

”והייתם כאלקים”

סוד זמנה המיוחד של מצוות נר חנוכה

”כִּי יִדְעַ אֱלֹקִים
כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ
וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם
וְהִייתֶם כְּאֱלֹקִים
יִדְעֵי טוֹב וְרָע”
(בראשית ג ה)

מאמר זה עוסק בהתמודדות הרוחנית העומדת בשורשו של חג חנוכה. נפתח בפרק הראשון בהתבוננות בשאלה מה טומן בחובו הזמן המיוחד שנקבע למצוות נר חנוכה, זמן בין השמשות, ובקשר המיוחד שלו לחנוכה, לתרבות יון ולהתמודדות איתה.

בפרק השני של המאמר נמשיך אל שורשיה של התמודדות רוחנית זו, בעץ הדעת טוב ורע ובפיתוי שהוביל לאכילה ממנו.

בפרק השלישי, החותם את המאמר, נראה כיצד ענייני החג והלכותיו מבטאים את התיקון ואת התשובה שנותן עם ישראל לתנועה הרוחנית של יון הנעוצה בחטאו של אדם הראשון.

א

”זמן יון”

מצותה משתשקע החמה

הגמרא העוסקת בנר חנוכה, קובעת ביחס לזמן ההדלקה:

מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק.

(שבת כא ע”ב)

ההנחיה הקובעת את זמן ההדלקה משקיעת החמה, מהוה קביעה יוצאת דופן בעולמה של ההלכה, החורגת מהמוכר לנו במצוות התלויות בזמן.¹ בדרך כלל אנו מתרחקים מהזמן הבעייתי של בין השמשות, ונמנעים מלקיים בו מצוות התלויות בזמן. אנו משתדלים לקיים מצוה בטרם השקיעה, כשברור שעדיין יום, או

1. פשט הגמרא הוא כאמור להדליק את הנרות בשקיעת החמה. על שיטות הראשונים והפסיקה ראה בדברי השולחן ערוך, הגר”א, המשנה ברורה והביאור הלכה, אורח חיים תרעב א. ראה גם בדברי הפסקי תשובות שם שסיכם, ששו”ע שכתב להדליק בסוף השקיעה, הלך בשיטתו המפורסמת של רבנו תם המתייחסת לשתי שקיעות, אך לנו הפוסקים כגאונים שיש רק שקיעה אחת שהיא כשהשמש נכסית מעינינו, יש להדליק בתחילת השקיעה ושכן פסק הגר”א; אלא שבמדינות אירופה והדומות להן יש זמן רב בין התכסות השמש לצאת הכוכבים, וכשנכסית השמש עדיין ניכר אור היום היטב ו”שרגא בטהרא מאי אהני”, ולכן נהגו לאחר את זמן ההדלקה. הנוהגים לאחר את ההדלקה גם בארץ ישראל (כחזון איש למשל, שנהג להדליק עשרים דקות אחר השקיעה גם בארץ), עושים זאת כדי לצאת ידי חובת כולם, שכן גם לסוברים להדליק בשקיעה, הכוונה היא לתוך חצי שעה מתחילת השקיעה.

במקרים אחרים לאחר את קיומה, עד לשעה שבה ברור כי כבר לילה. לכאורה על פי מושגי הזמן הרגילים בהלכה, לפיהם זמן בין השמשות הוא ספק יום וספק לילה, מי שמדליק כליל ראשון של חנוכה מיד אחר השקיעה ספק אם הדליק בכ"ה בכסלו ויצא ידי חובה, או שהדליק בכ"ד ולא יצא. מדוע קבעו חז"ל את זמן קיום המצוה דווקא לשעה מיוחדת זו?²

חכמת הזמן

לצורך ברור זה נטעם מעט מסוגיית חכמת הזמן שבתורה. החיים שלנו נעים סביב מערכות ומעגלי זמן שונים, חלקם טבעיים או מציאותיים וחלקם מוגדרים בתורה. אנחנו נוטלים חלק במסגרות זמן שונות, כגון היממה, השבוע, החודש והשנה, וכן במערכות זמן מקיפות כמו חיי האדם מלידה ועד פטירה, או ציר הזמן ההיסטורי.

בין המערכות השונות קיימים קשרים והתאמות, ולעתים השוואה והקבלה ביניהן עשויה להעלות תוכנות ומשמעויות חדשות. כדוגמה לכך ניתן לראות כיצד מכילה יממה שלימה תמצית של מעגל החיים האנושי: מיד בהקיצנו אנחנו מודים לקב"ה על הנשמה שכביכול נזרקה מחדש בגופנו; אנחנו פותחים את היום בנטילת ידיים של שחרית, שאחד מטעמיה הוא התחדשותנו כבריה חדשה, מעין לידה אל יום חדש. סופו של יום הוא מעין סופו של מעגל החיים, שהרי השינה היא "אחד משישים למיתה" (ברכות נו ע"ב), ולקראתה אנו מבקשים בברכת המפיל "והאר עיני פן אישן המוות".

2. היחס הבעייתי והמורכב לזמן בין השמשות מתבטא בדברי הגמרא: "תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה - מטילין אותו לחומר שני ימים" (שבת לד ע"ב). דוגמה חדה לבעייתיות של זמן בין השמשות בהקשר של מצוות התלויות בזמן מצויה במקרה של לידת בן בערב שבת בין השמשות. במקרה כזה ברית המילה לא תתקיים ביום ששי שבשבע הבא, גם לא בשבת, וגם לא בין השמשות שבין ששי לשבת, אלא תידחה מספק ליום ראשון.

היממה וההיסטוריה

נחזור לענייננו, ונשווה בין מערכות הזמן של היממה וההיסטוריה. במבט ראשון אלו שתי מערכות זמן שונות בתכלית: הראשונה קצרה ומחזורית, ואילו השנייה היא מערכת אחת ארוכה, המקיפה את כל הזמן המוכר לנו ואף את זה שטרם קרה. אולם במבט נוסף ניתן לעמוד על הקבלה רעיונית פשוטה ומוכרת, בין היממה לבין ההיסטוריה של עם ישראל: תקופת הגלות היא בבחינת לילה וזמן של גאולה הוא בבחינת יום.

בסיס להבחנה זו ניתן למצוא כבר בספר בראשית, כברית בין הבתרים, בה מתבשר אברהם אבינו על הגלות הראשונה, גלות מצרים. בשורה זו נאמרת לו במעמד של "לילה":

וַיְהִי הַשָּׁמַיִשׁ לְבֹאֵי וְתַרְדֵּמָה נִפְלְאָה עַל אַבְרָם וְהִנֵּה אֵימָה
חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נִפְלְאָה עָלָיו:

(בראשית טו יב)

זוהי גלות שעם ישראל יוצא אליה לפני שהוא מתהווה, או כחלק מתהליך התהוותו. כמובן זה גלות זו היא בבחינת הלילה שקודם ליום - "וַיְהִי עָרֶב וַיְהִי בֹקֶר" (בראשית א ה).

כשישעיהו מתאר את הגאולה הוא משתמש בדימוי של זריחה: "קוֹמֵי אוֹרֵי כִּי בָּא אוֹרְךָ וְכִבּוֹד ה' עֲלֶיךָ זָרַח" (ישעיהו ס א). חז"ל מרחיבים דימוי זה, ומלמדים אותנו על הקבלה מדויקת יותר בין תהליך הופעת אור הבוקר ובין אופיו של תהליך הגאולה. כך אומר ר' חייא רבא לר' שמעון בן חלפתא, כשהם מהלכים אל מול מראה איילת השחר שבקע אורה על בקעת ארבל:

כך היא גאולתן של ישראל - בתחילה קימאה קימאה
כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת.

(ירושלמי ברכות פ"א ה"ב)

הזוהר מזהה באופן מפורש עוד יותר בין הלילה ובין הגלות: "ולית ליליא אלא גלותא" (זוהר ח"ג רלח ע"ב). בעקבות כל אלו ממשיכה השוואה זו לשמש רבות אצל חכמי ישראל שבכל הדורות.³

בין השמשות ביממה

אלא שהיום והלילה גם יחד אינם מקיפים את כל היממה; בין היום ללילה מצוי זמן בין השמשות. למי הוא שייך יותר – ליום או ללילה? אין בו כבר מאורו החזק של היום, אך גם אין בו עדיין את חשכת הלילה; יש בו מעט מזה ומעט מזה. יש כמובן תועלת באורו, אך יש בו גם סכנות. הירידה בעצמת האור הדרגתית, ועל כן האדם אינו מבחין בכך שראייתו הולכת ונהיית מוגבלת יותר. לעומת ה"בוקר" – מלשון בקורת – שככל שהוא מתקדם הולכת וגדילה היכולת לבקר ולהבחין, ככל שמתקרב ה"ערב" – מלשון ערבוב – הולכים האור והחושך וכאילו מתערבבים זה בזה, וכמוהם מיטשטשים גם פרטי התמונה לעיני המתבונן.⁴

נתבונן יותר בתהליך המעבר מהיום ללילה שחל בבין השמשות.

