



אוניברסיטה משודרת



מדרש האגדה

חננאל מאק

חננאל מאק
מדרש האגדה

ספריית "אוניברסיטה משודרת"

קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
בחסות אוניברסיטת תל-אביב

עורכת הסדרה: תרצה יובל
יועץ אקדמי: פרופ' חיים שקד

ד"ר חננאל מאק

החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים
החוג לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת תל-אביב

מדרש האגדה

מטכ"ל / קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
משרד הבטחון – ההוצאה לאור

Hananel Mack
The Aggadic Midrash Literature

ערך: יובל אלעזרי

מסת"ב 8-0402-05-965 ISBN

©

כל הזכויות שמורות למשרד הביטחון – ההוצאה לאור

סודר ונדפס בדפוס "ניידט" בע"מ, ת"א

תשמ"ט – 1989

All rights reserved to the Ministry of Defence, Israel

(www.modpublishing.co.il)

(www.mod.gov.il)

4 5 6 7 8 9 10

התוכן

7	פתח־דבר	פרק א'
9	תחומי ההלכה והאגדה	פרק ב'
19	היחס אל האגדה	פרק ג'
27	הרקע ההיסטורי של אגדת ארץ־ישראל	פרק ד'
34	הדרשה והדרשנים	פרק ה'
43	סדרי בית־הכנסת והדרשה	פרק ו'
50	הפתיחות לדרשות ותפקידן	פרק ז'
60	מדרשי רבה לתורה ועריכתם	פרק ח'
65	בראשית רבה — מדרש האגדה הקלאסי	

פרק ט'

75 ויקרא רבה ומדרשי הפסיקתאות

פרק י'

83 מדרשי תנחומא ודברים רבה

פרק י"א

90 מדרשים נוספים מארץ-ישראל וסביבותיה

פרק י"ב

100 על דרכי האגדה

פרק י"ג

111 מדרשי האגדה של ימי הביניים

פרק י"ד

118 אמורא מארץ-ישראל, אמורא מבבל ודברי הרמב"ם ...

122 ביבליוגרפיה

פתח־דבר

"מעשה בשני חכמים שנזדמנו יחדיו למקום אחד. דרש אחד מהם בפני הציבור בהלכה וחברו דרש באגדה. הניחו הכל את בעל ההלכה ובאו אצל בעל האגדה. נעלב הדורש בהלכה והצטער. אמר לו חברו: אמשול לך משל למה הדבר דומה — לשני בני־אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר סידקית. על מי קופצין? לא על זה שמוכר סידקית?" סיפור קטן זה, שמקורו בתלמוד, משקף את יחסו של הציבור הרחב שבאותה תקופה אל דרשות ההלכה ואל דרשות האגדה. רוב הציבור העדיף לשמוע דברי אגדה וביכר אותם על דברי ההלכה החמורים והקשים להבנה. גם בין החכמים היו רבים שראו בחיוב את האגדה, הבינו את ערכה ותרמו רבות לעיצובה, אף שהיו ביניהם כאלה שהתייחסו אליה כאל מיני סידקית ואף למטה מזה.

בספר זה נבחן את המונחים "הלכה" ו"אגדה", נסקור את המדרשים העוסקים בשני ענפי יסוד אלה של תרבות ישראל, ונתאר את הסוגים השונים של המדרשים ואת תכונותיהם. כמו כן נתאר את יחסם של חכמים אל האגדה, נבדוק את הקשר שבין בית־הכנסת הקדום, הדרשה שבעל־פה ומדרשי האגדה ונעמוד על דרכיה העיקריות של האגדה. במרוצת הדורות עסקו יהודים בהרחבה בספרות ההלכה, ורק מעטים ביחס התעניינו ברצינות באגדה. ואולם בדורות האחרונים, עם השינויים שחלו בסגנון הלימוד והמחקר, עם חשיפתם של אוצרות רוח גנוזים ועם עלייתה של תורת ארץ־ישראל — מכורתה של האגדה — גברה ההתעניינות בתחום חשוב זה.

ספר זה, כמוהו כסדרת ההרצאות שעליה הוא מבוסס, נועד לעניין

ולהשכיל את הקורא שאין מדרש האגדה אומנותו, אבל רצונו להרבות דעת וחדוות לימוד. הספר לא בא לעולם כדרך שעלה במחשבה תחילה. במהלך ההרקה מכלי אל כלי – מסדרת הרצאות שבעל-פה לספר שבכתב – שיניתי לא מעט הן את החומר ההיולי והן את צורתו. לעתים נאלצתי לשנות מעט את לשונם של דברי האגדה עצמם, וזאת ברוח דברי חכמים שאמרו על הפסוק "והישר בעיניו תעשה" – "אלו אגדות משובחות הנשמעות באוזני כל אדם".

חננאל מאק

פרק א'

תחומי ההלכה והאגדה

עניינו של ספר זה הוא מדרשי האגדה של חז"ל. ספרות חז"ל, שמדרשי האגדה הם חלק חשוב ממנה, עוסקת בנושאים ואישים רבים, מעורבים בה יוצרים ועורכים שונים, והיא נערכה בזמנים שונים ובהסתמך על מקורות שונים. האגדה וההלכה הם שני הענפים העיקריים של ספרות חז"ל, ולפי אחת ההגדרות הם הענפים היחידים של הספרות הזאת. קודם שניגש לעסוק במדרשי ההלכה והאגדה, נבהיר את המונחים הלכה, אגדה ומדרש.

ההלכה, כך מקובל להגדיר, היא החלק הנורמטיבי והמחייב של התורה. המונח "הלכה" נגזר מן הפועל הלך והוא ארמי בצורתו. הוא אופייני ללשון חכמים ואינו נזכר במקרא. את ההגדרה הקדומה ביותר, כנראה, למונח נתן בעל "הערוך", הוא רבי נתן בן רבי יחיאל מרומא, שחי במחצית השניה של המאה ה-11 ברומא שבאיטליה.

רבי נתן היה הראשון שערך מעין מילון אנציקלופדי למונחים המופיעים בספרות חז"ל ואשר לא היו ברורים די הצורך. בין השאר הגדיר רבי נתן את המונח הלכה, וכתב: "פירוש הלכתא — דבר שהולך ובא מקדם ועד סוף. או — שישראל מתהלכין בו."

בעל "הערוך" הציע אפוא שתי הגדרות למונח הלכה. לפי שתיהן קשור המונח בפועל הלך, אלא שלפי ההגדרה הראשונה ההלכה עצמה היא הדבר שהולך ובא מקדם ועד סוף, כלומר תקיפותה של ההלכה והדינמיות שלה הן דברים הבאים מקדם ועד סוף, ואילו לפי ההגדרה השניה זיקתם של בני-ישראל אל ההלכה היא הדבר הדינמי, שבא מקדם ועד סוף.

הגדרת המונח אגדה קשה יותר, משום שהאגדה חורגת מתחום הספרות היהודית: אם ההלכה אופיינית לספרות היהודית, הרי האגדה היא נחלת האנושות כולה ואינה אופיינית לספרות זו או אחרת. זאת ועוד: הקושי בהגדרת המונח אגדה נובע מכך שהאגדה היא ז'אנר רחב הרבה יותר מן ההלכה והיא מקיפה תחומים רחבים עד מאוד. גם הפעם נשתמש בהגדרה עתיקה, הגדרתו של בעל "מבוא התלמוד", שהוא כנראה רבי שמואל הנגיד, שחי בספרד במחצית הראשונה של המאה ה-11.

וכך מגדיר בעל "מבוא התלמוד" את האגדה: "כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצווה, זוהי אגדה." כלומר, כל פירוש שיבוא בתלמוד, במדרש ובכל ספר אחר, על כל עניין שאינו בגדר מצווה — ועל כן אינו בתחום ההלכה — זוהי אגדה. וכוחם של הדברים האלה יפה גם מחוץ לתלמוד. הוא יפה לכל הספרות היהודית, ובעצם גם לספרות שאינה יהודית.

הגדרה זו היא הגדרה על דרך השלילה. בעל "מבוא התלמוד" אינו קובע מהי אגדה, אלא איזו ספרות אינה בגדר אגדה. ההלכה אינה אגדה, ולכן כל מה שאינו בגדר הלכה, ממילא הוא בגדר אגדה. אפשר להתווכח על הגדרה זו, אבל לפחות לפי מקצת החוקרים והמגדירים כוחה יפה עד היום הזה.

מכאן יובן מדוע אמרנו קודם שההלכה והאגדה הן שני הענפים היחידים של ספרות חז"ל. שהרי אם האגדה מוגדרת ככל מה שאינו הלכה, ממילא לא נשאר שום תחום אחר.

כאן המקום לציין שמקורן של המלים "אגדה" ו"הגדה" אחד הוא. שתיהן נגזרות מן הפועל הגד, ולדעת רוב החוקרים נוצר שָׁמֶן מהדרך שבה נמסרות האגדות. כלומר היותן דרשות, סיפורים, פירושי מקראות והיגדים אחרים שבעל-פה. דוגמה טובה לעניין זה היא ה"הגדה של פסח", שנקראת הגדה בה"א, אבל היתה יכולה להיקרא גם אגדה באל"ף, ושמה מבוסס על הציווי "והגדת לבנך ביום ההוא" (שמות י"ג, ח').

לדעת באָר, חוקר שפעל בסוף המאה ה-19, מקור השם אגדה אינו בפסוק "והגדת לבנך", אלא בביטוי "הגיד הכתוב". הגיד הכתוב הוא ביטוי שמופיע לא מעט בספרות המדרש, ובכל פעם שהוא מופיע מתלווה אליו פסוק כלשהו ודרשות העוסקות בפסוק הזה. לפי דעתו של באָר עניינה של האגדה אינו בדרשות, בסיפורים, בפירושי מקראות וכיוצא באלה, אלא בעיקר בדרשות הכתובים. ואולם דעה זו אינה

מקובלת על רוב החוקרים, משום שדרשות מסוג "הגיד הכתוב" אינן בדרך-כלל דרשות אגדה אלא דרשות הלכה. מדרש האגדה אינו אפוא מה הגיד הכתוב, אלא מה הגידו בני-אדם.

על-פי ההגדרות הללו, מכל מקום, נוצרה החלוקה לשני טיפוסים המדרש העיקריים: מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה. ואולי מוטב לנסח זאת קצת אחרת ולומר, כי מאחר שבדרך-כלל אין הפרדה חד-משמעית בין מדרשי הלכה ומדרשי אגדה, ומאחר שמדרשי ההלכה מכילים חומר שבאגדה ורבים ממדרשי האגדה מכילים חומר שבהלכה, החלוקה הנכונה לא תהיה למדרשי הלכה מכאן ולמדרשי אגדה מכאן, אלא למדרשים שעיקרם הלכה ולמדרשים שעיקרם אגדה.

שלא כשני המונחים הקודמים, שאינם מופיעים בתנ"ך, המונח "מדרש" מופיע בתנ"ך פעמיים. בפעם הראשונה אנחנו מוצאים את המונח בספר דברי הימים ב' (י"ג, כ"ב), שם כתוב על אביה מלך יהודה: "ויתר דברי אביה ודרכיו ודבריו כתובים במדרש הנביא עידו". בפעם השנייה אנחנו מוצאים את המונח בדברי הימים ב' (כ"ד, כ"ז), שם כתוב שעניינו של המלך יהואש כתובים על מדרש ספר המלכים.

צדקו כנראה החוקרים שטענו כי המשמעות המקורית של המונח "מדרש" היתה ספר, ובעל דברי הימים השתמש במונח מדרש כמלה נרדפת לספר. כפי שמקרא הוא ספר לקריאה, כך מדרש הוא ספר לדרישה וחקירה. אלא שברבות הימים קיבל המונח מדרש משמעויות חדשות, ובפרקים הבאים נכיר כמה סוגים של מדרשים בעל-פה ובכתב.

עד כאן על המונחים הלכה, אגדה ומדרש. נפנה עתה אל מדרשי האגדה וההלכה. רוב מדרשי ההלכה, כלומר המדרשים המכילים בעיקר חומר שבהלכה, הם מדרשי תנאים*, ואילו רוב מדרשי האגדה, כלומר המדרשים המכילים בעיקר חומר אגדה, הם מדרשים מאוחרים יותר. מקצתם נכתבו לא לפני המאה הרביעית לספירה (בתקופת האמוראים), ורובם נכתבו בתקופות מאוחרות יותר.

לא כל החומר שהופיע במדרשי התנאים הגיע לידינו. מקצת מדרשי התנאים אבדו לחלוטין, ומקצתם אבדו למקוטעין ושוחזרו בידי

* תקופת התנאים הסתיימה בראשית המאה השלישית לספירה, ובמונח תנאים אנחנו מתייחסים בעיקר לחכמי המשנה, התוספתא ומדרשי התנאים.

חכמים, בעיקר מן הדורות האחרונים, על סמך קטעים שנשתמרו במדרשים מאוחרים.

מדרשי התנאים שנותרו בידינו הם מדרשים לספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים, והם מתחלקים לשני זרמים עיקריים: הזרם המיוחס לבית-מדרשו של רבי ישמעאל, והזרם המיוחס לבית-מדרשו של רבי עקיבא, שניהם חכמים שפעלו בתחילת המאה השנייה לספירה.

מדרשי התנאים לספר שמות הם מדרשי המכילתא, וספר המכילתא העיקרי ששרד הוא "מכילתא דרבי ישמעאל". ספר זה הוא קובץ של מדרשים — בעיקר מדרשי אגדה אבל גם לא מעט מדרשי הלכה — שמיוסדים על מדרשו של רבי ישמעאל לספר שמות.

ספר אחר, המיוחס גם הוא לבית-מדרשו של רבי ישמעאל, הוא "ספרי במדבר", והוא מדרש התנאים העיקרי לספר במדבר. גם חלק גדול מ"ספרי דברים", מדרש התנאים העיקרי לספר דברים, מיוחס לבית-מדרשו של רבי ישמעאל.

מדרשי התנאים העיקריים מבית-מדרשו של רבי עקיבא הם "תורת כוהנים", שהוא מדרש תנאים לספר ויקרא, ו"ספרי זוטא", שהוא מדו"ש תנאים נוסף לספר במדבר. "מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי", שהיא מדרש תנאים לספר שמות, קשורה אף היא לבית-מדרשו של רבי עקיבא, וכן חלקים גדולים של "ספרי דברים".

רבי שמעון בר-יוחאי היה תלמידו של רבי עקיבא, והספר "מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי" מכיל בעיקר את מדרשיהם של רבי עקיבא ושל תלמידיו לספר שמות. הנוסח המקורי של "מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי" אבד, והנוסח המצוי בידינו הוא שחזור שנעשה על-פי קטעים שנשתמרו במדרשים שונים, ובהם קטעי גניזה ו"המדרש הגדול" התימני שעליו נדון בפרק י"ג.

נציג עתה את אחד ההבדלים הבולטים שבין שיטות הדרשה של שני הזרמים.

רבי עקיבא היה מסיק מסקנות הלכתיות מכל פרט שבתורה, מכל כפל לשון, יתור אותיות וכיוצא באלה. כך, לדוגמה, למד רבי עקיבא מן הפסוק "ופקדו שרי צבאות בראש העם" (דברים כ', ט'), כי יש למנות "שרי צבאות" גם מאחורי הלוחמים, שהרי נכתבה ו' החיבור במלה "ופקדו". ו' זו מתפרשת בדברי רבי עקיבא כמורה על פקודה כפולה, כאילו נאמר פקדו — ופקדו, שתי קבוצות של שרי צבאות.

רבי ישמעאל, לעומת זאת, אינו מתייחס אל ו' זו כאל מקור הלכתי. הוא יודע על הצורך במינוי הכפול של שרי צבאות מתוך ההגיון הפשוט

של ניהול אנשים בקרב, ומסביר את יתור האותיות או המלים על-פי העיקרון "דיברה תורה בלשון בני-אדם". וכשם שבני-אדם אינם מייחסים חשיבות לכל יתור לשון היוצא מפיהם, כן נוהגת התורה המדברת אל בני-אדם בלשונם. לפי שיטת רבי ישמעאל ותלמידיו אין הבדל עקרוני בין הלשון "ועתה הלך הלכת כי נכסוף נכספת" (בראשית ל"א, ל'), שבחלק הסיפורי של התורה, לבין הלשונות "איש איש", "בשל מבושל" ודומיהן שבחלק המשפטי שלה, ואין להסיק מסקנות הלכתיות מיתור הלשון.

המשותף לכל מדרשי התנאים שנזכרו עד כאן הוא היותם קודם כל מדרשי הלכה שעיקר עיסוקם בהלכה, ואילו החלק האגדי שבהם פחות חשוב גם מבחינת הכמות וגם מבחינת המשקל.

כאן המקום לעמוד על ההבדל הבסיסי שבין שיטתם של מדרשי התנאים לבין שיטתם של ספרי התנאים האחרים, המשנה והתוספתא. מדרשי התנאים הם מדרשים הצמודים לתורה, ותפקידם גם לקבץ הלכות וגם לפרש את התורה על-פי דרך ההלכה. מדרשי המכילתא העיקריים, למשל, צמודים לספר שמות. הם מלווים את הספר — לא את כולו, אבל בעיקר את החלק ההלכתי, החוקי, שבו — באופן שיטתי וסדיר, פרשה אחר פרשה, ועוסקים באופן מסודר בענייני ההלכה שבו. הוא הדין ביתר מדרשי התנאים.

המשנה והתוספתא, שגם הן כידוע ספרות תנאים, בנויות אחרת. מפעלו של עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא, ושל ממשיכי דרכו, היה לא רק לקבץ את ההלכה, אלא גם לבנות אותה מחדש. הם ריכזו את החומר כך שהלומד המאוחר, בן זמנם ומי שיבוא אחריו, יוכל ללמוד אותו לא רק כשהוא מעיין בספרי התורה ומחפש במקביל בתוך ספרות התנאים את ההלכות הנוגעות לחומר הלכה זה, אלא כאשר כל נושא מתוך ספרות ההלכה ערוך ומוצג על-פי המבנה החדש שתכנן רבי יהודה הנשיא.

נעמוד עתה על מדרשי האגדה. שלא כמו מדרשי ההלכה, שהם בדרך-כלל קורפוס סגור למדי ומוגדר, מדרשי האגדה הם קורפוס שקשה יותר להגדיר ולתחום אותו. יש מדרשי אגדה הצמודים לספרי התורה, הנביאים והכתובים, ויש מדרשים שאינם צמודים אליהם. יש מדרשים שמפרשים באופן שיטתי ומסודר את ספרי התורה ("בראשית רבה", למשל), ויש מדרשים שמסתפקים בקטעים נבחרים מתוך הספר שהם עוסקים בו ("ויקרא רבה", למשל). יש מדרשי אגדה הקשורים לתאריכים מסוימים, שנבנו סביב שבתות מיוחדות, חגים, קטעי קריאה

בתורה, הפטרה וכיוצא באלה (כך, למשל, סדרת מדרשי הפסיקתאות) ויש מדרשים שאינם צמודים לא לספרי המקרא ולא לתאריכים מסוי-מים אלא למפתח אחר שהעורך בחר בו. יש מדרשי אגדה עתיקים, הקרובים לסוף תקופת התנאים ("בראשית רבה", למשל), ויש מדרשי אגדה מאוחרים, מהתקופה הביזנטית, המוסלמית וגם מתקופות מאוחרות יותר. יש מדרשי אגדה שעיקר תפקידם לחדש וליצור, ויש מדרשים שעיקר כוחם בליקוט ובארגון מחדש של חומר עתיק. רוב מדרשי האגדה נוצרו בארץ-ישראל, אבל יש מדרשי אגדה שנערכו בחוץ לארץ: באסיה, באפריקה ובאירופה. למעשה נוצרו מדרשי אגדה ברוב התפוצות שאליהן הגיעו יהודים, אבל כאשר אנחנו מדברים על מדרשים שנערכו בימי-הביניים בתפוצות הרחוקות, אין אנו מדברים על מדרשי חז"ל אלא על בניהם ועל בני בניהם של המדרשים הללו.

ניתן לומר שהחשובים, הידועים והאופייניים שבמדרשי האגדה הם מדרשים שנוצרו בארץ-ישראל בסוף התקופה הרומית, בתקופה הבי-זנטית ובראשית התקופה המוסלמית, כלומר מסוף המאה השלישית לספירה ועד המאה השמינית ואולי התשיעית לספירה. עיקר עיסוקו של ספר זה יהיה במדרשים האלה, כלומר במדרשי האגדה של ארץ-ישראל.

