

דרשות בציבור בתקופת התלמוד

ערך, הקדים מבוא ופירש
יוסף היינמן



ספריית 'דורות'

'דורות'

יוסף היינמן : דרשות בציבור בתקופת התלמוד

כותר
www.kotar.co.il

כותר
www.kotar.co.il

דרשות בציבור בתקופת התלמוד

ערך, הקדים מבוא ופירש

יוסף היינמן



ספריית 'דורות'

הוצאת מוסד ביאליק ירושלים

כותר
www.kotar.co.il

הדפסה שנייה

כותר
www.kotar.co.il

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק. ירושלים תשמ"ב

לוחות והדפסה : ארט פלוס, ירושלים

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 1982

Printed in Israel

תוכן העניינים

7	יוסף היינימן, מבוא
	הדרשה וסדריה, 7; דפוסים ותבניות של הדרשה, 11;
	הפתיחתא, 12; פתיחות בשאלת הלכה, 17; תבניות אחרות, 22;
	'הדרשה הספרותית', 24.
29	מבחר ביבליוגרפיה
31	דברי תורה פרין ורבין
34	תחילתו של חטא וסופו
35	נרך בידי ונרי בידך
36	חטאו של משה וחטאו של דוד
39	נסיונות הצדיקים — בשביל לגדלם בעולם
41	הקמת המשכן — החזרת השכינה לארץ
43	תחת הסרפד יעלה הדס
44	אילו זכיתם ... ועכשיו שלא זכיתם ...
46	והצרוע — זה בית המקדש
48	ויקח משה את עצמות יוסף עמו
52	נר ה' נשמת אדם
57	וה' המטיר על סדום
59	סוד ה' ליראיו
61	לשונה של תורה
62	אברהם ושרה במצרים
66	הקב"ה מסכים על דעתם של ישראל
67	מפח נפשן של אומות העולם לעתיד לבוא
71	קרבתנו של עני
81	זאת החיה אשר תאכלו
92	ה' אלהיכם הרבה אתכם

מבוא

א. הדרשה וסדריה

מאז הפגישה הראשונה עם העולם ההליניסטי, בעקבות כיבוש הארץ על-ידי אלכסנדר, היתה יהדות ארץ-ישראל נתונה בתסיסה רוחנית מתמדת ובהתמודדות בלתי-פוסקת עם אמונות ודעות זרות, שהצמיחו גם תמורות ומהפיכות מדיניות וחברתיות תכופות וסוערות. בתוך העם קמו כיתות מכיתות שונות, והכרח היה לנקוט עמדה כלפיהן. עם השתלטות הרומיים על הארץ נפתחה שורה ארוכה של מלחמות ומרידות, שגררו לבסוף את חורבן הבית והמדינה היהודית. זעזוע עמוק זה וכשלון מרד בר-כוכבא כעבור שני דורות עם השמד שבא לאחריו השרו את העם במצב של מבוכה וייאוש. מן ההכרח היה, שמנהיגיו הרוחניים של עם ישראל ימצאו דרכים לעודדו ולנחמו ולחזק את רוחו להמשך קיומו על אף התערערות עולמו הרוחני והמדיני כאחת. את המכשיר העיקרי לתכלית זו יש לראות במוסד הדרשה בציבור ותוכנה העיקרי — האגדה.

באמצעות הדרשה בציבור השתדלו החכמים להורות וללמד את הקהל — לרבות פשוטי העם, נשים וטף — את יסודות האמונה היהודית. הדרשה שימשה להם הזדמנות להשיב על בעיות השעה, להגיב על דעותיהן של הכיתות והכופרים, ולהאיר באור חדש את דברי התורה ולחשוף את משמעותה בשביל 'הדורות הללו'. שכן האמינו החכמים, שאפשר לגלות תשובות לכל השאלות בתורה עצמה, בחינת הפוך בה והפך בה דכולה בה' (אבות (פ"ה, מ"ב), שאין לך דבר שאינו נרמז בה, והיא בלבד יכולה להדריך את עם ישראל בכל הדורות. ברם לשם כך היה צורך בפירושה מחדש, בגילוי רזיה ובחשיפת משמעותה שמתחת לפשוטי דבריה. שכן אותה המציאות שבה היו נתונים רחוקה היתה ביותר מזו המשתקפת במקרא, ולא קל היה לדלות ממנו את התשובות לבעיות החדשות. אם נאמר ונשנה בתנ"ך, שבית-המקדש חרב בגלל עבודת אלילים

שעבדו ישראל, הרי גלוי וידוע היה, שלא זה היה הגורם לחורבן בית שני. אם במקרא נביאים וכוהנים הם מנהיגיו הרוחניים של העם, הרי בזמן הזה בטלה הנבואה וניטלה ההנהגה מן הכוהנים. אם הקרבנות הם הדרך לכפר על חטאים, הרי נחרב המקדש ובטלה העבודה. ואף בתחום האמונה הדתית נשתנו פני הדברים: לאור הסבל, הייסורים והרדיפות אי-אפשר היה עוד להחזיק באמונה הבאה על ביטויה במקרא, שהצדיק בא על שכר מעשיו הטובים בעולם הזה; ואכן, לא היססו החכמים לדרוש את הכתובים המדברים בכך כמכוונים לשכר ועונש לעתיד לבוא. 'טרף נתן ליריאי יזכור לעולם בריתו', אמר ר' יהושע בן לוי: 'טירוף נתן ליריאי בעולם הזה, אבל לעתיד לבוא — יזכור לעולם בריתו. (ב"ר פ"מ, ב). לא בית-המקדש וקרבנותיו בלבד מכפרים, אלא יש לנו כפרה אחת שהיא כמותו, ואיזו? זו גמילות חסדים' (אדר"ב, נ"א, פ"ד). קורח וחבריו לא מיחו על זכויות-יתר של הכהונה בלבד, אלא ערערו על התורה ומצוותיה; וכל המורד בסמכותם של חכמי התורה, הרי הוא כקורח ועדתו. לא בצייתנותו המוחלטת של אברהם אבינו יש לראות את עיקר משמעותו של סיפור העקידה, אלא במסירות נפשו של יצחק שהיה מוכן להקריב עצמו על קידוש השם — דוגמה לדורות הללו, שרבים וטובים מהם נתבעו לתת את נפשם על התורה ומצוותיה בשעת השמד.

על-ידי פירושיהם אלה למקרא ועל-ידי נתינת הדברים עניין לגסיבות זמנם הצליחו החכמים בשתי משימותיהם כאחת: לתת תשובות לבעיות הבערות של התקופה ולהוכיח את נצחיותה של התורה, שטעמה לא פג ושלא הכזיבה אף בעולם שונה ומשונה זה, הרצוף משברים. ברם חז"ל הבינו, שלא די בתשובות עיוניות ובהפלגה בדברים העומדים ברומו של עולם בצורה מופשטת. מן ההכרח לשוות לדברים הללו סגנון וצורה השווים לכל נפש. ואכן הליבשו את רעיונותיהם המפליגים והחדשניים בלבוש סיפורים וביאורים, משלים ומעשיות, והשכילו לפתח בדרשה בציבור, שהיתה מיועדת לשכבות הרחבות ביותר, קשת מגוונת של אמצעים ריטוריים, של המחשה ושל המחזה, כדי למשוך את לב העם ולהחדיר את הגותם לתודעתו. גם אמצעים חיצוניים, כגון שינויי קול ואפילו מעין משחק, כל-שכן משחקי מלים, שעשועי לשון

וסממנים ריטוריים אחרים שימשו בידיהם אמצעי למשוך את העם שיבוא לשמוע את דרשותיהם. בצדק העמידו חז"ל את 'בתי הכנסיות ובתי המדרשות' כנגד 'תיאטראות וקרקסאות' של העולם הרומאי-ההליניסטי. ואמנם, אין ספק שעלה בידם להביא לידי כך, שרוב העם העדיף את הדרשה שבבית-הכנסת על ההצגות והתחרויות שבקרקס: 'ישיחו בי יושבי שער' — אלו אומות העולם שהן יושבין בבתי תרטיאות ובבתי קרקסאות... אלו ישראל שהן יושבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות... " (איכה רבה, פתיחתא יז). לפיכך, לא רק ערכה החינוכי של הדרשה כאמצעי להשכלת העם היה בעל חשיבות מכרעת, אלא אף ערכה ה'בידורי'; דרשות אלו היו צריכות לספק לא רק הוראה והדרכה, אלא גם שעשוע והנאה אסתטית. ואכן הצליחו הדרשנים במשך מאות שנים למשוך ולרתק את הקהל, ובעיקר את פשוטי העם; ואילו בני משפחות מיוחסות סלדו לעתים מאופיה 'ההמוני' של הדרשה ונמנעו מלבוא אליה (גיטין לח ע"ב).

קהל שומעי הדרשה השתתף בצורה פעילה, הביע את הנאתו או הפגין לפעמים את מורת-רוחו ממאמציו של הדרשן. הדרשנים מצדם ידעו להשתמש בתחבולות שונות, בשעה שהרגישו שהקהל 'מנמנם' ושאינם מושכים את תשומת לבו (ב"ר פ"ג נח. ג; שהש"ר א. סד). הם אף הבינו שלא כל ביאור הולם כל קהל; ודברים היפים לתלמידי-חכמים אינם תמיד לפי רוחם של אנשים פשוטים (ויק"ר פ"ח א).

כוח המשיכה של הדרשה היה רב. דרשן מפורסם כשהיה בא לעיר, היו כל העם רצים לשומעו (יר' הוריות פ"ג ה"ז, מח ע"ב). אנשי כפר, שלא תמיד גיתן להם לשמוע דרשות, עשו סידורים מיוחדים, ובתוכם 'עירובי תחומים', כדי שיוכלו להגיע לעיירה הסמוכה, שבה נדרשה הדרשה: 'מתנה אדם על עירובו ואומר: אם בא חכם מן המזרח, עירובי למזרח; מן המערב, עירובי למערב; בא לכאן ולכאן, למקום שארצה אלך' (עירובין פ"ג מ"ה). נהייתו של הקהל אחרי הדרשה בציבור ואחרי עולם האגדה, שהיה עיקר תוכנה ועניינה, ניכרת יפה באמירה זו: 'אמר ר' יצחק: בראשונה שהיתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד; ועכשיו שאין הפרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכות, אדם

מתאווה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה' (פסיקתא דר"כ, פיסקא יב, ג).

הדרשות התקיימו בדרך כלל בשבתות ובימים טובים, וכן בימי תעניות, כגון בתשעה באב. נושא הדרשה היה קשור בקריאה מן המקרא שבאותו היום, לרוב לקריאה מן התורה. הקריאה בתורה בציבור לא היתה מחולקת במחזור שנתי של כחמישים פרשיות, כמנהג בבל המקובל בידינו עד היום, אלא בארץ-ישראל היה נהוג 'המחזור התלת-שנתי', שבו נתחלקה התורה לכמאה וחמישים 'סדרים'. ברם חלוקה זו עוד לא היתה קבועה ואחידה בתקופת התנאים, אלא בכל מקום קבעו את 'הסדר' כראות עיניהם, ובלבד שלא יקראו פחות מעשרים ואחד פסוקים. אף הקריאות בחגים לא היו תמיד זהות לאלו הנהוגות היום. בשבתות מצוינות, כגון 'תלתא דפורענותא' שלפני תשעה באב ו'שבע דנחמתי' שלאחריו, שבהן נהגו לומר הפטרות מיוחדות, בנו הדרשנים מן-הסתם את דרשותיהם על קריאות אלו מן הנביאים.

לא בכל מקום ובכל זמן התקיימה הדרשה באותן השעות של היום. מן המאה הראשונה יש לנו עדויות על דרשות שנדרשו במסגרת תפילת הבוקר, לאחר הקריאה מן התורה ומן הנביא (האוונגליון ע"ש לוקאס ד. טז—כב); מסוף המאה השנייה אנו יודעים על דרשות שנדרשו בלילות שבת (יר' סוטה פ"א ה"ד, טז ע"ד); וכן היו נוהגים לדרוש בשבת במנחה (ילקוט שמעוני משלי, רמז תתקסד). עוד נראה שהיו גם דרשות שקדמו לקריאה מן התורה וששימשו לה הקדמה.

אם הדרשן היה אחד מגדולי החכמים או בעל משרה רמה, לא הופיע עד שלא התאסף כל הקהל; וחכמים צעירים שימשו כ'דרשנים-עוזרים', כדי להעסיק את הציבור עד בואו של החכם (דב"ר פ"ז ח; יר' סוכה פ"ה ה"א, גה ע"א). בשעת הדרשה עזר ליד הדרשן ה'מתורגמן' (או 'אמורא'), שתפקידו לא היה, כפי הנראה, לתרגם מלשון ללשון, אלא להשמיע את דברי החכם בקול רם; היה זה מנהג מקובל עד כדי כך, שבשימוש הלשון של המקור רות 'להעמיד מתורגמן' משמעו 'לדרוש בציבור'. תכליתו של מנהג זה לא היתה, בראש ובראשונה, מעשית, כלומר להבטיח שהדרשה תישמע היטב, אלא הוא מביע יחס של דרך-ארץ כלפי

הדרשן, שאין זה לפי כבודו של החכם להתאמץ ולדבר בקול רם, ומוטב שיפנה אל הקהל לא במישרין אלא באמצעות מתווך¹. מתורגמנים אלו לא היו רשאים, כמובן, לא להוסיף על דברי החכם ולא לגרוע מהם (תוספתא מגילה פ"ג פ סוף). המתורגמנים נטלו שכר על עבודתם (פסחים ג ע"ב). מקצת מתורגמנים השתדלו להשמיע את דברי הדרשן בצורה תיאטרלית ומרשימה, ולפעמים אף זכו בשל כך לנזיפות: 'טוב לשמוע גערת חכם' אלו הדרשנים, 'מאיש שומע שיר כסילים' אלו המתורגמנים המגביהים קולם בשיר להשמיע את העם' (קה"ר ז יב)².

ב. דפוסים ותבניות של הדרשה

אף-על-פי שנדרשו דרשות במשך מאות שנים ברוב הקהילות בארץ-ישראל, ואף-על-פי שבידינו ספרות ענפה של מדרשים ארץ-ישראליים, שעורכיהם השתמשו בעיקר בחומר שמקורו בדרשות אלו מימי התנאים והאמוראים, אין לנו הרבה ידיעות מדויקות על מבנהן וצורתיהן. שכן לא הגיעו לידינו ברוב המקרים הדרשות עצמן, כפי שנדרשו בעל-פה לפני הציבור, אלא עיבודיהן; פעמים קטנים בלבד, ולעתים צירופי חטיבות, שלא כולן גובעות מדרשה אחת אלא מדרשות שונות באותו הנושא. ואף זאת: בטרם הרעלו הדברים על הכתב, נמסרו במשך דורות בעל-פה; ותוך כדי מסירה זו יש שנתקצרו, ויש שקוטעו, ויש שהורחבו, ובכלל חלו בהם שינויים משינויים שונים. על כן מעטות הן הדרשות שעליהן נוכל לומר בביטחה, שהן נמצאות בידינו כצורתן המקורית, ולו בתמציתן בלבד.

המדרשים הקדומים מתחלקים לשני סוגים: הפרשניים-אפסגטיים והדרשניים-הומילטיים. בסוג הראשון קיבץ העורך בדרך כלל דרשות ואגדות לאין-מספר, רובן קצרות מאוד, לכל פסוק, ולעתים אף לכל מלה או קבוצת מלים, לפי סדר המקרא; נציגים מובהקים של טיפוס זה הם, למשל, המדרשים בראשית רבה ואיכה רבה.

¹ השווה: י. מ. קוסובסקי, המתורגמן בדרשה הציבורית בבית-הכנסת, סיני מה, עמ' רלג ואילך.

² השווה: א. א. הלוי, שערי האגדה, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 7-8.

מבוא

ואילו במדרשים ההומילטיים רוכז חומר לפרשות ולסדרים של קריאת התורה או ההפטרה של שבתות וימים טובים; אין בהם פירוש רצוף של כל הספר המקראי, אלא כל חטיבה ('פרשה' או 'פיסקה') מוקדשת לסדר הקריאה של יום מסוים, ובדרך כלל עוסקת בפסוקים הראשונים שלו בלבד. מכאן שהחומר הומלגני במידה רבה; כל הפרשה כולה עשויה לעסוק בנושא אחד, מגובש פחות או יותר, אם גם מבחינות שונות.

אין להטיל ספק בכך, שעורכי המדרשים הדרשניים שאבו את 'גושי החומר' הללו בעיקר מן המסורת של הדרשה בציבור, ומשתקפים בהם אפוא דברים שהושמעו באוזני הציבור בשעתם. ברם ניתן לקבוע בהחלטיות, שאין זהות בין כל פרשה כזאת לבין דרשה מסוימת שנדרשה בעל-פה. אלא הפרשיות הללו בנויות מחומר שמקורו בדרשות רבות ושונות באותו הנושא, והעורכים שאפו להרכיב מבנים חדשים משלהם, מקיפים יותר ומורכבים יותר; ועל כך עוד להלן. לסוג זה של מדרשים שייכים מצד אחד מדרש ויקרא רבה ורוב מדרשי תנחומא-ילמדנו לחמישה חומשי תורה; ומאידך הפסיקות הכוללות דרשות לימים טובים ולשבתות מצויות בלוח השנה, המתייחסות לקריאות בתורה או בנביא של הימים הללו, היינו, פרשיות הלקוחות מספרים שונים של המקרא.

הפתיחתא

על אף האמור מזדקרת לפחות תבנית צורנית אחת, שבוודאי נוצרה מתחילתה לשמש בדרשה בציבור, היא הפתיחה או פתיחתא, המצויה בראש כל סדר וסדר ברוב המדרשים לספרי התורה (וכן בהרבה מדרשים אחרים). פתיחתאות אלו — שמספרן במקורות השונים מגיע לאלפיים ומעלה — מהוות סוג צורני מובהק ומגובש בקוויו העיקריים, על אף הגיוון הרב המצוי בהן מבחינת התוכן ומבחינת פרטי המבנה כאחת. לכולן תבנית יסוד אחידה, אשר בה משמש לדרשן כנקודת-מוצא פסוק הלקוח ממקום אחר (לרוב: מן הכתובים), ולא מאותה הפרשה הנקראת בהודמנות אשר בה הוא משמיע את דבריו ושאליה מתייחסת דרשתו. מפסוק 'רחוק' זה הוא מגלגל ודורש עד שהוא יוצר קשר לראשית פרשת היום ומסיים בהבאת הפסוק הראשון שבה (לעתים: השני או השלישי).

ייחודה של הפתיחתא אינו בצד הצורני בלבד אלא גם בכשרונו של הדרשן 'לחרו' מעניין לעניין עד שהוא מגיע אל הנושא המבוקש, תוך שימוש במשחקי מלים, ניצול צלילים דומים ואסור-ציאציות של מלים או של רעיונות וכיוצא באלו. אין ספק ששיטה זו של בניית הדרשה בעזרת גורמי שעשוע והפתעה היה בה כדי ליצור דריכות ועניין בלב הקהל. כי אף-על-פי שהציבור ידע מן-הסתם, להיכן מבקש הדרשן להגיע בגלגול האחרון של דבריו, שכן גלוי היה איוו פרשה או איזה סדר נקראו בו ביום, הרי לא ידע, כיצד ובאיזו דרך ייצור הדרשן את הקשר המבוקש בין הפסוק שבו פתח לבין ראשית הפרשה, שבמבט ראשון היתה חסרה לרוב כל נקודת-מגע ביניהם — וזאת בכוונה תחילה. את התבנית מאפיין אפוא 'העוקץ' שבסיומה, שלקראתו מכוונת כל הדרשה כולה; וככל שהמטרה שאליה רוצה הדרשן להגיע הולכת ומתקרבת, גוברת הציפייה מצד הקהל. אומנותו הריטורית של הדרשן מוצאת לה שדה-פעולה דווקא בקירוב הדרגתי זה של הרחוקים; המעבר המוצלח מעניין לעניין — תוך הארה הדדית של שניהם — הוא המעיד על כשרון הדרוש וחוש הצורה שבהם ניהן.

לאור הנאמר ברור, שבראשה של הפתיחתא צריך לבוא הפסוק הפותח (מן הכתובים), ולא הפסוק הראשון של הסדר, שאליו מוליכה הפתיחתא כולה ושבנו היא עומדת להסתיים. אמנם בהרבה מדרשים, בייחוד בדפוסים הרגילים, מובא גם בראשית הפתיחתא הפסוק מן הסדר והוא מתקשר לפסוק 'הפותח' על-ידי דיבורי הצעה קבועים, שהמצוי שבהם הוא 'זה שאמר הכתוב'. ואף-על-פי שתופעה זו רגילה למדי, אין לראותה כמהותית; כי לא זו בלבד, שהציטוט של התחלת הסדר או הפרשה בתחילת הפתיחתא חסר כשהיא מצוינת בכותרת כגון 'ר' פלוני פתח', ואף בפתיחתאות עלומות-שם הוא נעדר בדרך כלל בכתבי-היד³, אלא הוא גם מיותר מבחינה עניינית וצורנית כאחת ואינו מוסיף לייחודה ולשלימותה של תבנית דרשנית זו, אלא גורע מהם. שכן אם תפקידה של הפתיחתא הוא לקרב את המאזינים בהדרגה אל גילוי הקשר

³ השווה: ח. אלבק, מדרש ויקרא רבה, ספר היוכל לל. גינצבורג, ניו-יורק תש"ז, עמ' כו; הג"ל, מבוא לבראשית רבה, ברלין תרצ"א, עמ' 12, 14.

— הנסתר עדיין בדרך כלל בתחילת דבריו של הדרשן — בין הפסוק ה'רחוק' שבו בחר לבין תחילתו של הסדר, שבו קוראים באותו היום, לשם מה יקדים הדרשן בראשית הדרשה אותו פסוק שאליו הוא מבקש להגיע בסיומה? אין לראות אפוא בהבאת פסוק הסדר בתחילת הפתיחתא אלא מעשה עורכים או מעתיקים (כי אלו האחרונים לא תמיד הבינו את טיבה של התבנית, ולעתים קרובות אף השמיטו את הפסוק מהתחלת הסדר שבסוף הפתיחתא או החליפו אותו בהבאה חוזרת של הפסוק הפותח). שכן העורכים, בשעה שהעלו על הכתב קובצי מדרשים המקיפים דרשות לספר שלם שבמקרא או לסדרה שלמה של שבתות וימים טובים, באמת לא יכלו להניח שהקורא יידע תמיד, לאיזו פרשה מתייחסת פתיחתא מסוימת; ולשם הבהרת חלוקתו הפנימית של המדרש לסדרים או לפרשיות השונים, היה צורך לציין מקומה של כל יחידה על-ידי הבאת הפסוק הראשון בראשה ככותרת (במקורות שיובאו להלן הושמטו אפוא הפסוקים מן הסדר, במקום שהם מיותרים, כשם שהושלמה התחלתו של הסדר בסיום הפתיחתא במקום שהיא חסרה בדפוסים או בכתב-היד שלפנינו).

אחת הסיבות להעדפת פסוקי פתיחה מן הכתובים, ובייחוד מ'ספרי החכמה', כגון משלי, איוב, תהילים (או גם מן הנביאים האחרונים), היא, שפסוקים אלו מביעים לרוב רעיון בעל משמעות כללית בניסוח קצר וקולע, שניתן לתתו עניין בהמשך הדרשה לאותו סיפור או נושא ספציפי, שבו עוסק סדר הקריאה. מצויות גם 'פתיחתאות מורכבות', ה'פותרות' פסוק מסוג זה שלב אחר שלב על דמויות מקראיות או טיפוסים שונים, כגון: 'צדיק אוכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר' (משלי יג. כה) על אליעזר עבד אברהם כנגד עשו הרשע, על רות המואביה כנגד אומות העולם, על חזקיהו מלך יהודה כנגד מישע מלך מואב, על מלכי בית דוד כנגד מלכי מורח, ולבסוף על הקב"ה (פסיקתא דר"כ פ"סקא ו. ב); או הכתוב 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו' (משלי טז. ז) המתפרש תחילה על הכלב, על אשתו של אדם ועל היצר הרע ולבסוף על עם ישראל ופרעה מלך מצרים (פסיקתא דר"כ פ"סקא י. א). בסוג זה של פתיחתא מסודרות תמיד ה'פתיחות' השונות בסדר כזה, שהאחרונה שבהן מתקשרת לראשית הסדר או הפרשה, שלה מיועדת הדרשה.

אין אמנם לקבוע, שכל אותן מאות ואלפי הפתיחתאות שנשתמרו במדרשים שימשו כולן למעשה בדרשות שנדרשו בפני הציבור ממש. כי אין ספק שתבנית זו נתחבבה לא רק על הדרשנים עצמם אלא גם על עורכי המדרשים, שכן אין לך כמעט פרשה במדרשים שלא קישט אותה העורך במספר פתיחתאות בתחילתה; ולכן אין להוציא מן הכלל, שעורכי המדרשים אף הוסיפו פתיחתאות משלהם על אלו שהגיעו אליהם במסורת וגם העתיקו פתיחתאות ממקומן והעבירו אותן לסדר אחר. אף-על-פי-כן אין לפקפק בכך, שהתבנית עצמה נוצרה בשביל הדרשה בעל-פה ושימשה בה שימוש תכוף במשך זמן רב.

שאלה אחרת שבה נחלקו החוקרים היא, אם יש לראות בפתיחתאות הללו רק 'פתיחה' או מבוא של הדרשה, שאחריה באו חטיבות נוספות, בנויות לפי מתכונות אחרות, או שמא הפתיחתא היא-היא הדרשה כולה. אין להכריע בשאלה זו על-פי השם 'פתיחתא' בלבד או רק על-פי השיקול, שהפתיחתאות שבידינו הן קצרות מכדי שיכלו להיות דרשות שלמות; כי קודם-כול נשתמרו גם לא מעט פתיחתאות בעלות היקף גיכר, ושמא אף הקצרות היו ארוכות יותר, בשעה שנדרשו בעל-פה, אלא שנתקצרו, ולעתים אף קוטעו בשעת מסירתן בפי חכמי הדורות השונים או בשעת כתיבתן. ואף זאת: אורכה של הדרשה הוא דבר התלוי בטעם ובמנהג; וכשם שלעתים יש ציבור המבקש לשמוע דרשות ארוכות, כך יש זמנים שאין הציבור מוכן להאזין אלא לדברים קצרים. לעומת זאת, אילו היינו מגיחים שהפתיחתא אינה אלא ראשיתה של הדרשה, היינו עומדים בפני חידה חסרת פתרון: כיצד קרה הדבר, שהגיעו לידינו התחלותיהן של דרשות לרוב, ואילו המשכן אבד כליל? אפשר גם להיווכח בנקל (גם מתוך הדוגמאות שתובאנה להלן), שבדרך כלל הפתיחתא היא חטיבה רעיונית — וכל שכן צורנית — מושלמת, שאינה זקוקה לשום המשך, ואף אינה מאפשרת כל המשך. אלא מסתבר שהפתיחתאות היו, לפחות מתחילת יצירתן, דרשות שלמות בפני עצמן. ברם עדיין עלינו לברר, לאיזו מטרה נוצר סוג זה של דרשה ובאיזה תפקיד שימש. דרוש הסבר לאותו 'המבנה ההפוך' המאפיין את כל הפתיחתאות, בשעה שהדרשן מתחיל בפסוק 'רחוק' ורק בסוף דבריו ממש מגיע אל הפרשה אשר בה הוא עוסק; וגם אז הוא

מסיים דווקא בתיבותיה הראשונות של זו. הקפדה משונה זו שהתחלתה של הפהשה היא שצריכה להיות סיומה של הפתיחתא — על שום מה? אנו חשים בזרות שבתבנית זו בייחוד ב'פתיחתאות המורכבות' שהזכרנו, שבהן מציע הדרשן זה אחר זה פירושים שונים לאותו הפסוק, ותמיד מסיים באותה ה'פתיחה' המתקשרת לראשית הפרשה הנקראת בו ביום, גם אם היה רצוי סדר אחר מבחינה הגיונית או כרונולוגית. הסיום בפסוק הראשון של הפרשה נראה לו לדרשן אפוא כהכרח ממש שאין להיחלץ ממנו, אפילו מצריך הדבר תחבולות מיוחדות. בצורה מובהקת ניכר כורח צורני זה, הכרוך בתבנית זו, בפתיחתא של ר' יצחק למגילת איכה (להלן, עמ' 44), בה הוא מביא את כל עשרים-ושניים הפסוקים של פרק א של איכה בסדר הפוך, ובלבד שיוכל לסיים בפסוק הראשון!

רק על-פי הנחה אחת ויחידה אפשר להבין את ה'חוקיות' המשונה הזאת, הטבועה, כפי הנראה, במהותה של תבנית הפתיחתא, כלומר, בתפקידה למעשה: שהפתיחתאות היו מתחילתן דרשות שקדמו לקריאה עצמה. אם הדרשן רוצה בדבריו 'לפתוח פתח' ולהקדים הקדמה לקריאת אותה הפרשה, שהציבור ישמע אותה תיכף אחרי דרשתו, מובן הדבר, שהוא מבקש לסיים דווקא בראשית הפרשה ובכך ליצור מעבר אורגאני ורציפות בין הדרשה לקריאה הבאה בעקבותיה. מכאן מתבארות גם תופעות אחרות שהזכרנו, מלבד עצם המבנה של הפתיחתא. דרשה שאינה אלא הקדמה או מבוא מותר שתהיה קצרה יחסית, שכן רק לאחריה בא עיקר העניין. מצד אחר אין דרשה כזאת עשויה לעסוק רק בביאור פרטים שבפרשה — שטרם נקראה! — אלא חייבת להפנות את הדעת לבחינה כללית יותר של משמעותה, להעניק לה רקע רעיוני ולהעמיד נקודת-מוקד המאפשרת לראות באור בהיר יותר את העניין כולו. אין הדרשן מבקש אלא 'לפתוח פתח לפרשה זאת מכאן' (כלשון הנוסחה המשמשת בבבלי מגילה י ע"ב ומכות י ע"ב; ועיין להלן, עמ' 43), כלומר מאותו הפסוק מספרי החכמה וכיוצא בהם, המעלה רעיון בעל משמעות כללית, שבו הוא פותח את דבריו. אמנם בוודאי לא בכל מקום ובכל זמן הקדימו את הדרשה לקריאה, והיו שנהגו לדרוש אחרי הקריאה בנביא או בשבת אחרי-הצהריים, כפי שנוכחנו. ברם מסתבר שלקראת סוף תקופת התנאים

ראו מעמסה וטירחה יתירה בדרשה הארוכה, שבאה לאחר הקריאה במסגרת תפילת הבוקר, והעבירוה לשעות אחרות, כגון לשעת המנחה (בקיץ?) או לליל שבת (בחורף?), אולי משום שסדר התפילה והקריאה עצמו בשחרית כבר נעשה ארוך וממושך יותר. ונראים הדברים, שאף-על-פי שלא היתה שהות בבוקר להשמיע דרשה ארוכה, לא רצו לוותר לגמרי על דברי עיון וביאור צמודים לעצם הקריאה בכתב-הקודש; וכך נוצרה מן-הסתם התבנית החדשה של הדרשה הקצרה שלפני הקריאה, שלבסוף נתחבבה ביותר הן על הדרשנים, הן על הקהל.

גם מפי תנאים נשתמרו לנו פתיחתאות ספורות (וראה להלן, עמ' 31—36); ברם דומה שבימיהם עדיין לא היתה זו הצורה השכיחה והמועדפת של הדרשה. לעומת זאת מוצאים אנו במדרשי (ההלכה של) התנאים, ובהם בלבד, דפוס דומה לפתיחתא, ובכל זאת שונה ממנו שוני מכריע מבחינה צורנית, שבו פותח הדרשן בפסוק הראשון של הסדר או הפרשה ומיד עובר ממנו לפסוק מן הכתובים, שעל-פיו הוא מפרשו, כגון: 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמור', זה שאמר הכתוב תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות' — ומכאן לפיתוח ביאוריו ורעיונותיו (ראה להלן, עמ' 36; והשווה גם עמ' 48). תבנית זו נעלמת כליל בימי האמוראים, כפי הנראה בגלל העדפתה של הפתיחתא.

