

## ושוב על שירת המלאכים

---

פרופ' שלום רוזנברג

---

### א

במאמרי על שירת המלאכים (**אקדמות**, ה') ניסיתי להפריך את התזה ה"בבלית" של יוסף היינמן ז"ל, ונדמה היה לי שבכך חזרתי אל הפירוש המסורתי והטריוויאלי של הטקסט. במאמר ביקורת הצביע דוד הנשקה יב"א (**אקדמות**, ו'), על קיומה של אלטרנטיבה שלישית, אשר הועלתה על ידי הרב פרופ' ב"ז בנדיקט במאמרו "הלל ושירה", על אמירת הלל בפסח.<sup>1</sup> אמנם כן, בתזה ההיא לא דנתי וביקורתו של הנשקה היא הזדמנות למלא את החסר. תגובתו משכנעת אותי פעם נוספת שלאור הישגי המחקר האקדמי - באופן פרדוכסלי - דווקא הטריוויאלי צריך הוכחה, והוכחה זאת קשה יותר מביסוסן של תיזות ספקולטיביות והשערות מרחיקות לכת.

כדי להציג בפני הקורא את השאלה בצורה פשוטה ומוכנת, לא אמנע מלחזור על המאמר עליו אנו מתווכחים, ולסכם את העמדות השונות. במוקד הוויכוח הבנת המימרא על אלם המלאכים:

מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה

---

1 אסופת מאמרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' כ'-ל"ב.

באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא

אמר להן הקדוש ברוך הוא

מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני?

קיימות שלוש קריאות אפשריות של האגדה, ואם נרשה לעצמנו לאפיין אותן בקיצור, נוכל לכתוב: הקריאה ההומניסטית, הקריאה הפטריסטית והקריאה האפולוגטית.

הקריאה **ההומניסטית** סוברת שלפנינו הבעת צער על טביעת המצרים, למרות חטאותיהם ורשעותם, ולמרות שנעשה כאן דין צדק, מידה כנגד מידה.

הקריאה **האפולוגטית**, בה דגל יוסף היינמן ז"ל, קוראת גם היא, את האגדה על אלם המלאכים קריאה הומניסטית, אולם היא טוענת שלפנינו טקסט שעבר טרנספורמציה אפולוגטית בבליית של נוסח "פטריוטי" ארץ-ישראלי קדום יותר.<sup>2</sup> לפי זה "רגשות הומאניטריים מופלגים" המופיעים באגדה אינם אלא תוצאה של מעמדו הפרובלמטי והמביך של חג הפורים. כדברי היינמן "בייחוד בולטת הנעימה האפולוגטית-למחצה בדרשת הסיום של ר' אלעזר (=החכם הבבלי, ש"ר) המבקשת כאילו לטעון, שאף על פי שמבחינה אידאלית אין מקום לשמחה זו, הרי אנו נצטוונו לשמוח ובעל כורחנו נקיים את המצווה". למקורות הארץ-ישראליים היה, כך ניתן לשער אליבא דהיינמן, נוסח אחר, הבא לידי ביטוי דווקא בשמחה למפלתם של הרשעים.<sup>3</sup>

ענייני במאמר הקודם על שירת המלאכים וההומניזם התאולוגי המשתקף בו, היה בהפרכת הקריאה האפולוגטית. שהרי קריאה זאת הפכה עיקר חשוב בתורתם המוסרית להכרזה אפולוגטית אינטרסנטית. הפרכת תיזה זאת נראתה לי בעלת חשיבות מכרעת בהבנת הגותם של חז"ל.

דוד הנשקה מחזיר לשולחן הדיונים קריאה שלישית. זאת הקריאה **הפטריסטית**, לפיה אין בטקסט כפי שהוא לפנינו כל יסוד הומניסטי. קריאה מעין זאת בטעות יסודה שהרי, 'מעשה ידי' אינם אלא בני ישראל. הקב"ה משתיק את המלאכים, כי הוא מצטער בצערם של ישראל העומדים בין הים לבין המצרים.

קיומן של שלוש עמדות יוצר פרדוכסים לא מעטים המוכרים לנו מתורת ההכרעה. בין שלוש העמדות נוצרות קואליציות מוזרות מאוד. לאור גישתו של הנשקה רואה אני את

2 יוסף היינמן, **אגדות ותולדותיהן**, ירושלים תשל"ד, עמ' 175.

3 דוד הנשקה לא הבין משפט זה בדברי. ראה הע' 4 במאמרו. טענתי שלדברי היינמן ז"ל יש להניח שקיים נוסח קודם של האגדה שלפנינו המבטא את שמחתם של החכמים, ונוסח זה עבר עריכה בבליית. לנוסח היפותטי זה רמזתי במשפט זה עליו אני חוזר כאן. כמובן שאין אני מאמין בקיומו של נוסח זה.

עצמי מסכים עם פרשנותו של היינמן ז"ל, אם כי לא עם מסקנותיו. אנסה להבהיר זאת להלן ומקווה אני שלא אטעה בהבנת הנקרא בדברי מבקרי.

אני סבור שהקריאה הפשוטה של האגדה כפי שהיא מופיעה בבבלי היא קריאה הומניסטית. עובדה טריוויאלית זאת הכריחה את היינמן להעלות את ההיפותזה לפיה הנוסח הפטרייטי הקודם עבר עריכה ושינוי. הנשקה אינו סובר שהנוסח שלפנינו עבר טרנספורמציה שיש בה תיקון, ולזאת אני כמובן מסכים. אולם הוא סבור, שהאגדה עברה למרות זאת טרנספורמציה בעקבות ההקשר בו היא הושמה. העריכה של הסתמא התלמודית שמה את האגדה בהקשר הומניסטי ולפיכך המסר הפטרייטי נעלם והתעוות. ההקשר החדש (ההבחנה בין 'שש' לבין 'שיש' למשל) הוא היוצר את הרושם ההומניסטי באגדה הנדונה. האגדה כשלעצמה ממשיכה לשמור על תוכנה הפטרייטי המקורי. הנשקה הוסיף להערה כללית זאת הערות ביקורתיות מפורטות. אין ספק שאכן כאן מתנגשים באופן פרונטלי דרכם של בעלי תולדות האידאות עם המתודה הפילולוגית-הספרותית-ההיסטורית של ניתוח הטקסט, כשידם של אלה האחרונים, כמובן, אמורה להיות על העליונה. ההיסטוריון של האידאות, במקרה זה - אנוכי, עשה מהלך בלתי חוקי בשחמט המדעי.

בחובותיו הפילולוגיות של היסטוריון האידאות מוכן אני להודות. אך זאת, אם מחקר הטקסט הגיע למסקנות הכרחיות. אך האמנם כך הם פני הדברים?

כדי לדון על כך נצטרך לחזור לניתוח הספרותי של האגדה, כשהיא לעצמה ובהקשרה הספרותי.