הקוראים השגיחו בוודאי שכאשר סקרנו את מדרשי התנאים, דיברנו על מדרשים לספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים, ולא דיברנו על מדרש תנאים לספר בראשית. סוגיה זו תתבהר אם נזכור שמדרשי התנאים הם בעיקרם מדרשי הלכה, ועורכי המדרשים הללו עסקו בהוראות הלא-מובנות המופיעות בתורה מתוך כוונה להפוך אותן להלכות מובנות שבני-אדם יכולים לחיות על-פיהן.

ספר בראשית אינו מזמין מדרש הלכה צמוד, משום שאין הוא מכיל כמעט חוקים, ומשום שמרבית חומר ההלכה המופיע בו מוזכר שוב בספרי התורה האחרים. מצוות המילה, למשל, שנזכרת לראשונה בספר בראשית, חוזרת ונזכרת בספר ויקרא, ומדרש ההלכה של ספר ויקרא, "תורת כוהנים", יטפל בה כאשר יגיע אליה. גם מדרש התנאים לספר שמות אינו פותח בתחילת ספר שמות, "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", אלא רק בפרק י"ב של הספר, במקום שספר שמות הופך לספר חוקים. הוא הדין ב"ספרי במדבר", שפותח רק במקום שספר במדבר מתחיל לקבל אופי של ספר חוקים.

לספר בראשית ולחלקים משמות ובמדבר אין אפוא מדרשי הלכה.

מדרש האגדה נכנס, אם אפשר לומר כך, לתוך החלל הזה והרחיב את הדיבור דווקא במקומות שאין להם מדרשי הלכה. מדרש "בראשית רבה" הוא מדרש גדול, רחב, חשוב מאוד, ויתכן שהסיבה להיווצרותו של מדרש אגדה רחב וקדום כל-כך לספר בראשית, ולא לספרי התורה האחרים, נובעת מן העובדה שכבר בימים קדומים ניכר הצורך להשלים את החסר וליצור מדרש כלשהו לספר בראשית.

נעבור עתה אל האגדות המופיעות בספרות המדרש. גם מדרש ההלכה, שעיקרו עיסוק בהלכה ובכתובים, עסק באגדה, אלא שבמדרשי ההלכה השילוב של קטעי ההלכה בקטעי האגדה הוא שילוב אורגני, ולא מובאות בהם אגדות שאינן קשורות בנושא כולו. נדגים את הדבר באמצעות קטע מתוך ה"מכילתא דרבי ישמעאל" (פרשה י"א במדרש המכילתא במהדורת הורוביץ).

בספר שמות, סוף פרשת יתרו, מדובר על הציווי לבנות מזבח, ונאמר שם: "ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה." כלומר, אסור לבנות את המזבח מאבני גזית, אבנים שנגזזו ונחתכו באמצעות מתכת, משום שהנפת החרב מחללת את האבנים. זהו ציווי כללי, והמדרש במכילתא דן באריכות בפרטי ההלכה הזאת. באילו אבנים מדובר, באיזו מתכת מדובר, מתי מותר לבנות ומתי אסור לבנות, ובעניינים הלכתיים נוספים.

אבל במשולב בענייני ההלכה האלה אנו מוצאים גם את הפיסקה הזאת: "כי חרבך הנפת עליה ותחללה — מכאן היה רבי שמעון בן-אלעזר אומר: המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל נברא לקצר שנותיו של אדם. אינו רשאי (או אינו בדין) להניף המקצר על המאריך."

בהמשכה של המכילתא אנו מוצאים עוד דרשה בעלת אופי אגדי המשולבת אורגנית בהלכות שעניינן איסור בניית מזבח מאבני גזית. זוהי דרשה המובאת מפיו של רבן יוחנן בן-זכאי, ומתבססת על הפסוק "אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלוהיך" (דברים כ"ז, ז').

בתחילת הדרשה שואל רבן יוחנן בן-זכאי מה הן אבנים שלמות, והוא משיב ואומר: אבנים שלמות הן אבנים שמטילות שלום. והוא מוסיף ואומר: "והרי דברים קל וחומר. ומה אם אבני מזבח, שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות שלום בין ישראל לאביהן שבשמים, אמר הקב"ה לא תניף עליהן ברזל, המטיל שלום בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה, בין משפחה למשפחה, על אחת כמה וכמה שלא

תבואה פורענות.

מה עשה כאן רבן יוחנן בן-זכאי? הוא יצא מההלכה הברורה האוסרת הנפת ברזל על אבני המזבח; הציג את אבני המזבח כאבנים שלמות, במשמעות אבנים המטילות שלום; ולאחר מכן העמיד את הדרשה שלו בדרך של קל וחומר – שהיא, אגב, אחת מדרכי מדרש ההלכה – ואמר: אבנים שאינן רואות ואינן שומעות מובטחות מפני הנפת ברזל, שהרי נאסר על האדם להניף ברזל על אבני המזבח. לפיכך אדם שמטיל שלום, כמו אבני המזבח האלה, בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה, בין משפחה למשפחה, על אחת כמה וכמה שלא תבואה פורענות והוא מובטח מפני רעה.

לפנינו אפוא שתי דוגמאות לקטעים שאופיים אגדי, ואשר שולבו אורגנית במדרש המכילתא, בתוך הלכות העוסקות באיסור להניף חרב ברזל על אבני המזבח.

לקטעים אלה, הלקוחים מתוך ה"מכילתא דרבי ישמעאל", יש מקבילה במדרש המכילתא הקרוי על-שם רבי שמעון בר-יוחאי, תלמידו של רבי עקיבא, המייצג כנראה זרם מקביל בדרשת ההלכה. וזהו לשון הקטע הלקוח מהמכילתא של רבי שמעון בר-יוחאי: "והלא דברים קל וחומר. ומה אבנים שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות כפרה בין ישראל לאביהן שבשמים, אמר הקב"ה לא תניף עליהן ברזל. בני תורה, שהם כפרה לעולם, על אחת כמה וכמה שלא יגע בהם אחד מכל מזיקים שבעולם."

נשים לב להבדל בין גישתו של רבן יוחנן בן-זכאי, כפי שעולה מהמדרש ב"מכילתא דרבי ישמעאל", ובין גישתו של רבי שמעון בר-יוחאי, כפי שעולה מן המדרש ב"מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי". שתי הדרשות מתחילות באותה דרך ומבוססות על אותו עניין, כלומר הבטחון שיש לאבנים המטילות שלום. אבל בצד השני של הקל וחומר יש הבדל: רבן יוחנן בן-זכאי מדבר על אדם שמטיל שלום, שהוא בטוח מפני מזיקים, ואילו בעל הדרשה ב"מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי" מדבר על בני תורה שהם כפרה לעולם.

זהו הבדל לא מקרי בין שני האנשים האלה ובין גישתם. רבן יוחנן בן-זכאי ידוע כמי שהשלום עמד בראש מעייניו, ואילו רבי שמעון בר-יוחאי העמיד את תלמוד התורה במרכז עולמו. הדרשות שהוזכרו תואמות יפה את חייהם ואת דבריהם של שני האנשים.

יש לזכור שרבי שמעון בר-יוחאי חי בימי גזירות אדריאנוס, בתקופה

שבה לימוד התורה והקהלת קהילות לשם לימוד תורה היו אסורים באיסור חמור. אנחנו יודעים שרבי עקיבא, רבי חנניה בן-תרדיון ואחרים מסרו את נפשם על עניינים אלה, ולכן כנראה דיבר רבי שמעון בר-יוחאי על בני תורה שהם כפרה לעולם.

באמצעות שתי האגדות המקבילות הללו אנו עומדים אפוא גם על המבנה של קטעי האגדה המשולבים בתוך קטעי ההלכה – והדבר אופייני, באמור, למדרשי הלכה – וגם על ההבדל בין גישותיהם של בעל "המכילתא דרבי ישמעאל" ובעל "המכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי".

נציג דוגמה נוספת של קטע הלכה שמתוכו נובעת אגדה, אבל הפעם לא מתוך המדרשים אלא מתוך התלמוד הבבלי.

גם בתלמוד הבבלי משולבים קטעי אגדה והלכה אלה באלה. וגם כאן, מאחר שהחומר הוא בעיקרו חומר הלכה, אין האגדות עומדות בזכות עצמן אלא נובעות מתוך ההלכה ומשתלבות בה. הדוגמה שנציג עכשיו לקוחה מן התלמוד הבבלי, מסכת שבת, פרק שני. פרק זה נקרא פרק "במה מדליקין", ועיקר עניינו הדלקת נרות שבת והחומרים המשמשים להכנת הנרות.

המשנה קובעת באילו חומרים אפשר להשתמש לעשיית נרות שבת ובאילו חומרים אי אפשר להשתמש, והגמרא מסבירה ומפתחת את הדברים וכבדרך אגב קובעת שחומרים הפסולים לשימוש בשבת פסולים גם לשימוש בחנוכה. סביב העניין הזה עולות כמה הלכות העוסקות בחג החנוכה. כידוע, אין לנו בתלמוד מסכת מיוחדת לענייני חנוכה, והקטע במסכת שבת הוא אחד הקטעים העיקריים שמקדיש התלמוד הבבלי לעיסוק בענייני חג זה.

מדובר כאן על שעת הדלקת הנרות, על השאלה כמה נרות יש להדליק – האם נר אחד לכל אדם, או נר אחד לכל בית – ועל השאלה אם להעלות את מספר הנרות מיום ליום או לרדת. בסוף הקטע ההלכתי הזה מציגה הגמרא את השאלה "מאי חנוכה?" ועל כך באה התשובה כי ביום כ"ה בכסלו, יומי דחנוכה, שמונה ימים הם שאין לספוד בהם ואין להתענות בהם. וכאן בא הסיפור הידוע על "שכשנ-כנסו יוונים להיכל, טימאו את כל השמנים שבהיכל, וכאשר גברה מלכות בית חשמונאי וניצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן, שהיה מונח בחותמו של כוהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים".

ובהמשך: "לשנה אחרת, קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל

והודאה.

זוהי דוגמה מעניינת, משום שבסופה אין אנו נשארים בתחומה של האגדה, אלא חוזרים אל תחומה של ההלכה ואל הדיון בשאלה מה הם ימים טובים בהלל ובהודאה. לענייננו אפשר לומר כי לפנינו דוגמה נוספת, דומה לזו של מדרשי ההלכה, של הצגת אגדה לצד הלכה, כאשר הטקסט הוא טקסט הלכתי בעיקרו, והאגדה משולבת בו. שלא כמדרשי ההלכה, שהאגדות המופיעות בהם אינן עומדות ברשות עצמן, במדרשי האגדה הקלאסיים אין צורך בשילוב של אגדות בהלכות. במדרשי האגדה עומדים קטעי האגדה ברשות עצמם ואינם חייבים להיות קשורים למסכת הלכתית כלשהי.

פרק ב'

היחס אל האגדה

כתרים רבים נקשרו לראשה של האגדה מימי קדם ועד ימינו. כך, למשל, אנו קוראים ב"ספרי דברים": "דורשי רשומות היו אומרים: רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם, למד אגדה." במקום אחר, במדרש התנאים לספר שמות, על הפסוק "והישר בעיניו תעשה" (שמות ט"ו, כ"ו), אנחנו מוצאים את המשפט: "והישר בעיניו תעשה — אלו אגדות משובחות הנשמעות באוזני כל אדם." ושוב במקום אחר, והפעם במדרש על הפסוק "סמכוני באשיות, רפדוני בתפוחים, כי חולת אהבה אני" (שיר השירים ב', ה'), אנחנו קוראים: "אמר רבי יצחק: בראשונה, שהיתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד. ועכשיו, שאין הפרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכויות, אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה." רבי יצחק חי במאה השלישית, בתקופה של משבר בארץ-ישראל ובאימפריה הרומית כולה, ועל הדברים האלה אמר את מה שאמר. גם בני הדורות האחרונים, וביניהם הרב קוק וחיים נחמן ביאליק, דיברו בשבחה של האגדה.

הרב קוק אומר באיגרותיו, איגרת רמ"ג: "חכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד הפנימי של שורשי התורה, פעלה בארץ-ישראל הרבה יותר מבבל, שאינה ראויה לנבואה."

הנבואה היא כידוע תופעה ארץ-ישראלית, ורבי יהודה הלוי כבר עמד על כך שהנבואה קשורה ישירות לארץ-ישראל וכל הנביאים לא התנבאו אלא בה ובעבורה (ספר "הכוזרי", מאמר ב', י"ד). הרב קוק רואה באגדה את המשכה של הנבואה, ומתייחס אליה כאל תופעה

ארץ-ישראלית בעיקרה. וכשם שהנבואה לא נמסרה אלא לחכמי ארץ-ישראל, גם האגדה בצורתה המלאה לא נמסרה אלא לחכמי ארץ-ישראל ופעלה בה הרבה יותר מאשר בבבל, אשר אינה ראויה לנבואה.

וביאליק, במאמרו "הלכה ואגדה", אומר: "האגדה, היונקת מעולם האצילות, עוסקת בראוי וברצוי, וכאשר אני קורא בה, אני רואה מה רצתה, איך הגתה ולמה נשאה את נפשה האומה הישראלית." ובמקום אחר באותו מאמר: "חטא חטאו כמה דורות בישראל לאגדה, שהפסיקו בינם ובינה את הקשר החיוני. המוני התמימים שבהם תפסו דבריה כפשוטם וראוה כראות עיקרי אמונה, והמוני המתחכמים תפסו אף הם דבריה כפשוטם וחשבוה כהבלי שווא. אלה ואלה גסי דעת וטעם היו. על כן טחו עיניהם מראות את המאור השירי ואת האמת משל שבה. חדלו להבין את לשונה."

בין אם ידע זאת ביאליק ובין אם לא, הרי דבריו אלה כבר נאמרו בשינוי לשון על-ידי הרמב"ם, ואנו נעמוד עליהם בפרק האחרון של ספר זה.

אישים רבים בכל הזמנים, בכל הדורות, דיברו בשבחה של האגדה. אף על פי כן לא נמנעו מקצת החכמים מלבקר את האגדה ואפילו לדבר בגנותה.

אחד הגורמים העיקריים להתנגדותם של מקצת החכמים לספרות האגדה היה האגדה העממית, הלא מתוקנת, שהתפתחה בארץ-ישראל והתקיימה לצד ספרות האגדה המדרשית, המתוקנת, אשר התבססה בדרך-כלל על מסורות קדומות והיתה בעלת רוח דתית מונותיאיסטית.

האגדות הפסולות שהתפתחו בארץ, ושלעתים היו מסוכנות ואף אליליות ברוחן, הושפעו כנראה מן הסביבה האלילית; מן הסביבה ההלניסטית שהיתה פגנית בחלקה; ולימים, כאשר גברה נוכחותה הפיזית והרוחנית של הנצרות בארץ, גם מן הנוצרים שחיו בארץ-ישראל.

נביא דוגמה לאגדה פסולה כזאת. הדוגמה לקוחה מתוך "ספר הרזים", שהוא ספר שנתגלה בידי פרופסור מ' מרגליות, ואשר כתבו עליו גם א' ש' רוזנטל, ש' ליברמן וחוקרים אחרים. "ספר הרזים" נוצר בארץ-ישראל, כנראה במאה הרביעית לספירה, אולי באחת הערים המעורבות שגרו בהן יהודים וגויים. הוא מכיל אגדות שהיו נפוצות

כנראה בשכבות עממיות בארץ-ישראל, תוכנו מושפע ממסורות אלי-ליות מאגיות – יווניות או מצריות, או שתיהן גם יחד – ויש להניח שהוא והספרים הדומים לו הם שעוררו את התנגדותם של מקצת החכמים לספרות האגדה.

וזוהי לשונו של אחד הקטעים המופיעים ב"ספר הרזים":
 "אם ביקשת להריץ סוסים בלא כוחם, ולא ייכשלו במרוצתם, ויהיו קלים כרוח, ולא תקדמם רגל כל חיה, וישאו חן וחסד במרוצתם, קח טס של כסף, וכתוב עליו שמות הסוסים ושמות המלאכים ושם השרים שעליהם, ואמור: משביע אני עליכם מלאכי מרוצה, הרצים בין הכוכבים, שתאזרו כוח וחיל את הסוסים של מירוץ ואת הניאכוס שלו (כלומר, את הרכב הנוהג במרכבה), וירוצו ולא ייעפו ולא ייכשלו ויהיו רצים וקלים כנשר, וכל חיות לא יעמדו לפניהם, וכל קסם וכישוף לא יעלה עליהם." ומחבר הקטע מסיים את דבריו במלים: "וקח את הטס וטמנהו במירוץ שאתה מבקש לזכות."

קטע זה – וכאן המקום להזכיר שעל-פי ההגדרה שהבאנו בפרק א' אגדה היא כל מה שאינו בגדר הלכה, ועל כן גם סיפורי היסטוריה, קטעי מעשיות, פרשנות מקרא ואף לחשים הם בגדר אגדה – אינו אלא כישוף שנועד לסייע לאדם המהמר במירוץ סוסים. רוחו אינה יהודית-רבנית, ואין ספק שלא נולד בבית-מדרשם של חכמים. יתכן שההתנגדות לאגדה נבעה מהחשש שאם יותר קיומן של אגדות שרוחן חופשית ומגבלותיהן מועטות, יזכו אגדות מסוגה של האגדה המופיעה ב"ספר הרזים" בלגיטימציה.

בין המתנגדים לספרות האגדה היו אחדים מגדולי חכמי ארץ-ישראל, ובהם אנשים כמו רבי יהושע בן-לוי, שהיה מהבולטים שבחכמי ארץ-ישראל בתחילת המאה השלישית לספירה. רבי יהושע בן-לוי היה מחכמי הדרום, ומפיו נמסרו לנו ב"תלמוד הירושלמי", מסכת שבת, הדברים האלה: "הכותב אגדה, אין לו חלק לעולם הבא. הדורשה – מתחרך (כלומר נכווה). השומעה – אינו מקבל שכר." אנו יודעים ממקור אחר, תלמוד בבלי מסכת בבא קמא, שרבי יהושע בן-לוי היה בקי באגדה. אין כאן אפוא אדם השולל את האגדה שלילה מוחלטת. הוא עצמו בקי באגדה, אבל כנראה נזהר ואינו מוכן להתיר לכל לכתוב אגדה, לדרוש אותה ולשמוע אותה.

הדוגמה הבאה להתנגדותם של מקצת החכמים לספרות האגדה לקוחה מ"תלמוד ירושלמי" מסכת מעשרות, ומספרת על רבי זעירא – או כפי שהוא נקרא בבבל, רבי זירא – שהיה אחד החכמים שפעלו

במאה השלישית ועלה מבבל לארץ־ישראל. הקטע נכתב במקורו בארמית, ואנו מביאים אותו מתורגם לעברית:

"רבי זעירא, רבי אבא בר־כהנא ורבי לוי היו יושבים, והיה רבי זעירא מקנטר את בעלי האגדה והיה קורא להם, לספרי האגדה, ספרי קוסמים. אמר לו רבי אבא בר־כהנא: 'למה אתה מקנטרם? שאל והם משיבים לך'. אמר להם רבי זעירא: 'מהו שנאמר כי חמת אדם תודך, שארית חמות תחגור?'"

הפסוק שציטט רבי זעירא הוא פסוק לא מובן המופיע בספר תהילים מזמור ע"ו, ורבי זעירא הציג אותו לבעלי האגדה לראות איך יפרשו אותו.

"אמרו לו לרבי זעירא: 'כי חמת אדם תודך — בעולם הזה, שארית חמות תחגור — לעולם הבא'."

פירוש זה אינו פירוש מלא לפסוק, אבל יש בו משום נסיון להבחין בין שני חלקיו ולשבץ את האחד למסגרת העולם הזה, ואת האחר למסגרת העולם הבא. אבל רבי זעירא לא קיבל את הפירוש ואמר להם: "או נאמר כי חמת אדם תודך — בעולם הבא, שארית חמות תחגור — בעולם הזה." כלומר, מאחר שהפסוק סתום, מי זה אומר שחלקו הראשון מתייחס לעולם הזה וחלקו השני לעולם הבא, ולא להיפך?

