

היגיון ליונה

היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט

היגיון ליונה

היבטים חדשים בחקר ספרות

המדרש, האגדה והפיוט

קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל
במלאת לו שבעים וחמש שנים

בעריכת

יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

יצא לאור בסיוע
קרן ליטאואר, ניו-יורק
קרן מאגנס
קרן צ'רלס וולפסון, המכון למדעי היהדות
קרן עמו"ס — הקרן לעידוד מלומדים וסופרים
שליד בית נשיא המדינה

עריכת לשון: אסתר מלמד

ההפצה: הוצאת מאגנס
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341
דוא"ל www.magnespress.co.il



כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"ז

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 5-286-493-965 ISBN

נדפס בישראל
סדר ועימוד: א.מ.ן בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

ז	פתח דבר
1	יהושע לוינסון מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית
האגדה – ספרות והיסטוריה	
35	עפרה מאיר (ז"ל) פסוקי מקרא בפי רבי
49	פינחס מנדל על 'פתח' ועל הפתיחה: עיון חדש
83	שמא יהודה פרידמן דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית, פרק בחקר האגדה התלמודית
131	משה דוד הר אגדה ומדרש בעולמם של חז"ל בארץ-ישראל: מקומות התהוות, סיבות צמיחה וזמני עריכה
יחסים בין תרבותיים	
151	דניאל בויארין 'מי שאמר והיה העולם': על הלוגוס ודחייתו פרק בהיווצרות הדת של חז"ל
165	מנחם הירשמן פסיקתא דרב כהנא ופיידאה
179	משה הלברטל ושלמה נאה מעייני הישועה: סְטִירָה פרשנית ותשובת המינים
199	גלית חזן-רוקם האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?
231	מנחם קיסטר אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל
261	סטיבן ד' פראד מבט חדש על 'המדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל

סוגיות בעריכה

287	יעקב אלבוים	שערי תשובה לעולם פתוחים: עיון במחזור הפתיחות של פרשת שובה בפסיקתא דרב כהנא
309	אברהם וולפיש	איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא
333	ברוך וויסאצקי	על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה
347	מנחם כהנא	שש משזר: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה
377	מירון ביאליק לרנר	מעשיות קטועות: שחזור של סיפור קטוע בשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות ונוסחו הקדום בבבלי

הפואטיקה של הסיפור

405	יהושע לוינסון	'אחת דיבר אלהים שתים זו שמעתי': קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני
433	חננאל מאק	על גברים שהתפתו אך חטאם לא עלה בידם: חמישה סיפורי חז"ל על חוטאים כושלים
457	יעקב (ג'פרי) רובינשטיין	סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי

שאלות סוגתיות

481	אורי ארליך	התפילה כשיח ופנומנולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה
499	שולמית אליצור	לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים
529	עזרא פליישר (ז"ל)	מגילה קדומה לתפילת יום חול כמנהג ארץ ישראל
551	אברהם פרנקל	תשלום מערכת היוצר 'אפיק רנן ושירים' לר' משולם בר קלונימוס

מפתחות

569	רשימת הסיפורים שנדונו בכתבי יונה פרנקל
581	ביבליוגרפיה של כתבי יונה פרנקל
585	המשתתפים בקובץ

פתח דבר

פרופסור יונה פרנקל, בעל היובל, הוא ראש החוקרים והמורים בדורנו בסוגיית האופי הספרותי של האגדה לסוגיה ולסוגותיה. כוחו הרב בהוראה, מאמרו וספריו, השפיעו על סדר היום המחקרי במשך שנות דור. עמיתו, תלמידו ותלמידי תלמידו למדו מדבריו, ואוזניהם כרויות גם עתה למתחדש בבית מדרשו. אנו מאחלים לו שנים רבות של המשך עבודה פורייה, שבהן יזכה להגדיל תורתו ולהאדירה.

פרקי ספר היובל דנים כולם בתחומים שפרופ' יונה פרנקל עוסק בהם, ויש בהם הדים למחקריו. פרופ' פרנקל הגיע לאוניברסיטה העברית כדי ללמוד פיוט, היה לתלמידו של פרופ' אפרים אלימלך אורבך ז"ל והורה בחוג לספרות עברית במשך שלושים שנה. החוט המשולש שמאפיין את תרומתו המחקרית של פרופ' פרנקל – מחשבת ישראל, הפיוט, וספרות האגדה והמדרש – ניכר גם בתוכנו של הספר הזה, ואנו – עמיתו ותלמידו – מצרפים את תרומותינו לתרומתו.

הספר מופיע בסיועם של קרן ליטאואר, קרן עמו"ס והמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים. אנו מודים להם על תמיכתם. מנהלה לשעבר של הוצאת מאגנס מר דן בנוביץ, המנהל הנוכחי של ההוצאה מר חי צבר ומר רם גולדברג טיפלו במסירות בהפקתו של הספר. גב' טלי אמיר וגב' אסתר מלמד התקינו את המאמרים לדפוס. יעמדו כולם על הברכה.

העורכים

מבוא

מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית

יהושע לוינסון

תומאס קון, בספרו 'המבנה של מהפכות מדעיות', ניסה להתחקות על התהליכים שמביאים לפריצת דרך חדשה במדעי הטבע. הוא הראה שבדרך כלל הקהילה החוקרת פועלת באופן שגרתי, מתוך פרדיגמה מקובלת בכל הקשור למתודות וליעדים של המחקר. מעת לעת מצטברות עדויות חדשות שמערערות את תוקפה של הפרדיגמה הדומיננטית. בנקודה זו נוצרת תחושה של משבר ושידוד מערכות, עד לצמיחתה והתבססותה של פרדיגמה חדשה.¹ במדעי הרוח הדברים מתנהלים קצת אחרת, ופרדיגמה חדשה לא בהכרח מחליפה את הישנה.² בדרך כלל אין תגליות חדשות שמערערות את התפיסה השלטת, אלא שאלות חדשות שגורמות לשינוי נקודת המבט על טקסטים ישנים. הרבה יותר נפוץ שמהפכות שקטות מתרחשות כאשר פרדיגמות שצומחות בפריפריה של העשייה המחקרית עוברות למרכז ומתחילות לקבוע את סדר היום המחקרי. כך קרה באסכולה הספרותית בחקר המדרש והאגדה.

מבין המתודות הראשיות לחקר ספרות חז"ל – הפילולוגית, ההיסטורית, המחשבתית והספרותית – האחרונה היא הצעירה ביותר. המחקר הספרותי השיטתי של המדרש והאגדה קיים לא יותר משלושים שנה, והוא צמח בשנות השבעים כתגובת נגד לאסכולה ההיסטורית. הגישה ההיסטורית ששלטה אז בכיפה וקבעה את סדר היום המחקרי הניחה שהטקסט המדרשי נועד לשקף במידה זו או אחרת של אמינות את המציאות, ולפיכך אפשר להשתמש בו כעדות לאותה מציאות. אמנם ההיסטוריונים הכירו בממד הספרותי-רטורי שבטקסטים הללו, אך זה היה רק כקליפה שיש להסירה על מנת להגיע אל 'הגרעין ההיסטורי'. הערעור המשמעותי ביותר על תפיסה זו בא משאלה פשוטה: 'כל טקסט יש להבין אותו על פי סוגו, ולגבי רוב סיפורי האגדה חייבים אנו לשאול, האם יש להבינם כטקסטים היסטוריים או כטקסטים ספרותיים'.³ מסקנתו הנחרצת של יונה פרנקל הייתה שבמקום לראות

1 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, p. 92

2 יש הטוענים, וכנראה בצדק, שתפיסתו של קון אינה הולמת את המציאות גם במדעים המדויקים, וראה M. Beller, *Quantum Dialogue: The Making of Revolution*, Chicago 1999 (תודתי לגלית חזן-רוקם על ההפניה הזאת).

3 'פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרכיץ מזו (תשל"ח), עמ' 142.

בטקסטים הללו היסטוריוגרפיה, ולרוב היסטוריוגרפיה גרועה, יש להתייחס אליהם כאל ספרות. מחבריהם לא ביקשו לתעד את המציאות, אלא להביע באמצעותם את עולמם הרוחני. אפשר לומר שהשאלה הפשוטה הזאת – ושאלות מסוג זה הן בדרך כלל שאלות פשוטות – היא אשר יסדה את האסכולה הספרותית. בלי מידה גדולה של הגזמה אפשר לומר שבמשפט הזה נוסד תחום שלא היה קיים לפני כן: לראשונה נעשה ניסיון לבנות פואטיקה תיאורית של הסיפור החז"לי וליצור מה שבנימין הרשב כינה 'מחקר שיטתי של ספרות כספרות'.⁴ השיוך הסוגתי לספרות היה שינוי בפרדיגמה המחקרית, והשלכותיו רבות: הציפיות שלנו מן הטקסט, השאלות שאנו שואלים והתשובות שאנו מצפים לקבל – כולן תלויות בשיוך הזה.

הצעד הראשון שהיה נחוץ על מנת לשחרר את הטקסטים מאחיזת ההיסטוריונים היה להוכיח את הספרותיות שלהם, להוכיח שכלים ספרותיים מתאימים יותר לחומר הנחקר מכלים היסטוריים. וכך בשנות השבעים ובתחילת שנות השמונים נכתבו מאמרים המדגישים את הלשון הדחושה, את התבניות המעוצבות ואת המתח הדרמטי שבסיפורי חז"ל. כל אלה נחשבו לסימני היכר של הטקסט האמנותי, הבא להציג את נפשו של האדם ולא לתאר את המציאות. מאז התבססה האסכולה ומשכה את לבם של חוקרים רבים בארץ ובחו"ל. היא הצליחה להעמיק את תובנותיה, להתפתח בכיוונים חדשים ולעבור מן הפריפריה של העשייה המחקרית למרכזה.

תולדות הגישה הספרותית

אפשר לחקור תרבות לא רק על פי ספריה אלא גם על פי מדפיה, כלומר על פי הדרך שבה היא מסווגת את יצירותיה. אמנם נכון הוא שמבין המתודות המודרניות הראשיות לחקר ספרות חז"ל הגישה הספרותית היא כאמור הצעירה ביותר, אך מפרספקטיבה היסטורית אפשר לומר שהיא גם מן הוותיקות ביותר. למען האמת אין כל חדש בסיווגו של המדרש כספרות, ומה שמתחדש חדשים לבקרים הוא משמעות המונח 'ספרות'.⁵

'תחילתו של כל דיון פורה בפרשנות', אמר פרדריק ג'יימסון, 'איננה טבעה של הפרשנות אלא עצם הצורך בה. הדבר הראשון אשר דורש הסבר אינו איך אנו מפרשים נכונה טקסט זה או אחר, אלא מדוע אנו מרגישים את הצורך לעשות זאת מלכתחילה [...] המסורות ההרמנויטיות הגדולות נבעו מצורך תרבותי ומניסיון נואש של החברה לנכס לעצמה יצירות מתקופות אחרות וממקומות אחרים, שהמניע המקורי להיווצרותן הפך לזר והן דרשו סוג של שכתוב כדי לתפוס את מקומן

4 ב' הרשב (הרושוכסקי), 'פואטיקה, ביקורת, מדע: הערות על תחומיו ואחריותו של מחקר הספרות', סימן קריאה 6 (1976), עמ' 319.

5 סקירה על התפתחותו של מונח זה ראה אצל R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York 1976, pp. 183–188 של ר' אחא (שלא יאמרו דברי פויטין הוא) בב"ר פה, ב (עמ' 1033).

במערכת החדשה.⁶ הגישה הספרותית צמחה גם היא מ'צורך תרבותי', ובדבריי הבאים אני רוצה לתאר, ולו בקווים גסים למדי, חלק מן התמורות במסורות ההרמנויטיות הקשורות בפרשנותם של מעשי חכמים: מתי מתחילים להשתמש בקטגוריות ספרותיות על מנת להבין ולפרש את הסיפורים הללו, ומהן ההשלכות של שימוש זה על השיח הספרותי? כאשר מתחלף הצורך התרבותי מתחלפות גם הפרדיגמה המחקרית ומשמעות מרכיביה. אך ראשית אני חייב לפתוח בהתנצלות. אף שאצמצם את דבריי לסוגה של מעשי חכמים, במסגרת סקירה זו אי-אפשר לתאר כדבעי אף לא אחד מן התקופות או האישים שאזכיר. לפיכך אתמקד רק בכמה צמתים בודדים שבהם אפשר לראות שינויים בפרדיגמה המחקרית. עם זאת דומני שיש תועלת בסקירה זו, עם כל מגבלותיה, שכן היא מאפשרת לראות את המחקר הספרותי המודרני בפרספקטיבה היסטורית.⁷

לכאורה, כדי להתחקות על תולדות הגישה הספרותית יש להגדיר תחילה ספרות מהי. לא אסתכן כאן במתן תשובה על שאלה זו, כי מעבר לקושי בהצעת ההגדרה עצמה, עצם ההגדרה תהיה בבחינת הנחת המבוקש. כפי שיתגלה לנו, אחד מן הדברים שמשתנים במרוצת הדורות הוא משמעותה של קטגוריה זו. אולם נדמה לי שאפשר להציע בזהירות מכנה משותף לקטגוריה הזאת שיקיף את התקופות הנידונות כאן על פי התפיסה שהטקסט הספרותי אינו חושף את משמעותו, כלומר קיים בו פער בין מסמנו למסומנו, או בלשוננו של ג'פרי הרטמן: 'הוא מתכוון למה שהוא אומר אך אינו אומר את כוונתו'.⁸ הגדרה זו יותר ממה שהיא מלמדת על טיבו של הדבר עצמו, מלמדת על צורת ההתייחסות אליו. בהנחה שהספרות היא 'קטגוריה פתוחה', ויותר חשוב ממאפייניו של הטקסט הוא איך תרבות מסוימת משתמשת בו,⁹ אנסה למפות את התמורות שחלו ביישומה של הקטגוריה הזאת ביחס למעשי חכמים ולעקוב אחרי חלק מן הפרדיגמות שצמחו מתוך הניסיונות השונים לטפל בצורך התרבותי לנכס את היצירות הללו.

הגאונים

הגאונים פעלו ויצרו בצומת חשוב ומכריע בתולדות התקבלותן של ספרות ההלכה וספרות האגדה. בתקופה זו ניכרת תחילתה של החשיבה הרפלקסיבית על סוגי השיח

6 F. Jameson, 'Metacommentary', idem, *The Ideologies of Theory*, I. London 1988. p. 5

7 לאחרונה פרסם יעקב אלבוים סקירה מקיפה ומעמיקה על הדרכים 'שבהן נתפסו האגדה והמדרש' החל בגאונים וכלה ברמח"ל במאה השמונה עשרה (להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א). הוא עוסק במכלול ההתייחסויות של הדורות לספרות המדרש והאגדה ולא דווקא בסוגה של מעשי חכמים. עם זאת, ספר זה הוא אוצר בלום ולא יכולתי לחקור את ההיבט המצומצם כאן בלי להיעזר בו רבות.

8 G. Hartman, *The Fate of Reading*, Chicago 1975, p. 310

9 J. M. Ellis, *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis*, Berkeley 1977, pp. 24–53

אצל חז"ל. לפיכך אין כל הפתעה בכך שניתן למצוא בה לראשונה שימוש בקטגוריות ספרותיות להבנת ספרות המדרש והאגדה. ייתכן שהמאמץ ההרמנויטי הזה מעיד על שבר תרבותי, כדברי יעקב אלבוים: 'רק משעה שנתקדשו דברי חכמים במידה זו או אחרת, וצריך היה לגונן על סמכותם, עדים אנו למאמץ לתאר את האגדה, למיין אותה לסוגים (ולסוגות) וכדומה'.¹⁰

יש שני מאפיינים בולטים בגישתם של הגאונים למדרש ולאגדה, והם משפיעים על דרכם ההרמנויטית. הראשון הוא הקו הרציונליסטי, ואף שלא כל הגאונים נוקטים את הקו הזה באותה צורה ובאותה חומרה, הוא מאפיין את רוב דבריהם. הוא היסוד להסתייגותם הכללית מעולמה של האגדה ולמה שדוד סקלאר תיאר כ'אנטיפתיה של הגאונים לאגדה'.¹¹ המאפיין השני, שמשמע מן הראשון, הוא העצמאות הרוחנית שלהם, עצמאות שהגיעה לשיאה אצל הגאונים האחרונים, במיוחד מרב סעדיה גאון ואילך. מאמרים ידועים רבים מעידים על הגישה החדשה הזאת, ואביא שלוש דוגמאות מפורסמות:

1. ואמר מר [רב] שרירא הני מילי דנפקי מפסוקי ומקרי מדרש ואגדה אומדנא נינהו, ויש מהן שהוא כך [...] והרבה יש שאינו כן [...] והם הזכירו דעתו של כל אחד ואחד, ואנו לפי שכלו יהולל איש. וכן אגדות שאמרו תלמידי התלמידים, כגון רבי תנחומא ורבי אושעיא וזולתם, רובם אינו כן, ולכך אין אנו סומכין על דברי אגדה. והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא מדבריהם, ואין סוף ותכלה לאגדות.¹²
2. הוו יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון: אפשר, ויש לומר – לא דבר חתוך, לפיכך אין סומכים עליהם. ועוד כתב באותן הפירושים: והמדרשות הללו לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה, אלא אפשר בעולם קאמר וכו'.¹³
3. ולא יתכן כי נאמין באמתת דבר אשר באו ראיות בבטולו רק בעבור כי אמרוהו איזה מהקדמונים. ואם תבוא ראייה לאפשריותו נאמין בו כבדבר אפשרי. ואם ימצא מן הנמנעות נחשבהו לנמנע.¹⁴

היכולת והנכונות של הגאונים לבקר את האגדה מצביעות על הפער ההולך ומתרחב בין העולמות התרבותיים. עצמאות זו של הגאונים נרכשה רק במחיר הפחתת ערכה של ספרות האגדה. הדבר שבולט כאן ומודגש שוב ושוב הוא הפיחות שחל בסמכותם של דברי המדרש ('אומדנא', 'אין סומכין', 'לא כשמועה', 'כל אחד דורש

10 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 13.

11 D. E. Sklare, *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World*, Leiden 1996, p. 39. וראה י' הורוביץ, 'יחס הגאונים לאגדה', מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 122–129.

12 ספר האשכול, הלכות ספר תורה, מהדורת אלבק, ירושלים תשמ"ד, עמ' 157.

13 בשם רב האי גאון, אוצר הגאונים, ערך ב"מ לוין, ירושלים תרפ"ח–תש"ג, חגיגה, חלק הפירושים סז, עמ' 59–60.

14 פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ערך א' גרינבאום, ירושלים תשל"ט, עמ' תקב.

מה שעלה על לבו) ובמקביל – עליית עצמאותו של הפרשן לקבל או לדחות את דברי הקדמונים 'לפי שכלו'. העצמאות הזאת מפתיעה, בהתחשב בכך שהגאונים אחראים במידה רבה למעמדו הקנוני של התלמוד הבבלי, והם לקחו על עצמם את האחריות המשולשת למסור את הטקסט, לפרשו וליישמו מבחינה הלכתית.¹⁵ עם זאת הם הראשונים שקראו תיגר, ולפעמים בצורה חריפה ביותר, על סמכותם של דברי האגדה של חז"ל.

הפתרון לסתירה הזאת, כפי שכבר העירו חוקרים אחדים, נעוץ בלחץ שהפעילה הסביבה על חשיבתם של הגאונים. כדברי ירחמיאל ברודי, 'הדחף לחשיבה תאולוגית מסודרת בא אל העולם היהודי מבחוץ בתקופה שגם נוצרים ומוסלמים היו עסוקים בחשיבה מערכתית ובהגנה על אמונותיהם באמצעות היגיון'.¹⁶ סקלאר הצביע על ארבע התפתחויות תרבותיות מרכזיות אשר תרמו תרומה מכרעת לעצמאותם של הגאונים. הראשונה שבהן היא שינוי בתפיסת חכמי התלמוד והפיכתם ממחדשי מסורות למסרנים של מסורות קיימות, שנית בהבחנה בין מסורות הלכתיות, שיש לקבלן משום שנמסרו מדור לדור, ובין מסורות מדרשיות מפוקפקות, שיש לקבלן או לדחותן, כל אחת על פי הגיונה.¹⁷ נוסף על כך צמחו קטגוריות פרשניות חדשות וגם עמדות תאולוגיות ואפיסטמולוגיות חדשות כתוצאה מהשפעת המסורת הערבית של פרשנות הקוראן, שהביאה את הגאונים להסתייג מן הפרשנות המדרשית. כסיכום של סקלאר: 'ארבע ההתפתחויות הללו דחפו את הגאונים להשתחרר מסמכותן של האגדות, סייעו ליצור את תחילתה של גישה ספרותית-היסטורית להבנת האגדה ואפשרו להם לפרש את האגדה בלי להזדהות אתה באופן סובייקטיבי'.¹⁸

אין ספק שהמאמץ ההרמנויטי העיקרי של הגאונים התמקד במה שנראה להם הבעייתי ביותר: דרשות הכתובים. נושא זה נדון רבות במחקר ולא אעסוק בו כאן.¹⁹ ברצוני כאן ובהמשך להתמקד דווקא בסוגה שהיא בעייתית פחות מבחינתם, והיא מעשי חכמים. סביר להניח שהגאונים קיבלו את רוב הסיפורים כתעודות היסטוריות אמינות. כאשר הם התייחסו בכל זאת לסיפורים מסוימים, זה נגע לאותם אלמנטים שלא יכלו לקבל מבחינה פילוסופית. אפשר לחוש בנקל, כפי שהעיר אלבוים, ב'רוח של פולמוס, ואולי אף אפשר לומר שמגמות פולמוסיות הן המניע הראשוני לבירורים כאלה [...] מחברים מנסים להגן על האגדה מפני טוענים שמבחוץ ושמבפנים, להביא

R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, p. 162

16 שם, עמ' 284.

17 ייתכן, כהשערתם של נפתלי וידר וירחמיאל ברודי, שיש כאן תגובה להתקפות הקראים על מעמדה של התורה שבעל פה, וראה ברודי (לעיל הערה 15), עמ' 244–248; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, p. 74; J. Harris, *How do We Know This*, New York 1995, p. 75

18 סקלאר (לעיל הערה 11), עמ' 46.

19 ואני מפנה שוב את הקורא לחיבורו של אלבוים (לעיל הערה 7), לסקירה ממצה של החומר הזה.

לידי תואם בין הנראה כ"עולמה" של האגדה לבין תפיסות רוחניות מקובלות.²⁰ עם זאת, כפי שנראה, הגאונים הניחו את התשתית ההרמונית שתמשיך להשפיע על התקבלותה של ספרות האגדה במשך תקופה ארוכה. דוגמה מפורסמת ומפורשת לגישת הגאונים קשורה לסיפור במסכת ברכות נט ע"א, שם מסופר כך: ועל הזועות.

מאי זועות? אמר רב נחמן: גוהא. רב קטינא הוה חליף אפיתחא דבי אובא טמיא, גנח גוהה. אמר: איכא דא"ל לאובא טמיא האי גנח דגוהה מאי ניהו? רמא ליה קלא, א"ל: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר בניו שהן שרויין בצער ביני אומות העולם מוריד שתי דמעות והולכות ונופלות לים הגדול, וקולן מהלכת מסוף העולם ועד סופו, והיינו גנח גוהה. אמר ליה רב קטינא: אובא טמיא כדיבה, ומיליה כדיבה. אי הכי – גוהה וגוהה מיבעי ליה. אין תרתי גוהה עביד, והאי דלא אודי ליה – כי היכי דלא ליטעו אינשי בתריה.²¹

(=אמר רב נחמן רעידת אדמה. רב קטינא היה חולף על הפתח של בעל אוב ונשמעה רעידת אדמה. אמר: האם יודע בעל האוב רעש האדמה מהו? הרים את קולו ואמר לו: קטינא קטינא משום מה איני יודע? [...]) אמר לו רב קטינא: בעל האוב כוזב הוא ודבריו כוזבים. אם כן היתה צריכה רעידת האדמה להיות פעמיים [כנגד שתי הדמעות ולא היא]. ואכן רעש אדמה כפול היה, וזה שלא הודה לו כדי שלא יטעו אנשים אחריו)

קל להבין מדוע הטריד סיפור זה את הגאונים, בשל האנתרופומורפיזם החריף שבו והקניית ידע על-טבעי למכשף לא יהודי.²² ואכן, תשובה ארוכה ופרוגרמטית של רב האי גאון (939–1038) עוסקת בסיפור זה.²³ בתשובה זו הוא מזכיר כמה סיפורים ואנקדוטות, וכולם בעייתיים מאותן סיבות: הסיפור האמור על רב קטינא, שלפיו האל מוריד דמעות, הסיפור בברכות ג ע"א על ר' יוסי שנכנס לחורבה אחת בירושלים ושמע בת קול אומרת 'אוי לי שחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי',²⁴ וסדרה של תגובות על-טבעיות למותם של אמוראים, כמו עמודי קיסריה שבכו ומרזבי ציפורי ששפצו דם בעת מותם של ר' אבהו ור' יוסי (מועד קטן כה ע"ב). את כולם הוא דוחה בנימוק שהם סותרים את השכל ('שיקול הדעת') ואת המסורת ('דברי חכמים'). לפי פירושו לסיפור הנדון, האל אינו בוכה שהרי 'אין לפניו לא שחוק ולא בכה', אלא הדברים נאמרו 'בתורת משל ולשון בני אדם', ותורף הדבר שמאחר ש'קשי קמי שמיא חרבן בית המקדש ופזור ישראל', האל מביע את צערו בצורה טבעית בגשמים.

20 אלכובים (לעיל הערה 7), עמ' 16.

21 על פי כ"י אוקספורד 366.

22 ראה אוצר הגאונים (לעיל הערה 13) חגיגה, עמ' 15, ועמדתו של שמואל בן חפני בעניין פרשת אשת בעלת אוב בעין דור (שמ"א כח) המובאת אצל ברודי (לעיל הערה 15), עמ' 297.

23 אוצר הגאונים, ברכות, חלק הפירושים רעא, עמ' 91–94; חלק התשובות, שנו, עמ' 130.

24 על השינוי המגמתי בנוסחי הסיפור ראה ש' ליכרמן, שקיעין, ירושלים תש"ל, עמ' 69–70.

אך פירושו של רב האי מעניין פחות מן הדרך הרטורית שהוא נוקט כדי להציגו. הוא פותח בקביעה הסוגתית ('האי מלתא אגדתא היא'), וקביעה זו באה דווקא להפחית בערכו התרבותי של הסיפור ('ובכל דדמי לה אמרו רבנן אין סומכין על דברי אגדה'). עם זאת הוא מרגיש מחויב למסורת הטקסטואלית של התלמוד ולכן משתדל לפרש אותו. המהלך הכפול הזה אופייני מאוד למתח הפנימי בתרבות הגאונים – מתח בין הקו הרציונליסטי ובין המעמד התרבותי של הטקסט – ומדגים יפה את דברי ג'יימסון על מסורות פרשניות שנוולדו כתוצאה ממשבר תרבותי. המוצא מן הסתירה הזאת הוא המעבר למישור הפיגורטיבי. הכלל החשוב ביותר הוא שדברי אגדה אלו 'לאו על פשטיה אמרוה אלא בתורת משל ודימוי'. בכך אולי קבע הרב האי את הכלל המרכזי והמשפיע ביותר בתולדות התקבלות האגדה.²⁵

הרמנויטיקה זו של אחרון גאוני פומבדיתא מתבססת בעצם על דרכו הפרשנית לתורה של רב סעדיה גאון (882–942), שחוללה מפנה בפרשנות המקרא והניחה את היסוד ההרמנויטי לבאים אחריו.²⁶ בהקדמתו לפירושו לספר ישעיהו קובע רב סעדיה את חובותיו של כל פרשן:

לגלות בהם [בפסוקים המתפרשים] עניינים ההולמים שלושה דברים תחילה [...] שפירושו יהיה מסכים עם מה שכתוב בנבואה הראשונה, כוונתי לתורת משה. הואיל והיא הציר הקבוע שסביבו סובבים כל הנביאים [...] וגם שפירושו לא יחרוג ממה שמסרה מסורת הנביאים וכללה מורשת הראשונים, לפי שהיא [מורשת ראשונים] אמת-מידה לכל מאמר, ומבחן לכל שיטה, ולא יפלו בה ספק ופקפוק כיוון שהיא נמסרה על פי מדעי הראשונים, כוונתי לחוש. ושהעיון וההוכחה לא ישחיתו את העניינים שהמקרא מסרם, כיון שההוכחה השכלית היא שקדמה בעריכה ובסדר לכל הידיעות והנבואות.²⁷

או כמו שהוא מתמצת את שיטתו במקום אחר: 'ושלושה יסודות אלה, המושכל והכתוב והמקובל, כשהם מתקבצים יחד הם נותנים לבני האדם את השלמות'.²⁸ וכל היגד שיתנגש עם אחד מן היסודות הללו 'עליו [הפרשן] לדעת שאין המאמר ההוא כפי פשוטו המפורסם, אלא מכיל מלה או מלים הבאות על דרך ההעברה'.²⁹

25 ואין הפתעה גדולה מכך שאנו מוצאים אותה הרמנויטיקה אצל אב הכנסייה אוגוסטינוס שקבע את 'עקרון האמונה'. לדבריו, כאשר הקורא מתמודד בין פירושים מנוגדים, או נתקל בפירוש הסותר את הנחות היסוד של האמונה, יש לפרש את כוונת הכותב פירוש פיגורטיבי, וראה Augustine, *De Doctrina Christiana*, III.12.18

26 פירוש רב סעדיה גאון לכראשית, תרגם והעיר מ' צוקר, ניו יורק תדש"ם, מבוא, עמ' לה.

27 תפסיר ישעיה לרב סעדיה, תרגם י' רצהבי, קרית אונו תשנ"ד, עמ' רמט; וראה צוקר (לעיל הערה 26), עמ' יג.

28 צוקר (שם), עמ' 167.

29 שם, עמ' 191. לפעמים מזכיר ר' סעדיה שלושה כללים ולפעמים ארבעה. 'הטעם להבדל בין שני המניינים הוא שלעתיים רס"ג מאחד שני עקרונות קרובים (השכל והחוש) ולפעמים הוא מפריד ביניהם' (ח' בן-שמאי, 'הקדמת ר' סעדיה גאון לישעיה: מבוא לספרי הנביאים', תרכ"ץ ס [תשנ"א], עמ' 379 הערה 38).

יש הדים ברורים לגישה זו בתשובתו של רב האי גאון בבואו לפרש את הסיפור על רב קטינא. כאמור, ברור לו שאין הוא יכול לקבלו כפשוטו, מפני שהוא נוגד את המושכל ואת המקובל ('דבין משיקול הדעת ובין מדברי חכמים לית ספק שהקב"ה אין לדמותו לשום בריה ואין לפניו לא שחוק ולא בכי'). הוא מגייס כמעט כל מאמר חז"ל אפשרי כדי להפחית בחשיבותו של הטקסט ולהצדיק את הפירוש הפיגורטיבי. עם זאת אין הוא מרגיש את עצמו חופשי לדחות את הסיפור לחלוטין והוא נאלץ לפרשו על דרך המשל, שלפיה מובע כאן צערו של האל על החורבן והגלות. חשוב להדגיש בשלב זה שני דברים. קודם כול, הפירוש על דרך המשל והדימוי אינו שיטה אלגורית מסודרת, ובוודאי שאינו פתח לאזוטרקה מטפיזית. נוסף על כך השימוש בקטגוריות ספרותיות נולד כתוצאה ממשבר תרבותי חריף והוא סיווג שבדיעבד בלבד, שנועד לאפשר את התקבלותו המחודשת של הטקסט הקנוני שהתנגש לדעת הגאונים עם המושכל ועם המקובל. פרנק קרמוד העיר שאפשר לראות את ההיסטוריה של הפרשנות כהיסטוריה של הרחקה, שמאפשרת לקורא להתמקד בהיבט מסוים בטקסט כמרכזי תוך כדי התעלמות מהיבטים אחרים, שאינם משתלבים בתוך הפרדיגמה השלטת.³⁰ אפשר לומר שהגאונים היו הראשונים שהפעילו שיטה זו של 'הרמנויטיקה שלילית' על מעשי חכמים. אפשר שראיית האגדה או מקצתה כ'משל ודימוי' הצילה את כבודם של החכמים בעיני הדורות, אך, בסוג של אירוניה שרק ההיסטוריה מסוגלת ליצור, הגדרה זו לא שירתה את ספרות האגדה עצמה. הסיווג הספרותי הזה נועד דווקא להפחית מהונם התרבותי של המדרשים והאגדות, שהרי אם הם נחשבים כמשל ודימוי, אין להם משקל תרבותי שווה לזה של שאר ענפי ספרות חז"ל. מאחר ש'כל אחד דורש מה שעלה על לבו', כלשונו של רב האי גאון, נותרה ספרות האגדה כרוכה ומונחת – אם לא מוזנחת – בקרן זוית, עד שכעבור מאתיים שנה כתב ר' אברהם בן הרמב"ם בפתח חיבורו 'מאמר על אודות דרשות חז"ל': 'המדרשות והמעשיות ודברי הפסוקים הנמצאים בידינו עתה מעטים ונעלמים מעיני כל ההוגים בתלמוד ורובי המפרשים לא שלחו בהם ידם ולא באה נפשם בסודם'.³¹

ימי הביניים

התחנה הבאה שברצוני להציג היא ימי הביניים, ובעיקר גישתם של הרמב"ם (1135–1204) ושל בנו ר' אברהם (1186–1237). במובנים מסוימים יש כאן המשך ורציפות ליסודות שהניחו הגאונים. מצד אחר מתרחשת כאן תפנית בעלת משמעות רבה שתשפיע עמוקות על כל הגישות למדרש ולאגדה עד לרנסנס. לפנינו שני שינויים מרכזיים, האחד במידת סמכותו של הטקסט המדרשי והשני בדרך פרשנותו. הגאונים פעלו לנתק את המסמן המדרשי ממסומנו הראלי ובכך רוקנו את האגדות

30 F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On Interpretation of Narrative*, Cambridge 1979, p. 20

31 ר' מרגליות, רבינו אברהם בן הרמב"ם: מלחמות השם, ירושלים תשי"ג, עמ' פג.

התמוהות מתוכנן הבעייתי, אך שילמו בהפחתת סמכותן. הרמב"ם הציע למסמן המדרשי מסומן מטפיזי, ובכך הפך את המדרש למערכת סמיוטית פילוסופית שלמה ויצק בו תוכן חדש.

הרמב"ם

הרמב"ם מזכיר ומפרט את גישתו ההרמנויטית לפירוש האגדות בשני הקשרים. בהקדמה למשנה ובמבוא לפרק חלק הוא מתמקד באותן דרשות שיש להן צד נגלה וצד נסתר: 'שכל מה שיאמרו מן הדברים הבלתי אפשריים – אמנם דבריהם בהם הם על דרך החידה והמשל',³² ובפרק מג במורה הנבוכים הוא מדבר על הדרשות שאין להבין אותן כפשוטן אלא 'שהם אצלם כעין המליצות הפיוטיות'.³³ השוני בעל ההשלכות הרבות ביותר הוא השוני במעמדה של ספרות המדרש והאגדה; תמורה זו חסמה בפניו את דרכם של הגאונים והניעה אותו לפרוץ דרכים חדשות. כאמור, לפחות חלק מן הגאונים קראו תיגר על סמכותה של ספרות המדרש והאגדה, ש'אומדנא ניהו' ושל'או כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו לפיכך אין סומכים עליהם'. גם הרמב"ם מדבר לפעמים על דברי האגדה שאינם 'דברי קבלה' אלא 'מילי דסברא',³⁴ אבל באופן עקרוני אין הוא מבחין בצורה חדה בין ההלכה לאגדה. יתר על כן, בעבור הרמב"ם ספרות המדרש והאגדה אינה רק חלק אינטגרלי של התלמוד, אלא אפשר לומר שלפחות בחלקה היא 'האוצר השמור' שלו. בהקדמתו למשנה הוא מונה את מטרותיו של רב אשי בחיבור התלמוד ואת סוגי הטקסטים השונים הכלולים בו.³⁵ הסוג הרביעי והאחרון שהוא מונה הוא 'דרשות מתאימות לעניין כל פרק שהזדמן שימצא בו דרש', והוא ממשיך ומבאר:

הדרש הנמצא בתלמוד, אין ראוי לחשב שמעלתו נמוכה ותועלתו מעטה, אלא הוא תכלית גדולה, למה שכלול בו מן החידות הנפלאות והחמודות הפלאיות. לפי שאותן הדרשות, אם יעוין בהן עיון פנימי – יובן מהן מן הטוב הגמור שאין למעלה ממנו, ויגלה מהן מן הענינים האלוהיים ואמתות הענינים כל מה שלא רצו לגלותו אנשי החכמה, וכל מה שכלו בו הפילוסופים דורות. ואם תביט בו כפשוטו – תראה בו מהרחוק מן השכל מה שאין למעלה ממנו. ואמנם עשו זה לענינים נפלאים.³⁶

הווה אומר: דווקא כאן, באותן אגדות סתומות שפשוטן נראה רחוק לגמרי מן

32 י' שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, לירושלים תשנ"ב, עמ' קלד.

33 מורה הנבוכים ג, מג, תרגם י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תרכד.

34 ראה בתשובתו לר' פנחס הדיין המובאת אצל אלכוים (לעיל הערה 7), עמ' 144.

35 שילת (לעיל הערה 32), עמ' נא; וראה ש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם למשלי או "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחירותם"', מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית, רמת גן תש"ן, עמ' 123.

36 שילת (לעיל הערה 32), עמ' נב.

השכל, הטמינו חז"ל את סתרי התורה שלהם.³⁷ יש כאן הר ברור לאותו מהפך כפול שהזכרתי ביחס לגישת הגאונים: לא זו בלבד שהמדרש והאגדה הם חלק מהותי ומכוון של התלמוד, אלא אותן דרשות מתמיהות מוצפנות מלכתחילה כמשל וכחידה. לפיכך הפירוש האלגורי אינו דרך אפולוגטית שבדיעבד, אלא צורך פרשני מהותי. הרמב"ם מזהיר כאן על מה ששרה קליין-ברסלבי כינתה 'האיזוטריזם הפילוסופי' שלו. כדבריה, 'הרמב"ם רואה בחז"ל חלק משרשרת המוסרים של "סתרי תורה" בעם ישראל. סתרי התורה, אותם הוא מזהה עם הפסיקה ועם המטפיסיקה האריסטוטליות, שנמסרו בעל-פה "מיחידי סגולות ליחידי סגולות"'.³⁸ מובן מאליו שאין לפרש כל דרשה או סיפור על דרך המשל. יאיר לוברבוים הצביע לאחרונה על שלושה סוגים שונים של משלים בכתבי הרמב"ם: המשל הדידקטי-הפדגוגי, המשל החברתי-הפוליטי והמשל הפילוסופי-האפיסטמולוגי. ייעודו של המשל הפדגוגי הוא 'לעורר ולגרות את המאזין או את הקורא הרדום ולכבוש את תשומת לבו'.³⁹ לעומת זאת, המשל החברתי-הפוליטי נועד להסתיר תכנים ורעיונות מפני קוראים בלתי ראויים ובלתי מיומנים. המשל הפילוסופי, או 'האיזוטריזם הפילוסופי' הוא כלי ספרותי חיוני להבנת אותם דברים שעומדים ברומו של עולם, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

אולם הרמב"ם אינו מתייחס לאגדה רק כמשל וחידה אשר מסתירים את סתרי התורה. במקום השני שבו הוא דן בדרשות, במורה הנבוכים, נראה שהוא נוקט דרך אחרת, ולפיה חז"ל התנסחו 'מטעמים מסוימים על דרך הדרשות אשר דרכם ידוע אצל מי שמבין דבריהם, והוא שהם אצלם כעין מליצות פיוטיות, לא שכך הוא עניין אותם הכתוב'.⁴⁰ ייתכן, כפי שהעיר אלבוים, שהרמב"ם מתייחס לסוג זה של דרשות פיוטיות כאמצעי נאות ללמד התנהגות מוסרית. והוא ממשיך ומסביר:

אפשר ללמוד מכאן על מעמד שונה שהרמב"ם מקנה לרטוריקה לעומת הפואטיקה, שהוא כמדת המבדיל בין המטאפיזיקה לבין תורת המידות. את המטאפיזיקה מלמדת התורה וחכמים אחרים בדרכי אמירה מיוחדות, את תורת המידות אפשר ללמוד ממקורות הרבה, [כגון] בדרכי המליצה שנשתמשו הכל.⁴¹

אף שהרמב"ם לא התייחס במפורש למעשי חכמים, דבריו על המדרש והאגדה בכלל יצרו את הבסיס ההרמנויטי לכל הבאים אחריו. הוא הפך את 'המשל והדימוי' של הגאונים לשיטה פרשנית שלכתחילה; עם זאת יש להצביע על כמה מהשלכותיה של שיטה זו. באשר להצפנת דברי האגדה כמשל וחידה – הרמב"ם משתמש בסיווג

37 שילת (שם), עמ' קד.

38 ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47.

39 "לוברבוים", "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל ב"מורה הנבוכים", תרכ"ץ עא (תשס"ב), עמ' 93. וראה שילת (לעיל הערה 32), עמ' קו.

40 מורה הנבוכים ג, מג (לעיל הערה 33).

41 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 116.

הספרותי רק כפרוזדור לטרקלין של הפילוסופיה. החכמים בחרו להצפין את דבריהם כ'ספרות' כדי 'להסתיר את האמת מפחותי הדעת, לעזור עיני הכסילים, ולהאכיל נשים ונערים דברי מוסר עד אשר ישלם שכלם'.⁴²

יש כאן השלכה נוספת שראוי להדגישה. לכאורה, כאשר הרמב"ם מסווג דרשות כעין כמליצה פיוטית הוא פותח שער לגישה ספרותית מסודרת. ברם קשה להשתחרר מן הרושם ששימוש בסיווג זה לא נועד להאדיר את מעמדן. קודם כול, אלו דרשות שחסרות תוקף פרשני או תוכן מטפיזי; יתר על כן, יש לו דעה שלילית על הפייטנים שהכיר בסביבתו. במורה הנבוכים הוא אומר שהפייטנים, 'או אצל כל מי שנדמה לו שהוא אומר פיוט', התירו לעצמם אמירות ש'מקצתם כפירה מוחלטת ומקצתם יש בהם השטות והדמיון הנפסד מה שמשחיק את האדם כפי טבעו בעת ששומעם ומביאו לידי בכי בעת שמתבונן היאך נאמרים אותם הדברים כלפי ה''.⁴³ כפי שאראה להלן, הרמב"ם השתייך למסורת פילוסופית שלא הביטה בעין יפה על הספרות בכלל: אם הטקסט הספרותי במהותו סוטה מן האמת או למצער אינו יכול להציגה בלי עיוותים, אין פלא שאין מקום במערכת ההרמנויטית שלו לסיפור כסיפור.⁴⁴

רבי אברהם בן הרמב"ם

התייחסות מפורטת ומפורשת למעשי חכמים כקטגוריה סוגתית מופיעה לראשונה ב'מאמר על אודות דרשות חז"ל' של רבי אברהם בן הרמב"ם. בחיבור זה מובא 'הדיון המקיף ביותר על האגדה משל חכם ימי-ביניים עד לזמנם של ר' עזריה מן האדומים ומהר"ל'.⁴⁵ בדרכו המסודרת הוא מונה בפני הקורא ארבע קטגוריות שעל פיהן יש להבין מעשי חכמים: הראשונה – מעשים שאירעו בעולם ונכתבו כדי שהקוראים יפיקו מהם תועלת בענייני דינים, אמונות ודעות. בקטגוריה הזאת כלולים גם סיפורים ש'הוזכרו משום נדירותן'; השנייה – מעשים שנראו לחכמים בחלום; השלישית – מעשים שאכן אירעו בפועל אך נכתבו 'בלשון הבאי', והאחרונה – מעשים שאירעו בפועל, אלא ש'דיבר אותם בתבנית משל וחידה'.⁴⁶

אין ספק שניכרת כאן השפעתה של תפיסת אביו בכמה עניינים מרכזיים. הרמב"ם הזכיר דרשות שיש להבין כפשוטן, או כמשל, כמעשים שאירעו בחלום 'וזכרוהו במאמר סתמי כאלו ארע בהקיץ',⁴⁷ ור' אברהם מזכיר את שלושת הסוגים הללו בקשר

42 קליין-ברסלבי (לעיל הערה 35), עמ' 122.

43 מורה הנבוכים, א, נט. וראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 191 R. Bronfil, 'Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times', *Jewish History* 11 (1977), p. 14

44 לתמונה שלמה ומורכבת יותר של יחסו של הרמב"ם לפיוט, ראה י' יהלום, 'הרמב"ם והמליצה העברית', פעמים 81 (תש"ס), עמ' 4–18.

45 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 147.

46 א' הורביץ, 'מאמר על אודות דרשות חז"ל לרבינו אברהם בן הרמב"ם', ש' הוניג וא"ל סטיצקין (עורכים), ספר היוכל לכבוד ד"ר יהושע פינקל, ניו יורק 1974, עמ' 163–168; מרגליות (לעיל הערה 31), עמ' צג–צו.

47 הקדמה לפרק חלק, ו (שילת, עמ' קמ).

לסיפורים. עליהם הוא מוסיף סיפורים שדיברו בהם 'לשון הבאי'. מן הדוגמאות שהוא מביא עולה שהוא מתכוון לסיפורים שיש להם גרעין היסטורי, אלא שהמספר הגזים קצת בחלק מתיאוריו. כך כאשר מסופר שרבה, אחרי שתייה מרובה בפורים, שחט את ר' זירא ו'למחר בעי רחמי ואחייה' (מגילה ז ע"ב), הוא מפרש 'שהכהו ופצע בו חבורה גדולה שקרוב למיתה, ולגודל המכה ההיא אמר שחטיה, ואולי היתה המכה ההיא בצוואר'.

בכל הרשימה הזאת דבר אחד בולט בהיעדרו. כל סוגי הסיפורים שר' אברהם מזכיר, ללא יוצא מן הכלל, מתייחסים ל'מעשיות שהיו ושאינן' בצורה זו או אחרת. אין כאן הד לקטגוריה של בדיה ספרותית. אין ספק שכמו שהתייחס לדרשות שהן 'על דרך מחמדי השיר' הוא יכול היה לנצל את דברי אביו על 'המליצות הפיוטיות' כדי להציע סיווג של סיפורים בדיוניים, ובכל זאת הקטגוריה של בדיון איננה. אולי מורגשת כאן התנגדותו החריפה של אביו לסוג מסוים של סיפורים. בפירושו למשנה (סנהדרין י, א) מאריך הרמב"ם באיסור לקרוא בספרים חיצוניים וקובע:

אין בהם חכמה ולא תועלת אלא איבוד הזמן בדברים בטלים, כגון אלו הספרים המצוים אצל הערבים מסיפורי הדורות ומנהגי המלכים ויחסי שבטי הערבים וספרי השירים וכיוצא בהם מן הספרים שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד.

ייתכן שבסביבתו התרבותית אין לקטגוריה זו מספיק הון סמלי⁴⁸ כדי לשמש אכסניה למעשי חכמים כסיפורים בלבד. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם תיאורה של רינה דרורי את מקומו של הבדיון ברב-מערכת הספרותית הערבית והיהודית בתקופה זו. לדבריה, מערכת זו הייתה עסוקה מאוד בבסיס האפיסטמולוגי שלה וביכולתו של הטקסט לסמן אמת חוץ-טקסטואלית. מערכת זו נשלטה על ידי נורמות ומוסכמות דתיות ופואטיות ששמרו על הבחנה חדה בין אמת לשקר, נורמות ששללו לגיטימציה תרבותית מטקסטים בדיוניים. 'טקסטים שלא טענו טענות אמת נסבלו רק אם הוצגו כבעלי ערך "בידורי" בלבד'.⁴⁹ המערכת הזאת 'לא אפשרה כניסתו לקנון הספרותי כל טקסט שהצהיר על מעמדו הבדיוני, וכל ניסיון להכניס ספרות כזו לתוך הסוגות הקנוניות זכה לגינוי חריף ואיסור תאולוגי גורף על השימוש בו כמודל ספרותי'.⁵⁰

ר' ידעיה הפניני בדרשי – איגרת ההתנצלות
ישנו חכם ביניימי נוסף שאזכיר בקצרה והוא ר' ידעיה הפניני בדרשי (1270–1340),

48 השימוש שלי במונח 'הון סמלי' (symbolic capital) הוא בעקבות מחקריו של פייר בורדיו, וראה P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, pp. 171–183; idem, *Language and Symbolic Power*, Oxford 1991, p. 14

49 R. Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Literature*, Leiden 2000, p. 3–4

50 שם, עמ' 38.

חכם מפרובנס שנולד כשלושים שנה אחרי פטירתו של ר' אברהם.⁵¹ באיגרת ההתנצלות שלו ר' ידעיה מנסה ללמד סנגוריה על הפרשנות האלגורית ולקבוע כללים וסייגים ליישומה. אין חידושים רבים על קודמיו בסיווג שהוא מציע למעשי חכמים ולדרכי פרשנותם, עד שהוא מגיע למה שהוא מכנה 'החלק השלישי', וזה לשונו:

החלק השלישי כל המאמרים המספרים בשום חדוש יוצא מן המנהג ועל הכלל בשנוי איזה טבע שלא ימשך לנו ממנו שום תועלת מבואר באמונה או שום חזוק אלא שיזכירו על צד הספור לבד לתועלת הרוחת התלמידים וצריך הבנתם במלי דבדיחותא להניח מכובד העיון ועמל הגרסא, וזה כספורי רבה בר בר חנא וזולתם מהדומים להם רבים.⁵²

כאן מדובר בבירור על מאמרים וסיפורים שאינם קשורים לדברים שאירעו בעולם, לא בהקיץ ולא בחלום; גם אין הם מחזקים את האמונה, וחז"ל הזכירו אותם 'על צד הסיפור לבד' כדי לשעשע את התלמידים. אכן נראה שמבצבצת כאן גישה חדשה, שמוכנה להכיר בערך התרבותי שיש ל'סיפור לבד', גם אם מטרתו רק 'להניח מכובד העיון ועמל הגרסא'. אך ר' ידעיה כאילו נבהל מדברי עצמו ומיד נסוג ומציע שגם סיפורים הללו יש לפרש באופן אלגורי ('נאמר שיש בו סוד ונפרשהו') כדי להגן על כבוד החכמים ולהעמיק את האמונה במופתים. על אף המסקנה הברורה שאין לדברים אלה תוכן 'רציני', חייב אפוא הפרשן להתאמץ ולפרשם פירוש אלגורי.⁵³ בסופו של דבר אין כאן מקום לסיפורים כסיפורים. עם זאת, עצם הניסיון לסווג את הסיפורים אצל ר' אברהם ור' ידעיה הוא משמעותי ביותר: הוא מעיד על תמורה במעמדם ומבשרת על תחילתה של תזוזה בהייררכייה הספרותית של חז"ל. כאן לראשונה אנו עדים לניסיון להתמודד בצורה מסודרת עם מעשי חכמים. לא ברור לי מה מביא לצורך הזה להסדיר ולהסביר את סוגי הסיפורים ולהצדקתם, ואולי מתוך דברי הרמב"ם על 'הספרים המצוים אצל ערבים' אפשר לשמוע הד לאיום תרבותי חדש, איום שהתממש בהתקבלותה של המקאמה בתוך הספרות העברית.

הרמב"ם פתח שער שקשה מאוד לסגור, ויעידו על כך ניסיונות ההתגוננות של ר' ידעיה. מן הרגע שההרמנויטיקה הדומיננטית הופכת להיות אלגוריסטיקה, או מה שטלמג' כינה 'אלגוריה כפויה',⁵⁴ הפרשנות האזוטריה משתחררת מן הפולמוס האפולוגטי והופכת למודוס הפרשני המתבקש. מכאן ועד לסופם של ימי הביניים

51 ראה י' טברסקי, 'ר' ידעיה הפניני ופירושו לאגדה', S. Stern and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, London 1979, עמ' סג-פכ.

52 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיח, בני ברק תשי"ח, עמ' קע. ראה גם דברי ר' הלל מווירונה מספרו תגמולי הנפש על 'דברי כדירותא' שמוכאים אצל אלכויס (לעיל הערה 7), עמ' 177.

53 טברסקי (לעיל הערה 51), עמ' סה.

54 F. Talmage, 'Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, New York 1986, p.

מתחיל תהליך שטברסקי כינה 'תקופת גיאות לפרשנות האגדה'.⁵⁵ ואף שלא אעסוק ביתר החכמים בתקופה הזאת, כמעט כולם הולכים בדרך שסללו הרמב"ם ור' אברהם בנו. עם כל ההבדלים הגדולים בין הפרשנים והשיטות בתקופה זו, דומני שאפשר להצביע על מכנה משותף לכולם: האגדה מסמנת תמיד דבר מה חשוב יותר ממנה עצמה. אם זה המשל הפילוסופי או החברתי-פוליטי ואם הפירוש הקבלי – דברי האגדה הם תמיד קליפה חיצונית, שיש לקלפה על מנת להגיע אל האמת המוסתרת; בבחינת 'תפוחי זהב במשכיות כסף'.⁵⁶

מליצות ושירים בהלכות שבת

כדאי להעיר כאן על התפתחות מעניינת שקשורה לענייננו. לצורך כך אני פונה דווקא לספרות ההלכה ולשאלה: האם מותר לקרוא ב'מליצות ושירים ודברי חשק בשבת? ראינו לעיל את זלזולו של הרמב"ם ב'סיפורים [...] שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד'. הקו האנטי-סיפורי ממשיך בדברי הרא"ש (1250–1327), המצטט את רבנו יונה וזה לשונו: 'והלך דכתבין מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת. ואף בחול לא ידענא מי התירו שהרי נאמר ובמושב לצים לא ישב', וכמוהו טוענים רבנו ירוחם והבית יוסף.⁵⁷ מעניין שדווקא אצל חכמי אשכנז ניכרת הסתייגות מסוימת מגישה זו. בדברי רבי ישראל בן פתחיה איסרליין, בעל תרומת הדשן, שפעל באשכנז במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, אנו מוצאים: 'אמנם אם אותם בני אדם מתענגים בכך, כשמדברים ומספרים שמועות מהמלכים ושירים ומלחמותיהם וכה"ג, כדרך הרבה בני אדם שמתאווים לכך, נראה דודאי שרי'.⁵⁸ ולמרות דבריו החריפים של ר' יוסף קארו שאוסרים לא רק קריאה ב'מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק' אלא גם העתקם והדפסתם (או"ח, שז, טז), הרמ"א חולק על המחבר באותו סעיף ואומר: 'ונראה לדקדק הא דאסור לקרות בשיחת חולין וספורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בלשון הקודש שרי'. נדמה שדווקא באירופה מסתמנת תחילתה של גישה חדשה; ואולי לא בכדי אנו מוצאים בתקופה הזאת, החל במאה הארבע עשרה, לא רק 'דברי חשק' של עמנואל הרומי, אלא גם פרסומם של ה'דקמרון' של בוקצ'יו (1350) וסיפורי קנטרברי של צ'וסר (1390), פרץ של יצירה סיפורית חדשה שהצליחה לרכוש לעצמה לגיטימיות תרבותית מסוימת.

55 י' טברסקי (לעיל הערה 51), עמ' סג.

56 הרמב"ם השתמש בפסוק זה כדי לתאר את 'המשל המכוכם, לפי שהוא אומר כי הדבר שהוא בעל שני פנים כלומר שיש לו פשט וסוד' (מורה הנבוכים, פתיחה [עמ' יא–יב]).

57 שבת פרק כג, סין א. וראה ספר תולדות אדם, נתיב יב, חלק ז, דף עו; בית יוסף, אורח חיים סימן שז; בונפיל (לעיל הערה 43), עמ' 12–16.

58 ישראל בן פתחיה איסרליין, תרומת הדשן, חלק א, סימן סא.

ר' עזריה מן האדומים והרנסנס

בהגיענו לרנסנס אפשר לחוש בנקל ברוח חדשה שנושבת, והדוגמה המופתית לכך היא חיבורו של ר' עזריה מן האדומים (די רוסי), 'מאור עיניים', שיצא במנטובה בשנת 1573. ר' עזריה הוא דמות מרתקת מבחינות רבות, וכבר עמדו רבים על הצדדים השונים בחיבוריו ובאישיותו.⁵⁹ כאן אסרטט רק כמה קווים לדמותו ולתקופתו. ראובן בונפיל הצביע על האקלים התרבותי שבו פעל ר' עזריה ואפיין אותו כ'מפגש בין השאיפה להתקדם בדרכים חדשות לבין הרצון שלא לפרוץ מסגרות ישנות'.⁶⁰ ואכן, תערובת זו של ישן וחדש הדריש בכפיפה אחת מאפיינת את תקופתו וגם משתקפת בדרכי כתיבתו. הוא נוהג להסתיר את חידושיו בתוך שפע של ציטוטים עד שנראה שהוא רק מפתח את דברי קודמיו, ויפה כינה אלבוים את הפרק בספרו המתייחס לר' עזריה בשם 'מחדשים כממשיכים'.⁶¹ ברם בכל הקשור להתייחסותו למעשי חכמים ברור ש'סימנים של חדשנות מבצבצים מתוך חומה איתנה של שמרנות'.⁶² ראוי לתאר את ר' עזריה בעזרת המשל שהוא עצמו משתמש בו, כ'ננס הרוכב על הענק [...] עד כי בעזר הראשונים עצמם אשר נלאו סביבות היאורים להוציא להם מים, אמור יאמר הכורה אחר כורה אני כרתי ושתיתי'.⁶³

הדוגמה המובהקת לשיטתו החדשה של ר' עזריה היא טיפולו בסיפור הידוע על טיטוס (גטיין נו ע"ב). חדשנותו ניכרת גם במישור הבעיות שהוא מזהה בטקסט וגם בפתרונות שהוא מציע להן. מכל רבותיו וקדמוניו אין אף אחד שטען כי 'זה מעשה טיטוס שזכרו רבותינו לא כך היה לא כולו ולא קצתו'.⁶⁴ אך בטרם אגיע לסיפור, ועל מנת להראות עד כמה ר' עזריה אכן תבנית נוף מולדתו, ברצוני להתעכב קמעה על דברים אחדים שמתרחשים בסביבתו התרבותית.

הביקורת ברנסנס

ראינו אצל ר' ידעיה הבדרשי את תחילתה של התמודדות מהוססת מאוד עם שאלת

59 ראה י"ט צונץ, 'תולדות ר' עזריה מן האדומים', כרם חמד ה (תר"א), עמ' 131–158; שם ז (תר"ג), עמ' 119–124; ר' בונפיל, כתבי עזריה מן האדומים, ירושלים תשנ"א (להלן בונפיל, כתבי), עמ' 11–129; אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 305–323; A. Altmann, 'Ars Rhetorical as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge 1983, pp. 1–22; R. Bonfil, 'Some Reflections on the Place of Azarya de Rossi's *Meor Enayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry', *ibid.*, pp. 23–48; L. A. Segal, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or 'Einayim*, Philadelphia 1989; J. Weinberg, *The Light of the Eyes: Azariah De' Rossi*. New Haven 2001.

60 בונפיל, כתבי, עמ' 15–16; עמ' 37.

61 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 305–323, וראה בעיקר את דבריו שם בעמ' 312.

62 בונפיל, כתבי, עמ' 41.

63 מאור עיניים, יד; ועל משל הננס ראה בונפיל, כתבי, עמ' 40 הערה 68.

64 מאור עיניים טז (בונפיל, כתבי, עמ' 312).

מעמדם של מעשי חכמים כבדיון. בין המאה הארבע עשרה למאה השש עשרה השתנו הדברים עד כדי כך שג'ואל ספינגרן פתח את ספרו הקלסי על הביקורת ברנסנס האטלטי כן: 'הבעיה המרכזית שעמדה לפני הביקורת בתקופה זו הייתה הניסיון להצדיק ספרות בדיונית'.⁶⁵ לפני כן, כפי שראינו גם אצל הראשונים, נציגי הממסד הטקסטואלי כמעט ולא נדרשו כלל להצדיק את הספרות הבדיונית שלא צברה דיי הון סמלי בכדי לאיים על המערכת הספרותית הקנונית. זאת אכן גם בעייתו של ר' עזריה, אך כדי לראות מדוע נוצרה ואיך פתרו אותה יש לחזור לירושת ימי הביניים. אנשי ימי הביניים הושפעו עמוקות מזרמים מסוימים בעולם הקלסי ובכנסייה הנוצרית, השפעה שיצרה חשד עמוק בכל הקשור לספרות בדיונית.⁶⁶ תפיסה זו ניזונה מגישתו העקרונית של אפלטון, שלפיה 'אין הספרות והאמנות אלא בבואת הבבואה של האידאיה, חיקוי מגונה שהוא מנותק מן המציאות האמיתית ושגם יסודו המוסרי מעורער מעיקרו'.⁶⁷

העוינות של הנצרות הקדומה כלפי התרבות הפגנית הולידה חשד עמוק ביחס לספרותה. טרטוליאנוס (סוף המאה השנייה ותחילת המאה השלישית) כתב: 'מחבר האמת [האל] שונא כל שקר. הוא מחשיב כניאוף כל דבר שאינו אמתי [...] ואם אתה מתענג על ספרות התאטרון, יש לנו ספרות בשפע – שירים וחרוזים – ואין היא דמיונית אלא אמיתית, לא תעתועי האמנות אלא מציאות פשוטה'.⁶⁸ מוניקיוס פליקס (תחילת המאה השלישית) משבח את אפלטון על כך שגירש את המשוררים ממדינתו האידאלית,⁶⁹ ולקטנטיוס מגנה את 'ממתקי המשוררים שמסתירים רעל'.⁷⁰ היירונימוס שואל בתמיהה: 'איזה קשר יש לאור עם חושך או לישו עם השטן?! מה משותף להורטיוס ולספר תהלים או לוורגיליוס ולספרי הבשורה, ולקיקרו עם פאולוס?!'.⁷¹ אוגוסטינוס מגנה אפילו את אלה אשר מפרשים את סיפורי המיתולוגיה באמצעות האלגוריה, ואיזידור מסביליה, שחי באמצע המאה השישית, פסק ש'אסור לנוצרי לקרוא מקטעי המשוררים'.⁷²

העולם הקלסי הכיר והוקיר את ה'תאולוגיה הספרותית', כמו זו של מרקוס טרנטיוס ורו (Varro), שחי בסוף המאה השנייה לפני הספירה, וראה בספרות דרך להצדקת המיתולוגיה הקלסית.⁷³ כפי שאמר פלוטרכוס, 'סיפורי המשוררים

J. H. Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, New York 1963, p. 3 65

R. Morse, *Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation and Reality*, Cambridge 1991, p. 10 66

ד' פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני-דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 46; וראה גם D. L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Columbia 1957, p. 24 67

Tertullian, *De Spectaculis*, 23, 29 68

Municius Felix, *Octavius*, 22 69

Lactantius, *Divine Institutions*, 5.1 70

Jerome, *Epistle* 22 71

אוגוסטינוס, מכתבים XCI; Isidor of Seville, *Differentiae* 3.13.1; מצוטט אצל ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 4. 72

Varro, *Antiquities*, iv.27 73

אינם משוללים פילוסופיה אם אתה יודע איך לקרוא אותם.⁷⁴ התאולוגים של ימי הביניים, לעומת זאת, הפנימו את הגדרתיהם של היירונימוס ואוגוסטינוס לספרות נוצרית, השונה בתכלית מן התאולוגיה הפואטית. 'האם באמת אפשר ללמוד על חיי נצח', שאל אוגוסטינוס, 'מבדיונות הכפירה על האלים?!'.⁷⁵ סיפורי התנ"ך, להבדיל מהמיתולוגיה, אינם מבדה, אלא הם מתארים את כוחו של האל כדי להביא ישועה לעולם. עם זאת נוצרה מבוכה מסוימת בשל נוכחותה של לשון פואטית בכתבי הקודש, ביטויים שמטבעם גורמים להנאה אצל הקורא אותם. תשובתו של אב הכנסייה אוגוסטינוס ביטאה עמדה דומה להפליא לגישת הרמב"ם, ולדבריו הביטויים הללו נועדו לאתגר ולענג את החכמים, 'כי מה שהושג באמצעות מאמץ פרשני מעניק יותר תענוג למוצאו', ולסנוור את הרשעים. אותה לשון ציורית אשר מגלה את החכמה למאמין מסתירה אותה ממי שאינו ראוי לכך.⁷⁶

זאת המסורת שירשו אנשי ימי הביניים, והחשדות וההאשמות שהוטחו כנגד הרטוריקה עשויות להסביר את הגישה הכפולה שראינו אצל הרמב"ם. דעתו השלילית על הפייטנים והמשוררים, שמחברים אמירות ש'מקצתם כפירה מוחלטת ומקצתם יש בהם הן השטות והדמיון הנפסד',⁷⁷ ועל הסיפורים ש'אין בהם טעם ולא תועלת אלא איבוד הזמן בהבל',⁷⁸ – היא פועל יוצא של ההערכה הנמוכה כלפי רטוריקה וקישוטי לשון, שאותה ירש הרמב"ם מן המסורת הפילוסופית. מסורת זו העדיפה את גישתו של אפלטון על זו של אריסטו והפכה את הרטוריקה לשפחתה הנחותה של הדיאלקטיקה הפילוסופית, כזו שנועדה לשכנע את ההמונים.⁷⁹ האלגוריה הייתה הכלי שהפך את המבדה לאמת ואת הסיג והפסולת ל'תפוחי זהב במשכיות כסף'. האזוטריות הפילוסופי העלה חלק מדברי המדרש לרמה של משל וחידה ל'עניינים אלוהיים' אך הוריד את השאר לרמה של מליצות פיוטיות שנועדו להדריך את פחותי הדעת. בין כך ובין כך הספרות נשארה רק בגדר פרוזדור לטרקלין וסוג של תאולוגיה עממית והדרכה מוסרית.⁸⁰

מן העמדה הבסיסית הזאת נובעת קבלתה של הספרות רק בתנאי שה'ספרותיות' שבה היא מסכה לדבר אחר, נעלה ממנה בהרבה. במשך כל התקופה הזאת ולתוך ימי הביניים הצידוק שהוצע לספרות, הן בידי הביקורת הן בידי המחברים עצמם, היה

Plutarch, 'How a Young Man Ought to Hear Poems', *Plutarch's Complete Works*, New York 1909, 6:648–695 74

Augustine, *On the City of God*, vi.6 75

Idem, *On Christian Doctrine*, II.6 76

מורה הנבוכים א, נט (עמ' קמט). 77

פירוש על המשנה, סנהדרין י, א. 78

אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 5. 79

E. L. Hunt, 'Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians', R. F. Howes (ed.), *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*, Ithaca 1961, pp. 19–70; S. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, The Hague 1976 80

התועלת המוסרית שניתן להפיק ממנה.⁸¹ כך מדמה מחבר אחד את השירה לאגוז שיש לפצחו על מנת להגיע אל הגרעין של אמת אלגורית. 'הילד שמח לשחק באגוז השלם' הוא אומר, 'אך החכם יודע שיש לפצחו כדי להגיע אל טעמו'.⁸² הסתפקות בתענוג שטחי היא שעשוע לילדים, אך החכם יודע לחתור אל החכמה המוסתרת.⁸³ כך נעשתה הפרשנות האלגורית המודוס הפרשני הדומיננטי לספרות בימי הביניים, בין ספרות הקודש ובין ספרות החול, והעניקה לגיטימציה תרבותית מסוימת לטקסט הספרותי מנקודת מבטם של המוסר והפילוסופיה.⁸⁴

הגישה האלגורית המשיכה להכות שורשים ולהתפתח ברנסנס, ובכל זאת כמה דברים נשתנו מן היסוד. הרנסנס האיטלקי הצטיין בשלושה מאפיינים – הומניזם, רציונליזם והענקת סמכות לתבונה האנושית – ובגילוי ה'רטוריקה' של אריסטו. חוקר הספרות ברנרד ויינברג קבע שגילוייה של ה'פואטיקה' והתקבלותה במסורת הביקורתית הם 'האירוע החשוב ביותר בהיסטוריה של הביקורת הספרותית של הרנסנס האיטלקי'.⁸⁵ חיבור זה, שחדר למסורת האירופית דרך הערבית וזכה ליותר מתשעה תרגומים לאיטלקית בשנים 1529–1575, נעשה הבסיס לתחיית הרטוריקה הקלאסית, לביקורת הספרותית ולצידוקה של הספרות.⁸⁶

ידוע שהרנסנס גילה מחדש מספר ניכר של יצירות קלאסיות, מדוע אפוא זכה דווקא חיבור זה לשנות את פני הביקורת? חזרתה של ה'פואטיקה' של אריסטו אפשרה לביקורת להשתחרר מן הירושה האפלטונית-כנסייתית שהתבססה על הדיכוטומיה של אמת ושקר, דיכוטומיה שהכתימה את הספרות בכתם מוסרי.⁸⁷ היא הציעה למחברים ולקוראים את הנשק הנחוץ להתגוננות מפני ההאשמות שהטיחה המסורת הפילוסופית והדתית בספרות בדיונית. אריסטו הציג את הרטוריקה כשוות ערך לדיאלקטיקה הפילוסופית, וטען שכל אחת מהן מתמקדת בסיטואציה שונה: זו

81 G. Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca 1982, p. 19

82 F. Fulgentius, *Fulgentius The Mythographer*, trans. L. G. Whitbread, Columbus 1971, p. 239

83 ראה גם את דברי מקרוביוס מסוף המאה הרביעית, שמגרש לגני הילדים את הסיפורים שהם בדיוניים במוצהר וכל מטרתם היא לענג את השומע. הוא מוכן להעניק הצדקה מסויגת רק לאותם סיפורים שמתבססים על האמת אך 'נוהגים בה כאופן בדיוני', וזאת רק בתנאי שהאירועים והדמויות מוצגים 'תחת מסווה צנוע של אלגוריה'. זהו הסוג היחיד שהפילוסוף יכול לקבל' (Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio* II.3–17)

84 על יחס הכנסייה לספרות ראה G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning* (Catholic University of America Patristic Studies, 82), Washington D.C 1949, pp. 23–42; M. W. Laistner, 'The Christian Attitude to Pagan Literature', *History* 20 (1935), pp. 49–54; J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley 2001, pp. 43–88

85 B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, I, Chicago 1963, p. 349

86 ספינגון (לעיל הערה 65), עמ' 12.

87 W. Nelson, *Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller*, Cambridge 1973, p. 8

בהערכת היחס הפנימי שבין מרכיבי הפרופוזיציה וזו בהשפעותיה על נמעניה.⁸⁸ הוא נסה לשחרר את האמנות משעבודה לקריטריונים של האמת והמוסר (ציפיותיו של אפלטון), ולעומת הגיוני האפלטוני של מימזיס כשקר הוא העמיד מושג של בדיון שאפשר למשורר לנקוט בעמדה עקיפה ומורכבת יותר כלפי המציאות.⁸⁹ מעתה אפשר היה להתמקד בתכונות הפואטיות של היצירה כספרות, וכך קבע בטיסטה גוארינו (Guarino, 1459): 'יש לשפוט את השירה על פי שלמות הדמויות והאירועים המיוצגים בה, ואם אנו מותחים ביקורת, היא מכוונת כלפי האמן ולא כלפי המוסר'.⁹⁰ אמנם הספרות אינה מייצגת את המציאות ההיסטורית, אך היא מייצגת מציאות אחרת, ייצוג שהוא ביסודו מוסרי ואידאלי.

בעקבות אריסטו שמו ההומניסטים במאות החמש עשרה והשש עשרה את הדגש יותר על ההשפעות החברתיות של היצירה ופחות על העקיבות ההגיוניות שלה. ההכרה שהסיפור הוא סוג אחר של ידע, נבדל מן התנ"ך ומן ההיסטוריוגרפיה, שחררה את המחבר מאשמת הסגת גבול או אמירת שקר. עם זאת אנשי הרנסנס לא יכלו להתעלם מן המסורת הכנסייתית, והספרות עדיין הייתה צריכה להציג סוג של אמת: סיפור שהיה אך ורק סיפור עדיין נחשב לחסר ערך. וכך ניתן למצוא תכופות בכתיבה הביקורתית של התקופה הבחנה בין הסיפור הבדיוני חסר התועלת לבין סיפור שהוא 'עטיפה רטורית' לתוכן שמטרתו ללמד אמיתות מוסריות, דתיות והיסטוריות. כדברי ויליאם גלסון, 'אופייני היה לגישת הרנסנס להפחית בערכו של המרכיב הסיפורי של היצירה ולהתייחס אליו כאל ויתור לטבע האנושי, שתועלתו בכך שהוא יכול לפתות קוראים. הם דוחפים בקורא המשכיל לראות מבעד למדומה ולאמץ את הלקח המוסרי'.⁹¹

אם אריסטו סיפק את הצידוק הפילוסופי, 'אמנות הפיוט' (Ars Poetica) של הורטיוס סיפקה את ההנמקה הביקורתית והמוסרית. קביעתו ש'מטרת המשורר היא להועיל או לענג, והוא מגשים את מטרתו על הצד הטוב ביותר כאשר הוא ממזג את המועיל עם המהנה' הפכה להיות הכלל המשפיע ביותר בביקורת של הרנסנס.⁹² זאת הייתה העמדה הבסיסית והדומיננטית ביחס לספרות בתקופתו של ר' עזריה מן האדומים. כסיכומו של ספינגרן, 'באופן כללי ניתן לומר שהתפיסה הייתה תפיסה מוסרית, ולהוציא אנשים בודדים, רוב התאוריות העריכו שירה וספרות על פי יכולתן להדריך. אפילו כאשר העונג היה התכלית, היה זה מפני שהוא הועיל להשגת התכלית האתית והמוסרית'.⁹³ עינוג הקוראים, גם אם בא רק להדריכם, נעשה למטרה

M. C. Leff. 'Boethius' *De differentiis topicis*, Book IV', J. J. Murphy (ed.), *Medieval Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley 1978, pp. 15–17 88

S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1998, p. 133 89

מצוטט אצל ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 7. 90

גלסון (לעיל הערה 87), עמ' 59. 91

Horace, *Ars Poetica*, 333–334 92

ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 36–37. 93

המיוחדת של הספרות.⁹⁴ ר' עזריה נותן ביטוי פיוטי לעמדה הזאת כאשר הוא מדמה חלק מן האגדות לאותם מלאכים שנבראים מדי יום ביומו 'ואמרי שירה ובטלי' (חגיגה יד ע"א): 'ולפי זה נראה שהאגדות יש מהן דומות בצד מה אל המלאכים הנבראים מנהר דינור שאחרי אומרם שירתם יצאו ולא שבו למו, כן הקצת מהן, אחרי הגיע הדרשן על ידם לתכליתו הנרצה כאמור לא ייזכרו ולא ייפקדו להביא מהן ראיה על מעשים שנהיו ואמיתת דברים רחוקין מן השכל'.⁹⁵

אם הרמב"ם, כמו חלק גדול מבני תקופתו, חשד ברטוריקה והחשיבה כצורך מגונה אך הכרחי כדי ללמד את הרבים, הרי בעקבות הגילוי מחדש של אריסטו השתחררה אמנות הלשון ממעמד העבד נרצע של הפילוסופיה והפכה לתחום בזכות עצמו. היא הפכה לא רק ל'אמנות אצילה ונחוצה לכל תקשורת יעילה', כדברי אלטמן,⁹⁶ אלא גם למתת האל להדרכת האנושות. בהענקת לגיטימציה תרבותית לבדיון התהפכו היוצרות עד כדי כך שג'יובני ויפרנו, בן תקופתו של ר' עזריה שפרסם 'ארס פואטיקה' משלו, קבע שהמשורר דומה לאלוהים משום שהוא ממציא דברים חדשים כמעט יש מאין: 'הוא אינו מספר על אירועים כמו ההיסטוריונים, אלא באמצעות תהליך פלאי ואלוהי ממציא דברים חדשים. הוא מייצר יש מאין וגם את הקיים הוא מייפה'.⁹⁷ זוהי תחייתה של התאולוגיה הפואטית של התקופה הקלסית, שחזרה להשמיע את קולה ביצירותיהם של דנטה ופטררקה.⁹⁸ בדומה להם כתב אלברטינו מוסטו במאה הארבע עשרה שהשירה קיימת בזכות האל, ו'המיתולוגיה הפגנית מלמדת על אותן אמתות של כתבי הקודש, רק בדרך מוסתרת'.⁹⁹

אין מקום טוב יותר לראות את השפעותיה של העמדה החדשה הזאת מאשר חיבורו של יהודה מסר לאון, 'נופת צופים', שמצוטט בהערכה רבה כמה פעמים אצל ר' עזריה. בספר זה, שהתפרסם במנטובה בשנת 1475/6, מיישם המחבר את כללי הרטוריקה הקלסית על כתבי הקודש, מתוך הנחה שגם אלו חייבים להצטיין כספרות יפה. באופן מודע ר' עזריה מאמץ את שיטתו 'כי מהערת היפויים ההלציים הבאה אלינו מחכמי אומות העולם אנחנו מכירים מה יפו ונעמו יתר שאת בכתבי הקודש' (מאור עיניים, ב), ומנסה ללכת צעד נוסף הלאה וליישם אותה על דברי המדרש והאגדה של חז"ל.¹⁰⁰

94 גלסון (לעיל הערה 87), עמ' 59. וראה גם אולסון (לעיל הערה 81), עמ' 22.

95 מאור עיניים טו (בונפיל, כתבי, עמ' 302).

96 אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 8.

97 Giovanni Antonio Viperano, *On Poetry*, Cambridge 1987, 1.1, p. 8. אנו מוצאים אותה גישה

אצל יוליוס סקליגר, וראה F. M. Padelford, *Select Translations from Scaliger's Poetics*, New York 1905, pp. 7-8.

98 C. Ocker, *Biblical Poetics before Humanism and Reformation*, Cambridge 2002, p. 2.

99 מצוטט מתוך E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 1990, p. 215 (1953).

100 אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 13.

אפנה כעת לטיפולו של די רוסי בסיפור התלמודי על טיטוס. הוא פותח את דיונו בצורה שיכולה הייתה להופיע אצל פרשני ימי הביניים – מניית הסיבות לכך שאי-אפשר לקבל את הסיפור הזה כפשוטו. אך יש כאן הבדל מכריע: אם קודמיו היו מונים את הנמנעות הפילוסופיות שמופיעות בסיפור, הרי שר' עזריה מתחיל בגרסאות הסותרות שלו; ריבויין כבר מעורר את חשדו ש'אם היה מעשה אמיתי היו המגידים הנזכרים נוטים בו יותר אל ההסכמה'.¹⁰¹ מעבר לכך הוא מונה את הנמנעות שבסיפור מצד חכמות הטבע והרפואה, ועל כך הוא מוסיף שהסיפור סותר מה שידוע מן ההיסטוריה, הן מבחינת הכרונולוגיה שבו הן מבחינת סיפורי מותו של טיטוס שמופיעים אצל כותבי העתים. בכל אחת משלוש הקטגוריות הללו – הטבע, הרפואה וההיסטוריה – הוא מגייס לחיזוק טענותיו מגוון רחב ומרשים של מקורות, והוא מסכם: 'הרי אלה איפוא עשרה מכל לשונות הגויים, אשר לתומם יביעו ידברו עתק נגד סיפורם ז"ל, ולכאורה, אצל המודים על האמת, להם המשפט לדעת פרטי הסיפורים של מה-בכך כאלה יותר מחכמינו'.¹⁰² אם הרטוריקה הפרשנית הזאת מוכרת – קרי, פסילת פשוטו של הסיפור עקב נמנעותיו – הרי שתוכנה השתנה מן הקצה אל הקצה. המשבר שביסוד ההרמנויטיקה החדשה הזאת אינו ההתנגשות עם הפילוסופיה אלא עם המציאות כפי שהובנה על ידי התבונה האנושית, וזהו סימן היכר לירושת ההומניזם.

אחרי שהוכיח ר' עזריה שהסיפור 'מלא בנמנעות' ושהמעשה 'שזכרו רבותינו לא כך היה לא כולו ולא קצהו', אפשר היה לצפות שהוא יעבור לפירוש על דרך המשל, כפי שעשו הגאונים או אנשי ימי הביניים לפניו. אבל באופן מוצהר אין הוא הולך בדרך הסלולה הזאת: 'והנה אין כוונתי עתה להיות כמתחכם בהודיעי לבני אדם שיש מאמרים לרבותינו בלתי מובנים כפשטן [...] שכבר התפרסמו למשל וחידה אצל כל אשר איננו מן הסכלים'. במקום זאת הוא יוצא כאן לדרכו החדשה:

ובגלל הדברים שזכרנו עליו בתום לבבי ונקיון נפשי, ונכנע לגזירת כל בעלי הדעת, אומר, כי כמו שחכמי האומות ירבו בשיריהם ומליצותם חיקוי מקרים לא נהיו, וימציאו פעולות מדומות לשעתן, למען לב בני האדם הרואים את הקולות ההם או מדמים אותם, ירהב לקנות לו מזימה ודעת [...] כן חכמינו המחוכמים באמת, עם היותם יודעים בבירור גם על מעשה אשר כזה שלא היה כל מאומה או שלא היה באופן אשר סיפרוהו, לא יימנעו מחקות אותו ולציירו בפרטים מצויינים, כאילו היה ונברא ככל היוצא מפיהם, למען יקבעו בלב ההמון את הטוב והישר שיכספוהו להצטייר בנפש לאיזה תכלית מתייחס למידות או לדעות הנאותות לנו [...] ובכן, על מעשה טיטוס הנזכר יכול ורשאי אתה לומר כי סיפורו איננו רק [=אלא] המצאה ואופן לימוד נהוג אצל תמימי הדעת, ליסד בלב ההמון כי גדול אדונינו ורב כח להשיב אל מתקוממיו, ובפרט

101 מאור עיניים, טז (בונפיל, כתבי, עמ' 309).

102 שם (בונפיל, כתבי, עמ' 311–312).

אל כל זד יהיר, גמול ועונש אף על ידי הקטנה שבבריאותיו, ובחכמה רבה ייחסו ההמצאה שדימו לרשע נכון לה, הוא טיטוס אשר דימה לנו.¹⁰³

הקטגוריה החדשה והחדשנית של ר' עזריה היא ראיית האגדה כ'המצאה', והיא 'המאפיינת לדעתו יותר מכול את דרך ההבעה המדרשית'.¹⁰⁴ 'המצאה' היא תרגום המונח inventio המופיע אצל קיקרו בחלק הראשון של הרטוריקה, ויהודה מסר לאון מסבירו כך: 'שישים הדבר המפורסם באמצעות הדברים האמיתיים או הנראים, כי זה מספיק למליץ שהוא מוכיח מן המפורסמות ומהדברים שיש להם פנים מן ההראות'.¹⁰⁵ המונח 'המצאה' עבר כמה גלגולים חשובים מאז התקופה הקלסית.¹⁰⁶ ברטוריקה של קיקרו מהות ההמצאה היא למצוא את הדבר הנכון לומר על מנת לשכנע, ואין לה קשר למקוריות או ליצירת יש מאין. אוגוסטינוס הפך אותה לסוג של הרמנויטיקה, לעיבודו של חומר קיים – במקרה שלו כתבי הקודש – כדי להשפיע על הנמענים ולהדריך אותם.¹⁰⁷

כאן אנו פוגשים לראשונה את ראיית סיפורי האגדה בדרך למתקרבת למונח המודרני 'בדיון'. ובוודאי צדק אלבויס כאשר הדגיש שאם דברי הרמב"ם על 'מליצת השיר' היו לר' עזריה נקודת מוצא, 'הוא הפליג הרבה מהם'.¹⁰⁸ ברם אין כאן הערכה של הספרות כספרות. החכמים 'המחוכמים באמת' לא סיפרו סיפורים להנאת הקהל גרדא, אלא כדי ללמד לקח:

כי האגדות אשר תכליתן, כפי הוראת תוארן מלשון נגד ונפק, הוא למשוך את ליבות בני האדם אל משמע דברינו, לא בלבד שמיעת האוזן [...] אבל שמיעת הלב, שהוא העיקר, לקבל את הלימודים ולהימשך על פיהם מן הפחיתות אל המעלות, ובפרט לאהבתו יתברך, לדמיון מה שאמרו חכמי האומות על המליצה, אשר תאלץ ותמשוך את הלבבות אליה כל עוד שדבריהם יהיו בטוב טעם ודעת יקובלו אצל השומעים.¹⁰⁹

אין כאן חיפוש אחרי משמעויות אלגוריות, ובוודאי לא הוראת 'עניינים אלוהיים', אלא אימוץ תורתו של הורטיוס 'מטרת המשורר היא להועיל או לענג, והוא מגשים את מטרתו כאשר הוא ממזג את המועיל עם המהנה'. ר' עזריה אינו מבקר ספרות אלא היסטוריון, ומה שמעניין אותו הוא האמינות ההיסטורית של הטקסטים.

103 שם, טז (עמ' 313–314).

104 אלבויס (לעיל הערה 7), עמ' 310.

105 I. Rabinowitz, *The Book of the Honeycomb's Flow*, Ithaca 1983, p. 46

106 על גלגוליו של מונח זה ראה T. O. Sloane, *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford 2001, pp. 389–391

107 ראה R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge 1991, pp. 151–166; D. Kelly, 'Topical Invention in Medieval French Literature', J. J. Murphy (ed.), *Medieval Eloquence*, Berkeley 1978, p. 233

108 ראה אלבויס (לעיל הערה 7), עמ' 310–311.

109 מאור עיניים טו (בונפיל, כתבי, עמ' 299).

כהיסטוריון הוא משתמש ברטוריקה ובסיווג הספרותי למטרותיו שלו. כדי לקבל את הטקסטים הללו ולא להודות בהיסטוריות שלהם הוא חייב ליצור סיווג סוגתי חדש – ה'המצאה'; אך להבדיל מקודמיו, בסיווג הסיפורים כהמצאה הוא מפקיע מהם את התביעה שיאמרו אמת היסטורית או פילוסופית על העולם. אין ספק שהוא פתח שער חדש בחקר הסיפור לכל הבאים אחריו. לראשונה לא נועד השימוש בקטגוריה ספרותית להפחית מערכו של הטקסט או לרומם אותו לרמת מטפיזיקה, והספרות אינה קרש קפיצה לדבר מה חשוב ממנה; מן הקורא נתבע להבין את הטקסט על פי סוגו.¹¹⁰

מה שהשתנה הוא שבעקבות הגילוי מחדש של 'חכמת ההלצה' של אריסטו וקבלת הנחיותיו של הורטיוס אפשר היה להפוך את הסיפורים לסוג של רטוריקה והמצאה בלי לפגוע בכבודה ובמעמדה של הספרות התלמודית. המעמד החדש של הרטוריקה הסיר מן הבדיון את הכתם המוסרי שאפיין אותו בימי הביניים. עתה רכשה הספרות לעצמה מעמד וצברה מספיק הון סמלי כדי להיכלל בתוך הקנון התרבותי. הסוגה של הבדיון קיבלה לגיטימציה תרבותית.

ההשכלה

תחנתנו האחרונה בגלגולי המחקר הספרותי היא תקופת ההשכלה. ראינו שר' עזריה די רוסי כבש את הדרך לביקורת ההיסטורית של מקורות חז"ל, ובתקופת ההשכלה היא הפכה לדרך המלך ולנחלת הכלל. מייסדי 'חכמת ישראל', נחמן קרוכמל, יום טוב ליפמן צונץ ואחרים, לא בכדי ראו בתנועתם המשך מפעלו של די רוסי.¹¹¹ הם גאלו את חיבורו משכחה והוציאו אותו לאור מחדש בברלין בשנת תקנ"ד.¹¹² צונץ עצמו דאג להוציא לאור את הספר פעם נוספת, כתב עליו מונוגרפיה חשובה, ובמאה השנים הבאות הוצא הספר לאור עוד חמש פעמים.¹¹³

אחד מסימני ההיכר של המודרניות הוא התודעה ההיסטורית-הביקורתית, ואנשי חכמת ישראל, שביקשו לשוות פנים חדשות ליהדות ולהביא את היהודים ואת היהדות אל המודרניות, דרשו מחקר היסטורי שיטתי ואובייקטיבי.¹¹⁴ ישנו מאפיין נוסף לרובם של אנשי האסכולה הזאת, מי פחות ומי יותר, והוא סדר יום פוליטי מוצהר. במה שנראה היום כמידה מסוימת של נאיביות הם ראו בחכמת ישראל

110 בעניין זה הוא הקדים את קביעתו של פרנקל: 'כל טקסט יש להבין אותו על פי סוגו, ולגבי רוב סיפורי האגדה חייבים אנו לשאול, האם יש להבינם כטקסטים היסטוריים או כטקסטים ספרותיים' (פרנקל [לעיל הערה 3], עמ' 142).

111 S. W. Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. 173

112 ראה בונפיל, כתבי, עמ' 127.

113 צונץ (לעיל הערה 59); וראה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 531.

114 ראה את סקירתו של פ' מנדס-פלור, חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים תש"ם, עמ' 9–31.

מכשיר פוליטי, שייעודו להקל 'על השתלבותם המכובדת של יהודים כיהודים בתרבות האירופית. ליהדות ניתנה עתה האפשרות למלא תפקיד חיוני בהתפתחותה של הרוח העולמית'.¹¹⁵

ראש וראשון המדברים בתנועה הזאת בכל הקשור לספרות חז"ל היה בוודאי צונץ (1794–1886).¹¹⁶ הוא היה ההיסטוריון הביקורתי הראשון של ספרות המדרש והאגדה, והבין 'אותה הבנה היסטורית מלאה מכל צדדיה – הן לגבי מקורותיה, הן לגבי תולדותיה ומקומה בסביבתה ההיסטורית והן ביחסיות תכניה ודרכי התבטאותה'.¹¹⁷ עם זאת, הוא היה מודע היטב לשאיפות הפוליטיות שהיו מנוף למחקריו. כסיכומו של גלאצר את דברי צונץ בחיבורו 'לתולדות ישראל וספרותו': 'טיהורה של ההשקפה ההיסטורית ושחרור המדע מכבליו נועדו בסופו של דבר לשמש תכלית מעשית מסוימת. בעוד שבתקופה הטרומ-מדעית הכתיבו תיאולוגים למדינה חוקים נגד יהודים ובכך גרמו לשנאת היהודים ולפורענות, הרי שעתה "תזרום הומאניות ממעין המדע ותכשיר את לב העם לקראת אחווה והבנה". השוואת ערכם של מדעי היהדות עם שאר המדעים "תצמיח את שוויונם של היהודים בכל תחומי המוסר והחיים בכלל".¹¹⁸

אפשר להתרשם מן ה'תערובת של מחקר מדעי לשמו וכלי פוליטי-אפולוגטי'¹¹⁹ בפתח הקדמתו של צונץ לחיבורו הגדול 'הדרשות בישראל' (1832):

בשעה שמכל העברים מסביב כובשים להם החירות, המדע והציוויליזאציה יסודות חדשים, רשאי גם היהודי לתבוע לעצמו את חלקו לאמתו, מדת משפט לא מקופחת [...] קיפוח היהודים כאזרחים והזנחתה של חכמת ישראל כרוכים זה בזה. כשתשגא תרבות הרוח בקרב היהודים ותעמיק ידיעתם את עניניהם שלהם, לא זו בלבד שיגיעו היהודים למעלה גבוהה יותר בהכרת מעמדם, היינו בזכויותיהם: אף כמה וכמה מעוולותיה של התחיקה, ממשפטי התחיקה, ממשפט ההקדם על קדמוניות היהודים, ושלילת השאיפות החדשות [של היהודים] תוצאה ישרה הם ממצב העזובה שבו שרויים הספרות והמדע של היהדות.¹²⁰

צונץ האמין במעין סימביוזה בין המחקר ובין המצב הפוליטי של העם. כפי שהחוקר חייב לחקור בדרך נטולת פניות ודעות קדומות, כך מחקר כזה יפעל לסלק את

115 שם, עמ' 11.

116 לדיון מורחב על יחסו הכללי של צונץ לאגדה ראה מ' ניהוף, 'יחסו של צונץ אל האגדה כביטוי לרוחניות יהודית', תרכ"ן סד (תשנ"ה), עמ' 423–459.

117 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 544.

118 נ' גלאצר, 'יום טוב ליפמן צונץ: האיש, חייו ויצירתו', ירושלים תשמ"ח, עמ' 40.

119 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 543.

120 י"ט צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ערך והשלים ח' אלבק, תרגם מ"א ז'ק, ירושלים תש"ז, עמ' 33–34.

הדעות הקדומות של העולם כלפי היהודים וספרותם.¹²¹ במכתב שכתב במרס 1832 הצהיר: 'אין אני כותב לא למזוקנים ולא לבלתי מזוקנים, ולא בשביל אף אחד, אלא על פי הכרתי, למען הצדק והאמת. אני אומר את מה שנראה לי כהולם וכמבוסס. ספרי [הדרשות בישראל] יתרום להנחתת מהלומת מוות על כל התוהו ובוהו השורר ביחס לספרות היהודית; ואולם הדבר קשור בקשר הדוק לשחרור הפוליטי, לרווחת האזרחים ולשיפורם של מוסדות היהודים'.¹²²

יש כאן כמעט היפוכה של הגישה הטרנס-מודרנית. מימי הגאונים ולתוך ימי הביניים היו המדרש והאגדה מכשול שהפריד בין היהודים לבין העולם. השאלה האפיסטמולוגית המרכזית הייתה: איזה סוג של סמכות תרבותית נחוץ כדי לאפשר לסיפור למסור אמת על העולם לקוראיו? אם מחפשים את הסמכות הזאת במערכת פילוסופית חיצונית, הופכת ספרות האגדה למכשול, וזה מחייב המצאת שיטה פרשנית שתפקידה לסלקו. עם התקבלותו של המדרש בתוך הסיווג התרבותי ה'אוניברסלי' של ספרות, נסוגה השאלה האפיסטמולוגית מפני שאלות אחרות, והמהפכה השקטה שהתחילה אצל ר' עזריה די רוסי מגיעה כאן לשלב חדש.

בחיבורו המוקדם 'משהו על הספרות הרבנית' (1818) מציג צונץ את ספרות ישראל כ'פרוזדור לתפישת מהלך התרבות שלה [תרבות ישראל] לאורך כל הזמנים'.¹²³ הוא חוזר ומדגיש את הרעיון הזה בספרו 'לתולדות ישראל וספרותו' (1845), שבו הוא מגדיר את הספרות 'קשר בין תעודות שבכתב של הרוח האנושית' וקובע ש'תולדות האנושות, לרבות תולדות רוח האדם, מתגלות בספרות הכללית'.¹²⁴ הספרות הופכת כאן לסימן לנורמליות של העם, 'לצד השווה בינו לבין אומות העולם', לגשר בין העמים ולמכשיר לאינטגרציה פוליטית.¹²⁵ השאלות שהעסיקו את צונץ היו בעיקר היסטוריות, הוא שאף לחקור 'את בנין ההיסטוריה הספרותית של האגדה מימי הלל ועד אמצע ימי הביניים [...] בנין שקיים ועומד בתפארתו כחלק ממדע הספרות התלמודית כולו עד היום'.¹²⁶ עם זאת הוא לא עזב את הראייה הרחבה יותר. בחיבורו 'משהו על הספרות הרבנית' הוא מונה וסוקר את התחומים השונים במדעי היהדות – 'מוצרי הספרותיים של העם היהודי'.¹²⁷ – שיש לחקור ולהעמיק בהם. הוא כמובן אינו פוסח על הספרות, ואחרי רשימה ארוכה הוא שואל בתמיהה: 'האם לא יצרו היהודים בימי קדם שום דבר דרמטי? [...] חמור המצב עוד יותר בתחום הריטוריקה, או ליתר דיוק בחקר אמנות הסגנון. וכמידת מיעוטם של החיבורים העבריים לנושא

121 מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 15.

122 גלאצר (לעיל הערה 117), עמ' 76.

123 י"ט צונץ, 'משהו על הספרות הרבנית', מצוטט מתוך 'אלדר, חכמת ישראל בראשיתה, ירושלים תשל"ב, עמ' 3.

124 גלאצר (לעיל הערה 117), שם, עמ' 175.

125 צונץ, 'לתולדות ישראל וספרותו', מצוטט שם, עמ' 38.

126 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 544.

127 מצוטט מתוך מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 8.

זה, כן יש להפשיט ביתר שקידה את הכללים [...] בשדה בור זה עדיין יש לעשות רבות במחקרים מיוחדים.¹²⁸

במקביל לדרישתו של צונץ (כמו של אחרים) ל'אובייקטיביות חמורה והיסטוריציזם', הוא לא זנח את תקוותו 'כי הצגה אקדמית אובייקטיבית של היהדות תסלק דעות קדומות ישנות ותסייע ליהודים להשיג שוויון-זכויות אזרחי'.¹²⁹ התפיסה הזאת, שלפיה הכרה בזכויות שוות לספרות ישראל תביא לזכויות שוות ליהודים, מעוגנת היטב בתפישות רומנטיות של התקופה על רוח העם וספרותו. ראיית היצירה הספרותית כקשורה לנפש האומה היא אחד ממוקדי העניין בספרות בתקופה הזאת. הרעיון של ספרות לאומית (Nationallitteratur) כביטוי לרוח האומה התפתח בגרמניה במאה התשע עשרה והניב לדוגמה את מפעל האיסוף הגדול של האחים גרים (1816–1818). המאה התשע עשרה הולידה בעצם את התחום של היסטוריה של הספרות כפי שאנו מכירים אותו היום. לא מקרה הוא שבאותה תקופה אנו עדים להתגבשותה של מודעות לאומית ותרבותית חדשה:¹³⁰ הביטוי הדומיננטי לזהות קבוצתית היה אז זהות לאומית, ולפיכך תיאור ספרותה של האומה מילא תפקיד חשוב בעיצובה של המודעות הלאומית. 'ההיסטוריה החדשה של ספרות לאומית [...] הפכה לתואם אידאלי להיסטוריה פוליטית, ובאמצעות המושג האוניברסלי של ספרות היא ניסתה להסביר כיצד יכולה זהות לאומית לממש את ייחודה'.¹³¹

תביעתו של צונץ לחקור את 'הספרות העברית החדשה', והכרזתו 'רק מי אשר יראה את ספרותה של אומה אחת כפרוזודור לתפיסת מהלך התרבות שלה לאורך כל הזמנים'¹³² משתלבות יפה בתוך המגמה הזאת. לפיכך אין זה מפתיע שמחקר שכזה, 'הנעשה מתוך פתוס לאומי היאה לתקופת הרומנטיקה', כדברי פרנקל,¹³³ חייב את ראיית ספרות האגדה כפרי יצירתו של העם. אחרי חורבן הבית, 'משמצאה הלאומיות את מרכזה בכתבי הקודש', הפכה ספרות המדרש לנציגתה של הרוח הלאומית. המדרש וההלכה הפכו ל'מבע הכרחי של החיים הלאומיים: בשתייהן מתנוססת במידה שווה אהבת הלאום ובטחון עז באלהים':

היא [האגדה] נוזלת בעמקי עורקיה של האומה ופועמת בכח כביר כל כך בכל דופק התפתחותה. ולא עוד אלא שיצירות המדרש הן גילומה של פעולה המיוסדת בחיי עם ישראל, ברעיונותיו ובצרכיו, והעם עצמו נטל חלק בפעולה זו מבחינה מסוימת והיה שותף קבוע בה. לפיכך החיבורים המצוינים של

128 שם, עמ' 19–20.

129 מצוטט מתוך מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 15.

130 E. Behler, 'Problems of Origin in Modern Literary History', D. Perkins (ed.), *Theoretical Issues in Literary History*, Cambridge 1991, pp. 2–11; D. Perkins, *Is Literary History Possible?*, Baltimore 1992, pp. 1–4.

131 H. R. Jauss, 'Literary History as a Challenge to Literary Theory', idem. *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis 1982, p. 51.

132 צונץ, 'משהו על הספרות הרבנית' (מצוטט מתוך מנדס-פלור [לעיל הערה 114]), עמ' 7.

133 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 545.

ההלכה וגם של ההגדה הם, בדומה לתורה ולנביאים, כתבים לאומיים, שדור מאוחר איבד למענם כמעט מרצון את עצמאותו; הם נעשו קנין הכלל, כתוצאות של התפתחות בת אלף שנים, כמצבות זכרון של חיי האומה, כיצירות בעלי המוחות המצוינים שלה.¹³⁴

למרות שאלותיו הנוקבות ושאיפותיו הרחבות, כאשר צונץ מגיע לטיפול פרטני יותר במעשי חכמים הוא מסווגם ברשימה מאכזבת קצת, שיכלה להופיע אצל הרציונליסטים בימי הביניים או ברנסנס. בפרק השמיני של 'הדרשות בישראל' הוא מתאר את החלק הסיפורי של המדרש והאגדה ואומר:

ליד הלבושים הפיוטיים קנו להם עוד שלשה סוגים של סיפורים חשיבות יתירה בנדרון זה: א. מאורעות לאומיים; ב. סיפורי נפלאות; ג. מאורעות אופייניים מחייהם של אישים מאד נעלים. בעוד שקורות גורלו של עם ישראל, סיפור יסוריו רבי הפנים, תיאור אשרו כשנהפך היגון לשמחה, חיזקו את מוסדות האמונה והלאומיות, הרי האמונה בנסים העלתה את הבטחון באלהי האבות, שהוא גם אלהי הנדחים, והעם שאב מחייהם של החסידים והחכמים עוז רוח ולקח. בדרך כזו נתהוו קבצי סיפורים מכל המינים לשם חיזוק האמונה והמוסר.¹³⁵

כבר עמד פרנקל על הרוח הרומנטית שנושבת מתפיסתו של צונץ ועל השפעותיה על התפקיד הלאומי-המחנך שהוא מייעד למעשי חכמים.¹³⁶ נדמה לי שראייתו הלאומית בצירוף הנחותיו הרומנטיות דחקו לשוליים את מקומו של היחיד היוצר ואת יצירתו האישית לטובת 'בעלי המוחות המצוינים' שבעם, שהשכילו להביע את הרוח הלאומית 'לרווחת האזרחים'. ושמה נוצרה כאן הקבלה מסוימת בין החוקר ובין הסופר, באשר שניהם הם נציגיה של הרוח הלאומית אשר פועלת לרווחת האזרחים ולשיפור מעמדם כדי לגאול את העם 'ממצב העזובה שבו הם שרויים'. בתקופה הזאת הפכה ההכרה באופי הספרותי של המדרש למוסכמה מקובלת. בנימין זאב בכר הכריז בראש ספרו 'אגדות התנאים': 'בשביל להכיר את ערך האגדה ולעמוד על הבנתה האמתית צריך לדעת, כי היא היתה במשך זמן רב הבטוי היחיד לכל בעלי הכשרון השירי שבישראל [...] אולם את בעלי האגדה אפשר לחשב בתור משוררים גם כן. הרבה ממאמריהם מראים עמקות וחם של רגש, התרוממות הרעיון, גבורה של דמיון, עז של בטוי, הסתכלות של צירים, עד שאפשר להציג אותם עם אמנות השירה של זמנים ועמים אחרים. השירה האצורה בפנימיות האגדה הגדירה גם את האופי המקורי של המאמרים. אי הידיעה בזה הביאה לידי טעות ולהבנה פגומה של האגדה'.¹³⁷ גם ביאליק שיבח את 'גבורי הרוח שנגן הטיבו',

134 צונץ, הדרשות בישראל (לעיל הערה 119), עמ' 160.

135 שם, עמ' 63.

136 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 547.

137 ב"ז בכר, אגדות תנאים, תרגם א"ז רבינוביץ, ירושלים תרפ"ב, עמ' xii.

והוא ממשיך שם 'שידעו לב עמם מה שחו הגידו'.¹³⁸ ואף אם בסוף ימיו הוא תיאר את האגדה 'יצירה ספרותית סתם, בלי שם לואי',¹³⁹ לא נראה שהוא זנח את תפיסתו הרומנטית שהאגדה היא 'יצירה קלאסית של רוח עמנו [...]. אחד מן הגלויים הגדולים של רוח האומה ואישיה'.¹⁴⁰

דרך ארוכה עברנו מן המשל להמצאה, ואני מגיע כעת לניסיון לאפיין את ההיבטים המיוחדים בגישתו של בעל היובל לחקר מעשי חכמים. עד כה ניסיתי לסרטט בקווים גסים את תולדותיה של הגישה הספרותית ביחס לסוגה זו, ולמרות הדילוגים והחסרונות שבסקירה זו ברור עתה שאין חידוש בעצם הסיווג הספרותי, אלא במשמעותו ובהשלכותיו של סיווג זה. יש במחקריו של פרנקל צדדים של המשכיות ושל חידוש. ההמשכיות ניכרת בראש ובראשונה בכך שהוא אימץ את ראייתו של די רוס, שהתעצמה והתבססה אצל צונץ וביאליק, ולפיה מעשי חכמים אינם טקסטים היסטוריים ואינם מתיימרים להציג את המציאות, אלא הם 'המצאה', ספרות דידקטית, או בלשוננו של ביאליק, 'יצירה ספרותית סתם, בלי שם לואי'. הדרך הקולעת ביותר לתאר את תרומתו של בעל היובל היא להגדירה היענות לאתגר שהציב צונץ בפני החוקרים כאשר סקר את שדה המחקר בחיבורו 'משהו על הספרות הרבנית'. כאמור, צונץ התלונן שספרות הרבנית 'מעולם לא זכתה להערכה', ותמה: 'האם לא יצרו היהודים בימי קדם שום דבר דרמטי?', אך אף שהכיר בנחיצות ובצורך לחקור את הצד הספרותי הוא עצמו לא התפנה לעשות זאת.

אך אין די בהגדרה זו כדי לתאר את הכיוונים החדשים שסלל פרנקל. כפי שראינו, ההכרה באופי הספרותי של מעשי חכמים אינה מכתיבה בהכרח את סוגי המשמעות שניתנה לטקסט ואת סוגי ההתייחסות אליו. ר' עזריה מן האדומים ואחרים השתמשו בקטגוריה של 'המצאה' ו'ספרות' על דרך השלילה. הם היו בעיקר היסטוריונים, שנאחזו בסיווג הספרותי כי לא יכלו לקבל את האמינות ההיסטורית של מעשי חכמים. במילים אחרות, כדי לא לומר שהטקסטים הללו הם היסטוריוגרפיה גרועה, הם טענו שהם ספרות יפה. אמנם מימי חכמת ישראל הפכה ההרמנויטיקה השלילית לחיובית, אבל עם כל ההכרה במהות הספרותית, קודמיו של פרנקל לא העמיקו בתכנים הספרותיים ובעיצוב האסתטי של הסיפורים. בהיענותו לאתגר שהציב צונץ למחקר פרנקל היה הראשון שביקש להוכיח את הסיווג הספרותי על פי התכונות הפנימיות של הטקסטים. אין זה חוסר ההתאמה עם המציאות שמעיד על טיבו של הטקסט כספרות, אלא תכונותיו הפנימיות. אם די רוס פסל את האמינות ההיסטורית של הטקסטים כהיסטוריון, פרנקל ביסס את מעמד הספרותי כחוקר ספרות. מה הן ההשתמעויות וההשלכות של העמדה הזאת? אפשר לומר שפרנקל היה הראשון להפנים את מלוא משמעותו של השיוך הסוגתי, הוה אומר – אם לפנינו

138 ח"נ ביאליק, 'אל האגדה', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תשל"א, עמ' ו.

139 ח"נ ביאליק, דברים שבעל פה, תל אביב תרצ"ה, עמ' מב.

140 ביאליק, 'לכינוסה של האגדה' (לעיל הערה 137), עמ' ריג. וראה פרנקל (לעיל הערה 113), עמ'

טקסט ספרותי יש לחקור אותו כספרות, בעזרת כל המתודות והכלים שבאמתחתו של החוקר. גם כאן יש היענות לתביעתו של צונץ, אשר קבל על היעדרם של מחקרים 'בחקר אמנות הסגנון'. אך מה שאיש לא עשה לפניו הוא אימץ הסיווג הזה בכל הרצינות הראויה. פרנקל יישם על הקורפוס הזה את כללי ההרמנויטיקה המודרניים של פואטיקה, ובמחקריו על הסגנון הדרמטי, על עיצוב הטקסט, על תבניותיו ולשוניותיו, התקדם צעד מכריע מעבר לכל קודמיו.

לא בכדי הוא נקט בעיקר את שיטת 'הקריאה הצמודה' או 'השיטה הכולית' שלמד מפי מאיר וייס ולודוויג שטראוס.¹⁴¹ שיטה זו דגלה באחדות של צורה ותוכן, כלומר תוכן שעולה מצורתו המחושבת והמעוצבת של הטקסט. מי שמכיר את תולדותיה של הביקורת הספרותית ישמע כאן בוודאי הדים של 'הביקורת החדשה'. ואכן, ישנן כמה הקבלות מעניינות בין הפרויקט המחקרי של פרנקל ובין אסכולה זו, שהגיעה להגמוניה בעיקר באנגליה ובארצות הברית בשנות החמישים ובתחילת שנות השישים. גם היא דגלה באוטונומיה של הטקסט הספרותי, במונחים קרובים מאוד, אם לא זהים, לדברי פרנקל על הסגירות הפנימית והחיצונית של הטקסט.¹⁴² נוסף על כך, כפי שהביקורת החדשה הייתה צריכה להיאבק נגד הגישות ההיסטורית והביוגרפית ששלטו אז בכיפה, אף פרנקל הוצרך לבסס את גישתו תוך כדי התפלמסות עם ההיסטוריונים של התקופה התלמודית וחוקרי ספרותה.

הן באשר לאנשי הביקורת החדשה הן באשר לפרנקל אפשר לומר שבידודו של הטקסט, התרכזות בתכונותיו הפורמליות וקריאה צמודה שלו היו חלק מן המאבק לקבוע את ייחודו של הטקסט הספרותי.¹⁴³ שניהם התמקדו באחדותו של הטקסט, ביקשו ליצור ביקורת פנימית לטקסט כאובייקט אסתטי וקבעו שהטקסט הספרותי יוצר סוג מיוחד של אחדות סגנונית ותמטית, וזו יוצרת סוג מיוחד של משמעות. התפיסה הכללית היא, כדבריו של פרנקל, 'שלסיפור האגדה התלמודית יש עניין מוסרי-דתי הקובע את כוללותו ואת אחדותו, והם היסוד לפירושו ולתבניתו'.¹⁴⁴ לפיכך אין זה מתמיה שהעמדת הטקסט הספרותי ולשונו כייחודיים ואוטונומיים הולידה תפיסות דומות של סגירות ואחדות, אמות מידה דומות להערכה ואת שיטת הקריאה הצמודה.

ישנה הקבלה מעניינת נוספת לביקורת החדשה. בשנות החמישים ראו האוניברסיטאות ברחבי ארצות הברית גידול ניכר במספר התלמידים עקב החלטת

141 ראה לדוגמה: א"ל שטראוס, בדרכי הספרות: עיונים בספרות ישראל ובספרות העמים, ירושלים תש"ל; מ' וייס, המקרא כדמותו: שיטת מחקר והסתכלות במקרא על-פי עיקרי מדע-הספרות החדשה, ירושלים תשכ"ב; הנ"ל, המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטציה הכולית, ירושלים תשמ"ז.

142 ראה פרנקל (לעיל הערה 3), עמ' 157–172.

143 ראה C. Brooks, 'The Formalist Critic', *Kenyon Review* 13 (1951), pp. 72–81; W. K. Wimsatt and M. C. Beardsley, *The Verbal Icon*, Lexington 1954, pp. 2–18; J. C. Ransom, *The New Criticism*, Westport 1979.

144 'פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 90.

הממשל להשתתף במימון לימודיהם. אנשים אלו, שלא הגיעו עם ידע מעמיק באוצרות התרבות הספרותית המערבית, היו צריכים להתמודד לראשונה עם טקסטים וסוגי טקסטים שלא הכירו. שיטות המחקר והפירוש של הביקורת החדשה, שהתמקדו בתכונותיו הפורמליות של הטקסט, הניבו רווח פדגוגי עצום ובוודאי תרמו להתפשטותה של אסכולה זו ולהשתלטותה על חוגי הספרות למיניהם.¹⁴⁵ אפשר לראות, לדעתי, תופעה דומה בהשפעות מחקריו של פרנקל. בשלהי שנות השישים ותחילת שנות השבעים חל גידול ניכר במספר התלמידים במדעי הרוח בכלל ובחוגי הספרות בפרט, גידול המזכיר במידת מה את המצב בארצות הברית בשנות החמישים. שיטת הניתוח של פרנקל, בשילוב פדגוגיה מעולה, פתחו בפני תלמידים רבים עולמות מרתקים שלא ידעו על קיומם. ואולי אין זה מפתיע שהצורך המשותף להביא את הטקסטים הללו, שכדברי ג'יימסון 'הפכו לזרים והצריכו סוג של שכתוב על מנת לתפוס את מקומם במערכת החדשה',¹⁴⁶ בפני מגוון רחב של תלמידים הוליד שיטות הרמנויטיות דומות.

ועוד זאת: צונץ יכול היה לדמיין לעצמו שספרות חז"ל תהיה חלק מהותי של 'הספרות העברית החדשה', אך המבנה האקדמי של האוניברסיטאות בארץ ובחו"ל פעל למדר ספרות זו בתוך חוגים היסטוריים ופילולוגיים למיניהם, ואפשר לטעון שהמיקום הממסדי משפיע על המתאר המחקרי לא פחות מתכונותיו של האובייקט הנחקר. השינוי בפרדיגמה המחקרית שיזם פרנקל ניכר בשינוי שחל במבנה הממסד האקדמי וב'אזרוחה' של ספרות חז"ל בתוך חוגים לחקר הספרות העברית.¹⁴⁷ זה מביא אותי לעניין חדשני וחיוני נוסף. כפי שראינו, קבלת הסיווג הספרותי אינה מכתובה את סוג המשמעות שתימצא בטקסט. פרנקל ניהל פולמוס חריף על אופיים של מעשי חכמים, פולמוס פנימי וחיצוני כאחד. את הפולמוס החיצוני, נגד ההיסטוריונים, כבר הזכרתי: הוא הדגיש את העובדה הבסיסית שיש לראות את הטקסטים הללו לא כהיסטוריוגרפיה גרועה אלא כספרות טובה. יתר על כן, הוא עורר את רוגזם של ההיסטוריונים כאשר תבע קדימות למחקר הספרותי על פני זה ההיסטורי, כלומר – אין לעסוק בצדדים ההיסטוריים השונים אלא אחרי ניתוח ספרותי מלא. בלא פחות חריפות הוא ניהל פולמוס פנימי, שהתבטא בשאלת מהותה של ספרות טובה. הוא דחה לא רק את הגישה האלגורית או את ראיית הצד הספרותי כקישוט רטורי לגרעין היסטורי, אלא גם את ראיית הטקסט הספרותי כביטוי לנפש האומה או כיצירה עממית. הטקסט אינו בא לייצג את רוח העם אלא הוא מתמקד במתחים הדרמטיים של האיש הבודד, כדבריו: 'במציאות הספרותית תמיד מתוארים מעשהו של האדם היחיד וכוחו הנפשי, מאוויו, הצלחתו וכשלונו, כסיבה וכגורם

145 ראה F. Lentriccia, *After the New Criticism*, Chicago 1980; A. Berman, *From the New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*, Urbana 1988: J.

Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Norman 1988

146 ג'יימסון (לעיל הערה 6), עמ' 5.

147 ולא בכדי שגם היום כמוסדות להשכלה גבוהה בארץ האינטגרציה הזו קיימת כמלואה רק כחוג לספרות עברית באוניברסיטה העברית בירושלים.

בהתפתחות ובשינויים שבמציאות.¹⁴⁸ וכמו שהטקסט מתמקד ב'מעשהו של האדם היחיד' כך גם הוא לא נוצר על ידי מספר קולקטיבי אלא סיפורי התלמוד הם 'יצירות אמנות חד-פעמיות וקבועות ולא ביצועים עממים מקריים שהגיעו אלינו'.¹⁴⁹ יש כאן שני היבטים עיקריים: האחד נוגע לתוכנם של הסיפורים והשני להקשר שבו נוצרו. מצד התוכן יש כאן פנייה לעולמו הפנימי של היחיד: האופי הדרמטי של הסיפורים מתבטא במאבקו הרוחני של היחיד. ומצד 'מושבם בחיים' נוצרו הסיפורים בתוך בית מדרשם של החכמים. קשה להשתחרר מן הרושם שהמציאות הישראלית לא רק אפשרה לפרנקל להתנער מן האפולוגטיקה הפוליטית של חכמת ישראל, אלא גם יצרה מסגרת התייחסות תמטית. השאלות התרבותיות שהעסיקו את הספרות העברית בתחילת שנות השבעים התמקדו לא בקולקטיב הלאומי אלא בעיקר ב'אדם תחת השמיים', כלשונו של נתן זך, במה שנתבע מן האדם 'כדי להיות יותר אדם'.¹⁵⁰ המעבר הזה מן הבמה הלאומית לבמה הפרטית, משירת האומה לשירת היחיד, גם הוא אופייני לתקופה זו והפך לאבן פינה בשיטתו ההרמנויטית של פרנקל. אך דומני שאין בדברים הללו כדי להסביר על בורייה את ההתמקדות של פרנקל במה שאפשר לכנות 'הדרמטיזציה של האיש הבודד' ואת הפולמוס החרیف שניהל נגד הגישה העממית.¹⁵¹ גישה זו, שיש לה עבר מחקרי עשיר ומגוון מימי ברנרד הלר, לוי גינצבורג ומיכה יוסף בן-גוריון, המשיכה להתפתח ולהעמיק שורשים בחקר סיפורי חז"ל בעיקר הודות למחקריהם הרבים של דב נוי ותלמידיו. הראייה הפולקלוריסטית העמידה דגם מתחרה לפרשנותם של הסיפורים וערערה על כמה מיסודות גישתו של פרנקל.¹⁵² דומני שמעל לכול הוא זיהה בגישה הזאת סכנה חדשה, שאולי התגברה דווקא כתוצאה מהצלחתו שלו לפתוח את ספרות המדרש בפני קהלים חדשים ולשלב אותה בתוך הרצף של 'הספרות העברית החדשה', על כל המשתמע מכך; הסכנה היא ניתוקם של הסיפורים מן הספרות התלמודית. עמוד התווך של כל שיטתו היא ההנחה שמעשי חכמים, כמו שאר צורות המדרש, הם חלק אינטגרלי של ספרות בית המדרש ותרבותו, ושייכים ל'עולמם הרוחני של חז"ל', עולם הטמון בכל התלמוד כולו.¹⁵³ הוא הכריז מפורשות שמטרת מחקריו היא 'לעקור את מחקר האגדה מן הסביבה ה"עממית" אשר לתוכה הוכנסה האגדה בתחילת המאה, ומן הסביבה ה"ציבורית" אשר לתוכה הוכנסה באמצעיתה, ולהחזיר אותה למקום

148 פרנקל (לעיל הערה 3), עמ' 146.

149 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 281; וראה פרנקל (לעיל הערה 143), עמ' 236–260.

150 נ' זך, 'ספרות בלי עולם', יוכני ד (תשכ"ג), עמ' 11.

151 הוא כינה את מפעלו של לוי גינצבורג ('אגדות היהודים') 'מין כשאינו מינו מוזר ביותר' ו'עורבא פרח' (פרנקל [לעיל הערה 113], עמ' 555).

152 ראה ג' חזן-רוקם, 'בין אחדות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג–יד (תשנ"ב), עמ' 19–28.

153 פרנקל (לעיל הערה 143), עמ' 252.