פתיחות בשאלת הלכה

תבנית צורנית אחרת, שגם היא שימשה, כפי הנראה, לפתיחתה של הדרשה בציבור, היא פתיחה בשאלת הלכה המופנית אל הדרשן, כגון: 'ילמדנו רבינו, מי שרואה זיקים וברקים כיצד מברך עליהם?', המצויה במדרשי 'תנחומא-ילמדנו' (ומכאן שמם, אף-על-פי שלא בכולם קודמת הנוסחה 'ילמדנו רבינו' לעצם הצגת השאלה; ועיין להלן, עמ' 61). על שאלה זו משיב הדרשן מיד — ועל-פי רוב הן השאלות הן התשובות ידועות היטב לכל בר-בי-רב; ואילו מהתשובה הוא מתחיל 'לחרוז' ולגלגל בדברי אגדה, עד שהוא מגיע לראשית הסדר או הפרשה. מבחינה צורנית יש אפוא דמיון לא-מבוטל בין תבנית זו לבין דפוס הפתיחתא: גם כאן פותח הדרשן את דבריו מעניין רחוק, שאותו חייב הוא לקשר בהמשך

דבריו לראשית הסדר ; ואף כאן הוא מסיים, כמו בפתיחתא, בפסוק הראשון של הסדר.

אף-על-פי-כן אין לדבר באותה מידה של ביטחה על תפקידה של פתיחת ההלכה בדרשה בציבור, וזאת מכמה טעמים. ראשית, מצויה תבנית צורנית זו הרבה פחות מדפוס הפתיחתא ; והיא נמצאת רק בסוג של מדרשים, שלפחות מקצת חוקרים מבקשים לאחר את זמן חיבורם או עריכתם. אין אפוא להימנע לגמרי מן החשש, שמא תבנית זו לא היתה קיימת כל-עיקר בדרשה-בציבור עצמה בימי חכמי התלמוד, ואינה אלא יצירתם של העורכים הללו. ברם נראה בכל זאת סביר יותר, שגם דרשות בדפוס זה נדרשו למעשה בפני הציבור, אף-על-פי שאין אנו יכולים לקבוע, מתי ובאילו מקומות נהג מנהג זה. שכן יש בידינו לפחות דרשה אחת שלמה של אמורא, הפותחת אף היא בשאלת הלכה. שהופנתה אל הדרשן, אם גם המבנה הכללי שלה שונה (ועיין עוד להלן, וכן במקורות, עמ' 52) ; ואף ממעשה שהיה בלוי בן סיס, שנשלח לסימוניה על-ידי ר' יהודה הנשיא לשמש שם, בין השאר, כדרשן, אנו למדים שנהג הציבור להציג לדרשן שאלות הלכה בשעה שעלה על הבמה, ובמקרה זה הביאותו בכך לידי מבוכה (ב"ר פ"א. ב ; ירו' יבמות פ"ב ה"ז, יג ע"א). ובדומה לכך מפנה גם ר' טרפון שאלת הלכה לתלמידיו, קודם שפותח בדברי אגדה (תוספתא ברכות פ"ד, טו).

אף טיבן של השאלות, שהן כאמור בדרך כלל פשוטות מאוד — מתחום הלכות תפילה, שבת ומועדים נכיוצא באלו — דברים שהתשובה עליהם מפורשת לעתים אפילו במשנה, עורר פקפוקים, אם אמנם אלו שאלות אמיתיות היו, שהשואל היה זקוק לדרשן כדי שישב עליהן ; שכן ניכר הדבר לא פעם אחת, שמי שניסח את השאלה ידע את המקור שבו מפורשת התשובה, כגון : 'על כמה עבירות נשים מתות בשעת לידתן ?' (תנחומא נח א) או 'כמה דברים מתוקנים מפני דרכי שלום ?' (תנחומא פקודי י). ואם התשובה כבר ידועה לשואל מראש, מסתבר שאין כאן אלא נוהג פורמאלי, הנא, לדעתם של החוקרים, 'לצאת ידי חובה' בדברי הלכה קצרים ופשוטים בדרשה המוקדשת כולה לאגדה. ואמנם נראה, שברוב פתיחות ילמדנו שבידינו אין תכליתה של השאלה ללמוד דבר הלכה חדש ובלתי-ידוע לשואל.

ברם אף אם נכריע, שאכן נשאלו השאלות רק משום שאי-אפשר לדרשה בלי דבר הלכה כלשהו, אין להסיק שהשאלות הללו לא נשאלו כלל על-ידי הקהל אלא על-ידי הדרשן עצמו, או לפחות לפי הזמנתו. שכן גם שאלה שתכליתה פורמאלית יכולה להיות שאלה ריאלי, שנשאלה באמת על-ידי אחד המאזינים. אמנם מבקשים מקצת חוקרים⁴ לטעון, ששאלות אלו 'מבוימות' היו מראש על-ידי הדרשן או על-ידי תלמידיו, משום שבחלקן הן הולמות באופן מפליא את נושא הדרשה, עד שאי-אפשר לראות בכך מקרה; אך מצויות כנגד אלו גם שאלות רבות, שהן כלל אינן לעניין, ושהקישור ביניהן לבין ראשית הסדר היה תפקיד קשה ואף מייאש. ואם מצד אחד אפשר לתאר, שבציבור מסוים מצויים מאזינים שאינם בורים ויודעים לכוון בשאלתם להלכה המתאימה לסדר או מתקשרת אליו לפחות קשר אסוציאטיבי, הרי אין להעלות על הדעת שהדרשן 'יביים' ויכין שאלות, שאחר-כך יתקשה ביותר לגשר ביניהן לבין התחלת הסדר-הפרשה — דבר שנמצא לעתים קרובות במדרשי תנחומא-ילמדנו. כך, למשל, קודמת לסדר 'רב לכם סב את ההר הזה' (דב' ב. ג ואילך), שבו נצטוו בני ישראל לא להתגרות בבני עשו, במדרש דברים רבה (הנדפס) השאלה: 'אדם מישראל שזהיר בכבוד אב ואם מהו שכרו?', הפותחת פתח נוח יחסית בפני הדרשן לבאר את הציווי שלא לפגוע בבני עשו בכך, שהיתה בידו זכות של כיבוד אב. ואילו בדברים רבה, מהדורת ש. ליברמן (עמ' 17 ואילך), לפנינו אותו המוטיב בסיום הדרשה, אלא ששאלת ההלכה שבראשיתה היא: 'מהו לרוץ בשבת?'; ועל כן נאלץ הדרשן ללכת בדרכים עקלקלות ומסובכות, עד שהוא מגיע מנושא שמירת השבת לראשית כיבוש עבר הירדן 'וכיון שבאו להר שעיר ...'. מובן מאליו ששום דרשן לא היה בוחר בשאלה בלתי-מתאימה כל-כך לרעיון שאותו הוא מבקש לפתח, אילו היה הדבר תלוי בו. ולכן מסתבר בכל זאת, ששאלות אלו שקדמו לדרשה נשאלו באמת על-ידי המאזינים; אלא שלעתים נשאלו על-ידי בורים, שהציגו שאלות פשוטות על דברים

⁴ מ. שטיין, לחקר מדרשי ילמדנו, ס' היובל למ. שור, ורשה תרצ"ה. חלק עברי, עמ' 85 ואילך.

ידועים ומובנים מאליהם, שלא היה להן כל קשר לעניין הפרשה, על-פי איזו הלכה או משנה שהיתה ידועה להם במקרה; וכנגד זה היו מציגי השאלות לפעמים ידענים ומבינים, והם השכילו לכוון את שאלותיהם כך, שיקל לדרשן להגיע אל עניינו של הסדר. משמע שבסוג זה של דרשה לא יכול הדרשן להשמיע דברים מוכנים מראש; אלא נאלץ לאלתר וליצור בו במקום את הקשר בין שאלה בלתי-צפויה לבין הנושא של דרשתו. ולכן אין להתפלא על אותן הדרשות מסוג זה, שבהן מתקשה הדרשן להגיע אל העניין, והקשר שנוצר לבסוף בין השאלה לדרשה הוא מאולץ וכושל. לעומת זאת מצויות דרשות שבהן מצליח הדרשן ליצור קשר זה בצורה קולעת, מפתיעה ולפעמים אף מזהירה (כגון להלן, עמ' 59—62; והשווה גם עמ' 52), תוך שימוש בלשון נופל על לשון, משחקי מלים ואמצעים ריטוריים אחרים. ברם יש להניח שלא כל הדרשנים היו מוכנים ומסוגלים להתמודד באתגר כזה; ואולי זוהי הסיבה שסוג זה של דרשות נדיר יחסית, היינו שלא נהג למעשה ברוב המקומות וברוב הזמנים.

החוקר יעקב מאן פיתח השערה, ששאלות ההלכה שבדרשות ילמדנו (וכן כל שאר חלקי הדרשות הללו) נבחרו על-ידי הדרשן לא באופן שרירותי, אלא על-פי כלל קבוע מראש, אם גם סמוי מן העין: השאלות (וכן הפתיחתאות הבאות אחריהן וכו') מכוונות תמיד כנגד ההפטרה של אותו הסדר שבו הן עוסקות. ברם אין ההפטרה מצוטטת בדרשה גופה, אלא משמשת לה רקע בלבד, והדרשן מקפיד על קשרים לשוניים-מילוליים בינה לבין כל חלקי דרשתו. לפיתוחה ולהוכחתה של תיאוריה זו הקדיש מאן שני כרכים⁵. אף-על-פי-כן דומה שהשערה זו לא הוכחה, ואף אי-אפשר שתוכח. נציין תחילה, שמדבריו של מאן משתמע ברורות, שאין השאלות נשאלות על-ידי הקהל, אלא הדרשן עצמו הוא השואל — דבר שאין הוא טורח להוכיחו או אף לדון בו. יתר על כן, כפי שכבר הטעימו מלומדים שונים⁶ בדברי ביקורת על שיטתו,

J. Mann, *The Bible as read and preached in the Old Synagogue*,⁵ I, Cincinnati 1940; II, (ed. J. Sonne), Cincinnati 1966.

⁶ ש. ליברמן, 'תנא היכא קאי', קובץ מדעי לזכר מ. שור, ניו-יורק תש"ה, עמ' 186 ואילך; ח. אלבק, 'הדרשות בישראל' לי"ל צונץ, ירושלים

הרבה יותר קל וקרוב לעתים להסביר את בחירת השאלה (או פסוק הפתיחתא) על-פי הקשר לפרשה בתורה עצמה מאשר על-פי קשר 'נסתר' להפטרה. ואף זאת: במקום שמאן מתקשה לגלות את ההתאמה הדרושה להפטרה, אין הוא מהסס כלל להניח, שבזמנו ובמקומו של הדרשן שימישה הפטרה אחרת; והוא אף מוכן לזהות הפטרות משוערות אלו ללא כל פקפוק. גם את הדרשות עצמן, שלגיתוחן הוא מקדיש את ספרו, אין הוא מקבל כמות שהן, אם אין הדבר נוח לו, אלא 'נישחזר' את 'הדרשה המקורית' מתוך קטעים מלוקטים ממקורות שונים. יתר על כן: בשעה שהוא מדבר על 'דרשות ילמדנו', המורכבות מפתחה בשאלת הלכה, פתיחתאות מספר, 'גוף הדרשה' וסיום, אין זה כלל ברור, אם הכוונה לדרשות בעל-פה, כפי שנדרשו בציבור כביכול, או ליצירות ספרותיות של עורכים ומלקטים; ודבריו של מאן בנידון במקומות שונים בספרו מעורפלים לחלוטין ונראים סותרים אלו את אלו. כפי שעוד ניווכח, אי-אפשר שיהיה ספק כלשהו, שמבנים אלו אינם דרשות שנדרשו בציבור אלא 'דרשות ספרותיות', שהן בחינת 'מעשה מרכבה' של חטיבות שמוצאן בדרשות של דרשנים רבים ושונים; ואיך ייתכן אפוא שבדרשה מורכבת מלאכותית כזאת, מעשה ידי עורכים, יתגלה לנו אותו העיקרון המנחה — הזיקה להפטרה — בכל מרכיביה הנובעים ממקורות שונים והטרוגניים?

כבר הצבענו לעיל על תבנית צורנית דומה לזו של 'פתיחות ילמדנו', שנשתמרה בדרשה אחת ויחידה, זו של ר' תנחום דמן נוי (להלן, עמ' 52); אף בה מתייחסת הדרשה כולה לשאלת הלכה פשוטה שהופנתה אל הדרשן, אלא שאין הוא פותח בתשובתו לשאלה זו — כמו בכל הדוגמות ממדרשי ילמדנו — אלא מסיים בה את הדרשה כולה. השאלה והתשובה עליה אינן אפוא בתבנית זו נקודת-מוצא בלבד, אלא הן משמשות מסגרת שלתוכה שובצה כל הדרשה. אגב, בדפוס צורני זה לא באה לידי ביטוי מפורש זיקת הדרשה לשום סדר קריאה מן המקרא. ודאי שנדרשו יותר דרשות לפי מתכונת זו —

תשי"ד, עמ' 473 ואילך; י. זנה במבוא שלו לכרך שני של ספרו של מאן הנ"ל עמ' xxiv ואילך; xxxv ואילך; J. Heinemann, The Triennial Lectionary Cycle, JJS XIX (1968), p. 46 ff.

שאף היא מעמידה בפני הדרשן אתגר קשה; ברם הגיעה לידנו רק אחת.

תבניות אחרות

כבר מן האמור עד כאן נראה בעליל, שאין לדבר על תבנית צורנית אחידה של הדרשה בציבור בכלל; אלא ודאי שבמשך מאות השנים שבהן נהגה הדרשה בציבור במקומות הרבים בארץ-ישראל שבהם הושמעו דרשות מידי שבת התפתחו צורות רבות ומגוונות של פתיחה וסיום ושל מבנה הדרשה בכלל. לעתים ויתר הדרשן על כל תבנית פתיחה מיוחדת לדבריו, אלא פתח בהבאת הפסוק שבו רצה לדון ונכנס מיד בגופו של עניין (כגון להלן, עמ' 48). אחרים נהגו להקדים לדרשותיהם דברי שבח לה', כגון 'יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שבחר בישראל משבעים האומות ...' (תנחומא נח ג) או 'יתברך שמו של מלך מלכי המלכים שברא את עולמו בחכמה ובתבונה ולנפלאותיו אין חקר ולגדולתו אין מספר ...' (במדבר רבה פ"ח), המתייחסים לתוכנה של הפרשה העתידה להידרש ושבאו, כנראה, אחרי ציטוט הפסוק הראשון של הסדר. במקצת מינוסחים אלו הושם הדגש על מעין 'ברכת התורה' דווקא: 'ברוך ה' אשר נתן תורה לישראל על-ידי משה רבינו' (ספרי דברים, ס' שה), וכיוצא בזה. מצוי גם צירוף של שני היסודות: הבעת שבח לה' על שנתן לנו את התורה והעלתו של העניין המיוחד של הפרשה, שבו מבקש הדרשן לעסוק; כגון: 'ברוך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי' (ברוך הרחמן שנתן תורה משולשת לעם המשולש ביום השלישי בחודש השלישי; שבת פח ע"א) — כמבוא לדרשה על פרשת מתן תורה (שמות יט. א). צורות ונוסחות כאלה מצויות אף בחיבורים מאוחרים מימי הגאונים, כגון בשאלות דרב אחאי; ברם אין להסיק מכך שלא שימשו הרבה לפני-כן, כבר בימי האמוראים.⁷ אדרבה, ייתכן שאין כאן אלא שרידים של תפילות

⁷ השווה: ש. אברמסון, תרביץ יח (תש"ז), עמ' 202; י. היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, טיבה ודפוסייה², ירושלים תשכ"ו, עמ' 160 ואילך.

שבח והודיה ממש, ארוכות ומקיפות יותר, שהדרשנים בזמן מן הזמנים נהגו להקדים לדבריהם. נוסף לכל אלו מצויות גם דרשות שאין להן פתיחה פורמאלית כלשהי, אפילו לא של הבאת פסוק, אלא פותחות הן ישר בגוף העניין, בהרצאת הדברים או 'בסיפור המעשה' עצמו (כגון להלן, עמ' 67).

ואם בפתיחה שימשו סגנונות שונים, כל-שכן בגוף הדרשה; וכל ניסיון לקבוע מבנה אחיד, בעל שלבים שונים שמהם מורכבת 'הדרשה בציבור' בכלל — בכל זמן ובכל מקום — אין לו שחר.

כנגד זה אפשר להצביע על דרכי סיום של הדרשה, אף הן רבות ומגוונות. כבר נתברר לנו, שהפתיחתא, וכן פתיחת ההלכה, נסתיימו בהבאת הפסוק הראשון של הסדר; ולא היו זקוקות אפוא לשום צורת-סיום אחרת. לעומת זאת, דרשתו של ר' תנחום שנוכרה לעיל (ואחרות שנדרשו באותה המתכונת) נסתיימה בעצם התשובה על שאלת ההלכה שבראשה. ואילו חלק ניכר מן הדרשות שנדרשו בציבור נחתמו ללא ספק ב'דבר טוב' או בדברי נחמה, בדרך כלל על הגאולה המשיחית. סיומים כאלה שכיחים כל כך במדרשים הדרשי-ניים-הומילטיים, עד שאין לפקפק בכך, שמוצאן בדרשות שנדרשו בפני הציבור בשעתן. דבר זה אף מסתבר על-פי עצם מהותה ותפקידה של הדרשה כמוסד שנוצר לחנך את העם, להדריכו במבוכתו ולעודד את רוחו. מצוי שפע של נוסחאות שונות, שבהן מבליט הדרשן, למשל, — תוך הבאות מדברי ההבטחה והנחמה של הנביאים, — את הניגוד בין העולם הזה לבין העתיד לבוא, שאותו הוא מדגים בנושא הספציפי של דרשתו, כגון: 'לפי שבעולם הזה הכהן מיטמא למת מצוה, אבל לעתיד לבוא מה כתיב? 'בלע המות לנצח' (ויקרא רבה סוף פ"כו⁸), בדרשה על פרשת 'אמור אל הכהנים' הדנה באיסור טומאת מת שנצטוו בו הכהנים), או: 'אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, עד מתי יהיה החושך עלינו והאור לאומות העולם? אמר הקב"ה: חייכם, לעולם הבא אני מביא חשכה לאומות העולם והאורה לכם, אמר ישעיה 'כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה' (תנחומא מהד' בובר, בא טו) או: 'לפי שבעולם

⁸ השווה גם במשנה, בסוף מסכת מועד קטן.

הזה השכינה נגלית על היחידים, אבל לעולם הבא מה כתיב? 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר' (ויקרא רבה, סוף פ"א; ועיין גם להלן, עמ' 48, 81—103)⁹. ברם לא בכל הסיומים מושמעת הנעימה המשיחית דווקא, ובלבד שתסתיים הדרשה ב'דבר טוב', כגון בשבחו של הכהן האידיאלי (להלן, עמ' 71) וכיוצא בזה. מצד אחר, היו כאלה שנהגו להרחיב דברי סיום אלו של נחמה עד כדי תפילות שלמות, שבהן מובעת הבקשה לביאת הגואל, שהמפורסמת שבהן הוא הקדיש, ששימש, כידוע, מתחילתו כתפילה שלאחר הדרשה בציבור: 'יתגדל ויתקדש שמיא רבה... וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'; ונשתמרו אף נוסחים של הקדיש, כגון זה שבבית הקברות (אצל האשכנזים) או אחרי סיום לימוד מסכת (הוא 'קדיש דרבנן' שבנוסח תימן), שבהם מתרחבות הבקשות המשיחיות הללו הרחבה ניכרת והן מזכירות במפורש גם את תחיית המתים, בניין ירושלים וחידוש המקדש ועקירת עבודה זרה מן העולם כולו. תפילה זו ואחרות כיוצא בה נאחזו בסוף דברי הדרשן ובפסוקי הנחמה שבפיו; לא די היה להם לדרשן ולקהל בהזכרת ההבטחות בלבד, ולא נחה דעתם עד שלא השמיעו בעקבותיהן גם דברי תחינה נלהבים, שאכן יקיים ה' הבטחותיו אלו ויקרב את קץ הגאולה 'בחינו ובימינו'¹⁰.

ג. 'הדרשה הספרותית'

נתברר לנו, ש'הפרשיות' (או 'הפיסקאות') שבקובצי המדרשים ההומילטיים — שבכל אחת מהן מצויים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, סדרה של פתיחתאות, 'גוף הדרשה', המורכב ממספר חטיבות שונות שאין להן תבנית קבועה ומוגדרת, ודברי סיום חגיגיים (ובמדרשי תנחומא-ילמדנו קודמת לכל אלו עוד פתיחה בשאלת הלכה) — אינן משקפות דרשות כפי שנדרשו בציבור בעל-פה. הן מורכבות, כפי הנראה, מחטיבות שמוצאן בדרשות בעל-פה על אותו הסדר, שנדרשו בהודמנויות שונות ועל-ידי דרשנים שונים,

⁹ לכל הענין השווה: E. Stein, Die Homiletische Peroratio im Midrasch, *HUCA* VIII-IX (1931-2), p. 353 ff.

¹⁰ השווה: היינמן, שם, עמ' 162 ואילך.

שמהן בחר העורך את הנראה לו, והרכיב יחד חטיבות שהיו נפרדות ועצמאיות במקורן. וראה לדבר: ריבוי הפתיחתאות; שכן אין להעלות על הדעת, שהדרשן הדורש באוזני הקהל בעל־פה ישמיע שורה שלמה של פתיחתאות, זו אחר זו, בתחילת דרשתו; כי מה טעם יש לפתוח ולחזור ולפתוח וחזור חלילה, כשאין כל קשר — לא ענייני, כל־שכן צורני — בין פתיחתא לחברתה, וכל אחת מהן מוליכה רק עד להתחלת הפרשה?

עורכי המדרשים לא הסתפקו אפוא בהעתקת דרשות שנדרשו בעל־פה בשעתן כפי שהן, אלא יצרו חטיבות גדולות יותר על־ידי צירופיהם של חלקי דרשות, או של דרשות שלמות שהגיעו לידיהם. אין להניח שהם עצמם גם חיברו חטיבות חדשות משלהם; הם עסקו בראש־וראשונה בעבודת ברירה ובמלאכת הרכבה וצירוף. ואם ישאל השואל, משום מה לא הסתפקו בעלי המדרשים ברישום דרשות שנדרשו בעל־פה כפי שנמסרו, ללא עריכה ועיצוב מחדש, דומה שיש להשיב, שהעורכים ביקשו להגיש לקוראיהם חטיבות גדולות ומקיפות יותר, עשירות יותר בתוכן ומגוונות יותר ברעיונותיהן, מן הדרשות שנמסרו במסורת. שכן על הדרשה שבעל־פה חלות מגבלות חמורות מבחינת ההיקף והזמן, הנובעות ממידת סבלנותו וכושר ריכוזו של הציבור. ואילו את הדרשה שבכתב אין אדם חייב לקרוא בבת אחת, אם יקשה עליו הדבר; ומאידך, יכול הוא לחזור ולעיין בה פעם אחר פעם, אם לא ירד לסוף דעתה ולא עמד על שפע פרטיה בקריאה ראשונה. ואף זאת יש לזכור: המסורת שבעל־פה, שממנה קיבלו עורכי המדרשים את החומר שלהם, בוודאי מסרה את הדרשות לרוב בצורה מקוצרת ומתומצת, בחינת ראשי־פרקים בלבד; ואין ספק שדרשה שנמסרה רק בקוויה העיקריים היתה קצרה ודלה מכדי ששאיפותיו של העורך ודרישותיו של הקורא־בכוח של קובצי המדרשים תבואנה בה על סיפוקן.

עורכי המדרשים הללו תרמו אפוא גם הם תרומה משלהם; ב'מעשה המרכבה' שלהם, בשילובן ושיבוצן של חטיבות שלמות שהגיעו אליהם במסורת זו בזו יצרו יחידות חדשות, גדולות ועשירות יותר. גם עריכה במובן זה היא אומנות יוצרת; בחירה עצמאית של החומר, ארגונו וסידורו מחדש לפי עקרונות סגוליים, העלאת משמעויות חדשות על־ידי עימותם של דברים, שלא היה קשר

ביניהם במקורם, — יש בכל אלו משום חידוש ומשום יצירה ספרותית. ולא עוד אלא שעבודתם זו של העורכים אף הולידה למעשה סוג ספרותי חדש — אותה מתכונת של ה'פרשה', שתיארנוה זה עתה, בעלת תבנית ומבנה מובהקים משלה. ראוי אפוא לייחד את הדיבור, ולו בקיצור, גם על תופעה זו ולהדגימה גם במבחר המקורות להלן, אף-על-פי שבכך אנו עוברים מתחום הדרשה שבעל-פה לשלב אחר בתולדות הדרשה — אל השלב הספרותי.

כיוון שעורכי המדרשים הסתפקו, כאמור, בשימוש בחומר המסורתי ולא הוסיפו עליו דברים משלהם, ואף לא שינו או עיבדו אותו בדרך כלל, הרי היו נתונים למגבלות חמורות בעבודתם; ולא עוד אלא שהם עצמם צמצמו עוד יותר את חופש הפעולה שלהם עקב שאיפתם לשוות לחיבור כולו, המורכב מעשרות פרשיות או פיסק-אות, דמות אחידה על-ידי קביעת תבנית ה'פרשה' הסטאנדארדית. מן המבנה הזה אין עורך המדרש זו; ולא תמצא, למשל, במדרשים אלו פרשה ללא פתיחתאות בתחילתה, ואף לא פרשה אשר בה תבואנה הפתיחתאות לאחר 'גוף הדרשה' (ואם במקצת מדרשי תנחומא — ילמדנו ישנן פרשות 'חסרות' מבחינת תבניתן, הרי יש לתלות את הדבר ללא ספק במעתיקים או במעבדים מאוחרים). אף מבחינה נוספת היו ידיו של העורך כבולות: שראה את עצמו כפוף להתחלותיהן של ה'סדרים' של קריאת התורה השבועית או של פרשות המועדים.

ברם דומה שמחברי המדרשים ההומילטיים, בייחוד של ויקרא רבה ושל פסיקתא דרב כהנא, השפילו להשתחרר במידה רבה מן המגבלות שהטילו על עצמם, דווקא באמצעות התבנית המיוחדת של הפרשה שסיגלו להם. שכן על-ידי קביעת פרשה לכל סדר, שאינה חייבת לעסוק בסדר עצמו ובעיקר עניינו, אלא די לה שתפתח נושא כלשהו העולה מן הפסוקים הראשונים או המלים הראשונות שלו, החזיר העורך לעצמו למעשה חופש-פעולה כמעט גמור בבחירת הנושא, ועל-ידי כך בעיצוב הדרשה כולה. אם אפשר, למשל, לדרוש על ויקרא פרק א בנושא 'משה ונבואתו' (על-פי הפסוק הראשון 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר') ללא כל התחשבות בהמשך הפרק, העוסק כולו בקרבן העולה על פרטיו והלכותיו; או אם אפשר לבנות דרשה שלמה על נושא 'לשון הרע'

לפרק יד שבספר ויקרא, הדן בתורת המצורע, על יסוד דרשת 'נוטריקון' של המלה 'מצורע' במובן של 'מוציא רע', ללא שום תשומת-לב להקשר ולעניין האמיתי של הסדר, הרי נפתחו השערים לרווחה לבחירה חופשית של חומר הפרשה וסידורו כראות עיני המחבר.

אולי דווקא עורכו של מדרש ויקרא רבה הוא שיצר את המתכונת הזאת של ה'דרשה הספרותית' שבמדרשים הדרשניים; שכן, כפי הנראה, מדרש זה הוא הקדום שבין המדרשים ההומילטיים. מכל מקום אין כספר ויקרא קשה ו'יבש' מבחינת נושאו העיקריים — רוב רובם בפרטי הלכות קרבנות וטומאה וטהרה; ומי שקיבל על עצמו את האתגר לחבר מדרש אגדה מובהק לספר זה מוכרח היה למצוא את הדרך להשתחרר מחובת הפרשנות הרצופה של הספר כולו על סדריו ופרשיותיו. והרי זו בדיוק התוצאה שהושגה על-ידי התבנית החדשה של ה'דרשה הספרותית', שאינה עוסקת ואינה חייבת לעסוק אלא בנושאים נבחרים, המתקשרים, בדרך זו או זו, לראשי הסדרים באופן רופף ושרירותי למדי. ומסתבר שדפוס זה, הנועד לאפשר את ריכוז הדיון בפסוק הראשון של הסדר ובנושא העולה ממנו (או באחד הנושאים הללו), גרר אחריו ממילא את השימוש במספר רב של פתיחתאות בכל פרשה ופרשה, שכן הללו עוסקות, לפי עצם טיבן, דווקא בתחילתו של הסדר ואף מסתיימות במלים הראשונות שלו.

ברם בכך עוד אינה מתמצית תרומתם העצמית של מחברי המדרשים ההומילטיים. שכן במקצתם לפחות ניכרת שאיפה ברורה להעניק אחדות פנימית לכל פרשה, אף-על-פי שהיא מורכבת מחומר הבא ממקורות שונים ושהוא אפוא הטרוגני ביסודו. לא די לו לעורך ללקט דרשות וחיובות שונות המתייחסות כולן לאותו הסדר (או, ביתר דיוק, להתחלתו); אלא בוחר הוא את מרכיביה של 'הפרשה' באופן כזה, שכולם משלימים אלו את אלו, נאחזים אלו באלו ומצטרפים לכלל יחידה אורגאנית אחת, מגובשת מבחינת תוכנה. אין הוא מסתפק בדרך כלל בצירופים מקריים, אלא שם לו למטרה להגיע לידי ליכוד פנימי של הפרשה, יצירת איוון בין חלקיה ושילובם של העניינים והקטעים השונים בריקמה אחת. שאיפה זו לאינטגרציה ניכרת בחלק גדול מן המדרשים הנדונים, והיא תיראה

בעליל בדוגמות שיובאו להלן (עמ' 71—103). על-ידי הבאתם בכפיפה אחת של דרשות שונות באותו הנושא מצליחים העורכים אף להעלות ולפתח רעיונות משלהם; שכן על-ידי העמדתן זו מול זו של חטיבות שונות נוצר ביניהן מתח; הן עשויות להגביר זו את רישומה של זו או, במקרים מסוימים, ליצור ניגוד או אנטייתזה, שיש בהם משום הבעת רעיון מורכב יותר ומעמיק יותר ממה שנאמר בפירוש בחטיבות המקוריות עצמן. כך, למשל, מפותח ומובלט בפרשה ג של מדרש ויקרא רבה (להלן, עמ' 71) לא רק עצם המוטיב של קרבנו של עני שהוא חביב, אלא משתמע בין השיטין, בחלקה השני של הפרשה, יחס דיאלקטי מובהק ודו-ערכי כלפי מעמדו של הכוהן, כשתיאורים של תכונותיהם השליליות של כוהנים מסוימים עומדים מול דמותו של הכוהן האידיאלי, המצוירת במלוא הדרה. ולא רק במישור הרעיוני משכילים עורכי המדרשים הללו לומר את שלהם תוך שימוש בחומר נתון, אלא אף מיטיבים הם בהרבה מקרים לבנות את הפרשיות שלהם מבנה ספרותי מחושב ומוצלח, תוך כדי דירוג מכוון בין החטיבות וסידורן הנאות ויצירת סיום ב'דבר טוב', העולה אף הוא באופן אורגאני מתוך הדרשה כולה ומשמש לה קלימאפס, לרוב בלתי-צפוי, המעניק לדברים משמעות ומימד נוספים ומרשימים.

המקורות המוגשים בזה לקורא יש בהם אפוא כדי להדגים, מצד אחד, את אמנותו הריטורית של הדרשן שהופיע בפני הציבור, ומצד אחר את אמנותם הספרותית — אמנות הקומפוזיציה — של עורכי המדרשים הדרשניים.

מבחר ביבליוגרפיה

- אברהם אפשטיין, אצל ב. ז. בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, תל-אביב תרצ"ח, כרך ג, חלק ג, עמ' 118 ואילך.
- ח. אלבק, בראשית רבה, מהד' תיאודור אלבק, מבוא, ברלין תרצ"א, עמ' 11—19.
- אנציקלופדיה עברית, ערך 'דרשה' (בתקופת התלמוד: א. אלינר).
- י. היינמן, הפתיחות במדרשי האגדה — מקורן ותפקידן, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 43 ואילך.
- י. היינמן, אומנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה, הספרות, כרך ב תש"ל.
- א. א. הלוי, שערי האגדה, תל-אביב תשכ"ד, הקדמה.
- ע. צ. מלמד, פרשיות מאגדות התנאים, ירושלים תשט"ו, מבוא, עמ' כ—כו.
- י. ל. צונץ, הדרשות בישראל, נערך והושלם על ידי ח. אלבק, ירושלים תשי"ד, בייחוד: פרק עשרים 'ענין הדרשה בימי קדם', עמ' 163—175.
- מנחם שטיין, לחקר מדרשי ילמדנו, ספר היובל למ. שור, ורשה תרצ"ה, חלק עברי, עמ' 85 ואילך.
- W. Bacher, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913.
- P. Bloch, Studien zur Aggadah, *MGWJ* XXXIV (1885).
- J. Mann, *The Bible as read and preached in the Old Synagogue*, I Cincinnati 1940; II (ed. J. Sonne), Cincinnati 1966
- בייחוד: המבואות של מאן לכרך א ושל זנה לכרך ב.
- S. Maybaum, *Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt*, Berlin 1901.
- E. Stein, Die Homiletische Peroratio im Midrasch, *HUCA* VIII-IX (1931-2), p. 353 ff.