בהמשך המסכת מובאים דבריו של רבי לוי, שניסה להגן על הפירוש. ואולם רבי זעירא לא קיבל את דבריו של רבי לוי, ואף הוסיף ואמר: "הפוך והפוך בה, ולא נשמע ממנו כלום." יש להניח שמשפט זה הוא פרפרזה על מאמר התנא במסכת אבות, סוף פרק רביעי, שאמר על התורה: "הפוך בה והפוך בה דכולה בה, שאין לך מידה טובה ממנה." ונראה שעל דרך זו אמר רבי זעירא את דבריו שלו: "הפוך בה והפוך בה (באגדה) ולא נשמע ממנו כלום."

התנגדותו של רבי זעירא לאגדה לא היתה התנגדות מוחלטת, ולא התעוררה משום שהיה אדם נוקשה שרוחו כבולה והוא כפוף לענייני הלכה בלבד. נהפוך הוא: רבי זעירא, כפי שעולה מכמה אגדות שנכתבו עליו, היה אדם בעל שאר רוח. אף שהיה בעל מום, עלה לארץ־ישראל מתוך תאוות אהבה לארץ וחצה את הירדן בלי לחכות שיבוא אדם שיעבירו את הנהר, וממקורות אחרים אנו יודעים כי טיפח אנשים שחיו בשולי החברה והצליח להחזיר אותם בתשובה. התנגדותו לאגדה לא נבעה אפוא מנוקשות, אלא מתוך התנגדות לשיטתם של בעלי האגדה, שפרשנותם נבעה כנראה מתוך התחושות העצמיות

שלהם, ומתוך התנגדות לאגדה חופשית לחלוטין שאינה נתונה במסגרות פרשניות מחייבות ואינה נובעת ממסורת כלשהי.

פשוטי העם נמשכו בוודאי אל האגדה יותר משנמשכו אל ההלכה. גם לעניין הזה נביא סיפור קטן המופיע בתלמוד הבבלי, מסכת סוטה, ומספר על שניים מחכמי ארץ-ישראל, רבי אבהו ורבי חיא בר-אבא, שפעלו במאה השלישית או תחילת המאה הרביעית. גם סיפור זה נכתב במקורו בארמית, ואנו נביא אותו מתורגם לעברית:

”רבי אבהו ורבי חיא בר-אבא נזדמנו למקום אחד. רבי אבהו דרש באגדה ורבי חיא בר-אבא דרש בהלכה. הניחו הכל, כלומר כל השומעים, את רבי חיא בר-אבא, ובאו אצל רבי אבהו. חלשה דעתו של רבי חיא בר-אבא, כלומר הוא נפגע, נעלב, הצטער. אמר לו רבי אבהו: אמשול לך משל למה הדבר דומה. לשני בני-אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר מיני סידקית. על מי קופצים? לא על זה שמוכר סידקית?”

רוב בני-אדם אינם מסוגלים להגיע אל רמתו של מוכר האבנים הטובות, וכאשר הם באים אל השוק ומחפשים דבר-מה שיהיו מסוגלים ליטול מתוך ההיצע שלפניהם, הם הולכים אל מוכר הסידקית. רבי אבהו ממשיך אפוא את עצמו, שדרש באגדה, למוכר סידקית ומעמיד את חברו, שדרש בהלכה, כמוכר אבנים טובות.

מתוך המשך הסיפור מתברר שדבריו של רבי אבהו לא פייסו את רבי חיא בר-אבא, אולי מפני שהבין שהמשל על האבנים הטובות והסידקית קית בא לשכך את רוגזו יותר מאשר להעיד על דעתו האמיתית של רבי אבהו.

מקצת החכמים ביקרו אפוא את האגדה ואף התנגדו לה. ואולם פשוטי העם נמשכו אל האגדה דווקא, ובמאות השלישית והרביעית לספירה, כשהיה הישוב היהודי בארץ-ישראל נתון במשבר קשה, הפכו חכמי ארץ-ישראל את האגדה לאחד המכשירים העיקריים לחיזוק אמונתם של פשוטי העם.

גם יחסם של חכמי ימי-הביניים אל האגדה היה יחס מורכב. כבר אצל גאוני בבל, ובעיקר אצל המאחרים שבהם, אפשר להבחין ביחס זהיר אל האגדה.

כך, למשל, כתב רב שרירא גאון: ”אותם הדברים היוצאים מפסוקים ונקראים 'מדרש האגדה' הם רק השערה, ולכן אין סומכים על האגדה. והנכון הוא — מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא נקבל מהם, ואין סוף

לאגדות.

בנו של רב שרירא, רב האי גאון, היה זהיר גם הוא ביחסו אל האגדה, והוא כתב כך: "הוו יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם (כלומר, אין הם כדברי ההלכה, המועברים מדור לדור באופן מוסמך), אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון אפשר, ויש לומר, לא דבר חתוך. לפיכך אין סומכים עליהם."

וגאון בבלי אחר, רב שמואל בן חופני שמו, אף היה קיצוני מהם ואמר: "דברי הקדמונים, אם הם סותרים לשכל, אין אנו חייבים לקבלם."

גאון בבל שהמעיטו בערכה של האגדה עשו זאת, בין השאר, מפני שהביקורת שמתחו חכמי הקראים על התלמוד התרכזה במידה רבה באגדה. אבל גם באירופה נשמעו הסתייגויות מן האגדה:

וכך כתב מחבר "מבוא התלמוד", הוא כנראה רבי שמואל הנגיד, בספרו: "אגדה היא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצווה (...) ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל בעניין מצווה, שהיא מפי משה רבנו עליו השלום, שקיבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלה, לומדים, והשאר אין סומכים עליהם."

גם בדורות הבאים אנו שומעים ביטויים שונים, מהם בשבחה של האגדה ומהם בהסתייגות ממנה.

אחת הסיבות להסתייגותם של חכמי ימי הביניים בדורות המאוחרים יותר מן האגדה היתה השימוש שעשו הנוצרים בספרות זו כדי לתקוף את הדת היהודית. רבים מהחכמים הנוצרים לא זו בלבד שלא הכירו את התלמוד ולא רצו להכירו, אלא אף שנאו אותו והתנכלו לו וללומדים אותו. אבל היו בין הנוצרים חכמים שהכירו את ספרות האגדה וניסו להוכיח את האמת הנוצרית באמצעות האגדה דווקא. כך עשו המומר פטרוס אלפונסי, אב הכנסייה פטרוס וינראבליס ממנזר קליני שבצרפת ואנשי האסכולה של סן-ויקטור, כולם בני המאה ה-12, וכך עשה המומר פאבלו כריסטיאני בוויכוחו המפורסם עם הרמב"ן בשנת 1263 בספרד.

דוגמה אחרת לעניין זה היא מפעלו הגדול והחשוב של הדומיניקני ריימונד מרטיני: בשנות ה-80 של המאה ה-13 אסף מרטיני דברי אגדה יהודיים כאשר מטרתו אינה רק לתקוף את היהודים, אלא גם להוכיח

מתוך התלמוד ומתוך המדרשים שהאמת הנוצרית היתה גלויה לחכמי ישראל הקדמונים, אלא שמסיבות כלשהן לא דיברו אותם חכמים דברים ברורים, והדורות המאוחרים מאסו באמת הנוצרית שניסו אותם חכמים להכתיב להם.

דוגמה בולטת אחרת לעניין הזה היא הוויכוח המפורסם שהתנהל ב־1413 בטורטוזה שבספרד בין המומר יהושע הלורקי ובין חכמי אותו דור. גם שם אנחנו רואים כיצד הנוצרים — או המומרים — משתמשים באגדה כדי לתקוף את היהדות מבפנים ולהוכיח את האמת הנוצרית.

יתכן שהתקפות אלה הן שגרמו להם, לחכמים היהודים שחיו באירופה הנוצרית, להיזהר שלא להשתמש באגדה יתר על המידה ושל לא לייחס לה חשיבות יתר. בתשובתו לדברי כריסטיאני בדבר אחת האגדות כתב הרמב"ן: "איני מאמין לאגדה זו כלל". במקום אחר אמר הרמב"ן: "אגדה זו אינה אמת, או שיש לה פירוש אחר מספרי החכמים". ובמקום אחר דיבר הרמב"ן על שלושת סוגי הספרים שעומדים לרשות היהודים, על התנ"ך ועל התלמוד שעיקרו הלכה ועל מדרש האגדה, ואמר: "וזה הספר (מדרש האגדה) מי שיאמין בו, טוב. מי שלא יאמין בו, לא יזיק."

קשה לקבוע מה חשב הרמב"ן באמת. יתכן שהדברים האלה מייצגים את עמדתו, ויתכן שנאמרו רק לצורך הוויכוח עם אותו מומר פאבלו כריסטיאני, ודעות החוקרים חלוקות בעניין זה.

בספרו "הכוזרי", מאמר ג' קטע ע"ג, מבדיל רבי יהודה הלוי בין פסוקים שנדרשים להלכה ובין פסוקים שנדרשים לאגדה, ומדבר על שתי סיבות שבגללן דרשו החכמים פסוקים באופן לא הגיוני.

הסיבה הראשונה היא, בלשונו של יהודה הלוי, "דרך הצעה והקדמה לעניין שרוצים לנתצו ולאמצו". כלומר, החכמים השתמשו בדברי אגדה כדי לחזק את האמונה ואת ההבנה של קהל השומעים. כאשר החכמים מספרים לנו שאלוהים ירד למצרים, אין הם מתכוונים לומר שאלוהים ירד ממש למצרים, אלא רוצים לחזק את אמונתנו ואת תחושתנו שיציאת מצרים היתה מכוונת מאתו יתברך, ולא מכוחות על-טבעיים, כמו כוכבים, מלאכים או שדים.

הסיבה השנייה היא שלחכמים היו מסורות, סיפורים ומטרות רוחניות שאותן ביקשו להשיג, ולעתים הם דרשו אגדות שעמדו בסתירה לאמת המקראית ובלבד שיוכלו לומר את מה שרצו לומר.

גישתו של רבי יהודה הלוי אל האגדה היא חיובית. גישתם של

חכמים אחרים חיובית פחות. כהכללה, מכל מקום, אפשר לומר שבימי-הביניים היו החכמים זהירים ביחסם אל האגדה ונזהרו מן הפשטנות שבה. אף על פי כן עסקו אחדים מגדולי החכמים שבאותם דורות גם בפרשנות האגדה, ובמאות ה-16 וה-17 היתה פרשנות האגדה לתחום עיסוק מרכזי של חכמים רבים.

פרק ג'

הרקע ההיסטורי של אגדת ארץ-ישראל

בתקופת התלמוד היתה ספרות האגדה — ובמיוחד הדרשות שבעל-פה שמתוכן נבע חלק מספרות האגדה — לאחד המכשירים העיקריים שבאמצעותם ניסו חכמי ישראל לחזק את היישוב היהודי בארץ. בפרק זה נעמוד על הגורמים להיחלשות מעמדו של היישוב היהודי בארץ-ישראל ונתאר את הרקע ההיסטורי להתפתחותה של ספרות האגדה. בשנת 70 לספירה, לאחר ארבע שנות מרד בשלטון הרומי, חרב בית-המקדש השני. כשישים וחמש שנה אחר-כך, בעקבות האיסור שהטיל הקיסר אדריאנוס על המילה ובעקבות החלטתו להקים מושבה רומית ומקדש אלילי על חורבות ירושלים, פרץ מרד נוסף, הוא מרד בר-כוכבא, בארץ-ישראל. המרד, דיכוי בשנת 135 והגזירות הקשורות בו הביאו על העם את אחד האסונות הגדולים ביותר בתולדותיו. המוני יהודים נהרגו, גלו או נמכרו לעבדים. ארץ יהודה שממה כמעט לחלוטין, והגליל היה למעוזם העיקרי של יהודי ארץ-ישראל. עם דיכוי המרד החלה תקופה של רדיפות, המכונה במקורותינו "השמד". ואולם בשנת 138 מת אדריאנוס. יורשו, אנטונינוס פיוס, ביטל אחדות מגזירותיו, ויהודי ארץ-ישראל, והחכמים בראשם, פתחו במאמץ לשקם את הארץ לאחר ההרג הגדול והיחלשותו הכללית של היישוב.

במדרש "שיר השירים רבה", פרשה ב' פסקה ג', אנחנו קוראים: "בסוף תקופת השמד נתכנסו רבותינו לאושה* ואלו הם — רבי יהודה

* באמצע המאה השנייה לספירה היתה העיר אושה, שבגליל התחתון, למרכזו של היישוב היהודי בצפון ארץ-ישראל.

ורבי נחמיה, רבי מאיר ורבי יוסי (בן חלפתא) ורבי שמעון בר-יוחאי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ורבי אליעזר בן-יעקב. שלחו אצל זקני הגליל, ואמרו: 'כל מי שהוא לַמֵּד, יבוא וילְמֵד. וכל מי שאינו לַמֵּד, יבוא וילְמֵד'."

במחצית השנייה של המאה השנייה נעשה אפוא נסיון לשקם את בתי-המדרש ולחזק את רוחם של החכמים ושל פשוטי העם. בתקופה זו גם התחזק מעמדו של מוסד הנשיאות, שהוקם עוד קודם לכן, אולי בימי הבית השני. לשיא כוחה הגיעה הנשיאות בימי רבי יהודה הנשיא (135-220 לספירה בערך), שערך את המשנה, תיקן תקנות רבות, מינה מורים ודיינים בעיירות השדה והיה פוסק בענייני הערים הגדולות. בינתיים חל שיפור ביחסם של הקיסרים הרומים אל היהודים, ובימי אנטונינוס פיוס ומרקוס אורליוס היו היחסים בין היהודים והרומים מתוקנים. אחר-כך חלה נסיגה מסוימת, ושוב שיפור בימי הקיסרים לבית סוורוס, ששלטו באימפריה בין השנים 192 ו-235 לספירה. לימים יעיד אב הכנסיה הירונימוס, הנזיר מבית-לחם, שאת הפסוק "ובהי-כשלם יעזרו עזר מעט" (דניאל י"א, ל"ד), פירשו היהודים על ימי הקיסר ספטימוס סוורוס וקרקלה בנו.

קרקלה הוא הקיסר אשר העניק לרוב תושבי האימפריה, ובכללם היהודים, את האזרחות הרומית. גם יתר הקיסרים לבית סוורוס היו נוחים ליהודים, ובימיהם נהנה היישוב היהודי בארץ מתקופה של שגשוג יחסי. הערים היהודיות בגליל, ובמיוחד טבריה וציפורי, התחזקו. יהודים שבו אל כמה מערי הדרום, ובמיוחד אל לוד, שבה ישבו רבי יהושע בן-לוי, בר-קפרא וחכמים אחרים. קהילות יהודיות חשובות נוצרו גם בערים אחרות, בקיסריה למשל, ואף היו נסיונות לשקם את היישוב היהודי בירושלים.

ואולם לעת ההיא כבר היה המשבר המדיני בקיסרות הרומית בעיצומו, ואף שעדיין לא הורגש במלואו בארץ-ישראל, ניכרו סימניו גם בארץ.

המשבר המדיני באימפריה הרומית החל בסוף ימי מרקוס אאור-ליוס, והוא הלך והחריף לאחר רצח קרקלה בשנת 217. עם נפילת בית סוורוס, בשנת 235, באה על האימפריה תקופה של אנדרלמוסיה, רצח קיסרים ומלחמות בין מצביאים שתבעו את כיסא הקיסרות לעצמם. בשנת 238, למשל, מלכו באימפריה ארבעה קיסרים, ובין השנים 238 ו-284 התחלפו חמישה-עשר קיסרים. רק בסוף המאה השלישית הצליח הקיסר דיוקלטיאנוס לייצב את המדינה, אבל הנזק שנגרם

במהלך המאה השלישית לא היה ניתן לתיקון, והאימפריה הרומית הוסיפה לצעוד לקראת פירוקה וחורבנה.

במאה השלישית סבלה האימפריה הרומית גם ממשבר כלכלי קשה. המשבר לא פסח על ארץ-ישראל, והיה אחד הגורמים להיחלשותו של היישוב היהודי בארץ.

ניצניו של המשבר הכלכלי הופיעו בסוף ימיו של מרקוס אורליוס, בשנת 180 לערך, והוא הלך והחריף במאה השלישית: המלחמות הרבות שניהלו הרומים נגד שבטי הגרמאנים שפלשו בצפון ובמערב, ונגד האימפריה הפרסית שתקפה במזרח, עלו ממון רב והביאו להרס מקורות הייצור. גם המשבר המדיני פגע בכלכלה הרומית, שכן כל מצביא שטען לכיסא הקיסרות גבה מסים ופקד על אספקת צורכי חייליו, וכל קיסר חדש – והם היו רבים – היה צריך לשחד את צבאו שיתמוך בו ויימנע מלהמליך תחתיו את מתחריו. הרס מקורות הייצור והמסים הכבדים שהוטלו כדי לממן את המלחמות הפנימיות והחיצוניות רוסשו את תושבי האימפריה ופגעו פגיעה קשה גם בכלכלה של ארץ-ישראל.

בין המסים השונים והמשונים שהוטלו על תושבי ארץ-ישראל אפשר למצוא את מס הגולגולת, את המכס, את הארנונה ואת הקנסות. שלטונות רומא לא הסתפקו במסים אלה והטילו על התושבים גם את חובת האַנְגָרִיָה, את חובת האכסניה ואת מינויי הכפיה. האנגריה היתה מִס־עוֹבֵד שהעלו התושבים לשלטונות בעבודת גופם או בהמתם, והיא הלכה והחריפה ככל שעלו צרכיהם של הנציבים ושל הקיסרים. האכסניה היתה החובה להלין ולכלכל את הגייסות שעברו בארץ, ואשר גרמו נזק רב גם בשהייתם המתמשכת וגם בביזה שבזזו בדרכם. מינויי הכפיה ברשויות המקומיות היו חובה שהקשתה מאוד על היהודים בכלל, ועל מנהיגי היישוב בפרט, ועיקרם אילוץ אנשים לשמש גובי מסים או מוציאים לפועל של צווים מלכו־תיים. גזירה זו הבריחה את מיטב האנשים מן הערים, וגרמה גם היא להיחלשותו של היישוב היהודי.

כבר בימי גזירות אדריאנוס אנו שומעים על חכמים שעזבו את ארץ-ישראל וירדו לבבל, לרומא ולמקומות אחרים. בסוף המאה השנייה, עם נסיונות השיקום שנעשו בימי רבי יהודה הנשיא, היתה תנועה של עליה לארץ, אבל במאה השלישית, עם הקשיים ההולכים ומחמירים, אנחנו שומעים שוב ושוב על ירידה של חכמים לבבל. היו אומנם מעטים שעלו, והזכרנו בפרק הקודם את רבי זעירא

שעלה מבבל, אבל כנגדם היו רבים שירדו, וגם רבי זעירא עצמו נתקל בהתנגדות של מורהו, רב יהודה ברי-יחזקאל. היתה אפוא עליה, אבל כנגדה היתה תנועה של ירידה, ובסך הכל הלך היישוב היהודי בארץ-ישראל ונחלש.

גורם נוסף שהשפיע על היישוב היהודי היה כוחה הגובר והולך של הנצרות. לעת הזאת חדלו הנוצרים להיות עדה יהודית-נוצרית המתקיימת לצד הקהילה היהודית ולעתים בתוכה. גם הרדיפות שרדפו שלטונות רומא את הנוצרים הראשונים חדלו להיות נחלתם של רוב בני הדת החדשה, ואף שהשלטונות הוסיפו לרדוף את הנוצרים במקומות אחדים בארץ ומחוצה לה, הלכה הנצרות והתחזקה במרוצת המאה השלישית לספירה.

להתחזקותה של הנצרות היתה השפעה מדינית, כלכלית, חברתית ורוחנית על יהודי ארץ-ישראל. אף על פי שאיננו שומעים על תהליך התנצרות בקרב היהודים — הנצרות לא נבנתה על היהודים עצמם, אלא על גויים שפנו אליה — ניטש באותה תקופה מאבק רוחני בין היהודים לבין הנוצרים שחיו בארץ.

נביא לעניין זה סיפור שמופיע בתלמוד הבבלי, מסכת עבודה זרה (דף ד' ע"א), על ויכוח שהתנהל בין נוצרים ובין שני חכמים יהודים שחיו בקיסריה.

