הערות למשמעות מושג ה"קדושה"

המושגים קדושה או קדוש אינם נתפשים כמהויות מוגדרות בשכל האנושי. בהתאם לעובדה זו משתמש המקרא במושגים אלה בלי לקבוע להם את גדרם המדויק. למעשה גם אנו משתמשים במושגים הללו כאילו אנו יודעים את משמעותם, אך לאמיתו של דבר איננו מבינם אותם. אנחנו מקדשים אישה, עושים קידוש, אומרים קדושה וקדיש, ומתנהגים כאילו אנו מבינים את המושגים הללו. בדומה לכך גם המושגים טומאה וטהרה, והמושג נשגב, קשה ביותר להסביר את מהותם או את משמעויותיהם. המושג נשגב אפילו אין לו כנראה ביטוי המבטא את ניגודו. המושג "היתול" שהלל ברזל משתמש בו[1] כניגוד ל"נשגב", אינו הולם כל-כך את המצב, כי "היתולי" הוא ניגודו של "רציני". על-אף האמור, אוהב האדם המודרני להעמיד פנים, כאילו הוא מסוגל להתייחס למושגים אלו יחס רציונאלי, ולכן הוא מנסה להחיל עליהם הסברים שכלתניים. גישה זו משבשת, כמובן, לגמרי את הבנת מהותם המדויקת, ואת מיקומם המדויק של מושגים אלה ברצף של המושגים האירציונאליים.[2]

כדי להסיר את הערפל מן המושג קדוש, נוהגים להחיל אותו על המוסרי. העושים כך באים להבהיר, ונמצאים מערפלים. אמנם יש לפעמים שהקדוש הוא מוסרי, אבל המוסרי לא בהכרח הוא קדוש. לתת הלוואה או אפילו צדקה לאדם נזקק הוא ודאי מעשה מוסרי, אבל עדיין אין זה מאפיין קדושה. אם כן, המוסרי אינו ממצה את המקודש, ויש דברים מוסריים רבים שאינם קדושים כלל ועיקר. אכן, גם המושג "מוסר" אינו מוגדר כראוי מפני שהוא נתפס בצורה שונה בתרבויות שונות. לכן, כמו שטהור אינו נקי, וטמא אינו מלוכלך כך אין קשר ברור בין מקודש למוסרי. מושגים אלה יותר משהם מבטאים מציאות ריאלית מוחשית, מייצגים הם ממד אנושי רגשי ואירציונאלי. נוסף להיותו של המוסר יחסי, הוא מפוקפק גם מפני שעצם קיומו האימננטי הבלתי תלוי מוטל בספק. אדם הגדל מראשית ילדותו בין זאבים, יהיה אדם זאב, וקשה לראות אותו מפתח תכונות הנחשבות מוסריות. לנפש האנושית יש לכל היותר פוטנציאל, מין יכולת או מין אפשרות לקלוט התייחסות מוסרית, אבל קשה לדבר אצלו על תכונה מוסרית המובנית לתוככי הנשמה. מלבד זה, אין גם לראות בכל התכונות ובכל הפעולות המנוגדות לחייתי תכונות מוסריות, כי יש שאדם עושה מעשה הנראה כמוסרי מתוך אינטרסים תועלתניים בלבד.

ואולי אפשר לראות בהבדל זה בין המהותי לפוטנציאלי את אחד ההבדלים שבין אלוקים לאדם. אצל האלוקים המהויות של הקודש, של הצדק, של האמת, של המוסר וכו' הן חלק אינטגראלי של ההוויה האלוקית. זהו צלמו של האלוקים, שלפי הרמב"ם, ב"מורה נבוכים", איננו תבניתו הנראית, אלא מהותו הפנימית. לעומת זאת, האדם שנברא בצלם – "צלם" פירושו שיש באדם היכולת או הפוטנציאל לקלוט תכונות אלוקיות אחדות – אינו קדוש לכתחילה, ואינו התגלמות האמת והצדק מעיקרו ומתחילתו, ועליו לעמול קשה בחינוך עצמו כדי להגיע לדרגה מעין זו.

תארנים: *מקרא, חז"ל, הלכה, פילוסופיה.*

במבט ראשון נראות שתי הצורות של השורש ק.ד.ש, המילה "קודש" והמילה "קדוש" או "קדושה", כאילו הן היינו הך. אף-על-פי-כן כל המעיין בקונקורדנציה מגלה, כי ברוב רובן (למעלה מ-80%) של המקרים משמשת המילה "קודש" למקום, לזמן, לכלים ולבעלי חיים, כגון "קודש" הוא לה' או "אדמת קודש", או "קודש קודשים" (שהוא מקום), וכן שבת-"קודש" ו"מקרא-קודש". לעומת זאת, המילה "קדוש", על-אף כל היוצאים מן הכלל מתייחסת ברוב רובם של מקומות הופעתה לאלוקים או לבני אדם. וכך אנו מוצאים "קדוש אני ה' אלוקיכם", וכן "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות", וגם "כל ימי נזרו קדוש הוא לה'", או איש אלוקים "קדוש", או "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם". נוסף לכך, המילים "קודש" ו"קדושה" הן שמות, בשעה שקדוש הוא תואר השם.

על אף הבדלים אלה, לצורכנו התכניים והמהותיים הנדרשים לא לווריאציות הדקות של הפירוש, אלא לגרעין המשמעותי של המילה או של המושג, נתעלם מהבדלי המשמעות הזעירים שבניואנסים, ונשתמש בווריאציות השונות של המושג "קדוש" כבעלי משמעות זהה. בדומה לזה אנו לא נמנע, על-אף כל הקשיים המרובים והמהותיים להגיע לפשר מלא, מוסמך, ומקובל של המושג "קדוש", לנסות מחדש להבהיר לעצמנו לפחות במידה צנועה תוך הימנעות מרבית מכל רציונאליזציה יתרה, את משמעות המושג "קדושה". נשתדל לעשות דבר זה עד היכן שידנו מגעת, תוך הכרה בעובדה, שהסברינו יישארו תמיד רחוקים משלמות.

מירצאה אליאד[3] מצביע על כך שיש זמן פיזי-הומוגני, הזורם ללא שינויים או ללא נקודות ייחודיות המצטיינות במשהו ייחודי ובמשהו שונה מן הרגיל. בזמן הזה נראה הכל תמיד אותו דבר. כך נתפס הזמן כסתמי וכחסר כל משמעות אנושית אצל פגועי מוח, אצל אנשים החיים מחוץ למסגרת תרבותית כלשהי, ואצל בעלי החיים. לפי המסקנה שאנו יכולים להסיק מתפיסה זו של מירצאה אליאד, גורמת החילוניות, ובמיוחד זו הפוסטמודרנית-הניהיליסטית, השואפת לבטל את הנקודות הייחודיות הדתיות או התרבותיות שבזמן ובמקום, לדיהומניזציה מוחלטת שלהם.

אצל בני אדם החיים בתרבות, המרסנת, מארגנת ומעדנת לא רק את הטבע החומרי של העולם, אלא גם את הטבע של האדם, הזמן והמקום אינם הומוגניים לעולם. אצל האחרונים יש הדגשים מיוחדים, ויש הצטיינויות בזמן ובמקום. הזמן כאן נחלק לחטיבות שביניהן גבולות המציינים שינויים. כך יש שבוע ויש שבת, כך יש גם חודש ויש ראש חודש, וכך יש גם שנה ויש ראש השנה. אצל היהודים יש גם יחידות גדולות יותר כשנת השמיטה כל שנה שביעית, וכשנת היובל כל חמישים שנה. בדומה לכך, גם במקום יש מקומות היסטוריים כתל-חי, מקומות מקודשים ככותל המערבי או כקבר של צדיק וכד'. הוא הדין בכלים מקודשים, כגון ספרי קודש, תפילין, מזוזה וכד'. מכאן ברור, שלמקודש תפקיד מרכזי במניעת ההומוגניות של הזמנים, של המקומות ושל הכלים, והעברתם מן התחום הסתמי, ההומוגני החד-גוני והבהמי, אל התחום האנושי-התרבותי שיש בו ציונים ותחנות, ההופכים אותו לרב-גוני ולרב-ממדי.

כדי לנסות להתקרב למהותן של המילים קודש, קדוש ומקודש ולמשמעויותיהן, יש לשאול שלש שאלות.

א. מהם הדברים בכתובים ובריאליה שמקורותינו רואים אותם בחזקת "קדוש"?

ב. מהן התכונות המהותיות של המושג "קדוש"?

ג. מהן הדרכים שיש בהן כדי להוביל אותנו לגילוי תכונות הקדוש מזה, ולהרכבת רשימה של הדברים המקודשים מזה?

במישור העקרוני-הכוללני נראה לנו שיש כמה דרכים היכולות לעזור לנו למצוא את הפירוש הנכון של

כל מילה. נראה שדרכים אלו אפשר להחילן, על אף הקשיים שהערפול גרמן, גם על המילה או על המושג "קדוש".

א. הדרך הראשונה: בדיקת המושג "קדושה" וחיפוש משמעויותיו השונות בפסוקי המקרא.

בבדיקת מאות פסוקים שמצויה בהם המילה "קדוש" נמצאו קטגוריות רבות למדי, ועם זאת בשום אופן אין לראות בהן אפיון מלא ומספק. המקרא אינו שואף לבניית תיאוריה מלאה, אלא מציין תכונות לפי הנסיבות ואינו חושש שלא יצייר מפה שלמה. כך גם יחסם של חז"ל, שאף הם אינם פילוסופים, ואינם מקפידים על שלמותו של הבסיס התיאורטי למושגים שהם משתמשים בהם. ייתכן, על-אף שאין לנו הוכחה מוחצת לדבר, שלדעתם אין כל בסיס תיאורטי מוצק למושגים קדושה, טומאה או לנשגב, ואף לא לאמונות ואפילו לא למצוות. ועתה נעיין נא בפסוקים שבמדגם הבא.

הקדוש הוא מורם: "רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו: (ישעיהו נ"ז, 15).

"ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל (מלכים ב' י"ט, 22).

הקדוש הוא בלתי נתפס: "ואל מי תדמיוני ... יאמר קדוש: (ישעיה מ', 25).

"אל נערץ בסוד קדושים רבה": (תהלים פ"ט, 8).

הקדוש הוא נורא: "גדול ונורא קדוש הוא: (תהלים צ"ט, 3).

"קדוש ונורא שמו: (תהלים קי"א, 9).

הקדוש הוא לוהט: "אור ישראל לאש וקדושו ללהבה": (ישעיה י', 17).

הקדוש הוא צדיק: "והאל הקדוש נקדש בצדקה": (ישעיה ה', 16).

הקדוש הוא בחיר ה': אשר יבחר ה' הוא הקדוש": (במדבר ט"ז, 7).

===

הקב"ה הוא קדוש: "כי קדוש אני: (ויקרא י"א, 44-5), (י"ט, 2), (כ', 26), (כ"א, 8).

"קדוש קדוש קדוש ה' צבאות": (ישעיהו ו', 3).

"כי אני ה' קדוש בישראל": (יחזקאל ל"ט, 7).

בקרבי אקדש": (ויקרא י', 3).

הנזיר הוא קדוש: "כל ימי נזרו קדוש הוא לה': (במדבר ו', 8).

עם ישראל הוא קדוש: "עם קדוש אתה לה' אלקיך": (דברים ז', 6), (י"ד, 2), (י"ד, 21).

"ממלכת כהנים וגוי קדוש": (שמות י"ט, 6).

"המעלה אתכם מארץ מצרים להית לכם לאלהים והייתם קדשים כי קדוש

אני": (ויקרא י"א, 45).

הנביא הוא קדוש: "כי איש אלקים קדוש הוא": (מלכים ב' ד', 9).

השבת היא קדושה: "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד": (ישעיה נ"ח, 13). "שבת-קדש לה' מחר": (שמות ט"ז, 23). "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש: (ויקרא כ"ג, 3).

המועדים הם קודש: "אלה מועדי ה' מקראי קדש": (ויקרא כ"ג, 4).

היובל הוא קודש: "כי יובל הוא קדש תהיה לכם": (ויקרא כ"ה, 12).

הקרבנות הם קודש: "ואחר יאכל מן הקדשים": (ויקרא כ"ב, 7). "ומן הקדשים יאכל": (ויקרא כ"א, 22).

השמים הם קדושים: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים": (דברים כ"ו, 15).

ירושלים היא קדושה: "לשבת בירושלים עיר הקדש": (נחמיה י"א, 1).

בית המקדש הוא קודש: "וכפר את-מקדש הקדש": (ויקרא ט"ז, 33). "והביאותים אל הר קדשי": (ישעיה נ"ו, 7). "טמאו את היכל קדשך": (תהלים ע"ט, 1).

התורה היא קדושה: "חמסו תורתי ויחללו קדשי": (יחזקאל כ"ב, 26).

שש הקביעות הראשונות שברשימה דלעיל מגלות את התכונות העיקריות של המקודש. תכונות אלו הן הרוממות, המסתורין, הנורא, הלהט, הצדקות והבחירה של ה'. מן התכונות הללו, הנובעות מן הקביעות דלעיל, משתמע שיש בקדושה יסוד של "להיות נבדל" מכל שאר תופעות העולם המצויות בתחום החולין. רוב התכונות הללו של הקדושה כלולות, כמובן, בין אותן תכונות יסוד שלקטנו ממקורות שונים, ומהם מאוחרים יותר, והשתדלנו לבנותן כשלמות הנשענת על אדני ההיגיון. מכל מקום, בעיקרן נגזרות רוב התכונות הנוספות הללו משש התכונות שנמצאו לנו מסריקת מספר גדול, הגם שאינו שלם, של פסוקי המקרא. נשתדל לדון בתכונות הללו בשלבים הבאים של דיוננו.

יתר הפסוקים שברשימה דלעיל מונים אחת לאחת את הפרטים ומראים לנו מה הם הדברים שנחשבים מקודשים לפי פסוקי המקרא. המסקנות מפסוקים אלה כמעט זהות למה שמצאנו בשש הקביעות הראשונות. הקב"ה, הנזיר, הנביא, השבת, המועדים והיובל ובדומה להם השמים, ירושלים והמקדש וכמובן גם התורה, כולם מורמים ואף נבדלים מן המציאות החילונית היום-יומית. מצד אחר הקב"ה, הנביא והנבואה וכן השמיים הנם בלתי נתפסים בשכל האנושי. הקב"ה, וכן בחיר ה' וגם הנביא והצדיק, התורה והמקדש על סמליהם, נחשבים ביהדות כרודפי הצדק והיושר. כך מתברר שיש עקביות רבה, הגם שאין לדבר על יוניפורמיות מוחלטת, בכל מה שנוגע לתכונות של המקודש, כפי שמתגלה בפסוקי המקרא. עוד מתברר שהמקודש נחלק לשלוש קטגוריות עיקריות. האחת כוללת את הזמן, את המקום ואת החפצים הקדושים, מהותן ותכונותיהן. השנייה עוסקת באדם הקדוש, מהותו ותכונותיו. לחלוקה זו חשיבות מכרעת לגבי כל עיון בנושא, ועליה לשמש נר תמיד לרגלי המעיין. במיוחד חשובה חלוקה זו למי

שמבקש להגדיר את המושג הנידון. הקטגוריה השלישית היא קדושתו של הקב"ה, אך היא חורגת מן התחום האנושי, ועל-כן גם מתחום עיסוקנו במאמר זה.