3. ראה למשל ספר הכוזרי: "ושמא על זה אמר שלמה: 'אֲנִי יִשְׁנָה וְלִבִּי עֹר' (שיר השירים ה) – כינה הגלות בשינה" (מאמר שני כד); וראה מהר"ל שמרחיב את ההקבלה גם לענין החלוקה לג' משמרות: "אבל יש לך לדעת, שהלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות [...] וכמו שהלילה נחלק לג' משמרות, כך הגלות נחלק לג' חלקים, והם דומים לגמרי אל המשמרות שהם בלילה, כי הם סימן אל שלשה חלקי הגלות" (נצח ישראל פרק יח, עיין עוד בהמשך דבריו); ובדברי הראי"ה: "המחזה של היום והלילה והתחלפותם והיחש שביניהם, מזכיר לנו ג"כ את היחש של המוסר וההנהגה הכוללת המתאימה לאלה שתי התקופות ביחוד במצבה של כנסת ישראל, בשעה שהיא דומה ליום בעת גאולתה ורוממות קרנה, ובשעה שהיא דומה ללילה בעת שפלותה וירידתה" (עין איה שבת פ"ב רצד).

4. כך בלשון הרמב"ן, על פי האבן עזרא: "ויקרא תחילת הלילה ערב בעבור שיתערבו בו הצורות, ותחלת היום בקר שיבקר אדם בינותם" (רמב"ן בראשית א ה).

בשלב הראשון באה השקיעה, שהיא מעבר חריף מאור לחושך, הנובע מכיסויה של השמש שהיא מקור אור עצום. בשלב שני מתברר שגם במצב החדש יש אור, שלפחות באופן חלקי אפשר להתנהל בו. יתירה מזאת, כשמתרגלים לאור חדש זה ניתן לשכוח את האור העצום שהסתלק. מי שלא היה בחוץ בעת סילוק האור הגדול ומכיר רק את האור הממועט החדש, עלול להתייחס למציאות חשוכה למחצה זו, כאילו היתה מציאות מוארת ממש. אמנם, לצד ההבדל בעצמת האור קיים גם הבדל באופיו של האור: במשך היום בולט לעין כל כי מקורו של האור הוא השמש; ניכר הדבר כי האור בא ממקור שמעבר לארץ. בבין השמשות לעומת זאת לא ניכר מקורו של האור הממועט, ובהעדר מקור ניכר, נראה האור כאילו הוא מאיר מתוך המציאות.

בין השמשות בהיסטוריה - בית שני

ההשוואה בין היממה להיסטוריה מגלה, כי גם ב"יממת ההיסטוריה" מצויה תקופה שהיא מעין בין השמשות. ימי הבית הראשון, ימי הנביאים, מרכזם בהארה הבאה מלמעלה. הארה זו מקבילה להארת השמש שביום הן מצד עוצמת ההארה והן מצד היותה באה מחוץ למציאות. הגלות הארוכה גלות אדום שבאה לאחר חורבן בית שני, מקבילה כאמור ללילה. בין חורבן הבית הראשון לבין הגלות הארוכה מצויה תקופה שלימה, שיש לה מאפיינים מובהקים של בין השמשות - תקופת בית שני.

המעבר בין היום ללילה מתרחש בתהליך שתחילתו בשקיעת החמה וסופו בסילוק גמור של האור שלה, המאפשר לכוכבים "לצאת" ולהגלות לעינינו. באופן דומה, ניתן לדבר על שתי שקיעות היסטוריות, הרי הן שני החורבנות - חרבן בית ראשון וחרבן בית שני. בין שתי השקיעות הללו משתרעת תקופת בית שני - זמן בין השמשות ההיסטורי.

כאמור לעיל, זמן בין השמשות מאופיין בכך שהשמש איננה מאירה את העולם באור ישיר, אך מכל מקום העולם עדיין מואר ממנה, גם כשהיא לעצמה כבר אינה נראית. המצב הרוחני של תקופת בית שני דומה בכך לזמן בין השמשות: הוא נפתח עם סילוק השכינה, כשכבר אין התגלות ישירה של הקב"ה, אך מכל מקום עדיין ישנה הארה רוחנית מסוימת. כביטוי לכך נראה את דברי הגמרא ביומא, המבחינים בין בית ראשון לבית שני - בין היום ובין זמן בין השמשות של ההיסטוריה:

אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכתובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים.

(יומא כא ע"ב)

בית שני חסר את כל גילויי הישירים של הקב"ה, שמופיעים מלמעלה למטה באופן ישיר: הוא חסר את הארון, עם הכפורת והכתובים, שמהם מתגלה דבר ה' בקדש הקדשים (שמות כה כב). הוא חסר את השכינה ואת רוח הקודש, את התקשורת שלנו עם הקב"ה דרך האורים ותומים, ואת האש היורדת מן השמים. אולם, חשכת הגלות טרם הופיעה במלואה, וחלק מאורו של היום עדיין מאיר בביטויים שונים - בהיותו של העם בארצו, בקיומו של המקדש ורוב כליו, ומימי החשמונאים שהחזירו מלכות לישראל גם בעצמאות המדינית.

"זמן יון"

תקופה זו של בית שני, של בין השמשות ההיסטורי, היא תקופתה של האימפריה היוונית. הבית השני נבנה תחת חסותה של מלכות פרס ונחרב ע"י הרומאים; בין לבין, ימי הבית השני עצמם מתרחשים בעיקרם בצילה של האימפריה היוונית, השולטת בכיפה בתקופה שבין פרס לרומי.

הקשר המהותי בין התרבות היוונית ובין הזמן בו נסתלקה השכינה מתברר יותר בדברי ר' יוחנן:

כי אתא [=ריש לקיש] לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה: לאו היינו טעמא, אי נמי סליקו כולהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב "יַפֶּת אֱלֹקִים לַיֶּפֶת וַיֵּשְׁכֶן בְּאֶהֱלֵי שָׁם" (בראשית ט). אף על גב דיפת אלקים ליפת - אין השכינה שורה אלא באהלי שם.
[תרגום: כשבא ריש לקיש לפני ר' יוחנן אמר לו, לא זהו הטעם, גם אילו עלו כולם בימי עזרא לא היתה שורה שכינה במקדש שני, שכתוב 'יפת אלקים ליפת וישכן באהלי שם'. אף על גב שיפת אלקים ליפת, אין השכינה שורה אלא באהלי שם].

(יומא ט"ב - י"ע"א)

ר' יוחנן מסביר כי השכינה אינה יכולה לשרות בבית שני כי אין השכינה שורה באהלי יפת אלא רק באהלי שם. חידושו של ר' יוחנן הוא, שעל אף שבית המקדש שייך לעם ישראל ואף נבנה בנחלתו, מכל מקום הוא נחשב ל"אהלי יפת", כיון שהוא נבנה בתקופה שתחת שלטון האימפריה היוונית. זמן בית שני, שהוא זמן בין-השמשות ההיסטורי של ישראל, נתפס במהותו כ"זמן יון". ימי החנוכה נולדים מהמפגש בין ישראל ליון שמתרחש בבין השמשות ההסטורי, ועל כן בהקבלה לכך נתקנת מצות הדלקת הנרות באופן מדויק מאוד דווקא בזמן ייחודי זה שביממה, בזמן בין השמשות!⁵

5. מימד המקום, כמו מימד הזמן, משקף גם הוא את ההתמודדות הייחודית של חנוכה. כשם שבמימד הזמן אנו מדליקים בנקודת התפר שבין היום ללילה בבין השמשות, כך גם במימד המקום אנו מדליקים בנקודת התפר שבין הפנים לחוץ, בפתח הבית. מקום זה מבטא יותר מכל את אופי המאבק ביון, המצויה על הגבול שבין פנים לחוץ, כפי שיתבאר בהמשך הדברים. ואכמ"ל.

היחס לאור בין השמשות

אל מול העולם המואר באור של בין ערביים, עומדים עם ישראל מחד ומלכות יון מאידך, וכאן נולדת ההתנגשות ההיסטורית הגדולה. מה הוליד את ההתנגשות הזו? - עם ישראל והתרבות היוונית פוגשים את אור בין השמשות מנקודות מבט הפוכות: עם ישראל חזה עתה ב"שקיעת החמה", בהסתלקות הנבואה, והוא מכיר בכך שהאור החלקי המאיר את העולם הוא שריד בלבד של אור אלוהי גדול שהאיר את המציאות באופן ישיר עד לא מכבר. אל שובו של אור מקורי זה נושא עם ישראל את עיניו. לעומתו, תרבות יון שצומחת מתוך עולם חשוך של אלילות, פוגשת את אור בין השמשות כאשר שנוולד בבור חשוך ויוצא לראשונה בחייו אל האור; עברו האור המועט שמאיר את המציאות הוא הארה אדירה שמסנוורת אותו, ויתרה מזאת, הוא אף טועה לחשוב שהמציאות מוארת מעצמה, כיון שאינו מכיר במקור אור כלשהו.

כשם שבית שני מאופיין בהסתלקות הנבואה, כך הוא מאופיין בהיעלמות העבודה הזרה, שהציפה את העולם עד ימי בית ראשון וכאילו נעלמה כליל בן לילה. עם הסתלקות הנבואה מישראל, בטל יצר העבודה-זרה מישראל ומהאומות.⁶ התרבות היוונית מובילה את התהליך של יציאת התרבות האנושית מהבור החשוך של האלילות, אל עולם אנושי המואר באופן נסתר ע"י הקב"ה - הן במטען הרוחני שהותירה ההתגלות הנבואית אחריה, והן בצלם אלקים הטבוע באדם ובכוחותיו. אמנם התרבות היוונית

6. ראה גמרא יומא סט ע"ב על ביטול יצרא דעבודה זרה, ובסדר עולם רבה פרק ל (ליינר): "הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה, עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אזנך ושמע דברי חכמים", וראה שם הגהת הגר"א ש"ע"ד כאן" היינו עד ביטול יצרא דעבודה זרה. וראה פוקד עקרים לר' צדוק הכהן מלובלין (אות ו): "ומשביטלו אנשי כנסת הגדולה יצרא דעבודה זרה פסק כח עבודה זרה גם בין האומות". ראה על כל זה במאמר השלישי העוסק בחכמה.