חיותה המקורי – אל בית המדרש.¹⁵⁴ לקביעה הזאת ישנן השלכות רבות באשר לדרכים שיש לנקוט כדי לפרש את הטקסט, הכלים שיש להשתמש בהם, טיבם של הסיפורים ומטענם המחשבתי והאידאולוגי.

אם כן, יש צדדים של המשכיות ושל פולמוס בגישתו של בעל היובל. אך מעל ומעבר לכל החידושים והפירושים שמניתי, הנכס היקר ביותר שהוא הציע לתלמידיו הוא מה שניטשה כינה 'קריאה אטית', והיכולת להתענג על המילה. באחד מקטעיו היפים כתב הפילוסוף הגרמני:

לא לחינם אני פילולוג, ואולי אני עדיין כך, כלומר מורה של קריאה אטית [...] כי פילולוגיה היא האמנות המכובדת שדורשת מחסידיה דבר אחד מעל לכול: ללכת בצדי הדרכים, לקחת זמן, להיות שקטים – זאת אמנותו של הצורך והיכולת להתענג על המילה שאין בה אלא עבודה עדינה וזהירה, ואינה משיגה דבר אם אינה מתקדמת לאט [...] האמנות הזאת אינה משיגה דבר בקלות, היא מלמדת אותנו לקרוא היטב, הווה אומר לקרוא לאט, בעומק, במבטים זהירים קדימה ואחורה, מתוך אי־ודאות ועם עיניים וידיים רגישות.¹⁵⁵

סימני המהפכה השקטה שחוללו מחקריו של יונה פרנקל ניכרים היטב לא רק בחקר הסיפור התלמודי, אלא בכל התחומים והגישות שנצרכים לספרות בית המדרש של חז"ל. מחקריו השפיעו עמוקות גם על ההיסטוריונים של התקופה התלמודית, על שאלות של עריכה בספרות חז"ל, על המחקר החברתי־ספרותי ועל מחקר הספרות והתרבות בשלהי העת העתיקה. גם המחקרים החדשים כיום, שפורצים את סגירותו הפנימית והחיצונית של הסיפור ומנסים ליצור פואטיקה היסטורית ותרבותית הניזונות מדו־שיח מחודש בין הספרות להיסטוריה ובין טקסט לקונטקסט, מתפתחים בצלו ושותים ממימיו.

154 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 561. וראה מ' הירשמן, 'על המדרש כיצירה: יוצריו וצורותיו', מדעי היהדות: כמת האיגוד העולמי למדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 84–85.

155 F. Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1982, p. 5

האגדה – ספרות והיסטוריה

פסוקי מקרא בפי רבי

עפרה מאיר (ז"ל)

כל המוצא עניין בסגולות הפואטיות של ספרות חז"ל מכיר ומוקיר את תרומתו רבת הפנים של פרופ' יונה פרנקל ואת חשיבותה לאפשרות של המחקר לאמץ את הגישה הספרותית להארת הטקסטים של ספרותנו הקלסית. מאז מחקריו הראשונים ועד לספרו המסכם 'דרכי האגדה והמדרש' (1991) הצליח פרופ' פרנקל להעמיד את קהל הקוראים והחוקרים הן על העושר האצור בספרות חז"ל הן על כוחו של העיון הספרותי לגלותו. זכיתי ללמוד מפיו בראשית שנות השבעים, ואני זוקפת לזכותו את בחירתי בספרות חז"ל כמושא להוראה ולמחקר. נושא המאמר נבחר כחלק מדיאלוג שלי עם תורתו.

במסגרת מחקר מקיף על דיוקנו של רבי בספרות חז"ל¹ ניסיתי לבחון את תרומתם של פסוקי מקרא בפי רבי לדימויו. מאחר שלמחקר נבחרו רק מסורות² המספרות על רבי ולא דברים הנמסרים מפיו, מראש לא נכללה קבוצה של דרשות (מפי רבי או בשמו) שאסף בנימין זאב בכר.³ עם זאת, בחלק נכבד של המסורות⁴ ניתן למצוא דרשת פסוק בפי רבי. כל הדרשות בפיו הולמות את אבחנתו של פרנקל בספרו הנזכר בדבר 'מקום הפסוק ודרשתו בסיפורי האגדה':⁵ כדבריו, שילוב פסוק ודרשתו בפי דמות בסיפור הוא 'תכונה קבועה ועיקרית' של 'עשרות הסיפורים שבהם משתמשים הגיבורים בפסוקים ובדרשותיהם תוך כדי מעשיהם'.⁶ הגם שלכל פסוק בפי דמות יש תרומה לעיצובה, ישנם הבדלים ניכרים בעצמת התרומה ובייחודה. משום כך

- 1 ראה ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל וככל, תל אביב 1999.
- 2 בחרתי כמונח 'מסורת' כדי להקיף את כל שסופר על רבי, ללא צורך להבחין מראש בז'אנר הספרותי (רק חלק מהמסורות הן סיפוריים).
- 3 ראה ב"ז בכר, אגדות התנאים², ב, חלק שני, תרגם א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ח, עמ' 128–152. כפי שמעיד שם ספרו, בכר ליקט דרשות מתחום האגדה בלבד, ו-84 מהן לא נכללו בעבודתי. לעומת זאת, אני אספתי את המסורות ללא הבחנה בין אגדה להלכה, ו-48 מהדרשות שבהן אינן נמצאות בספרו של בכר.
- 4 72 מסורות מתוך 389 (מעל 18%).
- 5 'פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 247.
- 6 שם, עמ' 249, וראה גם הפנייתו בהערה 75 למאמרו (באנגלית) על פסוקים בסיפורי חכמים. המאמר ראה אור ב-1971, וחשיבותו אינה רק כעצם האבחנה, אלא בתרומתה להבנת מלוא המשמעות שמעניק הסיפור לפסוק. תרומה זו עולה באופן מרשים מעיוניו של פרנקל בסיפורים המשלבים פסוקי מקרא.

המאמר אינו דן בכל המסורות שבמהלכן מובא פסוק בפי רבי, אלא הוא מתמקד באחת עשרה מסורות שבהן פסוק מן המקרא הוא מרכיב בהארת דמות רבי כמנהיג. במסורות אלה ניתן להבחין בשני היבטים: (א) דרכו של רבי בעת הדרשה בציבור (חמש מסורות); (ב) תודעת המנהיגות של רבי (שש מסורות). כפי שאנסה להראות, מחמש המסורות על רבי הדורש בציבור משתקפת דמותו באופן דומה לדמויותיהם של חכמים אחרים שמסורת חז"ל ראתה בהם מנהיגים רוחניים בדורם, ואילו ייחודו כמנהיג עולה בעיקר משש המסורות המשקפות את תודעתו שלו.

א

פרנקל דן בפרקי המבוא של ספרו 'דרכי המדרש ואגדה' ב'דרשות בקהל' (עמ' 17–23). לדבריו, 'ספרות האגדה שבידינו לא שמרה לנו בדרך כלל את הדרשה בקהל', אם כי הוא מודה ש'מתקופה מאוחרת יותר יש לנו עדות על ההבדל בין דרשה לתלמידי חכמים לבין דרשה לקהל הרחב' וכו'.⁷ ואמנם, בספרות חז"ל יש הרקלוש בלבד לנסיבות ההיגוד של הדרשות, והדבר מקשה להעלות תמונה ברורה של מקום הפעילות, של זמנה ושל ציבור מאזיניה. ממילא קשה להכריע בשאלה אם הדרשות נועדו לחוג הסגור של תלמידי חכמים, כטענתו של פרנקל, או גם לקהל הרחב, כפי שמניחים חוקרים אחרים. לכאורה, חמש המסורות על רבי הדורש בציבור הן ראייה לסתור את התזה של פרנקל, אבל במידה מסוימת הן דווקא מאשרות אותה: העובדה שיש רק חמש מסורות כאלה, ומתוכן השתיים המובהקות יותר נמצאות במדרשים מאוחרים יחסית, היא עוד ראייה למיעוט הדרשות המאפשרות לקבוע בוודאות שהן נועדו לציבור הרחב. אולם לענייני בתרומת פסוקי מקרא לדיוקנו של רבי ההיבט הרלוונטי אינו השאלה אם רבי אכן דרש בציבור, וגם לא זיהויו של קהל המאזינים, אלא האופן השונה של עיצוב דמותו בחמש המסורות: מול מעל מאה וארבעים מסורות המציגות את רבי כמורה, בשלוש מחמש המסורות להלן יש הזכרה של קהל מאזינים, ואילו השתיים האחרות מתבוננות בדמותו של רבי כדורש בלי אזכור הקהל, אך לא כמורה.

המסורת היחידה המבחינה בין פעילותו הדרשנית של רבי בחוג תלמידיו ובין זו המכוונת לקהל הרחב באה בדברים רבה (ז, ח). היא מובאת במהלך פתיחה בהלכה בזיקה לפסוק 'ויקרא משה אל כל ישראל וגו' (דברים כט, א). השאלה בראש הפתיחה היא אם מותר לאדם מישראל העומד לקרוא בתורה לקרוא פחות משלושה פסוקים, והתשובה עליה היא שהקורא בתורה 'לא יפחות משלושה פסוקים'. השאלה והתשובה מרמזות לעניינה של הפתיחה: להאיר את יחסי הגומלין בין קריאת התורה בבית הכנסת בהווה לבין דברי משה אל עם ישראל בעבר. כהסבר לתשובה מציעה הפתיחה שני טעמים – כנגד אברהם, יצחק ויעקב; וכנגד משה, אהרן ומרים 'שניתנה

7 שם, עמ' 571–572 הערה 74. ראה גם תגובתו של מ' הירשמן, 'על המדרש כיצירה: יוצריו וצורותיו', מדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 84–88.

תורה על ידיהן'. הטעם השני יוצר את הזיקה למעמד מתן התורה, שעליו באות שתי דרשות:

אמר ר' הושעיא: ראה הפחות בימי משה מה שלא ראה יחזקאל גדול בנביאים. בני אדם שדברה עמהם שכינה פנים בפנים, שנאמר 'פנים בפנים דבר ה' עמכם וגו'' [דברים ה, ד].

אמר ר' שמעון בן יוחאי: מניין אתה אומר אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד, לא היתה שכינה נגלית עליהן? דכתיב 'כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני' [שמ' יט, יא].

בעוד שר' הושעיא מאדיר את הזכות הגדולה שנפלה בחלקו של כל אחד ואחד מישראל לראות ולשמוע את השכינה בעת מתן תורה, ר' שמעון בן יוחאי זוקף זכות זו לטוטליות של התכנסות העם – אפילו חסרונם של אחד היה מונע את גילוי השכינה.⁸ במקום זה מביאה הפתיחה את המסורת על רבי:

מעשה ברבי שהיה דורש בבית הכנסת הגדול, וכשהיה מבקש ליכנס לדרוש, היה אומר: ראו אם נתכנסו כל הקהל.

ומהיכן אתה למד? ממתן תורה. מניין? שנאמר 'באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי' [דב' ד, י] (דברים רבה ז, ח).

מן ההבדל בין 'היה דורש בבית הכנסת הגדול'⁹ לבין 'וכשהיה מבקש ליכנס לדרוש' עולה תפיסת המסורת כי רבי נהג לדרוש גם לחוג תלמידיו וגם לציבור הרחב, ועניינה הוא בדאגתו של רבי שכל הקהל יתכנס לפני שיתחיל בדרשתו לציבור. המנהג לגופו עשוי להתפרש כהקפדה יתרה של רבי על כבודו, אבל ההקשר שולל פירוש זה מכול וכול. מיקומה של המסורת בין דברי ר' שמעון בן יוחאי לבין הדרשה האנונימית לפסוק מדברים (ד, י) מעניק להצגת דרכו של רבי אופי של דוגמה למנהיג בן תקופת חז"ל הנוהג ברוחו של משה, המנהיג הדגול מהעבר. כשנתן משה תורה לישראל שרתה עליהם השכינה, ומשה למד מפי הגבורה עצמה כי גילוי השכינה מותנה לא במנהיג בלבד, אלא אף באחרון היחידים מישראל. רבי למד ממשה ונהג כמותו. אפשר אולי להטיל ספק אם זה אכן היה מנהגו של רבי בעת שעמד לדרוש בציבור, אך הספק אינו פוגם בבהירות הצגתו בראי פעילותו הדרשנית בפני הקהל על פי

8 במכילתא דר' ישמעאל (יתרו, ג [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 212]) מובאות שתי הדרשות הללו על ההיגד 'לעיני כל העם' (שמ' יט, יא), אבל הן דרשות אנונימיות. ראה גם מכילתא דר' שמעון בן יוחאי לאותו מקום. בבראשית רבה (ע, ט, מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 809) נמסרת הדרשה השנייה מפי ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכוס משם ר' שמעון כחלק מדרשתו של ר' יוחנן, שפתר את הפסוקים בבראשית כט, ב-ג כסיני. דווקא ההבדלים בשמות המוסרים ובהקשרים מעידים על היקלטותן של שתי הדרשות, ושל השנייה במיוחד.

9 בכתב יד אוקספורד 147 נמצא 'בית המדרש הגדול' במקום 'בית הכנסת', אך לשוני בציון המקום אין השפעה על עיצוב דיוקן רבי כמנהיג.

הדוגמה של משה: נותן התורה לישראל הוא המופת להתנהגותו של נותן המשנה לישראל.

שתיים מהמסורות מספרות על תגובה של קהל המאזינים. אחת באה בירושלמי, בראש הסוגיה על יחידת המשנה (תענית ד, ו) 'ונלכדה ביתר' (השלישי בין חמשת הדברים שאירעו בתשעה באב):

רבי הוה דרש עשרין וארבעה עובדין [מאורעות] ב'בלע ה' ולא חמל' [איכה ב, ב], ור' יוחנן דרש אשיתין [שישים].

ור' יוחנן יתיר על רבי? אלא על ידי דרבי הוה סמיך לחורבן בית מוקדשא, הוה תמן סבין נהירין [זקנים זוכרים], והוה דרש ואינון בכי, ומשתתקין וקיימין לון [והם בוכים, ומשתתקים ועומדים להם] (ירושלמי תענית ד, ו [סח ע"ד]).

הפער במספר האירועים הקשים שדרשו רבי ור' יוחנן על פי הפסוק מאיכה (ב, ב) והתמיהה על פשרו הם בבחינת אקספוזיציה לעניינה של המסורת בעצמה ההולכת ומתעמעמת של זיכרון חווית האסון הלאומי.¹⁰ זיכרון הזקנים בימיו של רבי עדיין במלוא חריפותו, ובכיים הבלתי נשלט אילץ את רבי להפסיק את דרשתו כדי להרגיעם. החוויה הרגשית שהלכה וקהתה בימיו של ר' יוחנן היא שאפשרה לו להעמיק ולהרחיב את ההתבוננות בגודל החורבן. מהמסופר אין לדעת היכן דרשו רבי ור' יוחנן, ואם שני המספרים הם סיכום של דרשות בזמנים שונים או בפעם אחת, אבל מנוכחות הזקנים ומהבחירה בפועל 'דרש' נראה שמדובר בציבור שבא לשמוע את מנהיגו הרוחני.¹¹ המסורת המייחסת את בכי הזקנים לזיכרון המכאיב מציגה את רבי מתמודד עם עצמת הצער, קשוב לקהלו ומוותר על דרשתו מתוך התחשבות בשומעיו.

תגובה שונה של ציבור המאזינים מוצגת בראש המקבילות (בשיר השירים רבה א, טו; שם ד, א) למסורת התנאית במכילתא שירה, ט (מהדורת הורוביץ-רבין,

10 הפסוק מאיכה (ב, ב) לקוח מתיאור חרון אף ה' בישראל בימי חורבן בית ראשון. רבי מוצג במסורת כמי שהיה קרוב לחורבן בית המקדש (השני), ואילו הסוגיה מעיינת באירועים הקשים של מרד בר כוכבא ומפלת ביתר. העיבוי והחיבור של שלושת האסונות אינם חד-פעמיים בספרות חז"ל, והם חלק מהתופעה שעמד עליה יוסף חיים ירושלמי בספרו 'זכור' (תל אביב תשמ"ח, עמ' 41–42): 'בספרות התלמודית והמדרשית כלולה פרשנות ענפה על משמעותה של ההיסטוריה, אך ניכר רצון מועט לתאר ולתעד מאורעות שוטפים. העניין המיוחד הזה כתבניות הגדולות של ההיסטוריה, ולצדו האדישות הזאת לפרטיהן הממשיים של קורות העתים'.

11 במקום אחר (ע' מאיר, 'הוראת דרש רבי א' במדרשים', דפים למחקר בספרות 3 (תשמ"ו), עמ' 209–218) הצבעתי על הופעת ההיגד 'דרש רבי פלוני' במדרשים בעיקר כדי לציין את השמעת הדרשה בפני ציבור. הגם שלא ערכתי בדיקה מלאה של מופעי ההיגד בירושלמי, דומה שגם בו הוראת ההיגד זהה לזו המצויה במדרשים. אבל ראוי להוסיף, שזיהוי הציבור – תלמידי חכמים או הקהל הרחב – אינו תמיד ברור מעל לכל ספק.

עמ' 145–146). המסורת התנאית ומקבילותיה מוצגות ונידונות בספרו של פרנקל,¹² ונסתפק כאן באקספוזיציה:

רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הציבור, בקש לעורר, אמר: ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת.

נמנום הציבור בשעה שרבי יושב ודורש עשוי היה להביאו לתחושת כעס או עלבון, אך תגובתו מפתיעה. המסופר מייחס לרבי לא רק הבנה לנפש קהלו, ואולי אפילו יכולת לקבל את הנמנום כביטוי לחוסר עניין בדרשתו, אלא גם ביטחון בכך שאם ישמע הקהל דבר מדהים, הוא יתעורר.

הסוגיה בירושלמי המוסבת על יחידת המשנה (חגיגה ב, א) 'ולא במעשה בראשית בשנים' פותחת בדברי ר' בא בשם רב יהודה, ולפיהם האיסור לדרוש במעשה בראשית בשנים הוא לשיטת ר' עקיבא, אך לשיטת ר' ישמעאל מותר לדרוש. בעקבות ההיתר, הסוגיה מביאה דרשה מקיפה על התהוות העולם: מהשלב שבו היה העולם כולו מים, דרך הפיכת המים לשלג והשלג לארץ, ועד להעמדה של הארץ על המים, של המים על ההרים ושל ההרים על הרוח, שהיא התלויה בסערה, שהקב"ה 'עשאה כמין קמיע' והיא תלויה בזרועו. ההתבוננות במבנה היקום מלווה בפסוקים, המעניקים לתיאור את מלוא משמעותו: פרי יצירת הבורא, המנהיג את העולם ושולט בו. האסמכתה ליחידה המדברת בהרים העומדים על הרוח היא הפסוק 'כי הנה יוצר הרים וגו'' (עמוס ד, יג). בתום הדרשה, הסוגיה חוזרת לפסוק זה ומסמיכה לו את המשפט 'זה אחד משה מקריות [מקראות] שהיה רבי קורא אותן ובוכה' כפתיחה ליחידה הבאה:

'בקשו את ה' כל ענוי הארץ וגו' (אשר משפטו פעלו בקשו צדק בקשו ענוה אולי תסתרו ביום אף ה') [צפ' ב, ג].
'שנאו רע ואהבו טוב וגו' (והציגו בשער משפט אולי יחנן ה' אלהי צבאות שארית יוסף) [עמוס ה, טו].
'יתן בעפר פיהו וגו' (אולי יש תקוה) [איכה ג, כט].
'כי את כל המעשה¹³ וגו' (האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע) [קה' יב, יד].

'ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני וגו'' [שמ"א כח, טו].
אמר לו: לא היה לך להרגיז את בוראך אלא בי? עשיתני עבודה זרה שלך. אין את יודע, כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד, ולא עוד אלא שהייתי סבור שהוא יום הדין ונתייראתי.

12 פרנקל (לעיל הערה 5, עמ' 21) נעזר בהבדל בין הסיפור התנאי למקבילותיו בשיר השירים רבה לאישוש טענתו כי הסיפור התנאי הוא 'סיפור טיפוסי של בית המדרש', ואילו המקבילות בשיר השירים רבה מעידות לכל היותר על ימיו של 'המספר המאוחר'. אני מסכימה לדעתו שמסורת במדרש מאוחר משקפת את זמן עריכת המדרש יותר מאשר את הזמן שעליו היא מספרת, אבל דימויו של רבי נשכר גם ממסורות מאוחרות.

13 במקרא 'מעשה' ולא 'המעשה'.

והרי דברים קל וחומר, מה אם שמואל רבן של נביאים שכתוב בו 'וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע וגו' (כי נאמן שמואל לנביא לה') [שמ"א ג, כ] נתיירא מיום הדין, אנו על אחת כמה וכמה. והדין [וזה] 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח וגו' (ומגיד לאדם מה שחו' וגו') [עמוס ד, יג] אפילו דברים שאין בהן חט[א] נכתבין לאדם על פינקסו, ומי מגיד לאדם הבל היוצא מפיו (ירושלמי חגיגה ב, א [עז ע"א]).

תפקיד המשפט הפותח, לארגן את ששת הפסוקים לכדי השלם שמשמעותו עולה על סך חלקיו, חד וברור, אך הוא משאיר בערפול שלוש שאלות: מתי קרא רבי את הפסוקים – בהזדמנות אחת או יותר? האם קרא לעצמו או בנוכחות קהל? ואם מדובר בקהל מאזינים, האם הכוונה לתלמידי חכמים או לקהל הרחב? גם אם אין לשלול את האפשרות שהמסורת משקפת את התרגשותו של רבי בשעה שהיה קורא במקרא עם תלמידיו,¹⁴ ממהלכה ניכר שמוקד עניינה אינו בתלמידים ואינו ברבי כמורה, אלא בבכיו של רבי. בכי זה מאחד את ששת הפסוקים, מעמיק את המשמעות שהוא מגלה בהם, ובה בעת חושף פן מרגשות השותפות שלו עם ציבור שומעיו. ששת הפסוקים לקוחים ממקומות שונים במקרא, והבכיו של רבי מאחד אותם לכדי רצף, המתבונן בעומקה של מידת הדין בעולם. ארבעת הפסוקים הראשונים אינם נדרשים כלל, אבל צירופם הוא בגדר דרשה: הספק העולה מ'אולי' (בשלושה הראשונים) ומ'אם' (ברביעי) מוצב מול המאמצים הנדרשים מהאדם כדי להינצל מפגעי יום הדין, ויחד הם מדגישים את גודל המבחן המתמיד מול חוסר הביטחון בסיכוי לעמוד בו. להבדיל מארבעת הפסוקים הללו, המדברים במשפטו של אלוהים גם בהקשרם במקרא, כוחם של שני הפסוקים האחרונים להלוו את המהלך ולהוסיף עליו טמון בדרשה של רבי.

הפסוק החמישי מן המקרא הוא חלק מדיאלוג בין שמואל לשאול. לשאלת שמואל 'למה הרגזתני להעלות אתי' משיב שאול: 'צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי ואלהים סר מעלי' וגו' (שמ"א כח, טו). רבי מתעלם מתשובת שאול, וממילא מהמצוקה הנוראה שהוא ועמו שרויים בה, וממקד את מלוא המשמעות בהעמקת השאלה של שמואל. בקריאה ראשונה נדמה שרבי זוקף לחובת שמואל מידה של אנוכיות: הוא שם בפיו תרעומת על שאול, שבקשתו מבעלת האוב להעלות לו את שמואל הופכת את שמואל לנעבד עבודה זרה, דבר שבגינו הוא עלול להידרש לתת את הדין לפני בוראו, ומוסיף על כך גם את הפחד שנתקף בו משום שסבר שהוא נקרא ליום הדין.

14 למסורת יש חמש מקבילות במדרשים: ויקרא רבה כז, ז (מהדורת מרגליות, עמ' תרכ); איכה רבה ג, כט; קהלת רבה יב, יד; מדרש שמואל כד, ה; תנחומא, אמור, ב. למעט המקבילה בתנחומא, ארבע הראשונות פותחות ב'רבי הוה פשיט קרא, כי הוה מטיא אילין פסוקיא הוה בכי' (=רבי היה לומד מקרא, כשהיה מגיע לפסוקים אלה היה בוכה). הואיל והמונח 'פשיט קרא' בא בהקשר של לימוד פסוקי מקרא (כנראה בליווי הארה דרשנית), פרנקל (לעיל הערה 5, עמ' 28) מביא את ההיגד הנ"ל כאחת הדוגמאות לעמדתו שהדרשות שבידינו לא כווננו לקהל הרחב, אלא לתלמידי חכמים בלבד.

אבל פני דרשת רבי אינם לפן האנוכי בתגובת שמואל, אלא לעומק יראתו מפני יום הדין. התרעומת על שאול נועדה להעמיק את מידת הדין בעולם ואת החרדה האמתית מקוצר ידו של בן אנוש לדעת את הצפוי ממנה בבוא היום. לב לבה של הדרשה הוא המסקנה הקשה, על דרך הקל וחומר: אם שמואל, הנביא הנאמן לה, נתיירא, 'אנו על אחת כמה וכמה'. המסקנה מחזירה את תשומת לבם של הנמענים מהעבר הרחוק להווה של חייהם, ויוצרת את הרקע ההולם לדרשת הפסוק השישי. רבי נשען על שבחו של האל בפי הנביא עמוס ושומר על אופיו העל-זמני, אבל מחדד את החומרה המשתמעת מן הפער בין השופט העליון, 'יוצר הרים ובורא רוח', לבין בני האדם, ששיחם ומעשיהם גלויים לפניו: הפנקס הפתוח, הכותב הקפדן וחוסר הידיעה של בן תמותה מה ייזקף ביום הדין לזכותו ומה לחובתו מצטרפים לכלל הזהרה תלויה ועומדת שכל יחיד ויחיד חייב לזכרה. גם אם נבצר מאתנו לדעת למי כיוון רבי את דרשתו, בלשון 'אנו על אחת כמה וכמה' הוא מביע את הזדהותו עם כל יחיד מבני עמו; מורא שמים חל עליו ועל צאן מרעיתו באותה מידה. ואולי אפילו משתמע מהמסורת, שאם רבי בכה, נמעני המסורת על אחת כמה וכמה צריכים לדאוג. המסורת החמישית היא היחידה בין המסורות על רבי כדורש בציבור שבאה בתלמוד הבבלי:

רבי הוה נקיט ספר קינות וקא קריה בגויה. כי מטא להאי פסוקא 'השליך משמים ארץ' [איכה ב, א], נפל מן ידיה.
אמר: מאיגרא רם לבירא עמיקתא (חגיגה ה ע"ב).
(=רבי היה מחזיק ספר קינות [איכה] וקורא בו. כשהגיע לזה הפסוק 'השליך משמים ארץ' [איכה ב, א], נפל מידו. אמר: מגג גבוה לבור עמוק).

המסורת באה במהלך חטיבת אגדה נרחבת בסוגיה המוסבת על המשנה (חגיגה א, א) 'הכל חייבין בראיה' וכו'. החטיבה מתחילה במסורת על רב הונא, שעליו נאמר 'כי מטי להאי קרא [כשהגיע לפסוק זה] "יראה" [שמ' כג, יז] בכי' (חגיגה ד ע"ב), ואותו משפט חוזר בראש כל פסוק מתוך שורה של פסוקים שחכמים בכו בעת קריאתם. שורת הפסוקים ודרשותיהם מציעה התבוננות במורכבות היחס שבין האל לברואיו. לפני המסורת על רבי מובאות דרשות על הפסוק 'ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' וגו' (יר' יג, יז), ביניהן גם דרשת 'גוה' בהוראת גאוה (של ישראל או של מלכות שמים), ונוסף עיון בשאלת האפשרות שהקב"ה בוכה ובסיבות הבכי. לסיבות מוצעות שתי מסורות: לפי האחת, הקב"ה בוכה על חורבן בית ראשון ושני ועל הגלות (על פי המשכו של הפסוק בירמיהו: 'ודמע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ה'); ולפי גרסת ה'יש אומרים' – על ביטול תורה, שנקשר לגלות. על כך באה הברייתא: 'שלושה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום: על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, ועל שאי אפשר לעסוק בתורה ועוסק, ועל פרנס המתגאה על הציבור בחינם' (התיבה 'בחינם' אינה בדפוסים), ובעקבותיה המסורת על רבי. בכי הקב"ה על החורבן עשוי להיות הסבר להבאת המסורת על הזדהותו של רבי עם התיאור הקשה של החורבן בפסוק מאיכה, אבל הצמידות בין 'פרנס המתגאה על הציבור' לבין מסורת על רבי תמוהה ואפילו צורמת, מה גם שרצופה לה עוד מסורת,

המפליגה בשבח רבי, שלמרות נשיאותו טרח להקביל פניו של תלמיד חכם אנונימי. הספק אם נכון לייחס לסיפה של הברייתא חשיבות מעבר לעצם הבאתו כחלק ממנה אינו מטשטש את נוכחותו של הסיפה בסוגיה, והוא מקשה לקבוע אם המסורת, המעצימה את ממדי האסון הלאומי בעבר, מרמזת גם להסתייגות מה מרבי, פרנסו של הציבור.

על אי-הבהירות של ההקשר מוסיף הקושי לעמוד על נסיבות היגודה של המסורת: הוא דומה לזה שמצאנו במסורת הארץ-ישראלית הקודמת, ומעורר אותן שאלות. למרות הקושי, דומה שלקחתו של ספר הקינות ונפילתו מצביעות על תפיסה שלפיה רבי עומד במקום גבוה, וייתכן שהכוונה לקריאה בציבור.

לב המסורת הוא במשמעות שמעניק רבי לנפילת הספר מידו: היא נתפסת בעיניו כבבואה ארצית ומוחשית של אותה השלכה נוראה משמים לארץ שעליה מקונן הפסוק מאיכה. הצעת הפתגם כהארה לפסוק היא דו-כיוונית. מצד אחד, ההבדל הבלתי נתפס בין שמים לארץ מתפרש על פי ההבדל המוכר בין גג גבוה לבור עמוק; ומצד אחר, הפתגם מקבל את כוחו לבטא נפילה קיצונית, כדברי רש"י (ד"ה 'מאיגרא רם לבירא עמיקתא'): 'כמה גדולה נפילה זו! אין לך גבוה ובור עמוק כמשמים לארץ'. וכך, הגם שהפתגם בפי רבי מעצים את ממדי האסון בעבר, זיכרון העבר מוצע כהארה לשינויים מפליגים בהווה. התגובה מקנה לרבי את פן המנהיג המפיק מן העבר המשותף את הלקח הראוי לכל אחד ואחד. חרף העמימות של המסורת והקשרה, חשיבותה עומדת ביחס הפוך לבהירותה: בזכותה נשמר ונקלט הפתגם, ההולם את ההתבוננות האוניברסלית בתהפוכות החיים.

דרשת פסוקי מקרא לפני קהל מאזינים הייתה חלק מתפקידיו של כל חכם, וכל מסורת המשמרת הד, ולו קלוש, לנסיבות ההיגוד משקפת פן מדמותו של אותו חכם כמנהיג בדורו. מבחינה זו, תרומת חמש המסורות על רבי אינה בפעילות הדרשנית לגופה, ואפילו לא בשאלה אם ניתן לזהות בבירור את נמעניה, אלא בתרומת המסורות לעיצוב דמותו של רבי. הקו הבולט ביותר הוא זה העולה מהמסורת בדברים רבה. היא היחידה הרואה ברבי מופת לחכם בן תקופת חז"ל, והיחידה המציגה אותו כנוהג הלכה למעשה כמשה רבנו. זמן חיבורו המאוחר של המדרש אפילו מחזק רושם זה; המסופר אולי חסר מהימנות היסטורית, אבל הוא משקף את החותם העמוק שטבע רבי בתודעת הדורות. דמותו כמנהיג הרוחני של דורו עולה בבהירות גם מהאקספוזיציה של המקבילות בשיר השירים רבה, אשר זוקפות לזכות רבי הבנה לנפש קהלו ואולי אפילו חוש הומור, אך אינן מייחסות לו קו שונה מזה המיוחס לר' עקיבא בבראשית רבה (נח, ג [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 621]). למרות ההבדלים בין שתי המסורות בירושלמי, משתיהן ניכרת התפיסה שרבי היה קשוב למאזיניו והזדהה עם תחושותיהם, אם כאשר הזקנים מביניהם בכו מצער על האסון הלאומי, אם כאשר הוא בכה לנוכח חומרת מידת הדין בעולם. הד להזדהותו של רבי עם גורל עמו בעבר ובהווה נשמר גם במסורת הבבלית, אך ערפולה והקשרה מעמעמים אותו. עיקר חשיבותה הוא בשימור הפתגם ובהצעתו בהקשר נדיר, המעמיק את כוחו.

ב

כאמור לעיל, התפקיד המיוחד של מקראות בפי רבי לעיצוב דמותו כמנהיג בא לביטוי בשש המסורות המשקפות את תודעתו שלו. הביטוי המפורש ביותר נמצא בסיפור הבא:

רבי נפק מן דימוסיין, אתעטף בבגדים, ויתיב עסיק בצרכיהון דבריייתא. מזג ליה עבדא כסא. מדעסיק בצרכי דבריייתא, לא איתפני מקבלא יתיה מיניה. נתנמנס עבדא ודמך ליה. הפך רבי ואיסתכל ביה, ואמר: יאות אמר שלמה 'מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון' [קה' ה, יא], כגון אנן, דאנן עסקינן בצרכיהון דבריייתא, אוף למידמוך לית אנן מישתבקיין (קהלת רבה ה, יא).

(=רבי יצא מן המרחץ, התעטף בבגדים וישב עסק בצורכי הבריות. מזג לו העבד כוס. מתוך שעסק בצורכי הבריות, לא התפנה לקבל אותה ממנו. נתנמנס העבד וישן לו. הפך רבי [את פניו] והסתכל בו, ואמר: יפה אמר שלמה 'מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון' [קה' ה, יא], כגון אנן, שאנו עסוקים בצורכי הבריות, אף לישון אין אנו מורשים).

הסיפור הוא היחידה הראשונה במבנה הדרשני לפסוק (קה' ה, יא) הנדרש בפי רבי. לפי פשוטו של מקרא, הפסוק מדבר בזכות ההסתפקות במועט ובגנות הרדיפה אחר העושר. הסיפור לוקח מן הפסוק את הניגוד בין השינה המתוקה לחוסר היכולת לישון, הופך את עובד אדמתו לעבד ואת העשיר בנכסים למנהיג העוסק בצורכי ציבור, ומאיר את העול המוטל על כתפי המנהיגים. המספר מתאר בלשונו את ההבדל בין סדר יומו העמוס של רבי לבין זה של העבד. היציאה מן המרחץ וההתעטפות בבגדים הן פעולות אישיות לגמרי, אך דווקא מהן מתבלטת התמסרותו המוחלטת של רבי לצורכי הבריות – הוא מסתפק בחיוני ביותר כדי להתחיל בעיסוקו, ולשתיית הכוס שמוזג לו העבד אין הוא מוצא זמן. להבדיל מרבי, תעסוקת העבד מסתכמת בדאגה למזיגת הכוס, ומאחר שרבי אינו מתפנה הוא שוקע בשינה. המספר משלים את תיאורו ברבי המסתכל בעבד הישן, ומעביר את הפקת המשמעות לרבי עצמו. מראה העבד הישן מתפרש בפי רבי לאור הפסוק, והפסוק נשכר במשמעות נוספת ממראה עיניו של רבי.¹⁵ הסיפור, הטבוע בחותם פעילותו הציבורית של רבי (העיסוק בצורכי הבריות חוזר שלוש פעמים), לא רק מתאר יום בחיי רבי כמנהיג, אלא גם משקף את תודעתו ואת התבוננותו באורח חייו לפי פן זה של תפקידו.

יש קרבה בין התיבה 'אנו' כאן ובמסורת בירושלמי חגיגה. בשתי המסורות רבי מזדהה עם הלקח שהוא מוצא בפסוק בגוף ראשון רבים, ורואה את עצמו כאחד מתוך רבים; אבל במסורת זו הוא מזדהה במפורש עם שכבת החכמים העוסקים

15 כאמור לעיל (הערה 6), פרנקל היה הראשון לעמוד על התפקיד הכפול של פסוק בפי אחת הדמויות: הדמות מפרשת את המציאות על פי דרשת הפסוק, והפסוק מקבל את מלוא עומקו מן המציאות הסיפורית.

בצורכי הציבור. לעומת ביטוי זה לתודעתו כמנהיג, תפיסת רבי את עצמו כמנהיג משתקפת בחמש מסורות אחרות לאור זיקתו לדמותם של אישים מן המקרא. אף כי הזיקה בין המסופר על אישים דגולים במקרא לבין המסופר על חכמים בני תקופת חז"ל אינה מיוחדת לרבי,¹⁶ רק במסופר עליו ניתן לזהות בה גם את תודעתו כמנהיג. מסורת אחת באה בהקשר של הפסוק 'ויאמר עשו אציגה נא עמך מן העם אשר אתי' וגו' (בר' לג, טו) ומספרת כך:

רבנו כד הוה סליק למלכותא הוה מסתכל בהדה פרשתא ולא הוה נסיב עימיה רומאין. חד זמן לא איסתכל בה ונסב עימיה רומאין. לא הגיעו לעכו עד שמכר פינס שלו (בראשית רבה עח, טו [עמ' 935]).
(=רבנו כשהיה עולה למלכות היה מסתכל בפרשה זו ולא היה לוקח עמו רומאים. פעם אחת לא הסתכל בה ולקח עמו רומאים. לא הגיעו לעכו עד שמכר את האדרת שלו.)

מנהגו של רבי אינו נבדל במיוחד ממנהגם של חכמים אחרים, שיעקב היה בעיניהם לא רק סמל לעם ישראל, אלא גם מופת לאדם שיש ללכת בעקבותיו.¹⁷ אולם רבי היה מסתכל בפרשה (פרשת וישלח) בשעה שעמד לצאת כנשיא לטפל בענייני עמו, ובבחירתו ללמוד מדרכי יעקב עם עשיו נרמזת מודעתו לכך שבדורו הוא המייצג את בניו של יעקב בפני שלטונם של בני עשיו. כיוון שדרכו של רבי מתוארת מפי המספר, אפשר שהוא הרואה ברבי את המנהיג, ללא כוונה לרמוז לתודעתו העצמית, אך בארבע המסורות האחרות גילוייה של תודעה זו באים בפני רבי עצמו. כדרשה לפסוק 'ויצו אתם' וגו' (בר' לב, ה) בא הסיפור:

רבינו אמר לר' אפס: כתוב חד איגרא מן שמי למרן [לאדוננו] מלכא אנטונינוס. קם וכתב: מן יהודה נשיאה למרן מלכא אנטונינוס. נסתה [לקחה (רבי)] וקראה וקרעה, וכתב: למרן מלכא מן יהודה עבדך. אמר [ר' אפס] לו: רבי, מה את מבזה בכבודך? אמר ליה: מה אנא טב מן סבי [טוב מזקני], לא כך אמר 'כה תאמרין לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב' [בר' לב, ה] (בראשית רבה עה, ה, [עמ' 883]).

הדמויות הפועלות בסיפור הן רבי ור' אפס, אך מאחר שתפקידו של ר' אפס הוא לאפשר את העימות בין שני ניסוחיה של פניית הנשיא לאנטונינוס המלך, לכאורה נדמה שלפנינו סיפור על היחסים הטובים ששררו בין רבי לקיסר הרומי, מה גם שהסיפור אכן מדגיש את הכבוד שחולק רבי לאנטונינוס: הוא מכנה אותו בתוארו השלטוני 'מלכא' (המלך), פונה אליו בלשון 'מרן' (אדוננו), מקדים את שם אנטונינוס לשמו שלו, וממיר את תוארו 'נשיאה' (הנשיא) בנוסח שכתב ר' אפס בתואר הכנוע 'עבדך'. אבל הכבוד הזה אינו נזקף לזכות מעלותיו או אישיותו של אנטונינוס, אלא

16 ראה ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 19–20.

17 מירקין בפירושו לבראשית רבה עז, ב (ד"ה ר' חיה רבה וכו') עמד על הזיקה המעניינת בין קורות חיי יעקב לבין נסיבות הזמן של חז"ל בארץ ישראל.

מקורו בתפיסת רבי את עצמו כצאצא של יעקב אבי האומה; אתו רבי מזדהה, ממנו הוא לומד גינוני מנהיגות, ורואה בתקדים שקבע יעקב ביחס לעשיו דגם לפעולתו. יתרה מזו, בשאלה הרטורית 'מה אנא טב מן סבי?' טוען רבי שאינו טוב יותר מיעקב, אבל משתמע מכך שהוא משתווה לו.¹⁸

הזדהותו של רבי עם יעקב אבי האומה מזדקרת לעין במסורת הבאה:

רבי הוה יתיב ליה [יושב לו] בציפורין שבע עשרה שנין וקרא על גרמיה [עצמו] 'ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה' [בר' מז, כח] ויחי יהודה בציפורין שבע עשרה שנה (ירושלמי כלאיים ט, ד [לב ע"ב]).

גם קריאת פסוק בפי אחד החכמים על עצמו אינה מיוחדת לרבי, ולכאורה רבי כאן רק מוצא דמיון בין מספר השנים שישב יעקב במצרים לבין מספר השנים שישב הוא בציפורי. אבל מלוא המשמעות של הפסוק בפיו טמונה בשלושה היבטים, החושפים את תפיסתו את עצמו כמנהיג: (1) בכל קריאת פסוק על הוויה מסוימת יש זיקת גומלין בין הפסוק, המאיר אותה הוויה ובינה, המאירה את הפסוק. וכך, לא רק המסופר על יעקב מאיר את דמות רבי, אלא גם להפך. מזיקת הגומלין הזאת כאן עולה תודעתו העצמית של רבי, משום שאת הפסוק המדבר ביעקב הוא קורא על עצמו, ובעוד שבמקרא הדברים נאמרים מפי המספר, כאן רבי הוא המתבונן בעצמו, הוא הקורא לעצמו 'יהודה', והוא היוצר את הזהות בין 'ויחי יעקב' ל'ויחי יהודה'; (2) הפסוק בא בראש הפרשה האחרונה בספר בראשית, הפרשה המסכמת את חיי יעקב ואת תרומתו המכרעת להיווצרותו ולגיבושו של עם ישראל. משום כך, הדמיון במספר השנים נושא אתו גם את הדמיון בחשיבותם של שני האישים בתולדות האומה; (3) דברי רבי באים בסוגיה בירושלמי¹⁹ בין צוואת רבי והסיפור על פטירתו לבין שלושה סיפורים על אירועים מעברו. שורת מסורות זו היא המקור המקיף ביותר לדיוקנו של רבי במסורת ארץ ישראל. לא זו בלבד שהרצף טבוע בחותם מנהיגותו, אלא שבמהלכו מוצגת תודעתו העצמית של רבי בבהירות רבה (בלי זיקה למקרא), בראש הסיפור עליו ועל ר' חייא: 'רבי הוה ענוון סגין [עניו מאוד], והוה אמר: כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד [שיאמר לי אדם אני עושה] חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון מנשיאותיה ומנוניה [שסילקו עצמם מנשיאותם ומינהו] וכו' (ירושלמי, שם). ההקשר מעמיק את משמעות הפסוק בפי רבי, כביטוי להתבוננותו בעצמו כמנהיג.

תודעת המנהיגות המיוחסת לרבי עולה בבהירות גם מהמסורת הבאה:

רבי התיר בית שאן, רבי התיר קיסרין, רבי התיר בית גוברין, רבי התיר כפר צמח. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית, והיו הכל מליזין עליו. אמר להן:

18 פן התודעה העצמית כמעט נעלם במקבילה הקצרה כתנחומא (וישלח ג). הוא נוכח במקבילה

כתנחומא בוכר (וישלח, ה), אך הדגש על הערצת אנטונינוס את רבי מקהה את חדותו.

19 לסוגיה בכלאיים יש סוגיה מקבילה בכתובות, ולמסורת עצמה יש עוד שתי מקבילות: בראשית

רבה צה (ככ"ו), עמ' 1234 (בעקבות הפסוק [בר' מז, כח] בלי הקשר נוסף); תנחומא ויחי ג

(במבנה דרשני לבר' מח, כט).

בואו ונדיין, כתיב 'וכתת נחש הנחושת' [מל"ב יח, ד], וכי לא עמד צדיק ממשה ועד חזקיהו להעבירו? אלא אותה עטרה הניח לו הקב"ה להתעטר בה, ואנן [ואנו] העטרה הזאת הניח הקב"ה לנו להתעטר בה (ירושלמי, דמאי ב, א [כב ע"ג]).

המשנה שביסוד הסוגיה (דמאי ב, א) מונה את הגידולים שחובה לעשרם דמאי (אפילו נלקטו במקומות הפטורים ממעשרות). המסורת על רבי באה במהלך עיון מפורט בשאלת מקומות הגידול והמגדלים (גוי או ישראל), והיא פותחת בארבעת המקומות שהתיר רבי (נתן להם פטור ממצוות התלויות בארץ) ובהיתר הכולל 'ליקח ירק במוצאי שביעית'. מהמסורת גופה קשה לדעת אם לתפיסתה יש זיקה בין ארבעת ההיתרים לחמישי, ואם ההתנגדות היא לכל ההיתרים או לחמישי בלבד. מכל מקום, מאחר שההיתר החמישי אינו שייך למהלך הסוגיה, ניכר עניינה להתבונן בהסתייגות מהיתריו של רבי.²⁰

מחמשת ההיתרים עולה דיוקנו של רבי כמנהיג שאינו נרתע מלשנות דפוסי הלכה, וההתנגדות של ה'מליצין' עליו מעצימה את נחישותו להנהיג רפורמות, אבל תודעתו העצמית הגבוהה באה לידי ביטוי בתשובתו לחולקים עליו. הגם שהוא פונה למתנגדים ב'בואו ונדיין' – בבחינת הצעה לדיון – אין הוא מתכוון לשמוע, אלא להשמיע. את טיעונו הוא פותח בהיגד מהפסוק המונה ארבעה ממעשיו של חזקיהו המלך לחיסול העבודה הזרה שפשטה בעם. ההיגד נבחר בקפידה: מעשה נחש הנחושת הוא היחיד שהפסוק מפרשו – 'אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחשתן' (מל"ב יח, ד), והוא היחיד המאפשר את שאלתו הרטורית של רבי: 'וכי לא עמד צדיק ממשה ועד חזקיהו להעבירו?'. שאלת רבי נשענת על 'אשר עשה משה', אך מעניקה ל'כי עד הימים ההמה' הוראה חדשה. תיאור הזמן במקרא מגדיר את הימים שבהם פשטה עבודה זרה בישראל, ואילו רבי קורא אותו כמדבר בפרק הזמן שעבר מאז הפך הנחש לעבודה זרה ועד המעשה הנחרץ של חזקיהו. על יסוד קריאה זו הוא מציג את חזקיהו כמנהיג שידע 'להתעטר בעטרה שהניח לו הקב"ה', מנהיג שניחן באומץ לבטל מעשה שאמנם נעשה בידי משה בהוראת האל, אך הפך למכשול חמור, ועם מעשה חזקיהו הוא מזדהה.²¹ התיבה 'ואנן' בראש המשפט המביע את הזדהותו עם חזקיהו מזכירה את 'אנו' ו'אנן' בשתי מסורות לעיל (ירושלמי חגיגה וקהלת רבה), אך הדמיון חיצוני בלבד; מהתיבה 'אנו' בשתי המסורות הקודמות עולה הזדהותו עם קהל מאזיניו, או עם שכבת החכמים, ואילו התיבה כאן היא ספק ביטוי רטורי (בן דמותו של 'בואו

20 היתריו של רבי זכו לתשומת לב רבה במחקר ההיסטורי, ודן בהם גם ח' ליכט, מסורת וחידוש: סוגיות בספרות חז"ל, גבעת חביבה תשמ"ט, עמ' 95–110. כעמ' 105–108 הוא דן בהרחבה במסורת זו, וחלק מדבריי בהמשך נשען על עיונו.

21 המשמעות של ההקבלה שמוצא רבי בין מעשה חזקיהו להיתריו היא, כדברי ליכט (שם, עמ' 106), 'מדהימה: תקנות המקילות כדיני שביעית, וניתוח עבודת אלילים ופירושה: אנחנו צדיקים כפי שהיה צדיק חזקיהו בזמנו'. והוא מוסיף על כך סיכום (שם, עמ' 108): 'את המלעזים עליו מפתיע רבי בטיעונו, לפיו הדבק בשמירת השמיטה כמוהו כדבק בנחש הנחושת כעבודה זרה'.

ונדיין') ספק הצעה למתנגדים להסיר את התנגדותם לדרכו. בין כך ובין כך, הישענותו של רבי על מעשה חזקיהו משקפת את תחושת המנהיגות שלו ואת ביטחונו בצדקת דרכו.

למסורת זו יש מקבילה בתלמוד הבבלי (חולין ו ע"ב–ז ע"א). אין היא זהה בכול, אבל תפקיד פסוק המקרא בפי רבי זהה, ואפילו מודגש בלשון היחיד: 'אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו'.

המסורת הבבלית (היחידה בין המסורות על תודעת המנהיגות של רבי) באה במהלך דיון בצוואת רבי בכתובות. הציווי השני של רבי לחכמי ישראל הוא 'והושיבו ישיבה לאחר שלשים יום', והדיון בו מתחיל כך:

דלא עדיפנא [שאיין אני עדיף] ממשא רבינו, דכתיב 'ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום' [דברים לד, ח], תלתין [שלושים] יומין ספדין ביממא וליליא, מכאן ואילך – ספרו ביממא וגרסי בליליא, או ספרו בליליא וגרסי ביממא, עד דספדי תריסר ירחי שתא [שנה] (כתובות קג ע"ב).

מהמסורת גופה לא ברור אם הסוגיה מייחסת לרבי את כולה או רק את המשפט הראשון, אבל מעיון בסוגיה עולה שתיאור האבל במהלך שנים עשר חודשי השנה אינו מוסב לאבל על משה אלא לאבל על רבי, ולענייננו בתודעת המנהיגות של רבי החלק הרלוונטי הוא המשפט הראשון בלבד. המסורת שמה בפי רבי דברים ברוח דבריו לר' אפס במסורת בבראשית רבה (עה, ה; ראה לעיל), וגם תרומתם לדיוקן מנהיגותו דומה. רבי מזדהה עם משה, לומר ממנו את דפוסי האבל וממדיו, ומטענתו שאין הוא עדיף ממשא עולה שהוא רואה את עצמו שווה לו. על זיקת דרכו של רבי לדרכו של משה מצביעה גם המסורת בדברים רבה, אבל דווקא היא מעמיקה את ההבדל בין הארת מנהיגותו של רבי מפי מספר לבין הארת מנהיגותו מפיו שלו; זה ההבדל בין התבוננות מבחוץ בגדולתו לבין התבוננות במודעותו של רבי לגדולתו. הצד השווה בין שש המסורות האחרונות לחמש הראשונות הוא כפול: בשתי הקבוצות מוארת ההנהגה של רבי בראי המקרא; בשתייהן יש מסורת בבליית אחת בלבד, וניכר עניינה הדל של מסורת בבל בקו זה של העיון בדמותו. אבל בצד הדמיון, יש הבדל בתרומתן של שתי קבוצות המסורות לדיוקנו של רבי, ותרומת שש האחרונות עולה בבירור על זו של חמש הראשונות. ארבע מחמש המסורות הראשונות משמרות הד לתפקידו של רבי הדורש לפני קהל מאזינים, אך בתפקיד זה אין הוא נבדל מחכמים אחרים, והמסורת התוהה על משמעות הפער בין מספר דרשותיו למספר הדרשות של ר' יוחנן (בירושלמי תענית) היא ראייה מובהקת לכך. רק אחת מחמש המסורות (זו שבדברים רבה) משקפת הערכה מיוחדת לרבי המנהיג ההולך בדרכו של משה, והקשרה גם מרמז לאנלוגיה במעמד המיוחד בתולדות העם היהודי.

לעומת זאת, הייחוד בדמותו של רבי כמנהיג עולה בעיקר משש המסורות המאירות את תודעת ההנהגה שלו. תודעה זו עולה גם מן המסורת האחת (בבראשית רבה עח, טו) שאינה שמה את הדברים בפיו, אבל היא מזדקרת לעין ביתר שאת כאשר רבי הוא המתבונן במעשיו ובדרכו מתוך שהוא מזדהה עם דמויות המקרא. פן המודעות של

רבי למעמדו כמנהיג עמו נמצא גם במסורות שאינן מביאות פסוקי מקרא בפי רבי, אבל המקראות בפיו הם המאפשרים להציג אותה מודעות באופן שהגדולה הנזקפת לזכות רבי עולה על קורטוב היוהרה, שכמעט אין דרך להימנע ממנו בהתבוננות מעין זו. האיזון העדין בין ההכרה של המסורות בגדולתו יוצאת הדופן של רבי לבין הצגתן את התפעלותו שלו ממנה משקף יפה את המתח האופייני למנהיג בעל שיעור קומה, הפוסע על הגבול הדק שבין הכבוד הראוי לו ובין תחושתו שהוא ראוי לו.

על 'פתח' ועל הפתיחה: עיון חדש

פינחס מנדל

איזהו רבו? רבו שלימדו תורה [...] ואיזה זה? זה שפתח לו תחילה.
(תוספתא, בבא מציעא ב, ל)

מבוא

במאמר זה אני מבקש להבהיר את משמעותו של הביטוי 'ר' פלוני פתח', המשמש כותרת וסימן היכר לצורה המדרשית הידועה המכונה 'פתיחה'. צורה זו ניכרת בשלוש תכונות: מיקומה בראש הפרשיות במדרשי האגדה ה'קלסיים' – בראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא (וכן בראשי הפרשיות של מדרשי האגדה המאוחרים כגון המדרשים למגילות, מדרש שמואל ומדרש תהלים);¹ מבנה הספרותי-הפרשני, שבו נדרש פסוק אחד בתחילתה ('פסוק הפתיחה' או 'הפסוק הרחוק') באופן שנוצר קשר עם פסוק אחר לקראת סופה ('פסוק הסדר'); וכתרתה, במקרים שבהם הפתיחה מיוחסת לחכם מסוים ('ר' פלוני פתח'), המקדימה את הציטוט של הפסוק הראשון בפתיחה.

לרוב נדונה הפתיחה על פי שני המאפיינים הראשונים: חוקרים ניסו לתת פתרונות למקומה המיוחד בראשי הפרשיות ודנו בצורתה המיוחדת ובווריאציות שבהן צורה זו מופיעה בספרי המדרש השונים.² מתוך כך התלבטו בשאלת מקורה ההיסטורי,

1 תופעת הפתיחה הפותחת כשאלה בהלכה, המצויה בספרות תנחומא-למדנו, היא תופעה מאוחרת יותר, ודורשת עיון נפרד. כמו כן יש להניח כי הביטוי הרווח בספרות זו, 'כך פתח ר' תנחומא', משקף תפיסה מאוחרת של המילה, שהתפתחה מתוך ההוראות הקדומות המוצעות בהמשך המאמר. על צורות אלה ראה ש' מירסקי, 'למהותו של מדרש תנחומא', סורא ג (תשי"ז-תשי"ח), עמ' 101-112; א' שנאן, 'לתורת הפתיחתא', מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"א), עמ' 133-143; הנ"ל, 'הפתיחה למדרש שמות רבה', ע' פליישר, י"י פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, ירושלים תשמ"א, עמ' קעה-קפג; מ' ברגמן, 'פתיחתאות מעגליות', שם, עמ' לד-נא; א' גולדברג, 'סדר הפתיחות במדרשי תנחומא-למדנו', ש"י פרידמן (עורך), ספר הזיכרון לרבי שאול ליכרמן, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 85-104.

2 המאמרים העיקריים הדנים בצורת הפתיחה, לפי סדר כרונולוגי, הם: J. Theodor, 'Zur

כדרשה חיה (בבית המדרש או בבית הכנסת) או כצורה ספרותית-פרשנית. כמו כן נוצרו שתי תפיסות עיקריות בנוגע למידת עצמאותה של הצורה: תפיסה הרואה בפתיחה הקדמה או התחלה של עניין אחר, ותפיסה הרואה בה דרשה בפני עצמה.³

Komposition der agadischen Homilien', *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (MGWJ)* 28 (1879), pp. 164–175, 271–278, 337–350, 408–418, 455–462; 29 (1880), pp. 19–23; 29 (1881), pp. 500–510 *The Jewish Encyclopaedia*, New York and London 1902–1905: 'Bereshit Rabbah', III, pp. P. Bloch, 'Studien zur Aggadah', *MGWJ* ; (62–65, 'Midrash Haggadah', VIII, pp. 553–554 34 (1885), pp. 174–184, 210–224, 257–264; W. Bacher, *Die Proemien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913 ; י' היינימן, 'הפתיחות במדרשי האגדה: מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב, ירושלים 1969, עמ' 47–43 (ובאנגלית J. Heinemann, 'The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study', J. Heinemann and D. Noy (eds.), *Studies in Aggadah and Folk-Literature* [Scripta Hierosolymitana 22], Jerusalem 1971, pp. 100–122; A. Goldberg, 'Versuch über die hermeneutische Prasupposition und Struktur der Petiḥa', *Frankfurter Judaistische Beiträge* 8 (1980), pp. 1–59 גבעתיים 1990, עמ' 445 ואילך. הפניות לשאר המאמרים הדנים בנושא מובאות על ידי היינימן וגולדברג במאמריהם, וכן בתוך H. L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud* ; and *Midrash*, M. Bockmühl (trans.), Edinburgh 1996, p. 243 של מחקרים של דוד קינסטלינגר על הפתיחות של בראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא D. Künstlinger, *Altjüdische Bibeldeutung*, Berlin 1911; idem, *Die Petichot der Pesikta de Rab Kahana*, Krakau 1912; idem, *Die Petichot des Midrasch rabba zu Leviticus*, Krakau 1914 ; idem, *Die Petichot des Midrasch rabba zu Genesis*, Krakau 1913; דבריו החשובים של ח' אלבק, 'מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא', י' תאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבה, ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 14–19 ; וכן R. Sarason, 'The Petiḥot in Leviticus Rabba: "Oral Homilies" or Redactional Constructions?', *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), pp. 557–567 תאודור, בכר ואחרים ראו בפתיחה 'הקדמה' (Proem) לדרשה בציבור (ובאופן אחר הסכים לכך גם גולדברג); ואילו ל' בלוך ראה בפתיחה דרשה בפני עצמה (והשווה L. Baeck, 'Zwei Beispiele midraschischer Predigt', *MGWJ* 69 [1925], pp. 258–271 P. Schäfer, 'Die Petiḥa: Ein Proömium?', *Kairos: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, n.s. 12 [1970], pp. 216–219). היינימן תפס את החבל בשני ראשיו, ובהצעתו (שהפכה להיות הדעה הרווחת במחקר מאז) הציע שהפתיחה היא דרשה, שהקדימה את קריאת התורה בשבת בבית הכנסת הקדום (היינימן, שם). במחקרים שנכתבו לאחר מכן הדגישו חוקרים את האופי הספרותי-העריכתי של הפתיחות בציבורים שלפנינו (ראה מאמרו של סרסון [לעיל הערה 2], וראה גם מאמרו, 'Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature', מחקרים באגדה [...] לזכר יוסף היינימן [לעיל הערה 1], חלק אנגלי, עמ' 62–63, הערה 18, ועמ' 66–67, והערה 29). גם פרנקל רואה את הפתיחה כ'הקדמה' (לעיל הערה 2, עמ' 446), אולם הוא רואה את מקום היווצרותה בדרשות חכמים בבית המדרש (וכן דעתו של M. S. Jaffee, 'The "Midrashic" Proem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis', W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, IV: *Studies in Liturgy, Exegesis, and Talmudic Narrative*,

בהתאם לתפיסות אלה נתפרש הביטוי 'ר' פלוני פתח' כמורה על הקדמה והתחלה, או כשם נרדף לפועל דרש. מאחר שקיימים סימוכין לכאורה לשתי ההוראות הללו, נמנעו החוקרים מלעסוק בבירור פילולוגי של המונח. לרוב ציינו את שתי האפשרויות, וכל חוקר בחר בהוראה שהתאימה למסקנות שאותן הציג. אולם בדיקת הוראותיו (המושאלות) של הפועל 'פתח' בספרות העברית והארמית לדורותיה מגלה כי הוראה של 'פתח' כ'התחיל' נדירה ביותר; בפרט בתקופת האמוראים בארץ ישראל (שהיא זמן התהוותם של מדרשי האגדה) הוראה זו אינה מתועדת, מלבד בשימושים מיוחדים. גם הזיהוי פתח = דרש אינו בהיר כל צורכו, כפי שניתן להיווכח מן הניסיונות לקבוע אטימולוגיה להוראה זו בידי החוקרים השונים.⁴

בירור פילולוגי של הכותרת 'ר' פלוני פתח' נשאר, אם כן, בגדר 'צריך עיון'. במחקר הנוכחי נתחקה אחרי ההוראות המושאלות של המילה 'פתח' בטקסטים עבריים וארמיים מספרות התנאים והאמוראים, וכן מן התקופות הקדומות לספרות זו והסמוכות לה, ונצביע על התפתחות בהוראות המילה. בירורם של גלגולי ההוראה יוביל להגדרה מדויקת יותר של הביטוי 'ר' פלוני פתח', ולהבנה חדשה של הפעולה הפרשנית המשתקפת בצורה המכונה 'פתיחה'.⁵

(Chico 1983, pp. 95–112). כמעט כל החוקרים רואים את פעילות הפתיחה כממוקדת ב'פסוק הסדר': פסוק זה מתפרש בעזרת הדרשה על פסוק הפתיחה.

4 ראה בכר (לעיל הערה 2), עמ' 27 (המחבר מתאר את שלבי התפתחות הביטוי 'פתח' את דבריו ודרש' < 'פתח ודרש' < 'פתח'); והשווה היינמן (לעיל הערה 2), עמ' 46, המשער כי הזיהוי 'פתח' = 'דרש' נבע מן המציאות הרגילה של הפתיחה כדרשה לפני קריאת התורה. ראה גם שפר (לעיל הערה 3): פתח = פירש (את פסוק הסדר בעזרת פסוק הפתיחה); גולדברג (לעיל הערה 2), עמ' 43 ואילך; פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 680 הערה 128.

5 המסקנות המובאות להלן מוזכרות בחלקן על ידי החוקרים הבאים: המהרז"ו (ר' זאב וולף איינהורן), בפירושו לתחילת פרק ג של פרקי דר' אליעזר (מדרש תנאים, וילנה תקצ"ט), ד"ה 'רבי אליעזר בן הורקנוס פתח', ומובא גם בפירושו לתחילת בראשית רבה, פרשה א, ד"ה 'פתח' (וראה להלן הערה 19); א' גרינהוט, ספר הלקוטים, א, ירושלים תרנ"ח, עמ' 22–23 ('מהו ענין ר' ... פתח?'), וראה עוד דבריו במהדורתו לילקוט מכירי למשלי, ירושלים תרס"ב, דף נד ע"א הערה 7, סט ע"א הערה 3, צז ע"א הערה 8, עג ע"א הערה 3 (ולא בכל מקום דייק); L. Low, *Gesammelte Schriften*, V, Szegedin 1900, p. 71, and n. 3; *Altjüdische Bibeldeutung* (לעיל הערה 2), *Die Petichot des Midrasch rabba zu Genesis* (לעיל הערה 2); מירסקי (לעיל הערה 1), עמ' 103–108; M. Gertner, 'Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), pp. 14–16; H. Basser, 'A Distinctive Usage of pth in Rabbinic Literature', *Hebrew Studies* 20–21 (1979–1980), pp. 60–61. גם יצחק היינמן הקדיש דיון מפורט לשימושי המילה 'פתח': 'להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא', לשוננו טז (תש"ח–תש"ט), עמ' 23–25, והוא אף מזכיר את התפיסה המוצגת כאן (פחות או יותר), אך אינו מקבל אותה. בכר הפליא לעשות במחקרו על פועל זה בספרות התנאים והאמוראים במילונו *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905, I (Tannaiten), pp. 162–163; II (Amoraer), 174–178; והשווה גם הדיון בספרו על הפתיחות (לעיל הערה 2), עמ' 26 ואילך.

'פתח' במקרא ובכתבי ים המלח

בספרות המקרא (ובספר בן סירא) מופיע הפועל 'פתח' בעיקר במובנו המוחשי: הוא מציין פעולה של פתיחת חפץ סגור. כלול בזה גם המשמע של 'פתיחתם' של איברי הגוף כגון הרחם, היד, הפה והאוזן. גם כאשר ביטויים אלה נושאים משמעות מושאלת, אין הפועל 'פתח' המופיע בהם חורג ממובנו המוחשי; רק הביטוי הכולל הוא הרומו למשמעות המטפורית (פתיחת הרחם = לידה, פתיחת היד = נתינה, פתיחת הפה = דיבור, פתיחת האוזן = הקשבה).

בשני מקרים בלבד מופיעה המילה במקרא בהוראה לא מוחשית: 'אפתח בכנור חידתי' (תה' מט, ה): 'חידה' היא המושא של הפועל 'פתח' – היא מדומה לדבר 'סגור' ו'סתום', ועל כן 'פתיחתה' מורה על הבהרתו;⁶ 'פתח דבריך יאיר מבין פתיים' (תה' קיט, קל) – תרגום השבעים הוא δῆλωσις, פירוש, הסבר, וכך נראה לפרש.⁷ נוסף כאן דימוי אחר, הוא דימוי ההארה, המתפרש במובן המושאל כביאור, מסירת בינה.⁸

בכתבי ים המלח מתגלה שימוש מיוחד במינו בפועל 'פתח', המופיע בהקשר של העברת הדעה האלוהית אל בני האדם; לרוב נקשר שימוש זה בדימוי אחר הרווח בספרות זו, הוא זיהויה של 'דעת עליון' עם מקור מים או מעיין.⁹ השווה הדוגמאות הבאות ממגילת ההודיות:¹⁰

כרם אף הוא התנגד להכנה של י' פלוני פתח' בהוראה הקרובה ל'פתר', 'כיאר' – השווה במיוחד דבריו בסוף הערך 'פתח', שם, II, עמ' 177–178.

6 ראה פירוש אבן עזרא על אתר, וכן C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1987, I, p. 407, המפרש 'I shall [...] explain it'. השווה גם תה' עח, ב.

7 ראה G. R. Driver, 'Textual and Linguistic Problems of the Book of Psalms', *Harvard Theological Review* 29 (1936), pp. 191–192, המתרגם revelation וראה ההפניה שם לביטוי המקביל באשורית. ולא כמו שפירש רש"י (ואחרים): 'תחילת דבריך האירו את לב ישראל'.

8 מאלף שינוי הנוסח של מזמור זה המופיע בקטע מקומראן; ראה J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV), Oxford 1965, p. 33; ודומה לזה בתרגום הפשיטתא. לפי נוסח זה שתי הפעולות, 'פתיחת דבר ה' ו'הארה', מקבילות, והמאחד את שתיהן הוא מושג הגילוי; וראה להלן.

9 על מוטיב המעיין ראה M. Fishbane, 'The Well of Living Water: A Biblical Motif and Its Ancient Transformations', M. Fishbane and E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East*, Winona Lake 1992, pp. 3–16. כפי שמציין פישביין, מוטיב המעיין ומקור המים מסמל את דעת העליון – וכמיוחד החכמה הסודית – המועברת לעולם התחתון באמצעות המורים המשכילים.

10 ההפניות הן למהדורה של א"ל סוקניק ונ' אביגד, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו. המספר בסוגריים מרובעים מציין את מספר הטור לפי הצעתם של א' פואש וה' שטגמן: ראה הטבלה אצל א' שולר, E. Schuller, 'Hodayot', E. Chazon et al. (eds.),

ותפתח מקור להוכיח ליצר חמר דרכו (XXIII, XVIII, 12)
 אלי, פתחתה לבבי לבינתכה ותגל אוזני (XXII, fr. 4, 12)
 פתחתה לתוכי דעת ברז שכלכה, ומעין גבורתכה [...] (XX, XII, 13)
 שמתה בלבבו לפתוח מקור דעת לכול מבינים (X, II, 18)

הדימוי הגלום בפסוקים אלה כולל שני מרכיבים עיקריים. האחד: דעת העליון משולה למקור מים; השני: העברתה של דעה זו אל האדם – ובייחוד מסירתם של רזי האל, הסתומים בדרך כלל מרוב בני אדם – מדומה להזרמה של המים מן המקור אל הכלי המקבל. יצירת 'פתחים', הן במקור הן בכלי המקבל, מאפשרת את העברת הרזים, גם כשהעברה היא מן המורה המשכיל אל תלמידיו. דימוי המים מופיע לעתים עם דימוי האור הרווח בכתבי הכת, שאף הוא 'נובע' מתוך מעיין: 'ותהיה מעין אור למקור עולם' (הודיות VI [XIV], 17–18). לכן פעולת 'פתיחה' הקשורה לדעה האלוהית מוזכרת גם בקשר אל האור: 'כיא ממקור דעתו פתח אורי [אורו?], ובנפלאותיו הביטה עיני' (סרך היחד, XI, 3).

במקורות מכתבי ים המלח שהבאתי עד כאן נשאר השימוש במילה 'פתח' קרוב להוראתה הפיזית, כפתיחת מעבר ממקור לכלי המקבל.¹¹ אולם בכתבי הכת ניכרת גם התרחקות הדרגתית של הפועל מהוראתו המוחשית, עד שהוא יכול לשמש לבדו, בלי הקשרם של 'מקורות' ו'מעיינות', כרומז אל גילויים של סתרי האל, ובייחוד אל גילויין של מצוות האל למורי הכת:

ובמחזיקים במצות אל [...] הקים אל את בריתו לישראל עד עולם לגלות להם נסתרות אשר תעו בם כל ישראל: שבתות קדשו ומועדי כבודו, עידות צדקו ודרכי אמתו וחפצי רצונו – אשר יעשה האדם וחיה בהם – פתח לפניהם, ויחפרו באר למים רבים (ברית דמשק III, A, 12–16).¹²

ראו *Qumran Cave 4:XX* (Discoveries in the Judaean Desert XXIX). Oxford 1999, pp. 72–73.

גם במהדורתו של י' ליכט, מגילת ההודיות ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז.

שימוש הפועל 'פתח' בצירוף 'מקור' מתועד במגילת ההודיות גם ללא קשר אל דעת האל ורזיו; ראו XI (XIX), 19: 'ואני – נפתח לי מקור לאכל מדורים', והשווה הערת ליכט (שם), עמ' 166.

נראה כי מחבר ברית דמשק השכיל להרכיב יחד את המוכן הפיזי של המילה 'פתח' ואת הוראתה המושאלת, ובכך ליצור דימוי עשיר במיוחד, כפי שניכר גם במובאה הבאה: 'ודויד לא קרא בספר התורה החתום אשר היה בארון, כי לא נפתח בישראל מיום מות אלעזר ויהושע והזקנים אשר עבדו את העשתרת, ויטמון נגלה עד עמוד צדוק' (ברית דמשק V, 2–5, וראו דברי חיים רבין במהדורתו, C. Rabbin [ed.], *The Zadokite Documents*, Oxford 1958, p. 18. ספר התורה ה'חתום' ופתיחתו מורים באופן פשוט על המצב הפיזי של הספר, אך המחבר רומז כאמצעות מילים אלה גם אל הסתרת רזי האל וגילויים. ראו על קטע זה מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה', ציון מד (תשל"ט), עמ' 51–55; J. C. VanderKam, 'Zadok and the SPR HTWRH HHTWM in Dam. Doc. V, 2–5', *Revue de Qumran* 11 (1982), pp. 561–570, ובספרות המוזכרת שם; וכן A. Schremer, "[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book": Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple

איכה אביט בלוא גליתה עיני, ואשמעה [...] השם לבבי, כיא לערל אוזן נפתח דבר (הודיות XVIII [XXI], 20).

כי חתום מכם חתם החזון, וברזי עד לא הבטתם ובבינה לא השכלתם [...] ואם תפתחו החזון [...] תסתם מכם (4QMysteries^b 4Q300 fr. 1a ii, 1b = 4Q299 fr. 3c¹³).

'פתח' משמש כאן כשם נרדף ל'גילה', והפכו 'סתם'.¹⁴ קשה להכריע כאן בנוגע לכיוון ההתפתחות בהוראת המילה: האם ההוראה 'פתח' = גילה היא העיקרית, וניכר בסגנון הלשוני של מגילת ההודיות ושל סרך היחד שימוש משני (אך מתוכם) ביצירת דימוי של 'פתיחת מעיין החכמה' כגילוי רזי האל; או שמא חלה התפתחות סמנטית טבעית מן ההוראה המוחשית (פתיחת דרכי מעבר¹⁵) אל המופשטת (גילוי

Judaism', *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, D. Goodblatt et al. (eds.), Leiden, Boston and Köln, 2001, pp. 105–126.

L. Schiffman, 'Mysteries', T. Elgvin et al., *Qumran Cave 4: XV* (Discoveries in the Judaean 13

L. H. Schiffman, '4QMysteries^b, A והשווה', Desert XX), Oxford 1997, pp. 43, 100–101

Preliminary Edition', *Revue de Qumran* 16 (1993), pp. 209–210

'חתם' ו'סתם' מקובל מאוד כבר במקרא לציון מידע סודי: 'כדברי הספר החתום אשר יתנו אתו אל יודע הספר לאמר קרא נא זה, ואמר לא אוכל כי חתום הוא' (יש' כט, יא); ובעיקר משמש דימוי זה בספר דניאל: 'ואתה סתם החזון' (ח, כו), 'סתם הדברים וחתם הספר עד עת קץ' (יב, ד, וראה שם, ט), והשווה יח' כח, ג. ראה להלן על הצמד 'פתח' ו'חתם' בספרות התנאים.

ראה עוד דוגמאות של תקבולת בין 'פתח' ל'גילה' בכתבי קומראן, בברית דמשק: 'ויגל עיניו[ה]מה בנסתרות ואוזנמה פתח, וישמעו עמוקות ויכינו בכול נהיות עד מה יבוא במה' (4Q268 1,7 [=4Q266 2 i 5]); 'ואגלה לכם דרכי חיים ונתיבות שחת אפתחה ל[ענייכם]' (4Q270 2 ii 20). קיים דמיון בין הוראה זו לבין הוראת הפועל בשני המקראות מתהלים שצוטטו לעיל. ואכן משערים חוקרים כי פסוקים אלה מתהלים מאוחרים יחסית; ראה בריגס (לעיל הערה 6), 1, עמ' 406; II, עמ' 414–419.

15 הוראה קרובה להוראה המוחשית ניכרת בביטוי 'פתיחת לב', הרומז אל הכשרת דעתו של האדם (הלב הוא מקור הדעת) לקבלת תורת האל. ראה לעיל 'פתחתה לבבי לבינתכה'; וכן בתפילת הסיום של סרך היחד, XI, 15–16: 'ברוך אתה אלי הפותח לדעה לב עבדכה'; האיגרת הפותחת את ספר מכבים ב', א, ד ('ויפתח את לבכם בתורתו' = διανοίξαι τὸν καρδίαν, וראה להלן על השימוש המיוחד של הפועל διανοίγω, המשקף כאן בוודאי תרגום של הפועל העברי או הארמי 'פתח'); והשווה מעשי השליחים טז, יד (וראה גם לוקס כד, מה; מעשי השליחים טז, יד). ביטוי זה התקבל גם כתפילה היהודית המאוחרת; ראה תפילתו של רב (ברכות יז ע"א): 'פתח לבי בתורתך'; ב'קדושה דסידרא': 'הוא יפתח לבנו בתורתו' (וכן בתפילות מאוחרות יותר; השווה J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *Hebrew Union College Annual [HUCA]* 2 [1925], p. 338 D. Flusser, 'Sanktus ראה (Service', *Hebrew Union College Annual [HUCA]* 2 [1925], p. 338 und Gloria', O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt (eds.), *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag)*, Leiden and L. J. Liebreich, 'An Analysis of u-ba-le-ziyyon', *HUCA* 21 והשווה; Köln 1963, p. 143

הסתום והעברת הרזים מן המקור למקבל). האפשרות השנייה נראית לי סבירה יותר. מכל מקום, אין ספק כי כבר בתקופה הקדומה לתקופת חז"ל קיבלה המילה 'פתח' הוראה מושאלת של גילוי העניין הסתום. ברם אין למצוא בתקופה זו את ההוראה 'פתח' = התחיל.¹⁶

'פתח' בספרות התנאים

ההוראה המושאלת 'פתח' = 'גילה עניין לא ידוע' היא ההוראה הבסיסית שממנה מסתעפות כמעט כל הוראות המשנה של הפועל בספרות התנאים. להלן מספר דוגמאות, המחולקות לפי הוראות המשנה.¹⁷

1. 'פתח' = לבאר עניין סתום; הפך 'סתם', 'נעל'.

אמר ר' נחמיה: וכי למה בא הכתוב – לפתוח או לנעול? [...] כשאתה אומר 'ימים' שנים – פתחת (ספרא, זבים, ה – על וי' טו, כה).

(1948), pp. 182ff. בעברית של ימי הביניים קיבל המונח 'פתיחת לב' הוראות אחרות, ביניהן הטבת הזיכרון, במיוחד בטקסטים מגיים וקבליים; ראה M. D. Swartz, *Scholastic Magic*; *Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996, pp. 44–47. זה י' תא-שמע, "ספר המשכיל" – חיבור יהודי-צרפתי בלתי-ידוע מסוף המאה הי"ג, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"א), עמ' 436 הערה 27.

16 השווה סרך היחד X, 17 ('ובהפתח צרה אהללנו, ובישועתו ארננה יחד'), וכן XI, 13 ('ואם יפתח צרתי, ומשחת יחלץ נפשי'), וראה דברי ליכט במהדורתו, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 218, 232. אין ספק כי הפירוש הנכון של קטעים אלה הוא החיובי, של הרחבת המצר (חילוץ ממקום צר והבאת ישועה – ובשני הקטעים ישנה תקבולת לצלע השנייה המזכירה את עניין הישועה), ולא של 'התחלת הצרה' (כפי שמופיע בתרגומים השונים). השווה שימוש דומה במגילת ההודיות XV, 16 [VII, 19]: 'ולפתוח כול צרת נפשו לישועת עולם ושלום עד' (וראה הערת ליכט שם, עמ' 197); והשווה גם שם, V [XIII], 33: 'מרחב פתחתה בלכבי'.

17 אינני רושם כאן מקרים שבהם המילה 'פתח' שומרת על משמעה הפיזי, כגון 'פתח פיו (ואמר)', או בביטוי הרווח 'פתח פתח לפלוגי' (לתת לו הזדמנות). לביטוי האחרון גם מובן טכני של התרת נדר ('פותחין לו פתח ממקום אחר' – משנה, נדרים ב, א; ב, ה), כפי שמופיע הרבה פעמים בספרות התנאים גם בצורה מקוצרת (שם, ט, א: 'פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו'; שם, ב: 'פותחין בנולד'; ועוד הרבה). ראה גם ספרי במדבר, קלד (מהדורת הורוביץ, עמ' 180): 'אתה החילות לפתוח פתח לעבדך', והשווה ספרי דברים, כז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 41–42). וראה להלן בנוגע ל'פותחין לו' בהקשר בית דין. יש להדגיש כי לא מצאתי היקרויות ברורות של הביטוי 'פתח ואמר' (או 'פתח ודרש') במקורות תנאיים: בכל מקום שאתה מוצא ביטוי זה, אתה מוצא את הביטוי המלא 'פתח פיו ואמר' בגרסאות הטובות.

משום ר' ישמעאל אמרו: הואיל ונאמרו שני דברות זה בצד זה – אחד פתוח ואחד סתום – ילמד הפתוח על הסתום (ספרא, אחרי, א).

ולמה נקרא שמו 'פתחיה'? שהוא פותח דברים ודורשן, ויודע בשבעים לשון (משנה, שקלים ה, א).¹⁸

כפי שעולה מתוך סיפורים על האיש פתחיה בתלמודים, מיומנותו המיוחדת, המובעת בביטוי 'פותח דברים', היא פתרון רמזים וחידות, החשובים לענייני המקדש בכלל (ובזה הוא נעזר בידיעתו הנרחבת בשפות) ולדיני קנים בפרט.¹⁹

2. 'פתח לו' = לגלות דבר שהיה סתום ממנו, ללמד (הלכות)²⁰

איזהו רבו? רבו שלימדו תורה ולא רבו שלימדו אומנות.
ואיזה זה? זה שפתח לו תחילה (תוספתא, בבא מציעא ב, ל = הוריות ב, ה).²¹

18 פסקה זו שייכת למשנה, ואינה תוספת (שלא כדברי י"נ אפשטיין, מכוא לנוסח המשנה, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 952); ראה י' זוסמן, 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי: לכירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 27 הערה 96. הגרסה בכל כתבי היד הטובים היא 'פותח דברים' (כ"י קאופמן, פרמה, לו, וכברייטא בירושלמי שקלים ה, א [מח ע"ד]; וראה בבלי, מנחות סה ע"א). בבבלי שקלים דפוס ונציה (וכן במקומות אחרים) מופיעה הגרסה 'פותח בדברים'. בכר במילוננו (לעיל הערה 5), I, עמ' 162, מעדיף את הגרסה 'בדברים', ומבחין בין משמעות זו לבין המשמעות של 'פתח' – 'נעל': הוא מפרש 'פותח בדברים' = מתחיל דרשה בפסוק (מסוים) ([einen] Vortrag mit einer Bibelstelle eröffnen, beginnen), ובכך הוא רואה כמשנה זו עדות למקור התנאי של הביטוי 'ר' פלוני פתח'. ראה בפירוט בספרו (לעיל הערה 2), עמ' 26 ואילך. ברם אין להבחנה זו על מה לסמוך.

19 ראה הסיפור בירושלמי, שקלים ה, א (מח ע"ד), ובמקבילה בבבלי, מנחות סד ע"ב–סה ע"א, על כישרונו של פתחיה לפתור 'לשון סימנים' של אילם אחד. כך הבין גם המהרז"ו את המשנה, ופירש על ידה את הביטוי 'ר' פלוני פתח' (בפירושו לבראשית רבה א, א, ולפרקי דרבי אליעזר, פרק ג [לעיל הערה 5]). אולם הוא הסתייג מהכללה זו לאחר מכן; ראה ביאורו על משנה זו בליקוטים מחידושים, מדרש תנאים (לעיל הערה 5), עמ' 81, וראה דבריו בראש פירושו למדרש רבה, ופירושו לאסתר רבה ג, ו ולויקרא רבה ג, ו. והראשון עיקר.

20 לא נכלל כאן הביטוי הרווח 'פתח לו פתח' (ראה לעיל הערה 17), שם שומר הפועל על הוראה מוחשית.

21 התוספתא מפרשת את ההלכה במשנה, בבא מציעא ב, יא: 'אבידת אביו ואבידת רבו – שלרבו קודמת'. ראה גם בהמשך הברייטא שם (דעותיהם של ר' מאיר, ר' יהודה ור' יוסי), והשווה ירושלמי, בבא מציעא ב, יא (ח ע"ד), הוריות ג, ד (מח ע"ב), מועד קטן ג, ז (פג ע"ב), ובבלי, בבא מציעא לג ע"א. ברם הסוגיות בירושלמי הדנות בשאלה 'איזהו רבו?' מפרשות ברייתא אחרת, הדנה בהלכות קריעה (ראה מועד קטן והוריות שם: 'עשרה קרעים אסורים באיחוי: הקורע על אביו ועל אמו ועל רבו שלימדו חכמה' – והשווה בבלי, מועד קטן כו ע"א). מכל מקום, 'זה שפתח לו תחילה' מתפרש בפשטות כרומז אל רב שלימד את התלמיד עניין כלשהו

חכם מה הוא אומר? 'מה העדות והחוקים וגו'' – אף את פתח לו כהלכות הפסח [...] ושאינו יודע לשאול – את פתח לו, שנאמר: 'והגדת לבנך ביום ההוא' (מכילתא דר' ישמעאל, פסחא, יח [מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 73–74]).²²

אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה! (אבות דר' נתן נוסח א, ו [מהדורת שכטר, עמ' 29]).²³

3. 'פתח תחילה' = לייסד, לגלות לראשונה המושג של 'הממציא (או המוצא) הראשון' מרכזי מאוד במחשבת הקדמונים; בלשון התנאים הוא מובע על ידי הביטוי 'פלוגי פתח ב-X תחילה', או בקיצור 'פתח תחילה'.²⁴

'ושמרתם אתם' [וי' יח, כו] – אתם נאים שומרים אותה [את הלכת העריות], שאתם פתחתם תחלה. וכן הוא אומר: 'גן נעול אחותי כלה, גל נעול מעין חתום' [שה"ש ד, יב] (ספרא אחרי, יג, יז).²⁵

4. 'פותח' בבית דין = הצעת דברים: טיעון, תביעה, הצעת מחיר.²⁶

בפעם הראשונה (כגון שגילה לו טעם בהלכה מסוימת), או אל הרב הראשון שלימד אותו תורה בכלל – ונראה שראשון עיקר. וראה להלן בנוגע לביטוי 'פתח תחילה'.

22 השווה המאמר המקביל בירושלמי, פסחים י, ד (לז ע"ד): 'אף אתה למדו הילכות הפסח [...] את פתח לו תחילה'.

23 ראה ההמשך שם: 'כיון שאמרו לו הלכה אחת, הלך וישב לו'. והשווה הגרסה בכ"י ניו יורק, JTS Rab. 25: 'פתחו לי פרק אחד ואשנה'.

24 ראה A. Kleingunther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung, Leipzig 1933; K. Thraede, 'Das Lob des Erfinders', *Rheinisches Museum für Philologie* 105 (1962), pp. 158–186. השווה גם בראשית רבה ע, א (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 799): 'יעקב פתח בנדר תחילה' (וראה בהקשר שם); ושם פד, יט (עמ' 1021), על ראובן: 'אמר לו הקב"ה: מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחילה' (וראה בהמשך שם).

25 ראה גם ספרא, קדושים, פרק יא, יז (על וי' כ, כד). הדרשן דורש את הייתור של 'אתם' בפסוק, הרומז לזכות המיוחדת של ישראל לשמור את איסורי גילוי עריות, שכן הם המייסדים, ה'מגלים', של חוקים אלה. בפסוק משיר השירים נרמז עניין זה במילה 'גל', החוזרת לכאורה על המילה 'גן' בשינוי לשון; השווה הדרשה במכילתא דרבי ישמעאל פסחא, ה, עמ' 14.

26 באנגלית: to plead, present an argument, enter a bid. השווה שבועות מח ע"ב–מט ע"א: 'אמר רב הונא: לכל מגלגלין, חוץ משכיר שאין מגלגלין. רב חסדא אמר: לכל אין מקילין, חוץ משכיר דמקילין. איכא ביניהו לפתוח לו'. והשווה דברי רבנו חננאל שם ('כלומר, שאע"פ שלא טען, טענינן ליה'). ברם הרמב"ם (הלכות שכירות יא, ט) מבין 'פתח' = התחיל (וכותב: 'ופותחין לו תחילה'). יש לציין כי גם בשפות אחרות נגזר המונח הטכני עבור 'לטעון טענה בבית דין' – ובעיקר גילוי ראיות בפני בית הדין, כעזרת נימוקים משכנעים או על ידי חקירת עדים – מביטוי שהוראתו הבסיסית היא 'להבהיר', 'להאיר', ואף 'לפתוח': כך משמש בלטינית עתיקה הביטוי

כל התובע את חבריו פותח ראשון (תוספתא, סנהדרין ו, ג).²⁷

המקדיש את שדהו בשעה שאינו יוכל, אומרים לו: 'פתח אתה ראשון' (משנה, ערכין ח, א).²⁸

מעשר שיני שאין דמיו ידועים נפרדה על פי שלשה לקוחות [...] ואפילו אחד מהן בעלים. כופין את הבעלים לפתוח ראשון (תוספתא, מעשר שני ג, ה).²⁹

בכל המקרים פעולת ה'פתיחה' היא הצעה או 'גילוי דעת' שנעשה בפני בית דין בנוכחות אחרים, שגם הם 'פותחים' את הצעתם. התובע או הבעלים נדרשים להציע את הצעתם לפני הצעתם של האחרים ('לפתוח ראשון').³⁰

'planum facere' (לעשות ישר < להבהיר, לבאר; ראה T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, p. 429 no. 6; Cicero, *de Inventione* I 98; *in Verrem*, Actio I 14, : השווה לדוגמה: 40; *pro Q. Roscio comoedo* 11; Seneca, *Epistulae* 87, 14 C. Du Cange, *Glossarium Mediae et* (השווה) לשם כך (לפתוח) *aperire* (או *aperio* המילה *ἀπερὶν ποιεῖν* ביוונית עתיקה משמש הביטוי 'φανερόν ποιεῖν' (להבהיר) בהקשר של גילוי ראיות בבית דין בעזרת עדים (ראה: Lysias, VII ['On the Olive Stump'] 20–21 A. H. M. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956, p. 144 n. 2). באנגלית משמשת המילה 'to open' אף היא כמובן של הצעת התביעה בפני בית דין; ראה (def. 14), *Oxford English Dictionary*, VII, Oxford 1961, p. 140.

27 השווה ירושלמי, סנהדרין ג, ט (כא ע"ב): 'כיצד דנין? הדיינין יושבין והנידונין עומדין, והתובע פותח בדבריו ראשון, שני' מי בעל דברים יגש אליכם'. השווה ספרי דברים, רלו (עמ' 269): 'מלמד שתובע מתחיל בדברים תחילה' – המורה לכאורה על 'מתחיל' כמקביל ל'פותח'. אך השווה הערת פינקלשטיין שם, המעיר כי פסקה זו נראית כהוספה מן הגיליון (ואכן הלשון 'מתחיל תחילה' קשה). והשווה בבלי, סנהדרין לה ע"א, ובבא קמא מו ע"ב ('נוקקין לתובע תחילה').

28 השווה תוספתא, ערכין ד, כב, וראה שם בהלכה יט, בכרייתא המקבילה למשנה ('פרה אתה ראשון', וכן בסמוך כמעשה); עיין בבבלי, ערכין כז ע"א; וראה דברי אלבק על המשנה, ערכין ח, א, 'השלמות ותוספות', סדר קדשים, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 406.

29 השווה משנה ערכין הנ"ל; משנה, סנהדרין א, ג; ובבלי, סנהדרין יד ע"ב. ש' ליכרמן כותב (תוספתא כפשוטה, ב, ניו יורק תשט"ו, עמ' 752, ד"ה 'כופין את הבעלים לפתוח וכו'): 'הכוונה שכופין את הבעלים להציע את מחירם, כלומר, ויכולים להוסיף על השומא', וראה שם, עמ' 357, ד"ה 'אם אמר הרי היא וכו': 'אלא שהוא פותח ראשון ומקבל על עצמו את הפדיון כפי השומא', וראה בהמשך שם, ובהערה 11. בין אם נפרש את 'פתיחת הבעלים' כחלק מן השומה של שלושת ה'לקוחות', ובין אם נפרש שהיא באה לפני שומת ה'לקוחות', ברור כי ה'פתיחה' הייתה בעיקרה הצעת מחיר, וכופים את הבעלים להציע ('לפתוח') את מחירם תחילה ('ראשון'), לפני הצעתם של האחרים (השווה הלשון כמשנה ערכין הנ"ל: 'שהבעלים נותנים חומש').

30 כך יש להבין גם ספרי דברים, שמג (עמ' 394): 'מגיד הכתוב שכשפתח משה לא פתח בצרכם של ישראל תחילה עד שפתח בשבחו של מקום [...] משל ללוטיר [rhetor] [...] אף משה רבינו לא פתח בצרכי ישראל עד שפתח בשבחו של מקום. [...] ואחר כך פתח בצרכם של ישראל':

5. 'פותח ב[דבר]'; 'פתח' הפך 'חתם'

הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה (משנה, מגילה ד, א).³¹
מלמד שהיה משה פותח בדבר תחילה, וישראל אומרים אחריו וגומרים עמו
(תוספתא, סוטה ו, ג).³²

הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה: 'ברוך האיש [...]' [...] הפכו פניהם
כלפי הר עיבל ופתחו בקללה: 'ארור האיש [...]' (משנה, סוטה ז, ה).³³

לכאורה משתקפת כאן ההוראה של 'החל'. אולם יש לשים לב כי פעולת ה'פתיחה'
מצומצמת לדקלום של טקסט קבוע: ציטוט מן התורה, או נוסח של ברכה (או קללה).
הצמד 'פתח' ו'חתם' אינו מדגיש את סדר הדברים – במה 'התחיל' ובמה 'סיים' –³⁴
אלא את עצם פעולת אמירתם: אמירתו של טקסט קבוע מדומה לפתיחתה של
איגרת (unfolding), ובסיום האמירה שוב 'נחתם' הטקסט, וכך הוא 'נשמר' משינויים
ופגיעות.³⁵ פעולת ה'פתיחה' של ברכה יכולה לרמוז לאמירת הברכה כולה, ולא
דווקא לתחילת האמירה (כך בביטויים 'פתחו בברכה', 'פתחו בקללה'). לכן גם

- פתח = תבע, הכריז (ולא כמו שתרגם ליברמן, S. Lieberman, 'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum', *Jewish Quarterly Review* 35 [1944–1945], pp. 27–28); וכך הבין את תוכן העניין בעל מדרש הגדול, דברים לג, ב (מהדורת פיש, עמ' תשמט), שהמיר את המילה 'לפתוח' במילה 'לתבוע'! אולם בספרי שם מופיעה גם המילה 'חתם' (השווה להלן על הצמד 'פתח'/'חתם'), וכנראה משמש הפועל 'פתח' שם כהוראה מורכבת.
- 31 השווה גם תוספתא, מגילה ג, יג: 'בית הכנסת של לועזות [...] אם יש להן מי שיקרא עברית, פותחין עברית וחותמין עברית'.
- 32 עיין משנה, סוטה ה, ד, והשווה מקבילות בירושלמי, סוטה ה, ו (כ ע"ג); מכילתא דרבי ישמעאל, שירה, א (עמ' 119). ה'דבר' הוא הדיבור = הפסוק משירת הים (השווה למשנה סוטה: 'על כל דבר ודבר'). אמנם כוונת המאמר לומר שמה שאמר את ראשיתו של כל פסוק (ישראל אומרים אחריו וגומרים עמו), ולכאורה 'פותח' = מתחיל, אומר את ראשית הפסוק. אלא שדווקא כאן נוספה המילה 'תחילה', והיא מורה על צמצום הוראתה של 'פותח' בהקשר זה: אילו 'פותח' הייתה מורה כשלעצמה על 'אמירת ראשית הפסוק', לא היה צורך להוסיף את המילה 'תחילה'.
- 33 השווה גם תוספתא, ברכות א, ה: 'מקום שאמרו [...] לפתוח בברוך אינו רשאי שלא לפתוח בברוך'; ספרי דברים, פב (עמ' 148): 'מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר, הואיל ופתחתי לברך, אומר [...]'.
יש לציין כי הוראת המילה 'סיים' במובן 'גמר' כמעט ואינה קיימת בעברית של התנאים, והוראה זו מתועדת בעיקר בתלמוד הבבלי; ראה להלן הערה 53.
- 35 מאלף בהקשר זה דיונה של מרי קרוטרס במטפורות העיקריות ששימשו בזמן העתיק לזיכרון: אלה דימוי את פעולת הזיכרון לכתיבה על לוחות או על פפירוס, או לאחסון במחסן או כתיבה (M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge) (1990, pp. 16–45). פעולת הדקלום – הווקליזציה של המילים הקבועות בזיכרון – מדומה אפוא לקריאה מתוך הכתב (גם כאשר היא אינה כך!), או לפתיחת מחסן או תיבה כדי להוציא דבר מתוכם. אלה בדיוק הפעולות המודגמות על ידי הפועל 'פתח' במובנו המוחשי בדוגמאות שהזכרנו כאן.

במקרים אלה אין הכרח לתרגם את המילה 'פתח' כ־to begin; התרגום המתאים בהקשרים אלה הוא 'to recite [the text]'.³⁶

'פתח' בתלמוד הירושלמי

בתלמוד הירושלמי, לצד מופעים נוספים של ההוראות המושאלות של 'פתח' המופיעות כבר בספרות התנאים,³⁷ אנו מוצאים לראשונה שימוש בפועל 'פתח' בהקשר של פעילות פרשנית לפסוקי המקרא. כך בסיפור על ר' מאיר ואלישע בן

36 כפי שיוזכר להלן, התפתחות סמנטית מאוחרת אכן העניקה לפועל 'פתח' את ההוראה של 'התחלה'. משום כך נטו מפרשים וחוקרים לשייך הוראה זו לפועל גם בהופעותיו השונות בספרות התנאים (ובספרות האמוראים), וכך רשומה הגדרה זו כאחת ההגדרות העיקריות במילונים. אולם בדיקה מדוקדקת של המקורות מראה כי מלבד בתחום הספציפי שהוזכר כאן, אין במקורות הקדומים תיעוד של 'פתח' כמורה על התחלה של תהליך. הסרת הוראה זו מן השדה הסמנטי של הפועל 'פתח' ושייכו הנכון של הפועל להוראה הכללית של 'גילה', שופכים אור חדש על מקורות בהלכה ובאגדה שנתפרשו עד עתה לפי ההוראה 'פתח' = התחיל. שתי דוגמאות מספרות התנאים, אחת בהלכה ואחת באגדה, מובאות כנספח א להלן.

37 על 'פתח' במסגרת לימוד בבית המדרש, ראה להלן נספח ב; על 'פתח' בעניין נדר ראה ירושלמי, נדרים ט, א (מא ע"ב–ע"ג, פעמים רבות); על 'פתח'/'חתם' בברכה ראה ירושלמי, ברכות ה, ב (ט ע"ב): 'פתח ב"מבדיל בין קדש לחול" וחוזר וחותם ב"מבדיל בין קדש לחול"'. על 'פתח' כטוען בבית דין, ראה ירושלמי, סנהדרין ג, ט (כא ע"ג): 'רב הונא כד הוה ידע זכו לבר נש ולא הוה ידע ליה, הוה פתח ליה, על שם "פתח פיך לאלם" (מש' לא, ח)'. אמנם נטו הפוסקים לפרש 'פתח ליה' כאן כמורה על התחלת הטיעון: ראה רמב"ם, משנה תורה הלכות סנהדרין כא, יא (השווה במיוחד לשונו: 'הרי זה מותר לסעוד מעט להבינו תחלת הדבר'), ועיין בטור שלחן ערוך חושן משפט סימן יז ('ואינו משמע כן בירושלמי'), בדברי בית יוסף ובית חדש (סעיף קטן יב), ובפירוש בעל קרבן העדה ב'שיירי הקרבן' לסנהדרין על אתר. הפוסקים התלבטו בשאלה אם הדין רשאי לטעון טענה עבור בעל דין גם במקרה שהלה אינו יודע אותה טענה כלל ואינו מזכירה, או רק במקרים שהוא מבקש לאמרה ואינו יודע לחבר הדברים, בדברי הרמב"ם. לפי פירושנו, רב הונא היה טוען את כל הטענה עבור בעל הדין, ולא רק רומז לו 'תחלת הדבר' (עיין שיטתו של גרינהוט במהדורתו לילקוט מכירי למשלי [לעיל הערה 5], לא, ח, דף צז ע"א, הערה 8, והשווה בספר הלקוטים, א [לעיל הערה 5], עמ' 22; ואם כי טעה לדעתי בהכנת דברי הרמב"ם כאן, התקרב לפירושי את לשון התלמוד). אף שהמילה 'פתח' בפסוק במשלי שם שומרת על משמעותה המוחשית של 'פתיחת פה', בלשון התלמוד מופיע המונח 'פתח ליה' במובן טען בבית דין, כחינת לשון (חז"ל) נופל על לשון (מקרא). ואכן מסתבר שכך משמעות הפסוק במשלי שם לפי הקשרו; ראה פירוש אבן עזרא שם, והשווה A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, 6, Leipzig 1913, p. 175; מילון בן יהודה, יא, ירושלים תש"י, עמ' 5304. כך מבין התלמוד הבבלי פסוק זה, כפי שעולה מכל המקומות שבהם הוא מוזכר שם (כתובות לו ע"א; גטין לז ע"ב; בבא בתרא מא ע"א; ועיין גם במדבר רבה י, ד ובמקבילות בבא בתרא כג ע"א, ובילקוט שמעוני וילקוט מכירי למשלי שם): ככולם הדגש הוא על טענה שאינה ידועה כלל לבעל הדין, והדין או בית הדין מעלה אותה כולה. עיין בסוגיה בסנהדרין

אבויה (ירושלמי, חגיגה ב, א [עז ע"ב]) שואל אלישע שלוש פעמים על תוכן דבריו של ר' מאיר, שהיה דורש בבית המדרש שבטיבריה: 'מה הויתה דריש?'³⁸ ר' מאיר עונה בציון הפסוק, ומיד שואל אלישע: 'ומה פתחת ביה?'³⁹ תשובתו של ר' מאיר לשאלה זו כוללת דרשת כתובים רגילה, המבארת את הפסוקים ומפרשת בהם ביטויים סתומים; מכאן עולה הוראה של 'פתח' כמפרש, מבאר. ואכן הפועל 'פתח' מופיע בסיפורים בירושלמי במקום הפועל 'דרש' המופיע במקבילות התנאיות, או במקום ביטויים אחרים במקורות תנאיים המורים גם הם על פירושם של פסוקים סתומים. בסיפור על ר' אלעזר בן ערך הדורש במעשה מרכבה לפני רבן יוחנן בן זכאי נאמר בתוספתא (חגיגה ב, א): 'מעשה ארצה לפניך [...] והרצה לפניו';⁴⁰ במכילתא דרשב"י (לשמ' כא, א [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 158]): 'היה ר' אלעזר בן ערך דורש'; בבבלי (חגיגה יד ע"ב): 'מיד דרש ר' אלעזר בן ערך במעשה המרכבה'.⁴¹ ואילו במקבילה בירושלמי (חגיגה ב, א [עז ע"א]): 'כיון שפתח ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה'.⁴² בדו-שיח בין ר' יהושע לתלמידיו על דרשתו של ר'

כט ע"א, 'אם לא טען' (ועיין היטב בלשון המאירי שם), והשווה לשון התוספתא שם, ז, ב, לפי כ"י ארפורט וכ"י וינה.

38 השאלה מתייחסת לפסוק שהיווה הבסיס לדברי ר' מאיר בבית המדרש. כפי שמוכח מתשובותיו של ר' מאיר בהמשך הסיפור, דבריו כללו הסברים לפסוקים שונים, ואין כאן 'דרשה' במוכח של 'הרצאת דברים' (Vortrag). אין גם כל סיבה להניח כי דרשתו של ר' מאיר נאמרה דווקא בשעת קריאת התורה, שבמסגרתה יש למצוא הדים לכאורה לפעילות של 'פתיחה'; ראה להלן, והשווה פרנקל (לעיל הערה 5), עמ' 19–20. (אמנם דברי פרנקל שם, עמ' 570 הערה 58 [והשווה עמ' 569 הערה 42], שכאן האיזכור הקדום ביותר של הביטוי 'דרשה', טעונים תיקון: יש לתרגם את המשפט 'פסק ליה מן דרש(ה)' כ'הפסיק לדרוש' [he stopped expounding] – ראה 'פסק', M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 441.) על המובנים השונים של הפועל 'דרש' בספרות התנאית והאמוראית ארחיב את הדיבור במקום אחר, בע"ה; והשווה להלן, הערה 47.

39 במקבילה ברות רבה: 'ומה אמרת ביה', ונדמה כי הוא ניסוח משני. כך סבר גם גרינהוט, ספר הלקוטים, א (לעיל הערה 5), עמ' 22–23.

40 מהדורת ליכרמן, ב (ניו-יורק תשכ"ב), עמ' 380. בהמשך שם בכ"י וינה: 'פתח ר' לעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה', אך שורה זו חסרה בכ"י לונדון וככ"י ארפורט, ונראה כי היא לשון מאוחרת; השווה להלן.

41 כך בכ"י מינכן. רק בנוסח הדפוס: 'מיד פתח ר' אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש'. כך גם בהמשך שם, בנוסח הדפוס: 'אף אנו נדרוש במעשה מרכבה; פתח ר' יהושע ודרש', אך משפט זה חסר בכ"י מינכן ובנוסח אגדות התלמוד. ונראות בלשונות מאוחרות; ראה להלן.

42 כך גם בהמשך בירושלמי שם: 'וכיון ששמעו ר' יוסי הכהן ור' שמעון בן נתנאל אף הם פתחו במעשה המרכבה' = אף הם דרשו פסוקים אלה (והשווה המקבילה בבבלי, חגיגה יד ע"ב). אמנם בהמשך הסיפור על ר' אלעזר בן ערך בירושלמי שם מובא: 'כיון שגמר ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה'; ומכאן ניתן ללמוד לכאורה כי 'פתח' הראשון משמעו 'התחיל'! כפי שנראה להלן, הוראה זו מתועדת במקורות האמוראיים בצורה מוגבלת בלבד. ויש לשער כי בנוסח הירושלמי לפנינו כבר הובן הביטוי כ'התחיל', ועל כן הוסיף מספר מאוחר 'כיון שגמר [...]'.⁴³

אלעזר בן ערך בישיבה ביבנה בשבת,⁴³ לאחר שציינו התלמידים את הפסוק שבחר ר' אלעזר ללמד, שואל ר' יהושע לפי התוספתא (סוטה ז, ט): 'ומה דרש בה?'; ובמכילתא דר' ישמעאל (פסחא, טז [עמ' 59]) עונים התלמידים: 'כלל זה דרש'.⁴⁴ ואילו בירושלמי (חגיגה א, א [ע"ד]): 'ומה פתח בה'.⁴⁵ בכל אלה נשמר עיקר מובנה של המילה כ'גילוי' של עניין סתום ולא מובן, אלא שהעניין (הסתום) המשמש כאובייקט לגילוי הוא עתה הפסוק.⁴⁶ ייתכן כי הפועל 'פתח' התייחד להוראה זו לאחר שהמונח 'דרש' קיבל מובן כללי יותר (במיוחד בלשון הארמית), כמורה על כל לימוד בציבור.⁴⁷

הרחבה סמנטית של 'פתח' בספרות האמוראים

גם בטקסטים שנערכו לאחר חתימת התלמוד הירושלמי נשמרת עדות להבנת 'פתח' כ'גילה', כפי שמשקף במאמר הבא, הדורש את הפסוק 'הן יהרוס ולא יבנה, יסגר על איש ולא יפתח' (איוב יב, יד) על ידיעת (או אי-ידיעת) השבטים ואביהם יעקב על אודות קיומו של יוסף במצרים: "'יסגור על איש ולא יפתח" – אילו עשרת השבטים, שהיו נכנסים ויוצאים למצרים ולא היו יודעים שיוסף קיים. וליעקב נגלה שיוסף קיים: "וירא יעקב כי יש שבר" [בר' מב, א – דורש 'שבר' = סבר, תקוה] (בראשית רבה, צא, א [מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 1107]). אולם בספרות זו אנו

השווה י' פרנקל, 'קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 50.

43 גם כאן אין צורך להניח כי הדרשה נאמרה בשעת התפילה או בזמן קריאת התורה; ראה פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 18–19.

44 וכך בכרייתא המקבילה בכבלי, חגיגה ג ע"א–ע"ב. על הביטוי שם כהמשך (ריש ע"ב) 'פתח ודרש' ראה להלן.

45 במקבילה בירושלמי, סוטה ג, ד (יח ע"ד–יט ע"א): 'ומה אמר בה'. מכאן יש להוסיף גם במקבילה בירושלמי חגיגה 'ומה'. גם מן ההקשר יש לראות משפט זה כשאלתו של ר' יהושע; ולכן אין לקרוא כאן: 'פתח בה, אמר'.

46 כל הדרשות הנזכרות אינן חורגות מצורת הדרשה הרגילה של התנאים והאמוראים, שעיקר מטרתה לגלות משמעות (חדשה) בפסוק, כדברי פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 11, 84–85. בהקשר זה יש להעיר גם על הנאמר בירושלמי, מעשר שני ה, ח (נו ע"ג): 'ר' יודה בר פזי פתח בה: "אבוא בגברות א–דני ה'" (תה' עא, טז) – גם שם הכוונה, כנראה, לפירוש הפסוק בתהלים: ההקשר בתלמוד שם מדבר על 'כח מעשים טובים' העוזר למי שבא לפני הקב"ה. וכך 'פתח' ר' יודה את הפסוק: 'אבוא עם גבורות [= מעשים טובים] לפני ה'.

47 השווה בסיפור על ר' מאיר ואלישע בירושלמי חגיגה, שם: 'ר' מאיר הוה יתיב דרש בבית מדרשא דטיבריה', מבלי לציין את הטקסט הנדרש; וכך רגיל בספרות האמוראים. עיין 'דרש', בכר, II (לעיל הערה 5), עמ' 41; והשווה היינמן, 'להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא', לשוננו יד (תש"ו), עמ' 182–189.

מוצאים לראשונה שימוש ב'פתח' במובן המתקרב אל 'התחיל'. במאמרים הבאים ניתן לפרש את המילה 'פתח' הן בהוראה ה'קלסית' לפי המובנים שראינו עד כה הן בהוראה של 'התחיל':

אמר ר' חנינא בר סנסן: ארבעה הן פתחו ב'אף' אבדו ב'אף' (בראשית רבה יט, ב [עמ' 171]).⁴⁸

אמר ר' יודן בר' מנשה: אף כשבא לומר להם סימני בהמה טמאה, לא פתח אלא בסימני טהורה (בראשית רבה לב, ד [עמ' 291]).⁴⁹

אמר ר' יוסי הגלילי: גדול שלום שאפילו בשעת המלחמה אין פותחים אלא בשלום, הה"ד 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום' [דב' כ, י] (ויקרא רבה ט, ט [מהדורת מרגליות, עמ' קצ]).⁵⁰

במקרים אלה מופיע הביטוי 'פתח ב-' במובן של 'הכריז', 'גילה', 'לימד', ויש לשער כי כך הייתה כוונת המאמרים בראשיתם;⁵¹ אך ביטוי זה מתפרש גם בהוראה של 'התחיל דיבור עם', וייתכן שכך הובנו מאמרים אלה על ידי עורכיהם או מוסריהם המאוחרים.⁵²

רק בתלמוד הבבלי רווח השימוש ב'פתח' בהרחבה סמנטית ניכרת, הכוללת

48 השווה בראשית רבה פח, ו (עמ' 1084), ובמקבילות המובאות בפירוש 'מנחת יהודה' שם.

49 לפי נוסח כ"י וטיקן 30. השווה המקבילה בויקרא רבה כו, א (מהדורת מרגליות, עמ' תקפט): 'אף כשבא לפתוח להם בסימני בהמה טמאה לא פתח אלא בסימני טהורה' (וראה פסיקתא דרב כהנא, פרה [מהדורת מנדלבוים, עמ' 56]) – וכאן קרובה המילה יותר להוראה של 'לימד'. השווה הלשון המורחבת והמאוחרת בפסיקתא רבתי, פרה, מהדורת כוכר, נז ע"ב–נח ע"א.

50 בסגנון הזה רק כאן; השווה נוסח המאמר בספרי במדבר, מב (עמ' 46): 'גדול השלום שאפילו בשעת מלחמה צריכים שלום, שנ' "כי תקרב" וכו'', וכן בספרי דברים קצט (עמ' 237). והשווה הסגנון המאוחר בדברים רבה ה, יב. השווה גם המאמר האחרון בפרשה בויקרא רבה שם, בשם רבנין (עמ' קצה): 'גדול שלום שכשמלך המשיח בא אינו פותח אלא ב"שלום", שנ' "מה נאוו [...] משמיע שלום".'

51 כפי שמשמע מהשוואה אל המקבילות; ראה בהערות הקודמות. יש לציין כי במאמר הראשון, 'ארבעה הן שפתחו ב"אף' אבדו ב"אף"', לא בכל הדיבורים המובאים שם (של הנחש, שר האופים, עדת קרח והמן) מתחיל הדיבור במילה 'אף': ראה במ' טז, יד!

52 ראה לעיל הערה 42, שגם בירושלמי ניכר עיבוד משני בו משתקפת הוראת 'פתח' כ'התחיל'. השווה גם הלשון במדרש המובא כ'לישנא אחרינא' בבראשית רבה ק, יב (עמ' 1296), מופיע גם ב'שיטה חדשה', שם, פרשה צז, עמ' 1227–1228): 'כיון שעמד משה, פתח ב"וזאת הברכה" [...] במה שחתם (/סיים) להם יעקב פתח להם משה' – ושם 'פתח' לעומת 'חתם' בהוראה של 'התחיל'/'סיים'. ברם מדרש זה אינו שייך למדרש בראשית רבה אלא לספרות התנחומא (תנחומא בוכר, ויחי, יז = מדרש תנחומא 'הנדפס', ויחי, טז; ועיין מדרש תהלים א, ה [מהדורת כוכר, עמ' 6]; דברים רבה, ריש פרשה יא; והשווה הלשון בספרי דברים שמב [עמ' 392]). הוראתם של המונחים כאן מושפעת מהתפתחות סמנטית מאוחרת, המשתקפת גם בצמד 'פתח'/'סיים' הרווח בתלמוד הבבלי, כדלהלן.

ביטויים כגון 'פתח ואמר', 'פתח ודרש', וכן השימוש ב'פתח' לעומת 'סיים' – ממנו יוצא בבירור המשמע של 'פתח' בתור 'התחיל'.⁵³ ונראה שמכאן הושפעו המפרשים שפירשו במקומות האחרים 'פתח' = התחיל. אולם גם בבבלי מופיעה המילה 'פתח' במובן של 'לימד' (אף שלרוב לא פורשה כך).⁵⁴ מכל מקום, המילה 'פתח' שמרה על ההוראה של 'לימד', 'פירש' גם בתקופה מאוחרת, כפי שנראה מלשון תשובת רב נטרונאי גאון: 'חכם [ש] צריך לפתוח פרק בקהל [...]',⁵⁵ ומלשון רב שרירא גאון

53 ראה על כל אלה בקונקורדנציה לתלמוד הבבלי, והמוכאות רבות. ואולם יש לציין כי גם הביטוי 'פתח... וסיים...', אף שהוא בוודאי רומז במקרים רבים לסדר בהצעת המשנה (ראה יומא פז ע"ב; ביצה ז ע"ב; בבא קמא ב ע"ב; שם כז ע"א; שם ס ע"ב, בבא בתרא יז ע"ב; ערכין י ע"ב), אינו תמיד מורה כן. שכן המילה 'סיים' עצמה אינה מורה תמיד על 'סוף', אלא הוראתה במקומות רבים נובעת מ'סיים' = לסמן, לציין: עיין מ' מורשת, 'נוספות ללשונן של הברייתות העבריות בבבלי ובירושלמי', מ"צ קדרי (עורך), ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, ב, רמת גן תשל"ד, עמ' 54; וכן הנ"ל, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 51 והערה 74; והשווה ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין: הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 60 הערה 25. ובתלמוד הבבלי יש לתרגמה פעמים רבות reported (וכן בלשון סביל, 'תסתיים'). ואף במקומות שהיא מופיעה יחד עם 'פתח' בתלמוד הבבלי יש להבין לפעמים 'פתח' = לימד, 'סיים' = ציין, דיווח; השווה בבא בתרא קכה ע"ב, 'דבר זה נפתח בגדולים ונסתיים בקטנים' (והשווה פירוש רבנו גרשום ורשב"ם על אתר) – והנה, ר' אלעזר, שהוא בעל המאמר (ובשמו מסתיימת [=מדווחת] השמועה ומתפרשת), נקרא בעצמו 'גדול' (כתובות נג ע"א על ידי רב חסדא, ועיין זכחים ה ע"א, בשם ריש לקיש), אלא שכאן הוא קורא לעצמו 'קטן' לעומת רב הונא, שלימד את הכלל בנוגע לדין של ירושת הבעל. השווה הצמד 'פתח' ו'חתם' במאמר בירושלמי, ראש השנה ב, ו (נח ע"ב = סנהדרין א, א [יח ע"ג]) שנדון בנספח ב.

54 השווה הדוגמאות בהערה הקודמת, ומוסיף על אלה: שבת ל ע"ב ('הא מקמי דפתח הא לבתר דפתח' – וראה שם בהמשך; והשווה דקדוקי סופרים, והמקבילה בפסחים קיז ע"א); פסחים ד ע"א ('אמר אביי: הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה [...]') – והשווה רש"י שם, המפרש 'התחיל', כדרכו; שם, קז ע"א ('אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא' – והשווה גרסת התוספות שם, וראה בדקדוקי סופרים); חגיגה יד ע"א (והמקבילות): 'בשעה שפותח בדברי תורה [...] (ועיין להלן, נספח ב); סנהדרין קב ע"ב ('אמר [רב אשי]: למחר נפתח בחברין [...] נפתח ברכותא)'; זכחים יב ע"ב ('כי פתח ר' יוחנן בדחויין, מהא פתח' – והשווה הדיון המובא בהערות 'שיטה מקובצת' בדפוס וילנה שם). ככל המקרים האלה (ועוד כהנה) הלשון מיושבת בצורה פשוטה על ידי הפירוש 'פתח' = לימד, דרש (במובן הרחב). ראה גם בבא קמא נ ע"א: 'זהו בור שפתח בו הכתוב (תחלה) לתשלומין' – ושם 'פתח' = פירט, גילה את פרטיו (והמילה 'תחלה' חסרה בכ"י פירנצה ובראשונים – ראה דקדוקי סופרים שם). עד כאן נושא הלימוד הוא בהלכה; אך לשון הבבלי יודעת גם 'פתח' במובן דרשה של פסוקים, כמו במקורות הארץ ישראליים: ראה מגילה יג ע"א, 'ר' שמעון בן פזי כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי' = היה דורש בספר דברי הימים; השווה סוטה ב ע"א: 'כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי', ועיין להלן, על הביטוי בתלמוד הבבלי, 'ר' פלוני פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא'. השווה גם הביטוי 'לפתוח בדברי תורה' (=ללמד דברי תורה), דברים רבה, ריש פרשה י.

55 הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, סימן קל (=ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ב, שבת, ירושלים תר"ץ, אוצר התשובות, סימן כ, עמ' 7); ראה י' ברודי,

ורב האי גאון: 'אלא שאי אפשר לנו לפתוח בכתב בדברים הללו, ואף לא על פה אלא למי שראויין'.⁵⁶

תהליך סמנטי מקביל בשפות זרות

התפתחותם של מובנים מושאליים למילה 'פתח', מ'פתיחה פיזית' אל 'גילוי הסתום', היא התפתחות סמנטית טבעית, והיא מתועדת בשפות רבות. ביוונית עתיקה המילה ἀνοίγω (= פתח) משמשת כבר במקורות קדומים במובן של 'גילוי עניין סודי', וכן 'לייסד';⁵⁷ כך גם המילה הלטינית aperio.⁵⁸ בשתי השפות משמשות מילים אלה או הדומות להן במובנים של 'גילוי עדות או טענות בפני בית משפט'.⁵⁹ בסורית מתועד הפועל 'פתח' בהוראה 'בִּאֵר', ושם העצם 'פתח' מורה בין השאר על 'פירוש'.⁶⁰ בכל השפות הללו לא מצאתי בין המובנים המושאליים למילה 'פתח' את 'החל'.⁶¹ סיוע מפתיע להוראה המיוחדת של 'פתח' שמצאנו בלשון חז"ל בא מן היוונית של הברית החדשה. ליד המילה ἀνοίγω מתועדת ביוונית מילה נגזרת, διανοίγω (= to

תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ד, סימן פא, עמ' 195 (וראה לגבי יחוס התשובה שם, עמ' 52).