דברי תורה פרין ורבין

דרשה זו מפי ר' אלעזר בן עזריה, מחכמי דור יבנה בסוף המאה הראשונה לספירה, היא אחת הקדומות ביותר שבידינו שאפשר לזהותה בוודאות כדרשה כפי שנדרשה בפני הציבור. אמנם, לא בכל המקבילות כלולה דרשה זו בסיפורי המסגרת, המובא להלן, ואף לא ייתכן שכל שלוש הדרשות הנזכרות בו (בבבלי חגיגה) נדרשו באותה ההודמנות, שכן הן מתייחסות לפרשיות או לסדרים שונים. אף-על-פי-כן לא יכול להיות ספק, כי זו דרשה ממש שנדרשה בעל-פה. גם האמצעים הסגנוניים-ריטוריים המשמשים בה מעידים על כך: הפסוקים הקצובים (החוזרים בשינויים קלים שלוש פעמים), שכל טור שבהם בנוי שתי צלעיות המציאות דבר והיפוכו:

הללו מטמאין והללו מטהרין

הללו אוסרין והללו מתירין

הללו פוסלין והללו מכשירין

וכן השאלות הריטוריות (כגון: 'שמא יאמר אדם, היאך אני לומד תורה מעתה?') והסגנון הציורי של דברי הסיום: 'אף אתה עשה עונך כאפרכסת... ' וניסוחם בלשון נוכח, כאילו מבקש הדרשן להפנותם לכל אחד ואחד ממאזיניו.

לפי הגירסה שלפנינו מסתבר שדרשה זו פתיחתא היא, הפותחת בכתוב מקוהלת על 'דברי חכמים' ומסתיימת בהבאת הפסוק הראשון של הסדר, היינו 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר' (אם גם באים אחריו עוד דברי סיום קצרים). ואם כן הדבר, הרי הדרשה איננה מוקדשת רק לדיון ב'דברי חכמים' כשלעצמם ולבעיה הקשה של המחלוקות המרובות המצויות בהם, אלא עיקר תפקידה לשמש מבוא לפרשת מתן תורה מסיני; ואם היא פותחת דווקא בפסוק הדין בדברי חכמים, סימן הוא שעיקר הנושא שהיא מבקשת להעלות הוא היחס שבין אותה התורה

דברי תורה פרין ורבין

האלוהית שניתנה מסיני לבין דברי החכמים, שלכאורה אינם אלא דברי בשר־ודם, המתחלפים בכל דור ודור, חסרי סמכות מוחלטת ומלאי סתירות וניגודים. כנגד זאת טוען הדרשן ש'תורה מסיני' ו'תורת חכמים' שבעל־פה אחת הן. ולא עוד אלא שזה דווקא שבחה של תורת חכמים זו, ש'דבריה פרין ורבין', פושטים צורה ולובשים צורה, שהיא דינאמית ורבת־פנים; ועם כל גיוונה והתמורות החלות בה עד שנדמה לך כאילו יש כאן 'תורות הרבה', הרי ניתנה אף היא מידי אותו רועה שנתן את התורה הבלתי־משתנית מסיני. אדרבה, תורת חכמים זו היא תורת חיים, 'המכוונת את לב לומדיה (ועושיה) מדרכי מיתה לדרכי חיים'. אין כמעט ספק, שאת האסמכתא לרעיון זה, שאף תורת החכמים ניתנה מפיו האל, ביקש הדרשן למצוא בדברי הכתוב 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', כלומר: לא רק אלו שבכתב אלא גם את אלו שבעל־פה; אלא שדרשה זו הושמטה, שכן אין לפנינו כאן — וכן בדרשות שיובאו להלן — יותר מראשי־פרקים של דרשה שהיתה ארוכה יותר ומפורטת יותר בשעה שנדרשה בעל־פה. מסתבר מאוד, שבין היסודות של דרשת ר' אלעזר בן עזריה שהושמטו היתה גם הדרשה המובאת שלא בשמו במקומות אחרים: 'דברי חכמים כדרבנות' — כדור הזה בין הבנות; מה הכדור הזה מקלטת מיד ליד, וסופה לנוח ביד אחד, כך משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' וכו'. דבר אחר: 'כדרבנות' — שלושה שמות יש לו: מרדע, דרבן ומלמד. מרדע שהוא מורה דעה בפרה, דרבן שהוא משרה בינה בפרה, מלמד שהוא מלמד את הפרה לחרוש בשביל ליתן חיים לבעליה (ירו' סנהדרין פ"י ה"א, כ"ח ע"א); שכן אף דברים אלה משתלבים ממש בדברי ר' אלעזר בן עזריה, משלימים אותם ומבססים אותם ביסוס נוסף עלידי הטעמת חשיבותו של יסוד המסורת בדברי חכמים, שגמסרו כמו כדור מדור לדור — מדור משה ועד לאחרוני החכמים — והבלטת תפקידם 'ללמד דעה ובינה' וללמד את בעליהם את דרך החיים.

מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש

דברי תורה פרין ורבין

היום? אמרו לו: תלמידך אנו ומימך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. שבת של מי היתה? שבת של ר' אלעזר בן עזריה היתה ובמה היתה הגדה היום?... פתח [ר' אלעזר בן עזריה] ודרש:

'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קה' י"ב ב 11) — למה נמשלו דברי תורה כדרבן? לומר לך: מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה, כדי להביא חיים לעולם, אף דברי תורה מכונין את לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מטלטל, אף דברי תורה מטלטלין? תלמוד לומר 'משמרות': אי מה מסמר זה [לא] חסר ולא יתר אף דברי תורה [לא] חסירין ולא יתירין? תלמוד לומר 'נטועים': מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין! 'בעלי אספות' — אלו תלמידי חכמים שיושבין אספות אספות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר (כולם) 'נתנו מרעה אחד': אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר' (שם' כ' 1). אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין, לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. בלשון הזה אמר להם [ר' יהושע]: אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.

(בבלי חגיגה ג א—ב)

מקצת הגירסות על-פי 'הגדות התלמוד' וכתב-יד מינכן.
שבת של מי — שבוע של מי; שאחר הדחתו של רבן גמליאל ומינוי ר' אלעזר בן עזריה במקומו החזירוהו למשרתו לבסוף, ומאז שימשו שניהם לסירוגין; רבן גמליאל שתי שבתות ור' אלעזר שבת אחד (ברכות כז ע"ב — כח ע"א). תלמוד לומר — הכתוב אומר. אי מה מסמר זה לא חסר וכו' — הגירסה על-פי תוספתא סוטה פ"ז, ט. אפרכסת — משפך.

תחילתו של חטא וסופו

דרשה זו של ר' עקיבא — שאף ממנה בוודאי הגיעה לידינו תמצית בלבד — היא פתיחתא לדברים כא, כב. הרעיון העיקרי שבה, שיש לראות בסדר העניינים הנזכרים מכא, י ואילך הדגמה והמחשה של הכלל 'עבירה גוררת עבירה'. אם אדם פותח בחטא קל שבקלים, סופו להידרדר הידרדרות הולכת וגוברת עד לסוף המר. את הרעיון הזה ודאי שאפשר היה לגלות בהרבה פסוקים במקרא; ושמא לא בחר ר' עקיבא בפסוק מישעיה ה ובדימוי העולה ממנו — של החטא בחינת חוט או חבל שבו נקשר ונכבל האדם ומסתבך — אלא בשל האסוציאציה — המודעת או הבלתי-מודעת — עם חבל התלייה.

'וכי יהיה באיש משפט מות והומת ותלית אתו על עץ' (דברים כא, כב) ... ר' עקיבא כשהיה דורש עניינו היה אומר: 'הוי משכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה' (ישעיה ה, יח) — תחילתו של חטא דומה לחוט שלכוכיא, וסופו להיות כעבות העגלה. מתחילת הענין שהוא אומר (דברים כא, י ואילך): 'כי תצא למלחמה ... וראית בשביה אשת יפת תאר ...' [לאחר כך] שהוא אומר שם (כא, טו) 'כי תהיין לאיש שתי נשים ...'; הכניס זה שטן לתוך ביתו והעמיד ממנה בן סורר ומורה, ומה סופו של בן סורר ומורה להיות? 'כי יהיה באיש משפט מות והומת ותלית אתו על עץ'.

(מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת ד.צ. הופמן, עמ' 131).

כוכיא (= כוביא) — עכביש.

נרך בידי ונרי בידך

פתיחתא זו של בר קפרא, בן דורו של ר' יהודה הנשיא, מיועדת לקריאת ויקרא כד, א—ב: '... ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלת נר תמיד'. כמו בדרשות אחרות לפרשות נר התמיד והמנורה ביקש בוודאי גם בר קפרא להטעים, ש'אין הקב"ה צריך לאורה'; אלא עליידי מתן מצות הדלקת הנר רצה לזכות את האדם, ותנאי התנה, כביכול, עמו, שאם ההוא יאיר את גרו של הקב"ה, אף ה' יאיר את נרוֹ־נשמתו. דרשה זו תופסת את הכתוב שבתהלים כמעין דו־שיח. הצלע הראשונה מושמת בפי ה': 'כי אתה תאיר נרי'; ואילו השנייה בפי האדם: 'ה' אלהי יגיה חשכי'.

הגירסה השנייה, הקושרת את הדרשה (בנוסח שלפנינו בלי הפסוק הפותח מתהלים) לדברים ד, ט — פסוק המדבר בתלמוד תורה — תופסת גם את 'נרו של הקב"ה' כמיטאפורה: אין נר זה אלא תורה. ייתכן שיש בדרשה זו פיתוח נוסף של המוטיב המקורי בפי בר־קפרא עצמו, בשעה שחזר ודרש על פרשה אחרת; או אפשר לראותה כשימוש ברעיונו של בר־קפרא, תוך הרחבתו ויישומו מחדש, בפי אחד הדרשנים שלאחריו, כדרכם של הללו להשתמש בדברי קודמיהם באופן חופשי ולהתאים אותם להקשרים חדשים.

בר קפרא פתח:

'כי אתה תאיר נרי ה' אלהי יגיה חשכי' (תהלים יח, כט). אמר הקב"ה לאדם הזה: נרך בידי ונרי בידך. נרך בידי — 'נר ה' נשמת אדם' (משלי כ, כז). נרי בידך — 'להעלת נר תמיד' (ויקרא כד, ב). אמר הקב"ה: אם הארת נרי, הרי אני מאיר נרך.

(ויקרא רבה פרשה לא, ד)

אמר בר קפרא:

הנפש והתורה נמשלו בנר. הנפש דכתיב 'נר ה' נשמת אדם' (משלי

כ, כו), והתורה דכתיב 'כי נר מצוה ותורה אור' (שם ו, כג). אמר הקב"ה לאדם הזה: נרי בידך ונרך בידי. נרי בידך, זו התורה, ונרך בידי, זו הנפש. אם שמרת את נרי אני משמר את נרך, ואם כיבית את נרי אני מכבה את נרך. מגין, דכתיב 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים' וכו' (דברים ד, ט). (דברים רבה פרשה ד, ד)

חטאו של משה וחטאו של דוד

קטע זה מן הספרי — מדרש הלכה תנאי — לס' דברים אפשר לראות בו דרשה כפי שנדרשה בציבור או, לפחות, את תמציתה. בולטים בו יסודות ריטוריים שונים: המשלים; המחשת הרעיונות על-ידי מעשיהם ודבריהם של דמויות מקראיות ידועות; העימות החוזר ונשנה בין משה לדוד מבחינות שונות שבהתנהגותם; החזרה על הנוסחה 'שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל . . .'. אף מבחינה תימאטית יש מידה רבה של גיבוש ואחידות; הכול סובב על הציר: חטא — תפילה — מחילה, והעניינים הנידונים מוארים מכמה וכמה צדדים.

אם גם הקטע האחרון ('עשרה לשונות נקראת תפילה') הוא חלק של אותה דרשה, הריהי מסתיימת בפסוק הראשון של הסדר של קריאת התורה; וכיוון שהיא פותחת בכתוב ממשלי, הרי לפנינו דפוס של פתיחתא (ואז אין לראות בהתחלה 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר — זה שאמר הכתוב' חלק מדברי הדרשן עצמו, אלא תוספת עורך או מעתיק). ברם קיימת גם האפשרות, שלפנינו תבנית צורנית אחרת, המצויה מדי פעם במדרשי ההלכה של התנאים (ובהם בלבד), שבה פותחים בפסוק מהתחלת הסדר ומקשרים אותו מיד לכתוב מן הכתובים שמתוכו הוא מתבאר, תוך שימוש בלשונות של קישור כגון 'ועליו מפורש בקבלה [=בכתוב-בים], (ספרי במדבר, ס' קלט); 'ואף-על-פי שאין כתוב בתורה

מפורש בכתובים' (שם, ס' קמג); 'בא שלמה ופירש עליו בקבלה' (ספרי דברים, ס' מח), וכיוצא באלו; והשווה גם מעין זה בדרשה מן המכילתא, להלן מס' 10.

ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר' (דברים ג, כג), זה שאמר הכתוב 'תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות' (משלי יח, כג): שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד מלך ישראל. משה אמר לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, עבירה שעברתי תכתב אחרי, שלא יהיו הבריות אומרים: דומה שזייף משה בתורה או אמר דבר שלא נצטווה. משל למלך שגזר ואמר: כל מי שיאכל פגי שביעית יהיו מחזרים אותו בקונפון. הלכה אשה אחת בת טובים, ליקטה ואכלה פגי שביעית, והיו מחזרים אותה בקונפון. אמרה לו: בבקשה ממך אדוני המלך, הודיע סרחוני, שלא יהיו בני המדינה אומרים: דומה שנמצא בה דבר ניאוף או שנמצא בה דבר כשפים; כשהם רואים פגים תלויים בצוארי, יודעים שבשביל כך אני מחזרת. כך אמר משה לפני הקב"ה: עבירה שעברתי תכתב אחרי. אמר לו הקב"ה: הרי אני כותבה, שלא היתה אלא על המים, שנאמר 'כאשר מריתם

הגירסות – רובן על-פי מהדורת ל. פינקלשטיין. 'ועשיר יענה עזות' – לא נחפרש בדרשה שלפנינו. שזייף משה בתורה – שכן אם העלים את חטאו שלו, אין עוד לתת אימון גם בשאר הדברים שכתב, טענות כאלו הושמעו על ידי חוגים שונים של כופרים בימי החכמים. פנים – תאנים שטרם בשלו. קונפון – המלה קמפוס היוונית-רומית, היינו: כיכר גדולה, מגרש משחקים ומרוצים. הלכה אשה אחת... ואכלה פגי שביעית – לפי פירושו של ש. ליברמן (יוונית ויוונית בארץ ישראל, תש"ג, עמ' 125–126) משתמש משל זה בלשון 'פגי שביעית' על דרך הציור, ורמזו בו להזדקקות לאשה לא-נשואה או גם להתייחדותה של כלה עם חתנה לפני הנישואין. משל זה מבוסס על המנהג הקדמון 'להוקיע את החוטא כשהוא מעוטר באותם דברים המזכירין לו את טיב החטא. פנים (ולאו דווקא של שביעית) שימשו בנידון שלנו סמל לסיפוק תאוה לפני זמנו... רגילים היו... לסמל את התנהגותה הרעה של האשה על-ידי תליית פנים בצווארה'. משל זה נמצא במקומות אחרים על משה, בקשר למעשהו בהכאת הסלע, לחוד (ויק"ר פ"א, ד), וכן על דוד לחוד (סנהדרין קז ע"א: 'ראויה היתה בת שבע לדוד... אלא שאכלה פנה'). בהקשר שלפנינו מצביע הניגוד בין אשה שאכלה פנים לבין אשה ש'נמצא בה דבר ניאוף' (שעליה אמנם לא מסופר כאן בפירוש; אבל השווה ספרי במדבר ס' קלז) על ההבדל בדרגה שבין חטא משה הקל יחסית לבין חטא דוד החמור.

פי במדבר צן במריבת העדה' (במדבר כז, יד). ר' שמעון אומר משל למלך שמהלך ובנו עמו בקרוכין שלו, הגיע למקום צר, נהפכה קרוכין שלו על בנו; נסמת עינו, נקטעה ידו, נשברה רגלו. כשהיה המלך מגיע לאותו מקום אומר: כאן ניוק בני, כאן נסמת עינו, כאן נקטעה ידו, כאן נשברה רגלו. אף כך המקום מזכיר שלוש פעמים 'מי מריבה', 'מי מריבה', 'מי מריבה', לומר: כאן הרגתי את אהרן, כאן הרגתי את משה. וכך הוא אומר 'נשמטו בידי סלע שפטיהם' (תהלים קמא, ו). דוד אמר לפני המקום: עבירה שעברתי לא תכתב אחרי. אמר לו המקום: לא שזה לך, שיהיו הבריות אומרים: בשביל שאהבו מחל לו. משל לאחד שלוח מן המלך אלף כורים חיטים בשנה, היו הכול אומרים: אפשר שזה יכול לעמוד באלף כורים חיטים בשנה ואינו ממשכנו המלך? אלא כתב לו אפוכי. פעם אחת שייר ולא שקל לו כלום. נכנס המלך לביתו ונטל בניו ובנותיו והעמידן על אבן המכר. באותה שעה ידעו הכול שלא שייר בידו כלום. אף כל פורענויות שהיו באות על דוד היו מוכפלות, שנאמר 'ואת הכבשה ישלם ארבעתים' (שמואל ב יב, י). ר' חנינה אומר 'ארבעתים' — ששה עשר. אף נתן הנביא בא והוכיחו על אותו מעשה שעשה; דוד אמר 'חטאתי לה' (שם, שם יג), מה אמר לו 'גם ה' העביר חטאתך לא תמות' (שם), ואומר 'לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי' (תהלים נא, ו).

שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד מלך ישראל, והיו יכולים לתלות את העולם במעשיהם הטובים ולא ביקשו מן המקום שיתן להם אלא חינם. והלא דברים קל וחומר: ומה אלו שיכולים לתלות את העולם במעשיהם הטובים, לא ביקשו מלפני הקב"ה שיתן להם אלא חינם, מי שאינו אחד מאלף אלפים ורבי רבבות מתלמידי תלמידיהם, על אחת כמה וכמה, שלא יבקש מלפני הקדוש ברוך הוא שיתן לו אלא חינם.

קרוכין — קרון (מן הרומית), כרכרה. 'נשמטו בידי סלע' — היינו: שופטיהם, משה ואהרן, נענשו בעקבות הסלע (השווה במדבר כ, ח). אפוכי — מיוגית: מחילה. שייר ולא שקל לו כלום — לא החזיר למלך כלום מחובו. שלא שייר בידו כלום — שהמלך לא מחל לו כלום, אלא בכל שנה שילם הכול. ששה עשר — ארבע כפול ארבע. לתלות את העולם — לתבוע שימחל להם את העבירות בזכות מעשיהם.

נסיונות הצדיקים — בשביל לגדלם בעולם

דבר אחר, 'ואתחנן אל ה' — עשרה לשונות נקראת תפילה : זעקה, שועה, נאקה, צרה, רנה, פגיעה, ניפול, פילול, עתירה, עמידה, חילול, חינוך. זעקה — במצרים, שנאמר 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו' (שמות ב, כג); שועה מנין, שנאמר 'ותעל שועתם' (שם); נאקה מנין, 'וישמע אלהים את נאקתם' (שם, שם כד); צרה מנין, 'בצר לי אקרא ה' (תהלים יח, ו); רנה מנין, שנאמר 'ואל תשא בעדם רנה' (ירמיה ז, טז); פגיעה מנין, 'ואל תפגע ב' (שם); ניפול מנין, 'ואתנפל לפני ה' כראשנה' (דברים ט, יח); פילול מנין, 'ואתפלל אל ה' (שם, שם כו); עתירה מנין, שנאמר 'ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו (בראשית כה, כא); עמידה מנין, 'ויעמד פנחס ויפלל' (תהלים קו, ל); חילול מנין, 'ויחל משה' (שמות לב, יא); חינוך מנין, 'ואתחנן אל ה'.

(ספרי, ריש פרשת ואתחנן)

נסיונות הצדיקים — בשביל לגדלם בעולם

פתיחתא זו בנויה בעיקר על 'לשון נופל על לשון': 'נס להתנוסס' — 'והאלהים נסה את אברהם'; גם המלה 'ליראיך' שבתהלים מקבילה לכתוב בעקידה: 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה' (בראשית כב, יב). קשר זה שבמלים ובצלילים שבין שני הכתובים משמש יסוד לפיתוח הרעיון: אין 'נס' ואין 'נסה' אלא לשון 'נשא'; ואין

הטובים. עשרה לשונות וכו'—כדברים רבה פ"ב, א נתפרשו הדברים בהרחבה (ושמא כאן הובאו במקוטע): עשרה לשונות נקראת תפילה... ומכולן לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים... מכאן אתה למד, שאין לבריה כלום אצל בוראה, שהרי משה, רבן של כל הנביאים לא בא אלא בלשון תחנונים... כך אמר הקב"ה למשה: 'וחנתי את אשר אחן' (שמות לג, יט)... מי שאין [לו] בידי [זכויות], במתנת חנם אני עושה עמו. ובשעה שהיה משה מבקש ליכנס לארץ ישראל... אמר לפניו... עכשיו איני אומר שמתבקש לי אצלך מאומה, אלא חונם עשה עמי...

הניסיון בא אלא לנשא את המתנסה ולגדלו בעולם. בכך משיב הדרשן על אחת הקושיות החמורות המתעוררות למקרא פרשת העקידה ופרשות דומות: לשם מה צריך הקב"ה לנסות את אברהם הצדיק ניסיון אחר ניסיון ('עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו' — אבות ה, ג)? וכי אין הוא יודע את צדקותו גם בלי המבחנים הללו? תשובתו היא: אין הניסיון דרוש לו לקב"ה עצמו, ואין הוא אלא בשביל הבריות, כדי לגדל ולצדק את אברהם בעולם ולהצדיק את השכר הניתן לו ואת הגדולה שלה הוא זוכה.

שאלות אלו וכיוצא בהן מכוונות לא רק למעשים שהיו בעבר הרחוק אלא בעיקר להווה: לייסורי עם ישראל — שהם צדיקים ונאמנים לתורה ולמצוותיה — ולשעבודם ביד מלכות רשעה. אף על שאלה זו משיב הדרשן — בין השיטין — שהייסורים והפורענויות הפוקדים את ישראל הם הם הערובה לכך, שסופם להתנשא ולהתגדל בעולם.

'נתתה ליראיך נס להתנוסס מפני קשט סלה' (תהלים ס, ו); — ניסיון אחר ניסיון, גידלון אחר גידלון, בשביל לנסותם בעולם, בשביל לגדלם בעולם כנס שלספינה, וכל כך למה — 'מפני קשט סלה', בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם. שאם יאמר אדם למי שהוא רוצה מעשיר ולמי שהוא רוצה מעני ולמי שהוא רוצה הוא עושה מלך, אברהם כשרצה עשאו עשיר, כשרצה עשאו מלך, יכול את להשיבו ולאמר לו: יכול את לעשות מה שעשה אברהם — 'ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו' (בראשית כא, ה), אחר הצער הזה נאמר לו 'קח נא את בנך' וגו' ולא עיכב. 'נתתה ליראיך נס להתנוסס' — 'והאלהים נסה את אברהם'.

(בראשית רבה פרשה נה א)

גידלון — גידול, מפרש 'להתנוסס' וכן 'ניסיון' כאילו מלשון 'נשא'. למי שהוא רוצה — את מי שהוא רוצה.

הקמת המשכן — החזרת השכינה לארץ

גם פתיחתא זו נאחזת במשחק מלים, כשמתלווים לו היסודות של ההפתעה ושל יצירת מתח: מה עניין 'באתי לגני אחתי כלה', שבו פותח הדרשן את דבריו, לפרשת 'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן' (קריאת התורה של חנוכה; לפי המנהג המשתקף בפסיקתא כנראה של שבת חנוכה), שאליה מכוונת דרשתו? הצליל הדומה של המלים 'כלה' ו'כלות' משמש נקודת-מוצא לפיתוח מבנה רעיוני אדיר: הקמת המשכן והשכנת השכינה בישראל הכרוכה בה אין משמעה אלא שמחת כלולות בין הקב"ה לבין כלתו — כנסת ישראל. עומקו של רעיון זה הולך ונחשף על-ידי התיאור של ריחוק השכינה וסילוקה בהדרגה ממקומה למטה עד לשמי השמים, בגלל חטאי האנושות, ושל החזרתה צעד אחר צעד, על-ידי האבות, עד שנוצר מחדש, עם הקמת המשכן, אותו מצב אידיאלי של הרמוניה קמאית ושל איחוד בין הבורא לבין בראיו שהיה קיים בימי בראשית.

'באתי לגני אחתי כלה' (שיר השירים ה, א). ר' עזריה בשם ר' סימון אמר '[משל] למלך שכעס על מטרונא וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו, לאחר זמן ביקש להחזירה, אמרה, יחדש לי דבר ואחר כך הוא מחזירני. כך לשעבר הקב"ה מקבל קורבנות מלמעלה, שנא' 'וירח ה' את ריח הניחח' (בראשית ח, כא), ועכשיו הוא מקבל מלמטה, 'באתי לגני אחתי כלה'. א"ר חנינא: לימדתך תורה דרך ארץ שלא יהא החתן נכנס לחופה עד שהכלה נותנת לו רשות, 'יבא דודי לגני' (שיר השירים ד, טז), ואחר-כך 'באתי לגני'. ר' תנחום חתניה דר' אלעזר בן אבינא בשם ר' שמעון בן יוסני: 'באתי לגן' אין כתיב כאן, אלא 'באתי לגני', לגנוני, במקום שהיה עיקרה מתחילה: עיקר יחדש לי דבר — יעשה לי דבר חדש, כאות חיבה. מלמעלה — כשהוא שרוי למעלה. לגנוני — לחופתי; גנונא (ארמית) — אפריון.

שכינה בתזותונים היה, ההא דכתיב 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן' (בראשית ג, ח). אמר ר' אבא בר כהנא: 'מהלך' אין כתיב כאן אלא 'מתהלך', מקפץ וסליק. 'ויתחבא האדם ואשתו' (שם), אמ' ר' אייבו: באותה שעה גדעה קומתו של אדם הראשון ונעשית של מאה אמה. א"ר יצחק: כתיב 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה' (תהלים לו, כט), והרשעים היכן הן? פורחין באויר? אלא מהו 'וישכנו לעד עליה' (שם), ישכנו שכינה בארץ. עיקר שכינה מתחילה בתחתונים, וכיון שחטא אדם הראשון נסתלקה לרקיע ראשון. עמד דור אנוש וחטא נסתלקה מן הראשון לשני. דור המבול וחטא נסתלקה מן השני ולשלישי. דור הפלגה וחטא משלישי לרביעי. מצריים בימי אברהם אבינו וחטאו נסתלקה מרביעי לחמישי. הסדומיים וחטאו מחמישי לשישי. מצריים בימי משה מן השישי לשביעי. וכנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידו אותה לארץ. עמד אברהם אבינו זכה והורידה מן השביעי לשישי. עמד יצחק זכה והורידה מן השישי לחמישי. עמד יעקב זכה והורידה מחמישי לרביעי. עמד לוי וזכה והורידה מרביעי לשלישי. עמד קהת וזכה והורידה משלישי לשני. עמד עמרם וזכה והורידה מן השני לראשון. עמד משה וזכה והורידה לארץ, לכך נאמר 'זיהי ביום כלות משה להקים את המשכן וגו' (במדבר ז, א).

(פסיקתא דרב כהנא, פיסקה א. א.)

מקפץ וסליק — קופץ ועולה, היינו מסתלק, לאחר שחטא אדם הראשון. גדעה — נגדעה; אולי הנירסה 'גוועה' עדיפה (עיין במהדורת מנדלבוים).

תחת הסרפד יעלה הדס

גם פתיחתא אמוראית זו — שאף היא נמסרה רק בתמצית וחסר בה הפסוק המסיים של ראשית ה'פרשה', היינו של מגילת אסתר — בנויה בעיקר על מעין משחק מלים (בייחוד: 'הדס' — 'הדסה', היא אסתר). ודאי גם כאן היתה אחת הכוונות יצירת ציפייה וסקרנות, כיצד יצליח הדרשן לקשר את הפסוק שבפיו אל עניינו של היום ואל קריאתו.

רבי שמואל בר נחמני פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא :
'תחת הנעצוץ יעלה ברוש' (ישעיה נה, יג) — 'תחת הנעצוץ', תחת המן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה, דכתיב 'ובכל הנעצוצים ובכל הנהללים' (שם, ז, יט), 'יעלה ברוש', זה מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר 'ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור' (שמות ל, כג), ומתרגמינן 'מרי דכי'; 'תחת הסרפד יעלה הדס' (ישעיה נה, יג) — תחת ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע, ששרף בית מרפדו של אלהינו, דכתיב ביה 'רפידתו זהב' (שיר השירים ג, י), תעלה אסתר הצדקת, שנקראת הדסה שנאמר 'ויהי אמן את הדסה' (אסתר ב, ז), 'והיה לה' לשם' (ישעיה נה, יג) זה מקרא מגילה, 'לאות עולם לא יכרת' (שם), אלו ימי פורים ...
(בבלי מגילה י ב)

מקצת הגירסות — על-פי 'הגדות התלמוד'.
להאי פרשתא — למגילת אסתר, שכן בבבלי שם מובאת סדרה שלמה של פתיחת אות לקריאת המגילה בפורים. 'ובכל הנעצוצים' — לפי פשוטו גם שם הוא מלשון קוצים וסירים, ולא ידענא מהיכא (= מהיכן) משמע ליה טפי (= יותר) שהוא לשון עבודה זרה (מהרש"א). אלו ימי הפורים — שנא' 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם' (אסתר ט, כח).

אילו זכיתם ... ועכשיו שלא זכיתם ...

פתיחתא זו לקריאת מגילת איכה בתשעה באב מפתחת רעיון פשוט: הפורענויות המתוארות ב'איכה', הבאות על ישראל מכיוון ש'לא זכו', מקבילות — ומנוגדות — לאותם החסדים והטובות, שהיו מנת חלקם 'אילו זכו'. מוטיב זה מפורש בפסוק הפותח מספר דברים, אלא שר' יצחק מבקש להדגים אותו על-ידי עימות של כל אחד מעשרים-ושניים הפסוקים שבפרק א של איכה לפסוקי תורה, שבהם מדובר על האושר והטובות שהיו צפויים לישראל. יש שהוא מוצא הקבלה מילולית, בשעה שאותו הלשון משמש הן ב'פסוקי הקללה', הן ב'פסוקי הברכה'; ויש שהוא מסתפק בהקבלה שבניגוד מבחינת העניין ('כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' כנגד 'טמאתה בשוליה'; 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך' לעומת 'דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד'; 'והתהלכתי בתוכם' כנגד 'ויצא מן בת ציון כל הדרה'). מכל מקום, לא ביקש הדרשן ליצור תשר"ק כפול (פסוקי תורה המתחילים אף הם באותן האותיות כמו הפסוקים באיכה), אלא הסתפק במציאת פסוק מתאים בתורה שבו מופיע אותו מושג מרכזי או אותה מלה, כמו בפסוק שכנגד באיכה, בהקשר 'הפוך'.

המאלף שבפתיחתא זו שהיא מדגימה הדגמה ברורה ואף קיצונית ביותר, את הכורח הצורני לסיים דווקא בפסוק הראשון של 'פרשת היום'; שכן בשל חוקיות צורנית זו נאלץ הדרשן להביא את כל עשרים ושניים הפסוקים שבפרק א של איכה בסדר הפוך, להתחיל באחרון ולסיים בראשון; אף-על-פי שהפרק מסודר לפי אקראסטיכון אלפא-ביתי, שאותו הוא הופך לתשר"ק.

