

אל תִּקְרָא בַּמִּדְבָּר אֶלָּא בַּמִּדְבָּר

הברכה שמן המפגש | יגאל פינחס אלעזרי

קריאה דיאלוגית בפרשת בלק – מן הדיבור הכפוי אל "מה טוב"

פרשת בלק היא יחידה חריגה בתורה: זהו המקום היחיד שבו אנו שומעים דיבור ממושך על ישראל מפיו של זר, ואף של אויב. כל הדרמה שבה היא דרמה של דיבור ושל ראייה – מי מדבר, אל מי, ומתוך איזה יחס; מי רואה, את מה, וכמה. שתי המילים החוזרות לאורך הפרשה – "דָּבָר" ו"וַיֵּרָא" – הן צירה. בלק שולח לקלל; הכפייה נכשלת והופכת לברכה; ואחר כך מתברר שהשער היחיד אל הלב, לטוב ולרע, אינו הכוח אלא המשיכה. לאורך הפרשה נפרשת פנומנולוגיה שלמה של המילה הפונה אל האחר, וההפטרה – נבואת מיכה – חותמת אותה ומוסרת את תמציתה האתית.

א. הדיבור המתווך: בלעם כנביא-מוסר

עמדתו הקבועה של בלעם כלפי העולם היא עמדה אינסטרומנטלית. הוא איש "קִסְמִים בְּיָדָם" (כב, ז), והגישה שלו אל האלוהי היא גישה של טכניקה: בנה לי "שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת", הֲכֵן "שִׁבְעָה פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים" (כג, א) – ושוב, ושוב, "כִּפְעַם בְּפַעַם" (כד, א). עצם החזרה המכנית היא סימן ההיכר של אי-המפגש: זהו מנגנון, לא יחס. וכך, בשני המשלים הראשונים, הכתוב אומר במפורש "וַיִּשָּׁם ה' דָּבָר בְּפִי בִלְעָם" (כג, ה) ו"וַיִּשָּׁם דָּבָר בְּפִיו" (כג, טז). הִפָּה הוא קרב קולט; האדם נעקף.

ראוי לדייק במעמד שני המשלים הראשונים: אלה נבואה במלוא מובן המילה – בלעם מקבל מסר ומוסר אותו הלאה. בראשון הוא מדווח על עמדת האל: נשלחתי לקלל, אך "מָה אֶקַּב לֹא קִבַּה אֵל וּמָה אֶזְעַם לֹא זָעַם ה'" (כג, ח) – כיצד אקלל את מי שאלוהיו אינו זועם עליו, אף שהוא "לְבַדָּד יִשְׁכֵּן". בשני הוא מוסר הכרזה – "הִנֵּה בָרַךְ לְקַחְתִּי וּבָרַךְ וְלֹא אֶשְׁיבָנָה" (כג, כ) – ומתאר את כוח העם הקס בזכות מעשי האל, "אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם... הֵן עָם כְּלָבִיא זָקִים וְכֹאֲרִי יִתְנַשָּׂא" (כג, כב-כד). זו נבואה

מתווכת: דבר מושם בפה ומוסר הלאה. בלעם נוכח בה כצינור – אך כצינור של אמת, לא של שקר. ובכל זאת, גם כאן אין מפגש: יש העברת מסר, לא ראיית פנים. זהו ההיפך הגמור מן הדיבור הדיאלוגי. הדבר אמת – שהרי דבר ה' הוא – אך הוא אינו של בלעם ואינו עולה ממפגש. בלשון בובר, בלעם הוא "לז" אף בשעה שהוא מדבר: מכשיר, כלי־שיח, ולא "אני" העומד מול "אתה". וכשם שאין בו "אני", כך אין מולו "אתה": הוא אינו רואה את העם כלל, או רואה ממנו רק שוליים. דווקא כאן מסתתר דיוק חשוב. בלק טורח להציב את בלעם במקום שממנו "וַיֵּרָא מִשָּׁם קֶצֶה הָעָם" (כב, מא), ואחר כך "אֶפְסָ קֶצֶהוּ תִרְאֶה וְכָלוּ לֹא תִרְאֶה" (כג, יג). הראייה החלקית אינה תקלה אלא תנאי: כדי לקלל צריך לא לראות את השלם. הקללה ניזונה מן הצמצום, מהפיכת הזולת לפרט מנותק שאפשר לתפוס אותו כאובייקט. ההיגיון של בלק הוא היגיון אנטי־דיאלוגי מובהק – הסתר את הפנים, הראה רק קצה, ואז יתאפשר היחס המנצל.