56 אוצר הגאונים, חגיגה, התשובות, סימן טז (עמ' 12). ראה גם מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ-ישראל, עמ' 79: 'א"מ אין פותחין לפני המת [במועד] ובני א"י פותחין לפניו' – וראה שם בשינויי נוסחאות, ושם, עמ' 118–120; והשווה מ' היגער, מסכת שמחות, ניו יורק תרצ"א, עמ' 242 ('כרייתות מאכל רבתי [...] ואין בשמחות שלפנינו'), בשם מהרי"ץ גיאת: 'שנינו באכל רבתי, אין פותחין בצדוק הדין עד שימות המת, שמע כשמת פותחין עליו בצדוק הדין'. אמנם עוד צריך עיון כמה היו 'פותחים': אם בכרכה ('כרכת רחבה') אם בלימוד ודרשה מפסוק (השווה כתובות ח ע"ב, וכך ברוב המקרים של דברי תנחומים בארץ ישראל) אם במילות הספר (והשווה הכיטוי המקדים הספדים כלשון הבבלי, 'פתח עליו', מועד קטן כה ע"א–ע"ב ועוד הרבה).

57 ראה H. G. Liddel, R. Scott, and H. S. Jones *A Greek-English Lexicon*, I, Oxford 1948, p. 145; והשווה במיוחד את ההערה על שימוש המילה אצל Aeschylus, *The Suppliants*, II: *Commentary*, H. F. Johansen and E. W. Whittle (eds.), Copenhagen 1980, p. 259, והמובאות שם: ככולן פעולת ה'פתיחה' מגלה עניין סודי.

58 'Aperio' (def. 10, 12), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, pp. 145–146

59 השווה הלשון בלטינית aperio, planum facere; וביוונית φανερόν ποιεῖν; ראה לעיל הערה 26.

60 'פתח' (פעיל, הגדרה 3), C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle an der Saale 1928, p. 616; 'פתח', R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, II, Oxford 1901, cols. 3337–3339 (וראה שם: 'פתח מלתא' = לגלות עניין סודי).

61 גם באנגלית, שבה מתועדת הוראת הפועל open כ'התחיל', רווחו במיוחד בימי הביניים ההוראות הקשורות ל'גילוי'; השווה VII, *Oxford English Dictionary*, (def. 9, 10, 14, 20), 'Open' (לעיל הערה 26).

(open up, to lay open), המשמשת בתרגום השבעים בביטויים מטפוריים (פקח עין, פצה פה, פטר רחם), לעומת המילה ἀνοίγω, המשמשת בעיקר בהוראה של פתיחה פיזית.⁶² המילה מתועדת גם באוונגליון על פי לוקס ובמעשי השליחים, שם היא מסמנת פתיחת הלב (הבנה), פקחת העיניים (במובן של הכרה) ופתיחת התבונה.⁶³ אך נוסף על כך מופיעה המילה בשני ספרים אלה – ורק בהם – גם בקשר לפסוקים מן המקרא: כך מספרים השליחים על חווייתם בפגישה עם ישו באמאוס (לאחר שנצלבו ועלה מן הקבר; לוקס כד, לב) 'כשפתח לנו את הכתובים' (ὡς διήνοιγεν) (ἡμῖν τὰς γραφάς);⁶⁴ וכך מנמק ומוכיח פאולוס 'מתוך הכתובים', בדרשה לפני היהודים בשבת בבית הכנסת, את אמיתות המעשים שקרו לישו (מעשי השליחים יז, ב-ג):

καὶ ἐπὶ σαββάτα τρία διελέξατο αὐτοῖς ὅπῃ τῶν γραφῶν, διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τον Χριστον ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.

(ובשלוש שבתות התווכח עמם מן הכתובים, [כשהוא] פותח [אותם] ומוכיח כי המשיח היה צריך לסבול ולקום מן המתים, וכי זה הוא המשיח, ישו, אשר אותו אני מבשר לכם.)

הפעולה של 'פתיחת הכתובים' היא גילוי של הפירוש האמיתי (אך המוסתר) של פסוקי המקרא, כמעידים על חיי ישו. פעולה זו דומה לפעולת ה'פשו' של אנשי כת המדבר: בשני המקרים טוענים המפרשים כי פירוש האמיתי של הפסוק טרם נודע, עד שהוא נגלה על ידי הדורש-המפרש, החי בזמן שמתקיימים בו רמזי הפסוק.⁶⁵ יש להניח כי השימוש המיוחד במילה διανοίγω בספרי לוקס ומעשי השליחים

62 ראה לידל-סקוט ג'ונס (לעיל הערה 57), ערך διανοίγω, עמ' 405, הגדרה III; W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge 1957, p. 186. המילה מתועדת כבר אצל אפלטון (Plato, *Lysis* 210A) בהוראה מעין פיזית ('לפקוח עיניים'); בתרגום השבעים היא מתרגמת בעיקר ביטויים הכוללים בעברית מילה שונה מ'פתח' (פקח, פטר) או ביטויים מטפוריים ('פתח תקוה'). נדמה כי המילה הייתה נפוצה במיוחד ביוונית של היהודים (קוינה); היא נפוצה בתרגום השבעים, והשווה הביטוי διανοίξαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ('לפתוח לב') באיגרת שבראש ספר המקבים ב (א, ד), שבוודאי משקף ביטוי עברי או ארמי (עיין לעיל הערה 15).

63 פתיחת לב: מעשי השליחים טז, יד; פקחת עיניים במובן הכרה: לוקס כד, לא; פתיחת התבונה: שם, מה.

64 השווה לוקס כד, כז, המספר את עיקר המעשה; ושם: διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ (הוא פתר להם בכל הכתובים את הדברים בנוגע אל עצמו) – הפועל שם מציין לרוב פירוש של נבואה או אורקולום) – מכאן מתבררת הפעילות של ישו כפעילות פרשנית, ה'מתרגמת' את הפירוש הפשוט של פסוקי המקרא ומגלה את הרמזות הטמונות בהם.

65 ראה I. Rabinowitz, "Pēsher/Pittārōn", *Revue de Qumran* 8 (1973), pp. 219–232; והשווה ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 29–33, ושם עמ' 32: 'דברי הפשרים שבמגילות

משקף שימוש מקביל במונח העברי-הארמי 'פתח' במאה הראשונה לספירה.⁶⁶ עדות זו עשויה לשמש חוליה בהתפתחות הסמנטית של המונח; עוד אחזור אל חוליה זו בסוף דבריי.

ר' פלוני פתח': עיון מחודש

נסכם: ההוראה המושאלת העיקרית של המילה 'פתח' בעברית ובארמית של המקרא, בספרות קומראן ובספרות התנאים והאמוראים היא 'לגלות'. הרחבה זו של ההוראה הפיזית של הפועל 'פתח' הגיונית היא, ומצויה גם בשפות אחרות. מאלפים במיוחד החילופים במושא – העניין ה'מתגלה' – בתקופות השונות: בטקסטים הקדומים הדברים המתגלים הם חידות, חוקות האל והחכמה האלוהית; בתקופת התנאים מורה הפועל, בין השאר, על גילוי הלכות, כלומר הוראת הטעמים של התורה שבעל פה; ואילו בתקופת האמוראים משמש הפועל גם לעניין גילוי משמעות נסתרת של פסוקים סתומים. בלשון המדרשים הארץ-ישראליים הקדומים מצאנו שימוש כפול של המונח, הן במובן (הקדום) של 'גילה' הן במובן (חדש ואולי משני) של 'החל'; ובתלמוד הבבלי משמש הפועל 'פתח' במקרים רבים בהוראה של 'החל' (כהפך של 'סיים'), נוסף על ההוראה המושאלת הרגילה של 'גילוי' ו'לימוד'.

ממצאים אלה מחייבים הערכה חדשה בנוגע להגדרה המדויקת של הביטוי 'ר' פלוני פתח' המופיע בראש הצורה המדרשית המכונה (היום) 'פתיחה'.⁶⁷ לאור הנתונים שהוצעו כאן, נדמה כי אין להבין את המילה 'פתח' במובן של 'הקדים הקדמה' (proem),⁶⁸ או כקיצור של הביטוי 'פתח ואמר' או 'פתח ודרש',⁶⁹ או

מתיימרים לגלות את הדמויות והאירועים אשר דברי הנביאים מתכוונים אליהם על ידי זיהויים עם אישים ומאורעות במציאות "הדור האחרון", או כעתיד הצפוי לבני דור זה.

66 על השפעות שמיות על לשונו של מחבר לוקס ומעשי השליחים ראה M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels*, Oxford 1967; J. A. Fitzmeyer, *The Gospel according to Luke*, Anchor Bible, New York 1981, pp. 107–127. על השימוש הפיגורטיבי של הפועל διανοίγω בלוקס ומעשי השליחים, ראה F. Zimmerman, *The Aramaic Origin of the Four Gospels*, New York 1979, pp. 128–129; B. J. Koet, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Leuven 1989, pp. 60–62; והשווה גם גרטנר (לעיל הערה 5).

67 בשלב זה אני מכנה 'פתיחה' כל יחידה בספרות המדרשית, ובעיקר בבראשית רבה, המתחילה במילים 'ר' פלוני פתח'; אך ראה להלן על מקור המונח 'פתיחה'.

68 כך תאודור, 'Midrash Haggadah' (לעיל הערה 2), עמ' 553, וראה היינימן (לעיל הערה 2), עמ' 46.

69 בכר (לעיל הערה 2), עמ' 27; וראה בהערה הבאה. השווה גם בק (לעיל הערה 3), עמ' 261–260.

בהוראה של 'התחיל את דרשתו', 'התחיל לדרוש'.⁷⁰ גם ההוראה של 'דרש' (במובן של 'נשא דרשה ברבים') אינה מתאימה: גם כאשר המילה 'פתח' מורה על לימוד והוראה של המקורות הקדומים, עיקר הכוונה הוא 'גילוי ידע לתלמידים', ולא נשיאת דרשה ברבים.⁷¹ ואמנם, הנטייה להבין את המילה 'פתח' כ'התחיל' גרמה לחיפוש של חוקרים אחר עניין שיכול היה לשמש המשך ל'פתיחה': הפרשה עצמה, או דרשה אחרת (שנעלמה), או קריאת התורה.⁷² ברם הבנת המילה 'פתח' בהוראה הרגילה של 'גילוי' – ובפרט בתקופת האמוראים, בהוראה של 'גילוי' של עניין סתום הטמון בתוך פסוק – מחזקת את ההשערה כי המושא לפועל 'פתח' בביטוי זה הוא הפסוק המצוטט מיד אחריו. החכם 'פותח' את הפסוק (ה'רחוק') על ידי חשיפת משמעות (חדשה) הטמונה בו.

הבנה זו של הביטוי משנה באופן מהותי את תפיסתנו את צורת הפתיחה, שכן לפי הבנה זו מוקד הפעולה הפרשנית של החכם ה'פותח' אינו 'פסוק הסדר' (הפסוק המסיים את הפתיחה), אלא הפסוק המובא בראשה. והנה, החכמים – התנאים והאמוראים – נהגו ללמוד ספרי מקרא כסדרם;⁷³ וכדברי פרנקל: 'נראה ודאי שבעת לימוד רצוף של המקרא עסקו חכמים גם במדרש פסוקי המקרא'.⁷⁴ במיוחד ניכרת נטייתם של הדרשנים, בעת העיסוק בפסוקים מתוך ספרי הכתובים או הנביאים, לצמצם את משמעם הכללי ולפרש אותם כרומזים אל אירוע או אל דמות ספציפיים מתוך ספרי המקרא הקדומים (ה'היסטוריים').⁷⁵ נטייה זו היא חלק מן התופעה

70 בכר (לעיל הערה 2), שם; וראה 'פתח' (הגדרה 3), הנ"ל, מילון 1 (לעיל הערה 5), עמ' 162–163 (לעיל הערה 5), עמ' 174–176. ועיין היינמן (לעיל הערה 5), עמ' 24; פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 446 והערה 101 שם (עמ' 679).

71 היינמן כותב (לעיל הערה 2, עמ' 44): 'מתוך החומר שאסף וניתח בכר מתברר ללא צל של ספק שלפועל זה יש גם ההוראה "דרש"'. אולם בכר אינו מציין זאת ולו במקום אחד, ומדבריו לא משתמע כן. לפי דבריו, הוראת 'פתח' בהקשר של דרשה נובעת מקיצור של הביטוי 'פתח (=התחיל את דבריו) ודרש'; ולאחר מכן קיבלה המילה 'פתח' את מלוא המובן של 'התחיל דרשה אגדית עם פתיחה' – ועדיין 'התחיל' היא ההוראה העיקרית! ראה גם שפר (לעיל הערה 3); ואף הוא לא דייק. וראה גרטנר (לעיל הערה 5), עמ' 15.

72 הפרשה עצמה, לפי תאודור; דרשה אחרת, לפי בכר; קריאת התורה, לפי היינמן.
73 ראה על כך פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 27–31; והשווה הסיפור על רבי ותלמידיו שלמדו ספר איכה כסדר, ירושלמי, שבת טו, א (טז ע"ג), ועיין בדברי פרנקל על סיפור זה, שם, עמ' 250 ואילך. ראה בהקשר זה מחקרו של י' עופר, 'סדרי נביאים וכתובים', תרכ"ן נח (תשמ"ט), עמ' 189–155, הקובע כי חלוקת הסדרים של ספרי נביאים וכתובים במסורה נובעת ממנהג קריאתם ברציפות, ככל הנראה בזמנים מסוימים, בבתי מדרש.

74 פרנקל (שם), עמ' 30.

75 על פעולת הדרשנים (הקדומים) בתור 'היסטוריוזציה' של המקרא ראה N. Glatzer, *Untersuchungen zur Geschichteslehre der Tannaiten*, Berlin 1933, pp. 45–61; והשווה גם J. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge 1990, 1994,

הכללית של 'אחדות המקרא' שנזכרת אצל בכר, ואשר פרנקל דן בה בהרחבה.⁷⁶ ביטוי מפורש ומפורסם לתופעה זו הוא ה'פיתרא' ('ר' פלוני פתר קרא ב...') – 'דרך דרשה אשר מניחה שפסוק מסויים כולל בתוכו רמזים לענין אחר, רחוק מן הפסוק',⁷⁷ צורה שביטוייה הלשוני מוכר מתקופת האמוראים, אך שיטת הדרשנות המשתקפת בה ידועה כבר מימי התנאים.⁷⁸

יש לשער כי שיטה זו היא שמתגלמת בפעולה הפרשנית של הפתיחה. הפסוקים המשמשים בראש הפתיחות – הלקוחים לרוב מספרי תהלים, משלי, איוב, קהלת ושיר השירים – אינם היסטוריים, והם מזכירים עניינים דתיים כלליים. עיקר החידוש של החכם ה'פותח' פסוק מספרים אלה הוא לגלות את העניין – האירוע או הדמות – הנרמז בפסוק. ואכן, בדיקתו של הביטוי 'ר' פלוני פתח' בהופעותיו בפתיחות שבמדרש בראשית רבה מאשרת השערה זו. מחקר מקיף על הפתיחות במדרש זה חורג מגבולות המאמר הנוכחי, אבל הדוגמאות הבאות ממחישות את אופייה של הפתיחה הקדומה והמפורשת (שהיא נושאת את הכותרת 'ר' פלוני פתח' בראשה) שם:⁷⁹

ר' עזריה פתח: רפאינו את בבל ולא נרפאתה, עזבוה ונלך איש לארצו (יר' נא, ט)

רפאינו את בבל – בדור אנוש

ולא נרפאתה – בדור המבול

עזבוה ונלך איש לארצו – זה דור הפלגה

pp. 261–264, המקשר אף הוא את הנטייה הזו (שאותה הוא קורא בשם back-referencing) לתופעת ה'פתיחה' (אם כי הוא עדיין נוקט תפיסה של הפתיחה כדרשה בבית הכנסת). ראה הדיון הקודם של יצחק היינמן, דרכי האגדה, גבעתיים 1970, עמ' 133–134, 150; השווה גם דבריו: 'Altjüdische Allegoristik', *Bericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau 1935, pp. 18–22, 45–49; והנ"ל (לעיל הערה 5), עמ' 20–23.

76 ראה בכר (לעיל הערה 2), עמ' 12; ופרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 161 ואילך.

77 פרנקל (שם), עמ' 156–157, וראה מראי המקומות בהערה 65 לעיל; השווה על הפיתרא: היינמן (לעיל הערה 5), וגרטנר (לעיל הערה 5), עמ' 17–18. הקשר בין ה'פתיחה' ובין ה'פיתרא' הודגש גם על ידי חוקרים אחרים, ביניהם גרינהוט וגולדברג. ואמנם, ישנן פתיחות כבראשית רבה המזהות את פעולת הפתיחה ('ר' פלוני פתח') עם פתירה ('ר' פלוני פתר קרא ב...'): ראה לדוגמה פרשה לח, א (עמ' 351), ופרשה לט, ו (עמ' 368).

78 פרנקל (שם), עמ' 180 והערה 94 שם. צורה קדומה ליצירת קשרים כאלה היא דרשות תנאיות הכוללות את הביטוי 'עליו מפרש בקבלה', שלפי בכר מאפיינות את המדרשים דבי ר' ישמעאל; ראה בכר (לעיל הערה 2), עמ' 14 ואילך. עם זאת, פעילות ה'פתרון' של פסוקים כרומזים אל עניינים הרחוקים מפירושם הגלוי עברה תהליך מורכב מתחילת תקופת התנאים עד לסוף תקופת האמוראים, ואכמ"ל.

79 הנוסח ששימש בסיס למחקר הוא זה של כ"י וטיקן 30, תוך השוואה לשאר עדי הנוסח. ראה להלן הערה 83.

ויהי כל הארץ שפה אחת [בר' יא, א] (בראשית רבה לח, ה [עמ' 353]).⁸⁰

ר' ברכיה פתח: אחות לנו קטנה ושדים אין לה [שה"ש ח, ח] אחות לנו – זה אברהם שאיחה לנו את כל באי העולם [...] קטנה – [...] שעד שהוא קטן מסגל מעשים טובים ומצות היה ושדים אין לה – שדים לא הניקוהו, לא מצות ולא מעשים טובים מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה – ביום שגוזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן אש [...] אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום – שנכנס לשלום ויצא לשלום ויאמר י"י אל אברם לך לך [בר' יב, א] (שם לט, ג [עמ' 366]).

ר' אבין בשם ר' חנינה פתח: רשע עושה פעולת שקר וזורע צדקה שכר אמת [מש' יא, יח] רשע עושה פעולת שקר – זה נמרוד הרשע שהיו פעולותיו שלשקר וזורע צדקה – זה אברהם: ושמרו דרך י"י לעשות צדקה ומשפט [בר' יח, יט] שכר אמת – אל תירא אכרם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד [בר' טו, א] (שם מד, ב [עמ' 425]).

ר' יודן בשם ר' יונתן, ר' פינחס בשם ר' חננא בר פפא פתח: אז תלך לבטח דרכך וגו' אם תשכב לא תפחד ושכבת וערבה שנתך [מש' ג, כג–כד] אז תלך לבטח דרכך – זה יעקב: ויצא יעקב [בר' כח, י] אם תשכב לא תפחד – מעשו ומלבן ושכבת וערבה שנתך – וישכב במקום ההוא [בר' כח, יא] (שם סח, א [עמ' 769]).

בכל הדוגמאות נדרש הפסוק ה'רחוק' (פסוק הפתיחה) בקשר לדמות מסוימת (בעזרת הביטוי המקשר 'זה'), או לאירוע מסוים. הקישור איננו לפסוק המובא בסוף הפתיחה, אלא לדמות או לאירוע עצמם. כך, הפתיחה הראשונה דורשת את הפסוק מירמיהו על התוצאה של מעשי דור הפלגה ('עזובה ונלך איש לארצו' – הפילוג),⁸¹ ואילו הפסוק המובא בסיום הפתיחה הוא הפסוק הראשון של הפרשה, ואינו משמש סיום מתאים לדרשה. בפתיחה השנייה נדרשים הפסוקים משיר השירים על הסיפור (הלא־מקראי) של אברם ונמרוד וכבשן האש: חידושו של הדרשן הוא 'פתירתם' של הפסוקים משיר השירים על דמותו של אברם, ובמיוחד על מעשיו עם נמרוד, שדווקא בהם 'איחה את כל באי העולם'. הקשר עם הפסוק 'לך לך' המובא בסוף הפתיחה הוא משני לדרשה ומסרו מסר נוסף, והוא שקריאתו של האל אל אברם ('לך לך') לא הייתה שרירותית, אלא תוצאה של מעשי אברם ושל יזמתו. בפתיחה השלישית,

80 אותה דרשה משמשת פתיחה לבר' יב, א ('לך לך') בבראשית רבה לט, ה.

81 השווה המשך הפסוק בירמיהו שם, שדווקא ממנו נלמד הקשר כצורה ברורה: 'כי נגע אל השמים משפטה ונשא עד שחקים'.

המשווה בין נמרוד הרשע ובין אברם, נוצר אמנם קשר בסופה עם 'פסוק הסדר' (בר' טו, א), המצוטט כסיוע לסיפה של פסוק הפתיחה; אולם פסוק אחר (בר' יח, יט) מצוטט אף הוא, כסיוע לצלע הקודמת של הפסוק, ואין הציטוט האחרון עדיף על הראשון כמוקד הדרשה. גם בפתיחה הרביעית ישנו קשר עם פסוק בסופה, אבל פסוק זה איננו הפסוק הראשון של הסדר (בר' כח, י) – שגם הוא מוזכר בפתיחה, אך לא בסופה אלא באמצעיתה!

מטרתן העיקרית של הדרשות בפתיחות אלה הייתה אם כן לדרוש דווקא את פסוק הפתיחה, ולזהות בו דמות או אירוע מקראיים. גילוי של זיהוי זה הוא הנרמז על ידי המונח 'ר' פלוני פתח', והוא מתאים בדיוק להוראה של פועל זה בספרות האמוראים. הפסוק מירמיהו, שיר השירים או משלי הוא כללי, על כן הוא סתום (אינו מפורש על עניין ספציפי), ובא הדרשן ופותח אותו, כלומר מגלה את הרמיזה. הזיהוי והקישור הנעשים באמצעות הדרשה מכוונים לאירוע בכללותו (ואף כוללים סיפורים שאינם במקרא כלל), ואין לראות בדרשות (המקוריות) קשר 'אינטרטקסטואלי' הדוק עם 'פסוק הסדר'.⁸² קשר זה הוא משני, והוא תוצאה של מלאכת העריכה של עורך בראשית רבה (ואחריו, כנראה, עורך ויקרא רבה ועורכי הפסיקות שבהפסיקתא דרב כהנא) בהתאמת דרשות הפתיחה ל'פסוק הסדר'.⁸³

העברת המוקד של דרשת הפתיחה מ'פסוק הסדר' ל'פסוק הפתיחה' מובילה למסקנה חשובה הנוגעת לעריכת המדרשים בכלל, ולעריכתו של בראשית רבה בפרט: אם הפתיחה נבנית מלכתחילה על פירוש הפסוק ה'רחוק', היא עשויה להתקשר עם כל פסוק מן התורה, ולא רק עם פסוקים ששימשו ראשי סדרים בקריאת התורה בבית הכנסת. ואכן, מן המפורסמות היא שחלוקת הפרשיות במדרשים אינה מתאימה בהכרח לחלוקת ה'סדרים' של קריאת התורה בארץ ישראל לפי המסורות שבידינו, וניסיונות החוקרים למצוא התאמה כזאת הביאו להשערות מסובכות

82 הדברים אמורים נגד שיטתו של ד' כויארין, כפי שהציע בספרו *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indianapolis 1990. מעניין הוא שגם היינמן טען טענה דומה לזו שאנו מציעים כאן, אלא שראה בפתיחות מעין אלה פתיחות מדומות; ראה היינמן, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', בר-אילן ט (תשל"ב), עמ' 283, 289.

83 כפי שהדגיש אלבק (לעיל הערה 2), עמ' 15–17, פתיחות רבות בבראשית רבה אינן אלא תוצאה של שימוש משני של עורך המדרש בחומר אמוראי שאינו במקורו פתיחה (והשווה סרסון [לעיל הערה 2]). תוצאות המחקר שערכתי על הפתיחות בבראשית רבה, על פי הנוסח המדויק של כתב יד וטיקן 30 ורעיו, מאשרות ומרחיבות את קביעתו של אלבק: הדוגמה הטיפוסית של 'הפתיחה המפורשת' (הנושאת את הכינוי 'ר' פלוני פתח' בראשה) והמקורית (שאינה כה סימנים של עריכה משנית) היא זו שהדגמנו לעיל; כאלה ניתן למקד את עיקר הדרשה בקישור לעניין או לדמות, ולא דווקא לפסוק. מרבית הפתיחות האחרות בבראשית רבה מגלות סימנים של עיבוד משני. מסקנה זו נכונה ביתר שאת בנוגע לפתיחות של המדרשים ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא, שאין בהם פתיחות רבות מן הסוג הקדום, ואילו רוב רובן של הפתיחות שם מגלות סימנים של עיבוד משני; השווה אלבק, 'מדרש ויקרא רבה', ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, חלק עברי, ניוירק תש"ו, עמ' כה–כו.

ומאולצות.⁸⁴ ייתכן שהתהליך, בחלק מן המקרים, היה הפוך: הבחירה להתחיל פרשה בפסוק מסוים יכולה לנבוע גם מחשיבותו של הפסוק המסוים בנושא מרכזי לעיון ולדרשות.⁸⁵ שאלת העריכה היא אם כן אחרת: מה ראו עורכי המדרשים להשתמש בדרשות הפתיחה כאמצעי לארגון וחלוקה של יחידות המדרש לתוך 'פרשות', ומדוע קיבצו את דרשות הפתיחה בתחילת כל פרשה?⁸⁶ נראה כי התהוות מבנה הפרשה בבראשית רבה ועריכת היחידות המדרשיות בה בהתאם לפסוקי התורה כסדרם משקפות את דרכי הלימוד בבית המדרש (או בחוגי הלימוד של החכמים), שם היו 'פושטים' את פסוקי התורה; זאת אומרת, היו קוראים את פסוקי התורה כסדרם, בזה אחר זה, ודורשים בהם.⁸⁷ וכבר שיער פרנקל כי 'בתוך המסגרת הרגילה של מדרשי אגדה בבית המדרש ציינו החכמים את התחלת הפרשה על ידי דרך מיוחדת, משהו חגיגי במקצת להבלטת התחלה'.⁸⁸ השערתו מתקבלת על הדעת, במיוחד לאור הנוהג הידוע של החכמים לדרוש בפסוקי המקרא בכל אירוע ציבורי, כגון ברית מילה, חתונה, קבורת המת ותנחומי אבלים.⁸⁹ נראה כי אף בשעת לימוד הלכה או מקרא היו מקדימים דרשה הנוגעת לעניין הנלמד.⁹⁰ אם נניח כי התהוות הפרשה כיחידת לימוד על ידי עורכי המדרשים נובעת מרצונם של העורכים לחקות את סדרי הלימוד הרגיל של פסוקי המקרא בבית המדרש, יש להבין את סידורן של

84 ראה דבריו החשובים של ש' נאה, 'סדרי קריאת התורה בארץ-ישראל: עיון מחודש', תרכ"ץ סז (תשנ"ח), עמ' 168–169, הערה 10. השווה גם אלבק (לעיל הערה 2), עמ' 97: 'הפרשיות נחלקו לרוב על פי הפתוחות והסתומות שבמקרא, ובמקומות אחדים [ההדגשה שלי] גם עפ"י סדרי התורה לבני מערבא שגמרו את התורה בשלש שנים. אבל הרבה פעמים נסדרו פרשיות במקומות שאין במקרא לא פרשה פתוחה או סתומה ולא ראש סדר', וראה שם בהמשך. השווה פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 447 (בראש העמוד), ובהערות 106–118 שם; ע' מאיר, 'עקרון החלוקה לפרשות במדרש בראשית רבה', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חלק ג, כרך א, ירושלים תש"ן, עמ' 101–108.

85 ראה פרנקל (שם).

86 אמנם ראינו לעיל כי דווקא במדרש בראשית רבה קיבל הפועל 'פתח' לראשונה מובן של 'התחיל' (והשווה לעיל הערה 42 על הירושלמי), וייתכן כי עורכי המדרש הבינו את המונח 'פתח' בתור 'הקדמה' לפרשה, ועל כן ארגנו פתיחות מקוריות ומדומות בתחילת הפרשיות. ברם הדרא קושיא לדוכתה: מהי שיטת החלוקה של פרשות המדרש? עיין מאיר (לעיל הערה 84).

87 ראה פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 27–31. יחידת הלימוד של פסוקי המקרא הבאים בזה אחר זה נקראת 'סדר' או 'סדרא', ושם זה שימש בתקופת האמוראים אף למושג ולמוסד שבהם היו לומדים כך; ראה 'סדר', בכר (לעיל הערה 5), I, 130–131, II, 133–136; סוקולוף (לעיל הערה 38), עמ' 368–369.

88 פרנקל (שם), עמ' 446–447.

89 פרנקל (שם), עמ' 41–43.

90 ראה מכות י ע"ב (רב חמא בר חנינא פתח לה פתחא להאי פרשתא [פרשת רוצחים, דב' יט] מהכא), סוטה ב ע"א (כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי'), מגילה יג ע"א (ר' שמעון בן פזי כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי'), וסדרת הדרשות על מגילת אסתר, מגילה י ע"ב – יא ע"א; והשווה להלן על הביטוי 'פתח לה פתחא'.

'פתיחות' בראש הפרשיות כחיקוי נוסף, המשחזר נוהג של דרישת פסוק היוצרת קשר לעניין הנלמד.⁹¹

על שמות העצם 'פתח', 'פתחא', 'פתיחה'

עד כאן דנתי בפירוש הפועל 'פתח' בשימושו המושאליים בספרות חז"ל. כעת אפנה להבהרת שם העצם 'פתיחה'.

והנה, המילה 'פתיחתא' (בארמית) או 'פתיחה' (בעברית)⁹² אינה מתועדת כלל במקורות. היא מופיעה לראשונה בכתבי יד מימי הביניים, ומשם הועתקה לדפוסים של מדרש רבה לחמש המגילות.⁹³ צורות אלה אינן מקוריות; הצורה היחידה המתועדת במקורות היא של שם העצם הפשוט 'פתח', ובארמית 'פתחא' (הצורה

91 כך פירש פרנקל (לעיל הערה 2, עמ' 679 הערה 106) את המקור בויקרא רבה ג, ו (עמ' סט – עיין בפירושים של מתנות כהונה ויפה תואר על אתר, והשווה לפירוש מהרז"ו שם ולאסתר רבה ג, ו, וראה דברי ר' מאיר איש שלום, בית תלמוד ג [תרמ"ג], עמ' 169), המתאר את ר' חנניה בר אחא שבא למקום ('אתר' = בית כנסת? ראה סוקולוף, מילון (לעיל הערה 38), עמ' 82) 'ואשכח הדין פיסוקא [=וי' ב, ג] ראש סדר': מספר הסיפור שואל 'מה פתח עלה?', ומופיע מדרש על פסוק מתה' יז, יד, המתקשר בסופו לפסוק מויקרא. בדברי פרנקל (שם): 'אין זה מתקבל על הדעת כלל שמי שהוא יקבע פסוק כזה [וי' ב, ג] כהתחלת קריאה בתורה בשבת'; וקרוך לוודאי שמדובר כאן במושב לימוד של חכמים. ברם גם כאן אין לפרש 'פתח' אלא כמציין פעילות פרשנית המפרשת את הפסוק מתהלים; כך מוכיחה צורת השאלה, 'מה פתח עלה' ('על' = בנוגע אל), שפירושה: 'איזה פסוק מצא ר' חנניה כדי "לפתוח", למצוא בו רמיזה אל הפסוק מויקרא אשר עמדו בראש סדר הלימוד?'.
92 כך מכנה י"ל צונץ את הצורה L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, Frankfurt a.M. 1892, p. 365; ובמהדורה העברית, י"ל צונץ וח' אלבעק, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז, עמ' 172, וראה שם, עמ' 471, הערה 154 – ברם אין סימוכין לצורה זו מן המקורות המסומנים שם (!); ומכאן התקבל שמה במחקר. ראה פרנקל (שם), עמ' 678 הערה 76.

93 המילה 'פתיחא', או 'פתיחתא' (ברבים!), מופיעה ככינוי לקובץ הפתיחות המקדימות את מדרש איכה רבתי ('פתיחתא דחכימי') בכתבי יד ((החל מסוף המאה הי"ג) מן הענף ה'ספרדי' (ובמקום אחד תוקן ל'פיתחא', ויש להניח כי היא הצורה הנכונה), ומשם לדפוסים הראשונים (מדרש חמש מגילות, דפוס ראשון: קושטא רע"ד?, נדפס על ידי אשטרוק דטולון). כך הגיעה המילה גם ככותרת לפתיחות למדרש רות רבה בדפוס הראשון שם, ובדפוס הראשון של מכילתא דרבי ישמעאל (דפוס קושטא רע"ה, שאף הוא נדפס על ידי אשטרוק דטולון), בתחילת פרשת בשלח (ראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, תל אביב תשי"ז, עמ' 549 הערה 30). ראה פרנקל (שם); ופ' מנדל, 'מדרש איכה רבתי: מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, א, עמ' 87 הערה 13. על הדפוסים הראשונים של מדרש חמש מגילות ראה מנדל (שם), עמ' 182 ואילך, ומ"ב לרנר, 'הדפוס הראשון של "מדרש חמש מגילות": עיונים בדרכי פעולתם של המדפיסים העבריים בקושטא ובפיזאורו', צ' מלאכי (עורך), יד להימן: קובץ מחקרים לזכר א"מ הברמן, לוד תשמ"ד, עמ' 289–311.

המיוחדת), 'פתחין' (צורת הרבים). כך מופיע בתלמוד הבבלי הביטוי 'ר' פלוני פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא', שפירושו: 'ר' פלוני מצא רמיזה לפרשה זו בפסוק הזה.⁹⁴ בכל הופעותיו של ביטוי זה, הדרשן מוצא רמיזה בפסוק הנדון לעניינה של הפרשה (כמו מגילת אסתר, פרשת רוצחים); וכמו בפתיחות מבראשית רבה שהובאו לעיל, הרמיזה מובעת לרוב בביטוי 'זה', המקשר בין דברי הפסוק לבין הדמויות והאירועים.⁹⁵ באופן דומה אומר ר' אחא (שיר השירים רבה א, ב) על הפסוקים משיר השירים ג, ט—יא: 'רבנן עבדין יתהון פתחין ל"ויהי ביום כלות משה";⁹⁶ ופירושו שהחכמים פירשו ודרשו פסוקים אלה משיר השירים כרומזים אל פרשת הקמת המשכן.⁹⁷ שם העצם 'פתח' שומר אפוא על ההבנה הבסיסית שמצאנו לפועל, והיא: 'גילוייה של הרמיזה המוסתרת בפסוק'.

בהקשרים אלה מתקרבת הוראתו של שם העצם 'פתח' למונח 'דרשה' שבלשוננו, המכוון ללימוד (כלשהו) היוצא מתוך פסוק. ואכן, בסורית מורה המילה 'פתח' (שם עצם) בין השאר על פירוש, תרגום, הסבר;⁹⁸ וכך, בהרחבת ההוראה במידה מסוימת, מתועד שם העצם 'פתח' בעברית ובארמית בספרות המאוחרת, ובייחוד ב'לשונות

94 כבלי מגילה י ע"ב – יא ע"א; מכות י ע"ב (ובכולם מפרש דש"י לשון התחלה, כדרכו). וכן הלשון בשמות רבה א, ח (לפסוק בשמ' א, ח) – והשווה דברי שנאן, מדרש שמות רבה: פרשיות א–יד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 46, שמסיק מכאן שפסוק זה היה ראש סדר, ולא היא. ביטוי זה מקביל לביטוי המופיע בבראשית רבה פ, סימנים ד–ה (עמ' 954–955): 'ר' פלוני מיייתי לה מן הכה' (ראה שם בכ"י לונדון, וטיקן 30 ווטיקן 60), והוא לשון חלופית לביטוי 'ר' פלוני פתח'; ראה על כך א"ש רוזנטל, 'לשונות סופרים', ב' קורצווייל (עורך), יובל ש"י: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון, רמת גן תשי"ח, עמ' 307 ואילך והערה 138 (ויש לתקן חלק מדבריו שם). לשון דומה מופיעה בזכחים ה ע"א, בשם ריש לקיש: 'אפתח אנא פתחא לנפשאי' (ואחריו פסוק ודרשתו) = אדרוש בעצמי דרשת פסוק הדומזת אל ההלכה (הנדונה שם) – והשווה שם בהמשך: 'מהכא פתח', ואחריו פסוק. ברם, בלשון הכבלי כנראה כבר התרחבה הוראתו של 'פתח' (הפועל ושם העצם), והיא כוללת גם הוראה של 'פירוש'; והשווה שם העצם 'פתח' בסורית, להלן.

95 ובכך מתאימות הדרשות במגילה י ע"ב – יא ע"א, המופיעות תחת הכותרת 'ר' פלוני פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא', התאמה מוחלטת לפתיחות הארץ ישראליות הקדומות, שגם הן יצרו קשר לאו דווקא לפסוק כלשהו של הפרשה אלא לאירועים ודמויות במקרא. וכך סרה תמיהתו של א' סגל ('הפתיחתא בבבלי', תרכיץ נד [תשמ"ה], עמ' 177–203), 'שבין כל ה"פתיחות" שבקובץ [במגילה שם] אין אף אחת שבאמת מתאימה להגדרה של פתיחתא רגילה' (שם, עמ' 202 – והוא מצטט את הגדרתו של היינימן).

96 כך הגרסה בכ"י אוקספורד 164, והיא הנכונה (וגרסה דומה לה במדרש חמש מגילות, דפוס ראשון [לעיל הערה 39]: 'פתחים'); ולא כספרים אחרים הגורסים 'פתיחה'.

97 כפי שמופיע בפסיקתא דרב כהנא בפסקא הראשונה (עמ' 5 ואילך). השווה כבר (לעיל הערה 2), עמ' 29, 28 הערה 12. אמנם, שם מתקשרת הדרשה במיוחד בכמ' ז, א; וההוראה המדויקת של ביטוי זה במקורות המאוחרים צריכה עוד עיון.

98 ראה 'פותחא', מילון פיין-סמית (לעיל הערה 60), טורים 3338–3339, שפירושה, expositio, explanatio, וראה ההפניות שם.

סופרים' בכתבי יד של המדרשים הקדומים.⁹⁹ אמנם חלק גדול מן הקטעים המכונים 'פתחים' בהערות אלה מזוהים עם המבנה המכונה 'פתיחה' (בלשוננו), וכך נטו רוב החוקרים להבין את פירוש המילה. אולם יש לתרגם 'פתח' שם בפשטות כ'פירוש' (כלשהו) לפסוק, 'לימוד', 'גלוסה'; קביעה זו מתאמת על ידי קטעים המכונים בהערות אלה 'פתח' שאינם 'פתיחות' כלל!¹⁰⁰

המסקנות מבדיקת הופעותיו של שם העצם 'פתח' במקורות אמוראיים עולות בקנה אחד עם מסקנותיי בנוגע לפועל: אין למילים אלה הוראה של 'התחלה', 'הקדמה'.¹⁰¹ שם העצם 'פתח' בכל צורותיו מציין דרשה (גלוסה) על פסוק, המפרשת לרוב את הפסוק בעזרת גילוי קשרי זהות בין מרכיביו השונים ובין העניין הנלמד.

99 ראה לשונות סופרים בארמית גלילית במקומות הבאים: כ"י וטיקן 60 לבראשית רבה, בסוף פרשה ט: 'פתחה קדמייה דה[ד]ה פרשתה דכתבית' (=הפתח הראשון של פרשה זו שכתבתי); 'הדין הוא פתחה קדמייה דוירא [...] ובתריה ר' תנחומ' פתח' (=זהו הפתח הראשון של [פרשת] וירא [...] ואחריו) – ובכולם 'פתח' כלשון זכר ('הדין', 'בתריה')! (עיין עוד גרסאות לאותו מקום, המוזכרות ב'מנחת יהודה' לבראשית רבה שם [עמ' 74], ככ"י כ; ועיין מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, סימן כב שורה 39 וסימן כד שורה 4 [עמ' 100–101] – ככ"י 5); כ"י וטיקן 60 לפרשה נ, ב: 'הדין פתחה קדמיא'; ויקרא רבה לא, א (עמ' תשטו): 'כל פיתחא דלעילא כ"אמר אל הכהנים'; פסיקתא דרב כהנא, סוף פסקא קומי אורי (עמ' 324): 'שאר פיתחא כמה דהוא כתיב "ויהי בחצי הלילה"', ובפסקא בחדש השביעי (עמ' 338): 'שאר פתחא דכוות קדמיא' – שניהם מוזכרים כבר על ידי תאודור, *MGWJ* 28 (1879) (לעיל הערה 2), עמ' 105 הערה 1. ובעברית (עיין פסיקתא רבתי לג, דף קנא ע"א, ושם בצורת הפועל: 'ונפתח עוד שם', 'ופתח בכל אילו הפרשיות', והשווה שם, דף קצה ע"ב): התוספת לבראשית רבה עה, ח (עמ' 887): 'פתח אחר' (וראה שם ככ"י פ); ושמות רבה לט, א: 'וכל הפתוחות [?] כולן כענין הכתוב בפרשיות' (ראה על מקור זה אצל צונץ ואלבק [לעיל הערה 92], עמ' 396 הערה 54 – וראה בהערה הבאה). השווה גם הלשונות בספרות הגאונים, המובאות לעיל, עמ' 64–65.

100 ראה לשון הסופרים בויקרא רבה לא, א (עמ' תשטו, שורה 1), המפנה אל דרשה בפרשה כו, ח (עמ' תרח ואילך) שאינה פתיחה; וכן בסוף הפסקא 'קומי אורי' בפסיקתא דרב כהנא (עמ' 324), המפנה אל הדרשה בסוף פסקא 'ויהי בחצי הלילה' (עמ' 134) שאינה פתיחה. וכך יש להבין גם את לשון הסופרים בעברית (משוכשת?) בשמות רבה לט, א ('וכל הפתוחות כולן' = כל הדרשות כולן), ובכך יש להשיב על התמיהה של צונץ (לעיל הערה 92), עמ' 396 הערה 54 במהדורה העברית (עמ' 270 הערה b במהדורה הגרמנית).

101 בהקשר זה יש להזכיר את המאמר הסתום במדרש תהלים א, ה (עמ' 6): 'ר' יודן גרס לה, ר' פנחס עביר לה אריכא'; וראה הערת המהדיר שם, אות סד, המפרש אריכא = ἄρχη, התחלה, על פי ח"י קוהוט, 'אריכא', ספר ערוך השלם, א, וינא תרפ"ו, עמ' 287 (ולכך הסכים אלבק [לעיל הערה 92], עמ' 132 הערה 70 [עמוד 411]; השווה גם ההערות בערך 'אריכא', ש' קרויס [עורך], תוספות הערוך השלם, וינא תרצ"ז, עמ' 67); ומכאן מזהים ביטוי זה עם ה'פתיחה', שפירושה לפי זה 'התחלה, הקדמה'. אולם דחה פירוש זה בכר ('פירושים והגהות לדברי התלמוד והמדרש', הגורן ב [תר"ס], סימן לו, עמ' 81–82; וראה גם הנ"ל, *Die Agada der palästinesischer Amoräer*, III, Strassburg 1899, p. 270 n. 3), שפירש את הביטוי 'עשה אותה הפתיחה ארוכה, האריך בדרשתו' (ולפירושו הסכים ליברמן, 'לתיקוני הירושלמי', תרביץ ה [תרצ"ד], עמ' 108). נראים דברי בכר וליברמן; ומכאן אין ראייה ל'פתיחה' כ'הקדמה'.

סיכום ואחרית דבר

ההוראה העיקרית של הפועל 'פתח' במובניו המושאליים בספרות היהודית הקדומה, בדומה לפעלים המקבילים לו בשפות אחרות, היא 'גילוי הדבר הסתום'. העניין הסתום שהצריך 'פתיחה' וגילוי ואשר שימש מושא לפועל השתנה מתקופה לתקופה בהתאם לדרכי הלימוד ולנושאים שנלמדו: רזי האל ו'דעת עליון' – בכתבי הכת, טעמי משנה והלכות – בתקופת התנאים, ופסוקי המקרא – בתקופת האמוראים. השימוש המיוחד בפועל שהוראתו היא 'גילוי' וייחודו לנושאי לימוד מסוימים מורים על אותם תחומים שנתפסו על ידי דוברי השפה בכל תקופה כטעוני הבהרה וגילוי. בתקופת האמוראים כבר קובצו ההלכות, נוסחו ניסוח מדויק וקבוע ונלמדו בתדירות על ידי כל תלמיד חכם, ועל כן לא היו אלה עוד צריכות 'גילוי'. אולם פסוקי המקרא עצמם – ובעיקר הפסוקים מספרי נביאים וכתובים – נתפסו כ'סתומים';¹⁰² החכם נדרש למצוא בהם רמיזות אשר תקשרנה אותם לאירועים ולדמויות מקראיים, ובמיוחד לאלה המופיעים בספרי התורה.

תופעה זו כשלעצמה אומרת דרשני. ניתן לשער כי הדחף לפעילות פרשנית מיוחדת זו נבע מן המפגש עם דרשנים נוצרים, שפירשו ('פתחו') פסוקים רבים כמורים על אמתות האירועים סביב חיי משיחם. לפעולה דרשנית זו יש למצוא תקדים בהרגלי הכתות של ימי בית שני – ובעיקר כת קומראן – לדרוש ול'פשר' פסוקים על אירועי הזמן. ואכן, השימוש המיוחד של הפועל היווני διανοίγω בברית החדשה משקף כנראה הוראה של 'פתח' המתאימה להוראה המוצעת כאן. אלה וגם אלה 'פתחו' את הפסוקים להווה ולעתיד בהתאם לראייה האסכטולוגית שלהם; כנגדם ביקשו החכמים – חכמי התורה שבעל פה – לכוון את הפסוקים לאירועים ולדמויות בעבר המקראי עצמו. פעילות דומה מצויה כבר – אם כי בממדים קטנים יותר – בספרות התנאים.¹⁰³ ייתכן כי הפעילות המשיכה להתרחב, ועל כן רבות דרשות ה'פיתרא' בתקופת האמוראים, והן שכיחות בעיקר במדרשי האגדה המאוחרים.¹⁰⁴

לאור זה יש להסביר מחדש את הביטוי הרווח בספרות המדרש 'ר' פלוני פתח'. היעדר עדויות ברורות להוראת הפועל במובן 'התחיל' מקשה מאוד את הבנת ה'פתיחה' בתור 'התחלה' או 'הקדמה'. הבירור הפילולוגי המוצע כאן מוביל למסקנה כי מוקד פעילות ה'פתיחה', המרומז בפועל 'פתח', אינו פסוק הסדר, שבמקרים רבים אינו אלא מודבק בדבק טוב יותר או פחות לדרשת ה'פתיחה', אלא פסוק הפתיחה

102 ראה מגילה ג ע"א: 'דאורייתא – מפרשן מיליה; דנביאי – איכא מילי דמפרשן ואיכא מילי דמסתמן'; ועיין בכל הסוגיה שם.

103 הכוונה לדרשות הכוללות את הביטוי 'עליו מפרש בקבלה'; ראה לעיל הערה 78. מחקר מקיף על מונח זה יופיע במקום אחר, בע"ה.

104 דרשות ה'פיתרא' אינן שכיחות במדרש כראשית רבה, אך רווחות יותר במדרש ויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא, ועוד יותר במדרש שיר השירים רבה ובמדרש קהלת רבה; עיין 'פתח', כבר, מילון, II (לעיל הערה 5), עמ' 178–179. מחקר נוסף עשוי להבהיר את הבדלי השימוש בניבים 'ר' פלוני פתח' ו'ר' פלוני פתח' במקורות האמוראיים.

עצמו. יש להניח כי הדרשות נבעו במקורן מן הלימוד הרגיל בבית המדרש של פסוקים מנביאים וכתובים כסדרם; החכם הפותח את הפסוק מזהה בו רמיזות לדמות או לאירוע מקראיים. כך בפתיחות הפשוטות בבראשית רבה, וכך מתפרשים מקורות אחרים הכוללים מילה זו.¹⁰⁵

יש להבחין אפוא בין פעולת הדרישה המשתקפת בביטוי 'ר' פלוני פתח' (שניתן לכנותה 'דרשת רמיזה') ובין השימוש שנעשה בתוצריה על ידי עורכי המדרשים, במה שניתן לכנות 'פתיחה ספרותית' או, ליתר דיוק, 'פתח ספרותי'. אמנם 'פתיחה' זו מופיעה במדרשים בתחילת הפרשות, ולרוב היא נקשרת באופן מלאכותי לפסוק הראשון של סדר הפרשה; אך כפי שניתן לשער שהפרשה כולה מהווה חיקוי של פעילות לימודית רגילה בבית המדרש שבה נלמדו פסוקים ונדרשו כסדרם, כך יש לשער כי הפתיחה הספרותית מחקה 'דרשת רמיזה' אשר ליוותה את סדר הלימוד, ואשר בה מצא הדרשן רמיזה בפסוק (ה'רחוק') לעניין הנלמד. ייתכן כי בחלק מדרשות אלה נרקם קשר ישיר וטקסטואלי בין הפסוק הנדרש ובין הפסוק הראשון של סדר הלימוד;¹⁰⁶ כך ניתן להסביר את התפתחותה של הצורה הרווחת (אך המאוחרת) של קישור הפתיחה לפסוק הראשון של הפרשה.

כאמור, למילה 'פתיחה' (ו'פתיחתא') אין כל תיעוד במקורות. דומה כי השימוש המוטעה בשמות 'פתיחה' ו'פתיחתא' על ידי החוקרים הראשונים שכינו בהם צורה מדרשית ספרותית תרם לא מעט להשערות בנוגע לצורת דרשה 'חיה' בבית הכנסת אשר, ככל הנראה, לא הייתה ולא נבראה.¹⁰⁷

נספח א

אדון בקצרה בשני מקורות הזוכים לפירוש חדש בעקבות ההבנה של 'פתח' כ'גילה'; אחד בהלכה ואחד באגדה (להערה 36).

בהלכה

שנינו במשנה, סנהדרין ד, א: 'דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה, ודיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה'. וכן שם ה, ד: 'נמצאו דבריהן מכוונין, פותחין בזכות'. רש"י מפרש בפרק ד שם: 'פותחין – תחילה במשאו ומתנו של דין; בין לזכות בין לחובה – באיזה שירצה, אבל בדיני נפשות פותחים לזכות'.

105 כגון הביטוי בתלמוד הבבלי 'ר' פלוני פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא'.

106 עיין הסיפור בויקרא רבה ג, ו (לעיל הערה 91).

107 אף היינימן, שפיתח תאוריה של ה'פתיחתא' כדרשה בבית הכנסת בשבת לפני קריאת התורה, הודה שאין ראיות חותכות במקורות לדרשה כזאת; ראה 'הפתיחות במדרשי האגדה: מקורן ותפקידן' (לעיל הערה 2), עמ' 46–47, והערת התגובה לביקורת של שפר (לעיל הערה 3) בסוף מאמרו כאנגלית, 'The Proem in Aggadic Midrashim: A Form-Critical Analysis' (לעיל הערה 2), עמ' 122.

וכך מתפרשת משנה זו על ידי כל מפרשיה: בדיני ממונות רשאים הדיינים להתחיל במשא ומתן בין בטיעונים לזכות ובין בטיעונים לחובה, אבל בדיני נפשות – על הדיינים להתחיל את המשא ומתן שלהם דווקא בטיעונים לזכותו של הנאשם.¹⁰⁸ לכאורה משמע מכאן שהטיעונים לחובת הנאשם מועלים בשלב שני, לאחר שדנים בטיעונים לזכות. פירוש זה קשה כשלעצמו: אם ממשיכים לדון ממילא בטיעונים לחובה, מדוע יש צורך להתחיל דווקא בטיעונים לזכות? יש להניח כי כוונת ההלכה לסייע לזכות את הנאשם, כפי שמשמע משאר הדינים המוזכרים במשנה. אבל אם כן, יש לתמוה אם יש לדברים הנאמרים בתחילת הדיון השפעה גדולה יותר על תהליך הדיון מאלה הנאמרים לקראת סופו.¹⁰⁹ הסוגיות בתלמודים המפרשות משנה זו¹¹⁰ אינן מזכירות כלל את בעיית סדר הדיבורים במשא ומתן של הדיינים; מהן ניתן להסיק כי 'פותחים' רומזו אל הפעולה של חקירת העדים על ידי הדיינים כדי לגלות את האמת.¹¹¹ אין חקירה זו זהה עם בדיקת העדים וחקירתם המוזכרות במשנה,

108 כך פירשו הראשונים: מלבד פירוש רש"י המובא כאן (מצוטט גם ב"ד רמה'), ראה חידושי הר"ן וחידושי ר' יונתן מלוניל על אתר. הפוסקים פירשו את הפסקה בהתאם לסיום הסוגיה בתלמוד הבבלי, סנהדרין לב ע"ב (ראה רמב"ם, הלכות סנהדרין י, ז), אך ראה להלן בנוגע לסוגיה זו. ראה גם 'פתח', מילון בן יהודה, יא (לעיל הערה 37), עמ' 5308: 'פתח לזכות או לחובה [...] התחיל לטען טענות של זכות או חובה במשפט'; וכך בכל התרגומים שראיתי. והשווה S. Lieberman, 'Rabbinic Interpretation of Scripture', *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, p. 63: 'to open [the trial of capital cases] with reasons for acquittal' שלי-פ"מ), וראה שם, הערה 129; ופירושו של אלבק (כמו רש"י) למשנה, סנהדרין ד, א, סדר נזיקין, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 179, ושם, ה, ד, עמ' 184.

109 חשיבותו העליונה של סיום הדיון מודגשת בדברי נואמים לטיינים מפורסמים; ראה Cicero, *de Oratore* II, 307–308, 313–314; Quintilian, *Institutio Oratoria* V, xii, 14 הועלתה על ידי המהר"ם מלובלין (והיא מובאת על אתר בסנהדרין): לפי הפירוש המקובל, קיימת סתירה בין פסקה זו לבין פסקה אחרת ממשנה ב: 'דיני נפשות מתחילים מן הצד' (=מן הצעיר); והשווה תוספתא, סנהדרין ז, ב ('שלא יהא לבו סמוך על דברי רבו') – ומה אם דעתו של הצעיר נוטה לחובה? המתח בין שני הדינים ניכר על אף ניסיונות של הרמוניזציה, כדוגמת דברי השופט חיים כהן, שכתב בתוך הערך, 'Practice and Procedure', *Encyclopaedia Judaica*, XIII, 1971, col. 960: 'The rule is that the youngest member of the court has the first say in the deliberations, in case the junior members be unduly impressed and influenced by what their elders have to say; but this rule yields to another, that the deliberations must always start with a view propounded in favor of the accused'. השווה גם תוספתא, סנהדרין ט, א, האומרת במפורש: 'נמצאת עדותן מכוונת, הגדול שבדיינים פותח לזכות' – ואם ה'פתיחה לזכות' היא התחלת המשא ומתן של הדיינים, הרי זו סתירה מפורשת בין שתי ההלכות.

110 ירושלמי, סנהדרין ד, א (כב ע"א) ('כיצד פותחים לזכות?'); בבלי, שם לב ע"ב ('היכי אמרינן להו?').

111 ניתוח מלא של הסוגיות יופיע במקום אחר, בע"ה. כאן אסכם את הנקודות העיקריות: (א) כל ההצעות של האמוראים בסוגיות אלה מזכירות פניות של הדיינים למשתתפים במשפט (לעדים, לנאשם או לציבור), ואינן דנות במשא ומתן של הדיינים בינם לבין עצמם; (ב) רוב ההצעות קשורות לדברי העדים עצמם, ויש להסיק מהן כי מטרתה של ה'פתיחה' היא להביא לידי הכחשת

סנהדרין ה, א-ג, שמטרתן מצומצמת ל'כיוון' העדות של העדים השונים; מטרת ה'פתיחה' היא להוציא לאור¹¹² את כל הטענות והראיות הקשורות למשפט, והיא מתרחשת לאחר 'כיוון' העדות ולפני המשא ומתן של הדיינים.¹¹³ שלב זה מנוהל במערכת המשפטית האינקוויזיטורית של ההלכה, כמובן, על ידי הדיינים עצמם, ולא על ידי עורכי דין. חקירה זו יכולה להיות מכוונת לאישורם של דברי העדים המרשיעים, ואז היא פתיחה לחובת הנאשם, והיא יכולה לנסות לסתור את דבריהם, ובכך לזכות את הנאשם מן האשמה המוטלת עליו. חידושה של המשנה המלמדת כי בדיני נפשות 'פותחין לזכות ואין פותחין לחובה' הוא שאופייה של חקירת העדים על ידי הדיינים בשלב זה בדיני נפשות צריך להיות אך ורק 'חקירה נגדית', כלומר במטרה להפריך ולסתור את טענותיהם של העדים נגד הנאשם, ואין הדיינים רשאים (כלל!) לערוך חקירה כדי לחזק את טענות העדים.¹¹⁴ בדיני ממונות, שבהם זכותו של בעל דין אחד היא חובתו של בעל הדין השני, רשאים הדיינים – ואף מצווים – 'לפתוח' (לערוך חקירת העדות) בין לזכות ובין לחובה.¹¹⁵

העדות או לידי ביטולה; (ג) אין בהצעות התייחסות כלשהי לסדר הפעולות בתוך הדיון, ואין הן מלמדות על מה שיש לומר בתחילת הדין דווקא.

112 השווה השימוש המקביל במילים 'פתיחה', 'הבהרה' ו'הארה' כמונחים טכניים לגילוי ראיות בבית דין ביוונית ובלטינית, לעיל הערה 26.

113 כך מסתבר גם מהצעת הדברים בהמשך הפרק: 'נמצאו דבריהם מכוונין, פותחים לזכות', ובהמשך המשנה שם מתוארים מקרים שונים של 'פתיחה לזכות' – כלומר, דרכים ללמד זכות על הנאשם. ועיין בדיון של בעל קרבן העדה על הירושלמי, סנהדרין ד, א, ב'שיירי הקרבן', ד"ה 'כיצד פותחים בו'.

114 כך מתפרש יפה מאמרו של ר' יוחנן בירושלמי, שם: 'כל שאינו יודע לטהר או לטמא את השרץ מאה פעמים אין יכול לפתוח לזכות'; אם ה'פתיחה לזכות' מציינת רק את התחלת הדיון לזכות (צעד פורמלי גרידא), אין הדרישה המיוחדת של ר' יוחנן לשינון ולפיקחות משפטית מובנת. אולם הדרישה של ר' יוחנן היא בדיוק זו המתבקשת מן הדיין האמור לחקור את העדים המאשימים, בניסיון לסתור או לבטל את עדותם! לפי הפירוש המוצע כאן מתבטלת גם שאלתם של בעלי התוספות על סנהדרין לב ע"ב, ד"ה 'היכי אמר להו' (על לשון הגמרא 'והא חסמינן להו' בעניין חזרת העדים תוך כדי דיבור – עיין שם, ובפירוש רש"י ד"ה 'והא קא חסמינן להו'). נדמה כי הלכה זו חיונית במיוחד במערכת המשפטית האינקוויזיטורית המאפיינת את המשפט העברי, בכך שהיא מתקנת את אחד העיוותים המסוכנים האורבים להליך התקין במערכת זו – הפיכת המשפט ל'אינקוויזיציה' של ממש, לחקירה שכל כולה מיועדת להוכיח את צדקת הטיעונים נגד הנאשם, ואשר בה משקיעים הדיינים מאמצים רבים כדי לחזק את ראיות העדים. הדין של 'פתיחה לזכות' בדיני נפשות בא למנוע נטייה זו, ובכך להגן על הנאשם. לדיון בשיטות האדברסרית והאינקוויזיטורית בהקשרן ההיסטוריים והתאורטיים ויתרונותיהן בגילוי האמת ראה מ' קרמניצר, 'התאמת ההליך הפלילי למטרה של גילוי האמת, או האם לא הגיעה העת לסיים את עונת המשחקים', משפטים יז (תשמ"ח), עמ' 475–499, וראה תגובות למאמר שם, עמ' 500–506.

115 לפי מסקנתי כאן יש לפרש מחדש את דרשתו של רבי המובאת בכבלי, סנהדרין לב ע"ב – לג ע"א, הלומדת מדיני סוטה: 'מיכן שפותחין בדיני נפשות תחלה לזכות', וכן בספרי במדבר יב

באגדה

בספרי במדבר צט (מהדורת הורוביץ, עמ' 98) מובא המדרש הבא: 'ותדבר מרים ואהרן במשה [במ' יב, א] – מלמד ששניהם דברו בו, אלא שמרים פתחה בדבר, שלא היתה מרים רגילה לדבר בפני אהרן אלא מפני צורך השעה'. רש"י בפירושו על התורה מפרש: 'ותדבר מרים ואהרן – היא פתחה בדבור תחלה, לפיכך הקדימה הכתוב'. ופירש כאן (כדרכו) 'פתחה בדבר' = התחילה לדבר בעניין. אולם אין כוונת המאמר להגיד שמרים הקדימה את אהרן בדיבור, אלא שהיא גילתה את מצבה של ציפורה ופרסמה את הטענה.¹¹⁶ ראייה לכך שלא מדובר כאן בסדר הדברים באה מן ההמשך, שם מדגיש המדרש כי מרים לא הייתה רגילה לדבר בפני אהרן, כלומר לא הייתה רגילה לדבר בנוכחותו (ולא 'לפני' בזמן, כפי שמוכח מן המובאה שלאחר

(אם לא שכב איש אותך – מלמד שפותח בה לזכות'). לכאורה לומד רבי מסדר הפסוקים בתורה, המתחילים בדברים לזכותה של האישה ('אם לא שכב איש אותך'), ומכאן משמע 'פותחים' = מתחילים. אולם עיון מעמיק בספרי מראה כי הדרשה בעיקרה מכוונת ללמד איך משדלים את האישה להודות באשמה (וקרובה הוראת 'פותחים' כאן ל'פותחים לה' = טוענים לה, מגלים לה את הטענות הראויות לזכות אותה; ראה לעיל בגוף המאמר), ובכך להביא לביטול הבדיקה ולהצלה ממוות, וזאת 'זכות' לה. הטיפול הנכון בסוגיות הגמרא ובכרייתא בספרי דורש דיון בנפרד, ועל כך במקום אחר.

מכאן גם ניתן להבין בפשטות את המאמר בסנהדרין יז ע"א, 'אמר רב כהנא: סנהדרי שראו כולן לחובה פוטרין אותו', לפי הגרסה המשתקפת ברמב"ם (הלכות סנהדרין ט, א: 'סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב, הרי זה פטור'), וגרסת המאירי (לסנהדרין שם) והרשב"ש ('מלחמת מצוה', מגן אבות, ליוורנו תקמ"ה [דפוס ראשון], דף לג ע"א): 'סנהדרין שפתחו כולן לחובה פוטרין אותו' (ויש להעדיף את גרסת המאירי והרשב"ש, שלא גרסו כאן 'תחילה'); ראה הדיון של הרשב"ש שם, והשווה ליברמן (לעיל הערה 108). 'פתחו כולם לחובה' אינו אלא 'טענו כולם לחובה', בלי התייחסות כלשהי לסדר הדברים, והוא זהה במשמעותו לגרסת הספרים שלנו, 'ראו כולן לחובה'. הכוונה היא לפטור (dismiss) את בית הדין או את הנאשם (עיי' בתוספות הרא"ש לסנהדרין על אתר) במקרה שאין אפילו אחד מבין הדיינים שטען והביא ראיות לזכותו של הנאשם (ואין הכוונה לשלב ההחלטה של הדיינים!): במקרה כזה חוששים להטיית המשפט.

¹¹⁶ כך כנראה גם כוונתו של רש"י, המבין את 'התחלת הדיבור' כנטילת יזמה. הצעתי חולקת על דעת רש"י, אם כן, רק כתחום הלשוני, בטענה כי 'פתחה בדבר' אינו מורה על סדר הדברים אלא על גילוי העניין. ואמנם, לפי המסופר בהמשך המדרש שם ('מנין היתה מרים יודעת שפירש משה מפריה ורביה?'), מרים יזמה את הטענה נגד משה מפני שהיא זו שגילתה את העניין; ונראה שהדרשן משתמש בשתי הוראות של 'פתח' יחד: של גילוי הטענה ושל טיעון בבית דין. השווה גם המקבילות בספרי זוטא על אתר (מועתק ממדרש הגדול – ואולי אינו משקף את ספרי זוטא המקורי?); אבות דר' נתן, נוסח א, ט (מהדורת שכטר, עמ' 39); ילמדנו, בתוך ילקוט שמעוני לבמדבר שם (רמז תשלח); תנחומא בוכר, מצורע ו (עמ' 46). ונראה כי הסגנון בספרי במדבר עיקר.

מכן, על ירמיהו וברוך בן נריה¹¹⁷ – ואילו במקרה זה מרים היא שהגישה את התלונה נגד משה.

נספח ב

בעקבות הגדרת 'פתח' כמלמד (הלכות), מתפרש יפה המאמר הסתום בתלמוד הירושלמי, ראש השנה ב, ו (נח ע"ב) = סנהדרין א, ב (יח ע"ג) (וראה לעיל, הערה 37):

ר' יעקב בר אחא ר' יסא בשם ר' יוחנן:
לעיבור – הולכין אחר המינוי;
לבית הוועד – הולכין אחר הרגיל, והוא – שיהא כל אחד ואחד מדבר במקומו.¹¹⁸
כגון ר' חנינא פתח; ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש חתמין.
ר' בא בר זבדא פתח; ר' חייא¹¹⁹ ור' יסא ור' אימי חתמין.
ר' חגי פתח; ר' יונה ור' יסא¹²⁰ חתמין.

יש להבין קטע זה לפי ההקשר של 'פתח' המוזכר בדרשה אחרת (ספרי דברים שכא [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 370]:¹²¹

117 כוונת המדרש היא שכרוך דיבר במקום ירמיהו, כשלוחו, ולא שכרוך דיבר לפני שדיבר ירמיהו.
118 בסנהדרין שם הגרסה: 'וחותם', אך היא נראית גרסה משובשת. השווה הגרסה בקטע גניזה של קמברידג', שפורסם על ידי ש' שכטר, *Saadyana*, Cambridge 1903, עמ' 131 שורה 15: 'וכל א... אחד יושב במקומו'.

119 הוא ר' חייא בר אבא, אך שם זה חסר בירושלמי, סנהדרין שם. וראה הסיפור על התענית בירושלמי, תענית ב, א (סה ע"א–ע"ב); ועיין במקבילה לסיפור זה באיכה רבתי ג, מא, בנוסח הדפוס ובנוסח מהדורת בוכר (וילנא תרנ"ט), עמ' 137. (ככתב היד של מהדורת בוכר שם חסר השם 'ר' חייא והוסיפו המהדיר, אך הוא חסר בכל כתבי היד השייכים לנוסח זה של המדרש; עיין מנדל [לעיל הערה 93], ב, עמ' 175–176). וראה אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 212–213.

120 כך מנוקד בכתב יד ליידין, ירושלמי, ראש השנה שם; ובמקבילה בסנהדרין: 'יוסי'. הוא ר' יוסי בר זבדא; ראה אלבק, שם, עמ' 334, ועיין שם, עמ' 333.

121 השווה המקבילה בסדר עולם רבה כה (מהדורת רטנר, עמ' 113); ועיין בראשית רבה מא, ג (עמ' 404 – והשווה כ"י מינכן); ויקרא רבה יא, ז (עמ' 333); ירושלמי נדרים ו, יג (מ ע"א), סנהדרין א, ב (יט ע"א); בבלי, סנהדרין לח ע"א = גטין פח ע"א (ועיין חגיגה יד ע"א); ודברים רבה י, א. וראה D. Sperber, 'Greek and Latin Words in Rabbinic Literature', *Bar-Ilan* 16–17 (=idem, *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature*, Jerusalem 1982, pp. 60–63) (1979), pp. 16–18.

והחרש והמסגר אלף (מל"ב כד, טז)
 החרש: אחד מדבר והכל שותקים.
 והמסגר: הכל יושבין לפניו ולמדים הימנו.
 אחד פותח ואחד סוגר, לקיים מה שנ': 'ופתח ואין סגר, וסגר ואין פתח' (יש'
 כב, כב).

בדרשה זו מזוהים 'החרש והמסגר' עם תפקידי חכמים בבית המדרש: החרש (=ה'פותח') הוא הרב הדורש לפני רבים, שכולם שומעים את דבריו ו'שותקים'; המסגר (=ה'סוגר') אינו אלא ה'מסיים' בלשון הבבלי, כמו ריש לקיש בישיבתו של ר' יוחנן שהיה 'מסיים מתיבתא דיומא לרבנן', והם 'למדים ממנו', כלומר, חוזרים על דבריו כדי ללמוד את נוסח השיעור.¹²² ה'מסיים' הבבלי הוא ה'חותם' בלשון ארץ ישראל,¹²³ ומכאן ניתן להקיש למונחים במאמר בירושלמי: 'חתם' פירושו 'מסיים', ועניינו פעילותו של החכם המכוון את דברי הרב בידי התלמידים לאחר השיעור, ואילו 'פתח' עניינו פעילות ההוראה של הרב, שהיא הוראה (בהלכה) בבית המדרש.¹²⁴ שני התפקידים האלה הובאו במאמר התלמודי שלעיל כדוגמה לחכמים בבית הוועד המדברים 'כל אחד ואחד במקומו'.

122 בבא קמא קיז ע"א; השווה רש"י שם, ד"ה 'מסיים מתיבתא כיומא לרבנן': 'היה מחזר ושונה להם מה שדרש ר' יוחנן [...] ולאחר ששמעו כולן מפי הרב, חוזר ומכוונה בידם'.

123 עיין דברים רבה, מהדורת ליברמן (ירושלים תשל"ד), ואתחנן, עמ' 41, וראה שם הערה 8, ובהוספות והשלמות בסוף הספר, עמ' 136.

124 למסקנה דומה הגיע בסר, ראה H. W. Basser, 'Derrett's "Binding" Reopened', *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp. 297–300.

דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית פרק בחקר האגדה התלמודית

שמא יהודה פרידמן

האגדה וההיסטוריה ירדו כרוכות יחד. היו חוקרים בדורות הקודמים שתפסו את המסופר בסיפורי האגדה התלמודיים כדיעות היסטוריות בפשטות. בדורנו הכול יודעים שהאגדה היא לאו דווקא היסטורית. אף על פי כן לא פסקו ההיסטוריונים מלתלות את עיניהם לאגדה לשם דליית ידיעות כלשהן על תקופת חז"ל, ולו ידיעות על תפיסותיהם ועמדותיהם של מנסחי האגדות המספרות. גישה אחרת – ובעל היובל דידן הוא אבי השיטה הזאת – רואה בסיפורי האגדה התלמודיים בראש ובראשונה יצירות ספרותיות, וגורסת שהמחקר בתחום זה יבוא על שכרו רק על ידי ניתוח ספרותי מעמיק של כל סיפור וסיפור בפני עצמו, ולרוב בניתוק מכל מקור אחר או הקשר אחר, לשם הבנת הצד הספרותי-אמנותי לעומקו ללא הפרעה.¹

להלן ננסה לעסוק בגישה אחרת, המדגישה את מקומו של סיפור האגדה בתוך המכלול הרחב של הספרות התלמודית כולה. על ידי השוואת המקורות ננסה להוכיח שפרטי הסיפור הנידון קשורים קשר גלוי או סמוי לעניינים שאינם נזכרים בו כיום, ומעורים יותר מאשר נראה לעין בהווה החז"לית השורשית. הקשרים הללו עשויים לפרנס את עצם התהוות הסיפור, ובדרך זו להפיץ אור על שאלות היסטוריות וספרותיות כאחת. גם יש בכוחה של ההתחקות אחר התהוות סיפור האגדה בתוך המכלול התלמודי הרחב להוסיף למחקרו יעדים חדשים מעבר להארה הספרותית של היצירה או דליית ידיעות היסטוריות ככל האפשר. שהרי תהליך בירורם של הרעיונות העומדים מאחורי גיבוש הסיפור בצורתו הנוכחית מצביע על הערכים והמגמות הפועלים בעולמם הרוחני של יוצרי האגדה התלמודית הסיפורית; המטרה של המחקר הזה איננה שחזור ההיסטוריה מכאן, או תיאור ספרותי של התוצר הסופי מכאן, אלא שחזור תהליכי התהוות האגדה, שהרי בהם טמון פירושה האמתי. בעיון הנוכחי מניבה גישה זו ממצאים מיוחדים ושונים מאוד ממה שצפוי מקריאת הסיפור על פני השטח.

נוסף על כל העניינים הנזכרים ולצדם, לא ייפקד מקום הבדיקה המחקרית הרגילה

1 על גישות המחקר לאגדה התלמודית הסיפורית ראה J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore 1999, pp. 1–27. חלקים מן המאמר הנוכחי הורצו בהרצאות שבאוניברסיטה העברית בירושלים, באוניברסיטת ניו יורק ובאוניברסיטת תל-אביב, כולן בשנים תשנ"ז–תשנ"ח.

של הטקסטים הנידונים, קרי עיון ובירור בכל פרטי הפרטים של המבנה הספרותי, גרסאות ומקבילות, לקסיקולוגיה ופרשנות מדוקדקת. כלומר ייעשה ניסיון לקרוא 'קריאה צמודה', לא רק במובן הספרותי, אלא גם במובן התלמודי-מחקרי דווקא! בדרך זו נעשית הפילולוגיה משרתת של התאולוגיה; שהרי לדעתנו ההבנה העמוקה עדיין מסתתרת בפרטים היבשים.

דמא בן נתינה

התברר כבר בהזדמנויות קודמות שהסיפורים הבאים בתלמוד הבבלי נוטים להרחיב ולפתח אותן ידיעות הכלולות במקבילותיהם הארץ ישראליות בצורה תמציתית יותר. בעקבות אותו פיתוח, מיטשטש לפעמים הקשר בין שתי המקבילות בתודעת המעינים, עד שנדמה כאילו שני אירועים שונים לפנינו, ובאים להתייחס לסיפור שבבבלי כאירוע אחר ושונה, ולומר 'תרי עובדי הווי'.² אין כל מקום לחשש כזה בסיפור הידוע והמפורסם על דמא בן נתינה, אותו גוי אשקלוני שהצטיין בכיבוד אב ואם עד כי נעשה דמא שם דבר ודגם למופת לקיום מצווה זו גם בישראל.³ ישנם אמנם כמה וכמה הבדלים מעניינים בין המסופר בבבלי למסופר בירושלמי, אבל עיקר גוף הסיפור ושלדו קיימים כאן וכאן, ופרטיו אף מתאשרים מן ההסכמה ההדדית בין שני התלמודים.⁴ אין פלא אפוא שההיסטוריונים של הדורות הקודמים קבעו כדרכם את גרעין הסיפור הזה כגרעין היסטורי, ונבנו ממנו בתארים ידיעות שונות של התקופה הנידונה, הרי היא ימי הבית השני.

הסתמכות ההיסטוריונים

לגבי הפעילויות שבהן עסקו דייני בית הדין שבלשכת הגזית, כתב אברהם ביכלר: 'ולבסוף אסתמך גם על עדות מספרות האגדה ואביא כאן את דבריו של שמואל בבלי, קידושין ל"א, א': "שאלו את ר' אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם..." כאן אנו מוצאים את החכמים הולכים ליקח אבנים טובות לבגדי הכוהן הגדול וכן פרה אדומה לאפר חטאת, כפי שמצאנו אותם למעלה ממנים פקידים ומביאים אומנים'.⁵

2 ראה ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליכרמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119–164.

3 על סיפור זה ראה י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 141–144; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 96–99, 134–137.

4 ואפילו במקומות שיש הפרש, חלק מהם אינם אלא לכאורה, ראה להלן ('אצבעיה', 'בין גדולי רומי').

5 א' ביכלר, הסנהדרין, ירושלים תשל"ה, עמ' 88. רק הוסיף הסתייגות זו: 'ולאחר כל הידיעות האלו צפה ועולה השאלה, אם חכמים אלה הם חברי בית-דין, או שמא אינם אלא נציגים,

הרי מסתמך המחבר על הסיפור שלפנינו ודולה ממנו ידיעות על מעשי הסנהדרין בתקופת בית שני. גם בתארו את המציאות באשקלון בתקופה הנידונה הסתייע ביכלר בסיפור שלנו: 'ר' אליעזר מרמז על נכרי אחד באשקלון, שקיים כיבוד אב, במדה רבה מאד.⁶ כלומר על ידי כך אנו נשכרים בידיעות כל שהן על ההוויי החברתי באשקלון באותו זמן.

שמואל קרויס, בבואו לתאר את הפקידות במלכות רומי, פתח את דיונו בעיקר במקור שלנו, ועל פיו ביקש ליחס לדמא בן נתינה לא פחות מאשר חברות בסנט הרומי: 'בספור הידוע על דמא בן נתינה נאמר (בבלי, קדושין לא, א): "היה לבוש סיריקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי" [...] והוא הוא שנקרא גם פטרובולי [...] כנראה שהיה חבר בסנאטוס הרומי [ההדגשה שלי].⁷

הדיונים הללו של ההיסטוריונים מלפני דור ויותר מדגימים את הדרך שהייתה נקוטה, ושמא עדיין נקוטה היא, בהסתמכות על הנמסר בסיפורי האגדה כעובדות היסטוריות, פשוטן כמשמען, ללא בירור מאין באו וכיצד נתהוו. וניחזי אנן.

המקורות

כעת נעיין במקורות התלמודיים, בבלי וירושלמי (הסיפור נמסר גם בשתי מקבילות תנייניות, בדברים רבה⁸ ובשריד ממדרש ילמדנו,⁹ והובא גם בילקוטים השונים. נתייחס למקורות אלה בהערות).

בבלי, קידושין לא ע"א ¹⁰	ירושלמי, פאה א, א	ירושלמי, קידושין א, ז
	(טו ע"ג)	(סא ע"ב)

(1) בעו מיניה מרב עולא: כיבוד אב ואם.
עד היכן כיבוד אב ואם?
אמר להם: צאו וראו מה
עשה גוי אחד באשקלון,

בדרגה נמוכה יותר? לא הסתייגות באשר לידיעות שבסיפור דמא, אלא לפירושיהן, חכמים אלה שכאו לחנותו של דמא, מאיזו דרגה של בית הדין היו.

6 א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 149 הערה 58.

7 ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 120. ואם כי גם העלה פקפוק: 'אך גם מועצות ערי הלניסטים בארצות המזרח ובא"י נקרא "כולי", לא נתבטלה האפשרות הראשונה בשל כך, ושתיהן מכוונות לפי דעת המחבר לעובדות היסטוריות.

8 א, ד"ה 'רב לכם'. נוסח התשתית הוא על פי הירושלמי, והמדרש נעשה אפוא כפירוש ראשוני, בחלקו על דרך הרציונליזציה.

9 בפנים אחרות, כפי שנפרט להלן.

10 פסקה 2 מופיעה גם בעבודה זרה כג ע"ב – כד ע"א.

בבלי, קידושין לא ע"א

ירושלמי, פאה א, א
(טו ע"ג)ירושלמי, קידושין א, ז
(סא ע"ב)

ודמא בן נתינה שמו.
פעם אחת בקשו חכמים
פרקמטיא בששים ריבוא
שכר, והיה מפתח מונח תחת
מראשותיו של אביו, ולא
ציערו.

(2) אמר רב יהודה אמר
שמואל, שאלו את ר'
אליעזר: עד היכן כיבוד
אב ואם? אמר להם: צאו
וראו מה עשה גוי אחד
לאביו באשקלון, ודמא בן
נתינה שמו.

(1) רבי אבהו בשם רבי
יוחנן, שאלו את רבי אליעזר
עד היכן הוא כיבוד אב ואם.
אמר להן, ולי אתם שואלין,
לכו ושאלו את דמה בן
נתינה.

(1) עד איכן הוא כיבוד אב
ואם. אמר להן ולי אתם
שואלין לכו שאלו לדמה בן
נתינה.

(2) דמה בן נתינה ראש
פטרכולי היה. פעם אחת
הית' אמו מסטרתו בפני
כלכולי שלי ונפל קורדקון
שלה מידה והושיט לה שלא
תצטע'.

(2) דמה בן נתינה ראש
פטרכולי הוה. פעם אחת
היתה אמו מסטרתו לפני
כולי שלו ונפל קורדקסין
שלה מידה והושיט לה כדי
שלא תצטער.

(3) אמר רבי חזקיה
גוי אשקלוני היה וראש
פטרכולי היה ואבן שישב
עליה אביו לא ישב עליה
מימיו וכיון שמת אביו עשה
אות' יראה שלו.

(3) א"ר חזקיה הגוי
האשקלוני היה, וראש כל
פטרכולי היה, ואבן שישב
עליה אביו לא ישב עליה
מימיו וכיון שמת עשה אותה
יראה משלו.

בבלי, קידושין לא ע"א

ירושלמי, פאה א, א
(טו ע"ג)ירושלמי, קידושין א, ז
(סא ע"ב)

בקשו ממנו חכמים אבנים
לאפוד בששים ריבוא שכר,
ורב כהנא מתני: בשמונים
ריבוא, והיה מפתח מונח
תחת מראשותיו של אביו,
ולא ציערו.

לשנה האחרת נתן הקב"ה
שכרו, שנולדה לו פרה
אדומה בעדרו. נכנסו חכמי
ישראל אצלו. אמר להם:
יודע אני בכם, שאם אני
מבקש מכם כל ממון
שבכולם אתם נותנין לי,
אלא אין אני מבקש מכם
אלא אותו ממון שהפסדתי
בשביל כבוד אבא.

(4) פעם אחת אבדה ישפה
של בנימן. אמרו מאן דאית
ליה טבא דכוותה אמרו
אית לדמה בן נתינה. אזלון
לגביה ופסקו עמיה במאה
דינר. סליק בעי מייתה להו
ואשכח אבוא דמיך ואית
דאמרין מפתחא דתיבותא
הוה יתיב גו אצבעתיה
דאבוי ואית דמרין ריגליה
דאבוא הוות פשיטא על
תיבותא. נחת לגבון אמר
לון לא יכילית מיתותיה
לכון. אמ' דילמ' דו
בעי פריטין טובין אסקוניה
למאתים אסקוניה לאלף.
כיון דאיתעיר אבוא מן
שינתיה סלק ואייתותיה לון.
בעו מייתון ליה בפסיקוליה
אחרייא ולא קביל עלוי, אמר
מה אנא מזבין לכון איקרא
דאבהתי בפריטין איני נהנה
מכבוד אבותי כלום. מה
פרע לו הקב"ה שכר? אמר
רבי יוסי בי רבי בון בו
בלילה ילדה פרתו פרה
אדומה ושקלו לו כל ישראל
משקלה זהב ונטלוה.

(4) פעם אחת אבדה ישפה
של בנימן. אמרין מאן דאית
ליה טבא דכוותה אמרין
דאית לדמה בן נתינה.
אזלון לגביה ופסקו ליה
עימיה במאה דינרין. סליק
בעא מייתיתא להון ואשכח
לאבוי דמך ואית דאמרין
מפתחא דתיבותא הוה יתיב
גוא אצבעיה דאבוא ואית
דאמרין ריגליה הוות פשיטה
על תיבותא. נחת לגביהון
אמר לון לא יכילית מייתיתא
לכון. אמרין דילמא דהוא
בעי פריטין טובין אסקיניה
למאתי' אסקיניה לאלף. כיון
דאיתעיר אבוי מן שינתיה
סלק ואייתיתא להון. בעו
מיתן ליה כד פסקו לה
לאחרייא ולא קביל, אמר
מה אנא מזבנא לכון איקרא
דאבהתי בפריטין איני נהנה
מכיבוד אבותיי כלום. מה
פרע לו הקב"ה שכר? אמר
רבי יוסי בי רבי בון בו
בלילה ילדה פרתו אדומה
ושקלו לו ישראל משקלה
זהב ושקלוה.

בבלי, קידושין לא ע"א	ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג)	ירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב)
(3) וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה – כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, דאמר רבי חנינא: גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. אמר רב יוסף: מריש הוה אמינא, מאן דהוה אמר לי הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מיפקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא: גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה, מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה, עבידנא יומא טבא לרבנן.	(5) אמר רבי שבתי כתיב ומשפט ורב צדקה לא יענה אין הקב"ה משהא מתן שכרן של עושי מצות בגוים.	(5) אמר רבי שבתי כתיב ומשפט ורב צדקה לא יענה אין הקב"ה משהא מתן שכרן של עושה מצות בגוים.
(4) כי אתא רב דימי אמר: פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה.		

א

נעסוק קודם כול בשאלות העשויות לעמוד לפני המעיין בהשוואת המקורות הללו, ובהבהרת היחס שבין הבבלי והירושלמי. הדיון נפתח בבבלי, בעניין הכפלת עצם הסיפור.

הסיפור מסופר בבבלי פעמיים, בפעם הראשונה (1) בקצרה, כמענה על מה ש'בעו מיניה מרב עולא, עד היכן כיבוד אב ואם', ובשנייה (2) ביתר אריכות, בשם 'אמר

רב יהודה אמר שמואל.¹¹ בסוגיית הגמרא שם, בסמוך לפני הסיפור הראשון, נאמר: 'דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה' וכו'. 'רב עולא' שלפנינו, שהשיב על מה ששאלו עד היכן כיבוד אב ואם אינו אלא אותו עולא רבה דלעיל. וכך בדפוס הספרדי למסכת קידושין (1): 'בעי מניה מר' שילא רבא'.¹² גרסה זו 'שילא רבא' נתהוותה מן 'עולא רבא', בהתחברות האותיות ע"ן וי"ו להיות שי"ן.¹³ באותה דרשה אפיתחא דבי נשיאה על הפסוק 'יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך'.¹⁴ דרש עולא רבה שאומות העולם לא הודו לעשרת הדיברות מתחילתה, אלא רק לאחר ששמעו את הדיבר 'כבד את אביך ואת אמך'. על כך מוסיף עולא רבה במימרה השנייה שאכן מעריכים הגויים מצוות כיבוד אב ואם, ובאמת, אם תרצו לדעת עד היכן כיבוד אב ואם, צאו וראו מה עשה גוי אחד. הרי לפי זה שתי המימרות של עולא רבה משלימות זו את זו.

כך יש לפרש את הדברים כפי שהם לפנינו, אבל ספק אם כך באו מתחילתם. ובאמת יש לתמוה כמה תמיהות על כך ששוב באו ושאלו את עולא רבה, חכם ארץ ישראלי מן הדור השלישי,¹⁵ אותה שאלה ממש ששאלו את התנא הקדום רבי אליעזר לפי מימרת רב יהודה בשם שמואל, 'עד היכן כיבוד אב ואם',¹⁶ ואף תשובתו של עולא רבה באה כמעט מילה במילה כתשובת רבי אליעזר בסיפור השני. ועוד,

11 התיעור בעדי הנוסח לכפילות הסיפור אינו מלא, שהרי בכ"י מינכן ובכ"י אוקספורד 248 לא מצאנו אלא סיפור אחד, הפותח ב'בעו מיניה מרב עולא' וממשיך בסיפור השלם, ללא פתיחה שנייה של 'אמר רב יהודה אמר שמואל'. והוא הדין בעין יעקב, דפוס ראשון, סלוניקי. באגדות התלמוד, קושטא רע"א, הובא רק הסיפור משם רב יהודה אמר שמואל. בדפוס הספרדי של בבלי קידושין, כבדפוס ונציה, באים שני הסיפורים (וכן במנורת המאור, מהדורת ענעלאו, חלק ד, ניו יורק תרצ"ב, עמ' 20). אמנם אפשר להעלות על הדעת כמה הסברים למצב הזה, אולם ההסבר הפשוט ביותר הוא שההשמטה נגרמה מחמת הדומות במקצת עדי הנוסח אגב הרצף הזהה כמעט של הסיפור בדברי עולא רבה ובדברי רב יהודה אמר שמואל. וראה להלן.

12 וכזה במנורת המאור הנ"ל.

13 וכן הוא 'בעו מיניה מרב עולא רבה' בפסקי ר' ישעיה דטראני (רי"ד), מהדורת ליס, ירושלים תשל"ז, עמ' שכג, ובמנורת המאור לר' יצחק אבוהב, מהדורת חורב-קצנלנבוגן, ירושלים תשכ"א, עמ' 351.

14 תה' קלח, ד.

15 ראה ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 262. זיהוי זה נעלם מהיימאן בספרו תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד (לגודון תר"ע). אם כי משה בר מסכם ש'לא יפלא שלעיתים היו מכנים בכבל ובארץ ישראל את ראש הגולה בתואר "נשיאה" (ראשות הגולה בכבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תש"ל, עמ' 6), דומה שכל אלה שנאמר עליהם בכבלי 'דרש אפיתחא דבי נשיאה' ארץ ישראליים הם: רבי יונה (שבת קנה ע"ב); רבי ענני בר ששון (מועד קטן כד ע"ב), ראה אלבק (שם); א"ש רוזנטל, 'רב בן-אחי ר' חייא גם בן-אחותו?', ש' אברמסון, 'קוטשר וש' אש (עורכים), ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 293 הערה 30; ר' חייא בר לולייני (בבא בתרא פ ע"ב), אלבק, עמ' 392-393. ואפשר שלאותו חכם יש לשייך את האזכור 'ר' חייא' (כתובות לד ע"א = בבא קמא עא ע"א); ועולא רבה (כתובות סה ע"א וקידושין כאן).

16 ראה להלן על רבי אליעזר בפרוטרוט.

נאמר בסיפור הראשון 'פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שכר', ויש לשאול: וכי לפי תפיסת האגדה 'חכמים', בשם זה, אנשי פרקמטיא הם, העורכים מסע אל אותו דמא בן נתינה באשקלון למטרות מסחריות?¹⁷ אולם דומה שהתשובה לזאת טמונה בעצם הישנות הסיפור פעמיים. סיפור דמא בן נתינה המקורי של הבבלי, בשם רב יהודה אמר שמואל, מונח היה כאן בסוגיה מכבר, כפי שהוא בירושלמי המקביל (ושם: 'רבי אבהו משם רבי יוחנן'). בבבלי נוספו כמה דברים לפני כן בסוגיה. החוליה האחרונה של ההוספות הללו היא זו הכוללת את דרשתו של עולא רבה. דומה אפוא שכדי ליצור מעבר נוח בין שני המקורות – דרשת עולא רבה לעיל וסיפור דמא בן נתינה בשם רב יהודה אמר שמואל להלן – יצר בעל הגמרא חוליית קישור ספרותית, אשר שני היסודות – עולא רבה מחד גיסא וסיפור דמא מאידך גיסא – מעורים בה יחדיו.¹⁸

תפיסת הסיפור הראשון (1) כחוליית קישור אלגנטית מסבירה הן את העובדה שהוא חופף את הסיפור השני כמעט מילה במילה – שהרי ממנו נוצר – הן את קיצור הדברים על ידי קיטוע ההמשך. אחת התוצאות של קיצור זה היא לשון 'פרקמטיא', במקום 'אבנים לאפוד'! שהרי אם אין לסיפור המשך, ישתמע כאילו לא עלה בידם של חכמים לרכוש אבנים לאפוד, ומשימתם הקדושה נכשלה, מה שאין כן במקור, שלפיו זכו בשניים: אבנים ופרה אדומה. מוטב אפוא לומר: 'פרקמטיא' סתם.¹⁹

מבנה הסיפור בבבלי ובירושלמי

לא יקשה למעיין לראות את ראשונות הסיפור שבירושלמי לעומת זה שבבבלי,

- 17 ב'בית הבחירה' לר' מנחם המאירי הוצעו שני הסיפורים בזה הלשון: 'מעשה היה כגוי אהד באשקלון שבקשו ממנו פרקמטיא [...] ופעם אחרת בקשו ממנו אבנים לאפוד'! (מהדורת סופר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 181). כלומר 'תרי עובדי' ממש. על הפסקה האמצעית עיין שם הערה 5.
- 18 ראה ש"י פרידמן, 'איחוי פרשיות סמוכות בסוגיות הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, עמ' 251–255. הכפלת הסיפור דומה לתופעת המעשה הכפול, שהוא שכיח בבבלי; ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 128 והערה 38.
- 19 בדפוס ונציה נשאר הכתיב המקורי: 'פרקמטיא', כגימ'ל. כתיב זה שרד גם בדפוס אשר עותק ממנו נמצא באוסף פרופ' מאיר בניהו (קושטא, רנ"ה לערך) הנדפס מתוך דפוס ונציה (ראה ש"י פרידמן, 'מסכתות שנדפסו ולא נרשמו וכאלה שנרשמו ולא נדפסו', עלי ספר יח [תשנ"ה–תשנ"ו], עמ' 11–12 והערה 16; עמ' 37, ד"ה 'המסכתות'). בגלל השמטת הדומות שהוזכרה לעיל, רוב עדי הנוסח אינם כוללים מילה זו כלל. בדפוס הספרדי: 'פרקמטיא'. הכתיב כגימ'ל להיקריות תבה זו נדיר בכתבי היד של הבבלי. בינתיים מצאתי תיעוד בקבוצות הלשוניות 'אשכנז' ו'ים תיכוני' (למושגים הללו ראה ש"י פרידמן, 'כתבי היד של התלמוד הבבלי: טיפולוגיה של כתיב', מ' בר-אשר [עורך], מחקרים בלשון העברית ובלשוניות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 163–190): ראש השנה לא ע"ב כ"י לונדון Harl 5508 וכ"י וטיקן 134; כתובות קא ע"ב כ"י לנינגרד, פירקוביץ 187; סנהדרין מא ע"א כ"י מינכן ודפוס ברקו; שם צט ע"א, כ"י פירנצה. כתיב זה (כגימ'ל) בקידושין כאן הובא בפסקי רי"ד (לעיל הערה 13), עמ' שכג.

כרגיל ביחסי חומר מקביל בין שני התלמודים. הדבר אמור בפרטי הלשון והעניין, וגם במבנה היחידה כולה שהוא מעובד ומגובש יותר בבבלי: גוף הסיפור בשם 'רב יהודה אמר שמואל' (2) מלוכד ורצוף. לפניו נוסף הקטע משם עולא רבה (1), שעליו כבר דובר לעיל. אחריו מסקנה בשם רבי חנינא: ²⁰ 'ומה מי שאינו מצווה', ולבסוף, כנספח, עניין נוסף על דמא בן נתינה, מפי רב דימי (4). ואילו בירושלמי הדברים מסודרים פחות, ויש לעמוד על הייחוסים והיחסים. ובעיקר, מה היחס שבין הפסקאות 1, 4 בירושלמי?

ההסבר הפשוט והנכון לדעתנו הוא שפסקה 4 בירושלמי היא המשכה הישר של פסקה 1, והיא עיקר הסיפור, מפי רבי אבהו בשם רבי יוחנן. ההרצאה הישירה נקטעה על ידי שתי הוספות מאוחרות יותר. רבי חזקיה (3) הוא אמורא ארץ ישראלי מן הדור החמישי והשישי. הערתו על הכבוד שהעניק דמא לאביו בחייו ולאחר מותו, וכן ההערה הסתמית בפסקה 2 על מעשי הכבוד הגדולים שלו כלפי אמו, מיועדים להגביר את ההערצה לדמא, ולשם כך הוכנסו ושובצו בראש ההרצאה, לפני גוף הסיפור. אולם הן אינן מעיקר המבנה המקורי, כפי שעולה מן הבחינה הכרונולוגית ומבדיקת פיתוח המוטיבים. שהרי דומה שבראשונה סיפרו את מעשה הישפה והפרה; אחר כך באו להציג את הקיום המיוחד של כיבוד אב בידי דמא כשם דבר המפורסם לעצמו. בהוספה הראשונה, בסתם ללא שם המוסר, הובא המעשה באמו של דמא, ובשנייה מוסיף רבי חזקיה על אביו. גרעין הסיפור כולל אפוא פתיחה (1), ומיד לאחריה 'פעם אחת' של פסקה 4, גוף הסיפור, ללא הפרעה וחציצה של 'פעם אחת' נוספת, זו שבפסקה 2.²¹

המעשה באמו של דמא (פסקה 2 בירושלמי) הועבר לבבל בידי רב דימי (מן הנחותאי, דור שלישי-רביעי), אלא שלא שובץ בתוך גוף הסיפור כבירושלמי, אלא כנספח בסופו (4), ובשינוי כל שהוא, כרגיל בין הבבלי והירושלמי.²² אבל זהות שני המעשים על כבוד האם (בירושלמי ובבבלי) ושורשם המשותף גלויים לעין. ובאמת בספר עין יעקב, לאחר הבאת דברי רב דימי מן הבבלי, נוסף, בהמשך רצוף: 'וירקה לו בפניו ולא הכלימה ונפל' קורדקסין²³ שלה והושיט לה שלא תצטער', והוא על פי הירושלמי. השלמה זו שבעין יעקב מלמדת אפוא על השיטה של 'חד עובדא'²⁴ הנקוטה כאן על ידי המלקט; כלומר למרות ההבדלים בפרטי שתי המסורות, אירוע אחד מונח לפנינו בבבלי ובירושלמי. אמנם בירושלמי אירע האירוע 'לפני בולי שלו', מן הסתם באשקלון, ואילו בבבלי 'היה יושב בין גדולי רומי', אלא שאף שינוי זה אינו צריך לעמוד בפני הזיהוי בין שני הסיפורים, שהרי לאמתו של דבר שינוי שמות הערים שכיח מאוד בין מקבילות שונות בדברי חז"ל.²⁵ אבל כאן אין כל צורך

20 ראה להלן.

21 דומה שאין כשום סיפור אחר בירושלמי 'פעם אחת' פעמיים.

22 וראה להלן 'לשונות הסיפור'.

23 ראה להלן 'לשונות הסיפור'.

24 ראה פרידמן (לעיל הערה 2).

25 ראה להלן בפרוטרוט.

להזדקק לסברה זו. הרי 'גדולי רומי' הוא לשון בבלי מובהק,²⁶ ולרוב הוא מתאר את פקידי רומא בארץ ישראל.²⁷ 'היה יושב בין גדולי רומי' הוא אפוא חילוף לשון נוח שיבוא בבבלי במקום הצירוף המקורי הכולל מילה יוונית: 'לפני כולי שלו'. אשר למשמעות שני המונחים, היא זהה, והכול בארץ ישראל, ובנידון הזה, באשקלון.

מעשי האימהות

ההוספות וההרחבות על עצם הסיפור, הבאות לפנינו בירושלמי בפסקאות 2–3 מבוססות על טופוסים ידועים מדברי חז"ל בדרך כלל, המסמלים קיום מופתי של מצוות כיבוד אב ואם. מעשי הכבוד המופרזים כלפי האם, ובמצבים שהיא עצמה מעמידה בפני הבן בקשות שקשה לקיימן, מובאים בירושלמי שם בהמשך הסמוך, בסיפורים על רבי טרפון²⁸ ורבי ישמעאל. מעשים אלה נודעו כשם דבר, עד שאמרו על חכם אחד: 'כד שמע אילין תרתין אולפניא אמר בריך רחמנא דלית לי לא אבא ואימא, לא כרבי טרפון הוה יכילנא עביר ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלי'. שני מעשים אלה המרומזים כשם דבר בפי החכמים, כך היו:

אמו של רבי טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת, והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה. פעם אחת חלה ונכנסו חכמי לבקרו. אמרה להן התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי כבוד יותר מדי. אמרו לה מהו עבד לך, ותניית להון עובדא. אמרו לה אפי' עושה כן אלף אלפים אדיין לחצי כבוד שאמרה תורה לא הגיע. אמו של רבי ישמעאל באה וקבלה עליו לרבותינו. אמ' להן געורו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן של רבותינו. אמרו איפשר לית רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתיו? אמרו לה מה עבד לך? אמרה כדו נפק מבית וועדה אנא בעיא משזגה ריגלוי ומישתי מהן ולא שביק לי. אמרו לו הואיל והוא רצונה הוא כבודה.

שתי האימהות הללו כוונתן טובה ולשם שמים. בכל זאת, בקשתה של אם רבי

26 אמנם כבראשית רבה י נאמר על טיטוס: 'כיון שהגיע לרומי יצאו כל גדולי רומי לקראתו וקילסו אותו וכו'. אלא שנוסח זה בא רק בדפוסים, וכל העניין הוספה הוא (ראה מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 82–83). ועיקר נוסח הוספה זו כבויקרא רבה (מהדורת מרגליות, עמ' תקא): 'כיון שהגיע לרומי יצאו בני רומי וקילסו אותו' (ועיין חילופי נוסחאות שם, הגורסים 'גדולי' רומי, בוודאי בהשפעת סגנון הבבלי). לגבי אסתר רבה ב: 'בר יוחני' בקש לעשות סעודתא לגדולי רומי, הוה תמן ר' אליעזר בר' יוסי' וכו', הודיעני בטובו פרופ' יוסף תבורי שסגנון זה נמצא גם בכתבי היד.

27 ההקשרים הם כאלה שקשה מאוד למקמם ברומי. וכבר העלה קרויס כן ש'דברו על פקידי רומי שבא"י כעל סתם גדולי רומי', והסתמך על עבודה זרה יח ע"א (ראה לעיל הערה 7).

28 המקבילה לבבלי, קידושין לא ע"ב.

ישמעאל לשתות את המים שבהם רחצה את רגליו של בנה כשהוא יוצא מעיסוק בתורה בבית הוועד, היא בקשה מוגזמת (דרכה כבר מתגלמת דמות האם היהודייה המסורה יותר מדי). היות ובקשת האם היא לשם כבודו של בן, בקשה לגיטימית על פניהם של דברים, נמצא רבי ישמעאל בדילמה. ואילו אמו של דמא בן נתינה לא נתכוונה לכבוד בנה, אלא לבושתו ולכלימתו. לדמא אין אפוא שום דילמה, והוא ממשיך לכבדה אפילו תוך כדי מעשיה הפרועים ('היתה אמו חסרת דעת'),²⁹ כדי 'שלא תצטער' (ירושלמי); 'ולא הכלימה' (בבלי). בבבלי להלן אפילו יסדו הלכה על פי דגם זה של התנהגות פרועה מצד ההורה בפני הבן הידועה מן הסיפורים, ואף שם חזרו וייחסו הלכה זו לרבי אליעזר, במסגרת תשובתו על שאלה להלכה נורמטיבית, ובאותו דפוס סגנוני כבסיפור דמא: 'שאלו את רבי אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו'³⁰ לים בפניו, ואינו מכלימו' (לב ע"א).³¹

בסיפור דמא בוצע אפוא עיבוד המוטיב הידוע של התנהגות אם בישראל כדי להתאימו להתנהגות המיוחסת לאם באומות, והיא התנהגות שונה מאוד. הוזה אומר, אם כי דמא עצמו מופיע לפנינו כחסיד מחסידי אומות העולם, לא כן אמו!

29 כהסברו הרציונליסטי של מדרש דברים רבה (א) = תוספות קידושין לא ע"א, ד"ה 'ובאת אמו': יש כמדרש שהייתה מטורפת מדעתה'.

30 בכתבי היד ובדפוס הספרדי: ויטילנו. בדפוסים שלנו הוחלף הפועל כדי למנוע הישנות אותו שורש פעמיים במשפט קצר זה.

31 גם במעשה רבי טרפון ואמו בבבלי, קידושין לא ע"ב: 'כלום זרקה ארנקי [בכתבי היד ודפוס ספרדי: ארנקך!] בפניך לים ולא הכלמתה'. זוהי תוספת על עיקר הסיפור, כשהלשון שלפניו: 'עדיין לא הגעת לחצי כיבוד', הוא הסיום המקורי, כבירושלמי. התוספת נשאבה מהלכתו של רבי אליעזר הנ"ל, והועברה לכאן. המעבירים ניסחו 'זרקה' ולא 'הטילה' כפי שהוא בעיקר הלשון שם ('ויטילנו'). הגרסה 'זרקה' שימשה את מעצבי נוסח הדפוס שלנו בכרייתת רבי אליעזר לנסח 'ויזרקנו' במקום 'ויטילנו'. באותו תהליך, אלא בכיוון הפוך, הגיהו 'ארנקי' בדפוס האיטלקי הראשון במקום 'ארנקך' המקורי. לגבי הסגנונות הללו, נסכם אפוא את היחס בין המקורות בבבלי הדנים באי-הכלמת הורה שעשה מעשה מופרז, כגון זריקה או הפלה: סיפור דמא בבבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' בנדפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הבן והבת נוקט הבבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה', מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א). ברייתת רבי אליעזר בבבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' בנדפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הבן והבת נוקט הבבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה', מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א). מעשה רבי טרפון (דעה אחרת אצל ולר [לעיל הערה 3]), עמ' 99, הרואה בכרייתת את רבי אליעזר עצמו, שהושאלו למעשה דמא). על הבאת דברים כפי תנאים בבבלי ראה S. Friedman, 'Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus', S. J. D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*. Providence 2000, pp. 35–57

רבי חזקיה

דומה שגם שבח דמא בפי רבי חזקיה מבוסס על הלכה ידועה בדינינו: 'איזו היא מורא, לא ישב במקומו' וכו' (ספרא קדושים, א).³² אף כאן חלו מעשי עיבוד והתאמה להוויי של אומות העולם: לא רק שלא ישב במקומו ('אבן שישב עליה אביו'), אלא שגם לאחר מות אביו כיבדו בעשיית אותה אבן 'יראה' דתית. כאן לשון 'יראה' הוא לשון נימוס. מבחינתנו אותה יראה היא עבודה זרה, שגם גוי אסור בה, באשר איסור זה משבע מצוות בני נח הוא.³³ אולם כאן התעלמו חז"ל מאותו איסור בדרך של כבוד וסובלנות. אילו בהקשר הלכתי קיימין, שמא הייתה החובה מוטלת על ההלכה לציין את גנותו של דמא, שעשה את האבן שישב עליה אביו עבודה זרה,³⁴ או לפחות להזהירנו מלשבח את הדבר, שמא נעבור על 'לפני עיור', או על 'לא תתן להם חן'. ואילו האגדה אינה נרתעת ללמד זכות, ולגלות כאן שבח דמא, כשנבחן אותו לפי ערכיו שלו.

רבי יוסי ברבי בון

לקראת סוף פסקה 4 בירושלמי באים דברי רבי יוסי ברבי בון שהם סיומו של סיפור דמא: 'מה פרע לו הקב"ה שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון, בו בלילה ילדה פרתו פרה אדומה' וכו'. עניין זה בא בבבלי בתוך רצף הסיפור, וכאילו מפיו של רבי אליעזר. ובאמת דומה שגם בירושלמי אי-אפשר לנתק את מתן השכר מעיקר סיפור דמא וחכמי ישראל; הוא אירוע הסמוך ונמשך מן האירוע דלעיל מיניה, ולכן הוצע בלשונות 'בו בלילה' (ירושלמי), 'לשנה האחרת'³⁵ (בבלי). וזהו אף שיא העלילה, המבטא הכרה שמימית במעשיו של דמא, וכפי שהסיקו נכונה בפרק האפילוג

32 פז ע"א. ובמקבילות: בבלי, קידושין לא ע"ב.

33 תוספתא, עבודה זרה, ח, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 473): 'על שבע מצוות נצטוו בני נח, על הדינין ועל עבודה זרה' וכו'.

34 הרציפות מן הרישה אל הסיפה ברורה: 'לא ישב עליה מימיו [...] עשה אותה יראה שלו'. כלומר הכול מוסב על האבן, ומתוך כך הוצמדו שני העניינים. ולר (לעיל הערה 3) ביקשה לפרש: 'לאחר מותו של אביו הוא הפך אותו לאלוהות [...] מלמד שדמא ממש סגד לאביו' (עמ' 136). דומה שדעה זו מבוססת על השלמת הכתיב במסכת פאה: 'אות' [נ], כפי שהשלימה שם. אולם כאמור הסגנון מראה כעליל שלפנינו המשך פיתוח אותו עניין: האבן, וכפי שהוא במפורש בפאה בכ"י וטיקן: 'אותה'. במסכת קידושין אף בדפוסים: 'אותה' (וכפי שהביאה המחברת עצמה בלשון הסיפור לעיל בסמוך [עמ' 135]: 'אותה' [פעמיים]). אמור אפוא, את האבן, ולא את האב.

35 הסגנון העיקרי של גרסה זו הוא 'לשנה אחרת', ללא ה"א במילה השנייה. כך בכ"י מינכן ובדפוס הספרדי, כך במקבילה החלקית בעבודה זרה כד ע"א (עליה ראה להלן), כך סגנון ביטוי זה במקומות אחרים כש"ס (ברכות כח ע"א, שבת כא ע"ב, ועוד) וכך בדרך כלל בכתבי היד של התלמוד, ולעת עתה לא מצינו 'לשנה האחרת' בשום כתב יד. ואין ה"א זו אלא כאן כנדפס,

שבירושלמי (5): 'אין הקב"ה משהה מתן שכרן של עושי מצות בגוים'. מתוך כל זאת, קשה אפוא לנתק את הנמסר בדברי רבי יוסי ברבי בון מעצם הסיפור, ולדונו כטפל לעיקר. אמנם עיקר הסיפור נמסר על ידי רבי אבהו בשם רבי יוחנן, אולם כבר מצאנו את רבי יוסי ברבי בון מוסר משם רבי אבהו בשם רבי יוחנן.³⁶ דומה אפוא שרבי יוסי ברבי בון הוא המוסר את הסיפור כולו בירושלמי משם רבי אבהו בשם רבי יוחנן, וכאן סיום הסיפור ושיאו נמסר משמו שלו, כדרך 'המסיימים'.³⁷ ומכאן בהבאת דברי הירושלמי לעיל לא קבענו את דבריו בפסקה נפרדת, אלא ברצף אחד עם הסיפור, שהרי הם מגוף הסיפור ועיקרו, וכפי שנוסיף לפרש ולפרט גם להלן בחלק ב.³⁸

רבי שבתי ורבי חנינא

לאחר שיאו של הסיפור, לידת פרה אדומה כשכר על מעשהו של דמא, בא, הן בירושלמי הן בבבלי, מעין 'מפטיר'.³⁹ על נושא שכרן של מצוות. בירושלמי, מפי רבי שבתי (דור שני, ארץ ישראל):⁴⁰ 'אין הקב"ה משהה מתן שכרן של עושי מצוות בגוים'.⁴¹ ובבבלי על פי רבי חנינא: 'ומה מי שאינו מצווה וכו', על בסיס דבריו הידועים 'גדול המצווה ועושה' וכו'. והנה, שני המקורות הללו סותרים! לפי רבי שבתי בירושלמי בא השכר על מעשה שהוא בחינת 'עושי מצות בגוים'. אמור מעתה, אף הגויים מצווים במצוותו של הקדוש ברוך הוא על כיבוד אב ואם. ואילו בבבלי דמא הוא במפורש 'מי שאינו מצווה'.⁴² יש לדון אפוא בעניין זה בקצרה.

וכן כנדפס בברכות יח ע"ב, שבת כא ע"ב דפוס איטלקי ראשון, ובעבודה זרה ח ע"א. ככ"י אוקספורד גרסה אחרת לגמרי כאן: 'לימים'.

36 ירושלמי ברכות ה, א (ח ע"ד): 'רבי יוסי בי רבי אבון רבי אבהו בשם רבי יוחנן וחברייא ה' צבאות אשרי אדם בוטח כך'. ועיין היימאן (לעיל הערה 15), עמ' 718; אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 336.

37 השווה 'מינאי ומינך תסתיים שמעתא' (עבודה זרה טז ע"ב), וראה מדרש דברים רבה, מהדורת ליברמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 140 הערה 2.

38 עמדה אחרת הובעה על ידי ולר (לעיל הערה 3): 'סיפור הפרה האדומה הוא תוספת לקח, שאינה שייכת לסיפור עצמו לא מבחינת הסיפור ולא מבחינת הלקח. אלה דברים של האמורא המאוחר רבי יוסי בן רבי בון, שנוספו כאן כדי להדגיש שוב את עובדת גוויותו של דמא ובכך גם את הרעיון "אין הקב"ה משהה שכר של עושי מצוות בגוים" [כצ"ל] (עמ' 137). כאמור בפנים, אין כל בעיה של 'איחור' אצל רבי יוסי בי רבי בון. ומה גם שדברי רבי שבתי (דור שני), מוסבים על עניין זה, לומר שהוא מכיר את העניין מעיקר מסירתו של רבי יוחנן!

39 הוא פרק האפילוג שהזכרנו לעיל.

40 ראה אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 189.

41 רק בפסיקתא רבתי נוסף: 'הה"ד ומשלם לשנאיו אל פניו וגו' (דב' ז, י) (קכד ע"א).

42 והשווה נזיר סא ע"א: 'לאביו ולאמו לא יטמא, במי שיש לו אב, יצא גוי שאין לו אב [...] אלא, במי שמוזהר על כיבוד אביו'. ובמיוחס לרש"י: 'וגוי הואיל ואינו בכיבוד אביו'. וכן כגוף

אומות העולם וכיבוד אב ואם

הרמב"ם כתב בהלכות ממרים ה, יא: 'הגר אסור לקלל אביו הגוי ולהכותו ולא יבזהו, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה שהרי זה מבזה אביו, אלא נוהג בו מקצת כבוד'. כלומר יש לחשוש שיראו הגרים את גויותם הקודמת כמצב של קדושה יתרה, שהיו מצווים על כבוד אבותיהם, ואילו עכשיו משנתגיירו כקדושה קלה, שאין להם ייחוס ואף לא מצוות כבוד כלפי אותו אב גוי. וקשה, מה חשש יש כאן, הרי גם בגויותם לא היו מצווים! ובאמת האחרונים התקשו בזה מאוד. יעקב בלידשטיין⁴³ ציין לחכמים שהתאמצו למצוא מקור לדברי הרמב"ם: ר' יוסף קארו ב'כסף משנה', ר' מאיר שמחה מדווינסק בספרו 'אור שמח', ובמאה העשרים ר' משה פיינשטיין והרב אברהם יצחק קוק.⁴⁴ והנה, דברי רבי שבתי אלה בירושלמי הם ממש כשיטה שכתב הרמב"ם, והם מרחיקי לכת אפילו יותר, שכן בהם נוקט רבי שבתי במפורש שגוי חייב בכיבוד אב ואם לפי דינינו, והיה ראוי אפוא להביאם בהקשר של הקושיה על הרמב"ם.⁴⁵

מכל מקום, אשר לדברי הרמב"ם, דומה שהפשט הפשוט בדבריו 'באנו מקדושה חמורה' הוא כאלה שפירשו: 'היינו, בנימוסיהם'. הגרים אינם בקיאים עדיין בדיני ישראל, ולא ידעו להסיק כשיטת הבבלי שגוי פטור מכיבוד אב ואם. הם זכורים ומכירים בנימוסיהם של גויים שהיו נוהגים בהם מקודם, שהבן מכבד את אביו, ואינו מבזהו.

לשם הבנת הרקע התרבותי של סיפור דמא בן נתינה, ובפרט לצורך בירור עניין

הגמרא בכ"י מוסקווה (גינזברג 1134): 'אלא [במי שמוזהר על] כיבוד אב, יצא גוי שאין [נזכר] מוזהר על כיבוד אב'.

43 'הורים ובנים במשנת הרמב"ם: הגות והלכה', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 35–36.

44 ועיין י' אריאלי, עינים למשפט, מסכת קידושין, תל אביב תשכ"ז, עמ' מה–מט.

45 אמנם פשיטא שלא סרה הקושיה הפורמלית על הרמב"ם עקב זאת, שהרי הרמב"ם אמר לפסוק כבבלי. ושיטת הבבלי הרי הד-משמעית היא. מכל מקום, כאשר המפרשים התאמצו להביא ראיה מכל מקום שהוא, הרי יש ויש מקום להזכיר ירושלמי זה! למשל, בספר אור שמח הנ"ל כתב להלכה זו של הרמב"ם: 'מוכח כן מדאמר בתו"כ שם אינו חייב, מכלל דאיסורא איכא, אלא נוהג בו מקצת כבוד' (וראה מה שרשם שם להלכה ה). דומה שכוונתו לתורת כוהנים זה: 'אביו ואמו קילל, מה תלמוד לומר לפי שנאמר ומקלל אביו ואמו מות יומת, יכול לא יהיה חייב עד שיקלל שניהם בכת אחת תלמוד לומר אביו קילל אמו קילל, אפילו אחד מהם, והלא הגר חייב על אמו ואינו חייב על אביו דברי רבי יוסי הגלילי, ר' עקיבא אומר אביו ואמו קילל, את שהוא חייב על אביו חייב על אמו, ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו, מודה רבי עקיבא בשתוקי שהוא חייב על אמו אף על פי שאינו חייב על אביו' (קדושים, פרק ט, צב ע"א). לפי רבי עקיבא (ואף לפי רבי יוסי הגלילי) הגר אינו חייב על קללת אביו. ורצה האור שמח לדייק, חיוב אין, איסור יש. אבל הוא דיוק לשם תירוץ דברי הרמב"ם בלבד, ואינו נרמז מתוך הספרא. וכן אינו נוגע אלא לגר, אבל גוי, אומר האור שמח עצמו: 'וב"נ [=ובן נח] ודאי אינו מוזהר על כבוד אב ואם' (ועוד, מתוך תורת כוהנים זה, שאלה היא בעיניי אם יש מקום לדייק מכאן שאסור לגוי להכות/לקלל את ההורה, השווה בלידשטיין [לעיל הערה 43]).

כיבוד אב ואם, עלינו לפנות לעדויות מן העולם הקדום. השאלה היא האם חז"ל מבססים את תיאורו של דמא על השתקפות דינינו וערכינו בלבד, או אף על ידיעות מנימוסיהן של אומות העולם? ושמה חשוב יותר לשאול האם ערכי כיבוד אב ואם, בניסוח משפטי ומוסרי קבוע ופורמלי כפי שאנו מוצאים בתורה ובדברי חז"ל, ידועים אף מספרות המזרח הקדום או מן הדינים ההלניסטיים. יוסף פליישמן סיכם לאחרונה את הנושא הראשון מנקודת המוצא של דיני בן סורר ומורה, וזה לשונו: 'אין בקובצי החוקים השונים מהמזרח הקדום חוק הקובע שהילד חייב לכבד את הוריו או שאסור לו לקללם; אך מתעודות משפטיות שמשקפות את הריאליה המשפטית עולה בבירור, שהמשפט הנוהג כאן תבע מהילד לקבל את מרות הוריו, וילד אשר לא קיבל את מרות הוריו נענש בחומרה רבה'.⁴⁶ ברם דומה שאף באלה לא הגענו אלא למניעת התנהגות שלילית או הכחשת סמכות, ולא לחיוב פורמלי של דפוסי התנהגות של כיבוד הורים כפי שהם מוכרים בתורת חז"ל. אפשר אפוא שגם בעניין זה משקפים מנסחי הסיפור את ערכי המסורת היהודית ומייחסים אותם לדמא, ולא נורמות שמצאו או העתיקו מתרבויות העמים.