בסוף המאה השלישית או בתחילת המאה הרביעית חי בקיסריה, שהיתה אחת הקהילות הנוצריות החזקות והחשובות בארץ-ישראל, האמורא רבי אבהו. חכם זה היה מקובל כנראה על שלטונות העיר ועל המינים הנוצרים, ובזכות היותו איש מקובל ומשכיל פטרו אותו ממסים כפי שהיה נהוג בערים הלניסטיות אחרות. לא רק רבי אבהו עצמו היה פטור ממסים. גם חברו, רב ספרא, זכה לפטור כזה, כנראה בעקבות המלצתו של רבי אבהו.

והנה מסופר לנו בתלמוד, שיום אחד פגשו המינים הנוצרים שבקיסריה ריה את רב ספרא כשהוא לבדו. הם זכרו שהאיש נחשב בעיני רבי אבהו לאחד מחכמי היהודים, והציגו לו פסוק המופיע בספר עמוס (ג' ב'): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם", ושאלו אותו כיצד הוא מסביר את היחס שנוקט הקב"ה כלפי עמו. האם יתכן שכך גומל אוהב לאהובו? האם יתכן שהקב"ה גומל לעם הנבחר בכך שהוא שופך עליו את זעמו ומטיל עליו עונשים כבדים?

כך שאלו המינים את רב ספרא. ורב ספרא, שהיה אחד החכמים

הבבלים שעלו לארץ-ישראל, לא היה מסוגל לענות על שאלתם. למזלו של רב ספרא הגיע למקום מיטיבו, רבי אבהו, והציל אותו מידי הנוצרים שהחלו להתעלל בו. לאחר שענה רבי אבהו על השאלה שהציגו הנוצרים לחברו, פנו אליו הנוצרים ושאלו כיצד הוא מסביר את הדבר הזה. כיצד הוא, איש קיסריה, מסוגל להסביר פסוק שרב ספרא לא היה מסוגל להסביר?

אמר להם רבי אבהו: אני חי כאן, ביניכם. אני נאלץ לעמוד במאבק רוחני מתמיד אתכם ולכן אני נותן את דעתי לשאלות האלה. רב ספרא, לעומת זאת, עלה מבבל. בבל היא מין שמורת טבע יהודית. שם, בסורא ובפומבדיתא, אין התנגשות עם נוצרים, המגע בין היהודים ובין עובדי האלילים אינו הדוק, ושאלות מן הסוג הזה אינן עולות. חכמי בבל אינם נותנים את דעתם על שאלות מן הסוג הזה, אינם לומדים כנראה פירושם של פסוקים מוקשים במקרא, ולכן לא היה רב ספרא מסוגל להשיב על שאלתכם.

רבי אבהו גם ענה, כפי שציינו, על שאלתם של המינים, וזו היתה תשובתו: למה הדבר דומה? לאדם שחייב כסף לשני אנשים. אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו נפרע ממנו מעט מעט, כלומר מזכיר לו מפעם לפעם את חובו ודורש שישלם אותו בתשלומים. לכאורה נדמה שהאוהב מקשה על חייו של בעל החוב, שכן הוא מאלץ אותו לעמוד בלוח תשלומים קשה, אך יום יבוא ובעל החוב יסיים לשלם את כל חובו ויהיה פטור. שונאו, לעומת זאת, אינו נפרע ממנו מעט מעט, אלא שומר לו את החוב כולו כמות שהוא. ויום יבוא ובעל החוב ייאלץ לשלם לו את החוב כולו בתשלום אחד. יום יבוא, אומר אפוא רבי אבהו, ואתם, שנואיו של הקב"ה, תשלמו את החוב במלואו.

ספק אם זו היתה כוונתו של הנביא עמוס בפסוק "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם", אבל לענייננו שלנו חשוב לציין שאפילו יהודי כמו רב ספרא, שהיה בוודאי אחד מגדולי תלמידי החכמים של בבל, לא היה מסוגל לעמוד בוויכוח עם נוצרים. ואם רב ספרא כך, פשוטי העם לא כל שכן.

קודם שנתאר את מצבם של יהודי ארץ-ישראל בראשית התקופה הביזנטית, נעמוד על מוסד שהתפתח לאחר החורבן והיה למרכיב חשוב בהוויה של ארץ-ישראל היהודית במאות השלישית והרביעית לספירה — בית-הכנסת.

בית-הכנסת הוא מוסד יהודי אופייני, שנוצר כנראה בסוף ימי

בית-שני, והתחזק והלך במרוצת הדורות שלאחר החורבן. הממצאים הארכיאולוגיים ברחבי ארץ-ישראל ומחוצה לה, ודבריהם של חכמים בספרות ההלכה והאגדה, מעידים שבתקופה זו היה בית-הכנסת למוסד היהודי החשוב ביותר ברמה המקומית: הנשיאות ריכזה את המאמץ של היישוב ברמה הארצית, ואילו בית-הכנסת היה המוסד החשוב ביותר של הקהילה.

הביטוי "בית-כנסת" מעיד שהבית הוא ביתה של הכנסת, כלומר הבית שבו נעשים או באים לביטוי חייה של הקהילה. בית-הכנסת הוא כמובן המקום שמתפללים בו, אבל בית-הכנסת הוא גם המקום שמתחנכים ולומדים בו, הוא כנראה גם מקום מושבו של בית-הדין, והוא גם המקום שבו מצויות קופות הצדקה ובו מתנהלים חיי הכלכלה הציבוריים.

בית-הכנסת הוא גם המקום שבו מתכנסת האסיפה של המעמד העירוני, ואם אפשר לדבר על חיי ציבור פוליטיים בקרב היהודים, הם קשורים לבית-הכנסת. בית-הכנסת הוא מלון אורחים, וכל אדם שמזדמן אל הקהילה ימצא את מקומו בבית-הכנסת או בקרבתו, ובית-הכנסת הוא גם המקום שבו נערכות הדרשות בציבור.

נעמוד עתה בקצרה על מצבם של יהודי ארץ-ישראל במאות הרביעית והחמישית לספירה. במאה הרביעית, עם הקמתה של הקיסרות הביזנטית, חדלה הנצרות להיות דת נרדפת או נסבלת, והפכה לדת המדינה. מכאן ואילך יהיו ארץ-ישראל וכל היישוב היהודי באגן המזרחי של הים התיכון חלק מאימפריה נוצרית.

הקיסרות הביזנטית אינה קיסרות נוסח רומא, שהיא קיסרות אלילית הנוקטת בדרך-כלל גישה סובלנית כלפי דתות אחרות. הקיסרות הביזנטית היא קיסרות שדתה היא הנצרות, והיא דורשת מכל אדם שחי בה לכפוף את עצמו לנצרות. הקיסרים הביזנטים רואים בעין רעה הימצאותם של לא-נוצרים בתחומי ממלכתם ומתאמצים לנצר אותם, ואם לא לנצר אותם, הרי להצר את צעדיהם ולתת להם לחיות בתחושת גלות.

במאה הרביעית והחמישית חלה אפוא הרעה נוספת במצבם של יהודי ארץ-ישראל. הם חיים בארץ הנשלטת בידי מדינה נוצרית ואשר רוב תושביה הם נוצרים, וסובלים לא רק ממצוקות אובייקטיביות אלא גם מהצרת רגליהם בידי השלטונות. נאסר עליהם למלא תפקידים ציבוריים ולבנות בתי-כנסת חדשים, ובשנת 425 בקירוב, לאחר שרבן גמליאל ו' מת בלי להניח אחריו בנים יורשים, מנצלים השלטונות את

השעה ומבטלים את הנשיאות. באותה עת ממש מתנהלים חייהם של יהודי בבל על מי מנוחות והם זוכים לפריחה רוחנית של ממש, ותנועת הירידה מן הארץ לבבל ולארצות אחרות נמשכת ואף גוברת. בתקופה קשה זו ממשיכים החכמים לחפש דרכים לחזק את היישוב היהודי בארץ. בית־הכנסת והדרשה בבית־הכנסת יהיו שניים מן הכלים שבהם ישתמשו כדי להשיג את מטרתם.

פרק ד'

הדרשה והדרשנים

הדרשה בציבור היא מנהג קדום — קדום יותר מן התעודות הקדומות ביותר המזכירות אותה במפורש — ויתכן שאפילו בתורה יש רמזים לקיומה.

בדרך-כלל אין התורה מצווה במישרין לא על קריאת תורה ולא על דרשות. אבל במקום אחד, בספר דברים פרק ל"א, אנו קוראים על מצווה מיוחדת במינה, "מצוות הקהל", וכך נאמר שם:

"מקץ שבע שנים, במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באוזניהם. הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויִראו את ה' אלוהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו לִיראה את ה' אלוהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה, אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה."

מצוות הקהל קוימה מדי שבע שנים, במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. עיקרה, כפי שקראנו, הוא קריאת התורה, אבל יתכן שכבר בימים קדומים נוספה לקריאה בתורה גם דרשה שבעל-פה. כך, על כל פנים, מסביר בעל "ספר החינוך", שחי במאה ה-13 בספרד, את המצווה, ואומר בפירושו שהשומעים יבואו מתוך כך לִסְפֹּר ב"גודל שבחה של התורה והוד ערכה, ויכניסו בלבם חשקה".

איננו יודעים אם כך נהגו בפועל, ואם אכן נהגו לספר בגודל שבחה של התורה ובהוד ערכה, אבל אין להוציא מכלל אפשרות שבאותו מעמד לא הסתפקו בקריאת התורה וגם נשאו דרשות בעל-פה.

בספר נחמיה פרק ח' מופיע תיאור של מעמד שהתרחש בתחילת ימי הבית השני, בערך בשנת 440 לפני הספירה, ואשר מעיד על קריאה בציבור גם בתורה וגם בתורה שבעל-פה. המעמד שמדובר בו התרחש בראש השנה, ביום הראשון לחודש השביעי. וזו לשון הפסוקים המתארים אותו:

"ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים, ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה אשר ציווה ה' את ישראל. ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה, וכל מבין לשמוע ביום אחד לחודש השביעי. ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום, נגד האנשים והנשים והמבינים, ואוזני כל העם אל ספר התורה."

המלה "מבינים" אינה מובאת כאן בתור פועל עומד, אלא בתור פועל יוצא, ומשמעה אינו אנשים אשר מבינים, אלא אנשים שתפקידם לסייע לאחרים להבין. כלומר, "המבינים" הם אנשים שמסבירים, מלמדים, ואולי אף דורשים.

ובהמשך הפרק נאמר: "ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם, כי מעל כל העם היה, וכפתחו עמדו כל העם. ויברך עזרא את ה' האלוהים הגדול, ויענו כל העם אמן אמן במועל ידיהם, ויקדו וישתחוו לה' אפיים ארצה... ויקראו בספר, בתורת האלוהים, מפורש ושום שכל, ויבינו במקרא."

מהמשך הפרק ניתן להבין שהמעמד עשה רושם רב על הנוכחים, שכן הם פרצו בבכי ולא ידעו כיצד לנהוג נוכח הדברים שנאמרו להם, ועזרא ונחמיה היו צריכים להרגיע אותם ושלחו אותם אל בתיהם בשמחה ובטוב לבב, שהרי היה זה יום חג, היום הראשון לחודש השביעי, הוא ראש השנה. מהפרק גם עולים כמה מנהגים שהיו נהוגים בימי קדם, כגון משלוח מנות "לאין נכון לו", כלומר לאנשים שלא יכלו להכין לעצמם מנות. לענייננו, על כל פנים, אפשר לסכם ולומר שבמעמד הזה קראו בספר, בתורת האלוהים, מפורש ושום שכל, ויבינו במקרא.

בתלמוד הבבלי, מסכת מגילה דף ג' ע"א, אנחנו מוצאים את פירושו של רב, אמורא שעמד בתחילת המאה השלישית לספירה בראש ישיבת סורא, לקטע שהבאנו מספר נחמיה. וזהו הפירוש, כפי שמביאים אותו תלמידיו של רב:

"מאי דכתיב (כלומר, מהו שכתוב) 'ויקראו בספר בתורת האלוהים וגומר'? (ורב מפרש): ויקראו בספר בתורת האלוהים — זה מקרא."

מפורש — זה תרגום. ושום שכל — אלו הפסוקים (כלומר חלוקת הקטע לפסוקים). ויבינו במקרא — אלו פסקי טעמים, ואמרי לה (כלומר, יש אומרים) אלו המסורות."

לפי רב ואמוראים אחרים, שפירושיהם מבוססים על מסורת קדומה, לא הסתפקו במעמד המתואר בספר נחמיה בקריאה בתורה, אלא גם תרגמו את התורה ופירשו אותה, כלומר השמיעו לעם דברי הבנה מעבר למה שכתוב בתורה עצמה.

כדאי לשים לב שהדרשה, לפי קטע זה, מתחילה בתרגום. מאחר שהבריות לא הבינו כהלכה את הלשון העברית, היה צורך לתרגם את התורה ללשון הנשמעת, שהיתה קרוב לוודאי ארמית. גם בתקופות מאוחרות יותר, בסוף ימי הבית השני ובעיקר בימי המשנה והתלמוד, היו נוהגים לתרגם את התורה בשעה שקראו בה.

ואכן בתלמוד הבבלי, במסכת מגילה דף ג', מביא רב יוסף, שהיה אחד מאמוראי בבל, פסוק מספר זכריה, מביא את תרגומו ואומר: "אלמלא תרגומא דהאי קרא, לא ידענא מאי קאמר." כלומר: "אילולא תורגם הפסוק, לא הייתי יודע מה נאמר בו."

אף על פי שאפשר להניח בוודאות שרב יוסף לא נזקק לתרגום, עולה מן הקטע שהציבור הרחב לא היה מסוגל להתמודד עם פסוקים קשים בלי תרגום. התרגום שמציג רב יוסף אינו תרגום מילולי, אלא תרגום המכיל גם חומר דרשני וגם חומר היסטורי או מעין היסטורי. והדוגמה הזאת מאלפת מאוד מפני שהיא מראה לנו כיצד התרגום, שהוא לפי עדות רב יוסף הכרחי להבנת הפסוק, מכיל לא רק תרגום מילולי, אלא גם פרשנות ודרשה.

אפשר אפוא לומר שהדרשה מבוססת במידה רבה על התרגום. ואכן, רבים מהתרגומים שנשתמרו בידינו ללשון הארמית הם תרגומים עטורי דרשות ועתירי דרשות.

התרגום הארמי החשוב לתורה הוא "תרגום אונקלוס". תרגום זה, ששורשיו קדומים ועריכתו מאוחרת במקצת, הוא תרגום פשטני, מדויק למדי, וכאשר הוא סוטה מן הפשט, הוא עושה זאת בדרך-כלל מטעמים של הלכה. לעומת זאת "תרגום יונתן", או יותר נכון "תרגום ארץ-ישראלי לתורה", אינו תרגום בלבד, אלא תרגום המכיל חומר דרשני רב, ואפשר לומר בוודאות שנשתקעו בו קטעים של דרשות עתיקות שמקצתן נדרשו קודם לכן בעל-פה, והיו ברבות הימים לדרשות שבכתב.

תרגומים עתירי אגדות נעשו לא רק לתורה, אלא גם לנביאים

ולספרי המגילות. למעשה התרגומים הללו קרובים למדרש יותר מאשר לתרגום, שכן אין הם תרגומים שיטתיים ויש בהם חומר אגדה רב. התרגום והמדרש ירדו לעולם כרוכין זה בזה.

על דרשות בעל-פה בבית-הכנסת אנחנו שומעים גם ממקורות נוצריים. המקור הנוצרי הראשון שנביא הוא "הבשורה על-פי לוקאס" (ד', ט"ז עד כ"ב), וזוהי לשונו:

"ויבוא (ישו) אל נצרת אשר גודל שם, וילך כמשפטו ביום השבת אל בית-הכנסת ויקום לקרוא בספר. ויותן לו ספר ישעיה הנביא ויפתח את הספר... ויהי כאשר גלל את הספר וישיבהו אל החזן וישב, והנה עיני כל אשר בבית-הכנסת נשואות אליו. ויחל ויאמר אליהם: היום נתמלא הכתוב הזה באוזניכם. וכולם העידוהו ותמהו על דברי חן היוצאים מפיהו."

המעמד המתואר ב"לוקאס" התרחש בערך בשנת 30 לספירה. מתוך הכתוב כאן עולה — אם העדות נכונה — שביום השבת קראו בבית-הכנסת בתורה ובספרי הנביאים. אחר-כך קם אחד הנוכחים — במקרה זה ישו הנוצרי — ופתח בדרשה, והעם שמע את דבריו וכנראה גם קיבל אותם.

המקור הנוצרי השני שנביא הוא "מעשה השליחים" פרק י"ג. מסופר שם על פאולוס, המייסד האמיתי של הנצרות, ועל האנשים אשר אתו, אשר הגיעו לאנטיוכיה אשר בפסידיה, וכך נאמר שם:

"ויבואו אל בית-הכנסת ביום השבת וישבו. ויהי אחר קריאת התורה והנביאים, וישלחו אליהם ראשי הכנסת לאמור: אנשים אחים, אם יש לכם דבר מוסר לעם, דברו. ויקום פאולוס, וינף ידו ויאמר: אנשי ישראל ויראי אלוהים שמעו!"

כאן נפתחת דרשה ארוכה שדרש פאולוס באוזני הנוכחים באותו בית-כנסת. דרשה זו אינה מענייננו, אבל היא מעידה שנשיאת דרשות היתה מקובלת לא רק בארץ-ישראל אלא גם בארצות הגולה, שהדרשה היתה נישאת בבית-הכנסת ושהיא הושמעה לאחר הקריאה בתורה וההפטרה.

גם במקורות יהודיים מופיעות עדויות לקיומן של דרשות בעל-פה. אחד המקורות הוא התלמוד הבבלי, מסכת ביצה דף ט"ו, שם מסופר על רבי אליעזר בן-הורקנוס, אחד מגדולי התנאים שבדור יבנה, בערך בשנת 100 לספירה, שישב ודרש בבית-הכנסת באחד החגים, כנראה בחג השבועות. הדרשה נתמשכה זמן רב, זמן רב מאוד, ולבסוף כלה כוחם של המאזינים, או שהמתינו להם בבתייהם עניינים אחרים לענות

בהם, והם החלו לעזוב בהדרגה את בית-הכנסת.

כאשר יצאה הכת הראשונה אמר רבי אליעזר: היוצאים האלה הם בעלי פיטסים — כלומר חביות גדולות של יין מחכות להם בבתייהם. כאשר יצאה הכת השנייה אמר: הללו בעלי חביות. כאשר יצאה הכת השלישית אמר: הללו בעלי כדים. כאשר יצאה הכת הרביעית אמר: הללו בעלי לגינים, שהם כדים קטנים יותר, וכך הלאה. בסופו של דבר נשארו רק מעטים, וחשבו שרבי אליעזר יכעס עליהם, אבל דווקא אותם בירך רבי אליעזר ואמר להם כמה דברי שבח המבוססים על הקטע מספר נחמיה שהבאנו קודם.

עדות אחרת, הלקוחה ממסכת ברכות וזמנה מאוחר קצת יותר מימיו של רבי אליעזר, קשורה בעימות הגדול שפרץ בין רבן גמליאל השני, שכיהן כנשיא וכראש מוסד ההנהגה ביבנה, ובין רבי יהושע בן-חנניה, ואשר בעקבותיו הודח רבן גמליאל ונתמנה במקומו רבי אלעזר בן-עזריה.

לאחר זמן החזירו חכמי יבנה את רבן גמליאל לתפקידו,* אלא שאז התעוררה השאלה מה יעשו ברבי אלעזר בן-עזריה, שכיהן זמן-מה כמחליפו ולא היה אפשר להדיח אותו ולהחזירו למעמדו כאחד החכמים. הסיכום היה שמכאן ואילך ידרוש רבן גמליאל שתי שבתות, ורבי אלעזר בן-עזריה ידרוש בשבת השלישית. דרשה בשבת היתה כנראה מנהג מקובל, ומתוך הסיפור הזה עולה שהנשיא או ממלא מקומו היו בדרך-כלל הדרשנים.