עדיין סוחבת איתה מטען אלילי, אולם העולם האלילי שלה מתעדן, ותופס אף הוא פנים אנושיות. התרבות היוונית רואה את האור האנושי שקיים בעולם, מעריצה אותו ומעצימה אותו. היא מפתחת בעוצמה רבה את כל הכוחות האנושיים, החל בכח ובמראה הגופניים, וכלה בחכמה - בפילוסופיה, שנחשבת לפסגת התרבות האנושית.

המערכה שבין ישראל ויוון ניטשת על היחס לאור בין השמשות התרבותי: האם מדובר בהארה עצמית אדירה של העולם האנושי, או שמא מדובר בהופעה חדשה של ההארה האלוקית?

לא במקרה מתנקז המאבק אל המנורה. כפי שראינו לעיל, ההופעה הגלויה של קדש הקדשים כבר איננה, ומה שנותר אם כן זה הקודש, שבו המנורה, המאירה באור טבעי לכאורה ואף מהווה סמל לחכמה: "הרוצה שיחכים - ידרים [...] וסימניך: [...] מנורה בדרום" (כבא בתרא כה ע"ב). היוונים רואים באור המנורה אור טבעי בלבד, והם רוצים לכפות את השקפתם אף על עם ישראל: "כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל" (שבת כא ע"ב) - היוונים מטמאים את השמנים, אך הם אינם שורפים או מכלים אותם, הם כביכול אומרים לישראל: "אור הוא דבר נאצל ויפה, אבל אין כל הבדל בין אור של שמן טהור לאור של שמן טמא!". היוונים חושבים הארה זו כהארה טבעית-עצמית של המנורה, אולם עם ישראל מתעקש על טהרת המנורה, על ההדלקה דווקא בשמן טהור, כיון שהמנורה שייכת לקודש. בשביל עם ישראל המנורה איננה ביטוי להארה טבעית או אנושית, אלא היא מהווה עדות על האור האמיתי, על מקור ההארה:

מתיב רב ששת: "מחוז לפרכת העדת [באהל מועד]
 יערך" (ויקרא כד) - וכי לאורה הוא צריך? והלא כל
 ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר, לא הלכו

אלא לאורו! אלא עדות היא לכאי עולם שהשכינה
שורה בישראל.

(שבת כב ע"ב)

אם כן, בין השמשות איננו רק זמן חיוב המצוה, והוא אף איננו מושג המתאים רק לאפיון התקופה ההיסטורית של ההתמודדות; גם תוכן ההתמודדות מאופיין היטב על ידי המושג 'בין השמשות'. לעומת התרבויות האליליות הקודמות יש בתרבות היוונית ערבוביה של רע וטוב. בתקופה זו יורד עם ישראל מלזכות באור השמש של תקופת בית ראשון, אל אור 'בין השמשות' של תקופת בית שני, המוארת גם באור הנר של המנורה. אומות העולם לעומת זאת, זוכות לעלות מטומאת העבודה הזרה, אל 'בין השמשות' של העמדת האדם במרכז. דווקא משום כך, הבעייתיות של התרבות היוונית קשה יותר לזיהוי, מועדת יותר להטעיה וסכנתה מרובה.

זמן שהוא לא יום ולא לילה

אופיו של המאבק ביוונים, המשתקף בבעייתיות של בין-השמשות, נתברר עד עתה מתוך ניתוח ההקבלה שבין היממה לבין ההיסטוריה הישראלית. חמושים בתבנית התבוננות זו, נוכל לגלות את הדברים בקטע גמרא קצר וחשוב. בקטע זה נראה כי חז"ל בעצמם נתנו לנו את המפתח לפענוח הקשר שבין זמן ההדלקה הייחודי, זמן בין השמשות, לבין מהותה של התרבות היוונית וההתמודדות עימה:

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר'
ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו
ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: "לא יִמוֹשׁ
סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה" (יהושע א

7. היינו "לאורו של מקום" (תוספות על אתר).

ח), צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה
ולמוד בה חכמת יונית.

(מנחות צט ע"ב)

מה עונה רבי ישמעאל לבן דמה? – מקובל לקרוא את תשובתו כשלילה פשוטה: כיון שחובה ללמוד תורה ביום ובלילה, הרי שדברים אחרים ניתן ללמוד רק בזמן שאינו מן היום ואינו מן הלילה; כיון שזמן כזה אינו קיים – הרי שאין ללמוד דבר זולת התורה. אולם, לאמיתו של דבר רבי ישמעאל עונה לאחינו תשובה מדויקת: רבי ישמעאל מורה לבן דמה: "צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית"; זוהי תשובה רצינית המגדירה זמן מדויק המתאים לעיסוק בחכמה יוונית. מדובר בזמן בין השמשות, המשקף את תכונתה המורכבת של החכמה היוונית. זוהי החכמה השייכת לזמן בין השמשות – זמן לימודה של החכמה היוונית זהה לזמן אותו קבעו חז"ל כזמנה של מצות נר-חנוכה, שנולדה מהמפגש שבין תרבויות ישראל ויוון!

זמן בין השמשות הוא זמן של ערבוביה, תערובת של אור וחושך. בזמן בין השמשות, כאמור לעיל, מצד אחד יש אור שמאפשר לראות, ומצד שני דווקא האור החלקי יכול להטעות, שכן נדמה לאדם שהוא רואה, אך באמת ראייתו איננה חדה ובהירה. כך גם החכמה היוונית היא תופעה של תערובת אור וחושך: היא איננה כתורה שמאירה כשמש – "פני משה כפני חמה" (בבא בתרא ע"א), אך גם איננה כחושך של האלילות. "חכמת יונית" היא החכמה הצומחת מתוך ההתבוננות במציאות באור החלקי המאיר אותה כאילו מתוך עצמה, ללא אור הנבואה השפוך עליה מבחוץ; היא יכולה להביא את האדם להישגים מרשימים בהכנת העולם והמציאות, אך עלולה גם להביא אותו לתפיסה חלקית, מוגבלת ומצומצמת, שאף עלולה לחטוא במחשבה שהיא תופסת את הכל בבהירות. על כן, יש להתייחס אליה כתופעה של תערובת, שאין

לבטל את חשיבותה מכל וכל, ומאידך אין לאמץ אותה כהווייתה וכחזות הכל, כפי שהיא אולי מתימרת להיות.

שהחשיכה עיניהם של ישראל

בדברים שלעיל זיהינו את התרבות היוונית כאור של בין ערביים, כתערובת של אור וחושך. אולם, בדברים שלהלן נראה לכאורה כי חז"ל התייחסו למלכות יון דווקא כחושך:

[וְהָאֲרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְכָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם] (בראשית א) - ר"ש בן לקיש פתר קריא בגליות [...] "וחושך" זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל.

(בראשית רבה פרשה ב ד)

אף שדברי המדרש נראים כסותרים למה שנתברר עד עתה, אם נתבונן בהם נראה שלאמיתו של דבר הם מעמיקים את הבנתנו באותו הכיוון. המדרש מסביר שיון החשיכה עיניהם של ישראל, ומכאן מדויק שיוון איננה מאופיינת במציאות סטטית של חושך, אלא בתהליך דינמי של "החשכה". כמובן, תהליך ההחשכה עצמו איננו מתרחש בזמן החושך הגמור של הלילה, אלא דווקא בזמן המעבר בין אור לחושך - בזמן בין השמשות.

מהי ההחשכה שמחוללת תרבות יון בישראל? - כבר ביארנו כי החושך הרוחני של תקופה זו נובע מסילוק השכינה ומגניזת הנבואה, הבאים לידי ביטוי גם באותם הדברים שהיו בבית ראשון ולא שבו להופיע בבית שני. אלא, שכל השינויים הללו נתהוו מאת ה', והאימפריה היוונית עולה על במת ההיסטוריה כשהם כבר עובדה קיימת, ועל כן היא איננה יכולה להיות הגורמת להם. אם כן - מה תורמת התרבות היוונית עצמה לתהליך?

את המסר התרבותי של יון לישראל מתמצתים חז"ל באמרה שהובאה במדרש שלעיל: "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". יון משלימה את תהליך דחיקתה של השכינה מהעולם, בכך שהיא מכחישה את תקופת האור בה זכה האדם להשראה מהעליונים, משכיחה מישראל את תקופת אור השמש בה אלקי ישראל שכן במקדשו, גילה בשורתו לחוזיו והאיר את דרכיו, ובזה היא מחשיכה את עיניהם של ישראל. אמנם הקב"ה הוא זה שסילק את אורו, אך גם בעת הסילוק נועד העם להיות קשור בזיכרונו ובזהותו לתקופת האור. גם סלילת דפוסי החיים החדשים של תקופת הסילוק, אמורה להיעשות מתוך הקישור לתקופת האור ולמורשתה, כך שמתוך קישור זה אף ישוב האור להאיר במלא עצמתו בעתיד. תרבות יון לעומת זאת, מייצגת תפיסה של מציאות בין השמשות כמציאות בלעדית. היא צומחת על בסיס תודעת אור בין השמשות, שבהעדר מקור גלוי חווה אותו האדם כאור הנובע מתוך המציאות ולא ממה שמעבר לה. מתוך כך, כופרת תרבות יון בתקופת השמש ובמעלתה, ופועלת להחשיך ולהשכיח אותה מישראל, ובכך לנתק את ישראל מאור העבר ומאביהם שבשמים. האמירה "שאינ לכם חלק באלקי ישראל", באה להגדיר מציאות חדשה שבה אין עוד מקור עליון לאור, אלא הכל נובע מתוך הכוחות האנושיים. זהו מוקד המאבק בין יון לישראל.