ב. התפנית: ממסר מתווכ לעדות מאשררת

לקראת המשל השלישי הנוסחה "וישם דבר בפיו" פשוט נעלמת, ובמקומה בא רצף של מחוות דיאלוגיות. ראשית הפנייה: "וְלֹא הָלַךְ כְּפֶעַם בְּפֶעַם לִקְרֹאת נְחָשִׁים וַיִּשֶׁת אֶל הַמִּדְבָּר פָּנָיו" (כד, א) – בלעם נוטש את הקסם, ומפנה את פניו. אחר כך נשיאת העין: "וַיֵּשֶׂא בִלְעָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לְשִׁבְטָיו" (כד, ב). ולבסוף, במקום ההכתבה, השרייה: "וַיִּתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים". הסדר עצמו הוא דקדוק של מפגש: הפניית פנים, נשיאת עין, ראייה, רוח, ואז דיבור הנובע מן המובָט. ולא בכדי מתאר בלעם את עצמו דווקא עתה במונחי העין: "נָאֻם הַגָּבֵר שֶׁתָּם הָעֵין... אֲשֶׁר מִחֲזָה שָׂדֵי יִחְזָה נֶפֶל וְגִלּוֹי עֵינָיִם" (כד, ג-ד). זה שעד כה היה צינור־פה הופך עתה לעין־פִּקוּחָה. וזהו, במונחי לוינס, מעמד ה"פנים": פגישה עם האחר שאינה ניתנת לצמצום לתמה או למזימה, והתובעת מן הפוגש תגובה. בלעם – המתמרן שביקש לצמצם את ישראל לאובייקט של קללה – נפרע מן הראייה עצמה, ומתוך הפריעה הזו זורמת הברכה. מי שביקש להפוך עם ל"לז", ניצב מול "אתה" ונכבש.

וגם תוכן הראייה נאמן למפגש. מה שהוא רואה אינו אובייקט נייח אלא נוכחות חיה ופורחת:
"פְּנִיָּהִים נִטְּיוּ כְּגִלְתָּ עָלַי נִהַר פְּאֵהָלִים נָטַע ה' פְּאֶרְזִים עָלַי מַיִם" (כד, ו) – מים, גן, עץ, שורש. שפת
הברכה היא שפת חיים שנגלים, היפוכה הגמור של שפת הקללה שתכנן. ובלב הכל: "שִׁכָּן לְשִׁבְטִיו" –
לא המון אחיד, אלא מחנה ערוך, שכל שבט בו במקומו ובמובחנותו, ויחד הם אחד. זוהי אחדות
שאינה אחידות. הדרשה הידועה (בבא בתרא ס"ע"א) מוסיפה שראה שאין פתחי האהלים מכוונים זה
כנגד זה – קרבה השומרת על נפרדות, סמיכות המכבדת את פרטיותו של האחר. וזו בדיוק תמונת
הקהילה הדיאלוגית: יחד המחזיק בתוכו את השוני, נוכחות זה לזה בלא בליעה זה את זה. הברכה
זורמת דווקא מן המראה הזה, משום שהוא-עצמו מבנה של מפגש.

וכאן ההבחנה המכרעת, שהיא לב הקריאה כולה. שני המשלים הראשונים היו נבואה מתווכת –
מסר מושם בפה ומוסר הלאה. המשל השלישי אינו מאותו סוג. ה"קְּלָבִיא זָקוּם" שנובא בשני אינו
עוד נבואה כאן אלא תוצאה שהתממשה: בלעם נושא עיניו ופוגש את העם שכבר קם ושוכן לשבטיו.
ומשום כך אין כאן עוד "וישם דבר בפיו" – אין מסר להעביר, יש מציאות שיש להעיד עליה. הרוח נחה
עליו (כד, ב), והוא מתאר את אשר הוא רואה. נבואת הכתבה הפכה לנבואת ראייה; הצינור המוסר
הפך לעד המאשר.