גיבורו של הסיפור האחרון שנביא לעניין זה הוא רבי מאיר, שהיה תלמידו של רבי עקיבא והיה ידוע כדרשן גדול. ומסופר שהיה רבי מאיר יושב ודורש בליל שבת בבית-הכנסת, והיתה שם אשה אחת ששמעה את דרשתו גם בשבת אחת שבה האריך בדבריו. כשחזרה האשה לביתה מצאה שהנר כבה, ובעלה ממתין זועף ודרוך לסעודה שמת-עכבת. כעס הבעל על אשתו ואמר לה: היכן היית. אמרה לו: שומעת הייתי בדרשת הדרשן. האיש, שהיה אדם גס רוח — או ליצן, כפי שמסופר שם — גירש את האשה מביתו ודרש ממנה כמה דרישות בלתי אפשריות, וביניהן שתלך ותירק בפניו של אותו דרשן. בסופו של דבר יישב רבי מאיר את הסכסוך, ובתוך כך הוכיח את גודל רוחו, שכן היה מוכן לספוג עלבונות שלא הגיעו לו ("ויקרא רבה" פרשה ט', ט'). מסיפור זה, שהתרחש כמה עשרות שנים אחרי המעשה ברבן

* יתכן שרבן גמליאל לא הודח מהנשיאות אלא מתפקידו כדרשן.

גמליאל ורבי אלעזר בן-עזריה, אנו למדים שגם נשים היו נוהגות לבוא אל בית-הכנסת ויתכן שמספרן אף היה גדול ממספר הגברים. האשה הנזכרת בסיפור יושבת בבית-הכנסת בזמן שבעלה נשאר בבית, וזו כשלעצמה עובדה מאלפת.

לסיכום ניתן לומר שהדרשה היתה נהוגה הן בארץ-ישראל והן בגולה, שהאזינו לה גם גברים וגם נשים, ושדרך-כלל היא נישאה בשבתות ובמועדים. אנחנו יודעים שדרשות נישאו גם בתעניות, וכי דרשות מיוחדות נישאו בשבתות מיוחדות, כגון בשבתות שלפני החגים ובשבתות שלפני התעניות.

המועד שבו נישאה הדרשה לא היה קבוע. מתוך המקורות שבברית החדשה עולה שהדרשה נישאה אחרי קריאת התורה וההפטרה, כלומר בשבת לפני הצהריים. מהסיפור על רבי מאיר והאשה עולה שהדרשה נישאה בליל שבת, והנר שכבה היה נר של ליל שבת. ואילו מסיפור אחר, העוסק ברבי מאיר ושני בניו שמתו, אנחנו למדים שהדרשה נישאה בשעת מנחה, בשבת אחר הצהריים. כל המועדים היו כשרים אפוא לדרשה. בכל מקום ובכל זמן נהגו לפי המקום ולפי הזמן, ולא היה נוהג מקובל ומחייב.

המקום שבו נישאה הדרשה היה בדרך-כלל בית-הכנסת, אבל לעתים — במיוחד במעמדות רבי עם, כשלא היה די מקום בבית-הכנסת — היו דורשים מחוצה לו. המשנה (תענית פרק ב') מספרת לנו שבתעניות ציבור, ובעיקר בתעניות שנגזרו בעקבות בצורת, היו מוציאים את התיבה לרחובה של עיר, ולאחר התפילה היה זקן שבהם אומר לפנייהם דברי כיבושין.

הנושאים שהדרשות עסקו בהם היו שונים ומשונים. הן עסקו בפירושי התורה ובעניינים רוחניים, בענייני ציבור ובצורכי השעה, בנאמנות לתורה ובנאמנות לארץ-ישראל, ולעתים גם בצורכי ציבור ואפילו בפוליטיקה.

נביא לעניין זה סיפור על דרשה שדרש יוסי מעוני, שהיה כנראה תלמיד חכם אבל לא אחד מחבורת האמוראים, בבית-הכנסת של מעון שבגליל. הסיפור מובא במקור בארמית, ואנו נביא אותו מתורגם לעברית, על-פי "בראשית רבה" פרשה פ'.

תרגם יוסי מעוני את הפסוק "שמעו זאת הכוהנים, והקשיבו בית ישראל, ובית המלך האזינו כי לכם המשפט" (הושע ה', א') ואמר: "עתיד הקב"ה ליטול את הכוהנים ולהעמידם בדין ולומר להם למה לא יגעתם בתורה? וכי לא הייתם נהנים מעשרים וארבע מתנות כהונה?

אמרו לו: לא נתנו לנו כלום. אמר הקב"ה לבית ישראל: למה לא הייתם נותנים לכוהנים עשרים וארבע מתנות כהונה שכתבתי לכם בתורה? אמרו לו: על אותם של בית הנשיא שהיו נוטלים הכל. אמר הקב"ה לבית המלך: לא לכם אמרתי — 'וזה יהיה משפט הכוהנים?' (דברים י"ח, ג'ה'). כלומר, הטענה הגדולה מופנית נגד בית הנשיא, שנוטלים הכל, ואינם מאפשרים לעם לקיים את מצוות מתנות הכהונה.

שמע רבי יהודה נשיאה, הוא הנשיא באמצע המאה השלישית, על הדרשה שנשא יוסי מעוני וכעס, ויוסי מעוני שדרש בגנות הנשיא ברח. בערב עלה ריש לקיש, שהיה מגדולי האמוראים באותה תקופה, ושאל בשלומם של הנשיא והתחיל מפייסו על דבריו של יוסי מעוני.

אמר לו ריש לקיש לרבי יהודה נשיאה: "רבי, צריכים אנו להחזיק טובה לאומות העולם שמכניסים ליצנים ומוקיונים לבתי-תיאטראות ולבתי-קרקסאות שלהם ומשחקים בהם כדי שלא יהיו משיחים אלו עם אלו, ויבואו לידי קטטה בטלה." כלומר, עדיפים בני אומות העולם, שמביאים ליצנים ומוקיונים בתיאטרון ובקרקס שלהם, מאתנו שאנחנו דורשים דרשות ומגיעים לקטטה.

אמר הנשיא לריש לקיש: "וידוע הוא, יוסי מעוני, בדברי תורה כלום?" אמר לו: "הן, אדם גדול הוא." אמר לו הנשיא לריש לקיש: "וידוע להשיב על כל מה שאשאלנו?" אמר לו: "הן." אמר: "אם כך, יעלה לכאן."

עלה יוסי מעוני אל הנשיא, והלה התכוון לבחון אותו ולבדוק אם הוא בן-תורה של ממש. אמר לו הנשיא ליוסי מעוני: "מהו שנאמר 'הנה כל המושל עליך ימשול לאמור כַּאֲמָה בְּתָה' (יחזקאל ט"ז, מ"ד). אמר לו: "כבת כן אמה. כדור כן הנשיא. כמזבח כן כוהניו. וכן אומרים הבריות: כפי הגן הגנן." כלומר, על-פי צורתו של הגן אתה יכול לדעת מיהו הגנן, ועל-פי צורתו של הדור אתה רואה מי הם הנשיאים, הכוהנים והמנהיגים האחרים. ובמלים אחרות: באותו מעמד פיוס, שהושג בעזרת ריש לקיש, לא חזר בו יוסי מעוני מדבריו אלא הטיח בנשיא עוד טענות.

אמר לו ריש לקיש ליוסי מעוני: "עדיין לא גמרתי לפייסו על זו, ואתה מביא לנו אחרת."

נמצאנו למדים שהדרשות עסקו לא רק בדברי תורה, מוסר, הטפה לנאמנות לארץ וכיוצא באלה, אלא גם בדברים של אקטואליה. ואין ספק שהדרשה היתה אחד הכלים שבאמצעותם הצליחו החכמים

לעורר את עניינם של היהודים הן בתורה והן בענייני דיומא.

החכמים עשו מאמצים רבים למשוך את הציבור אל בתי-הכנסת, והשתדלו שהדרשות יהיו מעניינות ואקטואליות ככל האפשר. הדרשן הטוב היה בדרך-כלל אדם שמלבד גדולתו בתורה התברך גם בכשרון רטורי וביכולת למשוך את תשומת הלב של הקהל באמצעים ספרותיים כמעט תיאטרליים.

במדרש "שיר השירים רבה" (פרשה א', ט"ו) אנו מוצאים סיפור על רבי, הוא רבי יהודה הנשיא, שהציבור התנמנם בשעה שדרש לפניו. "ביקש רבי לעוררם ואמר: ילדה אשה אחת במצרים שישים ריבוא בכרס אחת. והיה שם תלמיד אחד, רבי ישמעאל ברבי יוסי שמו, ושאל: מי היתה האשה שילדה שישים ריבוא בכרס אחד? אמר לו: זו יוכבד שילדה את משה, ששקול כנגד שישים ריבוא של ישראל." אפשר אומנם להתייחס אל הדרשה הזו ברצינות, אבל תוכן הדברים מעיד שלא לכך התכוון רבי, והעורך עצמו מספר לנו שרבי הציג את השאלה כדי לעורר את הקהל מתרדמתו.

בסיפור אחר המובא ב"בראשית רבה", פרשה נ"ח ג', אנו קוראים שכאשר עסק רבי עקיבא בפרשת חיי שרה, הזכיר את אסתר המלכה, שמלכה על 127 מדינות, ואמר: "מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינות? אלא תבוא אסתר, בתה של שרה אמנו שחייתה 127 שנה, ותמלוך על 127 מדינות." אפשר להתייחס ברצינות גם אל הפירוש הזה ואל הקשר שנמצא בין שרה ואסתר ובין המספר 127, אבל מתוך ההקשר ברור שלא מדובר כאן בדרשה של ממש אלא בדרך לעורר את הציבור המתנמנם.

במשך הזמן פיתחו הדרשנים טכניקות סבוכות לעורר את תשומת הלב של הקהל. כך יכלה הדרשה למשוך את הקהל ולהתחרות בהצלחה בפיתויי בידור שעמדו באותה תקופה לרשותם של תושבי ארץ-ישראל הנוכריים, ואשר משכו כנראה את לבם של מקצת היהודים.

בתיאטרות ובקרקסאות של אותה תקופה נהגו להעלות סוגים שונים של מחזות. מקצתם היו אולי משובחים מבחינה אמנותית, ומקצתם היו פרודיות שלעיתים עמדו במרכזן היהודים ויחסיהם עם היוונים. בפתיחה ל"מדרש איכה" (פתיחה י"ז) אנו קוראים דרשה של האמורא רבי אבהו, שחי במאה השלישית בקיסריה, ובה מתוארת פרודיה כזאת שהועלתה קרוב לוודאי בתיאטרון של קיסריה. וכך אומר

רבי אבהו באותה דרשה:

"מאחר שהם (הגויים) יושבים ואוכלים ושותים ומשתכרים, הם יושבים ומשיחים בי (בישראל), ומלעיגים בי ואומרים: בגין דלא נצרך לחרובא כיהודאי." כלומר, הם מבקשים שלא יתרחש אצלם חורבן כפי שקרה ליהודים.

"והם מכניסים את הגמל לתיאטרות שלהם, והחלוקים שלו (כלומר המרדעת שלו) עליו, והם אומרים אלו לאלו: על מה זה מתאבל הגמל הזה? והם אומרים: היהודים הללו שומרי שביעית הם, ואין להם ירק, והם אכלו את החוחים שהם מאכלו של הגמל הזה, והוא מתאבל עליהם."

ואולם בצד המחזות שעניינם שנאת ישראל הוצגו בתיאטרות גם מחזות אחרים. ומאחר שהתיאטרון, גם אם לא עלה לרמה אמנותית גבוהה, איים למשוך את לבם של היהודים, נאלצו החכמים למצוא דרכים להיאבק בו ובהשפעותיו המסוכנות. בית-הכנסת היה המוסד שהיה צריך לעמוד מול התיאטרון והקרקס ולמשוך אליו את הקהל, והוא אכן הצליח לעשות זאת, בעיקר בזכות הדרשה ואמנותם של הדרשנים.

פרק ה'

סדרי בית-הכנסת והדרשה

נעבור עכשיו אל בית-הכנסת ואל סדריו, ונראה כיצד מתקשרות הדרשות אל סדרי בית-הכנסת.

הקריאה בתורה עמדה כבר בתקופה קדומה במרכז הפעילות בבית-הכנסת. מעמד הקהל, המתואר בספר דברים, לא התרחש אומנם בבית-הכנסת, אבל הוא מעיד שכבר בימים קדומים נהגו לקרוא בתורה בציבור. גם המעמד המתואר בספר נחמיה פרק ח' לא התרחש בתוך בית-הכנסת, משום שהיה מעמד שברוב עם, אבל גם הוא מעיד שכבר בתחילת ימי בית שני נהגו לקרוא בתורה בציבור. ואכן, המסורות התנאיות מדברות על כך שהזקנים והנביאים, ואפילו משה רבנו, הם שהנהיגו את קריאת התורה בציבור בבית-הכנסת.

את הפסוק "וילכו שלושת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות ט"ו, כ"ב), המתאר את מסעם של בני-ישראל במדבר ואת הזעם שפרץ בעקבות המחסור במים, דרשו על קריאת התורה. מכאן למדו שאין ללכת במדבר שלושת ימים בלא מים — כלומר אחת לשלושה ימים לפחות יש לקרוא בתורה — ומכאן הנהיגו את הקריאה בתורה כפי שהיא מקובלת עד היום — בשבת, בימי שני וחמישי, וכמובן במועדים ובתעניות.

יום שני ויום חמישי היו "ימי הכניסה", כלומר הימים שבהם נאספו תושבי הכפרים אל היישובים הגדולים, ובהם ניסו לרכז את הפעילויות העיקריות של הקהילה. בימים אלה התנהלו בבית-הכנסת או בסביבתו פעילויות אחרות מלבד הקריאה בתורה: לימים אלה קבעו כנראה את הצומות המזדמנים, הלא קבועים; לימים אלה הקדימו את הקריאה

במגילת אסתר כאשר לא היה נוח לקרוא אותה בזמנה; ונראה שגם סדרי נישואים, בתי-דין ואירועים אחרים היו קשורים בימים אלה. בשבתות ובימים טובים לא התנהלו פעילויות חילוניות כאלה, והקריאה בתורה, ההפטרה והדרשה היו התוכן המרכזי של פעילות בית-הכנסת בשבתות ובחגים.

קריאת התורה היתה בתחילה קריאה בתורה כפשוטה, ועבר זמן עד שהתרחבה לידי לימוד בציבור. יש אומרים שהלימוד בציבור שימש בראש ובראשונה אמצעי למאבק בכיתות פורשות, כמו הצדוקים והשומרונים, ומטרתו היתה ללמד את העם לקרוא בתורה ולהבין אותה לפי דרכם של חכמי הדורות ולא לפי דרכן של הכיתות הסוטות. במהלך ימי הבית השני נקבעה בצד הקריאה בתורה גם קריאה בנביא. איננו יודעים מתי בדיוק נתקנה הקריאה בספרי הנביאים. יתכן שהיא קשורה בגזירות שגזר אנטיוכוס אפיפאנס במאה השנייה לפני הספירה, ויתכן שזמנה מאוחר יותר. כך או כך, כבר במשנה אנו מוצאים עדויות על הפטרה בנביאים, והפטרה זו ליוותה את קריאת התורה בשבתות, במועדים ובתעניות. אלא שבעוד קריאת התורה היתה ממוסדת, ועל אף השינויים שחלו במנהגים היו סדריה קבועים ואדם ידע איזה קטע מן התורה ייקרא ביום שיבוא אל בית-הכנסת, הרי סדרי קריאת ההפטרות היו קבועים פחות, ועד היום הזה הם גמישים יותר מסדרי קריאת התורה.

בפיסקה שהבאנו בפרק הקודם מתוך הברית החדשה מסופר על ישו הנוצרי שקרא בבית-הכנסת בספר ישעיהו, וכתוב שם ("לוקאס" ד', י"ז-י"ח): "ויותן לו ספר ישעיהו הנביא, ויפתח את הספר, וימצא את המקום אשר היה כתוב בו: רוח ה' אלוהים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענווים."

הפסוק שקרא ישו לקוח מספר ישעיהו פרק ס"א, וכפי שמתואר ב"לוקאס" קרא ישו את הפרק הזה בציבור. איננו יודעים אם פרק זה אכן היה הפרק שנקבע לאותה שבת (בשום מקור לא צויין פרק זה כהפטרה קבועה ואף בימינו אין קוראים אותו כהפטרה). יתכן שישו קרא את ההפטרה שנועדה לאותה שבת ויתכן שתכנן לקרוא בפרק זה דווקא, משום שהדברים הנאמרים בו התאימו לדרשה שהתכוון לשאת, ומשום שבדרשה שנשא אחר-כך הוא ייחס לעצמו את הנבואה של ישעיהו. יתכן גם שהקטע הוא תוספת מאוחרת שהוכנסה ל"בשורה על-פי לוקאס" כדי להציג את המקרה כנס — הנה פתח ישו באופן מקרי את ספר ישעיהו, ונפתח בפרק שהתאים לו. כך או כך,

מתוך העדות המופיעה בברית החדשה עולה שכבר בימי ישו, במאה הראשונה לספירה, נהגו לקרוא בבית-הכנסת מתוך ספרי הנביאים. גם בקטע מ"מעשה השליחים" פרק י"ג, שמתאר את פאולוס ואת חבריו בבית-הכנסת של אנטיוכיה, מסופר שבצד קריאת התורה, ולפני הדרשה, נהגו לקרוא בנביא.

שלא כקריאה בתורה ובנביאים, שהיתה סדירה, הקריאה בכתובים לא היתה סדירה. המשנה מדברת אומנם על קריאת מגילת אסתר בפורים כעל מצווה של קבע; מנהג קדום מאוד הוא לקרוא את מגילת איכה בתשעה באב; בדורות מאוחרים יותר, כנראה בימי הגאונים, התחילו לקרוא בשיר השירים בפסח, בקהלת בסוכות, וברות בחג השבועות; אבל כל אלה הם מנהגים מאוחרים, שאינם נזכרים במקורות הקדומים, ובספרי הכתובים האחרים לא קראו בציבור, ועדיין אין קוראים, באופן שיטתי ומסודר.*

ב"תלמוד הירושלמי" (שבת פרק ט"ז ומקבילות במדרש) מדובר אפילו על איסור שהוטל על קריאה בכתובים בשבת לפני מנחה. יתכן שהאיסור נבע מתוך רצון שלא לעייף את העם ולהכביד עליו, ויתכן שהוא הוטל משום שהיתה נטושה תחרות כלשהי בין הדרשה ובין הקריאה בכתובים ולא רצו שהקריאה בכתובים תבוא במקום הדרשות.

אף על פי כן היה לכתובים חלק חשוב ואפילו מרכזי בדרשות שנישאו בבית-הכנסת, ועוד נעמוד על כך בהמשך.

הדרשות שבכתב קשורות, כפי שנראה בפרק ו', אל פסוקי כתובים, אבל עיקר הקשר שלהן הוא אל התורה ואל ספרי הנביאים. בדורות האחרונים עסקו חוקרים רבים בנושא זה וניסו להראות, וגם הצליחו, את הקשר הברור שבין הדרשות ובין סדרי הקריאה בתורה ובנביאים. כאן המקום לציין פרט חשוב שיסייע בהבנת העניין הזה: כיום נהוג בכל רחבי התפוצה היהודית, וגם בארץ-ישראל, לקרוא את התורה במחזור שנתי שלם. כלומר, נוהגים לפתוח את קריאת ספר בראשית בשמחת תורה, קוראים בכל שבת פרשה אחת ולעתים שתי פרשות, ומסיימים את קריאת התורה בחג שמחת תורה של השנה שלאחריה. לא כך היה המצב בעבר: בתחילה היה מחזור הקריאה החד-שנתי נהוג בבבל בלבד. משם פשט הנוהג לקרוא את התורה בתוך שנה אחת

* רבים מפרקי תהילים חדרו אומנם כבר בתקופה קדומה לתוך סידור התפילה, אבל אין מדובר כאן בקריאה שיטתית של פרקי כתובים בציבור.

לתפוצות האחרות, ואילו בארץ-ישראל נהגו לקרוא את התורה במחזור של שלוש ואפילו שלוש וחצי שנים.

אורכו של מחזור קריאת התורה השפיע, כמובן, על גודלה של יחידת קריאת התורה. כיום מחולקים ספרי התורה לחמישים וארבע פרשיות שאותן קוראים בשבתות הרגילות של השנה. אף על פי שמקצת השבתות חופפות על ימי חג, ואף על פי שבשנים מעוברות מספר השבתות גדול יותר, מתאימה חלוקת התורה לחמישים וארבע פרשיות למחזור קריאה של שנה אחת, כאשר בשבתות מסוימות מצרפים יחד שתי פרשיות.