זיהוי ההחשכה המיוחסת ליוון כתהליך השייך לשעות הערב, כפי שדייקנו מהמדרש, נמצא מפורש בדברי הזוהר-חדש:

דא"ר יהודה: גלות יון אחשיך פניהון דישראל כשולי קדרה. ומרוב צערם ודוחקם מה כתיב ביה? "וַתָּבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרְב" (בראשית ח). מה לעת ערב? דלא הוה נהירא להון שעתא דרווחא כמא דהוה עביד בקדמיתא ואתקטלי צדיקיא ואתחשך יממא

ואעריב להן שמשא ולא יכלין למיקם מן קדם
דוחקא סגיאה דהוי עליהון, שנאמר: "אוי לנו כי פנה
היום כי ינטו צללי ערב" (ירמיה ו).
[תרגום: שאמר רבי יהודה, גלות יון החשיכה פניהם
של ישראל כשולי קדרה. ומרוב צערם ודוחקם מה
כתוב בו? 'ותבא אליו היונה לעת ערב'. מהו לעת
ערב? שלא היה מאיר להם שעת רווחה כמו שהיה
בתחילה, ונהרגו הצדיקים ונחשך היום והעריב להם
השמש, ולא היו יכולים לעמוד מפני הדוחק הרב
שהיה עליהם, שנאמר 'אוי לנו כי פנה היום כי ינטו
צללי ערב']

(זוהר חדש ח"א לט ע"ב)⁸

החשכת פני ישראל אינה נמשלת ללילה, אלא לחשכת הערב-
שמש, לנטיית צללי ערב, לחוויית ההחשכה שעם סילוקה של
השמש מאופק מבטנו.

מהו ללמוד חכמה יוונית?

נחזור לסוגיית הגמרא על זמן לימודה של החכמה היוונית. מדברי
הגמרא עולים שני עקרונות יסוד המאפיינים את הגישה הראויה
אל החכמה היוונית. שני העקרונות הם: תנאי הפתיחה הראויים
שמאפשרים לגשת אליה - "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה",
והזמן - "שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה".

העיקרון הראשון עוסק בתורה. הוא לא נאמר מפיו של העונה, אלא
מפיו של השואל, כרקע לשאלה, ובזה הוא מבטא את הרקע לדיון.
השאלה מתעוררת דווקא אצל בן דמה, שכבר למד את כל התורה

8. וראה שם בהמשך רמז לנס חנוכה: "וְהִנֵּה צֵלָה זֵית טָרֶף בְּפִיָּה" (בראשית
ח) - לולי שהעיר הקדוש ברוך הוא רוח הכהנים שהיו מדליקין נרות בשמן זית,
אזי אבדה פליטת יהודה מן העולם".

כולה. ההתמסרות ללימוד התורה כולה בטרם יפנה האדם לעיסוק בחכמה יוונית, מגלה את עליונותה העקרונית של התורה על החכמה, שממנה נובעת קדימותה לה. הסדר המוצע, ההולך מלימוד התורה כולה אל העיסוק בחכמה, מורה על היחס הפנימי ביניהן: לימוד התורה מניח כי החכמה והאור מתגלים אל האדם מהמקור האלקי שמעבר למציאות; זאת, בניגוד להנחות היסוד הסמויות של חכמת יון, התופסות את האדם כבעל קנה המידה העצמי המוחלט לביורר השכלי. על כן, אי אפשר להתחיל מהחכמה, שאיננה יכולה ליצור יש מאין, אלא יש להתחיל מקבלת האור ממקורו. ההכרה כי יש מקור עליון לכל חכמה, מעמידה במקום המדויק גם את החכמה האנושית: המפגש עם חכמה יוונית יכול לבוא בחשבון רק מתוך זהות ברורה ומלאה כשל בן דמה, שכל כולו תורה. במצב כזה המפגש עם החכמה היוונית איננו נובע מבעיית זהות, אלא מתוך מושרשות בתורה. כפי שראינו לעיל, קליטה של אור בין הערכיים בפרופורציות הנכונות יכולה להתרחש רק אצל מי שמכיר היטב את אור היום.

העיקרון השני מופיע בתשובתו של ר' ישמעאל, בה הוא מגדיר את הזמן הראוי לעיסוק בחכמה היוונית. ברור שקביעת הזמן אינה מרכיב טכני. הזמן הייחודי בו מדובר, קובע את היחס הראוי לחכמה הנובעת מן האדם, מתוך מודעות לאופיה ולמגבלותיה. אופיה של החכמה האנושית הוא כאופי הארת בין השמשות. כבר הזכרנו כי אור בין השמשות הוא אור מוגבל, ועוצמתו הקטנה אינה מאפשרת לראות הכל; אף על פי כן, הוא עלול להשלות את האדם שהתמונה המלאה נתונה בידיו, כאילו מצוי הוא ביום. על כן, יש לזכור, כי אור מוגבל זה יוצר תמונה מעורבבת ולא חדה דיה, העלולה גם להוביל לטעויות. כך גם החכמה הצומחת מלמטה היא חכמה של ראייה חלקית, העלולה גם להטעות. ניסיונו של האדם להבין בכוחותיו-הוא מהי האמת, מהו הראוי והצודק, מהו הטוב והרצוי, הוא ניסיון שיש לאדם לעסוק בו, אך ודאי שאין לו להישען עליו

הישענות בלעדית. ניסיון זה מקרבו אך גם עלול להרחיקו, מלמדו אך גם עלול להטעותו, ועל כן עליו להיעשות מתוך ענוה ומתוך קישור לגילוי התורה וכהמשך לו.

אם-כן, לצד חוויית החִשְׁבָה שבאה עם הסתלקות אור היום בעת השקיעה, יש בבין השמשות גם סוג חדש של אור. בן דמה שהתמלא באורו המלא של היום, בלימודה של כל התורה כולה, יכול לבוא חמוש באור זה אל זמן בין השמשות, וללמוד בו חכמה יונית. רבי ישמעאל מורה לבן דמה: "צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית". נראה שהוראתו של רבי ישמעאל מלמדת, שלאחר לימוד כל התורה כולה יש תוספת וערך בלימוד חכמה יונית במידתו הנכונה, והוא איננו בבחינת היתר בלבד. חז"ל לימדונו גם במקום אחר כי "חכמה בגויים תאמין" (איכה רבה פרשה ב). אמון זה מלמד שיש מה ללמוד מחכמת הגויים, אלא שכל זה יכול לבא רק מכח המושרשות בתורה, עליה נאמר "תורה בגויים אל תאמין" (שם).

"ונגה לו סביב" - זו מלכות יון

כאמור לעיל, התרבות היוונית היא עצמה תופעה של בין השמשות, תופעה של תערובת של אור וחושך. כהמשך לקביעה זו, נראה את דברי הזוהר-חדש בפרשת יתרו, הדורש פסוק ממעשה מרכבה ביחזקאל כרומז לארבע מלכויות:

"רוח סְעָרָה" - דא מלכות בבל. "עֵנָן גְּדוֹל" - דא איהו מלכות מדי. "וְאֵשׁ מִתְּלַקַּחַת" - דא איהו מלכות אדום. "וְנִגְהָ לֹּ סְבִיב" - דא איהו מלכות יון, דסחרא לון נוגה ולא בהו נגה, דכתיב בהו "סביב". בגין דלית בכל מלכוון דאינון קרבין לאורח מהימנותא כוותייהו. [תרגום: רוח סערה זו מלכות בבל. ענן גדול זו היא מלכות מדי. ואש מתלקחת זו היא מלכות אדום. ונגה

לו סביב זו היא מלכות יון, שסביב להם נגה ולא בהם
 נגה, שכתוב בהם סביב. כיון שאין בכל המלכויות שהם
 קרובים לדרך האמונה כמותם].

(זהר חדש יתרו לח ע"ב)

כמה יסודות חשובים מופיעים במקור זה. הנוגה שרואה יחזקאל
 בחזונו מזוהה כאן כמתייחס למלכות יון. חכמת יון מתוארת כאן
 מחד כקרובה לדרך האמונה, יותר משאר התרבויות, ומאידך מצד
 אופיה היא מתוארת כאן כחכמה חיצונית שרק נוגעת באור -
 "דסחרא לון נוגה", ולא כחכמה פנימית שמוארת בתוכיותה - "ולא
 בהו נגה". יש בחכמת יון התקדמות של האנושות לקראת אמונת
 ישראל, לעומת העולם האלילי שקדם לה,⁹ אך חכמה זו איננה
 נוגעת בעצמותם של הדברים ובמשמעותם הפנימית.