מתוך עיון במהותם של הדברים המקודשים, ומתוך עיון בפסוקים ובפירושיהם ובעיקר בתורה שבעל-פה, אפשר להסיק מסקנות לגבי תכונות המאפיינות את הקדושה. בגלל שכיחותו של מושג הקדושה בתורה, יש כאן מקום לעיונים כדי כתיבת ספר שלם. ואולם דבר אחד בולט בדברים כבר בראשית כל עיון. אין ספק שכל היסודות הנחשבים בתורה לקדושים שייכים באופן זה או אחר לתחום האלוקי המטאפיזי, או קשורים אליו. מכאן אפשר להסיק מסקנה חד-משמעית לגבי האופי המטאפיזי של נושא דיוננו. דבר זה ראוי הוא שייזכר, וישמש כקו מנחה לכל אורך העיון במהותו של הקדוש.

יש עוד כמובן רשימה ארוכה של דברים הנחשבים במקרא לקדושים. הצד השווה בין כולם הוא, כי מאז מתן תורה ועד עצם היום הזה, לא חל כל שינוי בעצם קדושתם, וכולם עומדים במעמדם הראשון. אפשר שבדיקה יסודית של הדברים במחקר רב היקף, יכולה להראות שיש מין היררכיה, מין הדרגתיות ב"קדוש", ולפיכך קדושת המקדש, דרגת קדושתו הוא למעלה מדרגת הקדושה של העיר ירושלים. כן ידוע שלירושלים ולמקדש דרגת קדושה העולה על זו של כל ארץ ישראל. מה שברור הוא, שמעולם לא קרה שאחת מדרגות אלה ירדה במעמדה. גם דברים שנתחללו על-ידי כוחות זרים ואלימים, הם אמנם מחוללים, אבל אין הם מבטלים את קדושתם היסודית והמהותית. הנה המקדש ומקומו נתחללו, ואף-על-פי-כן אין קדושתם בטלה לגמרי, ואיש מאתנו, הואיל ואנו כולנו בחזקת טמאים, אינו רשאי להיכנס למקום המקדש שבהר הבית. אפשר להחיל על עניינו את הכללים הנוהגים לגבי חלק מנושאי הקדושה באופן מפורש. אין ספק שחל כאן העיקרון של "מעלין בקודש ואין מורידין", וכמוהו אף העיקרון החל על גזרות חז"ל, שלפיו גם אם בטל הטעם אין הגזרה בטלה (מאליה – עד שיבטלוה בית דין במפורש). העולה מן הדברים הוא, כי גם אם חלים שינויים כלשהם במציאות או אפילו בדבר הקדוש עצמו, השינויים הם איטיים ומזעריים ואינם משנים את עצם המהות המקודשת.

הסקנו כאן ממבחר קטן של פסוקים מסקנות על קצה המזלג בדבר מהותה של הקדושה. ואולם עיוננו לא יהיה שלם כל עוד לא נבדוק מהן התכונות של הקדושה שמצאו פרשנינו בפסוקים, וכיצד הם הבינו את ייחודו, את אופיו ואת מהותו של המקודש.

ב. הדרך השנייה: בדיקת אופני הפרשנות של המילונים ושל חכמינו הקדמונים והאחרונים.

עתה יש לשאול כיצד מפרשים מילה במילון, בלקסיקון או בקונקורדנציה. למרבה הצער, כל הספרים החשובים הללו מאופיינים בחוסר דיוק ובפרשנות חלקית או לקויה בחסר. יש לנו לפחות שמונה דרכים עיקריות, וראוי היה שמילון רציני המכבד עצמו ישתמש בכולן או לפחות ברובן האפשרי, לגבי כל מילה מתפרשת. למרבה הצער, אין המילונים נוהגים כן, ולעיתים הם מסתפקים בשתיים או בשלוש מן הדרכים, ואף בהן אין הם מדייקים דיוק מלא. הדרכים האפשריות לפרש את המילה הן כדלקמן. 1. במילה מקבילה 2. בשלילת הניגוד. 3. בתרגום לשפה אחרת. 4. על-פי הקונטקסט הקרוב. (כולל שימוש במשפט מדגים) 5. על-פי הקונטקסט המקיף. 6. על-פי הקונטקסטים הרחוקים. 7. על-פי הסבר ארוך ומפורט. 8. באמצעות הגדרה.

נדגים עתה את הדרכים הללו אחת אחת בהתייחסן למילה ק ד ו ש .

1. הדרך הקלה לפרש מילה היא לתת את המילה המקבילה לה, הקונקורדנציה של אבן שושן מביאה פירוש למילה קדוש את המילים: נעלה, נשגב, צדיק וטהור. אולם אף לא אחת מן המילים הללו כשהן בנפרד, וגם לא כולן יחד, אינן מבהירות את המהות הפנימית של המילה קדוש. יש אמנם דמיון כלשהו בין המילים הללו למילה קדוש, אבל אין הן זהות לה בשום אופן. למעשה אין בשום שפה מילים המקבילות באמת עד כדי חפיפה בין שתי המשמעויות המדויקות של שתי מילים הנחשבות סינונימים. לכן המילונים לסינונימים של כל השפות מסבירות בעיקר את הבדלי המהות הסמנטיים שבין המילים המקבילות, או את ההבדלים שבשימוש התחבירי שלהן. המילה טהור, עם כל הדמיון שיש לה למילה קדוש אין היא זהה לה, ודאי שאין היא חופפת אותה במשמעותה. המילה טהור על אף שאין היא זהה לנקי, היא ניתנת להגדרה כניקיון רוחני, ואילו המילה קדוש עניינה אספקט רוחני מיוחד מתחום הרוממות והשגב הדתיים. המילים "נבדל", "שונה" ו"אחר" שמביאים מילונים שונים כפירוש למילה קדוש מצויים בתחום הארצי, שעה שקדוש קשור באופן בלעדי לתחום המטאפיזי, והיא מין מציאות שונה מכל המציאויות, מין מציאות שונה ומיוחדת, לא ארצית ואירציונאלית. אפילו המילה "נפעם" מכוונת בעיקרה כלפי העולם הארצי, והיא יכולה לכל היותר לשמש כתכונה מתכונותיה של הקדושה, ולא כזהה לה. אפילו במקרים שבהם שפה קולטת שתי מילים חופפות ממש משתי שפות שונות, החפיפה מחזיקה מעמד רק באופן זמני, ועם חלוף הזמן חלה דיפרנציאציה (מין הבחנה) בין המילים, עד שכל אחת מהן משרתת נימה אחרת, או דרגה אחרת, כפי שקרה למילה המקראית "ילד" ולמילה המשנאית "תינוק", שהיו זהות בראשיתן, אך עם הזמן הן נעשו נבדלות ושונות זו מזו.
2. דרך שנייה לפרש את המילה קדוש היא באמצעות ניגודה, והצגתה כהיפוכו של מושג אחר. אם חילוני הוא הניגוד של קדוש, נוכל להציג את הקדוש כהיפוכו של החילוני. ברור שהמושג קדוש אינו היפוכו של המושג נמיכות-רוח, כי היפוכו של המושג של נמיכות-רוח הוא נשגב. קדוש גם אינו היפוכו של רשע, כי היפוכו של רשע הוא צדיק, והוא גם אינו היפוכו של טמא, כי היפוכו של טמא הוא טהור, על אף הדמיון שבין המילים נשגב, צדיק, וטהור למילה קדוש ועל אף שהפכיהן נדמים גם כהיפוכו של קדוש, רק המילה חולין היא היפוכו המדויק של מושג הקדושה. מה שאברהם אבינו אומר לקב"ה (בבראשית י"ח, 25), "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע...." וכו' מפרש רש"י "חולין הוא לך", ומשמע, שמעשה כזה נוגד את קדושתך.
3. הדרך השלישית לפרש את המילה קדוש היא לתת את תרגומה ללועזית. המילים Heilige בגרמנית, Holy באנגלית, Sacre' או Saint בצרפתית הן בעלות משמעות זהה למילה קדוש פחות או יותר. עם כל זה ל"קדוש" בעברית יש קונוטציה של מובדל, מופרש, שמור, מיועד ומוקדש לשם משהו או למענו, וגם מן הבחינה הסמנטית המשמעות של "היום הקדוש", שהוא מיועד לכפרת עוונות ולהיטהרות, שונה לגמרי מן המשמעות של Holyday שפירושו באנגלית חג רגיל או אפילו חופשה רגילה בלבד. יש כמובן תרגומים שאינם שווים כלל למילה המתפרשת, כמו למשל המילה Martyr המתפרשת אצל הנוצרים כקדוש מעונה שהקריבו אותו, או שהוא הקריב את עצמו, והקרבה זו גורמת לקדושתו. אף על-פי שיש אצלנו "קידוש השם" לא פחות מאשר אצל הנוצרים, מילה חופפת ל-Martyr אין לנו, והמילונים האנגלי והצרפתי מתרגמים אותה לעברית כ"קדוש מעונה", כ"מקריב

עצמו", כ"נהרג על קידוש השם" או כקרבן מעונה, כקדוש וכד'. ברור אמנם, כי כל הנהרגים על קידוש ה' הם קדושים, אבל לא מותם יוצר את הקדושה, אלא נכונותם למות היא תוצאה של קדושתם. ומכל מקום ספק רב הוא אם הביטוי "מת על קידוש השם" חופף את המילה הלועזית מרטיר.

4. הדרך הרביעית לפרש את המילה קדוש היא לגלות את משמעותה המדויקת דרך שימושה בקונטקסט הסמוך או הצמוד, הקרוב ביותר אל המילה. כך מצאנו בספר ויקרא פרק י"ט פסוק 2, ..."קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם". ומיד אחר כך בפסוק 3 נאמר "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלקיכם". לפי הקונטקסט הקרוב כאן נראה שמי שיש לו מורא אב, והוא שומר את השבת (ולפי ההמשך גם "אל תפנו אל האלילים" וכו'), הוא מגיע לדרגה של קדושה. לעומת זאת, פירושו של רש"י האומר בד"ה "קדושים תהיו: היו פרושים מן העריות" אמנם נשען על הקונטקסט הקרוב, אבל המצוי לפני המילה ומובא לקראת סוף פרשת "אחרי מות". נראה כי לפי שיקול דעתו של רש"י ההימנעות מן העריות משפיע יותר על רוממות הנפש האנושית מן המצוות המנויות לאחר הביטוי "קדושים תהיו".

לא פחות היגיון אפשר למצוא בתפיסה הרואה את הקדושה בהימנעות ממשכב זכור, ממשכבי בהמה כמנהג הגויים בארץ כנען שהקב"ה משלחם מארץ ישראל מפני בני ישראל. הפסוקים בעניינים אלה באים ממש בסוף פרשת "אחרי מות" (פרק י"ח), והם צמודים ממש לתביעה "קדשים תהיו" הבאה בראש פרשת "קדשים" (בראשית פרק י"ח). עוד יש להוסיף שכבר בפרשת "שמיני" מצאנו כתוב פעמיים זה אחר זה, "והייתם קדשים כי קדוש אני". שם באים הדברים בצמידות לציווי להימנע ממאכלות אסורים המטמאים ומשקצים את הנפש.

לשם הדגמת משמעותה של מילה נוהגים לפעמים המילונים להציג אותה בתוך פסוק או בתוך פסוקים מן המקורות. פעמים מציגים מילה לשם חידוד משמעותה, או לשם הבהרת הבדלים דקים במשמעותה כפי שזו מצטיירת בקונטקסטים ממקורות שונים ומתקופות שונות. דרך זו חשובה במיוחד כאשר מדובר במילים (שמות או פעלים) שהמושא שלהן (הכלי או הפעולה) השתנה במהלך הזמן. רבי יוסף קארו כתב בהלכות מגילה שבשולחן ערוך כי "מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך". על-פי הקונטקסט ברור שבמילה כריכה הוא מתכוון לגלילה, מה שאין כן במשפט: "משפחתנו הייתה משפחה של כורכי ספרים, והיו לנו מכונות לחיתוך, לקשירה ולהדבקה". במשפט האחרון ברור שמדובר בו בדרכי הכריכה של הספרים בימינו. ראינו כאן, כי בשעה שאין לו לפרשן או למילונאי פסוק מן המקורות, יש והוא מחבר בעצמו משפטים להדגמת משמעותה של המילה.

אם מצאנו כדלעיל, כמה קונטקסטים קרובים שונים זה מזה, יש להניח שכל אחד מהם משפיע על משמעות המושג. יש גם להניח שקיימת אפשרות להגדרת המשמעות על-ידי קונטקסט מקיף יותר. אם כן, מתברר על-פי הקשר בין הקונטקסטים הקרובים לדרישה "קדושים תהיו", שהקדושה נובעת מדברים רבים ומגוונים, שהאדם מונע עצמו מהם.

5. הדרך החמישית לפרש את המילה קדוש על-פי הקונטקסט המקיף, הכולל את כל הקונטקסטים הצמודים ואף את הקונטקסט של התורה כולה, ולא רק את עניין העריות. האברבנאל, ר"מ אלשיך וה-העמק דבר רואים את הקדושה בהימנעות ממעשי ארץ מצרים וממעשי ארץ כנען. אמנם יש

לפירוש זה יסוד בקונטקסט הקרוב, אבל הוא נסמך גם על דברים המצויים בתורה כולה, המשמשת קונטקסט מקיף למושג קדוש. ונראים הדברים, שהרי פרשת קדושים מצויה בערך באמצע ספר התורה, כאשר שניים וחצי ספרים באים לפניה ושניים וחצי לאחריה.

6. הדרך השישית של פירוש המילה קדוש על-פי קונטקסט רחב ורחוק ביותר. דרך זו סומכת על ספרות חז"ל הרחוקה הן בזמן והן במקום מדברי התורה, ורק על-ידי מבט מקיף מאוד אפשר לראות בה קונטקסט לפסוק "קדושים תהיו". הרמב"ן כותב כי: "בתורת כהנים ראיתי סתם 'פרושים תהיו' בלי להזכיר עריות" (דהיינו פרושים מן הכול), אלא בדברים מקיפים יותר אפילו בדברים שהתורה התירה, כגון "הביאה באשתו ואכילת הבשר והיין, שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים ולא יהיה נבל ברשות התורה". רבי משה אלשיך וכמוהו דון יצחק אברבנל מסכימים גם לתפיסה זו של הסתמכות על קונטקסט רחוק. רבי משה אלשיך אומר: "ויפרוש מענייני העולם הזה כקדמונינו הקדושים", ודון יצחק אברבנאל אומר: אף-על-פי שהתרתי לכם המשגל עם הנשים ואכילת הבשר ושתיית היין ושאר העינוגים ... אל תהיו בסובאי יין בזוללי בשר למו, אבל תהיו קדושים, רוצה לומר, פרושים מן החמריות". רבי נפתלי צבי יהודה ברלין בעל "העמק דבר" מסכים עם קודמיו: "להיות פרוש ממותרות הרבה אפילו במותר".