## ב

הנשקה השווה את שתי הנוסחאות שבבבלי. אני רוצה כאן להשוות את הנוסחאות הללו עם מקור אחר. אי לכך אעמיד זו מול זו את שתי הגרסאות השונות של האגדה. בטור הראשון את האגדה כפי שהיא **במדרש רבה** ובתנחומא (כובר) ובשני את הנוסח שבבבלי **סנהדרין**:

שמות רבה, כ"ג, ז'	סנהדרין, ל"ט, ע"ב
<p>ד"א אז ישיר משה הה"ד (תהלים, ס"ח) קדמו שרים אחר נוגנים.</p> <p>א"ר יוחנן בקשו המלאכים לומר שירה לפני הקב"ה באותו הלילה שעברו ישראל את הים ולא הניחן הקב"ה.</p> <p>א"ל לגיונותי נתונין בצרה ואתם אומרים לפני שירה?</p> <p>הה"ד ולא קרב זה אל זה כל הלילה כמה דתימא (ישעיה, ו') וקרא זה אל זה ואמר.</p> <p>וכיון שיצאו ישראל מן הים באו המלאכים להקדים שירה לפני הקדוש ב"ה א"ל הקב"ה יקדמו בני תחלה הה"ד אז ישיר משה אז שר לא נאמר אלא אז ישיר שהקב"ה אמר ישיר משה ובני ישראל תחלה וכן דוד הוא אומר קדמו שרים אלו ישראל שעמדו על הים דכתיב אז ישיר משה אחר נוגנים אלו המלאכים.</p>	<p>ויעבר הרנה במחנה אמר רב אחא בר חנינא באבוד רשעים רנה באבוד אחאב בן עמרי רנה.</p> <p>ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים הכתיב בצאת לפני החלוצין ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו ואמר רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים.</p> <p>דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא.</p> <p>אמר להן הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעין ביים ואתם אומרים שירה לפני אמר רבי יוסי בר חנינא הוא אינו שש אבל אחרים משיש דיקא נמי דכתיב ישיש ולא כתיב ישוש שמע מינה.</p>

השינויים "הקטנים" בין הגרסאות הם משמעותיים ביותר. בולט ביותר, כמובן, הקונטרסט בין 'ידידי' (**מכילתא**, מסכת דויהי בשלח, פרשה ה'), 'לגיונותי' (**שמות רבה**) או 'בניי' (**תנחומא**, בוכר, בשלח י"ג), לבין 'מעשה ידי' בש"ס. על הבדל זה חייבים אנו להתעכב כי הוא מוקד הבעיה. הנשקה מפנה אותנו אל דבריו של רב"ז בנדיקט הסובר שהביטוי מוסבר במקורו המקראי בפסוק "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" (**ישעיה**, ס', כ"א). על כך אנו חלוקים. כפי

שכתבתי במאמרי הקודם, על השימוש בביטוי 'מעשה ידי' נוכל ללמוד ישירות מדברי ר' יוחנן בסנהדרין (צ"ח, ע"ב):

ומאי ונהפכו כל פנים לירקון אמר רבי יוחנן פמליא של מעלה ופמליא של מטה, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי היאך אאבד אלו מפני אלו?

הביטוי 'מעשה ידי' הוא כאן עקרוני ומשמעותי. ניתן להעלות על הדעת שהפסוק שעמד בבסיס הביטוי 'מעשה ידי' שבדרשת המלאכים איננו המובא ע"י הרב בנדיקט וד"ר הנשקה אלא פסוק אחר, גם הוא מישעיה (י"ט, כ"ה): "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל". הגויים נתפסים בפסוק זה כמעשה ידיו של הקב"ה. באיזה פסוק נבחר כדי להסביר את האגדה? לפנינו אם כן דילמה פרשנית: מי הם מעשה ידיו של הקב"ה יהודים או גויים? שני פסוקים לפנינו ואין אנו יכולים להכריע ביניהם. אלא שדווקא דילמה זאת, מסבירה באופן מופלא את קביעתו של רבי יוחנן: "הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי", כי אכן זה בדיוק מה שלמדנו משני הפסוקים, גם ישראל וגם הגויים, מצרים ואשור, נקראים 'מעשה ידי'. דרשתו של ר' יוחנן על הפסוק 'ונהפכו כל פנים לירקון', היא מקבילה חשובה לדרשה על 'מעשה ידי הטובעים בים'. גם בים, וגם באחרית הימים יעמוד הקב"ה ח"ו בפני דילמה קשה, הצלת ישראל פירושה אובדנה של אומה או אומות. מכאן ההסבר לעצם שימוש המדרש במושג ניטרלי 'מעשה ידי' ביחס לגויים במקום 'בני', 'לגיונות' או 'ידידי', המבטאים את היחס המיוחד לעם ישראל.

הבנתנו היסודית של האגדה לא תוכל להיות שלמה, אכן, אם לא נרד לעומקו של הביטוי 'מעשה ידי'. ביטוי זה מבטא את המופלאות שבבריאתו של הקב"ה, והוא מנוגד לביטוי 'מעשי ידיו של אדם'.<sup>4</sup> אולם, לפנינו מושג "מינימליסטי", המתאר את היחס שבין הקב"ה ליצירתו, למרות שאין הוא שבע נחת ממנה. וכך קוראים אנו (שמות רבה, מ"ו, ה):

4 כך למדנו בסוכה, מ"ט, ע"א: "אמר רבי יוחנן שיתין מששת ימי בראשית נבראו שנאמר חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן חמוקי ירכיך אלו השיתין כמו חלאים שמחוללין ויורדין עד התהום מעשה ידי אמן זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא". והשווה: ירושלמי, סוכה, כ"א, ע"א, וכך במדרש תנחומא, כי תשא, פרק כ"ח: "עד שנתרצה לו הקב"ה ואמר משה רבש"ע תן להם לוחות שניות א"ל הראשונים היו מעשה ידי ואתה שברת אותם ועכשיו אתה עשה אחרים תחתיהם שנא' פסל לך שני לוחות וגו'". וכן מצאנו במגילה, י"ד, ע"א: "אין קדוש כה' כי אין בלתך אמר רב יהודה בר מנשיא אל תקרי בלתך אלא לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו אבל הקדוש ברוך הוא מבלה מעשה ידיו. גם בני אדם הם מעשה ידיו של הקב"ה. והשווה את דברי הגמרא (כתובות, ע"ב, ע"א): "דאמר מר בעון נדרים בניס ממים שנאמר אל תתן את פיך לחטיא את בשרך וגו' ואיזו הן מעשה ידיו של אדם הוי אומר בניו ובנותיו", וכן במדבר רבה, (י', ב').