בארץ-ישראל, שבה היה מחזור הקריאה בתורה ארוך יותר, חולקה התורה לפי מסורות שונות ל-154 עד 175 סְדָרִים. חלוקה זו ליחידות קריאה הקטנות בשני-שליש מיחידות הקריאה הנהוגות היום תאמה את מחזור הקריאה בן שלוש או שלוש וחצי השנים שהיה נהוג בארץ. בכמה ממדרשי האגדה יש הצמדה של הדרשות ושל פרשיות הדרשה אל הסְדָרִים הקדומים האלה, מה שמוכיח שהיה קשר בין סדרי קריאת התורה ובין הדרשות. במיוחד בולט הדבר בספר "בראשית רבה", שדרשותיו קשורות קשר מובהק לסדרים של ספר בראשית. הדבר נכון גם לגבי מדרשים אחרים, כדוגמת "ויקרא רבה", הצמודים ישירות אל פרשיות השבוע, והוא נכון גם לגבי מדרשי הפסיקתאות, שהם מדרשים הקשורים לשבתות מיוחדות או למועדים.

אחד ממדרשי הפסיקתאות הוא "פסיקתא דרב כהנא". אף שמדרש זה מוכר לנו מן הספרות של ימי הביניים, אין ספק שהוא מדרש קדום וכי התחבר בארץ-ישראל. "פסיקתא דרב כהנא" אינה מלווה את אחד מספרי התנ"ך, כמו "בראשית רבה" או "ויקרא רבה" או "מדרש שמואל", אלא בנויה מקבצים של דרשות המותאמות לחגים, לתעניות ולשבתות המיוחדות של השנה.

כך למשל אנו מוצאים ב"פסיקתא דרב כהנא" סדרה של דרשות המותאמות לארבע הפרשיות המיוחדות שקוראים מלפני ראש חודש אדר ועד ראש חודש ניסן, לפני ואחרי חג הפורים, ואשר קשורות בפורים ובפסח. ארבע השבתות המיוחדות היו נהוגות כבר מימים קדומים כקריאות תורה מיוחדות, ונתלו אליהן דרשות מיוחדות שנשתמרו ב"פסיקתא דרב כהנא".

דוגמה אחרת לעניין זה הן השבתות שבין ראש השנה ויום הכיפורים, השבת – בשנים שבהן יש כזו – שבין יום הכיפורים וסוכות, וכן השבת ולעתים שתי השבתות של חג החנוכה. כל השבתות הללו הן

שבתות "מצוינות", כלומר מיוחדות, וכולן זכו להפטרות ולדרשות מיוחדות שנקבצו בתוך הקובץ הקרוי "פסיקתא דרב כהנא". לאחר זמן, אולי במאה התשיעית, נערך קובץ רחב יותר של דרשות פסיקתא הקרוי "פסיקתא רבתי". רבים מחליפים בין "פסיקתא רבתי" ובין "פסיקתא דרב כהנא", וגם בספרות הרבנית נשתמרו כמה טעויות מסוג זה, אבל כיום ברור שיש להבדיל בין השתיים. "פסיקתא רבתי" היא כאמור קובץ מאוחר יותר ורחב יותר, ומכאן גם נובע שמה. יתכן שחלק ממנה מבוסס על "הפסיקתא דרב כהנא" אבל ודאי שאין השתיים חופפות.

בצד הספרים הללו, כלומר מדרשי רבה הקשורים בעיקר אל ספרי התורה והפסיקתאות הקשורות לתאריכים מיוחדים, נתחברו גם מדרשי שם לחמש המגילות. זמנם של מדרשי רבה קדום למדי, ועוד נעסוק בהם ביתר פירוט בפרקים הבאים.

רוב הדרשות שנישאו בבתי-הכנסיות לא הגיעו לידינו בצורתן המקורית. מוסרי הדרשות ועורכי הספרים שינו את נוסח הדרשות שבעל-פה אשר הגיעו לידיהם, קיצרו אותן, השמיטו מהן קטעים ולעתים הוסיפו להן חומר משלהם.

ואולם יש בידינו דרשה אחת שנשתמרה בתלמוד הבבלי, במסכת שבת דף ל', ואשר שומרת, קרוב לוודאי, על המתכונת המקורית של הדרשה. דרשה זו היא דרשתו של האמורא רבי תנחום דמין נוי, שהוא כנראה רבי תנחומא בר-אבא שחי בעיר נווה שבגולן והיה מגדולי הדרשנים בארץ-ישראל.

בדרשה זו מסופר על רבי תנחום דמין נוי, שהוצגה לו השאלה אם מותר לכבות את נר השבת בשביל החולה שיוכל לישון ולנוח. השאלה שהוצגה לרבי תנחום היא שאלה פשוטה. כבר במשנה נאמר שמעשה כזה אולי אינו מותר, אבל העושה אותו פטור, ויש להניח שגם קהל השומעים ידע שמותר לכבות נר של שבת בשביל אדם חולה. אבל הנשאל, רבי תנחום, לא הסתפק בתשובה לאקונית שכזו, אלא ניצל את ההזדמנות כדי לדרוש דרשה ארוכה, מעניינת ויפה מאוד. מאחר שהדרשה של רבי תנחום היא דרשה ארוכה וקשה להבנה, לא נביא אותה במלואה, ונסתפק בתיאורה הכללי ובעמידה על כמה מן המאפיינים שלה.

רבי תנחום פותח את תשובתו בעניין שאין לו ולא כלום עם השאלה שהוצגה לו. הוא פותח במעין דברי תוכחה אל שלמה המלך דווקא.

"אתה שלמה", הוא אומר, "היכן חוכמתך? אתה סותר את דברי אביך. אביך דוד אמר בתהילים: 'לא המתים יהללו יה', ואילו אתה אומר בספר קהלת: 'ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה'. ולא זו בלבד שאתה סותר את דברי אביך, אלא שאתה סותר את דברי עצמך, כי באותו ספר קהלת נאמר גם: 'כי לכלב החי טוב מן האריה המת'. ובכן, מי עדיף — החי או המת?"

על בסיס הפסוקים הללו, שהסתירה ביניהם מעסיקה את הדרשן לאורך קטע ארוך, מפתח רבי תנחום את הרעיונות שדרכם יגיע בסופו של דבר לתשובה על ערכם של החיים, על היתרון הגדול שיש לאדם החי על האדם המת, ואפילו על היתרון שיש לבעל-החיים החי על האדם המת. והוא מדבר באותה הזדמנות על תלמוד תורה ועל קיום מצוות שהם עיקר תפקידו של האדם החי ואשר נשללים מן המת, על החיים ועל המוות, על החטא ועל עונשו, על משה רבנו ועל דוד ושלמה, על היסטוריה והיסטוריוסופיה ועל בית-המקדש ומלאך המוות וכיוצא באלה נושאים מנושאים שונים.

לאחר כל הדברים הארוכים והמעניינים הללו, לאחר שבנה את הרקע לתשובתו, עונה רבי תנחום על השאלה שהוצגה לו. אלא שגם התשובה אינה תשובה ישירה — כן ולא, מותר ואסור — אלא: נר רגיל קרוי נר וגם נשמתו של אדם קרויה נר. שנאמר: "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ', כ"ז). כלומר, רבי תנחום מפרש את הפסוק מספר משלי כאילו נשמתו של האדם היא נרו של הקב"ה. והוא מסיים ואומר: "מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה."

התשובה לשאלה שהוצגה לרבי תנחום היתה ידועה, כפי שאמרנו, לקהל השומעים. אלא שכדי שהתשובה תהיה ברורה ממש, כדי שהשומעים יירדו לעומקם של דברים ויבינו את ההגיון שעומד מאחורי התשובה, אין רבי תנחום עונה על השאלה בפשטות, אלא מעמיד את הדברים עם המסר הרעיוני שמאחוריהם. נרו של אדם הוא פיסת שעווה ופתיל בתוכה, ואילו נרו של ה' הוא נשמתו של האדם. לפיכך מוטב לכבות את הנר הפשוט ששייך לאדם, ובלבד שלא יכבה הנר האמיתי שהוא נשמת האדם.

מתקבלת אפוא דרשה שנקודת המוצא שלה היא הלכתית, אבל סביבה נבנית מערכת גדולה ומעניינת עד מאוד של רעיונות וקטעי מחשבה.

הדרשה של רבי תנחום מופיעה כאמור בתלמוד הבבלי, ונראים הדברים שהיא נשתמרה כצורתה מתחילה ועד סופה. הדרשות

האחרות המופיעות במדרשי האגדה עברו תחת ידם של עורכים, ואף של מעתיקים מאוחרים יותר, שהטביעו בהן את חתימת ידם. מכיוון שכך אפשר לומר שהדרשות המצויות בידינו היו במקורן ארוכות יותר ושלמות יותר מבחינה ספרותית, ועדיין מוטל עלינו התפקיד הקשה להתחקות אחר המתכונת המקורית של הדרשות ולנסות לברר מה היו המבנים המקוריים שלהן.

פרק ו'

הפתיחות לדרשות ותפקידן

אף על פי שיש בידינו דרשה אחת בלבד שנשתמרה כצורתה, יכולים אנו לומר שבדרשות רבות שנישאו בבית-הכנסת היה קטע ספרותי אחד לפחות שאפשר לאפיין אותו, לתאר את המבנה שלו ולשער את תפקידו. קטע זה הוא "הפתיחה", או כפי שהוא קרוי בארמית – "פתיחתא".

לא לכל הפרשיות המופיעות במדרשים יש פתיחות. מחד גיסא יש כמה פרשיות שאין להן פתיחות, ומאידך גיסא – וזוהי תופעה רווחת יותר – יש פרשיות רבות שזכו ליותר מפתיחה אחת: ב"בראשית רבה", למשל, יש ל-80 אחוז מהפרשיות פתיחות, ולרובן יש יותר מפתיחה אחת.

כדי להבהיר מהי פתיחה ומהו המבנה שלה, נביא פתיחה פשוטה היא הפתיחה השניה לפרשת לך לך, המופיעה ב"בראשית רבה", פרשה ל"ט קטע ב'.

פרשת לך לך עוסקת, כידוע, ביציאתו של אברהם אבינו מארץ מולדתו ובהליכתו לארץ כנען, והיא פותחת במלים: "ויאמר ה' אל אברם: לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (בראשית, י"ב, א'). על פרשה זו יש דרשה ארוכה ולה כמה פתיחות. וזוהי לשונה של הפתיחה השניה לפרשת לך לך: "ויאמר ה' אל אברם" (בראשית י"ב, א'). רבי ברכיה פתח: 'לְרִיחַ שְׁמָנִיךָ טוֹבִים שְׁמֵן תוֹרֵךְ שְׁמֶךָ' (שיר השירים א', ד'). אמר רבי ברכיה: למה היה אברהם אבינו דומה? לצלוחית של אפופילסימון מוקפת צמיד פתיל (כלומר, בקבוק בושם סגור וחתום היטב) מונחת בקרן זוית ולא היה ריחה נודף.

כיוון שהיתה מיטלטלת, היה ריחה נודף. כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו: טלטל עצמך ממקום למקום, ושמך מתגדל בעולם, וזהו שנאמר: 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'."

הדרשה שהצגנו היא דרשה פשוטה ומובנת. הדרשן רבי ברכיה מדמה את אברהם אבינו לבקבוק של בושם, שכל זמן שהוא חתום ואינו מיטלטל איש אינו משגיח בו ואינו מריח את ריחו. כדי שריחו של הבושם יורגש, כדי שימלא את תפקידו, יש צורך לטלטל אותו. זהו אפוא תפקידו של אברהם — לצאת מארצו ולהיות נע ונד ולהפיץ את ריחו הטוב בכל העולם כולו.

נעמוד עתה על מבנה הפתיחה שהבאנו.

בתחילת הקטע מופיע "פסוק מִזְמַן", שהוא פסוק הלקוח מן הפרשה שהדרשן עוסק בה: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך." אגב, במקצת כתבי היד חסר החלק הזה והדרשה נפתחת ללא פסוק מזמן.

לאחר שהציג את הפסוק המִזְמַן אין הדרשן פותח מיד בדרשה, אלא מביא פסוק המכונה "פסוק פותח" — במקרה זה "לריח שמניך טובים" — שלכאורה אין לו ולא כלום עם הפסוק המזמן ועם נושא הדרשה. בשלב זה אין השומעים — ואנחנו מניחים שהפתיחות האלה היו חלק מפתיחות לדרשות שבעל-פה — מבינים מה רוצה הדרשן. בתורה מדובר על אברהם שיוצא מארצו, ואילו רבי ברכיה פותח את הדרשה שלו במלים "לריח שמניך טובים, שמן תורק שמך."

לאחר שהביא את הפסוק הפותח, הוא הפסוק משיר השירים, מדבר רבי ברכיה על הפסוק הזה, ובדרך כלשהי — ובמקרה שלפנינו הדרך פשוטה מאוד — קושר אותו לנושא הדרשה, כלומר לאברהם אבינו הנע בדרכים.

לאחר שהעמיד את השומע או את הקורא על הקשר שבין הפסוקים, חותם רבי ברכיה את דרשתו במסקנה העולה מן הדברים ובפסוק הלקוח מפרשת השבוע: "טלטל עצמך ממקום למקום ושמך מתגדל בעולם. זהו שנאמר: לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך."

זהו המבנה הקלאסי של הפתיחה. הדרשן מציג את הפסוק שיצאנו ממנו; מביא פסוק זר לגמרי, שלכאורה אין לו ולא כלום עם העניין; יוצר את הקשר בין הפסוק הזר ובין הפסוק שפתחנו בו; מציג את המסקנה העולה מהדברים וחותם בפסוק שהוא עניינה של הפרשה: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך."

הדוגמה השניה שנביא לקוחה מ"בראשית רבה" פרשה ע"ח. עניינה של פתיחה זו הוא פרשת וישלח, שם מסופר על ההכנות שעשה יעקב

לקראת הפגישה עם עשיו אחיו. וכך מתחילה הפתיחה: "וישלח יעקב מלאכים לפניו". רב הונא פתח: 'מחזיק באוזני כלב עובר, מתעבר על ריב לא לו'."

אנו רואים שגם רב הונא פותח בפסוק שלכאורה אינו שייך לעניין. פסוק זה — "מחזיק באוזני כלב עובר, מתעבר על ריב לא לו" — לקוח מספר משלי (כ"ו, י"ז), ובו מדמה מחבר הספר את מי שמתערב בריב לא לו לאדם המחזיק באוזניו של כלב עובר, כלומר לאדם שנטפל לכלב שעבר סתם כך על פניו והחזיק באוזניו ועורר את רוגזו.

לאחר שהביא את הפסוק מספר משלי, קושר רב הונא את הפסוק הזה אל הפסוק מפרשת וישלח, ומדמה את יעקב, השולח מלאכים אל עשיו, לאדם שנטפל אל כלב שעבר על פניו ועורר את רוגזו והביא על עצמו עימות עם הכלב. כלומר, הדרשן טוען שיעקב לא היה צריך לא לשלוח שליחים אל עשיו ולא להציע לו מתנות ולא להתחנן לפניו, וכי יעקב, בחוסר הבטחון שלו, הוא שהביא על עצמו את העימות עם עשיו. אלא שרב הונא אינו מציג את טענתו בפשטות, כי אם פותח בפסוק שאינו שייך לעניין, קושר אותו לנושא הדרשה ומסיים, כפי שסיים רבי ברכיה את דרשתו, במסקנה העולה מן הדרשה ובפסוק הלקוח מפרשת וישלח: "אמר לו הקב"ה ליעקב: לדרכו היה מהלך (כלומר עשיו היה הולך לדרכו), ואתה משלח אצלו ואומר: 'כה אמר עבדך יעקב'."

אגב, באותו מקום במדרש מובא משל נוסף להמחשת אותה גישה: משל לאַרְכִּילִיסְטִים שהיה ישן בפרשת דרכים. עבר אדם אחד והעיר אותו. קם השודד ושדד את זה שהעירו.

נביא עתה את אחת הפתיחות לפרשת מצורע שבספר ויקרא. פרשת מצורע היא פרשה יבשה וקשה מבחינה דרשנית, וכדי לדרוש עליה בהצלחה צריך הדרשן לחפש דרך לעניין את קהל שומעיו ולמשוך אותם אל הנושא המרכזי בלי להיכנס לפרטיהם של עניינים הלכתיים שאין צורך ואי אפשר להידרש להם בבית-הכנסת.

הפתיחה ב"ויקרא רבה" מתחילה כמו שתי הפתיחות שהצגנו קודם. בתחילתה מופיע פסוק מפרשת מצורע ואחר-כך מובא הפסוק "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב", הלקוח מתהילים ולכאורה אין לו ולא כלום עם נושא הדרשה. ואולם לאחר הצגת הפסוק המזמן והפסוק הפותח אין דורש הדרשה הולך בדרכם של רבי ברכיה ורב הונא ואינו ממחר ליצור קשר בין שני הפסוקים, אלא מספר סיפור קטן שלכאורה אינו קשור אף לא לאחד משני הפסוקים. וזהו בקצרה

הסיפור:

מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות הסמוכות לציפורי והיה מכריז ואומר: מי רוצה לקנות סם חיים. באו הבריות לראות מיהו הרוכל ומה הוא מוכר, והיה ביניהם גם האמורא רבי ינאי. פנה רבי ינאי אל המוכר והזמין אותו אליו וביקש שימכור לו את סם החיים שלו. אמר הרוכל לרבי ינאי: לא אתה ולא הדומים לך צריכים לסם כזה. אבל רבי ינאי הוסיף לבקש את הסם, ולבסוף נעתר לו הרוכל וניגש אליו והוציא ספר תהילים והראה לו את הפסוק שהביא הדרשן בפתיחה. הפסוק, והפסוקים שלאחריו, לקוחים מספר תהילים (ל"ד, י"ד-ט"ז) וזו לשונם: "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב. נצור לשונך מרע ושפתיך מִדְבַּר מרמה. סור מרע ועשה טוב, בקש שלום ורִדְפֶהוּ."

כאן מסתיים הסיפור על הרוכל ומובאת תגובתו של רבי ינאי על הדברים שנאמרו לו. אמר רבי ינאי: "אף שלמה מכריז ואומר: 'שומר פיו ולשונו, שומר מצרות נפשו' " (משלי כ"א, כ"ג). והוא הוסיף ואמר: "כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט (כלומר, לא ירדתי לסוף כוונתו של הפסוק), עד שבא רוכל זה והודיעני: 'מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה'."

ומסיים הדרשן את הפתיחה ואומר: "לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם: 'זאת תהיה תורת המצורע'." ותורת המצורע היא תורת המוציא שם רע. כך מסתיימת הפתיחה הזאת, אשר במרכזה עומדת הדרשה על המצורע שהוא המוציא שם רע, ואשר בנויה מבחינה ספרותית ואמנותית על סיפור הרוכל ועל תגובתו של רבי ינאי.

הפתיחה מ"ויקרא רבה" שומרת אומנם על הדגם הבסיסי של הפתיחה, אבל היא מסובכת יותר מהפתיחות שהבאנו קודם. מקצת הפתיחות שנשתמרו בידינו מורכבות אף יותר ממנה. לא נביא כאן את הפתיחות המסובכות באמת, אבל ננסה להציג עוד שני דגמים של פתיחות הקשות במקצת מן הפתיחות שהכרנו עד עכשיו.

הפתיחה הקשה הראשונה שנציג לקוחה מ"פסיקתא דרב כהנא", פרשה ו', ועניינה הקרבת קרבנות והפסוק "אֶת קֶרְבְּנִי לֶחֱמִי לְאִשִּׁי, רִיחַ נִיחֻחִי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בַּמִּזְבֵּחַ" (במדבר כ"ח ב'). פתיחה זו היא פתיחה מורכבת, הכוללת כמה וכמה אלמנטים. לא רק שלכאורה אין רואים את הקשר בין הפסוק המוזמן ובין הפסוק שבא אחריו, אלא שגם אין רואים את הקשרים בתוך הפתיחה עצמה, ורק כאשר קוראים את

כל הפתיחה כולה, רואים את המבנה השלם.

וזוהי בקצרה הפתיחה המופיעה ב"פסיקתא דרב כהנא":
לאחר שהציג את הפסוק המזמן, "את קרבני לחמי לאשי", ואת
הפסוק הפותח, "צדיק אוכל לשובע נפשו, ובטן רשעים תחסר"
(משלי י"ג, כ"ה), מביא הדרשן סדרה ארוכה של אגדות שעניינן
הפסוק מספר משלי.