דבר נוסף הקרוי בשם 'נגה' הוא הכוכב הנקרא כך.¹⁰ כוכב נוגה
 נראה לעינינו דווקא בזמן בין השמשות, לאחר שקיעת החמה אך
 בטרם התמלאו השמים בכוכבים - כוכב נוגה בולט ב"זמן יון".¹¹
 כמובן, כוכב נוגה איננו מקור האור המאיר את כדור הארץ בעת זו,

9. כפי שכבר הערנו לעיל, האלילות היוונית תופסת פנים יותר אנושיות,
 ואף זה סוג של התקדמות. התקדמות שמעבר לכך ניתן למצוא למשל בתרגום
 המיתולוגיה המוחשית לפילוסופיה מופשטת יותר אצל המשכילים, תהליך
 שמזכך רבים ממושגי האלילות.

10. כוכב זה נקרא בשם כוכב נוגה כבר בדברי חז"ל, ראה למשל במסכת שבת
 קנו ע"א.

11. כוכב נוגה הוא הכוכב המאיר והבהיר ביותר הנראה מכדור הארץ, דבר
 הנובע מהשילוב שבין קרבתו לכדור הארץ, קרבתו לשמש וגודלו, ועל כן ניתן
 פעמים רבות לזהותו בשמים בזמן בין השמשות, אחר שקיעת החמה ובטרם
 נראים שאר הכוכבים. כוכב נוגה נראה בקרבת השמש, וכאשר השמש נגלית
 בשמים, אורה "בולע" את אורו ואת מראהו כ"שרגא בטיהרא". כיון שהוא
 מופיע בקרבת השמש, הרי שמעט אחר שקיעתה ישקע גם כוכב נוגה אל קו
 האופק. על כן, כוכב נוגה נראה בשמים דווקא בזמן שבין היום והלילה, בזמן
 בין השמשות.

ובעצם כמו כדור הארץ מואר גם הוא עצמו מאור השמש. בשעה זו מואר עולמנו באור בין השמשות, שאינו בא ממקור חיצוני ברור, והוא נתפס כביכול כאור המצוי בתוך המציאות עצמה. בזה, מזכירה הופעתו של כוכב נוגה את דמותו של עולם הרוח היווני - בהיותו מופיע דווקא בזמן הביניים הגבולי והמעורב - בזמן זה, שבו המציאות עודנה מוארת, אך המקור שמאיר אותה כבר איננו נראה.

צעד נוסף בבירור משמעותה של התרבות היוונית כנמשלת לנוגה, קשור למבט רחב יותר על חזון מעשה מרכבה של הנביא יחזקאל. בעקבות חזון זה מתייחסת חכמת הנסתר לארבע קליפות, המציינות את כוחות הרע שבמציאות. אחת מהן, הפחות רעה שביניהן, מצויה על הגבול שבין הטוב והרע, מקום בו טוב ורע מעורבים זה בזה. מהן בעיותיו של גבול זה? ראשית, ההולך על הגבול מסתכן במעבר לצד האחר, הצד הרע, מתוך טעות או התפתות. כמו כן, הגבול עצמו איננו קו דק כי אם מרחב מעורב בו מצויים במעורב טוב ורע, כך שעצם ההימצאות במרחב זה יש בה גם מן הרע. גבול זה שבין הטוב והרע, הוא התחום שבין הקודש לטומאה - עולם החול. עולם החול, דווקא בניטרליות הסתמית שלו, פותח פתח לבעייתיות נוספת - להתנתקות מהקב"ה. תרבות יוון היא זו שהעמידה במרכז התרבות האנושית את עולמו של האדם כעומד בפני עצמו, ובכך סללה דרך ליצירת תרבות של חול.

הקליפה המציינת את תחום הביניים, נקראת בספרי החכמה הפנימית קליפת נוגה. כמו זמן בין השמשות, אף קליפת נוגה קשורה לתחום התפר שבין אור לחושך, בין טוב לרע, התחום בו אלו ואלו מעורבבים זה בזה.¹² הקשר של זמן בין השמשות

12. ראה בדברי הראי"ה, על בין השמשות כסמל לענייני הרשות (השייכים לקליפת נוגה): "[...] שכיון שלילה רומז למעשיהם של רשעים ויום למעשיהם של צדיקים, א"כ בין השמשות שהוא הממוצע בין יום ללילה, רומז על ענייני

לכוכב נוגה, לתחום החול ולמצות נר חנוכה, מפגיש אותנו שוב עם השייכות המיוחדת של יון לזמן זה, ועם המגע הרוחני של בין השמשות היומי עם בין השמשות ההיסטורי, כפי שהתבאר לעיל.

לצד הסכנות של קליפת נוגה על כל הכרוך בה, מיקומה המיוחד, דווקא על הגבול שבין טוב לרע ולא בעומק הרע, טומן בחובו אפשרות של הופעה מתוקנת שלה: בכוחה להיות מוארת מן הטוב, מן הקודש, ומתוך כך גם לתת תשתית והרחבה לאלו. התרבות וההגות הקרובה לאורחא דמהימנותא, לאחר צירופה מסיגיה, יכולה להצטרף אל דרך האמונה ולהרחיבה. עם הבנה נכונה של זמן בין השמשות, ניתן להפכו להמשך והרחבה של היום.¹³

הרשות" (עין איה ברכות א ד).

13. ראה בעין איה (שבת ב יג) בהקשר הישיר של ענייננו: "גם אותם הקנינים שהם טובים לשמש את האור האמיתי של התורה, שנלקחו מאוצר הפגישה היונית, מאותן הדיעות דקריבין לארחא דמהימנותא, שנצרכו ונטהרו באש דת של תורת אמת, להסיר מהן כל סיגיהן ובדיליהן, זאת היא טובה עליונה שמאת ד' היתה זאת להכין הכל להטיב באחרית". וראה גם שם בפסקה רעח בהקשר כללי יותר: "בין השמשות הוא המעבר שבין העבר להעתיד והוא מקשר את החול אל הקודש, ומורה השפעת הקודש על החול ע"י קישורו".

ב

"והייתם כאלקים יודעי טוב ורע"

אצל חכמי ישראל העוסקים בחכמה הפנימית, מצאנו כי קליפת נוגה מביאה עימה זיהוי רעיוני נוסף – "עץ הדעת טוב ורע". כך מופיע למשל בספר התניא, בהקשר של נפשו של אדם מישראל:

כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב והיא מסודר עץ הדעת טוב ורע.

(תניא ליקושי אמרים פרק א)¹⁴

זיהויה של קליפת נוגה עם עץ הדעת טוב ורע מחד וכן עם מלכות יון, עשוי לרמז על קשר עמוק יותר שקיים בין פרשת גן העדן לבין ההתמודדות הרוחנית המאוחרת שמול האימפריה היוונית. נתבונן עתה בקשר זה.

נקודת טרום הבריאה מתאפיינת בחוסר סדר גמור – "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְנָחֹ" (בראשית א ב). תהליך הבריאה הופך עולם של תהו ובהו לעולם מתוקן ומסודר, זאת על ידי תהליכים עוקבים של הצבת גבולות והבחנות. התהליך כולו פותח בהבחנה ברורה בין האור והחושך, בין היום והלילה. ייתכן, שבימים הראשונים בהם משמשים האור והחושך ללא המאורות, ההבחנה בין האור לחושך

14. ושם ציין שמקורו בעץ חיים שער מט פרק ג. ראה גם דרך מצוותיך דף צ. ובספר שערי הלשם ב ב ג. כמו כן בזוהר כתב על הסתת הנחש את האשה לאכול מעץ הדעת: "בהאי נגה מפתה לאתתא" (ח"ב רג ע"ב), והביאו בעץ חיים שער מט בכמה מקומות.

חדה, ואין שלב ביניים של בין השמשות. ההבחנה ממשיכה אל המים, בין המים העליונים למים התחתונים, ומשם אל ההפרדה שבין הים ליבשה. על בסיס התשתית הזו מונחים הנבראים כולם דבר דבר במקומו המדויק.¹⁵ בששת ימי הבריאה חוזר שוב ושוב הביטוי "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב". המציאות המסודרת והמוכחנת מוגדרת שוב ושוב כטובה, ואילו המילה "רע" כלל לא נזכרת לאורך כל פרשת הבריאה.

הבריאה הראשונה שחורגת מסדר זה שנותן לכל דבר זהות מדויקת, ומאופיינת בהיותה מכילה תערובת, היא עץ הדעת טוב ורע.¹⁶ כפי שראינו, הזמן המקביל באופיו לעץ הדעת הוא זמן בין השמשות: בין השמשות מצוי ב"שטח-ההפקר" שבין האור והחושך, וכך עץ הדעת ב"שטח-ההפקר" שבין הטוב והרע. דבר זה מתבטא גם בדילמה בה מצויה האשה בטרם האכילה: לראשונה יש כאן נברא שזהותו אינה ברורה לה, והיא מיטלטלת בין האפשרות שהוא רע ובין האפשרות שהוא טוב, בין "כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (שם ב ז), ובין "כִּי טוֹב הָעֵץ..." (שם ג ו).

האדם מחליף את אלקים

אמנם, ההתלבטות איננה מובנת לכאורה, שהרי הקב"ה מלמד את האדם את המבט הנכון והמדויק על הדברים אותם ברא, ומזהירו מפני המיתה הכרוכה באכילה מהעץ. האם רק התאוה - "וְכִי תֹאָוֶה

15. על פי לשון הכתוב, לפיה הארץ "מוציאה" את הצמחים והחיות, אף המשך תהליך הבריאה הוא בעצם תהליך של הבחנה, של הפרדה וסידור (ראה בדברי רש"י על בראשית א יד, וכן שם כד).