ד"א ועתה ה' אבינו אתה אמר להם הקב"ה מה ראיתם עכשיו לדרשני למעלן כתיב (ישעיהו, ס"ד, ו') ואין קורא בשמן מתעורר להחזיק בכך כי הסתרת פניך ממנו ותמוגנו ביד עונינו כיון שראיתם עצמכם בצרה אתם באים ואומרים אבינו אתה אלא אע"פ שהכל מעשי ידי ה' איני מבקש להראות אב ויוצר אלא למי שהוא עושה רצוני שנאמר (שם, מ"ג, ז') כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו.<sup>5</sup>

כל הבריות הן אכן מעשי ידי של הקב"ה, ואפילו אלו הנראות בלתי הכרחיות (שמות רבה, מ"ג, ג'):

ויחל משה עשה את המר מתוק ויחל לשון חלוי כיצד אמר ר' ברכיה בשם ר' חייא בר אדא דיפו בשם ר' שמואל בר נחמן כיון שבאו ישראל למרה מה כתיב שם ויבאו מרתה התחיל משה מהרהר בלבו ואמר המים הללו למה נבראו מה הניח יש לעולם בהן מוטב היה אלו לא נבראו ידע הקב"ה מה היה מחשב בלבו א"ל הקב"ה לא תאמר כן ולא מעשי ידי ה' יש דבר בעולם שלא נברא לצורך?

לסיכום נחזור ונדגיש שהשימוש בביטוי 'מעשה ידי' באגדה אינו מקרי. הוא כוללני מדי כדי להתייחס בו לגבי ישראל, בייחוד לאור המקבילות של האגדה בהן מופיעים במפורש ביטויי חיבה מיוחדים, כ'בני', 'לגיונותי' או 'ידידי'. עובדה זו הביאה את היינמן בפנותו להשתמש בנשק האולטימטיבי של המחקר ולהניח טעות במסירת האגדה: "ושמא לא נוצרה גירסה זו אלא מגירסת 'ידידי טובעים בים' הדומה לה בצלילה, על יד טעות שבשמיעה או טעות שבזכירה".<sup>6</sup> נגד נשק אולטימטיבי מעין זה, אנו חסרי אונים.

5 וכך גם במדרשים מאוחרים נתפסת יפה ההבחנה בין 'מעשה ידי' המתייחסים לכלל האנושות, לבין אותם הכינויים המיוחדים לישראל. כך ב**בתי מדרשות** (ח"ב, "מדרש אלפא ביתות", ג') בדרש על האותיות: "ט"י כ"ל: שהוא טוען כל תחת זרועותיו שנאמר (דברים, ל"ג כ"ז) ומתחת זרועות עולם... וכי אין לו בעולם אלא ישראל בלבד והלא שבעים אומות בעולם בשבעים לשון ושאר כל הבריות יש לו בעולם וכלם **מעשה ידי** הן ומה תלמוד לומר שומר ישראל אלא מלמד שכן אמרה רוח הקדש אין אני יודע בעולם אלא ישראל בלבד... ואין לי כל חפץ בעולם אלא ישראל שאלמלא ישראל אין לי קורת רוח בעולם שנה' (ישעיה, מ"ט, ג') ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר". וכן **בתנא דבי אליהו רבה**, (פרק כ'): "אע"פ שהכל שלו והכל **מעשה ידי** ותהא לך קורת רוח מישראל עבדיך".

6 היינמן, שם, עמ' 179. התזה של בנדיקט-הנשקה שהועלתה בתורה **שלמה** (שמות, פרק י"ד, ס' קכ"ו) נדונה על ידי היינמן בעמ' 241 הע' 47, ובצדק הוא דוחה אותה שם, "שאינן הוא מוכן להסיק מכך, שבפי אמוראי בבל נשתבש פירושם של הדברים". היינמן מוסיף "ואין צריך לחזור ולומר, שבהקשר שבו היא מובאת בבבלי אין הדרשה סובלת פירוש זה". את הקושי הזה סילק הנשקה על ידי הנחותיו בדבר חיבור הסוגיה, ולזה נחזור להלן.

ג

עלינו לעבור עתה להיבט אחר של השאלה, להבדלים התכניים במקבילות. עמדנו על ההבדל בין 'ליגיונותי', ל'מעשה ידי'. להבדל זה מתווסף הבדל נוסף, ההבדל שבין 'נתונין בצרה' לבין 'טובעין בים'. לפנינו אפוא שתי סיטואציות שונות לחלוטין. המדרש מדבר על הצרה, דהיינו על הסכנה מצד המצרים. הבבלי מדבר על הטביעה, כלומר על הטרגדיה של המצרים, ולא משנה כאן אם טרגדיה זאת התקיימה, או שמא עומדת להתקיים.<sup>7</sup> אני מדגיש שוב: כשעמדו בפני הים, היו ישראל נתונין בצרה בגלל המצרים. אין שום משמעות לדבר אז על טביעתם בים! הפירוש על שירת המלאכים בלילה, כשהקב"ה משתיקם בגלל טביעתם של ישראל אינו אלא אבסורד מוחלט. המקורות הקדומים מדייקים בלשונם, על ישראל נאמר 'צרה', על המצרים 'טביעה'.<sup>8</sup> דקדוק זה מצוי אף בפרקי דרבי אליעזר המאוחר, המהווה לכאורה סיוע לפירוש הפטרוטי של האגדה (פרק מ"א):

וישאו בני ישראל את עיניהם ראה משה בצרתם של ישראל עמד להתפלל עליהם אמ' לו הב"ה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו אמ' משה לפני הב"ה רבון כל העולמים האויבים אחריהם והים מלפניהם לאי זה דרך יסעו מה עשה הב"ה שלח למיכאל השר ונעשה חומת של אש בין המצריים לישראל והמצריים היו רוצין לבא אחר ישראל ולא היו יכולין לבא מפני האש וראו העליונים בצרתן של ישראל כל אותה הלילה ולא נתנו שבח והודאה לאלוהיהם שנ' ולא קרב זה אל זה כל הלילה אמ' לו הב"ה למשה משה נטה ירך על הים ובקעהו.

אף כאן רואים העליונים את צרתן של ישראל ולא את הטביעה בים.

7 שהרי גם במקרה זה ניתן לומר 'טובעין בים', כפי שמפרש הרז"ב בנדיקט ובעקבותיו דוד הנשקה על ישראל! אם התאור אינו נכון לגבי מצרים קל וחומר שאין הוא נכון לגבי ישראל. אלא שכמובן אין הדבר קשה, שהרי האגדה מתייחסת למה שעתיד להתרחש. כפי שטענתי במאמרי הקודם, שאלת הזמן בה האירוע מתרחש אינה קריטית. ביקורתו של הנשקה נכונה לגבי הערה 11 בעמ' 29, דהיינו זמן שירת המלאכים. יש בדבר זה מחלוקת בין החכמים, ואין להסיק באופן חד-משמעי מהטקסטים שהבאתי את זמן שירתם של המלאכים על פי בעלי האגדה שלפנינו.