ובדיוק כאן נשמט היסוד שעליו נשענת הקריאה התלמודית בדבר קללות החבויות בברכות (סנהדרין
קה"ב). קריאה זו מניחה פער בין מה שבלעם רצה לבין מה שהושם בפיו – פער שאפשר לפענח מבעד
למסר. אך בעד אין מסר ואין פער: אין מה להצפין כשאינך מחבר נוסח אלא קורא מציאות בקול.
דווקא משום כך המשל השלישי הוא המקרה הטהור ביותר של מפגש – הדיבור כולו נקבע על ידי
הנוכחות הנראית, וזהו האידיאל הדיאלוגי במלואו: לתת לאחר להופיע כפי שהוא, בלי לצמצמו
לתמה ובלי להלביש עליו מסר.

למה הדבר דומה? לשני המלאכים המלווים את האדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו (שבת קי"ט
ע"ב). הם אינם יוצרים את המציאות; הם מאשררים את אשר מצאו. מצאו שולחן ערוך, בית מסודר

ונרות דולקים – מלאך הטוב מברך שכך יהיה גם לשבת הבאה, ומלאך הרע "עונה אמן בעל כרחו". מצאו בית הפוך ונרות שלא הודלקו – מלאך הרע מברך שכך יהיה גם לשבת הבאה, ומלאך הטוב נאלץ לענות אמן. המלאך אינו אדון הגזרה; מצב הבית הוא האדון. כך בלעם בדיוק: המקלל-בכוח, הניצב מול הבית הערוך של "שכן לשבטיו", נאלץ לברך בעל כורחו. וזה גם משלים את מה שאמרנו על הבחירה: רצונו של בלעם נשאר חופשי ועוין – הוא היה מעדיף לקלל – אך הטוב גלוי כל כך עד שהוא כופה על העד העוין לומר אמן. הכפייה נדדה: לא עוד יד האל על הפה, אלא אי-היכולת לעמוד מול הטוב הנראה. ומכאן הלקח שלנו: אין צורך לכבוש את לב האויב; די לבנות בית ערוך כל כך – מאוחד, "לשבטיו", דולק בנרותיו – עד שגם מלאך החבלה ייאלץ לענות אמן. מצב ביתנו הוא שקובע את דברי המלאכים.

ג. זיוף המפגש: פעור

אלא שהפרשה אינה נחתמת באידיליה של המשל השלישי; היא יורדת אל פעור, ודווקא הירידה הזו היא שמעמיקה את הקריאה הדיאלוגית. "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ונתקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור" (כה, א-ג). שימו לב לרצף: קריאה (נתקראן), אכילה, השתחויה, הצמדה – שלבי משיכה, וכל אחד מהם נעשה מרצון. אין כאן כפייה כלל; יש פיתוי. "ויצמד" – "כצמיד פתיל" ברש"י, חיבור הדוק ואינטימי. ובדיוק כאן טמון הזיוף. לפעור יש צורת המשיכה – והמשיכה היא הדרך היחידה אל הלב – אבל זו משיכה כוזבת, משום שהיא אינה מתבוננת באחר כב"אתה" אלא מנצלת אותו כאובייקט של תשוקה. פעור הוא ה"אני-לז" העוטה מסכה של "אני-אתה": שימוש בזולת המתחפש לקרבה. המפתה והאוהב עושים אותן תנועות עצמן; ההבדל היחיד הוא בעצם – האחר כנוכח, מול האחר כאמצעי. זוהי הסכנה העמוקה של הדיאלוג עצמו: עצם המנגנון שמגיע אל הלב ניתן לחטיפה ולהפיכה למניפולציה. ואין זה מקרה שעצה זו הייתה עצת בלעם (במדבר לא, טז; וסנהדרין קו ע"א): משעה

שההתקפה החזיתית נכשלה, פנה הוא־עצמו אל הקרבה המזויפת. וזו האירוניה החריפה – אותו אדם שלרגע ראה באמת, הוא שמהנדס את הזיוף.