רבי יצחק עראמה בעל עקדת יצחק כתב, שיש בתאווה "שלושה פנים: אסור, מותר, מוכרח". יש אדם שאינו מתחשב באיש, ושטוף בכל תאוותיו, גם באסור. ויש מן הפילוסופים [ומן הנוצרים] המסגפים עצמם גם במה שנחוץ לאדם ומוכרח, וזה 'חטא על הנפש' (במדבר ו', 11), ורש"י מעיר שלא נזהר מטומאת המת, רבי אלעזר הקפר אומר "שציער עצמו מן היין". ומוסיף בעל העקדה כי: "אמנם המתקדשים עצמם הוא מהדרך השני וכמו שאמר קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ', ע"א). גמרא זו מובאת גם על-ידי ה"כלי יקר", ולפי התפיסות הללו מי שמוותר על המותר לו ייקרא קדוש. והרב שמשון רפאל הירש הרחיק עדותו לדברים רחוקים וכלליים מאוד שקשה למצאם בכתובים: "קדושים תהיו=פרושים תהיו. קדושה: להיות מוכן ומזומן לכל מעשה טוב מתוך שנפשו חדורה מוסריות צרופה" ... "שליטת האדם בעצמו היא האמונה העליונה" ... "ישעבד לעצמו כל כוחותיו וכשרונותיו לעשות את רצון ה'".

הרמב"ן מפרש על-פי הקונטקסט מתוך מדרש הלכה, האברבנאל סומך על המציאות החומרית של בני האדם, בעל "עקדת יצחק" מסתמך על מנהגי הנוצרים, ורבי שמשון רפאל הירש נשען על תורת המוסר. כל אלה הם כמובן קונטקסטים רחבים ורחוקים ביותר, ועם זה הם משמשים את הפרשנים לשם הבהרת המשמעות של המילה קדוש. כל הפירושים הבונים על ההיקפים של הקונטקסטים השונים התורניים או האנושיים, נתגלו כסומכים על ההנחה שיש זהות כלשהי בין הקדושה למוסר. על אף שאין כל הכרח בדבר, גם ההסבר וגם ההגדרה הודגמו במסקנות מוסריות. ואולם על בסיס הקונטקסט הרחב, אפשר להגיע גם למסקנות הפוכות. נראה שכל הפרשנים שהבאנו התעלמו מרצון או שלא מרצון מפן נוסף של הנושא כפי שהוא בא בתורה ואצל חז"ל. אפילו רש"י אינו מזכיר צד זה של המסקנה לעניין הקדושה, אלא לעניין נזיר בלבד, ורק כפירוש שני לביטוי "מאשר חטא על הנפש" בדברי רבי אליעזר הקפר שעוד נביא להלן.

ואולם, תפיסה דומה מצאנו גם בדברי ר' יונתן אייבשיץ בספרו "תפארת יהונתן" (במאה השמונה עשרה) בפרשת קדושים: "הרמב"ן בדרשת "קדושים תהיו "קדש עצמך במותר לך" – אמנם כבר

פרשתי כי להחמיר יותר מתוך התורה הוא אפשרות רחוקה, כי כבר כתב יוספון בן גוריון (יוסף פלאוויוס) בספרו לרומיים שהיו בבית שני אנשים שהיו שוכנים ביערים מתבודדים וממש לא אכלו רק פרי עצי היער והיו נזירים מכל ענייני העולם, אבל הפרושים לא נחה דעתם בהם כלל וכלל, כי עובד ה' השלם צריך להיות דבריו ועסקיו נח לה' ולבריות ולא להפריע נימוס יישוב העולם וחברת בני אדם והנהגת המדינה, ואילו היו כולם נזירים כאלה לא נתקיים נימוס וסדר הטבע וכלה העולם ויאבד קשר האומה ועל זה רמזו חז"ל: יפה תורה עם דרך ארץ, ולכן כל הפרישות שיעשה האדם תהיה על זה הסוג, שיש אפשרות שתקיים אותה כל האומה, אבל הפרישות שאפשרית רק ליחיד ולא לאומה בכללה זה אינו בגדר השלמות, ודברים כאלה הרחיקו חכמי ישראל: וזהו כוונת המדרש "פרשה זו נאמרה בהקהל" כי הקדושה במותר לך תהיה רק מה ששייך בהקהל".

תואם לדעה זו מה שכתוב בתורה אצל נזיר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו', 11), ואומר רש"י ז"ל שחטא הנזיר הוא: "שלא נזהר מטומאת המת, רבי אלעזר הקפר אומר שציער עצמו מן היין". ומעין זה אמרו בשם רב "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל" (ירושלמי קידושין פ"ד סוף הלכה יב). מתברר, שעניין "קדש עצמך במותר לך" איננו חד-משמעי, וכך גם לא נתברר חד-משמעית אם "קדושה" עניינה קיום של המצוות או שמא עניינה מכוון למצב אישי עמוק יותר אפילו מעניין המצוות או מן העניין המוסרי.

7. הדרך השביעית משמשת בעיקר כאשר כל הדרכים האחרות חסומות או שאינן מדויקות, וכאשר מדובר בנושא מופשט, וגם ההגדרה הנה קשה ביותר. דרך זו היא <u>דרך ההסברה</u>, והיא כבר הודגמה ע"י פירושו של הרמב"ן, שהאריך בהסבריו, וכן עשו בעל העקדה וגם הרש"ר הירש. בהסבר משתמש הפרשן בניתוח הנושא לחלקיו, בהדגמות בהוכחות וכד'. ועיין שוב בסעיף 6. מן הראוי לציין, שטאוטולוגיה – אמירת תוכן הטקסט במילים שונות ופשוטות – אינה יכולה להיחשב כהסבר. רבים מכותבי הספרים והפירושים של ימינו נוהגים בשיטה זו. הנה אחד מהם כותב בפירושו על תהילים פרק ג כדלקמן. ה' מה רבו צרי, רבים קמים עלי: (הו מה רבו צוררי! רבים מתקוממים עלי). רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו באלוקים סלה: (רבים אומרים על נפשי כי לעולם לא יושיע לי אלוקים). ובכן בחזרות מן הסוג הזה, לא זו בלבד שאין בהן כל הבהרה או כל הסבר ואף לא כל פירוש למה שנאמר ממילא בפסוק, אלא שאפילו תוספת כלשהו לנאמר כבר אין בהן. טאוטולוגיה (כדוגמת הפירוש שהבאנו כאן) לועגת לראציו ולכל אינטליגנציה, על-ידי שהיא מעמידה פנים כאילו היא אומרת משהו משלה, בשעה שאין היא מוסיפה דבר על מה שכבר נאמר ממילא. אין כאן אלא שימוש במילים פשוטות ללא יופי, שאינן ברורות יותר מן המקור.

לעומת זאת, בעל עקדת יצחק אינו חוזר על הנאמר בפסוק ממילא, אלא מצביע על שלושה אופנים בתאוות האדם שההימנעות משניים שבהם אינה רצויה ואינה מועילה ואף אינה מובילה אל המטרה. דבר זה יקרה רק בהימנעות מן האופן השלישי, הלא הוא ההימנעות ממה שמותר לו לאדם להתאוות לו ולהנות ממנו. דרך אגב מבהיר בעל העקדה מי רגיל לנהוג לפי שתי הדרכים השליליות, וכיצד הם פועלים. לפנינו הסבר מעולה, שהמילה קדוש אפילו אינה מוזכרת בו.

8. הדרך השמינית היא החשובה בדרכי הפירוש, הלא היא <u>ההגדרה</u>. להגדיר דבר מה פירושו למקם אותו כפרט בתוך הכלל שאליו הוא משתייך, ולאחר מכן לציין במה הוא מתייחד משאר הפרטים המצויים באותו כלל. הכיסא (פרט), למשל, הוא רהיט (כלל) הבנוי לוח או משטח ישיבה, שמעליהם ניצבת

משענת (התייחדות משאר הפרטים), והוא משמש לישיבה (התייחדות נוספת). דרך זו של הגדרה הנה קשה מאוד לפירוש מושגים מופשטים או רוחניים, ואין פלא שמחברי מילונים רבים מתחמקים לעיתים מן השימוש בדרך הסבר זו.

ננסה לתת כאן <u>הגדרה ראשונית, חלקית וזמנית</u>, על-פי מה שראינו עד עתה, למושג הקדושה שאנו דנים בו. הקדושה היא מהות נשגבה ונורא הוד, ספוגה טהרה, צדק ומוסר, והיא נתפסת כנבדלת מן הרשע, מן הטומאה ומן הלא מוסרי. לכן נחשבת הקדושה קשורה לקיום המצוות ולהימנעות מאיסורים, או אפילו להימנעות מדברים מותרים. כל היסודות הללו מצויים כמובן בתחום הדתי-הטרנסצנדנטי. גם אם יש במקודש רמזים לרגשות, כגון הרגשת תלות, ייעוד, התעלות חגיגית, וגם אם יש בה תודה, אמון, אהבה, כניעה וענווה אירציונאליים, עקרונות אלה נובעים בעיקרם מגישותינו העיוניות ומידיעותינו הפילוסופיות. הבעיה העומדת לפנינו היא, שרוב חלקיה המבוססים של ההגדרה הזו משמשים גם לשם ציון המוסרי והטוב החברתי. ואולם הקדושה המקורית היא לכל היותר מין חוויה ממשית של היפעמות, של רוממות, של התעלות חגיגית, של מסירות, ושל תחושת תלות וייעוד דתיים-רליגיוזיים דווקא, שאינם מובחנים כיסודות רציונאליים. הקדושה המקורית הראשונית היא הקדושה מינוס הנעלה הרציונאלי, מינוס הייחוד המוסרי, מינוס הטוב הפרטי או החברתי, מינוס ערכי התרבות הנורמטיביים. הקדוש המקורי הוא אינו מוסר, לא הבעת תודה רגילה, לא אמון, לא אהבה, לא ביטחון, לא כניעה ולא ענווה במשמעם הפשוט והרגיל, עם זאת הוא כולל את כולם מבחינת הייחוד הדתי המקודש המפעים את הרגשות. יש כאן רגש של תלות, אבל לא של שעבוד, כי נשאר לו לאדם הרצון החופשי. כל התכונות המהותיות של "הקדוש" מצויות אך ורק באופנים הדתיים שלהן. בדומה לחוויה האסתטית, כך גם בחווית הקדושה אין מרגישים כל יסוד מוחשי, או כל יסוד של המציאות הממשית, ולכן מצויה הקדושה כולה בתחום הרוחני בלבד.

ג. הדרך השלישית: בדיקת יחס ההלכה אל מושג ה"קדושה", כדרך לחשוף משמעותו.

כדי לברר באופן כללי את יחסה של ההלכה אל עניין הקדושה, אל קדושת השם, אל קדושתו של אדם, אל קדושתו של מקום (בית מקדש), אל קדושתו של זמן (שבת, יום הכפורים וכו') ואל קדושתו של חפץ (תפילין, מזוזות וכו'), וכן כדי להגיע להבחנות ברורות בין קדושת הקרבנות לקדושת שביעית ולקדושת ספר תורה, תפילין, מזוזה, בית כנסת וכד' ולמצוא את המכנה המשותף להם, צריך אדם להיות למדן מופלג, ובקי בכל מכמני ההלכה ותחומיה השונים, וכן באגדה, בראשונים ובאחרונים. לשם מיצוי הנושא הרחב הזה יש כמובן לכתוב ספר לימוד רב-היקף, וספק רב, אם אדם אחד יכול להתגבר על מלאכה זו, אלא אם-כן הוא כאחד הגדולים אשר היו מעולם.

ועם כל זה, הואיל ופטור בלא כלום אי-אפשר, ובשום אופן אין להתעלם מקיומו של תחום מרכזי וחשוב זה, חייב אני לפחות לרמוז רמזים אחדים ככל האפשר אף לנושא זה. הדבר נחוץ, כדי לא לפגום בשלמות נושא *הקדושה* שבלי האספקט ההלכתי יישאר לקוי בחסר.

מובן שההלכה אינה עוסקת בצד העיוני פילוסופי של הקדושה, והיא מצטמצמת בקביעת אורח חיים, ולכן כל עיקרה הוא להורות לנו כיצד לנהוג בקדושות השונות למיניהן ולדרגותיהן. מובן שהוראות אלה מאפשרות לנו להסיק מסקנות לגבי התייחסותה של ההלכה אל נושא דיוננו. נטפל כאן בתחומים

עיקריים אחדים בלבד. כעיקרון נוכל לומר שההלכה אוסרת לעשות שינויים בדברים המקודשים. האיסורים חלים בעיקר על שינויים של הפחתת ערכם של הדברים המקודשים, כאשר כל שינוי, אפילו מן המועט למרובה או מן הקולא לחומרא נחשב תמיד הפחתת ערך. כל שינוי גורם הפסד כלשהו לדבר המשתנה, ולכן לא יעשה מתמרים דבש, או מתפוחים יין אף-על-פי שהוא משביחם, ולכן גם לא יבשל פרי, שכרגיל נאכל חי, אף-על-פי שמבושל הוא טעים ובריא יותר. אם יש איסור לגבי שינויים, קל-וחומר שאסור להפחית (לקלקל) לגמרי דברים שבקדושה, ואף אסור לשנות את מקומם (להקריב מחוץ לירושלים וכד'), אסור לשנות שייכותם (לשנות בעלות על-ידי מסחר), ואף אסור להשתמש בהם שלא כשימושם הרגיל וכד'.

ראוי אולי שנתחיל בשמות של הקב"ה ובתחליפי שמותיו. מעל לכל עומד שם ההוויה בן ארבע האותיות שהוא המקודש ביותר. שם זה אין הוגים (מבטאים) אותו, אין כותבים אותו אפילו בדברי תורה, אלא לצורך כתיבת ספרי קודש בלבד, ובשום מקרה אין מוחקים אותו. (בעניין מחיקה במחשב הדברים אינם ברורים די הצורך, מפני שבמחשב לכתחילה אין לכתיבה קיום מוחשי-ממשי). שם ההוויה והשמות אל, אלקים, אלוקה, שדי וצבאות הם השמות שאינם נמחקים. לעומתם ישנם הכינויים, כגון הגדול, הגיבור והנורא וכיוצא בהם שאין בהם קדושה, והם נמחקים אף לצורך תיקונם. סופרי סת"ם שכתבו את שם ההוויה נהגו לטבול במקווה טהרה בטרם כתבו את השם, ונהגו לומר: "הריני כותב לשם קדושת ה' ולשם קדושת ספר תורה של משה וישראל". אין להפסיק בדיבור או במעשה אחר בשעת כתיבת השם, ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא יפסיק. שימוש מפורש בשמות בא רק לשם תפילה או לשם לימוד ולשם שבועה. המשתמש בשם השם שלא לצורך עובר על "לא תשא את שם ה' אלוקך לשוא", ועל-כן אין חוזרים שנית על שם השם בשירה ובפזמון, ואפילו ספק ברכות להקל, כדי שלא יבטא את שם השם לשווא.