8 במכילתא, בשלח, פרשה ה' נאמר לשון 'טובעים' על ישראל אולם שם ההקשר שונה: "ורבי יהודה אומר בלשון אחר ויבאו בני ישראל בתוך הים... קפץ נחשון בן עמינדב ונפל לים עליו הכתוב אומר (תהלים, ס"ט) הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש... מיד אמר המקום למשה ידידי טובעים בים והים סוגר ושונא רודף ואתה עומד ומרבה בתפלה. אמר לפניו רבונו של עולם ומה בידי לעשות א"ל ואתה הרם את מטך". כאן מתבקש לשון זה שהרי נחשון נכנס למים ועומד לטבוע. מה שאין כן בלילה בו "הים סוגר ושונא רודף" בלבד.

אכן, חייבים אנו להיות זהירים מלהקיש ממקבילה למקבילה. כאן קובעים דווקא ההבדלים. דיוק טקסטואלי ומוטיב אגדי מקבלים שינויים שונים, לפעמים קלים ומשניים ולפעמים מרכזיים ויסודיים - והבדלים אלה הם משמעותיים. לפעמים מלוכש אותו רעיון במוטיבים שונים לחלוטין, אך לפעמים משמשים שני רעיונות מנוגדים באותן מליצות. מכאן שקיומה של גרסה "פטריוטית" אינה מלמדת ולא כלום על הגרסה ההומניסטית.

אולם, מן הראוי להדגיש שהגרסה ה"פטריוטית" לא הובנה מספיק. האמנם ניתן לקרוא את האגדה כמתארת את הסכנה שבפניה עמד עם ישראל מצדם של המצרים? מתקבלת על הדעת הערתו של הנשקה שבמדרשים מסוימים ואולי גם במקומנו מדובר על שירת המלאכים השגרתית, ולא על נוסח שמימי של שירת הים. לא חשבתי עד עתה אחרת. אולם, למה הקב"ה משתיק את השירה השגרתית הזאת? אומר על כך הנשקה: "בשעה שבארץ מתחוללת קטסטרופה, אי אפשר שבמרום תימשך לה האידיליה המלאכית".<sup>9</sup> אולם שלא כבשעת החורבן, עדיין הקטסטרופה לא התרחשה. אמנם כן, קיימת סכנה ודאגה. אולם, דאגתו של הקב"ה אינה מובנת לחלוטין! היפלא מה? דבר? הרי משיב הוא את הרוח שעתיד לבקע את המים. שמא נאמר שהמלאכים לא ידעו מה עומד להתרחש? מה בכך? אם משה אומר לעם "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", למה לא יקבלו זאת המלאכים בנוסחם הם: ה' ילחם להם ואתם תשירו? אלא שאמנם כן "בשעה שבארץ מתחוללת קטסטרופה, אי אפשר שבמרום תימשך לה האידיליה המלאכית". ובשמים יודעים על הקטסטרופה העומדת להתרחש. המלאכים נאלמים כי חז"ל דורשים מהם להשתתף בצערו של הקב"ה הבוכה על מעשה ידיו! צער זה אינו מוסבר כלל אם הוא מתייחס לגורלם של ישראל. הוא מוסבר רק אם הוא מתייחס לרשע העומד במשפט ועתיד להיות מוצא להורג בצדק, ועל פי דין.

אלא שכאן תשאל שאלה. אם אמנם ניתוח זה נכון, כיצד יש להבין את האגדות הפטריוטיות האחרות? הרי בהן ברור שהצער הוא עבור ישראל. אין ספק שהן מצביעות על סכנה אחרת. היא לא היתה נעוצה בים או במצרים הסוגרים עליהם. כפי שלמדנו בהקשר אחר (**שבת**, נ"ה, ע"א) וודאי נשמעו באותה שעה הדברים הקשים: "אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא ריבונו של עולם מה נשתנו אלו מאלו?", או בנוסח אחר, כפי שמצאנו במדרש תהילים, כ':

ושרי אומות העכו"ם אומרים, ריבונו של עולם וכי משוא פנים יש בדבר, אלו מגלי עריות ואלו מגלי עריות. אלו שופכי דמים ואלו שופכי דמים. אלו עובדים עבודה זרה ואלו עובדין עבודה זרה. מפני מה הללו יורדין לגיהנם, והללו אינן יורדים?



ר' שמעון בר יוחאי מלמד אותנו שמצב כזה התרחש גם בעת קריעת ים-סוף, ואין ספק שזה מקורו של דברי ר' יוחנן (מכילתא, בשלח, פרשה ד') :

שאל ר' נתן את ר' שמעון בן יוחאי וימצאה מלאך ה' (בראשית, ט"ז, ו') אתה מוצא מלאך ה' בכל מקום שם ויאמר לה מלאך ה' וירא מלאך ה' וכאן אומר ויסע מלאך האלקים (שמות, י"ד, י"ט). אמר לו אין אלקים בכל מקום אלא דין מגיד הכתוב שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל אם להאבד עם מצרים.

כאן מוסבר הדיוק המופלא שבין הנוסחאות השונות. הנוסח הפטריטי מדבר על 'לגיונותי נתונים בצרה', כלומר על סכנת העמידה בדין, בעוד שהנוסח ההומניסטי מדבר על 'מעשה ידי טובעין בים', דהיינו על ההוצאה לפועל של גזר הדין.

## ד

נעמוד עתה בקיצור על אחת הבעיות הטקסטואליות הכרוכות בדיון. כוונתי לבעיית הנוסח: "רבי יוחנן" - "רבי יונתן". נעיין שוב במקבילות שבש"ס:

בבלי, מסכת מגילה, דף י', ע"ב	בבלי, סנהדרין, ל"ט, ע"ב
רבי יהושע בן לוי <sup>10</sup> פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש להרע אתכם (דברים, כ"ח, ס"ג).	באבד רשע' רינה <sup>12</sup> ויעבר הרנה במחנה אמר רב אחא בר חנינא באבוד רשעים רנה באבוד אחאב בן עמרי רנה.
ומי חדי הקדוש ברוך הוא במפלתן של רשעים והא כתיב בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו ואמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר כי טוב בהוראה זו לפי	ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים הכתיב בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו ואמר רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהוראה זו כי טוב לפי

10 בכ"י מינכן 95: "ר' יהושע"; בכ"י מינכן 140: "ר' יהושע בר' חנינא".

12 על פי כ"י פירנצה.