16. עץ הדעת טוב ורע נראה כבריאה הראשונה שמכילה תערובת ממשית. ניתן לומר כי עוד קודם לכן מוזכר האדם, שמעצם בריאתו מכיל יסודות מנוגדים - "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים" (בראשית ב ז). המתח הזה בין שני הקטבים טומן בחובו את השייכות הפוטנציאלית לאכילה מעץ הדעת טוב ורע, ואכמ"ל.

הוא לְעֵינַיִם" (שם) - מעבירה את האשה על דעתה וגורמת לה לאי שמיעה בקול ה' האם יש שורש עמוק יותר לחטא?

התעוררות התאווה איננה נקודת הפתיחה של מהלך החטא; קדמה לה אמירת הנחש: "כִּי יִדַע אֱלֹקִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹקִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (שם ג ה). הנחש מבטיח לאשה הבטחה גדולה בהרכה מהעץ וטעמו, ואפילו מהדעת שהוא נותן; הנחש מבטיח לאדם את ההבטחה הגדולה מכל: "והייתם כאלקים!" הבטחה זו, השובה את לב האדם, חושפת ומפתחת את רצונו של האדם לתפוס את מקומו של האלקים, ולהיות בעל עמדת השיפוט המוחלטת, להיות הוא עצמו קנה המידה על פיו ייקבע הכל.¹⁷

תנועה נפשית קדומה זאת מוצאת את ביטויה ההיסטורי-תרבותי בתרבות היוונית, המעמידה את האדם במרכז. תנועה זו הולכת ומיסדת עולם שכביכול איננו זקוק לקב"ה, עולם שבו תופס האדם כביכול את מקומו של הקב"ה, ומחליפו. מכאן אם כן השורש

17. המהר"ל מפראג מעמיק לבאר ענין זה וכותב, כי אפשרות עמידתו של האדם כעצמאי גם היא בעצמה תולדה של האיכות האלקית המיוחדת שהוטבעה באדם, אשר הופכת באופן אבסורדי דווקא למה שמנתק את האדם מדבקותו במקורו האלקי: "אבל האדם שנברא בצלם אלקים יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו הש"י שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה והוא בעל בחירה. וענין זה נרמז בתורה שאמר הכתוב (בראשית ג) 'וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹקִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע', ויש לשאול איך יהיו כאשר יעשו החטא כאלקים יודעי טוב ורע? [...] ויש לך לדעת כי פירוש זה, כי האדם קודם שחטא מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלקים יודעי טוב ורע, כי האלקים יודע טוב ורע אבל לא האדם, כי האדם יש עילה עליו וצריך שיהיה דבק בעילתו יתברך שהוא הטוב הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב שהוא העילה שלו כי העילה שלו הוא הטוב ותמיד דבק העלול בעילה שלו והוא הטוב בעצמו, והאדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלקים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו שהוא טוב יודע הטוב ולא הרע, אבל כאשר לא יפנה אל עילתו כמו שהיה אחר שחטא אז הוא יודע טוב ורע" (דרך החיים עמ' קמח).

לתרבות שבמרכזה עומד האדם, השואף למצות את כל כוחותיו לברו, תרבות המושתתת על תפיסה שמנסה להעמיד חיים אנושיים מלאים תוך ניתוק מזיקה לקב"ה ומתוך "תפיסת מקומו". במוכן זה מהווה חטא אדם הראשון את שורשו של חטא ההתיונות.

רצונו של האדם להעמיד את עצמו ואת כוחותיו במקומו של האלקים, עומד למול המגמה ההפוכה, בה שואף האדם להדבק בקב"ה בעזרת אותם הכוחות. הרצון להיות קנה מידה לכל, עומד אל מול האפשרות של התבטלות כלפי המקור והקשבה אליו, שרק לאחריו יוכל האדם לעבד בכליו את הדברים אותם קלט.

העמדת האדם במרכז התרבות מכוננת גם סדר יום תרבותי חדש. תפיסת עולמו של האדם כעולם אנושי נפרד, מציבה בלב התעניינותו את החיים האנושיים הניטרליים, יותר מאת השאיפה כלפי מעלה. אכילתו של אדם הראשון מעץ הדעת, היא כחטא ההליכה אחר תרבות יון, תרבות בין-השמשות, ¹⁸ תרבות שיסודה לא בטומאה האלילית וגם לא בהתקדשות ובהתדמות אל האלקי, אלא בראיית המימד האנושי ומימושו כפסגת החיים. ללא המצפן האלקי, מתגלה המרחב האנושי כמרחב של תערוכת טוב ורע, שאין לאדם כלים להפרידם זה מזה, כך שממילא הוא יודע טוב ורע גם יחד, מזוהה עם שניהם, מחובר ונמשך לשניהם.

הסתלקות הנוכחות האלקית

בתקופת מעבר קצרה, כמעט בבת אחת בקנה-מידה הסטורי, נגנזים בזה אחר זה - הניסים, ההשגחה הגלויה, השראת השכינה והנבואה - שאפיינו את המאורעות שמיציאת מצרים ועד חורבן הבית הראשון! הקדושה העליונה מסתלקת מן העולם, אין חשים עוד את

18. בדברי האר"י בשער מאמרי רשב"י פרשת קדושים ד"ה ועתה נבאר הבחינה השנית, רמוז קשר בין חטא אדה"ר לזמן בין השמשות עצמו, ואכמ"ל.

הנוכחות האלוהית ולא חיים עוד בקרבת אלקים כבעבר. בתנאי מציאות אלו מתרחשים מאורעות החנוכה. אפילו הנס הגדול, נס חנוכה, המהווה התרחשות היסטורית מרעישה, איננו זוכה להיכתב בכתבי הקודש, שכבר נחתמו ואין עוד בא בשעריהם (יומא כט ע"א).

מי שזכה לחיות בתקופת ההארה הגדולה, יכיר מיד בחסרונה, בשעה שיורדת חשכה זו לעולם. לעומתו, בניהם של הדורות הבאים יוולדו לתוך המציאות החדשה, ובתודעתם תהיה מציאות חסרה זו נתפסת יותר ויותר כמציאות הנורמלית, המוכרת, הרגילה.

המציאות החדשה המתבססת בעם ישראל, מקרינה לא רק על מסגרתו הפרטית של עמנו, אלא על התודעה האנושית בכללה. בימי הבית הראשון קלטה האנושות בתחושתה את הנוכחות האלוהית שבעולם, אף כי תרגמה אותה למושגים אליליים; עתה, בראשית ימי בית שני היא חשה את החלל שנוצר בהסתלק הנוכחות האלוהית מהמרחב האנושי. כאמור, עם הזמן בהעדרה של נוכחות זו, הולכת ותופסת את מקומה דמותו של האדם פְּלֶב העולם.

זהו הרקע שמתוכו תובן צמיחת האימפריה היוונית, ההולכת ובונה מהיסודות תרבות חדשה, המושתתת על עמידתו של האדם במרכז, כמחליף את הקב"ה ששכינתו נסתלקה. תרבות זו, הצומחת בעקבות סילוק השכינה, משלימה את דחיקת רגלי הנוכחות האלוהית מן המציאות. התרבות היוונית, המשקפת את המציאות החדשה שנוצרה בעולם ומעמיקה אותה, הולכת ומתפשטת ברחבי העולם, תופסת אחיזה בישראל בתופעת ההתיינות, ומעוררת גם את ההתנגדות ואת המאבק היהודי נגדה. אולם, האם המצב ההיסטורי-רוחני החדש מביא עימו רק סכנות ומאבקים, או גם טומן בחובו הארה חדשה?

ג

חג חנוכה - "נר ה' נשמת אדם"

המציאות החדשה שמעוררת את המשבר הרוחני בעם ישראל, נועדת בעומקה להוליד דבר חדש בישראל; מה נועד להופיע בעם ישראל במצב חדש זה? - מציאות שבה המקור האלוקי מסתתר, מהווה את הכר המתאים לגילוי חדש. האדם שעד עתה היה לכתובת עבור ההופעה האלוקית הפונה אליו בעמדת מקבל, הופך בישראל להיות למקור המגלה את הקב"ה בעולם. זאת, במקום ההתיימרות של התרבות היוונית להיות מקור עצמי, העומד במקומו של הקב"ה. נרו של הקב"ה - "נר ה' נשמת אדם" (משלי כז), בימי הארת היום של הופעת השכינה היה בבחינת "שרגא בטיהרא מאי אהני"¹⁹ - אורו נבלע בתוך עוצמת התופעות הרוחניות שליוו את ימי הנבואה והבית הראשון. עתה, בעת ששמש השכינה שוקעת ונעלמת משמי האנושות, הופך אור הנר להיות ניכר, ויש ערך בהארתו.

תוכנו של חג חנוכה קשור באופן עמוק למציאות החדשה, בה נעדרת השכינה על כל תוצאותיה מישראל. העיקר המתגלה מתוך חנוכה הוא, התגלותה של הקדושה הבאה מלמטה, באמצעות האדם, דווקא במקום שכבר אין ניכרת הקדושה המופיעה מלמעלה; בחנוכה מתגלה קדושת הרוח הישראלית. סילוקה של הנוכחות האלוקית הגלויה היא המאפשרת לעניין זה לצמוח באופן חד וברור.