עם הזמן התפשטה קדושת השמות אף לכינויים, עד שהחלו לנהוג בקדושה כלפי מקצתם, וחיפשו תחליפים לתחליפים. כך אומרים לאבל: "המקום" ינחם אתכם עם שאר אבלי ציון וירושלים. ושאלו במדרש: "מפני מה נקרא שמו "מקום"? מפני שהוא מקומו של עולם" (בר"ר ס"ח ח'). כך אמרו: "לפי שאין גבהות לפני המקום" בר"ר י'), וכן "המקום יפקדך לשלום" (שבת י"ב :), וכן "עושה רצונו של מקום" (סיפרי נשוא פ"י כ"ב). אף הכינוי מקום התחלף עם הזמן בכינוי "קדוש", שהרי מצאנו במקום "המקום ברוך הוא" שכתבו "הקדוש ברוך הוא". נראה כי הכינוי מקום מצומצם לעולם, ולכן אולי עדיף יותר לומר במקומו "שמים" הכולל תחום רחב הרבה יותר. וכך מצאנו: "מן השמים ירחמוך" וגם "אבינו שבשמים", וגם "מורא שמים" (אבות א-ב), "עול מלכות שמים" (ברכות ב' משנה ב'), וגם הביטויים "שם שמים", "כבוד שמים", "דין שמים", "קדשי שמים" וכו'. לאחר מכן בא במקום שמים המונח "גבוה", כגון: "ממון גבוה", או "גבוה מעל גבוה" וכו'.

ונראים דברי א"א אורבך הסבור שהתהליכים הללו הם מדרכי הלשון, והכינויים הללו הם מטונימיה במקום "אלוקי המקום" או "אלוקי השמים וכד'"[4] ואולם הסבר זה אינו מתיישב עם הפסוק "השמים מספרים כבוד אל" (תהלים י"ט, 2) שבו המונח שמים דנוטטיבי ויש להבינו כמשמעו, כשם של הספירה הכחולה העוטפת את העולם. ואולם מה שנאמר "זה שמי לעלם" (שמות כ"ב, ח) נכתב חסר, "עלם" בלא וו, ומלמד שאין אומרים אותו, אלא בכינוי (שמ"ר ג). לעניין זה מקביל יפה גם מה שאמרו חז"ל בשם הקב"ה: "הכל בראתי זוגות, אבל כבודי יחיד ומיוחד בעולם".[5] ולסיכום, נראה כי לשם הקב"ה ולכבודו

יש איזה ייחוד מסוים או ספציפיות שאין דומה להם, ועל-כן נוהגים בהם קדושה יתרה.
מסתבר שתהליכי ההרחקה מקדושת השמות, הם הגבלות ככל ההגבלות, בדומה להגבלה שלא לנגוע בהר סיני או בספר תורה. גם האיסור למחוק את שם השם הכתוב, או את חלקו יש בו דמיון לאיסורים שלא להפסיד או להפחית מדברים שבקדושה.
מן ההגבלות על השימוש בשם השם נגזרות ההגבלות על ספר התורה. רוב ההגבלות הללו קשורות לעניין השמות, עד שאין נוגעים בקלף של הספר בידיים, אלא על-ידי עטיפה של בד, וגם אין להחזיקו ביד בלי עטיפה. (לעיתים עוטפים אותו בטלית, בנוסף לשמלה שעליו, ואצל הספרדים גם מעבירים רצועה ארוכה של בד דקיק לכל אורכו של הקלף, כדי שלא יצטרכו לנגוע בקלף עצמו). אין מוציאים את הספר מארון הקודש, אלא לצורך הקריאה בלבד, וכאשר מוציאים אתו לזמן ארוך, להקפות של שמחת תורה, שמים במקומו נר דלוק בארון. את העור לכתיבת ספר תורה צריך להכין לשמה ולשם קדושה, ויש מחמירים שלא לכתוב על קלף שהוכן לכתיבת ספר תורה, לא תפילין ולא מזוזות, כי קדושתן פחותה, ואין מורידין בקודש. עם זאת, יכול אדם להתנות תנאי – רק אם יישאר לו קלף ישתמש לכתיבת תפילין ומזוזות. שיעור היריעות 3-9 דפים, ואורכן אינו פחות משישה טפחים כגודל לוחות הברית. הדף מכיל מ"ב שיטין כמספר מסעות בני ישראל, ויכול להגיע עד שישים שיטין כנגד שישים ריבוא יוצאי מצרים.
מלבד ההגבלות הרבות והדיוקים המדוקדקים יש גם הדרגתיות בקדושה, כגון עשר (או אחת-עשרה) הקדושות של ארץ-ישראל, כשהמעולה בהן היא קודש הקדשים (בכורות ב', ח). גם בקרבנות יש הדרגתיות מן התודות לשלמים, לחטאות ולאשמים. ההבחנה הברורה היא בין קדשי קדשים לקדושים קלים. קדשי קדשים (חטאות הציבור וחטאות היחיד, העולה והאשם) מוגבלים במקום שחיטתם שהוא בצפון, והם נאכלים לפנים מן הקלעים, רק לזכרי כהונה ורק בטהרה ואפילו מתנה אחת (אם לא ניתנה) מעכבת. כיוצא בהם מתנות כהונה, על אף שהן קדשים קלים נאכלים רק לכהן, ואפילו ספק בכורות לא ייאכל על-ידי הבעלים, אלא ירעה עד שיסתאב וייפסל, ורק אז ייאכל להדיוטות (בכורות ב', ח). לעומת זאת, קדשים קלים (תודות, שלמים, מעשר בהמה פסח ועוד) שחיטתן בכל מקום בעזרה, ונאכלים בכל העיר, לכל אדם. הפסח נאכל רק למנוייו ואף זמן אכילתו צומצם ללילה אחד עד חצות. כל קרבן שנפל בו פגם או חסר ממנו חלק, נפסל. (ואפילו בית כנסת אסור להפחית מחללו, אף שקדושתו פחותה משל קרבן). כל הקרבנות מן הצאן ומן הבקר נפסלים על-ידי מום וחייבים להיות תמימים, אין לשנות את יעדם מקדושה אחת לקדושה אחרת, ודאי שאין למעול בהם על מנת לחללם, ואין לשנות מזמן אכילתם, ואינם לסחורה, ואם נמכרו תופסים דמיהם, ואף התמורה הכספית שלהם קודש.
גם בקדושת שביעית נאמרו בו הגבלות הרבה, ורב הדמיון ביניהן להגבלות שמצאנו ביחס לקדושת הקרבנות. ואף-על-פי-כן שונה קדושה זו מקדושת הקרבנות. כאן מדובר בפירות שהם הפקר גמור, והם גם נאכלים בטומאה, וכל ישראל שותפים באכילתם ואין הם מיועדים לכוהנים בלבד. במקרים מסוימים אפילו מאכילים אותם לנכרי הסמוך לשולחנו של יהודי, ופירות המיועדים לבהמה מאכילים לבהמה. לכל פרי נקבע ייעוד, ורק לשנות ייעודו אסור. עם זאת, יש פירות שביעית שאסורים באכילה לגמרי, כגון איסורי ספיחין, אבל נראה שדבר זה הוא משום גזירה שיבואו לזרוע בשביעית ויאמרו ספיחין הם, ולא משום עצם קדושתם של הפירות. בגין עצם קדושתם הם מותרים באכילה מדאורייתא, שהרי נאמר

בהם לאכלה. הקושי הגדול להתמצא בהלכות הקשורות בקדושת שביעית נובע מריבוי הגורמים המשפיעים על דיניהם, כהגבלות המקום, כהגבלות הזמן, כהגבלות פרסונליות של הבעלות, וכהגבלות שנועדו למנוע את ביזוים של הפירות.

אם כן, קדושת שביעית חלה רק על פירות הארץ, ואינה חלה על פירות חוצה לארץ. לכן תלויה קדושת שביעית בכל החילוקים הנוגעים לקדושת ארץ ישראל, והדבר תלוי בכך אם השטחים נכבשו בידי יהושע, בידי דוד, או בידי עולי בבל וכד'. קדושה ראשונה בטלה עם החורבן, ועולי בבל קידשו בקדושה שנייה, שהיא גם לעתיד לבוא, רק את מקומות מושבותם. לכן דרום הערבה ובכלל השטחים דרומה מאשקלון אינם נחשבים בהלכה ככלולים בגבולות הארץ לעניין שמיטה. יש אפילו חילוקי דעות בנוגע לסוריה ובנוגע לעבר הירדן. כל המחלוקות הנוגעות לקדושת הארץ משפיעות אפוא אף על קדושת שביעית. באשר למגבלות הזמן יש הסבורים שקדושת שביעית נוהגת רק כאשר היובל נוהג. מבחינת הזמן מובן שקדושת שביעית חלה רק על גידולי שביעית. ואולם גם עניין זה הנו בעייתי ביותר, כי זמן גידולו של כל אחד מן הפירות הוא שונה משל חברו, וכך נחשבים פירות שונים כמקודשים בזמנים שונים זה מזה. פירות הגינה נחשבים כפירות שביעית "בתר לקיטה" והם קדושים מראש השנה, הגם שיש סוברים כי פירות שרוב גידולם בשישית אין קדושה נוהגת בהם.

לעומת זאת, פירות האילן שנחשבים כפירות שביעית בתר חניטה, יש מהם שהם מתקדשים רק לקראת אמצע השנה השביעית או לקראת סופה, אבל הם עומדים בקדושתם עד אמצע השנה השמינית. גם לבעלות השפעה רבה על התקדשותם של הפירות. יש הסבורים כי פירות של נכרי על-אף שגדלו בארץ ישראל אין בהם קדושה, ויש אחרים הסבורים שהם כן מקודשים. מכאן ברור, כי בלי אינפורמציה מדויקת על כל הפרמטרים שהזכרנו קשה מאוד לקבוע אם הפירות שלפנינו מקודשים הם או לאו. ההלכה אינה מסבירה לנו את מהותה הפילוסופית של שום קדושה, ועל כן כמובן גם לא את מהותה הייחודית של קדושת שביעית, ובמקום זאת, היא מלמדת אותנו כיצד לנהוג בדברים המקודשים. כפי שכבר רמזנו, יש בעניין זה דמיון רב בין קדושת הקרבנות לקדושת שביעית.

חכמים קבעו שפירות שביעית הם לאכילה, ומכלל הן למדו והסיקו מסקנה לגבי הלאו, ואמרו שפירות שביעית אינם לסחורה. נראה שלדעתם, וכך נראים הדברים גם בימינו, שמלבד מה שאין אדם יכול למכור דבר שהוא הפקר ושייך לכל אדם, יש בעשיית מסחר בדבר שהוא מצווה משום פחיתות כבוד לאותה מצווה, ואולי יש לדבר זה השלכות אף לגבי מכירת המצוות הנהוגה באחדים מבתי הכנסת. מכל מקום, אם נמכרו פירות שביעית, הרי שדמיהם נתפסו והם מקודשים, ואין להם שימוש לחולין. ברור לכל, שאם הפחתת ערך שאינה נראית לעין על-ידי שימוש במסחר אסורה, הפחתה ממש בגוף הפירות, על-ידי הפסד של חלקם או של כולם לא כל שכן. כמו שאסור להטיל מום בקרבן כדי שייפסל, אלא "יראה עד שיסתאב", כך פירות שביעית שאינם נאכלים, מניחים אותם בצד עד שיתעפשו ויפיגו קדושתם מאליהם. כך מוסבר גם מדוע אסור לתת פירות שביעית לנכרי, שהרי יש בזה פחיתות רוחנית, ואולי ישתמש בהם לצורכי עבודה זרה. וכך אסור גם להוציאם לחוץ לארץ, ואסור להאכילם לכלב, אם אין אלו פירות המיועדים במיוחד לכלבים. אפילו בעל הבית עצמו אסור לו לגרום לפירות שביעית כל פחיתות, ואם נהגו לאכלם חי אסור לאכלם מבושל, ואם נהגו לאכלם מבושל אסור לאכלם חי. התפיסה העקרונית הן לגבי קרבנות והן לגבי פירות שביעית ואף לגבי דברים רבים אחרים שבקדושה היא, שכל שינוי יש בו הפחתת ערך, ומשמע שיש בו הפסד כלשהו, ועל-כן חל לגביו איסור. מתוך הדמיון הקיים

בין קדושת הקרבנות לקדושת פירות שביעית, על-אף שקדושת פירות שביעית פחותה בהיותה חלה על פרי שהוא הפקר ואינו שייך לאיש, ובהיות פירות שביעית נאכלים בטומאה ולכל יהודי, ועם כל זה נוהגות בהם כל ההגבלות שמנינו תחילה, ברור לחלוטין יחס ההלכה לדברים שבקדושה. עוד ברור מכל האמור, שהשאיפה אל עולם הקדושה, שנתקבלה בימינו על לבם של רבים מבני הנוער, ואף-על לב רבים משלומי אמוני ישראל המבוגרים, מצאה לה כר נרחב לבוא על סיפוקה במסגרת דקדוקי המצוות ודיוקיהם כפי שמצאנום בפרטיה ובפרטי פרטיה של מצוות שביעית. נראה לי שיש בהסבר זה כדי ללמד את המפקפקים, שלא כל החומרות הנוהגות בימינו הם קפריזות של אנשים, ולא כל החומרות נוהגות רק כדי לפאר בפני הרבים את עושיהם.