ר' יצחק פתח :

'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ועבדת את איביך ... ברעב ובצמא ובעירם ובחסר כל' - (דברים

אילו זכיתם . . . ועכשיו שלא זכיתם . . .

כח, מז—מח). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך' (שמות טו, יז), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'תבא כל רעתם לפניך' (איכה א, כב). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'שמעו עמים ירגזון' (שמות טו, יד), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'שמעו כי נאנחה אני' (איכה א, כא). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ראה ראיתי עני עמי אשר במצרים' (שמות ג, ז), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'ראה ה' כי צר לי מעי חמרמרו' (איכה א, כ). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'קראתם כעצם היום הזה' (ויקרא כג, כא), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'קראתי למאהבי' (איכה א, יט). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'צדק צדק תרדף' (דברים טז, כ), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית' (איכה א, יח). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'פתח תפתח את ירך' (דברים טו, יא), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'פרשה ציון בידה' (איכה א, יז). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'אלה מועדי ה'' (ויקרא כג, ד), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'על אלה אני בוכה' (איכה א, טז). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'במסלה נעלה' (במדבר כ, יט), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'סלה כל אבירי אדני' (איכה א, טו). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ואשבר מטת עלכם' (ויקרא כו, יג), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'ניסקד על פשעי בידו' (איכה א, יד). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'אש תמיד תוקד על המזבח' (ויקרא ו, ו), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'ממרום שלח אש בעצמתי' (איכה א, יג). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'בכל הדרך אשר הלכתם' (דברים א, לא), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'לוא עליכם כל עוברי דרך' (איכה א, יב). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ואכלתם לחמכם לשבע' (ויקרא כו, ה), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'כל עמה נאנחים מבקשים לחם' (איכה א, יא). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ולא יחמד איש את ארצו' (שמות לד, כד), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'ידו פרש צר על כל מחמדיה' (איכה א, י). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' וגו' (ויקרא טז, ל), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'טמאתה בשוליה' (איכה א, ט). אילו זכיתם

והצרוּע — זה בית המקדש

הייתם קוראים בתורה 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא שם), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'חטא חטאה ירושלם' (איכה א, ח). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ונזכרתם לפני ה' אלהיכם' (במדבר י, ט), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'זכרה ירושלם ימי עניה' (איכה א, ז). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'והתהלכתי בתוכם' (ויקרא כו, יב), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'ויצא מן בת ציון כל הדרה' (איכה א, ו). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ונתנך ה' לראש' (דברים כח, יג), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'היו צריה לראש איביה שלו' (איכה א, ה). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר' (דברים טז, טז), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'דרכי ציון אבלות' (איכה א, ד). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'וישבתם לבטח בארצכם' (ויקרא כו, ה), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'גלתה יהודה מעני' (איכה א, ג). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'ליל שמרים הוא לה' (שמות יב, מב), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'בכו תבכה בלילה' (איכה א, ב). אילו זכיתם הייתם קוראים בתורה 'איכה אשא לבדי' (דברים א, יב), ועכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים 'איכה ישיבה בדד' (איכה א, א).

(איכה רבה פתיחתא יא)

והצרוּע — זה בית המקדש

גם בפתיחתא זו למגילת איכה מתקשר הפסוק הפותח 'והצרוּע אשר בו הנגע', הנראה מדהים ובלתי-הולם לחלוטין במבט ראשון כפסוק-מבוא לאיכה, עם ראשית המגילה על יסוד לשון גופל על לשון. שכן בהמשכו נאמר על המצורע 'בדד ישב'; ולפי זה ניתן לתפוס את התחלתה של מגילת איכה 'איכה ישיבה בדד העיר רבתי עם' כדימוי של ציון בחורבנה למצורע בבזיונו ובבדידותו. אלא

והצורע — זה בית המקדש

שהדרשן מביא את המשך הפסוק בויקרא, שבו נמצא לשון זה, רק בסוף דרשתו. משמע שבראשית דבריו הוא מבקש לעורר תמיהה ותהייה בלב שומעיו: מה עניין 'והצורע אשר בו הנגע' לחורבן המקדש ולמגילת איכה? וכוונת הדרשה הראשונה 'והצורע' — זה בית המקדש' אף להדהים ולזעזע; הרי הדברים נשמעים מתחילה כחירוף וגידוף ממש! פרשנות אליגורית זו עשויה לפגוע קשות, מכל מקום ברגע הראשון, ברגשי המאזינים, שכן רק בהמשך מתבאר שבית המקדש נדמה למצורע בגלל פשעי העם שטימאוהו והם שגרמו לחורבנו. ברם את מלוא 'הצדקתה' מוצאת דרשה נועזת זו רק בסיומה, לאחר שאנו נוכחים לדעת, שאכן גורלו של המצורע וגורלה של ציון חד הם: לשבת בדד.

רבי אלכסנדר פתח:

'והצורע אשר בו הנגע' וגו' (ויקרא יג, מה). 'והצורע' — זה בית המקדש; 'אשר בו הנגע', זו עבודה זרה שהיא מטמאה כנגע; 'בגדיו יהיו פרמים' (שם), אלו בגדי כהונה; 'וראשו יהיה פרוע' (שם), הוא שנאמר 'ויגל את מסך יהודה' (ישעיה כב, ח), גלי דכסיה; 'ועל שפם יעטה' (ויקרא שם), כיון שגלו ישראל לבין אומות העולם לא היה אחד מהן יכול להוציא דבר תורה מפיו; 'וטמא טמא יקרא' (שם), חורבן ראשון וחורבן שני. אמר ר' יוסי בן חלפתא: כל מי שהוא יודע כמה שנים עבדו ישראל עבודה זרה הוא יודע אימתי בן דוד בא, ואית לן תלתא קראי מסייע ליה: חדא 'ופקדתי עליה את ימי הבעלים אשר תקטיר להם' (הושע ב, טו). תנינא 'ויהי כאשר קרא ולא שמעו כן יקראו ולא אשמע' (זכריה ז, יג). תליתאי 'והיה כי תאמרו תחת מה עשה ה' אלהינו לנו את כל אלה ואמרת אליהם כאשר עזבתם אותי ותעבדו אלהי נכר בארצכם כן תעבדו זרים בארץ לא לכם' (ירמיה ה, יט). ר' יוחנן וריש לקיש דאמרו תרוויהו. ר' יוחנן אמר 'יען וביען' (ויקרא כו, מג), מדה כנגד

גלי דכסיה — מלשון דוכס, כלומר: גלו שריה; או אפשר לפרש: נתגלה מה שהיה מכוסה, כלומר: קודש הקדשים (וראה בהערות בוכר במהדורתו למקום). ואית לן וכו' — ויש לנו שלושה כתובים הנסייעים לו, כלומר שמהם ניתן למצוא אסמכתא לרעיון שימי הגלות והפורענות יארכו כאורכם של ימי החטאים. דאמרו תרוויהו —

ויקח משה את עצמות יוסף עמו

מדה; ריש לקיש אמר 'אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה' (ישעיה א, ז), כנגדכם זרים אוכלים אותה. ר' אלכסנדר שמוע' לה מהדין קרא 'כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב' (ויקרא יג, מו) — 'איכה ירבה בדד'.

(איכה רבה פתיחתא כא)

ויקח משה את עצמות יוסף עמו

גיבושו הרעיוני ואחידותו התימאטית של הקטע שלפנינו הם המעידים על כך, שכאן נותרה לנו דרשה (תנאית), כפי שנדרשה בציבור, בקוויה העיקריים. היא פותחת בפסוק (השלישי) של הקריאה עצמה, ללא כל הקדמות, ומגלגלת מעניין לעניין באותו עניין: חכמתו וחסידותו של משה, עליו נאמר 'חכם לב יקח מצות', העוסק במצות עצמות יוסף; וזה שכרו של יוסף — לפי הכלל: במידה שאדם מודד בה מודדים לו — על שעסק בקבורת אביו; וחוזר חלילה: שכרו של משה על מעשה זה — שלא נתעסק בקבורתו אלא שכינה. ולמה זכה ארוננו של יוסף להלוך עם ארון חי העולמים? משום שקיים את כל המצוות הכתובות בלוחות שבארון-הברית. תוך ביאור — אחד אחד — של לשונות הכתוב שבו אנו עוסקים מגיע הדרשן לבסוף לפירוש כפל הלשון 'פקד יפקד': 'פקד' אתכם בעולם הזה — 'יפקד' אתכם בעולם הבא, ובכך הוא יוצר אחד הסיומים האופייניים לדרשה בציבור: העלאת הניגוד שבין המצב הפגום וחסר-השלמות שבהווה ובעבר לבין הישועה המובטחת לעתיד לבוא. כמו בכל דרשה הבנויה כהלכה, אין סיום זה בדברי נחמה תוספת מלאכותית לגוף הדרשה, אלא עולה הוא באופן אורגני מינה-יובה ושזור ברקמתה הרעיונית

שאמרו שניהם (אותו הדבר). שמע לה מהדין קרא — למד את הדבר מן הכתוב הזה, היינו, מהמשכו של הפסוק שהובא בריש הפתיחתא.

והמבנית כאחת: ה'פקידה' במצרים — עם כל האותות והמופתים שבה — עדיין אין להשוותה לאותה ה'פקידה' הצפויה בעולם הבא. אף תכונותיה הסגנוניות של הדרשה יש בהן כדי לאשר שהיא נדרשה בעל־פה מתחילתה, כגון הלשונות החוזרות: 'יוסף זכה... שאין באחיו גדול ממנו... משה נתעסק בעצמותיו של יוסף שאין בישראל גדול ממנו... שלא נתעסק בו אלא שכינה...'; וכן השאלות, בחלקן ריטוריות: 'ומשה מהיכן היה יודע...?', 'מה טיבן של שני הארונות הללו?', 'מה טיבו של מת להלך עם ארון חי העולמים?', 'מפני מה השביע את אחיו ולא השביע את בניו?'. גם הפנייה הישירה אל השומע: 'ואל תתמה בדבר הזה!' היא אופיינית לדרשה בציבור דווקא. וכן יש לראות גם בתיאורים הדראמאטיים־מוחשיים — שמוטיבים עממיים שונים משמשים בהם — של החיפוש אחר ארונו של יוסף ושל העלאתו הפלאית מעמקי הגילוס מאביוֹרִיה של הדרשה שבעל־פה.

'ויקח משה את עצמות יוסף עמו' (שמות יג, יט), להודיע חכמתו וחסידותו של משה, שכל ישראל עוסקין בביוֹה ומשה עוסק במצות עצמות יוסף; עליו הכתוב אומר 'חכם לב יקח מצות ואיל שפתים ילבט' (משלי י, ח). ומשה מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף? אמרו: סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור והיא הראתה למשה קבר יוסף. אמרה לו: במקום הזה שמוהו, עשו לו מצרים ארון של מתכת ושקעוהו בתוך גילוס. בא ועמד על גילוס, נטל צרור וזרק לתוכו וזעק ואמר: יוסף יוסף, הגיעה השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו, שהוא גואל את בניו. תן כבוד לה' אלהי ישראל ואל תעכב את גאולתנו, כי בגללך אנו מעוכבים; ואם לאו, נקיים אנחנו משבועתך. מיד צף ארונו של יוסף ונטלו משה. ואל תתמה בדבר הזה, הרי הוא אומר 'זיהי האחד מפיל הקורה ואת הברזל נפל אל המים ויצעק ויאמר אהה אדני והוא שאול'. ויאמר איש האלהים אנה נפל ויראהו את המקום ויקצב עץ וישלך שמה ויצף הברזל' (מלכים ו, ה—ו). והרי דברים קל וחומר: ומה אלישע תלמידו של

מאותו הדור — מדורו של יוסף. נטל צרור — גירסה אחרת: נטל לוח של זהב וחקק בה שם המפורש. גאולתנו — כן צריך לגרוס, ועיין במהדורת הורוביץ—רבין

אליהו הציף הברזל, קל וחומר למשה רבו של אליהו. רבי נתן אומר : בקיפוסולין של מצרים היה קבור יוסף. ללמדך שבמידה שאדם מודד בה מודדים לו. מרים המתינה למשה שעה אחת, שנאמר 'ותתצב אחתו מרחק לדעה מה יעשה לו' (שמות ב, ד), והמקום עיכב לה במדבר הארון והשכינה והכהנים והלוויים וכל ישראל שבעת ימים עם ענני כבוד, שנאמר 'והעם לא נסע עד האסף מריט' (במדבר יב, טו). יוסף זכה לקבור את אביו, שאין באחיו גדול ממנו, שנאמר 'ויעל יוסף לקבר את אביו' וגו' 'ויעל עמו גם רכב גם פרשים' (בראשית נ, ז, ט); מי לנו גדול כיוסף, שלא נתעסק בו אלא משה. משה נתעסק בעצמות יוסף, שאין בישראל גדול ממנו, שנאמר 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'; מי לנו גדול כמשה, שלא נתעסק בו אלא שכינה, שנאמר 'ויקבר אתו בגי' (דברים לד, ו). ולא עוד אלא שעם יעקב עלו עבדי פרעה וזקני ביתו, שנאמר 'ויעלו אתו כל עבדי פרעה וזקני ביתו' (בראשית נ, ז), ועם יוסף עלו הארון והשכינה והכהנים והלוויים וכל ישראל ושבעה ענני כבוד. ולא עוד אלא שהיה מהלך ארונו של יוסף עם ארון חי העולמים, והיו עוברים ושבים אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו? והם אומרים להם: זה ארונו של מת וזה ארונו של חי העולמים. ואומרים להם: מה טיבו של מת להלך עם ארון חי העולמים? ואומרים להם: המונח בארון זה קיים מה שכתוב במונח בארון זה. במונח בארון זה כתיב 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ, ב) וביוסף כתיב 'התחת אלהים אני' (בראשית נ, יט); במונח בארון זה כתיב 'לא יהיה לך אלהים אחרים' וביוסף כתיב 'את האלהים אני ירא' (שם מב, יח); כתיב 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', וביוסף כתיב 'חי פרעה' (שם שם טז); כתיב 'זכור את יום השבת' וביוסף כתיב 'וטבח טבח והכן' (שם מג, טז), ואין 'הכן' אלא שבת, שנאמר 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו' (שמות טז, ה); כתיב 'כבד את אביך' וביוסף כתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רעים בשכם לכה ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני' (בראשית לז, יג); כתיב 'לא תרצח' — לא רצח לפוטיפר; כתיב 'לא תנאף' — לא נאף לאשת פוטיפר; כתיב 'לא תגנב' — לא גנב, שנאמר 'וילקט יוסף את כל

בהערות. קיפוסולין — קברי המלכים; מקורה של המלה אינו ברור כל-צורכו.

הכסף וגו' ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה' (שם מו, יד) ; כתיב 'לא תענה ברעך עד שקר', והרי דברים קל וחומר : ומה דבר של אמת לא ענה, של שקר על אחת כמה וכמה ; כתיב 'לא תחמד' — שלא חמד אשת פוטיפר ; כתיב 'לא תשנא את אחיך בלבבך' (ויקרא יט, יז), וביוסף אומר 'וינחם אותם וידבר על לבם' (בראשית ג, כא) ; כתיב 'לא תקם ולא תטר' (ויקרא יט, יח), וכתיב 'ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטבה' (בראשית ג, כ) ; כתוב 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לו) — 'ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו' (בראשית מו, יב). 'כי השבע השביע' (שמות יג, יט) — השביעם שישביעו לבניהם. רבי נתן אומר : מפני מה השביע את אחיו ולא השביע את בניו ? אמר : אם אני משביע את בני, אין המצרים מניחים אותם ; ואם אומרים : אבינו העלה את אביו, מיד הם אומרים להם : אביכם מלך היה ; לפיכך השביע את אחיו ולא השביע את בניו. אמר להם יוסף : אבי ירד כאן לרצונו ואני העליתיו, אני ירדתי על כרחי, משביע אני עליכם, ממקום שגנבתוני לשם תחזירוני. וכן עשו לו שנאמר 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם בחלקת השדה אשר קנה יעקב מאת בני חמור אבי שכם במאה קשיטה ויהיו לבני יוסף לנחלה' (יהושע כד, לב). 'פקד יפקד אלהים אתכם' (שמות יג, יט) — פקד אתכם במצרים, יפקוד אתכם בים סוף ; פקד אתכם על הים, יפקד אתכם במדבר ; פקד אתכם במדבר, יפקוד אתכם על גחלי ארנון ; פקד אתכם בעולם הזה, יפקוד אתכם בעולם הבא.

(מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, פתיחתא)

דבר של אמת לא ענה — לא הלשין על אחיו באזני אביו.

נר ה' נשמת אדם

מסגרתה של דרשה זו מוכיחה, שהמדובר בדרשה שנדרשה בפני הציבור: השאלה שנשאלה בפני ר' תנחום (הוא, כנראה, האמורא הארץ־ישראלי ר' תנחום בר אבא, הדרשן המפורסם), שעליה הוא משיב בסוף דבריו. מכאן שבדרשה זו משמשת תבנית צורנית שאינה ידועה לנו ממקום אחר. אמנם, שכיחה הפתיחה בשאלת הלכה, ברם בכל שאר הדרשות מסוג זה, באה התשובה עליה מיד, ולאחריה ממשיך הדרשן 'לחרוץ' עד שהוא מגיע אל ראשית הסדר (או הפרשה) הנקרא בו ביום; ואילו בדרשה שלפנינו כלל אין לדעת לאיזה יום היתה מיועדת ומה היתה הפרשה שנקראה בו, אלא אם כן נניח שנתקשרה להפטרה מס' שמואל או מלכים הדנה באחת הפרשות בחיי דוד או שלמה הנידונות בדרשה. גם העיון בדרשה עצמה מלמד אותנו, שאכן זו היא דרשה למופת, מגובשת להפליא, תוך שימוש בכל האמצעים הריטוריים והספרותיים בצורה מושלמת.

את השאלה ההלכתית־הטכנית: האם מותר לכבות את הנר בשבת בשביל החולה שיישן? מנצל ר' תנחום כדי לפתח מערכת הגותית רחבה על שאלה מרכזיות בעולמו של אדם: ערך החיים והמוות. נקודת־מוצא משמשים לו שלושה פסוקים שונים המדברים על הערכתם היחסית של החיים והמתים, פסוקים מפני דוד המלך (בתהלים) ומפני שלמה (בקהלת), שביניהם מתגלות סתירות חריפות. כל הדרשה מוקדשת ליישוב סתירות אלו, ברם לא רק במישור העיוני, אלא על־ידי העלאת פרשות שלמות מקורות חייהם של אותם האישים, דוד ושלמה, עצמם. הגישה היא דיאלקטית מובהקת: זכות המתים עדיפה על זכויותיהם של החיים, ואף־על־פֿי־כן, נהשבו המת וכבודו פחות מן הכלב, ויפה שעה אחת של חיים שבה עוסק אדם בתורה ובמצוות. הדרשן מפתח את הפאראדוקס ה'קיומי' שבחיי האדם ובמותו בכל חריפותו, ותוך

כדי דיון זה בדברים העומדים ברומו של עולם הוא עוד מצליח להטיף — בין השיטין — להתמדה בתלמוד תורה המציל מן המוות ושואין חביב בעיני הקב"ה ממנו. בין האמצעים המשמשים ביד ר' תנחום יש לציין את הפתיחה הריטורית המפתיעה, הפונה בדברי קובלנה אל שלמה המלך עצמו, כביכול בדיבור ישיר, תוך ציון הסתירה המשולשת שבין דבריו לבין עצמם ולבין דברי אביו. עלי-מנת להשיב על שאלות אלו, מפתח הדרשן שני תיאורים דראמאטיים מרשימים מחייהם של גיבוריו: פרשת הכנסת הארון לבית-המקדש בימי שלמה ופרשת מותו של דוד. בשני מאורעות אלה מופיעות הנפשות הפועלות, דוד ושלמה, זה עלי-יד זה (שכן גם בסיפור הראשון, נענו שערי המקדש לשלמה רק על-ידי הזכרת דוד, ואז ידעו כל שונאי דוד שמחל לו הקב"ה על אותו העוון); ומשתמעת מהם מעין הערכה משווה של שני גדולי ישראל אלה ומעין עימות ביניהם. החומר הסיפורי הציורי והעשיר יוצר-מתח דראמאטי בכל קטע לחוד, ועל-ידי הנימות המקשרות את כולם — בדרשה כולה. כל החוטים מתאחדים לקראת הסיום: התי עדיף על המת, שכן הוא עוסק בתורה ובמצוות; גדול שבגדולים שמת, אין מחללין שבת לכבוד גופתו, אבל למען כלבים 'מחללין שבת' לפרנסתם! בכך בעצם כבר ניתנה התשובה לשאלת ההלכה הפור-תחת: כל עוד האדם חי, עושים את הכול כדי להאריך את חייו, ולו לשעה אחת. ברם אין ר' תנחום מסתפק בתשובה עניינית זו לשאלת הפתיחה, וגם לא בתשובה ההלכתית והנמקתה השיגרתית (שכן, כדברי רש"י למקום, לא מכאן — מדימוי הנשמה לנר — אנו למדים שפיקוח נפש דוחה שבת, אלא מ'וחי בהם' — ויקרא יח, ה — ולא שימות בהם; 'אלא להטעימן הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמוע את הדרשה נשים ועמי-הארצות, והיו צריכין הדרשנים למשוך את לבבם'); אלא מנסח הוא את תשובתו במשל ציורי (שיש בו במקצת משום אחיזת-עיניים, שכן אין השאלה, אם מותר שיכבה נרו של בשר ודם, אלא אם מותר לכבותו), המוסיף לדרשה נוסף בלתי-צפוי ויוצר סיום קולע ומרשים.

כל הדרשה כולה היא מלאכת-מחשבת. לא פחות מארבעה יסודות נפרדים מתלכדים בה לחטיבה אורגאנית אחת: שאלת ההלכה

והתשובה עליה; גוף הדרשה על ערך החיים והמות; דרשה על דוד ושלמה, אגב הארה מפורטת של מאורעות מרכזיים בחייהם; והבירור הדיאלקטי של הסתירות בין הכתובים. כל אלה נארגים לאריג אחד מושלם — דוגמא לאומנות ריטורית מעולה.

שאלו שאילתא זו לעילא מר' תנחום דמן נוי: מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא בשבתא? פתח ואמר: אנת שלמה, אן חכמתך, אן סוכלתנותך? לא דייך שדברייך סותרין דברי דוד אביך, אלא שדברייך סותרין זה את זה! דוד אביך אמר 'לא המתים יהללו יה' (תהלים קטו, יז), ואת אמרת 'ושבח אני את המתים שכבר מתו' (קוהלת ד, ב), וחזרת ואמרת 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת' (שם ט, ד)! לא קשיא, הא דקאמר דוד 'לא המתים יהללו יה', הכי קאמר: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר ר' יוחנן: מאי דכתיב 'במתים חפשי' (תהלים פח, ו) — כיוון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות. ודקאמר שלמה 'ושבח אני את המתים שכבר מתו' — שכשחטאו ישראל במדבר, עמד משה לפני הקב"ה ואמר כמה תפלות ותחנונים לפניו ולא נענה, וכשאמר 'זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך' (שמות לב, יג), מיד נענה; ולא יפה אמר שלמה 'ושבח אני את המתים שכבר מתו'? דבר אחר: מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, ספק מקיימין אותה, ספק אין מקיימין אותה; ואם תמצוי לומר, מקיימין אותה, בחייו מקיימין אותה, במותו אין מקיימין אותה; ואילו משה רבינו גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות וקיימות הם לעולם ולעולמי עולמים; ולא יפה אמר שלמה 'ושבח אני את המתים' וגו'? דבר אחר: 'ושבח אני' וגו', כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'עשה עמי אות לטובה ויראו שנאי ויבשו' (תהלים פו, יז) — אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, מחול לי על

מקצת הנירסות על-פי 'הגדות התלמוד'.

שאלו שאילתא — שאלו שאלה זו לפני ר' תנחום מן נוה. בוצינא — נר. מקמי באישא — לפני החולה (כדי שישן). אנת — אתה. אן — היכן. סוכלתנותך — תבונתך. לא קשיא — אין זו סתירה. הא דקאמר — מה שאמר. הכי קאמר — כך

אותו עון, אמר לו: מחול לך; אמר לו: עשה עמי אות בחיי, אמר לו: בחייך איני מודיע, בחיי שלמה בנך אני מודיע. כשבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לפני ולפנים; דבקו שערים זה בזה. אמר שלמה עשרים וארבעה רגלות ולא נענה, פתח ואמר 'שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד' (תהלים כד, ז), רהטו בתריה למבלעיה, אמרו 'מי זה מלך הכבוד' (שם שם ח), אמר להו 'ה' עוזו וגבור' וגו'. חזר ואמר 'שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה' (שם שם ט—י) ולא נענה; כיון שאמר 'ה' אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך' (דבריי הימים ו, מב), מיד נענה. באותה שעה נהפכו פני כל שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו כל העם וכל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון. ולא יפה אמר שלמה 'ושבת אני את המתים שכבר מתו' ? והיינו דכתיב 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב עם כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו' (מלכים ח, סו), 'וילכו לאהליהם' — שמצאו נשותיהן בטהרה, 'שמחים' — שנהנו מזיו השכינה, 'וטובי לב' — שנתעברה אשתו של כל אחד וילדה זכר, 'על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו' — שמחל לו על אותו עון, 'ולישראל עמו' — דאחיל להו עון דיום הכפורים. ודקאמר שלמה 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת' — כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני' (תהלים לט, ה) — אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם 'הודיעני ה' קצי', אמר לו: גזרה היא מלפני שאין מודיעין קיצו של בשר ודם; 'ומדת ימי מה היא', גזרה היא מלפני שאין מודיעין מידת ימיו של אדם; 'ואדעה מה חדל אני', אמר לו: בשבת תמות; אמר לו: אמות באחד בשבת, אמר לו: כבר הגיע מלכות שלמה בנך, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא; אמר:

אמר. רהטו בתריה למבלעיה — רצו אחרי לכולעו, שסבורים היו, שעל עצמו אמר 'מלך הכבוד'. דאחיל להו — שמחל להם. עון דיום הכפורים — שלא צמו ביום הכיפורים של אותה שנה, כיון שהיתה כלולה בי"ד ימי השמחה של חנוכה הבית (מלכים א ח, סה; מועד קטן ט א) אמות באחד בשבת — שיוכלו להתעסק

אמות בערב שבת, אמר לו: 'כי טוב יום בחצריך מאלף' (תהלים פד, יא) — טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות, שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח. כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא, ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסק פומיה מגירסא. אמר: מאי אעביד ליה? הוה ליה בוסתנא אחורי ביתיה, אתא מלאך המות, סליק ובחיש באילני. נפק למיחזי. הוה סליק בדרגא, איפחית דרגא מתותיה, אישתיק ונח נפשיה. שלח שלמה לבי מדרשא: אבא מת ומוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה? שלחו ליה: חתוך נבלה והנח לפני הכלבים, ואביך הנח עליו כיכר או תינוק וטלטלו. ולא יפה אמר שלמה 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת'? ולענין שאילתא דשאלנא קדמיכון: נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר; מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה.

(בבלי שבת ל א—ב)

בי ובהספדי, שאין מתעסקין במת בשבת. כל יומא דשבתא — כל יום שבת. הוה יתיב וגריס — היה יושב ולומד. ההוא יומא וכו' — באותו יום שבו היה צריך להניח נפשו. קמיה — לפניו. ולא יכיל ליה — לא יכול לו. דלא הוה פסק וכו' — שלא היה פוסק פיו מתלמודו. מאי אעביד — מה אעשה. הוה ליה בוסתנא וכו' — היה לו (לדוד) פרדס אחר ביתו. אתא מלאך המות וכו' — בא, עלה ורשרש באילנות. נפק למיחזי — יצא (דוד) לראות. הוה סליק וכו' — עלה במדרגה, נשברה מתחתיו. אישתיק ונח נפשיה — מת ונחה נפשו. לבי מדרשא — לבית המדרש. הנח עליו כיכר — שאסור לטלטל את המת בשבת לצורך עצמו. ולא יפה אמר שלמה וכו' — שלתקנת הכלבים לא הצריכוהו לשנות טלטול נבילה, ואת האריה המת אסרו לטלטל אלא על ידי כיכר (רש"י). דשאלנא — ששאלתי; דרך ענווה אמר, דהיה לו לומר 'ששאלתם לפני' (רש"י).

וה' המטיר על סדום

דרשה זו בנויה לפי המתכונת המצויה במדרשי תנחומא-ילמדנו, בה נשאלת שאלת הלכה שעליה משיב הדרשן בתחילת דבריו; מכאן ואילך הוא מגלגל מעניין לעניין, בעיקר בדברי אגדה, עד שהוא מגיע לראשיתו של הסדר. במקרה שלפנינו אפשר היה ליצור את הקשר שבין ההלכה לבין התחלת הסדר בנקל על-ידי הבלטת האסוציאציה שבין ה'גשמים' לבין הלשון 'המטיר' שבכתוב (אמנם, הפעם קשר לא על-פי לשונות וצלילים דומים, כי אם על-פי מושגים זהים ולשונות נרדפים), אלא שאין הדרשן מבליט הקבלה זו בדבריו; מן-הסתם הניח שהקהל עצמו ירגיש באסוציאציה זו, או שמא אף פירש, אלא שקוטעו הדברים כשהועלו על הכתב. כנגד זה הוא מגיע אל יעדו בדרך עקיפה יותר: התעניות אינן אלא ימי תפילה ותשובה שתכליתן לבטל את רוע הגזירה ולהביא לידי כפרה, ואף תפילתו של אברהם היתה מבטלת את הפורענות שנגזרה על סדום, אילו היו אנשי סדום חוזרים בתשובה. את המיגבש הרעיוני הזה הוא מדגים תחילה על-ידי מעשה העגל, שבו מופיעים כל היסודות האמורים: תעניות, תשובה וכפרה (גם לדורות, שכן היום שבו ירד משה מן ההר יום-הכיפורים היה). ברם, כיוון שאנשי סדום עמדו בחטאם ולא חזרו בתשובה חייב הוא להמשיך אחרי דבריו 'ראה מה יפה תשובה . . .': 'וכיון שהקב"ה מתרה בו (באדם) פעם ראשונה ושניה, ושלישית ואינו עושה תשובה, הוא נפרע ממנו . . .'. כך גם מתקשרים הדברים יותר עם תפילת אברהם על סדום מאשר עם סיפור העונש, שעליו מדובר בפרשה; ואכן מקדיש הדרשן את עיקר דבריו לתפילת אברהם — תפילה שיש בה גם מעין 'מלחמה' — ונוקז לבסוף לאמצעי 'הגרירה'*, היינו: מעין המשך הסיפור בראשי-הפרקים: * השווה: מנחם שטיין, לחקר מדרשי ילמדנו, ספר היובל ל-מ. שור, ורשה תרצ"ה, חלק עברי, עמ' 102 וא"י.

'כיון שלא מצא להם זכות . . . מיד באת עליהם פורענות', כדי ליצור בסוף דבריו את הקשר הדרוש לראשית הסדר.