<p>שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים.</p> <p>דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא אמר להן הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה</p> <p>אמר רבי אלעזר</p> <p>הוא אינו שש אבל אחרים משיש ודיקא נמי דכתיב כן ישיש ולא כתיב ישוש<sup>11</sup> שמע מינה</p>	<p>שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים.</p> <p>דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא אמר להן הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני</p> <p>אמר רבי יוסי בר חנינא</p> <p>הוא אינו שש אבל אחרים משיש דיקא נמי דכתיב ישיש ולא כתיב ישוש שמע מינה</p>
--	--

נראה לי שנעשה עוול לנוסח הדפוס של מסכת מגילה, אם אנו שוללים אותו לחלוטין. זאת וריאציה שיש לה על מה לסמוך. ואכן, חוזר אני ומעלה את ההיפותזה, שאינה עקרונית לעצם הדיון והוויכוח, לפיה דווקא ר' יוחנן הוא בעל המימרא. כיצד מעלה אני היפותזה "נועזת" זאת על פי הנוסח שבדפוס, כנגד העדויות בכתבי היד? מבחינה טקסטואלית יש להזכיר שכמה כתבי יד וכן רבינו חננאל, מייחסים לרבי יוחנן את הדרשה על הפסוק "הודו לה' כי לעולם חסדו": "ואמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר כי טוב בהודאה זו לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים."<sup>13</sup> אולם, מעבר לעדויות של כתבי היד, יש סיבה טריוויאלית נוספת, מדוע יש לדון ברצינות על ייחוס האגדה שלנו לרבי יוחנן. המקבילות המדרשיות "הפטריטיות", שהבאנו לעיל מלמדות אותנו שהמוטיב המרכזי באגדה (ולא קרב זה אל זה) אינו זר לרבי יוחנן. אף אם נתעקש לשמוע לכתבי היד, אי אפשר למחוק את הקשרים בין ר' יוחנן לבין דרשת "ולא קרב". זאת בדיוק הסיבה שהביאה את היינמן להניח את המטמורפוזה הבבלית. ומה אומר אני, שאינני מאמין במטמורפוזה זאת? כיצד הופך מדרש פטריוטי למדרש הומניסטי? ניסיתי להראות לעיל שאף מדרש זה אינו "פטריוטי" במובהק, הוא דן בסכנת המשפט. דברים אלה מאוד קרובים לדברי רבי יוחנן על בעיית הדין באחרית הימים שהובאו לעיל: "ומאי ונהפכו כל פנים לירקון אמר רבי יוחנן פמליא של מעלה ופמליא של מטה, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי

11 בכ"י מינכן 95: "שש"; בכ"י פירנצה: "ששים".

13 וכן הוא בילקוט שמעוני לדברי הימים, רמז תתרפ"ה.

היאך אאבד אלו מפני אלו? הפלא ופלא! גם המוטיב "ולא קרב", וגם ההתייחסות ל'מעשה ידי', הן משל רבי יוחנן. האגדה שלנו המחברת בין שניהם, כלל איננה שלו? אתמהה!

אולם מה פשר ההפיכה ממעין פטריטיות להומניזם? היא אינה מוזרה כלל. אל לנו להתפלא שמוטיב מדרשי אחד עובר מטמורפוזה ואפילו במשנתו של אותו חכם ממש, המשתמש באותה מליצה ובאותו מקור בצורה שונה לפי ההקשר. ההקשרים הללו נקבעו על פי ההזדמנויות בהן נתנו הדרשות, בפסח, פורים ובתשעה באב, למשל, והם קבעו את תוכן הדרשה, אף אם הם נאמרו על ידי אותו דרשן.

## ה

על כל פנים ההבדל בשמות החכמים בין מגילה לבין סנהדרין אינו נראה לי כנולד מתוך טעויות. ר' יונתן הפך לר' יוחנן, מילא. אם כי, מתאר אני לעצמי שטעות מעין זאת, יכולה היתה ליפול גם בכיוון השני. אולם, הופעתו של ר' אלעזר, יש מאין, כלומר בלי הקסם של טעות בהעתקה, אינה מובנת כלל. סובר אני שיתכן ויש לפנינו אמרות שנאמרו בשני בתי מדרש שלא היו רחוקים האחד מן השני. רעיונות אלו לא רחוקים מהגותו של רבי אלעזר. ניתן לעמוד על כך ממקבילה אחת משלו אותה הזכרתי במאמרי הקודם (**סנהדרין**, ל"ט, ע"ב): "רבי אלעזר רמי כתיב טוב ה' לכל וכתיב טוב ה' לקוויו משל לאדם שיש לו פרדס כשהוא משקה משקה את כולו כשהוא עודר אינו עודר אלא טובים שבהם". באגדה זאת מצוי העיקרון התאולוגי, אך גם הסתייגות ממנו. הדבר דומה לדברי הסיום באגדה עליה אנו דנים: "אמר רבי אלעזר הוא אינו שש אבל אחרים משיש"<sup>14</sup>. אכן, כפי שהבאתי במאמרי הקודם, גם ריש לקיש פיתח רעיון דומה (**איכה רבה**, הקדמה, כ"ד):

<sup>14</sup> במאמרי הקודם עמדתי על דברי רבי שמעון בן פזי בתלמוד, דברים המשקפים גישה שונה מזו של רבי יוחנן (ברכות ט ע"ב): "מאה ושלוש פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה". טענתי שם, שעמדה זאת מנוגדת כמובן באופן קוטבי לדרשתה הקלאסית של ברוריה, ולדברי רבי מאיר עצמו (משנה סנהדרין ו, ה): "אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי אם כן המקום מצטער על דמן של רשעים שנשפך קל וחומר על דמן של צדיקים", ועל כך ראה עוד להלן. דווקא המחלוקת הזאת על השירה, מעידה על חשיבות דבריו של רבי יוחנן. הנשקה מפנה את תשומת לבנו למקבילה בוויקרא רבה פרשה ד', בה מיוחסת אמרתו של רבי שמעון בן פזי, לר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן. אין דבר זה מוכיח מאומה. אדרבה, אילו היה צורך, היתה בכך קצת ראיה נוספת לטענה שהמדרש הוא משל ר' יוחנן דווקא. אולם, הדיוק אינו הכרחי כלל.

אמר ר"ל בשלושה מקומות בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה ולא הניחן ואלו הן בדור המבול ובים ובחורבן בית המקדש בדור המבול מה כתיב (בראשית, ו') ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בים כתיב (שמות, י"ד) ולא קרב זה אל זה כל הלילה ובחורבן בית המקדש כתיב (ישעיה, כ"ב) על כן אמרתי שצו מני אמרר בבכי אל תאיצו לנחמני אל תאספו אין כתיב כאן אלא אל תאיצו אמר הקב"ה למלאכי השרת ניחומין אלו שאתם אומרים לפני ניאוצין הן לי למה (שם, כ"ג) כי יום מהומה ומבוסה ומבוכה לה' אלהים צבאות.

דברים אלה משל ריש לקיש, חברו של רבי יוחנן, תומכים בפרשנות ההומניסטית דווקא. אין ריש לקיש מתייחס לסכנה אלא לדין שנעשה כבר. השירה באה לנחם את הקב"ה, אך הקב"ה ממאן להתנחם. אמנם בחורבן ניתן ליחס מיאון זה לפטריטיות של הקב"ה. אולם ברור מעבר לכל ספק שבדור המבול נעשה הדין לרשעים! כך גם בים.