אומר הדרשן: "צדיק אוכל לשובע נפשו זה אליעזר עבד אברהם
שאמר לרבקה: 'הגמיאיני נא מעט מים מכרך'." כאן מפתח הדרשן את
הסיפור על עבד אברהם ועל רבקה, והשומעים, או הקוראים, עדיין
שרויים באפלה ואינם מבינים לאן חותר הדרשן ומה לפרשה הנדונה
ולעבד אברהם.*

ואולם הדרשן אינו ממהר להסביר את הקשר הזה, וממשיך להביא
אגדות שעניינן הפסוק מספר משלי: "דבר אחר (כלומר פירוש אחר),
צדיק אוכל לשובע נפשו, זו רות המואביה. שכתוב בה: 'ותאכל ותשבע
נתותר'." כאן מספר הדרשן על הקשר בין רות ובועז ובין הפסוק
שלפנינו, ובתוך כך נכנס לכאן סיפור שסיפר התנא רבי מאיר על דין
ודברים שהיה לו עם חכם אחד ועם כמה גויים שחיו בעירו, וגם כאן אין
שום קשר גלוי בין הפסוקים ובין הנושא.

והדרשן ממשיך: דבר אחר, צדיק אוכל לשובע נפשו, זה חזקיהו מלך
יהודה. דבר אחר — וכאן הדגש על החלק השני של הפסוק, "בטן
רשעים תחסר" — זה מישע מלך מואב. דבר אחר, צדיק אוכל לשובע
נפשו, זה מלכות בית דוד. דבר אחר, צדיק אוכל לשובע נפשו — וכאן
אנו מגיעים לסיומה של הפתיחה הארוכה והמורכבת הזו — זה
הקב"ה. "אמר להם הקב"ה לישראל: מכל הקרבנות שאתם מקריבים
לפני, כלום איני נהנה מהם אלא הריח, שנאמר: 'ריח ניחוחי תשמרו
להקריב לי במועדו'."

כך קושר הדרשן את הפיסקה האחרונה של הדרשה אל הפסוק
המזמן. לפי הקטע האחרון של הדרשה הצדיק האוכל לשובע נפשו
הוא הקב"ה, והכוונה אינה לאכילת הקרבנות אלא לשובע נפשו —
רק ריח הניחוח, שגם אותו דרשו חכמים לא כפשוטו, אלא כנחת רוח
הנעשית כביכול לקב"ה. הדרשן היה יכול לפתוח, כמובן, ב"צדיק אוכל
לשובע נפשו זה הקב"ה", אבל הוא העדיף לפתוח בדרשות על דמויות

* הזיהוי של אליעזר עם עבד אברהם הוא תרומת המדרש. בספר בראשית עצמו אין
קשר בין אליעזר ובין העבד הנשלח להביא את רבקה.

שלכאורה אפשר לדרוש עליהן את הפסוק במשלי, ורק לאחר שפיתח את הדמויות הללו הגיע למסקנה שאליה ביקש להגיע, כלומר שהקב"ה הוא הצדיק האוכל לשובע נפשו.

הפתיחה ב"פסיקתא דרב כהנא" היא פתיחה ארוכה ומורכבת. יש להניח שמי שהאזין לפתיחה זו ולדומות לה — והן אינן מעטות — נדרש לרמה גבוהה של ריכוז ותבונה כדי לראות איך הדברים מתגלגלים ואיך הם נקשרים אלה לאלה.

הדוגמה האחרונה שנביא לעניין זה היא פתיחה מסובכת וארוכה מאוד, היא הפתיחה מספר אחת-עשרה, פתיחה י"א, למגילת איכה. למגילת איכה נשתמרו לא פחות משלושים ושש פתיחות. מספר זה אינו מקרי. סכומן של האותיות היוצרות את המלה איכה הוא שלושים ושש (א' = 1, י' = 10, כ' = 20, ה' = 5), ומסיבה זו, כנראה, בחר עורך הפתיחות למגילת איכה להביא שלושים ושש פתיחות דווקא.

פתיחה י"א למגילת איכה קשורה בשמו של האמורא רבי יצחק, והיא הפתיחה הרביעית שנמסרת כאן בשמו. כדי להבין את הפתיחה הזאת חשוב לעמוד על המבנה הצורני של מגילת איכה: ארבעה מתוך חמשת פרקי המגילה בנויים לפי סדר האלף-בית. בפרקים א', ב' וד' עשרים ושניים פסוקים, וכל אחד מהם פותח על-פי הסדר באחת מאותיות האלף-בית (שלושת הפסוקים הראשונים בפרק א', למשל, הם: "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם", "בכה תבכה בלילה", "גלתה יהודה מעוני", וכן הלאה עד הפסוק האחרון הפותח במלים: "תבוא כל רעתם לפניך"). ואילו פרק ג' בנוי מאלף-בית משולש. כל אות זוכה לשלושה פסוקים קצרים, ובסך-הכל יש בו שישים ושישה פסוקים. הדרשן רבי יצחק היה יכול להניח שגם קהל שומעיו מכיר את המבנה הצורני של מגילת איכה, ולבנות את דבריו על סמך הנחה זו.

פתיחה י"א מבוססת על הנגדה של פסוקי ברכה, שבח ותהילה המופיעים בתנ"ך, עם עשרים ושניים פסוקי הקינה והחורבן המופיעים באיכה פרק א'. ואולם רבי יצחק אינו מסתפק בהעמדה פשוטה של פסוקי קינה מול פסוקי תהילה, אלא הולך בדרכו של מחבר מגילת איכה ומביא את הפסוקים לפי סדר האלף-בית. כשם שפסוקי מגילת איכה הם אלפאבתיים, גם הפסוקים המוצבים מולם הם אלפאבתיים. זאת ועוד: כדי להעמיד את הדברים בצורה מוצלחת יותר מבחינה ספרותית, הופך רבי יצחק את סדר האותיות, ובמקום להתקדם לפי סדר האלף-בית, הוא מתקדם מהסוף להתחלה. הוא פותח בפסוקים שמתחילים באות ת', אחר-כך עובר לפסוקים שמתחילים באות ש'

ובאות ר', וכך הלאה עד שהוא מסיים בצמד פסוקים שמתחילים באות א'. נבהיר את דברינו באמצעות הצגת הפסוקים הראשונים והאחרונים של הפתיחה.

רבי יצחק פתח: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, ועבדת את אויבך" (דברים כ"ח, מ"ז). זהו המסר של הפתיחה: מאחר שלא עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב בתקופה הטובה, עכשיו תעבוד את אויבך בתנאים קשים.

והוא ממשיך: "אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך' (זהו פסוק הלקוח משירת הים, שמות ט"ו, י"ז, והוא פותח באות ת'). עכשיו, שלא זכיתם, הרי אתם קוראים 'תבוא כל רעתם לפניך'" (וזהו פסוק ממגילת איכה א', כ"ב, וגם הוא פותח באות ת').

והוא ממשיך: "אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'שמעו עמי ירְגִזּוּן'. עכשיו, שלא זכיתם, אתם קוראים באיכה 'שמעו כי נאנחה אני'". וכך הוא ממשיך ומגלגל בדברים, והוא מסיים כך:

"אילו זכיתם, הייתם קוראים בתורה 'איכה אשא לבדי' (זהו פסוק בספר דברים שעניינו משה רבנו ואין לו משמעות לא של קינה ולא של חורבן). עכשיו, שלא זכיתם, הרי אתם קוראים 'איכה ישבה בדד'". כך סיים רבי יצחק את הפתיחה הארוכה והמסורבלת שלו, כשהוא שומר על המודל הבסיסי של פתיחה: הוא פתח בפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך", שהוא פסוק הלקוח מספר דברים ואינו קשור למגילת איכה, וסיים בפסוק "איכה ישבה בדד".

מאחר שהפתיחה של רבי יצחק היא פתיחה מורכבת ומסובכת, יש להניח שהדרשן הכין אותה היטב קודם שנשא אותה בבית הכנסת. כמו כן יש להניח שהשומעים, גם אם לא ירדו לסוף דעתו של רבי יצחק בפסוק הראשון, הבינו לאחר כמה פסוקים לאן הוא חותר, ויתכן שאף ניסו את כוחם שלהם בבניית ההמשך: מאחר שהפסוקים באיכה היו מוכרים להם, ומאחר שהם ידעו באיזו אות יפתח הפסוק הבא, יתכן שהם ניסו להעמיד מול פסוקי הקינה פסוקים רלוונטיים בעלי אופי חיובי.

העיון בדברים ובדוגמאות שהובאו מעלה את השאלה מהי בעצם מטרתה של הפתיחה. שאלה זו זכתה לתשובות רבות, שהמשותף להן הוא כי לפנינו דרך ספרותית המנסה לעורר עניין ומתח בקרב השומעים, ולאפשר להם להשתתף – אם לא בדברים, לפחות במחשבה –

בבניית הדרשה.

נשוב וניזכר בדרשות המוזרות, ואפילו המגוחכות, שבהן השתמשו התנאים רבי עקיבא ורבי יהודה הנשיא כדי לעורר את קהל שומעיהם. האמוראים מצאו דרכים מעניינות יותר ומשוכללות יותר לעניין את קהלם, ובהן הפתיחות הפשוטות והמורכבות. שהרי גם אם פתח הדרשן בפסוק זר שלא היה לו ולא כלום עם פרשת השבוע, ידע קהל המאזינים שבסופו של דבר הוא יגיע אל הנושא שעליו היה אמור לדרוש. מכיוון שכך התעוררה סקרנותם של השומעים והם השתוקקו לדעת כיצד יגלגל הדרשן את הדברים כדי שבסופו של דבר יהיה חיבור וקישור בין שני עניינים – בין הפסוק המזמן ובין הפסוק הפותח – שלכאורה אין להם ולא כלום.

מאחר שהדברים לא היו צפויים, היה בהם מן המתח, ויש להניח שהפתיחה היתה אחת הדרכים שבאמצעותן ניסו הדרשנים למשוך את הקהל לבית-הכנסת ולתת לו תחושה של השתתפות במתרחש. יתכן גם שהשומעים היו נכנסים בנקודה זו או אחרת לתוך הדרשה. בין אם נכנסו השומעים לתוך דבריו של הדרשן ובין אם לאו, ברור שהם לא היו יכולים לנמנם, והיו חייבים להיות ערניים כדי שיוכלו לדעת במה דברים אמורים, וכדי שיוכלו לנסות לעקוב אחר הדרשן ואולי אף להקדים אותו.

משביררנו מה היה תפקידה של הפתיחה, עדיין נשאלת השאלה מה היה מקומה של הפתיחה במערכת השלמה של הדרשה, וכיצד נוצר הקשר בין הפתיחה ובין ההמשך. לעניין זה הוצעו שלוש תשובות לפחות, ואלה הן:

התשובה המקובלת מאז החל המחקר בתחום זה היא שהפתיחה היא כפשוטה פתיחה לדרשה. הדרשן עמד לדרוש בפרשה מסוימת, וכדי לעורר את סקרנותם של המאזינים הקדים לדרשה פתיחה. לאחר שסיים את הפתיחה, המשיך הדרשן לקדם את הדברים בדרכים אחרות, מובנות פחות.

התשובה האפשרית השניה היא שהפתיחה אינה הקדמה לדרשה, אלא דרשה בפני עצמה. בבית-הכנסת נישאו סוגים שונים של דרשות, ואחת מהן היתה דרשה הקרויה כיום פתיחה. דרשת "מחזיק באוזני כלב עובר" היא דרשה קצרה, אומנם, אבל היא הספיקה לקהל השומעים שהאזין לה, והיא היתה הדרשה שנישאה באותה שבת בבית-הכנסת.

לכאורה אפשר לטעון שהמונח "פתיחה" מחזק את הסברה הראשונה.

מאחר שמדובר בפתיחה, ניתן להבין שאחרי הפתיחה בא ההמשך, ושהפתיחה אכן פתחה סדרה של דרשות.

אלא שטענה זאת כבר הופרכה לפני שנים רבות בידי החוקר באכר, שהראה שהפועל פתח מתחלף לעתים עם הפועל דרש. ועל כן כאשר אנו שומעים שפלוני פתח, יתכן שאין הכוונה שפתח במשמע "התחיל", אלא שפתח במשמע "דרש דרשה".

ולא זו בלבד, אלא שיש כמה וכמה טענות קשות נגד הסברה שהפתיחה היתה פתיחה לדרשה.

הטענה הראשונה היא שאם הפתיחה אכן היתה פתיחה לדרשה, כיצד קרה שבפרשיות רבות עיקריה של הדרשה נעלמו ונשארו הפתיחות בלבד. ספר "ויקרא רבה", למשל, מורכב כמעט כולו מפתיחות, שרק למקצתן יש דרשות המשך. כיצד קרה הדבר הזה? אם הפתיחה אינה אלא פתיחה לדרשה, להיכן נעלמה הדרשה עצמה? השאלה השניה היא מדוע יש למקצת הדרשות יותר מפתיחה אחת. אפשר אומנם לטעון שהעורכים בכתב הם שהוסיפו לדרשה מסוימת פתיחות של כמה חכמים, והדבר הזה אפשרי, ובכל זאת השאלה במקומה עומדת: מדוע ריבוי הפתיחות?

השאלה השלישית היא מדוע יש לו לחלק הפותח של הדרשה מבנה ברור, ואילו לדרשות עצמן אין מבנה קבוע. ביחוד מורגש הדבר ב"בראשית רבה": הפתיחות בספר זה מגובשות, מסודרות, ברורות, ואילו לדרשות ההמשך שלהן יש מבנה אמורפי שלא תמיד אפשר להגדיר אותו ולעקוב אחריו.

השאלה הרביעית, וזו אולי השאלה הקשה ביותר, היא מדוע הדגם של הפתיחה הוא תמיד אותו דגם. מדוע לא יצרו הדרשנים מסגרות אחרות לפתיחה? מדוע נוהג הדרשן לפתוח בפסוק מתוך פרשת השבוע, להביא פסוק זר שאין לו ולא כלום עם העניין ולסיים – לאחר שגלגל בדברים וקשר בין שני העניינים – בפסוק מתוך פרשת השבוע?

כאן המקום להציג סברה אפשרית שלישית באשר למקומה של הפתיחה במערכת הדרשות. את הסברה הזו הציג החוקר יוסף היינימן, ולפיה לא היו הפתיחות לא פתיחות לדרשות וגם לא דרשות העומדות בזכות עצמן, אלא פתיחות לקריאת התורה בבית-הכנסת. כלומר, מקומה של הפתיחה היה לפני קריאת התורה. יתכן שאחר-כך, לאחר קריאת התורה וההפטרה, נישאה גם דרשה, ויתכן שלא. סברה זאת עונה על כמה מן השאלות שהצגנו קודם.

היא מסבירה מדוע מסתיימות הפתיחות בפסוק הפותח את פרשת השבוע: אם הפתיחה היא פתיחה לקריאת התורה, הגיוני שהיא תסתיים בפסוק שבו תיפתח בעוד רגע הקריאה בתורה, והסיום הכפ-ייתי הוא חלק מהותי בעניין הזה.

היא מסבירה מדוע רוב הפתיחות קצרות: אין טעם בפתיחות ארוכות לפני קריאת התורה, שהיא ארוכה ואחריה תבוא גם הפטרה.

היא מסבירה גם מדוע הפתיחה עוסקת בדרך-כלל בעניינים כלליים ואינה נכנסת לפרטי פרשנות של פרשת השבוע. שהרי הפרשה עדיין לא נקראה ויש צורך להקדים לה רעיון כללי ולא לפרט.

יתכן שהסברה של היינימן עונה גם על השאלה מדוע הפסוקים שנבחרו לפתיחות נלקחו על פי רוב מספרות החכמה – בדרך-כלל מספרי הכתובים – שכן כך נוצרה יחידה שלמה שכללה את כל מרכיבי התנ"ך: כתובים (פתיחה), תורה (פרשת השבוע) ונביאים (הפטרה).

יתכן אפוא שהכינוי "פתיחה" הוא כינוי בעל משמעות כפולה – גם פתיחה לקריאת התורה, וגם דרשה לפני קריאת התורה – והרי כבר אמרנו שלפועל פתח יש גם משמעות של דרש.

ובכל זאת, על אף החיזוקים והראיות שאנו מוצאים לסברה של היינימן, חשוב להזכיר שכבר הכרנו כמה דרשות בציבור שלא נישאו בצמוד לקריאת התורה. הדרשות של רבי מאיר נישאו האחת בליל שבת לאחר התפילה והאחרת בשבת אחר הצהריים. הדרשה של רבי אליעזר נישאה כנראה אחרי התפילה ולפני הסעודה. ונזכיר גם את המובאות מתוך הברית החדשה, גם ב"לוקאס" וגם ב"מעשה השלי-חיים", שמהן עולה בבירור שהדרשות נישאו לאחר קריאת התורה וההפטרה ולא לפנייהן.

לפיכך אי אפשר לענות תשובות חד-משמעיות על השאלה מה היה מקומה של הפתיחה במערכת השלמה של סדרי בית-הכנסת. יתכן שהיו כמה סוגים של דרשות, ומתקבל על הדעת שכל קהילה וכל בית-כנסת בנו את סדריהם לפי צרכיהם ולפי צרכי הדרשנים שלהם.

פרק ז'

מדרשי רבה לתורה ועריכתם

השם "רבה" הוצמד בתחילה למדרש "בראשית רבה" בלבד, וכך הוא מופיע בספרות ימי-הביניים המוקדמים ואפילו אצל הגאונים בבבל. אלא שכבר בתקופה מוקדמת למדי זכה גם מדרש ספר ויקרא שבידינו לכינוי "רבה", ובתקופה מאוחרת יותר הוצמד הכינוי "רבה" גם למדרש שים שנכתבו לספרי התורה האחרים.

מדרשי האגדה לספרים דברים, שמות ובמדבר נוצרו לאחר כתיבת המדרשים לבראשית ולויקרא, ונקראו בתחילה סתם "מדרש". רק בתקופה מאוחרת יותר, כאשר החלו להעתיק את הספרים האלה יחד, לעיין בהם יחד ולהדפיס אותם יחד, ראו המעתיקים, המדפיסים והמעיינים המאוחרים בספרים הללו חטיבה אחת, והצמידו לכולם את התואר "רבה". כך היה השם "מדרש רבה" לשמם של כל החיבורים הללו, אשר נוצרו בזמנים שונים ואף במקומות שונים.

מדרשי אגדה קדומים, שעברו גם עריכה מסודרת, נוצרו אפוא לספר בראשית ואחר-כך לספר ויקרא, ואילו ספרי התורה האחרים זכו למדרשי אגדה זמן רב אחר-כך.

כאן המקום לשאול שאלה שכבר עמדנו עליה, והיא במה זכה ספר בראשית שהמדרש הקדום, הנאמן, המסודר והמוסמך ביותר מותאם אליו ורק אליו?

תשובה חד-משמעית לשאלה זו אין בידינו, אבל יתכן שהסיבה להיווצרותו המוקדמת של "בראשית רבה" נעוצה בעובדה שלא היה מדרש תנאים מסודר לספר בראשית. כבר אמרנו שלספרי ההלכה שבתורה — כלומר לספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים, שמכילים

קטעי חוק רבים — נוצרו בתקופה מוקדמת מדרשי תנאים המכילים גם חומר אגדי וגם חומר הלכתי. מדרשים אלה ענו על צרכיהם של חכמי הדורות ההם, והם לא ראו צורך לערוך מדרש חדש לספרי ההלכה שבתורה. לספר בראשית, שאינו ספר חוקים, לא נוצר מדרש תנאים, ויתכן שהיווצרותו של מדרש אגדה קדום לספר זה נבעה מהצורך להשלים את החסר וליצור מדרש כלשהו לספר בראשית.

יתכן שבגלל אותה סיבה נוצרו מדרשי אגדה מפותחים יפה לחלקים הראשונים והלא-הלכתיים של שמות ובמדבר: חלקים אלה לא זכו לשום התייחסות במדרשי התנאים, והיה צורך במדרשים כלשהם שיעסקו בהם.

גם הסיבה להיווצרותו המוקדמת למדי של מדרש אגדה לספר ויקרא אינה מחוורת כל צרכה. ספר ויקרא הוא ספר קשה, המרבה לעסוק בהלכות טומאה וטהרה, עבודת יום הכיפורים, מצוות התלויות בארץ וכיוצא באלה; וממעט לעסוק בחומרים שהיו יכולים להלהיב את הדרשנים ולספק להם נושאים לדרשות. יתכן שדווקא משום כך נוצר לו, לספר ויקרא, מדרש אגדה שהעניק לדרשן שבא לעסוק בחומר הקשה המופיע בו יותר חופש ויותר אפשרויות.