ילמדנו רבינו: בית דין שגזרו תענית על הצבור שירדו גשמים, וירדו בו ביום, מהו שישלימו? תנו רבותינו: היו מתענין וירדו גשמים קודם הנץ החמה לא ישלימו, לאחר הנץ החמה ישלימו, דברי ר' מאיר, ור' יהודה אומר, קודם חצות לא ישלימו, לאחר חצות ישלימו. ומנין סמכו הדורות שיהו מתענין בשני ובחמישי? אלא כשעשו ישראל אותו מעשה, עלה משה בחמישי וירד בשני; מנין? אמר ר' לוי: עלה בחמישי, ומחמישי לחמישי ולחמישי הרי ט"ו, ומערב שבת לערב שבת ולערב שבת הרי ל', ומשבת לשבת ח', הרי ל"ח, ואחד בשבת ושני בשבת הרי מ', לכך התקינו חכמים שיהו מתענין בשני ובחמישי, בעלייתו של משה ובירידתו; ובסוף מ' ימים נתענו והיו בוכין כנגד משה, ונתמלא עליהם הקב"ה רחמים ועשה להן אותו יום כפרה לעונותיהם, וזה יום הכפורים, שנאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' (ויקרא טז, ל). ראה מה יפה התשובה, אמר הקב"ה 'שובו אלי ואשובה אליכם' (מלאכי ג, ז), שאם ביד אדם כמה עונות והוא שב לפני הקב"ה, הוא מעלה עליו כאילו לא חטא, שנאמר 'כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו בצדקתו אשר עשה יחיה' (יחזקאל יח, כב). וכיון שהקב"ה מתרה בו פעם ראשונה ושניה ושלישית ואינו עושה תשובה, הוא נפרע ממנו, שנאמר 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גברי' (איוב לג, כט); כיון שאין מוצא ממנו הנאה מיד נפרע ממנו. תדע לכך שכן הוא, כשביקש הקב"ה להפוך את סדום וחברותיה, עמד אברהם וביקש עליהם רחמים, סבור שמא יש להם תוחלת, שנאמר 'ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע' (בראשית יח, כג), מהו 'ויגש', ר' יהושע אומר 'אין 'ויגש' אלא לשון מלחמה, שנאמר 'ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה' (שמואל ב' י, יג); ר' נחמיה אומר: אין 'ויגש' אלא לשון תפילה, שנאמר 'ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו

שישלימו – את התענית עד לערב. קודם הנץ החמה וכו' – השווה משנה תענית פ"ג מ"ט. בשני ובחמישי – בשבוע, שהם הימים שבהם בית-דין גוזרין תעניות על כל צרה שלא תבוא; השווה משנה תענית פ"ב מ"ט. אותו מעשה – מעשה העגל.

סוד ה' ליראיו

הנביא' וגו' (מלכים ב יח, לו) ; וחכמים אומרים : אין 'ויגש' אלא לשון בקשה, שנאמר 'ויגש אליו יהודה' וגו' (בראשית מד, יח). אמר אברהם לפני הקב"ה : 'חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע' וגו', והיה מבקש עליהם רחמים, עד שירד מחמישים לעשרה, כיון שלא מצא להם זכות נסתלקה שכינה ממנו שנאמר 'וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם' (בראשית יח, לג). מיד באת עליהם הפורענות. מגין ? ממה שקרינו בענין 'וה' המטיר על סדם (בראשית יט, כד).

(תנחומא מהדורת ש. בובר, פרשת וירא טז)

סוד ה' ליראיו

בדרשה שלפנינו, לא פתחה השאלה שנשאלה פתח נוח לדרשן להגיע ישר אל גוף העניין, היינו אל תחילת הסדר. בחלקה הראשון מצליח הוא אמנם לפתח דיון יפה ומאלף בדבר התורה שבעל-פה (שגם התרגום הוא חלק בה, שכן אסור היה להעלותו על הכתב והמתרגם בשעת הקריאה בציבור תרגם בעל-פה), שבו הוא מבליט את היחס הייחודי שבין ה' ועמו הנבחר, המוצא את ביטוי המובהק דווקא בכך שניתנה להם גם התורה שבעל-פה; שכן את התורה שבכתב אימצו להם גם הגויים, ועל כן מתיימרים לומר: 'אנו ישראל' — דברי פולמוס המכוונים נגד הנצרות הפאולינית שטענה שהכנסייה ירשה את מקומו של עם ישראל, והיא-היא 'ישראל לפי הרוח', אם כי לא לפי הבשר (אל הגלאטיים ג 26—29. השווה א. א. אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 271). — אלא שאין בכל אלו כדי לקרב את הדרשן אל ראשיתו של הסדר, 'המכסה אני מאברהם אשר אני עשה'. הוא זקוק אפוא לחוליה מקשרת: הפסוק 'סוד ה' ליראיו', המשמש לו, בעת ובעונה אחת, אסמכתא וסיכום לדבריו על תפקידה המיוחד של התורה שבעל-פה, כסגולתו של עם ישראל וכסמל לקרבתו אל

הקב"ה, ומעבר אל הפרשה המספרת שהקב"ה גילה לאברהם את כוונתו להפוך את סדום ו'נמלך בו'.

ילמדנו רבינו : מי שהוא מתרגם לקורא בתורה מהו שיסתכל בכתב ? כך שנו רבותינו : המתרגם אסור להסתכל בכתב, והקורא אסור ליתן עינו חוץ מן התורה, שלא ניתנה התורה אלא בכתב שנאמר 'וכתבתי על הלחת' (שמות לד, א), ואסור למתרגם ברבים להסתכל בתורה. אמר ר' יהודה בן פזי : מקרא מלא הוא 'כתב לך את הדברים האלה' (שם שם כז), הרי המקרא שנתנה בכתב 'כי על פי הדברים האלה' (שם), הרי התרגום שניתן בעל פה. אמר ר' יהודה בר סימון : 'כרתי אתך ברית ואת ישראל' (שם), על ידי כתב ועל ידי פה 'כרתי אתך' ; ואם שינית מה שבעל פה בכתב, ומה שבכתב בעל פה, לא כרתי אתך. אמר ר' יהודה הלוי ב"ר שלום : ביקש משה שתהא אף המשנה בכתב, וצפה הקב"ה שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרות אותה יונית, והן אומרין אנו ישראל ; אמר לו הקב"ה למשל 'אכתוב לו רבי תורת' (הושע ח, יב), ואם כן 'כמו זר נחשבו' (שם), וכל כך למה ? אלא שהמשנה מסטורן שלו של הקב"ה, ואין הקב"ה מגלה מסטורן שלו אלא לצדיקים, שנאמר 'סוד ה' ליראי' (תהלים כה, יד). וכן אתה מוצא אפילו בשעה שהקב"ה כעס על סדום מפני מעשיהם הרעים וביקש הקב"ה להפוך את סדום, לא חתם הקב"ה גזר דינם עד שנמלך באברהם. מנין ? ממה שקרינו בענין 'זה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה' (בראשית יח, יז).

(תנחומא, מהדורת ש. בובר, פרשת וירא ו)

מקצת הגירסאות על-פי תנחומא הנדפס, תשא לד.
מתרגם לקורא בתורה – בשעת קריאת התורה בציבור היו מתרגמים כל פסוק ופסוק לארמית, אחרי שנקרא בעברית. אסור להסתכל בכתב – 'כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה' (תנחומא וירא ה).

לשונה של תורה

אף בדרשה זו אין הקשר בין השאלה לבין ראשיתו של ספר דברים נראה במבט ראשון; ברם הדרשן יוצר אותו על-ידי משחק לשוני-מושגי מורכב ורב-פנים במלים 'לשון' ו'דברים'. * מעניין תרגום התורה ללשונות זרות הוא עובר אל סגולותיה של 'לשונה של תורה', כלומר: דברי תורה, לרפא, ובייחוד לרפא את מי שלקה בלשונו. אסמכתא לרעיון זה הוא יוצר לו בעיקר על-ידי פירושו-דרשותיו המקוריים לפסוק ביחזקאל, כשהוא דורש את המלה 'תרופה' נוטריקון: 'התר פה', ומוצא בצירוף המלים 'מזה ומזה' רמז ללוחות, היינו לתורה; מכאן הסמכת הדברים למשה שהעיד על נעמו: 'לא איש דברים אנכי . . . כי כבד פה וכבד לשון אנכי' (שמות ד, י); ברם, משניתנה לו התורה, 'נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים'.

הלכה: אדם מישראל מהו שיהא מותר לו לכתוב ספר תורה בכל לשון? כך שנו חכמים: אין בין ספרים לתפלין ומוזוות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון. רבן גמליאל אומר: אף הספרים לא התירו שייכתבו אלא יונית. ומה טעמו של רבן גמליאל, שאומר: מותר לכתוב ספר תורה יונית? כך למדו רבותינו — אמר בר קפרא: דכתיב 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם' (בראשית ט, כז), שיהיו דבריו של שם נאמרין בלשונותיו של יפת, לכך התירו שייכתבו בלשון יונית. אמר הקדוש ברוך הוא: ראה לשונה של תורה מה חביבה, שמרפאה את הלשון; מנין? שכן כתיב 'מרפא לשון עץ חיים' (משלי טו, ד), ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר 'עץ

* השווה: מנחם שטיין, לחקר מדרשי ילמדנו, ספר היובל למ. שור, ורשה תרצ"ה, חלק עברי, עמ' 106.

לכתוב ספר תורה בכל לשון — על מנת שישמש לקריאת התורה בציבור. אין

אברהם ושרה במצרים

חיים היא למחזיקים בה' (שם ג, יח). ולשונה של תורה מתיר את הלשון. תדע לך, לעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא מעלה מגן-עדן אילנות משובחים, ומה הוא שבחן? שהן מרפאין את הלשון, שנאמר 'ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל' (יחזקאל מז, יב). מנין שהיא רפואה של לשון? שנאמר 'והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה' (שם). ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי — חד אמר לתרפיון. וחד אמר: כל שהוא אלם ולועט הימנו לשונו מתרפאה, ומצחצחה מיד בדברי תורה, שכך כתיב 'מזה ומזה', ואין מזה ומזה אלא תורה, שנאמר 'לחת כתבים משני עבריהם מזה ומזה הם כתבים' (שמות לב, טו). ר' לוי אמר: מה לנו ללמוד ממקום אחר, נלמד ממקומו. הרי משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו 'לא איש דברים אנכי' (שם ד, י), כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים. מנין? ממה שקרינו בענין — 'אלה הדברים אשר דבר משה' (דברים א, א).

(דברים רבה פרשה א. א)

אברהם ושרה במצרים

בדרשה זו — ובבאה אחריה — אנו מוצאים תבנית צורנית מיוחדת, שאף היא שימשה, כנראה, לעתים קרובות כהתחלה של דרשה: דברי הודיה וברכה לקב"ה, שבהם משבחו הדרשן על חסדיו וטובותיו לעם ישראל ולצדיקים, או, לעתים, על שנתן לנו את התורה והמצוות וכיוצא באלו. כבר בפתיחה זו הוא נוהג להעלות אותו עניין ספציפי, שהוא מבקש לפתחו בהמשך דבריו. לנוסחות פתיחה אלו 'יתברך שמו של מלך מלכי המלכים...' וכדומה

בין ספרים וכו' — משנה מגילה פ"א מ"ח. תרפיון — רפואה ביוונית. ומצחצחה בדברי תורה — מדברת צחות. ממקומו — מן המקום שלפנינו, מכך נדרשה דרשה זו שעה שהיו קוראים בתחילת ספר דברים.

קודמת, כפי הנראה, הבאת הפסוק, שעליו נסבה הדרשה, או הזכרת הנושא בקיצור בצורה אחרת (השווה מס' 16).
גופה של הדרשה שלפנינו מיוחד במינו, שכן אינו אלא עיבוד מורחב ופאראפראזה משלימה של הסיפור המקראי עצמו. הדרשן מגביר את המתח הדראמאטי על-ידי פיתוח דיאלוגים מפורטים ומגוונים, כגון בין אברהם לבין המזכרים וכן בין שרה לבין הקב"ה, ועל-ידי שיתופה הפעיל של שרה, ליד המלאך, בהבאת הנגעים על פרעה. כן הוא משלב לתוך הסיפור הערות מבארות שונות, כגון גילוי יופיה של שרה לאברהם (פעם ראשונה), שעה שראה בבואה שלה ביאור; או נימוקו של אברהם לנקוט אמצעי זהירות מיוחדים כדי לשמור על כבוד שרה במצרים, מכיוון ש'מצרים שטופים בזנות'. אגב, מתעלם הוא מדברי אברהם 'אמרי נא אחתי את' (בראשית יב, יג), שאפשר למצוא בהם טעם לפגם, ובמקום זה בא התיאור המרתק של החבאתה בתיבה. וכן אין מופיע כלל הפסוק 'ולאברם היטיב בעבורה' (שם שם טז) שאף הוא עשוי לעורר תהייה בלב המאזינים. מצד אחר משלים הדרשן בסיפור פרטים, שחסרונם מעורר תמיהה, כגון התפילות שבפי אברהם ושרה בשעה שגלקחה שרה לבית פרעה, והבטחתו המפורשת של ה' 'חייך, אין דבר רע נוגע בך', ואולי חשוב מכול: הציון המפורש שלא הצליח פרעה אפילו לשלוף מנעלה או לנגוע בבגדיה, כל-שכן בה עצמה, עד שהמלאך היה מכה אותו. כך לובש הסיפור, שבצורתו המקראית אין בו כדי לספק סקרנותו של השומע כל-צורכה ומאידך הוא מעלה בלבו חששות חמורים וקושיות רבות, לבוש חדש של סיפור מרתק ומשעשע, כשכל הקשיים שבו נעלמים או באים על פתרונם.
כל התיאור הזה של קורות אברהם ושרה במצרים דומה להפליא באופיו ל'מדרש' קדום על אותו נושא ממש, הוא ה'סיפור המקראי המורחב' הידוע כ'מגילה חיצונית לבראשית'*, שנתגלה בין מגילות מדבר יהודה. גם שם אנו מוצאים הן השמטות והן השלמות, שתכליתן לסלק מכשולים ולשבר את אוזנו של הקורא;

* מגילה חיצונית לבראשית, הוציאו לאור ג. אביגד וי. ידן, י"ם תשי"ז.

אברהם ושרה במצרים

וגם שם מדומים אברהם ושרה לארז ולתמר (בחלומה של שרה), כמו בסיומה של הדרשה שלנו: ועל אברהם נאמר: 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה' *.

'ויהי רעב בארץ' (בראשית יב, י) מה כתיב למעלה? 'ויאמר ה' אל אברהם' (שם שם א). יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שביקש לנסות אותו צדיק להודיע מעשיו הטובים בעולם. מיד בא רעב בעולם שמצא הרעב בארץ-ישראל. אמר לשרה אשתו: הרי רעב בארץ. אמרו רבותינו: לא היה רעב כמותו בעולם. אמר לה: מצרים זו ישיבתה יפה, נלך לשם; מפני שיש בה סיפוק הרבה לחם ובשר. באותה שעה הלכו שניהם. כיון שהגיע לפילי של מצרים ועמדו על היאור, ראה אברהם אבינו בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת. מכאן שנו חכמים, שכל הנשים בפני שרה כקוף בפני אדם. אמר לה: 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את' (שם שם יא), מכאן אתה למד שלא היה יודע אותה קודם לכן כדרך הנשים. אמר לה: מצרים שטופים בזנות, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם' (יחזקאל כג, כ); אלא נותן אני אותך בתיבה ונועל בפניך, שמתירא אני על עצמי: 'והיה כי יראו אתך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אתי ואתך יחיו' (בראשית יב, יב). כיון שעשו כך בא לעבור; נתקבצו המוכסין, אמרו לו: מה אתה טוען בתוך התיבה? אמר להן: שעורין. אמרו לו: אינן אלא חיטין. אמר להם: טלו מכס של חיטין. אמרו לו: הן פלפלין. אמר להם: טלו מכס של פלפלין. אמרו לו: אינן אלא זהובים. כיון שדחקו עליו, פתחו את התיבה וראו אותה כחמה זוהרת. אמרו לו: אין דרך זו להשתמש בה הדיוט, 'יראו אתה שרי פרעה ויהללו אתה אל פרעה' (שם שם טו). כיון שראה אברהם כך, התחיל בוכה ומתפלל לפני הקב"ה ואומר: רבוננו של עולם, זה הוא בטחוני שבטחתי בך?

* השווה ג. ב. צרפתי, הערות על 'המגילה החיצונית לבראשית', תרביץ כ"ח (תשי"ט), ע' 254 וא"י; וכן: G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, pp. 96-126.

יתברך שמו וכו' – הגירסה על-פי כ"י ששון, קטלוג אהל דוד ח"ג 617^b. פילי – שער (ביוונית). להשתמש בה הדיוט – אלא ראוייה היא למלך.

ועכשיו עשה למען רחמיך וחסדיך ואל תביישני מסברי! ואף שרה צווחת ואומרת: רבוננו של עולם, אני לא הייתי יודעת כלום, אלא כיון שאמר לי שאמרת לו 'לך לך', האמנתי לדבריך, ועכשיו נשארתי יחידה מאבי ומאמי ומבעלי. יבוא רשע זה ויתעולל בי? עשה למען שמך הגדול ולמען בטחוני בדבריך. אמר לה הקב"ה: חייך אין דבר רע נוגע בך ובבעלך, הדא הוא דכתיב 'לא יאנה לצדיק כל און ורשעים מלאו רע' (מישלי יב, כא), ופרעה וביתו אני אעשה בהן דוגמה, כדכתיב 'וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי' (שם שם יז). מהו 'על דבר שרי' — באותה שעה ירד מלאך מן השמים ושרביט בידו, בא פרעה לשלוף מנעלה, היה מכהו בידו. בא ליגע בבגדיה היה מכהו. והיה נמלך בשרה על כל מכה ומכה. מנין? שכך כתיב 'על דבר שרי', על עסק שרי לא נאמר, ולא על אודות, ולא בעבור, ולא בגלל, אלא 'על דבר שרי'. ואם אומרת שרי שילקה, היה מכהו, ואם אומרת שימתין לו קמעה, היה עושה. ואף אפרכין והשרים וכל בני ביתו לקו עמו, שנאמר 'וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו'; גדולים מכל נגעים שבאו ושעתידין לבא על בני אדם באו עליו. 'ואת ביתו' לרבות עבדים וכתלים ועמודים וכלים וכל דבר, לקיים מה שנאמר 'לא יאנה לצדיק כל און ורשעים מלאו רע'. ועל אברהם נאמר 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה' (תהלים צב, יג).

(תנחומא פרשת לך לך ה)

מסברי — מבטחוני. הדא הוא דכתיב — זה מה שכתוב. דוגמה — מופת (ביוונית).
'על דבר שרי' — לפי דיבורה, על-פי מה שציוותה למלאך.

הקב"ה מסכים על דעתם של ישראל

דרשה זו, הדומה בסגנון פתיחתה לקודמתה, נדרשה אולי בראש השנה. היא מעלה את השאלה הנוקבת: כיצד ייתכן שמועדו של ראש השנה, שהוא יום-הדין לכל באי עולם, נקבע על-ידי סנהדרין של מטה, ובהכרעתם הם — ותהא אפילו מוטעית — תלוי הדבר, אם הקב"ה עם פמלייתו יישבו לדין לחתוך גורלו של העולם. בבירור שאלה זו ובתשובה עליה, היינו שהקב"ה 'גמר עלי' ומסכים עם דעתם של ישראל, משולבים משלים מאירי עיניים ותיאור מרשים של בית-דין של מעלה וסדרי ישיבתו.

אמר ר' הושעיא: איזו אומה שמסכים אלהים עמה כאומה זו? כיצד? בשעה שהזקנים יושבים לעבר שנה, הקב"ה מסכים על ידם, ועליהם אמר דוד 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי' (תהלים גז, ג). יתברך שמו של הקב"ה, שהוא משלים וגומר עם ישראל מה שהם עושין. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם גוזר גזירה ומבקשין סנקליטין שלו לבטלה, אינן יכולין, אלא בין ברצונם בין שלא ברצונם הן מקיימין גזירות של מלך; אבל המלך אם מבקש לקיים מקיים, אם לבטל מבטל. אבל הקב"ה, מה שהסנהדרין של מטה גוזרין, הוא מקיים, ואימתי? בראש השנה, כשהסנהדרין יושבין ואומרים: נעשה ראש השנה בשני בשבת, או בשלישי בשבת, מיד הקב"ה מושיב שם למעלה סנהדרין של מלאכי השרת, ואומר להם: רדו וראו מה שהסכימו התחתונים וגמרו, משיבין לו: רבוננו של עולם, כך גמרו שתיא ראש השנה ליום פלוני, ומיד הקב"ה יושב באותו היום ודן את עולמו, שנאמר 'עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר' (תהלים מז, ו); והכסאות מוצעות, והספרים נפתחים, והסנהדרין יושבין עמו, שנאמר 'חזה הוית עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתב' (דניאל ז, ט); אלו מלמדין זכות ואלו מלמדין חובה, למה? 'כי חק לישראל

סנקליטין — יועצים (יוניגית).

מפח נפשן של אומות העולם לעתיד לבוא

הוא משפט לאלהי יעקב' (תהלים פא, ה). ואותו היום שישראל גזרו הוא יום ראש השנה אף לאלהי יעקב, שהוא מקיים גזירתם, ומסכים על ידם, הוי 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי' (שם נז, ג), שהוא מסכים על דעתם של ישראל. תדע לך שהוא כן, בוא וראה מה כתוב — 'יום תרועה יהיה לכם' (במדבר כט, א), 'יהיה לי לא נאמר, אלא 'יהיה לכם', וכן הוא אומר 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם' (ויקרא כג, ד), בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו, הוי 'כה' אלהינו בכל קראנו אלינו' (דברים ד, ז), ואין 'קראנו' אלא קידוש מועדות, כמה דאת אמר 'אשר תקראו אתם' (ויקרא שם).

(מדרש תהלים ד, ד)

מפח נפשן של אומות העולם לעתיד לבוא

דרשה זו אינה בנויה באחת המתכונות הצורניות השיגריות המוכרות לנו ממקומות אחרים. היא פותחת ישר בתיאור דראמאטי דמיוני של מה שעתיד להתרחש באחרית הימים בין הקב"ה לאומות העולם; מעין פאנטאזיה אסקאטולוגית, בעלת אופי עממי מובהק, מרתקת והומוריסטית-סאטירית כאחת. בדרשה המקורית — כפי שניסינו לשחזר אותה — התיאור כולו רצוף; הוא נשען אמנם על כתובים — ובעיקר על הפסוק בישעיה מג, ט: 'כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאמים מי בהם יגיד זאת וראשנות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו' וגו', הנדרש על כל חלקיו ולשונוותיו; ברם אין הרצאת הדברים נפסקת על-ידי מובאות דברי חכמים בשם אומ' ריהם בנוסח 'ר' פלוני אומר' וכיוצא בזה, כפי שהדבר רגיל בדרשות רבות. בסיפורו של הדרשן משמשים כל היסודות העשויים להגביר את המתח ולמשוך את לב המאזינים, כגון דו'שיחים, הרצופים דברי התנצחות וויכוח קולעים ומחודדים, כשעל כל טענה מחוכמת ואף חצופה של אומות-העולם באה תשובה

בין בזמנן וכו' — ישנה ראש השנה פ"ב מ"ט. כמה דאת אמר — כמו שנאמר.

ניצחת של הקב"ה. המבנה מחושב היטב: שלוש טענות בפי רומי, וכנגדן שלוש בפי פרס; על שתי הראשונות משיב ה': 'כל מה שעשיתם, לא עשיתם אלא לצורך עצמכם', ואילו התשובה השלישית, בשני המקרים, שונה ומפתיעה: לרומי — 'כסף וזהב לי הוא', ולפרס — 'מלחמות אני עשיתי'. מובלטת ההקבלה בין דברי רומי ופרס, מצד אחד, ובין תשובותיו של הקב"ה, מצד אחר. החזרות אמנם אינן מילוליות, והגיוון מוסיף להן עניין; אך הן יוצרות בכל אופן מעין מקצב, המורגש היטב. לאפקט זה מסייע בייחוד גם השילוש שבטענות ובתשובות; כגון 'הרבה שווקים תיקנו, והרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו', וכנגד זה: 'שווקים — להושיב בהן זונות, מרחצאות — לעדן בהם עצמכם, כסף וזהב — לי הוא!'. בין אמצעי הריטוריים של הדרשן יש לציין את השימוש בפסוקים, שאותם הוא שם ללא היסוס אף בפי אומות העולם; השאלה הריטורית: 'מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן אוכל בשבת?'; הציוריות הרבה, כגון 'יביא הקב"ה ספר תורה ויניחה בחיקו', הנוסחות החוזרות: 'מיד יוצאין בפחי נפש' ועוד.

דומה, שדרשה זו הושמעה בסוכות, כפי שמוכח מסופה; ומסתבר, שהמוטיב שאומות העולם יכלו להציל עצמם לעתיד לבוא על-ידי קיום מצות סוכה, לקוח מזכריה יד, טז ואילך. ושם מקוטעת הדרשה כפי שהיא לפנינו וחסר בה הסיום, שבו הובאו הפסוקים מזכריה. מצד אחר, לא ידוע לנו שישעיה מג, ט, קשור היה דווקא לחג הסוכות או שימש לקריאה בנביא בחג. אף-על-פי-כן אין זה מן הנמנע, שבחרו בפרק זה, שבו מרובים הרמזים לגאולת מצרים ולשמירת ה' על ישראל בלכתם במדבר (כגון 'הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה' [פסוק טז]; 'אף אשים במדבר דרך בישמון נהרות' [פסוק יט]; 'כי נתתי במדבר מים נהרות בישמן להשקות עמי בחירי' [פסוק כ]), להפטרה לאחד מימי החג, בייחוד גם לאור האסוציאציות למים, שכן 'בחג נידונין על המים' (ראש השנה פ"א מ"ב), והדרשן מצא בה רמז לרעיון שאותו הוא מפתח, שאומות העולם לא יוכלו לשאת את הישיבה בסוכה בחמה הלוהטת, ואילו על ישראל נאמר 'כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך' (פסוק ב).

דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי: לעתיד לבוא יביא הקב"ה ספר תורה ויניחה בחיקו ואומר: כל מי שעסק בה יבוא ויטול שכרה. מיד מתקבצין אומות העולם ובאין בערבוביא, שנאמר 'כל הגוים נקבצו יחדו' (ישעיה מג, ט), ואומר להם הקב"ה: אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה וחכמיה ואומה וסופריה, שנאמר 'ויאספו לאמים' (שם). נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה. אומר להם הקב"ה: במה עסקתם בעולם הזה? אומרים לפניו: רבונו של עולם, הרבה שווקים תיקנו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. אומר להם הקב"ה: שוטים שבעולם, כל מה שעסקתם לצורך עצמכם עשיתם; שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב לי הוא, שנאמר 'לי הכסף ולי הזהב גאם ה' צבאות' (חגי ב, ח). כלום יש בכם מגיד זאת, שנאמר 'מי בהם יגיד זאת' (ישעיה מג, ט), ואין זאת אלא תורה, שנאמר 'וזאת התורה אשר שם משה' (דברים ד, מד); מיד יצאו מלפניו בפחי נפש. יצתה מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה. אומר להם הקב"ה: במה עסקתם? אומרים לפניו: רבונו של עולם, הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. אומר להם הקב"ה: כל מה שעשיתם, לא עשיתם אלא לצורך עצמכם. עשיתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים לעשות מהם אנגריא, מלחמות — אני עשיתי, שנאמר 'ה' איש מלחמה ה' שמו' (שמות טו, ג). כלום יש בכם מגיד זאת? ואין זאת אלא תורה שנאמר 'וזאת התורה אשר שם משה'. מיד יוצאין מלפניו בפחי נפש. וכן לכל אומה ואומה וסופריה. אומרים לפניו: רבונו של עולם, כלום קיבלנוה ולא קיימנוה? אמר להם: הראשונות ישמיענו, שנאמר 'וראשונות ישמיענו' (ישעיה מג, ט), שבע מצוות שקיבלתם, היאך קיימתם?

רוכ הגירסות — על-פי: מסכת עבודה זרה, כ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק, מהדורת ש. אברמסון, ניו-יורק תשי"ז.

ר' שמלאי — גרסת כתב היד: ר' שילא. כלום קיבלנוה ולא קיימנוה? — השמטתי את המסא-ומתן הבא כאן בתלמוד: ועל דא תבריהון: אמאי לא קיבלוה, אלא כך אמרו לפניו: רבש"ע, כלום נתת לנו ולא קיבלנוה? ולא יהבה להו? והכתיב 'ה' מסיני בא' וגו'... א"ר יוחנן: מלמד שהחזירה תורה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה,

מפח נפשן של אומות העולם לעתיד לבוא

אמרו לפניו: ישראל שקיבלוה, היכן קיימוה? אמר להן: אני מעיד בהן בישראל שקיימוה. אמרו לפניו: רבונו של עולם, כלום יש אב המעיד על בנו, שנאמר 'בני בכרי ישראל' (שמות ד, כב)? אמר להם: יבואו שמים וארץ יעידו בהם בישראל שקיימו את התורה. אמרו לפניו: רבונו של עולם, שמים וארץ נוגעין בעדותן הן, דכתיב 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת' (ירמיה לג, כה). אמר להם: יבואו מכם ויעידו בהם בישראל שקיימו את התורה. יבוא נמרוד ויעיד באברהם שלא נחשד בעבודה זרה; יבוא לבן ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל; תבוא אשת פוטיפר ותעיד ביוסף שלא נחשד על עבירה; יבוא נבוכדנצר ויעיד בחנניה, מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם; יבוא דריוש ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפילה; יבוא בלדד השוּחִי וצופר הנעמתי ואלִיפוֹ התימני ואלִיהוּא בן ברכאל הבוּזִי ויעידו בהם בישראל שקיימו את התורה כולה, שנאמר 'יתנו עדיהם ויצדקו' (ישעיה מג, ט). אמרו לפניו: רבונו של עולם, תנה לנו מראש ונעשנה. אמר להם: שוטים, מי שטרח בערב שבת אוכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן אוכל בשבת? אף-על-פי-כן, מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה, לכו ועשו אותה! מיד כל אחד ואחד הולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה כבתקופת תמוז, ומיד כל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר 'ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבתימו' (תהלים ב, ג); והקב"ה יושב ומשחק עליהם, שנאמר 'יושב בשמים ישחק' (שם שם ד).

(עבודה זרה ב א — ג ב)

עד שבא לישראל וקיבלוה, אלא כך אמרו לפניו: רבש"ע, כלום כפית עלינו הר כניגית ולא קיבלנוה? אמר להם: הראשונות ישמיעו... ודאי שאלו הן הוספות של אמוראים מאוחרים או של עורכי הש"ס, ואינם חלק של הדרשה המקורית, אלא ניסיון ליישב את תוכן הדרשה שלפנינו על אגדות ידועות אחרות, הסותרות אותה. מסימני ההיכר לכך, שתוספת לפנינו כאן (וכן במקומות שונים בהמשך) הם: הלשון הארמית, המובאות בשם אומריהן, וכן עצם הפסקת רצף הסיפור ו'התיקונים', כגון החלפת תשובה זו באחרת. תנה לנו מראש — תן לנו אותה עתה מחדש. בערב שבת — בעולם הזה. בשבת — באחרית הימים. מקדיר — מזריח (השווה במילון של בן-יהודה בערך 'קדר' ב, עמ' 5771).

קרבנו של עני

פרשה זו, והבאה אחריה, ממדרש ויקרא רבה, וכן הפרשה מדברים רבה, הן 'דרשות ספרותיות', המכילות חומר שאמנם שימש בוודאי פעם בדרשות בציבור, אלא שהעורך צירף יחד מספר דרשות כאלה, כולן או מקצתן, ויצר מהן חטיבה חדשה, מקיפה יותר, משלו. ברם כיוון שעורכי המדרשים ההומילטיים הללו לא הסתפקו, בדרך כלל, בצירוף מיכאני וליקוט מקרי של חלקי דרשות הטרוגניים שהגיעו לידיהם, עלינו לחשוף גם את כוונותיהם שלהם בצרפם יחד חוליות שונות אלו ל'דרשה' חדשה, ולעמוד על מבנה של זו כיצירה מגובשת: ושלמה בזכות עצמה, עלידי סקירה מסכמת של עיקר תוכנה ושל כל מרכיביה.

ה פ ת י ח ת א ה ר א ש ו נ ה (ס' א) מביאה שורה של דרשות לקהלת ד, ו, 'טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח', שהאחרונה שבהן מפרשת את הכתוב, שכוונתו להעמיד זה מול זה את הקטורת ואת קרבן המנחה, על יסוד משחק מילים כפול ('נחת' — מנחה; 'רעות רוח' — הקטורת, שכן על הקטורת נאמר 'ריח ניחוח') ואגב פתרון המלה 'כף' כמכוונת ל'קומץ' המנחה המועלה על המזבח, כנגד 'מלא חפניו' של קטורת שהכהן מקריב (ויקרא טז, יב): 'אמר הקב"ה חביב עלי קומץ מנחה נדבה של עני ממלא חפניים קטורת סמים דקה של ציבור, שזו טעונה כפרה וזו אינה טעונה כפרה'.