השאיפה לחיי קדושה, שמגמתה לקיים את הפסוק "קדושים תהיו" השפיעה גם על הלשון העברית הנקראת לאורך היסטוריה ארוכה בשם לשון הקודש. כפועל יוצא משאיפה זו נוצרה בשפה מערכת שלמה של מושגים הקשורים במקודש, והמכונים בשמות הגזורים מן השורש ק.ד.ש. כל התחדשות במערכת הדתית הקודמת זוכה להקדשה. יש כאן מעין ייחוד של דברים למטרה ספציפית מראשיתם. מקדשים אצלנו קרקע שנתייחדה לבית עלמין, מקדשים את החודש (בדרך המיטונימית של קידוש הלבנה), מקדשים את השבת ואת הימים הטובים על-ידי ק י ד ו ש (מכריזים על קדושת היום), ומקדשים אישה (מכריזים עליה שהיא מיוחדת לאיש פלוני בלבד) על-ידי ק י ד ו ש י ן. בניגוד לזמנים שאנו מקדשים בתחילתם אנו מקדשים את השם תדיר, כאשר אנו אומרים ב-ק ד ו ש ה מספר פעמים ביום "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו", ובדומה לכך אנו אומרים ק ד י ש, ומקדשים את שם ה' אף כאשר אנו אבלים על מת, וקשה לנו לקבל את הדין בשבח והודיה לשמו יתברך. כל אלה הם כמובן רק מקצת המגבלות ורק מקצת העקרונות שההלכה קובעת ביחס לדברים המקודשים. הטקסיות הרבה, ההגבלות, הדיוק בפרטים, ההקפדה על העקרונות, השמירה על ההדרגתיות ועל ההיררכיה המדויקת, האיסור לשנות את ערך המקודש, והאיסור לשנות את מקומו, את שימושו, את בעליו או לפגום בשלמותו – כל אלה מעידים על גישה עקבית של היחס לעולם הקדושה. בדרך זו מסדירה ההלכה את ההתנהגות שלנו כלפי הדברים שנחשבים לה מקודשים. היחס המדוקדק יוצר יחס של כבוד ושל יראה, ואף יחס של הערצה כלפי העולם המקודש. ההלכה קובעת מה מכובד ומה אינו מכובד, מה נעשה מתוך כבוד, ומה בדרך של ביזיון, מה קדוש ומה פיגול, ושום דבר אינו מוטל בספק או גורם ללבטים. ההחלטיות הזאת היא שמעניקה לקדושה את יציבותה, את ערכה ואת כבודה לפני בני האדם. ההלכה זוכה במגמותיה אלה, לתמיכה מסיבית ולחיזוק רב על-ידי מערכת שלמה של מנהגים, המלמדים אותנו לנהוג כבוד בדברים המקודשים. אפילו סידור או חומש שנפלו, לא רק מרימים אותם, אלא גם מנקים ומנשקים אותם דרך חיבה ודרך כבוד. תפילין שנפלו לארץ צמים עליהם, וכן נוהגים לנשק את המזוזה, את הפרוכת ואת שמלת ספר התורה על אף שלא נאמר מפורשות בהלכה. מסתבר, שההלכה הבינה יפה מה טיב היחסים שיש לדרוש מן האדם כלפי עולם הקדושה.

אמנם זה המקום לעסוק גם בגישת הקבלה אל הקדושה, אלא שסבור אני, כי מוטב להשאיר משימה זו בידיו של מומחה מובהק בתחום זה, ובידי אדם המוצא את דרכו בבטחה בשביליו. הלוואי שתהיה בדברי כאן הבהרה חלקית לפחות למושג "קדושה" בדרכים הכבושות של הנגלה, בלי לעסוק בנסתרות. אסמוך בזה על הפסוק האומר כי: "הנסתרת לה' אלוקינו והנגלת לנו ולבנינו עד-עולם לעשות את-כל-דברי התורה הזאת" (דברים כ"ט, 28).

ד. הדרך הרביעית: בדיקת משמעויות המושג "קדושה" לפי רצף אנליטי של תכונותיו.

חשוב להדגיש, שיש בכוחה של דרך זו לאפשר את שחרור הקדוש מן הרציונאליזציה המעמידה את עיקר הקדושה על המוסרי. נציין ונסביר כאן בקיצור ארבע עשרה תכונות עיקריות של המקודש:

1. קבוע שמתקשה מאוד להשתנות.
2. טקסי המדייק בפרטים בקפדנות.
3. מצוי במציאות נבדלת ושונה מן המציאות הרגילה, ואף חוקיותה שונה מן החוקיות שבמציאות.
4. הקדוש הנבדל מוגן על-ידי סייגים מהשפעות, מפגיעות ומסטיות.
5. תחושת נבראות ונבדלות טרנסצנדנטית.
6. תחושת תלות רגשית-רוחנית.
7. תחושת ייעוד במגמה של התרחבות ושל התפשטות.
8. התפעמות מן העולם ומן הכוחות המפעילים אותו.
9. תחושה של נוכחות אלוקים.
10. מחובר לתחום הרוחני-הטרנסצנדנטי תוך שחרור מעולם החומר.
11. תחושת רוממות וחגיגיות.
12. ההוד, השגב והחגיגיות מעורבים בענווה ובפשטות וכד', או הפרדוקסאליות שבקדושה.
13. תחושה של צורך להודות.
14. תחושה בלתי אמצעית של הרליגיוזי או ה נ ו מ י נ ו ז י .

מסיבות דידקטיות נתתי כאן תחילה את הדברים בניסוח מקוצר של רשימה. עתה נרחיב מעט את הדברים, אבל ראוי לנו לדעת מראש, כי יסוד הקדושה הוא אלוקי ובלתי נתפס, ועל-ידי כך הוא מלמדנו להשלים עם מגבלתנו ועם חוסר הבנתנו.

קבוע שמתקשה מאוד להשתנות.

הקדוש הוא העל-זמני, ועל כן אין לזמן כל שליטה בו. הקדוש הוא נצחי, שאינו תלוי בזמן, ועל כן אין הוא משתנה לא לימין ולא לשמאל, אין הוא נוטה לסגת ואין הוא מתקדם עם הזמן, ודאי שאין הוא נוטה לאבד מקדושתו או מרוממותו, בחינת "מעלין בקודש ואין מורידין". השינוי היחיד שיכול לחול בו, הוא תוספת קדושה. זה שינוי יחיד ואין בלתו. לכן נקבע ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא וכו'". אף לא עיקר מעיקרי החוקים שבחוקי התורה אינו נתון לשינוי, ואינו זקוק לשינוי. התורה ניתנה בכללות, שהם מעין עקרונות הקיימים תתקצ"ת דורות לפני בריאת העולם, והם יתקיימו לאחריו. עיקר שבת אינו משתנה, וכך לא חל שינוי בעיקר של כשרות, בעיקר של מילה, בעיקר של כיבוד אב, בעיקר של רצח, של ניאוף, של גנבת אדם ודומיהם. מה שנראה לנו כאילו יש מעין שינוי בפרטי הדינים או בפרטי המנהגים, וגם שם אין זה שינוי בדינים אלא בנסיבות, כי בנסיבות שונות הדין שונה לכתחילה. אפילו בדברים, כגון קרבנות, עבדות, טומאה וכד' לא השתנה דבר. מצוות אלו פשוט אינן מתקיימות בגין הנסיבות, אבל הן מצויות תמיד בדברי התורה ללא שינוי. אפילו דינים שנעקפים או שנוהגים בהם הערמה אינם נמחקים, אלא עומדים על עמדם. על-אף שחכמים זכו מכוח סמכותם לעקור דבר מן התורה, עקירתם אינה עקירה, אלא מין עצירה של הפרקטיקה תוך שמירת

העיקרון, ומתוך ציפיה ליום שבו אפשר יהיה לחדש את הפרקטיקה, אולי בצורה חדשה לפי נסיבות הזמן, אך על בסיס העיקרון הישן, שלא בוטל ולא נשתנה מעולם.

תקנות, כגון פרוזבול או התיר עסקא הם לאמיתו של דבר מעין הימנעות מלאכוף קיומה של מצווה כדי לקיים את מטרתה של אותה מצווה עצמה ויחד עמה לקיים גם מצווה או מצוות אחרות. מטרתו של איסור ריבית היא להעניק לנזקקים הלוואות נוחות. ואולם, כאשר הלווים נצלו את המצווה, לוו כספים בלא ריבית ועשו בהם עסקים עד שהתעשרו, ולא הזדרזו לשלם חובותיהם, והמלווים יצאו בהפסד, תיקנו חכמים התיר עסקא, כדי לאפשר ללווים לקבל הלוואות בלא ריבית, אלא בדרך של שותפות. כך נתקיימה המצווה לעזור לזולת, כך התקיימה גם מצוות ריבית, וכך יכלו גם העניים להיעזר בהלוואות הנחוצות להם ביותר. לתנודות הללו בדרך קיומן של המצוות קראו חוקרים ידועים בשם "התפתחות ההלכה", (ולא עקרונותיה), אך יש חוקרים אחרים שקראו לתנודות אלו בשם המתון יותר – "השתלשלות ההלכה".

ועם זאת, חייבים להודות שאפילו תנודות אלו הפקיעו בעיני בני אדם רבים הרבה מקדושתה המקורית והמוחלטת של המצווה. מסיבה זו ההקפדה של רבים בענייני כשרות וחומרותיה רבה יותר מהקפדתם ומזהירותם בפרטי הדינים של התיר עסקא. (וד"ל).

ומכל מקום, יפה הרגישו דווקא החילונים, שקשה להם מאוד לנהוג על-פי ההלכה, כי היא אינה מתפתחת לפי רוח הזמן, עד שהיא נראית להם "מאובנת". ואולם דווקא שמירה קפדנית זו של העקרונות היא המאפיינת את הקדוש ואת הקדושה, והם שיוצרים את ההערכה כלפי קדושתה של התורה. לעומת זאת, החוקים החכמים ביותר של העולם החילוני, שבו בני אדם יוצרים חוקים ומבטלים אותם חדשים לבקרים, גם אם מדובר בחוקי יסוד, כגון בחירה ישירה של ראש ממשלה, או מספרם של השרים וכד', וגם אם יהיו אלה חוקים נערצים, וגם אם הציבור יילחם למענם ברעש גדול, הם לעולם לא יוכלו להתקבל בציבור כמקודשים. מי שטוען למשל ששלטון החוק בשבילו הוא מקודש, אינו מבין לא את מהות הקדוש, ולא את המהות הרב-פנית-החילונית של החוק. אפילו חוקי היסוד, שמכל מקום הם יציבים יותר מן החוקים הרגילים, אינם טוענים לדרגת קדושה. מה שנעשה בידי אדם, ויכול להתבטל בידי אדם, אין לו כל מעמד בספירות של הקדושה. והנה זה שנים אנו שומעים על התלהמות מצד אנשים ידועים בעניין שלטון החוק, אך מתוך הבנה אינטואיטיבית אין הם מדברים כלל על קדושתו.

טקסי המדייק בפרטים בקפדנות.

יותר מכל תחומי התרבות דבק המקודש בסדרי פעולה קבועים שאינם משתנים, או שהם משתנים באופן שהמתבונן הרגיל אינו מבחין בשינויים. משמעות הדבר היא, שהמקודש בנוי על טקסים בכל פרטי הפרוצדורה, ורק עין חדה וקצת מרושעת של החוקר הקפדן מסוגלת להבחין בשינויים הקטנים והזניחים, שחלים בפרוצדורה במשך ההיסטוריה במעבר מתקופה לתקופה, או בשינויים לאורך ולרוחב המקום שחלים בה במעבר בין התחומין. הטקסיות הקשוחה הזאת מורגשת בבירור בהקרבת הקרבנות ובעבודת יום הכיפורים של הכהן הגדול, המצויים בשיא השיאים של הקדושה. אמנם ראה יוהן הויזינגה את הטקס כיסוד מוסד של התרבות הן בחיים האזרחיים והן בחיי הצבא והספורט, אבל רק בממד הקדושה רואים בסטייה מפרטי הטקס גורם שעשוי לגרור עונש של מיתה בידי שמים. מירציאה אליאד בספרו "המקודש והחילוני"[6] מזכיר את ההקפדה היתרה בפרטים בהכנת המשכן: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ככל

אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו כן תעשו" (שמות כ"ה, 8-9). נראה כי אין צורך להכביר מילים על העובדה שטקסיות זו ודיוקים אלה בפרטים הנם מיסודותיו של המקודש.

מצוי במציאות נבדלת ושונה מן המציאות הרגילה, ובחוקיות שונה מן החוקיות שבמציאות.
כמו בחלום, כמו במשחק, כמו באמנות, כמו בצבא, כמו בדת וכמו במיתוס, כך גם במקודש שולטת מציאות השונה במהותה ובחוקיותה מן המציאות הממשית שבה אנו חיים את חיינו. יוהן הויזינגה מראה בספרו "הומו לודנס"[7] שבמשחק, באמנות ובטקסים אסור לעשות דברים שבחיי היום-יום אין בהם כל רע. במשחק הכדורגל אסור לשחקנים לנגוע בכדור ביד. ולעומת זאת, בכדור-סל אסור להם לנגוע ברגל; ובמשחק השח יש לסוס, לרץ ולצריח דרכי התקדמות שאין להם דבר עם המציאות הממשית. מובן שדומים לאלה הכללים גם בטקסים הצבאיים. בטקסים הדתיים המקודשים, וכן במיתוס הופך יסוד זה, המצוי במציאות נבדלת, לקיצוני ביותר.

הקדוש הנבדל מוגן על-ידי סייגים מהשפעות, מפגיעות ומסטיות.
בגלל חוקי הדיוק בפרטים, ובגלל החוקים השונים מחוקי החיים הממשיים נוצר צורך להגן על הדיוק כדי שלא לסטות ממנו ולא לפגוע בו, ועל כן עלינו לעשות סייג לתורה, ולאסור דברים שמן הדין הם מותרים. כבר במשנה הראשונה שבש"ס אנו מוצאים שקריאת שמע מצוותה עד שיעלה עמוד השחר, וחכמים אומרים עד חצות. והמשנה מסיימת את העניין בהכללה ואומרת כי: "כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר". המשנה שואלת על קביעה זו: "אם כן למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק את האדם מן העברה". סייגים מעין אלו נהגו בעיקר במצוות שנחשבו קדושים במיוחד, כגון: שבת ומועדים ויום הכיפורים, הכניסה למתחם של בית המקדש וכדומה. מטרת הסייגים הללו הייתה למנוע ממצוות אלו כל אפשרות להתחלל.

תחושת נבראות ונבדלות טרנסצנדנטית.
רודולף אוטו בניסיונו להגדיר את הקדושה מצא שהיא מעין תערובת של רגשות שיש בהם משום רגש התודה על כל הטוב שזכינו בו יען היותנו נבראים וקיימים עלי אדמות. תחושת הנבראות גורמת לאדם להרגיש עצמו בא לעולם שלא בכוח עצמו ושלא בזכות עצמו, והוא חש בכל רגע חייו שאין לו קיום, אלא אך ורק בגין חסדי ה' ורצונו להעניק לו חיים, ולפנות לו מקום מרחב מחיה. מכאן, שהיבראותו של אדם וקיומו עלי אדמות יוצרים מעין יחס של תלות בינו ובין בוראו. תחושת הנבדלות יוצרת כאן הרגשה של יציאה מתחומי העולם הזה לתחומי העולם האחר, העולם שמעבר להוויתנו. יש כאן מעבר מן העולם הניסיוני של הטבע אל העולם שאי אפשר להתנסות בו. יש כאן מעבר מתחום החומר אל תחום הרוח והצורה, מעבר מן העולם המודע אל העולם הלא מודע, ומעולם התודעה הסובייקטיבי אל העולם האובייקטיבי שמחוץ לתודעה.

תחושת תלות רגשית-רוחנית.