רבי חנינא

בבבלי לא נמסרה מימרתו של רבי שבתי או הדומה לה, אלא מסקנה על פי דברי רבי חנינא הידועים אף מבבלי, בבא קמא לח ע"א ועבודה זרה ג ע"א: גדול המצווה ועושה וכו', וכשרבי חנינא עצמו הוא המיישם את המושג הזה כאן: 'וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, דאמר רבי חנינא: גדול מצווה ועושה וכו'. והדבר קשה. קודם כול, אם נרצה לומר שרבי חנינא כאן הוא רבי חנינא סתם שבכל מקום, שהוא מתלמידי רבי, מן 'הסיעה הראשונה' של אמוראי ארץ ישראל,⁴⁷ כיצד כבר מגיב הוא לדברי רב יהודה אמר שמואל, או לדברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן, ומסיק ומה מי שאינו מצווה וכו'? ועוד, האם אנו מוצאים כאן את רבי חנינא מצטט את רבי חנינא ('דאמר רבי חנינא')?⁴⁸ ואפילו אם נרצה לייחס את הבאת דברי רבי חנינא השניים לבעל סתם התלמוד, הרי ככל

46 אוניברסיטת בר-אילן, דף שבועי 143, ואתחנן, תשנ"ו. ראה י' פליישמן, הורים וילדים במשפט המזרח הקדום ובמשפט המקרא, 'ירושלים תשנ"ט, עמ' 148–243. 'Biblical law is the only legal system in the Ancient Near East that provides the death penalty for striking or cursing parents' (J. Fleishman, 'Offences against Parents Punishable by Death', *The Jewish Law Annual* 10 [1992], p. 37). על שאלה זו בנוגע לעולם ההלניסטי ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 286 והערה *27.

47 אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 155.

48 'קשה, וכי מייתי ראייה מרבי חנינא גופיה, בשלמא אי הוה אמורא אחרינא [...] אבל רבי חנינא גופיה הוא' (רבינו שמואל גארמיזאן, אמרי בינה, שיטת קידושין מהדורא קמא, ירושלים תש"ן, עמ' שב); 'נראה כי ר' חנינא לא אמר פה "ומה מי שאינו מצווה כך" וכו' אלא מסדרי התלמוד אמרו זאת על שמו' (ש' רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, ירושלים תשל"א [קובנה התרצ"ב], עמ' 23).

'מימרה כפולה'⁴⁹ יש לברר אם שתי המימרות יצאו מפי האמורא עצמו, או שמה ניסחו בעלי הגמרא אחת מהן על פי השנייה וייחסוה לשמו. אולם עד שאנו קובעים בדבר זה מסברה, נביא סיוע מגרסה. אמנם כגרסה דלעיל אנו מוצאים גם בכ"י מינכן, כ"י אוקספורד וכ"י וטיקן 111, אלא שמצאנו אף גרסה אחרת. לאחר המילים 'אותו הממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא', איתא:

דפוס ספרדי: וכששמעו חכמי ישראל אמרו ומה מי שאינו מצוה ועושה כך מצווה ועושה על אחת כמה וכמה.

הגדות התלמוד, קושטא רע"א: וכששמעו חכמי אמרו ומה מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה אעכ"ו.

עין יעקב, סלוניקי: וכששמעו חכמי בדבר אמרו⁵⁰ ומה מי שאינו מצווה כן מצווה ועושה אעכ"ו.

מנורת המאור (ענעלאו): וכששמעו חכמים בדבר אמרו מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה עא"ו.⁵¹

אילו רק בילקוטי האגדה מדובר, בוודאי היה טוען הטוען שאינה גרסת תלמוד.⁵² בנידון שלנו, הצטרפותו של הדפוס הספרדי של מסכת קידושין, שהוא עד נוסח שלם של תלמוד לכל דבר, מוכיחה שנוסח תלמוד לפנינו, נוסח ספרד. פתרון חילוף הגרסאות נראה כך: בתחילה הוסמכה לסיפור דמא מימרת רבי חנינא בעניין 'גדול המצווה ועושה', בהקדמת לשון קישור מאת בעל הגמרא: 'ומה מי' וכו', בסתם, וללא שום ייחוס מי אומר כן. ברם במגמת ליכוד הסגנון הושלם ייחוס האומר, בצורה שונה בשני סוגי (ענפי?) נוסח. באחד מהם נוצרה מימרה כפולה של רבי חנינא עצמו, ובאחר אותם 'חכמי ישראל' עצמם שהיו נוכחים במעמד דמא בן נתינה, הם שאמרו זאת! ואמרו כך מתוך התפעלותם על מתן השכר מאת הקב"ה: לידת פרה אדומה. אין כאן אפוא שתי מימרות מפי רבי חנינא, והלשון של מסקנה: ומה מי שאינו מצווה וכו', מפי בעל הגמרא יצא, ואין לתעד את המימרה שלנו לרבי חנינא, בן הסיעה הראשונה של אמוראי ארץ ישראל.

לענייננו ראוי עוד לציין כי לפי הנ"ל אין בעיקר מסירת הבבלי דבר הנוגד את דברי רבי שבתי בירושלמי, לפיו יש לנו כאן מקרה של 'עושי מצות בגוים', ודמא אפוא מצווה הוא. גם סמיכתה המקורית של מימרת רבי חנינא 'גדול המצווה' וכו'.

49 ראה ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי כצירוף מכוא על דרך חקר הסוגיא', ה"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 378 הערה 7; צ"א שטיינפלד, 'למשמעם של "הורה בפני עצמו" ו"הורה עם הצבור"', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 88.

50 וכזה בפסקי רי"ד (לעיל הערה 13), עמ' שכג.

51 וכן הוא במנורת המאור לר' יצחק אבוהב, (לעיל הערה 13), עמ' 352.

52 ומסופקני אם ימצא ממש בטענה כזאת; נוסח הגדות התלמוד, על אף שהוא ליקוט, משקף בעיקרו את נוסח התלמוד שלפני המלקט. עיין ש"י פרידמן, 'סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק ק"ז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג', בר-אילן ל-לא (תשס"ו) [מוקדש לזכרו של פרופ' מאיר שמחה פלדבלום], עמ' 444-448, ובמסומן שם.

יכולה להתפרש כך למי שירצה לקיים את מסורת ארץ ישראל (שהרי אפשר שהביאו מימרה בבלי שגורה במקום המימרה הארץ ישראלית, אבל לא דווקא כדי לחלוק עליה): גם דמא הוא מצווה ועושה! רק לשון הקישור המאוחר הוא הקובע באופן חד-משמעי שלפנינו מקרה של מי שאינו מצווה.

לשונות הסיפור

פטרבולי. אלו הן הגרסאות:

ירושלמי פאה כ"י לידן: ראש פטר כולי היה [...] פלכולי⁵³ שלי [...] וראש פטר כולי היה.

ירושלמי פאה כ"י וטיקן: פטר כולי היה [...] כל כולי שלו [...] וראש של כולי היה.

ירושלמי קידושין כ"י לידן: ראש פטר כולי הוה [...] כולי שלו [...] וראש כל פטר כולי היה.

המילה 'בולי', 'מועצת העיר', ידועה.⁵⁴ 'פטר כולי' הוא אפוא 'אבי המועצה'.⁵⁵ מסירת כ"י וטיקן בהיקרות הראשונה היא המדויקת בפרט זה.⁵⁶ 'ראש' היא גלוסה לתיבת 'פטר';⁵⁷ בכ"י וטיקן בהיקרות האחרונה החליפתה, ואילו בכ"י לידן נוספה על ידה (שתי תופעות שכיחות בגלוסות).

סירקון. לפי הבבלי (4) היה דמא בן נתינה 'לבוש סירקון'⁵⁸ של זהב'. ה'סירקון' הוא בגד מוכר ממקורות התנאים,⁵⁹ ומוזכר כמה פעמים גם בבבלי. ואילו הסגנון 'סירקון של זהב' הוא סגנון בבלי מובהק, ובא במקום אחר בברייתא: 'תניא נמי הכי: יצא

53 האות הראשונה מטושטשת כתצלום. פ' שתוקנה לכ' בדפוס ונציה: 'כלכולי'. [נועין כעת מהד' האקדמיה ללשון העברית (ירושלים תשס"א), עמ' 179].

54 S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Hildesheim 1964 (Berlin 1899), p. 140, וראה לעיל הערה 7.

55 שם, עמ' 438, וראה פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 412 שורה 8.

56 וכן הוא 'ופטרבולי היה' במדרש הגדול, דברים, מהדורת פיש, ירושלים תשל"ה, עמ' קיז; ספר המעשיות, מהדורת גסטר, ניו יורק 1968 (ליפסיה 1924), עמ' 130.

57 'ותי'נת] ראש הוספה מאוחרת לבאר ל'שון] פטר, ז' פרנקל, תלמוד ירושלמי סדר זרעים עם ספר אהבת ציון, ירושלים תשל"א (וינה תרל"ד) פאה שם (נט ע"א מן הספר). תיבה זו הייתה בגרסת הירושלמי שלפני בעל הערוך, ערך 'פטר' ד' (ערוך השלם, ו, עמ' 319). שיטה אחרת בזאת אצל פרנקל (לעיל הערה 3): 'אביהם של האבות' (עמ' 144).

58 כן הוא גם בכ"י אוקספורד. בדפוס ונציה: סרקון. בכ"י מינכן וכ"י וטיקן 111: סוריין. בדפוס הספרדי: סריקין. בהגדות התלמוד: סריקים.

59 קרויס (לעיל הערה 7), עמ' 393.

מנחם לעבודת המלך, ויצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושין סיריקון של זהב⁶⁰ (חגיגה טז ע"ב). במקבילה שבירושלמי: 'ושמונים זוג של תלמידי חכמים מלובשין תירקי זהב' וכו' (חגיגה ב, ב [עז ע"ד]), כלומר, שריונים של זהב.⁶¹ כיוון ש'סיריקון' ביוונית היא 'משי', הצירוף 'סיריקון של זהב' אינו עולה יפה.⁶² סביר לומר שהוא הורכב לראשונה בבבלי, חגיגה, על ידי כך שהחליפו את המונח הראשון בלבד מתוך הצירוף המקורי 'תירקי זהב' במונח לועזי מקובל יותר: 'סיריקון', ונוצר 'סיריקון של זהב'. ובהשפעת לשון בבלי, חגיגה נכנס שם זה בבבלי, קידושין כבגד לועזי יפה ומכובד, שהיה דמא עשוי ללבוש, והוא ראוי לו.

ונפל קורדקון/קורדקין⁶³ /קורדקסין שלה מידה. מהו קורדקסין? שנינו בתוספתא, שבת ד, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 19): 'אבל יוצאה היא [...] במנעלים ובקורדוקסין המוזהבין', הרי הם 'נעלים עשויים מקליפות צמחים ובעיקר מקליפת האלון (Quercus)'.⁶⁴ ויש לשאול מה מקום קורדקון זה ביד אמו של דמא בן נתינה. אפשר להשיב על שאלה זו מתוך מסורת אגדה קדומה שבידנו. בבבראשית רבה מה (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 454): 'כת' ותענה שרי ותברח וגו', ר' אבא א' מנעתה מתשמיש המיטה, ר' ברכיה אמר טפחה סקורדסין על פניה'. מכאן שהעינוי שגרמה שרי להגר איננו אלא הכאה על פניה בסקורדסין/קורדקסין ששלפה מרגליה והחזיקה בידה! עוד איתא במדרש ויקרא רבה, יב (מהדורת מרגליות, עמ' רסג-רסה):

א"ר יודן כל אותן שבע שנים שבנה שלמה בית המקדש לא שתה בהן יין, כיון שבנה בית המקדש ונשא את בת פרעה אותו הלילה שתה יין [...] א"ר חוניא שמנים מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. ר' יצחק בן אלעזר אמ' שלש מאות מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומפתחות בית המקדש נתונים תחת ראשו. הדא היא דתנן [משנה, עדיות ו, א] על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. הא כיצד? עשת לו כמן פרס וקבעה בו כוכבים ומזלות ופירסה אותו למעלה הימנו, וכשהיה מבקש לעמוד היה רואה אותן והיה סבור שעדיין הוא הלילה וישן לו עד ד' שעות. נכנסה אמו והוכיחתו. ויש או' ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו [...] רבנן אמ' אמו ודאי נכנסה והוכיחתו. נטלה קורדיקין שלה והיית' מסטרתו⁶⁵

60 'של זהב' הושמט בדפוסים, אבל כן גרסת כתבי היד ועוד, ראה דקדוקי סופרים לשם, עמ' 65 אות י, והוסף.

61 עיין ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 139 הערה 207.

62 ראה קרויס (לעיל הערה 7), עמ' 210, וביקש להגיה 'תורקסים' בבבלי חגיגה כבירושלמי (=שריון). האם יש מקום לשער שמשום קושי זה מחקו 'של זהב' בדפוסים שם?

63 כן הוא בכ"י וטיקן.

64 תוספתא כפשוטה לשם, עמ' 68, עיין בפרוטרוט. במעשה רבי טרפון ואמו הנ"ל, מופיע במקבילה שבקידושין בלבד: 'ונפסק קורדייקין שלה'. זו הסיבה שלא יכלה ללכת, ולא ניתן לתקנו בשבת (השווה ולר [לעיל הערה 3], עמ' 102).

65 בחילופי הנוסחאות שם: מסרטתו.

לכאן ולכאן. אמרה לו מה ברי [מש' לא, ב] [...] הרבה נשים נשא אביך [...] היתה כל אחת ואחת אומרת אם מעמדת אני שלמה אני מקרבת כל הקרבנות שבתורה. ועכשיו אני עומדת וקורבנותי בידי ואת ישן? אל תתן לנשים חילך [מש' לא, ג].

האם העונשת את בנה בסטירת לחי כאן איננה אלא בת שבע, והיא עושה כך לבנה שלמה המלך! וכדי לבצע סטירה זו היא 'נטלה קורדיקין שלה' מרגלה. הרי מוסבר כעת מה עושה קורדיקין (=נעל) של אמו של דמא בידה.⁶⁶ אין כאן סטירה, אלא סטירה!⁶⁷

אגב כל זה יש להעיר על נקודה נוספת המשותפת לשני המקורות: אותו מאורע בין בת שבע לבין שלמה היה לאחר שישן, ו'מפתחות בית המקדש נתונין תחת ראשו' כמעשה האב בסיפור שלנו! מהו אפוא היחס שבין שני הסיפורים, סיפור דמא בן נתינה בירושלמי, ומעשה שלמה ובת שבע אמו במדרש ויקרא רבה? יחסי המקבילות בין הירושלמי ובין ויקרא רבה ודעות החוקרים בשאלה זו נידונו אצל מרדכי מרגליות.⁶⁸ אין בדבריו כדי הכרעה בדבר, ואדרבה, הוא הצליח להעמיד די הצורך על המורכבות הגדולה של שאלה זו, המונעת למעשה מתן תשובה פשוטנית ללא המשך מחקר מקיף בנושא זה.⁶⁹ מרגליות עצמו, שבכל הנוגע לחומר האגדי הוא נותן את משפט הבכורה לראשונות קובצי המדרש (אף אם כוונתו למהדורות טרומיות של המדרשים, ולא דווקא בצורתם שמונחים לפנינו) על פני הירושלמי, אף על פי כן גם הוא משאיר מקום לכיוון ההפוך: 'בכל האמור עד כאן לא היתה כוונתי לשלול את האפשרות שעורכי המדרשים ראו את הירושלמי ואף הביאו ממנו מאמרים בודדים'; ובהערה: 'אדרבא, בהערותי בכמה מקומות ציינתי מה שנראה לי שימוש בירושלמי [על ידי מדרש ויקרא רבה]'.⁷⁰ בנידון שלפנינו, שלא במקבילה פשוטה עסיקנין, אלא כנראה שאילת מוטיבים ושיבוצם בעניין אחר, לא נוציא מן הדיון את אפשרות ראשונותו של הירושלמי, או אפשרויות אחרות.

לפי אפשרות זו, עניין הסטירה בקורדיקין ראשוני במעשה שרי והגר בבראשית רבה. מוטיב זה שובץ במעשה דמא בן נתינה בירושלמי, ושם בא עמו רעיון נוסף,

66 בכבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' כנדפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הכן והבת נוקט הכבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה', מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א).

67 על סטירת הלחי בדברי חז"ל ובמקורות המזרח הקדום ראה N. M. Sarna, 'Legal Terminology in Psalm 3:8', *Sha'arei Talmon* M. Fishbane, E. Tov, Winona Lake 1992, pp. 175–181 וכן בפירושי לבבלי, בבא קמא פרק ח (בהכנה).

68 מבוא למדרש ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, עמ' xxii–xvii.

69 ראה ל' מוסקוביץ, 'היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה: בחינה מחודשת', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ג, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31–37, ומסקנות בעמ' 36–37.

70 שם, עמ' xxi, ושם פירוט.

עיכוב המפתחות תחת מראשותיו של אדם ישן. שני המוטיבים שובצו אחר כך במעשה שלמה ובת שבע אמו, העוסק, כמו מעשה דמא, ביחסי בן ואם. רהיטות הסגנון בויקרא רבה גם עשויה לרמוז על שלב מעובד יותר, לעומת הסגנון הקמאי יותר שבירושלמי.⁷¹

פסקל. אלו הן הגרסאות:

ירושלמי פאה כ"י ליידן: אזלון לגביה ופסקולונה⁷² עמיה במאה דינ' [...]
בפסיקוליה אחרייא.

ירושלמי פאה כ"י וטיקן: אזלון לגביה ופסולה⁷³ עמה במאה דינר' [...]
בפיסקולה אחרייה.⁷⁴

ירושלמי קידושין כ"י ליידן: אזלון לגביה ופסקו ליה עימיה במאה דינרין [...]
כדפסקו לה לאחרייא.

בעיקר הגרסה יש לפנינו תיעוד לשורש מרובע 'פסק'ל', שמובנו 'לפסוק', 'לקבוע מחיר'.⁷⁵ הצורות הללו הלכו וניטשטשו כבר בכתבי היד, ועוד יותר בדפוסים ובילקוטים.⁷⁶ אפשר שקיום מילה זו במסכת פאה בצורה תקינה יותר מאשר בקידושין תצטרף לנקודות נוספות אשר על פיהן אני מציע שהסיפור ראשוני בפאה, ומשם הועבר לקידושין. שהרי, אף כי אין כאן אלא תולדותיה של מילה אחת, לפעמים תהליך ההעברה הוא המספק את ההזדמנות להכנסת גרסאות תנייניות.

מפתחא דתיבותא הוה יהיב גוא אצבעיה. במשנה, כלים כו, ז: 'העוצבה'. בפירושו של אלבק, על פי פירוש הגאונים: 'מכסה העור שמניחים על האוכף'. כלי זה של עור מוזכר בכמה מקומות גם ככלי מיטה, עליו אדם ישן. בירושלמי, מעשר שני, ד,

71 אין צורך אפוא לפתוח שוב את שאלת יחס פסקה 2 לפסקה 4 בירושלמי. ואילו היה המקור מדרש שלמה, צריך היה להניח ששני הסממנים עומדים לפני מי שעיבד את הסיפור לראשונה.

72 ארבע אותיות אחרונות נמחקו, ונוספה וי"ו שלפניהן. וראה להלן.

73 כתיבה זו יש כתיבה על גבי כתיבה, וקשה להחליט בוודאות מה הן שתי הצורות. דומני שהכתיבה הראשונה הייתה 'ופסולה', ותוקן, כנראה על ידי הסופר עצמו: 'ופסקוה' (הווי"ו הראשונה נמחקה על ידי נקודה). י"נ אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 375 והערה 18) הציע אפשרות אחרת: 'כ"ר: ופסקוה, והוגה (ע"ע?): ופסקלה'.

74 הו"ד הראשונה של תיבת 'אחרייה' בין השיטין.

75 ליברמן (לעיל הערה 61), עמ' 135; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, pp. 441, 432. ועיין אפשטיין (לעיל הערה 73). אגב, יש לתקן קצת את העתקת המילה 'ופסקולונה' במקורות הללו, עיין שם. וכולם השמיטו וי"ו ראשונה בהעתקתם.

76 בילקוט שמעוני, קונדרס אחרון: 'אזלון לגביה ופסקון עמיה [...] בען מיתו ליה אלפין דינרין'; בילקוט שמעוני, איוב, סימן תתקכב: 'אזלון פסקין עמיה [...] בפסיקתא בתרייתא' (דפוס ראשון, סלוניקי רפ"ז). זכריה פרנקל ביקש להגיה פאה על פי קידושין (תלמוד ירושלמי, סדר זרעים [...] עם ספר אהבת ציון, נט ע"א מן הספר).

ו (נה ע"ג): 'תורתא, אצבעתא', ותורגם במילון של מיכאל סוקולוף:⁷⁷ 'the cow leather bed coverings' (that you saw in the dream represents) וכפי ששאר החפצים המוזכרים שם כלי מיטה הם. לדעת אפשטיין,⁷⁸ גם אצבעתיה/אצבעיה⁷⁹ אצבעיה כאן הוא כלי המיטה = 'תחת מראשותיו' שבבבלי! וכן ב'נמושות' לפירוש הגאונים לטהרות (עמ' 201), על 'גוא אצבעיה' שבירושלמי כאן, כתב: 'פירוש מתחת לעוצבא של המטה שהיה ישן עליה אביו', והוסיף: 'ואם כפי'רוש] המפרשים היה צ"ל: גו אצבעוי, 'בתוך אצבעותיו'. סוקולוף לא אימץ את פירושו זה של אפשטיין, ותרגם: 'the key of the chest was on his father's finger'. תרגום זה מנסה לתרץ את קושייתו של אפשטיין לגבי פירוש המפרשים, שלאחר המילה 'גו' ('תוך') הייתה ראוייה לבוא צורת רבים של 'אצבע'. אולם אין התירוץ נוח לגמרי, שהרי הלשון 'גו אצבעיה' אינו מתאים למפתח הענוד (?) על האצבע. גם הציור הזה אינו נוח, לא לתיאור דרך אחיזת המפתח, ולא כהסבר ברור ומוחלט מדוע היה בלתי אפשרי לקחת את המפתח כשהאב ישן.⁸⁰ ונראה לנו להביא ראיה להסברו של אפשטיין מן המקבילה של שלמה ובת שבע אמו שהזכרנו לעיל, ששם היו 'מפתחות בית המקדש נתונים תחת ראשו של שלמה', ממש כמו 'תחת מראשותיו' שבבבלי, כלומר במיטה. ומה עוד שההסבר הזה יפה לאיזון הסגנוני: 'ואית דאמריין מפתחא דתיבותא הוה יהיב גוא אצבעיה דאבוה, ואית דאמריין ריגליה הוות פשיטה על תיבותא'. כלומר תחת הראש או תחת הרגל, ולמה לי אצבע?⁸¹

דו בעי פריטין טובין. בפאה כ"י לידן ליתא תיבת 'טובין', ונוספה בין השיטין.⁸² בכ"י וטיקן, וכן בקידושין כ"י לידן, מצאנו, לא 'טובין', שהיא צורה בבליית, אלא 'טובין' = עוד.⁸³

ב

גם לאחר כל הניתוח דלעיל, עדיין לא סרו תמיהות רבות על סיפור דמא בן נתינה, ואף במישור היסודי ביותר.

- 77 סוקולוף (לעיל הערה 75), עמ' 72.
 78 י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 487.
 79 יו"ד בין השיטין.
 80 ב'קונדרס אהרון' שבילקוט שמעוני: 'מפתחא דתיבתא הוות תהות אפוי' (מהדורת שילוני, דברים, עמ' 751); ילקוט שמעוני לאיוב, סימן תתקכב: 'מפתח' דתבות' הוה גו צנעיה דאבוי נחת' (דפוס ראשון). דומה שגרסאות אלה נוסדו על ניסיון לתרץ את קשיי הגרסה המקורית.
 81 בדברים רבה 'ומצא רגלו של אביו פשוטה על התיבה שהיתה אבן טובה בתוכה והיה ישן ולא בקש לצערו'. כלומר פישטו ונקטו את הלשון המוכן יותר, והשמיטו את הלשון הסתום ('אצבעתיה'), וגם בזה משתמע מעין היסוס כיצד לפרש שהמפתח היה מונח 'גו אצבעיה'.
 82 השווה אפשטיין (לעיל הערה 73), עמ' 375 והערה 20.
 83 סוקולוף (לעיל הערה 75), עמ' 576.

פתיחת הסיפור ונקודת מוצאו אומרות דרשני. התלמידים שואלים את רבי אליעזר 'עד היכן כיבוד אב ואם'. וכי סוג זה של שאלה היה נשאל מאת רבי אליעזר הגדול, הבקי בדיני טומאה וטהרה ובכל מכמני התורה מאין כמוהו, שבשעת פטירתו שאלו אותו שאלות קשות שלא הוכרעו במשך אותה תקופה שהיה רבי אליעזר בנידוי. 'היו שואלין אותו והיה אומר להן על הטמא טמא ועל הטהור טהור' (ירושלמי, שבת ב, ז [ה ע"ב]; ולפי הבבלי התלונן 'לא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה, ולא היה אדם ששואלני בהן דבר מעולם' (סנהדרין סח ע"א).⁸⁴

אמנם רבי אליעזר בולט בין אותם תנאים ש'שאלו' אותם,⁸⁵ אלא שאותן שאלות היו בעיקר שאלות של ממש, כאלה שיש בהן אתגר הלכתי או פרשני מיוחד, ובמקצועות שאין מי שיוכל להורות בהם אם לא רבי אליעזר עצמו,⁸⁶ וכגון דברים שטרם עלו על לב רוב החכמים, וטרם הורו בהם הלכה למעשה: מה יעשה איש עתי אם חלה השעיר המשתלח! ממזר מהו לירש ירושתו עם שאר בנים! והיה רבי אליעזר רגיל להסיעם לדברים אחרים בלשונות חידודין של הפלגה,⁸⁷ במקום שלא רצה לענות ישירות לשאלה, ובמיוחד מתוך שהיא בדבר שלא שמע, ולא הורו לו רבותיו בזאת:

שאלו את ר' ליעזר, הרי שחלה שעיר המשתלח, מהו להרכיבו? אמ' להם יכול הוא להרכיב את אחרים. חלה משלחו מהו לשלחו ביד אחר? אמ' להם כך תהו בשלום ואני. דחאו ולא מת. מהו שירד אחריו וימיתנו? אמ' להם כך יהיו אויבי מקום. וחכמים אומ' חלה מרכיבו; חלה משלחו, [משלחו] ביד אחר; דחאו ולא מת, ירד אחריו וימיתנו (תוספתא, יומא, ג, יד [עמ' 245–246]).⁸⁸

שאלו את ר' ליעזר, ממזר מהו לירש? אמ' להם מהוא לחלוץ. ומהוא לחלוץ? אמ' להם מהו לירש. מהו לירש? אמ' להם מהו לסוד את ביתו. אמ' להם מהו לסוד את קברו. מהו לסוד את קברו? אמ' להם מהו לגדל כלבים. מהו לגדל כלבים? אמ' להם מהו לגדל חזירים. מהו לגדל חזירים? אמ' להם מהו לגדל תרנגלים. מהו לגדל תרנגלים? אמ' להם מהו לגדל בהמה דקה. מהו לגדל בהמה דקה? אמ' להם מהו להציל הרועה מיד הזאב. מהו להציל הרועה מיד הזאב? אמ' להם דומה שלא שאלתם [אלא] על הכבשה. ואת הכבשה מהו

84 עיין נגעים ט, ג; יא, ז.

85 כוונתי לנוסחה: 'שאלו את ר' פלוני'. ואפילו אם נכלול את הדוגמאות ממקורות האמוראים ומן המדרשים המאוחרים מעט יותר, לא מצאנו לשון זה כלפי תנאים מלבד קבוצה מצומצמת של גדולי התנאים: הלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי, רבי אליעזר, רבי יהושע, רבי עקיבא, בן זומא, בן עזאי, רבן גמליאל, רבן שמעון בן גמליאל, רבי שמעון בר יוחאי ורבי. לשון זה נוהג בשאלות להלכה, כאלה שנשאלו מרבי אליעזר, ובמיוחד לענייני אגדה ותורת הסוד.

86 וכפי ש'שאלו את הלל הזקן פסח מהו שידחה את השבת' (תוספתא, פסחים ד, יג [עמ' 165]).

87 על הלשונות הללו ראה ש' נאה, "טובים דודין מייין": מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה', מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, עורכים א' אדרעי ואחרים, ירושלים תשס"ה.

88 על לשון החידודין בתשובות המתחמקות ראה תוספתא כפשוטה ליומא שם, עמ' 796–797.

להציל? אמ' להם דומה שלא שאלתם אלא על הרועה. פלני מהו לעולם הבא ופלני מהו לעולם הבא? אמ' להם דומה שלא שאלתם אלא על פלני ופלני מהו לעולם הבא. ולא שהיה ר' ליעזר מפליגן אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו (תוספתא, יבמות ג, א [עמ' 9]).

מניין לנו אפוא מקור תנאי לשאלה הפשטנית שלפנינו: 'עד היכן כיבוד אב ואם'? חסרוננו של תיעוד כל שהוא בתורת תנאים לשאלה שכזאת הביא את ר' מאיר איש שלום להניח הנחה נועזת: 'עוד רואה אני להעיר, שמראין הדברים שהיה לקמאי בא"י ספר השאלות לר' אליעזר (ואולי היה שמו פדר"א) שממנו הובאו הרבה מאמרים בסגנון שאלו את ר' אליעזר'.⁸⁹ ברם ברור למדי היום שאי-אפשר ללכת בדרך זו. ועוד, תאר לעצמך, אילו שנו בתורת תנאים את השאלה שלפנינו (ותמה אני אם היו שואלים שאלה זו), מה היינו מסוגלים למצוא בתשובתו של רבי אליעזר? שמא בסגנון זה: שאלו את רבי אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם, עד היכן כבוד הבריות. עד היכן כבוד הבריות? אמר להם, עד היכן כבוד אשתו. עד היכן כבוד אשתו? עד היכן כבוד המקום. ולא שהיה רבי אליעזר מפליגם בדברים, אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו. ספק אפוא אם חטיבות דברי התנאים יספרו על רבי אליעזר שעונה לשאלה לא מתורתו שקיבל ('ולי אתם שואלין!') אלא על פי מה שנודע לו ממקורות כלשהם במציאות הדתית-חברתית של התרבות הבין-לאומית: 'לכו ושאלו את דמה בן נתינה'!

אמנם כן במקום אחד מצינו כעין הנדון לפנינו שאלה פשטנית, הלכתית למראית עין, שאינה בסופו של דבר אלא שאלת פתיחה לדרשה או לזירוז רוחני: 'שאלו תלמידיו את ר' אליעזר, עד כמה יאריך אדם בתפלה? א"ל אל יאריך יותר ממשה, שנאמר "ואתנפל לפני ה' כראשונה את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה" [דב' ט, יח/כה]. ועד כמה יקצר בתפלה? א"ל אל יקצר יותר ממשה, שנאמר "אל נא רפא נא לה, יש שעה לקצר ויש שעה להאריך"' (ספרי במדבר קה [מהדורת הורוביץ, עמ' 104]). אולם היא הנותנת, שהרי מוכח שאין זה אלא ניסוח משני! וזה מקורו:

מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני ר' אליעזר וקצר בברכותיו. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראית פלוני שקצר בברכותיו? והיו מלעיגין עליו ואומרים עליו תלמיד חכם קצרן הוא זה. אמר להם לא קצר זה יותר ממשה, שנ' 'אל נא רפא נא לה' (במ' יב, יג). שוב מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני ר' אליעזר והיה מאריך בברכותיו. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראית זה שהאריך בברכותיו? והיו אומרים עליו תלמיד חכם מאריך הוא זה, אמר להם לא האריך זה יותר ממשה, שנ' 'ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום' וגו' (דב' ט, כה), שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך (מכילתא דרבי ישמעאל דויסע, א [מהדורת הורוביץ-רביץ, עמ' 155]).⁹⁰

89 פסיקתא רבתי, קכד ע"ב. ועיין שם.

90 והשווה מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי (עמ' 97).

אף הנידון לפנינו ('עד היכן כיבוד אב ואם') ניסוח משני הוא, בדומה לניסוח בספרי במדבר הנ"ל. ועלינו לברר ולאתר את הגרעין הספרותי הראשוני ששימש לו השראה, כפי שמצאנוהו בעניין השאלה הדומה: 'עד כמה יאריך אדם בתפלה'. אולם עד שנעיין בזאת, יש עוד מה לשאול או להקשות על עצם הסיפור שלפנינו. הכוונה לעניין 'מסע הקניות' של חכמי ישראל. ניחא וכבר ראינו שאין חכמים נושאים ונותנים בפרקמטיא סתם, ואף לא ביקשו סתם אבנים לאפוד. אבל גם לפי סיפור הירושלמי, אתמהה, כיצד אבדה ישפה של בנימין!⁹¹ ואף שמוסבר לפי הסיפור כיצד מגיעים חכמים לסוחר אשקלוני בעל חנות שמעליה מגורים בקומה השנייה, מכל מקום עוד תמה אני קצת שלא רק עסקן באבנים טובות היה דמא מתוך חנות זו, אלא גם עדר יש לו, ובו נולד ולד נדיר – פרה אדומה!

אלא ברור שכל הסיפור צריך להילמד מסופו לתחילתו. לקחת הפרה האדומה היא נקודת הכובד של הסיפור כולו, והשאלה המוצגת בלב הסיפור כולו היא זו: מי הוא זה ואי זה הוא אותו גוי שזכה ונולדה לו פרה אדומה, וכיצד נתגלגלו הדברים שחכמים קנו פרה אדומה מגוי, ובנתינת דמים רבים, ככל המסופר כאן.

האם פרה אדומה נלקחת מן הגויים?

שנינו במשנה, פרה, בראש פרק רבי אליעזר בתרא (ב, א): 'רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים'. הוזה אומר, אמנם כן, רבי אליעזר הוא מרא דשמעתא בדין קניית פרה מן הגויים, ועובדה זו עומדת בוודאי ברקע ייחוס סיפור דמא לרבי אליעזר. אבל מכאן צומחת קושיה גדולה יותר, הרי רבי אליעזר אוסר קניית פרה מן הגויים, וכיצד אפוא ייחסו לו שבח דמא בן נתינה על כל הכרוך בו ללא נדנוד של פקפוק הלכתי? להלן נעסוק בשאלה זו בפרוטרוט. אולם לפני כן יש לעמוד על סתירה אחרת, והיא סתירה בעצם זהותו של דמא. הנה, שנינו בתוספתא, פרה שם (עמ' 631):

ר' אליעזר אומר אין ניקחת מן הגויים. אמרו לו, מעשה ולקחיה מביין הגויים בצידן, ודומא שמו. ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה. אמרו לו אם כן אין לדבר סוף, הרי היא בחזקתה כשרה.

גרסה זו, 'ודומא שמו', היא גרסת הדפוס הראשון של התוספתא. בכ"י וינה: 'ורומה

91 אפשר שמתוך קושיה זו ראו לנסח בשרידים ממדרש עשרת הדיברות: 'שוב מעשה שנגנבה אבן ישפה של בנימין מירושלם ונמכרה לדמה בן נתינה בדמים קלים' כדי לתרץ כיצד אבדה, נאלצו לצמצם את מידותיו התרומיות של דמא, ועשו אותו סוחר בסחורה גנובה. למקור זה ראה מ"ב לרנר, 'על המדרשים לעשרת הדיברות', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 217–236 (בעמ' 224–225 שם; טיבוחא לפדופ' לרנר שהעירני על השרידים וזיכני בתצלומי כתבי היד).

[=ודומה]⁹² היתה נקראת. כלומר הפרה! ואם קשה בעיניך שמוזכר בתוספתא בנוסח כ"י וינה שמה של הפרה, ולא שמו של המוכר, כלך למקבילה בספרי זוטא (חקת, לבמ' יט, ב, עמ' 300):⁹³

ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו. אמרו, מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מן הגוים והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת. אם היה ולדה כשר לפרה,⁹⁴ והיו⁹⁵ משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שנ' ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו.

ר' אליעזר אומר אין לוקחין אותה מן הגוים וחכמים מכשירין. אמרו מעשה שלקחו פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת.⁹⁶

לשון זה בספרי זוטא: 'והיא רצה ובאת', מסלק כל ספק: המדובר הוא לא באיש אלא בפרה, שהיו מכנים אותה 'דומא' או 'דמת', על שם פרה אדומה,⁹⁷ וכשהיו קוראים לה כך, הייתה רצה ובאה!⁹⁸

בספרו תוספת ראשונים,⁹⁹ כתב מו"ר שאול ליברמן לתוספתא הנ"ל: 'בכ"ו: ורומה היתה נקראת [...] ולפ"ז ברור שהשם הולך על הפרה, וכן בס"ז חקת [...] אבל בד כאן: ודומא שמו. ולפ"ז אפשר לפרש שזה היה שם הגוי בצידון'.¹⁰⁰ רבינו השאיר פתח לשני הפירושים, האחד מהם 'ברור', אבל מכל מקום ישנו עוד פירוש

92 חילופי ד/ר שכיחים מאוד, ואין ספק שעיקרה של מילה זו בדל"ת.

93 העתקתי כאן מן הנוסח שסידר אפשטיין, 'ספרי זוטא פרשת פרה', תרכ"א, ספר א (תר"ץ), עמ' 54.

94 ראה ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח, עמ' 25 הערה 53.

95 ראה ליברמן (שם), עמ' 25 הערה 52, לחלוקת המשפט ופיסוקו, ואם הווי"ו מיותרת בתיבה 'והיו'.

96 על 'מעשה' נוסף בספרי זוטא מהדורת הורוביץ (עמ' 301 שורה 18), ושאלת שיוכו לספרי זוטא, ראה להלן בפרוטרוט.

97 האם אפשר שגם עומד מאחורי שם זה מילה בערבית, כגון ד'מית = עדין (מ"ע פרידמן בעל פה)?

98 גם ממילא עדיפה בתוספתא גרסת כ"י וינה על דפוס ראשון, הן בכלל הן בפרט. שהרי לפי גרסת הדפוס היה ראוי לסגנן: 'מעשה ולקחיה מן הגוי בצידון ודומא שמו', ולא 'מן הגויים [...] ודומא שמו'. גם בעבודה זרה כד ע"א מסורות שונות על השם: 'ודמא שמו ואמרי לה רמץ שמו'; וכן הוא ('דמא', 'רמץ') בכ"י מינכן; בכ"י בית המדרש לרבנים: 'רמה', 'רמץ', וכן בכ"י פריז 1337: 'רמה', 'רמן'. ובפשטות הכול עולה על המוכר. ושם: 'מעשה ולקחיה מן הגוי'; כלומר תוקנה אי-ההתאמה הדקדוקית. אלא שבכ"י מינכן: 'מעש' ולקחיה מבין הגוים ודמא שמו וכו', כסגנון התוספתא, וזו אפוא קרובה להיות הגרסה המקורית בכרייתא!

99 ג, ירושלים תרצ"ט.

100 עמ' 211–212. ועיין, N. Brüll, 'Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim', *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 1 (1874). pp. 126–127

ש'אפשר לפרש', פירוש המרחיק את הסתירות שבין המקורות השונים.¹⁰¹ ליברמן ייחס את עיקר האמינות ('ברור') למסורת האומרת שהוא שם הפרה. ואכן, כשננתח את השתלשלות שתי המסורות, הן מבחינה טקסטואלית הן מבחינה ספרותית, ברור למדי ששתי המסורות אינן שקולות זו כנגד זו. מגמות בגו ועיבוד בגו, ובהחלט ניתן להכריע מה מקורי ומה מעובד.¹⁰² שם זה ('דמת' וכיו"ב). נאמר לראשונה על הפרה, ובמשך פיתוח הסיפור וגלגוליו, הוסר השם מן הפרה, והוסב על המוכר!

השוואת המקורות

נעיין תחילה במקורות דברי התנאים לגופם.

ספרי זוטא (עמ' 300)	תוספתא, פרה ב, א	משנה, פרה ב, א
ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו. אמרו, מעשה שלקחו פרה עובדה אדומה מן הגוים והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת. אם היה ולדה כשר לפרה, והיו ¹⁰³ משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שנ' ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה.	(עמ' 631) ¹⁰⁴	רבי אליעזר אומר פרת חטאת המעוברת כשרה וחכמים פוסלין.

101 ואף העלה מין קושיה על הפירוש השני, כשהביא בבלי, עבודה זרה כסיוע, ועל זה מקשה: 'אבל גוי זה היה מאשקלון ולא מצידון'. כלומר המקבילה עשויה לאמת או להפריך את 'אפשר לפרש'.

102 אני נזהר משימוש במונחים כמו 'שתי מסורות', 'מסורות שונות' אם מונחים אלה מכוונים להשוות ערכן של 'מסורות' ולטשטש יחסי מוקדם ומאוחר, מקורי ומשני. ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 162; וכן הנ"ל, 'הכרייתות בתלמוד הבבלי וייחסן למקבילותיהן שכתוספתא', ד' בויארין ואח' (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201.

103 ראה לעיל הערה 95.

104 מקבילתה בבבלי, עבודה זרה כד ע"א.

ר' אליעזר אומר אין לוקחין אותה מן הגוים וחכמים מכשירים.
 ר' אליעזר אומר אין ניקחת מן הגויים.
 רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגוים וחכמים מכשירים.

אמרו מעשה שלקחו פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת.
 אמרו לו, מעשה ולקחוה מבין הגויים בצידן, ודומא היתה נקראת.

ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה. אמרו לו אם כן אין לדבר סוף, הרי היא בחזקתה כשרה. ר' מאיר אומר פרה שגלגלי עיניה שחורין אם אין פרה אחרת כיוצא בה פסולה.

המעשה השני שבספרי זוטא הוא המופיע בתוספתא, בשינויים קלים: (1) כאן 'מן הערביים', וכאן 'מבין הגויים בצידן'; (2) כאן "והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת", וכאן 'ודומא היתה נקראת'. הנוסח שבתוספתא נראה כעיבוד משני לעומת ספרי זוטא.¹⁰⁵ בשינוי (2) אנו מוצאים סגנון קצר וענייני בתוספתא לעומת ספרי זוטא, ששם מסופר כיצד הייתה הפרה רצה ובאה כשקראו 'דמת דמת'. הציוריות הזאת הוחלפה בתוספתא בהערה כללית, שהיא הייתה נקראת 'דומא'. וקרוב לומר אף לגבי השינוי הראשון, שהסירו בתוספתא את שם העם המסוים שממנו נלקחה ('ערביים'), והכלילו: מן הגויים (כסגנון המעשה הראשון), ובתוספת שם המקום, 'בצידן', ספק מידיעה, ספק כניסוח ספרותי סביר, היכן לוקחים פרה מן הערביים – הלוא בשווקים הבין-לאומיים כבצידון.

כיצד השיב רבי אליעזר על המעשה?

רבי אליעזר, הסובר שאין לוקחים אותה מן הגויים, כיצד השיב כשאמרו לו 'מעשה שלקחו פרה מן הערביים'? אמנם מצינו שהתנאים היו משיבים כשהקשו עליהם ממעשה. כגון במשנה, עדיות ה, ו: 'עקביא בן מהללאל העיד [...] הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת וחכמים אומרים משקין. אמרו

105 וכן מצאתי בדרך כלל בתוספתא לעומת מקבילותיה במדרשי ההלכה. ראה מבוא לספרי תוספתא עתיקתא, פסה ראשון, רמת גן תשס"ג.

לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם דוגמא השקוה'. וכן ברבי אליעזר עצמו, בבבא בתרא ט, ז: 'המחלק נכסיו על פיו, רבי אליעזר אומר אחד בריא ואחד מסוכן, נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה ושאיין להן אחריות איין נקנין אלא במשיכה. אמרו לו מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תנו כבינתי לבתי והיא בשנים עשר מנה ומתה וקיימו את דבריה. אמר להן בני רוכל תקברם אמן'. אלא שמצאנו כיוצא בזה גם ללא מענה בפי מי שהקשו עליו ממעשה. במשנה, מסכת נזיר ו, יא: 'מי שנזרק עליו אחד מן הדמים ונטמא, ר' אליעזר אומר סותר את הכול וחכמים אומרים יביא שאר קרבנותיו ויטהר. אמרו לו מעשה במרים התרמודית שנזרק עליה אחד מן הדמים, ובאו ואמרו לה על בתה שהיתה מסוכנת והלכה ומצאה שמתה ואמרו חכמים תביא שאר קרבנותיה ותטהר'. הרי שהקשו על רבי אליעזר שאמר 'סותר את הכול' מן המעשה במרים התרמודית, ולא השיב להם דבר.

דומה אפוא שישנם מקרים כיוצאים בנידון שלנו, שבהם הקשו על הלכתו של תנא מסוים ממעשה ולא השיב על דבריהם כלל. במקרה שלפנינו אפשר שרבי אליעזר חזר בו כששמע את המעשה, או שמכוח הלכתו דחה את המעשה מכול וכול, או שהייתה לו סברה אחרת של חילוק כל שהוא, גדול או קטן, ולא נמסרה.¹⁰⁶ בתוספתא נמסר שלב נוסף: 'ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה'. כיצד עלינו להתייחס לדברי רבי יהודה? האם דבריו נאמרים לשיטת חכמים או לשיטת רבי אליעזר? אם לשיטת חכמים, הכוונה תהיה, אמנם לוקחים מן הגויים, שלא כדעת רבי אליעזר, אבל אין חשש של עבודה, שהרי משמרין אותה (משעת לידתה?), והשיבו לו: אין שמירה זו בגדר האפשר, אלא לוקחים אותה מן הגויים, ו'הרי היא בחזקתה כשרה'. ואם לשיטת רבי אליעזר,¹⁰⁷ הרי הוא כמספק לנו בזה מה היה רבי אליעזר משיב: אמנם המעשה הוא מעשה, אלא שבכגון זה אף רבי אליעזר מודה שלוקחים, ובלבד שישמרו אותה מיום לידתה.¹⁰⁸ ואמרו לו: לא כך היה המעשה, שהרי אין לדבר סוף, ואין הלכה כרבי אליעזר, אלא לוקחים אותה מן הגויים, והיא בחזקתה שלא משכה בעול, וכשרה. בברייתא שבבבלי (עבודה זרה כד ע"א) אנו עדים לעוד שלב בפיתוח העניין. כאן

106 בספר חסדי דוד לרבי דוד פארו (ירושלים תשל"א): 'ונלע"ד דאפי' ר"א לא אמר אלא חשש בעלמא, דחיישי' לרביעה, והיכא דאפי' נשר, אבל היכא דלא אפי' נשר, כגון שלא נמצאת אלא ביד גוי, לא חיישי' נן], והוא עובדא לא נמצאת אלא בידו, ואי משום קיחה סבר שלקחו ממנו תגרי יש' נראל] וכדלעיל'. ונוקק להאריך, וכאילו לא אמר רבי אליעזר אלא חשש בעלמא. ועוד, וכי חכמים אפילו חשש בעלמא איין להם, ויקחו מגוי אף כשיש ביד ישראל?

107 'מפני שיהודה תלמידו של אילעאי ואילעאי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר' (תוספתא, זכחים ב, יז [עמ' 483]). ועיין אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 67-68 (ראה מה שציין שם על משנה, פרה א, ד, ומבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 744, מס' 12).

108 חסדי דוד: 'וריה"ו [=ורבי יהודה] חייש גם הוא לרביעה כמו ר"א [=רבי אליעזר], וחייש נמי למלאכה, וסבר דבעיא שימור משעה שנולדה שלא לעבוד בה כל עבודה, ובהכי הוה ההוא עובדא דדמא, שהיו משמרין אותה בבית הגוי משנולדה וכו'.

כבר הושמו דברי רבי יהודה בפיו של רבי אליעזר עצמו כתשובה על קושיית 'אמרו לר' !

והתניא, אמרו לו לר' אליעזר: מעשה ולקחיה מן הגוי ודמא שמו, ואמרי לה רמץ שמו, אמר להן רבי אליעזר: משם ראייה? ישראל היו משמרין אותה משעה שנולדה.¹⁰⁹

כאן תשובה מלאה בפיו של רבי אליעזר! אולם כאמור, טענה זו היא דברי רבי יהודה בחטיבות דברי התנאים, ורק בבבלי הושמה בפיו של רבי אליעזר, כדרכו של הבבלי להרחיב ולפתח את הברייתות המקבילות למקורות ארץ ישראלים.¹¹⁰ ואילו לפי המקורות הקדומים שתק רבי אליעזר ולא אמר דבר, וישנן אפשרויות נוספות לפרש את עמדתו כפשוטה לפי הספרי זוטא והתוספתא, וכגון שיאמר: אם לקחיה בדברייכם, לא כהלכה לקחיה, שאין לוקחים פרה אדומה מן הגויים. ומי שרואה הכרח להוסיף ולספק תשובה המתרצת את המעשה אליבא דרבי אליעזר בתוספתא ובספרי זוטא, עושה כן בוודאי לאור לשון הברייתא בבבלי, המדגישה את הנחיצות להשיב על המעשה ולומר: 'משם ראייה' וכו'. וכך בעל חסדי דוד: 'ויש להבין מאי קמהדר להו ר"א לרבנן על המעשה, דאין לומר דפליגי במציאות'.¹¹¹

הגר"ש ליברמן תירץ את הדבר על פי שיטת הבבלי, בשילוב העניין הקודם בספרי זוטא, 'מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מן הגויים' וכו'. את כל הפסקה הראשונה הזאת מייחס ליברמן לשיטת רבי אליעזר בלבד, והיא מעין תשובתו של רבי אליעזר שהקדים לעניין השני, ושני המעשים אחד הם, ומן הראשון אנו למדים מהי תשובתו של רבי אליעזר למעשה השני. וזה מקצת לשונו: 'אבל כיצד יעשה לר' אליעזר? והיתה קבלה בידו שהיה מעשה ונהגו כדלהלן, והיינו שתגרי ישראל קנו מן הגוי פרה אדומה עוברת [...] והיו מעבירים את הבהמה לרשותן, משמרין אותה עד שהיתה יולדת, שמא ירבענה הגוי [...] [...] משמרים אותה ברשותם עד שהיתה בת שלש שנים [...] וזו היא תשובת ר' אליעזר לחכמים שאמרו לו: מעשה שלקחו מן הערבים וכו', וכמסורת הבבלי [...] ועצם הברייתא כאן היא כר' אליעזר, ככמה סתמות בס"ז [=בספרי זוטא] וכו'.¹¹²

109 לפי הסוגיה מתפרש שהוא שימור מרביעה. אבל להלן נראה שאין בסיס בספרות התנאים לנימוק שפסילת פרה שנלקחה מבין הגויים היא מטעם חשש רביעה. ועוד, הרי מפורש במקבילה שבתוספתא שהוא שימור מעבודה.

110 ראה פרידמן (לעיל הערה 102).

111 כלומר דאין לומר דפליגי אם בכלל אירע מעשה זה. והשווה דברי ליברמן בספרו ספרי זוטא, עמ' 26: 'תשובת ר' אליעזר לחכמים לא נזכרה כאן כלל' וכו', עיין שם.

112 ליברמן (שם), עמ' 27–28. אולם יש לעיין שוב בדבריו. ועיין היטב עמ' 28 הערה 68, ודוק. ובעמ' 27 משמע שקנו 'את האם' משעה שעלה עליה זכר' (הערה 64). וכן הרעיון שלא הייתה כאן קנייה ממש אצל התגרים, שלא יניחו דמיהם על קרן הצבי, אלא רק פסקו דמי ולד, וכשילדה הפרה מחזירים אותה לגוי, שלא קנו אותה כלל, ואין מכירת הוולד נגמר עד לאחר שלוש שנים להיוולדה, כל זה ארוך וקשה מאוד להכניס ללשון הספרי זוטא. ומה גם שכל שיטת החשש מרביעה מאוחרת מזמן התנאים, כפי שיוצע להלן.

אולם קשה לי לייחס את הפסקה הראשונה בספרי זוטא לרבי אליעזר דווקא, הן על פי הסגנון הן על פי העניין. נאמר כאן: 'היו משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שנ' ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה'. והנה, לדעת רבי אליעזר אין כלל צורך להמתין שלוש שנים, אלא שנתיים בלבד: 'רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלש או בת ארבע'¹¹³ (משנה, פרה א, א–ב).¹¹⁴ ומה עוד, מהקבלת המשנה דומה שפסקה זו היא כדעת חכמים דווקא, שלשיטתם אין פרה אדומה עוברה כשרה, ולכן היו צריכים לשמר אותה עד שהיא יולדת.¹¹⁵ הניסיון לקשר בין שתי הפיסקאות בספרי זוטא מעלה כמה שאלות נוספות: מה יחס שתי הפיסקאות, חז' עובדא הנמסר במקורות (ומסורות) שונים, או תרי עובדי ושני דינים, כפי שמשמע מתוך הסגנון.

מה טיב השמירה בפסקה הראשונה ('והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת [...] והיו משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים')? דומה שבספרי זוטא מדובר עדיין בשימור סתמי, ולא נאמר בו 'שלא לעבוד בה כל עבודה' כפי שנאמר בדברי רבי יהודה בהמשך בתוספתא המקבילה לפסקה השנייה. ודומה שאותו שימור הוא שימור כללי, ולא דווקא מעבודה או מרביעה גרדא, אלא מחזיקים בה ומחכים ללידתה, וכפי שאמרו בזקן ממרא: 'אין ממייתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל' (משנה, סנהדרין יא, ד).¹¹⁶ אחר כך (בדברי רבי יהודה) ייחדו את השמירה כשימור מאיסורי פרה דווקא. ועל כך השיבו 'אם כן אין לדבר סוף', אלא 'הרי היא בחזקתה כשרה'. כיוון זה של פרשנות השימור בנוגע לאיסורי פרה המסוימים הגיע בבבלי

113 ולמצוות פרה אדומה מביאים פרה דווקא ולא עגלה. ואילו אצל פילון פרה אדומה נקראת 'עגלה' (על החוקים לפרטיהם, א, 268, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ב, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 287), וכן בדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים, ד, ד, ו, מהדורת שליט, א, עמ' 117).

114 וכפי שכתב ליכרמן מראש: 'ולכאורה הברייתא כחכמים שהרי כתוב בה עד שהיתה בת שלש שנים (כחכמים בפרה א, א)' (ספרי זוטא, עמ' 25). וכן הציע הר"ש בפירושו למשנה פרה ב, א את שיטת ריבמ"צ: 'ולפי דבריו היא דרשה דלא כר"א' (השווה ליכרמן שם).

115 הסברו של ליכרמן כרוך באימוץ שיטת הבבלי ממש: רבי אליעזר תרתי קאמר, קיחה וחשש ורביעה (עמ' 27). גם הקביעה שסתם תנא דספרי זוטא סובר כרבי אליעזר כמעוברת (עמ' 25–26, 95), לבי נוקפני בה. ואילו הסברה הנגדית של 'מי שמפרש' בעמ' 26 הערה 56 נראית כשרה, שיש שדורש לכאן ולכאן.

116 ומתורץ מה שהקשה ליכרמן לפרשנות הפסקה אליבא דחכמים: 'ולפ"ז [אם כדעת חכמים קיימינן] קשה למה היו משמרים את אמה עד שהייתה יולדת, הרי החכמים אין חוששים לרביעה' (שם). ומה גם, כפי שננסה להוכיח להלן, אף רבי אליעזר לא חשש לרביעת פרה, וכל שכן לרביעת אמה. וכוודאי לא חשש שאמה משכה בעול! אלא משמרים אותה כדי שתהיה בידנו בשעת לידה.

(ולשיטתו שהוא שימור מרביעה) למידה מוגזמת:¹¹⁷ 'ישראל היו משמרין אותה לאמא משעה שנוצרה. וניחוש דילמא רבעה לאמא דאמא! כולי האי לא חיישינן'. דומה אפוא שהמטען ההלכתי של הפסקה הראשונה בספרי זוטא איננו אלא זה הנאמר בתוכה במפורש: 'ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה'. היא כשיטת חכמים ולא כשיטת רבי אליעזר בשלושה דברים: בת שנתיים היא עגלה ולא פרה, פרה מעוברת פסולה, ולוקחים פרה מבין הגויים. לאור התנגשות פסקה זו לשיטות רבי אליעזר בשלוש נקודות מרכזיות אלה, קשה להיעזר בה בשאלה מה השיב רבי אליעזר על המעשה. יתרה מזו: כל עוד לא נברר מה היה עיקר טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה שנלקחה מן הגויים, אין מקום לשחזר את תשובתו על המעשה.

החשש לרביעה כטעמו של רבי אליעזר

יצחק גילת הסמיך את דעתו של רבי אליעזר שפסל פרה אדומה הנקנית מן הגויים (בניגוד לשאר הלכותיו של רבי אליעזר בפרה שכולן לקולה)¹¹⁸ ליחס כולל של איבה, עוינות, והערכה שלילית מצד רבי אליעזר כלפי עולמם של גויים. סימן מובהק לגישה זו אצל רבי אליעזר בכלל, וכהסבר לפסילתה של פרה שנקנית מן הגויים בפרט, תולה גילת בטעם שניתן לדעתו של רבי אליעזר שפרה שנקנית מן הגויים פסולה לפרת חטאת משום שאנו חוששים שבעל הפרה הגוי רבע את הפרה, לפי שהגויים פרוצים בעריות וברביעה.¹¹⁹ כיוון שהדברים הללו נוגעים ביותר לניתוח סיפור דמא בן נתינה, העוסק בעת ובעונה אחת הן בשאלת רכישת פרה מלא יהודי הן ברמתו המוסרית של הגוי המוכר, נתייחס לשאלות הללו כאחד הנושאים המרכזיים של עיוננו. נתייחס קודם כולל לשלוש נקודות: (א) מה דין פרה אדומה שנרבעה, לדעת רבי אליעזר? (ב) באיזו מידה אפשר לייחס לרבי אליעזר גישה כללית של עוינות כלפי הגויים? (ג) מה טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה הנקנית מן הגויים?

א. דין פרה שנרבעה. הן בירושלמי, ראש פרק שני של מסכת עבודה זרה הן בבבלי שם, ביקשו לתלות את טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה שנלקחה מן הגויים בחשש שנרבעה הפרה על ידי הגוי, בדומה לנאמר במשנה שם, 'אין מעמידין

117 'כל האוקימתות של הבבלי נראות לכאורה דחוקות שבדחוקות', ליכרמן (שם), עמ' 27. מכל מקום, נשארו כמה וכמה יסודות משיטת הבבלי במכלול הסברו של ליכרמן, עיין שם.

118 'אמר ר' יוסי והלא אין דברי ר' אליעזר בפרה אלא להקל' (תוספתא, פרה ט, ו [עמ' 638]).

119 'יד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 251-252, 300-301, הנ"ל, 'הערה ל"קבלת קורבנות מן נוכרים"', תרביץ מט (תש"ס), עמ' 422-423 (אני מודה לפרופ' מירון ביאליק לרנר לציון מאמר זה).

בהמה בפונדקאות של גויים מפני שחשודין על הרביעה' (ב, א).¹²⁰ אולם אין שום מקור מדברי התנאים המסייע במסקנה זו, וכפי שמשמע אף מלשון התלמודים שם שאין לפנייהם מקור כזה. ואמרו בירושלמי שם: 'הוון בען מימר מה פליגין רבי ליעזר ורבנין בפרה, על שום מעלה היא בפרה סילסול היא בפרה' (ב, א [מ ע"ג]). לפי 'סלקא דעתך' זו אין איסורו של רבי אליעזר בקניית פרה מן הגויים מעיקר הדין, שאם כן היה נוהג איסור זה אף בשאר קרבנות, אלא סלסול של חומרה בפרה בלבד.¹²¹ מכאן ניתן לדייק שלא הכירו מקור מדברי תנאים המייחס לרבי אליעזר חשש רביעה,¹²² וכפי שלא הביאו שום אסמכתה מדברי תנאים שדעתו של רבי אליעזר נאמרה משום חשש רביעה.¹²³ אי-הוודאות לגבי פסילת פרה משום רביעה באה לביטוי גם בבבלי: 'עד כאן לא פליגי אלא בחששא, אבל היכא דודאי רבעה פסלה, שמע מינה דפרה קדשי מזבח היא, דאי קדשי בדק הבית, מי מיפסלא בה רביעה! שאני פרה, דחטאת קרייה רחמנא. אלא מעתה, תיפסל ביוצא דופן [...] אלא שאני פרה, הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה ועבודה זרה נמי פוסל בה' וכו'. אף כאן עדים אנו להתלבטויות ולחסרון מקור תנאי לגבי חשש רביעה כטעמו של רבי אליעזר.¹²⁴

ולא זו אף זו. לא עלה בידי הגמרא שם לקיים את עצם האיסור בפרה שנרבעה אלא בהביאה את הפרה לגדר קודשי מזבח, שהרי כל דבר שקדושתו פחותה מקודשי מזבח, אינו נפסל ברביעה.¹²⁵ אלא שאף הגמרא עצמה מהססת לעשות פרה קודשי מזבח, ולכן מעלה סברה שגזרת הכתוב מחילה על הפרה כל דיני קודשי מזבח במה שפרה אדומה נקראה 'חטאת' בתורה. ברם רבי אליעזר עצמו התנגד להרחבת דיני פרה אדומה באופן שתיפסל בכל פוסלי המוקדשים! שכן שנינו: 'יוצא דופן ואתנן

120 'רבי זעירא רבי אבהו בשם רבי יוסי בי רבי חנינה רבי בא רבי יונה תיפתר כר' ליעזר דר' ליעזר' אמ' אינה נלקחת מן הגויים' (ירושלמי, עבודה זרה ב, א [מ ע"ג]).

121 על דעתו של רבי אליעזר, אם שאר הקרבנות נלקחים מן הגויים, ראה בפרוטרוט בנספח.

122 ובפירוש ה'פני משה': 'כני הישיבה בעי מימר דאפי' רבי אליעזר סבירא ליה דלא חיישינן לרביעה'.

123 גם גילת רמז שהדעה שרבי אליעזר מכשיר פרה מן הגויים אם בטוחים אנו שלא נעשתה בה עברה לא הוזכרה במפורש אלא בבבלי (לעיל הערה 119, עמ' 251 והערה 151). הפסקה שצורפה לכרייתא בבבלי איננה מלמדת בפשטות על שאר המקבילות. ראה להלן.

124 לדרשות מן הכתוב 'חטאת היא' עיין ספרי במדבר קכד (עמ' 159), ושם: 'חטאת היא, מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה'. ואילו רבי אליעזר חולק על פסולי מחשבה בפרה: 'רבי אליעזר אומר אין מחשבה פוסלת בפרה' (משנה, פרה ד, ג). ועיין ספרי זוטא, אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 60 שורה 16, וראה נ' גולדשטיין, 'מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 75 הערה 55.

125 הנרבע בפחות משני עדים אינו נפסל אלא במוקדשים, שהרי נרבע שלא בשני עדים מותר בהנאה ואף באכילה להדיוט. 'והרובע והנרבע על פי עד אחד, פסול לגבי מזבח, ופטור מן המיתה, ומותר בהנאה' וכו' (תוספתא, בבא קמא ד, ט [עמ' 17], עיין שם). וראה משנה, זכחים ח, א; ספרי דברים קא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 160–161); רמב"ם, הלכות איסורי מזבח ג, ו.

ומחיר פסולה רבי אליעזר מכשיר, שנאמר לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך, ואין זו באה לבית' (משנה, פרה ב, ג). ובאמת אנו מוכרחים לומר שהמשך משנה זו במסכת פרה הוא דברי תנא קמא בלבד, ולא רבי אליעזר, שהרי אנו שונים מיד בהמשך כלל זה: 'כל המומים הפוסלים במוקדשים פוסלים בפרה'! הפוסלים במוקדשים אינם אלא 'הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטריפה ויוצא דופן' וכיוצא בהן (משנה, זבחים יד, ב),¹²⁶ שאינם פוסלים לדעת רבי אליעזר. אמור מעתה: כשם שרבי אליעזר מכשיר אתנן ומחיר, כך הוא מכשיר נרבע, שהרי לא הצטרף, או אף התנגד, למגמה של חכמים אחרים להטיל על פרה אדומה את כל דיני הפסילה שבמוקדשים. והוא שהדגיש רבי אליעזר: אין זו באה לבית, ואין להעלותה לרמת המוקדשים¹²⁷ ועל ידי כך להטיל עליה את כל דיני הפסילה של 'הבאים לבית'. אמור מעתה: אין הרביעה פוסלת בפרה, לדעת רבי אליעזר!

ב. יחסו של רבי אליעזר כלפי הגויים. גילת ביסס את מסקנתו שרבי אליעזר נקט עמדה שלילית כלפי הגויים, 'ודן לחובה את אורחם ורבעם', על שיטת החשש לרביעה שבו נימקו האמוראים את איסור פרת גויים. אולם כבר פורט לעיל שאין אפשרות לייחס דעה זו לרבי אליעזר עצמו, או למקורות הקדומים של דברי התנאים. אמנם יש מקורות שלפיהם רבי אליעזר פסל, לא רק פרה אדומה, אלא כל הקרבנות כולם שנקנו מן הגויים, ודעה זו הובאה לכאורה במשנתנו במסכת פרה. עמדה זו, שנתפסה כדעתו ההיסטורית של רבי אליעזר,¹²⁸ נעשתה סניף חשוב לפרש פסילת פרה של גויים מתוך חשש רביעה. אולם העיון המפורט מלמד שאף דעה זו התפתחה בשלב מאוחר יחסית, והיא הוספה במשנתנו, ואיננה נמצאת במקורות ספרות התנאים. היא נובעת משיטות האמוראים, שפירשו והרחיבו את דעתו של רבי אליעזר. רבי אליעזר עצמו לא פסל קרבנות שנקנו מאת הגויים (ראה בפרוטרוט בנספח).

גילת אף ביסס את הדעה שרצה לייחס לרבי אליעזר על הנאמר בבבלי, כתובות יג ע"ב, וכפי שהביא משם: 'אמרו לו [ר"ג ור' אליעזר לר' יהושע]: רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות'. אפשר אמנם לטעון שסגנון זה מבטא לא רק עמדה הלכתית, אלא גם עמדה של איבה ושלילה ערכית, כפי שטען גילת. אולם במקבילה שבתוספתא (כתובות א, ו [עמ' 59]) נאמר: 'אמרו לו מפני שגוים חשודין על עריות'. בדין המקומי הנידון שם, שאינו נוגע לענייננו, חלקו רבן גמליאל ורבי אליעזר לקולא על רבי יהושע, וגייסו סברה זו (שניהם, ולא רבי אליעזר לבד), כדי לחזק אותה קולה. הלשון שם ('חשודין על העריות') זהה ללשון המשנה (עבודה זרה ב, א הנ"ל): 'ולא תתיחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות'. אם כי הערכה זו רחוקה מלהיות חיובית, מכל מקום איננה עוינת, אלא ניתנת בהקשר מעשי, וכן איננה בכלל דעה

126 והשווה שם ט, ג, תמורה ו, א.

127 ראה ספרי במדבר קכג (עמ' 152). בדיון שם הועלו סברות המבדילות פרה מן המוקדשים: 'שעשייתה בטומאה', 'שאין לה זמן קבועה' [!].

128 גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 251, 301, ובמאמרו (שם), עמ' 422, והשווה בהערת העורך א"א אורבך, שם, עמ' 423 הערה 3.

המיוחדת לרבי אליעזר. לכל היותר, הבבלי הוא שניסח את הדברים בסגנון קיצוני יותר ('פרוצים'),¹²⁹ אשר ממנו, כך דומה, עלה הרעיון המוצע בדבריו של גילת.¹³⁰ עוד הובאה לענייננו משנה, חולין ב, ז: 'השוחט לנכרי שחיטתו כשרה, ורבי אליעזר פוסל. אמר רבי אליעזר אפילו שחטה שיאכל הנכרי מחצר כבד שלה פסולה, שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה! עמדה הלכתית ברורה ונחרצת יש כאן. אבל לאו דווקא איבה ועוינות, אלא דעה מציאותית ובלתי מתפשרת. הרי הנכרים אדוקים בדתם, ומן הסתם מחשבתם עליה.

אין לנו אפוא כל מקור שהוא בדברי התנאים ובשיטותיהם אשר על פיו ניתן לייחס לרבי אליעזר הגדול איבה ועוינות כלפי הגויים, או לטעון שדעותיו להלכה בנויות על עמדה כזו.

ג. טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה הנקנית מן הגויים. לאחר שראינו שאין רבי אליעזר נוקט עמדה מיוחדת של הערכה שלילית ועוינת כלפי מעשיהם של גויים, וכן שהוא מתנגד למגמת חכמים אחרים להטיל על הפרה את רשימת הפוסלים (כולל נרבע) הנוהגת במוקדשים, עלינו לעיין ביתר פירוט במקצת דיניו של רבי אליעזר בעניין פרה אדומה, המתאפיינים לרוב בהקלה הלכתית.

1. 'רבי אליעזר אמר, פרת חטאת המעוברת, כשרה' (משנה, פרה ב, א). ולהלן: 'עלה עליה זכר פסולה. רבי יהודה אומר אם העלהו פסולה, ואם מעצמו כשרה' (שם ד). רבי יהודה נראה כאן כמנמק או מתרץ את שיטתו של רבי אליעזר שהמעוברת כשרה,¹³¹ ונימוק זה הוא מעין חילוק בדינו של תנא קמא: עלה עליה זכר פסולה, רק אם העלהו הבעלים. אבל דומה שרבי אליעזר לא יקבל חילוק זה, ואינו סובר כהלכתו של תנא קמא כלל. פסילת 'עלה עליה זכר' שבדברי תנא קמא בוודאי נדרש מן הכתוב 'אשר לא עלה עליה על' (במ' יט, ב), ודרשו: 'כל העולה עליה פוסלה'.¹³² ואילו רבי אליעזר דבק בפשוטו של מקרא: אשר לא עלה עליה עול, עול פוסל ואין עלייה אחרת פוסלת, ומכאן שהמעוברת כשרה!

2. משנה, פרה ב, ה:

היו בה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גומא אחת פסולה. רבי יהודה

129 מדרשי ההלכה ייחסו 'שטופים כעבודה זרה ובגילוי עריות ובשפיכות דמים' למצרים וכנען דווקא, על פי לשון הפסוק, ולא לכל הגויים! ראה ספרא אחרי מות ט (פו ע"א), ועוד.

130 גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 301 הערה 44.

131 והשווה לעיל הערה 106.

132 בספרי זוטא המשוחזר. ראה אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 55 והערה 1. דש"י לפסחים כו ע"ב: 'לא עלה עליה עול דמשמע עליה אפילו עליה בעלמא'; רש"י לבבא מציעא ל ע"א: 'עלה עליה זכר פסולה, שנאמר אשר לא עלה עליה עול, ותניא: עול אין לי אלא עול כו', במסכת סוטה (מו ע"א); רש"י לעבודה זרה כג ע"א, ד"ה 'פסלה'; כג ע"ב תוספות, ד"ה 'ש"מ'. והשווה ספרי במדבר קכג (עמ' 153): 'אשר לא עלה עליה עול, בעול שלא לעבודה הכתוב מדבר' וכו'.

אומר אפילו בתוך כוס אחד. היו בתוך שני כוסות והן מוכיחות זו את זו פסולה. ר' עקיבא אומר אפילו ארבע אפילו חמש והן מפוזרות יתלוש. רבי אליעזר אומר אפי' חמשים. רבי יהושע בן בתירא אומר אפילו אחת בראשה ואחת בזנבה פסולה. היו בה שתי שערות עיקרן משחיר וראשן מאדים עיקרן מאדים וראשן משחיר הכול הולך אחר הנראה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אחר העיקר.¹³³

דברי רבי אליעזר, המכשיר פרה אדומה אפילו אם יש בה חמישים שערות שחורות, הם קולה עצומה. אין ספק ששיטת שאר החכמים נובעת מדרשה: 'פרה, שומע אני שחורה או לבנה, ת"ל תמימה, תמימה לאדמימות. או תמימה למומים? כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים, הא מה ת"ל תמימה, תמימה לאדמימות' (ספרי במדבר קכג [עמ' 152]).¹³⁴ רבי אליעזר חולק על דרשה זו. לפי פשוטו של מקרא 'תמימה' משמעה 'תמימה ממומים'. השווה וי' כב, כא: 'ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לנדבה בבקר או בצאן, תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו'. גם 'תמים' ממומים וגם 'כל מום לא יהיה בו' – כפל העניין במילים שונות. וכך, לפשוטו של מקרא, מפרש רבי אליעזר אף כאן: פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום. תמימה ממומים ולא תמימה באדמות. ואדומה כל שהיא כשרה, ואפילו יש בה חמישים שערות שחורות!

הקו הבולט בדעותיו אלה של רבי אליעזר בדיני פרה, שהוא מכשיר מעוברת וכן מכשיר שחורה קצת, איננו רק הקולא שבהן (כדברי גילת), אלא, לדעתנו, היותן מבוססות על תפיסה בלתי מתפשרת של פשוטו של מקרא, כנגד דעות של חכמים אחרים, שחידשו הלכותיהם על ידי דרישה מפליגה יותר. ואף תכונה זו של דבקות בפשוטו של מקרא כנגד חידושי הלכות של חכמים אחרים, הרי אף היא מסמנת קו ברור המאפיין את דרכו של רבי אליעזר.¹³⁵

'בני ישראל ויקחו'

בבבלי, עבודה זרה כג ע"א: 'היינו טעמא דרבי אליעזר כדתני שילא, דתני שילא:

¹³³ בספרי זוטא (עמ' 301), באה מחלוקת זו בצורה אחרת: 'מכמה יהא בה ותהא פסולה ר' אליעזר אומר משתים ועד שלש הרי זו פסולה ר' יהושע אומר מחמש ועד חמשים הרי זו כשרה'. וממשיך: 'ר' יהושע בן בתירא אומר אפילו אחת וכו'. הקטע הנידון, בין שהוא נובע מן הילקוטים המאוחרים שמהם שאב בעל מדרש הגדול (המקור היחיד לפסקה זו), ובין שאפילו מספרי זוטא עצמו, הוא בוודאי תנייני. והסגנון המיוחס לרבי אליעזר צריך עיון. ואולי פעל המעבד כאן להציג את רבי אליעזר כמחמיר, ולחדש את ייחוס הדעה המקלה לרבי יהושע, שלא נזכר במשנה. וראה ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 43–44 והערה 128. ועיין אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 55 הערות 9, 10. והשווה גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 249 הערה 128.

¹³⁴ גם בדברי יוסף בן מתתיהו: 'כולה אדומה' (לעיל הערה 113).

¹³⁵ ראה גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 36–44.

מ"ט דר' אליעזר? דבר אל בני ישראל ויקחו אליך, בני ישראל יקחו, ואין הגויים יקחו!'.¹³⁶ אמנם טעם זה נדחה מיד בגמרא: 'לא סלקא דעתך, דקתני סיפא: וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן, ואי סלקא דעתך כדתני שילא, בשלמא פרה כתיב בה קיחה, אלא כולהו קרבנות קיחה כתיב בהו?', אולם הרי בחטיבות דברי התנאים, לא נמסר שרבי אליעזר פסל את שאר הקרבנות משל גויים, ולדעתנו שיטה זו המיוחסת לרבי אליעזר היא התפתחות מאוחרת יותר, ונובעת מזמן האמוראים, ולכן 'אינה משנה'.¹³⁷ ויש מקום אפוא לשקול שוב את המדרש מן הכתוב, 'בני ישראל ויקחו' כטעמו של רבי אליעזר.

הסגנון הנ"ל של מדרש מוכר לנו מכמה דרשות קדומות שנשתמרו בספרא: 'דבר אל בני ישראל וסמכו, בני ישראל סומכין ואין הגויים סומכין' (דבורא דנדבה, ב);¹³⁸ 'בני ישראל מניפים ואין הגויים מניפים' (צו יא, לט ע"א).¹³⁹ ואף על פי שלא ראינו דרשה כזאת לשמ' כה, ב: 'דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה';¹⁴⁰ או לשמ' כז, כ: 'ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך' (וכן וי' כג, ב), שימושה לעניין פרה מנמק יפה את עמדתו של רבי אליעזר, הפוסל פרה הנלקחת מן הגויים. ולא עוד, אלא שיש סיבה שידייק רבי אליעזר 'בני ישראל' בפרה דווקא, שהרי נאמר כאן 'וזאת חקת התורה', וסגנון זה מקובל כציון שיש לקיים את הדברים ככתבם וכלשונם, וכל סטייה תיחשב כפוגמת בתוקפו של התהליך.¹⁴¹ הרי גם אילולא הובאה דרשה זו בבבלי ('בני ישראל יקחו'),¹⁴² סביר היה לשער שדרשה מעין זו עומדת מאחורי הקפדתו של רבי אליעזר שפרה תבוא מישראל בלבד.

136 'יקחו [...] יקחו'. כן הוא בכתבי היד. וראה דש"י כג סוף ע"א, ד"ה 'ויקחו'.

137 ראה להלן כנספח בפרוטרוט.

138 מהדורת פינקלשטיין, עמ' 19.

139 ומקבילותיהן וכיוצא בהן בבבלי ועוד.

140 וכפי שהקשו בגמרא שם, כג ע"ב.

141 וגרסין בירושלמי: 'כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב' (סוטה א, א [טז ע"ב]; והשווה ירושלמי, פסחים ז, ב [לד ע"ב]). וכזה בבלי, מנחות יט ע"א: 'אמר רב: כל מקום שנאמר תורה וחוקה אינו אלא לעכב'. אמנם במשנה מתפרש עיכוב זה דווקא בעניינים שבמספר ובמניין, או דברים הבאים יחד ומעכבים זה את זה: 'שני שעירי יום הכפורים מעכבין זה את זה שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה [...] שני מינים שבנזיר שלשה שבפרה [...] שבע הזיות שבפרה מעכבות זו את זו' וכו' (מנחות ג, ו). אבל מן הירושלמי משמע שגם עניין אחד מסוים שנאמר בו חוקה נקרא 'מעכב'. אמנם רבי אליעזר השתמש ב'חוקה' לגזרה שווה (ספרי במדבר קכג [עמ' 151]: 'רבי אליעזר אומר נאמר כאן חקה ונאמר להלן חקה, מה חקה האמורה להלן בכגדי לכן הכתוב מדבר אף חקה האמורה כאן בכגדי לכן הכתוב מדבר'), אבל אין זה מונע גם דרשה מקומית.

142 והוא הדין אם נרצה לחשוב שכרייתא זו מאוחרת, ואמרה כן מסברה.

ההלכה וההיסטוריה

לפי הנאמר עד כה, ההסבר לשיטת רבי אליעזר בחשש מפני רביעה איננו מסתבר כטעם קדום ומקורי. הוא הוצע אגב הנטייה ההולכת וגוברת לייחס לרבי אליעזר דעה הפוסלת את כל הקרבנות שנלקחו מאת הגויים. ואילו לפי המקורות הקדומים לא אמר רבי אליעזר את דבריו אלא על פרה בלבד, וכלל לא פסל קרבנות שנקנו מאת הגויים. כן משמע מן המקורות של דברי התנאים שדעת רבי אליעזר בפסילת פרה שנקנתה מן הגויים היא עמדה קבועה ומוחלטת, ללא פשרות וחילוקים אם שמרו את הפרה מן הרביעה או לא, וכיוצא באלו. אלא לדעתו אינה נלקחת מן הגויים בשום פנים, כמשמעו וכפשוטו! ואם הקשו על רבי אליעזר ממעשה שהיה שלקחו אותה מן הגויים, אין הוא צריך להשיב כלל. ההלכה עוקרת מעשה, והוא (המעשה ההיסטורי) בטל ומבוטל! לא היו דברים מעולם. ומי שיתעקש לומר שהיו דברים, אמור לו, הרי אינם כהלכה.¹⁴³

תשובה זו שבשתיקה של רבי אליעזר רועמת יותר מכל תשובה דרך תירוצים וחילוקים.¹⁴⁴ רק הדורות שלאחר מכן אין דרכם להסתפק בכך. כפי שהם רואים את עצמם מצווים לקבל מסורות שנאמרו על זמן הבית כהיסטוריה מקודשת וסמכותית, כך מצווים הם אף לתרץ את הלכותיו של כל חכם וחכם שלא יתנגשו עם אותן מסורות. ומכאן משער כבר רבי יהודה: 'משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה', וכפי ששמו בפיו של רבי אליעזר עצמו בבבלי: 'אמר להן רבי אליעזר: משם ראייה? ישראל היו משמרין אותה משעה שנולדה'. אבל עיקרה של ברייתא זו בבבלי אינו אלא הברייתא של ספרי זוטא והתוספתא, ושם אין תשובה בפי רבי אליעזר כלל. רק בבבלי עיבדו והוסיפו מעין סברת רבי יהודה ('משמרין') כמענה בפי רבי אליעזר. ואילו לפי סברת 'קיחה', תירצו שם בבבלי תירוץ אחר: 'התם על ידי תגרי ישראל זבון'.¹⁴⁵ אולם קשה לחשוב שחציצת תגר ישראל מבטלת 'אינה ניקחת מן הגויים' של רבי אליעזר.¹⁴⁶ עיקרה של סברת 'תגרי ישראל' נאמר בספרי זוטא לדין 'שלא יקחו עגלה ויגדלו' בלבד, ואליבא דשיטת חכמים, כפי שביררנו לעיל.¹⁴⁷ לפי זאת,

143 כגון שעשו על פי הצדוקים. ראה תוספתא, פרה ג, ח (עמ' 632).

144 וכבר אין לתמוה על כך שתשובת רבי אליעזר לחכמים לא נזכרה כאן כלל, ואין להקשות: 'ויש להבין מאי קמהדר להו ר"א לרבנן על המעשה' (לעיל הערה 111).

145 רש"י: 'תגרי ישראל'. סרסור ישראל לקחה משלו מן הגוי לעצמו וחזר ומכרה לצבור.

146 וכקושיה זו כבר הקשה רבינו חננאל: 'דמא בן נתינה, זו הפרה לא נולדה לו מפרה שלו, אלא מתגר ישראל זכנה, וישראל היו משמרין את אמה משעה שנוצרה'. הרי טרח להוסיף שאפילו לא נולדה אצל הגוי!

147 אותו תיאור מורכב בספרי זוטא נראה מבוסס על כמה מקורות והלכות ששולבו כאן יחד: דין פרה ולא עגלה, הלקיחה מתרומת הלשכה (שניהם בספרי במדבר, ריש חקת, קכב, עמ' 151–152), המחלוקת בעניין פרה מעוברת, ומסורת הקנייה מן הגויים. מן הכול הורכב תיאור זה, שהוא אפוא מאוחר יחסית, ומתאים יותר לשיטת חכמים מאשר רבי אליעזר, אלא שנשאבו ממנו יסודות (שתי קניות ושימור) שמהם ניתן לתרץ את מסורת הקנייה מן הערביים אליבא דרבי אליעזר, כפי שהוא מתורץ בבבלי.

דעתו ההלכתית של רבי אליעזר נשארת ללא פשרות, ותגובתו ל'מעשה שלקחו פרה מן הערביים' נעדרת כליל, שעליו אין צורך להשיב.

האגדה וההיסטוריה

השאלות הללו, מעין 'מאי קמהדר להו רבי אליעזר לרבנן'¹⁴⁸ (והשווה: 'מאי אותיבו ליה חבריה לר' אליעזר', עבודה זרה כג ע"ב),¹⁴⁹ הרי הן ניסוחיה של ההלכה, המבטאים את התמיהה-הכמיהה לדעת יותר על מסורת היסטורית הטומנת בחובה ידיעה מזמן בית שני, ועל יחסו של רבי אליעזר הגדול אליה, זה רבי אליעזר שהוא ראש המדברים בכל עניני פרה אדומה, ולפי האגדה משנתו שנויה במרומים.¹⁵⁰ אולם לא הרי האגדה כהרי ההלכה. מידת דיוקן של הידיעות ההיסטוריות, ואפילו המסורות ההלכתיות, מעסיקה את האגדה פחות מעניינים אחרים העומדים על סדר יומה.

אותה מסורת על מעשה שלקחו פרה מן הערביים הציבה בפני בעלי האגדה קושיות משלהם. אם גרמה ההשגחה העליונה שתיוולד פרה כשרה, ולא בין ישראל קדושים, אלא בין הגויים, העניין הזה מביך קצת, ואומר דרשני. ובעלי האגדה יוצאים לחקור, במה ועל מה זכה אותו הגוי לכך? כבודה של פרה, 'שהיא טהרתן של כל ישראל' (ירושלמי, מגילה ג, ה [עד ע"ב]), יש בו כדי לרומם כבוד בעליה. ומצאנו כיוצאת במגמה זו בעניין עפרון החתי. שנינו בבראשית רבה (נח, מהדורת תאודור – אלבק [עמ' 625]): 'ועפרון ישב בתוך בני חת וגו'. ר' יצחק אמר ישב כת', אותו היום מינוהו ארכי סטרטיגוס דלא יהא בר נש רב זבן מדבר נש זעיר'. הרי האגדה ממנה את עפרון ארכי סטרטיגוס לכבודו של אברהם, שאינו יאה שגדול יקנה מקטן. ברוח דומה, אינו יאה שטהרתן של ישראל באה אליהם מגוי סתם, אדם פשוט. ואם גדולה זו באה על ידי מי שאינו בן ברית, מכל מקום בוודאי מצוות מוסריות של אומות העולם יש בידו במידה מיוחדת.

לשם כך בראו חכמי האגדה ברייה חדשה, שלא נודעה קודם. הם העניקו לאותו מוכר אנונימי גם אישיות וגם שם! דמא, אותו שם שנמסר במקורות דברי התנאים כשמה של פרה, היא אדומה ושמה דמה או דמת, הוסב מעתה על אותו אדם, שבו

148 לעיל על יד הערה 111.

149 ראה להלן כנספח.

150 פסיקתא דרב כהנא, עמ' 73 (על משה): 'ר' אחא בשם ר' יוסי בר' חנינה כשעה שעלה לשמי מרום שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומ' הלכה משם אומרה, ר' אליעזר או' עגלה כת שנתה ופרה כת שתים. אמ' משה לפני הקב"ה, רבון העולמים העליונים והתחתונים ברשותך ואת יושב ואו' הלכה משמו של בשר ודם. אמ' לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחילה, ר' אליעזר אומ' עגלה כת שנתה ופרה כת שתים. אמ' לפניו רבון העולמים יהי רצון שיהי מחלציי, א' לו חייך שהוא מחלצייך, הדה היא דכתיב ושם האחד אליעזר (שם' יח, ד), ושם אותו המיוחד אליעזר'.

ובאישיותו אנו רוצים למקד את הדברים כעת. גם בכינויו 'בן נתינה' יש בוודאי רמז (מה גם שכל שם בנקבה אחרי 'בן' מצריך הסבר מיוחד), ושמא אביו אמנם גוי היה, אבל אמו הייתה נתינה מן הנתינים.¹⁵¹

צידון ואשקלון

בצורה הראשונית ביותר של מסורת זו, ספר ש'לקחו פרה מן הערביים'. זהו הגרעין הספרותי של הסיפור כולו, ולכן רק הוא יכול לשמש גרעין היסטורי אפשרי. בדיון שבין רבי אליעזר וחכמים, באו לחלוק על דבריו ממסורת היסטורית שהייתה בידם, בדבר קניית פרה מבין הערביים, הלוא הם המומחים לגידול סוסים גזעיים, ובעלי מוניטין בגידול בהמה גסה. המסורת מושמעת בימי ר' אליעזר, מעט לאחר חורבן בית שני, וסביר להניח שקניית פרה זו, שנתבצעה בימי הבית, על ידי כוהנים הייתה; שמועה זו היא המקור הקרוב ביותר למידע היסטורי כל שהוא שאפשר לגלות מסיפור דמא בן נתינה.¹⁵²

המקבילה שבתוספתא נוקטת זיהוי סתמי למוכרים: 'מבין הגויים', אבל היא מוסיפה שם מקום: 'בצידן', ספק מידיעה ששם היה השוק הבין-לאומי לבהמה גסה שבו מכרו הערביים, ספק כדי לשבר את האוזן, ולאחר שהעלימו את הזיהוי המדויק ('ערביים'), יבוא במקומו: 'מבין הגויים בצידן'. בין כך ובין כך, הרי הסיפור שבתלמודים על דמא בן נתינה מעביר את האירוע לאשקלון, וכפי ששינוי שמות הערים שכיח מאוד בכל ספרות חז"ל, הן בהלכה הן באגדה.¹⁵³ העברת הסיפור מצידון וקביעתו באשקלון יש בה היגיון רב. צידון, עם כל גדולתה והמוניטין שלה כמרכז מסחרי בין-לאומי, מכל מקום, מעבר לסולמה של צור היא יושבת, והיא 'ארץ העמים'. אשקלון אף היא עיר מפוארת, מרכז מסחרי חשוב אשר יהודים וגויים גרו בה, והיא עומדת בקצה גבול ארץ ישראל: 'מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום' (משנה, גיטין א, ב). לפי הזמנים והנסיבות דנו חכמי ההלכה אם דין אשקלון כדין ארץ ישראל או כדין חוץ לארץ, ואם מותר לבוא בה. אבל מן המפורסמות היא שבתקופת התנאים היו חכמים שנכנסו לאשקלון, ולצורכי מסחר דווקא:

מעשה בר' ור' ישמעאל בר' יוסי ור' אליעזר הקפר ששבתו בחנות של פזי בלוד והיה ר' פנחס בן יאיר יושב לפניהן. אמרו לו אשקלון מה אתם בה? אמר להן מוכרים חטים בבסילקאות שלהן וטובלין ואוכלין את פסחיהן לערב.

151 בכ"י מינכן (בבבלי, קידושין): 'ודמה בן הנתיני' שמו'.

152 השווה תוספות לסוכה מט ע"א, ד"ה 'שכל מזבח': 'ועובדא דדמא בן נתינה בבית שני הוה דקאמרינן התם לשנה נולדה לו פרה אדומה בעדרו ושבע פרות היו הראשונה שעשה משה שניה שעשה עזרא כדתנן במסכת פרה (ג, ה)', ועוד. על הפרות שנעשו בבית שני ראה אפשטיין (לעיל הערה 78), עמ' 44-45.

153 ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 132; תוספתא עתיקתא, פסח ראשון (לעיל הערה 105), סימן יד.

אמרו לו מה שנהא בה מארץ העמים? אמר להן כשישהא ארבעים יום. אמרו לו אם כן בואו ונמנה עליה לפוטרה מן המעשרות ולא נמנה עמהם ר' ישמעאל בר' יוסי. כשיצא אמר רבי מפני מה לא נמנית עמנו? אמר לו על טומאה אחת שטימאתי טיהרתי ולא מעשרות מתירא אני מבית דין הגדול שמא יריצו את ראשי (תוספתא, אהלות, יח, יח [עמ' 617]).

מכאן שרבי פנחס בן יאיר היה בא לאשקלון למכור חיטים. ושוב: 'ומעשה ברבן גמליאל ואונקלס הגר שהיו באין באשקלון, וטבל רבן גמליאל במרחץ ואונקלס הגר בים. אמר ר' יהושע בן קבוסי, עמהן הייתי ולא טבל רבן גמליאל אלא בים' (תוספתא, מקוואות, ו, ג [עמ' 658]).¹⁵⁴ עדויות אלה על נסיעות החכמים לאשקלון, ולפחות בחלקן לצורכי מסחר, מראות שאשקלון היא המקום הראוי שיבואו לשם ישראל כדי לרכוש רכש לשם צורכי קדושה, אבן ישפה ופרה;¹⁵⁵ שם הם עשויים גם לפגוש בני המקום הלא-יהודים, ובמיוחד דמא בן נתינה, ולהכיר את נימוסיו. אף בין הממצאים הארכאולוגיים שבאשקלון נמצא בוליטוריום (מקום מושב הבולי),¹⁵⁶ שעשוי היה לשמש השראה ליוצרי הסיפור לשם קביעת פרטיו, ויכול היה דמא אפוא לעמוד בראש בולי של אשקלון. כל הפרטים הללו יש בהם כדי להסביר מדוע קבעו בעלי האגדה את מעשה דמא לא בצידון אלא באשקלון.

רבי אליעזר וקניית פרה מן הגויים

כפי שראינו, בעלי האגדה חידשו חידוש גדול בכך שהפכו את 'דמא', שם הפרה בגרסה המקורית של האירוע, לשמו של המוכר מאומות העולם, הגדול בחסידות, דמא בן נתינה, קבעו את מקומו בבוליטוריום של אשקלון, וייחסו לו ערכים ונימוסים נעלים, היפים לכל אדם באשר הוא אדם: יושר והגינות, ובעיקר, כיבוד אב ואם בצורה בלתי מתפשרת.

אולם לא פחות חידוש יש בפרשה הזאת במה שייחסו מסורת זו לרבי אליעזר, בעל הדעה המובהקת שאסור לקחת פרה אדומה מבין הגויים! דומה שמגמה זו שבאגדה ממשיכה את הקושיה שהקשו על רבי אליעזר עצמו בהלכה, ולא השיב עליה כלל: 'אמרו לו, מעשה שלקחו פרה מן הערביים! כבר שמענו תירוצים אליבא דרבי אליעזר במישור ההלכתי: לא ישירות קנו אותה, אלא יד תגרי ישראל סוכני

¹⁵⁴ ראה ש' ספראי, 'מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני', תרכ"ץ לה (תשכ"ו), עמ' 26–28 (=הנ"ל, בימי הבית וכימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 446–448); י' שוורץ, היישוב היהודי ביהודה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 134–143.

¹⁵⁵ בנוסח שלפנינו בירושלמי לשון סיום המעשה נופל על השם 'אשקלון': 'ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ונטלוה' ('ושקלוה' במסכת קידושין במקום 'ונטלוה' הוא בוודאי שיבוש בהשפעת לשון בבלי, שבו 'שקל' בארמית = לקח, נטל).

¹⁵⁶ ראה תמונה בספר אשקלון, אשקלון 1967, עמ' 11.

ביניים בגו, ועוד לפני מכירה זו היו שומרים ומשמרים אותה ואת אמה מרביעה ומהעלאת עול, מעבודה, ומכל דבר הפוסל. אולם לבעלי האגדה תשובה במישור אחר, נועז יותר. כאן הדעות ההלכתיות והחשובים ההלכתיים נעלמים לגמרי. רבי אליעזר לא הכחיש את הקנייה מן הגויים ולא הסתייג ממנה שום הסתייגות כלל.¹⁵⁷ להפך. הוא תמך בה בשתי ידיו, וראה בה התגלות רצון גבוה המכיר בחסידותו המוסרית והאנושית של אדם גדול במידות, דמא. ולא רק לכבודו של דמא אמרו את הדברים, אלא אף לכבודם של ישראל. אם הלכו כל ישראל ולקחו פרה מן הגויים, לא כאנוסים וחושדים עשו זאת, ולא כבאים במחתרת במעשה הנחשב מביש ומביך לדעת רבי אליעזר. הרי רבי אליעזר הוא הפותח בפרשת הפרה, והוא ראש המדברים בה, הוא טהור ויצאה נשמתו בטהרה, כיצד ניתן להעלות על הדעת שתיעשה טהרת ישראל שלא כדעתו. עמדה האגדה ועשתה את רבי אליעזר עצמו בעל דבר בכל הפרשה הזאת.

וכך היה הדבר. אמנם היה רבי אליעזר רגיל להישאל שאלות חמורות בהלכה מפי התלמידים. אבל אין הסגנון שלפנינו בירושלמי מתאים לכך כפי שראינו לעיל, ומוכח שהוא סגנון שהושאל ממקום אחר. ודומה שעיקר סגנון זה נקבע לשאלות פולמוסיות בדיונים עם המינים וכיו"ב. גרסין בבראשית רבה: 'שאלו המינים את ר' שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם? אמר להם אני ואתם נשאל לימים ראשונים הה"ד "כי שאל נא לימים ראשונים" וגו' (דב' ד, לב).¹⁵⁸ מדרש זה מופיע גם בירושלמי, ובצורה קרובה יותר לניסוח שבסיפור דמא: 'שאלו את רבי שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם? אמר להן, ולי אתם שואלין לכו ושאלו את אדם הראשון, שנאמר כי שאל נא לימים ראשונים וגו'. אשר בראו אלהים אדם על הארץ אין כתיב כאן, אלא למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ' (ברכות ט, א [יב ע"ד]). המודגש זהה לנאמר בסיפור דמא, לפנינו בשינוי אותיות בלבד (אדם-דמא/דמה): ולי אתם שואלים, לכו ושאלו את דמא. אין ספק שסגנון זה מתאים יותר לשאלות ששאלו המינים את הדרשן הגדול רבי שמלאי, והסגנון בסיפור דמא שבירושלמי בא באספקלריה של הדברים הללו שנאמרו בירושלמי, סוף מסכת ברכות, בסמוך ממש לתחילת מסכת פאה.¹⁵⁹

הווה אומר אפוא, 'לכו ושאלו את דמא', המושם בפיו של רבי אליעזר, נותן לחכמי האגדה אפשרות להתעלות על דעת רבי אליעזר בפרשת הנלקחת מן הגויים, כדי שלא תהא עמדה זו כמוציאה שם פסול על הטהרות שנעשו בימי בית שני. אם אמנם קנו פרה מן הגויים, לא היה הדבר אלא על ידי ההשגחה העליונה, ואין לך שימור ואישור גדולים מזה.

157 השווה לשון סיום המעשה: 'ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ושקלוה'. לא הושאר שום מקום לתגרי ישראל, ולא שום ספק כיצד נקנתה (והשווה סגנון ספרי זוטא, עמ' 300: 'משל צבור [...] ומניין לרבות את כולם שישקלו או שישתתפו' וכו').

158 ח (עמ' 62), ועיין שם במנחת יהודה.

159 וסביר אפוא שדברי אגדה אלה נאמרו בפאה והועברו לקידושין (והשווה לעיל על מקוריות הנוסח פאה לעומת קידושין).

אנטי־דמא

צירוף הנסיבות הנזכרות הביא לפיתוח אחת האגדות הנשגבות מבחינת תפיסתה האוניברסלית את האדם וערכיו, בחינת "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם", כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא האדם' (סנהדרין נט ע"א; עבודה זרה ג ע"א). האם אפשר להעלות על הדעת את ההפך: אגדה שתמתח ביקורת על הנכרי ועל ערכיו סביב דיני פרה, ובפרט פסילתה של פרה הנקנית מן הגויים לפי רבי אליעזר? סיפור כזה ממש מצאנו בשריד של מדרש ילמדנו, שנשתמר לנו בפסיקתא רבתי, ובצורה שונה בתנחומא, מהדורת בובר.¹⁶⁰ כאן מובא הסיפור על פי פסיקתא רבתי:

ילמדנו רבינו פרה אדומה כשהייתה נעשית, אם היה מותר לישראל ליקח מן הגוי? כך שנו רבותינו: אין לוקחים פרה אדומה מן הגוי כדברי ר' אליעזר וחכמים אומרים לוקחים, ומה טעמו של ר' אליעזר שאמר אין לוקחין פרה אדומה מן הגוי, מפני שהגויים חשודים על העבירות ולהחטיא את ישראל, א"ר פנחס הכהן בן חמא שאמר בשם רבותינו מעשה היה שנצטרכו ישראל לפרה אדומה ולא היה מוצאים ואח"כ מצאו אותה אצל גוי אחד, הלכו ואמרו לו מכור לנו את הפרה שיש לך שאנו צריכים לה, אמר להם תנו את דמיה וטלו אותה, וכמה הם דמיה בשלשה זהובים או בד' זהובים אמרו לו ואנו נותנים, עד שהם הולכים להביא את הדמים הרגיש אותו גוי להיכן הם צריכים את הפרה, וכיון שבאו והביאו את דמיה, אמר להם איני מוכרה לכם, אמרו לו שמא להוסיף על דמיה אתה מבקש, ואם אתה מבקש אנו נותנים לך כל מה שתבקש, ואותו רשע כל שהיה רואה אותם דחוקים עילה היה עליהם. אמרו לו טול לך ה' זהובים והוא לא היה מבקש, טול עשרה טול כ' עד שהגיעו לק' והוא לא היה מבקש, ויש מרבותינו אומרים עד שהגיעו ליתן לו אלף זהובים, כשקיבל עליו ליתנה להם באלף זהובים והתנו עמו והלכו להביא לו הזהובים, מה עשה אותו הרשע, אומר לגוי אחר חבירו, בא וראה היאך אני משחק ביהודים הללו, כלום הם מבקשים אותה ונותנים לי כל הדמים אלא מפני שלא עלה עליה עול, הריני נוטל את העול ונותנו עליה, ומשחק אני עליהם ואטול את ממונם. כן עשה, נטל את העול ונתן עליה כל הלילה, וזה היא סימנה של פרה שלא עלה עליה עול, שתי שערות יש בצוארה במקום שעול נתון, וכל זמן שלא עלה עליה עול שתי שערות זקופות הם, ניתן עליה עול מיד שתי השערות נכפפים, ועוד סימן אחר יש בה, עד שלא עלה עליה עול עיניה שוות, עלה עליה עול עיניה שורות והיא מתחלפת פוזלת¹⁶¹ ומסתכלת בעול, כיון שבאו ליקח אותה ממנו וכל אותו הזהב בידם והראו לו הזהב, מיד נכנס והעביר

160 הקת, עמ' 102–103, וראה להלן הערה 166. בערוך, ערך פליא (ערוך השלם, ו, עמ' 354) הובא קטע קטן ממנו בשם: 'בילמדנו ויקחו אליך פרה' (ראה להלן בהערות). הקטע הנידון טרם נתגלה בין קטעי הילמדנו שבידנו (כפי שהודיעני בטובו ד"ר בנימין אליצור).

161 בערוך הנ"ל: 'וכל שעה היא חזיא ומפליא בעינה'.

את העול מן הפרה והוציאה להם, כיון שהוציאה להם התחילו מסתכלים בה ורואין את סימנה אותם ב' שערות שהיו זקופות שנכפפו ועוד עינים מן העול שנפלו, אמרו לו טול את פרתך אין אנו צריכין לה שחוק באמך,¹⁶² כיון שראה [אותו] רשע שהחזירו לו פרתו ויצא ריקם מכל אותם הזהובים, אותו הפה שאמר אני משחק בהם התחיל אומר ברוך שבחר באומה הזו, ונכנס לו לתוך ביתו ותלה את החבל וחנק את עצמו כן יאבדו כל אויבך ה', הא למדת שמכל מקום לוקחים פרה בין מישראל בין מגוי, שלא תאמר כתוב בתורה שאין ליקח פרה אלא מישראל אלא אפילו מן הגוי, מניין, ממה שקראו בעניין דבר אל בני ישראל ויקחו אליך וגו' (יד, מהדורת איש שלום, נו ע"א-ע"ב).¹⁶³

בתיאור זה, המיוחס לרבי פנחס בר חמא, אמורא ארץ ישראלי בעל הלכה ובמיוחד בעל אגדה, מן הדור הרביעי,¹⁶⁴ באה אותה אי-התאמה הלכתית בקשר לדעתו של רבי אליעזר על תיקונה, ובכך יש גם מעין ביקורת על אגדתו של רבי אבהו משם רבי יוחנן. כיצד ניתן לייחס לרבי אליעזר דעה המשלימה עם קניית פרה מן הגויים, ומה עוד תוך דברי שבח והסכמה מגבוה! כיום, כאמור, שרדה אגדתו של רבי פנחס בתוך מדרש ילמדנו שנשתמר בפסיקתא רבתי.¹⁶⁵ בעל הילמדנו הקדים הקדמה הלכתית, הקובעת אל נכון שהשיטה המתוארת איננה דעתם של חכמים, אלא דעתו של רבי אליעזר: 'כך שנו רבותינו אין לוקחים פרה אדומה מן הגוי כדברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים לוקחים'. במשנה: 'רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים'. העיבוד הקל של לשון המשנה על ידי בעל הילמדנו הופך את פסק ההלכה במחלוקת זו להיות 'כדברי רבי אליעזר! עמד על כך המסדר שערך את לשון סוף הפסקה, ותיקן, כדי לפסוק כחכמים, בהתאם לכללי הפסק: 'הא למדת שמכל מקום לוקחים פרה בין מישראל בין מגוי, שלא תאמר כתוב בתורה שאין ליקח פרה אלא מישראל',¹⁶⁶ אלא אפילו מן הגוי, מניין, ממה שקראו בעניין דבר אל בני ישראל ויקחו אליך וגו'. ניכר על פני הדברים שאין תוספת זו מתאימה

162 ראה מהדורת איש שלום, הערה ז.

163 בדומה לאגדה זו מצינו בספרי זוטא (יט, עמ' 301): 'מעשה שירדו זקני ירושלים אצל גוי אחד ששמעו שפרה אדומה אצלו ושמה עליהם כאלף זהובים. אמ' למחר היהודים אומרים אשר לא עלה עליה עול, היה מניח עליה עול על צוארה. א"ל הוציאה אלינו, ונתנו לו אלף זהובים. הוציאה להן א"ל אפילו אתה נותנה לנו חנם אין לנו בה הנאה, החזר לנו את הדמים. כיון שלקחו הימנו את הדמים עלה לראש הגג ונפל ומת. סימן היה לחכמים ששתי שערות היו בכתפה שתי וערב ובשעה שעולה עול על צוארה היו נושרות והיו עיניה בולטות למקום הניר'. אפשטיין לא כלל מעשה זה בשחזורו של ספרי זוטא, וכתב: 'ה"מעשה" שבמה"ג [שבמדרש הגדול] כאן לקוח מפסיק"ר פי"ד' (לעיל הערה 93, עמ' 55 הערה 7). ואפשר לסייע בדבריו, ראה להלן.

164 ראה היימאן (לעיל הערה 15), עמ' 1013-1024; כ"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, ג, ב, תל אביב תר"ץ, עמ' 31-35; אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 347-348.

165 ומרוחקים אנו מן המקור כמה התרחקויות, ומה עוד שמצב הנוסח אינו שפיר.

166 רמז ליבני ישראל יקחו?'

ללשון הפתיחה,¹⁶⁷ ובוודאי נכתבה כדי להחזיר את הפסק המקובל כרבים על פני הסטייה המתמיהה לפסוק כרבי אליעזר, סטייה העוקבת אמנם אחרי תוכן מדרש ילמדנו זה.¹⁶⁸ שהרי דומה שהסיפור המובא במדרש ילמדנו נקבע מלכתחילה כדעת רבי אליעזר דווקא, כדי ל'תקן' את סיפורו של רבי אליעזר שבמימרת רבי אבהו בשם רבי יוחנן, משום ששם סיפורו של רבי אליעזר עומד בסתירה להלכתו!¹⁶⁹

המוכר הנכרי של הפרה בסיפור שבפסיקתא רבתי הוא ניגודו המוחלט של דמא בן נתינה בכל המובנים. ולא נתקרה דעתו של אותו נוכל עד שגרם במעשיו זלזול לעצמו שעלה לו בזלזול הורים, הפך כיבוד אב ואם. אולם אגדתו של רבי פנחס בר חמא אינה לגמרי יוצאת דופן בדברי חז"ל, שהרי הם עמדו על הטוב שבמעשי הגויים ועל הרע, ויחסם של הגויים להוריהם שימש לא אחת דרך להביע כל הערכה חיובית או שלילית כלפיהם. וכך בין לשבח, כפי שאמרו חז"ל על עשו, ששימש את אביו בבגדי מלכות,¹⁷⁰ ובין לגנאי: 'אמר רבי עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והניחו לפני כלבו ואכלו' (ספרי דברים פא [עמ' 147]). כל זה מחזירנו להתפעל מן הדמות הנפלאה שנרקמה באגדתו של רבי יוחנן, הבאה להשלים בין רבי אליעזר לבין מעשה שהיה, היא דמותו החיובית והמזהירה של דמא בן נתינה.

אין זו הפעם הראשונה שדמות מבין אומות העולם דווקא נבחרה ללמדנו חכמה ומידות, ויוכיח איוב. 'איש היה בארץ עוץ, איוב שמו'. והכתוב אומר שאיוב 'היה'. מכל מקום, לא נמנעו חז"ל בשל כך ללמדנו 'ר' שמעון בן לקיש אמר איוב לא היה

167 סימן היכר נוסף: מדרשי ילמדנו שבפסיקתא רבתי אינם מסתיימים כרגיל ב'הא למדת'.

168 מדרש ילמדנו זה הובא בקצרה בפסיקתא זוטרתא, תציה ר'נו פח = מדרש לקח טוב לרבינו טוביה ב"ר אליעזר, מהדורת קארלין, קב ע"א. ושם סיום אחר, המתאים לפתיחה: 'לכך נאמר דבר אל בני ישראל ויקחו' (וכאן יש להציב נקודה, ולהוסיף שוב תיבת 'ויקחו' שהושמטה אגב הדומות לתחילת הדיבור שאחריו). כתנחומא מהדורת בוכר הנ"ל משולב הסיפור עם שאלת ילמדנו אחרת: 'ילמדנו רבינו, פרה שקרניה וטלפיה שחורים, מהו שתהא כשרה, כך שנו רבותינו פרה שקרניה וטלפיה שחורים כשרה, אבל כולה צריכה שתהא אדומה'. ומיד: 'אמרו, מעשה שהיו מחזירין שנה אחת ומבקשים פרה אדומה תמימה, באו אצל עובד כוכבים אחד ומצאו אצלו' וכוליה עניינא. ולבסוף: 'להודיעך שגזירת הכתוב היא שלא יהא מביאין אלא פרה אדומה, מנין ממה שכתוב בעניין ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול'. המסגרת ההלכתית אינה מתאימה לסיפור אלא בקושי, דהיינו שחיפשו פרה אדומה תמימה, ואותה שמצאוה נפסלה על ידי עול. ודומה ששינו את המסגרת ההלכתית, כדי שלא לקיים את הילמדנו בצורתו המקורית, שהוא פוסק כרבי אליעזר.

169 על השכתוב המתקן ראה S. Friedman, 'The Further Adventures of Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002

170 בבראשית רבה סה (עמ' 728): [בגדי עשו בנה הגדול] 'אשר איתה בבית. אשר איתה בבית, שבהן היה משמש את אביו. אמר רבן שמעון בן גמליאל כל ימי הייתי משמש את אבא ולא שימשתי אותו אחד ממאה ששימש עשו את אביו, שאני הייתי משמשו בכגדים מלוכלכין, וכשהייתי יוצא [לשוק הייתי יוצא] בכגדים נקיים, אבל עשו כשעה שהיה משמש את אביו משמשו בכגדי מלכות, אמר אין כבודו שלאבא אלא בכגדי מלכות'.

ולא נברא' (בראשית רבה נז [עמ' 617]); 'ולא עתיד להיות' (ירושלמי סוטה ה, ו [כ ע"ד]); 'אלא משל היה' (בבא בתרא טו ע"א).¹⁷¹ גם על דמא בן נתינה דידן נענה אחריהם: לא היה ולא נברא, אלא משל היה. ולא באנו כאן אלא לעקוב אחרי אותו משל, מניין ועל מה הוא נקבע ונאמר.

נספח: קרבנות משל הגויים לשיטת רבי אליעזר

שנינו במשנה, פרה ב, א:

רבי אליעזר אומר פרת חטאת המעוברת כשרה וחכמים פוסלין. רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים. ולא זו בלבד, אלא כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

חכמים, החולקים על רבי אליעזר בפרה אם באה מן הגויים ('וחכמים מכשירים'), מאריכים במשנה זו ומוסיפים: 'ולא זו בלבד אלא כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ'. וכזה ממש במקבילות שבמשנה עצמה, מנחות ח, א, ותמורה ג, ה. 'ומחוץ לארץ' נתפרש: 'אפילו מבין הגוים' (תוספתא, מנחות ט, א). ומתוך שחכמים אומרים כן לרבי אליעזר, אפשר לדייק שרבי אליעזר פוסל כל קרבן שבא מבין הגויים. אולם סגנון משנתנו הארוך, והמעבר החד מפרה לכל הקרבנות, אומרים דרשני.¹⁷² וסביר שכל ההמשך של 'ולא זו בלבד' היא תוספת במסכת פרה על פי המקבילות שהזכרנו, ובאותן מקבילות אין מחלוקת בדבר, ואין רבי אליעזר מוזכר כלל, וממילא לא ניתן לדייק משם דבר על עמדתו של רבי אליעזר בקרבנות שנקנו מן הגויים, ולא להוציא משם מחלוקת כל שהיא על חכמים.¹⁷³

בירושלמי (עבודה זרה ב, א [נ ע"ג]): 'הוון בען מימר, מה פליגין רבי ליעזר ורבנין בפרה על שום מעלה היא בפרה, סילסול היא בפרה? מן מה דרבנין מתיבין לר' ליעזר כל צאן קדר יקבצו לך [אילי נביות ישרתונך יעלו על רצון מזבחי ובית

171 ועיין ש' ליכרמן, 'מסורת קבלה בדברי הגאונים', י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר היוכל לבנימין מנשה לוין, ירושלים ת"ש, עמ' קה-קה (=הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 153-156); מ' גרינברג, 'איוב היה או לא היה: סוגיה בפרשנות ימי הביניים', שערי טלמך (לעיל הערה 67), עמ' 3-9.

172 עיין י' לוי, קטעים ממשנת אבא שאול, בתוך: מסילות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, עמ' 101-102 הערה 1, ושם: 'אבל כנראה חסרות במשנה איזה מלים' (ר' יהודה' שם צריך להיות: רבי אליעזר).

173 ראה Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1936, pp. 155-157. לאחר דיונו המפורט שם סיכם: Aus all dem an ein späterer ist zu folgern, dass בלבד ולא זו כלבד. in Para von Zusatz ist כן ראה בהשלמות לפירושו למשנה, סדר קדשים, עמ' 367.

תפארתי אפאר (יש' ס, ז), הדא אמרה אף בשאר כל הדברים חלוק ר' אליעזר. הירושלמי מדייק שרבי אליעזר חולק אף בשאר קרבנות על פי מסורת (ברייטא?) המפרטת מה השיבו חכמים לרבי אליעזר ('כל צאן קדר' וכו', משמע שעל כך חולק רבי אליעזר),¹⁷⁴ ולא ממשנתנו במסכת פרה, משמע שהתוספת הנ"ל ('ולא זו בלבד' וכו') לא הייתה לפניו.

אמנם בבבלי, עבודה זרה כג ע"א: 'דקתני סיפא',¹⁷⁵ וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן! הרי מקור מפורש שרבי אליעזר פוסל את הנקנה מן הגויים אף בכל הקרבנות כולם. 'דקתני סיפא' ממש, רוצה לומר, לפי ההקשר שם, סיפה של משנת פרה הנ"ל! וכבר הקשו הראשונים 'דליתא במתניתין במסכת פרה', ומחקר גרסה זו, ופירושו שהיא 'ברייטא [דתוספתא]'.¹⁷⁶ אמנם אפשר לפרש בנקל שהיא ברייתא השנויה על המשנה בפרה, וקראו לה 'וקתני סיפא', וכבר הראשונים אמרו כן,¹⁷⁷ ופירוש זה בוודאי נכון במישור הטכני-פורמלי.¹⁷⁸ מכל מקום, בנידון שלנו דברים בגו אם נרצה לסמוך על 'ברייטא' זו כתורת תנאים. קודם כול כבר ראינו שיש כנראה תוספת במשנה פרה לפנינו בנידון ('ולא זו בלבד' וכו'). ואינו רחוק שכל הדברים הללו, מה סבר רבי אליעזר בשאר קרבנות ומה השיבו לו חכמים, אף שבוודאי אינם מעיקר המשנה, נשנו במסורות כל שהן עם משנת פרה! יש ששנו שם 'ולא זו בלבד' וכו', כלפנינו, ויש ששנו שם 'וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן', כמובא בבבלי, עבודה זרה ('דקתני סיפא').¹⁷⁹ לא זו אף זו, סביר שהלשונות הללו שנוספו במשנה אינן מעיקרן ברייתות של תנאים כלל, והכול שייך לאותם דברים שבאו האמוראים אחר כך לפרש ולייחס לרבי אליעזר במחלוקתו עם חכמים. ובאמת מצינו להלן בבבלי, עבודה זרה שם: 'יתיב ר' אמי ורבי יצחק נפחא אקלעא דר' יצחק נפחא, פתח חד מינייהו ואמר: וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן; פתח אידך מינייהו ואמר: מאי אותיבו ליה חברוהי לרבי אליעזר, כל צאן קדר יקבצו לך וגו'! אמר להן רבי אליעזר: כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא' (כד ע"א). הרי לפי פשט דברי הגמרא אפשר לומר שאין אלו מקורות תנאיים כלל, אלא הוא מה ש'פתחו' אמוראים ואמרו! ומכאן לשון הארמית: 'מאי אותיבו ליה חברוהי לרבי אליעזר'. אינן אפוא לא משנה ולא ברייתא. ועל ידי פיתוח היתר של

174 בבבלי, עבודה זרה כג ריש ע"ב: 'ועוד, תניא בהדיא, מאי אותיבו ליה חברוהי לר' אליעזר, כל צאן קדר יקבצו לך יעלו לרצון על מזבחי'. אבל ברייתא זו של 'תניא בהדיא', כמוה כירושלמי הנ"ל, אינה באה לפנינו בחטיבות הספרות התנאית. וראה להלן בסמוך.

175 בכ"י בית המדרש לרבנים ליתא תיבת 'סיפא', והיא הושלמה בין השיטין, וחזרה ונמחקה. במקום 'דקתני סיפא' איתא בכ"י פריז: 'דתנן', ראה להלן הערה 179.

176 ראה דקדוקי סופרים לשם, אות ל; אלבק (הערה 17), עמ' 156 והערה 2; גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 215 הערה 138 (ודחה גרסה זו).

177 ראה אפשטיין (לעיל הערה 107), עמ' 801–803 (ועיין ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 292 והערה 14; כרך הנוסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 259).

178 ראה בהערה הקודמת.

179 כך פירש לפחות הגרסן של כ"י פריז: 'דתנן'!

שיטות רבי אליעזר וחכמים בדברי האמוראים זכינו אפילו לשחזור המשך המשא ומתן, דיבור חדש המושם בפיו של רבי אליעזר: 'כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא',¹⁸⁰ כטענה שאין המדובר בפסוקים הללו בגויים כלל, אלא בגרים שנתגיירו, והם כשרים, ומקבלים מהם.¹⁸¹

מתוך הבירורים הללו משמע שבמקורות התנאיים הקדומים לא פסל רבי אליעזר במפורש אלא פרה אדומה הנלקחת מן הגויים, ואדרבה, אשר לשאר הקרבנות תמים דעים היה עם ההלכה הקדומה שקיימה במפורש את כשרותם של קרבנות הבאים או הנקנים מן הגויים.¹⁸² אלא שהפרשנות הקדומה, כבר בזמן האמוראים, ביקשה להבין את עמדתו של רבי אליעזר בעניין פרה אדומה כעמדה רחבה יותר, שלפיה פסל רבי אליעזר 'בכל הקרבנות כולן'. קשה לי אפוא ללמוד מן המסורות הללו על שאר קרבנות לגבי ביאור עצם שיטתו ההיסטורית של רבי אליעזר בדחיית פרה אדומה שנלקחה מן הגויים. פרשנות זו, והדעה שיוחסה לרבי אליעזר בעקבותיה, נעשו היסוד המוסד שעל פיו קבעו את טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה, ואף בפסילת כל שאר הקרבנות מן הגויים, לאמור, חשש רביעה. לפי דברינו, זו היא אמנם דעת האמוראים, שנתפתחה על פי מגמות פרשנותם בהרחבת שיטות התנאים והכללתן, אבל אין לה על מה לסמוך בתורת תנאים. אדרבה, ככל הנראה, לא פסל

180 וכבר שיער מ' היגער ש'כרייתות' אלה הן בעיקרן מדברי האמוראים הנזכרים (אוצר הכרייתות, ח, ניו יורק תש"ח, עמ' 15–16).