ה פ ת י ח ת א ה ש נ י ה (ס' ב) דורשת את הפסוקים בתהלים כב, כד—כה, תוך ניצול יסוד ההפתעה, שכן בפסוק הראשון 'יראי ה' הללוהו' וגו' אין שום דבר הרומז לעניין המנחה; ורק בסופה של הפתיהתא, שעה שהדרשן עובר להמשך 'כי לא בזה ולא שקץ ענות עני' וגו' מתברר לנו, כיצד מבקש הוא להוליכנו אל ראשית הסדר ועניינו: 'כשם שלא בזה את תפילתו, כך לא בזה את קרבנו'.

קרבנו של עני

הפתיחת השלישית (ס' ג) דורשת את ישעיה נה, ז, 'יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו וישב אל ה' וירחמהו' וגו', ועוסקת בדרכי התשובה והכפרה על החטאים. בסיומה היא מדגישה, שה' ברחמיו 'היתיר' (=הוסיף) לנו סליחה אחת משלו (=אמצעי כפרה נוסף וזול), ואי זו? זו עשירית האיפה (=קרבן המנחה, שיש שהוא קרב כקרבן חטאת לשם כפרה על חטאים; ויקרא ה, יא ואילך).

בתחילת 'גוף הדרשה' (ס' ד-ה) מפנה אותנו בעל המדרש ל'מה שכתוב למעלה מן העניין', הוא פרשת עולת העוף (א, יד ואילך); אחרי דרשה על א, טז הוא מבאר את פסוק יז, שממנו משתמע שמעלים ושורפים את העוף על המזבח על כנפיו ונוצתו, 'וכל כך למה, כדי שיהא המזבח מהודר בקרבנו על עני'. לאחר-מכן באים שלושה מעשים: על צייד אחד שהיה מקריב יום יום שניים מתוך ארבעת התורים שהיה צד באותו יום; ואף-על-פי שאגריפס המלך ציווה יום אחד 'אל יקריב אדם חוץ ממני היום', נענה הכהן לבקשת העני והקריב את קרבנו תחילה. ואף אגריפס הודה לבסוף שיפה עשה. מעשה בשור אחד שלא היה נמשך לקרבן, עד שהושיט לו עני אחד אגודה של ירק שבידו ונמשך לקרבן. מעשה באשה שהביאה קומץ של סולת והיה הכהן מבזה עליה; נראה לכהן בחלום 'אל תבזה עליה, כאילו נפשה הקריבה'.

(ס' ו): אין מקריבין מן המנחה אלא קומץ, והנותרת נאכלת על-ידי הכהנים. הרי שהביא אדם מנחתו ממקום רחוק ורואה שהכהן אוכל את כל הנותרת ומתלונן: 'אוי לי כל הצער שנצטערתי בשביל זה שיאכל'; מפייסין אותו ואומרים לו: 'מה זה שלא נצטער אלא שתי פסיעות... זכה לאכול, אתה... על אחת כמה וכמה'. הפסוק בתהלים יז, יד נדרש על אכילת הנותרת על-ידי הכהנים: 'מה גיבורים הם אלה שנטלו חלקם מתחת ידך ה'... שלא נטלו חלק בארץ'. הקטע מסתיים בדברי שבח ותהילה לאהרן ולבניו, על-פי מלאכי ב, ז ואילך, ועליהם נאמר שם 'כי שפתי כהן ישמרו דעת... כי מלאך ה' צבאות הוא'.

בחמשת הסימנים הראשונים נראית לעין האחדות הרעיונית: קרבנו הדל של העני, לא זו בלבד שאינו נופל בערכו מקרבן

קרבנו של עני

העשיר אלא אף חביב ממנו, שכן נחשב 'כאילו הקריב את נפשו'.
הווי אומר, שאין בעל המדרש עוסק בנושא הסדר כמו שהוא,
היינו: קרבן מנחה והלכותיו, אלא מעניק לו מיד משמע מיוחד
על-ידי תפיסת קרבן המנחה כקרבן עני טיפוסי — דבר שלא נאמר
בכתוב עצמו (אבל השווה ויקרא ה, יא ואילך) — ומייחד את
הדיבור על החיבה היתירה הנודעת לקרבנו של עני. לקח זה
עולה שוב בבהירות יתירה בס' ה, בייחוד מן הסיפור העממי היפה
על אגריפס המלך וקרבן הצייד העני; ברם, כיוון שהמדובר כאן על
קרבן עוף, ולא על מנחה, היה צורך ליצור מעבר על-ידי דרשות
אחדות על 'מה שכתוב למעלה מן העניין'. אולם ה'מעשה באשה'
שוב מחזיר אותנו לנושא במובנו המוגבל, שכן אשה זו הקריבה
מנחה. ומכאן הסדר של שלושת המעשים: אף-על-פי שמעשה
אגריפס הוא העשיר, המפורט והמרשים שבכולם, חייב המעשה
באשה שהביאה מנחה לבוא בסוף, לשם סגירת המעגל.

תוכן ס' ו נראה במבט ראשון כאילו אינו קשור לעיקרה של
הפרשה אלא על-ידי חוט קלוש — שדורשים את המשך הסדר
'והנותרת מן המנחה' וגו' (ויקרא ב, ג). אבל לאמיתו של דבר
מתקשר סימן זה באופן אורגאני לסוף ס' ה, בו מסופר על כוהנים
שהיו מבזים לקרבנה של האשה הענייה באומרים 'מה בזה לאכול'.
כנגד הבוז הזה של הכוהנים כלפי הקרבן הדל ויחסם הגס אל
הקרבן כאל מקור מחיה, הבא לספק את תאבונם בלבד, מודגש
בתחילת ס' ו, שאין באכילת הכוהנים משום זלזול בערך הקרבן,
אלא זהו שכרם של בני אהרן על עבודתם. אדרבה, מה גיבורים
הם אלו, שמחיתם תלויה על בלימה והם נוטלים חלקם 'מתחת
ידך ה' '. ומכאן לדברי ההרצה כלפי הכוהן, שמסירותו לתפקידו
הנעלה מרוממת אותו עד לדרגת 'מלאך ה' '.

אף-על-פי שיש בסיומה של הפרשה משום סטייה מן הנושא
העיקרי תוך כדי פיתוח נושא 'משני', אין היא נובעת אפוא רק
מצירוף מקרי של דרשה על אחד הפסוקים הבאים, אלא היא
השלמה הכרחית. דרוש משקל-נגד לאותו תיאור של מציאות
עגומה המובא בסוף ס' ה. הערכתו של הכוהן היא נושא חשוב
בעיני בעל המדרש, ואי-אפשר להסתפק ביצירת יחס שלילי, הנובע
מן המעשה הנ"ל, ללא איזון על-ידי חומר נוסף שיש בו כדי

קרבנו של עני

למנוע תמונה חד־צדדית ומסולפת. ולא עוד אלא שהדברים מש־תלבים יפה בהמשך הסדר ובדרשות הנוגעות בו. בעל המדרש בא כאילו להשיב על טענת העם: אם קרבננו, העולה לנו בויתור רב, חביב הוא כדבריו, איך ייתכן שסופו למלא את כריסם של הכוהנים. והם עוד מבזים לנו ולקרבננו! בלי לטשטש את המציאות המאכזבת, מאיר בעל המדרש את הדברים באור אחר: אף הכוהן ראוי לשכר טרחתו; ואשרי מי שמסתפק במעמד ירוד כזה, כשכל פרנסתו תלויה בחסדי אחרים. מכאן להערכתו ולשבחו של הכוהן האידיאלי, שאין בכוחו של פגיעות וסטיות מצד כהנים הדיוטות לגרוע מגדולתו. ואם הופיעו בס' ה הכוהנים בכפיפה אחת עם המלך והעשירים, כבני העילית החברתית העומדת מול העניים ופשוטי־העם, הרי מתברר כעת, שאין עניים כמו הכוהנים, שאין להם חלק ונחלה כל־עיקר ואין להם אלא מתנות הכהונה בלבד למחייתם.

חלק אחרון זה של הדרשה בנוי על הניגודיות, דבר והיפוכו. גישתו של עורך המדרש העולה מבין השיטין ומתבטאת בבחירת החומר ובעימותו, אינה שואפת לפשטנות ולא לאידיאליזאציה בכל מחיר; אפשר לכוונה אולי 'גִּישָׁה דִּיאֻלֶקְטִית', המביעה את שתי הבחינות — הסותרות לכאורה — של העניין, ועל־ידי כך מעלה אותו לפנינו מכל צדדיו ועל כל הדו־ערכיות הכרוכה בו.

יֵאמֹר עוד, שגם בחלק זה מתגלה חוש יפה לדירוג: אחרי דברי הבז והקשים הפוגעים ברגשי האשה המקריבה, שאין להצדיקם, מתוארת תחושת האכזבה — הבלתי־מוצדקת — של המקריב הרואה את הכוהן לוקח לעצמו את מרבית הקרבן. אם לאותה אשה נעשה עוול ממש, הרי קובל זה האחרון על עוול מדומה בלבד. מכאן לתפיסת אכילת הכוהנים כשכר, ולציון הוויתור הכרוך במעמדם והצורך במסירות ובנאמנות גמורה לה', אותו הם משרתים. דברי שבח אלו אף מספקים הזדמנות נאותה לסיים את הפרשה כולה ב'דבר טוב' בצורה מרשימה.

א. ר' יצחק פתח: 'טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח' (קוהלת ד, ו). טוב מי שהוא שונה שני סדרים ורגיל ממי ששונה הלכות ואינו רגיל, אלא 'ורעות רוח', רעותיה מתקרי בר

הילכן. טוב מי שהוא שונה הלכות ורגיל ממי ששונה הלכות ומידה ואינו רגיל, אלא 'רעות רוח', רעותיה מתקרי בר מכאלא. טוב מי שהוא שונה הלכות ומידה ורגיל ממני ששונה הלכות ומידה ותלמוד ואינו רגיל, אלא 'רעות רוח', רעותיה מיתקרי בר אולפן. טוב מי שיש לו עשרה זהובים, נושא ונותן בהם ומתפרנס בהן, ממי שהולך ולווה בריבית. במתלא אמר: מאבד דיליה ודלא דיליה. אלא 'רעות רוח', רעותיה מיתקרי פרגמטוטא. טוב מי שהולך ופועל ועושה צדקה משלו ממי שהולך וגוזל וחומס ועושה צדקה משלאחרים. במתלא אמרי: גיפא בחזורי ומיפלגא למיבשיא. אלא 'רעות רוח', רעותיה מיתקרי מרי מצואתא. טוב מי שיש לו גינה, מזבלה ומעדרה ומתפרנס ממנה, ממי שהולך ונוטל גינות שלאחרים למחצה. במתלא אמרי: דאגר גינה אכיל ציפרין, דאגר גינה אכלין ליה ציפרין. אלא 'רעות רוח', רעותיה מיתקרי מרי אוסיאן. אמר ר' ברכיה: טובה דריסה אחת שדרס הקב"ה בארץ מצרים, היו מה דאת אמר 'ועברתי בארץ מצרים' (שמות יב, יב) ממלא חפנים פיה הכבשן שלמשה ושלאהרן. למה, בזה היתה גאולה ובוזה לא היתה גאולה. אמר ר' חיה בר אבא: 'טוב מלא כף נחת', זה יום השבת, 'ממלא חפנים עמל', אילו ששת ימי המעשה. אלא 'רעות רוח', רעותיה למעבד עיבדתיה בהון. תדע לך שהוא כן שאין ישראל נגאלין אלא בשבת.

טוב מי שהוא שונה – מוטב לו לאדם לעסוק בדבר מועט לפי כוחו, מאשר בדברים רבים, שהם למעלה מיכולתו. ונקט ראשונה שלוש דוגמות מחיי בית-המדרש, כנגד שלוש דרגות לימוד – הלכות, מידות (שהתורה נדרשת בהן), ותלמוד (משא ומתן של הלכה) – ואחריהן עוד שלוש דוגמות מחיי המעשה (על-פי פירושו של מ. מרגליות). שני סדרים – של המשנה. רעותיה מתקרי בר הילכן – רצונו להיקרא בעל הלכות. בר מכאלא – בעל מידה, כלומר, בעל מדרש הלכה. בר אולפן – בעל תלמוד. במתלא אמרי – במשל אומרים. מאבד דיליה וכו' – מאבד את שלו ואת שאינו שלו (אם ישקיע את הכסף שלוה בעסקים ויפסיד). פרגמטוטא – בעל פרגמטיא. גיפא בחזורי וכו' – נואפת תמורת תפוחים (שמקבלת כאתנן) ומחלקת אותם לחולים. מרי מצואתא – בעל מצוות. ונוטל גינות שלאחרים למחצה – הגירסה מפוקפקת, השווה במהדורת מרגליות. והכוונה שלוקח קרקע מאחרים באריסות. דאגר גינה וכו' – החוכר גינה (אחת) אוכל ציפורים (= עופות, כלומר: משתכר יפה); אבל החוכר גינות הרבה, הציפורים אוכלות אותו (שאינו יכול לשמור כל גינותיו מפני הציפורים המכלות את הזרעים) (על-פי מ.מ.). מרי אוסיאן – בעל נכסים. דריסה אחת – צעד אחד. רעותיה למעבד עיבדתיה

הה"ד 'בשובה ונחת תושעון' (ישעיה ל, טו), בשבת ונחת תושעון. אמר ר' יעקב בן קורשאי: 'טוב מלא כף נחת', זה העולם הבא, 'ממלא חפנים עמל', זה העולם הזה. אלא 'רעות רוח', רעותהון דרשיעיא למעבד עיבדתהון בעלמא הדין מיסת ליתפרע מנהון לעלמא דאתי. כדתנן, הוא היה אומר: יפה שעה אחת בתשובה ומעשה הטוב בעולם הזה מכל חיי העולם הבא. יפה שעה אחת שלקורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה. ר' יצחק פתר קריה בשבט ראובן ובשבט גד. בשעה שנכנסו שבט ראובן ושבט גד לארץ וראו כמה בית זרע יש בה, כמה בית נטע יש בה, אמרו: 'טוב מלא כף נחת' בארץ 'ממלא חפנים' בעבר הירדן, אלא 'רעות רוח', רעותהון הוות. הדא הוא דכתיב 'יתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחזה' וגו' (במדבר לב, ה). חזרו ואמרו: לאו אנן בחרנן לן. דבר אחר 'טוב מלא כף נחת', זהו קומץ מנחה גדבה שלעני. 'ממלא חפנים עמל', זו קטורת סמים דקה שלציבור. אמר הקב"ה: חביב עלי קומץ מנחה גדבה שלעני ממלא חפנים קטורת סמים דקה שלציבור, שזו טעונה כפרה וזו אינה טעונה כפרה. ואיזו זו, זו עשירית האיפה — ינפש כי תקריב קרבן מנחה לה'.

ב. 'יראי ה' הללוהו כל זרע יעקב כבדוהו וגורו ממנו כל זרע ישראל' (תהלים כב, כד). 'יראי ה' הללוהו', ר' יהושע בן לוי אמר: אילו יראי שמים. ר' שמואל בר נחמני אמר: אילו גרי הצדק. ר' חזקיה ור' אבהו בשם ר' אלעזר: אם באין הן גירי צדק, אנטונינוס בא בראש כולם. מה תלמוד לומר 'כל זרע יעקב כבדוהו'.

בהון — רצונו לעשות עבודתו בהם. בשובה ונחת — בארמית גלילית: שבה = שבת. רעותהון דרשיעיא וכו' — רצונם של הרשעים לעשות מעשיהם בעולם הזה, כדי להיפרע מהם בעולם הבא (מ.מ.). כדתנן — כפי ששנינו במשנה (אבות ד, יז). פתר קריה — פתר את המקרא, כלומר ביאר אותו בעניין...

רעותהון הוות — רצונם היה בכך. לאו אנן בחרנן לן — וכי לא אנו בחרנו אותה לנו? קומץ — מעשירית האיפה סולת שבמנחה אין הכוהן מעלה על המזבח אלא כמלוא קומצו (ויקרא כ, ב). מנחה גדבה — מנחה הבאה בתורת גדבה, שאינה חובה, ולכן היא חביבה. 'עמל' — דורש על הקטורת עמל, שכן היא נעשית בטורח גדול (מ.מ.). טעונה כפרה — שזו באה לשם כפרה, מה שאין כן מנחת גדבה.

יראי שמים — גויים המאמינים באלוהי ישראל וקיבלו עליהם מקצת מצוות, מעין גרים למחצה, וחלוקים החכמים במידת ההערכה כלפיהם. אם באין הן גירי צדק — שאם יקבלו גרים לימות המשיח (דבר השנוי במחלוקת), יהא אנטונינוס, חברו של

קרבנו של עני

אילו עשרת השבטים, אם כן למה נאמר 'וגורו ממנו כל זרע ישראל', אמר ר' בנימן בר לוי: זה בנימן שבא באחרונה. 'כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע' (שם שם כה). בנוהג שבעולם שני בני אדם נכנסין אצל הדיין, אחד עני ואחד עשיר, אצל מי הדיין הופך פניו, לא אצל עשיר? ברם הכא 'לא הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע'. ר' חגי גזר תענית, נחית מיטרא. אמר: לאו משום דאנא כדאי אלא משום דכתיב 'כי לא בזה ולא שקץ ענות עני'. כשם שלא בזה את תפילתו כך לא בזה את קרבנו — 'נפש כי תקריב קרבן מנחה לה'.

ג. 'יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתי וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח' (ישעיה נה, ז). אמר ר' ביבא בר אבינא: כיצד צריך אדם להתוודות ערב יום הכיפורים? צריך אדם לומר: מודע כל מה שעשיתי, בדרך רע הייתי עומד וכל מה שעשיתי עוד איני עושה כמהו. יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתמחול לי על כל עוונותי ותסלח לי על כל פשעי ותכפר לי על כל חטאי. הדא הוא דכתיב 'יעזב רשע דרכו... וישב אל ה' וירחמהו' (שם). ר' יצחק ור' יוסי בר' חנינא. ר' יצחק אמר: כאדם שהוא מלחים שני נסרים ומדביקן זה בזה. ר' יוסי בר' חנינא אמר: כאדם שהוא מלחים שני כרעי מיטה ומדביקן זה בזה. 'וישב אל ה' וירחמהו'. רבנין ור' שמעון בן יוחי. רבנין אמרי: כל הכפרות הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו חוץ מעשירית האיפה. ר' שמעון בן יוחי אמר: אף עשירית האיפה הראהו הקב"ה לאבינו אברהם. נאמר כאן 'אלה' (ויקרא ב, ח) ונאמר להלן 'את כל אלה' (בראשית טו, י), מה

רבי, בראש כולם, כי הוא חסיד וירא-שמים. אלו עשרת השבטים — שכן המשורר, שהוא עצמו משבט יהודה, כונה אל אחרים בפסוק שלפני זה באומרו 'אספרה שמך לאחי'. אם כן למה נאמר וכו' — מה מוסיף הלשון 'זרע ישראל' על 'זרע יעקב' שקדם לו? שבא באחרונה — שנולד לאחר שיעקב כבר נקרא ישראל. גזר תענית — בשל עצירת גשמים. נחית מיטרא — ירד גשם. לאו משום דאנא כדאי — לא משום שאני ראוי לכך שתישמע תפילתי.

מודע — מודיע אני; אבל עיין בפירושו של מרגליות למקום. כאדם שהוא מלחים שני נסרים וכו' — דורש 'וירחמהו' מלשון הלחמה והדבקה, שהקב"ה מקרב אליו את החוזר בתשובה ומתדבק עמו כשני נסרים או כשתי כרעי מיטה, שמתאחדים להיות כלי אחד (מ.מ.). כל הכפרות הראה לו הקב"ה וכו' — שכל הקרבנות נרמזים בפרשת ברית בין הבתרים.

'אלה' האמור כאן עשירית האיפה, אף 'אלה' האמור להלן עשירית האיפה. 'ואל אלהינו כי ירבה לסלוח'. ר' יהודה בר ר' סימון בשם ר' זעירה: אף הקב"ה היתיר לנו סליחה אחת משלו, ואי זו זו, זו עשירית האיפה — 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה'.

ד. מה כתיב למעלה מן העניין? 'והסיר את מראתו בנצתה' (ויקרא א, טז). אמר ר' תנחום בר חנילאי: העוף הזה פורח וטס בכל העולם ואוכל מכל צד, ואוכל מן הגזילות ומן החמסין, אמר הקב"ה: הואיל והזפק הזה מלא גזילות וחמסין אל יקרב לגבי מזבח. לכך נאמר 'והסיר את מראתו בנצתה'. אבל בהמה זו גדלה על אבוס בעלה ואינה אוכלת מכל צד, לא מן הגזילות ולא מן החמסין, לפיכך הוא מקריבה כולה. לכך נאמר 'והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה' (שם שם יג). לפי שהנפש הזו גוזלת וחומסת, בוא וראה כמה צער כמה יגיע עד שיצא ממנה, מפומא לוושטא, מוושטא לאיסטומכא, ומאיסטומכא למסיסא, וממסיסא לבית כסייא, ומבית כסייא לכרסא, ומכרסא לכנת מעיה, ומכנת מעיה לכרוכא קטינא, ומכרוכא קטינא לכרוכא עוביא, ומכרוכא עוביא לסיני דדיבא, ומסיני דדיבא לפטיטרכא, ומפטיטרכא לברא. בוא וראה כמה צער וכמה יגיע עד שיצא מאכלה ממנה.

ה. 'ושסע אתו בכנפיו לא יבדיל' (ויקרא א, יז). אמר ר' יוחנן: הדיוט הזה אם מריח הוא ריח כנפיו, נפשו סוללת עליו, ואת אמר: יקרב לגבי מזבח, וכל כך למה? כדי שיהא מזבח מהודר בקורבנו שלעני. אגריפס המלך ביקש להקריב אלף עולות ביום אחד, שלח ואמר לכהן: אל יקריב אדם היום חוץ ממני. בא עני אחד ובידו שני תורין, אמר לו: הקריב לי את אילן, אמר לו: המלך ציוני ואמר לי: אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמר לו: אדוני כהן, ארבעה אני צד בכל יום, אני מקריב שנים ומתפרנס בשנים, אם אי אתה היתיר — הוסיף.

למעלה מן העניין — מן הפרשה שבה אנו עוסקים (ויקרא פרק ב). כמה יגיע עד שיצא ממנה — מאכלה הצריך לעבור מקומות הרבה בנוף: מהפה לוושט, מהוושט לאיסטומכא, ממנה למסס, ממנו לבית-הכסות, ממנו לכרס וכו'; הפיסקה אינה מובנת כל-צורכה, שכן אלה איברים של בהמה מעלת גירה, ואילו בראשיתה מדובר על ה'נפש', היינו לכאורה נפש האדם; ולא עוד אלא שנאמר לפני כן, שהבהמה איננה גוזלת וחומסת.

ריח כנפיו — הנשרפים. סוללת — מזדעזעת ונרתעת לאחוריה, סולדת; ועיין

מקריבן אתה חותך פרנסתי. נטלן והקריבן. נראה לו לאגריפס המלך בחלום: קרבנו שלעני קדמך. שלח ואמר לכהן: לא כך אמרתי לך: אל יקריב אדם חוץ ממני היום? אמר לו: אדני המלך, בא עני אחד ובידו שני תורין, אמר לי: הקריב לי את אילן, אמרתי לו: המלך ציוני ואמר לי אל יקריב אדם חוץ ממני היום; אמר לי: ארבעה אני צד בכל יום, אני מקריב שנים ומתפרנס בשנים, אם אי אתה מקריבן אתה חותך פרנסתי; לא היה לי להקריב? אמר לו: יפה עשיתה כל מה שעשיתה. מעשה בשור אחד שהיו מושכין אותו לקרבן, ולא היה נמשך. בא עני אחד ובידו אגודה שלטרקסימה והושיטה לו ואכלה וגעש והוציא מחט ונמשך לקרבן. נראה לבעל השור בחלום: קרבנו שלעני קדמך. מעשה באשה אחת שהביאה קומץ אחד של-סולת והיה כהן מבזה עליה ואמר: ראו מה הן מקריבות! מה בזה לאכל? מה בזה להקריב? נראה לכהן בחלום: אל תבזה עליה, כאילו נפשה הקריבה! והלא דברים קל-וחומר; ומה מי שאינו מקריב נפש, כתוב בו נפש, מי שהוא מביא נפש על אחת כמה וכמה, כאילו נפשה הקריבה.

ו. 'והביאה אל בני אהרן הכהנים' (ויקרא ב, ב). תני ר' חייא: ואפילו הן ריבואות. אמר ר' יוחנן: 'ברב עם הדרת מלך' (משלי יד, כח). 'וקמץ משם מלא קמצו מסלתה ומשמנה' (ויקרא שם); 'מסלתה', ולא כל סלתה; 'משמנה', ולא כל שמנה. הרי שהביא מנחתו מגליא ומאספמיה ומחברותיה וראה את הכהן שהקמיץ ואכל את השאר, אמר: אוי לי כל הצער הזה שנצטערתי בשביל זה שיאכל? והיו מפייסין אותו ואומרים לו: מה אם זה שלא נצטער אלא שתי פסיעות, בין האולם ולמזבח, זכה לאכול, אתה שנצטערתה כל הצער הזה על אחת כמה וכמה! ולא עוד אלא 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו' (שם שם ג). ר' חנניא בר ר' אחא אול לחד בפירושו של מרגליות למקום. חותך פרנסתי - מקפח פרנסתי; שאם לא יקריב שניים מן התורים שצד היום, לא יזדמנו לו עוד בעתיד ארבעה ביום. טרקסימה - עולשין. געש - נתעטש. מחט - שהיתה תקועה בגרונו. שאינו מקריב נפש - אלא עשרון סולת, כתוב בו 'נפש' (בכתוב שבו אנו עוסקים 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה'). מי שהוא מביא נפש - ששב בתשובה ומענה נפשו בצום (מ.מ.). ואפילו הן רבואות - כולם מתעסקים בקרבן המנחה. גליה - צרפת. אספמיה - ספרד. שהקמיץ - רק קומץ מן המנחה כדי לשורפה על המזבח ואכל את השאר. ולא עוד אלא - שכן ציוותה התורה בפירושו. אול לחד אתר - הלך למקום

אתר, אשכח הדין פיסוקא ראש סדר 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו'. מה פתח עליה? 'ממתי ידך ה' ממתי מחלד חלקם בחיים וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם' (תהלים יז, יד). 'ממתי ידך ה' / מה גיבורים הן אילו שנטלו חלקם מתחת ידך ה', ואי זה זה, זה שבטו של לוי. 'ממתי מחלד' אילו שלא נטלו חלקם בארץ, 'חלקם בחיים' אילו קודשי מקדש. 'צפונך תמלא בטנם' אילו קודשי הגבול. 'ישבעו בנים' 'כל זכר בבני אהרן יאכלנה' (ויקרא ו, יא), 'והניח יתרם לעולליהם' (תהלים שם) — 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו'. אהרן זכה לבנים בין כשרין ובין פסולין. וכן הוא אומר 'בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא' (מלאכי ב, ה). 'בריתי היתה אתו החיים והשלום' שהיה רודף שלום בישראל. 'ואתנם לו מורא וייראני' שקיבל עליו דברי תורה באימה וביראה ברתת ובזיע. מה ת"ל 'מפני שמי נחת הוא' (שם)? אמרו: בשעה שיצק משה שמן המשחה על ראש אהרן, נרתע ונפל לאחוריו ואמר: אוי לי שמא מעלתי בשמן המשחה. השיבה אותו רוח הקדש: 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. כשמן הטוב על הראש ירד על הזקן זקן אהרן שירד על פי מדותיו. כטל חרמון שירד על הררי ציון' וגו' (תהלים קלג, א—ג). מה הטל אין בו מעילה, אף שמן המשחה אין בו מעילה. 'כשמן הטוב על הראש ירד על הזקן זקן אהרן, וכי שני זקנים היו לאהרן, דאת אמר 'הזקן זקן אהרן', אלא כיון שראה משה שמן המשחה שירד על זקנו שלאהרן, היה שמח כאילו על זקנו הוא יורד. דכתיב 'תורת אמת היתה בפיהו' (מלאכי שם ו), שלא אמר על טמא טהור, ועל טהור טמא. 'ועולה לא נמצא בשפתיו' (שם),

אחד. אשכח הדין פיסוקא — נמצא שהפסוק הזה היה התחלת הסדר של קריאת התורה בשבת; בארץ ישראל לא חילקו את התורה לבתמישים פרשיות, כמנהגנו, לקריאה בשבתות של שנה אחת, אלא לכמאה וחמישים סדרים, במחזור-קריאה תלת-שנתי. ברם בימי האמוראים טרם הגיעו לידי חלוקה אחידה בכל מקום ומקום; מכאן שהמבקר במקום אחר עשוי למצוא שם קוראים בסדר בלתי-צפוי (ואף בלתי מוכר לו). מה פתח מליה — במה פתח את דרשתו לסדר זה? בין כשרין ובין פסולין — כלומר: גם בני הפסולים לעבודת המקדש מותרים לאכול במתנות כהונה שמא מעלתי בשמן המשחה — שמא השתמש משה בשמן המשחה יותר ממה שנחוק, ואם כן, הרי יש כאן מעילה (= שימוש להנאתו הפרטית בקודשים).

זאת החיה אשר תאכלו

שלא אסר את המותר ולא התיר את האסור. 'בשלום ובמישור הלך אתי' (שם), שלא הרהר אחר דרכי המקום, כדרך שלא הירהר אברהם אבינו. 'ורבים השיב מעון' (שם), שהשיב פושעים לתלמוד תורה, וכן הוא אומר 'מישרים אהבוך' (שיר השירים א, ד). מה כתוב בו בסוף? 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי שם ז).

(ויקרא רבה פרשה ג)

זאת החיה אשר תאכלו

גם בדרשה זו מתאחדים ומתלכדים כל חלקיה לכדי חטיבה אחת, שבה מצליח עורך המדרש להביע מכלול רעיונות משלו ולהאיר את פרק יא בס' ויקרא, הדן כולו בבהמה הטהורה והטמאה וכדומה, תוך הגשת רשימות בעלי החיים הטמאים והטהורים השונים באור חדש ומפתיע. רק הפתיחת הראשונה (ס' א) הדורשת את הפסוק הראשון של הסדר 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם' (ויקרא יא, א) אינה מתקשרת עם יתר חלקי הפרשה. ברם מן הפתיחת השנייה (ס' ב) ואילך, אנו מבחינים בקו המחשבה שאותו מבקש בעל המדרש לפתח: את הפסוק בחבוק ג, ו, 'עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים' וגו' הוא מבאר על אומות העולם, שלא היו ראויים לקבל את התורה ואת המצוות, כגון דיני כשרות; שכן אפילו בשבע מצוות בני נח, שאותן קיבלו עליהם, לא היו מסוגלים לעמוד. ולכן 'ויתר גוים' — הקפיצן לתוך גיהנם. משל למה הדבר דומה, לרופא שנכנס לבקר שני חולים, אחד שעתיד לחיות ואחד שעתיד למות ממחלתו; על זה שיש בו כדי לחיים, אומר הרופא: דבר פלוני ודבר פלוני לא יאכל; ועל זה שאין בו כדי לחיים הוא אומר: כל אשר יבקש תנו לו. ולכן דווקא ישראל, המיועדים לחיי העולם הבא, מצווים 'זאת החיה אשר

תאכלו' וגו'. מן הפתיחתא השלישית (ס' ג) נמצאנו למדים, שמצוות אלו — וכן מצוות אחרות — לא ניתנו לישראל אלא לצרפם, שכן נאמר 'כל אמרת אלוה צרופה' (משלי ל, ה) וגו'. ולא עוד, אלא שישראל הפורשים מתענוגים אסורים בעולם הזה צפוי ומובטח להם תענוג כפול ומכופל בעולם הבא, שעה שיביא הקב"ה את בהמות ולויתן, והם יערכו דו"קרב ביניהם כדי לשעשע את הצדיקים, ושוחטים זה את זה; בשרם מיועד לשמש מעדנים לצדיקים אלו, ואז יהיה מותר להם לאכול מבשרם ללא חשש של שחיטה שאינה כשרה, כי אמר הקב"ה 'חידוש תורה מאיתי תצא'. אריסטון (סעודה) גדול עתיד הקב"ה לעשות לצדיקים, וכל מי שלא אכל נבילות וטרפות בעולם הזה, זוכה לאכול בעולם הבא. אף בגוף הדרשה (ס' ד) מושמע שוב מוטיב זה ש'אם זכיתם — תאכלו' לעתיד לבוא; ברם כנגד זה: 'ואם לאו, תיאכלו למלכיות' המשעבדות אתכם בעולם הזה. מכאן (ס' ה) לסדרת דרשות המתארות את 'המלכיות בעיסוקן' על-פי פרשיות ופסוקים שונים מכל המקרא, ולבסוף אף מפרשתנו אנו, פרשת הבהמה הטמאה והטהורה, שדורשים אותה דרשות אלי-גוריות נועזות: 'את הגמל' זו בבל... 'את השפן' זו מדי... 'ואת הארנבת' זו יוון... 'ואת החזיר' זו אדום. ברם לא רק לשיעבוד מלכויות ניבא ורמז משה בפרשה זו, אלא אף לקיצן. דווקא אדום, הגרועה מבין כל המלכיות, 'שאינה מגדלת את הצדיקים, ולא דייה שאינה מגדלת אלא הורגת... [כגון] ר' עקיבה וחבריו', לא תגרור אחריה עוד מלכות אחרת, אלא: 'למה נקרא שמה חזיר, שמחזרת עטרה לבעלה (=לעם ישראל)', שנאמר 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה' (עובדיה כא).