ד. כשהמילה כלה: פינחס והגבול

מכאן צריך דיוק שמשנה את כל המבנה. ההצמדות לבעל פעור כבר טופלה בציווי שקדם – "קח את כל ראשי העם והזקע", "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (כה, ד-ה). מה שפינחס קם כנגדו הוא דבר אחר ומאוחר: מעשה פומבי ומתריס – "ויקרב אל אחיו את המדננית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בכים" (כה, ו). זו אינה עוד זנות בסתר אלא התרסה גלויה על הסדר עצמו ועל ההנהגה – נשיא שבט ובת נשיא – וההנהגה משותקת, "והמה בכים".

ושוב חוזר פועל הראייה, אך הפעם הוא מוליך אל הרומח: "וינרא פינחס... ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו" (כה, ז). בלעם ראה – ובירך; פינחס ראה – ודקר. אותו פועל, תכלית הפוכה, משום שהמוקט הפוך: המשכן הערוך מול הפרצה הגלויה. הראייה היא ציר הפרשה כולה, ומה שאתה רואה קובע הכל.

מבחינה דיאלוגית, פינחס מסמן את הגבול החיצוני של המפגש. למילה אין עוד מה לומר למי שעשה עצמו "לז" טהור – מי שפועל בדיוק כדי לחסום את אפשרות הדיבור. מעשהו אינו ההיפך של הדיאלוג אלא כישלונו: הנקודה הטרגית שבה המפגש בלתי אפשרי, ורק המעשה יכול לעצור את ההתמוטטות. ואין זה לכפות אמונה – אמונה אי אפשר לכפות – אלא לבלום קריסה של הסדר שבתוכו לבדו האמונה יכולה לצמוח. ולכן התורה גומלת לפינחס דווקא "בְּרִיתִי שְׁלוֹם" (כה, יב), והמסורת מקיפה את הקנאי בחשדנות מרבית: "סנאין פוגעין בו", אך "אין מורין בן" (סנהדרין פב ע"א) – הכוח מותר בדיוק בנקודה שבה אי אפשר להורות עליו, משום שהוא לעולם אינו השלמתו של הדיבור אלא נקודת קריסתו.

ה. ההפטרה: "מה טוב" כמפתח הנבואי

ההפטרה לפרשת בלק (מיכה ה, ו - ו, ח) אינה נספח; היא הקריאה הדיאלוגית של התנ"ך עצמו על הפרשה, ובה הנביא מוסר את מה שאנו עמלים לחלץ. מיכה אינו רומז אלא קורא בשם: "עמי זכר נא, מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען יצעת צדקות ה'" (ו, ה). שתי מילים כאן מכריעות. "מן השטים" – הנביא מקפל לתוך פרשת בלק-בלעם גם את פעור, שאירע בשטים; עבורו, עצת בלק, מענה בלעם והשטים הם סיפור אחד רצוף. ו"צדקות ה'" – תכלית הסיפור כולו היא ה"נהפוך הוא": הצדק האלוהי שבו הקללה המתוכננת התהפכה לברכה, וההשמדה לקיום.

ופתיחת ההפטרה כבר נושאת את לשון המשל השלישי קדימה אל העתיד: "והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה'... בארץ בבהמות יצר" (ה, ו-ז). הארי והטל והמים – אותה שפת חיים פורחים שבלעם נאלץ לברך ("הן עם כלביא יקום", "כנחלים נטיו") – שבים ועולים כדמות השארית. ואז מיכה עושה את המהלך הדיאלוגי המובהק ביותר: הוא ממיר את הקללה והברכה בריב – בדיון. "שמעו נא את אשר ה' אומר... כי ריב לה' עם עמו", "עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתיך ענה ביי" (ו, א-ג). אלוהי ההפטרה אינו משים דברים בפה; הוא טוען, וקורא לתגובה – "ענה ביי". זהו ההיפך מן הצינור הדומם של בלעם: כאן נתבע מענה, נפתח מרחב של אני-ואתה.