181 כך נראה לפרש לפי ההקשר. וכן משמע מדברי רבינו חננאל, שכתב בפשטות: 'כולן גרים הם לעתיד לבוא', ואף השמיט תיבת 'גרורין', העשויה לציין אפיון שלילי. אולם דש"י פירש 'גרורים'. מעצמן נגררין להתגייר אע"פ שאין מקבלין אותן'. רש"י פירש בוודאי על פי הנאמר בראש המסכת (עבודה זרה ג ע"ב): 'אלא שנעשו גרים גרורים, ומניחין תפילין כראשיהן [...] כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג [...] כל אחד מנתק מצותו והולך', וכפי שהוא (רש"י) פירש שם: 'אלא שנעשו גרים גרורים. מאיליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן' וכו' (והשווה ירושלמי, קידושין ד, א [סה ע"ג]: 'על שפשטו ידיהן בגרים גרורים אמרו מה אם אילו שלא נתגיירו לשם שמים' וכו', ותוספות יבמות כד ע"ב, ד"ה 'לא בימי'). אמור מעתה רש"י השווה את מידותיו, ופירש אף כאן שאין מקבלים אותם, וקשה, שהרי סיפיה דקרא אומר 'יעלו על רצון מזבחי'. ודומה שבעל הגמרא נקט את הלשון מראש המסכת כסגנון קבוע, אבל כאן יש לפרשו פירוש חיובי (כדרך התלמוד להשתמש במונחים קבועים ולפרשם לפי כל הקשר, ראה כרך הנוסח [לעיל הערה 6], עמ' 418, 'סגנון' ועוד), ואמנם כך נראה לומר שפירש רבינו חננאל, אבל רש"י השווה את מידותיו והוסיף כאן את הפירוש השלילי, וכדוחק.

182 'לוקחין מן הגוים קרבנות צבור ככסף ומקבלין מהן עולות ושלמים עופות ומנחות עצים ולבונה ומלח דברי ר' יוסה הגלילי' (תוספתא, שקלים א, ז [עמ' 202]), ועיין היטב ספרא ושאר מקבילות (צוינו שם); 'לוקחין מהן בהמה לקרבן, ואינו חושש משום רובע ומשום נרבע ומשום מוקצה ומשום נעבד' (תוספתא, עבודה זרה ב, א [עמ' 462]). וראה ליברמן, תרכיץ ב (תרצ"א), עמ' 240; תוספתא כפשוטה לשקלים שם, עמ' 662–663; 'קנוהל', 'קבלת קורבנות מן הנזכרים' (תרכיץ מח [תשל"ט], עמ' 341–345; וראה גילת ואורכך לעיל בגוף המאמר, הערה 119). ולא מצינו את רבי אליעזר חלוק בכל ההלכות הללו, אלא רק בנרמז במשנת פרה הנ"ל, הנזקפת כאמור להוספה של האמוראים.

רבי אליעזר אלא פרה הנקנית מן הגויים, וכגזרת הכתוב בלבד: דבר אל בני ישראל ויקחו, בני ישראל ויקחו, ואין הגויים ויקחו. ואילו לגבי שאר הקרבנות, אף הוא פירש את הכתוב בישעיה כפשוטו – 'כל צאן קדר יקבצו לך [...] יעלו על רצון מזבחי'.

אגדה ומדרש בעולמם של חז"ל בארץ ישראל: מקומות התהוות, סיבות צמיחה וזמני עריכה

משה דוד קר

במחקרה של אגדת חז"ל חל מפנה של ממש ובאה תנופה חדשה בזכותו של יונה פרנקל. לא זו בלבד שפרנקל הציג בתחום זה שאלות שבחלקן הגדול היו חדשות, אלא שהוא אף בא ליתן לרובן תשובות ופתרונות חדשים. וגם במקום שהבעיות שהעמיד היו ישנות, הייתה דרך העמדתן בידי פרנקל חדשה ונכוחה. ובדין אפשר לומר שבמידה רבה שינה פרנקל את פני המחקר. במאמר זה מבקש אני להציב שלוש בעיות ולהציע להן פתרונות בדרך שונה במידה מסוימת מדרכו של פרנקל. למותר יהא לומר שאין בדברים שלהלן כדי לערער, ולו גם במשהו, את עיקריהן של השיטה והתפיסות המרכזיות של פרנקל, שאף אני, כחוקרים אחרים, למדתי מהן הרבה.

זמני עריכה

בהגדרה המבחינה בין מדרשי אגדה קדומים, 'קלסיים', לבין מדרשי אגדה מתקופת 'הביניים' ולבין מדרשי אגדה 'מאוחרים' שונה דרכי במידה מסוימת מדרכו של פרנקל. מדבריו של פרנקל¹ עולה שהוא רואה רק את בראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא כמדרשים קדומים, מן התקופה 'הקלאסית'; ועם זאת מעיר הוא שיש שסבורים שאיכה רבתי שייך אף הוא 'לתקופה קדומה יותר', כלומר לתקופה הקלאסית;² ואף מציין הוא שבפסיקתא דרב כהנא 'לעתים ניכר כבר סגנון המדרש המאוחר אשר מפוקק את התימצות הלשוני החריף של מדרשי האמוראים הקדומים' וש'מכל הבחינות עומד מדרש פסדר"כ בסוף תקופתו הקלאסית של המדרש והוא קרוב – בעיקר בצורות הפסיקאית – לתקופת המדרש המאוחר, תקופת מדרשי תנחומא'.³ לדעת פרנקל שייכים שיר השירים רבה, רות רבה, קהלת רבה והחלק הראשון של אסתר רבה,⁴ וכנראה גם איכה רבתי, שהוא 'הראשון והעתיק' שבכל

1 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א–ב, גבעתיים 1991 (להלן פרנקל, דרכי), עמ' 6–8 (ובהערות לדברים אלו, עמ' 565–566), וכן עמ' 460–463.

2 שם, עמ' 8.

3 שם, עמ' 460.

4 שם, עמ' 566 הערה 74 לפרק א.

המדרשים הללו, 'לתקופה בתר-קלסית' שהיא 'תקופת בינים כי עדיין אין בה הסימנים של המדרש המאוחר'. אולם לפי תפיסתו שייכים הן כל מדרשי תנחומא-ילמדנו הן כל שאר המדרשים וספרי האגדה (חוץ מן השמונה הנזכרים לעיל) ל'תקופת המדרש המאוחר',⁵ המתחילה אפוא כבר באמצע המאה השמינית לערך. הגבול הכרונולוגי של ראשיתה של תקופה זו לפי תפיסת פרנקל לא צוין בפירוש על ידו, אך הוא עולה מתוך העובדה שלתקופה זו שייכים, לדעתו, פרקי רבי אליעזר, שלדעת החוקרים, רובם ככולם, נתחבר סמוך מאוד לאמצע המאה השמינית, ועוד כמה חיבורים, שאף את זמנם אין לאחר עד לסוף המאה השמינית.⁶ וכיוון שפרנקל מחזיק בפירוש בדעה שבראשית רבה נערך 'כנראה לקראת סוף המאה החמישית'⁷ וויקרא רבה 'במאה השישית',⁸ והואיל 'והוא מאוחר לא מעט לב"ר',⁹ מדובר, כנראה, בסוף המאה השישית: 'אך גם הוא נערך בודאי קודם כיבוש א"י ע"י המוסלמים בשנת 634'.¹⁰ לפיכך יש להניח שלדעת פרנקל נערך מדרש פסיקתא דרב כהנא, שהמרחק בינו לבין ויקרא רבה ודאי אינו קטן כלל, לא קודם לאמצע המאה השביעית. יוצא אפוא שלשיטתו של פרנקל יש לקבוע את זמן עריכתם של איכה רבתי, שיר השירים רבה, ורות רבה, קהלת רבה והחלק הראשון של אסתר רבה – כל המדרשים השייכים לדעתו ל'תקופת בינים' זו, שהיא 'בתר-קלסית' – לפרק הזמן שבין ראשית המחצית השנייה של המאה השביעית לבין שנת 740 לערך, היינו לפרק זמן שנמשך לכל היותר כשמונים וחמש שנה. כלום אין פרק זמן זה קצר מדי?

בכינוי 'קדומים', או 'קלסיים', מציין אני את מדרשי האגדה שלוקטו, סודרו ונערכו בארץ ישראל בתקופה הביזנטית, במאות החמישית והשישית ובמחצית הראשונה של המאה השביעית: בראשית רבה, ויקרא רבה, איכה רבתי, המחצית הראשונה של אסתר רבה, פסיקתא דרב כהנא, שיר השירים רבה ורות רבה. ואילו לתקופת 'הביניים' שייכים, לפי הגדרתי, מדרשי האגדה שלוקטו, סודרו ונערכו בארץ בתקופה הערבית-המוסלמית הקדומה, למן המחצית השנייה של המאה השביעית ועד למאה העשירית (בעיקר שייכים לתקופה זו המדרשים מ'משפחת' תנחומא-ילמדנו), וכן ספרי אגדה שאינם פרי ליקוט, אלא הם בגדר חיבורים מעשי ידי מחבר מסוים אחד (כגון פרקי רבי אליעזר, סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא ומשנת רבי אליעזר, הוא 'מדרש' אגור). מדרשי אגדה וספרי אגדה 'מאוחרים' הם אלו שזמן עריכתם או חיבורם מאוחר למאה העשירית (כגון החלק הראשון של שמות רבה, או המדרשים שיסודם בבית מדרשו של רבי משה הדרשן מנרבונה: בראשית רבתי, החלק הראשון

5 שם, עמ' 8 ואילך, עמ' 463, 688.

6 שם, עמ' 8–10.

7 שם, עמ' 6.

8 שם, עמ' 7.

9 שם, עמ' 565 הערה 57 לפרק א.

10 שם.

של במדבר רבה ו' מדרש אגדה' לתורה, שהוציא לאור שלמה בובר). בדרך זו תפסתי את הדברים משך שנים רבות.¹¹

אשר לתקופה הקדומה, הקלסית, היא התקופה הביזנטית, אין בידינו מהדורות מדעיות מתוקנות אלא לארבעה מתוך שבעה המדרשים הנזכרים למעלה: בראשית רבה, ויקרא רבה, פסיקתא דרב כהנא ורות רבה;¹² ואילו שלושה הנותרים, איכה רבתי,¹³ החלק הראשון של אסתר רבה ושיר השירים רבה, עדיין לא נתפרסמו במהדורות כאלו. נראה ביותר שמהדורות מדעיות כאלו, לכשתתפרסמו, יהא בהן כדי לסייע לקביעה מאוששת יותר של זמן עריכתם של איכה רבתי, שאף פרנקל נוטה לפקפק בקביעה שהוא מאוחר לתקופה ה'קלסית', ושל המחצית הראשונה של אסתר רבה, שיש בה סימנים בלתי מבוטלים של קדמות. מכל מקום ראוי בהחלט ליתן את הדעת לתפיסתו של פרנקל, המגדילה את פער הזמן שבין עריכתו של בראשית רבה לבין עריכתו של ויקרא רבה, ולפיכך ממילא גם את פער הזמן שבין עריכתו של האחרון לבין עריכתו של איכה רבתי ובין עריכתו של זה לבין עריכתו של החלק הראשון של אסתר רבה. וגם אם שייכים שני האחרונים לתקופה הקלסית, יש אפוא לקבוע את זמני עריכתם לפרק זמן מאוחר קצת יותר מזה שהיה מקובל במחקר¹⁴ קודם שהופיע ספרו המקיף של פרנקל. ואשר לפסיקתא דרב כהנא, לשיר השירים רבה ולרות רבה, נראה שהם מהווים תת-קבוצה שהיא, מטעמים שונים, ובעיקר על שום שקצת סימני קדמות וקצת סימני איחור מצויים בה בכפיפה אחת ומשמשים בה בערבוביה, מאוחרת לבראשית רבה, ויקרא רבה ואיכה רבתי, ואולי אף למחצית הראשונה של אסתר רבה. ומכל מקום ראוי לקבוע את זמני עריכתם של

11 את עיקרי תפיסתי פרשתי לפני כשלושים וחמש שנה בערך 'Midrash' (*Encyclopaedia Judaica*) [EJ], XI, 1971, cols. 1509–1513. שם גם פירטתי את הטעמים לחלוקה המשולשת למדרשים 'קדומים', מדרשי 'ביניים' ומדרשים 'מאוחרים'.

12 המדובר במהדורה המדעית (המשוכפלת) של מ"ב לרנר (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א).

13 איכה רבתי, מהדורת ש' בובר (וילנה תרנ"ט), כמוה כשאר המהדורות המדעיות של טקסטים, בעיקר מדרשים, שההדיר בובר, אף על פי שקידמה בשעתה את המחקר, רחוקה היא מאוד מלהיות מהדורה מתוקנת לפי דרישות הפילולוגיה הקפדנית.

14 יום טוב ליפמן צונץ (הדרשות בישראל, ערך והשלים ח' אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 79) קבע את זמן עריכתו של איכה רבתי 'לפני המחצית השנייה של המאה השביעית', אולם אלבק (שם, עמ' 342 הערה 90) חלק עליו וקבע את זמן עריכתו 'בסוף המאה הששית'. זו גם דעתו של א"א אורבך ('אגדה', האנציקלופדיה העברית, א, טור 362). אני אף מוכן הייתי להקדים את זמן עריכתו עוד יותר (*Lamentations Rabbah*, EJ, X, 1971, cols. 1376–1378). פינחס מנדל הוכיח בעבודת הדוקטור המצוינת שלו (פ"ד מנדל, מדרש איכה רבתי, מבוא ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית, א–ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז) שמדרש איכה רבתי נתפלג כבר בזמן קדום למדי לשני נוסחים (והשווה כבר פרנקל, דרכי, עמ' 8). ומכאן שאין לדעתי לאחר את זמן סידורו של המדרש המקורי יותר מדי, כלומר מעבר לסוף המאה השישית. וכך גם דעת מנדל (שם, א, עמ' 14). על החלק הראשון של אסתר רבה עיין *'Esther Rabbah'*, EJ, VI, 1971, cols. 915–916.

שלושה המדרשים בני תת־קבוצה זו לפרק הזמן שבין סמוך לסוף הרבע הראשון של המאה השביעית (קרוב לסוף תקופת השלטון הביזנטי בארץ ישראל) לבין סוף הרבע הראשון של המאה השמינית. לפי זה יוצא שתקופת מדרשי 'הביניים', לפי המינוח שהיה נקוט בידי, או, כתפיסתו וכלשונו של פרנקל, תקופת המדרשים המאוחרים, מתחילה רק באמצע המחצית הראשונה של המאה השמינית, קרוב לשלושה דורות לאחר הכיבוש הערבי של ארץ ישראל.

בדין הדגיש פרנקל את עניין הלשון והעיצוב הסגנוני והרטורי כאחד הקריטריונים המובהקים ביותר לקביעת זמני עריכתם של מדרשים. אך דווקא כדי לעמוד כראוי על קריטריון זה יש צורך במהדורות מדעיות מתוקנות. אין ספק שמהדורה מדעית של שיר השירים רבה עשויה לפתור כמה בעיות הכרוכות בשאלת זמנו של מדרש זה, וכך דומה שלכשתושלם המהדורה המדעית של קהלת רבה¹⁵ יהא קל יותר להתיר כמה מן התהיות על מעמדו וזמנו של מדרש זה.

מקומות התהוות: (א) בית הכנסת ובית המדרש

לפי תפיסתו של פרנקל 'ספרות האגדה שבידינו היום' לא 'נוצרה בעיקרה בבית הכנסת בשעת הדרשה הציבורית', אלא 'היא רובה ככולה פרי למוד חכמים בבית המדרש', שכן 'ספרות המדרש בתקופתה הקלאסית היא חלק אינטגרלי של כל ספרות התלמוד ומכאן שהיא יצירת בית המדרש ובראש וראשונה נוצרה בשביל בית המדרש'.¹⁶ לדבריו:

עלינו להיות זהירים מאד לגבי 'הדרשות בקהל'. אין כל ספק שהיו והיו דרשות כאלה שהרי המקורות התלמודיים והחיצוניים מספרים הן על דרשות בקהל בשבתות וחג והן בשעת אירועים אחרים כגון בשעת ברית מילה, חתונות ואבלות. אלא שלדאבוננו אין אנו יודעים הרבה על דרשות אלה. בדרך הטבע הן לא נשמרו כי לא היו ראויות בעיני מסרני התושבע"פ להמסר.¹⁷

אין ספק שפרנקל צודק וקולע לאמת ברבים מניתוחיו בעניין זה, אלא שדומה שמסקנותיו הכוללות בשאלה זו מופרזות. כך, דרך משל, בדבריו על 'קהלה' קובע הוא שאין זה כלל הציבור בבית הכנסת אלא ציבור תלמידי בית המדרש:

האומר ש'קהלה' זה הוא בני כל הקהילה בבית הכנסת, עליו לומר – כפי שאמנם העלה המחקר על הפיוטים של פייטני א"י הקדומים – שדרשות אלה היו מכוונות רק לתלמידי החכמים שבתוך הקהל הרחב, ואם כן מתבטל

15 מהדורה משוכפלת לפרשיות הראשונות של המדרש הוציא מנחם הירשמן, Midrash Qohelet Rabbah, Chapters 1–4: Commentary and Introductions, Ph. D. dissertation, Jewish Theological Seminary, 1982, והוא עוסק עתה בהשלמתה לכל המדרש כולו.

16 פרנקל, דרכי, עמ' ב.

17 שם, עמ' 19.

למעשה המושג 'דרשה בציבור' במשמעותו הפשוטה, וזה לא נראה.¹⁸ בעוד שבית הכנסת הוא אחד ולא היו בתי כנסת מיוחדים ללמדנים מביני פיוטים, הדרשות הלמדניות היה להם מקום טבעי בבית המדרש, ואילו הקהל הרחב שמע את הדרשות המיועדות לו בבית הכנסת.¹⁹

כמות שאנסה להראות להלן, אפשר לחלוק על מקצתה של קביעה זו וודאי למתן אותה. פרנקל אף כותב: 'כנראה טיפוסי הוא שבתיאורים על דרשות שללא ספק נדרשו לקהל הרחב, אין אנו שומעים מה היה תוכן הדרשה'.²⁰ אולם מסתבר שיש ויש בספרות המדרש תיאורים של דרשות שנדרשו בקהל הרחב ושחכמים שמרו ומסרו לנו את תוכנן. וכשם שפרנקל מסתפק בדוגמאות מעטות להוכחת תפיסתו, אעשה כך אף אני.

נפתח במעשה ברבי עקיבה: 'דרש ר' עקיבא מעשה דור המבול בגיזוק של מדי ולא בכו כיון שהזכיר מעשה עורב מיד בכו' (בראשית רבה לג, ה [מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 310]). הבאתי הדברים על פי כ"י וטיקן (60).²¹ מכל העניין שם ברור שהייתה זו דרשה בבית כנסת ולא בבית מדרש. ואף על פי שהמדרש לא הביא את לשון הדרשה, מסר לנו מה היו ענייניה: מעשה דור המבול ומעשה העורב.²²

בפירוט רב הרבה יותר מסרו לנו חכמים קטע שלם מדרשה אחרת בציבור הרחב, בבית הכנסת בטיבריה או במעון הסמוכה לה.²³ כאן אין כל ספק לגבי מקומה של הדרשה. שני המקורות המוסרים לנו את עיקרה של הדרשה מציינים בפירוש שזו דרשה שדרש יוסי ממעון 'בכנישתא'.²⁴ (או, לפי המקור המקביל: 'בכנישתהון'). בשני המקורות תוכנה של הדרשה אחד הוא, דיאלוג בין הקדוש ברוך הוא לבין הכוהנים ולאחר מכן דיאלוג בין הקדוש ברוך הוא לבין בני ישראל, שמשניהם עולה שאין נותנים לכוהנים מתנות כהונה מחמת השחיתות הכלכלית של הנשיא (ושל מקורביו); ולבסוף הכרזתו של הקדוש ברוך הוא, שלפיכך עתיד הוא לדון את הנשיא (ואת מקורביו) בחומרה רבה. השינויים בין שני המקורות לגבי תוכנה של הדרשה

18 ראה להלן בנספח.

19 פרנקל, דרכי, עמ' 22. אמנם יש לזכור שבעיקר בתקופה קדומה באופן יחסי היו גם תלמידי חכמים שהעדיפו להתפלל בבית המדרש דווקא (ולא בבית הכנסת), אבל ודאי אין בתופעה זו, שרווחה בעיקר בבבל, כדי לפגוע את הופעתה, התפשטותה והתמדתה של התפילה המפויטת.

20 שם; ושם, עמ' 23: 'ספרות האגדה שבידינו לא שמרה לנו בדרך כלל את הדרשה בקהל'.

21 בשני קטעי גניזה (מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 124–125) גרסה דומה; וכן הוא בכ"י אוקספורד ופריס ובדפוס.

22 טיבו המדויק של מעשה העורב לא נתפרש כאן, אבל השווה בראשית רבה (שם, עמ' 309); והשווה בכלי, סנהדרין קח ע"א. על רבי עקיבה בגיזוק של מדי ראה גם שם, עבודה זרה לד ע"א; לט ע"א; תענית יב ע"א (על פי כ"י מינכן 140, 141, כ"י המוזאון הבריטי 8, 400, קטע כ"י ניו יורק ופירוש רבנו חננאל – ראה מהדורת צ' מלטער, ניו יורק תר"ץ, עמ' 41).

23 ירושלמי, סנהדרין ב, סוף (כ ע"ג–ע"ד); בראשית רבה פ, א (עמ' 950–953).

24 תרגום: בבית הכנסת.

הם מזעריים. יש לנו כאן עניין בדרשה פרויקטיבית²⁵ מובהקת, הכוללת אמנם 'מילא דאורייתא',²⁶ אך לא היה לציבור הרחב כל קושי להבינה. ואין ספק שקהל השומעים, לרבות תלמידי חכמים שבקרבו, נהנה הנאה מרובה מן הסטירה האקטואלית החריפה והשנונה כנגד הנשיא, ולא בכדי השווה רבי שמעון בן לקיש בינה לבין הצגות המימוס בתאטרון ההלניסטי-הרומי של הזמן ההוא.²⁷ מצינו גם דוגמאות לתוכן של דרשות שדרשו חכמים בקהל הרחב בתעניות ציבור, ברחובה של עיר, כנהוג במקרים כאלו:

דלמא. רבי בא בר זבדא ורבי תנחום בר עילאי ורבי יאשיה נפקון לתעניתא. דרש רבי בא בר זבדא: 'נשא לבבינו אל כפים' [איכה ג, מא]. ואיפשר כן? אית בר נש דנסב ליביה ויהיב גו ידיה? אלא מהו 'נישא' [שם]? נשוי ליבין לכף ידינן ואחר כך 'אל אל בשמים' [שם] – כך אם יהיה השרץ בידו של אדם, אפילו טובל במי שילוח או במי בראשית אין לו טהרה עולמית; השליכו מידו מיד טהר. דרש רבי תנחום בר עילאי: 'ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה'. ובראות ה' כי נכנעו היה דבר ה' אל שמעיה לאמר' [דה"ב יב, ו-ז]: נתענו אין כתיב כאן אלא 'נכנעו לא אשחיתם' [שם, ז]. דרש רבי יאשיה: 'התקוששו וקושו' [צפ"ב, א]: נתקושש גרמן עד דלא נקושש חורנין. בגין דאית הכא בני נש דאמריין עלי לישן ביש גבי רבי יוחנן, אלא כל עמא לדינה אמריין הוה תמן רבי חייה ורבי איסי ורבי אימי וקמון ואזלון לון²⁸ (ירושלמי, תעניות ב, א [סה ע"א-ע"ב]); בדפוס משובש: 'התקוששו', אבל תיקנתי כמו בכ"י ליידן).

להלן, שם, מובא:

אמר רבי לעזר: שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה, ואילו הן: תפילה וצדקה ותשובה, ושלשתן בפסוק אחד: 'ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו' [דה"ב ז, יד] – זו תפילה; 'ויבקשו פני' [שם] – זו צדקה, כמה דאית

25 בשם 'דרשה פרויקטיבית' מכנה אני דרשה המדברת, לכאורה, בדמויות ובמאורעות מקראיים קדומים, אך עניינה למעשה בדמויות ובמאורעות אקטואליים, בני זמנם של הדרשן ושל קהל מאזיניו. וראה גם להלן הערה 27.

26 בראשית רבה פ, א; והשווה גם ירושלמי, סנהדרין ב, א (יט ע"ד-כ ע"א) = הוריות ג, א (מז ע"א). תרגום: דבר תורה.

27 לדיון מקיף במשמעותה של 'דרשה בקהל' זו עיין מ"ד הר, 'בין כתי כנסיות לבין כתי תאטרות וקרקסאות (הדרשה בציבור ככתי הכנסיות והסטירה האקטואלית בתאטרות ובקרקסאות)', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא – ספרות וחיים בבית הכנסת: אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 105-119. ושם, עמ' 107 הערות 14-15 ציינתי לספרות קודמת.

28 תרגום: מעשה. רבי בא בר זבדא ורבי תנחום בר עילאי... יצאו לתענית... ואפשר כן? יש בן אדם שנושא לבו ונותן בתוך ידיו?... נשווה לבנו לכף ידינו... נתענו אין כתוב כאן... נבדוק עצמנו עד שלא נבדוק אחרים. בשביל שיש כאן בני אדם שאומרים עליי לשון הרע אצל רבי יוחנן, אלא כל העם לדין. אומרים: היה שם... ועמדו והלכו להם. [וראה הוספה בסוף המאמר, עמ' 148].

אמר: 'אני בצדק אחזה פניך' [תה' יז, טו]; 'וישובו מדרכיהם הרעים' [דה"ב ז, יד] – זו תשובה. אם עשו כן מה כתיב תמן? 'ואני אשמע השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם' [שם]. ר' חגי' דרש הדא דרבי לעזר כל שעה בתעניתא.²⁹

וכן, כיוצא בזה: 'ביומי דר' תנחומ' צרכון ישראל לתעניתא [...] גזר תעניתא [...] על ודרש להון; אמר להם: בניי איתמלון רחמים אילו על אילו והקב"ה מתמלא עליכם רחמים.³⁰ (בראשית רבה לג, ג [עמ' 304]).³¹ ועוד זאת:

אמ' ר' אבהו: עבר הוינא קומי כנישתא דטרסייה דלוד ושמעית קליה דר' שמואל בר נחמן יתיב ודריש: רבנן אמ' בש' ר' חזקיה: אימתי שישראל עושין רצונו של הק' פקידה אחת הוא פוקד על הארץ מיד היא עושה; מה טעם? 'פקדת הארץ ותשוקקה רבת תעשרנה' [תה' סה, י] ³² (ויקרא רבה לה, יב [עמ' תתל–תתלא]).

לאור כל אלו וכיוצא באלו דומה, קודם כול, שהיו גם דרשות שדרשו תלמידי חכמים (לא רק כר' עקיבה, אלא גם כיוסי ממעון. יוסי ממעון מוגדר על ידי גדולי החכמים בני דורו, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, כתלמיד חכם מובהק ובקי מופלג ואף כ'גברא רבא') בפני הקהל הרחב בבית הכנסת, והדברים אכן היו מיועדים לציבור הרחב (ובכלל זה גם תלמידי חכמים שבקרבו), שהבין את הדרשה היטב ואף נהנה ממנה ביותר.³³ אולם היו גם דרשות שדרשו חכמים בציבור הרחב בבית הכנסת שהיו,

29 תרגום: ... כמו שאתה אומר... מה כתוב שם? ... ר' חגי' דרש זו של רבי לעזר כל שעה בתענית.

30 תרגום: בימיו של ר' תנחומא היו ישראל צריכים תענית... גזר תענית... נכנס ודרש להם... בניי התמלאו...

31 המובאה בפנים על פי כ"י וטיקן 30. והשווה המקבילה בויקרא רבה לד, יד (עמ' תתז): '... על דרש; אמ' להון: כל עמא יפלגון מצוה'; ושם להלן (עמ' תתח): 'אמ' ליה: ולא את דרשתה "ומבשרך לא תתעלם" [יש' נח, ז] – ואתה אמרתה כל עמא יפקן ויפלגון מצוה' (ובגרסת כ"י מינכן 117: 'כל עמא יזכון דין עם דין וכל עמא יתמלון רחמין אילין על ריגלין' [צ"ל אילין]; ולהלן: 'כל עמא יזכון דין עם דין וכל עמא יתמלון רחמין אילין על אילין'). תרגום: ... נכנס דרש; אמר להם: כל העם יחלקו צדקה. ולהלן: אמר לו: ולא אתה דרשת... ואתה אמרת כל העם יצאו ויחלקו צדקה. וככ"י מינכן: כל העם יזכו זה עם זה וכל העם יתמלאו רחמים אלו על אלו.

32 תרגום: ... עובר הייתי לפני בית הכנסת של הטרסיים של לוד ושמעתי קולו של רבי שמואל בן נחמן יושב ודורש: חכמים אומרים...

33 דומה שבדרשה בציבור הרחב, בקהל מגוון ועממי, מדבר המעשה המתואר בכבלי, סוטה מ ע"א: 'ר' אבהו ור' חייא בר אבא איקלעו להווא אתרא. רבי אבהו דרש באגדתא. רבי חייא בר אבא דרש כשמעתא. שבקוה כולי עלמא לרכי חייא בר אבא ואזול לגביה דר' אבהו. חלש דעתיה ...'. תרגום: ר' אבהו ור' חייא בן אבא נקלעו למקום ההוא. רבי אבהו דרש באגדה. רבי חייא בר אבא דרש כשמועה (בהלכה). עזבו כל העולם את רבי חייא בן אבא והלכו אצל ר' אבהו. חלשה דעתו. ואפשר שכנגד הציבור העממי מכוונים גם הדברים כשיר השירים רבה ב, ה: 'אמר רבי יצחק: לשעבר היתה התורה כלל והיו מבקשין לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד

כנראה, מיועדות בעיקר לשכבה האינטלקטואלית של קהל המתפללים, ל'חבריא', ואולי אף להם בלבד, כשם שהיו דרשות שדרשו אותם חכמים גופם שהיו מיועדות ל'בוריא'. כך נהג, דרך משל, רבי לוי.³⁴

כעשר שנים לפני הופעת ספרו הגדול 'דרכי האגדה והמדרש' כתב פרנקל גופו דברים הנראים לכאורה שונים במקצת: 'סיפור האגדה נוצר – ככל ספרות האגדה – בבית המדרש, ואף אם האגדה הדרשנית חייה בבית הכנסת, מקורה אצל החכמים של בית המדרש'.³⁵ דברים אלו ודאי נכונים בעיקרם. יוצריה של האגדה הדרשנית, שבמידה רבה הייתה נאמרת בבית הכנסת אבל גם בבתי פרטיים, בבית המשתה (של חתונה או ברית מילה) ובבית האבל (כמו גם בבית הקברות),³⁶ היו דרך כלל חכמים,³⁷ שעולמם שלהם היה עולם מובהק של בית המדרש. ודבר זה הוא פתרונו ויישובה של התמיהה: אם אכן חלק בלתי מבוטל מן הדרשות שלפנינו בספרות חז"ל מקורן בדרשות בפני הקהל הרחב בבית הכנסת, מדוע שאוב עולם הדימויים

ועכשיו שאין התורה כלל היו מבקשין לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה. אמר רבי לוי: לשעבר היתה פרוטה מצויה והיה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה והלכה ותלמוד. ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וכיותר שהן חולים מן השעבוד אין מבקשין לשמוע אלא דברי ברכות ונהמות' (והשווה פסיקתא דרב כהנא, בחדש השלישי ג [מהדורת מנדלבוים, עמ' 205], ששם המאמר האחרון בפי רבי יצחק).

34 ראה ויקרא רבה יח, א (מהדורת מרגליות, עמ' שצא): "ושכו העבים אחר הגשם" [קה' יב, ב]. ר' לוי אמ' תרתי: חדא לחבריא וחדא לבוריא; חדא לחבריא: בא לבכות זלגו עיניו דמענות. וחדא לבוריא: בא להטיל מים גללין מקדמין אתו' (ומעין זה גם בקהלת רבה יב, ב). תרגום: ר' לוי אמר שתיים: אחת לחברים ואחת לבורים, אחת לחברים... ואחת לבורים... בקטע גניזה מאוקספורד, מספריית הכודליאנה, Heb. C. 18. F. 17–22 (ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, ה, ירושלים תש"ך, עמ' 68), הגרסה: '... ר' לוי הוה דרש הדה מילתה תרתין אפיין: דרש לה על הברייא [ודרש לה על בוריי]. דרש לה על הברייא: בוכה ושיכני עיניו יורדים. דרש לה על בוריי: בא [להטיל מים] הגללים קודמים' (הגהות בגיליון: תרתין] לתרתי / בוכה – יורדים] נמחק והוגה: בא לבכות יגלו דמעיו / קודמים] מקדמים אותו). תרגום: ר' לוי היה דורש דבר זה בשתי פנים: דרש אותו על חברים... דרש אותו על בורים... לדעת פרנקל הנוסח בקטע זה הוא הקדום, ופירושו אינו שלדרשן היו לעניין זה שני נוסחי דרשה שונים לשני סוגי מאזינים, אלא שהדרשן דרש בבית המדרש, בפני תלמידי חכמים, את הכתוב בקהלת כנגד שני סוגי בני אדם (עיין פרנקל, דרכי, עמ' 571–572 הערה 74 לפרק ב). אמנם הלשון כפשוטה מתפרשת כדעת פרנקל, אבל אז קיים קושי ענייני רב: כלום רק ישישים בורים סובלים מאי-שליטה בשרירי מערכת ההפרשות שלהם? הלא דבר כזה קורה לפרקים, בעל כורחם, גם לישישים חברים? ! לכל העניין של דרשות של חכמים בפני בורים השווה גם ש' ליכרמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 124.

35 'פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981, עמ' 7.

36 עיין צונץ ואלבק (לעיל הערה 14), עמ' 165–166; פרנקל, דרכי, עמ' 41 ואילך.

37 ולענייננו 'זקן' הוא, דרך כלל, זקן כמי שקנה חכמה, ולפיכך נקרא פעמים החכם הדורש בכינוי 'זקן'. כגון משנה, תענית ב, א: 'הזקן שבהן אומר לפניהן דברי כיבושין'; שיר השירים רבה א, טו: 'כך בשעה שהזקן יושב ודורש הרכה גרים מתגיירים באותה שעה'.

שלהן במידה רבה כל כך מעולמו של בית המדרש? הפרדוקס המאלף כאן הוא שגם את הדרשות שבפני הקהל הרחב שבבית הכנסת דרשו בדרך כלל תלמידי חכמים מובהקים, שעולם הדימויים שלהם היה עולמו של בית המדרש. מכל מקום, אין בעובדה אחרונה זו כדי להוכיח שכמעט כל האגדות והדרשות שלפנינו בספרות חז"ל הן פרי הדרשות שגורשו בבית המדרש. דומה שחלק נכבד מן הדרשות שלפנינו במדרשי האגדה הן פרי הדרשות שדרשו חכמים בפני הקהל הרחב בבית הכנסת. במדרשים שדרו לנו מן הסתם קטעים מן המובחרות שבהן. אף מסתבר שגורלן של דרשות לא מעטות שדרשו חכמים בפני הקהל הרחב בבתי כנסיות היה בלא ספק טוב יותר מזה של התפילות המפויטות, שכן פעמים הרבה קל יותר, גם למי שאינו תלמיד חכם מובהק, חריף ובקי, להבין דרשה, ואפילו יש בה עושר למדני, מאשר לרדת לעומקן של שלל האסוציאציות והרמיזות הדקות מן הדקות שבתפילה המפויטת. בין כך ובין כך, ודאי שגם לגבי הדרשה בציבור בבית הכנסת יפה כוחם של לא מעט מן הדברים שנאמרו לאחרונה במחקר לגבי הפיוט: 'בקצת גוזמה אפשר לומר שבמידה שאדם הבין פחות' היה יותר נלהב ו'הרגש הדתי לא נפגם בכך שהפרטים לא הובנו'.³⁸

סיבות צמיחה ומקומות התהוות: (ב) ארץ ישראל לעומת בבל

מן המפורסמות היא שאגדת חכמים נתהוותה ונוצרה בעיקר בארץ ישראל. גם השוואה שטחית וקלושה בין מספרם של מאמרי האגדה ששמות אומריהם קרויים עליהם ושמקורם בארץ ישראל לבין מספרם של אלו שמקורם בבבל דייה כדי להראות פי כמה מרובים הראשונים על האחרונים. לשם כך די להשוות את היקף ספרו הגדול של בנימין זאב וילהלם בכר, הדין באגדת אמוראי ארץ ישראל,³⁹ להיקפו של חיבורו המקביל לו, שעניינו אגדת אמוראי בבבל.⁴⁰ החיבור הדין באגדת אמוראי ארץ ישראל היקפו קרוב לאלפיים עמודים, ואילו הספר הדין באגדת אמוראי בבבל היקפו כמאה ושישים עמודים, לרבות ההוספות שבסוף המהדורה השנייה. הדברים מרובי משמעות עוד יותר אם מביאים בחשבון שתקופתם של אמוראי ארץ ישראל נמשכה לכל היותר כשישה דורות (כמאה ושמנים שנה), בעוד שתקופתם של אמוראי בבבל נמשכה למעלה מתשעה דורות (כמאתיים ושמנים שנה).

גם כל מדרשי האגדה מן התקופה הקדומה ומתקופת הביניים לוקטו, סודרו ונערכו בארץ ישראל (וכיוצא באלו אף כל ספרי האגדה מתקופת הביניים נתחברו

38 ש"ד גויטיין, במאמרו הנזכר להלן בהערה 72, שם.

39 W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, I–III, Strassburg 1892–1899 (תורגם לעברית בידי א"ז רבינוביץ: כ"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, א/א–ג/ג, תל אביב תרפ"ה–תרצ"ח; תרגום זה לא הושלם: חסרים בו הפרקים האחרונים והמפתח).

40 W. Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Frankfurt a. M. 1913 (ספר זה לא זכה מעולם לתרגום עברי).

בארץ). יוצא מן הכלל הוא מדרש אגדה קצר ומקוטע למגילת אסתר, המצוי בתוך התלמוד הבבלי, מסכת מגילה, בסוף הפרק הראשון (י ע"ב – יז ע"א), שאין להטיל כל ספק בכך שהוא מדרש בבלי. אולם גם במדרש בבלי זה כמאה ושישה עשר מתוך קרוב למאתיים ועשרה מאמרי אגדה שנמסרו בשם אומרם הם משל חכמי ארץ ישראל (מתוכם כשלושים הם של תנאים), ואילו מתוך כמאתיים וארבעים שמות חכמים הנזכרים בו כמאה וארבעים הם של בני ארץ ישראל. מדרש בבלי קצרצר למגילת איכה, שהוא קטוע עוד הרבה יותר מן המדרש הבבלי לאסתר, מצוי אף הוא בתוך התלמוד הבבלי במסכת סנהדרין קד ע"א–ע"ב. גם כאן ארבע עשרה מתוך עשרים ואחת מימרות שנמסרו בשם אומריהן הן משל חכמי ארץ ישראל.⁴¹ יתר על כן: לא רק מבחינה כמותית אלא גם מבחינה איכותית, הן מצד התוכן הן מצד הצורות הספרותיות, נופלות הדרשות הבבליות מאלו שמוצאן ארץ ישראל.^{41א} זאת ועוד אחרת. בדיקת האגדות והדרשות הבבליות שנמסרו בשם אומריהן מעלה שלמעלה מחמישיתן הן של רב, אבא אריכא, שלמד בארץ ישראל, וכן גדול באגדה הבבליית חלקם של תלמידי רב מזה ושל תלמידי רבי יוחנן, בן ארץ ישראל, מזה, וחלקו של רבא, שהקשרים בינו לבין תורת רבי יוחנן ידועים.⁴² ועוד זאת: להוציא את רבא, הולך דרך כלל עיסוקם של אמוראי בבל באגדה ומתמט במרוצת הדורות. לפיכך דומה שקשה מאוד לקבל כהווייתם את דבריו של פרנקל שעיסוקם של חכמי בבל 'במדרש היה מעמיק, רב־גוני ומתמיד'.⁴³ אמוראי בבל רובם לא עסקו כלל, או כמעט כלל, באגדה ובמדרש. די להזכיר פה, כדי לשבר את העין, שמותיהם של כמה מגדולי אמוראי בבל, כרב ספרא,⁴⁴ רב הונא בריה דרב יהושע, רב זביד, רבינא, רב אחא בריה דרבא, מר בר רב אשי ועוד, שאין משמם אפילו מאמר אחד באגדה. אף לא מעטים מאלו שעסקו קצת באגדה לא הכירו כלל את 'כללי המשחק' (*règles du jeu*) של האגדה והמדרש; ויוכיח, דרך משל, המעשה ברב נחמן בר יעקב וברבי יצחק, בן ארץ ישראל שהיה גדול מאוד באגדה ובמדרש, שאירע כשרבי יצחק בא לבבל:

רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא. אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא לן מר מלתא דאגדתא. אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. בתר דסעוד אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר ליה: וכי בכדי חנטו חנטיא וספרו ספדיא.

41 והשווה אף פרנקל, דרכי, עמ' 565 הערה 44 לפרק א. ולעניין ריבוי החומר מארץ ישראל במדרש אסתר הבבלי השווה כבר א' סגל, 'הפתיחתא בבבלי', תרכ"ז נד (תשמ"ה), עמ' 177–204.

41א ועם זאת "קטעי האגדה המעוצבים של התלמוד הבבלי הם יצירות האמנות היפות ביותר של ספרות האגדה" (פרנקל, דרכי, עמ' 724, הערה 87 לפרק יז).

42 השווה לעניין זה גם צ' דור, תורת ארץ־ישראל כבבל, תל אביב תשל"ב, עמ' 11–78 (ובייחוד, לעניין האגדה, עמ' 25).

43 פרנקל, דרכי, עמ' 6.

44 על אי־ידיעתו את המקרא וחוסר יכולתו להיזקק לדברי אגדה ומחשבה ראה כבלי, עבודה זרה ד ע"א.

אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: מקרא אני דורש, שנאמר: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים' [יר' ל, י] – מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים⁴⁵ (בבלי, תענית ה ע"ב).⁴⁶

הסוגיה בתלמוד (תענית ה ע"א–ע"ב) דנה תחילה בשאלות רבות של רב נחמן לרבי יצחק בענייני מקרא ואגדה, שעליהן השיב לו רבי יצחק בדברים שלמד מרבו, רבי יוחנן.⁴⁷ לאחר מכן בא מעשה זה, שבו מלגלג רבי יצחק על רב נחמן ומלמדו, שוב משמו של רבי יוחנן, הלכות סעודה ונימוסיה.⁴⁸ מן המעשה עולה שרב נחמן לא הכיר כלל את המשמעות של מטפורה אגדית והבין את ההכרזה 'יעקב אבינו לא מת' כפשוטה, כאילו מדובר באיזו תגלית סנסציונית – שיעקב עדיין חי, או שבשעתו עלה השמימה בגופו כחנוך וכאליהו.⁴⁹ מכל המעשה נודף רושם ברור, שלדעת רבי יצחק אין רב נחמן, האריסטוקרט המובהק, חתנו של בית ראש הגולה, בקי בנימוסי שולחן ובהלכות סעודה ואף אינו מבין בדקותם של כללי האגדה והמדרש. מעשה אחר כיוצא בזה מסופר במקום אחר על רב אשי:

אמר ליה רב הונא בר נתן לרב אשי: מאי דכתיב 'קינה ודימונה ועדעדה' [יהו' טו, כב]? אמר ליה: מתוותא דארץ ישראל קחשיב. אמר ליה: אטו אנא לא ידענא דמתוותא דארץ ישראל קא חשיב, אלא רב גביהא מארגיזא אמר בה טעמא: כל שיש לו קנאה על חבירו ודומם שוכן עדי עד עושה לו דין. אמר ליה: אלא מעתה 'צקלג ומדמנה וסנסנה' [שם, לא] הכי נמי? אמר ליה: אי הוה רב גביהא מבי ארגיזא הכא הוה אמר בה טעמא. רב אחא מבי חוזא

45 תרגום: ... היו יושבים בסעודה. אמר לו ... יאמר לנו אדוני דבר של אגדה. אמר לו: כך אמר... אחר שסעדו אמר לו: כך אמר... אמר לו: וכי בכדי חנטו החונטים וספרו הסופדים? אמר לו: כך אמר...

46 הבאתי את הדברים על פי מהדורת מלטער (לעיל הערה 22), עמ' 14. מהדורתו זו של מלטער היא אקלקטית ויש להיזהר בה (ועיין שם, בחילופי הגרסאות שלו ובהערותיו), אולם לענייננו כאן אין עובדה זו מעלה או מורידה.

47 תגובתו של רבי יצחק להצעתו של רב נחמן שיאמר דבר תורה בסעודה מזכירה במידה מסוימת את תגובותיו של רב יהודה בר יחזקאל, שהוזמן על ידי אדם גס רוח לדין בפני רב נחמן, להתנהגותו ולדבריו של רב נחמן (בבלי, קידושין ע"א–ע"ב). גם כמעשה שם נוהג רב נחמן ברב יהודה כבוד רב, ואילו רב יהודה מלגלג עליו ומלמדו כיצד יש להתנהג והיאך ראוי לדבר, כשהוא מסתמך ברוב המקרים על דעת רבם המשותף, שמואל.

48 גם בבבלי, סנהדרין צו ע"ב – צז ע"א נזכרת שאלה של רב נחמן לרבי יצחק בעניין מועד כואו של המשיח, ורבי יצחק משיב לו כמאמר של רבי יוחנן. ועל כל אלו השווה בכר (לעיל הערה 40), עמ' 79–80.

49 לדיון כמעשה זה מבחינות שונות השווה יצחק היינמן, דרכי האגדה², ירושלים תשי"ד, עמ' 192–193; יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 164–165; פרנקל, דרכי, עמ' 289.

אמר בה הכי: כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ודומם שוכן בסנה עושה לו דין⁵⁰ (בבלי, גטין ז ע"א).⁵¹

גם לפי מעשה זה יוצא שהיו בבליים שלא הבינו כלל את כללי המדרש, והיו גם כאלו שאמנם לא יכלו לדרוש בעצמם, אבל ידעו להביא דברי אגדה ומדרש בשם אחרים. על עמדתם האופיינית של חכמי בבל כלפי דברי אגדה מעידים גם דבריו של רבי זעירא, שעלה מבבל לארץ ישראל ונשתדל הרבה לשכוח את תלמודה של בבל (בבלי, בבא מציעא פה ע"א).⁵²

דלמא. ר' זעירא ור' אבא בר כהנא ור' לוי הוון יתיבין והוה ר' זעירא מקנתר לאילין דאגדתא וצווח להון סיפרי קיסמי. אמ' ליה ר' בא בר פפא: למה את מקנתר לון? שאל ואינון מגיבין לך! אמ' ליה: מהו הדין דכתיב: 'כי חמת אדם תודך שאירית חימות תחגור' [תה' עו, יא]? אמ' ליה: 'כי חמת אדם תודך' – בעולם הזה; 'שאירית חימות תחגור' – לעולם הבא. אמ' ליה: או נימר 'כי חמת אדם תודך' – בעולם הבא; 'שאירית חימות תחגור' – בעולם הזה? אמ' ר' לוי: כשתעורר חמתך על הרשעים צדיקים רואין מה את עושה להן והן מודין לשמך. אמ' ר' זעירא: היא הפכה והיא מהפכה לא שמעינן מינה כלום. ירמיה בני אזל צור [צור] דוקניתך דהיא טבא מן כלום⁵³ (ירושלמי, מעשרות ג, י [נא ע"א]).⁵⁴

50 תרגום: אמר לו רב הונא בן נתן... מהו שכתוב... אמר לו: מקומות שלארץ ישראל מונה הוא. אמר לו: כלום אני אינני יודע שמקומות... אלא... אמר בה טעם... אמר לו: ...גם כן ככה? אמר לו: אילו היה רב גביהא מבי ארגיזא כאן היה אומר בה טעם... אמר בה כך...

51 לחילופי גרסאות ראה במהדורות של מ"ש הכהן פלדבלום (דקדוקי סופרים, מסכת גיטין, ניו יורק תשכ"ו); וכן במהדורת ה' פרוש (מסכת גיטין, א, ירושלים תש"ס, עמ' נו–נח). דברי רב אחא, החלק האחרון בסוגיה זו, הם מימרה סבוראית, שעדיין לא הייתה בנוסח התלמוד שלפני השאלות דרב אחאי, אבל היא נזכרת באיגרת רב שרירא גאון ומובאת בערוך, ערך 'צקלג'; עיין ב"מ לוין, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, עמ' 70; י"נ אפשטיין, במאמרו 'שרידי שאלות, ב. קטעי לנינגרד', תרכ"ז (תרצ"ו), עמ' 7, 22–23 [=הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב/א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 424, 439–440]; ב"מ לוין, אוצר הגאונים, י, גיטין, ירושלים תש"א, עמ' 219. ואשר לחלקם הראשון של הדברים השווה גרסת השאלות וגרסת כ"י מינכן וגרסת כ"י לנינגרד–פירקוביץ עם גרסת שאר עדי הנוסח.

52 והשווה גם ירושלמי, מגילה ב, ב (עג ע"א); חגיגה א, ד (עו ע"ב); בבלי, שבת קיד ע"א–ע"ב = סוכה נד ע"ב; גטין עד ע"א = קידושין ס ע"ב; ובעיקר מאמרו בכבא בתרא קנח ע"ב: 'אוריא דארץ ישראל מחכים' (תרגום: האוויר של ארץ ישראל מחכים).

53 תרגום: מעשה... היו ישובים והיה ר' זעירא מקנטר לאלו של האגדה וצווח להם: סופרי קסמים. אמר לו: ...למה אתה מקנטר אותם? שאל והם מגיבים לך! אמר לו: מהו זה שכתוב... אמר לו ... אמר לו... הוא הופך ומהפך אין לומדים ממנה כלום... לך תפוס (תפוס) [בשאלתך בעניין] דוקני שהיא שווה כלום.

54 הנוסח על פי כ"י ליידן (מהדורת ירושלים תשס"א, עמ' 276). בכתב היד נכתב לכתחילה 'צור' פעם אחת והכפלת התיבה היא מעשה ידי המגיה (הראשון). בכ"י רומי הגרסה: 'לצור צור'. ועיין ב' ראטנער, אהבת ציון וירושלים, כלאים ומעשרות, וילנה תרס"ז, עמ' 117; ליברמן (לעיל

ההערכה הקיצונית ביותר בדבר חכמי בבל והאגדה מצויה במעשה הבא:

ר' שמלאי אתא גבי ר' יונתן. אמ' ליה: אלפן אגדה. אמ' ליה: מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, שהן גסי רוח ומעוטי תורה, ואת נהרדעאי ודר בדרום⁵⁵ (ירושלמי, פסחים ה, ג [לב ע"א]).⁵⁶

הבבליים נחשבים אפוא בעיני רבי יונתן, חכם גלילי (הוא היה בן ציפורי), 'גסי רוח ומעוטי תורה'.⁵⁷ 'גסי רוח' יש להבין כחסרי *esprit* (שאר רוח) וחוש של *finesse* (חריפות ודקות), ואילו ב'מעוטי תורה' הכוונה למי שאינם יודעים מקרא, כלומר 'תורה' כאן היא תורה שבכתב.⁵⁸

הערה 34), עמ' 128 הערה 60. 'דוקניתך' עניינו מה שנמצא בירושלמי, שם, למעלה מן הסיפור שלנו: ר' ירמיה בעא קומי ר' זעירא: היתה ניטלת בדוקני' (תרגום: ר' ירמיה שאל לפני...). [ועיין ירושלמי מעשרות, מהר' פליקס, רמת-גן תשס"ה, עמ' 173–174, בפירושו]. ולעניין כולו השווה בכר, בספרו הנ"ל (הערה 39), 11, עמ' 297–298 (גרמנית) [=ב/כ, עמ' 6–7 (עברית)]. תרגום: בא אצל... אמר לו: למדני... אמר לו... ואתה נהרדעאי...

על פי כ"י לידן (כנ"ל, עמ' 525). בקטע גניזה שפרסם ד"ש לוינגר במאמרו 'שרידים חדשים מירושלמי פסחים פרק ה, ו, ז', ספר היוכל לכבוד א' מארכס, החלק העברי, ניו יורק תש"י, עמ' רמז-רמח, נוסף בסוף: 'ועוד קטן'. ומעין זה מביא מן הירושלמי רבנו חננאל בפירושו לבבלי, פסחים סג ע"א: 'ועוד מעט קטן'. ובספר יחסי תנאים ואמוראים לרבי יהודה ברבי קלונימוס (מהדורת י"ל הכהן מימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' לא) מובא מהירושלמי: 'ודר בדרום יועזר הקטן' (ועיין ב' ראטנער, אהבת ציון וירושלים, פסחים, פיוטרקוב תרס"ט, עמ' 78–79; ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, א/א, ירושלים תרצ"ה, עמ' 457–458, ושם הגיה 'ועוד' תחת 'יועזר'). וכן הגרסה גם במובאה מן הירושלמי בספר חסידים, מהדורת וויסטינעצקי², פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ד, סימן תתיא, עמ' 204: 'ועוד קטן' (וראה בתצלום כ"י פרמה, ירושלים תשמ"ה, דף 77 [עו], עמ' 151, כיצד ייתכן לטעות בין 'ועוד' לבין 'יועזר'). ובספר יוחסין השלם לר' אברהם זכות, מהדורת פיליפאווסקי², פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ה, עמ' 2: 'ודר בדרום ועוד שם'. והגיה ליברמן (בספרו הנ"ל, שם) 'קטן' תחת 'שם'. ודומה, שגרסה זו, 'ועוד קטן', מקורית.

הלשון 'שהן גסי רוח ומעוטי תורה' מופיעה רק עוד פעם אחת בלכד בירושלמי, סנהדרין א, ב (יח ע"ג), גם כן על בני לוד (ראה להלן): 'ר' ירמיה בעא קומי ר' זעירא: ולוד לאו מיהודה היא? אמר ליה: אין. ומפני מה אין מעברין בה? אמ' ליה: שהן גסי רוח ומעוטי תורה'. תרגום: ר' ירמיה שאל לפני... ולוד אינה מיהודה? אמר לו: הן... אמר לו: ... (על פרשה זו עיין במה שכתב ש' ספראי במאמרו 'המקומות לקידוש חודשים ולעיבור השנה בארץ אחרי החורבן', תרכ"ץ לה [תשכ"ו], עמ' 31–35 [=הנ"ל, בימי הבית השני ובימי המשנה, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 251–255], J. J. Schwartz, *Lod [Lydda], Israel* [BAR International Series, 57], Oxford; 1991, pp. 104–105; ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 134–135).

במקבילה שבבבלי, פסחים סב ע"ב, הלשון מתונה יותר והמקומות נתחלפו: 'ר' שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן. א"ל: ניתני לי מר ספר יוחסין. א"ל: מהיכן את? א"ל: מלוד. – והיכן מותבך? א"ל: בנהרדעא. א"ל: אין נידונין [צ"ל כמו בכתבי היד: 'שונין'] לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא' (תחת 'ר' יוחנן' בדפוסים, בכ"י רומי 125 ובכ"י וטיקן 134 ו'יוחנ' בכ"י אוקספורד, הגרסה בכ"י מינכן 6, אגלו וקולומביה 'נתן', ואילו בכ"י וטיקן 109: 'יונתן', וזו הגרסה המקורית [את חילופי הגרסאות הללו קיבלתי בשעתו

ואכן, האגדה נתהוותה בעיקר בארץ ישראל. טעם חשוב לכך היה הפולמוס של חז"ל כנגד הנצרות. חז"ל גופם עמדו על טעם זה. כשבא רבי אבהו, גדול חכמי ארץ ישראל בסוף המאה השלישית ובראשית המאה הרביעית, להסביר למינים שבקיסריה על שום מה חכמי ארץ ישראל גדולים הן במשנה (בהלכה) הן במקרא (באגדה), בעוד שחכמי בבל גדולים רק במשנה אבל לא במקרא, אמר להם: 'אנן דשכיחינן גביכו רמינן אנפשינן ומעיינינן בקראי, אבל אינהו דלא שכיחי גביכו לא מעיינינן' (בבלי, עבודה זרה ד ע"א).⁶⁰ כלומר: חכמי ארץ ישראל, שמצויים אצל הנוצרים המציקים להם בטענותיהם, מטילים על עצמם לעיין היטב במקרא, מה שאין כן חכמי בבל, שאצלם אין מצויים נוצרים, ולפיכך אינם מעיינים במקרא ואינם בקיאים בו. הואיל והכנסייה הנוצרית ביקשה למצוא את כל יסודה ותוקפה במקרא, נאלצו חכמי ארץ ישראל לתקוף אותה, את יריבתם, בכלי זינה שלה גופה, היינו במקרא. אף על פי שראשית התהוותה של אגדת חז"ל קדמה כמובן לפולמוס היהודי-נוצרי, מסתבר אפוא שפולמוס זה הוא ששימש מניע עיקרי ומאיץ מרכזי ומפרה להתפתחותן של האגדה ושל דרשות הכתובים באגדה בעולמם של חז"ל.⁶¹

מידדי פרופ' א"ש רוזנטל ז"ל). תרגום: ר' שמלאי בא לפני רבי יוחנן. אמר לו: ישנה לי אדוני... אמר לו: מניין אתה? אמר לו: מלוד. – והיכן מושבך? אמר לו: אמר לו... וכל שכן שאתה מלוד ומושבך... על זלזולם של בני ארץ ישראל בבני עיין שוורץ (לעיל הערה 57), עמ' 103, ובהערה 37 שם ציין לספרות קודמת נוספת; והשווה למה שכתב ב"צ רוזנפלד, במאמרו: 'דמותו ופעילותו של רבי שמלאי כפרק בתולדות הקשרים בין ארץ-ישראל לתפוצות במאה השלישית', ציון מח (תשמ"ג), עמ' 228–231; ובספרו (לעיל הערה 57), עמ' 149–152. תרגום: אנו שמצויים אצלכם מטילים על עצמנו ומעיינים אנו במקראות, אבל הם שאינם מצויים אצלכם אינם מעיינים.

על פי כ"י ספרדי מבית המדרש לרבנים בניו יורק (ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה, כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ניו יורק תשי"ז, ג ע"ב). בסופם של הדברים נוסף בכ"י פריס, הספרייה הלאומית 1337: 'ולא רמו אנפשיהו' (תרגום: ולא הטילו על עצמם), ואילו בהגדות התלמוד ובילקוט שמעוני, עמוס, רמז תקס, בכ"י שהיה לפני רנ"ן רבינוביץ (דקדוקי סופרים לעבודה זרה, על אתר, עמ' 9, אות ב), נוסף: 'ולא ידע' (תרגום: ואין יודעים), ובילקוט שמעוני, שם, דפוס סלוניקי, נוסף במקום זאת: 'בהו' (תרגום: בהם).

עיין, לפי שעה, במה שכתבתי בעניין זה בספר ההיסטוריה של ארץ ישראל, ה (בעריכתי), ירושלים 1985, עמ' 171, 177–178; ובמאמרי: 'L'hermeneutique juive et chretienne des figures bibliques a l'epoque du deuxieme temple, de la Mishna et du Talmud', *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Tübingen 1992, pp. 107–109; 'Actualisation des Écritures et intolerance dans la Judée du 1^{er} siecle', E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds.), *Les retours aux Écritures: Fondamentalismes presents et passes*, Louvain and Paris 1993, pp. 396–398. בדיון חוקרים שנערך לפני כעשרים וחמש שנה ושבו העליתי תפיסה זו, הקשה עליי יונה פרנקל: הלוא המעשה המובא בבבלי, עבודה זרה ד ע"א, אין כיוצא בו מעשים אחרים, שבהם מפורש שהפולמוס עם הנצרות הוא הטעם העיקרי לעיסוקם המרובה של חכמי ארץ ישראל במדרש המקרא? ועל זה השבתי כבר אז שמעצם טיבו של הפולמוס אין טעמן של דרשות המקרא שבהן מתפלמסים חכמים עם הנוצרים מפורש

ומתוך שלא לשמה, כלומר מתוך הפולמוס עם הנצרות, באו חכמים אף לשמה והרבו ביותר לעסוק באגדה ובמדרש אף שלא לצורך הפולמוס. מכל מקום היה זה ודאי אחד הטעמים העיקריים להתהוותה המרובה והנמרצת של אגדת חז"ל בארץ, בניגוד למיעוט התהוותה בבבל.⁶²

חתימה

בסיום הדיון ראוי לציין שוב שבספרו הגדול, כמו גם במחקריו החשובים האחרים, כגון 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה',⁶³ העמיד פרנקל בתחום מחקר זה יסודות חדשים ורעננים. בדבריי כאן יש משום ניסיון להעמיד על אופניהם שלושה עניינים חשובים, שנדונו בידי פרנקל ושדעתי בהם שונה, אם מעט ואם הרבה, מדעתו. אבל יש שוב לציין גם שלגבי רוב מניינו ובניינו של ספרו הגדול⁶⁴ על עיקרי דיוניו ומסקנותיו, אין הדברים שנדונו במאמר זה מעלים או מורידים. ויהי רצון שפרנקל יוסיף ויזכנו בחידושי מחקרו לאורך שנים רבות וטובות.

בתוכן, אלא יש לעמוד עליו לאור מחקר מעמיק וזהיר שאנו מצויים עדיין בשלביו המוקדמים. מבין החוקרים הראשונים שחשפו אגדות ודרשות מקרא שטעמן הוא הפולמוס עם הנצרות, יש להזכיר בייחוד את לוי גינצבורג ואת אפרים אלימלך אורבך.

62 על השוואת האגדה הבבלית לאגדה של ארץ ישראל עיין כבר: ר' נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, מהדורת ש' ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' רנ ואילך (הוא מדגיש את נחיתותה של האגדה שבבבלי); צונץ ואלבק (לעיל הערה 14), עמ' 46, 153; צ"ה חיות, מבוא התלמוד, סוף פרק לג (כל ספרי מהר"ץ חיות, א, ירושלים תשי"ח, עמ' שנ); ז' פראנקל, מבוא הירושלמי², ברלין תרפ"ג, מט ע"א – נא ע"א (לדעתו 'גבר הבבלי על הירושלמי ברוח המליצה וכח הדמיון' [שם, מט ע"ב]); א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, ג, וינה תרמ"ג, עמ' 30, 41–42, 250–252 (הוא קובע שהאגדה של הבבליים נופלת הרבה בכמותה וכאיכותה מהאגדה של בני ארץ ישראל); ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, pp. xxxiii Introductory Essay, ff. א"מ ליפשיץ, 'האגדה', כתבים, א, ירושלים תש"ז, עמ' רצה; א' קרלין, 'דרכי הספור בשני התלמודים', דברי ספר, תל אביב ה'תשי"ב, עמ' 5 ואילך; א"א הלוי, שערי האגדה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 3–4; יוסף היינימן (לעיל הערה 49), עמ' 163 ואילך.

63 תרכיץ מז (תשל"ח), עמ' 139–172 [הנ"ל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 11–50].

64 פרנקל, דרכי, עמ' 45 ואילך.

נספח

בעיית הבנתו של הקהל הרחב את לשונו ותוכנו של הפיוט

פרנקל כותב: 'על הקהל שהבין את הפיוטים ועל עמי הארצות שלא הבינוהו עיין ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הבינים, כגון עמ' 56.⁶⁵ כוונתו לדברי עזרא פליישר שם: 66.

כפי שהוזכר לעיל, לא היתה התפילה המפוייטת מוכרת בדרך-כלל למתפללים מבעוד יום. הם היו קולטים אותה קליטה ראשונה מפי החזן במעמד הליטורגי הנתון. עובדה זו הביכה בוודאי חלק מציבור המתפללים בעיקר כאשר הפייטן השתמש ביצירתו בלשונות קשים וברמזים סתומים לדברי חז"ל. אמת, לא היה הכרח הלכתי שכל המתפללים יבינו את הטכסט הפייטני הבנה מדויקת.

בדבריו 'כפי שהוזכר לעיל' מרמז פליישר למה שכתב: 'ברוב המקרים לא הכירו המתפללים כלל את הפיוטים שהוכנו למענם על-ידי החזן. במעמדים הליטורגיים השונים היתה זאת הפתעה שציפתה לקהל, ובמקומות שבהם שימש חזן-פייטן בעל כשרון היתה בוודאי הציפייה להפתעה זו דרוכה במיוחד'.⁶⁷ פרנקל⁶⁸ מוסיף עוד ומביא את דברי פליישר 'שה"למדנות הפייטנית' [...] לא באה להאיר את עיניהם של עמי-ארצות באור התורה; אדרבה, היא יכלה רק להביך אותם. אבל היא באה לממש בדרכים מתחלפות את למדנותם של הפייטנים, לקורת-רוחם ולהנאתם של הלמדנים שבקהל'.⁶⁹ לפיכך הגיע בשעתו פליישר לידי המסקנה:

שיטת תפילה זו לא צמחה, כמובן, במקומות-ישוב נידחים ואף לא בקהילות של עמי-ארצות; היא צצה מן הסתם בבתי-כנסיות של חכמים ואולי דווקא בבית-מדרשם של ראשי הישיבות וסנהדרי ארץ-ישראל, שהיו בוודאי ערים במיוחד לצורות הפולחן וביקשו לשוות פאר והדר לתפילתם.⁷⁰

לימים מיתן וגיוון אף פליישר גופו את תפיסתו, שכן הכיר בכך שמן הסתם נתפללו יהודים בלתי מלומדים לחלוטין גם בבתי כנסיות של חכמים ושל ראשי ישיבות. ולכן לדעתו צריך להניח, שגם אלו שלא הבינו כמעט ולא כלום מן התפילות המפויטות שתקו ונמנעו מהודאה גלויה, או אפילו מרומזת, באי-הבנתם, הואיל ורצו מאוד להידמות למביני דבר וביקשו שהכול יחשבו שאף הם בכלל הללו (דברים אלו שמעתי מפי עזרא פליישר בשיחה עמו שנים לאחר שהופיע ספרו הנ"ל, שגם בו יש כבר רמז דק לדברים אלו: 'מדובר בחידוש שמוצאו מבית-מדרשם של תלמידי-חכמים

65 פרנקל, דרכי, עמ' 571 הערה 66 לפרק ב.

66 ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הבינים, ירושלים 1975, עמ' 56.

67 שם, עמ' 54.

68 פרנקל, דרכי, עמ' 571 הערה 66 לפרק ב.

69 פליישר (לעיל הערה 66), עמ' 266.

70 שם, עמ' 50.

שהכול מצווים ונכספים להדמות אליהם ואל מנהגם').⁷¹ שכן לדעתי, כמו גם לדעת פליישר, באותה שיחה, כשמדובר בפיוטים שפייטן כרבי אלעזר הקלירי השמיע לראשונה שעה שעבר לפני התיבה בבית הכנסת בשבת או ביום טוב, קשה ביותר להניח שהיו אותה שעה בקהל המתפללים באותו בית כנסת יותר משלושה או ארבעה אנשים שעמדו כראוי אפילו על חלק מן הדברים ששמעו. והשווה גם מה שכתב ש"ד גויטיין: 'בקצת גוזמה אפשר לומר שבמידה שאדם הבין פחות מתוכן השירה הדתית הוא נלחם יותר להחזקתה'.⁷² ולהלן: 'שהרי הפיוט מצריך ידיעה עמוקה בלשון של המקרא ובתוכן של פרשנותו המדרשית. רק מיעוט קטן מאד של האוכלוסיה היה מוכשר להבינו על בוריו'.⁷³ ולהלן: 'הרגש הדתי לא נפגם בכך שהפרטים לא הובנו [...] אני נוטה אפילו להאמין, שהעובדה שלעתים הלשון היתה סתומה עשויה היתה להגביר את כוחה'.⁷⁴

לאחרונה שב פליישר ודן בדברים אלו.⁷⁵ מצד אחד קובע הוא ששירת הקודש הקדומה 'נאמרה בבתי הכנסת, מקום התקבצותם של כל המאמינים, בלא הבדל גיל ומין ורמת מלומדות. המידור בין שכבות נבדלות של יוצרים וצרכני-ספרות [...] אינו מתחייב אפוא בחקר השירה הזאת'.⁷⁶ והוא מוסיף: 'צירופים שאנו תוהים על פשרם שעות וימים כדי לפענחם – הקהל ההוא הבינם תוך כדי דיבור';⁷⁷ ועוד אומר הוא: 'ההנחה שבאי בתי הכנסיות הקדומים לא הבינו את הפיוטים [...] חס מלהעלות על הדעת מצב כזה בימי קדם'.⁷⁸ אבל מן הצד האחר מודה הוא: 'דבר שאין צריך לומר הוא שלא כל באי בתי הכנסיות הקדומים הבינו את לשון הרמיזות של הפיוטים, אבל ברור שרוב הציבור הבינו את הלשון הזאת והתענגו עליה'.⁷⁹ ואם לגבי הלשון הקשה והמלאה רמיזות הדבר מתמיה – על אחת כמה וכמה לגבי התוכן המלא והגדוש אסוציאציות ו'חידות' דקות מן הדקות: 'האתגר שהציבה לשון הפיוט בפני הציבור נכפל שבעתיים באתגר שהציבו בפניו תכניו'.⁸⁰ ושוב: 'לא נאמר שכל באי בתי הכנסיות הקדומים של ארץ-ישראל מופלגים היו בחכמה וזריזים היו בכישרונם האסוציאטיבי עד שהבינו לאשורם את כל מה שצפן הפייטן בפיוטיו'.⁸¹ ואפילו פליישר מודה כאן: 'סביר להניח, שמספר המתפללים שהבינו את כל רמזי המשוררים בשמיעה ראשונה היה מעט. אבל הרבה מתפללים קלטו את רוב הרמזים

71 שם, עמ' 51.

72 ש"ד גויטיין, 'חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה', מ"ע פרידמן (עורך), תעודה, א (הקרי גניזת קהיר), תל אביב תש"ס, עמ' 12.

73 שם, עמ' 12–13.

74 שם.

75 ע' פליישר, 'הראשונים ככני תרבות', תעודה, טו, תל אביב תשנ"ט, עמ' 1–22.

76 שם, עמ' 4.

77 שם, עמ' 12.

78 שם, הערה 32.

79 שם.

80 שם, עמ' 14.

81 שם, עמ' 15.

[...] גם אם החמיצו חלק מהם.⁸² ולהלן: 'מי שלא הבין את הנרמז, עדיין התענג על צורות השיר המשוכללות ועל הלשון המפוארת ועל קליטת הרעיונות העיקריים'.⁸³ וכבר קבע פליישר גופו ש'הפייטנות הקלאסית לא שאפה להיות עשויה מעור אחד ולא ביקשה לצאת ידי חובת טעמים של תלמיד־חכמים בלבד. הרבה סוגי מאזינים היו לה, והיו יוצרים שניסו לתת גם לאלה וגם לאלה לפי ציפיותיהם האסתטיות ולפי יכולת קליטתם'.⁸⁴ ולפיכך 'העמידו בדרך־כלל גם [...] קטעים, לעתים ארוכים, של טכסטים קלים הרבה יותר, משוחררים מן המועקה הגדולה של רמיזות־הלימוד ומן המעמסה הכבדה של חידושי־הלשון'.⁸⁵ והשווה גם דבריה של שולמית אליצור, שהשכילה לפרט, בעקבותיו של פליישר, ולו גם בזהירות ראויה לשבח, את הדפוסים והסדרים הקבועים שבהם עיצבו הפייטנים את הקומפוזיציות שלהם⁸⁶ כך שתפנינה 'למאזינים בעלי אופי שונה' ו'אל כל חלקי הקהל'.⁸⁷ לדעתי ספק גדול הוא (ולא 'ברור שרוב הציבור הבינו' וכו')⁸⁸ אם אכן 'רוב הציבור הבינו את הלשון הזאת',⁸⁹ אלא שייתכן שבכל זאת התענגו עליה בלא להבינה. ודאי שחלק מן הציבור לא הבין כמעט שום רמז שבתוכנם של הפיוטים, אף על פי שאין להגזים בהכללה, כדעתו של שרגא אברמסון: 'באמת לא הבין הקהל את ששמע מפי הפייט, ואף לא היה צריך להבין'.⁹⁰ תפיסה קיצונית מעין זו רחוקה מן המציאות עוד יותר מן ההנחה הקיצונית ההפוכה לה.

- 82 שם, הערה 40.
 83 שם.
 84 פליישר (לעיל הערה 66), עמ' 275.
 85 שם, עמ' 273.
 86 ש' אליצור, 'קהל המתפללים והקדושת הקדומה', הנ"ל ואחרים (לעיל הערה 27), עמ' 171–190.
 87 שם, עמ' 190. והשווה עוד ש' אליצור, 'לגלגולי החידתיות בפיוט המזרחי: מראשיתו עד המאה הי"ב', פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 14–34, ובייחוד עמ' 17–18 הערה 10.
 88 פליישר (לעיל הערה 79).
 89 שם.
 90 ש' אברמסון, 'לפיוטות', סיני נו (תשכ"ה), עמ' רלח.
 [הוספה להערה 28: והשווה המקבילה באיכה רכתי ג, מא (מהדורת מגדל [לעיל הערה 14], ב, עמ' 169–176, ושם ציון למקבילות נוספות, ועיין בשינויי הנוסחאות ובהערות).]

יחסים בין-תרבותיים

‘מי שאמר והיה העולם’:

על הלוגוס והדחייתו, פרק בהיווצרות הדת של חז"ל

דניאל בויארין

ליל נטיר ומיהמן לפר[ק]ן הוא קדם י"י בזמן אפקותהון //
דבני ישראל פריקין מארעא דמצרים ארם ארבעה //
לילון הינון דכתיבין בספר דוכרניא ליליא קדמאה //
כד אתגלי מימריה די"י על עלמא למברי יתה //
והוה עלמ[א] תהי ובהי וחשוכה פריס [ע]ל אפי תהומ[א] ומ[מריה] //
די"י הוה [נהו]ר ומנהר וקרא יתיה ליליא [ק]דמא.¹
(ליל שימורים ונאמן הוא לגאולה לפני ה', בשעת הוצאתם של בני ישראל
פדויים מארץ מצרים. ברם ארבעה לילות הם אשר כתובים בספר הזיכרונות.
הלילה הראשון כאשר נתגלה מאמר ה' על העולם לברוא אותו והיה העולם
תוהו ובוהו וחושך פרוס על פני התהום ומאמרו של ה' היה אור ומאיר וקרא
אותו לילה ראשון.)

דומה שאם נתרגם טקסט זה ליוונית, לא יהיה מנוס מלתרגם את המונח 'מימרא'
לוגוס (λογος), ולראות בו מקבילה למדרש על בר' א, א המופיע בראש הבשורה על
פי יוחנן. לחלופין, אם נצטט את הטקסט מיוחנן בתרגום לארמית נוכל לחוש בקשר
ביניהם:² 'מלקדמין הוה מימרא, ומימרא הוה עם י"י, ומימרא הוה די"י. הוה הוא
מלקדמין עם י"י [...] ביה הוה נהורא, ונהורא דין הוה חייך דבני נשא'. הנה מצינו
שני טקסטים יהודיים – תרגום ובשורה – אשר מתייחסים לאותם פסוקים, וניתן

* אני רוצה להודות למשה אידל, להוה בויארין, לאלון גושן-גוטשטיין, ליהושע לוינסון ולדינה
שטיין, אשר העירו הערות חשובות על טיוטה של מאמר זה. לא שמעתי לכל הצעותיהם
וביקורותיהם, מן הסתם מרוב עקשנות. המאמר החל את חייו כהרצאה בכנס של המחלקה
למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בחודש מאי 2000, ומארגני אותו כנס זכורים גם הם
לטוב.

1 טקסט מתוך *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, trans. and ed. Michael L. Klein, Cincinnati 1986, p. 221

2 רודולף בולטמן, כידוע, היה משוכנע בלאו הכי שהוא תרגום מארמית, אם כי של מנדעים. וראה
R. Bultman, *The Gospel of John: A Commentary*, (trans. G. R. Beasley-Murray), Oxford
1971, p. 21

לתרגומם כמעט מילה במילה איש לאחיו. ההווה אמינא לכל המזער צריך להיות שאכן יש קשר כלשהו בין שני הטקסטים; 'סכיננו של אוקהם' לא יאפשר דרך אחרת. חקירת טיבו ההיסטורי של הקשר הזה היא מטרות מאמר זה.

אפתח בכמה מילים על אודות אותו מבוא לבשורה על פי יוחנן.³ לפי עניות דעתי טקסט זה, עד לפסוק יד שבו מסופר על ההאנשה של הלוגוס, יכול היה להיות טקסט יהודי 'כשר למהדרין' במאה הראשונה לספירתם. אפרט קמעה. י"ח הפסוקים הראשונים של הבשורה על פי יוחנן הם, כידוע, מעין פרולוג לבשורה עצמה. פרולוג זה מתאר את הלוגוס כישות אלוהית לצדו של הקב"ה, כשליחו בבריאה וכן הלאה. תאולוגיה כזאת נמצאת גם במקומות אחרים בנצרות הקדומה, שאינם תלויים ככל הנראה באוונגליון הרביעי, כגון בספריו של יוסטינוס המכונה 'הקדוש'. מן המפורסמות הוא שהחוקר הענק של האוונגליון, רודולף בולטמן, ראה בטקסט זה, רצוני הפרולוג ליוחנן, שיר תהילה לחכמה הלקוח ממקורות גנוסטיים, ואפילו מנדעיים קדומים.⁴ ואולם מחקרים אחרים, ובייחוד של חוקרים אנגלים, הצביעו על קשר ישיר בין לוגוס זה המופיע בבשורה ובין החכמה המואנשת של ספרות היהודים, ומשם לקשר עם ה'מימרא' של התרגום המרחק אינו רב.⁵

ברם מן המפורסמות הוא שהרמב"ם ביטל כל משמעות להתגלותו של ה'מימרא' בהקשרים כאלו בתרגומים (והוא מופיע בפרט בתרגומים המכונים 'תרגומי ארץ ישראל'), שכן לדעתו אין כאן אלא שימוש לשוני פורמלי וריק לחלוטין מתוכן תאולוגי, אשר מטרתו להימנע מרמז כלשהו לאנתרופומורפיזם ולהבטיח את הטרנסצנדנטליות הצרופה של הקב"ה. דומה שדעתו נתקבלה אצל רוב החוקרים, בין בני ברית בין שאינם בני ברית, ועל בסיס דבריו דחו רובם כל קשר בין מימרא זה לבין הלוגוס של התאולוגיה היהודית המכונה הלניסטית, לרבות הנצרות של מחבר בשורת יוחנן, של אב הכנסייה יוסטינוס ושל חבריהם. ואולם דומה שפחות ידוע שהרמב"ן לא היה תמים דעים עם הרמב"ם בעניין זה. סתם ולא פירש את דבריו.

איני כדאי כמובן להכניס ראשי בין ההרים הללו, ואולם חפץ אני לברר כאן מהן תוצאותיה של הנחה הפוכה מזו של הרמב"ם. ובכן, נראה לעניות דעתי שפירושו של הרמב"ם אינו משיג כלל אפילו את מטרתו הפילוסופית-תאולוגית שלו הוא, ואולי אפילו עושה את ההפך. הנה ודאי שאין להכחיש שהתרגום אמנם אומר במפורש שנתגלתה ישות אלוהית כלשהיא על העולם בעת בריאתו. מה הייתה אותה ישות? אם היה זה הקב"ה בכבודו ובעצמו, הרי אין סתירה גדולה מזו לעקרון הטרנסצנדנטליות הצרופה של ה', כי אין קשר אינטימי יותר לחומר מאשר עשייתו. מסתבר אפוא שכדי 'להגן' על הקב"ה ממגע עם העולם הפיזי חייבים להניח שהיה לו שליח בבריאת

3 לדיון מפורט הרבה יותר ראה D. Boyarin, 'The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Crucifixion of the Logos', *Harvard Theological Review* 94 (2001), pp. 243–284

4 ראה למשל R. K. Bultmann, 'The History of Religions: Background of the Prologue to the Gospel of John', *The Interpretation of John*, J. Ashton (ed.), (Studies in New Testament Interpretation), Edinburgh 1997, pp. 27–46

5 ראה בויארין (לעיל הערה 3).

החומר, כלומר בדיוק ההיסק שהרמב"ם דחה אותו, היינו שה'מימרא' אכן מסמן היפוסטזה אלוהית כלשהיא. זאת ועוד, דומה שהסיבה ההיסטורית שלמענה נוצר לראשונה מושג הלוגוס בתוך האפלטוניזם התיכוני של יהודים ונוצרים כאחת היא בדיוק הרצון לשמור על הקב"ה מכל העצמה. כפי שניסח העניין, לפני יובל, ארווין ר' גודנף:⁶

The Logos then in all circles but the Stoic [...] was a link of some kind which connected a transcendent Absolute with the world and humanity. The Logos came into general popularity because of the wide-spread desire to conceive of god as transcendent and yet immanent at the same time. The term Logos in philosophy was not usually used as the title of a unique attribute of God, but rather as the most important single name among many applicable to the effugent Power of God which reasonably had shaped and now governs the world.

הלוגוס אפוא אינו אלא 'דבר ה' המקראי שעבר היפוסטזיציה, הישות האלוהית המתווכת בין הקב"ה לבין עולמו בעתים שבהן אי-אפשר להימנע ממגע, כגון בריאה, הנהגה פרטית וגאולה – ובייחוד ברגעים של התגלות פיזית, שבהם האל, שהוא כולו רוח ללא חומר, אינו יכול כלל להופיע.⁷ לא ייפלא אפוא שגם שלושת הלילות הנוספים המוזכרים בתרגום הם רגעים כאלו: ליל הברית בין הבתרים (בצירוף העקדה), ליל יציאת מצרים וליל המשיח (שוב קשר תמטי חזק לבשורה). דומה שאנו יכולים אפילו לעקוב אחר לידתו של המימרא בתוך המדרש שבתרגום. הפסוקים בשם' ג, יב – יד והתרגומים המתייחסים אליהם הם טקסט מכריע. כזכור היטב, בשעה שמשה מביע ספק לגבי יכולתו להיות השליח אשר יציל את עם ישראל, הקב"ה משיבו 'אהיה עמך'. התרגום הארץ ישראלי לנוסחיו השונים מתרגם: 'ואמר ארום אהוי ממרי עמך ודין יהוי לך סימן ארום ממרי שלח יתך באפקותך ית עמא ממצרים' (ואמר הרי אהיה, מאמרי עמך וזה יהיה לך סימן, הרי מאמרי שלח אותך בהוציאך את העם ממצרים); כלומר המאמר הוא אשר שולח את משה והמאמר הוא אשר יהיה עמו בעת הוצאתו את העם ממצרים. ואולם הפסוק הבא בתרגום מגלה לנו חידוש גדול, שכן נאמר שם בתשובה על שאלתו של משה מה להשיב כאשר בני ישראל ירצו לדעת מי שלח אותו: 'ואמר יי למשה אהיה אשר אהיה ואמר כדין תאמר לבני ישראל מן דאמר והוה עלמא מן שרויא ועתיד למימר ליה הווי ויהווי הוא שלח יתי לוותכון' (ואמר ה' למשה אהיה אשר אהיה, ואמר: כך תאמר לבני

6 E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic Influences*, Amsterdam 1968, pp. 140–141

7 לסיכום טוב עיין D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley and Los Angeles 1992, pp. 188–190. הייתי מוסיף רק שאנו צריכים להפסיק לחשוב על אפלטוניזם תיכוני כאילו הוא תופעה נפרדת מן היהדות והנצרות של המאות הראשונה והשנייה של המניין הנוצרי, אלא לראות שהיינו הן למעשה.

ישראל מי שאמר והיה העולם מראשית, ועתיד לומר לו היה ויהיה, הוא שלח אותי אליכם). צפון כאן מדרש שלם. הפסוק 'אהיה אשר אהיה' נדרש כך: ה' הוא שברא את העולם במאמרו בראשית והוא אשר גורם לכך שהעולם ממשיך להתקיים, וזה שמו. ואולם בתרגום לפסוק הקודם למדנו שאין זה רק שמו של הקב"ה אלא גם שליחו. מאמרו, שמו, 'מימריה', הוא הוא השליח. תרגום זה מגלה לנו אם כן שמן האמירה היוצרת של בראשית עצמה נלקח מושג מאמרו של ה' כישות בוראת, ומכאן הועבר גם לשאר מעשיו בהנהגת העולם ובגאולה. אותו מאמר, לפי עניות דעתי, 'התחפש' ליווני על ידי שינוי שמו ל'לוגוס', אך הורתו ולידתו ביהדות.⁸ להשערת, מה שמצינו בתרגומים אינו אלא שריד ופליט של אמונה יהודית עתיקת יומין, שלפיה לצד הקב"ה קיימת עוד ישות אלוהית, הנקראת פעמים 'דבר ה'', פעמים 'אמרתו' ופעמים 'חכמה', ואותה ישות הייתה לשלוחו בעת מגעו הישיר בחומר הבריאה. דעתו של פילון ודעתם של המתורגמנים אינן רחוקות אישה מאחותה, ושתייהן אכן קרובות לתאולוגיה הנמצאת גם ברקע האוונגליון הרביעי (מלבד, כמובן, המומנט הכריסטולוגי שבאוונגליון). אני תמים דעים אפוא עם החוקר מרק אדוורדס, האומר במפורש:⁹ 'Christ is the Logos who personifies the Torah. In Jewish thought the Word was source of being, the origin of Law, the written Torah and a Person next to God. Early Christianity announced incarnation of this Person' כידוע אין מושג ה'מאמר' או תחליפיו מופיעים כרעיון תאולוגי בספרות חז"ל, ולכן אני משער שהממצא העולה מהתרגומים מעיד על תפיסה תאולוגית אחרת משל חז"ל, על המשכן בתוך ארץ ישראל של דעות דתיות אשר לא היו לרוחם של חכמים. כדי לסבר את האוזן אזכיר לקוראים את העובדה שבתי הכנסת הארץ ישראלים מתקופת חז"ל אשר נתגלו בחפירות, מלבד היוצא מן הכלל היחיד של רחוב, אף הם עצמם אינם לרוחם של חז"ל; והתרגום והמתורגמנים היו בריאות של בית הכנסת, כמובן, ולא של בית המדרש. זאת ועוד: העובדה הידועה שההלכה הנמצאת ברקע התרגומים שונה בהרבה מזאת של חז"ל אף היא מעידה בכיוון הזה, ועוד אחזור לעניין זה למטן.

השערתו היא אפוא שבתרגומים יש לנו עדות לתאולוגיה יהודית שונה משל חז"ל, תאולוגיה יהודית שורשית הקרובה הרבה יותר לתאולוגיה של הנצרות הקדומה ביותר, ושהימנה נולדה אותה נצרות ויצאה לעולם. בהמשכו של מאמר זה בכוונתי לפרש כמה טקסטים של חז"ל על יסוד ההשערה שביהדות של המאה הראשונה לספירה הייתה האמונה במעין 'יה הקטון' נפוצה מאוד בין היהודים,¹⁰ הן אלה הדורים בארץ הקודש הן אלה הדורים בחוצה לארץ.

8 לרעיון לא לגמרי רחוק מזה ראה בולטמן (לעיל הערה 4), עמ' 34.

9 M. J. Edwards, 'Justin's Logos and the Word of God', *Journal of Early Christian Studies* 3, (Fall 1995), p. 279

10 M. Idel, 'Enoch is Metatron', *Immanuel* 24/25 (1990), pp. 220–240

החידוש המתודולוגי (היחסי, או שמא הבעיה המתודולוגית) שבגישתי מומחש בציטוט הבא:¹¹

Students of Rabbinic Judaism were convinced from the outset that the theory represented by views [of the *Memra* as a logos-like intermediary] was incorrect, and that the *Memra* could not be an hypostasis within the Godhead: the fundamental monotheism of mainstream Rabbinic Judaism could tolerate no such *deuteros theos*.

ברם ברור לחלוטין שאין טענה כזו טענה כלל אלא הנחת המבוקש על ידי אותם 'חוקרי היהדות של חכמים', מן הטעמים הבאים:

א. היא מניחה, ללא כל הצדקה, שהייתה רק צורה אחת של יהדות לגיטימית (מבחינה היסטורית) בתקופת החכמים, והתרגומים חייבים, אם כן, לייצג דת זו לטוב או למוטב, ואין כל אפשרות לתאולוגיה יהודית חלופית אצל יהודים בתקופתם זו.

ב. היא מניחה מראש שקיימת סתירה מניה וביה בין מונותאיזם לבין האפשרות של היפוסטזה בתוך האלוהות.

על בסיס שתי הנחות בלתי מוכחות אלו הגיעו למסקנות מרחיקות לכת בהחלט. כאמור, חוקרים ראו זה מכבר שההלכה בתרגומים המכונים 'ארץ ישראלים' שונה בפרטים רבים מן ההלכה המוצגת בספרות חז"ל ובמשנה בפרט. הם הניחו אפוא שמסורות הלכתיות שבתרגומים מוכרחות לייצג דת קדומה מזאת של חז"ל, על פי העיקרון שכל החולק על המשנה חייב להיות קודם לה. חנוך אלבק עצמו חלק אמנם על קביעה זו, וראה במתרגמים עמי הארצות שלא בהכרח ייצגו 'נכון' את ההלכה כפי שזו קובעה על ידי חז"ל, ולכן דחה את הרעיון שבתרגומים טמון חומר עתיק יומין.¹² דומה שיוסף היינימן לא ירד לסוף דעתו של אלבק, כי טען נגדו שלא ייתכן שהמתרגמים היו עמי ארצות, כי כאלו לא היו נבחרים לתפקיד, והחזיר את הדעה שהחומר התרגומי השונה מן ההלכה של המשנה משקף שלב קדום יותר של הלכה אשר 'הוקפא' בתרגומים. היינימן הניח כמובן את המשמעות המאוחרת והטנדנציה של המונח 'עם הארץ', היינו בור שאינו יודע תורה, ולכן הקשה אשר הקשה והסיק אשר הסיק. ברם אם נניח שהמושג אינו אלא כפשוטו, ו'עם הארץ' היינו העם היושב בארץ ישראל מאז ומעולם¹³ והממשיך לקיים את היהדות כפי שהבין אותה מימי קדם, בלא לשים לב למחדשים הללו הנקראים 'חכמים', ואם הלכתם של עמי

11 R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Totowa, N. J. 1981. p. 4

12 ה' אלבק, 'הלכה חיצונית בתרגומי ארץ-ישראל וכאגדה', ספר היוכל לב"מ לז"ל (בעריכת הרב י"ל הכהן פישמן), ירושלים ת"ש, עמ' צג-קד.

13 A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-arteze': A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, trans. I. H. Levin (*Arbeiten zur Lit. und Ges. des Hellenistischen Jud.*, 8), Leiden 1977

הארצות הללו משתקפת בתרגומים אשר נאמרו בבתי כנסת של עמי ארצות (שחכמים טורחים כל כך להימנע משיבתם), הרי קושייתו-ראייתו נעלמת מאליה. היינימן גם ציין כידוע מקומות רבים שבהם שרידי תפילה מכתבי-ידות עתיקים אינם תואמים את קביעותיהם של מקורות חז"ל בענייני התפילות.¹⁴ כדין הדין כך דין הדעת: אם בהלכה קיימת פה מסורת יהודית שורשית, ייתכן וייתכן שאותו דבר נכון הוא גם לגבי ההגדה, הלוא היא התאולוגיה, ואז מוסברת היטב השתמרותו של ה'מימרא' בדברי המתרגמים אף כי אינו מופיע בספרות הרשמית של חז"ל. פועל יוצא מזה הוא שאין סתירה בין האמונה המונותאיסטית ובין קיומם של מעין אלים משניים, כל עוד דעתם של אלים משניים אלו אינה אלא כדעת הקב"ה, כלומר כל עוד הם עבדיו הנאמנים לחלוטין ואין להם רצון משלהם. אני משער אפוא שתאולוגיית הלוגוס (המימרא) המשיכה להתקיים עמוק עמוק לתוך שלהי העת העתיקה אצל יהודים נוצרים ולא נוצרים כאחת, והייתה אפוא גורם מחבר ולא מפריד בין שתי הדתות שבדרך. כהיסטוריונים אל לנו לקבל את עמדתם של חכמים, אשר ראו בכל הגרסאות הללו של היהדות כפירה או עם-ארצות במשמעות המאוחרת.

מה שמעניין אותי אפוא היא התפתחות שבה נוצרו הנצרות והיהדות כשתי רשויות בארץ בתהליך כפול: חז"ל דחו כל רמז למתווך או שליח בין הקב"ה לעולמו, והנוצרים האורתודוקסים מצדם כינו את הדחייה הזאת, גם כאשר נעשתה על ידי נוצרים, 'כפירה' ו'יהדות'. אני שיערתי שחכמים היו עסוקים בפעולה נמרצת וממוקדת של הדחת כל רמז ללוגוס מן היהדות, בזמן שהנוצרים בחרו באלמנט זה של התאולוגיה היהודית הקלסית כלב לבה של אמונתם. במקום לראות את רעיון המינות של שתי רשויות בשמים כפלישה מבחוץ, כפי שחז"ל מציגים אותו – ובזה אינם שונים כהוא זה מכל מחזיקי דת אורתודוקסית שהיא – וכפי שגם רוב החוקרים עד עתה ראו את פני הדברים, אני תופס את ההבניה של מינות זו בתוך הטקסטים של חז"ל כחלק מן התהליך של הצבת גבולות עמים ושל הגדרה עצמית המציינת את תחום השבת של היהדות הלגיטימית בעיני חכמים על ידי נידוי של אלמנט אחד, שנכלל בדתיות היהודית מקדמת דנא. תהליך זה מקביל לחלוטין ואף משתף פעולה עם התהליך הבו-זמני של הגדרת האורתודוקסיה הנוצרית בשלביה הראשונים על ידי נידוי של אלמנט תאולוגי שהיה כלול בדתיות הנוצרית מראשיתה, היינו האמונה ששלושת גופי השילוש אינם אלא ישות אחת, המופיעה בצורות שונות (dynamic modalism).

עתה אפרט את דבריי: דומה שניתן למצוא כבר במקרא את שורשי הרעיון (או למזער את ניצניו) של שליח אלוהי משני ועצמאי, כפי שכבר הראו כמה וכמה חוקרים. יש מקום לראות מעבר מסוים בתוך התורה עצמה ממלאך ה' בסיפורי האבות, שכנראה אינו אלא נוכחותו של האל עצמו, אל המלאך בסיפורי יציאת מצרים, שהוא שליחו העצמאי מבחינה אונטולוגית, אם כי לא מבחינה רצונית, של

14 י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 30.

הקב"ה.¹⁵ בסיפורי האבות אין ה' מדבר על מלאכו בגוף שלישי, ואולם בסיפורי יציאת מצרים אכן מחל הקב"ה לדבר על מלאכו. נמצינו למדים שמלאך ה' זה (שאינו אחד מתוך מערכת שלמה של מלאכים, כפי שמצינו לאחר מכן) הוא ישות נפרדת מן ה' בכבודו. ניתן לומר שהעמימות של העצמאות הזאת, ובעיקר חוסר הבהירות בסיפורים הקדומים שבהם יש חילופין בין ה' לבין מלאכו בטקסט עצמו, תרמה אף היא לפיתוח הרעיון שקיימת ישות אלוהית שהיא ספק חלק מן האל עצמו ספק עצמאית, וליתר דיוק – ישות מדומה במצב ביניים בין שתי אפשרויות אלו, כפי שאנו מוצאים אצל התאולוגים והאפולוגטים הנוצרים החל ביוסטינוס במאה השנייה.¹⁶ כרגע מה שחשוב לי אינו דו-משמעות של הטקסטים המקראיים ואף לא השימוש שעשו בה הנוצרים, כי אם האנרגייה האדירה שהשקיעו חז"ל כדי לדחות את הרעיונות הללו, אנרגייה המעידה לפי עניות דעתי על המשיכה הרבה שהייתה לרעיון ה־deuteros theos בקרב היהודים, ואולי אפשר לומר אפילו על התפשטותו והשתרשותו ביניהם.

דוגמה קלסית לכך מצינו במדרש הבא, מן המכילתא דר' ישמעאל:

והכיתי כל בכור [שמ' יב, יב] שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח. תלמוד לומר 'וה' הכה כל בכור בארץ מצרים' [שם, כט] לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח (פסחא ז, מהדורת הורוביץ ורבינן, עמ' 23).

מדרש זה, שכולנו לבנו גם בו, מוקשה הוא מאוד. כפי שצינו כבר כל מפרשי המכילתא, אין ראיה מן הפסוק להווה אמינא שהקב"ה פעל כאן על ידי מלאך או על ידי שליח, וכמו כן אין ראיה מן ה'תלמוד לומר' כדי לדחות הווה אמינא כזאת. אותו מדרש מופיע גם בפרשה יג על הפסוק 'וה' הכה', ברם שם ההווה אמינא והמסקנה הפוכות. דרשה זאת אומרת דרשני. גרסת קטע הגניזה אוקספורד 18, דף 10 ע"ב מבהירה עניין זה עוד יותר, שכן שם הנוסח הוא "והיכתי" שומע אני על ידי המלאך או על ידי השליח תל' לומ' "והיכתי" לא ידי מלאך ולא ידי שליח ולא על ידי השרף. לפי גרסה זו ההוכחה לכל הפחות מובהרת, שכן נאמר 'והכיתי' ואין תלמוד לומר 'והכיתי' אלא אני בעצמי כביכול ולא על ידי אחרים. שמע מינה. אך לפי זה נדרשת עוד יותר הקושיה: ודקארי לה מאי קארי לה? ! לשון אחר: מה מניע כאן את הדרשן להעלות את האפשרות שהמכה לא הייתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, בניגוד למה שנאמר במפורש בפסוק? כמדומני שיש כאן דוגמה יפה מאוד לסוג של מדרש אשר חוקרים מחוקרים שונים מצאו במקומות אחרים, דהיינו מקום שבו ההווה אמינא, ה'שומע אני' של מדרשנו, אינו אלא דעה אחרת, כיתתית, שהמדרש ה'אורתודוקסי' של רז"ל בא לדחותה על הסף. ראיה ניצחת לפירוש זה נמצאת לדעתי בגרסאות ההגדה של פסח, אשר בהן כתוב במפורש: 'לא על ידי מלאך, ולא על ידי שליח ולא על ידי הדיבר'. שמע מינה.

15 ראה מ' אידל, 'מטטרון: הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות' באר שבע תשנ"ו, עמ' 36 (=אשל באר שבע ד [תשנ"ו], עמ' 29–44).

16 ראו גודנף (לעיל הערה 6).

כפי שרמזתי לעיל, גישתי כאן שונה למדי מזו של אלן סגל, שהיא כנראה הדעה הרווחת. כך למשל כותב סגל:¹⁷

A few have even suggested that there was no concept of orthodoxy in rabbinic Judaism. Part of the importance of these reports about 'two powers in heaven' is that they show us that the rabbis, in common with their brethren in the diaspora, were concerned about the theological and orthodox center of Judaism when other sectarian groups of their day seemed willing to compromise Judaism's integrity.

אני מסכים לגמרי כמובן עם ביקורתו של סגל על אלו הרואים ביהדות 'אורתודוקסיס' שאין בו אמונות ודעות מחייבות, ואולם מנקודת המבט שלי, האורתודוקסייה שהעסיקה את החכמים הייתה אורתודוקסייה שהם הם יצרו אותה על ידי הפיכתה של האמונה בשתי רשויות בשמים ל'מינות', באותה שעה ממש (המאה השנייה) שאחיהם אבות הכנסייה הפכו את האמונה ברשות אחת בשמים (היא הנקראת אצלם במפורש monarchianism) לראש המינויות שלהם. התוצאה היא שחכמינו יצרו את הנצרות, בשעה שהבישופים, האפולוגטיקאים וההרסיוולוגים הנוצרים הם הם שיצרו את 'המרכז התאולוגי והאורתודוקסי של היהדות'. כל אחת מן הכתות הללו, על ידי מה שהיא בחרה לדחות מן הבלייל המשותף של אופציות דתיות אשר היוו את היהדות במאה הראשונה לספירתם, יצרה את הזהות של 'האחר' שלה. טקסט משמעותי מאוד לענייננו נמצא שוב במכילתא:

'ה' איש מלחמה' [שמ' טו, ג] למה נאמר לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה שנאמר 'ה' איש מלחמה', נגלה בסיני כזקן מלא רחמים שנ' 'ויראו את אלוהי ישראל' [שם כד, י] וכשנגאלו מה הוא אומר 'וכעצם השמים לטוהר' [שם] ואומר 'חזה הוית עד די כרסוון' ואומר 'נהר דינור נגיד ונפיק מן קדמוהי' וגו' [דנ' ז, ט—י] שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן אלא 'ה' איש מלחמה ה' שמו' הוא במצרים הוא על הים הוא לשעבר הוא לעתיד לבוא הוא בעולם הזה הוא לעולם הבא שנ' 'ראו עתה כי אני הוא' וגו' [רב' לב, לט]¹⁸ > וכתיב 'עד זקנה אני הוא' וגו' [יש' מו, ד] וכתיב 'כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון' [יש' מד, ו] < ואומר 'מי פעל ועשה קורא הדורות מראש אני ה' ראשון ואת אחרונים אני הוא' [יש' מא, ד] (שירתא ד, עמ' 129–130).

טקסט מרתק זה דומה שטרם הובהר כל צורכו, אף כי טופל על ידי חוקרים.¹⁹ חוקר האוונגליון רוברט הייורד טוען שעיקר עניינו של המדרש הוא הכפילות לכאורה

17 A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 25), Leiden 1977, p. x

18 מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב 1992.

19 עיין שם, עמ' 33–57, וכן הייורד (לעיל הערה 11), עמ' 31.

ה' איש מלחמה ה' שמו' ושרצונו של המדרש הוא לטעון 'שאינן להשתמש בעובדה ששם האל (ה') נמצא פעמיים בפסוק אחד כקריש קפיצה להנחה הכופרת שיש שני אלים'.²⁰ לא דק פורתא, ודווקא כאן צריך היה להבחין שמתחילתו ועד סופו אין מדרש זה כי אם תשובה לנוצרים,²¹ המכונים כאן, כבמקומות רבים נוספים במכילתא (וגם בספרים אחרים), 'אומות העולם'. כל מטרתו של מדרש זה היא להילחם נגד ה'מינות' של 'שתי רשויות בשמים', כפי שהוא מעיד מתוכו. ברם, הגורם המפריע לדרשן אינו ההופעה הכפולה של 'ה' באותו פסוק: אדרבא, זוהי תשובתו לכופרים. הדרשן שלנו מוטרד מן התיאורים השונים של הקב"ה כזקן במקום אחד וכבחור במקום אחר, כי דווקא כפילות זו מזמינה את טענת הנוצרים ששתי רשויות בשמים הן, זקן ונער,²² אב ובן. עניין זה ברור במיוחד כאשר אנו מעיינים בפסוק מדניאל פרק ז המובא בתוך המדרש. שם נאמר בפסוק ט: 'חזה הוית עד די כרסון רמיו ועתיק יומן יתב לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא כרסיה שביבין די נור גלגלוהי נור דלק' (רואה הייתי עד אשר הוקמו כסאות ועתיק יומין ישב, לבושו כשלג לבן ושער ראשו צמר טלה. כסאו שביבים של אש, גלגליו אש דולקת). ואולם אין כאן אלא דבר הלמד מסופו, כי המשכו של הפרק, 'חזה הוית בחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא ועד עתיק יומיא מטה וקדמוהי הקרבוהי. ולה יהב שלטון ויקר ומלכו וכל עממיא אמיא ולשניא לה יפלחון שלטנה שלטון עלם די לא יעדה ומלכותה די לא תתחבל' (יג-יד) (רואה הייתי בחזיונות לילה, והנה עם ענני שמים בא מעין בן אדם ועד עתיק היומין הגיע וקרבוהו לפניו. ולו ניתנו שלטון וכבוד ומלכות וכל העמים והאומות והלשונות יעבדו אותו, שלטונו שלטון עולם, אשר לא יכלה, ומלכותו לא תיהרס), באופן בולט ומפורש נפקד מקומו במדרשנו. ואולם נפקד נוכח הוא בעליל.

פסוקים אלו כמובן שימשו היטב את הנוצרים, כי לשיטתם נאמר כאן כמעט במפורש שקיימות שתי דמויות אדם בשמים, אחת של זקן ואחת של נער או בחור. 'כבר אנש' – ο υιος του αληθινου ביוונית – הלוא הוא הפסוק העומד בבסיס הכריסטולוגיה. והאמת ניתנה להיאמר: הטקסט בדניאל נראה כמעיד במפורש שיש שתי דמויות אנושיות שמימיות בתמונה. אין מנוס אפוא מלראות במדרש שלנו דיאלוג עם פרשנות קרובה מאוד, אשר תעיד שקיימות שתי ישויות בשמים. ולא זו בלבד, אלא שהמדרש אפילו אינו מזכיר את הפסוק ה'מסוכן' כל כך, הגורם לקושי: המילה 'וגו' מצורפת לפסוק המופיע שלושה פסוקים קודם לכן, וכך אין לראות כאן אפילו רמז לפסוק דידן. דומני אפוא שהפסוק שעליו מוסב המדרש אינו הקושיה, כי אם התירוץ לקושיה, שאפילו לא נאה להקשות אותה בגלוי אלא ברמז בלבד. התירוץ

20 היינריך (לעיל הערה 11), עמ' 31.

21 ראה A. D. Macho, 'El Logos y el Espíritu Santo, Atlantida 1 (1963), pp. 381–396.

22 באמירה זו אני מרמז לפרשנות מסוימת אפשרית של הכינוי 'נער' למטטרון, היינו 'צעיר'. פירוש זה שונה מן המקובל, כגון דעתו של אידל (לעיל הערה 15), הרואה בכינוי זה שם נרדף לשמש ואפילו לשר. ייתכן שאלו משמעויות מאוחרות יותר של הכינוי, אך לדעתי סביר להניח שמשמעו העתיק הוא 'צעיר', על פי הרמז בפסוקי ספר דניאל.

לקושיית המינים כביכול, או ליתר דיוק התשובה לפרשנותם לפסוקים בדניאל, אשר, אני מדגיש שוב, קרובה מאוד להידמות לפשוטו של מקרא, אינו אלא להציג את הדימויים השונים של הקב"ה במצבים שונים המופיעים בספר שמות, שבכולם כתוב שם ה', ולהטעים שהם מציגים את אותו ה', פעם כזקן ופעם כבחור דווקא, שלא ליתן פתחון פה לאלה האומרים שישנן שתי רשויות, אחד זקן, האב, ואחד נער, הבן! לי נראה ברור למדי שאין ההדגש כאן כלל על עניין מידותיו של הקב"ה אלא על הופעתו בצורות שונות הנבדלות לפי הגיל, כתשובה לאלו הטוענים שהטקסט מרמז על שתי דמויות אלוהיות, אחד זקן ואחד בחור. הפולמוס כאן אפוא הוא אך ורק כנגד אלה הרואים בספר דניאל מקור לדוקטרינה תאולוגית של שתי ישויות בשמים, היינו הנוצרים; ומדוע הם נקראים 'אומות העולם'? מפני שעד שמדרש זה נאמר, כבר היו רוב הנוצרים כאלה שמקורם מן ה- $\epsilon\kappa\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\iota\alpha\ \epsilon\kappa\ \tau\alpha\ \epsilon\theta\nu\iota$ ותו לא, ויוסטינוס, המתווכח הגדול הקדום, יוכיח.

מעתה אפשר להסביר מדוע דווקא במדרשים מן הדורות הללו, ובמיוחד במכילתא דר' ישמעאל, אנו מוצאים את הכינוי 'מי שאמר והיה העולם' ככינוי עיקרי לקב"ה, ובייחוד בהקשרים של פולמוס עם אומות העולם: המדרש רוצה לומר בזה שאל לו ליהודי להאמין בשום ישות או רשות בין ה' לבין הבריאה, לא על ידי החכמה ולא על ידי מימרא, לא על ידי דיבר ולא על ידי שליח, אלא מי שאמר והיה העולם בלבד. ברם חידושי העיקרי במאמר זה אינו הטענה שמדרשים אלו הם צד בוויכוח פרשני-תאולוגי עם הנוצרים. הלוא עיקר עניין זה (אם כי לא בסוגייתנו) הובהר כבר כמה וכמה פעמים, ובפרט לאחרונה, בספרות המחקר, רצוני בספרו היפה של מנחם הירשמן²³ וגם בידי אחרים. עיקר רצוני כאן הוא להציג עניין זה לא כפולמוס מבחוץ כי אם כוויכוח ודילמה תאולוגיים מבית. אלו שהחזיקו באמונה בשתי רשויות בשמים לא היו גנוסטיקנים או נוצרים בלבד, אלא יהודים, אותם יהודים אשר המשיכו, לעניות דעתי, להאמין שלקב"ה היה שליח בבריאית העולם, בעשיית הפורענות ואף בגאולה, דהיינו אותו דבר ה', המימרא, או לוגוס. אולם חשוב עוד יותר לציין שאותו ויכוח עצמו סער בין הנוצרים ממש באותם דורות. אתחיל בהבאת טקסט מרכזי לעניין. התלמוד הבבלי מציג את ר' עקיבא בשיחה דלהלן:

כתוב אחד אומר 'לבושה כתלג חור ושער רישיה כעמר נקא' [דנ' ז, ט] וכתוב 'קוצותיו תלתלים שחרות כעורב' [שה"ש ה, יא]! – לא קשיא: כאן בישיבה, כאן – במלחמה. דאמר מר: אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור. כתוב אחד אומר 'כרסיה שביבין דנור' [כסאו שביבים של אש] וכתוב אחד אומר 'עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתב' [עד אשר כסאות הוקמו ועתיק יומין ישב]! – לא קשיא: אחד לו ואחד לדוד. כדתניא: אחד לו ואחד לדוד, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוסי הגלילי: עקיבא! עד מתי אתה עושה שכינה חול! אלא: אחד לדין ואחד לצדקה. קיבלה מיניה או לא קיבלה מיניה? – תא שמע: אחד לדין ואחד לצדקה, דברי רבי עקיבא. אמר

לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! מה לך אצל הגדה? כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות. אלא: אחד לכסא ואחד לשרפרף, כסא – לישב עליו, שרפרף – להדום רגליו, שנאמר 'השמים כסאי והארץ הדם רגלי' [יש' סו, א] (בבלי, חגיגה יד ע"א).

מכאן אנו רואים שהפסוקים בדניאל היו במרכז הבעיה האפולוגטית של חז"ל, אך היריבים לא היו מבחון. לפי מסורת זו ר' עקיבא הגדול בכבודו ובעצמו מוצג כמי שקורא את הפסוק כמציין שתי ישויות דמויות אנוש בשמים, אחד זקן ואחד נער. ר' עקיבא וגם המדרש הסתמי המובא בתחילת הסוגיה מוכנים לקרוא את הפסוק כפשוטו, כמוסב על המשיח היושב לימינו של הקב"ה. לא רחוק לשונם מן הלשון במרקוס: 'אני הוא [המשיח] ואתם תראו את בן-האדם יושב לימין הגבורה ובא עם ענני השמים' (מרקוס יד, סב). ברם ר' יוסי הגלילי, שאולי היה בקיא יותר באוונגליון, רואה באמונה כזאת ובפרשנות כזאת סכנה גדולה; זאת, להשערת, מפני שזו דומה מדי לנצרות, שכבר החלה להתגבש בימיו (או בימיו של מחבר הטקסט הזה).²⁴ לכן צריך לדחות מכול וכול כל רמז לאמונה שלקב"ה יש עוזר, שליח או סגן בשמים, ואפילו הוא מלך המשיח, דוד בן ישי, ובייחוד אם הוא מלך המשיח, ישו בן דוד! רצוני לומר שהרעיון של שתי ישויות בשמים, כל עוד הרשות המשנית אין לה דעת משל עצמה והיא עושה את דברו של הקב"ה, לא היה זר ליהדות, כפי שטקסט זה מעיד על עצמו. אפילו אדם כמו ר' עקיבא חייב לעבור תהליך חינוכי כדי לעמוד על כך שאמונת 'שתי ישויות' אינה אלא מינות, ושמא רקעו (לפי המסורת, ורק במסורות עסקינן) כעם הארץ הוא הפותח לנו אשנב לדתם של עמי הארצות? כמובן, ר' עקיבא חזר בו כביכול, ובתשובתו נולדה התאולוגיה החז"לית האורתודוקסית. לא תהיה זאת השערה רחוקה מדי, לעניות דעתי, לומר שהלחץ נגד דעתו של ר' עקיבא (שהיא גם דעתו של תנא קמא!) נובע מגיבוש הכריסטולוגיה של הלוגוס, שהחל במאה השנייה.²⁵ גרסאות יהודיות אורתודוקסיות כביכול של אופציית תאולוגית זו חייבות לעבור תהליך של תיקון וחזרה בתשובה, המסומן באגדה זו על ידי חזרתו כביכול של ר' עקיבא, שהיא אפוא סינקדוכה של תהליך היסטורי רחב שבו דחו חכמים כל רמז לתאולוגיה של המימרא, הוא הלוגוס.

זאת ועוד: לא רק הבעיה ביחס אל הנצרות מעניינת אותנו כאן אלא גם תשובתו של ר' יוסי, שר' עקיבא 'קיבל' אותה בסופו של דבר. תירוצו של ר' יוסי אינו אלא

24 אגב אורחא אעיר שביטוי של ר' יוסי הוא מוזר למדי, שכן למה לו לומר שר' עקיבא עושה שכינה חול? הלוא רמז מכאן שאף ר' יוסי האמין ברשות נוספת, אלא שהיה סמוך ובטוח שאותה ישות חלק בלתי נפרד מהאל עצמו היא, וטענתו נגד ר' עקיבא היא אפוא שהוא מעין אריוס (Arius) המפריד בין האל לבין הלוגוס, המכונה 'שכינה' אצל ר' יוסי, וכך הוא עושה שכינה חול! זאת ועוד, דומה ששכינה זו התגלמה incarnated בגופו של המשיח – דוד המלך.

25 אף סגל (לעיל הערה 17, עמ' 55) כותב: 'By the third century, the rabbis seem to be fully aware of the kinds of claims that could be made about a "son of man" or Metatron or any other principal angel. So they reject the idea of divine intermediaries totally'

תאום לדעה תאולוגית שהייתה נפוצה בין הנוצרים של אותם דורות ממש, ולפיה יש 'One identical Godhead which could be designated indifferently Father or Son; the term did not stand for real distinctions, but were mere names applicable at different times'²⁶ היינו הדעה הידועה לשמצה בין הנוצרים המכונים אורתודוקסים כמינות של מונרכיאניזם, כלומר, מילה במילה, רשות אחת בשמים! הוזה אומר שבשני הענפים של דת ישראל, הנמצאים בתקופה זו בתהליך של הגדרה עצמית והפרדה זה מזה, מתגלע אותו ויכוח תאולוגי: האחד פותר את הבעיה בצורה אחת והאחר בצורה ההפוכה, וכל אחד מכנה אפוא את זולתו 'מינות'. על ידי דחייה זו מבנים את ה'אחר'.

מעשה אפשר לעקוב אחר התהליך כולו. מצד אחד התאולוגיה החז"לית מנדה מתוך היהדות את המסורת עתיקת היום למין לגבי 'מאמר ה' ומכנה אותה בשם מינות, בעצם המינות בה"א הידיעה של 'שתי רשויות בשמים'. הפתרון האורתודוקסי לבעיית הפסוקים אשר לכאורה מבטאים את הכפילות הזאת באלוהות הוא לקרוא אותם על דרך המודליזם, כלומר כולם רועה אחד מתארים, אחד מציין את מידת הדין ואחד את מידת הרחמים, אחד את מידתו של הכביכול ביום דין ואחד את מידתו ביום קרב. מן הצד האחר, בסימטריה גמורה, האורתודוקסיה הנוצרית של המאה השנייה רואה במודליזם הזה מינות, בעצם המינות בה"א הידיעה של 'רשות אחת בשמים' (monarchianism לפי לשונם), ומנדה את המחזיקים בדת זו, לרבות כאלו שנחשבו פעם אורתודוקסים לחלוטין. הנוצרים אפילו מעניקים את השם 'יהדות' לכפירה זו, ואילו חז"ל, שמא ואולי בתגובה, מגדירים אף הם את התאולוגיה המודליסטית כיהדות האורתודוקסית היחידה, ולכן חייב ר' עקיבא לקבלה, ואילו אלישע בן אבויה היה ל'אחר'.²⁷ בגוזמה מסוימת ניתן אפוא לומר שחז"ל יצרו את הנצרות, והתאולוגים הנוצרים אשר הכריזו על האפיפיור קליסטוס, שהאמין במונרכיאניזם, שאינו אלא מין ויהודי, יצרו את היהדות האורתודוקסית!

במקום לראות את הדעה בדבר 'שתי רשויות בשמים' כמינות הנוצרת בשלב מסוים ביהדות ומאיימת על השלמות הדתית של היהודים (או יותר מכך, כתוצר 'חוץ'), אני מציע אפוא לראותה כדעה דתית עתיקת יומין שרווחה בין היהודים, אופציה תאולוגית שהייתה פעם כשרה למהדרין ואפילו לאחד כר' עקיבא, אולם במרוצת הזמן ועם התפתחות הנצרות הפכה כת זו לבת מצר של כת החכמים הטוענים לירושה של דת ישראל המקראית, ואופציה זו נעשתה למינות ולכפירה משהוגדרה ככזאת על ידי החכמים עצמם. כפי שבהרסילוגיה הנוצרית אי-האמונה בשתי רשויות כונתה בשם 'יהדות' ובכך נוצרה הנגדה בין ה'פנים' ל'חוץ' בנצרות מתוך הבדל שהיה למעשה הבדל פנימי מלכתחילה, כך אצל חז"ל האמונה בשתי רשויות בשמים נודתה מן היהדות מבפנים, ונתכנתה – אמנם לא לגמרי במפורש –

26 ראה J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (rev.ed.), New York 1978, p. 120

27 הלוא לפי פרשנות מסוימת חטאו של אחר, קיצוץ בנטיעות, היה כרוך בהפרדה גמורה בין מטטרון לבין הקב"ה, היינו אחר היה אנומיאן, אדיומן, כלשונם של ההרסילוגים הנוצרים. עיין לעניין זה אידל (לעיל הערה 15), עמ' 38.

נצרות. יש פה סימטרייה בפעולת ההוצאה החוצה: בעת ובעונה אחת הוציאו חז"ל החוצה את היהודים המחזיקים בדעה הקדומה על קיום המימרא, בעוד שהנוצרים האורתודוקסים נידו את הנוצרים המחזיקים בדעה הקדומה, הנוצרית אף היא, שאין הלוגוס רשות נפרדת.