מהרגשת הנבראות נובעת אפוא מין הרגשת תלות, שאינה דווקא תלות פיזית בלעדית, אלא מעין תלות רוחנית ונפשית במי שאמר והיה העולם, בחינת בידך אפקיד רוחי בעת אישן ואעירה. מובן שיש כאן לעיתים גם הרגשת תלות פיזית ממש, במיוחד נוכח מחלות וייסורים הבאים על האדם, ויותר מהם נוכח העמידה מול המוות, שבה מצטיירת תלות זו בתערובת של תימהון ותדהמה מול הבלתי ידוע והבלתי מובן. לא התלות הפיזית קובעת כאן את השפעתה על האדם, אלא זו הרוחנית, והיא מתקיימת בכל מצב ואינה תלויה ביחסים חיצוניים, אלא בתחושה הפנימית, האינטואיטיבית, הבלתי אמצעית והבלתי מתפשרת של האדם. תחושה זו, כמו כל שאר התחושות הדומות, היא חלק אינטגרלי של מהות האדם באשר הוא אדם.

תחושת ייעוד במגמה של התרחבות ושל התפשטות.

לפי מה שראינו בבדיקת פסוקי המקרא: הנביא, הצדיק, הנזיר, ובדומה להם השבת, המועדים, היובל, הקרבנות ומעל לכולם המקדש והתורה – כל אלה מכריזים על ייעודם הברור והחד-משמעי, והם מאשרים את היותם של הדברים המקודשים בעלי ייעוד. הזמנים והמקומות המקודשים המבטלים את החד-גוניות ואת הסתמיות של החיים, מעניקים להתבוננות האנושית כיוון ומטרה אי שם בזמן עתיד, ובמקום המשתרע לפנינו. כך מציבים לפנינו הזמנים והמקומות המקודשים מטרות שהן לרוב רוחניות. אין כל אפשרות לחוש קדושה כל עוד רגשות האדם סתמיים ואין להם כל תכלית וכל ייעוד. כבר הצו הראשון בעניין הקדושה אומר לנו: "קדושים תהיו כי קדוש אני" וכו'. אם כן, יש בקדושה מין ניסיון להגשים את מלכות ה', או להשליט את תכונות הבורא עלי אדמות.

ניסיון זה הוא כפי הנראה הגורם למגמה שבקדושה להתרחב ולהתפשט. כשם שהיקום מתרחב ומתפשט ללא הפסק בכיוון האינסוף, כך שואפת גם הקדושה להתרחבות מתמדת. ואולם הקדושה מתרחבת לשני כיוונים בעת ובעונה אחת. היא שואפת אל ההיקף מזה, ואל המרכז ואל הפנים מזה. אופי זה של המקודש מסביר את הדקדוק במצוות, את הסייגים ואת החומרות, הנהוגים אצל אנשים השואפים אל הקדושה, בגופי ההלכות. בני אדם הדבקים בשאיפה אל הקדושה מחפשים בלי הרף את השלמות הנובעת מהקפדה יתרה בפרטי פרטיהן של ההלכות. ההתנגדויות המסיביות למגמות אלה, אינן מוכיחות מתינות, אלא להיפך, הן מצביעות על קיצוניות בדבקות בשיטה הישנה השוקטת על השמרים, או סתם חוסר הבנה במהותו הפנימית של המקודש. היצמדות זו אל הישן, אל הסטטי ואל מה שאינו מתרחב, לא זו בלבד שאינו מקרב אותנו אל המקודש, אלא להיפך, הוא מרחיק אותנו ממנו, ומקרב אותנו אל השגרתי, אל הסתמי ואל החולין.

נוסף לכך, חש בעל הייעוד תחושה של שליחות לקיים את ייעודו אפילו במחיר חייו. בעל הייעוד הוא אדם הרואה את ערכיו ואת ייעודו כחשובים עד שראוי וכדאי לאדם למות למענם. אם כן, לפנינו אדם המוכן למות למען דבר שהוא מאמין בו, ולמען זאת הוא חי. לעומתו האדם החי בשגרתי ובסתמי, כל מאוויו ממוקדים בעצם החיים בלבד, ואין בעולמו שום ערך שראוי למות למענו, ועל-כן, כמובן, אין לו גם שום דבר שלמענו כדאי לחיות. אדם כזה, החי בשגרה ובסתמי אינו מסוגל לחוש כל תכלית לחייו עלי אדמות.

התרחבות זו של המקודש ותכליותיו-שאיפותיו המכוונות אל השלמות הרוחנית, ואל הדרגות הנעלות

ביותר של הנשגב משתקפות יפה במשנה "כלים" פרק א, משניות ו-ט, העוסקות בעשר הקדושות של ארץ ישראל, שהן קבועות זו למעלה מזו, והדברים סוכמו "ביד החזקה" של הרמב"ם חלק ח ב"הלכות בית הבחירה". הקדושות הן: 1. של ארץ ישראל. 2. של עיירות מוקפות חומה מימי יהושע בן נון. 3. לפנים מחומת ירושלים. 4. הר-הבית. 5. החיל. 6. עזרת נשים. 7. עזרת ישראל. 8. עזרת הכהנים. 9. בין האולם ולמזבח. 10. ההיכל. 11. קדש הקדשים. על-אף האמור: "עשר קדושות הן", נראה לפי משנה זו, שמדובר באחת עשרה קדושות, ואפשר שקדושת ארץ-ישראל היא שונה ואינה נחשבת, כי היא נובעת מהבאת העומר. לעומתה שאר הקדושות באות בגלל נבדלותן, בגין האיסור על בני אדם שאינם מקודשים דיים לפי רמת הקדושה של המקום להימצא שם, משום כבוד השכינה. על-פי המשנה נראה בבירור, כי רמת הקדושה עולה לפי מידת ההתקרבות ליסוד האלוקי. "קדש הקדשים" הוא השיא של המקודש ביחס למקום, שרק האדם המקודש ביותר – הלא הוא הכוהן הגדול, ורק בזמן המקודש ביותר – הלא הוא יום הכיפורים, ניתנה לו רשות להיכנס לשם. לפיכך "קדש הקדשים" הוא המקום המובדל ביותר והייחודי ביותר עלי אדמות, והוא משמש משכן לתורה, שהיא המקודשת, הרוחנית והנעלה ביותר מכל הכלים המקודשים שבעולם. דיבורו של אלוקים נשמע מן המקום המקודש ביותר ומעל לכלי המקודש ביותר, מבין שני הכרובים שעל ארון הברית המונח בקדש הקדשים. שיאה של הקדושה הוא אפוא טרנסצנדנטי, ושיא זה נובע מן הגילוי האלוקי הנעלה והנשגב. ההתקרבות אל גילוי זה הוא ייעודו של כל אדם מישראל, איש איש לפי מידתו, לפי רמתו ולפי יכולתו.

לאחר כתיבת דברים אלה, ולאחר שהם זכו לפרסום חלקי, העיר לי ידידי הרב נתן צולמן, שיש מאמר, פרי עטו של הרב בן-ציון פירר ז"ל מניר גלים[8], המשווה בין הר-סיני להר המוריה. ואלה עיקרי דבריו הנוגעים לענייננו. כידוע לכול, הר סיני אינו נחשב קדוש. הגבלת העם והאיסור לעלות על ההר או לנגוע בו היו הגבולות זמניות בלבד, והיו בתוקף רק עד סיום מתן תורה. לאחר מכן רשאי העם לעלות, כפי שכתוב: "במשך היובל המה יעלו בהר" (שמות י"ט, 13). בדומה לכך "ים סוף". על-אף שהתרחש בו נס גדול [וכך גם מקומות רבים אחרים, כגון מקום הסנה, וכגון שילה שהיה מקום המשכן, ואף "שושן הבירה". כיוצא בהם, המקום שבו התגלה ה' לאברהם אבינו עליו השלום, שמיקומו נעלם מאתנו לחלוטין], אינו נחשב למקום קדוש כלל. באשר למקומות המקודשים קדושה לדורות טוען הרב פירר הרי הם אותם המקומות שנתקדשו לעתיד לבוא, ויש להם ייעוד או תפקיד בעתיד האומה. כך הדבר בהר המוריה שקדושתה אינה בגין קדושה ראשונה [כיבושי יהושע בן נון], אלא מפני שנתקדש קדושה שנייה [של עולי בבל] אף לעתיד לבוא.

לגבי הזמנים המקודשים אמר הרב פירר, כי גם במקרה שלהם פועלת בוודאות אותה שיטה. [והלא דבר הוא שמגילת תענית בטלה אחר החורבן]. לדעת הרב פירר, רק הזמנים שלהם ייעוד ותפקיד לעתיד זכו להתקדש, כגון שבתות וימים טובים שאנו מחויבים לקיימם ולשמרם תמיד. לכן קדושת שבת אינה מתקיימת בגין "מעשה בראשית" או בגין "יציאת מצרים", אלא בגלל תפקיד השבת בהווה ובעתיד, מפני שנאמר בו "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". אף חג השבועות, הלא הוא זמן מתן תורתנו, קדושתה של התורה מתקיימת במצוות לימוד התורה שניתנה לדורות. ובכן לסיכום אפשר לומר, שהרב פירר מבחין בין מקומות וזמנים היסטוריים למקומות ולזמנים מקודשים. לפי תפיסתו, נובעת הקדושה של המקומות ושל הזמנים וכו', לא מנוסטלגיה לעבר, אלא ובעיקר מתוך ייעוד לעתיד.

התפעמות מן העולם ומן הכוחות המפעילים אותו.

תינוק מרגע לידתו מתבונן בעולם הסובב אותו, ויש אומרים שהוא לומד את העולם ואת מלואו. על בסיס זה טענו פסיכולוגים שילד לומד עד גיל שש, יותר ממה שהוא עתיד ללמוד לאחר מכן עד גיל שמונים. ידוע שהתינוק כל מה שהוא רואה הוא ראשוני, חדש, מפעים ואפילו מדהים. כך הייתה הסתכלותו של אדם הראשון בעולמו של הקב"ה שנגלה לו מיד לאחר בריאתו. באלף השנים שלאחר בריאת העולם ועד דורו של נח נתכהו החושים של בני אדם ויחסם אל העולם הפך לעניין שבשגרה. רבי יצחק עראמה בפירושו לתורה ששמו "עקדת יצחק", טוען בפרשת "נח", כי האדם שהסתגל לשגרת העולם והתרגל לראותו עומד לרשותו כמובן מאליו, נכחדה אצלו ההתפעלות מן הבריאה. הואיל ואין אדם מסוגל להבין את ערכה של שום תזה אם אין הוא מכיר את היפוכה – אנטיתזה, והואיל וההתפעמות מן העולם היא הנותנת לאדם את מהותו האנושית ובלעדיה אין הוא שונה מבעלי החיים, וכאילו אין הוא קיים בתור אדם, הייתה חובה על הקב"ה למחוק את העולם כדי להחזיר את האדם לממדיו האנושיים. כמובן, עם אובדן ההתפעמות פסקה קבלת עול מלכות שמים, והחמס והגזל פשטו בעולם. רק מחיקת העולם ובנייתו מחדש היה בכוחן להחזיר לאדם את כשרון ההתפעמות, ולהשיבו למעמדו הקודם כנזר הבריאה.

תחושה של נוכחות אלוקים.

ג'ימס בספרו "החוויה הדתית לסוגיה" טוען לקיומה של חוויה המתגלה אצל אנשים בעלי מבנה נפשי מיוחד, והם חשים אינטואיטיבית, באופן פנימי ובלתי אמצעי, במציאותה של ישות על-חושית בקרבתם. דומה שאין צורך כלל בעדויות שג'ימס מסתמך עליהן בטיעונו. כמעט כל אחד מאתנו יכול להעיד על עצם קיומה של חוויה זו. באשר לאישיות הקדושה, תחושה זו מתמידה אצלה ומהווה חלק אינטגרלי של אישיותה.

מחובר לתחום הרוחני-הטרנסצנדנטי תוך שחרור מעולם החומר.

הקדוש אינו קיים לא בתחום הסתמי ולא בתחום החילוני-הארצי. כל קיומו הוא בטרנסצנדנטי-האלוקי בלבד, ויש בו יסוד של שחרור מן החומרי ומן הארצי. כל הדיבורים על קדושה בתחומים אחרים הם פטפוט של התחזות או של הטעיה עצמית ואשליה. אדם חילוני אמיתי שאין לו כל נגיעה בדת, לעולם אינו יכול להרגיש קדושה. יחס הציבור החילוני "המשכיל והנאור" כלפי הדמוקרטיה, כלפי חופש הפרט, כלפי ההומניזם הליברלי הוא לכל היותר יחס של הערצה, שנימוקיה רציונאליים לרוב. ההערצה עשויה להיהפך למיתית-אירציונאלית, אך לעולם אין היא מקודשת וטרנסצנדנטית.

תחושת רוממות וחגיגיות.

עולמו של האדם הקדוש הוא עולם שמחוץ לשגרה, ואולי נכון יותר לומר שהוא מעל לשגרה. זה מין עולם שבו נהנה האדם ממצב שבו יש לו "יום יום חג", ובדומה לשבעת ימי החג של לאה גולדברג בשירה "משירי ארץ אהבתי", שרוי הקדוש במצב של רוממות הנפש ובמצב רוח של חג לה' היום. לאה גולדברג מתארת מצב זה בבית המובא להלן:

אך שבעה ימים הנרות ברוכים,
ושבעה ימים שלחנות ערוכים,
ושבעה ימים הלבבות פתוחים,
וכל קבצניך עומדים בתפילה,
וכל בנותיך חתן וכלה,
וכל קבצניך אחים.[9]

המשוררת מציינת כאן את מרב הסימנים החיצוניים והפנימיים המאפיינים את הרוממות החגיגית. לפנינו לא רק שולחנות ערוכים. יסוד מעין חומרי זה (שיש לו בהחלט גם אספקטים רוחניים של שולחן שבת וחג) הוא רק אחד הפרטים שבשיר. ברובו המכריע מעלה לפנינו שיר זה תמונה של "נרות ברוכים", של "לבבות פתוחים", של "עמידה בתפילה", של "חתן וכלה" ושל "אחות אחים" בין קבצנים, שבדרך העולם הם קורעים זה את זה על כל שייר של מזון ועל כל פרוטה שחוקה. אווירת רוממות זו ומצב חגיגי זה בשירה של לאה גולדברג נמשכו שבוע בלבד, ואילו האיש הקדוש שרוי במצב רוח מרומם מתמיד ומתמשך. יש כאן כמובן גם משהו ממה שאנו מכירים אצל החסידים בתור הקשר שבין קרבת אלוקים לשמחת הלב, בחינת "עבדו את ה' בשמחה".

ההוד, השגב והחגיגיות מעורבים בענווה ובפשטות וכד' או הפרדוקסליות שבקדושה.