כל חטיבותיה של דרשה זו מדברות, בדרך זו או זו, על בעלי חיים ועל אכילת בשרם; ברם אין הדרשות הללו עוסקות בפרטי הלכות כשרות ודקדוקיהן, אלא מעמידות את כל הנושא בפרספקטיבה חדשה ומיוחדת: אין לראות בהלכות כשרות וכיוצא בהן עול ומעמסה כבדה שהוטלה על ישראל, או מגבלות חמורות המונעות מהם את כל טוב העולם. אדרבה, הלכות אלו הן אות וביטוי לבחירת ישראל ולייחודם, שרק הם נמצאו ראויים להן; ומצוות

זאת החיה אשר תאכלו

אלו הן המבדילות בינם לבין הגויים שסופם אבדון. בשל מצוות אלו וקיומן עתידים ישראל לזכות לחיי העולם הבא; ואז מובטחים להם תענוגות, שכל קיניגין (=שעשועי קרב בין חיות) של אומות-העולם בעולם הזה כאפס וכאין לעומתם! פרשה זו, שלכאורה אין בה אלא מניינן של הבהמות הטמאות, היא-היא העדות על הגאולה העתידה, כאשר המלכיות תגענה לקיצן והעטרה תחזור לבעלה.

א. ר' פנחס ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא פתח 'און שמעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין' (משלי טו, לא). 'און שמעת תוכחת חיים' אילו בניו שלא-הרן שהיו בצד המיתה. 'בקרב חכמים תלין', זכו שנתייחד הדיבור עליהן ועל אביהן ועל אחי אביהן בחייהן, וה"ד 'ואת שער החטאת דרש דרש משה' (ויקרא י, טז). מהו 'דרש דרש', שתי דרישות, אמר להם: אם שחטתם למה לא אכלתם, ואם לא הייתם עתידין לאכל, למה שחטתם? מיד 'ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן' (שם). וכיון שכעס נתעלמה הלכה ממנו. אמר רבי הונא: בשלושה מקומות כעס משה ונתעלמה הלכה ממנו. ואילו הן בשבת ובכלי מתכות ובאונן. בשבת מנין, 'ויתרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש ויקצף עליהם משה' (שמות טז, כ), וכיון שכעס שכח מלומר להן הלכות שבת. מה אמר להן, 'אכלהו היום כי שבת היום לה' ' (שם שם כה). ובכלי מתכות מנין, 'ויקצף משה על פקודי החיל' (במדבר לא, יד), וכיון שכעס נתעלמה הלכה ממנו, שכח מלומר להן הלכות כלי מתכות, וכיון שלא אמר אמר אלעזר הכהן תחתיו, 'ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא' (שם שם כא), אמר להן: למשה רבינו צוה ואותי לא צוה. באונן מנין, 'ויקצף על אלעזר ואל איתמר בני אהרן הנותרים' (ויקרא

שהיו בצד המיתה -- חיות אלו מותרות (מ. מרגליות בפירושו). שנתייחד הדיבור עליהן -- כפי שדורש להלן מן המלים 'לאמר אלהם' -- לבנים, לאלעזר ולאיתמר. 'ואת שער החטאת דרש' וגו' -- שער החטאת שהוקרב בו ביום, הוא היום השמיני למילואים, הוא היום שבו מתו נדב ואביהו בני אהרן. נתעלמה הלכה ממנו -- שכוהן אונן, היינו שמת אחד מקרוביו וטרם נקבר, אסור לאכול בקודשי קודשים. למשה רבינו צוה -- דורש ממה שנאמר 'ואת חקת התורה אשר צוה ה' את משה' (שם שם כא) -- משמע שלמשה נאמרה הלכה זו, אלא ששכח

י, טז), וכיון שכעס שכח מלומר להן שהאונן אסור מלאכל בקדשים. 'הנותרם לאמר' (שם), ר' פנחס ור' יהודה בר' סימון. ר' פינחס אמר: אמר להן טבייא מיתון ובישיא אישתירון. ור' יהודה בירבי סימון אמר: אמר להן אף אתון לווי לא אישתירתון. 'וידבר אהרן אל משה' (שם שם יט), בדיבור כנגדו, היינו מאי דאמר 'דבר האיש אדני הארץ אתנו קשות' (בראשית מב, ל). 'הן היום הקריבו את חטאתם' (ויקרא שם). אמר לו: היום מתו בניי, היום אקריב קרבן? היום מתו בניי, היום אוכל בקדשים? מיד דרש אהרן קל-וחומר למשה: ומה אם מעשר הקל הרי הוא אסור לאונן, חטאת שהיא חמורה אינו דין שהיא אסורה לאונן. מיד 'וישמע משה וייטב בעיניו' (שם שם כ), הוציא כרוז בכל המחנה ואמר: אני טעיתי את ההלכה, ואהרן אחי למדני. אלעזר ידע את ההלכה ושתק, איתמר ידע את ההלכה ושתק. זכו שנתייחד הדיבור עליהן ואל אביהן ועל אחי אביהן בחייהן, הדא הוא דכתיב 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם' (ויקרא יא, א). תני ר' חייא: 'לאמר אלהם', לבנים לאלעזר ולאיתמר.

ב. ר' שמעון בן יוחי פתח 'עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים' וגו' (חבקוק ג, ו). מדד הקב"ה בכל האומות ולא מצא אומה שהיא ראויה לקבל את התורה אלא ישראל. ומדד הקב"ה בכל הדורות ולא מצא דור הראוי לקבל את התורה אלא דור המדבר. מדד הקב"ה בכל ההרים ולא מצא הר שתשרה עליו שכינה אלא הר המוריה. מדד הקב"ה בכל עיירות ולא מצא עיר שיבנה בה בית המקדש אלא ירושלים. מדד הקב"ה בכל ההרים ולא מצא הר שתינתן עליו תורה אלא הר סיני. מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שהיא ראוייה לישראל אלא ארץ ישראל. הדא הוא דכתיב 'עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים'. רב אמר: התיר דמן התיר ממונן. התיר דמן, 'לא תחיה כל נשמה' (דברים כ, טז). התיר ממונן, 'ואכלת את שלל איביך' (שם שם יד). ר' יוחנן אמר: הקפיצן לתוך

למסור אותה לעם. 'בני אהרן העותרים לאמר' – ממלים אלו דורשים שמושה אמר להם דברי תוכחה קשים. טבייא מיתון וכו' – הטובים מתו והרעים נשארו בחיים. אף אתון לווי וכו' – אף אתם הלוואי ולא נשארתם. התיר דמן – דורש 'ויתר' לשון היתיר; דמן וממונם של אנשי כנען בשעת כיבוש

גהנם כמה דאת אמר 'לנתר בהן על הארץ' (ויקרא יא, כא). ר' הונא רבה דציפורי אמר: התיר זונים שלהם, הדא הוא דכתיב 'מוסר מלכים פתח ויאסר אזור במתניהם' (איוב יב, יח). עולא ביראה בשם ר' שמעון בן יוחי: לאחד שיצא לגורן וכלבו וחמורו עמו, הטעין לחמורו חמש סאין ולכלבו שתיים. והיה אותו הכלב מלחית. העביר ממנו אחת והיה מלחית. שתיהן והיה מלחית. אמר ליה: טעון לית את טעון ואת מלחית? כך אפילו שבע מצוות שקיבלו עליהן בני נח, כיון שלא יכלו לעמוד בהן עמדו ופרקום על ישראל. אמר ר' תנחום בר חנילאי: לרופא שנכנס לבקר שני חולים, אחד יש בו כדי לחיים ואחד אין בו כדי לחיים. זה שיש בו כדי לחיים אמר ליה: דבר פלוני ודבר פלוני לא יאכל. וזה שאין בו כדי לחיים אמר להם: כל דבעי הבו ליה. כך אומות העולם שאינן לחיי העולם הבא 'כירק עשב נתתי לכם את כל' (בראשית ט, ג), אבל ישראל שהן לחיי העולם הבא 'זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ' (ויקרא יא, ב).

ג. 'כל אמרת אלוה צרופה מגן הוא לחסים בו' (משלי ל, ה). רב אמר: לא נתנו מצוות אלא לצרוף בהן את הבריות. וכל כך למה, 'מגן הוא לחסים בו'. אמר ר' יודן בר' שמעון: בהמות ולויותן הן קניגין של צדיקים לעתיד לבוא, וכל מי שלא ראה קניגין של אומות העולם בעולם הזה זוכה לראותן בעולם הבא. כיצד הן נשחטין, בהמות נותן ללויותן בקרניו ונותרו ולויותן נותן לבהמות בסנפיריו וקורעו. והצדיקין אומרים: זו שחיטה כשירה היא, ולא כך תנינן: הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל

הארץ מותרים היו. הקפיצן וכו' – דורש 'ויתר' מלשון 'נתר'. התיר זונים שלהם – פתח חגורותיהם, שהם סמל הכוח והשלטון; זונה = חגורה (יוונית). לאחד שיצא וכו' – משל למה הדבר דומה, לאחד שיצא וכו'. מלחית – נושם בכבדות. טעון לית את טעון – משא אינך נושא. כדי לחיים – כדי לחיות, שעמיד להבריאה כל דבעי הבו ליה – כל אשר ירצה תנו לו.

בהמות – השווה: 'בהמות בהררי אלף' (תהלים נ, י); 'הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך' (איוב מ, טו). מפסוקים אלו למדים על מציאותה של בהמה ענקית, שבינה לבין הלווייתן עמיד להתנהל קרב לעתיד לבוא. קניגין – ציד (יוונית), מחזה-שעשועים של קרב בין חיות בקרקסאות. בהמות נותן – מכה. והצדיקים אומרים וכו' – שלהם מיועד בשר שניהם לאכילה, ותמהים הם על כך שלא נשחט בהמות כדון. ובכל שוחטין... חוץ ממגל וכו' – והרי סנפיריו של לווייתן דומים לשיניים

קציר והמגירה והשינים והצפורן מפני שהן חונקין. אמר ר' אבה בר כהנא: אמר הקב"ה 'תורה מאתי תצא' (ישעיה נא, ד), חידוש תורה מאתי תצא. ר' ברכיה בשם ר' יצחק: אריסטון גדול עתיד הקב"ה לעשות לעבדיו צדיקים לעתיד לבוא וכל מי שלא אכל נבילות וטרפות בעולם הזה זוכה לאכול בעולם הבא. הדא הוא דכתיב 'וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלו' (ויקרא ז, כד), בשביל שתאכלו ממנו לעתיד לבוא. לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להן 'זאת החיה אשר תאכלו' (שם יא, ב).

ד. אמר ר' אבהו: כמין גלגלת שלאש הראה לו הקב"ה למשה מתחת כסא כבוד שלו ואמר לו: אם גיקב קרום של מוח ואפילו כל שהוא פסולה. ורבנין אמרין 'זאת החיה' (ויקרא יא, ב), החיה מטריפתה תאכלו ושאינה חיה מטריפתה לא תאכלו. אמר ריש לקיש: אם זכיתם תאכלו, ואם לאו תיאכלו למלכיות. אמר ר' אחא: כתיב 'אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו' (ישעיה א, יט—כ), חרובין תאכלו, דאמר ר' אחא: צריך יהודאה לחרובה עבד תתובא ויאויא מסכינתא ליהודאי כי ערקתא סומקתא דעל ליביה דסוסיא חיורא. תני ר' חייא: מלמד שהיה משה אוחו בחיה ומראה להן לישראל ואמר להן: זאת החיה אכלו וזאת לא תאכלו. 'את זה תאכלו מכל אשר במים' (שם שם ט), זה אכלו וזה לא תאכלו. 'זאת אלה תשקצו מן העוף' (שם שם יג), אלה תשקצו ואלה לא תשקצו. 'וזה לכם הטמא בשרץ' (שם שם כט), זה טמא וזה אינו טמא. 'זאת החיה אשר תאכלו' (שם שם ב).

שהמשנה פסלן? חידוש תורה מאתי תצא — הקב"ה יתיר להם את אכילת בהמות אף-על-פי שלא נשחט כהלכה. אריסטון — סעודה (יוונית). כמין גלגלת שלאש — כלומר, לימד אותו הלכות טריפה. החיה מטריפתה — שאם נפגעה או נפל בה מום, שהיא עשויה להבריא ממנו ולחיות, מותר לאוכלה; כי 'הטריפה' אינה עשויה לחיות. חרובין תאכלו — שלא יהיה לכם מאכל אלא חרובין בלבד, שהם מאכל בהמה, ורק עניים מחוסרי כל מאכל אחר אוכלים אותם. צריך יהודאה וכו' — כשזקוק היהודי לחרוב (מחוסר כל מאכל אחר), עושה תשובה. יאויא מסכינתא וכו' — יפה העוני ליהודי כשרט אדם על לבו של סוס לבן. תני ר' חייא וכו' — מקומה הנכון של פיסקא זו אינו ברור; ברם ודאי שאינה שייכת לפתיחתא דלעיל, שכן פתיחתא זו שלמה ומסתיימת כדין בפסוק מראש הסדר 'זאת החיה אשר תאכלו'.

ה. אמר ר' ישמעאל בר נחמן: כל הנביאים ראו למלכיות בעיסוקן. אדם הראשון ראה את המלכיות בעיסוקן, הדא הוא דכתיב' ונהר יצא מעדן' (בראשית ב, י). ר' תנחומא אמר לה ר' מנחמא בשם ר' יהושע בן לוי: עתיד הקב"ה להשקות כוס תרעלה לאומות העולם לעתיד לבוא, הדא הוא דכתיב' ונהר יצא מעדן' (שם) — מקום שהדין יוצא. 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים' (שם), אילו ארבע מלכיות. 'שם האחד פישון' (שם שם יא), זו בבל, על שום 'ופשו פרשיו' (חבקוק א, ח). על שום גנסה קרטה קטיע פושכא. 'הוא הסבב את כל ארץ החוילה' (בראשית שם), זה נבוכדנצר הרשע, שעלה והקיף את כל ארץ ישראל, שמיחלת לקב"ה, הדא הוא דכתיב' הוחלי לאלהים כי עוד אודנו' (תהלים מב, ו). 'אשר שם הזהב' (בראשית שם), אילו דברי תורה, 'הנחמדים מזהב ומפז רב' (תהלים יט, יא). 'וזהב הארץ ההוא טוב' (בראשית שם יב), מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל. 'שם הבדלח ואבן השהם' (שם), מקרא ומשנה ותלמוד ואגדה. 'ושם הנהר השני גיחון' (שם יג), זו מדי שהעמידה המן הרשע ששך עיסה כנחש, על שום 'על גחנך תלך' (שם ג, יד), 'הוא הסובב את כל ארץ כוש' (שם ב, יג), 'המלך מהדו ועד כוש' (אסתר א, א). 'ושם הנהר השלישי חדקל' (בראשית ב, יד), זו יוון, שהיתה חדה וקלה בגזירותיה ואומרת להן לישראל: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל. 'הוא ההלך קדמת אשור' (שם). אמר ר' חונא: בשלושה דברים קדמה מלכות יון למלכות הרשעה הזאת בנוסים ובפנוקטין ובלשון. אמר ר' חונא: כל המלכיות נקראו על שום אשור, על שום שהיו מתאשרים מישראל. אמר ר' יוסי בר' חנינא: כל המלכיות שנקראו על שום גינוה, על שום שהיו מתנוים לישראל. אמר ר' יוסי בר' חנינא: כל המלכיות שנקראו

ראו למלכיות בעיסוקן — ראו את ארבע המלכיות, העתידות לשעבד את ישראל בפעולתן. זאת למדין מדרשות אליגוריות של פרשות שונות, שהאחרונה שבהן היא פרשת הבהמה הטהורה והטמאה שלפנינו. גנסה קרטה וכו' — כינוי לנבוכדנצר על שם קומתו הגמוכה: גנס קטן קטוע טפח (מ. מרגליות בפירושו). ששך עיסה כנחש — משפט סתום; ואולי צ"ל 'ערסא' (= ארס) כנחש; ושם הכוונה להמן שהלשין על היהודים. כתבו על קרן השור — בימי אנטיוכוס אפיפאנס. נוסים — היכלות או ספינות. פנוקטין — ארמונות; כלומר: אדריכלות. מתאשרים

על שום מצרים, על שום שהיו מצירים לישראל. 'והנהר הרביעי הוא פרת' (שם), זו אדום שפרת ורבת בתפילתו של זקן. דבר אחר: שפרת ורבת והצירה לעולמו. דבר אחר: שפרת ורבת והצירה לבנו. דבר אחר: 'פרת' שפרת ורבת והצירה לביתו. דבר אחר: 'פרת' על שום סופה, שאני עתיד ליפרע ממנה בסוף, הדא הוא דכתיב 'פורה דרכתי לבדי' (ישעיה סג, ג). אברהם ראה את המלכיות בעיסוקן. 'והנה אימה חשכה גדלה נפלת עלי' (בראשית טו, יב). 'אימה' זו בבל על שום 'נבוכדנצר התמלי חמא' (דניאל ג, יט). 'חשכה' זו מדי, שהחשיכה בגזירותיה את ישראל 'להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים' (אסתר ג, יג). 'גדלה' זו יוון. אמר 'יהודה ביר' סימון: מלמד שהיתה מלכות יוון מעמדת מאה ועשרים ושבעה דוכסין, מאה ועשרים ושבעה איפרכין, מאה ועשרים ושבעה איסטרטילין. ורבנן אמרו ששים ששים. ר' ברכיה ור' חנן על הדא דרבנן, 'המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב' (דברים ח, טו), מה עקרב הו' משרצת ששים ששים, כך מלכות יוון היתה מעמדת ששים ששים. 'נפלת עלי' (בראשית שם), זו אדום, על שום 'דחילא ואימתני ותקיפא יתירה' (דניאל ז, ז). 'חשכה' זו יוון, שהיא חשיכה בגזירותיה, שאמרו להן לישראל: כתבו על קרן השור שאין להן חלק באלהי ישראל. 'גדלה' זו מדי, על שום 'גדל המלך אחשורוש את המן' (אסתר ג, א). 'נפלת עלי' זו בבל, על שום 'נפלה נפלה בבל' (ישעיה כא, ט). דניאל ראה את המלכיות בעיסוקן. 'חזה הוית בחזוי עם ליליא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא, וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא שנין דא מן דא' (דניאל ז, ב—ג). אם זכיתם 'מן ימא' ואם לאו מן חורשא. הדא חיותא כד סלקא מן ימא לית היא ממכיא, סלקא מן חורשא היא ממכיא. דכואתא 'יכרסמנה חזיר מיער' (תהלים פ, יד). אם זכיתם מן היאור ואם לאו מן היער.

מישראל — בבראשית רבה פ"ט הגרסה: מתעשרות. מתנויים — בבר"ר שם: מתנאות מישראל. בתפילתו של זקן — בבר"ר שם: מברכתו של זקן. כלומר מברכת יצחק שבירך את עשו, ובדרשות חז"ל מזוהה עשו עם אדום ועם רומי. התמלי — נתמלא משרצת ששים ששים — מולידה שישים בבת אחת. 'חזה הוית' וכו' — רואה הייתי בחזוני בלילה והנה ארבע רוחות השמים נלחמות עם הים הגדול, וארבע חיות גדולות עולות מן הים משונות זו מזו. מן חורשא — מן היער. הדא חיותא וכו' — החיה הזאת כשהיא עולה מן הים אין היא מזיקה, כשהיא עולה מן היער היא מזיקה.

הדא חיותא כד סלקא מן נהרא לית היא ממכיא, סלקא מן חורשא
 היא ממכיא. 'שנין דא מן דא' (דניאל שם), סניאן דא מן דא, מלמד
 שכל אומה ששולטת בעולם היא שונאה ישראל ומשעבדת בהן
 יתיר מן הכל. 'קדמיתא כארי' (שם שם ד), זו בבל. 'ירמיהו ראה
 אותה כארי, חזר וראה אותה כנשר. ראה אותה כארי, 'עלה אריה
 מסבכו' (ירמיהו ד, ז). חזר וראה אותה נשר, 'הנה כנשר יעלה
 וידא' (שם מט, כב). אמרו לדניאל: את מה חמיתה? אמר להון:
 אני חמיתי אפין כאריה וגפין די נשר. הדא 'קדמיתא כאריה וגפין
 די נשר לה' (דניאל שם), חד היא. 'חזה הוית עד די מריטו גפה
 וגטילת מן ארעא' (שם). ר' לעזר ור' ישמעאל בר נחמן. ר' לעזר
 אמר: כל אותו ארי לקה ולבו לא לקה, דכתיב 'ולבב אנש יהיב
 לה' (שם). ור' ישמעאל בר נחמן אמר: אף לבו לקה, דכתיב 'לבבה
 מן אנושא ישנון' (שם ד, יג). 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב'
 (שם ז, ה), זו מדי. אמר ר' יוחנן: 'דמיה לדב', 'לדב' כתיב ודב היה
 שמה. אדעתא דר' יוחנן דאמר ר' יוחנן: 'על כן הכם אריה מיער'
 (ירמיהו ה, ו), זו בבל. 'זאב ערבות ישדדם' (שם), זו מדי. 'נמר שקד
 על עריהם' (שם), זו יוון. 'כל היוצא מהנה יטרף' (שם) זו אדום.
 למה, 'כי רבו פשעיהם עצמו משבותיהם' (שם). 'חזה הוית וארו
 אחרי כנמר' (דניאל ז, ו), זו יוון, שהיתה מנמרת בגזירותיה ואומרת
 להן לישראל: כתבו על קרן השור שאין להן חלק באלהי ישראל.
 'באתר דנא חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעיא דחילה
 ואימתני ותקיפא יתירה' (שם שם ז), זו אדום. דניאל ראה שלושתן
 בלילה אחד, ולזו בלילה אחד. ולמה? ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש.

דכואתא – כיוצא בזה. סניאן – שונאות. 'קדמיתא כארי' – הראשונה כמו אריה.
 את מה חמיתה – אתה מה ראית? אני חמיתי אפין וכו' – אני ראיתי פנים כאריה
 וכנפים של נשר. 'וגפין די נשר לה' – ולה כנפיים של נשר. חד היא – חיה אחת
 היא. 'חזה הוית עד די מריטו' – והייתי רואה עד שנמרטו כנפיה ונסתלקה מן
 הארץ. 'ולבב אנש יהיב לה' – ולב אדם נתן לה. 'לבבה מן אנושא ישנון' –
 לבו מלב אנוש ישנה אותו. 'וארו חיוה אחרי' וכו' – והנה חיה אחרת שניה דומה
 לדב. 'לדב' כתיב – הכתיב חסר, ודב הוא זאב בארמית. אדעתא דר' יוחנן –
 היא דעתו של ר' יוחנן; כן צריך להיות (מרגליות). 'וארו אחרי כנמר' – והנה
 אחרת כנמר. שהיתה מנמרת בגזירותיה – שהיתה גוזרת גזירות על ישראל,
 מנמרות ומשונות זו מזו. 'וארו חיוה רביעיא' וכו' – והנה חיה רביעית נוראה

ר' יוחנן אמר: ששקולה כנגד שלשתן. ור' שמעון בן לקיש אמר: יתירא. מוטיב ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש: 'ואתה בן אדם הנבא והך כף אל כף ותכפל חרב שלישתה' (יחזקאל כא, יט), דא מה עביד לה ר' שמעון בן לקיש? עביד לה ותכפל. משה ראה את המלכיות בעיסוקן. 'את הגמל ואת הארנבת ואת השפן' (דברים יד, ז). 'את הגמל' זו בבל, 'אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו' (תהלים קלז, ח). 'את השפן' זו מדי. רבנין ור' יהודה בר' סימון. רבנין אומרים: מה השפן הזה יש בו סימני טומאה וסימני טהרה, כך היתה מלכות מדי מעמדת צדיק ורשע. אמר ר' יהודה בר' סימון: דריוש האחרון בנה של אסתר היה טהור מאמו וטמא מאביו. 'ואת הארנבת', זו יוון, אמו של תלמי המלך ארנבת שמה. 'ואת החזיר' (דברים שם ח), זו אדום. משה נתן שלושתן בפסוק אחד ולזו בפסוק אחד. למה? ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש. ר' יוחנן אחר: שהיא שקולה כנגד שלשתן. ור' שמעון בן לקיש אמר: יתירא. מטיב ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש 'בן אדם הנבא והך כף אל כף ותכפל חרב שלישתה' (יחזקאל שם), דא מה עביד לה ר' שמעון בן לקיש? עביד לה ותיכפל. ר' פנחס ור' חלקיה בשם ר' סימון: מכל הנביאים לא פירסמוה אלא שנים, אסף ומשה. אסף אמר 'יכרסמנה חזיר מיער' (תהלים פ, יד), משה אמר 'ואת החזיר' (דברים שם). למה גמשלת בחזיר? לומר לך, מה חזיר הזה בשעה שהוא רבוץ ומוציא טלפיו ואומר: ראו שאני טהור, כך היתה מלכות הרשעה הזו מתגאה וחומסת וגוזלת ונראת כילו שהיא מצעת בימה. מעשה בשלטון אחד בקיסרי שהיה הורג את הגנבים ואת המנאפין ואת המכשפין ואמר לסנקליטין שלו: שלשתן עשה אותו האיש בלילה אחד. דבר אחר: 'את הגמל' (ויקרא יא, ד), זו

ואיומה מאד וחזקה מאד. ששקולה כנגד שלושתן – ששעבוד מלכות רומי שקול כנגד שלוש המלכיות שלפניה. יתירא – שעבוד רומי קשה יותר משלושתן יחד. מוטיב – משיב, מקשה עליו. דא מה עביד – לכתוב זה מה עושה (= את הכתוב הזה איך דורש) ר' שמעון? עביד לה ותכפל – הוא דורש אותו 'ותכפל', שמלכות רומי קשה כפליים משלוש המלכיות האחרות. מעמדת צדיק ורשע – כורש צדיק, אחשוורוש רשע. לא פירסמוה – לא גילו רשעתה. כילו שהיא מצעת בימה – כאילו שהיא מעמידה ומכינה במה למשפט, מעמידה פנים כאילו כל מעשיה אינם אלא על-פי החוק והצדק. סנקליטין – יועץ (יוונית). עשה אותו האיש – עשיתי

בבל 'כי מעלה גרה הוא' (שם), שהיא מקלסת לקב"ה. ר' ברכיה ור' חלבו משם ר' ישמעאל בר נחמן: כל שפרט דוד כלל אותו הרשע בפסוק אחד. "כען אנא נבכדנצר משבח ומרומם ומהדר למלך שמיא די כל מעבדוהי קשוט וארחתה דין ודי מהלכין בגוה יכל להשפלה' (דניאל ד, לד). 'משבח' — 'שבחי ירושלם את ה' (תהלים קמז, יב). 'זמרומם' — 'ארוממך ה' כי דליתני' (שם ל, ב). 'ומהדר למלך שמיא' — 'ה' מלך ירגוז עמים' (שם צט, א). 'די כל מעבדוהי קשוט' — 'על חסדך על אמתך' (שם קט, א). 'וארחתה דין' — 'ידין עמים במישרים' (שם צו, י). 'ודי מהלכין בגוה' — 'ה' מלך גאות לבש' (שם צג, א). 'יכל להשפלה' — 'וכל קרני רשעים אגדע' (שם עה, יא). 'ואת השפך' (ויקרא יא, ה) זו מדי. 'כי מעלה גרה הוא' (שם) שמקלסת לקב"ה, 'כה אמר כרש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים' (עזרא א, א). 'ואת הארנבת' (ויקרא שם ו), זו יוון. 'כי מעלה גרה הוא' (שם), שמקלסת לקב"ה. אלכסנדרוס מקדון כד הוה חמי לשמעון הצדיק אמר: בריך אלהיה של שמעון הצדיק. 'ואת החזיר' (ויקרא שם ז), זו אדום. 'והוא גרה לא יגר' (שם), שאינה מקלסת לקב"ה, ולא דייה שאינה מקלסת אלא מחרפת ומגדפת ואומרת 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ' (תהלים עג, כה). דבר אחר: 'את הגמל' זו בבל. 'כי מעלה גרה הוא', שמגדלת את הצדיקים, 'ודניאל בתרע מלכא' (דניאל ב, מט). 'ואת השפך' זו מדי. 'כי מעלה גרה הוא', שמגדלת את הצדיקים, 'ומרדכי ישב בשער המלך' (אסתר ב, יט). 'ואת הארנבת' זו יוון, 'כי מעלת גרה הוא', שמגדלת את הצדיקים. אלכסנדרוס מקדון כד הוה חמי לשמעון הצדיק הוה קאים על ריגליה. אמרו ליה: יהודאי לית את יכיל למיחמי, מן קדם יהודיי את קאים? אמר להם: בשעה שאני יוצא למלחמה כדמותו אני רואה ונוצח. 'ואת החזיר', זו אדום. 'והוא גרה לא יגר', שאינה מגדלת את הצדיקים, ולא דייה שאינה מגדלת אלא הורגת. הדא הוא דכתיב 'קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך לאשמת להם

אני עצמי. 'מעבדוהי קשוט' — מעשיו אמת. 'ודי מהלכין בגוה יכל להשפלה' — ואת ההולכים בגאוה יכול הוא להשפיל. כד הוה חמי וכו' — כאשר היה רואה את שמעון הצדיק אמר: ברוך אלהיו של שמעון הצדיק. הוה קאים וכו' — היה קם על רגליו. אמרו לו: את היהודים אינך יכול לראות, מפני יהודי אתה קם?

ה' אלהיכם הרבה אתכם

רחמים על זקן הכבדת עלך מאד' (ישעיה מז, ו), זה רבי עקיבה וחביריו. דבר אחר: 'את הגמל', זו בבל. 'כי מעלה גרה הוא', שגררה מלכות אחריה. 'את השפן', זו מדוי. 'כי מעלה גרה הוא', שגררה מלכות אחריה. 'את הארנבת', זו יוון, 'כי מעלה גרה הוא', שגררה מלכות אחריה. 'ואת החזיר', זו אדום, 'והוא גרה לא יגר', שלא גררה מלכות אחריה. ולמה נקרא שמה חזיר? שמחזרת עטרה לבעלה. הדא הוא דכתיב 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה' (עובדיה כא).

(ויקרא רבה פרשה יג)

ה' אלהיכם הרבה אתכם

מדרש דברים רבה — בשתי מהדורותיו: ה'נדפס' בדפוסים השונים של 'מדרש רבה', ומהדורת ש. ליברמן מכתבייד — הוא אחד ממדרשי תנחומא-יילמדנו, השונים משאר המדרשים ה'הומילטיים' בכך, שקודמת בהן לסדרת הפתיחתאות עוד יחידה, הפותחת בשאלת הלכה וחזרת ממנה אל התחלתו של הסדר. הפרשה שלפנינו יצאה מידי עורך המדרש כחטיבה שלמה ומגו- בשת, העוסקת כולה בנושא מוגדר אחד על כל צדדיו ובחינותיו: פרייה ורבייה, שהיא גם מצווה שישראל נצטוו עליה, וגם ברכה והבטחה שהובטחה להם עוד מימי האבות. תפיסה זו של נושא המדרש הולמת יפה את שני הפסוקים: 'ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב. ה' אלהי אבותכם יסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם' (דברים א, י—א), שהיו, כפי הנראה, התחלת סדר בשעתו (שאין עליו עדות חוץ מזו של המדרשים עצמם); ברם היא מתעלמת מהקשרם, שכן בהמשך

שגררה מלכות — אחרת אחריה. שמחזרת עטרה לבעלה — באחרית הימים. מחזירה את המלוכה לישראל.