טענתי בעצם, או ליתר דיוק שיערתי, שבמקום שהתרגומים של ארץ ישראל שימרו את הדת הפשוטה של 'ישראל סבא' ובפרט את אמונתם במאמרו של ה' כישות נפרדת, אך כפופה כמובן לקב"ה, וכשליחו בבריאת העולם, הנהגתו וגאולתו, חז"ל הם שסטו מדרך זו ודחו על הסף מכול וכול את הרעיון התאולוגי הלזה, כנראה בעקבות הנצרות וכתשובה לה. אין זה מפתיע כלל ועיקר אפוא למצוא שתרגום אונקלוס, הלוא הוא התרגום שמבחינה הלכתית קרוב ביותר לדעת חז"ל – ואין פלא שהאמורא רב יוסף מכנה אותו 'תרגום דילן' – ממעט ביותר בשימוש במונח 'מימרא', ובספרות חז"ל גופה מונח זה אינו מופיע ולו פעם אחת. לשון אחר: במקום שדת המתרגמים (כדתם של יהודים רבים אחרים בני התקופה, ופילון ויוחנן ביניהם) ביצעה מעבר מ'אהיה' כ'מי שאמר והיה העולם' ל'אהיה' כמימרא היפוסטטי בעל מעמד אונטולוגי נפרד, חז"ל דחו את המעבר הזה.²⁸

ישנה עוד דרך להבהיר נקודה זו. כפי שראו מלומדים, קיימת מקבילה חשובה אחת לפילון במדרש בראשית רבה:

ד"א 'אמון' [מש' ח, ל] אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשים, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא

28 מסורות אלו המשיכו להתקיים בישראל, כפי שאנו מוצאים בטקסטים 'קבליים' מימי הביניים. כך למשל טקסט אחד, המובא על ידי משה אידל, מזהה את ה'אהיה' הראשון עם 'יוצר בראשית', ואת השני עם 'חכמה'! עיין הנ"ל, 'התפילה בקבלת פרוכנס', תרכ"ץ סב (תשנ"ג), עמ' 274–275. אגב אעיר שהוויכוחים בין האסכולות של המקובלים, שאידל כותב עליהם לגבי טיב הקשר בין מערכת הספירות לבין האלוהות, כלומר הוויכוח אם מערכת הספירות כלולה בתוך האל הגבוה או נפרדת הימנו, דומה מאוד למחלוקות התאולוגיות של המאה הרביעית בין הנוצרים לגבי היחס בין ה'אב' ל'בן'. עיין גם במאמרו המופלא של דניאל אברמס: D. Abrams, 'The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead', *Harvard Theological Review* 87 (July 1994), pp. 291–321. ניתן בלא כל גחמה לזהות את שלוש הדעות לגבי מטטרון שאברמס מוצא בהגות ימי הביניים של יהודים רבניים (שם, עמ' 299) עם שלוש העמדות שבוויכוח הנוצרי: זאת של מרסלוס מאנקירה, זאת של אריוס (או ליתר דיוק של ה-homoians) והדעה 'הניקאית האורתודוקסית'. אין רצוני לרמוז כמובן שהמקובלים היו 'מושפעים' מן הנצרות אלא ההפך הגמור, שדעות ואפשרויות אלה היו יהודיות מאז ומעולם. לרעיונות לא רחוקים מאלו ראה אידל, שם, עמ' 277 והספרות המובאת שם. עיינו גם E. R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Da'at* 24 (1990), pp. xxx–xl

העולם, והתורה א' 'בראשית ברא אלהים' [בר' א, א] ואין ראשית אלא תורה, היך מה דאת אמר 'ה' קנני ראשית דרכו' וגו' [מש' ח, כב].²⁹

מצד אחד, אמירה זו קרובה מאוד למושג הלוגוס של פילון, המוצג ככלי אומנותו של הקב"ה ביצירת העולם, עד כדי כך שחוקרים רבים משערים שר' הושעיה הקיסרית, בן דורו של אוריגנס תלמיד תלמידו של פילון עצמו, קיבל רעיון זה מאוריגנס. ברם, הללו לא השגיחו די צורכם במעבר החשוב מלוגוס לתורה, המתאים להכרזה הכללית של רז"ל שאין חכמה אלא תורה, הכרזה שאיננה אלא הארה פרשנית לאותו פסוק במשלי אשר צוטט הן על ידי המדרש הן על ידי פילון הן על ידי הנוצרים. רוצה לומר, מחזור זה של רעיון פילוני, אם אכן כזה הוא אשר נמצא לפנינו, הוא בעצם הכחשה כוללת של קיומו של כל מתווך או deuterios theos מלבד התורה. חז"ל דוחים מכול וכול את הרעיון של ה־angelos interpretes הנמצא בספרות האפוקליפטית, וקל וחומר את הרעיון של יורשו כביכול, הלוגוס, כמדריך ושליח בהתגלות.

חז"ל העבירו במהלך דיסקורסיבי עצום את כל תפקידי החכמה, היא הלוגוס, אל התורה עצמה.³⁰ 'אין חכמה אלא תורה'. התורה, לשיטת חכמים, החליפה לגמרי את דמויות הלוגוס והחכמה הקדומות של אמונות היהודים. אם בשביל נוצרי כיוחנן הלוגוס של בשר ודם המיר את הנומוס הכתוב, הרי בשביל החכמים הלוגוס בספר דחה לגמרי את הלוגוס הקיים בכל מקום מחוצה לספר. מהלך זה של חכמינו מדחה את המבנה האופייני של החשיבה המערבית, המועצם באוונגליון הרביעי, שלפיו הלוגוס נמצא בייחוד בקולו של הדובר ולא בכתוב. הייתי אפוא מהפך – כפי שעשו זאת חז"ל עצמם, לפי השערת – את מימרתו המפורסמת של מליטון, הבישוף של סרדיס במאה השנייה, אשר כתב 'παλαιός μὲν ὁ νόμος, καινός δὲ ὁ λόγος', כלומר קודם הייתה התורה, ועכשיו ישנו הלוגוס, והייתי טוען שלדעת חכמינו קודם אמנם היה הלוגוס, אך עכשיו אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של תורה בלבד.

29 בראשית רבה א, א (עמ' 2).

30 איני מתכוון לומר שהם לבד המציאו את המהלך הזה, הלוא הוא קיים כידוע כבר בספר בן סירא בפרק כד – ולא מקרה הוא שספר זה נמצא בין הספרים ה'חיצוניים' היחידים המצוטטים אצל חז"ל. טיעוני הוא ששני זרמי המחשבה התאולוגית דרו בכפיפה אחת ביהדות שלפני תחילת הפירוד יהדות-נצרות כשלהי המאה השנייה, ואז נפרדו אט אט דרכיהם של שני זרמים אלו, כמעשה אברהם ולוט.

פסיקתא דרב כהנא ופיידאה

מנחם הירשמן

שחזורו המבריק של יום טוב ליפמן צונץ את מדרש פסיקתא דרב כהנא (פסדר"כ) במאה הי"ט, ומהדורתו הביקורתית של דוב מנדלבוים (תשכ"ב, ניו-יורק), העלו מדרש ייחודי זה מתהום הנשייה. אולם דומה שמדרש פסדר"כ טרם זכה למחקר מעמיק מבחינת מסורת הנוסח שלו, ובוודאי לא נחשפו מכמני עריכתו. גם מספר רב של קטעי גניזה תובעים מאתנו עיון חוזר במבנה הספר, וכן דרושה תשומת לב מיוחדת להוספות הרבות שנשתרבו אליו בספר, שברובן סומנו על ידי מנדלבוים. אפתח בסקירה של מבנה הספר ובניסיון מחודש לאפיין את מגמתו, היינו – מהו התוצר התרבותי שרצה מחברו להשיג. השתמשתי במילה הלועזית 'פיידאה', לתיאור תהליך או תוצר תרבותי-חינוכי, משתי סיבות. הראשונה היא שהמגמה לתאר את מניעיו החינוכיים של חיבור שלם בתרבות יוון ורומי מזוהה יותר מכול עם חיבורו המרשים של ו' ייגר, פיידאה.¹ יש במפעלו כדי ללמדנו כיצד לגשת למשימה דומה בספרות חז"ל. הסיבה השנייה היא שאפשר לזהות בפסדר"כ מוטיבים וז'אנרים הנושקים לאותה תרבות שתיאר ייגר, וכך לעמוד על השווה והשונה בין שתי התרבויות.

פסדר"כ שונה מיתר המדרשים האמוראיים הקלסיים בכך שהוא איננו מאורגן סביב ספר מקראי מסוים. הוא מתואר לאחרונה על ידי יונה פרנקל כ'ספר מדרש הבנוי פסקאות פסקאות, כל פסקה היא דרשה לקריאת התורה או להפטרה של שבת מיוחדת או לאחר מן החגים'.² ואכן ההגדרה הרווחת לספר היא 'מדרש לחגים ולשבתות המצוינות בשנה'. ואולם הרבה תמיהות נותרו באשר למבנה הספר ולמגמתו, וראוי לפרט את עיקר מניינו ובניינו כדי לעמוד על מגמתו. החטיבה הגדולה ביותר, עשר מתוך עשרים ושמונה פסקאות,³ מוקדשת לעשר קריאות שסביב תשעה באב (לעתים

1 W. Jaeger, *Paideia*, trans. G. Highet, Oxford 1947–1954

2 'פרנקל, מדרש ואגדה, רמת אביב תשנ"ז, עמ' 1110.

3 המספר 28 הוא לפי פרנקל עמ' 797. גם מניין של הפסקאות משתנה, חוקר חוקר ושיטתו. עיין למשל תיאודור ב-1905: *Jewish Encyclopedia*, New York. p. 559, המונה 33 או 34, ועיין סקירתו של שטמברגר, H. Strack and G. Stemberger, *An Introduction to the Talmud and Midrash*, trans. M. Bockmuehl, Minneapolis 1992, p. 319–321.

מכונה חלק זה פסיקתא דאפטרותא).⁴ עובדה זו כבר אומרת דרשני – כלום נתחברו פסקאות אלו, וביניהן פסקאות קצרות למדי, רק כדי למלא את השבתות הארוכות של הקיץ, או שמא חטיבה זו מעידה על סדר העדיפויות של המחבר, המעוניין לתת לבית המקדש מקום מרכזי בחיבורו? עד כמה שידוע לי לא הובלטה העובדה שאין פסקה לפורים כלל ועיקר, וזאת על אף העובדה שהמשנה כבר קבעה ש'מפסיקין' את קריאת הפרשה, כדי לקרוא בענייני דיומא של פורים (מגילה ג, ד). מה ראו לוותר דווקא על פסקה לפורים, כשלחננוכה ישנה פסקה מפוארת (פרשת חנוכה המשכן), שבכמה מכתבי היד⁵ אף פותחת את החיבור כולו? זאת ועוד: בחטיבה של ארבע הפרשיות הנקראות לפני פסח (שקלים, זכור, פרה והחודש) אין בפסקת זכור התייחסות כלשהי לענייני פורים אלא לעמלק גרדא. חיסרון זה בולט עוד יותר לאור העובדה שאחת הפסקאות האחרות (פרשת העומר) מסתיימת בדרשה נאה ביותר וארוכה, שעניינה – כיצד ניצחה פרשת העומר את עשרת אלפים כיכר הכסף של המן הרשע. הווה אומר שאף שהמחבר שואב ממקורות מדרשיים הנדרשים לסיפור מגילת אסתר, אין הוא רואה לנכון להקצות לה פסקה משלה.

שאלות אלו ועיון בתוכנו של המדרש מעלים אפשרות אחרת להסביר את מבנהו של הספר ואת מגמתו. המדרש מכוון להבליט את המקדש ואת מקומו בלוח השנה היהודי. שני מוטיבים עיקריים נוספים מאפיינים את הספר, ושילוב שלושת העניינים יחד מעניק לחיבור לכידות רבה. הראשון כאמור הוא התמקדות במקדש, בפולחנו ובתקווה לבניינו מחדש. נוסף על כך, באה התרפקות מיסטית על נוכחות הקב"ה במקדש ובעם ועל יחסיו ההדוקים עם עמו ישראל. אחרון הוא המוטיב של התקוטטות מתמדת עם אומות העולם ועם טענותיהן. אדגים את המוטיבים הללו ולאחר מכן אפנה לשני סיפורים שמצינו במדרש ואשווה אותם לספרות יוון ורומי, במטרה להראות ז'אנרים מקבילים עם פיידאה שונה.

אפתח בשתי פסקאות הכוללות שילוב של שניים מן היסודות – היחס לאומות וענייני המקדש – תוך רמיזה עדינה למוטיב המיסטי המודגש במקומות אחרים ביתר שאת. הפתיחתא⁶ הראשונה לפסקת 'כי תשא', היא פרשת שקלים (עמ' 16–17), דורשת את הפסוקים תהלים ג, ג–ד 'רבים אמרים לנפשי אין ישועתה לו באלהים סלה' הנמצאים במזמור של דוד 'בברחו מפני אבשלום בנו' (תה' ג, א). אנו קוראים פתירה המותחת ביקורת על דוד המלך ומתארת את חסדי ה' שסלח לו.⁷ מיד לאחר מכן באה הפתירה הבאה:

4 עיין L. Barth, 'The Three of Rebuke and Seven of Consolation Sermons in the Pesikta de Rav Kahana', *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), pp. 503–515.

5 עיין במבוא לפסדר"כ, מהדורת מגדלבוים, עמ' ח–י, כל ההפניות הן למהדורה זו. מהדורה שנייה יצאה בתשמ"ז, כתוספת מפתחות ובהרחבת המבוא כאנגלית, אבל העימוד שלה זהה.

6 על המבנה המשולש של כל פסקה–פתיחתא, גוף הדרשה, נחמה–עיין כבר J. Theodor, 'Zur Composition der agadischen Homilien', *MGWJ* 28 (1879), p. 108.

7 ההגנה על דוד והטענה בדבר נצחיות מלכותו על אף ההתנגדות לו חוזרות אף הן לא מעט בפסיקתא וקשורות קשר הדוק עם המוטיב הראשי של המקדש.

ורבנין פתרינן קרייה באומות העולם. 'רבים' (תה' ג, ג), אילו אומות העולם. ולמה קורא אותם רבים, דכת' 'הוי המון עמים רבים' (יש' יז, יב). 'אומרים לנפשי' (תה' שם), אומרים לישר', אומה ששמעה מפי אלהיה בהר סיני 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שמ' כ, ב), ולסוף ארבעים יום אמרה לעגל 'אלה אלהיך ישראל' (שמ' לב, ד), יש לה תשועה, 'אין ישועתה לו באלהים סלה' (תה' שם). אמרו ישר' ואתה ה' הסכמתה עמהם וכתבתה בתורתך ואמרת 'זובח לאלהים יחרם' (שם כב, יט). 'מגן בעדי' (תה' ג, ד), שהגנת עלינו בזכות אבותינו. 'כבודי' (תה' שם), שהשרית שכינתך בתוכינו, דכ' 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמ' כה, ח). 'ומרים ראשי' (תה' שם), תחת שהיינו חייבים לך הרמת ראש נתת לנו תלוי ראש⁸ על ידי משה ואמרת 'כי תשא את ראש בני ישראל' (שמ' ל, יב).

הקב"ה השרה את שכינתו בתוך בני ישראל על אף טענותיהן הצודקות של האומות ופקד על משה לאסוף שקלים למשכן, ובסיום הפסקה (עמ' 32) יש מי שרואים את מחצית השקל ככפרה על חטא העגל.

פתיחה קרובה למדי מצינו בריש פסקת 'ענייה סוערה', הנפתחת בקטרוג על דוד ומלכותו מפי אחיתופל ודואג האדומי,⁹ וחוזרת ונדרשת לאומות ולמקדש. ואל תהא קרבה זו קלה בעינינו, שהרי שתי פסקאות מרוחקות אלו, האחת מארבע הפרשיות שלפני פסח והאחרת מפסקאות דאפטרותא, שוות בכך שאינן שואבות את החומר שלהן ממקור קדום להן הידוע לנו. מכאן שישנו חוט מקשר בין שתי חטיבות אלו של הפסיקתא. וכך למדנו בפתיחתא הראשונה בפסקת ענייה סוערה (עמ' 293–294) הנדרשת לפסוק מן הפרק הרביעי בתה' 'בני איש עד מה כבודי לכלמה תאהבון ריק תבקשו כזב סלה' (תה' ד, ג):

ד"א 'בני איש' (תה' ד, ג), אילו אומות העולם. ולמה הוא קורא אותם בני איש, שהן באים מבני בניו של נח, ואין איש אלא נח, כמה דאת או' 'ונח איש צדיק' (בר' ו, ט). 'עד מה כבודי לכלימה' (תה' שם), זה בית המקדש, א' הק' עד מתי אתם מכלימי' בכבוד ביתי, מרקקים בו, מטנפים בו, עוברים בו עבירותיכם. 'תאהבון ריק' (תה' שם), מרדפים אחרי דברים של ריקנות, עזבו, שכחו, אין השכינה חוזרת לו מעתה, אלא 'תבקשו כזב סלה' (תה' ד, ג), מה אתם סבורים על שסילקתי שכינתי ממנו לשעה שהיא לעולם. 'ודעו כי הפלא י"י חסיד לו' (תה' ד, ד), כבר בשרתיו על ידי ישעיה הנביא ואמרתי לו, 'ענייה סוערה לא נוחמה' (יש' נד, יא).

8 על הביטוי 'תלוי ראש' עיין מ' כשר, תורה שלמה, לבר' מ, יד וכו. תורה שלמה לבר' מ, יד, אות לב, עמ' 1516–1517.

9 יש נטייה במחקר לראות בדמויות הללו צופן לדמויות נוצריות, עיין R. Travers Herford, *Christianity in the Talmud and Midrash*, London 1903 (Ktav reprint) pp. 70–71 ועיין עוד א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', הנ"ל, בעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 389 הערה 55: 'אחיתופל הוא הפרוטוטיפוס של מינים'. וע"ע R. Kalinin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London 1991, p. 101–109

כבוד הקב"ה הוא בית המקדש. הקב"ה מנחם את ישראל, תוך אזהרה עבה לאומות. כשם שבפתירה הראשונה בפסקה זו הופרכה הסברה של מתנגדי דוד באשר למלכותו – 'מה אתם סבורים על שנוטלה מלכותי ממני לשעה שהיא לעולם' – כך לפנינו הופרכה הסברה של האומות על אודות בית המקדש – 'מה אתם סבורים על שסילקתי שכינתי ממנו לשעה שהיא לעולם?...'.

שתי פסקאות אלו מייצגות נאמנה את אוירת הפסיקתא בכללותה. זוהי אווירה של לוחמנות כלפי האומות ועמה הדגשת חשיבותו ומרכזיותו של המקדש תוך ציפייה, אולי ניתן לומר דרוכה, לבניינו להחזרת הכבוד למקומו. המילה 'כבוד' כאן בוודאי נושאת אתה את מלוא המטען של ההקשרים המקראיים שבהם מתייחסים שכינה וכבוד למקום המשכן. ראוי להביא כמה מן התיאורים שבפסיקתא המצפים לשובו של הכבוד.

הפסקה 'קומי אורי' אף היא נפתחת בפסוק של 'כבוד' – 'על כן באורים כבודו ה' (יש' כד, טו). ר' אבהו מפרשו על כך שמברכים על המאורות. ואולם 'רבנין אומ' א' הקב"ה לישר' בניי הואיל הוא אורכם ואורכם הוא אורי אני ואתם נלך ונאיר לציון, 'קומי אורי כי בא אורך' (יש' ס, א). פתיחה מתונה זו מתעצמת מאוד בהמשך (עמ' 322):

א"ר אחא¹⁰ נמשלו ישר' כזית, 'זית רענן יפה פרי תואר' (יר' יא, טז), ונמשל הק' כנר, 'נר אלהים נשמת אדם' (משלי כ, כז), מה דרכו של שמן להנתן בנר והן מאירים שניהם כאחת, כך א' הקב"ה לישראל, בניי הואיל הוא אורכם ואורכם הוא אורי, אני ואתם נלך ונאיר לציון, 'קומי אורי כי בא אורך' (יש' ס, א).

עירוניים של ישראל לתוך גרו של הקב"ה יוצר את האור המיוחד – האור המשולב של הקב"ה ועמו. בעיניי, זה אחד הביטויים הנועזים ביותר לאחדות העם ואלוהיו. לא מפתיע הוא שהפסקה הזו מסתיימת בזיהוי האורה עם הכבוד (עמ' 324):¹¹

ר' ברכיה א' ממקום בית המקדש היתה אורה יוצא לעולם. ומה טעמא, והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו (יח' מג, ב), ואין כבודו אלא בית המקדש דכת' כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו (יר' יז, יב).

10 א' מרמורשטיין כבר נגע בדעותיו המיוחדות של ר' אחא, עיין A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, Oxford 1950. p. 128: "Statements of a Contemporary of The Emperor Julian On The Rebuilding of The Temple". W. Bacher, *Jewish Quarterly Review* 10 (1898), pp. 169–170.

11 ועיין עוד בפסקת ה'חודש', עמ' 87: 'מאיכן מצאינו שנקרא הק' לכן של ישראל' ובהמשך שם: 'תמתי ר' ינאי או' לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני' ועוד. ועיין המחלוקת העקרונית בין שלום רוזנברג ליהודה ליכס על פרשנות מקורות מיתיים בחז"ל, מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 145–186.

מה שהעלינו עד עתה מראה שיש חפיפה בין תוכנו של המדרש לבין מבנהו. עיקר מגמתו הוא להבליט את מקום המקדש בלוח השנה, וזאת בפני טענת האומות שבית המקדש לא ייבנה שוב. אם צדקתי בראייתי, הרי דווקא הסדר שקבע מנדלבוים על פי שלושה כתבי יד, שלפיו הפסיקתא נפתחת בחנוכה, הוא אות וסימן למגמה זו. כפי שניווכח, גם מעשי חכמים ואגדות אחרות שבגוף הפסיקתא טבועים באותו חותם של מקדש. נפנה לשתי דוגמאות הממחישות את התמקדותה של הפסיקתא בענייני מקדש.

מעשי חכמים בפסיקתא דרב כהנא

הקובץ הארוך ביותר והמעניין ביותר של מעשי חכמים בפסדר"כ הוא על אודות ר' אלעזר בר' שמעון ובאביו ר' שמעון בר יוחי.¹² הסיפורים זכו לתשומת לב רבה, בעיקר בניסיונותיהם של חוקרים לעמוד על הקשרים שבינם לבין מקבילותיהם ועל היחס שבין מסורות אלו ל'היסטוריה'.¹³ לא די הודגשה הייחודיות שבקובץ על אודות ר' אלעזר, שהוא אחד הבודדים בספרות חז"ל כולה שבו מסופרת במרוכז הביוגרפיה השלמה של חכם מנערתו ועד אחרי קבורתו.¹⁴ מבחינה זו השוואת קובץ זה עם ביוגרפיות דומות מן התרבות הסובבת מעלה נקודות מרתקות. כוונתי לביוגרפיה של פרופיריוס על אודות פלוטינוס ושל איסביוס על אודות אוריגנס. השניים האחרונים זכו למחקר המצוין של פטרישיה קוקס,¹⁵ ובעקבותיו אעלה כמה נקודות המבליטות את המיוחד שבביוגרפיה של ר' אלעזר. ידיים מוכיחות שהעורך של פסדר"כ או קודמו טרח במיוחד לאסוף חומר זה ואף הקדים את שמו של ר' אלעזר לכל סיפור, אף במקום שמבחינה תחבירית פתיחה שכזו יוצרת קושי.¹⁶ אתאר תחילה את הקובץ כולו ואחר כך אעמיד על ההשוואה בין הביוגרפיות. הקובץ מורכב משבעה סיפורים על אודות ר' אלעזר, שניתן לאפיין אותם על פי

12 עמ' 190–200.

13 עיין לאחרונה ע' מאיר, 'הסיפור על ר' שמעון בן יוחאי ובנו במערה: היסטוריה או ספרות?' הנ"ל, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 11–34; ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ש"י פרידמן, ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119–145; י"ל לוין, 'ר' שמעון בן יוחאי וטיהורה של טבריה: היסטוריה ומסורת', קתדרה 22 (תשמ"ב), עמ' 9–42; ד' בויארין, הבשר שברוח, תל אביב 1999, עמ' 198–220.

14 על סיפור אלישע בן אבויה כתב ד' בן גוריון, 'חיי משתלשלים במערכה מערכה שמועות אחר שמועות'. ראה, הגרן ח (1912), עמ' 82.

15 P. Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983, pp. 17–44; R. Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century*, Minneapolis 1991, pp. 2–3, 21. וכך איני מסכים עם קביעתו (עמ' 2 הערה 4) שספרים חדשים יותר על החינוך כבר תפסו את מקום ספרו של ייגר.

16 ר' לעזר בר' שמע' עלון חמריי לקרתיה' (עמ' 194).

הנושא, מקום ההתרחשות וזמנה, המתנגדים, קרובי המשפחה המופיעים בכל סיפור והיחס לגוף ולאכילה.

נושא	מקום ההתרחשות	קרובי המשפחה	המתנגדים או המבקרים	היחס לגוף ולאוכל	הזמן
רשב"י ור' אלעזר	במערה	אביו (ר' שמעון)	(רומאים)	אכלין חרובין ; 13 שנה גופן העלה חלודות	
אכלנותו של ר' לעזר	בבית (קמי תנורא)	אימה אבה (ר' שמעון)	חמריי'	חיויא בישא שריא במעוי ; דברא יתיה ברא מזוניה	
ארכן ריפרין	—	(בר חמרא - אביו)	ר' יהושע בן קרחא	חלא בר חמרא	
נכס ליה תור, אצותא דפיתתא, כוב דחמר	בבית חמיו	חמיו (שמעון) והזכרת אביו	חמיו ?	שיעורו של כוס - בכריסי שהיא רחבה	
שמלתך לא בלתה מעליך	כנ"ל ?	חמיו	—	(40 שנה)	
אנגרובטים	חדא חקל	אומנהון דאבהתך	אליהו	אפילו גולתא לא הוה יכיל למד סיפרא טעין	13 שנה
אתשש מדמוך	בביתו מערתא	אינתתיה אביו	תולעת ?	טוביי דאידבקת להדין גופא צדיקא ; רימה לית מישלוט בי ; עין דימין (של אביו)	
ר' תבע באיתתיה	בית הוועד	איתתיה	רבי	ארי בן ארי כלי שנשתמש קודש	13 שנה חשש רבי בשיניה

לפנינו קורות חיים מופלאים, במיטב המסורת האריטולוגית של הים התיכון. ילד גברתן בעל כוחות עצומים מנצל כוחות אלו בשירות הרומאים בשני מינויים רשמיים, המשקפים נאמנה את התפקידים כפי שהתקיימו באימפריה הרומית.¹⁷ ברם ילד זה הוא בנו של ר' שמעון בר יוחי, ובכוונה תחילה הקדימו לשבעה סיפורים אלא עוד קובץ סיפורים על אודות ר' שמעון עצמו, כשאחד מהם הוא סיפור המערה המפורסם. לפי הפסיקתא עשה ר' אלעזר עם אביו את שלוש עשרה השנים האלו במערה, ויחד ירדו לטבריה להתאושש ולאחר מכן לטהר את העיר. ר' שמעון, המתואר בתחילת הקובץ כולו כיחיד בדורו ובעל כוחות רוחניים מיוחדים, המסוגל לקרב את המשיח, מתואר בסוף הקובץ המוקדש לו כמתגבר על מתנגדיו (הכותי, בר נש, הסופר) ומלמד שכל אף כישרונותיו המיוחדים טיהור טבריה היה על פי המניין (ההכרעה לפי הרוב במניין החכמים), ובמקרה אחר מורה רשב"י למי שליקט ספיחי שביעית שעליו להימנע מכך ולכבד את דעת רוב החכמים, המנוגדת לדעתו של רשב"י עצמו. כלומר הקובץ מקפיד להחזיר את החכם המופלא לחיק עמיתיו החכמים כשמדובר בהכרעות הלכתיות ממשיות.

הקובץ הראשון, העוסק בר' שמעון, נפתח בחכם מכובד שאינו ראוי לראות את פניו של רשב"י (ר' יהושע בן לוי), והקובץ השני, העוסק בר' אלעזר בנו, נחתם ברבנו הקדוש, שאינו ראוי לשאת את אלמנתו של ר' אלעזר. במבנם הנוכחי בפסדר"כ שני הקבצים משלימים זה את זה ויוצרים אחדות מרשימה: אב ובן יחידי סגולה שאין כדוגמתם חיים זה לצד זה ונקברים לבסוף זה ליד זה.¹⁸

יש לראות את סבלם של האב והבן בחייהם המתואר בראשית הקובץ, כשהו יחד שלוש עשרה שנה במערה, כבא על פתרונו בקבורתו של הבן במערת אביו, כשגופתו של הבן במוותו שלמה ללא פגע. שלמות זו מוסברת בסיפור האחרון ממש, כשאנו מתבשרים שראב"ש קיים בעצמו שילוב עדין של תלמוד תורה וייסורין, שהיה מביא על עצמו ייסוריהם של כל ישראל. בכל ימי חייו חטא פעם אחת בלבד, כשנמנע מלהעניש חוטא. שלמות חייו באה לידי ביטוי בשלמות גופו לאחר מותו. כנגד אותם החמרים שסברו שנחש רע 'חיוויא בישא' נמצא במעיו, אנו מתבשרים שחיוויא דנור, נחשי האש המגינים על קבר רשב"י, מכבדים את הבן הנקבר ליד אביו תמורת שלוש עשרה שנה שהוא שסבל עם אביו במערה (ושלא כמקבילה בבבלי, אין כאן רמז לתפילה ולתלמוד תורה באותה התקופה), הוא זוכה לשלוש עשרה שנות לימוד עם אליהו הנביא, המחזיר לו את תורת אביו, המזוהה כאן דווקא כספרא. כעת אעבור להשוות את היחס הזה לגופו של ראב"ש לביוגרפיות של אוריגנס ושל פלוטינוס. אוריגנס מתואר על ידי אוסיביוס כמחונן מינקותו. בקובץ שלנו, ולעומת זאת, ר' אלעזר מתואר כמי שניחן בכוחות פיזיים ניכרים בילדותו ואילו כוחות רוחניים

17 על שתי המשרות עיין A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford, 1964, pp. 726–725, 831 וג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשכ"ז–תש"ל, עמ' 89–91.

18 פן נוסף שצריך עיון הוא מידת ההקבלה בין סיפור ר' אלעזר לבין סיפור יוסף המשמש לו מסגרת. להלן אטען שלדעתי לפחות כפרט אחד יש קשר אמיץ בין הקובץ על ר' אלעזר בפסיקתא לסיפור יוסף המקראי, ואולי ללמד על הכלל יצא.

מיוחדים אינם מוזכרים. אצל אוסיביוס, בספר השישי של תולדות הכנסייה מתואר כיצד אביו של אוריגנס 'הוכיחו' כלפי חוץ על שאלותיו המעמיקות במקרא שלא התאימו לגילו הצעיר,¹⁹ אולם בלבד שמח האב עד כדי כך שהיה מגלה את חיקו של הילד בשנתו ומנשקו כהיכל ומברך על צאצאו. ואילו לגבי ר' אלעזר, בשבעת הסיפורים המוקדשים רק לו בקובץ שבפסדר"כ (עמ' 194–200) הראשונים מבליטים את תאבונו הגדול (עמ' 194, 196) ואת מינויו בשירות הרומאים (עמ' 195, 196) שגם בו זכה, כאמור, בזכות יכולותיו הגופניות. בסיפור המינוי האחרון מתואר שוב שהגברתנות שלו מביאה אותו להרכיב זקן (אליהו) על כתפיו וכך להובילו במקום להקצות לו בהמה. אליהו הוא זה שמחולל את המפנה, מתיש את ר' אלעזר ומחזיר אותו לתורת אביו.

יש לעמוד על הנקודה הבולטת המבחינה בין שתי הביוגרפיות היווניות לבין זו של ר' אלעזר. הביוגרפיה של פלוטינוס²⁰ פותחת בכך שהוא התבייש בכל מה שהיה קשור לגופניותו. הוא התנגד לכך שיציירו את דמותו, בטענו שמגוּחַך הוא לצייר דמות של דמות (eidolou eidolon), ולא חגג את ימי ההולדת שלו.²¹ בחייו ובמותו הוא הזניח את גופו. אף אצל אוריגנס מסופר על מאמציו האסקטיים הרבים, לרבות אף מסורת שלפיה סירס את עצמו.²² שני החיבורים כאחד יוצאים בנחישות נגד הגופניות, ובעד ההפרדה החדה בין הגוף לנפש.

דווקא הביוגרפיה של ר' אלעזר נפתחת בתיאורים ססגוניים של כוחותיו הפיזיים, כגון הורדת שני חמורים מן הגג בבת אחת. א"א הלוי הצביע על מוטיב דומה של האתלט האכלן המצוי בספרות התקופה,²³ ועל דמותו של מילון איש קרוטון שסבב את האצטדיון עם שור על כתפו. נאה ביותר היא התוספת של קיקרו לסיפור הנ"ל, המובאת על ידי הלוי במקום אחר בספרו – 'וכי מה היית מעדיף שיינתן לך – כוחו הגופני של מילון או כוחו הרוחני של פיתאגורוס?'.²⁴ בנקודת המפנה, ה'פריפטאה', של הקובץ, אליהו מלמד את ר' אלעזר ספרא ('אומנהון דאבהתך') שלוש עשרה שנה 'וכיון דאמ' סיפרא אמרין אפילו גולתא לא הוה יכיל טעין' (עמ' 198).²⁵ לכאורה הניגוד שראינו בספרות יוון ורומי מתקיים גם כאן: ולא כן הדבר. הסיפור הבא, המתאר את מותי של ר' אלעזר, חוזר ומדגיש דווקא את הגופניות שלו. ר' אלעזר, בשכבו על ערש דווי, רואה את אשתו צוחקת ובוכה. צחוקה של אשתו מתפרש על

Eusebius, Church History. P. Schaff and H. Wace (eds.), *Nicene and Post Nicene Fathers*, pp. 19–250

Plotinus, trans. A. Armstrong (Loeb Classics ed.), Cambridge 1966. p. 3 20

העובדה שהזיכרון היחיד המובא מילדותו הוא שהמשיך לינוק עד שבגיל שמונה מניקתו גירשה אותו, בוודאי מתקשרת לעמדותיו המאוחרות יותר, אבל היא דורשת ניתוח מסוג אחר. 21

איזביוס (לעיל הערה 18), פרק שלישי, עמ' 252; פרק שמיני, עמ' 254. 22

א"א הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל אביב תשל"ה, עמ' 530–531. 23

שם, עמ' 172, על פי קיקרו, 'על הזקנה' 33. ועיין עוד המקבילה הנהדרת שבין אפימנידס לרשב"י בטיהור טבריה שהציע א' ביקרמן (הובא בשמו ע"י לוין [לעיל הערה 12] ליד הערה 154). 24

עיין ניתוחו של פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 799–801. 25

ידו כמביע רגשי אושר – 'טובי דאידבקית להדגין גופא צדיקא' (עמ' 198), והבכי – כמביע צער ויי דהדין גופא אזל לרימה'. ר' אלעזר מסביר לאשתו שאין סיבה לבכי מאחר שבגופו לא תשלוטנה רימה ותולעה, חוץ מתולעת אחת שצריכה לגבות חובו על כך שפעם אחת בחייו בלבד נמנע 'למעבד דינא' עם אדם חוטא. מכאן שכל ימיו של ר' אלעזר עברו בצדיקות גמורה המעניקה חסינות אף לגופו. מה רב הפער בין הגוף הנהפך לחלק משלמות הצדיק לבין הניגוד החריף בין הגוף לנשמה אצל איוסביוס ופורפיריוס. הבדל זה בולט שבעתיים על רקע העובדה שהביוגרפיות של ר' אלעזר כוללות פרטים מדויקים מאוד מן המציאות הרומית של ימיו, כפי שראינו.²⁶ עוד הרבה יש להשוות את הביוגרפיות של פלוטינוס ואוריגינס המתארות בפרוטרוט את רשימת הספרים שנכתבו על ידי גיבוריהם ואת תלמידיהם בעוד שר' אלעזר אינו מתואר כמורה לתלמידים כל עיקר ואין צריך לומר שאין 'רשימת פרסומים', וכך יש לעמוד על מוטיבים מקבילים (כמו הנחש). אבל ענייני עתה להבליט נקודות מספר בקובץ הזה,²⁷ שלדעתי מקשרות אותו היטב לנושאים העיקריים של החיבור כולו, שאותם התווייתי לעיל.

קובץ הסיפורים על אודות ר' אלעזר ואביו ר' שמעון נפתח בשלושה תלמידים של ר' שמעון שהולכים לשמוע מרבים, פרשת נסכים.²⁸ בהמשך הקובץ, כשר' אלעזר נענה לבקשת אליהו לאחוז ב'מלאכת אבותיו', אליהו מלמדו ספרא. הווה אומר שבקובץ הזה התורה הנלמדת מתייחדת לתורת כוהנים. ר' אלעזר לומד ספרא עם אליהו שלוש עשרה שנה, כמספר השנים שעשה במערה עם אביו. כשאלמנתו של ר' אלעזר מתארת את חייה עם בעלה, בסרבה להיענות לחיזוריו של ר' יהודה הנשיא, היא נשענת על מינוח מן המקדש – 'כלי שנשתמש בו קדש ישתמש בו חול'. כלומר ר' יהודה הנשיא, המכונה (בעיקר בבבלי) 'רבינו הקדוש', נתפס כ'חול' לעומת ר' אלעזר. ואף כשרבי עולה בהמשך הסיפור במעלות הקדושה, האלמנה מסרבת להינשא לו מאחר ש'מעלין בקודש ואין מורדין'. רצוני לומר שאף קובץ זה מתאפיין בלשון ובסגנון המבליטים את התורה הקשורה למקדש, ממש כפי שתיארתי את המוטיב המוביל לאורך הפסיקתא כולה.

מכאן למעשה בחכם אחר ובאליהו המופיע בפסיקתא דרב כהנא. כאן אין זה מפתיע כלל שענייני מקדש הם מוקד הסיפור, שהרי סיפור זה, הראשון בסדרה של

26 לעיל הערה 16.

27 הרבה נתלבטו החוקרים כיצד הגיע קובץ זה של סיפורים לפסיקתא דרב כהנא, עיין מאמרו של א' גולדברג, בקרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 68–79, המשער שיש כאן קשר ל"ג בעומר, ותאודור (לעיל הערה 6), המכנהו 'rattsehaft' (עמ' 109 הערה 1). לאחרונה עמד בעל היובל על כך וקבע 'שאינו חלק אינטרגרלי של הפיסקא, אלא מעין תוספת עצמאית, בדרך שנוספו אוספי הסיפורים במקומות שונים בתלמודים (פרנקל [לעיל הערה 2], עמ' 801) ואולם אין הקובץ 'מושחל' לפני הדרשה האחרונה. לי נראה שיש תקבולת מזדקרת לעין בין החזרת עצמות יוסף לקברי אבותיו לבין הסיפור שלפני האחרון על ר' אלעזר, שדן בהבאתו לקבורה שנייה ליד אביו.

28 והשווה בראשית רבה לה, ג (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 331) הגורס בסתם 'פרשת תורה' ואחר כך 'ואית דאמ' פרש' נסכים'.

שלושה סיפורים, משובץ בתוך אחת מפסקאות הנחמה, פסקת 'ענייה סוערה'. כפי שנראה בהמשך, ייתכן מאוד שאחד מן הסיפורים הללו טומן בחובו מפתח להבנת עצם חיבורה של הפסיקתא כולה. וכך אנו קוראים:

ר' יהושע קם עם אליהו זכור לטוב, א' ליה לית מרי מחמי ליה אילין כדכודיה, א' ליה אין. הראן לו על ידי נס. מעשה בספינה אחת שהיתה מפרשת בים הגדול והיתה כולה גוים, והיה בה תינוק אחד יהודי, ובא עליה סער גדול בים, אתגלי אליהו על ההוא מינוקא, וא' ליה אזיל בשליחותי לגבי ר' יהושע בן לוי, ומחמי ליה אילין אבני כדכודיה, ואנא משזיב להדה אלפא בזכותך. א' ליה, ר' יהוש' בן לוי²⁹ גדול הדור הוא ולית הוא מהימן יתי, א' ליה אין, ענוון הוא, מהימן יתך הוא, וכיד תחמי יתהון לא תחמי יתהון ליה קודם בר נש, אלא דבריה למערתה דרחיקה מן לוד תלתא מילין, ותחמי יתהון ליה תמן, מיד נעשה נס ויצא משם בשלום. אזל ההוא מיינוקא לגבי ר' יהוש' ואשכחי דיתיב במתיבתא רבה דלוד.³⁰ א"ל מרי, מיל' דצינעא אית לי מימר לך, קם ליה ר' יהושע בן לוי. אתון חמון ענוותנותיה דר' יהוש' בן לוי דאזל בתריה מהלך תלתא מילין ולא א' ליה מה את בעי מני. וכיון דמטון למערתה א' ליה מרי אילין אינון אבני כדכודיה. וכיד חמי יתהון היבהיקה מאורן והשליכן לארץ ונגנזו (עמ' 296–297).

ר' יהושע בן לוי מתאווה לראות את תפארתה העתידה של ירושלים, את אבני הכדכוד. באמצעות הילד אליהו כביכול מראה לו אותן אבל ר' יהושע אינו עומד באורן המבהיק והן נגנזות. העוקץ בסיפור הוא בוודאי כשהילד מהסס לגשת לר' יהושע מאחר שהוא סבור שהלה, לא יסמוך עליו, לא יאמין לו. אליהו מבטיח לו שר' יהושע 'ענוון הוא, מהימן יתך'. אותו ר' יהושע העניו, שנענה לילד ומאמין לו עד כדי הליכה עיוורת אחריו מרחק שלושה מילים, הוא זה שתובע 'לראות' את מה שהבטיח מכבר ישעיהו הנביא. הגדלות נמדדת אפוא בסיפור ביכולת להאמין, לבטוח גם בלא הוכחות ראייה. סוף הסיפור אף הוא רומז שאין זה נאות לבקש לראות, בזאת שר' יהושע אינו מסוגל לעמוד באורן של האבנים. הדבר מפורש עוד יותר בשני הסיפורים הבאים. וכך אנו קוראים בהמשך:

ושעריך לאבני אקדח' (יש' נד, יב), ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר יצחק עתיד הקב"ה לעשות שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית. ר' יוחנן הוא יתיב ודריש גו כנישתא רבתה דציפורין,³¹ עתיד הק'

29 על סיפורי ר' יהושע בן לוי בכבלי עיין י' פרנקל, 'דמותו של ר' יהושע בן לוי בסיפורי התלמוד הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, כג, ירושלים תשל"ז, עמ' 403–417. על אליהו וריב"ל עיין עוד ח' שוורצבוים, שורשים ונופים, באר שבע תשנ"ד, עמ' 41.

30 עיין ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 62, 113, 162; ולפניו: S. Klein. 'Le metivta rabba de Lydda', *Revue des Etudes Juives* 61 (1910), pp. 107–108.

31 השווה L. Levine, 'The Sages and the Synagogue in Late Antiquity', idem, *The Galilee in Late Antiquity*, New York 1992, pp. 209 (לעיל הערה 9), עמ' 390. ועיין עוד

לעשות שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית, והוא תמן חד מינוי פרוש,³² א' אפי' כחדא ביעתא דשפנינא לית אנן משכחין, והדין יתיב ואמר הכדין, עם שהוא מפרש בים הגדול שקעה ספינתו בים וירד לעימקי תהום וראה מלאכי השרת מסתתים בו, מגלפים בו, מסרגים בו, וא' להם מי הוא זה, אמרו לו זה שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית, מיד נעשה לו נס ויצא משם בשלום. בשתא חוריתא אתא ואשכח לר' יוחנן יתיב ודריש בההוא ענינא, עתיד הקב"ה לעשו' שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית, א' ליה סבא סבא כל מה דאת יכיל למגלגלא גליג, למשבחה שבח, דאילולי דחמון עיני לא הוינא מהימן, א' ליה ואילולי דחמון עינך לא הויתה מהימן למיליין דמרתי באורייתא, תלא עינוי ואיסתכל ביה, ונעשה מיד גל של עצמות. מעשה בחסיד אחד דהוה מטייל בשוניתא דימא דחיפה, והירהר בלבו וא', תאמר שהקב"ה עתיד לעשות שער מזרחי של בית המקדש ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית, מיד יצתה בת קול ואמרה לו אילולי שאתה חסיד גמור כבר היתה מידת הדין פוגעת באותו האיש, העולם כולו בראתי בששה ימים, דכת' 'ששת ימים עשה יי' את השמים ואת הארץ' (שמ' לא, יז), ושער מזרחי של בית המקדש אי איפשר לעשותו הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית, מיד ביקש רחמים על נפשו וא' לפניו, רבון העולמים אע"פ כן בלבי הירהרתי ובשפתי לא פירשתי, מיד נעשה לו נס ונבקע לפניו הים וראה מלאכי השרת מסתתים בו, מגלפים בו, מסרגים בו. א' להם מה הוא זה, אמרו לו זה הוא שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשו אבן אחת של מרגלית (עמ' 297–299).

ראשית, אנו למדים סתום מן המפורש. לא היה ברור בסיפור הקודם מה עניין הילד בספינה המיטרפת בים לאבני הכדוד. כעת מתברר ש'מפעל המקדש' מוכמן בעמקי ים.³³ כאן גם נאמר במפורש מה שנרמז בסיפור על ר' יהושע – 'אילולי ראו עיניך לא היית מאמין לדברים שאמרתי בתורה'. העמדה התקיפה של ר' יוחנן ושל הפסיקתא בכלל נוסחה היטב בבשורה על פי יוחנן כתשובה לתומס הספקן: 'אשרי המאמינים ואינם רואים' (כ, כט). משחק הלשון הנאה בארמית, המעמיד את ההבדל כולו על השינוי הקל בין 'חמון' ל'מהימן' (ראו, מאמין), איננו נמצא בדברי ישו (eorakas, pepisteukas).³⁴ כפי שר' יהושע היה צריך להשליך את יהבו על תיאורי ישעיהו, כך

; R. Patai, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times*, Princeton 1999, pp. 127 הנ"ל, ר' פטא המים, תל אביב תרצ"ו, עמ' 149.

32 על הכיטוי 'מינוי פרוש' עיין תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 54 הערה 84 (מובא אצל לוין [שם]).

33 תפיסה זו בדבר מפעל של המקדש במעמקי ים צריכה עיון נוסף. בינתיים אין לי אלא הקשר הברור בין פנינים לים.

34 ואולי במקור הארמי שיחק אף ישו בשורשים הקרובים 'חמי' ו'הימן'.

המין היה צריך להאמין לדבר התורה של ר' יוחנן. אמנם המדרש ממשיך בסיפור האחרון ומגלה הבנה כלפי קשיים באמונה, ומראה שאף לחסידים לא קל לשכנע עצמם בפרטי האמונה כפי שנדרש מהם. לסיפורים נועד גם התפקיד 'לתעד' את המציאות של שיקום המקדש בלב ים ובכך לשכך את פקפוקיו של המאמין המצוי, אף שהקו הרשמי הוא שהמאמין אמור להאמין גם ללא הוכחת ראייה.

לפי דרכי הזכרתי שהמדרש וכתבי הנצרות נאבקים באותה בעיה: הדרישה להאמין בדברים מופלאים ללא הזדקקות לראייה בעיניים.³⁵ בברית החדשה הנושא הוא תחייתו של המושיע ובמדרש הוא בניין בית שלישי. בשני המקורות אמנם מראים לספקן את מבוקשו, אבל מוכיחים אותו על החולשה שבאמונה הנזקקת לראייה פיזית. והשתא דאתינן להכי, ראוי לעמוד בוודאי על הניגוד הבולט בין מדרשנו לבין חזון יוחנן כא, כא: 'ושנים עשר שערים שתיים עשרה מרגליות כל שער ושער מרגלית אחת והיכל לא ראיתי בה כי ה' אלהים צבאות הוא והשה היכלה'. הפסיקתא מדגישה שהשער הוא שער מזרחי של בית המקדש העתידי, בעוד שחזון יוחנן טוען שמקדש לא יהיה בירושלים העתידית מאחר שהשה ואלוהים הם במקום המקדש. ודווקא אפרים אלימלך אורבך, שכה הרבה לראות את חז"ל כמתעמתים עם דעות נוצריות, טען כאן שהפסיקתא מתעמתת עם דעות אפוקליפטיות כלליות ולא דווקא נוצריות.³⁶ לא מעט חוקרים איתרו בפסיקתא דרב כהנא מגמות אנטי-נוצריות מובהקות³⁷ והדבר מצריך עיון נפרד. די לומר כאן שהרושם שלי הוא שלצד רעיונות אנטי-נוצריים מובהקים, ואני מונה בתוכם את סיפור השער המזרחי של המקדש, כדעתו של אפטוביצר, ישנה גם התנגחות בוטה ורחבה עם האומות בכלל, ולא דווקא עם הנוצרים.

נחזור לסיפור ר' יוחנן והמין, שבו טמונה לדעתי השתמעות חשובה מאוד בקשר לתולדות הדרשה בכלל ולמדרש פסיקתא דרב כהנא בפרט. יש לשים לב לשתי עובדות מעניינות מבחינת תולדות הדרשה. אותה דרשה עצמה מיוחסת כמימרה לר' שמואל בר יצחק ומיד לאחר מכן בסיפור לר' יוחנן, שני דורות לפניו. זו דוגמה יפה לבעייתיות של העיסוק בהסברן של דרשות על פי אומריהן. אבל בתוך הסיפור נמצא ממצא מאלף עוד יותר. המלח הכופר אינו מאמין לדרשתו של ר' יוחנן הנישאת בבית הכנסת הגדול של ציפורי. איננו יודעים באיזה יום נישאה דרשה זו. יש להניח שמדובר בשבת שבה מפטירים 'ענייה סוערה', ור' יוחנן דורש 'אבני אקדח' כדרשתו

35 אחד המקורות המרתקים המנסה להסביר את היסוד הבלתי נראה באמונה הוא של תאופילוס מאנטיוכיה בספרו *Ad Autolycum*, trans. R. Grant, Oxford 1970, pp. 5–9.

36 אורבך (לעיל הערה 9), עמ' 170–171. את דברי חזון יוחנן הוא מביא בעמ' 164 ואת המדרש שלנו בעמ' 169. אורבך חולק על מאמרו המפורסם של אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה', תרביץ 1 (תרצ"א עמ' 137–154; 257–277 בו טוען אפטוביצר שהרעיון נגזר מתוך התפלמסות עם הנוצרים).

37 L. Baeck, 'Haggadah and Christian Doctrine', *HUCA* 23 (1950–1951), pp. 549–560; Idem, 'Zwei Beispiele midraschicher Predigt', *MGWJ* 69 (1925), pp. 266–271. האחרון מנסה לקבוע את זמן עריכת הקובץ של פסיקתא דאפטרותא למאה החמישית, וצריך עיון.

של ר' שמואל בר יצחק. אנו רואים בהמשך שלפי הסיפור מנהגו של ר' יוחנן היה לחזור על אותה דרשה לשנה האחרת, ולכן בחלוף שנה הכופר חוזר ממסעותיו ושומע אותה דרשה עצמה. האם אין בכך עדות עקיפה למגמתה הכללית של הפסיקתא?

הפסיקתא היא אוסף של דרשות לקריאות בתורה ולהפטרות לחגים ולשבתות מצוינות, שנועד להידרש מדי שנה בשנה ולמקד את קהל השומעים בפן מסוים מאוד של לוח השנה: מרכזיותו של המקדש בחיי היהודים.

חריגים?

אם צדקתי עד עתה ואכן מגמתה של הפסיקתא היא לחנך את העם להמשיך ולראות את ענייני המקדש כמרכזיים במחזור השנה,³⁸ יש לעיין בשתי פסקאות שלכאורה אינן מתאימות לתיאור זה, והן הפסקה המיוחדת לשבת שובה וזו של שבועות. מעניין שאף שקריאות התורה של הפסיקתא לחגים הן הקריאות של ארץ ישראל, המתבססות ככלל על תיאורי החג וקרבנותיו בספר כוהנים, דווקא בשבועות נדרשת הפסיקתא לפרשת 'בחדש השלישי', המובאת בתוספתא, מגילה ג, ח כקריאה אלטרנטיבית ('יש אומרים'). כאן בפסקה מורכבת מבחינת תולדות הנוסח שלה, נסתפח חומר רב מן התנחומא, שהוא כל המחצית השנייה של הפסקה (עמ' 213–224). הפסקה כפי שהיא לפנינו מוקדשת כל כולה לתורה ולנתינתה. החריגה השנייה היא הפסקה לשבת שובה. אין בזה קושי גדול, שהרי רעיון התשובה כדאי הוא שהחיבור יחרוג למענו ממיקודו. ובכל זאת ניווכח שהפסיקתא דואגת לשוות אף לתשובה קשר הדוק למקדש. וכך קראנו שם:

'זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר וג' (תה' נא, יט). זבדי בר לוי ור' יוסי בר פייטרס ורבנין. חד א', א' דוד לפני הקב"ה רבון העולמים אם את מקבלני בתשובה יודע אני ששלמה בני עומד ובונה את המקדש ובונה את המזבח ומקריב עליו כל הקרבנות מן הדין קרייא 'לב נשבר ונדכא וג' (תה' שם) ואני יודע שתיטיבה 'ברצונך את ציון וגו' (עיין תה' נא, כ), 'אז תחפוץ זבחי צדק וג' (תה' נא, כא). וחרנא אמר מנין לזה שהוא עושה תשובה הקב"ה מעלה עליו כאילו שהוא עולה לירושל' ובנה בית המקדש ובונה את המזבח ומקריב עליו כל הקרבנות, מן הדין קרייא 'לב נשבר ונדכא וג', מה כת' בתריה, 'היטיבה ברצונך את ציון אז תחפוץ זבחי צדק וג'. ורבנין אמרין מנין לזה שהוא עובר לפני התיבה שהוא צריך להזכיר בניין בית המקדש וקרבנות ולשוח, מן הדא בירכתא, רצינו אלהינו ושכון בציון העיר ויעבדוך

38 ואיני אלא כמוסיף על דברי י"ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תשל"ד, הדפסה שלישית, עמ' 85: 'הדרשה משתרעת בצורת הגדית על פני הנושא העיקרי והחומר הקרוב לו, ובה מוצאות להן את מקומן הראוי המעלות והתקוות של ישראל המשועבד'.

בניך בירושלים. א"ר אבא בר יודן מה שפסל בבהמה הכשיר באדם, בבהמה פסל 'עוורת או שבור או חרוץ או יבלת' (וי' כב, כב), הכשיר באדם, 'לב נשבר ונדכא וג' (תה' נא, יט). א"ר אלכסנדרה ההדיוט אם משתמש הוא בכלי שבור גניי הוא לו, אבל הק' אינו כן, כל שימוש כלים שבורים, 'קרוב י"י לנשברי לב' (תה' לד, יט), 'הרופא לשבורי לב' (תה' קמז, ג), 'לב נשבר ונדכא אלהים לא תבזה וג' (תה' נא, יט). לפיכך הושע מזהיר את ישר' ואו' להם 'שובה ישראל' (הו' יד, ב) (עמ' 352–354).

תשובת דוד היא שמביאה לבניין המקדש. תשובה אמתית מומחשת במונחים של הקרבת הקרבן. ולבסוף, חובתו של המתפלל להזכיר בכל פעם את המקדש והקרבתו. ייגר טען בחיבורו החשוב שניתן לזהות בתרבות יוון ורומי מגמה מודעת לעצב את דמותו של אדם לאור אידאליים ברורים מאוד, ולחנך על פיהם. ניסיתי להראות שלעורך הפסיקתא דרב כהנא היכרות יפה עם עובדות ומוטיבים מהעולם הסובב אותו (סיפור ר' אלעזר) והוא אף יוצר ז'אנר כמעט חדש בספרות חז"ל – הביוגרפיה-אריטולוגיה. ולמרות זאת דומני שאם צדקתי ואינו דוגמה מאלפת לכך שהמסגרת ל"התקרבות התרבותית" הזאת היא מסגרת פרטיקולריסטית מובהקת. לא רק העניין היהודי עומד בראש מעייניו, אלא בעיקר בית המקדש כעוגן החיים של היהודים. לפנינו מאמץ נמרץ ומרשים להנציח את נוכחות המקדש בחיי העם על אף היעדרו, ולעצב את דמותו אצל היהודים מדי חג ושבת, לאור המציאות הנכספת: המקדש בנוי על מכוננו.

מעייני הישועה: סְטִירָה פרשנית ותשובת המינים

משה הלברטל, שלמה נאה

הנהו תרי מיני, חד שמייה ששון וחד שמייה שמחה.
אמר ליה שמחה לששון: אנא עדפנא מנך, דכתיב 'שמחה וששון ליהודים'.
אמר ליה ששון לשמחה: אנא עדפנא מנך, דכתיב 'ששון ושמחה ישיגון'.
אמר ליה: שבקתך! ¹ הדא שעתא מלו בך מיא, דכתיב 'ושאבתם מים בששון'.
אמר ליה אידך: שבקתך! הדא שעתה שויוך פרונקא, דכתיב 'כי בשמחה
תצאון' וג'.
אמר ליה ההוא מינא דשמייה ששון לר' אבהו: עתידיתו דמליתו לי מיא לעלמא
דאתי, דכתיב 'ושאבתם מים בששון'.
אמר ליה: 'לששון' ? 'בששון' ! – במשכיה דההוא גברא.²

*. אנו מודים למורינו ולחברינו ד"ר יצחק כנבגי, פרופ' גלית חזן-רוקם, פרופ' יונה פרנקל ופרופ' ישראל תא-שמע המנוח על הערותיהם הטובות.

1 כך הנוסח בכתבי היד התימניים (כ"י אוקספורד 2677 ושני כתבי יד בספריית ביהמ"ל בניו יורק: אנלאו 270 ו-319). ייתכן שנוסחאות אלה משמרים מונח ויכוחי, המופיע כאן כשיחה חיה בין שני המינים ומשמעו ככל הנראה דחיתך או ניצחתך (נראה שיש לקשר הוראה זו של הפועל 'שבק' עם הפועל המקביל בערבית, 'סבק'. משמעותו היסודית של זה היא הקדים את חברו, וממנה נגזרת גם המשמעות של ניצחון כתחרות או כוויכוח. לצורה 'שבקתך' כצורת המדבר עם כינוי המושא לנוכח ראה ש' מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293). בכתבי היד האחרים (כ"י מינכן 95, מינכן 140, אוקספורד 366, לונדון 400 ווטיקן 134) מופיעה המילה כאמצע המשפט: 'חד יומא שבקתך ומלו בך מיא / ושויוך פרונקא' (לפירוש אפשרי של המשפט לפי נוסח זה ראה דקדוקי סופרים, סוכה מח ע"ב, אות ס, וייתכן שאפשר לפרש כך גם את הנוסח בכתבי היד התימניים). בדפוסים תוקן הנוסח הזה: 'יומא חד שבקך ומלו בך מיא' (גם נוסח הערוך נראה כתיקון של נוסח זה: 'יומא חד שבקתך ושויתך פרונקא').

2 בבלי, סוכה מח ע"ב לפי כ"י ניו יורק אנלאו 319. הנוסח בשני כתבי היד התימניים האחרים (ראה לעיל הערה 1) זהה כמעט לחלוטין. בכ"י מינכן 95 חסרות שורות 3–4 בשל דילוג מחמת הדומות; כשאר כתבי היד יש שינויים בסדר הסיפורים (בכ"י לונדון ווטיקן הסדר הפוך) או בסדר הדוכרים בסיפור הראשון (ששון לפני שמחה בכ"י אוקספורד ובכ"י מינכן 140). בכל כתבי היד פרט לכתבי היד התימניים המשפט האחרון מופיע בתוספת ביאור: 'אמר ליה אי כתיב לששון כדקאמרת, השתא בששון כתיב, משכיה דההוא גברא משוינן ליה נודא ומלינן בך מיא' (כ"י מינכן 140, וכיוצא בזה בשאר כתבי היד).

שני הסיפורים הקצרים ממוקדים בדרשות של המינים על פסוקים המזכירים את המילים 'ששון' ו'שמחה'. דרשות המינים מוצגות בתלמוד באופן מגוון, ונראה בעליל שהסוגיה רוצה להעמיד את המינים באור נלעג, אלא שמטרת המאמץ הזה אינה ברורה. סטירה, גם הפשטנית ביותר, מכוונת את חציה אל מטרה מוגדרת; בדרך כלל היא משתדלת לפגוע בסמלים או באמונות מרכזיות של היריב המושם ללעג. אולם בשל אופיים המופלג של הסיפורים שלפנינו, השמות הבדויים והוויכוח הקנטרני והנלעג שבהם, קשה לגלות את האמונות ואת הסמלים שהסטירה מופנית נגדם. מלבד זאת, מקומם של הסיפורים בסוגיה התלמודית אינו נהיר. הם מופיעים אחרי המשנה המתארת את ניסוך המים במקדש בחג הסוכות, ולכאורה הקשר היחיד שלהם לעניין הוא אסוציאטיבי: בסיפורים אלה נדרש הפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' והם באים בתלמוד אחרי דברי רב עינא, שהביא פסוק זה כאסמכתה למצוות ניסוך המים. בקריאה פשוטה של הסוגיה נראה אפוא כל הקטע הזה כמין אתנחתה קומית בתוך הרצף התלמודי הרגיל. ואכן חוקרי האגדה והפולמוס היהודי-נוצרי, העמלים על מציאת מקומם והקשרם ההיסטורי של רסיסי המידע התלמודי על פולמוסי החכמים עם המינים, פטרו את הקטע הזה כשנינה בעלמא, מעין 'ליצנותא דעבודה זרה' בפי יושבי בית המדרש.³ קשה לקבל הצגה כזאת של הדברים. מצד אחד, לקטעי הפולמוס שבתלמוד יש בדרך כלל רקע פרשני או אידאולוגי, ישיר או מרומז; ומצד אחר, לא מובן מה מקומו של 'קטע אתנחתה פרודי' מעין זה דווקא כאן. פירוש הולם של הסיפורים תלוי בבירור ההקשר התרבותי והפרשני שלהם. הארתו של הקשר זה תסייע בהבנת מקומם של הסיפורים בתלמוד, תגלה את העומק שבשנינה ואף תחשוף בפנינו מקרה נדיר של סטירה פרשנית כתשובת המינים.

מספר גורמים עשויים להנחותנו בחיפוש אחר מקורם של הסיפורים. מסתבר שיש לזהות את המינים שבסיפור עם הנוצרים. כך עולה מן העובדה שהחכם המתמודד עם המין בסיפור השני הוא ר' אבהו, הידוע במשאו ומתניו עם נוצרים בקיסרי.⁴ הקשריהם הספרותיים של הסיפורים, אף אם אינם מחוורים דיים, עשויים גם הם לשמש מפתח להבנתם. באופן ראשוני אפשר לזהות שני הקשרים שבהם הסיפורים צריכים להיות נטועים: מצד מקומם בתלמוד הם מתקשרים לחג הסוכות ולפרשת ניסוך המים, ומצד אופיים הפרשני הם קשורים אל הכתוב ביש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. המפתח להבנת הסיפורים נמצא לדעתנו בפרשת חג הסוכות באוונגליון שעל פי יוחנן, שבה מצוי צירוף הקשרים הדומה לאלו של

3 ראה למשל: R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903. p. 278. 'This is only a piece of witty repartee'; כ"ז באכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, תרגם א"ז רבינוביץ, חלק ראשון, תל אביב תרפ"ה, עמ' 111: 'כויכוחים יש כאלה שאינם כביאורי מקראות אלא דברי שנינה שמשיב למתנגדיו את חיצו הלעג שבהם חשב האויב להכות אותו, וכדוגמה לכך הוא מביא רק את המקרה שלנו.

4 ראה L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975, pp. 82–85.

הסיפורים התלמודיים. בפרשה זו מתוארת עלייתו של ישו לירושלים ולמקדש בחג הסוכות האחרון של חייו. לאחר שסיפר כי במשך החג לימד ישו במקדש,⁵ מתאר בעל האוונגליון את שיאו של האירוע המתרחש ביום האחרון של החג, 'היום הגדול' כלשונו,⁶ כלומר ביום השביעי של החג – 'הושענא רבא'.⁷ באותו יום 'עמד ישו והכריז לאמר: מי אשר יצמא – המאמין בי – יבוא אלי וישתה, כפי שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים יזרמו מקרבו".⁸ ישו מדמה עצמו למקור מים חיים ומביא לדבריו ראיה מן הכתובים, וכפי שנראה להלן ראיה זו קשורה בפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. המחבר מוסיף ומפרש כי כוונתו של ישו לא הייתה למים ממש אלא לרוח הקודש: 'וזאת אמר על אודות הרוח שאותו עתידים המאמינים בו לקחת'.⁹

מערכת מורכבת של מוטיבים וסמלים, יהודיים ונוצריים, מוצאת את ביטוייה בדבריו אלה של ישו. מוטיב שפיעת המים קשור ללא ספק, כפי שהעירו מפרשי האוונגליון, לטקסי ניסוך המים ושמחת בית השואבה שהתנהלו במקדש בחג

5 יוחנן ז, יד.

6 שם, לז: ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς

7 לשאלה אם 'היום האחרון' של חג הסוכות הוא 'הושענא רבא' או שמיני עצרת ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 537–541; J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot*; 541–537, in *the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, pp. 88–89 בהערה 143; ש' נאה, 'אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ומבנים של טקסט בספרות חז"ל', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 578, הערה 162.

8 εἰστίηται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν λέγων. ἔσθ' τις διψᾷ ἄρχεστω πρὸς με καὶ πινέτω, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥευσουσιν ὕδατος ζῶντος (יוחנן ז, לז–לח). לפי הפיסוק המוצע כאן 'המאמין בי' הוא צירוף תמורה ל'מי אשר יצמא'. במקור היווני הוא מופיע אחרי 'יבוא אלי וישתה', ויש המציעים לפסק את הפסוק בצורת תקבולת: 'מי אשר יצמא יבוא אלי, וישתה המאמין בי'. לפי שתי האפשרויות האלה הקריאה הפשוטה של הפסוק המצוטט על ידי ישו היא שהנהרות יצאו מקרביו שלו עצמו. אבל אפשר גם לקרוא את הצירוף הזה כקשור אל מה שלאחריו: 'מי אשר יצמא יבוא אלי וישתה. המאמין בי, כפי שאמר הכתוב, נהרות של מים חיים יזרמו מקרבו', וכך מחולקים הפסוקים לפי החלוקה המסורתית של האוונגליון. לפי קריאה זו ייתכן לפרש שנהרות המים יצאו מקרביו של המאמין ולא מקרביו של ישו. מפרשי האוונגליון – למן אבות הכנסייה הראשונים ועד לאחרוני החוקרים – חלוקים בשאלות הפיסוק והתחביר של הפסוקים הללו. הדעה המקובלת כיום במחקר היא שיש לשייך את המילים 'המאמין בי' אל מה שלמעלה מהן, וכך פסקנו כאן. לסיכומים והערות של הדעות בשאלה זו ראה R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, II. London 1980, pp. 152–157; R. E. Brown, *The Gospel according to John (Anchor Bible)*, I, Garden City 1966, pp. 319–331. ספרות נוספת ראה אצל רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 88 הערה 142. ומכל מקום, גם אם מקשרים את הצירוף הזה עם הפסוק השני אין הדבר מוביל בהכרח לפירוש שונה של הכתובים, כפי שהראה מנקן; ראה M. J. J. Menken, 'The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38', *New Testament* 38 (1996), pp. 160–175 יוחנן ז, לט.

הסוכות.¹⁰ על מנת לעמוד על מלוא מטען המשמעות בסמל של ישו כמקור מים חיים בחג הסוכות מן הראוי להיזקק כאן בהרחבת מה למקורות התנאיים העוסקים בניסוך המים.¹¹

במשנה המתארת את סדר ניסוך המים אין רמז למוטיב שמעבר לתיאור הטכני של הטקס: 'ניסוך המים כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלושת לוגין היה ממלא מן השילוח. הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו. עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם [...] ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק כדי שיהיו שניהם כלים בבת אחת'.¹² לעומת התיאור החסכני שבמשנה התוספתא מציגה מסכת רחבה ועשירה, המעניקה לטקס ממדים אסכטולוגיים וקוסמולוגיים. ההרחבה הראשונה בתוספתא¹³ נתלית בהזכרת 'שער המים' במשנה. היא פותחת בפירוש השם 'שער המים' – 'ולמה נקרא שמו שער המים? שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בחג. ר' ליעזר בן יעקב אומ' בו מים מפכין'¹⁴ – וממשיכה בדרשה ארוכה ומורכבת על חזון הנהר של יחזקאל, שראשה בפירוש הפסוק 'והנה מים מפכים מן הכתף הימנית' (יח' מז, ב).¹⁵ בחזונו של יחזקאל מתואר קילוח דק היוצא מן המקדש והוא מתגבר והולך עד שנעשה לנהר גדול של מים חיים, המושיעים ומרפאים כל מקום שאליו הם באים.¹⁶ חזון זה מתפרש בתוספתא פסוק אחר פסוק, עם שהתוספתא משלבת בתוכו את נבואת זכריה על המים העתידים לצאת מירושלים (זכ' יד, ח). בסוף הדרשה מופיע סיכום: 'מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה'.¹⁷ אחרי שהתוספתא מתארת עוד את הבאר שהייתה עם

10 ראה רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 87–91; 80–84, J. Jeremias, *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 80–84; 91–87; (מובא אצל שנקנבורג [לעיל הערה 8]); P. Grelot, 'Jean 7:38: Eau du rocher ou source du temple?', *Revue Biblique* 70 (1963), pp. 43–51; D. Bodi, 'Der altorientalische Hintergrund des Themas der "Störme lebendigen Wassers" in John 7:38', M. Rose (ed.), *Johannes Studien: interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium*, Zurich 1991, pp. 137–158. בודי עומר שם גם על רקעו של המוטיב בתרבות הככלית הקדומה.

11 ניתוח נרחב ומפורט של המקורות שיידונו להלן ראה אצל רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 122–131; ראה גם R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, New York 1947, pp. 24–87.

12 משנה, סוכה ד, ט.

13 תוספתא, סוכה ג, ג–יג (מהדורת ליברמן, עמ' 266–269).

14 שם, ג, ג (עמ' 266). עד לנקודה זו לשון התוספתא מקבילה במדויק ללשון המשנה בשקלים ו, ג.

15 הצירוף 'מים מפכין' בא אפוא בתוספתא בשימוש כפול: עם היותו המשך לשון המשנה בשקלים הוא גם ראשיתה של הדרשה על נבואת יחזקאל.

16 יח' מז, א–יב.

17 תוספתא, סוכה ג, י (עמ' 268).

ישראל במדבר, שדמתה לסלע וגם היא הייתה 'מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה',¹⁸ היא חוזרת לעניין ניסוך המים: 'שני ספלים של כסף' וכו'.¹⁹

הרחבה מדרשית ארוכה זו אין מטרתה מתן פירוש לביטוי 'שער המים' שבמשנה. אין היא מופיעה במקום הטבעי של פירוש כזה, בתוספתא למסכת שקלים שבה מובאת המשנה העוסקת בשערי המקדש ושמותיהם. מטרתה של התוספתא בסוכה היא מתן פשר לטקס ניסוך המים, והיא נתלית בביטוי 'שער המים' על מנת להיכנס בדברים ולהביא בדרך גלגול את הדרשה כולה.²⁰ הקשר המהותי של הרחבה זו לעניין ניסוך המים נחשף במשפט המסכם שלה: 'מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה'. המים העתידים להיות מפכים מן המקדש הם אפוא 'מי בראשית', כלומר מי התהום הקדמונים. הזיקה בין מי התהום לבין ניסוך המים מתבהרת לאור הרחבה אחרת בסדר ניסוך המים שבתוספתא.²¹ המשנה הזכירה כי הספלים שהיו קבועים על גב המזבח ושלתוכם היו מנסכים את היין והמים היו מנוקבים 'כמין שני חוטמין', כלומר יצאו מהם צינורות דקים,²² שהיו חקוקים בתוך גוף המזבח, אך לא מסרה לאן היו הנסכים יורדים בחוטמין אלה. על כך מוסיפה התוספתא שהנסכים היו יורדים דרך החוטמין, או הסילון, אל ה'שית' שתחת יסוד המזבח,²³ אשר לפי דעתו של ר' יוסי היה נקוב עד לתהום, כלומר עד לתשתית מי בראשית הקדמונים. צירוף שתי ההרחבות האלה בתוספתא יוצר תמונה מלאה אחת, שבה טקס ניסוך המים נבנה כמין הטרמה של החזון האסכטולוגי שבנביאים: המים מנוסכים על גבי המזבח ויורדים בשית לתהום על מנת לעורר ולהעלות את מי בראשית, כדי שיפכו וישפכו מן המקדש. הקשר בין ניסוך המים לשפיעת מי התהום מובע בפירוש על ידי האמורא ר' אלעזר: 'כשמנסכין את המים בחג, תהום אומר לחבירו: אבע מימך, קול שני ריעים [=ניסוך המים וניסוך היין] אני שומע! שנאמר "תהום אל תהום קורא לקול צנור" (תה' מב, ח).'²⁴

הממד האסכטולוגי משולב בתפיסה זו עם ממד קוסמולוגי. דברי ר' יוסי על השית הנקוב לתהום מבטאים השקפה התופסת את המקדש כציר החיבור בין התהום ובין הארץ, כפי שהוא נקודת החיבור בין שמים לארץ. ההשקפה על מקומו הייחודי של המקדש קובעת זיקה מובהקת בין הפולחן לקוסמוס, זיקה הבאה לידי ביטוי גם בניסוך המים אל התהום.

18 שם ג, יא-יג (עמ' 268-269). על המשמעויות הכריסטולוגיות של מוטיב הבאר כנצרות הקדומה ראה ירמייאס (לעיל הערה 10) וגרלו (שם). לדעת גרלו שני המוטיבים – הנהר והבאר – שזורים זה בזה במסורת הנוצרית הקדומה כמו בספרות חז"ל.

19 תוספתא, סוכה ג, יד (עמ' 269).

20 דבר זה ניכר גם מן הקיטוע של משנת שקלים המצוטטת בתוספתא והפיכתה לנוסחת מעבר לדרשה על יחזקאל.

21 סוכה ג, טו (עמ' 270).

22 לשימוש זה של 'חוטמין' השווה משנה מידות ג, ב.

23 תוספתא, שם.

24 בבלי, תענית כה ע"ב.

מול התפיסה הזאת ניצבת דעה תנאית אחרת על מקומו של השית, דעה המבטאת עמדה עקרונית מנוגדת, נטולת כל סממן קוסמולוגי או אסכטולוגי: 'למטה ברצפה באותו הקרן, מקום היה שם אמה על אמה, וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה, שבו יורדין לשית ומנקין אותו'.²⁵ לפי משנה זו אין השית אלא מערכת ניקוז שיש לדאוג לניקיונה מדי פעם. התיאור הטכני-פרוזאי הזה נראה כמכוון לבטל את המשמעות הקוסמולוגית המוענקה לשית במסורת האחרת.

מחלוקת דומה אנו מוצאים גם באשר לטבעה של אבן השתייה שבקודש הקודשים. ר' יוסה מפרש בתוספתא את הביטוי המיוחד 'שתייה' כמציין היבט קוסמולוגי של האבן: 'ממנה נשתה העולם, שנ' מציון מכלל יופי הופיע'.²⁶ לעומת מסורת זו קובעת המשנה: 'משניטל הארון, אבן הייתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה הייתה נקראת, ועליה היה נותן'.²⁷ כלומר האבן אינה נמצאת שם מימות בראשית, אלא ניתנה על ידי הנביאים הראשונים לשמש בסיס לארון,²⁸ ובוודאי שאין היא תשתיתו של העולם. מדברי המשנה 'ושתייה הייתה נקראת' נראה שכינוי זה היה רווח כשמה של האבן. על הכינוי הזה בנה ר' יוסה את פירושו (ואפשר שהוא מוסר מסורת רווחת), ואילו מן המשנה, המציינת את השם המיוחד אך אינה מפרשת אותו, נראה שהיא מבקשת לנטרל את הפירוש הקוסמולוגי הזה. גם כאן הפירוש הטכני-פרוזאי שבמשנה מתבלט במלוא משמעותו על רקע התפיסה הקוסמולוגית של ר' יוסה בתוספתא.

המסורות התנאיות על השית ועל אבן השתייה מלמדות על מחלוקת בין החכמים בשאלת מקומו של המקדש כציר היקום.²⁹ מן העמדות השונות נגזרות גם השקפותיהם על טבעה ומהותה של עבודת המקדש. תיאור מימי בראשית המפכים מן המקדש כחלק מן התמונה השלמה של ניסוך המים בנוי על התפיסה המחברת את השית עם מי התהום; לעומת זאת, מסתבר כי החכמים הסוברים שהשית אינו אלא מערכת ניקוז של המזבח לא יעניקו לטקס זה משמעות קוסמולוגית או אסכטולוגית.³⁰

25 משנה, מידות ג, ג.

26 תוספתא, כיפורים ב, יד (עמ' 238). לגרסה 'נשתה העולם', כלומר נארג העולם, ראה שינויי נוסחאות במהדורת ליכרמן שם ופירושו בתוספתא כפשוטה, עמ' 772–773 (השימוש ב'ארג' במשמעות בריאה ויצירה מצוי גם ביוונית; ראה במילון של לידל וסקוט, ערך ὑψαίνω. ייתכן שברקע הדרשה עומדת גם המילה היוונית κόσμος, המאגדת בתוכה שתי משמעויות: עולם ומכלול של יופי). לסקירה של מסורות מדרשיות על אבן השתייה ראה ד' נוי, 'אבן השתייה וראשית הבריאה', ג' אלקושי, י' טן-פי וש' קדרי (עורכים), ולירושלים: דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחררת, ירושלים תשכ"ח, עמ' 360–394.

27 משנה, יומא ה, ב.

28 תוספתא, כיפורים שם: 'שמתחלה היה עליה ארון נתון'.

29 על תפיסות של מקדשים, ובכללם בית המקדש בירושלים, כמרכז העולם ראה י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, ערכו א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 404–408; פטאי (לעיל הערה 11), עמ' 83–87.

30 אפשר שתפיסה כזאת מתבטאת בפירושו של ר' עקיבא לטקס ניסוך המים: 'אמרה תורה [...] הביא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים' (תוספתא, סוכה ג, יח [עמ' 271]).

הכרזתו של ישו במקדש ביום הגדול של חג הסוכות קשורה באותן מסורות יהודיות המדגישות את טבעם האסכטולוגי של החג ושל ניסוך המים.³¹ ישו, המדמה את עצמו למקור של נהרות מים חיים, מציע את גופו כתחליף למקדש. החלפה כזאת מאפיינת כידוע את האוונגליון של יוחנן: 'הרסו את המקדש הזה ובשלושה ימים אקים אותו [...] והוא דיבר על המקדש של גופו'.³² ישו משתמש במוטיבים היהודיים הידועים עם שהוא מייחס לעצמו את התכונות הקוסמיות והאסכטולוגיות של המקדש. בקריאתו אל המוני עולי הרגל הוא תובע מהם להעביר את מוקד האירוע הריטואלי ואת ציפיותיהם המשיחיות מן ההיכל ועבודתו אל גופו שלו. לא ייפלא אפוא שלפי התיאור של יוחנן קריאה זו עוררה עליו את זעמם של מנהיגי היהודים.

את הכרזתו מסמך ישו על הכתוב: 'כפי שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים יזרמו מקרבו"'. מפרשי האוונגליון התחבטו בשאלת מקורו של כתוב זה, שכן אין במקרא כולו פסוק המתאים כצורתו לדברים. הכרת הקשר העמוק שבין המוטיבים התנאיים של ניסוך המים לבין דבריו של ישו הובילה מספר חוקרים לזיהוי 'נהרות של מים חיים' עם הנהר היוצא מן המקדש בנבואות יחזקאל וזכריה, ולדעתם הכתוב המובא בפי ישו הוא מעין ריכוז של שתי הנבואות הללו.³³ דא עקא, ליסוד החשוב ב'כתוב' שמביא ישו, יציאת המים מקרביו שלו, אין אחיזה בנבואות אלה.³⁴

לעומת זאת יש הרואים את המקור לציטוט שבפי ישו ביש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'.³⁵ פסוק זה הוא פסוק מפתח במקורות היהודיים הדנים בטקסי חג הסוכות במקדש – ניסוך המים ושמחת בית השואבה. עליו מסמך התלמוד הבבלי את עניין ניסוך המים: 'מנא הני מילי? אמר רב עינא: דאמר קרא "ושאבתם

31 ראה לעיל הערה 10. פלוסר וספראי הצביעו על הזיקה בין פסוקים אלה ביוחנן למוטיב המקור והמעין בספרות כת מדבר יהודה; ראה D. Flusser and S. Safrai, 'The Essene Doctrine of Hypostasis and Rabbi Meir', D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 306–316.

32 יוחנן ב, יט–כא, וראה בראון (לעיל הערה 8), עמ' 104; רובינשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 90 והערות 150–153. לפי המסופר באוונגליון אכן יצאו מים מגופו של ישו כשעה שנדקר אחרי שמת על הצלב (יוחנן יט, לד).

33 הצעות הפירוש העיקריות מובאות על ידי מפרשי האוונגליון הנזכרים לעיל בהערה 8, וכן אצל R. Bultmann, *The Gospel of John*, trans. G. R. Beasley-Murray, Oxford 1971, pp. 303–304. 5. n. פלוסר וספראי (לעיל הערה 31, עמ' 309) סבורים שמקורו של הכתוב הוא כחיבור חוץ-מקראי.

34 יש שראו במילים אלה שיבוש של מקור עברי או ארמי; באופן זה יש מציעים שתיבת 'מעין' במקור העברי נתפרשה בטעות כ'מעיים', או שהמילה הארמית 'מגנה' (= מתוכה, כלומר מתוך ירושלים) נקראה בטעות 'מגנה' (= מתוכו, כלומר מתוך ישו). הצעות אלה ודומותיהן הוכחו כמוטעות, ראה E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel*, Chicago 1931, pp. 109–110; בולטמן (לעיל הערה 33).

35 כפי שנראה להלן, כבר היירונימוס בפירושו לישעיהו קישר בין שני המקורות. מן החוקרים החדשים ההולכים בדרך זו יש להזכיר במיוחד את ירמייאס (לעיל הערה 10).

מים בששון ממעיני הישועה"³⁶, ובירושלמי הוא מובא כהסבר לביטוי 'שמחת בית השואבה':³⁷ 'אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'".³⁸ דבריו של ר' יהושע בן לוי על שאיבת מים שהם רוח הקודש בחגיגת חג הסוכות במקדש מזכירים את הערתו של בעל האוונגליון כי ישו לא התכוון למים ממש אלא לרוח הקודש. דמיון זה מחזק את ההרגשה שאכן כתוב זה – 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' – הוא המיוצג על ידי הציטוט שבפיו של ישו. כפי שנראה מיד גם היסוד החשוב האחר, יציאת המים (או הרוח) מקרביו של ישו עצמו, עשוי להיגזר מן הפסוק הזה, ולשם כך עלינו לעמוד על שיטה פרשנית מיוחדת המשתקפת במעשה שבאוונגליון, המזהה את שם העצם המופשט 'ישועה' עם השם הפרטי 'ישוע'.³⁹

שמות העצם המופשטים 'ישועה' ו'ישע' עשויים לשמש במקום שם הפועל (nomen agentis) במשמעות 'מושיע',⁴⁰ כפי שעולה מהשוואת הצירוף 'ויהי לי לישועה' (יש' יב, ב)⁴¹ אל 'ויהי להם למושיע' (שם סג, ח). כיוצא בזה המילה 'ישע' בפסוק 'אמרו לבת ציון הנה ישעך בא, הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו' (שם נב, יא) מתפרשת בהכרח כמסמנת דמות של מושיע (כפשוטו של הכתוב – הקב"ה בעצמו) ולא את הישועה המופשטת. כאן ובמקומות אחרים אפשר להמיר בקלות את 'ישע' ב'מושיע' בלי לשנות את המשמעות היסודית. בדרך זו הולכים השבעים, ובמקומות רבים שבהם 'ישע' ו'ישועה' באים במעמד הזה הם מתרגמים אותם לא בשם העצם המופשט σωτηρία אלא בשם הפועל σωτηρέω.⁴²

בכל המקומות הללו הקב"ה הוא המושיע גם לפי המבנה התחבירי החדש, ולכן אין לראות בתרגומים אלה מגמה משיחית. מגמה כזאת מתגלה במקרים שבהם האינדיווידואציה של המילים 'ישע' ו'ישועה' יוצרת בכתוב דמות עצמאית של מושיע. תבנית כזאת אפשר למצוא כבר במגילת ישעיהו מקומראן. במקום 'יצא ישעי [...]' אלי אים יקוו ואל זרעי ייחלון' בנוסח המסורה (יש' נא, ה) קוראת

- 36 ככלי, סוכה מה ע"כ, וראה גם שם נ ע"כ.
 37 צורות שונות של השם ודיון במשמעויות אפשריות שלו ראה אצל מ"צ פוקס, 'שמחת בית השואבה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 173–216.
 38 ירושלמי, סוכה ה, א (נה ע"א). ראה גם רות רבה, סוף פרשה ד, והשווה בראשית רבה ע, ח (מהדורת תאודור אלבק, עמ' 806); פסיקתא רבתי א (מהדורת איש-שלום, א ע"כ).
 39 השערה כזאת העלה לאחרונה יואל מרקוס, ראה J. Marcus, 'Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38)', *JBL* 117 (1998), pp. 328–330.
 40 וכמוהו השמות הנרדפים לו 'עזרה' ו'עזר', המשמשים במשמעות של עוזר, מושיע; ראה ש' נאה, "'עזר כנגדו'", כנגד המשחיתים: משמעויות נשכחות ופתגם אכור', לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 103 והערה 19. על 'צדק' במקום 'צדיק' ראה להלן הערה 46.
 41 וגם שם טו, כ; תה' קיח, יד.
 42 למעשה, רוב ההופעות של σωτηρέω הן דווקא בתרגום של השמות המופשטים 'ישע' ו'ישועה' ולא של הצורה המפורשת 'מושיע' (כתרגומה של זו משמשת בעיקר צורת הבינוני σωξων לצד צורות מפעלים אחרים); ראה G. Fohrer, *Theological Dictionary of the New Testament*, 7, pp. 1012–1013.

המגילה 'יצא ישעי' [...] אליו איים יקור ואל זרועו יוחילון'. בנוסח המגילה 'ישעי' מתפרש ככינוי למושיע שאיננו הקב"ה ואשר הוא מקור תקוותם של העמים,⁴³ ומסתבר שיש כאן הטיה של הכתוב לכיוון משיח.⁴⁴ תרגום הפסוק ברוח זו הושלם על ידי היירונימוס בוולגטה, שהציע במפורש 'יצא מושיעי' במקום 'יצא ישעי'.⁴⁵ המרת 'ישעי' ב'מושיע' מאפשרת למתרגם הנוצרי להכניס לתוך הכתובים את דמותו הייחודית של המושיע-המשיח, והוא הולך בדרך זו גם במקומות אחרים,⁴⁶ ביניהם גם 'ממעייני הישועה' ביש' יב, ג, המתורגם בוולגטה 'ממעייני המושיע'.⁴⁷

מן הבחינה הסמנטית המעבר מן השם המופשט אל שם הפועל הוא אפשרי ומובן; הוא מופיע כבר במקרא גופו ונפוץ עוד יותר בתרגום השבעים. אך בעוד שבשבעים הוא מוגבל למצבים שבהם שם הפועל הוא תוארו של האל המושיע, הרי שבמגילת ישעיהו המעבר הזה נטען במשמעות משיחית כשהוא מוסיף לכתוב דמות פועלת של מושיע שלא הייתה קיימת בו קודם לכן. המתרגמים הנוצרים מנצלים את האפשרות הזאת לקריאה טיפולוגית, העשויה להצביע על משיח מסוים. הצעד הבא במהלך זה יהיה זיהוי מפורש של המשיח בשמו, עם קריאת שם העצם המופשט 'ישעי' או 'ישועה' כשמו הפרטי של משיחם. באופן זה משיג הפרשן-המתרגם נוכחות קונקרטית של ישו בכתובים גופם. כפי שמוסר היירונימוס בפירושו לחבקוק, תרגום כזה נמצא כבר בטור השישי של אוריגנס לחב' ג, יג: 'יצאת לישיע עמך לישיע את משיחך'. הקרבה בין 'ישעי' ל'משיח' היא שמשכה, כנראה, את תשומת לבו

43 ראה שינוי דומה בנוסח המגילה ליש' א, כד: 'אנחם מצריו ואנקם מאויכו' במקום 'אנחם מצרי ואנקמה מאויכ' שבנוסח המסורה. גם כאן נוספת בנוסח המגילה דמות חדשה במקום הקב"ה.

44 J. V. Chamberline, 'The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll', *Vetus Testamentum* 5 (1955), pp. 366–372. צ'מברליין סבור, בעקבות צ'רלס, שתופעה

דומה קיימת במגילה גם כאשר לשם 'צדק' הנתפס כמסמן דמות משיחית, ובכך מצביע על 'צדוק' או על 'מורה הצדק' (שם, עמ' 368), אך קשה לבסס זאת בראיות של ממש.

45 בנוסח המסורה: 'קרב צדקי יצא ישעי', בוולגטה: 'קרב צדיקי יצא מושיעי' (prope est iustus meus, egressus est salvator meus). על החילוף צדק/צדיק ראה להלן הערה 46.

46 'עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד יבער' (יש' סב, א) מתורגם 'עד יצא כנוגה צדיקה ומושיעה כלפיד יבער' (donec egrediatur ut splendor iustus eius, et salvator eius ut lampas accendatur). וכן 'ושחקים יזלו צדק, תפתח ארץ ויפרו ישעי' (שם מה, ח) מתורגם 'ועננים ימטירו צדיק תפתח ארץ ותצמיח מושיע' (et nubes pluant iustum aperiatur terra et germinet salvatorem). הדימוי של הופעת המשיח מן העננים מושפע ככל הנראה מן החזון בדניאל 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא' [דנ' ז, יג]; ראה עליו גם להלן בהערה 80). 'צדק' הופך אצל היירונימוס ל'צדיק' במקומות נוספים; למשל, יר' כג, ו (=שם לג, טז) 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו' מתורגם 'האדון צדיקנו' (Dominus iustus noster), אך נראה שאין בכך משום תופעה מיוחדת לתרגום זה, ראה G. A. Deissmann, *Bible Studies*, trans. A. Grieve, Edinburgh 1901, pp. 115–116. על התרגום של 'צדיק ונושע' (זכ' ט, ט) כ'צדיק ומושיע' ראה י' זקוביץ, 'עני ורכב על חמור', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כד–כה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 8–9.

של המתרגם לפסוק זה דווקא, והוא מתרגם 'יצאת להושיע את עמך על ידי ישו משיח'.⁴⁸

בפרגמנט המיוחס לאוריגנס⁴⁹ מתועדים קריאה של פסוק זה ופירושו על ידי אחד היהודים, שככל הנראה היה מן היהודים הנוצרים: 'על הכתוב בחבקוק "יצאת לישוע עמך לישוע את משיחך",⁵⁰ אשר אותו פירש כך: "יצאת לישוע עמך על ידי ישו משיחך".⁵¹ קריאה ופירוש כאלה של הכתוב מובאים גם בפירושו של היירונימוס לחבקוק; שם הוא מספר, כדבר נפלא ולא ייאמן, על אותם המכונים 'נוצרים למחצה' (semichristiani), הקוראים ומפרשים כך את הכתוב.⁵²

היירונימוס אחז בקריאה זו ובפירושה בשיטתיות. בחמישה מקומות הוא מתרגם את 'ישועה' או 'ישע' שבנוסח העברי בשם הפרטי 'ישו'. למשל, 'יפאר ענוים בישועה' (תה' קמט, ד) מתורגם על ידי 'יפאר ענוים בישו'.⁵³ בדרשתו על 'עזרנו אלהי ישענו' (תה' עט, ט) הוא טוען כי משמעותו של הנוסח העברי היא למעשה 'עזור לנו אלוהים, ישו שלנו',⁵⁴ וכך תרגם בוולגטה. קריאה זו מבוססת על תפיסה אטימולוגית כללית, כדבריו: 'אכן בכל מקום שאנו קוראים מושיע (salvator) שם

48 ἡθες του σωσαι τον λαόν σου δια Ἰησοῦν τον Χριστόν σου השישי לפסוק זה מופיעה אצל היירונימוס בפירושו למקום, ראה להלן הערה 52.

49 מובא אצל G. Merkati, 'Un Supposto Frammento di Origene', RB 7 (1910), pp. 76–79. הייחוס לאוריגנס אינו בטוח, ראה דבריו של מרקטי שם, עמ' 77–79. מכל מקום, התרגום היווני המוצע על ידי היהודי לפסוק בחבקוק (להלן הערה 51) זהה כמעט לתרגום בטור השישי של ההקספלה.

50 התעתיק ביוונית: ιασαθα λισσουε αμμαχ λισσουε εθ μεσιαχ (שם, עמ' 76, וראה שם, עמ' 78–79 על שחזור התעתיק). תעתיק דומה מופיע אצל היירונימוס: laiesua eth messiach (= לישוע את משיחך, ראה להלן הערה 52). קשה להכריע בשאלה אם לתלות את הקריאה הזאת ברקע המיוחד של המעידים עליה, או שמא יש בה עדות ממשית על קריאה של הפסוק בקרב היהודים בחילוף המשקלים ישע/ישוע, המוכר מן הביטוי 'ישוע הבן' (כבלי, בבא קמא פ ע"א; בבא בתרא ס ע"ב. לפירושו ראה תשובות הגאונים הרכבי, ברלין תרמ"ז, עמ' 138; ערוך ערך ישוע [ערוך השלם ד, עמ' 168]; רש"י בבא קמא שם [פדיון הבן], מול ר"ח בערוך ערך שבע [ערוך השלם ח, עמ' 15] ור"ת [ר"ח?] בתוספות שם, ד"ה 'לבי' [לית הבן]).

51 ἡθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τῷ Ἰησοῦ τῷ χριστῷ σου (מרקטי [לעיל הערה 49], עמ' 76).

52 S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I, 6: Commentarii in Prophetas Minores [Corpus Christianorum, Series Latina, 76 A], p. 641 ראה

53 exaltabit mansuetos in Iesu. ראה עוד תרגומיו לחב' ג, יח; תה' עט, ט; פה, ה; צה, א. קדר-קופשטיין ציין את התופעה והזכיר חלק מן המקומות, ראה ב' קדר-קופשטיין, 'פילולוגיה ופרשנות אצל היירונימוס', א' כרמון (עורכת), חקר ועיון כמדעי היהדות, חיפה תשל"ו, עמ' 213.

54 S. Hieronymi Presbyteri Opera. לפי In Hebraico habet 'Adiuua nos, Deus Iesus Noster' Pars II (Opera Homiletica): S. Hieronymi Presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci Evangelium Varia Argumenta [Corpus Christianorum, Series Latina, 78], p. 74

הצורה העברית היא ישו.⁵⁵ בעיניו של היירונימוס הצורה העברית המקורית משקפת את המשמעות התאולוגית האמתית והעמוקה, שהתגלתה לאמתה רק עם בואו של ישו.⁵⁶ את הזהות האטימולוגית בין שמו של המשיח לבין המילים העבריות מן השורש יש"ע הוא מוכיח לשומעיו – שאינם דוברי עברית – בעזרת הסיפור על המלאך המבשר ליוסף שאשתו תלד בן 'ואתה תקרא את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מעוונותיהם'.⁵⁷

בהתאם לעמדתו העקרונית מפרש היירונימוס גם את הפסוק שלנו בישעיהו 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. כאמור, הוא תרגם את 'מעייני הישועה' כ'מעיינות המושיע', ובפירושו למקום הוא מחדד את הדברים ומדגיש שהכוונה היא למעיינות הנובעים מגופו של ישו: 'עכשיו הוא [=הנביא] קורא למושיע ופוקד על המים לנבוע ממעיינותיו. לא מנהר מצרים [...] אלא ממעיינות ישו. שהרי באופן זה מובעת המילה "מושיע" בלשון העברים'.⁵⁸ וכאן היירונימוס מחבר במפורש את נבואת ישעיהו עם דבריו של ישו באוונגליון של יוחנן: 'מכאן הוא עצמו הכריז באוונגליון "מי אשר יצמא יבוא אלי וישתה" [...] כמו שאמר הכתוב "נהרות של מים חיים ינבעו מקרבו"'.⁵⁹

המקורות הללו מלמדים כי יודעי העברית שבין הנוצרים בדורות הראשונים זיהו באופן טבעי הופעות של המילים 'ישע' ו'ישועה' במקרא כציונים לשמו של משיחם.⁶⁰ ברקע הדברים המיוחסים לישו במעשה שבאוונגליון של יוחנן עומדת אפוא קריאה מעין זו של הכתוב 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', ופסוק זה הוא הבסיס המקראי ל'כתוב' שבפי ישו על הנהרות שיזרמו מקרבו. 'ישועה' לפי

55 שם.

56 ראה S. Kamin, 'The Theological Significance of the *HEBRAICA VERITAS* in Jerome's Thought', M. Fischbane and E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 243–253 לדעת קמין זאת היא הסיבה שהניעה את היירונימוס לכתוב תרגום חדש מן העברית, שכן תרגום השבעים, על אף סמכותו הרבה, נעשה קודם בואו של ישו ולכן לא יכלו השבעים לדעת את משמעותם האמתית של הביטויים העבריים המעידים על משיחיותו של ישו.

57 מתי א, כא.

58 לפי S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I,2: *Commentariorum in Esaiam* [Corpus Christianorum, Series Latina, 73], p. 158

59 שם.

60 טענה דומה הועלתה כאשר לביטוי 'מצמיח קרן ישועה' כתפילת שמונה עשרה; ראה י' ליבס, 'מצמיח קרן ישועה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 313–348; הנ"ל, 'תוספת למאמרי "מצמיח קרן ישועה"', שם ד (תשמ"ה), עמ' 341–344; י"מ תא-שמע, 'מצמיח קרן ישועה', שם, עמ' 181–189; מ' קיסטר, 'מצמיח קרן ישועה', שם, עמ' 191–207; ש' מורג, 'על קרן ועל קרן ישועה', שם, עמ' 345–351; ותשובותיו של ליבס, שם, עמ' 209–217, 353–354. יהא מקורו של הביטוי אשר יהא, לפי מה שהעלינו כאן אפשר להניח שאם נוסח זה היה קיים כתפילה במאות הראשונות לספירה, היהודים הנוצרים אכן פירשו אותו באופן כזה.

קריאה זו הוא שמו הפרטי של המשיח, ולכן 'מעניי הישועה' הוא מעיין הנובע מגופו של ישו עצמו.

הבנה זו של הפרשה באוונגליון, על המוטיבים היהודיים השזורים בה ועל דרך הפרשנות המיוחדת המשתקפת בה, עשויה לפרוש את הרקע ולהצביע על ההקשר של הסיפורים על ששון ושמחה בתלמוד, שכן הפסוק העומד ביסוד דבריו של ישו במקדש בחג הסוכות – 'ושאבתם מים בששון ממעניי הישועה' – הוא הפסוק המשמש בוויכוח שבין שני המינים, ששון ושמחה, ועליו מתעצמים ר' אבהו והמין ששון.

הכרזתו של ישו על המים העתידים לפכות מקרביו בנויה על קריאה מיוחדת של הכתוב, ושיטת קריאה זו גופה היא המושמת ללעג בסיפורים שבתלמוד. הפרודיה על הטכניקה הפרשנית הזאת היא עיקרו של הסיפור הראשון. סיפור זה, אשר לכאורה אין בו יותר מהתבדחות סתמית על טיפשותם של מינים, מעין 'ליצנותא דעבודה זרה', מקבל עתה את משמעותו העמוקה. דרשותיהם של המינים ששון ושמחה בנויות מעיקרן על השיטה הקוראת שמות מופשטים בפסוקים כשמות פרטיים, ואת השיטה הזאת שם המספר ללעג ולקלס כשהוא מותח את גבולותיה אל הקצוות האבסורדיים. על מנת להעצים את הממד הלעגני המספר מעתיק את המבנה הפרשני 'ישועה = ישו' אל שתי הדמויות הבדויות, ששון ושמחה. אלה מוצאים את שמותיהם הפרטיים בכתובים ומשתבחים בכך, כדרך הנוצרים המתנאים בגילוי שמו של משיחם במקרא. העברת המוקד אל ששון ושמחה מראה לאילו תוצאות מגוחכות עשויה השיטה להוביל. למעלה מזה, בעיסוק בששון ובשמחה במקום בישו ובישועה יש ממד בולט של 'חילול השם', שהרי הקריאה הנוצרית מיוחדת לשמו של המשיח בלבד, והרחבתה לשמות של הדיוטות מעקרת את המשמעות הייחודית שבהזכרת שם המשיח על ידי הנביאים, משמעות שיש לה חשיבות עליונה בעיני הנוצרים הראשונים. בהעתיקה זו גופה משיג המספר מטרה נוספת: הוא מטשטש ומעלים את המושא האמתי של הלעג. הצגה מפורשת של מושא הלעג בהקשר הפולמוסי עלולה להעניק לו קיום ועמידה, ואולי אף לספק לשומע מידע העלול להטותו לדרך האחרת.

סיפור זה הוא התמונה הראשונה במערכה הפולמוסית על משמעותו של הכתוב 'ושאבתם מים בששון ממעניי הישועה'. כל תכליתו של הסיפור הראשון היא עיקור השיטה הפרשנית של המינים, ובכך הוא משמש מבוא לסיפור על ר' אבהו. הרצף הפנימי בין שני הסיפורים נשמר על ידי דמותו של המין בסיפור השני, הנקרא אף הוא ששון. כינויו של המין בשם זה מאפשר למספר להתמקד בפסוק המפתח שבו מופיע השם המופשט 'ששון' בסמוך לשם 'ישועה'. ר' אבהו מנצח את ששון כשהוא קורא את הכתוב הזה עצמו בשיטת הקריאה של המינים, על מנת להראות את מידת הגיחוך הטמונה בה.

מעבר להתקפה על השיטה הפרשנית, הסיפור על ר' אבהו וששון הוא פרודיה גרוטסקית על הדימוי המשיחי שבאוונגליון של יוחנן. התיאור הנשגב של ישו כמעין שממנו נובעים נהרות מים חיים למאמיניו הופך בידי ר' אבהו לדימוי נלעג ובזוי. אל מול האוונגליון, המתאר את גופו של המשיח כמקור של מים חיים ורוח הקודש

למאמיניו, מעמיד ר' אבהו את הדימוי של הגוף המת כנאד של עור לשאיבת מים. העצמה הרטורית במענהו של ר' אבהו יונקת את כוחה מהיותו שיקוף נלעג ובוטה של הדימוי הנוצרי. בעל האוונגליון בונה את הדימוי של הגוף כסמל למהות הרוחנית שאותה הוא רוצה להביע, וכדי שהסמל לא יישאר במישור הפיזי הוא טורח לפרש את הדימוי ומדגיש שהמים הנובעים מן המשיח הם רוח הקודש שהוא מאציל על מאמיניו. לעומתו, ר' אבהו מחלל את הדימוי ומנטרל אותו ממשמעותו הסמלית על ידי הפניית המבט אל מרכיביו הגופניים-גרוטסקיים. הגוף שהיה מקור של חיים וקדושה הופך לנאד מים העשוי מעור שהופשט מן הגווייה המתה, ואף המים אינם רוח הקודש, וגם לא מים חיים, אלא מים שאובים.

כפי שכבר הזכרנו, המעשה שבאוונגליון של יוחנן מתרחש בחג הסוכות והוא משתמש במוטיבים אסכטולוגיים יהודיים הקשורים בטקסי ניסוך המים במקדש. זה גם הקשרו של הסיפור שבתלמוד, המופיע לאחר המשנה העוסקת בניסוך המים, מיד אחרי שהתלמוד סמך את טקס ניסוך המים על הפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'. הסיפור הנוצרי מעבד את החזון הקדום על המים היוצאים מן המקדש, ובמקום בית המקדש הוא מעמיד את גופו של ישו במקדש הדרמה האסכטולוגית; את ההמרה הזאת גופה בא התלמוד לקעקע ולהפוך על פיה. ראוי להדגיש כי קריאה סימבולית של הכתוב, כדרכו של האוונגליון, אינה זרה למקורות התלמודיים. אמנם התמונה האסכטולוגית שהתוספתא בונה סביב ניסוך המים שומרת על הממד הפיזי של כל מרכיביה: המים העתידיים לצאת מן המקדש הם מי התהום המביאים מרפא לעולם, אבל ר' יהושע בן לוי בירושלמי מעניק למים משמעות סמלית של רוח הקודש,⁶¹ ובכך אפשר למצוא הקבלה מסוימת לפירוש שבאוונגליון. אלא שגם פירוש זה שומר על עיקרה של המסורת התלמודית, ובניגוד לפירוש הנוצרי הוא רואה בבית המקדש את מקור נביעת הרוח.⁶² הסטירה התלמודית מכוונת אפוא אל נקודת המחלוקת העקרונית – המרת המקדש בגופו של המשיח.

61 ראה לעיל הערה 38.

62 התמקדות זו במקום המקדש כמקור להשראת רוח הקודש בהקשר של טקסי חג הסוכות מתגלה גם בסיפור על יונה שהיה מעולי רגלים ובשמחת בית השואבה זכה לרוח הקודש (ירושלמי [לעיל הערה 38]). לעומת המקורות התלמודיים, התרגום לישעיהו מציג תפיסה דומה לזו שבאוונגליון: 'ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקייא' (=ותקבלו תורה חדשה בשמחה מבחירי הצדיקים). תרגום של מים כתורה מתאים למקובל בספרות חז"ל ודומה למאמרו של ר' יהושע בן לוי על שאיבת רוח הקודש; אבל כינוי התורה הזאת 'תורה חדשה', ובמיוחד הכנת הביטוי 'מעייני הישועה' כמתייחס לדמות אנושית, חורגים מן המקובל במקורות התלמודיים. אופיו הכיתתי של התרגום הזה מתחוויר גם לאור השימוש בביטוי המיוחד 'בחירי צדיקייא' – הצירוף 'בחירי הצדק' אופייני לספרות קומראן ולספרות חיצונית קרובה לה (ראה ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב תשל"ט, עמ' 320 הערה 25; ד' פלוסר ור' ספראי, "מזמורי דוד" החיצוניים, תעודה ב [תשמ"ב: עיונים במקרא: ספר זיכרון ליהושע מאיר גרינץ], עמ' 94 והערה 33. על החילוף צדק/צדיק ראה לעיל הערה 46), ואף המילה 'בחיר' כשלעצמה אופיינית לספרות הכיתתית (ראה י"ש ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 46 הערה 11) ואינה

ההכרה כי בסיפורים על ששון ושמחה התלמוד מתפלמס עם שיטת פרשנות נוצרית עשויה להאיר באור חדש גם את האגדה הידועה על הוצאתם להורג של חמשת תלמידיו של ישו:

חמשה תלמידים היו לו לישו הנוצרי ואילו הן: מתאי ונקאי ונצר ובוני ותודה. איתיה למתאי, אמר להן: מתאי יהרג? והכתיב 'מתי אבוא ואראה פני אלהים'! אמרו לו: אין, מתאי יהרג, דכתיב 'מתי ימות ואבד שמו'. איתיה לנקאי, אמר להן: נקאי יהרג? כתיב 'ונקי וצדיק אל תהרוג'! אמרו לו: אין, נקאי יהרג, דכתיב 'במסתרים יהרג נקי'. איתיה לנצר, אמר להן: נצר יהרג? כתיב 'נצר משרשיו יפרה'! אמרו לו: אין, נצר יהרג, דכתיב 'והשלכת מקברך כנצר נתעב'. איתיה לבוני, אמר להן: בוני יהרג? כתיב 'בני בכורי ישראל'! אמרו לו: אין, בוני יהרג, דכתיב 'הנני הורג את בנך בכורך'. איתיה לתודה, אמר להן: תודה יהרג? דכתיב 'מזמור לתודה'! אמרו לו: אין, תודה יהרג, דכתיב 'זובח תודה יכבדני'.⁶³

כמו בסיפורים על ששון ושמחה, גם באגדה זו הוויכוח בין החכמים לבין תלמידיו של ישו ממוקד בשיטת הקריאה המיוחסת למינים, הקוראים מילה כללית בכתוב כשם פרטי. התלמידים מזהים את עצמם בכתוב ממש כפי שששון ושמחה זיהו את עצמם בכתובים שדרשו. גם תגובתם של החכמים דומה לזו שמצאנו בסיפור שלנו: הם משתמשים באותה שיטת קריאה כדי להראות עד כמה היא מגוחכת, וכמו בסיפורים על ששון ושמחה מדגיש בעל האגדה את אופייה הנלעג של שיטת הקריאה הזאת על ידי הסחת המוקד הפרשני שלה מן המאמץ לגילוי שמו של המשיח בכתובים אל גילוי שמותיהם של תלמידיו.

העיון במקורות הקדומים חושף שיטת קריאה ופרשנות מיוחדת – קריאת מילה רגילה בטקסט המקראי כשם פרטי של אישיות ידועה. לפי מה שעלה עד כה ניתן לקבוע כי בשיטה זו החזיקו הנוצרים יודעי העברית. לכאורה אפשר היה ללמוד מן הסיפורים הפולמוסיים שבתלמוד כי שיטה זו הייתה מיוחדת למינים בלבד, וכי החכמים מתפלמסים עם המינים לא רק על המשמעות שאלה מעניקים לכתובים אלא אף על השיטה הפרשנית עצמה. מפתיע אפוא לגלות שבמקורות היהודיים, בתלמוד ובמדרש המאוחר, אנו מוצאים את החכמים עצמם דורשים כתובים באופן זה. העובדה המעניינת היא שטיפוס הדרשה הזה נמצא בספרות התלמוד והמדרש בעיקר בהקשר אחד, הוא ההקשר שבו אנו מוצאים אותו בדרשות המינים: שמו של

מצויה בשימוש חופשי בלשון חז"ל. ייתכן אפוא שהפירוש של הכתוב כיש' יב, ג באוונגליון של יוחנן הוא עיבוד של מסורת כיתתית מעין זו המשתקפת בתרגום לכתוב זה.

המשיח.⁶⁴ מתברר כי על אף הלעג המופנה כלפי השיטה הפרשנית הזאת בסיפורים על המינים בסוכה ובסנהדרין, החכמים עצמם השתמשו באותה שיטה ממש כאשר ניסו להראות כי שמו של המשיח מופיע בכתובים. כידוע, פרשנות של שמות פרטיים שכיחה מאוד במקרא ובספרות הקדומה, בעיקר בצורות שונות של מדרשי שמות,⁶⁵ אך באלה אין המאפיינים המיוחדים של השיטה שעמדנו עליה כאן.⁶⁶ לעומת זאת, בשני מקומות בתלמוד מופיעים מדרשים מזהים מן הטיפוס הפרשני שעמדנו עליו כאן. בשני המקומות הפירוש קונקרטי ומכוון לדמות ידועה, ובשניהם ההקשר הוא משיחי במובהק.

המקום הראשון הוא המדרש הידוע של ר' עקיבא על שמעון בן כוסבה: 'תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבה רבי היה דורש "דרך כוכב מיעקב – דרך כוזבא מיעקב".'⁶⁷ אמנם הזיהוי שבדרשה – כוכב = כוכבא = כוזבא – איננו ישיר, אבל מצורתה של הדרשה עולה שזיהוי השם בכתוב הוא העומד ביסודה.⁶⁸ מימוש מלא של הזיהוי הזה נעשה עם כינויו של בן כוסבה 'בר כוכבא'. כידוע, שם זה מופיע בכתביהם

64 על הניסיונות לגלות את שמו של המשיח במקומות שונים בספרות הזו"ל ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 616–617.

65 על מדרש השם במקרא ראה זליגמן (לעיל הערה 29), עמ' 30–32; י' דביר, ייעודה של השליחות בשם המקראי, תל אביב תשכ"ט; מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת גן תשמ"ח. יש הסבורים כי בתלמוד יש מעין מדרש שם סמוי מסוג מיוחד: חכמים שונים קרויים על שם מימרותיהם או שיש קשר מילולי ברור בין שם לבין מאמרם; ראה בפירוט רב אצל ר' מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, עמ' ה–יז. מעניין לציין שגם בסוגיה שלנו גופה יש דוגמה לתופעה זו: 'מנא הני מילי? אמר רב עינא דאמר קרא "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה"' (לעיל הערה 36). על דוגמה זו העיר יוחנן ברויאר, 'משחקי לשון בספרות חז"ל', לשוננו לעם מט [תשנ"ח], עמ' 161.

66 מקרים דומים יותר לשיטה שלנו אפשר למצוא במקומות שבהם מתפרשת מילה קשה או יחידאית כשם פרטי; כך למשל תרגום השבעים ל'בן משק בתי' (בר' טו, ב), המפרש את המילה היחידאית 'משק' כשמה הפרטי של שפחת אברהם (על פירושים כאלה למילים קשות בתלמוד ראה מרגליות [לעיל הערה 65], עמ' יח–כח). שלא כפירוש למילה קשה מצוי טיפוס הדרשה הזה במדרש על הפסוק 'זה' ברוך את אברהם בל': 'בת הייתה לו וככל שמה' (תוספתא, קידושין ה, כ [עמ' 299]) – המדרש קורא את המילה הרגילה כאילו היא שמה הפרטי של בתו של אברהם. המניע והמטרה של מדרש זה אינם ברורים.

67 ירושלמי, תענית ד, ה [סח ע"ד]. העובדה שר' עקיבא ייחס מעמד משיחי לבן כוסבה נזכרת שם בפירוש: 'ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוא אמר: דין הוא מלכא משיחא'. על קריאתו של כתוב זה במשמעות משיחית במקורות קדומים ראה J. J. Collins, *The Scepter and Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, pp. 63–64.

68 בברית דמשק הפירוש לפסוק הוא בצורת פשר: 'הכוכב הוא דורש התורה, כאשר כתוב "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל"', השבט הוא נשיא כל העדה, ובעמדו ו"קרקר את כל בני שת"' (ברית דמשק ז 18–21). בדרשתו של ר' עקיבא מקבל הפשר משמעות קונקרטית לגמרי עם זיהוי המילה 'כוכב' עם שמו של בן כוזבא – 'כוכב' הופך כאן מכינוי כללי לשם פרטי.

של אבות הכנסייה הראשונים⁶⁹ ואין לו זכר במקורות היהודיים, אבל הדעת נותנת שמקורו יהודי וראשיתו בזיהוי שמו של בן כוסבה עם הכתוב 'דרך כוכב מיעקב'. המקום האחר הוא דוגמה מובהקת לקריאה המזהה:

מה שמו? דבי רבי שילא אמרי: שילה שמו, שנאמר 'עד כי יבא שילה'. דבי רבי ינאי אמרי: ינאי שמו, שנאמר 'יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו'. דבי רבי חנינה אמרי: חנינה שמו, שנאמר 'יתן לכם חנינה'. ויש אומרים: מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר 'כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי'.⁷⁰

המבנה הדרשני של הקטע דומה ביותר לזה של הדרשות המיוחסות למינים בסיפורים בסוכה ובסנהדרין – גם כאן קוראים החכמים מילים בכתוב כאילו הן שמות פרטיים של אנשים. הדמיון בין שתי השיטות הדרשניות יתבלט עוד יותר לכשנשים לב לכך שתלמידי שלושת בתי המדרש מזהים בכתובים את שמותיהם של רבותיהם.⁷¹ אין מדובר כאן אפוא בניסיון תאורטי לדעת מה שמו של המשיח, אלא במאמץ להעניק מעמד משיחי לדמות נערצת מסוימת על ידי מציאת שמה בכתובים.

אבל שלא כמו בדרשתו של ר' עקיבא על בר כוכבא, שהנסיבות ההיסטוריות מעידות על אופייה המשיחי הקונקרטי במובהק, באשר לדרשות אלה יש מקום להרהר אם הן באמת משקפות תפיסה משיחית ממשית, כלומר האם התלמידים מייחסים לרבותיהם מעמד משיחי גמור כדרך שייחס ר' עקיבא לבר כוכבא, או שמא משחק המילים שבדרשה לא בא אלא להביע מידה של הערצה שרחשו התלמידים לרבותיהם. דעתנו נוטה לכך שיש להבין את הדרשות הללו, הנדירות בטיבן, במשמעותן המילולית הפשוטה, כלומר כמשקפות תפיסה משיחית קונקרטית. הבנה זו נסמכת – מלבד על הדמיון הרב בין הדרשות האלה לבין הדרשות של ראשוני הנוצרים – גם על המשך הקטע בתלמוד, שבו יש זיהויים ממשיים ופשוטים, ללא דרשות ומשחקי מילים: 'אמר רב נחמן: אי מן חייא הוא, כגון אנא [...] אמר רב: אי מן חייא הוא, כגון רבינו הקדוש'.⁷² – זיהויים ישירים, המרוככים אך במעט בעזרת המילה 'כגון'.

נראה שיש חשיבות גם לעובדה שהמאמרים בסוגיה הבבליה מיוחסים כולם לחכמים בני דורם של רבי ותלמידיו. ממקורות מספר עולה כי תקופת נשיאותו של רבי הייתה מלווה בהתחדשות של ציפיות משיחיות, ויש מתלמידיו שייחסו לו

69 יוסטינוס מרטיר, ואריסטון פיללאוס המצוטט אצל אוסביוס; ראה י' אפרון, 'מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית', א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 54.

70 בבלי, סנהדרין צח ע"ב, לפי כ"י מימון. להמשך הקטע ('חיורא דבי רבי שמו') ראה את הנוסח שמביא ריימונדוס מרטיני ב'פגיון האמונה' עמ' 862 (מובא אצל אורבך [לעיל הערה 64], הערה 34).

71 ראה אורבך (לעיל הערה 64), עמ' 617.

72 שם.

סגולות משיחיות.⁷³ כפי שראינו, רב טען 'אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש', ור' חייא קרא עליו את הכתוב 'רוח אפינו משיח ה'.'⁷⁴ ייתכן שהסימן שמסר רבי לר' חייא – 'דוד מלך ישראל חי וקיים'⁷⁵ – מלמד אף הוא על רמה מסוימת של תודעה משיחית.⁷⁶

ייחודו של הטקסט שבבבלי ניכר בהשוואה לטקסט המקביל בתלמוד הירושלמי:

רבנן אמרי: אהן מלכא משיחא אין מי חייא הוא דוד שמיה, אין מי דמכייא הוא דוד שמיה. אמר ר' תנחומא: אנא אמרית טעמא 'ועושה חסד למשיחו לדוד'. רבי יהושע בן לוי אמר: צמח שמו. ר' יודן בריה דרבי אייבו אמר: מנחם שמו. אמר חנניה בריה דר' אבהו: ולא פליגין, חושבניה דהדין כחושבניה דהדין, הוא צמח הוא מנחם.⁷⁷

החכמים בירושלמי עוסקים בבעיה דומה לזו שעסקו בה חבריהם שבבבלי: שמו של המשיח. אלא שבניגוד לסוגיה הבבלית אין כאן כל ניסיון לזהות את השם המופיע בכתובים עם דמות קיימת ומסוימת. החכמים בירושלמי אינם אווזים בשיטת הקריאה המיוחדת שבבבלי ואינם הופכים מילים רגילות לשמות פרטיים. אין ענינם למצוא בכתובים את שמה של דמות ידועה, אלא להפך, ללמוד מן הכתובים את שמו של המשיח, ולפיכך הם מביאים רק שמות הנזכרים בכתובים בפירוש כשמותיהן של דמויות משיחיות.⁷⁸ ר' יהושע בן לוי אינו מביא פסוק כהוכחה לטענתו ששמו של המשיח הוא צמח, אך אין ספק שהוא מסתמך על הכתוב בזכריה 'הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'.'⁷⁹ פסוק זה מציע בצורה המפורשת ביותר את שמה הפרטי של דמות משיחית. העובדה שהחכמים בבבלי אינם מזכירים את השם 'צמח' ואינם נזקקים כלל לכתוב המפורש הזה, אף על פי שהוא עונה בצורה

73 ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, [תל אביב] תשל"ו, עמ' 137; א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל', מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 326; הנ"ל (לעיל הערה 64), עמ' 609; י' לוין, 'תקופתו של ר' יהודה הנשיא', צ' ברס, ש' ספראי, י' צפירי ומ' שטרן (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 117–118; א' אופנהיימר, הגליל בתקופת המשנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 61–62; מ' אברבך, 'חזקיהו מלך יהודה ור' יהודה הנשיא: הקשרים משיחיים', תרכיץ נג (תשמ"ד), עמ' 353–371.