מתוך הניגוד הפנימי שבין שגב לפשטות, ומתוך כל הניגודים האחרים שבמושג "קדושה" בעיקר אלה הסותרים זה את זה במשמעות מושג הקדושה, מובן שהקדושה בנויה גם על יסוד של מערכת רגשות פרדוקסאלית. לכאורה קשה מאוד להבין את המגמה הגלומה בדברי הקב"ה שאמר: "בקרבַי אקדש" (ויקרא י', 3). וכי שני הכוהנים הללו, גם אם חטאו, חייבים למות כדי ששמו של הקב"ה יתקדש? וכי אין לו דרכים אחרות, נוחות ומובנות יותר לשם התקדשות? יש רבים וטובים המנסים לבאר את העניין בדרך ההרמוניה, אך לעניות דעתי נראה שהם מחטיאים את המטרה. אליבא דאמת ההיפך הוא הנכון, ולא קל לקבל את הדעה האומרת שאהרן הכוהן הצדיק עליו את הדין. לפי רוח ימינו קל הרבה יותר לקבל את דברי האברבנל, שלדבריו, אהרן הכוהן "לא היה בו הדבר עוד". עם זאת, לעניות דעתי נראה לי שכך אומר אהרן לפני הקב"ה: "ריבונו של עולם, אתה מנסה להכריעני בניסיון הנורא הזה כדי להראות לעולם ולעצמי את חולשתי ואת אפסותי. ובכן, ניסיון זה לא יועיל כלום. אני לא אשבר ולא אתרחק מכבוד שמך, אתה תדכאני, ואני אומר לך "על מנת כן", ומאמונתך לא אזוז, ומאהבתך לא אחדל. דרך פרדוקסאלית זו, היא אמונתו של אברהם אבינו, שעם נכונותו לבצע את העקדה הוא מסתבך בסתירה קשה בהבטחת הקב"ה שאמר לו "ביצחק יקרא לך זרע". אכן, זאת היא גם אמונת יצחק בנו, והיא דרכה של כל אמונה מקודשת, והיא עושה את האדם לקדוש. נראה שעל בסיס אמונה כזאת אצל אהרן הכוהן נאמר עליו הפסוק "אשר יבחר ה' הוא הקדוש" (במדבר ט"ז, 7).

גם הניסיון היום-יומי מלמד שיש אמיתות רבות בחיי האדם המתגלות כפרדוקסים מעצם מהותן. אמיתות פרדוקסאליות כאלה אנו מוצאים בעיקר בתחום הרגשות. כמו שיש תערובת של צבעים, כך יש גם תערובת של רגשות. האהבה והשנאה משמשות בנו בערבוביה, עד שקשה מאוד להבחין ביניהן, והדבר מעיד על עצמו כאלף עדים, אפילו אצל האוהבים הלוהטים ביותר. התופעה קיימת גם במקרה של אהבת הורים או אהבת ילדים. נטלי סרוט בנסותה להסביר לנו את המטמורפוזה הפסיכולוגית של המושג

הביולוגי של הטרופיזם היא מביאה את הדברים הבאים מהספר "הזר" של אלבר קאמי ואומרת: "... סלמנקו הזקן, השונא ומענה את כלבו ובו בזמן אוהב אותו בעדנה עמוקה ונוגעת ללב". שורות אחדות לאחר מכן מצטטת נטלי סרוט את דברי גיבורו של קאמי: "כל היצורים הבריאים ייחלו במידה זו או אחרת למות אהוביהם".[10] לפנינו מצב פרדוקסאלי ומזעזע, אך גם מהותי ביותר, עד שהוא יכול לשמש דוגמה לפרדוקס שבקיומן של המהויות הפנימיות המורכבות והמלאות סתירות של העולם.

רגשות מעורבים מסוג זה פיתחנו גם ביחס לכסף. עקרונית ותיאורטית הכול מסכימים למהותו ההרסנית של הכסף, ואף-על-פי-כן הכול נמשכים אליו ורוצים בו ביותר. אנו שואפים לרזות ועם זאת, אנו גם מבקשים ליהנות ממנעמי המטעמים הטובים. ואולם, כשם שבתערובת של צבעים אין התערובת מגלה מספר אמיתות כמספר מרכיבי התערובת, אלא נוצר צבע חדש שלו אמת אחת משלו בלבד, כך גם ברגשות, אין האמת נחלקת לפי כל רגש הפועל בהרכב, אלא נוצר רגש חדש מסובך ומסוכסך, דהיינו, רגש פרדוקסאלי. אין ספק שמערכת סבוכה זו תורמת תרומה נכבדה לאופי המעורפל של הקדושה שאנו דנים בה, ואשר הפרדוקס הוא אחד ממאפייניה.

להבדיל מן החולין, גם בתופעה הדתית של הקדושה מתגלה הרגשת הקרבה המוחלטת אל אלוקים מתוך תחושה של ריחוק הנובע מהכרת גדלותו ועוצמתו. פרדוקס דתי מפורסם זה מצאנו לו ביטוי בשירו של ר' יהודה הלוי:

יה, אנה אמצאך? מקומך נעלה ונעלם!
ואנה לא אמצאך? כבודך מלא עולם!

ובהנשאך עליהם על כס נשא ורם,
אתה קרוב אליהם מרוחם ומבשרם.[11]

לפי האמור לעיל, יש פרדוקס שלפיו האמת היא לא באחת מן הדעות או באחת מן התפיסות המתנגשות זו בזו, אלא דווקא בצירופן, או בעירובן, לשון אחר, בסתירה ובהתנגשות שביניהן. כך מצאנו את הדבר בעולמנו הרגשי שבו שנאה ואהבה, רחמים ואכזריות וכד' משמשים בערבוביה. כך מתגלה גם בתחום האמונה הדתית, לפיה קרבת אלוקים וריחוקו יוצרים חוויה מעורבת אחת. כך הדבר לעיתים גם בתחום האמנות והשירה המייצגות מצבים דו ערכיים מעורבים זה בזה, כגון שמחה מהולה בעצב וכד', היוצרים יחד בתוך הסתירה הפרדוקסאלית את האמת האמנותית המורכבת. כך זה קורה לעיתים בעולם הרגשות של המיתוס, הדת, האמנות השירה וכו', וכך גם בעולם הרגשות שבנפש האנושית בסיטואציות היום-יומיות. כל זה אינו אומר, כמובן, שזה המצב גם בתחומי החשיבה הרציונאלית, ודאי שאין זה אומר שבעולם הרציונאלי יכולים כל אחד ואחד משני היגדים סותרים להתמזג מיזוג שלם כדי לבטא שתי אמיתות החופפות עובדה יחידה אחת. נראה שאפשר לראות בדבר זה את אחד ההבדלים החשובים בין עולם הראציו לעולם הרגש.

היסוד הפרדוקסאלי מתגלה גם במשמעויות הסותרות של קדוש ושל קדשה. אמנם אין כאן התייחסות של שתי קביעות אל עובדה או אל אובייקט אחד, אלא של שתי קביעות אל שני אובייקטים נבדלים, אבל העובדה ששתי הקביעות נובעות משורש אחד (ק. ד. ש.) תוך ייחוסם לאובייקטים מנוגדים זה לזה יוצרת תחושה של פרדוקס. אמנם נראה שבתפיסה האלילית המקורית לא היה ניכר כל הבדל בין

התלהבות דתית בדרך של סיגוף להתלהבות דתית בדרך של פעילות סקסואלית, ושתיהן נתפסו אצל העכו"ם כפעילויות מקודשות, אבל האדם הדתי המודרני רואה את הצירוף כפרדוקסאלי. אכן, גם אצלנו רואים את הפעילות הסקסואלית המותרת, המוסרית, הממוסדת, המרוסנת והמעודנת כפעילות מקודשת, ואף אנו היהודים קוראים לנישואין ולהתייחדות המינית הקשורה בהם בשם קידושין. ואולם בתפיסה היהודית המרוסנת, המוסרית, המעודנת והממוסדת אנו קוראים לנשים הלגיטימיות "מקודשות", ולאלו המיועדות להתייחדות מינית חופשית ופרועה בשם קדשות. על עניין זה העיר לי ידידי הרב שמואל אמיתי, שכפי הנראה המשמעות המקורית של השרש ק.ד.ש. היא מיוחדת או ספציפית. אם אדם מקום וזמן או חפץ מיוחדים למוסרי, לטהור ולטוב, כי אז הוא נקרא קדוש. ולעומת זאת, דבר המיוחד למה שאינו מוסרי, לטמא ולרע, הוא קרוי בשם קדש או קדשה. הבעיה המתעוררת בכל זאת בעניין שלפנינו נוגעת לטיבם האובייקטיבי של המושגים טהור טמא, וטוב ורע. בגין ריבוי הדעות בתקופתנו קשה מאוד להגיע להערכה מוסכמת. דווקא בגלל זה נראה, שאין לנו מנוס, ועלינו לסמוך, במה שנוגע להכרת הטוב והרע, על ההכרעה האלוקית הטרנסצנדנטית.

באלילות מתגלה היסוד הפרדוקסאלי גם בכך, שעובדי האלילים מייחסים חיים לחומרים דוממים או מתים, ודבר זה כמובן אירציונאלי ואפילו פרדוקסאלי. ואולם אף הדת המונותאיסטית המאמינה באל אחד מופשט, בלתי נראה, ובלתי נתפס בחושים האחרים, אף היא בנויה על היסוד הפרדוקסאלי, ולא רק על הניגוד של הקירוב והריחוק, אלא גם על היות האל בלתי נראה, תכונה העומדת ביחס פרדוקסאלי עם קיומו המוחלט והממשי, ועם העובדה שקיום כל היש המוחשי תלוי בקיומו של מופשט בלתי נתפס זה.

תחושה של צורך להודות ולהכיר בטובה.

כפי שכבר אמרנו, חייב אדם להכיר טובה על בריאתו, ואולם הוא חייב בכך לא רק על עצם היבראותו, אלא גם על חידוש החיים יום אחר יום, בהתאם לתפילה: "מודה אני לפניך מלך חי וקיים, שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך". כן, יש כאן הודאה על כל צורכי הקיום, על ההשגחה, על הענקת התמיכה הנפשית, הרוחנית והחומרית. הזמן, המקום והחפץ הקדושים ממריצים את האדם להודות. בדומה לתופעה זו, יש לו לאדם הקדוש דחף פנימי המעורר אצלו תדיר הכרת טובה על טוב העולם, עד שהוא חש צורך מתמיד וטוטאלי להודות בחינת "כל עצמותי תאמרנה".

תחושה בלתי אמצעית של הרליגיוזי או ה נ ו מ י נ ו ז י .

הנומינוזי הוא מין שכנוע פנימי טוטאלי שבו אני חש בקדושה בגלל שאני מאמין, ואם אני מאמין משמע שאני קיים, ולהיפך אם אני קיים, מאלץ אותי הדבר להאמין, ואף מחייב אותי לשאוף לקדושה; ואם אינני מאמין ואין בי כל קדושה גם קיומי מוטל בספק. כבר אמרנו בפתיחת דברינו כי, מירציאה אליאד[12] מציין, שהזמנים המקודשים (כמו גם המקומות המקודשים) שוברים את המונוטוניות החדגונית והסתמית, ויוצרים יחידות זמן ומקום ייחודיים ומקודשים, המעניקים לאדם התעלות רוחנית, הרגשת שגב ויראת הרוממות.

רודולף אוטו טוען[13], שהשימוש שלנו בתואר "קדוש" הושאל לטוב, למוסרי, להגון, לישר ולאמיתי

המוחלטים, ואלה בעיקרם הם רציונאליים. לעומת זאת, ה"קדוש" המקורי, הראשוני הוא רגש החסר כל יסוד עיוני-רציונאלי, והוא קטגוריה נבדלת לחלוטין, ואין לנו כלל מילים כדי להגדירה. מדובר כאן בהלוך-רוח או במצב נפשי הקיים בבני אדם, שאינו ניתן לא להגדרה ולא להסבר. לכל היותר יכולים אנו להביא את האדם לכך, שיכיר בתוך עצמו את הלוך-הרוח או את המצב הנפשי הנדון. לפנינו תופעה אנושית נפשית של התפעמות ושל התעלות חגיגית, מין הרגשת שגב, מין הרגשה של להיות קשור ומחובר אל המופלא.

רודולף אוטו משתדל לתאר ולהסביר את הקטגוריה המיוחדת הזאת של הקדושה, שהוא קורא לה "נומינוזי" (שלדבריו זו היא תחושת קדושה מקורית, ראשונית ואירציונאלית לחלוטין, בלי כל קשר לטוב ולמוסרי האנושיים), בעיקר על-ידי שלילת התחושות שתחושה נומינוטית זו נראית דומה להן. לפיכך, הוא טוען שהנומינוזי אינו נובע לא מן הפחד, לא מהרגשת חרדה, לא מרגש תלות פיזית-ממשית, לא מתחושת אפסות מוחלטת, גם לא מאמון מוחלט, לא מאהבה גורפת, לא מהרגשת ביטחון ולא מהערצה במובנה המקובל. משום כך מסכם רודולף אוטו וטוען, שמדובר ב"... רגש היבראות – זהו רגש החידלון של כל נברא השוקע וכלה באפסותו העצמית, אל מול ומעבר לבריאה כולה". ואולם רודולף אוטו מרגיש גם בחולשתו של ניסיון הסבר זה וטוען, שאין בו תרומה מספיקה להבהרה המושגית (העיונית) של עניין הקדושה שהוא מבקש להסביר. מסיבה זו הוא גם דוחה את עיקר תפיסתו של ווילים ג'ימס[14], ומקבל ממנו רק את הטענה שהחוויה הדתית או הקדושה היא תחושה של נוכחות אובייקטיבית, החזקה הרבה יותר מן התחושות הפסיכולוגיות המקובלות.

ברור שיש בתפיסה המתוארת כאן ביטוי מורכב למדי של התופעה, ויש בו אפילו משהו מתפיסת רבי יצחק עראמה, על הכרחיות המבול למען שמירת האנושי שבאנושות. בגין שגרת החיים חדלו בני דור המבול להתפעם מן החידוש והקדושה שבעולם, ורק מחיקת כל הנברא וחידושו יכלו להחזיר להם את רגש ההתפעלות. ואולי כך גם לגבי ההבדל שאנו נוטים לראות בין המילה העברית פ ח ד (שהוא חשש מעשי ורציונאלי מאסון הולך ומתקרב) ובין המילה י ר א ה , שיש בה נוסף לחשש כלשהו, גם מתחושת העמידה מתוך התפעמות ומתוך תדהמה, מול הרוממות והשגב, בחינת י ר א ת ה ר ו מ מ ו ת .

חשיבות התימהון האנושי גדולה כל כך ביהדות, עד שהוא נחשב כמאפיין המייחד את האדם משאר היצורים, וכבסיס למוסר האדם ולריסונו התרבותי, יצריו ודחפיו. שלב ראשון הוא התימהון והשאלה, שלב שני הוא היראה, שלב שלישי הוא הריסון התרבותי והמוסרי, ושלב רביעי הוא הריסון הדתי – הלוא הוא הקדושה. אם העולם מאבד את כוחו המתמיה והמדהים, אם נפש האדם מקבלת את העולם בלא תמיהה, ומתנהגת על-פי שגרה, נעלמת הסיבה המסובבת את התפתחות המוסר, ואז משתלטים על העולם האלימות, הגזל והחמס, ואלה מוליכים אפילו לרצח. נראה כי כך יש להבין את דברי אברהם אבינו אל שרה ברדתם אל ארץ פלישתים. "ויאמר אברהם אל שרה אשתו, אחותי היא, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה" (בראשית כ', 2).