19. כלומר נר בצהריים למה מועיל. מקורו של הביטוי במסכת חולין ס ע"ב.

יסוד זה של הופעת הקדושה מלמטה על ידי האדם, בא לידי ביטוי בחג חנוכה, בהלכותיו ובענייניו - במצות הדלקת הנרות, בנס הניצחון, וכן בהוספת "על הניסים" בתפילה ובברכת המזון.²⁰

עצם קביעת ימי החנוכה על ידי חז"ל היא עצמה ביטוי בולט לכוחו של האדם להיות מקור המגלה קדושה אלוקית. לעומת החגים שמקורם בתורה שבכתב ותוקפם מדאורייתא, המהווים ביטויים שונים של הארת הקב"ה עלינו, הרי שהחגים שתקנו חכמים, חנוכה ופורים, מגלים את הקדושה שמלמטה, את הקדושה שהטביע הקב"ה בנו, אשר מכוחה מוסיפים חכמינו מועדים נוספים. החכמים הם המקור לקביעת יום זה, ובכל זאת זהו יום שתוקפו איננו של חוק אנושי גרידא, אלא תורני-הלכתי.

מעבר לעצם קביעתו של החג, גם ענייני החג והלכות שונות שלו מבטאים את אותו העניין:

הנרות הללו - קודש הם

מצות הדלקת הנרות מגלה, שגם "הנרות הללו" - הבאים מלמטה, מהאדם ומביתו - קודש הם. המצווה מתקיימת דווקא בנר, ודווקא בעת שמחשיך, עת שבה ניתן ליהנות מאור הנר, לעומת צהרי היום שבהם "שרגא בטיהרא מאי אהני". במעבר מבית ראשון לבית שני אנו הופכים ממקבלי ההארה האלוקית, למקור המאיר את האור האלוקי אל רשות הרבים, אל העולם שבחוץ. אף כי האור ממועט לאין שיעור מאורה של שכינת הבית הראשון, הרי שיש לו מעלה מיוחדת, בהיותו אור המופיע מתוך המציאות, ההולכת ומסתגלת לאור האלוקי, ולא רק ממציאות שעומדת נדהמת אל מול הארה אלוקית אדירה מלמעלה.

20. רובד נוסף של חידוש רוחני זה עתיד להתברר במאמר השלישי על חנוכה, העוסק בחכמה - ביחס בין החכמה היוונית לתורה שבעל פה הישראלית.

כבר בתורה רמוז תפקידה של המנורה כשייכת לאור המאיר מתוך המציאות – בתנועה שמלמטה למעלה, ולא מלמעלה למטה. לעומת הכרובים שבקודש הקדשים, בהם מופיע הקול המיִדְבֵּר מלמעלה, הרי שבמנורה שבקודש מתוארת ההדלקה כהעלאה, מלמטה למעלה – **”בְּהַעֲלֹתָךְ אֶת הַנֵּרוֹת”** (במדבר ח ב). בניגוד לכרובים שעניינם קליטת הארת השכינה, הרי שעניינה של המנורה הוא ההארה ממנה החוצה.

בהדלקת הנרות של חנוכה מקומו של האדם גדול עוד יותר: לעומת המנורה, שמאירה מן המקדש, מביתו של הקב”ה, הרי שגם חנוכה מאיר מתוך הבית, מביתו של אדם מישראל – **”נר איש וביתו”** (שבת כא ע”ב). כל בית בישראל הופך בזה למקדש מעט, וזוכה להקרין את אורו סביב, ומלמד על הכוחות האלוקיים הנטועים באדם ומופיעים דרכו.

יסוד זה מתברר במיוחד מתוך דברי חז”ל אודות ברכתה של מצוה זו. הגמרא במסכת שבת מבררת מה מברכים על הדלקת נרות חנוכה:

מאי מברך? מברך **”אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה”**. והיכן צִנְנוּ? רב אויא אמר: **”מ”לא תסור”** (דברים יז). רב נחמיה אמר: **”שאל אֲבִיךָ וַיְגַדֶּךָ וַיְאָמְרוּ לָךְ”** (דברים לב).

(שבת כג ע”א)

לפי נוסח הברכה, המצוה שתקנו חכמים להדליק נר חנוכה, מיוחסת לקב”ה – **”אשר קדשנו במצותיו וצונו”**. נוסח זה הוא המבליט, שהאדם, בהיותו המקור למצווה, הוא לאמיתו של דבר צינור של המקור האלוקי, והוא אינו דוחק את מקומו של האלקים. זו אחת הסיבות לכך, שדווקא בעיסוקה במצוה נר חנוכה לימדה אותנו הגמרא את העקרון הכללי, שבמצוות דרבנן יש גילוי למקור האלוקי, ועל כן ניתן לברך עליהן **”אשר קדשנו”**.

ועל המלחמות - שעשית לאבותינו

אופיו המיוחד של נס הנצחון בחנוכה, הוא הביטוי השני שנציין כאן. נס זה של "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", הוא נס נסתר, נס שבא דרך הטבע, מלמטה. נס זה הוא נס גבורת הרוח, והוא צמח מכח תכונתם הפנימית של החשמונאים - "וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים".²¹

כאן המקום להבחין בין נס נסתר מעין זה ובין מושג הנס הנסתר שבתוך החוקיות של הטבע, לפיו מתנהל הטבע בהתאם למצבנו הרוחני, ולא על פי החוקיות הטבעית כשלעצמה.²² כוונתנו כאן איננה לנס הנסתר שבטבע, אלא לנס הנסתר באדם, בעולם האנושי, הנס המתגלה ומופיע בהיסטוריה, נס בו בני האדם פועלים כביכול בכוחותיהם הטבעיים, ובעצם הקב"ה פועל דרכם. לסוג זה של ניסים שייך נס הניצחון של חנוכה. זהו נס נסתר, שכן הוא ניתן להסבר במושגים צבאיים טבעיים, כך שאי אפשר להצביע על נקודה השוכרת באופן ברור את החוקיות המקובלת. אכן אי אפשר להצביע בכל המהלך על מאורע מסוים החורג מגדר הטבע, אולם התוצאה הסופית הכללית, ניצחון המעטים על הרבים, וכן התאמת התוצאות הפיזיות לרמה הרוחנית, ניצחון הצדיקים על הרשעים, כל אלו מגלים את הנס הפועל במסתרים דרך המציאות הטבעית. בהשוואה לנסים הגלויים, הרי שלנס הנסתר יש יתרון מיוחד: דווקא בנס הנסתר אנו יכולים להצביע על מה שמסתתר מאחורי הקלעים, מאחורי המציאות הטבעית, בעוד הנס הגלוי, בשל פריצתו אל

21. רק במקום נסתר, בקודש פנימה, התרחש נס פך השמן, שהוא נס גלוי שאינו דרך הטבע, ללמדנו כי בתקופת בית שני הניסים הגלויים הולכים ונגנזים.

22. כדוגמת תליית הגשמים בהתמסרותנו לתורה ולמצוות, אף על פי שלמראית עין הם תלויים בחוקי המטאורולוגיה (ראה בפירוש הרמב"ן שמות יג טז).

העולם הטבעי בצורה כל כך בולטת, עלול שלא להוביל אותנו אל ההכרה כי מאחורי כל העולם הגלוי המסודר חבוי הנסתר האלוקי. בנס גלוי היו אולי מודים אף היוונים, הבוחנים הכל לפי מראית העין. עיקר הויכוח עימם נוגע דווקא לנס הנסתר, לראיית המציאות הטבעית כהופעה אלוקית. בנוסף, נס זה מגלה את הכוחות הטמונים בנו, ובזה אנו עצמנו הופכים להיות מקור לגילוי הנס האלקי. ביחס לנס הנסתר ניתן לטעות ולומר "פְּחֵי וְעֲצֵם יְדֵי עֲשֵׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה" (דברים ח יז), אך אנו מעמיקים בהתבוננות על כוחותינו ומכירים בכך שה' הוא הנותן לנו כח לעשות את אותו החיל.²³

בדברים הבאים נעסוק בהשלכותיו של נס הניצחון על הלכות חנוכה.

ההודאה - תפילת על הניסים

התקנה היסודית של חנוכה מתוארת בגמרא במילים אלו:

לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל
והודאה.

(שבת כא ע"ב)

23. ראה בדברי הר"ן (דרשות הר"ן דרוש עשירי): "עם היות שהכח ההוא נטוע בך, זכור תזכור הכח ההוא מי נתנו אליך ומאין בא. והוא אומרו 'וְיִכְרְתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנִּתֵּן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חֵיל' (דברים ח), לא אמר וזכרת כי ה' אלקיך נותן לך חיל, שאם כן היה מרחיק שהכח הנטוע באדם (לא) יהיה סיבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי עם היות שכחך עושה את החיל הזה, תזכור נותן הכח ההוא, יתברך".

בניסי דור המדבר פריצת הטבע היתה ניכרת, וממילא מידת השותפות של עם ישראל בהם היתה מעטה יותר. משהו מהמהלך של מעבר לנס נסתר, שהאדם שותף בהופעתו, מופיע כבר במעבר מניסי המדבר אל החיים הטבעיים של ארץ ישראל, ובצעד נוסף במעבר מתקופת השופטים בה ההנהגה גלויה יותר, לימי דוד ושלמה בהם ההנהגה טבעית עוד יותר (וכפי שיתבאר בהרחבה בהמשך). אמנם אף בתקופה זו אנו עדיין מוצאים ניסים גלויים. בימי חנוכה כבר אין ניסים גלויים, ומרכז עניינם בניסים הנסתרים, המתחוללים דרך מעשינו שלנו.