74 ירושלמי, שבת טז, א [טו ע"ג]; השווה ויקרא רבה טו, ד (מהדורת מרגליות, עמ' שכח–שכט).

75 בבלי, ראש השנה כה ע"א.

76 לעומת זאת מן הראוי לתת את הדעת לעמדה הספקנית שהביע פרנקל בשאלה אם הדרשה על 'רוח אפינו' אכן נתכוונה לייחס גוון משיחי למנהיגותו של רבי; ראה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 250–251, 624–625 הערות 90–94.

77 ירושלמי, ברכות ב, ד [ה ע"א].

78 עוד מדרשים הולכים בדרך זו ומציעים שמות אחרים הנזכרים במפורש בכתובים; ראה איכה רבה א, נא: 'ה' שמו' (לפי יר' כג, ו; השווה מדרש תהלים כא, ב); דרך ארץ, פרק שלום: 'שמו של משיח נקרא שלום' (לפי יש' ט, ה; מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 257).

79 זכ' ו, יג. על פסוק זה ראה גם להלן הערה 84.

הישירה ביותר על השאלה 'מה שמו', מלמדת על מגמתם, שלא הייתה לגלות מה שמו של המשיח, אלא להראות כי שמה של דמות ידועה מסוימת, שבה תלו ציפיות משיחיות, נמצא כבר במקרא.

שם אחד מופיע בשתי הסוגיות, הבבלית והארץ ישראלית – מנחם. מסתבר שמקורו במסורת קדומה שהייתה מוכרת לחכמי שני התלמודים.⁸⁰ אלא שגם ביחס לשם זה ניכר ההבדל שבין שתי הסוגיות: הבבלי, כדרכו, תומך את המסורת הזאת בפסוק מן המקרא – 'כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי' – וקורא את המילה 'מנחם' כשם פרטי, שלא כמשמעה המקורי. לעומת זאת ר' יודן בירושלמי אינו מסתמך כלל על כתוב מן המקרא.⁸¹

ההבדל העקרוני בין מגמת הסוגיה בתלמוד הבבלי לבין זו של אחותה בירושלמי משתקף גם בהמשך הקטע בבבלי. לעומת הזיהויים הקונקרטיים המוצעים שם – 'אמר רב נחמן: אי מן חייא הוא, כגון אנא [...] אמר רב: אי מן חייא הוא, כגון רבינו הקדוש',⁸² – בירושלמי אין כל ניסיון לזהות את המשיח עם דמות ידועה: 'אין מן חייא הוא דוד שמה'.

אפשר אפוא כי כמו בדרשתו של ר' עקיבא על בר כוכבא, גם ברקע הדרשות על שמו של המשיח עומדת תפיסה משיחית קונקרטית. קריאת הכתובים, הנראית מוזרה במבט ראשון, אינה מבטאת משחק מילים גרידא אלא מאמץ פרשני מיוחד. כאן –

80 ראה מה שכתב על כך לאחרונה י' קנוהל, "ידיד המלך": המשיח של עדת קומראן, קבלה ג (תשנ"ח), עמ' 243–258. על המסורת הסיפורית על לידתו של מנחם, המובאת בירושלמי כאן ובאיכה רבה (להלן הערה 81) ראה י' פנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 158–163; ג' חזן-רוקס, רקמת חיים, תל אביב תשנ"ז, עמ' 164–172. בספרות המדרש מוצע עוד שם שאיננו תלוי בכתובים: 'אפרים' (כנראה כעקבות המסורת על משיח בן אפרים), ראה פסיקתא רבתי, פרשות לו–לז. פרופ' ישראל תא-שמע המנוח העירנו על השם 'ענני', שנתפס בספרות מאוחרת כשמו של המשיח: 'מי הוא ענני? זה [מלך] המשיח, שנאמר "חזה הוית כחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא" (תנחומא בוכר, תולדות כ [עמ' 140]. המדרש אינו מופיע בתנחומא הנדפס ונוסף בו בדפוס מנטובה. מקומו בפרשת תולדות איננו מחוור כלל, ראה הערתו של בוכר שם, עמ' ע הערה קלד; א' גרינהוט, ספר הליקוטים: קובץ מדרשים ישנים, חלק ו, פרנקפורט תרס"ג, עמ' צה הערה 4). המדרש מזהה את ענני – האחרון לבית דוד לפי רשימת היוחסין שבפרק ג בספר דברי הימים א – עם משיח בן דוד. זיהוי זה בא גם בתרגום לפסוק: 'וענני הוא מלכא משיחא דעתיד לאתגלאה' (וראה הערתו של י"ל מימון, יחוסי תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' רכג הערה 15).

81 במדרש מקביל באיכה רבה (דפוס א, נא; מהדורת בוכר, א, עמ' 88) מובא הקטע מן הירושלמי בתוספת פסוקים להוכחת כל שם ושם. לשם 'צמח' מובא הפסוק המתבקש 'הנה איש צמח שמו' וכראיה לשם 'מנחם' מובא הפסוק 'כי רחוק ממני מנחם'. נראה שפסוק זה מובא כאן בהשפעת הבבלי, לאחר שהדרשן לא מצא כל פסוק אחר היכול להצביע על השם 'מנחם'. השפעה בבלית ניכרת גם בהמשך הפסקה, במקום שמצוטטת בפירוש הסוגיה הבבלית על שמו של המשיח (ושם עוד הצעה אחרת כדרכו של הבבלי: 'נהורא שמו, שנאמר "ונהורא עמה שרא" [דנ' ב, כב], וראה בוכר שם, הערה תסה).

82 בבלי, סנהדרין צח ע"ב.

כמו אצל אבות הכנסייה – מתגלה הדחף העמוק המקנן בקרב קבוצות משיחיות למצוא בכתובים התייחסות למנהיגן המשיחי בציון מפורש של שמו הפרטי, שהרי בתודעתן של קבוצות אלה כל הנביאים לא נתנבאו אלא על הווייתן שלהן.⁸³ מעניין אפוא לגלות שאותה שיטה פרשנית שהחכמים לועגים לה בסיפורים על ששון ושמחה ועל חמשת תלמידיו של ישו משמשת את החכמים עצמם בשעה שהם מונעים על ידי דחף דומה לזה המניע את הקוראים הנוצרים. עובדה זו יש בה כדי ללמד על עוצמת הפיתוי שבדרך הקריאה הזאת. טכניקה פרשנית זו היא למעשה סניף של שיטת הפשר המוכרת מכתבי כת מדבר יהודה. מאחר שהכת ראתה את עצמה כמושא המרכזי של נבואות המקרא, היא תפסה את נסיבותיה וגורלה כמפתח פרשני הכרחי להבנת הכתובים וזיהתה יסודות בנבואות המקראיות עם דמויות ואירועים בחייה ובעולמה שלה. הקריאות המוצאות בכתוב את שמותיהם של המנהיגים המשיחיים – כאלה שפגשנו אצל אבות הכנסייה ובתלמוד – הן גילוי קיצוני של שיטה זו.⁸⁴ העיון בסיפורים הקצרים על ששון ושמחה וברקעם הפרשני והאידאולוגי מצביע על היכרות מעמיקה של החכמים עם דרכי פרשנות וסמלים של הנוצרים. סיפורים אלה, שנראו בקריאה ראשונה כהתבדחות שטחית ותמוהה הלועגת למינים שטיבם אינו ידוע, מתגלים אחרי העיון כפולמוס מחודד המכוון אל מוקדי הוויכוח היהודי נוצרי: המעמד המיוחד של גוף המשיח כתחליף למקדש באמונה הנוצרית הקדומה ושיטת הפרשנות המשיחית ההופכת את ביטויי הישועה בכתובים לקריאה בשמו הפרטי של המשיח.

83 תופעה דומה אפשר למצוא בדורות המאוחרים במאמריהם של מאמיני שבתי צבי, הטורחים למצוא רמזים לשמו של משיחם בכל מקום במקרא; ראה למשל דבריו של קרדוזו על שמו של שבתי צבי: 'אצל כל פינה יארוך, אך ורק בכל מקום שיש בו רמז גאולה או רמז משיח' (ג' שלום, מחקרי שכתאות, ההדיר י' ליכס, תל אביב תשנ"ב, עמ' 176–177. ראה שם גם את פירושו לסוגיית סנהדרין צח ע"ב).

84 ייתכן כי לשיטה זו של קריאת מילה כשם פרטי בהקשר המשיחי אפשר למצוא מעין תקדים פנים-מקראי. ירמיהו ניבא על המושיע העתידי בלשון 'והקימותי לדוד צמח צדיק' (יר' כג, ה, והשווה שם לג, טו). לאחר שיכת ציון נתנבא זכריה: 'הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'' (זכ' ו, יג, והשווה שם ג, ח: 'כי הנני מביא את עבדי צמח'). יהא אשר יהא הפירוש המדויק של הדברים בזכריה, קריאת שני הכתובים בהקשר אחד יכולה להעמיד את זכריה כאילו הוא מזהה את הצמח שבנבואת ירמיהו עם איש ששמו צמח. אפשרות קיומה של שיטה כזאת כבר בתוך המקרא מזמינה את הפרשן המאוחר להפעיל אותה גם במקומות אחרים שבהם יוכל, לדעתו, למצוא את שמו של המשיח.

האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?

גלית חזן-רוקם

Tradition, as an on-going process, can never be completely objectified while at the same time providing the basis for all methodical activity.

(ג'וזף בלייכר, 1980, על משנתו של הברמס)¹

היבטים הרמנויטיים של חקר הפולקלור: מבט מן ההווה אל העבר

כשאנו חוקרים טקסטים מתרבויות רחוקות עשויה להתעורר השאלה אם קטגוריות הסיווג המשמשות אותנו בדיון על תרבותנו הולמות גם את הדיון על אותו עולם זר. העבר, כפי שנהוג לומר, ובמיוחד העבר הרחוק, הוא ארץ נכרייה; אפשר אם כך לשאול אותה שאלה בשינוי: מה בדבר התאמתן של קטגוריות מן השיח המחקרי העכשווי לעבר. ההרמנויטיקה כענף של דעת עוסקת בין היתר בשאלת הריחוק והקרבה של נקודות התצפית הפרשניות בין העבר שבו נוצרו הטקסטים לבין ההווה

* תודתי מעומק הלב למורי פרופ' יונה פרנקל שבהשראתו נקשרתי לערכם האנושי והספרותי של סיפורי חז"ל, ואשר לימדני פרק בהרמנויטיקה תלמודית. תודתי לעמיתי דינה שטיין ועודד עיר-שי, לחבריי העורכים יעקב אלכוביץ ויהושע לוינסון, ולתלמידיי חיים וייס וטלי ארטמן שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות. כמו כן תודה לאב דוד נויהאוז שסייע לי בהתכתבות ולאריאל רוקם שהאיר את עיניי בשיחה. כל הטעויות על אחריותי.

שני מאמרים הנוגעים לספורים הנדונים כאן התפרסמו לאחר השלמת המאמר: דוד רוקח, "עם הארץ, חסידים ראשונים, ישו והנוצרים", מחקרי תלמוד, קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, עורכים יעקב זוסמן ודוד רחנטל, ירושלים תשס"ה, כרך ב' עמ' 876–903; איתמר גרינולד, "מה אפשר לתלמוד מהטיפולוגיה של התנועות החסידיות בישראל על תנועות אלה עצמן ועל דת ישראל בכלל?", מחקרים בתלמוד ובמדרש ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ. עורכים משה בר-אשר, יהושע לוינסון, ברכיהו ליפשיץ. ירושלים תשס"ה, עמ' 113–126.

J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London 1980, p. 155.

שבו אנו מפרשים אותם.² צורה מיוחדת של העמדת שאלה זו, שתעמוד במרכז דיוני להלן, היא: האם היוצרים בתקופה הקדומה המשיגו ברמת מודעות כלשהי את הקטגוריה התרבותית המשמשת אותנו, אף שלא השתמשו בהכרח במינוח המקובל עלינו לתיאורה?³

אתמקד כאן בבחינת קטגוריה תרבותית שאובחנה וקיבלה את שמה רק במאה התשע עשרה: הפולקלור.⁴ הגוף הטקסטואלי שבו תיבדק ישימותו של מושג הפולקלור באופן שתואר לעיל הוא ספרות חז"ל. אינני מתכוונת לסקור כאן את המסורת המחקרית, שנוצרה גם היא במאה התשע עשרה, אשר כבר חקרה את הטקסטים של חז"ל, וגם את המקרא, תוך כדי שימוש במושג הפולקלור.⁵ לעומת זאת ארצה לבחון אם בטקסטים של חז"ל נחשפת התייחסות פנים-טקסטואלית לקטגוריה של הפולקלור. להלן יידונו הסיפורים על חנינא בן דוסא ומשפחתו מתוך הפרק השלישי של מסכת תענית בתלמוד הבבלי.⁶ במרכז הדיון כאמור השאלה: האם ליוצרי התלמוד הבבלי הייתה מודעות סוגתית לתחום יצירה ייחודי, הפולקלור? האם היו מודעים ל'פולקלור כצורה מיוחדת של יצירה'?⁷

כרקע לדיון אסרטט בקצרה את קווי ההתפתחות העיקריים של מושג הפולקלור

2 בעבודה קודמת, שבה התייחסתי למאמרו מפלס הדרך של מורנו, אשר לו מוקדש ספר היובל, הצבעתי על האפשרות לגישות הרמנויטיות שונות לסיפורים של ספרות חז"ל, במיוחד ככל הנוגע למורכבות היחסים בין ההווה לעבר המקופל בטקסט העתיק: 'פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139–172; ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל – מדרש האגדה הארץ-ישראלית איכה רבה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 25–49. שאלה זו חוזרת ועולה בצורות שונות במחקר, ראו למשל 'לוינסון, 'אתלט האמונה', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 61–86.

3 השוו לניסיונו של דן בן-עמוס להצביע על סיווג סוגתי ספרות-עממי בספרות חז"ל: D. Ben-Amos, 'Generic Distinctions in the Aggadah', F. Talmage (ed.), *Studies in Jewish Folklore*, Cambridge, Mass. 1980, pp. 45–71.

4 W. Thoms, 'Folk-Lore and the Origin of the Word', A. Dundes (Ed.), *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, Lanham 1999, pp. 9–14 (first published in *Athenaeum* 982 [August 22, 1846], pp. 593–595 and in *Notes and Queries*, (4th series, vol. 10 [October 26, 1872], pp. 339–340).

5 ע' יסף, 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות: כיוונים ומגמות (א)', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 27 (תשמ"ז), עמ' 3–26; הנ"ל, 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות (ב)', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 28 (תשמ"ח), עמ' 3–26; ג' חזן-רוקם, 'בין אחדות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-יג-יד (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' 19–28. אי-אפשר שלא להזכיר במיוחד את מפעל הענק החלוצי של לוי (לואיס) גינצבורג, אגדות היהודים, תל-אביב תשכ"ו–תשל"ה.

6 על דמות החסיד עושה הנסים ובמיוחד על רחב"ד ראו א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 87, 79–98, 90–91; 'פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 244.

7 ר' יאקובסון ופ' בוגטיריוב, 'הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה', ר' יאקובסון, סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב תשמ"ו, עמ' 276–286.

כפי שהם משתקפים במחקר בן ימינו. חוקרי הפולקלור העכשוויים בוחנים את שורשי מקצועם ואת מייסדיו ברוח ביקורתית, המכוונת במיוחד נגד גישתם של המייסדים, המעלה על נס את עצם עתיקותם של החומרים הנחקרים על ידם כסימן ההיכר החשוב ביותר שלהם. מטרת המחקר ברוח זו הייתה לרדת לעומק שורשי התופעה מימים קדומים, וככל שאפשר היה לחזור יותר לאחור כך הוטב הדבר בעיניהם. ההיסטוריוגרפיה המוסכמת פחות או יותר של חקר הפולקלור מצביעה על האחים יאקוב ווילהלם גרים, וכמה מחבריהם וקודמיהם בתחילת המאה התשע עשרה, כמייסדי חקר הפולקלור במובן המודרני של המילה.⁸ ממפעלי האיסוף הנרחבים שלהם עברו האחים גרים וחוקרי הפולקלור בני זמנם עד מהרה ליצירת תאוריות היסטוריות-פילולוגיות, שהתבססו על ההנחה ששירים וסיפורים שנרשמו 'מפי העם' יאפשרו גישה ישירה אל העבר הרחוק, הקמאי. לדעת חוקרים ביקורתיים עכשוויים, זיקתו הברורה של חקר הפולקלור בראשיתו לרעיונות הללו של הרומנטיקה הגרמנית הותירה לתחום משא ירושה כבד ובעייתי בדמות רוח שמרנית, המתחברת לעתים קרובות ללאומנות.⁹

מעניין להזכיר את העובדה שראשיתו של חקר הפולקלור, בגטינגן אשר בסקסוניה התחתונה, התרחשה לא רחוק מאחת הראשיות של העיון הפילולוגי-היסטורי בטקסטים של חז"ל, שיסד יום טוב ליפמן (לאופולד) צונץ, בוולפנביטל, באותה תקופה עצמה. אף ההשראות התאורטיות והמניעים התרבותיים היו קרובים: מורשת הפילולוגיה של כתבי הקודש והשאיפה להשתית זהות לאומית על יצירה ספרותית מן העבר.

מאוחר יותר התגבשו במחקר הפולקלור בכלל ובמחקר הספרות העממית בפרט כיוונים תאורטיים לא מעטים שיש בהם כדי לאזן או לנטרל את המגמות הרומנטיות והלאומיות, ביניהם במיוחד האסכולות הפורמליסטיות והסטרוקטורליסטיות בחקר הספרות מצד אחד והגישות הפונקציונליסטיות באתנוגרפיה ובאנתרופולוגיה מצד אחר. דגם הניתוח של תבנית עלילת המעשייה שהציע ולדימיר פרופ במסגרת האסכולה הפורמליסטית הרוסית לחקר הספרות, למשל, יש בו כדי להציע חלופה

8 ה' וסרמן, מעשיות האחים גרים, בתוך הקורס אירופה ערש הלאומיות, יחידה 2, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשמ"ט-תשנ"ה. עוד על ראשית חקר הפולקלור באירופה ראו G. Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, trans. J. N. McDaniel, Philadelphia 1981; W. A. Wilson, *Folklore, Nationalism and Politics in Modern Finland*, Bloomington 1976. על שורשי חקר הפולקלור בארצות הברית ראו R. Levy-Zumwalt, *American Folklore Scholarship: A Dialogue of Dissent*, Bloomington 1988.

9 R. Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison 1997; D. Ó. Giollain, *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity Identity*, Cork 2000. מתוך עמדה ביקורתית כזו נחקרו לאחרונה גם הרגעים החשוכים ביותר של המקצוע, כשרתו את הפשיזם והנאציזם. ראו H. Lixfeld, *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*, Bloomington and Indianapolis 1994; J. R. Dow and H. Lixfeld (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Bloomington and Indianapolis 1994. שני הספרים נסקרו על ידי א' רוזן, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יז (תשנ"ה), עמ' 119-127.

כזו, שכן למרות העובדה שפרופ עצמו ראה בדגם הניתוח שלו כלי לשכלול המחקר הגאוגרפי-ההיסטורי הקלסי,¹⁰ הרי יישום השיטה בעקבותיו מתגלה בדרך כלל כבעל נטייה סינכרונית מובהקת.¹¹ הדגשת ההיבטים התבניתיים הסינכרוניים יוצרת איזון, כמעט היפוך, של המגמה להדגיש את עתיקות החומר ולחפש את מקורותיו הקדומים. ואף זאת: פרופ עצמו סבר שהוא מייצר דגם התקף לניתוח מעשיות רוסיים דווקא, אולם היישומים והפיתוחים שבאו בעקבותיו הדגישו במיוחד את התוקף הבין-תרבותי של דגם הניתוח שלו. כך הפך הדגם שלו למקור להצבעה על יסודות קבועים בין-תרבותיים, בניגוד דיאלקטי לבחינת הסוגה בהקשרה המקומי והתרבותי ובניגוד גמור להתמקדות בזהות הלאומית.

דגמי ניתוח פונקציונליסטיים פירשו בדרך כלל את הסיפורים העממיים בזיקתם אל חיי היום יום או אל טקסי החג הכלולים ב'משך הארוך' של מקצב החיים המסורתיים,¹² או בהתייחס לתנאי ההקשר האקולוגי הטבעי.¹³ בשני המקרים מודגשים יסודות מסורתיים וסביבתיים שהם בעיקרם נטולי הדגש לאומי ושבטי.

בתרבות המודרנית, שיצרה את קטגוריית הפולקלור, התגלה לא פעם יחס דו-משמעי אליה. מבין המרכיבים המקובלים בהגדרת הפולקלור המרכיב העומד בביכול בניגוד הברור ביותר לתפיסת המודרניות הוא המסורתיות, הכלולה ברוב הגדרות התחום.¹⁴ מצד אחר אפשר להצביע על האופן שבו הניגוד הזה לא רק לא נכון, אלא אף ממוטט בצורה שיטתית על ידי אותן תאוריות של חקר ספרות עממית היוצרות את משקל הנגד התאורטי לגישות הרומנטיות, כפי שצינתי לעיל. חוקר הספרות והפולקלור רומן יאקובסון והאתנולוג פיוטר בוגטיריוב מתארים במאמרם הקלסי משנת 1928 את הדינמיקה שבין מסורת לחידוש כתהליך מתמיד של תנועה מן המסורת אל השינוי וחוזר חלילה. בשפע הדוגמאות המובאות במאמרם כדי להראות כיצד התהליך הזה הוא הלז של תופעת הפולקלור יש אמנם כדי להצביע

V. Propp, *The Morphology of the Folktale*, trans. L. Scott, rev. and ed. L. A. Wagner, Austin 1977. הפרסום הראשון: *Morfologija skazki*, Leningrad 1928.

11 ה' יזון, 'האסכולה הפורמליסטית בחקר הספרות העממית', הספרות ג (1975), עמ' 53–84.

12 F. Braudel, 'History and the Social Sciences: The *longue durée*', idem, *On History*, trans. S. Matthews, Chicago 1980, pp. 25–54.

13 I. Strenski, *Malinowski and the Work of Myth*, Princeton, N. J. 1992; C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen 1948; ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 139–156.

14 F. L. Utley, 'Folk Literature: An Operational Definition', A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 7–24. יוצאת מכלל זה הגדרתו של דן בן-עמוס, שהסירה מרכיב זה מן ההגדרה: ד' בן-עמוס, 'הגדרת הפולקלור בהקשר התרבותי', הספרות ד (1973), עמ' 416–426. במקור: D. Ben-Amos, 'Toward a Definition of Folklore in Context', *Journal of American Folklore* 84 (1971), pp. 3–15. סיוכום מאיר עיניים של 'משחק ההגדרות' ראו אצל R. Bauman, 'Folklore', idem (ed.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-centered Handbook*, New York and Oxford 1992, pp. 29–40.

על הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה, אך לא בלי להראות במובלע גם את קווי הדמיון המרובים בין היצירה הפולקלורית לבין יצירה אמנותית אחרת.¹⁵ המסורתיות איננה רק מרכיב חיוני בהגדרת הפולקלור; היא והיחס אליה הם גם מרכיב חשוב ביותר בהגדרת המודרניות ובצורה גלויה עוד יותר בהגדרת הפוסט-מודרניות, שבה המסורתיות מופיעה כשאין היא דחוייה כמו במודרניות, כי אם ממוקמת בהקשרים חדשים במערכת התרבותית.¹⁶ אף הפולקלור כתופעה תרבותית הוא חלק מן המודרניות, וכמו כן, קל וחומר, מן הפוסט-מודרניות. לפיכך יש לבחון כמה מן ההנחות של אחד מן ההוגים החריפים והמעמיקים ביותר של המודרניות, ולטר בנימין. בשתיים ממסותיו יש השלכות לגבי זווית הראייה הפולקלוריסטית של חקר טקסטים עתיקים בימינו: 'המספר' ו'יצירת האמנות בעידן השעתוק המכני'.¹⁷ אינני מציעה כאן ניתוח מעמיק לדבריו של בנימין, אלא דו-שיח אתם על נושא עיסוקי הנוכחי, נושא שאינו מופיע במפורש אף באחת מן המסות: פירושם של טקסטים (יהודיים) עתיקים בימינו אנו. ב'המספר' טוען בנימין: 'אמנות הסיפור מתקרבת לסופה משום שהצד האפי של האמת, כלומר החכמה, הולך ומתכלה', ובהמשך, באותה מסה, הוא מאפיין התכלות זו כ'תופעת לוואי של הכוחות היצרניים החילוניים של ההיסטוריה, תופעת לוואי שבהדרגה סילקה את הסיפור מתחום הדיבור החי ובה בעת היא מאפשרת את ראיית היופי המתהווה במה שהולך ונעלם'.¹⁸

קבלת טיעונו של בנימין מניחה מראש חוסר אפשרות של השוואה בין סיפורי הדמויות המקודשות בני ימינו לבין הגיוגרפיות עתיקות ומציבה סייג לתפיסת האוניברסליות של הסיפור כקטגוריה קוגניטיבית. נראה לי שגם ההתחבטויות הרדיקליות ביותר בעניין האוניברסליות של קטגוריות תרבותיות אינן מוותרות על הסיפור.¹⁹ דומני שאין מנוס מדחיית השקפתו של בנימין, המציגה את הרומן כצורה האמנותית התופסת כביכול את מקומו של הסיפור המסופר בעל פה. אפשר שהוא צודק ברמה הכמותית, כלומר עם הופעת הרומן, וביתר שאת עתה, עם השתלטות אמצעי התקשורת והיצירה האלקטרוניים על רוב זמנם של בני האדם, נותר פחות זמן ואולי גם פחות צורך לספר סיפורים בעל פה. אבל ברמה העקרונית תהליך ההתמרה של הכישור הנרטיבי מן הסיפור שבעל פה לצורות מודרניות איננו מוחלט

15 ראו לעיל הערה 7.

16 'פריקמן וא' לבגרן, 'כוחו של הרגל: עיון בתרבות היומיום', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 25–35; הנושא נדון במקומות רבים מאוד; לדוגמה ראו J. F. Lyotard, 'Answering the Question: What Is Postmodernism?', idem, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, p. 76

17 W. Benjamin, *Illuminations*, ed. with an introduction H. Arendt, trans. H. Zohn, New York 1969, pp. 83–109, 217–251

18 שם, עמ' 87.

19 דיון מרתק בנושא זה אפשר למצוא בחיבור שהוא תלת-שיח אינטראקטיבי. אולי מיותר להוסיף שהדילמה איננה באה על פתרונה: J. Butler, E. Laclau, and S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London 2000

או אקסקלוסיבי ואיננו בלתי הפיך. טיעונו של בנימין מתבטל גם מכוח הסוגות האינטראקטיביות – שמשום היותן כאלה אין לראות בהן שעתוק – הצעות חדשות לבקרים באמצעי התקשורת האלקטרוניים, וגם מכוח זרימתן המתמדת של תרבויות לא מערביות אל לב לבן של עריהן הגדולות של אירופה ואמריקה הצפונית, זרימה היוצרת תיווכים וצורות כלאיים (היברידיות) של מה שפעם הובחן בבהירות כמודרניות מערבית לעומת מזרח 'אחר'.²⁰

האם טכנולוגיות התקשורת והביטוי החדשות משאירות את חזונו של בנימין הרחק מאחוריהן? נקודת ההשקה של רעיונותיו לתחום חקר הסיפור העממי נמצאת בדבריו הבאים, העוסקים בהגדרת יצירת האמנות מול יצירי השעתוק: 'אפילו הרפרודוקציה המושלמת ביותר של יצירת אמנות לוקה בחיסרון אחד: קיומה בזמן ובמקום, נוכחותה החד-פעמית היכן שהיא'.²¹ טיעון זה הוא כמדומה עקרוני למתיחת הקו המבדיל בין פולקלור כאופנות תקשור ויצירה רדיקלית ואינטראקטיבית לבין התרבות הפופולרית, הכפופה למערכת הייצור והשכפול ('השעתוק') הממוכנת.²² בנטלי סיכון מסוים להפוך למושא ביקורת על אותה רומנטיות שאת ביקורתה הצגתי לעיל, ברצוני לטעון, ברוח דברי בנימין האחרונים המובאים כאן, שהתרבות העממית מביעה סוג של jouissance (המונח נטבע על ידי ז'ק לקאן ואפשר לתרגמו בעברית ללשון 'חדווה' או 'עלס') שאין למצאו בתרבות הפופולרית. האם נמסר ה-jouissance גם בסיפורים העממיים העתיקים המגיעים אלינו מבעד לטקסטים רב-שכבתיים ולא באמצעות ביצוע שבעל פה?

נשוב לבחינת המתח שבין המודרניות לבין הפולקלור, שוב באספקלריית המפגש שבין חקר הרומן וחקר הסיפור העממי. אחד ממוקדי הדיון במחקר הפוסט-מודרני והפוסט-סטרוקטורליסטי של הרומן הוא הרב-קוליות, בהשראת עבודתו של מיכאיל בחטין. סיפורי העם שונים באופן עקרוני מן הסוגה המוצבת במרכז התודעה המודרנית, הרומן, שלגביו יצר בחטין את התאוריה שלו על השיח הפוליפוני כאופן הבעה מוצפן.²³ כזכור, הרומן הוא גם הסוגה שהוצעה על ידי בנימין כיורשתו של הסיפור שבעל פה. עם זאת, אין הכרח לקבוע שהרומן הוא האתר היחיד של הרב-קוליות בתרבות זמננו. לעניינו אפשר לטעון שסיפורי עם הם סימנים תרבותיים, יחידות שיח, שיש להם עדיפות מסוימת בחקר שאלות של רב-קוליות. בסיפורי עם פוליפניה ורב קוליות מופיעות ללא הסוואה והצפנה, כשהן מתגלמות

20 J. B. Thompson, 'Tradition and the Self in a Meditated World', P. Heelas, S. Lash and P. Morris (eds.), *Detraditionalization*, Cambridge 1996. pp. 89–108; S. Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London 2000

21 בנימין (לעיל הערה 17), עמ' 220.

22 ג' חזן-רוקם, 'הקר תרבות עממית ותרבות פופולארית', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 5–13.

23 M. Bakhtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans. C. Emerson, Minneapolis 1984

בקולות המספרים כמבצעים של מסורת הנתפסת כקולקטיבית מצד אחד ובהצפנה הרב-ערוצית של כל מצב ביצוע (קולות, תנועה, הבעות פנים וגוף וכו') מצד אחר.²⁴ כפי שצוין לעיל, נוכחותם של סיפורי עם בתרבות המודרנית התפרשה לעתים קרובות כמקוטבת למה שנתפס כמודרני באמת. דרכי שיח עממיות בסוגות שונות פורשו, במיוחד במאה התשע עשרה, כשרידי התרבות הטרנס-מודרנית או כנציגי כוחות המושכים את התרבות אל כיוון מהופך מן המודרני. לעומת זאת, בהקשר המחקר הפוסט-מודרני של התרבות נתפסים סיפורי עם, כמו טקסטים עממיים אחרים, כחלק מריבוי הקולות של התרבות בת זמננו.

בהמשך לדיון על היחס בין המודרניות למסורתיות שיוצא מתוך הגותו של בנימין אך מתנהל גם כביקורת על הגות זו, אבקש להציע לראות טרנס-מודרניות, מודרניות ופוסט-מודרניות לא רק מנקודת הראות הכרונולוגית הקווית הנראית כמובנת מאליה, אלא אף כתופעות בוז-מניות, סינכרוניות, המתקיימות במידה מסוימת בכל רגע נתון, גם בהווה.²⁵

בשיח הלינארי עצמו אפשר להצביע על האופן שבו המחקר הסטרוקטורליסטי יוצר, מבחינה אפיסטמולוגית ומתודולוגית, גשר של מעבר מן המודרניות אל הפוסט-מודרניות בחקר התרבות והסיפורת העממית.²⁶ הפריסה של ריבוי הסכמות הקוגניטיביות בפירושם של סיפורים, כגון בניתוחו של קלוד לוי-סטרס,²⁷ ועצם קביעת מושג ההצפנה של המסר במרכז משנתו פתחו את הפתח לפירוק ולפיזורו של הסובייקט המפרש. הדגשת הנסיבות והתלות של כל פירוש בהקשר שנבעה מכך מאפיינת את הפרדיגמה הפרשנית המרכזית בתאוריות הפוסט-מודרניות. הסטרוקטורליזם עצמו התפתח מתוך התכת רעיונותיהן של כמה אסכולות של המודרנה המובהקת: הנאו-קנטיאניות, המחשבה ההיסטורית של הגל ושל מרקס בעקבותיו, הפסיכואנליזה – זו של אסכולת פרויד, ואף זו של אסכולת יונג – הפורמליזם הרוסי ואסכולת פראג הסטרוקטורליסטית והפונקציונליזם האנתרופולוגי.²⁸ אף כי התפיסה ה'עממית' של התאוריה הסטרוקטורליסטית של לוי-סטרס מדגישה בדרך כלל את הניגוד הבינרי ככלי הניתוח העיקרי שלו, יש להדגיש את הדיאלקטיקה המתקיימת בתוך הגותו בין הניגודיות הדיכוטומית לבין תהליך הטרנספורמציה, ההתמרה של היסודות המנוגדים. ההדגשה של תהליכי ההתמרה כבסיס להתקדמות העלילה הסיפורית מאפשרת מעבר מן הפרשנות המוכנית משהו, שהרחיקה רבים מן הסטרוקטורליזם, אל פרשנות דינמית, המביאה בחשבון

24 ת' אלכסנדר ומ' גוברין, 'קווים להגדרת אמנות ההצגה של המספר העממי', עתון 77 60–61 (תשמ"ה), עמ' 45–51.

25 ליוטאר (לעיל הערה 16), עמ' 81.

26 השווה E. Jameson, 'Foreword', J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, pp. x–xi; ז' לוי, סטרוקטורליזם בין מתוד ותמונת-עולם, תל אביב תשנ"ו.

27 ק' לוי-סטרס, 'עלילות אסדיבל', הספרות 20 (1975), עמ' 8–27.

28 E. Leach, *Lévi-Strauss*, Fontana Modern Masters 1970

הקשרים משתנים מצד אחד ורב-קוליות בטקסט מצד אחר. בהניחו את היסודות למערכת הניתוח התבניתית שעל פיה צורות המחשבה הבסיסיות מוצפנות, מותמרות ומוצפנות מחדש בתצורות סיפוריות, ניסח לוי-סטרס שיטה אובייקטיבית ונטולת אינטרס לכאורה; אולם דווקא העובדה שהעמיד במרכז את האוניברסליות של הרוח האנושית, *esprit*, פוערת את התאוריה לריבוי פרשני ולדיאלקטיקה של ניגודים מתווכים.²⁹

הניתוח התבניתי הפורמלי המוצע על ידו באמצעות יסודות הניתוח המכונים 'מיתולוגמות' של סיפור אדיפוס נראה כל כך שרירותי עד שפרשנות חלופית נדרשת מיד, וכך נמנע קיבוע הסכמה האחת המוצעת על ידי לוי-סטרס.³⁰ בניתוח סיפור אסדיבל, בניגוד לניתוח של סיפור אדיפוס, מתייחס לוי-סטרס ברוב פירוט לרקע האתנוגרפי של שבטי האינדיאנים של צפון-מערב יבשת צפון אמריקה המספרים אותו. בסכמות הניתוח המוקדשות למישורים הגאוגרפי, הסוציולוגי, הטכנולוגי והקוסמולוגי הוא נותן ביטוי קונקרטי לפירוט הזה. אף על פי כן מתעוררת מיד השאלה על אופן שילובם של מרכיבי סיפור אחרים, כגון הזמן.³¹ הפיתוח הדינמי של מושג ההתמרה, הנפרס במלוא עצמתו ויפיו בארבעת הכרכים של חיבורו *Mythologiques*, מכיל עקרונות סמיוטיים רבים הנשמרים גם בדגמי ניתוח פוסט-מודרניים מובהקים, כגון הדה-קונסטרוקציה.³² אי-אפשר לדעת להגזים בחשיבותו של הסטרוקטורליזם לערעור הבסיס הפוזיטיביסטי שהיה מובלע באסכולות נאו-אריסטוטליות של חקר הספרות, ובראשן *New criticism*.

רקע זה על היחס ההרמנויטי המורכב של המחקר המודרני כלפי נוכחותם הנמשכת והולכת של סיפורי העם בתרבות, וכן על הכיוונים התאורטיים ששימשו משקל נגד לכיוונים הרומנטיים, הובא כאן במטרה להעמיד זווית ראייה עכשווית לדיון בשאלה שתוצג בקריאת סיפורי רבי חנינא בן דוסא בבבלי, והיא: האם בסיפורים אלה ניתן לחשוף את מודעותם של יוצרי התלמוד הבבלי לקטגוריה של פולקלור או של סיפור עממי בתרבותם שלהם? האם ניתן לחשוף בהם אותו מתח שבין קרבה וריחוק, קבלה ודחייה, העמדה בספק והזדהות מוחלטת, שמתגלה ביחסם של חוקרים מודרניים אל

29 חוסר ההלימות של התרגום האנגלי של ליין ואחרים, *mind*, מצביע על הנסיכיות התרבותית של התאוריה, ואולי של תאוריות תרבות בכלל. ראו הדיון על האוניברסליות הנזכר לעיל בהערה 19, וכן לוי (לעיל הערה 26), עמ' 71.

30 C. Lévi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', idem, *Structural Anthropology*, trans. C. Jacobson, Garden City, N. Y. 1967, pp. 202–228.

31 ראו לעיל הערה 27. דווקא העדר היבט הזמן ועוד יותר העדר היבט ההיסטוריה בניתוחיו של לוי-סטרס עוררו כמה מן הביקורות החריפות והמעניינות ביותר על שיטתו, כגון זו של פול ריקר, אך אין כאן המקום להרחיב.

32 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I: *The Raw and the Cooked*, trans. J. Weightman and D. Weightman, New York 1969; II: *From Honey to Ashes*, trans. J. Weightman and D. Weightman, New York 1973; III: *L'Origine des Manières de Table*, Paris 1968; IV: *The Naked Man*, trans. J. Weightman and D. Weightman, New York 1981. לעניין הדה-קונסטרוקציה ראו למשל J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1982.

הסיפור העממי והפולקלור? לשון אחר: האם יש ביטוי למודעות זו בצורת רפלקסייה על הקטגוריה של הפולקלור, והאם נוצר בטקסט התלמודי מטה-שיח המתייחס אליה?

שאלה שעשויה להסתעף מן השאלה שהועמדה כאן היא אם ובאיזו מידה רבי חנינא בן דוסא הוא מה שקרוי במחקר 'גיבור עממי'.³³ נושא זה זכה למחקר רב, גם בתרבות היהודית, ולא ארחיב בו כאן. נראה לי כי דמותו של רבי חנינא בן דוסא עשויה הייתה להלום את הגדרת הגיבור העממי מבחינת תכונותיה, אולם ההתמקדות של הסיפורים על אודותיו דווקא בנושאי תפילה, מגיה ונס דחתה סיפורים שהבליטו את הביוגרפיה שלו על שלביה השונים, כמקובל בסיפורים שנדונו במחקר על 'גיבורים עממיים'.

היה היה פעם בארץ ישראל: זווית הראייה הפולקלוריסטית של התלמוד

פירושם של סיפורי התלמוד הבבלי שלהלן מתבסס על ההנחה שהפרשנות צומחת מהקשרי קריאה מגוונים, כגון ההקשר הספרותי, הסוגתי, החברתי וההיסטורי, המפוענחים כצופני הטקסט במובן הסטרוקטורליסטי שהוזכר לעיל.³⁴ בקראנו את הסיפורים על ר' חנינא בן דוסא במסכת תענית בתלמוד הבבלי (כג ע"ב – כד ע"א) יש חשיבות למסגור המסוים מאוד המוענק לסיפורים הללו בהקשר התלמודי עצמו: סיפורי 'חסידים ראשונים', דמויות שעל פי הסיפורים חיו בימי הזוגות האחרונים, במאות הראשונה והשנייה לשלטון הרומי בארץ ישראל, דהיינו, במאה הראשונה לפנה"ס ובמאה הראשונה לספירה. מסגור זה כולל גם מידה מסוימת של מתח לא מוסתר ביחס לממסד הרבני, שלידו ובתוכו כביכול פעלו דמויות אלה והוא ששילב אותן בטקסט.³⁵

33 למחקר מסכם של הסוגיה ראו R. A. Segal (ed.), *The Quest for the Hero: Essays by Lord Raglan, Otto Rank and Alan Dundes*, Princeton 1990. על תופעה זו בתרבות היהודית ראו למשל ד' נוי, 'רבי שלם שכזי באגדת העם של יהודי תימן', י" רצהבי (עורך), בואי תימן, תל אביב תשכ"ז, עמ' 106–131; הנ"ל, 'פטירת ר' שלם שכזי באגדת העם התימנית', י" טובי (עורך), מורשת יהודי תימן: עיונים ומחקרים, ירושלים תשל"ז, עמ' קלב–קמט; ת' אלכסנדר, "קדוש" ו"חכם": האר"י והרמב"ם בסיפורי-עם", מחקרי ירושלים בספרות עברית יג (תשנ"ב), עמ' 29–64.

34 ראו חזן-רוקם (לעיל הערה 2), וכן G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, pp. 86–137, וכן: ג' חזן-רוקם, 'הדריינז כגיבור הלצה יהודית, או גרסה פרוכניציאלית של חיי הקיסרים: עיון ספרותי-עממי בויקרא רבה כה,ה', י"ל לוין (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל בתקופה הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 157–196.

35 ראו גר בן-עמי צרפתי, 'חסידים ואנשי ייעשה והנביאים הראשונים', תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 126–153; ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', ציון נ (1985) (להלן ספראי, חסידים), עמ' 133–154. ספראי משווה את חנינא בן דוסא לישו (מרקס טז 18, שם, עמ' 137) ומציג אותו

מיקומם של הטקסטים הללו בגמרא יוצר אם כן אפקט של 'הרחק' בתוך המרקם הטקסטואלי עצמו.³⁶ שילובם דווקא בשיח של הגמרא בבבלי מייחד להם תפקיד של גילום פנטזיה על 'ימים קדומים שם הרחק בארץ ישראל'. המונח 'פנטזיה' אינו משמש כאן במשמעות המקובלת למשל בעיסוק בסוגות פנטסטיות, כגון המעשייה או המדע הבדיוני,³⁷ אלא כדימוי מנטלי של זמן אחר ומקום אחר. בסיפורים על ר' חנינא בן דוסא מתגלם ממד מועצם של ספיות (לימינליות), והם נעים סמוך לגבול הנורמה ואף חוצים אותו. יסודות אלה מערערים את יציבותן של הנורמות בעולם המתואר, באופן התורם על דרך הניגוד דווקא להגברת היציבות של מערכת הנורמות הרווחת בשיח האמוראי הבבלי עצמו.

נראה לי שאפשר להציע, בכל הזהירות וההסתייגות המתבקשות, הסבר תמטי לכלילת סיפורי ר' חנינא בן דוסא בהקשר מסוים זה במסכת תענית. אני מודעת לכך שיש בזה חריגה מן המסגרת העריכתית שבגבולותיה נדונים סיפורי הבבלי בדרך כלל, מסגרת הסוגיה.³⁸ מסכת תענית שבמשנה עוסקת באפשרות להשפיע על העולם ועל תופעות הטבע בפרט באמצעות פעילות אנושית דתית, במיוחד צומות ותפילות. הפעולות הללו מבוססות על ההנחה שהאל מגיב ישירות על פעולות אנושיות. נסים אישיים המכוונים לדמות מסוימת, הם מקרים מועצמים של השגחה פרטית, המצביעים מניה וביה על האמונה באל אימננטי, כלומר אל המוריד גשמים כאשר בני אדם צמים, מתפללים ומתחרטים על חטאיהם.

חנינא בן דוסא, כמו חוני המעגל, שסיפורו מסופר במשנה הסמוכה וגם בגמרא שם קודם לסיפורי ר' חנינא בן דוסא, מזוהה במפורש עם תפילה. הנסים הנעשים

כנציג המופתי של החסידים (שם, עמ' 138). ספראי גם מצביע על נוכחותן היתרה של דמויות נשים בסיפורי חסידים ראשונים, כפי שעולה גם מן הטקסטים הנדונים כאן (שם, עמ' 141). וראו S. Safrai, 'Hassidic Teaching in Mishnaic Literature', *Journal of Jewish Studies* 16 (1956), pp. 15–33; G. Vermes, 'Hanina Ben Dosa', *ibid.* 23 (1972), pp. 28–50; 24 (1973), pp. 51–64; B. M. Bokser, 'Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: the Case of Hanina Ben Dosa', *Jewish Studies Journal* 16 (1985), pp. 49–92; J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1992, pp. 148–156

36 P. Ricoeur, 'The Hermeneutical Function of Distanciation', *Philosophy Today* 17 (1973), ראו pp. 129–141. בוקסר (לעיל הערה 35) מראה שהדמויות שהוא מכנה 'כריזמטיות' שייכות לשכבה התנאית המוקדמת. שיוכם של חכמים למעמד חברתי בינוני-גבוה עשוי להוכיח, לדעתו, שסיפורי חנינא בן דוסא כבבלי תענית הם מאוחרים. ראו גם S. J. D. Cohen, 'The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century', L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992, pp. 157–173. במיוחד עמ' 171.

37 T. Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre*, trans. R. Howard, ראו Ithaca 1971

38 לדוגמה מובהקת לעיסוק מחקרי המדגיש את מסגרת הסוגיה ראו שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993; וכן J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London 1999.

לו מוצגים על כן בהקשר דיאלוגי ואינטראקטיבי בין אדם לאל. נוסף על המונח 'חסידים' או 'חסידים ראשונים' שכונו בו הדמויות הללו, הם נקראו גם 'אנשי מעשה'.³⁹ המונח 'מעשה' מציין גם סיפור, כלומר מעשה הראוי להיות מסופר.⁴⁰ מרכזיותה של התפילה עבור חוני ועבור חנינא כאחד מוצפנת בשמותיהם, המזכירים בצלילם את התחינה והתחנונים וכן את פעולתו של האל כחונן, נותן מענה וחנינה. אפשר שהצירוף ממשלי כח, ח 'חונן דלים' מתקשר לטופוס כוחה של תפילת החסידים, אשר סגנון חייהם כלל על פי הסיפורים עוני סגפני.⁴¹ במרכז הרעיוני של עיצוב דמויות החסידים הראשונים עומדת תפיסה של פעולות דיבור ייחודיות – תפילות – כסימנים סמיוטיים להבניה הטקסטואלית של הביוגרפיות האגדיות שלהם. זיהוי האמבלמטי של חנינא בן דוסא עם יסוד התפילה מתבטא יפה בסיפור התנאי הבא: 'אמרו עליו על חנינה בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף' (משנה, ברכות ה, ו).

וכן בדברי המשנה, הזוכים להתייחסות סיפורית בקשר לר' חנינא בן דוסא בירושלמי, 'חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים. אפילו המלך שואל בשלומם לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק' (שם, א). בגמרא שבירושלמי על משנה זו מופיעה האנקדוטה הבאה,⁴² שהיא כנראה תנאית: 'אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו ולא הפסיק את תפילתו והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו. אמרו אי לו לאד' שנשכו חברבר ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בן דוס'. במקום הזה משולבת בטקסט מעין רציונליזציה: 'מה עיסקיה דהדין חברבריא כד הוית נכית לבר נשא, אין בר נשא קדים למיא חברברא מיית ואין חברברא קדים למיא בר נשא מיית'.⁴³ אולם הטקסט חוזר מיד לעניין התפילה: 'אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת? אמר להן: יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה'⁴⁴ אם הרגשתי, ומסתיים במה שנראה שוב כרציונליזציה: 'א"ר יצחק בר אלעזר: ברא לו הקב"ה מעין תחת כפות רגליו, לקיים מה שנ' רצון יריאיו יעשה ואת שוועתם ישמע ויושיעם' (ירושלמי, ברכות ה, א [ט ע"א]).⁴⁵

39 ספראי, חסידים (לעיל הערה 35).

40 ראו בן-עמוס (לעיל הערה 3) על המינוח הסוגתי של חז"ל. השוו גם לשימוש הסוגתי במילה 'מעשה' ביוונית (πραξις) בכותרת 'מעשי השליחים' בכרית החדשה ועוד קודם לכן כינוי ל"מעשי" הראקלס הגיבור, כלומר הסיפורים על מעשים אלה.

41 ראו ספראי, חסידים (לעיל הערה 35), עמ' 138–141, וכן ד' נוי, 'תפילת התמים מורידה גשמים', מחניים נא (תשכ"א), עמ' 34–45.

42 לתכונותיה הסוגתיות של האנקדוטה, ובמיוחד ביחס להיסטוריה, ראו C. Gallagher and S. Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago 2000, pp. 49–74.

43 תרגום: 'מה עניינו של חברבר זה? כאשר הכיש אדם, אם האדם הקדים [לגעת, להגיע] למים מת החברבר, ואם הקדים החברבר למים מת האדם'.

44 לשון שבועה.

45 גרסת הבבלי לסיפור היא כדלהלן: 'תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את

בהמשך לדברים שנזכרו לעיל בקשר למשמעות שמו של גיבור הסיפור, כדאי לשים לב שהמזמור שממנו מצוטט הפסוק שאליו מוביל הסיפור, תהלים קמה, מכיל את המונחים 'חנוך' (פסוק ח) ו'חסיד' (פסוק י), המחזקים את נוכחותה של משמעות זו בסיפור באמצעים אינטר-טקסטואליים.⁴⁶

הפעלת ההשגחה האישית המיוחדת על ידי אלוהים כדי להציל את האיש המתפלל מוצגת כחלק ממעשה הבריאה, מה שאינו מוציא אותה מגדר נס. יתר על כן, אנו מוצאים במקומות אחרים שנסיים שאירעו לעם ישראל או ליחיד סגולה מקורם בשעת הבריאה, כגון אותם חריגים פלאיים שנבראו בשעה הספית האחרונה של ששת ימי בראשית, אתונו של בלעם והמין (משנה, אבות ה, ו) או בשחר העולם ממש, כגון הדג של יונה (תנחומא הנדפס, ויקרא, ח).

דינה שטיין הציגה טיעונים משכנעים מאוד נגד ההבחנה בין נס למגיה, בהצביעה על כך שהנס הוא אחד המושגים שבאמצעותם מתמודדים עם החרדה מפני ההכרה במגיה.⁴⁷ בעקבות דבריה אפשר לראות בנסים את אחד הגלגולים של החשיבה המגית, המאופיינת בגעגוע אל הקיום הא-דיפרנציאלי, הלא-פעור, המתקיים בעולם בכוח הדמיון. אם כך נבין את המגיה, נראה מובן מדוע דווקא היא מתאימה לבטא את הפרספקטיבה של האמוראים הבבליים על העבר. פרספקטיבה זו מבוטאת בצורה אחרת, ובנימה מבודחת – אולי אירונית – משהו, במימרה האמוראית הבאה, המערבת גם היא את 'גיבורנו': 'אמר רבי זירא אמר רבא בר זימנא: אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר אלא כשאר חמורים' (שבת קיב ע"ב).⁴⁸

הבריות. באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו. הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא' (ברכות לג ע"א). גם סיפור זה נראה כמצוטט ממקור תנאי ('תנו רבנן').

46 ואילו המונח 'יושעים', המופיע בפסוק המצוטט עצמו, פסוק יט, עשוי לתרום לענייננו אם נדון בסיפור בהקשר הדו-שיח הסיפורי עם המסורות הנוצריות. בהקשר זה כדאי להשוות עם נוסחי הסיפור על ר' אלעזר בן דמא, שיש בו כמה וכמה מוטיבים דומים לאלה שבסיפור הנדון כאן. ראו חזן-רוקם 2003 (לעיל הערה 34), עמ' 81.

47 ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה. ראו שם עמ' 180; 262–267. על מגיה יהודית ראו גם H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986; J. Naveh and S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1987; idem, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993; 'י' הררי, 'מאגיה יהודית קדומה: עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח.

48 השוו אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ח (מהדורת ש"ז שעכטער, וינה תרמ"ז, עמ' 38): 'כשם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן היו חסידות [בכ"י ערפורט המובא בהערה: כך בהמתן חסידה כמותן] [...] מעשה כחמורו של רבי חנינא בן דוסא שגנבוהו לסטים וחבשו את החמור כחצר והניחו תבן ושעורים ומים ולא היה אוכל ושותה. אמרו: למה אנו מניחין אותו

נסים, על כל פנים, הם אירועים או מעשים מגיים שהתרבות – מסיבה כלשהי, ברגע נתון – העניקה להם מעמד מועדף. העדפה זו באה בדרך כלל לידי ביטוי בהתערבותו המועצמת של האל האימננטי במכניזם של האירועים ברמת העלילה הסיפורית. אולם המשך קיומו של מעמד מועדף זה נתון בתהליך מתמיד של משא ומתן בכל סיטואציה חדשה. אחד הגורמים הסביבתיים המכריעים באשר לתוצאותיו של אותו משא ומתן מתמיד הוא הדיאלוגים הבין-תרבותיים המתרחשים בכל רגע היסטורי נתון. לא מפתיע בוודאי שהנצרות היא הקשר דומיננטי למתן הפירוש התרבותי לסיפורים על עושי הנסים היהודים במאות הראשונות לסה"נ, הוזה אומר – הסיפורים הנוצריים על אודות מעשי הנסים של ישוע מנצרת.⁴⁹

גזה ורמש, אשר הכתיר את חוני ואת ר' חנינא בן דוסא בתואר הוובריאני 'דמויות כריזמטיות', התייחס לסיפורים עליהם כהזדמנות לאישוש מהימנות ההקשר הקונקרטי לצמיחת דמותו ההיסטורית של ישוע מנקודת מבט השוואתית.⁵⁰ לשם כך הוא מביא את הפסוק הבא מן הברית החדשה כמקבילה: 'נחשים ישאו בידיהם ואם ישתו סם המות לא יזיקם על חולים ישימו את ידיהם וייטב להם' (מרקוס טז 18; ומקבילות בשינויים בלוקס י 19 ובמעשי השליחים כח 3–5).⁵¹ באופן טבעי ורמש מדגיש את זהותו הגלילית של רבי חנינא בן דוסא⁵² (ומרמז שחוני – שאי-אפשר להתעלם מכך שעיקר פעילותו היה בירושלים – אולי היה בין עולי הרגל מן הגליל) ומצטט בהרחבה מהסיפורים על מעשי הריפוי הפלאיים שלו. הוא משווה בנקודות קונקרטיות, למשל: 'מעניין לציין שעל שניהם, חנינא וישוע, נאמר שחשו ביעילות של ריפוייהם – חנינא כשנוכח ברהיטות תפילתו, וישוע, אשר בדרך כלל הגיע למגע גופני עם החולים, בתחושה ש"כוחו עזבו".⁵³

מן המשנה על הריפוי בתפילה, שהובאה לעיל, נמשך הסיפור הבא בירושלמי: 'מעשה ברבן גמליאל שחלה בנו ושלח שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא

שימות ויכאיש לנו את החצר? עמדו ופתחו לה את הדלת והוציאוה והיתה מנהקת נראו גרסאות שם בהערות] והולכת עד שהגיעה אצל רבי חנינא בן דוסא. כיון שהגיעה אצלו שמע בנו קולה, א"ל: אבא, דומה קולו לקול בהמתנו. אמר לו: בני, פתח לה את הדלת, שכבר מתה ברעב. עמד ופתח את הדלת והניח לה תבן ושעורים ומים והיתה אוכלת ושותה. לפיכך אמרו: כשם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן חסידות כמותן'. בחולין ז ע"א–ע"ב, בירושלמי, דמאי א, ג [כא ע"ד], ובבראשית רבה ס, ח (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 648–649) מובא הסיפור על חמורו של פנחס בן יאיר, ושם מוסברת התנהגות החמור (או האתון) בכך שהתכווה שהגישו לו לא עושרה או הייתה בגדר דמאי, ומכאן צדיקות החמור, שסירב לאכלה.

49 ראו J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta, Ga. 1991.

50 G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Bungay, Suffolk 1976; על חוני בעמ' 69–72; על חנינא בן דוסא בעמ' 72–78.

51 שם, עמ' 74, 242 הערה 75.

52 כך גם אצל ספראי, חסידים (לעיל הערה 35), עמ' 134–138.

53 ורמש (לעיל הערה 50), עמ' 75, 242 הערה 80, ברמזו למרקוס ה 30 וללוקס ח 46. ראו גם הסיפור על חנינא בן דוסא ו'מלכת השדים' בפסחים קיב ע"ב.

בעירו. אמר לון: המתינו לי עד שאעלה לעלייה, ועלה לעלייה וירד. אמ' להו: בטוח אני שנינוח בנו של רבן גמליאל מחלייו, וסיימו.⁵⁴ באותה שעה תבע מזון' (ירושלמי, ברכות ה, ו [ט ע"ד]). בגרסה הבבליה של הסיפור (ברכות לד ע"ב) נוסף מעשה הריפוי של בנו של רבן יוחנן בן זכאי, שבו מודגשת ענוותנותו של המרפא. על סמך סיפור זה טוען אפרים א' אורבך שקיים הבדל עקרוני בין נסי ישו לאלה של חנינא.⁵⁵ בעוד שנסיו של ישו בוצעו כדי להדגיש ולהוכיח את קרבתו לאביו שבשמים, הרי חנינא מצטט את דברי הנביא: 'לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי' (עמוס ז, יד).⁵⁶

כדי לחזק את ההשוואה בין ישוע לרבי חנינא בן דוסא, ורמז מתמקד בסיפורי הריפוי של האחרון, בתיאורי דלותו ובהעדר ההוראה ההלכתית בשמו. זאת ועוד: הדברים שנאמרו שנמסרו בשמו באבות ג, ט–י משבחים את המעשה יותר מן הלימוד. בולטת העובדה שורמז כמעט אינו מתייחס לשרשרת הסיפורים שעומדת במרכז הדיון כאן. אני שותפה לדעתו של ורמז בדבר הדמיון הרב בין המסורות על ישוע ועל חנינא בן דוסא, אולם בעוד שהוא, על פי דבריו, משוכנע שהדמיון נובע מפרקטיקות ריפוי דומות שהיו נהוגות בידי השניים, הריני סבורה שהוא נובע מכך שלפנינו מסורת סיפורית אחת משותפת, או למזער שתי מסורות סיפוריות המקיימות ביניהן דו-שיח אמיץ. נראה לי גם שוורמז מקצין את טיעונו יתר על המידה במסקנתו הבאה: 'משהפכה ההלכה לאבן הפינה של תרבות חז"ל אין לתמוה על כך שלמרות משיכתם הדתית העממית, ישוע, חנינא והאחרים, נדחו לאט אבל בטוח אל מחוץ למחוז המהוגנות האמיתית'.⁵⁷ אין לדעתי ספק שאמוראי בבל הביעו כלפי החסידים הראשונים הערצה רומנטית ובה בעת ייחדו להם מקום מיוחד, 'מרוחק', בעולם השיח התלמודי שלהם, ואי-אפשר לזהות באופן מוחלט כל כך בין גורלם לבין גורלו של ישוע בדברי חכמי התלמוד.

לסוגת מעשי הנסים בפרק השלישי של מסכת תענית בתלמוד הבבלי מצטרפים סיפורים דומים, פחות מפותחים מבחינה עלילתית, שבהם מתפקדות דמויות שאינן בהכרח מקרב תלמידי החכמים אלא מ'פשוטי העם' בני התקופה, שאפילו שמותיהן אינם מצוינים תמיד בטקסט, ובהן נשים. ייתכן שבכך בדיוק מתבטאת אמנותם החתרנית של בעלי הטקסט, אשר באמצעותה הם מחלישים את כוחם הסוגסטיבי העצום של הסיפורים ובמיוחד את סמכותם. מצד אחר, אפילו הצצה קלה אל עבר תולדות הסיפור העברי והיהודי מגלה מיד את עמידותה הרבה של הסוגה עד ימינו. מעמד של סיפורי הנסים ושל עושי הנסים משתנה בצורה חדה מאוד על פי

54 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat 1990, p. 374 #2, ערך 'סיים'. סוקולוף מפרש: ציינו וסימנו את הזמן המדויק.

55 על אף שאני משתמשת בכתיב השם 'ישוע' ציטטתי כאן על פי הכתיב שנהג אורבך.

56 אורבך (לעיל הערה 6), עמ' 97, טוען שבספרות חז"ל מוצנעת דמותו של המרפא כדי להבליט את כוחו של האל. הוא משווה את מעשה הריפוי של בן אחד מאנשי המלך (βασιλικός) על ידי ישוע ביוחנן ד 47–54 אל מעשה הריפוי של בנו של רבן גמליאל על ידי חנינא בן דוסא בברכות לד ע"ב.

57 ורמז (לעיל הערה 50), עמ' 82.

טיבו של הממסד הטקסטואלי ששילבם בטקסט. ייתכן שהיו בין אמוראי בבל כאלה שרצו לערער את האמונה בנסים ולהוריד את קרנם של עושי הנסים, והיו כאלה שלא רצו בכך. גם כיום בתרבות היהודית, כמו בתרבויות אחרות המתקיימות בתוך ההקשר המכונה מודרני, חיים ופועלים אנשים המאמינים בעושי נסים ובמעשיהם ומאדירים אותם, וביניהם אפילו מקרה מפורסם מאוד של נפטר בן אלמוות.

מורטון סמית בחן את סיפורי הנסים של ישוע מנקודת ראות שונה. במקומות שבהם ראה ורמש קווי דמיון וזהות, סמית מבקש לחשוף את ההבדלים העקרוניים בין סגנונו הכריזמטי של ישוע מצד אחד לבין התרבות של חז"ל מצד אחר.⁵⁸ כל יסוד של דמיון לתרבות היהודית המצוי באוונגליונים הסינופטיים הוא מייחס להתערבות עריכתית מאוחרת בעלת אינטרסים מוסדיים מובהקים של כנסייה או של כת זו או אחרת, ובכך הוא כולל את הרמזים התכופים לכתבי הנביאים בברית החדשה. לדעתו האוונגליון של יוחנן קלט את רוחו האמתית של ישוע, רוח של מכשף. אין צורך לומר שסמית נמנע לחלוטין מלהזכיר את רבי חנינא בן דוסא, כדי להגן על החומה הגבוהה שהקים בין ישוע לבין חז"ל, שאותם מזהה סמית עם הפרושים.⁵⁹ באפיונם של הפרושים נזקק סמית למינוח בן זמנו כמעט באופן בוטה, כגון הצגת תלמידי החכמים כבני מעמד בינוני וכבורגנים, להבדיל מישוע ותלמידיו, הנתפסים יותר כ'היפים' או כנציגי תת-תרבות אנטי-בורגנית אחרת.

בעוד שוורמש נגע בסיפורי הנסים של רבי חנינא בן דוסא בבבלי תענית נגיעה קלה בלבד וסמית התעלם מהם לחלוטין, הרי שהם משמשים נושא דיון מרכזי במאמרו של ג'וזף בלנקינסופ.⁶⁰ בלנקינסופ מנתח את הסיפורים ניתוח פורמליסטי על פי מסורתו של פרופ, רואה בהם דוגמאות לסוגת סיפורי הנסים ומשווה אותם למחזור סיפורי אלישע מספר מלכים ב. בהציעו לייסד את ההשוואה גם על יסודות של תוכן, בלנקינסופ בורר שבע יחידות עלילה המופיעות בשני מחזורי הסיפורים, זה על אלישע וזה על חנינא בן דוסא. הוא בוחר להשמיט מן ההשוואה את המוטיבים הזוכים אצלו לכינוי 'rococo embellishments', עיטורי רוקוקו, כגון סיפור רגל הזהב של השולחן וסיפור העזים הנושאות דובים בקרניהן.⁶¹ ההשוואה המדוקדקת כוללת את הסיפורים על ריפוי המים הרעים ביריחו במל"ב ב, יט—כב ועל נס הורדת הגשמים של ר' חנינא בן דוסא וכן יסודות סיפוריים קונקרטיים מאוד כגון שמן, מזון, ריפוי והצלה ממוות. מסקנתו של בלנקינסופ היא שסיפורי חנינא בן דוסא, שהם פנטסטיים

M. Smith, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?* Berkeley 1998 (San Francisco 1978) 58

בעניין זיהוי חז"ל עם הפרושים לא נותר סמית יחיד. לדעה הפחות מקובלת, הרואה דווקא בישוע מקורב לפרושים, ראו למשל H. Maccoby, *Jesus the Pharisee*, London 2003 59

J. Blenkinsopp, 'Miracles: Elisha and Hanina Ben Dosa', J. C. Cavadini (Ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, Notre Dame, Ind. 1999, pp. 57–81 60
בין רחב"ד לבין אליהו ואלישע גם אצל צרפתי הנזכר לעיל בהערה 35; וכן דב נוי, "תפילת התמים מורידה גשמים" מחניים נא (תשכ"א), עמ' 34–45.

שם, עמ' 71. 61

יותר לדעתו, הולכים בעקבות מסורת סיפורית קיימת ומגובשת היטב.⁶² הוא משווה – בצורה משכנעת ובשיטה המבוססת על ניתוח תבניתי מפורט – את האפיזודות שבהן אלישע מוזמן על ידי קהלו לטפל ב'ענייני יום יום קטנים', כדבריו,⁶³ אל הנסים הנעשים לחנינא בן דוסא, שגם הם 'קטנים ומן המעגל הפרטי'.⁶⁴ סיפורי הנסים של ישוע נזכרים במאמר זה במגמה להבחין בין המוטיבים של שדים וגירושם המאפיינים אותם לבין אופי הסיפורים על חנינא בן דוסא. בלנקינסופ מפרש, בצדק, את סיפורי הנסים בהקשר החברתי שלהם: 'אין הדבר נחשב כנס עד שהוא נחשף לעין הציבור ומיוחס כנס למצב חברתי וציבורי ספציפי'.⁶⁵ המחבר סבור כי ההקשר, Sitz im Leben כניסוחו, ההולם את סיפורי אלישע הוא חוגי 'בני הנביאים', הנזכרים לא מעט במחזור הסיפורים עצמו.⁶⁶

הקישור שהוא מציע 'לחיי הכפר בגליל של המאה הראשונה' מעורר כמדומני קושי מתודי גדול יותר, במיוחד כשהוא חותם את הדיון במשפט המתמיה הבא, שבא לאפיין את אותם חיי הכפר בגליל: 'שאינם שונים כל כך מעולם השטעטל כפי שהתקיים לפני העידן הנאצי'.⁶⁷

העניין החשוב והתקף הוא, לדעתי, שבאמצעות השוואתו בלנקינסופ ממקם את המסורות הסיפוריות על שתי הדמויות הללו – אלישע וחנינא – במקום מוזח משהו מן המרכז הממסדי המייצר את הטקסט, עורכי המקרא והתלמוד. האנכרוניזם המפתיע הצץ בדברי המחבר מעיד על הזווית ההרמנויטית שנזכרה לעיל בדברי המבוא, שממנה נובע פירוש העבר באופן אנלוגי לתופעות מוכרות מן ההווה, או כמו כאן, מן העבר הקרוב יותר. אולם יש בדברים אלה גם כדי להעיד על המגמה הא-היסטורית, הסינכרונית, העשויה להיות פרי העיון ההשוואתי המבוסס על ניתוח סוגתי אשר מסתמך על קני מידה צורניים של הסוגה וגם על יסודות תוכניים.

השוואות הכורכות יחד את סיפורי חנינא בן דוסא וסיפורי ישוע חושפות – על פי הנחתי, המתמקדת בהיבטים הרמנויטיים – את התעניינותיהם המרכזיות של עורכיהן.⁶⁸ המשותף לכל ההשוואות הללו הוא שהן חושפות את האופן שבו הסיפורים הללו מגלמים תהליכי משא ומתן עקרוניים על זהויות במצבים שבהם הן נתונות בתהליכים שונים של טשטוש. הגדרה סטטית של תפקידי המגיה והנסים בשיח על גבולות הזהות מתמצה בניסוח הפשטני: 'נסים שלנו, מגיה שלהם'; אולם הקריאה הדיאלוגית של סיפורי חנינא בן דוסא מול אלה של ישוע מזמינה תפיסה דינמית יותר. בירור קצר של המינוח יכול לסייע כאן, כמו במקרים רבים. כפי שכבר

62 שם.

63 שם, עמ' 69.

64 שם, עמ' 73.

65 שם, עמ' 79.

66 שם, עמ' 69–70.

67 שם, עמ' 79.

68 המונח 'עניין' לקוח כאן ממשנתו ההרמנויטית של יירגן הברמס: J. Habermas, *Knowledge and*

Human Interest, London 1968. ראו גם בלייכר (לעיל הערה 1), עמ' 158–164.

הזכרתי, שטיין הצביעה על כך שתקפותה של דיכוטומיה חדה בין מגיה לבין נס מוטלת בספק בפרשנות הטקסטים של חז"ל. מונח נוסף, הלקוח מתוך הטקסטים עצמם – כישוף – עשוי להועיל ביצירת מבנה אנליטי למחשבה על העניינים הללו. באמצעות שלושת המונחים מגיה, נס וכישוף אפשר להציע מערכת דינמית, שבה 'מגיה' הוא המונח האובייקטיבי, נטול ההערכה ביותר, 'כישוף' השלילי ביותר, ואילו 'נס' – החיובי ביותר. התופעה הכללית היא אם כן מגיה; כשהיא מתקבלת על ידי מוסד טקסטואלי קנוני או על ידי קבוצה חברתית נתונה היא מתקדשת כנס, וכאשר היא נדחית כמזוהה עם קבוצה של 'אחרים' או של זרים היא מתויגת ככישוף. המינוח המשולש מאפשר לנו להכיר באוניברסליות הפנומנולוגית של הפנטזיה האדיפרנציאלית מצד אחד ומצד אחר להביא בחשבון את תהליכי המשא ומתן החברתיים-הפוליטיים של זהויות המתבצעים באמצעות פנטזיה זו.⁶⁹

חציית הגבולות מוחשית ביותר כאשר פעולות דומות מיוחסות לדמויות המייצגות זהויות שונות. נוכחותם של נסי ישוע בעולם השיח של חז"ל מוכחת על ידי סיפורים המציגים התמודדות ישירה עמם, כגון הסיפור על רבי אלעזר בן דמא שנרמז לעיל.⁷⁰ כתוצאה מכך כל סיפורי הנסים המיוחסים לחסידים בני הזמן ההוא – בניגוד לנסים שהתרחשו לגיבורי המקרא – נושאים מטען של מתח, הכרוך בסכנת טשטוש ההבחנה בינם לבין נסי ישוע ובעקבותיה סכנת ההשתייכות אל הנוהים אחריו. כך הופכים סיפורי הנסים לסימנים תרבותיים רבי עצמה של אי-יציבות הזהות, שיש בה פוטנציאל של עושר תרבותי וגיוון אך גם ממד של חרדה.

נוסף על ההיבטים ההקשריים של מחזור הסיפורים על רבי חנינא בן דוסא בתענית כד ע"ב – כה ע"א שנדונו עד כה, יש למחזור זה גם תבנית בעלת אחדות ספרותית לא מעטה. עודד עיר-שי מבחין בהתפתחות פנימית ממוטיב פלאי אחד למשנהו, התפתחות שאנסה לעמוד עליה בהמשך.⁷¹

האגדה הפותחת את המחזור מקשרת בין סיפורי רבי חנינא בן דוסא לבין הפרק

69 הבחנה חשובה לחקר סיפורי נסים היא זו של ז'ן-קלוד שמיט בין 'מירקולה' ל'מירביליה'. אף שהבחנתו נערכה בהקשר הספציפי לגמרי של אירופה המערבית במאה השנים עשרה, בהסתמכו על מחבר בן המאה השלוש עשרה, יש בה כדי לזרות אור על דיוננו. 'מירקולה', על פי שמיט, מייצגים את הפיכת הסדר הטבעי בהתערבותו הפעילה של האל; 'מירביליה' מייצגים תופעות המעוררות את התפעלותנו כשל מגבולותינו אנו. ראו J.-C. Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten: Geistergeschichten im Mittelalter*, trans. L. Granz. Stuttgart 1995 (original: *Les Revenants: Les vivants et les morts dans la société médiévales*, Paris 1994), p. 93

70 תוספתא, חולין ב, כב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 503), ירושלמי, שבת יד, ה [יד ע"ד]; וכן שם, עבודה זרה ב, ב [כח ע"ב] ובבלי, עבודה זרה כח ע"ב. וראו חזן-רוקם (לעיל הערה 34), עמ' 81.

71 נמסר בשיחה בעל פה. אני מודה לעודד עיר-שי על הנדיבות שבה הוא חולק תמיד את ידיעותיו הרבות עם זולתו. מאמר זה הוא אחד הפרות של מפעל מחקר משותף שניהלנו בסיוע הקרן ע"ש דוד ופולה בן-גוריון מייסודה של משפחת פדרמן. מושג מחזור הסיפורים בספרות חז"ל נדון בהרחבה על ידי ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 269–232. יסיף איננו כולל את מחזור סיפורי חנינא בן דוסא בדיונו, והוא מייחס את

כולו, בהציגה את הגיבור מהלך בגשם, שהוא הוא מטרותן העיקרית של התעניות והתפילות הנדונות בפרק זה וברוב המסכת בכלל: 'רבי חנינא בן דוסא הוה קא אזיל באורחא, אתא מיטרא. אמ' לפניו: רבונו של עולם, כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער? פסק מיטרא. כי מטא לביתה אמר לפניו: רבונו של עולם, כל העולם כולו בצער וחנינא בנחת? אתא מיטרא'.⁷² באגדה זו פונה רבי חנינא בן דוסא בלא בושה אל האל בעניין מצוקה פרטית קלה למדי, הצורך להגיע לביתו יבש, הנוגדת לכאורה את הפנייה אל האל כריבונו של העולם כולו. הסיפור כולו נשמע כמעט כתיאור גחמה, ומיקומו בראשית המחזור מטעין את כולו בנימת האינטימיות המיוחדת המאפיינת את מערכת היחסים בין רבי חנינא בן דוסא לבין הקב"ה, מערכת יחסים הדומה לזו שבין אב לבן יחיד ומפונק. מערכת יחסים כזו נזכרת במפורש בקשר לחוני המעגל, שסיפורו מופיע מוקדם יותר באותו פרק בגמרא. דמותו הפלאית של חנינא מופיעה כבעלת זכויות יתר, ויש בדבריו אפילו נימה של עליונות על פני בני אדם אחרים. מצד אחר, דווקא מעמדו הפשוט של חנינא מצביע על אפשרות של יחס אינטימי כזה בין האל לבין כל אחד ואחד. הצגתו הראשונית של רבי חנינא בן דוסא מקפלת בתוכה אם כן אמביוולנטיות, שיש לה ביטויים שונים גם בהמשך.

בהמשך הטקסט מושווה רבי חנינא בן דוסא לכוהן הגדול, שתפקידו הריטואלי מאפשר לו ומטיל עליו להתפלל על העולם כולו, בניגוד ובמקביל גם יחד לתפילתו של חנינא לעיל. אעבור ישירות לקטע המציג את הסיפור הבא ברצף: 'אמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת'.⁷³ מערכת היחסים בין אב לבן, שנרמזה בסיפור הראשון, נזכרת כאן במפורש בדברי האל עצמו, הדובר מפי

ההתמקדות כאשתו של הלה לגישתו עורכת הסינתזה המאוחרת של רבנו נסים מקירואן (שם, עמ' 260).

72 הסיפור מובא כאן על פי נוסח הדפוס. הנוסח הושווה לכתבי היד הן על פי מאגר הנתונים של מפעל ליברמן הן בתוך המאגר של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי והחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית, וכן על פי תצלומי כתבי היד אשר במפעל תצלומי כתבי היד של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. תודתי לחיים וייס, לבנימין ריצ'לר, לרוני שויקה ולד"ר עוזי פוקס, וכתמיד הטעויות כולן שלי. כתבי היד שבהם מופיע הסיפור: וטיקן 487; וטיקן 134; מינכן 95; מינכן 140; לונדון, הספרייה הבריטית (400) Harley 5508; אוקספורד Opp. Fol. Add. (366/3) 23; כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג, 1; דפוס פיזורו (רע"ו). מבין כל אלה התגלה חילוף גרסה אחד משמעותי ומעניין בכ"י מינכן 140, המופיע גם באוקספורד (366) 23: 'הוה אזיל באורחא [והוה דארי צנא דמלחא ארישיה]', כלומר: היה נושא סל של מלח או של מזון מומלח על ראשו, מה שכמובן הופך את הגשם מסתם מטרד לנזק של ממש, אך גם מספק לו עצמו מסתור מן הגשם. ראו גם דקדוקי סופרים למסכת תענית, עמ' 148–152, וכן צ' מאלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי, ירושלים תשל"ג (ניו יורק 1920); H. Malter. *The Treatise Taanit of the Babylonian Talmud*, Philadelphia 1967

73 חילוף הגרסה המעניין במקרה זה מופיע בכ"י לונדון 5508 מעל לשורה, שם נוספו על הנוסח המצוי בדפוס ובשאר כתבי היד המילים 'בכל יום ויום בת קול יוצאת [מהר חורב ו..כרזת] ואומרת'. התוספת מגבירה את היסוד המיתי בסיפור על ידי קישור מפורש בין בת הקול לבין

בת הקול. הדיאלוג הנרטיבי עם סיפורי הנסים של בן אחר של אותו אל מהדהד כאן יותר מאשר במרומז. מעניין להשוות את הניסוח של יחסי הכוח בין האב הפעיל לבן הסביל, במקרה של חנינא, לעומת ניסוח היחסים עם ישוע, הבן הפעיל יותר. הבדלי הניסוח מהווים תשתית קונקרטית, תבניתית וסמיוטית של ההבדלים בין סגנונות הפעולה המגית-הפלאית של שתי הדמויות, חנינא הפסיבי לעומת ישוע האקטיבי. בסיפור הבא מועברת נקודת הכובד מחנינא בן דוסא לאשתו, במעתק המוכר היטב מסיפורי דמויות מקודשות הנמסרים במסורות שבעל פה עד ימינו, כגון ההגיוגרפיה של ר' שלם שבזי, הנערץ על יהודי תימן:⁷⁴ 'הוה רגילא דביתהו למיחמא תנורא כל מעלי דשבתא ושדייא אקטרתא משום כיסופא. הוה לה הך שיבבתא בישתא. אמרה: מכדי ידענא דלית להו ולא מידי, [איזיל איחזי] מאי כולי האי? אזלא וטרפא אבבא, איכספא ועיילא לאינדרונא. איתעביד לה נסא דחזיא לתנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא. אמרה לה: פלניתא, פלניתא, אייתי מסא דקא חריך לחמך, אמרה לה: אף אנא להכי עיילי. תנא: אף היא להביא מרדה נכנסה, מפני שמלומדת בנסים'.⁷⁵

מעמד הנס בסיפור דו-משמעי: האם, כמו באחד מנסי ישוע על שפת הכנרת (מתי יד, 34–13; טו, 32–38; מרקוס ח, 1–10; לוקס ט, 10–17), אכן מופק לחם יש מאין, או שמא נוצר רק חיזיון של לחם, שמטרתו להגן על אשת חנינא מביזיון בעיני שכנתה? היחס המתגלה בסיפור כלפי העוני חושף את פרספקטיבת הזמן הכפולה הארוגה בחוטיו. מצד אחד בהווה הסיפורי נרמז ביזוי של העוני ברמה החברתית, ומצד אחר בדברי בת הקול המובאים לעיל מבוטאת אידאליזציה של עוניים של החסידים הראשונים, באופן המזכיר גם הוא מסרים רעיוניים הרווחים בנצרות הקדומה. אם הנס הוא הטעיה חזותית בלבד, או 'מירביליס' במונחיו של ז'אן-קלוד שמיט,⁷⁶ האם נאמר לנו בזה שבעוד שחנינא עצמו ראוי לנס של ממש ובממדים קוסמיים, הרי אשתו זכאית רק למראית עין של נס?⁷⁷ כתבי היד העיקריים

מעמד הר סיני, ואף יוצרת משחק מילים נאה בין 'חורב' ל'חרובין'. בכ"י וטיקן 487 הסרה המילה 'בני', והיא נוספה מעל לשורה.

74 נוי בשני מאמריו (לעיל הערה 33).

75 תרגום: הייתה אשתו רגילה לחמם את התנור בכל ערב שבת והרכתה בעשן מפני הכושה. הייתה לה שכנה רעה, אמרה: הרי אני יודעת שאין להם אפילו דבר אחד, מה כל זה? הלכה ודפקה בדלת, התביישה (אשתו של חנינא) ונכנסה לקיטון. נעשה לה נס שראתה את התנור מלא לחם ואת האגן מלא בצק. אמרה לה: פלונית, פלונית, הביאי מרדה שכבר נשרף לחמך. אמרה לה: אף אני לשם כך נכנסתי. תנא (מסורת תנאית): אף היא להביא וכו'. המילה המוכפלת 'פלונית' עשויה להיתפס כאן כביטוי להשתקת שמה של אשת חנינא. השתקות מעין אלה ורבות אחרות מובאות בספרה של טל אילן *T. Ilan, Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997.

76 בעניין סוגי הנס: שמיט (לעיל הערה 69).

77 בסיפור זה כמה וכמה חילופי גרסה נוספים, למשל המילה 'לחם' מופיעה לפעמים כ'ריפתא' ולפעמים כ'נהמא'. הנה כמה חילופים אחרים: וטיקן 487 'דשריא אחרתא בתנורא', 'היא שיבכתיה', 'אשכחתייה לתנורא ריפתא', 'דחרובא לה ריפתך' וחסר משפטה האחרון של אשת ר' חנינא; וטיקן 134 הוא כתב היד היחיד הפותח בביטוי הארמי הבבלי המובהק 'כל כהדי

מציבים לפנינו כמה שינויים עקרוניים לעומת נוסח הדפוס, שינויים שיש להם גם נגיעה ממשית לטיבו של הנס. הלחם מכונה בארמית 'ריפתא', ביטוי המזהה את הסיפור בצורה ברורה למדי כטקסט בבלי, מה שמחזק את הטענה שהסיפורים משקפים דימויים בבליים של העבר האגדי בארץ ישראל ולא מציאות ראלית.⁷⁸ דבר זה כמובן אינו סותר קיומם של יסודות אתנוגרפיים בתוכן הטקסט. אבל מרתק במיוחד הניגוד בין דברי המספר, המעיד על האשה שנסוגה לקיטון בשל הבושה, לבין דברי המסגור התנאי, המייחסים לה מלומדות בנסים ובכך ממקמים שוב את תפיסת הנסיות של האירוע 'אי שם בארץ ישראל, לפני שנים רבות'.

בכתבי היד העיקריים רשעותה של השכנה אינה נזכרת כאפיטט כמו בנוסח הדפוס, אלא הסיפור מסתמך על אוריינותם התרבותית של השומעים והקוראים, המכירים את 'השכנה הרעה' כסטראוטיפ ספרותי-עממי המתועד בכתב כבר במחזות הלניסטיים ונפוץ לא מעט גם בספרות האגדה הארץ ישראלית.⁷⁹ כמו כאן, רפרטואר ההתנהגות שלה כולל בדרך כלל הצצה לבתי שכנותיה כדי להשיג מידע על חייהן

פניא' (סוקולוף [להלן הערה 78], עמ' 915), וכן שם 'אשכחתיה לתנורא דמלי ריפתא', חסר משפטה האחרון של אשת ר' הנינא והביטוי 'תנא' מובא כשיבוש קל: 'י(ו?)תנא'; מינכן 95: 'ההוא שיכבתא', 'אשכחתה לתנורא דמלא ריפתא'; מינכן 140: 'ההיא שיכבתא'; לונדון 5508: 'דשדיא אקטרתא בתנורא'; אוקספורד 366: 'אמרה מכדי ידענא דמידי לית לה איזיל מאי האי אזלא אשכחתיה לתנורא דמלי ריפתא ואגנא דמליא לישא אמרה לה פלניתא פלניתא איתא מסא דחריכא לה ריפתין תנא אף היא להביא מרדה נכנסה מפני שמלומדת וכו'; כ"י יד הרב הרצוג: 'הוה רגילא דביתהו למישגר תנורא' (השוו סוקולוף [להלן הערה 78], עמ' 1109, ערך 'שגיר'); משתמע כביכול שהנס אירע לשכנה הרעה: 'ועילא לביתהו איתעביד לה ניסא וחזיא לתנורא דימלי נהמא'; נראה שאפשר לתקן את הקריאה על פי העתקת מפעל ליברמן שם: 'אית מס(א) דקא חאריך'; נחום ל"ט (כתב יד תימני) 259/8 קטע 9: 'דביתהו ד'ר חנינא בן דוסא הות רגילא כל מעלי שבתא דמחמא תנורא ושדיא [...] תנורא משום כיסופא הויה [לה] ההיא שכבתא בישא [...] דמידי לית לה איזיל ואחזי מאי היא אזלא וטרפא אבכא [איכספא]; דפוס פיזור: 'הוה רגילא דביתהו למיחמא תנורא', 'ועיילא לאינדרונ'. תיתכן קרבה למילה 'אנדרוניטיס', המציינת מרחב ייחודי לגברים בבית היווני, ובהשאלה – חדר אוכל, ראו I. Morris, 'Remaining Invisible: The Archeology of the Excluded in Classical Athens', S. R. Joshel and S. Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, New York 2001, p. 214. ראו גם דקדוקי סופרים, עמ' 149–150; מאלטר (לעיל הערה 72), עמ' 110 בגרסה העברית, עמ' 374–375 בגרסה האנגלית.

78 אף כי המילה מצויה גם בארמית ארץ ישראלית, הרי הופעתה בארמית בבליית מתועדת בדוגמאות רבות יותר; ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan 2002, p. 1077; סוקולוף (לעיל הערה 54), עמ' 523. ראו המובאה שם מירושלמי חלה, ב, ד [נח ע"ג], המזהה את המילה עם כבל: 'אילין ריפתא דבבל'. החלופה 'נהמא' (הקשורה ל'להמא' ואולי אף ל'לחמא') מצויה, על פי סוקולוף, רק בטקסטים בבליים; ראו במילון לארמית בבליית, עמ' 733.

79 חזן-רוקם 2003 (לעיל הערה 34), עמ' 33, 50; כיבליוגרפיה נוספת שם, עמ' 153 הערה 5 ועמ' 159 הערה 40.

ולהתערב בענייניהן, לרוב שלא לטובתן, ולבסוף – בדרך כלל – גם לא לטובתה. ביחסי שכנות בסיפורים (ובמציאות!) כלולים לעתים קרובות קשרי שאילה והשאלה של כלי בית ודברי מאכל. במקום אחר דנתי בהרחבה באופן שבו סיפורים על נשים שכנות הם ערוץ יצירתי של עיסוק ביחסים בין-קבוצתיים, במיוחד במדרש האגדה הארץ ישראלי ויקרא רבה.⁸⁰ נוכחותה של 'השכנה הרעה' בקרבת חיי הנישואים של שכנותיה מחדירה לתוכם יסודות שליליים, כגון קנאה וחמדנות. אף שהדבר אינו מתגלה בסיפור שהוצג לעיל, מתגלגל המוטיב הזה לסיפור שבא מיד לאחריו במחזור הסיפורים:

אמרה ליה דביתהו: עד אימת ניזיל ונצטער כולי האי? אמר לה: מאי נעביד? בעי רחמי דניתבו לך מידי. בעא רחמי,⁸¹ יצתה כמין פיסת יד ויהבו ליה חד כרעא דפתורא דדהבא. חזאי בחלמא: עתידי צדיקי דאכלי אפתורא דדהבא דאית ליה תלת כרעי ואת אוכלת אפתורא דתרי כרעי. אמרה ליה: ניחא לך דמיכל אכלי כולי עלמא אפתורא דמשלם ואנן אפתורא דמיחסר? אמרה ליה: ומאי נעביד? בעי רחמי דנשקלינהו מינך. בעי רחמי ושקלוהו. תנא: גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון, דגמירי: דמיהב יהבי, מישקל לא שקלי.⁸²

80 שם, בחיבור כולו.

81 המילה 'רחמי' יוצרת משחק מילים עם כינוי האל 'רחמנא' ועם המילה 'רחמתא' = אהבה.

82 תרגום: אמרה לו אשתו: עד מתי נלך ונצטער כל זה (= כל כך)? אמר לה: מה נעשה? בקש רחמים שיתנו לך דבר. בחילופי גרסה: וטיקן 487 'מטיכותא דגניזא לצדיקיא לעלמא דאתי', תרגום: מן הטוב שגנוז לצדיקים לעולם הבא; וטיקן 134 'מטיכו' דגנוז לן עלמ' דאתי'; מינכן 95 'מטיכותא דגניזא לעלמ' דאתי'; מינכן 140 'מטיכותא דגניזא להו לצדיקי לעלמא דאתי'; לונדון 5508 'מטיכותא דגניזא לך בעלמא דאתי'; אוקספורד 366 'מטוכתא דגניזא לצדיקי לעלמא דאתי'. ברור שכאן נוסח הדפוס הוא כמיעוט מוחלט, וכדומה לו חסרים 'גנוזי העולם הבא' רק בכתב היד של יד הרב הרצוג וכדפוס פיזור, והם שני הנוסחים המביאים, כמו בדפוס וילנה, את 'פיסת היד' הנעדרת מכל יתר עדי הנוסח. המשך תרגום נוסח הדפוס: 'ביקש רחמים, יצאה כמין פיסת יד ונתנו לו רגל אחת של מגש (שולחן) של זהב. ראה בחלום, עתידים צדיקים שיאכלו משולחנות של זהב שיש להם שלוש רגליים ואת אוכלת על שולחן של שתי רגליים. אמר לה (הגרסה – המשובשת ככל הנראה – של נוסח הדפוס 'אמרה ליה' תוקנה על פי כ"י וטיקן 134, היחיד מבין כתבי היד שנסקרו שבו מופיע משפט זה): נוח לך שיאכלו כולם על שולחן שלם ואנו על שולחן פחות? אמרה לו: ומה נעשה? בקש רחמים שיקחוהו ממך. ביקש רחמים ולקחוהו. תנא: גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון, שכן למדנו שנותנים דבר אך אין לוקחים (כנראה מן השמים). כתב יד קיימברידג' Add 1009 (פיענוח של חיים וייס): 'תנא אף היא להביא מרדא נכנסה מפני [שמלומדת] בנסים. אמרה ליה דביתהו עד מתי [...] כולי האי אמ' ליה ומאי נעביד אמ' ליה מטיכותא ר(ד)גניז(ו)א [...] חזא (בחילמא) [המילה אינה מופיעה בשורת הטקסט אלא כהגהה מעליה] דכולי עלמא קא אכלי אפתוריא [...] ואינהו אכלי אפוריא [...] מאי האי [...] צדיקי דאכלו [...] על תרתין [דמיכל כולי עלמא דמשלם] [...] אפתורא דמחסר אמר לה ומאי נעביד [אמרה לן] דביתהו בעי רחמי דלישקלוהו בעא רחמי [...] תנא גדול [...] יותר מן כר[א]שון [האות א מופיעה כהגהה מעל השורה] [...] ושקלי חד כי שימ' [...] חזיא לכרתיה דהוה [...] אמ' לה אמאי [...]']

האישה מביעה רצון לקבל מראש חלק מן הטוב הצפון – לבעלה, לשניהם או לצדיקים בכלל – בעולם הבא. אפשר שיש בבקשה עצמה מידה של יוהרה המניחה מראש את סוף הסיפור, כאילו ביקשה האישה 'תשלום' על צדיקות בעלה.⁸³ הנס כאן קונקרטי במיוחד במידת גשמיותו, ובלנקינסופ, אשר כאמור ראה בכך *rococo* embellishments, בחר לפיכך שלא לכלול סיפור זה בדגם האידאלי שלו לניתוח סיפורי נס.⁸⁴ גם האמירה 'יצתה כמין פיסת יד', שאינה מופיעה בכתבי היד – שם הניסוח הוא 'שדו ליה' או דומה לזה, כלומר 'זרקו לו' – היא אמירה גשמית הרבה יותר ממקבילתה המקובלת יותר בייצוג פעולת האל בהשגחה פרטית, 'יצתה בת קול'.

לא ייפלא אפוא שיונה פרנקל ראה בסיפור זה דוגמה מאלפת למה שהוא מכנה 'הידרדרות סיפור האגדה של חז"ל בנוסחים ימי ביניים': 'הלכו והתרבו השינויים המכוונים בנוסחי סיפורי מעשי חכמים, שינויים אשר מקורם הוא במגמה להחליק על הבעייתיות המוסרית-דתית ועל העומק הנפשי שהפגינו מספרי האגדה בתקופה הקלאסית'.⁸⁵ פרנקל בוודאי צודק בעניין עליונותו של נוסח כ"י מינכן 140 על נוסח

הגרסה 'אפתוריא' כמשמע 'שולחן' מצויה הן בארמית ארץ ישראלית (סוקולוף [לעיל הערה 54], עמ' 454) הן בארמית בבלי (הנ"ל [לעיל הערה 78], עמ' 945). לצירוף 'פתורא דהבא' ראו תמיד לב ע"א, כ"י וטיקן 120.

83 הדבר מזכיר את השורות מן ה'מטמורפוזות' של אובידיוס: 'ואיש אל נא ייקרא מאושר / לפני מותו וטקס לווייתו' (III 136–137). התרגום על פי ג' אלקושי, אוצר פתגמים וניבים לאטיניים, ירושלים תשמ"ב, מס' 514, עמ' 143. ובמקור: 'Dicique beatus / Ante obitum nemo: *supremaque funera debet*'. אלקושי מתאר את עתיקותו של הרעיון בתרבות היוונית ומזכיר במיוחד את דבריו של סולון האתונאי למלך לודיה, קרסוס, ב'דברי הימים' (ספר א, פרק 32) של הרודוטוס, וכן הוא מצטט את הרעיון הזה מ'מסע אלכסנדר' של אריאנוס ומ'אדיפוס המלך' של סופוקלס. הניסוח המצוטט מן 'התראקיות' (אלקושי קורא ליצירה 'כנות טראכיס') הולם את ההשוואה שלי במיוחד: 'משל קדמון שגור מאז בפי העם, כי אין לדעת מה גורל חי-אנוש / עד אם גוע ומת – הטוב אם רע חלקו' (שבע הטרגדיות, תרגם ש' דיקמן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 185 שורות 1–3). ועוד מביא אלקושי ממחזהו של אוריפידס 'כנות טרויה': 'אל תאמינו בטוב בן-אנוש עד יום מותו' (טרגדיות נבחרות, תרגם עם מבוא וביאורים א' קמינקא, ב, תל אביב תש"ח, עמ' 253 שורה 510). כמו כן מצוטט יוספוס (אלקושי, שם, עמ' 144) כאומר בדבריו הללו על מלך קומאגני ב'מלחמות היהודים'. לענייננו אולי מעניינת המובאה מספר בן סירא יא, לה: 'לפני מות אל תאשר גבר / כי באחריתו יינכר איש' (ספר בן-סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' ע). בהערתו לפסוק בעמ' עג סגל רומז למקבילות היווניות מהרודוטוס, אייסכילוס, סופוקלס ואוריפידס, והוא אומר בפירוש שרעיון זה בא לו לבן סירא מן היוונים. סגל (שם, הערה 2) מצטט את פירוש רס"ג מתוך קובץ רס"ג, עמ' קיד-קטו: 'הענינים יתודעו בסופם והצדקות בעת המות'. ניסוח זה, 'הצדקות בעת המוות', קרוב ברוחו ביותר למה שעשוי היה לשמש נימוק נגד בקשתה של אשת חנינא בן דוסא.

84 בלנקינסופ (לעיל הערה 60), עמ' 71.

85 פרנקל (לעיל הערה 6), עמ' 277. ניתוח הסיפור כולו שם, עמ' 278–280.

הדפוס של הסיפור ושל המחזור כולו בכל הנוגע לשימוש באירוניה דרמטית, שהיא בעיניו מן החשובים שבאמצעי העיצוב האמנותיים של סיפור האגדה האמוראי. עם זאת, טענתו ההיסטורית בעייתית במקצת, שהרי גם כ"י מינכן 140 לא הועתק בימי יצירת 'האגדה הקלסית', אלא הוא בוודאי 'ימי ביניים'.⁸⁶ פירושו של פרנקל לסיפור מתבסס על כמה וכמה הנחות, שיש לבחון אותן: הוא מניח שקהל שומעי הסיפורים וקוראיהם מכיר והכיר היטב את מחזור סיפורי רבי חנינא בן דוסא, ובתודעתו תדמית כוללת של הדמות, הדומה לזו שיש לחוקר עצמו. על כן מניח פרנקל כמובן מאליו שעוניו של חנינא ידוע לכול, כאשר למעשה מחזור הסיפורים שלפניו הוא אחד המקורות החשובים לידיעה זו. הוא צודק בוודאי בכך שהסיפור מבליט את אי-החדירות של הגבול בין העולם הזה לעולם הבא, דווקא בשל החדירה החד-פעמית, הגרוטסקית משהו, של הגבול הזה המתוארת בו. כדי לקיים את מה שפרנקל מחשיב כאמות המידה האסתטיות והערכיות של סיפורי חז"ל, הוא מציע שתי חלופות להבנת התנהגותו של רבי חנינא בן דוסא בסיפור: האחת – שידע את השתלשלות העניינים מראש, והשנייה – שהיה מוכן לוותר על הטובה הגנוזה לצדיקים בעולם הבא. פירושו מבוסס על דירוג ערכי של שתי הדמויות, המסתיים במסקנה הפטרנליסטית כדלהלן: 'האשה עברה משבר מסוים אבל התגברה. היא התגברה כי פעמיים עמד בעלה לצדה ועשה במלואו את מה שביקשה. אך התוצאה הסופית היא שהאשה עושה עתה כפי שהבעל הבין מאז ומתמיד – חייב אדם לקבל על עצמו את המחסור בעוה"ז'.⁸⁷ בהמשך הוא מגנה את מספרי ימי הביניים, לא

86 על פי סדר הדברים בכ"י וטיקן 487 אפשר להניח שמקבלת רגל הזהב ואף החולמת היא האישה; על פי כ"י וטיקן 134 נראה שמקבל רגל הזהב והחולם הוא דווקא חנינא, וכך הוא בכ"י מינכן 95; בכ"י מינכן 140, שאותו ניתח פרנקל, שוב נראה שמקבל רגל הזהב הוא חנינא. צורת הפועל 'חזאי' פתוחה לפירוש כצורה פעילה או סבילה (סוקולוף [לעיל הערה 78], עמ' 444–446), אולם נטיית המילה 'חלום', על פי פרנקל, היא 'חלמא' (וכך הוא, נוסף על נוסח הדפוס, אף בכ"י אוקספורד 366 ובכ"י לונדון 5508 – 'חילמא', בכ"י וטיקן 487 ובדפוס פיזור 'חלמא'), מה שמשאיר את זהות החולם או החולמת תלויה פירוש, ואילו בכ"י וטיקן 134 קיימת הצורה 'חילמיה', שמצביעה לכיוון חנינא עצמו, וכך גם בכ"י מינכן 140, שאליו התייחס פרנקל לאורך כל הניתוח מלבד במילה זו, שאותה שינה על פי כתבי יד אחרים. בכ"י לונדון 5508 'שדי ליה', כלומר מקבל רגל הזהב הוא חנינא, ומופיעה הצורה 'חילמא', כגרסת פרנקל, ששינה בפרשו את כ"י מינכן 140 שלפניו. בכתב היד של יד הרב הרצוג לא מופיע שום פועל הרומז לפעולת חלימה! קטע מסיפור זה נמצא בכ"י גטינגן 3: 'דנישקלוה בעא רחמי ואתא מלאך ושקלה תנא גדול נס האחרון יות [...] הראשון דגמירי מיהב יהבי משקל לא שקילי'. המלאך אינו מופיע בשום כתב יד אחר, והוא מעין התגלמות כיניים של הפעולה האלוהית, בין הזריקה המופשטת לבין פיסת היד הגשמית (של דפוס וילנה ופיזור). מפליג כתב היד של יד הרב הרצוג, שבו מפורט: 'דכד יהבי פסת יד לעיל וידא לתחות וכד שקלי ידא לעיל ופסת יד לתחות'.

87 פרנקל (לעיל הערה 6), עמ' 279.

רק על הפואטיקה הירודה שלהם, שאינה מאפשרת דחיסות כזו של ספרות האגדה הקלסית, אלא אף על אייכולתם לחדור לעומק המוסרי של הסיפור, כלשונו.⁸⁸ חידה בעיניי מדוע סבור פרנקל שמורכבות מוסרית שהייתה גלויה לפני אנשי אמצע האלף הראשון לסה"נ, והיא נהירה לנו – אנשי המאות העשרים והעשרים ואחת – נסתתמה בפני אנשי אמצע האלף השני, תקופה שבה פעלו כמה מגדולי ההוגים של התרבות היהודית. בכל אופן זו הסיבה, לטענת פרנקל, להרחבת הסיפור בנוסח הדפוס, הרחבה המביאה לאבדן הפער שבין הבעל והאישה.⁸⁹ מסקנתו הסופית היא 'שהדורות הבתר-תלמודיים לא הגיעו לרמה הרוחנית של האמוראים ביצירת סיפוריהם ולכן המדרש המאוחר מציג לנו סיפורים פחות חשובים'. ההנמקה של שיבוש דברי האגדה לעומת הדגשת דברי ההלכה מתוך ההתמקדות במסורת ההלכתית אצל חכמי ימי הביניים נראית בהחלט משכנעת. עם זאת קשה לקבל את קידושו של נוסח כתב יד מסוים אחד (שנערכו בו שינויים כדי להתאימו לפירוש הרצוי). אין ספק שפרנקל צודק בטענתו שהסיפור מעניין פחות ומסתבר פחות אם איננו יודעים מלכתחילה שהאישה מתמקחת על זכויות הנתונות לה או לבעלה בעולם הבא, ובכך מחמיץ הנוסח המובא בדפוס הבבלי עניין חשוב, שיש לתקנו באמצעות כתבי היד המצויים לפנינו.

אף כאן, כמו בסיפור הקודם, משולבת פרשנות תנאית הממסגרת את הסיפור בדרך ההרחקה. המסגור התנאי מבליט את חשיבותה של סמכות המסורת, 'דגמירי' – מה שלמדנו, לפירושם של נסים, ובכך מסתמן בטקסט התלמודי ממד עיוני שהייתי קוראת לו 'מטה-פולקלוריסטי', הנוקט עמדה באשר לסמכות שיש בידיה הרשות והיכולת לכלול נסים בקנון התרבותי ובמקרים אחרים לדחותם. ניסוחה של המסורת מתגלם בצורה הסוגתית של פתגם, המקנה לה מעין סמכות קולקטיבית, אף שלא מצאתי לדברים מקבילה במקורות.

עלילת הסיפור הרביעי נשארת גם היא בספרה הנשית של חיי חנינא בן דוסא: 'חד בי שמי חזייה לברתיה דהוות עציבא. אמר לה: בתי, למאי עציבת? אמרה ליה: כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת. אמר לה: בתי מאי אכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא: היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה'.⁹⁰

88 שם.

89 בהערה 123 בעמ' 633 בספרו מזכיר פרנקל (שם) את עובדת אי-היציבות של זהות החולמ/ת בכתבי היד, אך דוחה מניה וביה את החלופות שאינן תואמות את פרשנותו ואת הנחותיו הקודמות על אופיים של סיפורי חז"ל לעומת סיפורי ימי הביניים.

90 תרגום: ערב שבת אחד ראה את בתו עצובה. אמר לה: בתי, למה נעצבת? 'חד בי שמי', כך גם בכ"י אוקספורד 366, וטיקן 134, וטיקן 487, ואילו גטינגן 3: 'חד יומא דמעלי שבתא', ובכתב היד של יד הרכ הרצוג: 'יומא חזייה לברתיה'. בכל כתבי היד (להוציא כתב היד של יד הרכ הרצוג, שהוא כאן בעברית בנוסח קרוב לשל הדפוס, וכך אף בדפוס פיזרו) מופיעים דבריה של הבת בארמית אידיומטית יפה, בשינויים קטנים כדלהלן: 'דחליף לי מנא דמישחא במנא דחלא' (לונדון 5508 במקוטע, אוקספורד 366, וטיקן 431, וטיקן 487, מינכן 95, מינכן 140), ואילו בכ"י גטינגן 3: 'חליף לי כוזא דמשחא לכוזא דחלא ושרגא'. המילה 'כוזא' נפוצה

סיפור קצרצר זה עוטה כולו אינטימיות מיוחדת של היחסים בין אב לבתו, בלא הסטראוטיפים המאפיינים סיפורים על זוגות נשואים, כגון הרמז לחמדנותה של אשת חנינא בסיפור הקודם. לשון הסמלים של השמן והחומץ מוסיפה לייחודו האסתטי של הסיפור בכלל סיפורי המחזור. האב החסיד מוסר לבתו מידע על מעורבותו התמידית של האל במשקי ביתם של צדיקים, ובכך מופר הסדר הטבעי או בעצם מאושש הסדר הדתי-המוסרי, באופן המעמיד במבחן את מושג הנס ומאפשר לו להיכלל בסדר ולא להיחשב הפרתו. משפט הסיום, 'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק', הוא הגדרה תמציתית של הגיונם של נסים, וזהו שוב סיום שלפחות באופן פוטנציאלי יכול להיתפס כמימרה או כפתגם. המסר שלו הוא שכוחו הכול יכול של האל, אשר ברא את חוקי הטבע, יכול גם להפכם במקרים מיוחדים, על פי עקרונות ברירה הנקבעים על ידו בהתאם לסדר המוסרי. הסדר הגשמי של הטבע מוכפף לסדר המוסרי של התרבות. קול המספר בסיפור מבטא ידיעה של אחד מעקרונות הברירה הללו הקובעים את הסדר – עקרון הזכויות המוקנות לדמותו של החסיד, רבי חנינא בן דוסא.

'רבי חנינא בן דוסא הווי ליה הנך עיזי. אמרו ליה: קא מפסדן. אמר: אי קא מפסדן ניכלינהו דובי, ואי לא – כל חדא וחדא תיתי לאורתא דובא בקרנייהו. לאורתא אייתי כל חדא וחדא דובא בקרנייהו'.⁹¹ בסיפור החמישי לשון הנסים מקבלת את גילומה היום-יומי ביותר. רבי חנינא בן דוסא מצליח לייצר הוכחה ניצחת לסתירת טענת שכניו שעזיו מזיקות להם. ההוכחה איננה ברמה הראלית, על ידי תצפית על מעשיהן של העזים, אלא על ידי הצבת תנאי הנראה בלתי אפשרי, היפרבולי, שאם יתקיים הוא יהיה מעין תשובה אורקולרית המכריעה בין הצדדים. ההכרעה מוכיחה קודם כול את יכולותיו העל-טבעיות של חנינא, אך גם משחררת אותו מתשלום פיצויים

בבבלי יותר מבטקסטים הארץ ישראליים, ראו סוקולוף (לעיל הערה 54), עמ' 253, והנ"ל (לעיל הערה 78), עמ' 557–558. אף באחד מן הטקסטים שראיתי אין מופיע 'כוזא' עם שמן, אלא עם מים ויין. בכ"י לונדון 5508 הפועל כתשובתו המסיימת של האב בא בבניין הפעיל: 'מי שאמ' לשמן ידליק יאמר לחומץ וידליק' (כמו בכ"י מינכן 140). נס של הכערת מים במקום שמן שאול אירע גם לבישוף הירושלמי נרקיסוס על פי 'תולדות הכנסייה' של אוסביוס מקיסריה. ראו דיון בסיפור: עודד עיר-שי, 'כנסיית ירושלים: מכנסיית נימולים לכנסיית גויים', י' צפריר ושי' ספראי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הרומית והביזאנטית 638–70, ירושלים תשנ"ט, עמ' 108.

91 תרגום: לרבי חנינא בן דוסא היו עזים. אמרו לו: הן מזיקות (גורמות הפסד). אמר: אם הן מזיקות שיאכלו אותן הדובים, ואם לאו – כל אחת ואחת מהן תביא בערב דוב בקרניה. בערב הביאה כל אחת ואחת מהן דוב בקרניה. שינוי הגרסה הבולט היחיד החוזר בכל כתבי היד הוא העדר שמו של רבי חנינא בן דוסא בתחילת הסיפור, מה שמאפשר להניח שהסיפור סופר אולי בנפרד מן המחזור על דמות אחרת, אך אינו מחייב זאת, שהרי גם הסיפור הראשון על אשתו של ר' חנינא פותח ב'דביתהו' וסותם את שמו. בכ"י גטינגן 3 מופיע במקום 'לאורתא' 'לפניא' (ראו לעיל גרסת כ"י וטיקן 134 לסיפור הראשון על אשת ר' חנינא). בכ"י מינכן 95 ובכתב היד של יד הרב הרצוג נתחלף הסדר וסיפור זה בא לאחר סיפור הקורות שנתארכו, אין כלל ציון לערב והסיפור מסתיים באמירתו של ר' חנינא בלי שגורל העזים יוכרע.

לשכניו. מבחינה מבנית סיפור זה משמש מעין מבוא לסיפור הבא, העוסק גם הוא ביחסי שכנים, בשל העדר הסיום הממסגר מדברי תנאים, שראינוהו בכל אחד מן הסיפורים הקודמים:

הוה ליה ההיא שיבבתא דקא בנא ביתא, ולא מטו כישורי. אתיא לקמיה, אמרה ליה: בנתי בית ולא קמטו כשוראי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: איכו. אמר: איכו נימטו כשוריך. תנא: הגיעו עד שיצאו אמה לכאן ואמה לכאן. ויש אומרין: סניפין עשאום. תניא: פלימו אומר: אני ראיתי אותו הבית והו קורותיו יוצאות אמה לכאן ואמה לכאן. ואמרו: בית זה שקירה רבי חנינא בן דוסא בתפלתו.⁹²

92 תרגום: הייתה לו שכנה שכנתה בית ולא הגיעו הקורות (ער הקצה). הגיעה לפניו, אמרה לו: בנתי ביתי ולא הגיעו קורותיי. אמר לה: מה שמך? אמרה לו: איכו. אמר לה: איכו, יגיעו קורותייך. חילופי הגרסה בסיפור זה ניכרים: בחלק מכתבי היד הסיפור מתחיל באירוע הבנייה, כמו בנוסח הדפוס שהבאתי בגוף המאמר, וכך הוא בכ"י גטינגן 3 ובדפוס פיזור. ברוב כתבי היד הסיפור מתחיל ישירות בפנייתה של השכנה אל רבי חנינא: אוקספורד 366, וטיקן 134, וטיקן 487 ('ההיא שיבבתא אמרה ליה בנו לי ביתא'), מינכן 140, לונדון 5508; מינכן 95: 'הוה ליה ההיא שיבבתא אמר' ליה בנא ביתא ולא מטיין כשור'. בכתב היד של יד הרב הרצוג נשמטה פנייתה של השכנה. יש חילופי גרסה מעניינים בשמה המוזר של האשה, שבוודאי אינו חסר משמעות לגמרי, ובהם עסקתי בגוף המאמר. חילופי הגרסה בתגובתו של ר' חנינא נחלקים לכאלה הנוטים ללחש או לנוסחה מגית, בדרך כלל באמצעות חזרה על מילים, ולכאלה שאינם נוטים לכך. אביא את סיום הסיפור על גרסאותיו השונות: אוקספורד 366 'אמ' לך [לה?] מאי שמך אמרה ליה איכו אמ' איכו נימטו כשוריך איכו נימטו כשוריך'; גטינגן 3 'אמ' ליה מה שמך אמרה ליה איכו אמ' לה איכו איכו נימטו כשוריך'; וטיקן 431 'א"ל מה שמך איכו א' איכו נימטו כשורה נמטו כשורה'; וטיקן 487 'אמ' לה מה שמך אמ' ליה איכו נימטו כשורה'; כתב היד של יד הרב הרצוג 'אמ' ליה מה שמך איכו אמ' לה איכו איכו למטוי כשוריך'; מינכן 95 'אמ' לה מה שמך אמר' ליה איכו אמ' איכו נימטו כשוריך'; מינכן 140 'אמ' לה מה שמך אמ' ליה איכו איכו נימטו כשורך מוטו כשורה'; לונדון 5508 'אמ' לה מה שמך א' ליה איכו אמ' איכו נימטו כשוריך'; דפוס פיזור 'אמ' לה מה שמך אמרה ליה איכו איכו נימטו כשוריך'. אף גיוון הגרסאות בסיומת התנאית יש בו עניין. בנוסח הדפוס, המובא בגוף המאמר, סדר הדברים הוא כדלהלן: 'תנא: הגיעו עד שיצאו אמה לכאן ואמה לכאן, ויש אומרין: סניפין עשאום. תניא: פלימו אומר אני ראיתי אותו הבית והו קורותיו יוצאות אמה לכאן ואמה לכאן, ואמרו: בית זה שקירה רבי חנינא בן דוסא בתפלתו'; אוקספורד 366: 'תנא פלימו אומר אני ראיתי אותו הבית והו קורותיו יוצאין אמה לכאן ואמה לכאן ואמרו לי זה הבית שקרה ר' חנינא בן דוסא בתפלתו ויש אומר' סניפין'; גטינגן 3: 'תנא פלימו אומר אני ראיתי את הבית שהיו קורותיו יוצאות אמה לכאן ואמה לכאן אמרו זה הבית שקירה ר' חנינא בן דוסא בתפלתו ואמרי ליה סניפין עשאום'; וטיקן 134: 'תנא פלימו או' אני ראיתי אותו הבית והיו קורותיו יוצאין אמה לכאן ואמה לכאן וא' זה הבית שקירה ר' חנינא בן דוסא בתפלתו ויש או' סניפי היה'; וטיקן 487: כמעט כוטיקן 134, אבל בסיום 'יש אומר' סנא פי'; יד הרב הרצוג: 'תנא הגיעו עד שיצאו אמה לכאן ואמה לכאן ויש אומרין סניפין עשאון תנא פלומו אומר פעם אחת נתארחתי לאותו מקום ואמרו לי זה בית שקירה ר' חנינא בן דוסא בת[ל]תו'; מינכן 95: 'תנא פלימו או' אני ראיתי את הבית שהיו קורותיו יוצאין אמה לכאן

בסיפור זה חוזרת דמות השכנה, שהעדר התכונות הרעות הסטראוטיפיות אצלה מוסבר כמדומה בכך שגיבור הסיפור הוא חנינא ולא אשתו, שכן המתח הבינ-שכנתי מעוצב בדרך כלל כתחרות וקנאה בין נשים. חילופי הגרסה של כתבי היד בולטים יותר כאן מבסיפורים הקודמים. כל כתבי היד, בניגוד לנוסח הדפוס המובא לעיל, חסרים את התיאור של השכנה הבונה המקדים את הליכתה לרבי חנינא בן דוסא, כך שהסיפור מוצג תחילה כמובא מפי דמות מתוכו ואמתותו תלויה כביכול בעדותה. רק אחר כך נכנס לסיפור קול מספר אובייקטיבי כביכול, שלקראת סוף הסיפור משתבר שוב למספר קולות שמהם עולה אי-היציבות של ה'עובדות' המוצגת בסיפור. אי-היציבות הזו מובעת בצורה המבליטה את תפקידה של מסירה בעל פה בתהליך היווצרותם של סיפורי נסים, כאשר כל קול מוסיף נדבך, לעתים בהדרגה הולכת ועולה של פלאיות המוטיבים.⁹³

השינוי הבולט השני בין הגרסאות הוא שמה של השכנה, 'איכו' (נוסף על הדפוס, גם כ"י אוקספורד 366, וטיקן 134 ומינכן 95) או 'איבו' (כ"י גטינגן 3, וטיקן 487, מינכן 140, יד הרב הרצוג, לונדון 5508, דפוס פיזרו). לשני השמות משמעויות אפשריות, היוצרות אפקטים סמיוטיים שונים בסיפור. השם 'איבו' מיוחס לשני אמוראים ארץ ישראלים, האחד בדור השני והשני בדורות השלישי והרביעי.⁹⁴ הראשון נזכר הרבה בבבלי, השני בעיקר בירושלמי. כשם אישה 'איבו' עשוי להתקשר לציפור דמוית ינשוף, שוב מילה ממקור ארץ ישראלי.⁹⁵ בעניין זה כדאי להזכיר את האסוציאציה התרבותית שבין קורות הבית ליחסים הזוגיים, הנבנית כבר בחלומה המפורסם של פנלופה באודיסיה, אסוציאציה שקנתה לה שביתה גם בטקסטים על חלומות ופתרונם בספרות האגדה של חז"ל.⁹⁶ אסוציאציה מתחום

ואמה לכאן והיו אומ' לי זה הוא בית שקירה ר' חנינא בתפלתו ויש או' סניפין עשאוהו; מינכן 140: 'תנא פלימו אומ' אני ראיתי אותו בית והיו קורותיו יוצאין אמה (אמה) לכאן ואמה לכאן ואמרו זה הבית שקירה ר' חנניה בן דוסא בתפלתו ויש אומ' סנאפי הוה; לונדון 5508: 'תנא פלימו או' אני ראיתי אותו הבית והיו קורותיו יוצאין אמה לכאן ואמה ל... ואומ' זה הבית שקירה ר' חנינ' בן דוסא בתפלתו ויש אומ' סניפין עשאוהו; בדפוס פיזרו פחות או יותר כמו בדפוס וילנה, אלא שחסרה המילה האחרונה 'בתפלתו'.

93 תופעה דומה אפשר לראות בסיום סיפור מותו של טיטוס בנוסח מדרש ויקרא רבה כב, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תצב-תקב). על היבט זה של הסיפור ראו G. Hasan-Rokem, 'Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts', *International Folklore Review* 9 (1993), pp. 5–12. לדיון מחודש בסיפור, המבליט את ההיבט ה'שמועתי' שלו, ראו idem, 'Rumors in Times of War and Cataclysm: A Historical Perspective', V. Campion-Vincent, G. Fine, and C. Heath (eds.), *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*, New York 2004, pp. 31–52.

94 ראו ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 180, 318.

95 סוקולוף (לעיל הערה 54), עמ' 47.

96 אודיסיה, ספר 19, שורה 544, תרגם ש' טשרניחובסקי, תל אביב תשס"ב, עמ' 379. ראו גם חזן-רוקם (לעיל הערה 2), עמ' 117–118, וביתר הרחבה G. Hasan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*, Stanford 2000, pp. 104–105 ובמיוחד עמ' 227.