שלא כמו ספרות התנאים, שזהות מקצת עורכיה ידועה לנו, אין זהותם של עורכי רוב מדרשי האגדה ידועה כלל. איננו יודעים מי ערך את ספר "בראשית רבה", וגם איננו יודעים מי היו האנשים שערכו את יתר מדרשי האגדה.

בעבר נטו לייחס את "בראשית רבה" לאמורא הבבלי רבה, שחי במאה השלישית לספירה. ואולם רעיון זה הוא רעיון שאין להתייחס אליו ברצינות: "בראשית רבה" הוא ספר ארץ-ישראלי מובהק. כל התכנים, הלשון, המבנה, הסגנון וקווי המחשבה שלו הם ארץ-ישראליים, ולכן אין זה יתכן שנערך בבבל. ברור גם ש"בראשית רבה" מאוחר לימיו של רבה.

סברה אחרת שהיתה מקובלת בעבר ואי אפשר לדחותה על הסף היא שהספר נערך בידי האמורא רבי הושעיה, או בשמו השלם — רבי הושעיה רבה.

בארץ-ישראל חיו לפחות שני אמוראים ששמן רבי הושעיה. הראשון חי בתחילת תקופת האמוראים ואין ספק שלא הוא שערך את "בראשית רבה", שכן בספר מופיעים שמות של אמוראים שחיו אחריו. האמורא השני ששמו רבי הושעיה חי בתקופה מאוחרת יותר, והטוענים שהוא האיש שערך את "בראשית רבה" מתבססים על העובדה

שהספר פותח בדבריו של רבי הושעיה רבה. לפי טענה זו נקרא הספר על שמו של האיש שערך אותו, כלומר "בראשית דרבי הושעיה רבה", וברבות הימים התקצר שמו ל"בראשית רבה". את הסברה הזאת אי אפשר לדחות על הסף, אף שבשל כל מיני סיבות, שלא כאן המקום לפרטן, קשה לראותה כמציאותית.*

גם שיטתו של מי שערך את "בראשית רבה" אינה ידועה. בתוך הספר מצויים סוגים שונים של דרשות הערוכות בסדרים שלא תמיד ניתן לעמוד עליהם, ובסך הכל שאלת המבנה וסדרי העריכה של הספר עדיין לא נפתרה כל צרכה.

במהדורה המדעית של "בראשית רבה", מהדורת תיאודור-אלבק, נידונות בהרחבה גם שאלות המבנה והעריכה של הספר. מהדורה זו מבוססת על שמונה כתבי יד, דפוסים מוקדמים והבאות מ"בראשית רבה" בספרי ראשונים. את כתיבת המהדורה התחיל יהודה תיאודור בברלין בשנת 1904, והשלים אותה חנוך אלבק. תיאודור כתב פירוש ל"בראשית רבה", ואילו אלבק הוסיף מבוא נרחב ומפורט, מפתחות ופרטים נוספים.

גם לספר "ויקרא רבה" קיימת מהדורה טובה למדי, מהדורתו של מרדכי מרגליות, ולמדרש "פסיקתא דרב כהנא" קיימת מהדורתו של ד' מנדלבוים. לפני שנים אחדות פרסם אביגדור שנאן את החלק הראשון של מהדורת "שמות רבה" (פרשיות א'–י"ד) ובכך נעשה צעד נוסף לקראת ההדרתם המלאה של המדרשים העיקריים.

בעיה מיוחדת במינה קיימת בההדרתו של המדרש לספר דברים. כבר במאה ה-19 הראו חוקרים כי "דברים רבה" הוא בעיקרו מדרש תנחומא, ואילו תנחומא לדברים שבידינו הוא, ככל הנראה, מדרש אחר שנשתמרו בו חלקים של מדרש תנחומא קדמון. על קיומו של תנחומא קדמון זה מעידים קטעים ממנו שהתגלו והתפרסמו בדורות האחרונים.

מלבד "דברים רבה" המוכר, המופיע בקבצי ה"רבות" לתורה, קיים מדרש נוסף לספר דברים אשר נשתמר בכתבי יד אחדים ואשר קטעים מתוכו מצוטטים בספריהם של כמה מחכמי ימי הביניים. מדרש זה

* יתכן שהספר נקרא "בראשית דרבי הושעיה רבה" לא משום שרבי הושעיה ערך אותו, אלא משום שהספר פותח בדבריו. ספרים רבים נקראים על שם פתיחותיהם או על שם החכמים המופיעים בתחילתם.

התפרסם על-ידי שאול ליברמן, שטען במבוא לאותו מדרש כי שני המדרשים לספר דברים התקיימו במקביל ובנפרד, אף שבמקומות רבים הם קרובים ואפילו שווים. ליברמן טען עוד כי "דברים רבה" המוכר, הנדפס בקבצי ה"רבות", הוא הנוסח שהיה בידי יהודי אשכנז, ואילו הנוסח השני הוא "דברים רבה של בני ספרד". סימנים שונים מראים שהיה קיים עוד מדרש לספר דברים, אשר רק קטעים מעטים ממנו הגיעו לידינו.

מדרש "במדבר רבה", כפי שהוא מצוי בידינו, מורכב משני חלקים לא שווים. החלק הראשון הוא מדרש לפרשיות במדבר ונשא, ואף שהוא עוסק בשתיים מתוך עשר הפרשיות של ספר במדבר, הוא מקיף כ-72 אחוז מכלל המדרש. החלק השני של "במדבר רבה" הוא בעיקרו מדרש תנחומא, שנוספו לו קטעים קצרים בכמה מקומות. גם בחלק הראשון של "במדבר רבה" משוקע חומר רב מתנחומא, אבל בחלק זה ניכרות תוספות רבות ומגוונות ממקורות מזוהים (מדרשים קדומים, המשנה והתלמודים) ולא מזוהים. קרוב לוודאי שהרבה מן החומר המופיע בחלק הראשון של "במדבר רבה" הוא יצירה מאוחרת מהמאה ה-11 ואולי אף מתקופה מאוחרת יותר.

על הזהות שבין החלק השני של "במדבר רבה" ובין מדרש תנחומא עמדו כבר בסוף ימי הביניים (למשל בעל החיבור "אות אמת", שחי בסלוניקי שביוון במאה ה-16). לאחר זמן הצביעו על הקשר שבין רבות מהדרשות המופיעות בחלק הראשון של המדרש ובין כתביו של רבי משה הדרשן, שחי במאה ה-11 בפרובאנס שבדרום צרפת, וייחסו לרבי משה הדרשן את עריכתו של "במדבר רבה" חלק א' ואולי של המדרש כולו. אלא שעל רבי משה הדרשן ידוע מעט מאוד וגם שאלת יצירתו הספרותית עדיין רחוקה מפתרון, ואי אפשר לקבוע אם הוא אכן היה עורך הספר.

גם הקשר שבין שני חלקי הספר אינו ברור. האם לפנינו שני ספרים נפרדים שאוחדו בידי עורך מאוחר? האם נוצר החלק הראשון של הספר על-ידי הרחבת התשתית התנחומאית שלו ואילו החלק השני לא זכה להרחבה כזו למרות הבסיס המשותף של השניים? ואולי היה מדרש נרחב גם לחלק השני של במדבר והוא אבד בזמן מן הזמנים? עדיין לא ניתן לענות תשובות משביעות רצון לשאלות אלה. גם לשאלה מדוע זכו דווקא הפרשיות הראשונות של ספר במדבר להרחבה אי אפשר להשיב באופן משביע רצון. כתשובה חלקית לעניין זה נציין כי מדרש התנאים הקדום לספר במדבר, ה"ספרי", אינו

מתייחס לפרשה הראשונה ולמחצית הפרשה השניה של ספר המדבר. יתכן אפוא כי מדרש האגדה בא להשלים את החסר ובתוך כך גלש גם אל החלקים שכבר טופלו ב"ספרי".

אין כל ידיעה או השערה מבוססת על זמנו או מקומו של עורך "שמות רבה", אך משערים שהספר נוצר במאה התשיעית לספירה או סמוך לה.

אחדות מן התופעות המאפיינות את "במדבר רבה" קיימות גם ב"שמות רבה". גם כאן מורכב המדרש משני חלקים לא שווים. החלק הראשון עוסק בפרקים א'–י', ואילו החלק השני עוסק בפרקים י"ב–סוף ספר שמות. פרק י"א נשאר אפוא קרח מכאן ומכאן. גם ב"שמות רבה" לא נתבררה כל צרכה בעיית היחס שבין שני החלקים ודרך צירופם לספר אחד, וגם כאן יתכן שההסבר להרחבת החלק הראשון הוא הצורך "לכסות" את הפרקים שלא כוסו על-ידי מדרש התנאים הקדמון.

מדרשי האגדה לספרים שמות, במדבר ודברים הם מאוחרים יחסית, לא אחידים ופחות מגובשים מן המדרשים לויקרא ולבראשית. יחודם של "בראשית רבה" ושל "ויקרא רבה" מצדיק עיסוק נרחב בהם, נרחב בהרבה מן העיסוק במדרשי התורה האחרים.

פרק ח'

בראשית רבה — מדרש האגדה הקלאסי

ספר "בראשית רבה" הוא הקדום שבמדרשי האגדה השיטתיים שבידינו. הוא נוצר בארץ-ישראל, במאה הרביעית או החמישית לספירה, ושפתו ארמית גלילית.

פירוש השם "בראשית רבה" הוא "בראשית גדול". יתכן שהספר נקרא כך משום שבעבר היה קיים מדרש אחר, קטן יותר, לספר בראשית, והשם "בראשית רבה" בא להבדיל בינו ובין אותו "בראשית זוטא". אגב, אין לטעות ולהחליף את "בראשית זוטא" הקדום, שלא נשתמר בידינו, בספר אחר הקרוי גם הוא "בראשית זוטא" ואשר נתחבר בימי-הביניים מחוץ לארץ-ישראל. יתכן גם ש"בראשית רבה" נקרא, כפי שכבר אמרנו בפרק ז', על שמו של רבי הושעיה רבה, שדבריו פותחים את הספר. בימי-הביניים אכן נקרא הספר "מדרשו של רבי הושעיה רבה", או "בראשית דרבי הושעיה רבה", אלא שבמרוצת הדורות נשמט שמו של רבי הושעיה, ונשאר השם "בראשית רבה". במרוצת הדורות זכה הספר לשמות ולכינויים נוספים. רש"י, למשל, קרא לו בפשטות "אגדת ארץ-ישראל". ואילו רבי מנחם בן-שלמה, שחי באיטליה וכתב חיבור הקרוי "שכל טוב", קרא לחכמי המדרש "אנשי עיר הקודש".

שלא כמו "ויקרא רבה", הפסיקתאות וחלק ממדרשי התנחומא, שבהם אין העורך מפרש בשיטתיות את כל החומר שלפניו אלא מסתפק בפתיחה ובעיסוק בפסוק או שניים מתוך הפרשה כולה, "בראשית רבה" הוא ספר המפרש בשיטתיות, פסוק אחר פסוק, את החומר שלפניו. יש בו גם פתיחות המטפלות בנושא הכללי של

הפרשה, בעיקר בפסוק הראשון או בשני הפסוקים הראשונים שלה, וגם עיסוק שיטתי בפרשה כולה.

בספר "בראשית רבה" יש 100 פרשיות ו-246 פתיחות.

הפרשיות מותאמות בדרך-כלל לפרשיות שבתורה, ומקצתן מותאמות לראשי הסדרים, כלומר ליחידות הקריאה בתורה שהיו נהוגות בעבר בארץ-ישראל. ההתאמה של מקצת הפרשיות לסדרים הביאה חוקרים לחשוב שיש קשר של ממש בין המבנה של "בראשית רבה" ובין מבנה קריאת התורה במחזור של שלוש או שלוש וחצי שנים. הפתיחות, לעומת זאת, צמודות לפרשיות שב"בראשית רבה". יש פרשיות שאין להן פתיחות כלל, יש פרשיה אחת שצמודות לה תשע פתיחות, ואילו לרוב הפרשיות יש שלוש עד חמש פתיחות. ב-170 מהפתיחות לא מופיע שמו של הדרשן, ובשבעים ושש מהן ידועה זהותם של הפותחים.

רוב הפתיחות ב"בראשית רבה", כמו גם במדרשים אחרים, לקוחות מספרי הכתובים — במיוחד מספר תהילים, פחות מזה ממשלי, איוב, קהלת ושיר השירים, ועוד פחות מזה מספרי כתובים אחרים. הרבה פחות פתיחות לקוחות מספרי הנביאים (בין הנביאים מוביל ספר ישעיהו במספר הפתיחות שהוא תורם), ואילו ספרי התורה כמעט לא תרמו פסוקים לפתיחות.*

כמה מהפתיחות ב"בראשית רבה" היו, כנראה, במקור אמירות שאמרו חכמים בכל מיני הזדמנויות, לאו דווקא במסגרת של דרשה בציבור. העורך של "בראשית רבה" נטל את האמירות הכלליות הללו, נתן להן תבנית של פתיחה, הצמיד אותן לפרשיות וכך יצר פתיחות מלאכותיות שלא היו קיימות בדרשה שבעל-פה.

כאן המקום להעיר שזו דרכם של העורכים גם במדרשים אחרים. לעתים מצרפים העורכים דרשות שלא היה ביניהן קשר ויוצרים מערכות מדרשות משלהם, ולעתים הם לוקחים אמירות של חכמים

* ח' אלבק, שהשלים את מהדורתו של תיאודור ל"בראשית רבה" וכתב את המבוא הגדול לספר, מציין כי מתוך 246 הפתיחות שב"בראשית רבה" לקוחים 199 מהפסוקים הפותחים מן הכתובים, 37 מהנביאים ועשרה מן התורה. מתוך 199 פסוקי הכתובים לקוחים 83 מתהילים, 60 ממשלי, 32 מאיוב, 16 מקהלת, חמישה משיר השירים, שניים מדינאל ואחד מאיכה. מתוך 37 פסוקי הנביאים לקוחים 14 מישעיהו, חמישה מיחזקאל, ארבעה מירמיהו, עשרה מתרי-עשר, שניים משמואל ושניים ממלכים. שלושה פסוקים נלקחו משמות ומויקרא, שניים מדברים ואחד מבראשית ומבמדבר.

שיש בהן מן המפתה להיעשות פתיחות ושותלים אותן במקומות שנראים מתאימים בעיניהם.

רוב החומר ב"בראשית רבה" הוא חומר ארץ-ישראלי. יש בו גם קצת חומר בבלי, ומופיעים בו שמות של אמוראים בבליים שעלו לארץ או שדבריהם, לפחות, "עלו" ארצה ונשתלו בחיבור הארץ-ישראלי החשוב הזה.

ב"בראשית רבה" מצוי חומר המופיע גם בספרים קדומים אחרים. אנו מוצאים בו מקבילות ל"תרגום אונקלוס", ל"תרגום עקילס", שהוא התרגום הקדום ליוונית, ול"תרגום ארץ-ישראל לתורה", הקרוי בטעות "תרגום יונתן". אנו מוצאים בו חומר מן המשנה, מן התוספתא וממדרשי התנאים. ואנחנו מוצאים בו קטעים מהחיבור הקדום הקרוי "סדר עולם רבא", שהוא כרוניקה עתיקה של תולדות ישראל, מ"אבות דרבי נתן", שהוא מעין הרחבה של מסכת אבות שבמשנה, ומן "התלמוד הירושלמי".

כמה מן החיבורים הללו קדמו ל"בראשית רבה", וודאי שהוא לקח מהם, ואילו כמה מהם מאוחרים ממנו, ויתכן שהם נטלו מ"בראשית רבה". מעניינת במיוחד היא שאלת היחס בין "בראשית רבה" ובין "התלמוד הירושלמי": שני הספרים הללו התחברו באותה תקופה, כלומר במאה הרביעית או החמישית לספירה, ובאותה סביבה, כלומר בטבריה וסביבתה (אף כי בשניהם יש חלקים שנתחברו בנפרד מן הגוף העיקרי). שני הספרים חוברו אפוא בידי חכמים שעולמם הרוחני והסביבה ההיסטורית והתרבותית-הפוליטית שלהם היו דומים, והשאלה מי קדם למי ומי נטל ממי היא שאלה מעניינת, שכבר נכתב ונאמר עליה הרבה ואשר עדיין לא נפתרה.

יש בו, ב"בראשית רבה", כפילויות שמקצתן כנראה מכוונות, ושאלה רבת עניין היא מהו המקור ומהו ההעתק, מתי אנחנו יכולים לומר שחומר נמצא במקומו המקורי ומתי הוא מועתק, וכן מי הוא שהכניס קטעים דומים במקומות שונים בספר ומדוע. יש בו, ב"בראשית רבה", קטעים שחדרו אליו בתקופה מאוחרת יותר, ומצד שני יש מקומות שבהם אפשר להבחין בבירור בהשמטות של קטעים שהיו בספר והוצאו ממנו.

נבחן עכשיו כמה מהדרשות המופיעות ב"בראשית רבה" ואת שיטתו בדרשות.

קודם שנעסוק בדוגמה הראשונה, היא פרשה נ"ו, נקדים ונאמר שספר "בראשית רבה" מקדיש יותר מפרשה אחת לסיפור עקידת יצחק.

הפרשה הראשונה עוסקת בחלקו הראשון של הסיפור, ואילו הפרשה השנייה, פרשה נ"ו, עוסקת בחלקו השני של הסיפור, מהפסוק "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק" ואילך.

לפני הפרשה עצמה מופיעה פתיחה. הפסוק הפותח של הפתיחה הוא "יִחְיֶינוּ מִיּוֹמַיִם, ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו" (הושע ו', ב'), והפסוק המזמן והמסיים הוא "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו". תוך כדי גלגול בדברים ויצירת קשר בין הפסוק הפותח והפסוק המזמן, מפתח הדרשן את הרעיון שבמקרים רבים היום השלישי הוא היום שבו חלה תפנית בחייהם או בגורלם של אנשים הנתונים בצרה.

ביום השלישי שחרר יוסף את אחיו מן הכלא והניח להם לחזור לביתם. המרגלים ששלח יהושע ליריחו הסתתרו שלושה ימים בביתה של רחב וביום השלישי נחלצו ממחבואם. מתן תורה התקיים ביום השלישי מבין ימי ההכנות. ביום השלישי נגאל יונה ממעי הדג. ביום השלישי המשיכו עולי בבל את דרכם כפי שמתואר בספר עזרא. ביום השלישי לגזירת המן נכנסה אסתר אל המלך והחלה להתפתחות החיובית במגילה. ביום השלישי, ויהיה טיבו של היום הזה אשר יהיה, תתקיים גם תחיית המתים, כפי שמפרש הדרשן שלנו את הפסוק "יִחְיֶינוּ מִיּוֹמַיִם, ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו". וביום השלישי ראה אברהם אבינו ענן קשור בהר, ובכך נרמז לו כי הגיע אל מקום העקידה. באמצעות הפתיחה הזו רומז לנו הדרשן שכבר בקטע הזה של הסיפור נפתח פתח של תקווה, וכפי שכל האירועים שהיום השלישי נזכר בהם הסתיימו בטוב, כך גם סיפור העקידה סופו שיסתיים בכי טוב. לאחר הפתיחה מביא העורך את דרשות העקידה, כאשר הדרשות צמודות לטקסט המקראי ועוסקות בו פסוק אחר פסוק.

בדרשה הראשונה מסופר שביום השלישי ראה אברהם ענן קשור בהר והבין שהגיע אל מקום העקידה. "אמר אברהם ליצחק בנו: רואה אתה מה שאני רואה? אמר לו: הן. אמר לשני נעריו: רואים אתם מה שאני רואה? אמרו לו: לאו." כך מבחין הדרשן שלנו בין יצחק ובין שני הנערים, וכך הוא מסביר מדוע הושארו השניים מאחור ומדוע לא הצטרפו אל אברהם ויצחק ההולכים אל המקום ואל המעשה שעתיד להתרחש.

לאחר הדרשה הזאת מביא העורך דרשה שעניינה חלקו השני של פסוק ה' – "ואני והנער נלכה עד כה". וזו לשונה של הדרשה: "אמר רבי יהושע בן-לוי: נלך ונראה מה יהיה בסופו של כה." השומע או הקורא חד האוזן צריך שיזכור שהביטוי "כה" כבר הופיע אצל אברהם