לא אעמוד כאן על היבט אחר של הבעיה: המבנה הספרותי של הסוגיה. אין אני מסוגל לקבוע איזו סוגיה (מגילה או סנהדרין) קדמה, דבר הנמצא בוויכוח בין דוד הנשקה לבין אליעזר סגל.<sup>15</sup> שאלת העתקת הסוגיה היא אכן מעניינת, אלא שמאחוריה מסתתרת שאלה עמוקה ומרכזית יותר. כיצד בכלל נוצרה הסוגיה המקורית עצמה? לדעת הנשקה הטעות בה טעיתי אני - אשרי וטוב לי על כך - היתה וודאי האינטואיציה שהביאה את בעלי הסתמא "להפוך על פיו את כוונתו המקורית של מדרש 'מעשה ידי'". אכן, לפנינו דוגמה של כיוון במחקר התלמודי, הפותר את בעיות הסוגיה בצורה אלגנטית על ידי אשף כל-יכול אך גם כל-טועה, והוא הסתמאי. לדעתי יש לפנינו דרשה אורגנית המחברת בין מוטיבים שונים המושרשים בהגותם של אמוראי ארץ ישראל בדורו של רבי יוחנן. איך נראה הנוסח הראשון של הטקסט, לפני פעולתו של הסתמאי? לפנינו חידה בלשית קשה, וכל תשובה שתיתן אינה אלא ספקולציה. לפעמים, ואין דבר זה נוגע לחוקרים אחראיים, היא מוליכה אותנו לביקורת "גבוהה", השונה ביסודה מגישתה של ביקורת הטקסט "הנמוכה", הנותנת לנו פעמים רבות, תובנות חדשות ופוריות על הסוגיה הנדונה. הספקולציה על הסתמאי עלולה להרוס את מבנה הסוגיה מבלי להחזיר אותנו אל המשמעות המקורית של המקורות, ועלולה להפוך סוגיה למכלול אטומים המקבלים פירושים שונים שאומריהם לא שיערום.

האם ניתן לעקוף את בעיות העריכה, שכפי שחוקרים מסוימים מציגים אותן אין הן מאפשרות לנו ללמוד סוגיה כלשהי? במידה מסוימת כן, אם נעזר במתודה אחרת. אכן,

15 ראה מאמרו "הפתיחתא בבבל", **תרביץ**, נ"ד, תשמ"ה, עמ' 177 ואילך. וראה הערותיו של הנשקה, הע' 17 ו-231.

**יש להדגיש שלפנינו שתי מתודות שונות.** מי ייתן ואוצרות האפרטים המדעיים ההולכים ומושלמים יהיו נגישים לפנינו. אולם אין אני סבור שבמקרה שלנו, ובמקרים רבים אחרים, המפתח להבין את חז"ל מצוי במתודה הפילולוגית ההיסטורית, כפי שהיא מיושמת פעמים רבות בחקר התלמוד. אם להשתמש במושגים של תורת ההכרה אומר שאין אפשרות להשתמש בתורת הקורספונדנציה. אין אנו יכולים להשוות את הטקסטים עם הדרשות האוריגניליות ולכן על החוקר את תולדות האידאות מוטלת החובה להשתמש במתודה המבוססת על עיקרון הקוהרנטיות והלכידות. במילים אחרות, **עיון במלוא השקפותיו של אדם ושל אסכולה יכול לתת לנו אלטרנטיבה אמינה.** ולמרות זאת, עלינו להבין שחקר המקורות יישאר במידה רבה ויסודית ספקולטיבי.

האיזון בין ההקשר התכני והניתוח הטקסטואלי הוא תנאי הכרחי בהבנת סוגיה. במקרה שלנו בא הדבר לידי ביטוי בפן נוסף, שלא ניתן עליו הדעת בצורה ראויה. טקסט נוסף מקשר שניים מן המקורות שלפנינו. כוונתי לירושלמי שבסוף הפרק רביעי במסכת **סנהדרין**:<sup>16</sup>

שמן תאמר מה לנו לחוב בדמו של זה הלא כבר נאמר ובאבד רשעים רינה. כתיב ויעבר הרינה במחנה מהו הרינה הריני וכן הוא אומר בצאת לפני החלוצ וגו'. ללמדך שאף מפלת הרשעים אינה שמחה לפני המקום.

הקשר עם סוגיתנו בולט לעין והוא הועלה במסגרת הדיון על קדימת הסוגיות. אולם, פלא הוא שלא ניתן כלל תשומת לב לעובדה החשובה שפסוק ה'רינה' מתפרש כאן בצורה הפוכה לרעיון המובא בבבלי: "באבד רשע" רינה<sup>17</sup> ויעבר הרנה במחנה אמר רב אחא בר חנינא באבוד רשעים רנה באבוד אחאב בן עמרי רנה". אנסה עתה להסביר זאת.

כל הקורא בפסוקים **במלכים א' (כ"ב, ל"ו)** מרגיש מיד בקושי לשוני. כך קוראים אנו שם (פסוקים ל"ד-ל"ז):

וַאִישׁ מִשֹּׁף בִּקְשָׁת לְחַמּוֹ וַיָּכֶה אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בֵּין הַדְּבָקִים וּבֵין הַשָּׁרָן וַיֹּאמֶר לְרַכְּבוֹ הַפָּךְ יָדָךְ וְהוֹצֵאֲנִי מִן הַמַּחֲנֶה כִּי הִחֲלִיתִי...  
וַיַּעֲבֹר הָרֶנָּה בַּמַּחֲנֶה כִּבֹּא הַשָּׁמַשׁ לֵאמֹר אִישׁ אֶל עִירוֹ וְאִישׁ אֶל אָרְצוֹ:  
וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹא שִׁמְרוֹן וַיִּקְבְּרוּ אֶת הַמֶּלֶךְ בְּשִׁמְרוֹן:

16 ראה במאמרו של הנשקה, הע' 26, הדן בעקבות סגל בטקסט זה במסגרת השאלה איזו סוגיה קדמה, סוגיית סנהדרין או סוגיית מגילה.

17 על פי כ"י פירנצה.

כל המפרשים הבינו שאי אפשר לפרש כאן 'רנה' כ'שמחה'. בעקבות התרגום מתפרשת מילה זאת כ'כרוז', וכן ברש"י על המקום. אולם במקומות אחרים מובא פירוש אחר המתאים יותר לפשט. כך בפירוש רש"י לזכריה המבוסס על דברי התרגום, וכדברי רב יוסף (מועד קטן, כ"ח, ע"ב ובמקבילה במגילה, ג', ע"א):

ואמר רב יוסף אלמלא תרגומיה דהאי קרא לא הוה ידענא מאי קאמר בעידנא ההוא יסגי מספדא בירושלם כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדרימון בר טברימון וכמספד דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו.