ה' אלהיכם הרבה אתכם

(מפסוק יב ואילך) מדובר על עניין אחר: מינוי ה'ראשים' השופטים בימי משה. רק פיסקה אחת בכל הפרשה אינה שייכת לנושא העיקרי (השנייה בס' טו, שהוקפה כאן סוגריים מרובעים), והיא עוסקת באמת במינוי הדיינים, ומותחת ביקורת על דיינים הדיוטות שאינם ראויים לתפקידם. לא יכול להיות כל ספק שפיסקה זו נוספה על-ידי מאסף או מעתיק, שלקח אותה מדרשה אחרת לסדר זה, שבה פותח עניין הדיינים (כדוגמת הדרשה שלפנינו במדרש דברים רבה ה'נדפס', שבחלקה עוסקת בנושא זה); שכן 'המאספים שראו את הדמיון הרב בין המהדורות השונות של התנחומא לדברים הוסיפו וגרעו על-פי מהדורות אחרות של התנחומא' (ש. ליברמן, במבוא למהדורת דברים רבה שלו, עמ' xviii).

מיד בפתיחה ההלכתית (ס' יב) מועלה בפירוש מוטיב הפרייה והרבייה; העולם לא נברא אלא לפרייה ורבייה — 'לא תהו בראה לשבת יצרה'. וכאשר אדם הראשון נתיימש מהולדת בנים נוספים, לאחר ששני הראשונים 'הלכו שניהם למארה', הוסיף לו הקב"ה תאוה על תאוותיו ואדם הוליד את שת. ואפילו במצרים, על אף גזירותיו של פרעה, שביקש למנוע את ריבויים של ישראל בכל האמצעים, פרו ישראל ורבו, עד שפרעה עצמו נואש ואמר 'מה אני יכול לעשות אתכם והקב"ה שעשה לכם כך' (ועיין בפירוש למטה). בפתיחת הראשונה (ס' יג—יד) גדרש הכתוב 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' בין השאר על כך, שתמיד ה' נוהג במידת הרחמים ומקיים הבטחותיו — כך נהג כלפי אדם הראשון וכך נהג כלפי אברהם 'שהעלהו למעלה מכיפת הרקיע' ואת ההבטחה שנתן לו 'הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ... כה יהיה זרעך' קיים בבניו בימיו של משה. בפתיחת השנייה (התחלת ס' טו) מודגשת הזיקה ההדדית בין תוכחה לברכה; על ישראל, שקיבלו תוכחתו של משה, באה ברכת טוב, היא ברכת פרייה ורבייה. בגוף הדרשה (המשך ס' טו) אנו חוזרים לריבויים של בני ישראל במצרים, על אף הגזירות; שכן הקב"ה עשה להם ניסים והציל את התינוקות הנולדים בשדה מידי המצרים, ואף זימן לכל אחד מהם שני מלאכים שטיפלו בו עד שהיו גדלים והקב"ה היה מוליך

ה' אלהיכם הרבה אתכם

אותם עדרים עדרים אל בתי אבותיהם. ואף עצם הריוןן של הנשים, שהמצרים ביקשו למנוע אותו על-ידי הרחקת הבעלים מבתיהם, היה תוצאה של השגחת ה' והיה מלווה מעשי ניסים; שכן אמר הקב"ה: 'זרעו של אברהם שאמרתי לו 'כה יהיה זרעך... 'חשבתן למעט? חייכם... מה אמרתם? 'פן ירבה? חייכם, 'כן ירבה'. ולכן אומר להם משה 'היו זכורין שהקב"ה הרבה לכם במצרים, כשם שהבטיח לאבותיכם'. בעקבות תיאור אגדי-עממי, ציורי ודראמאטי זה של פלאי הלידה והפריון במצרים, מטעימה הדרשה הבאה (ס' טז) שלא רק ברכת הריבוי נתקיימה בישראל, אלא אף הברכה שיהיו 'ככוכבי השמים', שכן חנייתם מסביב למשכן דומה למזלות המקיפין את השכינה. ולא עוד אלא שהברכה שבפי משה 'יסף עליכם ככם אלף פעמים' אינה אלא ברכת משה עצמו, אבל הקב"ה ירבה אותם אף יותר מזה. ואף זאת שתוספתו של הקב"ה מרובה ממידתו; וכל מה שהיה בעת גאולת מצרים עדיין אין בו אותה ה'תוספת', 'אבל כשאבוא לגאול אתכם גאולת העולם הבא, בתוספת אני גואל אתכם'.

נראה בעליל גיבושה המלא של 'דרשה ספרותית' זו על כל חטיבותיה, הנאחזות זו בזו ומפתחות ומחזקות זו את זו תוך ניצול כל האמצעים הספרותיים, כגון משלים קולעים, סיפורי נפלאות מרתקים ומוטיבים עממיים מושכים. לא זו בלבד שכל חלק מן הדרשה חוזר ומאיר את נושא הפרייה והרבייה מבחינה אחרת, ובכך מתקשרים כולם לנושא המרכזי, אלא אף זאת, שכל לשון וכל מלה שבפסוקים, שלהם מוקדשת הדרשה, זוכה לביאור מפתיע וקולע משלה, שכולם משלימים אלו את אלו ומביי-אים לידי מיצוי מלוא משמעותו של הכתוב. אם פתיחת ההלכה מפתחת בעיקר את הלשונות 'הרבה' ו'לרב'; הרי מעלה הפתיחת הראשונה את עניין 'אלהי אבותיכם' וכן קושרת היא דרשות ללשון 'ככוכבי השמים'; השנייה מפתחת את דברי משה 'ויברך אתכם' וגו'; ואילו בגוף הדרשה חוזרים וצצים כל אלה מחדש ומקבלים ביאור והארה נוספים. לעיקר הדרשה נוסף עוד קלימאכס משולש: לא בריבוי פיסי בלבד אמורים הדברים, אלא בהענקת מעמד רוחני וקרבה לה' — ככוכבים 'המקיפים את השכינה'; לא רק פי אלף יוסף ה', אלא עד בלי שיעור, שכן תוספתו מרובה

ה' אליהם הרבה אתכם

ממידתו; וכל אשר נעשה בעולם הזה — אין בו עדיין אותה התוספת השמורה לגאולה שלעתיד לבוא. גם דברי סיום אלו המשולשים שוב משמיעים נעימות שונות העולות מלשונותיהם של הכתובים: 'ככוכבי השמים' — 'אלף פעמים' — 'יסף עליכם'. אף-על-פי שהדרשה מדגישה אף את הבחינה הרוחנית-הדתית שבברכת ה' לאברהם המתבטאת בהשכנת השכינה בישראל, הרי אין ספק שבראש-ראשונה היא עוסקת בפרייה ורבייה ממש. ודאי שלגושא זה נועדה חשיבות אקטואלית בשעתו. מצד אחד נשאלה השאלה, שעה שרבות יהודים נספו במלחמות ובמרי-דוד נגד הרומיים, מה אירע להן לברכות הריבוי שנאמרו בשעתן לאברהם וחזרו ואושרו על-ידי משה — הרי עם ישראל הולכין ומרמעטים! בין שורותיה של הדרשה שלפנינו ניתנת תשובה חד-משמעית: כשם שברכות אלו נתקיימו בעבר, על אף נסיונותיהם של שונאי ישראל למעטם ולהשמידם, כן הן עתידות להתקיים; והייסורים והפוענחות הסהם הערובה לכך. ברם בשעות הקשות ביותר — בדור שלאחר החורבן ושוב בדור השמד — לא רק שקינן בלב הספק, מה יהיה עתידו של העם הנרדף והסובל, אלא היו אף כאלה שהגיעו עד לידי ייאוש שמצא את ביטוי בסירובם להוליד עוד בנים ש'ילכו למארה'; ואין הדרשה שלפנינו אלא אוהרה חמורה שלא ליבטל מפרייה ורבייה אף בעת מצוקה וגזי-רות. הלכירוח כאלה נשתמרו לנו בעדויות על 'אבלי ציון', שלא ראו טעם להמשיך עוד בחיים כתיקנם לאחר חורבן הבית וכל הכרוך בו: 'תנו רבנן — כשחרב הבית בשנייה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ולא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותים יין? אמרו לו: נאכל בשר, שממנו מקריבים על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין, שמנסכין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? אמר להם: אם כן לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות... מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם! שלא להתאבל כל-עיקר אי אפשר, שכבר נגזרה הגזירה, ולהתאבל יותר מדי אי אפשר... אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט, עושה אדם כל צורכי סעודה ומשייר דבר מועט, עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט [זכר

לירושלים] שנאמר 'אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני. תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי' (תהלים קלז, ה—ו) 'בבא בתרא ס ע"ב; והשווה תוספתא סוטה טו, יא ואילך). וכן: 'תניא א"ר ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין... ומיום שפשטה מלכות שגורות עלינו גזירות קשות ומבטלת ממנו תורה ומצוות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן (רש"י: מילה שהיא לסוף שבועה [ימים]) דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו... ' (בבא בתרא שם). ברור שהדרשה שלפנינו בשלימותה קוראת תגר על הלכירות הרסניים ותבוסניים כאלה, בהרימה על גס את דורות השיעבוד במצרים שלא נתיאשו מן הפרייה והרבייה אף בשעה שלכאורה אבדה כל תקווה לעתידו של עם ישראל.

יב. כמה בנים יהיו לאדם ויבטל מפריה ורביה? שנו רבותינו: לא יבטל אדם מפריה ורביה, וכמה בנים יהא לו ויבטל, בית שמאי אומרים: שני זכרים; א"ר אלעזר בן עזריה, בית הלל אומרים: זכר ונקיבה. מאי טעמייהו דבית שמאי שהן אומרים שני זכרים? כנגד קין והבל; ומה טעמייהו דבית הלל, שהן אומרים זכר ונקבה? כנגד אדם וחוה. אמר ר' אלעזר: כל המבטל מפריה ורביה, כאלו ממעט את הדמות, שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט, ו), לפיכך אין אדם צריך לבטל מפריה ורביה. א"ר סימון: ק"ל שנה עשה אדם הראשון פרוש ממטתו, למה? אלא כיוון שהוליד לקין ולהבל ועמד קין והרג להבל, לא דיו שנהרג, אלא אף קין שהרגו אף הוא הולך למארה ולשמה, שנאמר 'נע ונד תהיה בארץ' (בראשית ד, יב), הרי שהלכו שניהם למארה. מה עשה? פירש ממטתו ק"ל שנה, שנאמר 'ויחי אדם שלשים ומאת שנה' ואחר־כך 'ויולד בדמותו כצלמו' (שם ה, ג). מה עשה הקב"ה? הוסיף לו תאוה על תאוותו, ושימש עם חוה והוליד לשת. אמר

ויבטל מפריה ורביה — יהא רשאי לבטל מפריה ורביה, כגון לשבת בלי אשה. כאילו ממעט את הדמות — מזלזל בצלם האלוהי ופוגע בו.

הקב"ה: כל עיקר לא בראתי עולמי אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תהו בראה לשבת יצרה' (ישעיה מה, יח), וכן הוא אומר: 'ויאמר להם אלהים פרו ורבו' (בראשית א, כח). כך ברא הקב"ה לאדם ולחיה מתחילה על מנת לפרות ולרבות, שיהיו מולידים ופרין ורבין, למה? שכן כבודו של הקב"ה, לפיכך כשיצאו ישראל ממצרים יצאו בשישים רבוא, שנאמר 'ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף' (שמות יב, לו), כיון שבאו למדבר, פרין ורבין כל שעה, ונקהלים עליהם ומתגאים, שנאמר 'ובני ישראל פרו וישרצו' (שם א, ז), אמר להם: מה אני יכול לעשות אתכם והקב"ה שעשה לכם כך, מנין? ממה שאמר בענין 'ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב' (דברים א, י).

יג. 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' (תהלים קיט, פט). מהו 'לעולם ה'?' אמר ר' ברכיה: לעולם הוא נוהג עמנו במידת רחמים, 'ה' ה' אל רחום' (שמות לד, ו), הוי 'לעולם ה' וגו'. אמר ר' אלעזר: בכ"ה באלול נברא העולם, נמצא אדם הראשון נברא בראש השנה שבא ביום הששי. אמר ר' יהודה: בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נמלך, בשלישית כנס עפרו, ברביעית עשאו גולם, בחמישית רקמו, בשישית נפח בו נשמה, בשביעית העמידו על רגליו, בשמינית הכניסו לגן עדן, בתשיעית ציוהו, בעשירית חטא, באחת עשרה נדון, בשתיים עשרה נתגרש. בא ליתן לו איפוסין, שאמר לו 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב, יז), וראה שהיה בראש השנה וריחם עליו ונתן לו דימוס. אמר לו הקב"ה: חייך כשם שמחלתי לך דימוס, כך אני מוחל לבניך ביום הזה, בראש השנה, שנאמר 'ביום הזה' הוי 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' וגו' הוא

'לשבת יצרה' – שחא מיושבת בני-אדם. ונקהלים עליהם ומתנאים – משמע שהדברים אמורים על בני ישראל במצרים, והם נקהלים על המצרים ומתנאים (והשווה להלן, עמ' 101–103); ושמא אף ההמשך 'אמר להם: מה אני יכול לעשות לכם' וכו' היה מכוון לפרעה, אלא שהדרשן ביקש בדרשה שלפניו לקשור את הדברים לדברים א, ולכן היה צריך להסב אותם על ישראל במדבר. לעולם הוא נוהג עמנו במידת הרחמים – שכן שם הוי"ה מסמל את מידת הרחמים. איפוסין – גזר דין (יוונית). דימוס – שחרור (רומית). 'ביום הזה' – לא נאמר במקרא 'היום הזה' על ראש השנה; ושמא צריך להיות 'בחדש השביעי';

נוהג במידת הרחמים. מהו 'נצב בשמים', אין אתה אומר דבר ומבטלו, אלא כל דבר שאתה אומר הוא מתקיים, שנאמר 'אמרות ה' אמרות טהרות' (תהלים יב, ז). מלך בשר ודם אומר לעשות דבר ואינו עושה, נכנס למדינה והן מקלסין אותו והוא אומר להם: אני בונה לכם דימוסיות ומרחצאות ועושה לכם סילקי, בלילה ישן ולא עמד, היכן הוא והיכן דבריו? אבל הקב"ה אינו כן, 'זה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם' (ירמיה י, י), לכך אמר 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', אבל בלעם אמר 'לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם' (במדבר כג, יט) — בטובה, אם אמר להביא טובה הוא מקיים; אמר שהוא מכניס את ישראל לארץ ונותנה להם, ונתנה להם, אבל כשהוא אומר להביא רעה, חוזר בו. מהו אומר למשה, בשעה שעשו ישראל אותו מעשה, 'הרף ממני ואשמידם' (דברים ט, יד), לא עשה להם כן, אלא חזר בו מן הרעה שנאמר 'ינחם ה' על הרעה' (שמות לב, יד); בטובה דבריו מתקיים, הוי 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', וכן הוא אומר 'ודבר אלהינו יקום לעולם' (ישעיה מ, ח).

יד. דבר אחר: 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', וכי בארץ אין דברו של הקב"ה ניצב שהוא אומר 'דברך נצב בשמים'? ומהו 'נצב בשמים'? אלא אותו הדבר שאמר לאברהם אבינו נתקיים, ומה כתיב שם? 'ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים וגו' (בראשית טו, ה). ר' יודה בר סימון ר' חנין בשם ר' יוחנן: העלהו הקב"ה למעלה מכיפת הרקיע, ואין 'החוצה' אלא השמים, שנאמר 'עד לא עשה ארץ וחוצות' (משלי ח, כו); אמר לו: 'הבט נא השמימה' (בראשית שם). ר' שמואל בר יצחק אמר: אין אומרים 'הבט' אלא מלמעלה למטה, שנאמר 'הבט משמים וראה' (תהלים פ, טו). וכיון שיצאו ישראל ממצרים ובאו למדבר ראה אותן בכל אותן האוכלוסין, אמר להם משה: הרי עכשיו נתקיים אותו הדבר שאמר הקב"ה לאברהם אביכם 'הבט נא השמימה'; הוי [ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב].

עיין בהערותיו של ליברמן. דימוסיות — שווקים (יוונית). סילקי — כך צריך להיות — אמת המים; עיין בהערותיו של ליברמן. ולא עמד — אלא מת. אבל בלעם אמר — וכן מה שאמר בלעם, שאין הקב"ה חוזר בו מן הטובה שגור, אבל

טו. 'ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב' (משלי כד, כה). ר' שמעון בן לקיש ור' יוחנן, ר' שמעון בן לקיש אמר: ולמוכיח אינו אומר כאן אלא 'ולמוכיחים', ר' יוחנן אמר: עליהם תבוא ברכת טוב אינו אומר כאן אלא 'ועליהם תבוא ברכת טוב', על המוכיח ועל המוכיחין. מהו 'ברכת טוב' ? ר' יהודה ור' נחמיה ורבנין, ר' יהודה אומר: בברכותיו של הקב"ה שנקרא טוב שנאמר 'טוב ה' לכל' (תהלים קמה, ט), ר' נחמיה אומר: ברכתה של תורה שנקראת טוב שנאמר 'כי לקח טוב נתתי לכם' (משלי ד, ב), ורבנין אמרי: ברכתו של משה שנקרא טוב, שנאמר 'ותרא אתו כי טוב הוא' (שמות ב, ב). והיכן ברכו ? בסוף משנה תורה, מאחר שהוכיחו 'אלה הדברים'; וכיון שקבלו תוכחותיו, אחר כך ברכו. אמר הקב"ה: משקיבלו תוכחותיו של משה, יקבלו ברכותיו. ומה ברכו ? 'ה' אלהיכם הרבה אתכם וגו', 'ה' אלהי אבותכם יספ עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם' (דברים א, י—יא).

[מהו 'הרבה אתכם', רבב אתכם יותר מן דייניכון. את מוצא אמר בן עזאי: און כלבו של ישראל יפה מין דייניהון של ישראל, כיצד ? בא אדם ואמר לחברו: מחליף את עמי ונוטל גדי הזה ונותן לי הכלב הזה ? אמר לו: הן. עד שהן עומדין בא אחר ואמר לו: טול לך שנים. בא אחר ואמר לו: טול שלושה. בא אחר ואמר לו: טול לך ארבעה. לא קיבלו עליהם, נכנסו לדין אצל הדיין ואמרו את הדבר. התחילו הדיינים אומרים: יחלקו את הכלב לארבעתן, 'טול זה אחד מארבעה לכלב; וחכמים אומרים: אין הדין אלא של ראשון. וחילקו אותו לארבעה בני אדם; נמצא מטה את הדין ונותן לאחד יותר

מן הרעה חוזר בו. אלא 'ולמוכיחים' — כלומר: למוכחים, למקבלי התוכחה. בסוף משנה תורה — בסוף ספר דברים (פרק לג). [רבב אתכם — גידל. און כלבו — מסתבר שבמקורה היתה הדרשה מבוססת על הכתוב 'מחזיק באזני כלב עבר מתעבר על ריב לא לו' (משלי כו, יז), ודרשו את הסיפא על דיינים שאינם ראויים לתפקידם. אין הדין אלא של הראשון — וצריך לומר שהראשון כבר משך את הגדי או עשה בו מעשה קניין אחר; עיין בהערותיו של ליברמן. נמצא מטה את הדין — כלומר, הטו את הדין, שנתנו לארבעה ולא לראשון, ונוסף לזה גם לא חילקו בדיוק לארבעה חלקים (דבר שאי אפשר לעשותו), ונתנו לאחד יותר בשיעורו של און הכלב, ומפני אי־דיוק זה איבדו נפשותיהם (ליברמן). — על הביקורת שמתחו חכמים במאות ג' וד' על דיינים מקומיים שהחזירו

מחבירו און מן הכלב; ומה נעשה לדיינין? מאבדין נפשותיהם ונפש בניהם וכל שלהם, מי גרם לכך? שנתן לזה יותר מזה, הוי אונן של כלב יפה מדייניהון, הוי 'ה' אלהיכם הרבה אתכם' יתר על דייניכון. אימתי הרבה אתכם הקב"ה? במצרים, שכן הוא אומר: 'רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי' (יחזקאל טו, ז). כיצד? אלא בשעה שגזר פרעה ואמר: 'כל הבן הילוד היארה תשליכוהו וגו' (שמות א, כב), מה היו עושות? בשעה שהיתה בת ישראל מרגשת בעצמה קרובה לילד היתה יוצאה לילד לשדה, וכיון שהיתה יולדת היתה תולה עיניה כלפי מעלה ואומרת: אני עשיתי את שלי שאמרת 'פרו ורבו' (בראשית א, כח), אף אתה עשה שלך. ומה היו המצרים עושים? כשהיו המצריים רואים את בנות ישראל יוצאות לשדה לילד שם, היו יושבין כנגדן מרחוק, וכיון שהיו בנות ישראל יולדות ונכנסות להן בעיר, היו המצריים נוטלין אבנים והולכין להורגן, והיו התינוקות נבלעים בשדה וחוזרין ונראין מרחוק ושוב נבלעים וחוזרין ונראין להם, עד שהיו המצריים מתייגעין והולכין להם. והיאך היו התינוקות חיים בשדה? אמר ר' לוי: שני מלאכים היה הקב"ה מוסר לאחד מהם, אחד להרחיצו ואחד להלבישו, ונוקק להניקו ולהסך אותו, שנאמר 'וינקוהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור' (דברים לב, יג), וכן הוא אומר 'וארחצך במים... ואלבשך רקמה' (יחזקאל טז, ט—י). אמר ר' חייא הגדול: לא המלאכים היו עושין כן, אלא הקב"ה בכבודו, שנאמר 'וארחצך'; אילו נאמר 'וארחצך' הייתי אומר: שמא על ידי מלאך, אלא כתיב 'וארחצך' ולא על ידי מלאך. ישתבח שמו של הקב"ה, הוא בכבודו היה עושה להם כך. והיו התינוקות גדלים בשדה כצמחים הללו והיו מתגדלין ונכנסין בעדרים לבתיהם, הוא שיחזקאל אומר 'רבבה כצמח השדה נתתיך'. והיאך היו מכירין לילך אצל אבותיהם? אלא הקב"ה היה נכנס עמהם והיה מראה לכל אחד ואחד בית אביו, ואומר לו: קרא לאביך פלוני ולאמך פלונית, ואומר לה: אין את זכורה כשילדת אותי בשדה פלוני ביום פלוני מקודם חמישה חדשים? והיא שואלתו ואומרת לו: מי היה מגדלך? והוא אומר לה: בחור אחד קוץ נאה

במעמדם על אף בורותם, השווה: ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב' (תשי"ח), עמ' 28 ואילך]

שאינ כיוצא בו, והרי הוא בחוץ והוא הביאני לכאן, והיתה אומרת לו: בוא והראהו לי, והיו יוצאין לחוץ ומחזירין בכל המבואות ובכל מקום ולא היו מוצאין אותו, לפיכך כשבאו לים וראו אותו, היו מראים לאמותם באצבע ואומרים להן: 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו, ב) — זה שגדלני, 'זה אלי ואנוהו'.

את מוצא כיון שגזרו במצריים על ישראל גזרות, אמר ר' יהושע: מלמד שחזרו מצריים על כל האומניות לראות, איזה אומנות ממעט מפריה' ורביה ולא מצאו אלא מלאכת חרישה. אמר ר' שמעון בר יוחי: למה נקרא שמה חרישה? שהיא מחרשת את הגוף. והן גוזרין על ישראל ויוצאין ומשתעבדין בהם ועושין לבנים בשדה, אף על פי כן היו נכנסים לבתיהם וישנים בבתיהם ונוקקין לפריה ורביה. אמרו המצריים: כמו שלא גזרינן כלום; אלא בכל מקום שעושין מלאכתן, שם יהו ישראל ישנים, וכך עשו. אמר ר' שמעון בן חלפתא: היו בנות ישראל הקדושות יורדות למלאות מים מן היאור, וכיון שהיו יורדות לשאוב, היה הקב"ה מזמן להם דגים, והיו נכנסים לתוך כדיהם, וכיון שהיתה עולה היתה מוכרת ולוקחת יין ושמן ומבשלת מהן, ויוצאה אל בעלה בשדה והמראה בידה, והיו אוכלין ושותין, ומשהיו אוכלין ושותין היא אומרת לו: בוא וראה, מי נאה ממי? עד שהיתה מרגלת אותו לתאוה, והיה שוכב עמה ומיד הקב"ה פוקדה. עד כמה? יש שהוא אומר: שנים בכרס אחד, ויש שהוא אומר: שישה, ויש שהוא אומר: עשרה, ויש שהוא אומר: שנים עשר. מי שהוא אומר שישה, שהוא אומר 'פרו' אחד, 'וישרצו' אחד, 'וירבו' אחד, 'ויעצמו' אחד, 'במאד מאד' (שמות א, ז) הרי שישה. מי שהוא אומר עשרה, דורש 'פרו' שנים, 'וישרצו' שנים, 'וירבו' שנים, 'ויעצמו' שנים, 'במאד מאד' שנים, הרי עשרה. מי שהוא אומר שנים עשר, דורש 'במאד' שנים, 'מאד' שנים, הרי שנים עשר. אמר ר' חנינא דציפורין: שריצה כתיב כאן, אין לי אלא או גדול שבו שריצים או קטן שבו שריצים, הגדול שבו שריצים זה עכבר אינו יולד פחות משישה, קטן שבו שריצים זה עקרב אינו יולד פחות

קוץ — בעל קוצות ותלתלים (ליברמן). כשבאו לים וראו אותו — שהקב"ה נגלה להם על הים. מחרשת את הגוף — מחלישה. כמו שלא גזרינן כלום — כאילו לא גזרנו כלום, כלומר: לא הועלנו כלום.

ה' אלהיכם הרבה אתכם

משישים. אמר להם הקב"ה: זרעו של אברהם שאמרתי לו 'כה יהיה זרעך' (בראשית טו, ה) מתמעטין, כך חשבתן למעטן? חייכם, וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ' (שמות א, יב). מה אמרתם 'פן ירבה' (שם שם י), חייכם 'כן ירבה וכן יפרץ' (שם שם יב). עד היכן? אמר ר' שמעון בן לקיש: עד 'ויקצו מפני בני ישראל' (שם). היה המצרי מבקש לעמוד עם חבירו והיה רואה אלף מישראל, עד שלא היה רואה את חבירו, עד שהיה נותן ידו על חוטמו ומבקש לשמוט את נפשו, והיה אומר: אי מפני האומה הזו, מה מרובה היא; הוא שאמר הקב"ה ליחזקאל 'רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי' (יחזקאל טז, ז). וכשיצאו ישראל ממצרים והיו מהלכין מחנות מחנות, דגלים דגלים, ראה אותם משה ואמר להם: 'ה' אלהיכם הרבה אתכם', היו זכורין שהקב"ה הרבה לכם במצרים, כשם שהבטיח לאברהם אביכם.

טז. 'והנכם היום' (דברים א, י). ר' חנינא בשם ר' יוסי בר חנינא: מהו 'והנכם היום'? חנייתכם היום ככוכבי השמים, משרייתכון יומא דין ככוכבי השמים, כשם שהראה הקב"ה לאברהם, שהראהו כל המזלות מקיפין את השכינה. אמר ליה הקב"ה: כשם שהמזלות מקיפין אותי וכבודי באמצע, כך עתידין בניך להתרבות וחונים דגלים דגלים ושכינתי באמצע, שנאמר 'ונסע אהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנה כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם' (במדבר ב, יז), שהיו מהלכין ומקיפין את הארון. וכיון שעלו ישראל מן הים, אמר הקב"ה למשה: עשה אותם דגלים דגלים שיהיו מהלכין בטכסיסי מלכים, וכיון שנעשו ישראל דגלים, מהלכין כולם בטכסיס, והלויים מקיפין את הארון, אמר להם משה: 'ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום', חנייתכם היום 'ככוכבי השמים לרב', כשם שהראה לאברהם ואמר לו 'כה יהיה זרעך'.

יז. 'ה' אלהי אבותכם יסף עליכם' (דברים א, יא). אמרו ישראל למשה: משה, קצבה אתה נותן בברכותינו, שאמרת לנו 'יסף ה' עליכם ככם אלף פעמים'. משל למלך שהיה לו אפטרופוס, אמר לו: לך וחלק ללגיונות דונטיבא, הלך ונתן להם אלף זהובים. אמרו לו:

משרייתכון יומא דין – חנייתכם היום.
דונטיבא – מתנות (רומית).

ה' אלהיכם הרבה אתכם

הרי לך כל מה שאתה נותן לנו ? המלך אמר שיתן לנו הרבה ואתה נותן לנו אלף זהובים ? אמר להם : כל מה שנתתי לכם, משלי הוא, אבל המלך כשאמר ליתן לכם יתן ; כך אמר משה לישראל : הקב"ה אמר 'והיה זרעך כעפר הארץ' (בראשית כח, יד) וכן 'הבט נא השמימה וספר הכוכבים' וגו' (שם טו, ה), ואני ברכתי אתכם אלף פעמים, משלי ברכתי אתכם, אבל מה שאמר לכם הקב"ה 'ויברך אתכם' (דברים א, יא), הוי 'ה' אלהיכם יספך עליכם' וגו'. אמר ר' שמעון בן לקיש : תוספתו של הקב"ה מרובה ממידתו, בנוהג שבעולם, מידתו מרובה מתוספתו, אבל הקב"ה אינו כן, אלא תוספתו מרובה ממידתו. אמר הקב"ה : גאולת מצרים כשגאלתי אתכם אין בה תוספת, אבל כשאבוא לגאול אתכם גאולת העולם הבא, בתוספת אני גואל אתכם, שנאמר 'וסיף אדני שנית ידו לקנות את שאר עמו' וגו' (ישעיה יא, יא).

(דברים רבה, מהדורת ש. ליברמן, עמ' 9—17).

ספריית 'דורות'

דברי ספרות והגות של היצירה העברית, למן ימי בית שני ועד ספרות התחייה, מפורשים ומבוארים מחדש לפי צורכי הדור.

דרשות בציבור בתקופת התלמוד

הדרשה בציבור שימשה בידי חז"ל מכשיר לימוד והוראה לרבים. לשם כך השתמשו בקשת מגוונת של אמצעים ריטוריים, של המחשה ושל המחזות. במבחר הגיתן בזה קובצו עשרים דרשות מספרות חז"ל, בצירוף מבואות וביאורים.

בסדרה זו יצאו עד כה לאור

הנוכילה החסידית, בעריכת י. דן
סל הענבים, בעריכת ג. ירדני
ספר העיקרים לר' יוסף אלבו, בעריכת א. שביד
'מועצה שמשון' לרמח"ל, בעריכת י. דוד
דברי סיפור לאיוויק מאיר דיק, בעריכת ד. סדן
ספר חזון עזרא, בעריכת י. ליכט
יהודה אריה ממנדינא, לקט התבים, בעריכת פ. נוה
נפוליאון ותקופתו, עדויות עבריות, בעריכת ב. מבורך
יהל"ל : זכרונות והגיונות, בעריכת י. סלוצקי
ישעיהו ברשדסקי : מאין מטהר, בעריכת י. אבן
שמואל רומאנילי, כתבים נבחרים, בעריכת ח. שירמן
ילקוט שירי תימן, בעריכת י. רצהבי
'מורה נבוכים' לרמב"ם משה בן מימון,
בעריכת י. בן-שלמה
'מלוכת שאול' ליוסף האפרתי, בעריכת ג. שקד
'קבורת המור' לפרץ סמולנסקין, בעריכת ד. ויינפלד
פרקי זוהר, שני כרכים, בעריכת ישעיהו תשבי
השירה העברית בתקופת חיבת ציון,
בעריכת רות קרטון-בלום
עלילות אלכסנדר מוקדון, בעריכת יוסף דן
הירש דוד נומברג : סיפורים, בעריכת מתי מגד
ר' אפרים ב"ר יעקב : ספר זכירה, סליחות וקנינות,
בעריכת א. מ. הברמן
מ. ל. לילינבלום : כתבים אוטוביוגרפיים,
שלושה כרכים, בעריכת ש. ברימן
אברהם גולדפאדן : שירים ומחזות,
בעריכת ראובן גולדברג
דרשות בציבור בתקופת התלמוד, בעריכת יוסף היינמן
'שערי אורה' לג'קטיליה, בעריכת יוסף בן-שלמה,
שני כרכים
מיכה יוסף בן-גוריון : רומאנים קצרים,
בעריכת ע. בן-גוריון
עזרא גולדין : סיפורים, בעריכת יוסף אבן