ומכאן נדחית הגישה החיצונית-כופה אל הקדוש: "במה אצדם ה'... הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי" (ו, ו-ז). זהו ההיגיון של בלעם ושל פעור כאחד – דת של טכניקה, של כמות, של הקצנה ההולכת וגוברת עד הקרבת הבכור, שכולה ניסיון לתמרן את האלוהי מבחוץ. מיכה דוחה אותו כליל, ומעמיד תחתיו את הפנימי-היחסי: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך" (ו, ח).

וכאן נסגר המעגל במילה אחת. "מה טוב" הוא הד ישיר ל"מה טבו אלהיך יעקב". בלעם ראה את הטוב מבחוץ, כצופה שאינו יכול להיכנס; מיכה מתרגם את אותו טוב לתביעה מבפנים. הטוב שבלעם

רק יכול היה להביט בו, מיכה אומר שעליך לעשותו ולהיותו. וההד אינו מקרי: הסמיכות המפורשת של ההפטרה לבלק ולבלעם מלמדת שמכונני המסורת שמעו את התהודה הזו וכיוונו אליה.

ושלושת חלקי הפסוק ממפים בדיוק את הטיפולוגיה של הפרשה:

"עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" – ממד הסדר והמבנה: הוא שמחזיק את המחנה "לְשִׁבְטֵי"ו, והוא שבקצה מתיר את מעשה פינחס. המשפט הוא המבנה ההולם, ובהיעדרו ("והמה בכים") קמה הקנאות למלא את החלל.

"וְאַהֲבַת חֶסֶד" – ממד המשיכה: הדרך היחידה אל הלב, ה"עבותות אהבה" (הושע יא, ד). החסד אוהב את הזולת ולכן נותן לו, ובכך הוא היפוכם של שני הכשלים גם יחד – של הקללה הכופה ושל הפיתוי המנצל. החסד מתבונן באחר כב"אתה".

"וְהִצָּנַע לְכַת עִם אֱלֹהֵיךָ" – ממד הצניעות: זהו עיקרון האהלים "שאינן פתחיהם מכוונים זה כנגד זה", האחדות-בלא-אחידות, הנוכחות השומרת על נפרדות. והוא בדיוק היפוכו של מעשה זמרי – "לְעֵינַי כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", הפָּרַס לכת במקום הצנע לכת. הצניעות היא השם האתי של מה שבלעם הביט בו ושזמרי ניפץ.

נמצא ש"מה טוב" של מיכה הוא הזיקוק הנבואי של כל הפרשה בקריאה דיאלוגית: הפרשה מציגה את הטיפולוגיה בסיפור, וההפטרה מוסרת את מהותה האתית, וצירם המשותף הוא הטוב – הטוב שנראה (בלעם) והטוב שנדרש (מיכה).

חתימה: הקו המחבר

הפרשה וההפטרה פורשות יחד פנומנולוגיה שלמה של המילה הפונה אל האחר: המילה הכפויה – שנכשלת ומתהפכת; המילה-דרך – אמת, אך נטולת מפגש; המילה המתבוננת – הברכה הנולדת מן הראייה של אחדות-בתוך-שוני; המילה המפְתָה – זיוף המפגש, ה"לִז" במסכת "אתה"; המעשה הממלא את דממת המילה – הגבול; וכנגד כולם, "מה טוב" – המשפט, החסד והצניעות. הציר המחזיק את כל אלה הוא זה: אל הלב אי אפשר להגיע בכפייה, רק במשיכה; אך המשיכה תקפה רק

כשהיא משיכה אל האמת והטוב, המתבוננת באחר כנוכח ולא משתמשת בו כאמצעי. זו, בסופו של דבר, שאלת הדיאלוג בכל דור – ובדורנו ביתר שאת: האם עוד נוכל לשאת עינינו ולראות, או שמא הפכנו כולנו לאנשי הנֶחֶש, מתמרנים ומפתים ומצמצמים את הזולת לאובייקט, עד ששכחנו כיצד מתבוננים.