מה פשר הביטוי "בהלל והודאה"? ההלל מוכר לנו משאר הימים הטובים, אך מהי אותה הודאה? - רש"י על המקום מבאר:

לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה.

(רש"י שם)

אמירת ההלל שייכת לימים טובים בכלל, ואין בה מטבע מיוחד של חנוכה. חותמו המיוחד של חנוכה על סדרי התפילה בא בתפילת "על הניסים" שנאמרת בברכות ההודאה שבתפילה ובברכת המזון. על מה אנו מודים בתפילה זו? ב"על הניסים" אנו מודים על נס הניצחון במלחמה.

מדוע נתקנה התוספת דווקא בברכות ההודאה? - נראה שעיקר המבחן הרוחני של חג החנוכה נוגע לשאלת ההודאה: כל עוד מדובר בנס גלוי, אין קושי להודות עליו, שהרי מקורו האלוקי גלוי ואיננו נתון לויכוח. דווקא הנס הנסתר, הניתן לפרשנות טבעית, מחייב שלב נוסף - עבודה רוחנית של הודאה. בהודאה זו באים ישראל, שנצחו את היוונים בכוחם הצבאי לכאורה, ומודים על המקור האמיתי של הניצחון - יד ה'. ההודאה איננה רק החובה המוסרית האישית של מי שזכה להצלה ניסית, אלא היא גם הדבר המכונן את המאורע לדור ולדורות כנס. ללא ההודאה, ייתפס המאורע כמאורע טבעי, גם אם הוא איננו מוסבר במלואו.

בהוויה הרוחנית החדשה, שבה הופכים אנחנו למקור המגלה את הקב"ה, ההודאה היא הגורם המכריע בתודעתנו - האם אנו עומדים מול מאורע טבעי או מול נס נסתר. על כן, בעידן זה של המאבק באימפריה היוונית ובתפיסתה ביחס לאדם, תלוי הכל בהודאה. ההודאה על הטוב היא גם ההודאה על האמת, האמת הפנימית, המגלה את פניה האמיתיות והפנימיות של המציאות.

בזה מתברר דבר נוסף כהמשך של אותו עניין; מתברר שלא רק

עצם הניצחון במלחמה עובר דרך כוחותינו, אלא אפילו תפיסת משמעותה של המלחמה לדורות, כמאורע טבעי או כמאורע ניסי, תלויה כולה בכוחותינו שלנו, ביכולת שלנו וברצון שלנו להכיר במקורה - ולהודות.

חזרה מלכות לישראל

תוצאתה המעשית של מלחמת החשמונאים היא חזרת העצמאות המדינית לעם ישראל - "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה" (רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה ג א). חזרת המלכות לישראל קשורה אף היא באופן עמוק ליסוד של התגלות הקדושה מלמטה, כפי שיבואר להלן.

במוקד הרוחני של סוגית מלכות בשר ודם, עומדת השאלה מי העומד במרכז המציאות. התארגנות האומה כמלכות, מבטאת לקיחת אחריות מליאה, מתוך מבט לטווח ארוך על כל צדדי החיים של העם. לקיחת אחריות זו מחייבת מימוש של כל הכוחות הנמצאים בעם, ואחד מתפקידיו המרכזיים של המלך הוא לכוון את העם להוציא לפועל את כוחותיו באופן מלא וממצה ביותר. אם-כן, כשמסודר עם ישראל תחת מלכות עצמאית, הוא מונהג על ידי כוחותיו שלו, ובהנהגת מלך בשר ודם, כך שחיייו אמורים להיתפס בפשטות כמונהגים מלמטה ולא מלמעלה.

עצמאות זו, שְׁפָה עם ישראל מנהל את חייו שלו בכוחותיו ובהנהגתו שלו, עלולה להיראות ח"ו כמחליפה את המציאות הקודמת, שבה הקב"ה מנהיג את ישראל (כפי שהיה באופן מלא במדבר, ובמידה פחותה גם בתקופת השופטים). המלך עצמו, העומד בראש העם, עלול להוות חלילה תחליף למלכות שמיים, תחליף המנתק את העם מאלוקיו. בימים של יסוד המלוכה בישראל, כשעולה בקשת העם משמואל למלך, מבהיר הקב"ה לשמואל שבאופן סמוי חפץ העם להתנתק מהתלות בהנהגתו של הקב"ה - "כִּי לֹא אֶתָּךְ מֵאִסוּ

כִּי אֲתִי מֵאֶסוּ מֶמֶלֶךְ עֲלֵיהֶם" (שמואל-א ח ז); העם חפץ שגורלו יהיה תלוי בכוחותיו הפיזיים ובהיערכותו הריאלית - "וְהָיִינוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכֹל הַגּוֹיִם וְשִׁפְטָנוּ מִלְּכָנוּ וְיֵצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מֶלְחַמְתָּנוּ" (שם פסוק כ).

סוגיה זו העולה בחריפות בעת יסוד המלוכה, היא היא סוגיית היסוד הרוחנית של מוסד המלוכה הישראלי. סוגיה זו מבררת, שהמלוכה בישראל היא אופן חדש של התגלות של הקב"ה. מעתה מופיע הקב"ה דוקא מתוך הכוחות הפנימיים של האומה, ודרך הנהגתו של המלך. ככל שיתמלאו המלך והעם בכשרונות, בכוחות, ביזמה ובעצמאות, ובלבד שיהא זה מתוך הליכה בדרך ה', תעמיק ותעצים התגלותו של הקב"ה בעולם - דרך המלך והעם עצמם. דרך זו מחייבת ענוה עמוקה בעמידה מול הקב"ה, לא ענוה שמוחקת את האדם, אלא ענוה של מלאות, שמכירה כל הזמן בכך שכל כוחות האדם והאומה מקורם בקב"ה. המלוכה נמצאת בכל עת על פרשת דרכים: כחוט השערה בין גאוה לענוה. מחד, ישנה סכנה שמיצוי הכוחות יוביל לגאוה ולניתוק מהקב"ה, עד למעין עבודה זרה אצל מלך התופס עצמו כמעט כאל, או עד למעין כפירה באלקי ישראל אצל מלך שמלכותו מסתירה ממנו את מלכות שמים. מאידך, במוסד המלוכה טמונה אפשרות של גילוי אמונה עמוקה, והתבטלות כלפי הקב"ה המתגלה דרך המלך, עד שיוכל להיאמר על מידת המלכות בישראל ש"לית לה מגרמה כלום", ועל המלך יאמר, שהוא יושב על כסא ה'! - "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל פֶּסֶא ה' לְמֶלֶךְ" (דברי הימים-א כט כג).

בימי בית ראשון עוד עמד לצד המלך נביאו של הקב"ה, מה שאפשר למלכות באופן פשוט יותר להיות מלכות ה'. בימי בית שני, בהם אין נביא לצידו של המלך, עולה ביתר שאת השאלה, האם המלכות מגלה את הקב"ה או שמא חלילה מחליפה אותו. חזרת העצמאות במלחמת החשמונאים, המופיעה מתוך קריאת

”מי לה’ אלי”, שבה אנו מתמסרים לקב”ה ולנאמנותנו לו ולא מחפשים עצמאות נפרדת, היא ההופכת את המלכות להיות גילוי של מלכות שמים.

סיכום

ראינו אם כן, כי היסוד אותו זיהינו כשורש המאבק בין ישראל ויון בא לידי ביטוי בענייניו השונים של חג החנוכה. ראינו כי שורשו של אותו מאבק נעוץ ביחס לאור בין השמשות, אורו של העולם האנושי בזמן שבו מקורו האלוקי של אותו האור כבר נסתר מן העין. ראינו כי שורשה של ההתמודדות הרוחנית של בין השמשות הוא בעץ הדעת טוב ורע, בתערוכת הטוב והרע והאור והחושך. ראינו עוד כי שורש הפיתוי להישאבות לאותה התערוכת מצוי בפיתוי הנחש לאדם, להיות כאלקים, לדעת טוב ורע בעצמו, ובכך בעצם לתפוס חלילה את מקומו של הקב”ה. בזמן בין השמשות ההיסטורי עולה השאלה הרוחנית העמוקה, האם כוחות האדם, הטבעיים לכאורה, הם אור אנושי-עצמי, או שמא הם עצמם גילוי של האור האלוקי הנעלם כעת מעינינו. ענייני החג השונים מגלים ומכריעים, כי נר נשמת האדם – הוא הוא נר ה’: כך במצות הדלקת הנרות שנתקנה ע”י חכמים ואנו רואים בה מצות ה’ ומברכים עליה ”אשר קדשנו במצוותיו וצונו”, כך בנרות אותם מדליק האדם בביתו ואנו רואים בהם נרות של קודש, כך בנס הנסתר של ניצחון המלחמה, כך בהודאתנו על הנס ובהכרה במאורעות הטבעיים-לכאורה כנס שעשה לנו ה’, וכך גם בשיבת המלכות לישראל, המלכות שיסודה בקריאת ”מי לה’ אלי”, מלכות שכל כולה עצמאות אנושית, ועם זאת היא גילוי של שם ה’.