על זה קוראים אנו ברש"י (זכריה, י"ב, י"א) הרואה בפסוק "ותעבור הרנה במחנה" התייחסות להספד:

כמספד הדרימון בבקעת מגידון - אין ענין הדרימון בבקע' מגידון אלא שני מספדות הן כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדרימון בר טברימון ברמות גלעד שנאמר (מלכים א', כ"ב) ותעבור הרנה במחנה והוא הספד וכמספדא דיאשיהו בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידון שנאמר (דברי הימים ב', ל"ה) ויקונן שם ירמיהו וגו' ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם וגו'.

כך גם בפירוש רש"י לדברי הימים ב' (ו', י"ט): "לשמוע אל הרנה - זו צעקה כמו (מלכים א', כ"ב): 'ותעבור הרנה במחנה' ועל כרחך על צעקתם של כל אדם שהוא נס מפני צרתו...". וכך בפירוש לישעיה (ס"א, ז'): "יש רנה שהוא אבל כמו (איכה, ב') 'קומי רוני בלילה' וכמו (מלכים א', כ"ב) 'ותעבור הרנה דאחאב'".

אין ספק שהחכמים היו מודעים לאפשרות פירוש זאת. על כל פנים זוהי בדיוק הטענה של הסוגיה של הירושלמי: "כתיב ויעבר הרנה במחנה מהו הרנה הרני וכן הוא אומר בצאת לפני החלוצ' וגו'. ללמדך שאף מפלת הרשעים אינה שמחה לפני המקום". אין אני מבין את 'הרני', ללא ספק ביטוי יווני של המושג אותו החכמים מנסים להבהיר.<sup>18</sup> על כל פנים הסיפא של הקטע מלמד אותנו ללא צל של ספק ששני הפסוקים ("וכן הוא אומר") באים ללמד אותנו "שאף מפלת הרשעים אינה שמחה לפני המקום". פירוש הפסוק "בצאת לפני החלוצ'" אינו מוטל בספק. הוא מדברי התנאים במכילתא דשירא על השירה התשיעית:

18 חוקרים שונים התייחסו למילה זאת, כשכולם הלכו בעקבות ברילל, (Brull Jahrbucher I, 1875) p. 134 n.8), הסובר שמאחורי מילה זאת עומדת המילה היוונית 'שלום'. בעקבות מפלתם של הרשעים הרגשנו שלום אך לא שמחה, כדברי ברילל: "es habe bei dem Untergange der Feinde nicht Freude, sondern Friede geherrscht."

התשיעית שאמר יהושפט שנא' (דה"י ב', כ') ויועץ יהושפט ויעמד משוררים ליי' מהללים בהדר' קדש בצאתו לפני החלוץ אומר הודו ליי' כי טוב כי לעולם חסדו. ומה נשתנית הודיה זו מכל הודיות שבתורה שבכל הודיות שבתורה נאמר הודו ליי' כי טוב כי לעולם חסדו ובזו לא נאמר אלא כביכול לא היתה שמחה לפניו על אבדן של רשעים.

עתה יכולים אנו לחזור אל הבבלי: "באבד רשע" רינה<sup>19</sup> ויעבר הרנה במחנה אמר רב אחא בר חנינא באבוד רשעים רנה באבוד אחאב בן עמרי רנה". האמרה הזאת היא טריוויאלית וחסרת משמעות, אלא אם נעמיד אותה בהקשר הפירוש הנמצא בירושלמי וכקונטרסט לו. אין ספק שלפנינו קצות החוט לויכוח עמוק ומתמשך בין שתי אסכולות ביחס לרע ולרשע. הקטעים "ההומניסטיים" או ליתר דיוק החסידיים שהבאנו מייצגים גישה אחת, כשלעומתה מייצגת אמרה זאת של רב אחא בר חנינא את העמדה ההפוכה. לא אתפלא אם חכם כלשהו פרש גם את הפסוק במשלי על פי הפסוק במלכים, בכיוון הפוך לכיוון פירושו של רב אחא בר חנינא, וסבר שבאבד רשעים - רנה כלומר קינה לפני הקב"ה! גם אם נתעלם מסברה ספקולטיבית זאת, מסקנות הגישה היהודית החסידית הזאת יכולות לבוא לידי ביטוי בעמדה השוללת כל ענישה, ומתוך כל אוסרת לזרוק אבן על נסקל: "שמא תאמר מה לנו לחוב בדמו של זה?", דהיינו בדמו של הרשע הזה! הדברים באים לידי ביטוי גם במשנתו של רבי מאיר, דברים הקשורים ללא ספק עם דרשת ה'חטאים' של ברוריה אשתו:

בזמן שאדם מצטער שכנה מה הלשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי אם כך אמר הכתוב מצטער אני על דמן של רשעים קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך. לפנינו מחלוקת יסודית בין שתי גישות. ובאמצע ניסיון ההרמוניזציה המבוטא על ידי צמד המילים 'שש-ישיש' ועל ידי הפער בין אלם המלאכים ושירתם של ישראל. למחלוקת הזאת על מהות העונש, אבדן הרשעים מקורות תנאיים קדומים. נעיין בספרי על פרשת קרח (ספרי, קי"ז):

וידבר ה' אל אהרן. שומע אני שהיה הדבר לאהרן ת"ל זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב הא למדנו שהדבור למשה שיאמר לאהרן: ואני ברצון הנני בשמחה דברי ר' ישמעאל אמרו לו תלמידיו רבינו לפי שהוא אומר (בראשית, ו') ואני הנני מביא את המבול מים שומע אני שיש שמחה לפני המקום אמר להם יש שמחה לפני המקום כשיאבדו מכעיסים מן העולם וכן הוא אומר (משלי, י"א) בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה (תהלים, ג') שני רשעים שברת ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה ואומר שם י ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו ואומר (שם, ק"ד) יתמו חטאים מן

19 על פי כ"י פירנצה.

הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. ר' נתן אומר אני מוסיף על עבודתם. הנה בשמחה וכן הוא אומר (שמות, ד') הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבך.

**במדבר רבה (ג', ד') יש תוספת חשובה:**

ורבנן אמרי כל מקום שנאמר בו ואני כביכול הקב"ה ובית דינו ובנין אב שכולם (ירמיה, י"א) וה' דבר עליך רעה.

לפנינו מחלוקת יסודית מאוד המסבירה לנו את המושג החשוב: "ובית דינו". אך על כך נעמוד אי"ה במקום אחר.

## 1

ההומניזם התאולוגי אינו מתבטא דווקא בעמדה ההומנית והפתוחה של בשר ודם, אלא בדו-אנפיות של יחסם של החכמים אל העובדות והנורמות. פירוש הדבר שקיימים שני סטנדרטים, או בעצם סטנדרט כפול. האחד, הסטנדרט האנושי לפיו אנו יכולים ואולי אף חייבים לומר שירה. מעבר לו, הסטנדרט האלקי, לפיו הקב"ה מצטער על אבדן הרשעים. כאן יש התייחסות לעונש, שהוא חלק של הצדק האלקי. ולמרות העונש זהו צער. וצער על הרשעים. זה לא רק הומניזם של אהבת הזר אלא יתרה מזאת, אהבת ה'שע!