ועוד נאמר שם, "ויאמר אבימלך אל אברהם, מה ראית כי עשית את הדבר הזה. ויאמר אברהם כי אמרתי, רק אין יראת אלוקים במקום הזה, והרגוני על דבר אשתי" (שם, שם, פסוקים 10-11). כפי שאברהם מכיר את יושבי ארץ ישראל דאז, כאנשים החיים את שגרת יומם בסתמיות ובלא יראת אלוקים, בלי התרוממות הנפש ובלי כל רגש של קדושה, קשה לו לסמוך על הגינותם ועל מוסריותם, ועל כן חשודים הם בעיניו אפילו ברצח.

כאמור, הקדושה מבדילה, מייחדת, מרוממת זמנים, מקומות, כלים ואנשים, ומשפיעה עלינו רגשות חגיגיים ונעלים כלפיהם. באופן זה היא נלחמת בעוצמה רבה ביסודות השגרתיים והסתמיים שבחיי בני אדם. הרוממות וההתעלות מן השגרתי ומן הסתמי מבליטות את מותר האדם מן הבהמה ומשאר בעלי החיים, מן הצמחים ומן הדומם המצויים בזמנם, במקומם ובמהותם בשגרה המטמטמת של הסתמי, המשתקפת בבהירות ובבירור במבטן של הפרות שברפת. דומה כי המשמעויות הרגשיות המודעות, שבני אדם רבים נוטים לייחס אותן לבעלי חיים, כגון כלבים, הן יותר פרויקציה של תודעתנו שלנו מאשר ביטוי מהותי לתודעת בעלי החיים הנידונים. למרבה הצער, יצר החילון המודרני גם אצל בני אדם רבים משתקף בעולם שגרתי וסתמי שהתנער במידה רבה מאוד ממותר האדם.

סיכום ומסקנות

על-פי כל ההסברים במאמר זה נוכל לנסות ולהגדיר את המושג "קדוש" בשלושת המשפטים הבאים: הקב"ה, אדם קדוש, מקום קדוש, זמן קדוש, או חפץ קדוש – יש בהם משהו המסוגל לעורר אצל האדם את התימהון ואת התדהמה מול הבורא והבריאה, את האהבה ואת הכניעה ביחס לרליגיוזי והמטאפיזי הקבועים, הטקסיים, המדייקים בפרטים, הנבדלים לעצמם בעיקר מן הסתמי ומן החומרי, ומוקפים מערכת הגנה נגד כל שינוי מבחוץ. הם גם מעוררים תחושה של נבראות, של תלות רוחנית, של ייעוד, של רוממות, חגיגיות, הוד ושגב המעורבים בתשוקה להודיה, בענווה ובפשטות. אם כן, איש קדוש הוא אדם שקלט את כל היסודות הללו, הפנים אותם, נכנע להם, ועשה אותם חלק אינטגראלי של אישיותו במידה כזו, שהן מתגלות בכל מעשה ממעשיו, ובכל גילוי מגילויו.

ובכן עשיתי את המעשה הנועז, וכתבתי כאן מעין הגדרה שהיא ברורה לכאורה. עם כל זה אני מקווה שכל קוראי מבינים, שהדברים יישארו עדיין רחוקים מלהיות ברורים. אך בכל זאת נוכל להסיק מן הדברים שנאמרו כאן כמה מסקנות מועילות.

כדי לרדת לסוף מהותה של הקדושה, יש להבין שוב ושוב, כי מצד אחד מצויים בה כל האיכויות שנמנו כאן במאמר זה, אבל כולן משמשות בה לא במשמעותן הרגילה, המקובלת והרציונאלית, אלא במשמעות הראשונית, הרגשית, האירציונאלית והרליגיוזית שלהן. הצורך הפסיכולוגי שלנו לראות את העולם כולו, ובתוכו גם את הרליגיוזי ואת המקודש כאיכויות רציונאליות, הורס לחלוטין את מהותו האמיתית של הקדוש. ההתחכמויות בדרך הרציונאליזציה לא היו קיימות לא אצל אברהם אבינו ולא אצל יצחק אבינו, לכל אורך העלילה של העקדה. הן גם לא היו קיימות אצל הדמויות הדתיות הגדולות של תקופות עברו והן גם אינן קיימות אצל האדם הדתי-החרדי האמיתי של ימינו. אדם זה עומד ביום הכיפורים בהרגשה שהוא עומד ממש כנידון לפני שופטיו, והוא מתמזג לחלוטין עם הסיטואציה של בית משפט שבה הוא חייב לתת את הדין על מעשיו ועל מחדליו "כאן ועכשיו". הניסיון לרציונאליזציה של מעמד זה הורס לגמרי את ערכו המהותי ואת ערכו החוויתי, ולכן הוא פסול מלכתחילה. יש ברציונאליזציה משום שימוש בכלי, שאינו הולם את האמת הייחודית של הנידון. ייתכן שהניסיון לרציונאליזציה כזאת היה מונח בבסיס חטאו של אדם הראשון ביחס לצו האלוקי הבלתי מובן לו, וייתכן שיש משהו מעין זה בבסיס תפיסתו של איוב, וזה מה שעורר עליו את הרוגז של חבריו. גם אצל איש מאה שערים המצוי של ימינו, וכמוהו אצל כל אדם המזדהה באופן מוחלט עם דתיותו, אין דואליות רגשית-רציונאלית כזאת קיימת. אפשר שגם אצל האדם הדתי האמיתי והכן, הקדושה פינתה חלק ממקומה וחלק מזמנה, ובהם

היא מניחה לאדם לעסוק בעולם החולין של חיי יום יום, ולטפל בהם בכלים רציונאליים. ואולם במקרה של התנגשות חזיתית בין העולם החילוני לעולם הדתי בתודעתו של אדם דתי-חרדי כזה, תהיה תמיד יד העולם הדתי על העליונה. על-אף שהעולם הדתי, בניגוד למיתוס, משאיר מקום לרציונאלי, הוא שומר בידיו את המושכות, והוא קובע את כמות הזמן ואת כמות המקום שהוא מפנה לתחומים האחרים. מי שקיבל על עצמו את חובות האמונה והדת מתוך בחירה חופשית מוחלטת, או אפילו מתוך בחירה שלאחר הרגלים כפויים, שוב אינו יכול לשנות ולהעדיף את תביעת העולם החילוני, שהרי הוא הורס לחלוטין את מעמדו הדתי, והוא הופך להיות חילוני. מעשה כזה יהיה אצלו מין חיסול עצמי, או מין התאבדות רוחנית. הקדושה בתחום הדתי על כל תביעותיה, גוברת על כל כוח אחר הבא מבחוץ. עולם החוץ, כגון בית המשפט החילוני הדן לפי הדין יכול בעזרת המשטרה או בעזרת כוח אלים אחר או בעזרת הפחד, מכוח סמכותו, לגבור על אספקטים חיצוניים של הקדושה, אבל לעולם אין הוא מסוגל לגבור על דברים מהותיים שבלב, ועל-כן בעיני האיש הדתי ובעולמו הרגשי, המקודש, לעולם גובר על הכול.

המאפיין את האדם הדתי המודרני שהוא יודע לחיות בשני העולמות גם יחד. בעיסוקיו היום-יומיים, כל עוד אין הם באים להתנגשות חזיתית בעולם הקדושה, הוא רציונאלי במלוא מובן המילה, ולעומת זאת בעיסוקיו הדתיים הוא נשאר אירציונאלי לחלוטין. אלו שתי מלכויות שאינן נוגעות זו בזו כמלוא הנימה. נראה שהרצון האלוקי דורש מאיוב ואף מאתנו לקבל את עולם הקדושה על אף ההרהורים הרציונאליים שלנו, ובלי כל עיכוב מצדם. האדם החילוני משלה את עצמו שהוא נקי לגמרי מן העולם האירציונאלי, והוא מנסה לחיות את חייו בתחום הרציונאלי בלבד. הוא מתעלם מן העובדה שבאמת בנוי האדם שתי רשויות, הרגשי מזה והשכלי, הרציונאלי מזה. התעלמות זו, והחיים בסיטואציה חלקית של הממד האנושי גורמים, שהאדם החילוני שבחר ברציו, אינו מסוגל לעולם להבין את עולמו הפנימי הרגשי והאירציונאלי של האדם הדתי, ואף לא את העולם הרוחני שבו נתונה השליטה בידי היסודות של הקדוש או של הקדושה.

למרבה הצער, אין האדם החילוני מבין אף לא את ההבדל בין העולם הדתי והקדוש לעולם המיתי. בעולם הדתי יש נוכחות מתמדת של העולם הרציונאלי בין בתערובת עם הדתי המקודש, ובין בנפרד במקום ובזמן, שהדתי המקודש מפנה לטובת עסקי החולין ההכרחיים, הנזקקים בהכרח לטיפול רציונאלי. שילוב שתי צורות שונות אלו של העולם הרציונאלי והעולם הדתי המקודש, הן המבדילות בין הדת למיתוס. המיתוס אינו קולט את הרציונאלי לא כחלק בתערובת עם המיתי, ולא כגורם בזמן ובמקום שנתפנו לשם כך על-ידי המקודש. מכאן יוצא, שבמיתוס אין לרציונאלי כל מעמד. עם אדם החי במיתוס אין אדם מן היישוב יכול להידבר לעולם, גם אם הלה מעמיד פנים כאילו הוא מצוי במישור הרציונאלי. האדם המיתי פעמים שהוא מעמיד פנים גם בפני עצמו, אבל אין זאת אלא אשליה, והוא ספוג תפיסות אירציונאליות שהן לפעמים פנטסטיות, בלי כל יכולת להשתחרר מהן, ובלי כל רווח פנוי בעולמו המיתי. מסיבה זו קשה גם לנהל הידברות פוליטית עם בני אדם החיים במיתוס. הם יכולים רק להיכנע או למרוד או לדחות, אבל לעולם אין הם משתכנעים בתקפותם של טיעונים לוגיים רציונאליים. מה שחמור ביותר הוא, שגישה, עמדה, או שיטת חשיבה זו אינה נפסקת על נקלה, והיא עוברת מדור לדור ומאב לבן. אפילו באירופה המודרנית רבות הדוגמאות לכך, שעמים החיים במובלעת, רואים עצמם נבדלים מיתר האוכלוסיה, אפילו לאחר מאות שנים של מיזוג אינטנסיבי. ההפרדה התרבותית-לשונית של אנשי אלזס מן העם הצרפתי, היא נוקבת לא פחות מן ההפרדה של הוולונים מן הבלגים

שבתוכם הם חיים. לכן כל הדיבורים על מדינות דו-לאומיות כפתרון פוליטי נוח ומניח את הדעת, אינם אלא חלומות של אנשים תמימים, אמנם חיים במיתוס המודרני, אבל מיתוס הספוג יסודות אירציונאליים על אודות הדמוקרטיה, השוויון, הפלורליזם, ההומניזם והליברליזם. התפוררותה של רוסיה הסובייטית מוכיחה, שמהותם ועוצמתם של המטענים התרבותיים המפרידים בין עמים לא הובנה כראוי על-ידי ראשי השלטון הפוליטי ברוסיה. הפוליטיקאים הם ככל האדם, ואין הם לומדים מניסיון העבר גם לא במקומות אחרים ברחבי העולם.

נוטים לחשוב, כי עם עבור עשרות או מאות שנים הניגודים מעט מעט הולכים ונשחקים, עד שלבסוף הם נעלמים. באלזס, למשל, על-אף כל הניגודים, אנו עדים להשלמה ידועה ולחיי שלווה המתנהלים על מי מנוחות בין התושבים ממוצא גרמני לאלה שמוצאם ושפתם צרפתיים. ואולם גם בסרביה היה לנו רושם דומה, עד שלפתע לקראת סוף האלף עלו וצפו שוב כל הניגודים החריפים ביותר, ואלה גרמו שנאה תהומית שהובילה לרצח אכזרי, לאונס ולגירוש של עשרות אלפי בני אדם. אנו לעולם איננו יכולים לשער מראש היכן עומדת להתפרץ החיה המיתית בכל אכזריותה. על-אף הפחד המטופש מעט של חילונים רבים, דת, כמו הדת היהודית, שעברה תהליך של דמיתולוגיזציה, אינה גורמת לבדה התפרצות כזאת. הבעיה הגדולה היא, שהמיתוס הוא בחינת "לפתח חטאת רובץ", והוא אורב לדת, ללאומיות, אך גם לתנועות סוציאליסטיות, ואפילו להומניזם, לליברליזם ולדמוקרטיה. לכן, ההתפרצות המיתית חסרת הרסן אפשרית בדיוק באותה מידה הן בתחום הדתי והלאומי והן בתחום הסוציאליסטי, ואפילו בתחום הדמוקרטי-ליברלי המתחזה כהומני. עיקרו של דבר הוא, שגם העולם המודרני חי על פסגה של הר געש אנושי מיתולוגי מאיים. רק השיבה אל עיקרי היסודות של הקדושה הדתית הלא מיתית יכולה לשמש תחליף מרסן, מארגן ומעדן, ועל-כן תחליף תרבותי, שיש בכוחו לרסן את איומי המיתוס על עולמנו המיוסר.

הערות ומראי מקומות

1. בספרו **על "השיר החדש"**, חלק ב', עקד.
2. על הערפול של מושג "הקדושה" ראה: רוג'ר קיו, **"האדם והמקודש"** (צרפתית), גלימר, עמ' 37-70.
3. בספרו **על הקדוש ועל החילוני** (גרמנית), רובולט, עמ' 40-55.
4. ועיין **אמונות ודעות של חו"ל**, מאגנס, ירושלים, עמ' 53-58.
5. דב"ר ב', **ילקוט שמעוני**, ואתחנן ו'.
6. (גרמנית), רוהוולט, המבורג, עמ' 36.
7. **האדם המשוחק**, מוסד ביאליק, ירושלים.
8. בספרו **ליום תגינו**, פלדהיים, ירושלים, תשל"ו, עמ' 169-171.
9. לאה גולדברג, **מוקדם ומאוחר**, ספרית פועלים, מרחביה, עמ' 222 [בלי תאריך].
10. נטלי סרוט, **עידן הנושד**, הקבוץ המאוחד, ת"א, תשל"ב, עמ' 21.
11. ח. שירמן, **השירה העברית בספרד ובפרובנס**, מוסד ביאליק ודביר, ת"א-י-ם, 1960, חלק ב', עמ' 524.
12. בספרו **על הקדוש ועל החילוני** (גרמנית), רובולט, שם, שם.
13. בספרו **"הקדושה"**, בתרגום אנגלי, אוניברסיטת אוקספורד, שם, שם.
14. בספרו, **תוויה הדתית לטוגיה**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ט, עמ' 41.