ההומניזם התאולוגי אינו זהה עם תורת 'בנפול אויבך אל תשמח'. ניתן לדרוש דרישה מקסימליסטית המטילה ספק בכל שירת ניצחון (**מועד קטן**, ט"ז, ע"ב): "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול אמר לו הקדוש ברוך הוא לדוד דוד שירה אתה אומר על מפלתו של שאול?". המסקנה הזאת פירושה התנגדות לאמירת הלל, כלומר לשמחתנו אנו. כנגד עמדה זאת יכולים אנו לשים את דבריו של ר' אלעזר, או מי שאמרן: "הוא אינו שש אבל אחרים משיש ודיקא נמי דכתיב כן ישיש ולא כתיב ישוש".<sup>20</sup> ההומניזם התאולוגי שונה מהעמדה החסידית הקיצונית. הוא מקבל את ביטויי השמחה מצדו של האדם אך לא מצדו של הקב"ה. אכן, כפי שאומר הנשקה, אין ספק שניתן למצוא ביטויים בוטים של שמחה בשירת

20 מעניין שמצאנו אמרה יוצאת דופן גם משל רבי יהושע בן לוי (**מדרש תהילים**, מזמור ז'): "א"ר יהושע בן לוי, כל מקום שאת מוצא מפלתן של רשעים הודייה מלמעלה והודייה מלמטה. שנאמר, אודה ה' כצדקו. מה כתיב בתורה, למנצח על הגתית, זה אדום. מה כתיב אחר המזמור, (תהלים, ט', א') למנצח על מות לבן. ומה כתיב בתורה, אודה ה' בכל לבי. הודייה מלמעלה והודייה מלמטה". והדברים צריכים עיון.



הים,<sup>21</sup> אלא שזהו בדיוק המסר הדיאלקטי של האגדה. מעבר לשירתם של בני אנוש ישנה עמדתו האבהית של הקב"ה.

כדי להאיר את הדברים אתייחס לאגדה אחת מופלאה המבטאת יחס כפול זה, והמניח קיומו של הומניזם תאולוגי מעבר לקביעה הנורמטיבית והמחייבת של ההלכה. הדוגמה הקלאסית להומניזם התאולוגי מצויה לדעתי בספרי, קל"ג:

ותקרבנה בנות צלפחד. כיון ששמעו בנות צלפחד שהארץ מתחלק לשבטים ולא לנקבות נתקבצו כולן זו על זו ליטול עצה אמרו לו לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום. בשר ודם רחמיו על הזכרים יותר מן הנקבות אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא על הזכרים ועל הנקבות רחמיו על הכל שנאמר (תהלים, קמ"ה) טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו.

יחס זה אל מעשי ידיו של הקב"ה, או בפשטות אל מעשיו, כולל גם את בעלי החיים, כפי שלימד אותנו סיפורו של רבי (בבא מציעא, פ"ה, ע"א):

דרבי על ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו על ידי מעשה באו מאי היא דהוא עגלא דהו קא ממטו ליה לשחיטה אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי וקא בכי אמר ליה זיל לכך נוצרת אמרי הואיל ולא קא מרחם ליתו עליה יסורין ועל ידי מעשה הלכו יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא הוה שדיא בני כרכושא וקא כנשא להו אמר לה שבקינהו כתיב ורחמיו על כל מעשיו אמרי הואיל ומרחם נרחם עליה.

וכן בירושלמי: (כלאים, מ"ב, ע"א וכתובות, ס"ה, ע"ב): "ובסופה איך אינשמת חמתון קטלין חד קן דעכברין אמר ארפונון ורחמיו על כל מעשיו".

כאן מצאנו שוב התייחסות למושג 'מעשיו' הזהה ללא ספק ל'מעשה ידיו'. אין ספק שהומניזם זה היה בעייתי בתקופות קשות, ובמידה מסוימת עמד בסתירה לעקרונות השכר והעונש והגאולה. ולמרות הכל הוא מבטא עמדת ביניים הנלחמת נגד הרשע אך אינה סוברת שהרגשת הצער למראה חללי האויב בולמת את הנכונות לקרב או מסכנת את תוצאות המלחמה. הדיאלקטיקה הזאת, המבטאת את מצבו של אב המעניש את בנו, איננה יכולה להיות מקובלת תמיד בנסיבות היסטוריות משתנות. אין ספק בעיני שהפרשנות המאוחרת שראתה את 'מעשה ידיו' כמציינים את ישראל, היתה מונעת מההכרח ההיסטורי להתייחס באופן חד-משמעי לצוררי ישראל.

כפי שאמרתי במאמרי הקודם קין היה רוצח, רשע, ולמרות זאת הוא בנו של אדם ואין ספק שאדם התאבל על מותו. דברים אלה הם הלקח הגדול מדבריה של האשה התקועית (שמואל ב, י"ד, ה'-ד):

21 כדבריו של הנשקה בהע' 4.

אָבֵל אֵשֶׁה אֶלְמָנָה אָנִי וַיָּמָת אִישִׁי. וּלְשִׁפְחָתָךְ שְׁנֵי בָנִים וַיִּנָּצוּ שְׁנֵיהֶם בְּשָׂדֶה וְאֵין מִצִּיל  
בִּינֵיהֶם וַיָּכּוּ הָאֶחָד אֶת הָאֶחָד וַיָּמָת אֹתוֹ. וְהִנֵּה קָמָה כָּל הַמְּשֻׁפָּחָה עַל שִׁפְחָתָךְ וַיֹּאמְרוּ תָנִי  
אֶת מִכָּה אַחִיר וַנִּמְתָּהוּ בְּנַפְשׁ אַחִיר אֲשֶׁר הָרַג וַנְּשַׁמְדָּה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ וְכָבוּ אֶת גִּחְלָתִי  
אֲשֶׁר נִשְׁאַרָה לְבִלְתִּי שׁוֹם לְאִישִׁי שֵׁם וְשִׁאֲרִית עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה.

זאת היתה האינטואיציה הבסיסית של ה'הומניזם התאולוגי' המאפיין את האגדה  
הזאת. אין זה אומר שרבי יוחנן לא יכול היה לבקר את הגויים ואף לאיים עליהם  
באבדן. אולם כאן הוא מתאר את יחסו של הקב"ה אליהם. הקב"ה הוא אבינו  
שבשמים, ואף אומות הרשעה, בניו הם. בניו? הלוא חז"ל הבינו מושג זה בצורה מאוד  
מיוחדת: ישראל הם אשר נקראו בנים למקום, שהרי הם היחידים שאינם מתכחשים  
לאבהותו של הקב"ה. לא בנים? על כל פנים - מעשה ידיו!