היחסים בין בני זוג מבליטה בסיפור זה את המצב הלא רגיל של אישה הבונה לה בית בלא בן זוג, ובעצם מציבה את רבי חנינא כבן זוג וירטואלי המשלים את מלאכת הבנייה שלה. באשר לשם 'אייכו', מאלטר – אשר ראה בו את הנוסח העדיף – פירשו על פי εἰκε ביוונית, במשמע 'לו יהי'.⁹⁷ משמעות זו משתלבת יפה בתחביר דבריו של רבי חנינא בתגובתו על בקשת האישה.⁹⁸

סיום הסיפור כולל את המסגור התנאי, המספק כאן לא רק פירוש רעיוני אלא גם, כמו בסיפור השמן והחומץ, עדות ממשית לאירוע הפלאי. העדות נבנית כאן כאמור באופן רב-שכבתי, שיש לו אפקט כפול: מצד אחד חיזוק המהימנות באמצעות ריבוי העדויות ומצד אחר הדגשתה של יחסיות המהימנותה של כל עדות נפרדת בשל אותה סיבה, יחסיות העשויה להעמיד בספק גם את מהימנותן של שאר העדויות המצטברות. מפורטת מכולן עדותו של פלימו,⁹⁹ הכוללת עדות ראייה ישירה שלו ועדות שמיעה של אנשים, הקושרת את המעשה במפורש לתפילתו של ר' חנינא. בכך סיפור זה סוגר יפה את המעגל התמטי של כוחה של תפילה, רעיון העובר כחוט השני במחזור סיפורי חנינא בן דוסא שבמסכת תענית בבבלי. אולם יש טעם להקדיש כמה מילים גם לסיפור האחרון של נוסח הדפוס, אף שככל הנראה איננו שייך לגמרא של הבבלי.¹⁰⁰

בסיפור אייכו, כמו בסיפור העזים שקדם לו והקשור בו כאמור מבחינה מבנית באופן ישיר, בא לידי ביטוי מובהק הקושי להפריד בין שני המושגים – נס וכישוף. נדמה שטשטוש תחומים זה הוא המוביל לקושיות הנוקבות הבאות, המופיעות בשכבת טקסט המאוחרת למחזור הסיפורים כולו:

ורבי חנינא בן דוסא מהיכן הוו ליה עזים, והא עני הוי? ועוד, אמרו חכמים: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל?¹⁰¹ אמר רב פנחס: מעשה ועבר אדם אחד על פתח ביתו והניח שם תרנגולין, ומצאתן אשתו של רבי חנינא בן דוסא, ואמר לה: אל תאכלי מביציהן. והרבו ביצים ותרנגולין והיו מצערין אותם, ומכרן וקנה בדמיהן עזים. פעם אחת עבר אותו אדם שאבדו ממנו התרנגולין ואמר לחבירו: בכאן הנחתי התרנגולין שלי. שמע רבי חנינא, אמר לו: יש לך

הערה 33. ועתה גם: idem, 'The Almost Invisible Presence of the Other: Multi-Lingual Puns in Rabbinic Literature', forthcoming in *Cambridge Companion of Rabbinic Literature*, eds. Charlotte Fonrobert and Martin Jaffe. גם בחלומה של פנלופה מופיעה ציפור, המתיישבת על הקורה, אך היא מסמלת דווקא את בעלה החוזר מן המרחקים.

97 מאלטר (לעיל הערה 72), הגרסה האנגלית, עמ' 376 הערה 350.

98 עודד עיר-שי הציע להביא בחשבון את הקשר הצלילי ל־oikos, שמשמעותה 'בית'.

99 צורת השם בעל הצליל היווני יציבה פחות או יותר בכל עדי הנוסח. השמות פלמון ופולמון מצויים ביוונית וברומית.

100 ראו כל כתבי היד הרלוונטיים שנוכרו בהערות לעיל ודקדוקי סופרים על אחר, עמ' 150. הסיפור מופיע בדפוס פיזורו כמעט בדיוק כנוסחו בדפוס וילנה.

101 השוו כבא מציעא עט ע"ב ועוד.

בהן סימן? אמר לו: הן. נתן לו סימן ונטל את העיזין, והן הן עיזי דאיתו דובי בקרנייהו.¹⁰²

מן הסיבות שנמנו לעיל אין צורך להאריך בדיון בסיפור זה. נוכחותו בשכבת הטקסט המאוחרת מסתברת גם לאור הרושם העז שעשו סיפורי הנסים של ר' חנינא בן דוסא עוד בימי האמוראים, כפי שעולה מציטוט סיפור העזים דווקא, בבבא מציעא קו ע"א–ע"ב: 'אי הוית חזית לאיתרחושי לך ניסא הוה איתרחיש לך ניסא, כרבי חנינא בן דוסא דמתיין עיזי דובי בקרנייהו'.¹⁰³ במקום שבו מופיע 'הסיפור הנוסף' בבבלי במהדורתו המאוחרת הוא יוצר זווית ראייה חיצונית שמחזקת את הרושם המטה-פולקלוריסטי, ששולב בשיח של הגמרא כבר באמצעות המסגור התנאי בלשון 'תנא'. באופן טכני יוצר סיפור זה הרמוניזציה בין המסורת המספרת על עוניו של חנינא לבין הסיפור שמזכיר במפורש את בעלותו על עדר עזים, בכך שהוא מסביר בעלות זו כזמנית בלבד.

סיכום

מחזור ששת הסיפורים הכולל גשם, לחם, שולחן זהב, נר, עזים וקורות הבית ועוד מטה-סיפור על תרנגולים ועזים, הוא יחידה ספרותית בעלת רמת אחדות גבוהה יחסית בתוך קורפוס סיפורי חסידים ראשונים מתקופת התנאים בארץ ישראל. ההעמדה במרכז של דמות מסמנת את המחזור כמעין הגיוגרפיה של רבי חנינא בן דוסא.¹⁰⁴ בין היסודות המאחדים את מחזור הסיפורים בולט יסוד המשפחה, המוצג כבר בסיפור הראשון, שבו דגם היחסים בין האל לבין חנינא הוא של אב ובנו. נוסף על האינטר-טקסטואליות הברורה עם הנצרות, הדבר הופך את חנינא למעין

102 תרגום: ורבי חנינא בן דוסא מהיכן היו לו עזים, הרי עניי היה? ... והן הן העזים שהביאו דוכים בקרניהן.

103 תרגום: אם היית ראוי שיתרחש לך נס, היה מתרחש לך נס כמו לרבי חנינא בן דוסא, שהביאו העזים דוכים בקרניהן. לאור חילופי הגרסאות הרבים בנוסחי הסיפורים של מחרוזת סיפורים זו יש לשקול ברצינות את הצעתו של אביגדור שנאן בדבר קיום מקביל של מסירה בכתב ובעל פה, כפרט כשמדובר בסיפורים המסווגים כסיפורים עממיים. ראו א' שנאן, 'ספרות האגדה: בין היגוד על-פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א' (תשמ"א), עמ' 44–60. וראו עתה מאמרו הגדול בכל מובן של המילה של יעקב זוסמן "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד ג/א, עורכים י. זוסמן וד. רוזנטל, ירושלים תשס"ה, עמ' 209–384.

104 עם זאת, אין מחזור הסיפורים הולם את מושג 'תכנית דמות הגיבור' המקובל בחקר הספרות העממית. הפניות לדיון מסכם על נושא זה בהערה 33 לעיל.

נציג של עם ישראל, המכונה גם הוא 'בנו של הקב"ה', אם באופן ישיר ואם במשלי המלכים.¹⁰⁵ כך נבנית זהותו של הגיבור כיחיד ומיוחד ונבחר לעומת 'העולם כולו'. למן הסיפור השני מופיעה אשתו של חנינא כדמות המשנית הבולטת במחזור. נושא המגדר תופס מכאן ואילך מקום מרכזי בסיפורים. אשתו של חנינא מייצגת מצד אחד אמונה וביטחון, בסיפור השני של המחזור, ומצד אחר את המעבר הקל למשאלות הפשוטות, החומרניות. סיפור הלחם מחזק את הקשר האסוציאטיבי ואת הדו-שיח הסיפורי עם הברית החדשה, ומתגלמת בו שאלת גבולות הזהות באמצעות דמות השכנה. הבית המשפחתי כמקום התרחשות של נסים מופיע גם בסיפור הראשון, כיעד הליכתו של חנינא בין טיפות הגשם. בסיפור הראשון מוצג גם המוטיב המרכזי של שרשרת הסיפורים: הדאגה לשלומם ולרווחתו של היחיד, רבי חנינא בן דוסא ובני – ובעיקר בנות – משפחתו.

בסיפור השלישי מוצגת אשתו של חנינא כמניע העיקרי לדאגה לרווחה החומרית, והאחריות על הכיוון הזה של הסיפורים מקבלת תיוג מגדרי ברור. בסיפור זה מופיעה עליית מדרגה בשאלת גבולות הזהות, המסתמנים כאן כגבול שבין העולם הזה לעולם הבא, גבול המתברר כפתוח לחדירות משני הכיוונים. בסיפור הבא מתרחב המעגל המשפחתי וכולל את בתו של רבי חנינא בן דוסא, דבר המעבה את היסוד הנשי במחזור הסיפורים. במשפט האחרון שבסיפור מהדהד המשפט מן הסיפור הראשון שבו 'אימץ' הקב"ה את חנינא כבנו, וכאן באה לידי ביטוי גם קבלתו של חנינא את התפקיד הנלווה לבחירה הזו. זהותו הפכה לסימן תרבותי, והזהות התרבותית מתגלמת בסמליות האור ובמעמד הריטואלי של השבת.

בסיפור העזים מתמקמת שאלת הזהות על ציר יחסי השכנות ובניגוד האינטרסים הכלכלי העלול להתגלע בהם. הנס הפנטסטי של העזים הנושאות דובים בקרניהן מתווך על הניגוד הכלכלי באמצעות טשטוש הגבול שבין בני אדם לבעלי חיים, בהפכו את האחרונים לעדים כשרים בנושא הכלכלי הרלוונטי.

הסיפור על ביתה של אייכו-אייבו מפרק את מושג הבית ממסגרת משפחתית והופכו בפשטות למבנה, שאישה היא בעליו והיא הבונה אותו. תוך כדי מפעלה נחשף כוחה של המערכת הפטריארכלית, כשהאישה אינה מצליחה להאריך את הקורות די הצורך ויש צורך בהארכה (הפאלית) בסיוע עושה הנסים הגברי.

נראה שהבניית מושג הפולקלור במחזור הסיפורים התלמודי דומה בכמה פרטים לקטגוריה זו בהמשגתה המסורתית והרומנטית דווקא. בסיפורי הנסים מתערבבים אידאליזציה רומנטית וגעגועים לתום בגישה מושכלת, המרחיקה עצמה מהזדהות מלאה עם העניין הממוקד בצרכים חומריים ומן התפקיד המרכזי של הנשים כיוצרות שיח. תשומת הלב האסתטית המודגשת בשני סיפורים, נס הגשם ונס החומץ, מצביעה על העדפת סיפורים שבהם שני נציגי הסמכות הגברית, האל וחנינא, מאחדים כוחות בלי מתח ביניהם, והדבר מתבטא בניסוח נוסחאי, מעין פתגמי. תהליך הפולקלוריזציה של הטקסטים מסתבר דווקא מתוך השוואה לטקסטים תלמודיים אחרים. בניגוד

105 א' גושן-גוטשטיין, 'אלוהים וישראל כאב וכן בסיפורת התנאית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ו; חזן-רוקם (לעיל הערה 2), עמ' 141–154.

למספר רב של סיפורים בספרות חז"ל שבהם דמויות שוליים או דמויות נטולות כוח והשפעה, ביניהן נשים, מביעות את קולן בעצמה, הרי כאן גויסו הדמויות הללו לתוך הסיפורים כדי לתת ביטוי קונקרטי להתרחקות של הממסד הטקסטואלי מן המסרים שלהן. הטכניקה המרכזית ליצירת ההרחקה היא הצמדת מסורות תנאיות, המצוינות ככאלה והמשמשות אישוש 'עתיק יומין' (יחסית לאמוראי בבל) לנסיים המתוארים בסיפורים, וכך ממוקמים הסיפורים ב'ארץ ישראל של פעם'.¹⁰⁶

ההקשר של מסכת תענית, התפילות שנועדו להוריד גשמים בעת בצורת, מציג מצב חירום, המשמש הנמקה להכשר הניתן באמצעות מושג הנס לקטגוריה קרובה כל כך לקטגוריה המגית המסוכנת של הכישוף, כדי להציל את הכלל. ואולי דווקא התלות המועצמת הנוצרת במצב החירום הזה היא הגורמת לצורך להרחיק את הנסיים והמגיה מן הזהות התרבותית של יוצרי הטקסט, על ידי הצפנתם בקטגוריה של 'פולקלור'.

106 השוו גם דבריו של צרפתי במאמרו הנזכר לעיל בהערה 35: "גוטמן כתב (HUCA 1947, עמ' 407) 'הנסיים של חכמי התלמוד הראשונים הם מסוג המעשים שמעל לחוקי הטבע (of the supernatural variety) לעתים קרובות יותר מאשר אלה שבזמנים המאוחרים'. נראה לי שהנסיים של הזמנים הקדומים הם "מן הסוג שמזכיר גוטמן בעיקר כאשר הם מסופרים על-ידי חכמים מאוחרים."

אחור וקדם

אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל

מנחם קיסטר

ההבדלים בין הספרות המדרשית לבין ספר מן הספרים החיצוניים (ומגילות קומראן בכללם) מזדקרים לעין כול: הסוגה הספרותית, הניסוח ומקצת ההנחות התאולוגיות. ואולם יש דמיון – ולעתים קרובות אף זהות – בדרכי המדרש ובמסורות שבחיבורי ימי הבית השני ובספרות חז"ל, וספרויות אלו מלמדות הרבה זו על זו. חשיבותה המכרעת של הספרות החיצונית להבנת ספרות חז"ל היא קודם כול בזמנה: מקבילה לדרשת חז"ל בספר חיצוני קדום מאפשרת לנו לתארך את היווצרותה של הדרשה לזמן קדום; יש שאנו עומדים על גלגול קדום יותר של דרשת חז"ל ויש שאנו מופתעים לגלות עד כמה דומה האמור בספרות חז"ל למקור הקדום. אף יש שנוסחה המקורי יותר של מסורת נשתמר דווקא במקורות חז"ל, המאוחרים יותר. הדמיון המהותי בין שתי ספרויות אלו, הן במסורות האגדה וההלכה הן בדרכי המדרש, מלמדנו כי יסודותיה של הספרות התלמודית משוקעים ביהדות של ימי הבית השני, לעתים מאות שנים לפני עריכתם או אף מסירתם של הטקסטים בספרות חז"ל, וכי רבות מן המסורות ומן השיטות המדרשיות המוכרות לנו מספרות חז"ל היו בשימוש נרחב בימי הבית ואף חצו את גבולות הזרמים והכיתות המאפיינים תקופה היסטורית זו.

להלן נעיין בכמה דוגמאות חדשות לצדדים של דמיון, במסורת ובדרכי המדרש, בין שתי הספרויות. תחילה אדון במסורות מקבילות ואחר כך בדרכי מדרש דומות. לעתים קרובות מנקר ספק אם מקורות מספרות התלמוד שיש כיוצא בהם במקורות מימי הבית השני מייצגים מסורת מדרשית שהייתה משותפת לחכמי הפרושים ולאחרים כבר בזמן הבית, או שמא דרך המדרש דומה. בשל ספק זה קשה לשרטט בבירור את הגבול בין שתי תופעות אלו.

1. אגדה ידועה מתארת את התאבדותם של שבויים יהודים המובלים לרומי לאחר מלחמת החורבן:

* שיטת הסוגריים במאמר זה בציטוטים הנה: [] להשלמת טקסט; () להערת המחבר; ... ללא סוגריים – לדילוג; { } למחיקה בכתב היד; < > להוספה בכתב היד; « » ציטוט שהושלם בידי המחבר.

מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמם למה הן מתבקשים. אמרו: אם אנו טובעים בים אנו באים לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: 'אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים' [תה' סח, כג] – 'מבשן אשיב' מבין שיני אריה אשיב, 'ממצולות ים' אלו שטובעין בים. כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים (בבלי, גטין נז ע"ב). איספסיאנוס מילא של[ש] פנינות מגדולי ירושל[ם] להושיבן בקלון ברומי... אמרו... תאמ' אם משליכים אנו עצמינו לים אנו באים לחיי [העולם] הבא? מיד היאיר הקב"ה בעיניהם פסוק זה 'אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים' (איכה רבה א, מה).¹

לאיזו תקופה יש לשייך רעיון זה: כלום אפשר להקדימו לימי מלחמת החורבן? באיזה הקשר נוצר? וממתי צורף הרעיון כמדרש לפסוק בתהלים? כדי לענות על שאלות אלו לא די לבחון את המקורות שבידינו מספרות חכמים בלבד. דברים דומים ביותר אנו מוצאים בחנוך א סא, ה (בחלק הקרוי 'ספר המשלים'), שנכתב ככל הנראה בפני הבית:²

והמידות האלה תגלינה כל מסתרי עומק הארץ ואשר נכחדו במדבר ואשר נטרפו על ידי החיות ואשר נאכלו על ידי דגת הים...³ כי איש לא ייכחד לפני אדון הרוחות.⁴

ובדומה בחזיונות הסיבילות ב, 233–237, בצורתו שלפנינו חיבור נוצרי קדום, המבוסס אולי על מצע יהודי:⁵

ואלה אשר גלי הים האבירו בלב ים,

- 1 לפי קטע גניזה (צ"מ רבינוביץ, גנוי מדרש, תל אביב תשל"ז, עמ' 135).
- 2 מיליק טען שזה חיבור נוצרי, אולם דעתו לא נתקבלה, ודומה שאין ממש בטענותיו. ראה J. T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, pp. 89–100, ולעומתו J. C. Greenfield and M. E. Stone, 'The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes', *HTR* 70 (1977), pp. 51–65.
- 3 לאור המקבילות בחנוך ובספרות חז"ל מתברר שהצעות פירוש אחרות (שהוצעו אמנם בהיסוס) אינן נראות, ואין מדובר כאן כמפלצות ים אלא כדגים שבים; ראה J. Flemming and I. M. Black, *The Book of Enoch* (GCS, 5), Leipzig 1901, p. 80. Radermacher, *Das Buch Henoch* (GCS, 5), Leipzig 1901, p. 80. S. Uhlig, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, V, Gutersloh 1984, p. 611.
- 4 תרגמו א' כהנא וי' פייטלוביץ, א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים, תל אביב תרצ"ז, א, עמ' נח.
- 5 J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (GCS, 8), Leipzig 1902, p. 39. על המקבילה בין ספר המשלים של חנוך לבין חזיונות הסיבילות עמד גפקן, שם, ובעקבותיו מיליק (לעיל הערה 2), עמ' 93. על זמנו של חזיונות הסיבילות ספר ב ראה J. J. Collins, 'Sibylline Oracles', J. H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, N. Y. 1983, pp. 330–332.

וכל אלה אשר חיות זוחלים ועופות
אכלו בשרם, את כל אלה יזמן אל בימת [המשפט],
ואף את אלה שאבדו בלהבת האש מאכלת הבשר
גם אלה לפני בימת [המשפט] של האל יובאו ויעמדו.

על מקומו של רעיון זה בתורת תחיית המתים אנו למדים במפורש מדבריו של
טטיאנוס (מאבות הכנסייה מן המאה הב' לסה"נ), ויבואו דבריו וילמדו על המקורות
האחרים:⁶

לפני היווצרותי לא הייתי, ולא ידעתי מי אני, והייתי רק בהווייתו של החומר
הגופני. אני, שלא הייתי בעבר, על ידי לידתי האמנתי בהווייתי. באותו אופן
גם אני, שנוצרתי ואיני הווה עוד בשל המוות ואיני נראה עוד, שוב אהיה כמי
שלא נוצר ואוולד אחר כך. וגם אם האש תאכל כליל את בשרי, הקוסמוס
מכיל את החומר המאוכל. וגם אם בנהרות ובימים אאכל כליל, וגם אם חיות
טרף יקרעוני לגזרים, אני מונח באוצרות האל העשיר.

מהקשר דבריו של טטיאנוס ברור שהדגשה זו היא תשובה על אחת הפרכות הידועות
של הכופרים בתחיית המתים במובנה הגופני (פגנים ונוצרים): איך יוכל בשרו של
מי שאכלתו חיה לחזור לתחייה.⁷ ראייתו של טטיאנוס בראשית הקטע המובא לעיל
היא ראייתו של גביהא בן פסיסא בפולמוס עם 'מינים' על תחיית המתים: 'וי לכון
חייביא דאמרייתון מיתיא לא חייין: דלא הוו הוו, דהוו לא כל שכן' (בבלי, סנהדרין
צא ע"א).⁸ לאור המקור השני שבו נמצא זכר לטיעון של טטיאנוס (חנוך א), אפשר
שטיעון מעין זה שימש גם בוויכוחים הבין-כיתתיים עם הכופרים בתחיית המתים
(הצדוקים) בימי הבית.

הן המסורת המדרשית הן ספר חנוך הן המקבילות הנוצריות הקדומות מקשרים
בין מי שטרפוהו חיות רעות לבין האובדים בים. רעיון זה נקשר במדרש שהובא
לעיל לתה' סח, כג. דרשת המילה 'מבשן' – 'מבין שיני [אריות]' מתועדת הן בספרות
המדרשית הן בתרגום הפשיטתא לפסוק זה ('אמר מריא דמן בית שנא אפק, ואהפך
מן עומקוהי דימא'),⁹ ומכאן שיש לייחס מדרש זה לפחות לתקופת התנאים. אולם

6 Tatian, *Oratio ad Graecos*, 6, ed. M. Whittaker, Oxford 1982, p. 12

7 H. Chadwick, 'Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body', *HTR* 41 (1948), pp. 83–102
J. A. Goldstein, 'The Origins of Creation Ex Nihilo', *JJS* 35 (1984), p. 132
גם ראה 89. במיוחד עמ' 89. ראה גם

8 M. Kister, 'Law, Morality, and Rhetoric in Some Sayings of Jesus',
לפירושו של מקור זה ראה

J. L. Kugel (ed.), *Ancient Biblical Interpretation*, Harvard 2001, pp. 145–154

9 ואולם אין ודאות שתרגום זה תפס את הפסוק כמרמז לחיי העולם הבא. הצעה לניתוח רקעו
ומוצאו של תרגום הפשיטתא לתהלים ראה אצל M. P. Weitzman, 'The Origin of the Peshitta
Psalter', J. A. Emerton and S. C. Reif (eds.), *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour
of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge 1982, pp. 277–298
למדרש "בשן" – מבין שיניים' בהקשר
אחר ראה בראשית רבה צח, יג (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 1264).

קשה לדעת אם כבר בימי בית שני נכרך רעיון תחיית המתים של אלו שאוכלו בידי חיות טרף ובים עם דרשת הפסוק. בשעות הקשות שלאחר מלחמת החורבן קיבל הרעיון הקדום משמעות ראלית: אלפי שבויים יהודים היו פזורים על פני הים בעבדותם ועל רבים הוטל להילחם בחיות טרף. אולם הרעיון עצמו וניסוחו (ואולי אף דרשת תה' סח, כג על דרך זו) קדומים, מימי הבית.

2. על מפלתו של ניקנור מצויות כמה מסורות בספרות התלמודית כפירוש ל'יום ניקנור' שבמגילת תענית (ירושלמי, תעניות ב, יג [סו ע"א] = מגילה א, ו [ע ע"ג]; בבלי, תענית יח ע"ב; שני הסכוליה למגילת תענית):¹⁰

ירושלמי	בבלי	מג"ת סכוליון א	מג"ת סכוליון פ
וראה את ירושלם וחירף וגידף וניאץ ואמר	היה מניף ידו על יהודה וירושלם ואומ' אימתי תפול	שהן מניפין ידיהן ¹¹ על ירושלם והר ציון	והיה מניף ידו כנגד ירוש' וכנגד בית המקדש ומחרף ומגרף מתי תפול בידי ואהרסנה וכשתקפה יד בית חשמונאי ידרו לתוך חילותיו
בשובי בשלום אתון את המגדל הזה	בדי וארמסנה ¹²		
ויצא אליו אחד משל בית חשמונאי והיה הורג בחיילותיו עד שהגיע לקרוכין שלו וכיון שהגיע לקרוכין שלו	וכשגברה מלכות בית חשמונאי (ונצחום) <נכנסו לחיילות שלו> ¹³	וקבע אחד מבית חשמונאי	
קטע את ידו וחתך את ראשו ותחבן בעץ וכתב מלמטן: הפה שדיבר באשמה היר שפשטה בגאווה ותליין בקונטס נגד ירושלם	קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלם ואמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידים שהיו מניפות תעשה בו נקמה וידים על ירושלם תעשה בהם נקמה.	ותלאום בשערי ירושלם ואמר פה שדבר בגאווה המניפות על ירושלם תקצצנה.	וחתכו את ראשו וקצצו את איבריו ותלאום כנגד בית המקדש אמרו פה שדבר בגאווה ויד שהניפה כנגד בית המקדש נקמות יעשה בהן.

10 את טיבם של הסכוליה למגילת תענית גילתה ורד נעם. אף היא דנה בהם והשוותה אותם אל הכבלי (בלוויית חילופי נוסחאות מפורטים), ראה עכשיו ר' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 298–302, וכן עמ' 375–376 (להלן נועם, מגילת תענית; עיבוד של עבודת הדוקטור שלה, 'מגילת תענית והסכוליון: טיבם, זמנם ומקורותיהם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו, עמ' 110–112, 293–295. בספר משתמשת החוקרת גם במאמרי זה).

11 כ"י א גורס: 'כתלת עשר ביה נקנור ומלכותא דיונאי שהן מניפין ידיהן' וכו'. נראה שלפחות הידיים האחרונות שמשמשו בנוסח זה ראו את המילים 'ומלכותא דיונאי' כהמשך המגילה הארמית, אם כי אפשר בהחלט שבמקורן היו חלק מן הביאור.

12 עיין בחילופי הגרסאות שמביאה נעם, מגילת תענית, עמ' 154.

13 לחילופי גרסאות ראה נעם, מגילת תענית, עמ' 155. וראה עוד להלן.

לשוננו של הירושלמי דומה ביותר ללשון בספר מקבים א, עד שמתבקש להניח תלות ספרותית ביניהם:¹⁴ 'ויהתל בהם [ניקנור בכוהנים] וילעג להם ויטמאם וידבר בגאון וישבע בחמתו לאמר: אם לא ימסר יהודה ומחנהו בידי עתה, והיה כאשר אשוב בשלום ושרפתי את הבית הזה... ואת ראש ניקנור כרתו ואת ימינו אשר פשט (ἐξετελευσεν) בגאון¹⁵ ויביאום ויפשטום (ἐξετελευσεν) על יד (παρά) ירושלים' (מק"א ז, לד–לו, מז).¹⁶ שאר הנוסחים שונים בניסוחיהם ובפרטיהם ממסורת היסטורית זו. ואולם עיון מדוקדק בספרי מקבים יורה שיש יסוד קדום גם לנוסחי הבבלי והסכוליה למגילת תענית. המילים 'היה מניף ידו על ירושלים' מרמזות ככל הנראה לפסוק 'ינפף ידו'¹⁷ הר בת [בית כתיב] ציון גבעת ירושלים' (יש' י, לב). מילים אלו אמורות כלפי האשורים העולים על ירושלים, שסופם להינגף. רימוז זה לניצחון על האשורים קדום, שכן הן ספר מקבים א הן ספר מקבים ב מדמים את הניצחון על ניקנור לניצחון על האשורים בימי חזקיהו (מק"א ז, מ; מק"ב טו, כב).¹⁸ וכך מתאר בן סירא (מח, 18) את המאורעות בימי חזקיהו:

בימיו עלה סנחריב וישלח את רבשקה
ויט ידו על ציון ויגדף אל בגאון

בן סירא מצרף כאן את המסופר במלכים ב פרקים יח–יט עם ישעיהו י, לב.¹⁹ שני המקראות נתחברו לתיאור אחד של מסע האשורים (אף שייתכנו, כמובן, פירושים אחרים לפסוק בישעיהו). פסוק זה נתפרש לבן סירא ככל הנראה כרומז לרבשקה. בן סירא מתאר את רבשקה, המצביא האשורי,²⁰ באותם מונחים שבהם משתמשת המסורת שבבבלי ובסכוליה לתיאורו של ניקנור, המצביא הסלווקי: 'פה שדבר בגאון ויד שהניפה כנגד בית המקדש'. אכן, גם בלא הפסוק בבן סירא אפשר היה להבין שניסוח זה במסורת שבבבלי הוא פרי זיווג פסוקי המקרא; אולם הטקסט בספר בן סירא מראה בעליל שזיווג זה של הפסוקים אכן נעשה כבר בזמנו ליחידה אחת,

14 ב' בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 278, 280–281.

15 מקבים ב רואה הוקעה זו כעונש על הרמת היד לשבועה (יד, לג). ראה J. A. Goldstein, *I Maccabees* (Anchor Bible), Garden City, N. Y. 1976, p. 343. אולם כל הפירושים לניוול גופתו של ניקנור על דרך מידה כנגד מידה אינם אלא פירוש דתי שניתן בדיעבד לעונש מקובל, פרסי במקורו; ראה בר-כוכבא (לעיל הערה 14), עמ' 280 והערה 1.

16 תרגם א' כהנא, הנ"ל (לעיל הערה 4), ב, עמ' קלג.

17 במגילת ישעיהו א: 'ינוף ידיו' (הצורה 'ידי' משמשת כלשון המגילות גם ליחיד: ידו).

18 ראה בר-כוכבא (לעיל הערה 14), עמ' 278. ראה עוד מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דר' נתן', תרכיץ סז (תשנ"ח), עמ' 513, 520. על קשרו של הביטוי במעשה זה לפסוק בישעיהו עמד ר' מנחם בר' מכיר בפיוט 'אורך כי עניתני' (נעם, מגילת תענית, עמ' 401).

19 השורש נו"ף (שביש' י, לב) הומר בשורש נט"י מסיכות סגנוניות, כדי ליצור משחק מילים בין 'בהטות אל תוכה מים' (בן סירא מח, 17) לבין 'ויט ידו על ציון' (שם, 18).

20 אמנם לשוננו של בן סירא יכולה להתפרש גם כמכוונת לסנחריב, כמו שמצינו אצל חז"ל (סדר עולם רבה כג).

ומאשר את ניתוח האגדה התלמודית. מאחר שבן סירא בוודאי לא כתב את הדברים בעקבות מפלת ניקנור,²¹ יש להסיק מן הדמיון הבולט שתיאור המעשה ההיסטורי של ניקנור בסכוליה למגילת תענית ובבבלי נוצק בדפוס המוכר-מכבר של רבשקה, משום הרצון לדמות את המעשים זה לזה, כעולה במפורש מספרי מקבים (ראה לעיל). נמצא שיש אם למסורתם של הבבלי ושל הסכוליה למגילת תענית ולקדמותה של מסורת זו.²²

ודאי, בפרטים השתבשה מסורת קדומה זו – בדרכים שונות – בכל מסירותיה. בסכוליה למגילת תענית, כדרכם, חלו שיבושים טקסטואליים קשים, ואילו מסורת הבבלי, המוסרת סכוליון קדום למגילת תענית,²³ הוסיפה קיצוץ בהונות ידיים ורגליים (לפי שופטים א, ו-ז), ושינוי זה קשור לשינוי בדברי ניקנור לפי הבבלי 'וארמסנה' (חטא שהוא ברגל!);²⁴ כיוצא בזה אף הירושלמי משגיר לאיומו של ניקנור את לשון הפסוק בשופטים ח, ט. הניסוחים 'נכנסו לחיילות שלו' (בכתבי היד של הבבלי) או 'ירדו לתוך חילותיו' (סכוליון פ) מזכירים את תיאורו של הירושלמי. נראה אפוא שיש להגיה בסכוליון א: 'ובקע אחד מבית חשמונאי ופסק ראשו <וידו>' (את המילה האחרונה יש להוסיף לאור ההקשר להלן: 'ותלאום' לשון רבים, 'פה... וידים'; ללשון 'בקע' השווה: 'ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים', שמ"ב כג, טז).

3. דוגמה מופלאה לקדמותה של אגדה יש לנו במסורת שבספר היובלים על עשרה ניסיונות שנתנסה אברהם, הדומה למסורת רווחת בספרות חז"ל. אנסה לדקדק בעולה ממקבילה זו. מקורה של מסורת זו בכתוב המעיד במפורש 'והאלהים נסה את אברהם' (בר' כב, א) ובדמיון הבולט בין לשון הצו האלוהי כאן, 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה... על אחד ההרים אשר אמר אליך', ללשון הצו בבר' יב, א, 'לך לך מארצך וממולדתך ובית אביך אל הארץ אשר אראך'. לאור ההקבלה מתבקש לפרש גם את הצו 'לך לך' בבראשית יב, א כניסיון.²⁵

21 שכן הסקירה ההיסטורית שבה מצויים דברים אלו היא חלק מדברי הספר על כוהן גדול שקדם לימי החשמונאים.

22 לא ברור שהמסורת הבבלית אכן מרוחקת יותר מפרטי המעשה (נעם, מגילת תענית, עמ' 299), ומצד אחר ייתכן שאף למעשה בירושלמי נוספו רכיבים שאינם מעיקרו: המנהג המתואר בירושלמי, כתובת מתחת לאיברים המוקעים, הוא ככל הנראה מנהג רומי, לא הלניסטי (כך מוסר לי בטובו פרופ' יוסף גייגר, בתשובה לשאלתי. ראה J. Geiger, 'Titulus Crucis', *Scripta* 15 (1996), p. 202), ואין כל ראיה לעדיפות הוורסיה שבירושלמי על הוורסיות האחרות. ועיין עוד מק"א ז, לח. לגרסה 'כנגד בית המקדש' בסכוליון פ השווה מק"ב טו, לג.

23 הלשון בבבלי 'וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום' (נעם, מגילת תענית, עמ' 155) אינה מתאימה כאן, אלא היא אשגרה ברורה ממטבע קבוע במקומות אחרים במגילת תענית (סכוליון א לכ"ג באייר, כ"ז באייר, י"ד בסיוון, ד' באלול, ג' בתשרי, כ"ג במרחשוון, כ"ה בכסלו; וכן בבלי, מגילה ו ע"א; ראש השנה יח ע"ב; שבת כא ע"ב).

24 גם זה מתברר מלשונו של הפיוט (לעיל הערה 18). ועיין עוד לעיל הערה 15.

25 'נסיון הראשון כנסיון האחרון' (תנחומא, לך לך ג). ראה עוד: 'Most commentators have

מתוך כך צמחה מסורת עשרת הניסיונות שנתנסה אברהם.²⁶ מטבע ההשתלשלות הפרשנית, שיאה של מסורת זו חייב להיות העקדה: 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה' (בר' כב, יב); וכך הוא בכל המקורות התלמודיים שבידינו.²⁷ ספר היובלים מונה את הניסיונות הקודמים לעקדה מיד קודם פרשת העקדה:

ואתה תראה אם יעשה את הדבר הזה ותדע אם נאמן הוא בכל אשר תנסהו. ואלוהים ידע כי נאמן אברהם בכל צרה אשר יאמר אליו כי ניסהו בארצו וברעב וינסהו בעושר המלכים וינסהו עוד באשתו בהלקחה ממנו ובמילה.

regarded this divine imperative as a test of faith... This is confirmed by [Gen.] 22:2, where a similar command to Abraham is explicitly prefaced by the comment that God tested Abraham (22:1)' (G. J. Wenham, *World Critical Commentary: Genesis I*, Waco, Tex. 1987, p. 274 וראה קוגל (להלן בהערה הבאה).

26 ראה גם J. L. Kugel, *The Bible as it Was*, Cambridge, Mass. 1997, pp. 143–144, 166–167
27 'עשרה ניסיונות שנתנסה אברהם אבינו' נזכרו במשנה, אבות ה, ג (ולא נמנו שם), ונמנו באבות דר' נתן, נו"א לג (מהדורת שכטר, עמ' 94–95); נו"ב לו (עמ' 94); פרקי דר' אליעזר כו–לא; מדרש תהלים יח, כה (מהדורת בוכר, עמ' 153). לעקדה כניסיון העשירי והאחרון ראה בראשית רבה נו, יא (עמ' 609). מניין אחר של עשרת הניסיונות של אברהם מצוי בפירוש סורי המיוחס (שלא כדן!) לאפרם הסורי: 'כמה ניסיונות באו על אברהם? עשרה ניסיונות באו על אברהם ואלו הם: הראשון – "צא מארצך" ויצא; (2) שרה נלקחה לבית פרעה ולא התלונן; (3) ריב הרועים ולוט, כאשר נתן לו [אברהם] שיבחר לו מקום; (4) שלא לקח מקניין הסדומיים שהציל בחרבו ובקשתו; (5) [הובטח לו] שיהיה זרעו ככוכבים והאמין ונחשבה לו לצדקה; (6) מסר את הגר לשרה כאשר קלה גבירתה בעיניה; (7) [אמרה לו] "שלח את האמה" ושילחה, ולא המרה את פי שרה; (8) נתן לו ברית מילה כאשר שינה את שמו; (9) ושוב לקח אבימלך את שרה; (10) [נאמר לו] "קח את בנך את יחידך אשר אהבת והעלהו לי לעולה"; (11) זו שאמר אברהם לנערו: "שים ירך תחת ירכי" (J. S. Assemani, *Sancti patris nostris Ephraem*) (Syri opera omnia quae extant graece syriace latine, I, Rome 1732, pp. 172–173). הרי שהוא מונה אחד עשר ניסיונות. האחרון שבהם הוא המסיים את חיי אברהם, שכולם כסימן הניסיון (ראה קוגל [לעיל הערה 26 עמ' 165]), ולפיכך ניסיון זה הוא ההימנעות מנישואי תערוכת ואולם גם לאור המקבילות וגם לאור מניין הניסיונות במקור זה אפשר שניסיון זה הוא הוספה לגופה של המסורת. אגב, ברור שמסורת זו במקורה הייתה כתובה יוונית ותורגמה לסורית, שכן נאמר בה 'זו שאמר אברהם לנערו' ('הי דאמר אברהם לטליה'), ולשון זו אינה אלא תרגום המילה היוונית παῖς, שהיא תרגומה של המילה 'עבד' בתרגום השבעים לבראשית כד, ב! מורי פרופ' סבסטיאן ברוק מאוקספורד מעיר לי שעשרת הניסיונות של אברהם נמנים בפירוש ארמני שתורגם מסורית ויוחס שלא כדן לאפרם, בדיוק כפי שהם נמנים בטקסט שהבאתי; אלא שכאן לא נזכר הניסיון האחרון שנמנה שם, ועשרת הניסיונות מסתיימים בפרשת העקדה (E. G. Mathews, *The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian* [CSCO, 573; Scriptores Armeniaci, 24], Louvain 1998, pp. 110–111). על הקשרו של הפירוש ראה במבוא, עמ' xlv; פירוש זה מקשר את עשרת הניסיונות שנתנסה בהם אברהם לעשר מכות מצרים, והשווה אבות דר' נתן, נו"א ג (עמ' 95).

וינסהו בישמעאל ובהגר אמתו כאשר שילחם, ובכל אשר ניסהו נמצא נאמן (יובלים יז, טז–יז).²⁸

בכך ספר היובלים מקשר את כל ניסיונותיו של אברהם לניסיונו הגדול, המסופר בבראשית פרק כב. ואולם הניסיון העשירי לפי מניינו של ספר זה אינו אלא קבורת שרה:

ואחר קבר את מתו במערת המכפלה... וזה הניסיון העשירי אשר נוסה בו אברהם ויימצא נאמן וארך רוח ולא דיבר דבר על אודות הדברים אשר בארץ אשר אמר ה' לתתה לו ולזרעו אחריו כי אם ביקש שם לקבור את מתו (שם יט, ו–ט).

כלשון הזה אנו מוצאים במסורת תלמודית שאינה מדברת בפירוש על ניסיון:

'ויען השטן משוט בארץ ומהתהלך בה' [איוב א, ז; ב, ב] – אמר לפניו: רבוננו של עולם, שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם שאמרת לו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' [בר' יג, יז], ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה לא הרחרח אחר מידותיך (בבלי, בבא בתרא טו ע"ב – טז ע"א).

לפי דרכנו נעיר כאן גם על פרט אחד שבנוסח: הלשון 'ולא מצאתי נאמן' מצוי רק בחלק מכתבי היד ועדי הנוסח; כתבי יד אחרים (ובכללם כ"י המבורג החשוב) גורסים רק 'ולא מצאתי כעבדך אברהם' (בלא תיבת 'נאמן').²⁹ ואולם לשונו של ספר היובלים בעניין זה עצמו 'וימצא נאמן' (יט, ח) – לשון המציין את עמידתו של אברהם בניסיונות מאז ספרות ימי הבית השני ועד לפיוט הארץ ישראלי³⁰ –

28 תרגם מ' גולדמן, א' כהנא (לעיל הערה 4), עמ' רנח. על התרגום 'עושר המלכים' ראה J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, II. Louvain 1989, p. 105

29 אף בדפוסים שלפנינו היא מופיעה בדף טו ע"ב, אבל חסרה בדף טז ע"א. על עדי הנוסח המשמיטים תיבת 'נאמן' או כוללים אותה בכל אחד משני המקומות ראה רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים בבא בתרא, מינכן תרמ"א, עמ' 71 אות צ, 72 אות כ.

30 נוסף על המקומות בספר היובלים (יז, יז; יט, ח) אנו מוצאים לשון זה בכך סירא מד, 20: 'ובניסוי נמצא נאמן'; המלאכים הרעים אומרים לפני העקדה: 'ואם לא ימצא נאמן' (4Q225 fr. 7, p. 149; 2 ii, 8; עיין להלן 6); ובטקסט דומה: 'נמצא אברהם נאמן ל[א]ל[הים]' (4Q226 fr. 7, p. 165; 1; ibid., p. 165); מק"א ב, נב: 'אברהם הלא בניסוי נמצא נאמן' (οὐχ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη). ראה עוד בפיוט בארמית ארץ ישראלית: 'אברהם) נסיתא יתיה בכל נסיונין, בדקתא יתיה ואשתכח מהימן' (ותרגומו: ניסית אותו בכל ניסיונות בדקת אותו ונמצא נאמן. ראה י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 176); ובתרגום הארץ ישראלי: 'אברהם) די *נסית* יתיה וקם בנסיונה ובדקת יתיה במי דיינייה ואשתכח מהימן' (תרגום נאופיטי לדב' לג, ח). הלשון 'מצאת את לבבו נאמן לפניך' (נחמ' ט, ח) היא פרפרזה על בראשית טו, ו ('והאמן בה' ויחשבה לו צדקה') ולדעתי איתה מכוונת לניסיון. בעל מקבים א הבין שהכתוב בנחמיה מרמז לבראשית טו, ו, אלא שהוא מפרש 'מצאת את לבבו נאמן לפניך' כניסיון דווקא,

תומך בגרסה 'מצאתי נאמן' שבבבלי. כל המקורות המשתמשים בלשון 'נמצא נאמן' לגבי אברהם כוונתם, כמובן, 'נמצא נאמן לאלוהים' (לאחר שעמד בניסיון).³¹ לאור השימוש בביטוי במקורות אחרים, ומאחר שביטוי זה עצמו מצוי גם בפרשת קניית מערת המכפלה שבספר היובלים, נראה לי שהשימוש בו בהקשר זה באגדה שבבבלי מרמז שהיא שריד של מסורת הרואה בהתנהגותו של אברהם בפרשת קניית מערת המכפלה עמידה בניסיון, מעין המסורת שבספר היובלים. אפיזודה זו, קבורת שרה – המסיימת בספר היובלים את ניסיונותיו של אברהם – הפכה באגדה שבבבלי לאפיזודה הפותחת את ניסיונותיו של איוב.³² האגדה בעיצובה שבבבלי משתמשת, כמובן, גם במשחק הדרשני על הפועל 'התהלך' כדי לחבר בין בראשית יג, יז (שכבר ספר היובלים רומז לו) לבין איוב א, ז; ב, ב. הן הסמכת המסורת על אברהם לניסיונו של איוב הן משחק דרשני זה מאוחרים כנראה לגופה של המסורת, שעל קדמותה מעיד ספר היובלים.

נחזור לעיקר דיוננו. הבנת ההשתלשלות הפרשנית-מדרשית מביאה אותנו להכרת משניותה של המסורת שבספר היובלים, שכן הניסיון העשירי והאחרון היה, במקורו של דבר, עקדת יצחק. נמצאנו למדים שהמסורת במקור הקדום ביותר – ספר היובלים – משנית היא (בעניין זה) בהשוואה למסורות המתועדות מאוחר יותר, בספרות חז"ל. למסורתו של ספר היובלים מצאנו חבר רק בימי הביניים, במניין הניסיונות של רבנו יונה גירונדי (המאה הי"ג) בפירושו לאבות ה, ג. גם אם נניח שרבנו יונה מנה את הניסיונות מסברתו וכדי לקיים את המקור התלמודי בבבא בתרא שהובא לעיל³³ (כטענת רשב"ץ)³⁴ יש עניין רב במניינו, הדומה גם בשאר פרטים לזה של ספר היובלים ומלמדנו לפרש את מסורתו (ושמא מסורת אגדה הייתה

כשימוש הלשון הרווח במקורות הכתר-מקראיים (ובכך הפכה פרשת ברית בין הכתרים לניסיון, דבר שקשה להעלותו מן המקרא!).

31 רשב"ץ (כפירושו למשנת אבות ה, ג [מהדורת ילינק, דף עז ע"ב]) רואה בקבורת שרה ניסיון, בין השאר לאור שמות רבה ו, ד (מהדורת שנאן, עמ' 188–189). כנראה גרס שם 'שנסה' (שם, עמ' 189, שורה 80), כגרסת רוב כתבי היד, תחת הגרסה 'שנסא', וראה הערת שנאן שם.

32 הדמיון בין ניסיונו של אברהם לניסיונו של איוב משתקף כבר בתיאור שיחתו של האל עם השטן בספר היובלים יז, טז, בחדירת פסוקים מספר איוב למדרשי העקדה (ראה למשל בראשית רבה נו, ג [עמ' 598]; בבלי, סנהדרין פט ע"ב. וראה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 296–302) ובהשוואת מעלתם של השניים, המשתקפת גם באגדה שלפנינו. השוואה זו רווחת בספרות חז"ל ומצויה גם בספרות החיצונית (צוואת אברהם, נו"א טו: 'ואין אדם דומה לו [=לאברהם] בארץ, גם לא איוב, האיש המופלא'). חשיבותה נתעצמה במיוחד עם עליית הנצרות, ואולם צוואת אברהם מוכיחה כי אין היא נובעת מפולמוס זה.

33 רבנו יונה משנה מן המסורת המפורשת בספרות חז"ל, המונה את ניסיונותיו של אברהם, ואין ספק שניסוחו בעניין הניסיון העשירי – קבורת שרה – תלוי באגדה שבבבלי.

34 לעיל הערה 31.

לפניו?).³⁵ מכל מקום, פרשתנו כולה מלמדת עד כמה עשויים הראשונים להיות אחרונים והאחרונים ראשונים.

תופעה דומה עולה מהשוואת הספר החיצוני צוואת אברהם לספרות המדרשית המאוחרת. שמואל אפרים ליונשטם³⁶ ואחריו אסתר חזון³⁷ הראו איך ניתקת מסורות, הקשורות מעיקרן בפטירת משה ומבוססות בין השאר על מקראות האמורים בו, ונקשרות בדמותו של אברהם. מחקרים אלו מעלים כי המסורות על פטירת משה בספרות חז"ל המקבילות לחומר שבצוואת אברהם מצויות במקורות מאוחרים: המקבילות הקרובות ביותר מצויות במדרש פטירת משה, ומקבילות אחרות, רחוקות יותר, מצויות בספרות התנחומא. נמצאנו למדים שמסורות המשוקעות בחיבורים מדרשיים מאוחרים ביותר קדומות לאלו המופיעות בספר הקדום צוואת אברהם, שזמנו לא יאוחר מתקופת התנאים בספרותנו. זו אף דוגמה יפה לגלגוליהן של אגדות מעניין לעניין ומגיבור לגיבור כבר בתקופה הקדומה; הקביעה שמשה הוא הדמות המקורית נלמדת מהשוואת החומר האגדי לתשתית המקראית והפרשנית.³⁸

35 הניסיון הראשון לפי רבנו יונה הוא כבשן האש (אור כשרים), ושיטתו של ספר היובלים בזה אחרת (יב, יב–טו); שאר הניסיונות הנמנים ביובלים יז, יז שווים לאלו שאצל רבנו יונה (אני מביא את לשון ספר היובלים, ולידו את לשונו של רבנו יונה): (1) 'ארצו' = 'שצוהו לצאת מארצו'; (2) 'רעב' = 'ויהי רעב בארץ'; (3) 'עושר המלכים' = 'מלחמת ארבעת המלכים'; (4–5) 'אשתו בהלקחה ממנו' = 'לקיחת שרה לפרעה', 'לקיחת שרה לאבימלך' (שני ניסיונות); (6) 'מילה' = 'כן צ"ט בהמולו את כשר עורלתו'; (7–8) 'ישמעאל והגר אמתו' = 'כשגרש הגר וישמעאל בנו' (שני ניסיונות, וראה להלן); (9) עקדת יצחק = יובלים יז, טז – יח, א; (10) קבורת שרה = יובלים יח, ט. כמה ניסיונות הנכללים ברשימות אחרות אינם נמנים בשתי הרשימות הללו: ברית בין הבתרים, עקרותה של שרה. לא נראה שיש מקום להשלים ניסיון נוסף בספר היובלים (כגון עקרותה של שרה), כהצעתם של מפרשי ספר זה (H. Ronsch, *Das Buch der Jubilaen*, Leipzig 1874. pp. 383–384; R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, London 1902, p. 121; K. Berger, *Das Buch der Jubilaen* [Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, II], Gutersloh 1981, p. 418; J. C. VanderKam, 'The Aqedah, Jubilees and Pseudojubilees', C. A. Evans and S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1997, p. 250 n. 24. וראה גם י' ליכט, הניסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני, ירושלים תשל"ג, עמ' 52–53 והערה 27), ונראה שספר היובלים חילק בין גירוש של הגר לגירוש של ישמעאל; ראה ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר נזיקין מפורש פירוש חדש, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 499 (השווה למנינו של הרמב"ם בפירושו לאבות ה, ג).

36 S. E. Loewenstamm, 'The Testament of Abraham and the Texts Concerning Moses' Death', W. E. Nickelsburg (ed.), *Studies on the Testament of Abraham* (Septuagint and Cognate Studies, 6), Missoula 1976, pp. 219–225

37 E. Glicker Chazon, 'Moses' Struggle for His Soul: A Prototype for the Testament of Abraham. the Greek Apocalypse of Ezra. and the Apocalypse of Sedrach', *The Second Century* 5 (1986), pp. 151–164

38 גם במקרים אחרים אפשר שרימוז מקראי בטקסט קדום מכוון אותנו להקשר קודם של המסורת שביסודו של טקסט זה. הפסוק הסתום 'ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה' (יר' כב, כט), האמור על

4. בבבלי, חגיגה יב ע"א אנו קוראים:

ואמר רב יהודה אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן, שמים וארץ תהו ובהו אור וחשך רוח ומים מדת יום ומדת לילה.

כבר העירו החוקרים³⁹ על מקבילות למקור זה בספר היובלים ואצל פילון. בספר היובלים אנו קוראים:

כי ביום הראשון ברא את השמים העליונים ואת הארץ ואת המים ואת כל הרוחות המשרתים לפניו מלאכי הפנים ומלאכי הקודש... וכל רוחות בריותיו אשר עשה בשמים ובארץ ובכל, את התהומות והחושך והאור והבוקר והערב אשר הכין בחכמת לבו... כי שבעת מעשים גדולים עשה ביום הראשון (ב, ב-ג).⁴⁰

אצל פילון אנו קוראים:⁴¹

גלותו של יהויכין, נקשר בחזון ברוך לגניזת כלי בית המקדש סמוך לחורבן בית ראשון ('ויקרא אל הארץ בקול גדול: ארץ, ארץ, ארץ שמעי דבר אל שדי [אלהא חילתנא] וקבלי את אלה אשר אני מפקיד איתך ושמרת אותם עד אחרית הימים [לזכנא אחריא; מילולית: העתים האחרונות] וכאשר תצווי תיתני אותם פן ימשלו בהם זרים' (ו, ז-ח [תרגם א' כהנא, הנ"ל [לעיל הערה 4], א, עמ' שסט]). אפשר שיש כאן שימוש חופשי בלשון או רימוז שאינו דווקא, אולם נראה לי יותר שהפסוק מירמיהו היה חלק ממסורת שדיברה בגניזתם של כמה מכלי המקדש כבר עם גלות יהויכין, קודם שהובא 'בבלה עם כלי חמדת בית ה' (דה"ב לו, י; וראה יר' כז, טז-כב; כח, ב). מסורת זו, ששריד לה הוא השימוש בלשון הפסוק האמור ביהויכין, הועברה בחזון ברוך (או במסורת שלפניו) מימי גלות יהויכין לימי חורבן בית ראשון. חילופי מסורת דומים ישנם אף בספרות המדרש: כמה מסורות מספרות על מסירת מפתחות בית המקדש לשמים עם חורבן בית המקדש הראשון (חזון ברוך י, יח; בבלי, תענית כט ע"א; אבות דר' נתן, נו"ב ז [עמ' 21], נו"א ד [עמ' 24]; תרגום שני לאסתר א, ב; פסיקתא רבתי כו [מהדורת איש-שלום, דף קלא ע"א]), ואילו מסורות אחרות בספרות התלמודית, קדומות יחסית, העבירו את מסירת המפתחות לשמים לימי יהויכין (ירושלמי, שקלים ו, ג [נ ע"א]; ויקרא רבה יט, ו [מהדורת מרגליות, עמ' תלו-תלז]).

39 A. Epstein, 'Le Livre des jubiles, Philon et le Midrasch Tadsche', *REJ* 21 (1890), pp. 83-85; G. Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, London 1916, pp. 13-14; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1968, pp. 6-7 nn. 13-15; 'פילון: על בריאת העולם § 54 (I, 4, 30 וכו')', ידיעות המכון למדעי היהדות ב (תרפ"ה), עמ' 81 הערה 1.

40 תרגם מ' גולדמן (לעיל הערה 28), עמ' כז בתיקונים לפי הנוסח העברי שפרסמו ונדרקס ומיליק בקטע מקומראן (4Q216). ראה: J. C. VanderKam and J. T. Milik, *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, XIII), Oxford 1994, pp. 13-16.

41 תרגמה ס' דניאל-נטף, הנ"ל (עורכת), פילון האלכסדרוני: כתבים, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 21.

ובכן, בראשונה ברא הבורא את השמים הבלתי־גשמיים, את הארץ הבלתי־נראית ואת האדיאה של האוויר ושל הריק; לזה קרא 'חושך'... ולזה קרא תהום... בהמשך ברא את העצמות הבלתי־גשמית של המים ושל הרוח, ועל כל זה – של האור, השביעי (על בריאת העולם, 29).

שני מקורות אלו, השונים כל כך זה מזה באופיים, מונים שבע בריאות ביום הראשון (הדברים הנזכרים בבראשית א, ב שלא נכתבה בהם בריאה במפורש) והאור הוא הבריאה השביעית.⁴² יש עניין בהשוואה מדוקדקת של המקורות:⁴³

חגיגה	יובלים	פילון	סינקלוס ⁴⁴
שמים וארץ	שמים וארץ	שמים וארץ	שמים וארץ
תוהו ובוהו			
אור וחושך	מים רוחות	חושך תהום	חושך
רוח ומים	תהומות מאפלה	מים רוח	מים רוח
מידת יום ומידת לילה	אור שחר וערב	אור	אור לילה ויום (vuxθήμερον)

המקור הקדום ביותר הוא, כמובן, ספר היובלים. עולמו התאולוגי והמדרשי של פילון שונה במידה ניכרת מזה של ספר היובלים, ובכל זאת לפנינו במקרה זה מסורת מדרשית משותפת. הנבראים נמנים בזוגות בספר היובלים, אצל פילון ובתלמוד. במקור התלמודי ניכר המניין בזוגות על פני השטח, וי"ו החיבור מחברת כל זוג וזוג, ואף פילון מזכיר אותם זוגות זוגות; בספר היובלים אמנם אין סימן חיצוני

42 השווה במיוחד להערותיו של פרידלנדר (לעיל הערה 39).

43 על ההקשר התאולוגי ראה מ' קיסטר, "נעשה אדם": הייחוד בין אחדות לריבוי, סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון בציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"א, עמ' 64–57.

44 Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica*, ed. A. A. Mosshamer. Leipzig 1984, p. 2 תרגום ופירוש ראה אצל W. Adler and P. Tuffin, *The Chronography of George Syncellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford 2002, p. 3.

לאופן מניין זה, אבל חילוף מקומו של הזוג 'מים'-'רוח' בין ספר היובלים לבין פילון יוכיח שגם מסורת זו מנתה את הנבראים בזוגות. בספר היובלים שונה הסדר שבבראשית א, ב, ומקומו של הזוג 'מים'-'רוח' הוקדם, כנראה כדי להצמיד את בריאת החושך אל בריאת האור. במסורת התלמודית הוקדם 'אור' והפך לבן זוגו של 'חושך' (השווה לצירופם בדרך אחרת בספר היובלים). רק במסורת התלמודית 'תהו ובהו' נמנים כזוג דברים נבראים,⁴⁵ שלא כשיטת תרגום השבעים, שפירושו של פילון בנוי עליו: לפי תרגום השבעים המילים 'תהו ובהו' מציינות את מצבה של הארץ ולא דברים שיש בהם ממש, והיא השיטה העולה גם מן התרגומים הארמיים וגם מספר היובלים. ברם בעקבות תפיסה מדרשית אחרת, המוכרת מספרות חז"ל, נוספו במסורת התלמודית 'תהו ובהו' כנבראים.⁴⁶ בכל עדי הנוסח שהגיעו לידינו מבבלי חגיגה חסר הרכיב 'תהום' (בר' א, ב) ! נראה שחיסרון זה נובע מהוספת 'תהו' ו'בהו' (הנמנים כשניים) כדי לשמור על המניין בזוגות ולהגיע למניין עשרה. והנה, השמטה דומה של הרכיב 'תהום' אנו מוצאים גם אצל סינקלוס, כרונוגרף ביזנטי בן ראשית המאה הט' לסה"נ, השואב (לאו דווקא במישרין) מספר היובלים (ואולי גם מפילון).⁴⁷ כדי להגיע למספר שבע הנקוב ומודגש בספר היובלים סינקלוס משמיט את הרכיב 'תהום' ומונה 'יממה', כלומר 'לילה ויום' כרכיב אחד. נראה שקרה כאן באופן בלתי תלוי אותו תהליך כמו בתלמוד: הצורך להגיע למניין קבוע מראש הביא להשמטת הרכיב 'תהום'.

'מידת יום ומידת לילה' שונות באופיין משאר הדברים המנויים במימרה, ואולם קדמותן מוכחת מספר היובלים, הסופח לשבע הבריאות שהוא מונה גם את 'השחר והערב'. מילים אלו מתבארות לאור דברי פילון בהמשך דבריו: 'אבל כאשר נוצר האור, נסוג החושך ונסתלק, ונקבעו כגבולות ברוח שביניהם הערב והבוקר, מיד נוצרה בהכרח מידת הזמן (τοῦ χρόνου μέτρον), שאותה כינה הבורא "יום"' (שם, 35), והוא מדגיש שהבוקר והערב שהועמדו כגבולות בין האור ובין החושך 'כל כולם אידיאות הם, מידות, דפוסים, חותמות, הוויות בלתי גשמיות (πάντα πᾶντα ἰδέα καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες... ὁσώματα לעיל (סעיף 29) על שבעת הדברים שנבראו ביום הראשון כאידאות. הערב והבוקר התוחמים את האור והחושך ויוצרים את מידת הזמן של היום אצל פילון, 'שחר וערב' שבספר היובלים ו'מידת יום ומידת לילה' שבמסורת התלמודית קשרים זה בזה. בספר היובלים מילים אלו הן הסרח העודף המקלקל את המניין, ובאמת יש בנקודה זו הבדלים בין נוסחים קדומים של ספר היובלים. הקטע של ספר היובלים מקומראן גורס בנקודה זו: 'את התהו[נות] מאפלה ושחר ונאור וערב אשר הכין בד[עתו], ואילו הנוסח האתיופי גורס בסופו של משפט זה: 'מאפלה ואור ושחר

45 השווה בברייתא ('תנא') הצמודה לעניין זה בבבלי.

46 ראה קיסטר (לעיל הערה 43), עמ' 62.

47 מניינו של סינקלוס, כפי שייראה בסקירה אחת, קרוב לזה של פילון.

48 תרגמה ס' דניאל-נטף (לעיל הערה 41), עמ' 22.

וערב אשר הכין בדעת לבו.⁴⁹ הבדלי הגרסה נגרמו ככל הנראה בשל בעיית היחס בין 'חושך ואור' לבין 'שחר וערב'. נראה שהגרסה המקורית בספר היובלים הייתה 'מאפלה ואור, ושחר וערב, אשר הכין בדעת לבו', כמו בנוסח האתיופאי. הן ספר היובלים הן פילון כורכים מסורת אחרת במסורת על שבעה דברים שנבראו ביום הראשון; לפי מניין זה האור אינו אחרון הנבראים, והאמור בבראשית א, ד – ה נדרש על בריאתם של ברואים נוספים. אלה ('שחר וערב') נוספו לאחר שבעת הדברים שנבראו ביום הראשון.⁵⁰ מסורת שבעת הנבראים היא העיקרית בספר היובלים: 'כי שבעה מעשים גדולים עשה ביום הראשון' (ב, ג) – שבעה⁵¹ ולא יותר.⁵²

בדיקת המסורת התלמודית לאור המסורות שבספרות הבית השני מאפשרת להבין את מבנה והתהוותה.⁵³ לצד שני, השוואת ספרות בית שני עם ספרות חז"ל עוזרת להבין מקום קשה בספר היובלים, ואף להעמיד את גרסתו המדויקת.

לבסוף אעיר על מסורת אחרת בדבר עשרת הדברים שנבראו ביום הראשון. אנו מוצאים ביוצר 'אספר מעשה העולם':

- 49 לנוסח התרגום האתיופאי סיוע־מה במזמור מ'מגילת תהלים' מקומראן (4QPs^a xxvi, 11–12; ראה P. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* [DJD, IV], Oxford 1965, p. 47 וראה J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* [DJD, IV], Oxford 1965, p. 47 (W. Skehan, 'Jubilees and the Qumran Psalter', *CBO* 37 [1975], pp. 343–347): 'מבדיל אור מאפלה / שחר הכין בדעת לבו'. אם פסוק זה מפיט את ספר היובלים אפשר שגרס 'מאפלה אור ושחר [וערב]', בדומה לנוסח האתיופאי, אלא שפירש את המ"ם שבראש תיבת 'מאפלה' כמילת היחס 'מן' (ואמנם אפשר גם שגרס 'אור מאפלה ושחר [וערב]'). וראה דיונס של ונדרקס ומיליק (לעיל הערה 40), עמ' 16, בגרסאות השונות של הפסוק. שלא כדברי סקיהן, נראה לי שספר היובלים הוא מקורו של המזמור, שרובו ככולו לקט של פסוקים ממקורות שונים, מקראיים ולא מקראיים. השווה גם 'ויבדלהו מאפלה ואור' (4Q380, קטע 7, ב, 3; ראה E. Schuller, *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* [DJD, XI], Oxford 1998, p. 84). קשה לדעת מה החלוקה התחבירית הנכונה בטקסט מקוטע זה.
- 50 בפרקי דר' אליעזר (פרק ג) מנויים שמונה נבראים, זהים לשמונת הנבראים הראשונים כרשימה שבתלמוד, ואחריהם: 'יש אומרים: אף יום ולילה'. פרידלנדר ועפשטיין (לעיל הערה 39) סברו שרשימה זו משקפת את שבעת הנבראים המוכרים לנו מספרות הבית השני. לדעת פרידלנדר המילים 'יש אומרים: אף יום ולילה' הן תוספת מאוחרת של מעתיקים (כדברי פרידלנדר, שם), אולם לא ברור שכך הדבר, שכן מילים אלו מצויות בכמה וכמה כתבי יד (גם קטע גניזה T-S 1.28). מסתבר שיש כאן ניסיון להרכיב את הרשימה שבבבלי על רשימת שבעת הנבראים (לדיון בתופעה זו נזקקתי כמה פעמים. ראה למשל מ' קיסטר, 'עיון באבות דר' נתן נ"א פרק יז: עריכה ונפתולי מסורות', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ג: ספר הזיכרון לא"א אורבך, ירושלים תשס"ה, עמ' 703–738, בעיקר עמ' 734–738). מכל מקום המספר 'שמונה' גזור לאחר מן המספר 'עשרה' שבמסורת שבתלמוד.
- 51 סוזן דניאל-נטף (לעיל הערה 41, עמ' 21 הערה 49, 22 הערה 61) מציעה שדברי פילון קשורים במסורת התלמודית בדבר בריאת עשרה דברים ביום הראשון, אולם בספר היובלים, ונראה לי שגם אצל פילון, יש למנות תשעה בלבד.
- 52 וזו הסיבה לשינוי צורתה של המסורת אצל סינקלוס, כפי שראינו לעיל.
- 53 השווה שובה (לעיל הערה 39).

ברא בראשון עשרת דברים {עם} <ב> ארץ ושמים
תוהו ובוהו וחושך ותהום ורוח מרחפת על פני המים
ואור ואש {עם} <לפני> רקיע שמים.⁵⁴

כאן נמנו רק שבע הבריות הראשונות שבספר היובלים, בתוספת הרכיבים 'תוהו' ו'בוהו', כלומר תשעת הדברים שנזכרו בבראשית א, א-ג, ולהשלמת המניין עשר נוסף גם הרכיב 'אש', שאינו מופיע בפסוקים אלו.⁵⁵ קשה להכריע אם זו מסורת מקבילה למסורת התלמודית בדבר עשרת הדברים שנבראו ביום הראשון, או שמא נוצרה בעקבות הקשיים הפנימיים במסורת זו, שעליהם עמדנו לעיל.

5. בויקרא רבה לא, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תשכז-תשכח) אנו קוראים:

ר' ברכיה אמר: הגלגל הזה שלעין אין אדם רואה לא מתוך השחור שיש בו ולא מתוך הלבן שיש בו אלא מתוך השחור שבשחור שיש בו. אלא אמ' הקב"ה: מה, מתוך חשיכה בראתי לך אורה, ולאורך אני צריך?

מקור זה מעובד בתנחומא לשמות (תנחומא הנדפס, תצוה ה = תנחומא בובר, תצוה ד):

א"ר יוחנן: מה שיש בתוך עיניך אין אתה יכול לראות – העין הזו לבנה והשחור באמצע, מהיכן צריך לראות, לא מתוך הלובן? ואינו רואה אלא מתוך השחור. ועל אור עיניך אין אתה יכול לעמוד ואתה מבקש לעמוד על דרכו של הקב"ה?⁵⁶ כל כך למה, שלא יטעך יצרך לומר שהוא צריך לאורך.

מי שיעיין בשתי החטיבות – בויקרא רבה ובתנחומא שמות – בשלמותן יראה כי אין ספק שכל החטיבה הגדולה המצויה לפנינו בויקרא רבה עובדה בתנחומא לשמות. מטרתה של יחידה זו להדגיש שאין האל זקוק לנרות המשכן, הדגשה נחוצה הן כלפי פנים – 'שלא יטעך יצרך לומר' – הן כלפי חוץ; הרי כך טוען סנקה: 'הבה נאסור להדליק מנורות בשבת, כי האלים אינם צריכים לאור (nec lumine dii egent), ובני אדם אינם נהנים מהפיח... כי האל אינו מבקש משמשים: הוא עצמו משמש את המין האנושי, ובכל מקום ולכול הוא מצוי',⁵⁷ וטענות מכיוונים שונים הועלו נגד

54 ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 404.

55 רכיב זה, האש, נוסף בשיטות קוסמוגוניות שונות לדברים הראשונים שנבראו. ראה למשל שמות רבה טו, כב; אפרם הסורי בפירושו לבראשית (M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri In Genesim et In Exodum* [CSCO, 152], Louvain 1955, p. 10 I.); ספר יצירה הנוסח הקצר א, יב (I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezirah', *IOS* 1 [1971], p. 145).

56 בתנחומא בובר: 'ועל אור העינים אין אתה יכול לעמוד, ואתה מבקש לעמוד על דרכי?.'

57 M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1976, pp. 432–433. טענה דומה נגד הפולחן הפגני אנו מוצאים בפולמוס נוצרי (בעל גוון יהודי): האלילים אינם מזריחים את השמש, אלא עובדיהם עורכים לפנייהם נרות; ראה Pseudo Clementines, *Homilia* ראה X, 24, B. Rehm (ed.), *Die Pseudoklementinen, I: Homilien* (GCS, 42), Berlin 1953, p. 152.

מעשי הפולחן במשכן בכלל.⁵⁸ חטיבת המדרשים בויקרא רבה ובתנחומא מטעימה, בדומה לסוף דבריו של סנקה, כי אכן האל אינו זקוק למשמשים, והוא עצמו משמש את המין האנושי,⁵⁹ ואולם לדעת המדרשים ישראל נצטוו על נרות המשכן מטעמים אחרים לגמרי.⁶⁰ הניסוח בתנחומא, 'שלא יטעך יצרך לומר שהוא צריך לאורך', אינו משתלב בקלות בטענה 'ועל אור עיניך אין אתה יכול לעמוד, ואתה מבקש לעמוד על דרכו של הקב"ה'; ובאמת ניכר, כאמור, שהקטע בתנחומא כולו אינו אלא עיבוד מאוחר של הקטע הקדום לו. ואולם ניסוח זה משני הוא כאן, אבל לא מאוחר. שכן כך אנו קוראים בספר החיצוני צוואת איוב (לח, ו-ח):

הן האוכל בא דרך הפה וגם המים דרך הפה יישתו ובלוע אחד יעברו, וכי ירדו שניהם אל המחראה, אז ייפרדו זה מזה, ומי הוא המפריד את אלה? ויאמר בלדד: לא ידעתי. ואען עוד ואומר: הן את דרכי הבשר (τοῦ σώματος) πορεία לא תבין, ואיך תשיג את [דבר] השמים (τα ἐπουράνια)?⁶¹

טיעון זה שונה מדבריו של האל לאיוב (איוב לח) בכך שההתבוננות היא בפרטי גופו של האדם ולא ביקום (השווה: "מן הסערה" – הרבה נימין בראתי באדם וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה' וגו' [בבלי, בבא בתרא טז ע"א]). מאחר שאין אדם עומד אפילו על דרכי גופו, ודאי שאין לו להשים עצמו מבין בדרכיו של האל. נראה לי שטיעון זה נרמז בקיצור גם בספר חזון עזרא, בשעה שעזרא 'מבקש להבין את דרך עליון' (ד, א). לאחר תשובה ברוח איוב לח נאמר (ד, י-יא):

ויאמר לי [המלאך]: אתה את אשר <שלך הם ו>עמך גדלו לא תוכל לדעת, ואיך תוכל להשיג דרך עליון?

אמנם בהקשר הדברים בחזון עזרא אנו מצפים לדברים על האש, הרוח והיום, שנידונו בפסוק הקודם (ד, ט), אולם הביטוי 'עמך גדלו' (ואף הביטוי 'שלך הם', המצוי בנוסח הלטיני בלבד) אינו עשוי כלל לעניינים אלו, אלא לאיברי גופו של אדם.⁶² לפיכך נראה לי שהמחבר קיפל כאן תורה שלמה ברמז (או שמא סיכם בקיצור מהלך

58 ראה גם A. Marmorstein, 'Jews and Judaism in the Earliest Christian Apologies', *The Expositor* VII 17 (1919), pp. 113–114. אולם מסופקני אם הפולמוס האנטי-נוצרי היה עיקר בנושא שלפנינו.

59 ראה למשל: 'את מאיר לעיליונים ולתחתונים ואת מאיר לכל באי העולם' (ויקרא רבה לא, ז [עמ' תשכד]).

60 הטעם האמור במקום שלפנינו בויקרא רבה ובתנחומא הוא 'כדי לזכותך'.

61 תרגם א' כהנא, הנ"ל (לעיל הערה 4), א, עמ' תקלג.

62 על ניסיונות דחוקים לפרש את האמור בפסוק זה כדי להתאימו להקשר וללשון ראה M. E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, p. 85 (ובדין דוחה אותם סטון). ללשון 'עמך גדלו' השווה בראשית רבה יא, ו (עמ' 94).

טיעון ארוך יותר), וספק אם היינו יכולים לפענח רמז זה בלא המקבילה בצוואת איוב.⁶³

נחזור ללשון בתנחומא: 'על אור עיניך אין אתה יכול לעמוד, ואתה מבקש לעמוד על דרכו של הקב"ה'. עינינו הרואות כי מקבילות דומות ללשון זה משמשות כבר בספרות החיצונית. מעבדן של הדרשות, שהכיר לשון זה, עירב – כדרך מדרשי התנחומא – מקור במשנהו וטיעון בחברו, והוסיף על טיעונו של המקור העיקרי (מעין ויקרא רבה שלפנינו) טיעון אחר לחלוטין, ואולם תוכנה של תוספת זו אינו חידושו ופרי עיבודו של המעבד, אלא ישן נושן הוא. חומר עתיק מסוגים שונים יכול להימצא גם במדרשים מאוחרים ובהוספות מאוחרות למדרשים קדומים.⁶⁴

6. בבראשית רבה (נו, ה [עמ' 600]) אנו קוראים:

'ויעקד את יצחק בנו' וגו' [בר' כב, ט]

ר' חננה בר יצחק אמר:

כל מה שהיה אברהם עוקד את בנו מלמטה היה הקב"ה כופת שרי האומות מלמעלה...

ובשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי שרת, הה"ד 'הן אראלם צעקו חצה' וגו' [יש' לג, ז].

קשה למצוא קשר בין שני החלקים של דרשת ר' חננה בר יצחק, אמורא ארץ ישראלי בן הדור השלישי: כפיתת שרי האומות ובכי מלאכי השרת; ושמא יבוא הלומד לידי ספק אם המשפט 'ובשעה ששלח' וגו' (לעיל) אכן קשור למימרתו של ר' חננה בר יצחק.

63 ושמא קשור הדבר לאנומליה הסגנונית של הלשון 'ויאמר לי' באמצע דיבורו של המלאך (ראה פירושו של סטון בהערה הקודמת).

64 השווה למשל דברי המלאך בחזון עזרא 'ואשר אמרה לך (האישה, היא ציון) כי בני כבואו לחופתו מת – זה היה כאשר קרה חורבנה של ירושלים' (י, מח; תרגם י' ליכט, ספר חזון עזרא, ירושלים תשכ"ח, עמ' 67) לדברי הקב"ה בהוספה למדרש איכה רבה, המצויה גם במדרש איכה זוטא (מהדורת בובר, וילנה תרפ"ה, עמ' 64, 82): 'אני דומה היום (= כיום חורבן המקדש) לאדם שהיה לו בן יחידי ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו' (איכה רבה, פתיחתא כד, בתוספת על גוף המדרש; ראה פ' מנדל, 'מדרש איכה רבתי: מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, א, עמ' 191). על המקום בחזון עזרא כבר העירו: 'בנקודה זו אין המשל תואם את הנמשל, שכן לא היה בדור חורבן בית ראשון מה שיצדיק את דימויו לימי חתונה, ולא נקט דימוי זה אלא לרמוז לגודל האסון שבחורבן, שאין להמשילו אלא למות חתן ביום חופתו' (י' ליכט, ספר חזון עזרא, עמ' 67 הערה 13), ויש סיוע להצעה זו בטקסט המדרשי, על אף איחורו. על תוספת אחרת (לאבות דר' נתן, נו"ב) העשויה אולי להתבאר לאור מקור קדום ראה קיסטר (לעיל הערה 18), עמ' 505. גם במדרשים שנוצרו בימי הביניים מצוי חומר קדום; על קשרם של מדרשי ר' משה הדרשן עם ספרות הבית השני ראה לאחרונה M. E. Stone, 'The Genealogy of Bilhah', *DSD* 3 (1996), pp. 20–36.

ואולם קטע מקומראן, המתאר את עקדת יצחק, מלמדנו על רקעה של דרשה זו. וכך אנו קוראים שם:⁶⁵

ויאמר ישחק אל אברהם]
לעלה ויאמר אברהם אל]
לו אמר ישחק אל אביו כן]
מלאכי קודש עומדים בוכים על]
את בניו מן הארץ ומלאכי המןשטמה
שמחים ואומרים עכשו יאבד ון]
ימצא כחש⁶⁶ ואם לא ימצא נאמן]

בקטע זה עומדים אלו מול אלו המלאכים הטובים והמלאכים הרעים בשעת העקדה: המלאכים הטובים בוכים, והמלאכים הרעים שמחים. גם במדרש מצויים שרי האומות הנענשים (בחלק הראשון של הדרשה) ומלאכי השרת הבוכים (בחלק השני). אולם האופי הדואליסטי, הבולט כל כך בקטע מקומראן – מלאכים טובים מול מלאכים רעים בפרשת העקדה – נעדר במדרש (המקדים לספר על כפיתת שרי האומות קודם שהוא מתאר את בכיית המלאכים), ומשום כך ניתק הקשר האורגני בין שתי קבוצות המלאכים במדרש בניסוחו שלפנינו. אפשר שכפיתתם של המלאכים הרעים בעקבות עקדת יצחק מסורת קדומה היא (שמה אפשר אפילו שהיא מצויה להלן בקטע זה, שכן בהמשך [שורה 13] בהקשר מקוטע ובלתי ברור – בלי קשר לעקדה עצמה – אנו קוראים: 'ושר המשטמה אסור').⁶⁷ מכל מקום הקטע מקומראן מאלף להבנת מקורה הקדום של הדרשה האמוראית ושינוי צורתה עם עמעום היסוד הדואליסטי שבה.

7. בשלושת הסעיפים הבאים ברצוני להצביע על כמה מקבילות מעניינות בדרכי המדרש בין כתבים מימי בית שני ובין ספרות חז"ל. אפשר שמקבילות אלו אכן משקפות מסורת פרשנית עתיקה ומתמשכת, ולפעמים נתון חיצוני מסוג זה לא רק חשוב לגופו אלא גם מעניק פרספקטיבה חדשה על החומר שבספרות חז"ל, מתוך הכרת אופציות פרשניות אחרות.⁶⁸ אולם גם במקום שאפשר לפקפק ברציפותה של

65 4Q225 2 ii, 2–8 (ונדרקם [לעיל, הערה 40], עמ' 149).

66 יש לקרוא מילים אלו 'ימצא כחש?', ו'כחש' הוא היפוכו של 'נאמן'. ייתכן שיש להבין שורות קטועות אלו כאמירה של מלאכי המשטמה שאברהם יאבד אם ימצא נאמן (שכן אז יאבד את בנו) ואם לאו.

67 על כפיתה (זמנית) של השר משטמה לכל ישרים ראה ספר היוכלים מח, טו.

68 והרי דוגמה מאלפת: הניסיון לפרש את הסתירה שבין ארבע מאות שנה של שעבוד מצרים שנאמרו בברית בין הבתרים (בר' טו, יג) לבין ארבע מאות ושלושים שנה של שעבוד מצרים בפועל (שמ' יב, מ) הניב בספרותם של חכמים את הפתרון שהמספר ארבע מאות ושלושים כוונתו שלושים שנה קודם לידת יצחק (שעליו נאמר 'גר יהיה זרעך' [בר' טו, יג]), ומאחר שבשעה זו היה אברהם בן שבעים, חמש שנים לפני יציאתו מחרן, קבעו כבר תנאים שאברהם יצא פעמיים מחרן: פעם בגיל שבעים, ואז הייתה ברית בין הבתרים, ופעם שנייה בגיל שבעים

המסורת יש עניין בדמיון דרכי המדרש במקורות השונים והרחוקים זה מזה מרחק זמן ניכר, שיש בהם ללמד אלו על אלו.

בבראשית פרק יא מסופר על שתי ירידות של האל: 'וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם' (יא, ה), 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' (שם, ז). הירידה לשם ראייה בלבד הביכה פרשני מקרא ראשונים ואחרונים מטעמים תאולוגיים (כלום אין האל יודע בלא לירד?), וכפילות הירידות הטרידה מבחינה פילולוגית רבים מחוקרי המקרא. הרמן גונקל⁶⁹ ורבים אחריו רואים כאן כפילות של שני סיפורים מקבילים;⁷⁰ חוקרים אחרים סבורים שפסוקים אלו הם שריד של סיפור נועז יותר.⁷¹

וחמש, כאמור במקרא (סדר עולם רבה, פרקים א, ג, ועוד בספרות חז"ל). ברנשטיין גילה שיטה דומה בקטע מקומראן, אלא שלפי קטע זה היה אברהם בן שבעים בצאתו מאור כשדים: 'בן מאה וארנב[ים] שנה תרח בצאתו מאור כשדיים ויבוא חרן ואבנרם בן שבעים שנה, וחמש שנים ישב אברהם בחרן', 4Q252 II, 8–9; G. J. Brooke, *Qumran Cave 4.XVII* [DJD, XXII], 'וראה'; pp. 12–14 M. Bernstein, '4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary', *JJS* 45 [1994], pp. 12–14. קיומה של שיטה זו בזמן כה קדום מעמיד את שיטת חז"ל בפרספקטיבה חדשה. שני החישובים ערים לסתירה בין ארבע מאות שנה לארבע מאות ושלשים שנה ומדקדקים במספרים. הם מדייקים בתיבת 'זרעך', המתפרשת על יצחק דווקא, שנולד להיות אברהם בן מאה, ולכן המספר ארבע מאות ושלשים מביא את שתי השיטות להתחיל את מניין ארבע מאות ושלשים השנים בגיל שבעים של אברהם (בניגוד לשיטות קדומות אחרות המניחות שמך הזמן 'ארבע מאות ושלשים שנה' מתחיל בבואו של אברהם לכנען [יוספוס, קדמוניות היהודים ב, 318; ראה גם הנוסח השומרוני ותרגום השבעים לשם' יב, מ]). שיטת חז"ל מניחה עוד הנחה: שכברית בין הבתרים נגזרה הגזרה, ואברהם בן שבעים היה ביום שנכרתה ברית בין הבתרים בארץ ישראל. הנחה זו היא הגורמת לקשיים פרשניים חמורים. עכשיו, לאור הקטע מקומראן, אנו יודעים שתשובה דחוקה זו אינה 'היחידה שבה אפשר להתיר את הסבך החדש שנוצר' (כך 'י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, 'ירושלים תשל"ד, עמ' 65). מפליא הדבר לאילו בעיות פרשניות היו חכמים מוכנים להכניס עצמם, ואיזה מחיר היו מוכנים לשלם (ראה למשל אבן עזרא ורמב"ן לשמות יב, מ), בשעה ששיטה אלגנטית ופשוטה יותר (כמחיר פרשני נמוך מאוד) מתועדת כבר בזמן הבית!

69 H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1917, pp. 92–93

70 הזיקה בין פסוק ה לפסוק ז פעמים שהיא נתפסת ככפילות של מקורות ופעמים שהיא נתפסת ככפילות של מסורות, האחת (הקשורה לבניין המגדל) בפסוק ה, והשנייה (הקשורה לכלילת הלשונות) בפסוק ז. ראה C. Westermann, *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, Minneapolis 1994, pp. 534–542 (esp. pp. 540, 549) idem, *Genesis 1–11* (Beiträge der Forschung, 7), Darmstadt 1972, pp. 99–101

71 B. Stade, 'Beiträge zur Pentateuch: 2. Der Thurm zu Babel', *ZAW* 15 (1895), pp. 157–166 האפשרות שהכתובים שלפנינו מעבדים חומר קדום ומרחיקים ממנו ניסוחים פוליתאיסטיים או מעין-פוליתאיסטיים מסתברת כשלעצמה (וראה להלן), אולם אין צורך להניח השמטות ושינויים כה נרחבים: אין כל הכרח, למשל, לספר שה' חזר לשמים; המספר המקראי יכול להרשות לעצמו לדלג על פרט מעין זה (ואין צורך בתירוץ של אדוורד קניג, שהאל לא ירד ממש אלא רק התקרב ארצה, ולפיכך לא נאמרה בו עלייה; ראה E. König, *Genesis*, Gutersloh 1919, p. 425). ראה גם דבריו של ג'ון סקינר: 'On the assumption of the unity of the passage, the conclusion'

ברם לעניות דעתי אפשר ואפשר ליישב את הטקסט כפי שהוא במקרא, ואף אפשר להצביע על מקבילה למהלך הסיפור המקראי בטקסט פוליתאיסטי (אמנם מאוחר בהרבה) ב'מטמורפוזות' של אובידיוס: כאשר בני האדם מרעים יורד יופיטר עצמו מן האולימפוס⁷² לראות את רעתם, מספר עליה באספת האלים (השווה למועצה הנרמזת בלשון הרבים של בראשית יא, ז) ומבקש להעניש את החוטאים.⁷³ מקבילה זו (שככל הנראה לא הושם אליה לב) מוכיחה שאין קושי ענייני בסדר הדברים כפי שהוא מצוי לפנינו בתורה, ויש לפרש שבראשונה ירד ה' עצמו כדי לראות מה מעשיהם של בני האדם, ואחר כך חזר לפמליה של מעלה והציע להם לרדת ולהעניש את החוטאים. כך אפשר לפתור את הבעיה הטקסטואלית. מכל מקום, הקשיים התאולוגיים בפסוקים אלו הטרידו את בני הדורות שלאחר המקרא, שלא רצו להודות בתיאור כה מיתולוגי ולא יכלו לקבל בפשטות את צורך האל לרדת כדי להיוודע.⁷⁴

ספר היובלים הוא המקור הקדום ביותר שבו אוחדו שתי הירידות ונתפסו כירידה אחת לצורך עונש, ולשם כך שונה סדר הפסוקים: 'ויאמר ה' אליהנו לנו (=המלאכים)... הבה נרדה ונבלה שפתם... וירד ה' ונרד (=המלאכים) עמו לראות את העיר והמגדל אשר בנו בני האדם ויבל כל דברי לשונותיהם' (י, כב-כג). כך בדיוק אנו קוראים בתרגום המיוחס ליונתן לדברים לב, ח על מעשי האל בדור הפלגה: 'בי היא זימנא רמא פיצתא עם שובעין מלאכיא רברבי עממין דאתגלי עימהון למחמי

of Sta[de]... seems unavoidable... In v. 5 the name Yahwe has been substituted for that of some envoy of the gods sent down' (J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* [ICC], Edinburgh 1930, p. 227) ואולם המקבילה להלן תוכיח שהנחה זו כלל אינה הכרחית.

72 השווה לפירושים למילה 'ירד' בבראשית, להלן ראה להלן הערה 74.

73 יופיטר אומר לאלים במועצתם: 'לאוזנינו הגיעה שמועה על רוע (מעשיו) של הדור. ברצותי להפריכה ירדתי ממרום האולימפוס. [אף כי] אל אני, בדמות אדם סבכתי בארצות. יארכו הדברים למנות כמה חטאים בכל מקום מצאתי' (מטמורפוזות א, 211-213; התרגום שלי), והוא זוכה להסכמת האלים להעניש את החוטאים (שם, 243-245) ומביא את המבול. אין צורך להאריך בדמיון הדברים לבר' יח, כא ולבר' יא, ז, במיוחד ללשון הרבים המשקפת היועצות באחרים לאחר ירידה לשם בדיקה שאירעה קודם. לפי בר' יא, האל יורד גם כדי לענוש (שלא כמו אצל אובידיוס; גם אופיים של החטא ושל העונש שונה בשני המקורות), ועובדה זו יצרה תחושה של כפילות בין הפסוקים.

74 ראה להלן הערה 79. המגמה המנסה לפרש את הפסוק כאופן שימעט את הקושי התאולוגי כאן ובפסוק הדומה בבראשית (יח, כא) מצויה גם במחקר החדש (למשל ההצעה שפסוק ה הוא אירוני: המגדל הגבוה אינו נראה מלמעלה; ראה D. Prokosch, *Genesis* [KAT], Leipzig 1924, p. 91; מ"ד קאסוטו, פירוש לספר בראשית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 166-167; ונהם [לעיל הערה 25], עמ' 240; N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia 1989, p. 83). המקבילה ב'מטמורפוזות' לאובידיוס (המקשרת אותנו, כאמור, גם לבראשית יא, ה-ז וגם לבראשית יח, כא, וברורה בה מהותה האנתרופומורפית של ירידת האל) מכרעת, לדעתי, נגד פרשנות מעין זו.

קרתא'. הרי לנו מצד אחד לשון הריבוי, לפי בראשית יא, ז (המתפרשת, כמו בספר היובלים, על ירידת האל עם המלאכים) ומצד שני הירידה בלשון 'לראות את העיר', האמורה בבר' יא, ה. כנראה כך יש לפרש גם את המיוחס ליונתן לבראשית יא, ה 'ואיתגלי ה' לאיתפרעא מנהון על עובד קרתא ומוגדלא דבנו בני נשא'. אף קדמותה של דרך פרשנות זו בתרגום יונתן מתאשרת לנו מספר היובלים,⁷⁵ גם אם אין ודאות שמסורת פרשנית אחת רצופה לפנינו.⁷⁶

8. בקטע אחד מקומראן⁷⁷ אנו מוצאים כנראה התמודדות עם המילים 'ארדה נא ואראה' האמורות במעשה סדום (בר' יח, כא), המעוררות קשיים תאולוגיים דומים לאלו שבהם עסקנו זה עתה:

[ואשר]

[אמר זע] קת סדום ועמורה כי ר[בה] וחטאתמה כי

כבדה מאדה ארדה נא ואראה הזעקתמה הבאה

[אלי אע]שה כלה ואם לא אדע[נה פשר] הדבר []

בשר אשר [] ו[על כול] [פה?]

דובר [נבלה?]⁷⁸ [ואראה כיא הכול [חקוק לקצי]

תע[ודתם] כיא [בטרם בראם ידע מחשב[ותיהם]

השורות האחרונות מדגישות שאין לפרש את התיבה 'ואראה' בפסוק כאילו היה

75 דומה שיש עוד מקבילה בין ניסוחו של ספר היובלים בפרשת מגדל בבל לבין מסורת המשוקעת בתרגום המיוחס ליונתן. המילים 'דברים אחדים' (בר' יא, א) מיתרגמות בתרגום המיוחס ליונתן ובשולי תרגום נאופיטי 'עיטא חדא' (ותרגום זה צורף לתרגום אחר, 'ממלל חד'), ופירוש זה בדיוק מצוי כבר בספר היובלים: 'כי אמר הנה בני האדם היו רעים בעצה הרעה לבנות להם עיר ומגדל בארץ שנער' (י, יח); 'הבה נרדה ונבלה שפתם ולא ישמעו איש דבר רעהו ויפוצו בערים ובעמים ולא תהיה עצה אחת בהם עד יום הדין' (שם, כב). מקורות אלו מלמדים זה על זה: התרגום מוכיח שהביטוי בספר היובלים אכן משקף פירוש של המילים 'דברים אחדים' שבפסוק המקראי, וספר היובלים מלמד על קדמותו של פירוש זה. ראה J. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge, Mass. 1998, p. 237

76 שינוי סדרם של פסוקים הוא טכניקה פרשנית קדומה, המצויה כבר בכתבים מימי הבית השני מן הסוג הקרוי 'המקרא המשוכת' (ראה לאחרונה M. Bernstein, 'Re-Arrangement, Anticipation and Harmonization as Exegetical Features in the Genesis Apocryphon', *DSD* 3 (1996), pp. 37–57) וכמובן במדרשים. קשה להתאים טכניקה פרשנית זו לתרגום, שמטיבו הוא ערוך על סדרם של פסוקי המקרא.

77 למהדורה של קטע זה ראה D. Dimant, 'The Pesher on the Periods (4Q180) and 4Q181', *Oriental Studies* 9 (1979), pp. 82–84. על אחדותו של הקטע ראה מה שכתבה דימנט במפורש במקום אחר (ד' דימנט, "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 155) נגד הצעתו של ר' וייס, מחקרי מקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' 218–220.

78 כך דימנט בעקבות מיליק. אולם ההשלמה רחוקה מלהיות ודאית.

האל זקוק לכך.⁷⁹ הקטע מדגיש את ידיעת הכול של האל ואת הגזרה הקדומה שלו, שהיא יסוד מוסד בחיבור שקטע זה משתייך אליו.⁸⁰ ואולם לשונות 'ראייה' במקרא מתפרשות במדרשי חז"ל כמכוונות ליכולתו של האל לראות את העתיד. למשל, המדרש התנאי לשמות ב, כה: "'וירא אלהים את בני ישראל" שעתידין להכע[ים] (מכילתא דרשב"י לשם' יט, א [מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 137]). במדרש הגדול (בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' 309) נדרש כך גם הפסוק שלפנינו (בר' יח, כא): "'ארדה נא ואראה" – מהו "ארדה נא"? אמר הקב"ה: דקדקתי ונסתכלתי במעשיהן ובתולדות הבאות אחריהן, אולי אמצא בהן צדיק שאתלה להן בזכותו, ולא מצאתי בהן'.⁸¹ מאחר שבמדרשים אחרים מתפרשת 'ראייה' כמכוונת לצפיית העתיד בניסוח דומה לניסוחו של מדרש זה,⁸² נראה שגם במדרש ששרד ב'מדרש הגדול' היה עיקרו של הפירוש על תיבת 'ואראה' (ולא על 'ארדה נא'), כמו בשתי השורות האחרונות של הקטע מקומראן. גם במקרה זה ספק אם המקורות המדרשיים והקומראניים מייצגים מסורת מדרשית אחת ומשותפת, או שמא הגיעו לפתרונות דומים בדרכים בלתי תלויות; ואולם הדמיון בדרך המדרש בולט, אם כי בקומראן נוצקו הדברים לדפוסים לשוניים תאולוגיים הנראים במבט ראשון ייחודיים להשקפת העולם של הגזרה הקדומה האופיינית לכת מדבר יהודה.

9. ושוב לעניין דרכם הפרשנית של המדרשים ורקעה הקדום. בבראשית רבה נה, ו

79 על טענת המינים בעניין זה בתקופה מאוחרת יותר ראה אוריגנס, דרשות לבר' ד, ה: 'המינים רגילים לתקוף את האל שלי מן הפסוק הזה כאמרם: אלוהי החוק (=התורה) אינו יודע מה מתרחש בסדום בלא לרדת כדי לראות ובלא לשלוח את אלה שיבררו' (*Origenes Werke*, VI, ed.) (W. A. Baehrens [GCS, 29], Leipzig 1920, p. 56, והשווה לתגובתו של אוריגנס, שם. הקטע (וגם המדרש שיובא להלן ממדרש הגדול) משיב למעשה על בעיה תאולוגית קשה, שממנה לומדים הגנוסטיקאים, כנראה תלמידי מרקיון, להטיח דברים נגד אלוהי ישראל והמקרא – ובכך הם מממשים את מלוא פוטנציאל החשש של בעל הקטע שלפנינו. לאור הקטע מקומראן ספק אם אפשר לראות ברגישות התאולוגית לעניין זה במדרשי חז"ל אך ורק תגובה לטענות גנוסטיות, שהרי רגישות זו מתועדת בהקשר פנים-יהודי בימי הבית השני.

80 ראה דימנט, 'פשר הקיצים' (לעיל הערה 77), עמ' 78, ובמיוחד דבריה: 'Fortunately, in this case we have also the lines connecting the whole incident to the sectarian teaching of predestination... it is the word ואראה in the biblical quotation which serves as the exegetical key concerning whole event'

81 רעיון זה מצוי בצורה ברורה באפולוגיה הראשונה של יוסטינוס, פרק כח: האל תולה את העונש משום שהוא יודע על העתידים לשוב ועל אלו שעדיין לא נולדו (J. C. T. Otto, *S. Justini philosophi et martyris opera*, I, Jena 1842, p. 196).

82 ראה תרגום הקטעים, נאופיטי (שוליים) והמיוחס ליונתן לשם' ב, יב, וכן שמות רבה א, כט (מהדורת שנאן, עמ' 89), דברים רבה מהדורת ליכרמן, עמ' 59 והמקבילות המצוטטות שם. לעצם מדרש הפועל 'ראה' על ראיית העתיד של האל ראה עוד למשל תנחומא, שמות כ; שמות רבה ג, ב (עמ' 121–122) ומקבילות.

(עמ' 588) מפרש ר' יוסי הגלילי את המילה 'נסה' בפסוק 'והאלהים נסה את אברהם' (בר' כב, א) לשון 'נס שלספינה':

'והאלהים נסה את אברהם' – ר' יוסי הגלילי אמר: גדלו כנס שלספינה. ר' עקיבה אמר: נסה אותו בוודי.

דרשות דומות אנו מוצאים גם במדרשי תנאים על כתובים אחרים,⁸³ ונראה לכאורה שמגמתן הראשונה תאולוגית (הרחקת אי־הידיעה הכרוכה במושג הניסיון – מן האל). דרשות אלו, המקרבות 'נסה' ל'נס', מפותחות במיוחד ושלובות זו בזו בפתיחה לפרשה זו בבראשית רבה:

'ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם'. 'נתתה ליראיך נס להתנוסס' וגו' [תה' ס, ו], ניסיון אחר ניסיון גידלון אחר גידלון בשביל לנסותם בעולם, בשביל לגדלן בעולם כנס שלספינה, וכל כך למה? 'מפני קושט סלה' [שם] – בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם.

והנה, להסמכת הלשון של 'נס' (במובן 'נס שלספינה') ללשון 'נסה', גם (ואולי בעיקר) בפסוק 'נתתה ליראיך נס להתנוסס' (תה' ס, ו), יש לנו עכשיו עדות ממגילת ההודיות (ב, 8–14):⁸⁴

ואהיה פח לפושעים ומרפא לכול שבי פשע... ותשימני חרפה וקלס לבוגדים סוד אמת ובינה לישרי דרך... ואני הייתי נגינה לפושעים ועלי קהלת רשעים תתרגש ויהמו כנחשולי ימים בהרגש גליהם רפש וטיט יגרישו ותשימני נס לבחירי צדק ומליץ דעת ברזי פלא לבחון [דורשי] אמת ולנסות אוהבי מוסר.

בעל ההודיות אומר על עצמו שהוא הנס שלספינה⁸⁵ (כלומר המפרש או התורן)⁸⁶

83 "ויאמר משה אל העם אל תיראו <כי לבעבור נסות אתכם>" [שמ' כ, יז] – אמר להם: לא נתן לכם [את התורה ולא עשה לכם נסים] וגבורות (אלא) לבוא ולמותכן "כי לבעבור נסות אתכם" לגדלכם על כל אומות העולם כעינין שני 'נשא אויל מרודך' [מל"ב כה, כז] [דבר אחר: "כי לבעבור נסות אתכם" ג' לגדלכם במצות כעינין שני "כי אכני נזר מתנוססות" ג'] [זכ' ט, טז] ואו' "נתתה ליראיך נס להתנוסס" ג' [תה' ס, ו] (מכילתא דרשב"י לשמ' כ, יז [עמ' 155]). תן דעתך לשילוב 'נסים וגבורות' עם 'נסה' = 'נשא' בדרשה הראשונה (אולי צריך לגרוס כאן: 'לבוא ולמות כן [=כאן] אלא', כהערת מלמד בשם אורבך). ראה גם מכילתא דרשב"י לשמ' כ, יז (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 237): "לבעבור נסות אתכם" – בשביל לגדל אתכם בין האומות. וראה עוד מכילתא דרשב"י לשמ' טו, כה (עמ' 156–157): "ושם נסהו" [שמ' טו, כה] – שם נשא לו גדולה, דברי ר' יהושע שני 'נשא אויל מרודך את ראש יהויכין מלך יהודה' [מל"ב כה, כז] ואומר "נשא את ראש בני גרשון" (כמ' ד, כה). אמר לו ר' אלעזר המודעי: והלא גדולה אינה תלויה אלא בשי"ן, וכאן לא כתיב אלא בסמ"ך. הא מה ת"ל "ושם נסהו" – שם נסה המקום את ישראל' (ובדומה במקבילה במכילתא דרשב"י, עמ' 104).

84 י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 66–67.

85 השווה: בראשית רבה נט, ה (עמ' 634).

86 פירושי זה שונה מאוד מפירושו של ליכט (לעיל הערה 84), ודומה לפירוש חלופי שלו במקום

בתוך הסערה, שיש בו ובמצבו גם ניסיון לסובביו (הנס והניסיון קשורים זה בזה, כמו במדרשים): פושעים ייכשלו בו וצדיקים ייושעו בו.⁸⁷ כך מנסה האל באמצעותו את האחרים, אם פושעים הם אם צדיקים. אפשר שהדברים אמורים בהשראת הפסוק 'נתתה ליראיך נס להתנוסס':

הודיות	תה' ס, ו
ותשימני ⁸⁸	נתתה
נס לבחירי צדק	ליראיך נס
לבחון... ולנסות	להתנוסס
[דורשי] אמת	מפני קשט

כריכת הנס והניסיון יחד, אולי גם בדרשת הפסוק 'נתתה ליראיך נס להתנוסס', משותפת למגילה ולספרות חז"ל. דומני שדמיון זה ראוי לתשומת לב לא פחות מן ההבדל הניכר בתוכן הדברים.

10. במכילתא דר"י ובמכילתא דרשב"י לשמות טו, א אנו קוראים מדרש דומה על המילים 'סוס ורוכבו'. מאחר שמעתיקי מכילתא דר' ישמעאל (מהדורת הורוויץ ורביץ, עמ' 125) קיצרו את הדרשה, אני מביא בזה את הדרשה כפי שהיא מופיעה במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 76–77):⁸⁹

[א] 'סוס ורוכבו <<רמה בים>>' – היה הקב"ה מביא סוס ורוכבו ומעמידן בדין. אומ' לסוס: מפני מה רצתה אחרי בני? [אומ'] לו: מצרי היה מריצני על כרחי שנא' 'וירדפו מצ' (שמ' יד, כג). ואומ' למצרי: מפני מה רצתה אחרי בני? אמ' לו: סוס היה מריצני על [כרחי] שנא' 'כי בא סוס פרעה

אחר (ליכט [לעיל הערה 35], עמ' 78). לדעתי ההקשר והסגנון מאפשרים להכריע בבירור לטובת פירוש זה.

87. מן ההקשר של מטפורה זו במגילת ההודיות, המתארת את בעל ההודיות כ'נס' לבחירי צדק בתוך הסערה, אין ספק שמדובר כאן כ'נס שלספינה', בדומה לאמור במדרשים. על משמעו של 'נס' זה בספרות חז"ל ראה D. Sperber, *Nautica Talmudica*, Ramat Gan and Leiden 1986, p. 23 n. 2. במקרא, ככל הנראה, משמעותה של מילה זו מפרש (יש' לג, כג; יח' כז, ז ופירוש רש"י שם). מכל מקום, אין לתרגם מילה זו banner, היא המילה שבחרו מתרגמי ההודיות, וודאי שאין למילה זו הקשר צבאי (שלא כהצעתו של גסטר; ראה T. H. Gaster, *The Dead Sea Scrolls* (in English translation, Garden City, N.Y. 1956, p. 208 n. 10).

88. על חילוף 'נתן'–'שם' ראה ש' טלמון, 'בין חקר הסגנון ובין חקר נוסח המקרא', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ב (תשל"ז), עמ' 130–132.

89. ההשלמות בסוגריים מרובעים הושלמו במהדורת אפשטיין ומלמד לפי מדרש הגדול (מהדורת מרגליות, עמ' רצ).

<<ברכבו ובפרשיו>> (שמ' טו, יט) והיה הקב"ה מביא סוס ורוכבו [ודנן כאחד] (מכילתא דר"י: 'מה עשה המקום? מרכיב את האדם על הסוס ודנן אותם יחד').

[ב] [זו שאל אנטונינוס את רבי. אמ' לו: ומאחר שאדם זה מת וגוף כולה, כלום הקב"ה מביאו לדין? אמ' לו: עד שאתה שואלני על גוף טמא שאליני על נשמה שהיא טהורה. מושלו משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס] והיה בו בכורות נאנות והושיב בו שני שומרים אחד חיגר ואחד סומא. אמ' לו חיגר [לסומא: בכורות נאנות אני רואה]. אמ' לו [לסומא: וכי רואה אני? אמ' לו חיגר: וכי יכול אני להלך? רכב חיגר [על גבי] סומא והלכו ונטלו את הבכורות. [לימים] בא המלך וישב עליהן] בדין. אמר להן: היכן הן בכורות? אמ' [לו] סומא: וכי רואה [אני? אמ' לו חיגר: וכי יכול אני להלך? המלך פקח היה. מה עשה? הרכיב זה על גבי זה והיו מהלכין,⁹⁰ אמ' להן המלך: כך [עשיתם] ואכלתם. כך הקב"ה מביא גוף ונשמה ומעמידן בדין. אומ' [לגוף] מפני מה חטאת לפני? אמ' לפניו: רבוננו של עולם, מיום שניצאת ממני נשמה אני מושלך כאבן. אומ' לנשמה: מפני מה חטאת לפני? אמ' לפניו: רבוננו של עולם, אני שחטאתי? גוף חטא! מיום שיצאתי ממנו לא טהורה אני לפניך? הקב"ה מביא נשמה ומכניסה בגוף ודנן כאחד. שנא 'יקרא אל השמים מעל' (תה' נ, ד) 'ואל הארץ' (שם) להביא את הגוף, ואחר כן 'לדין עמו' (שם) <מידיין עמו>.

מבחינה פורמלית יש בקטע א מדרש על המילים 'סוס ורוכבו' שבפסוק, ולאחריו קטע ב, שאינו מדרש על הפסוק אלא הובא כאן משום הדמיון בינו לבין קטע א. קטע ב פותח בשאלתו של אנטונינוס לרבי לפי גרסת מכילתא דר' ישמעאל: 'בשעה שאדם מת והגוף כלה הקב"ה מעמידו בדין?', כלומר איך ייאמר שהאל מעמיד למשפט את הגוף (לעתיד לבוא), שכבר כלה עם מותו של האדם? שאלה דומה, בדבר אפשרות תחיית המתים, הפנה הסופר הפגני קלסוס ליהודים ולנוצרים: 'איזה גוף שהושחת כליל מסוגל לחזור לטבעו ההתחלתי ולאותו מצב ראשוני עצמו שממנו נתפרק?'.⁹¹ תשובתו של רבי, 'עד שאתה שואלני על גוף טמא שאליני על נשמה שהיא טהורה', אינה ברורה כל צורכה, אבל נראה שרבי מתיחס כאן להשקפת העולם

90 בבבלי, סנהדרין צא ע"ב: 'הרכיב חיגר על גבי סומא ודנן אותן כאחד', ומעין זה גם בתנחומא, ויקרא ו, ואילו בויקרא רבה ד, ה יש עקבות גם לגרסה שבמכילתא דרשב"י שלפנינו (כנוסח הדפוס של ויקרא רבה) וגם לגרסה שבבבלי (ראה ויק"ר ד, ה [מהדורת מרגליות, עמ' פט]). כנמשל גם במכילתא דרשב"י: 'ודנן כאחד'. הגרסה 'הרכיב זה על גבי זה ועשה בהם דין כאחד' מצויה גם במשל כצורתו אצל אפיפניוס [GCS, 31 p. 517] Epiphanius, *Panarion* 64.70.15; על קשרו של מקום זה לספרות חז"ל ראה M. Bregman, 'The Parable of the Lame and the Blind: (Epiphanius' Quotation from an Apocryphon of Ezekiel', *JTS* 42 [1991], pp. 125–138, וגרסה זו נראית עיקרית.

91 קלסוס, תורת האמת (כפי ששוחזרה מחיבורו של אוריגנס נגד קלסוס), ה, 14. ראה ד' רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 77.

של בן שיחו, הרואה את הגוף כטמא ואת הנשמה כטהורה.⁹² תשובתו של רבי מובנת יותר לפי ניסוח שאלתו של אנטונינוס במכילתא דר"י:⁹³ 'בשעה שאדם מת והגוף כלה הקב"ה מעמידו לדין?'. אם נפרש שאנטונינוס שואל אם ראוי להעמיד לדין את הגוף הכלה, תשובתו של רבי היא שגם את הנשמה אין ראוי להעמיד לדין,⁹⁴ וכאן מביא רבי משל⁹⁵ בדבר הקשר בין הגוף והנפש בחייהם ובדינם, ובהקשר הדברים אפשר שרבי מבקש לומר שהקב"ה אינו יכול להעמיד למשפט את הנשמה לבדה. (יש להודות שהקשר בין השאלה, התשובה והמשל אינו ברור, והרבה ממהלך הדיון נתון לניחוש ולסברתו של הפרשן בשל הניסוחים העמומים.) הניסוח 'הקב"ה מביא נשמה ומכניסה בגוף ודגן כאחד' בסוף משלו של רבי דומה לאמור בקטע א על הסוס ורוכבו, ולכאורה רק משום כך הובא כאן. ואולם עיון מדוקדק במכילתא ובמקבילות חיצוניות יראה שהדברים מסובכים יותר, כפי שנראה להלן.

למהלכים בדיאלוג זה יש בידנו מקבילה בחיבור 'על תחיית המתים' (מאה ב' לסה"נ?) המיוחס ליוסטינוס מרטייר:⁹⁶ לצד הדעה שאין אפשרות לתחיית המתים לאחר שהגוף כלה (פרק ב), מצויה שם גם הדעה שהבשר הוא במהותו מן הארץ, הוא מלא רוע ומביא את הנפש לחטוא, ועל כן אין טעם בתחייה גופנית של המתים (פרק ז); נגד דעה זו טוען המחבר בתוקף שלא הגוף חוטא בפני עצמו, אלא החטא נוצר רק מן השותפות שבין הגוף והנפש (פרק ח). הטענה שלא יהא זה הוגן לדון את הנשמה לבדה מופיעה גם בהקשרים אחרים בחיבורים נוצריים קדומים על תחיית המתים נגד הכופרים בתחייה גופנית של המתים (פגנים ונוצרים),⁹⁷ ואצל אפיפניוס הוא כרוך גם בהבאת המשל שבמכילתא.⁹⁸ בחיבור זה כלולים

92 ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 222 הערה 29.

93 הנוסח במכילתא דרשב"י לפי נוסח מדרש הגדול, 'ומאחר שאדם זה מת וגוף כולה, כלום הקב"ה מביאו לדין?', אפשרי כשלעצמו, אבל קשה עוד יותר לראות איך עונה רבי על שאלה זו.

94 כך במפורש בחיבור המיוחס לאתנגורס על תחיית המתים, יח–כג: שכר ועונש צודקים הם לא רק לנפש אלא גם לגוף, בהתחשב באופיו המורכב של האדם (Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione* [ed. W. R. Schoedel], Oxford 1972, p. 132–145).

95 ראה אורבך (לעיל הערה 92), עמ' 197, 222 הערה 29.

96 J. C. Th. Otto, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi II.*, III, Jena 1874, pp. 210–249. על חיבור זה ראה H. Lona, 'Ps. Justin "de Reurrectione" und die altchristliche Auferstehungsapologetik', *Salesianum* 51 (1989), pp. 691–768 (לשאלת בעל החיבור וזמן כתיבתו – בעיקר עמ' 756); ובכיוון אחר: S. J. G. Sanchez, 'Du Bénéfice du de resurrectione', RB 108 (2001), pp. 73–100 (ושם סקירת המחקר הקודם). ראה גם H. E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie* [BZNW. 66], Berlin 1993, pp. 135–154.

97 על היחס בין הטיעונים הפגניים וטיעונים נוצריים כגון אלו של אוריגנס ושל חסידי אוריגנס ראה צ'דוויק (לעיל הערה 7), וראה עוד M. Pohlenz, 'Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre', *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 47 (1904), pp. 241–250.

98 אפיפניוס (לעיל הערה 90), סעיפים 70.6–70.18.

אפוא שלושת היסודות העיקריים המצויים במכילתא: כיליון הגוף, טובה של הנפש והרוע הכרוך בגוף ('גוף טמא... נשמה טהורה') ושאלת היחס בין הגוף והנשמה בחיי אדם ובדין לעתיד לבוא. מקור זה מאיר את ניסוחיה העמומים של המכילתא ומראה על הקשר ההדוק בין חלקי הדיון, שקשה לעמוד עליו מן המכילתא עצמה ומניסוחיה. לא רחוק, לדעתי, שקטע ב אינו אלא שריד של דיאלוג מפותח יותר מעין זה שבחיבור המיוחס ליוסטינוס, שלשונו נשחקה ונתעמעמה. ההשוואה לאגדת חז"ל חשובה גם להערכת הטיעונים הנוצריים: מן ההשוואה לטקסטים היהודיים נראה שהרבה מן החומר הנוצרי הוא מורשה מפולמוסים קדומים (אנטי-פגניים ויהודיים),⁹⁹ ואין לקבל את הסברה שהטיעונים בחיבורים אלו נוצרו כדי להתמודד עם שיטות גנוסטיות ופנים-נוצריות (כגון תורת תחיית המתים של אוריגנס),¹⁰⁰ אם כי לעתים נעשה שימוש אלו בטיעונים אלו גם לצורך פנים-נוצרי.¹⁰¹

ואולם נחזור להקשרו של קטע ב ולשאלה אם הוא מובא רק אגב קטע א. פרשנות אלגורית לפסוק זה אצל פילון פותחת לנו פתח לראות קטע ב במכילתא כדרשה אלגורית הדורשת 'סוס ורוכבו' על הגוף והנשמה. פילון אומר על המילים 'סוס ורוכבו רמה בים' את הדברים הבאים:

על זאת מהלל משה את האלוהים אשר 'סוס ורוכבו רמה בים' היינו השליך את ארבע ההיפעלויות ואת הדעת האומללה הרוכבת עליהן אל אבדן הכול ואל המצולה הפעורה. וזוהי תמציתו של כל השיר, שאליה מתייחס בו כל השאר: כאשר אוחזת בנפש החירות מן ההיפעלויות, היא הגיעה עד תכלית אושרה... משה אומר בשירו שסוס ורוכבו טובעים בים. ויש לומר שזה הטובע הוא האופי המצרי (אלגוריות החוקים, ב, 102–103).¹⁰²

דברי פילון רומזים למשל של אפלטון בדבר כוחות הנפש והחלוקה הפנימית שלה,¹⁰³ ואין הם מתייחסים לגופו של אדם, אם כי 'מצרים' עשויה לייצג גם גוף בכתבי פילון.¹⁰⁴ אם כן, אפשר להניח שקטע ב אינו אלא שריד למדרש אלגורי על המילים 'סוס ורוכבו', שנתפרשו גוף ונשמה.¹⁰⁵

השערה זו מתחזקת משאנו מוצאים בהבאה מכתבי הפילוסוף הרומי ורו (מאה

99 על קדמותו של אחד הנימוקים המופיעים בטקסטים הנוצריים ראה לעיל סימן 1.

100 זו סברתם של לונה (לעיל הערה 96) וגרנט, R. M. Grant, 'Athenagoras or Pseudo-Athenagoras', (HTR 57 [1954], pp. 121–129).

101 דרך משל אפיפניוס, הרוצה להדגיש את רעיון תחיית גופם של המתים נגד שיטתו של אוריגנס (כגון אפיפניוס) עושה שימוש במשל החיגר והסומא שעמד לרשותו ממקורות יהודיים בעלי גוון פולמוסי (ראה לעיל הערות 97, 98).

102 תרגם י' עמיר, הנ"ל (עורך), פילון האלכסנדרוני: כתבים, ד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 83.

103 פידרוס 246א ואילך.

104 ראה J. W. Earp, 'Index', *Philo in ten Volumes*, X (LCL), London 1971, p. 303, s.v. 'Egypt'.

105 ראה בכיוון זה L. Wallach, 'The Parable of the Blind and the Lame: A Study in Comparative Literature', *JBL* 62 (1943), pp. 333–339.

א' לפסה"נ) תפיסה אפשרית שלפיה היחס בין הגוף והנפש הוא כיחס שבין סוס לרוכבו: הגוף הוא הסוס והנפש היא האדם.¹⁰⁶ ורו עצמו אינו מקבל תפיסה זו, והוא בוחר בדגם אחר ליחס בין הגוף והנפש: צמד סוסים, ששניהם כאחד מהווים את האדם.¹⁰⁷ בדימוי זה מבטא ורו את השקפתו על האדם, השקפה דומה לזו של רבי ושל המיוחס ליוסטינוס: הנפש והגוף זקוקים זה לזה ומשלימים זה את זה, היחס ביניהם הוא יחס של גומלין, ויחד הם מהווים את האדם (ולפיכך דין צדק הוא רק דין הדן את שניהם כאחד). תדע לך שהוא כן, שהרי גם בחיבור המיוחס ליוסטינוס, שהשקפתו מקבילה ממש בתכנה ובהקשרה לדבריו של רבי, אנו מוצאים דימוי של הגוף והנפש לצמד שוורים, ממש בדומה לדימויים לצמד סוסים בדברי ורו עצמו. וכיוצא בזה אנו מוצאים גם בפיוט קדום, אנונימי: 'חשובים הם כצמד כחיגר וסומה שומרי בשדה מלך'.¹⁰⁸ נראה אפוא שמשלו של רבי, המדמה את הגוף והנפש לחיגר ולסומא, חשוב כדי לקבוע את היחס בין הגוף לנפש כיחס של גומלין, 'צמד', ולמתן את ההייררכיה העולה מן הפירוש האלגורי לביטוי 'סוס ורוכבו'.¹⁰⁹

לאור מה שהתברר לנו זה עתה, נתבונן שוב במדרשי המכילתא. בעצם יש זהות בין הסיטואציה ומטבעות הלשון שבקטע א לאלו שבקטע ב, אלא שבקטע א מדובר בסוס ורוכב ממש, ובקטע ב מדובר בגוף ונפש. ואולם האמור בקטע ב, 'הקב"ה מביא גוף ונשמה ומעמידן בדין', מתאים לעניינו של קטע זה; לעומת זאת לשונו של קטע א, 'הקב"ה מביא סוס ורוכבו ומעמידן בדין...' מביא סוס ורוכבו ודגן כאחד, מתאים רק בדוחק לעניינו של האמור כאן: כלום יש דין לחיה ולבהמה, וכלום קולע הביטוי 'מביא...' ומעמידן בדין' לטביעת הסוס ורוכבו בים? עוד יותר בולט הדבר שהביטוי במכילתא דר"י בסוף קטע א – 'מרכיב את האדם על הסוס ודן אותם יחד' – אין לו טעם אלא כמשקף את הביטוי להלן בקטע ב, 'הרכיב חיגר על גבי סומא ודן אותם כאחד'.¹¹⁰ וכבר אפשר להרהר שמא האגדה בקטע א הביאה אל

106 Augustinus, *de Civitate Dei*, XIX, 3 (Corpus Christianorum Series Latina, 48), Turnholt 1955, p. 662. דימוי הגוף והנשמה לסוס ורוכבו מצוי גם במקורות ערביים ויהודיים מימי הביניים, ראה H. Malter, 'Personification of Soul and Body: A Study in Judeo-Arabic Literature', *JOR*, n.s., 2 (1912), p. 466.

107 על תפיסות שונות בדבר היחס בין גוף ונפש בחיבור המיוחס לפלוטרכוס כרקע לדין שבין אנטונינוס ורבי העמיד א"א הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית לאור מקורות יוניים ולטיניים, תל אביב תשל"ה, עמ' 582–583. הדיון עצמו במקור שלפנינו הוא בשאלת הדין לעתיד לבוא, בדיוק כמו במקורות הנוצריים שצוינו לעיל, אלא שתפיסה דתית זו קשורה לתפיסות הפילוסופיות הקדומות יותר (ראה לעיל, הערה 97).

108 'איום ונורא צום העשור', מחזור כל השנה כמנהג ק"ק איטליאני, מהדורת שר"ל, ב, ליורנו תרנ"ו, דף קנט ע"ב.

109 דימוי הבשר והנפש לסוס ורוכבו נזכר גם אצל יוהנס כריסוסטומוס (הדרשה החמישית על האיגרת אל האפסים, 4 [PG 62, p. 41]), וגם בדבריו מודגשת זיקת הגומלין בין שניהם, ובלבד שיהא הסוס מונהג בידי רוכבו.

110 ראה לעיל הערה 90.

מישור הפשט את הביאור האלגורי שעליו מיוסד קטע ב, ודווקא בקטע א נהפכו 'סוס ורוכבו' האלגוריים לסוס מצרי ורוכבו ממש.¹¹¹ נראה שלפנינו דוגמה לדרשה אלגורית ('סוס ורוכבו' כגוף ונשמה) הלובשת צורה של דרשת פשט (על טביעת הסוס ורוכבו המצרים בים). הדרשה האלגורית הארץ ישראלית שביסוד המכילתא אינה רחוקה מדרשתו האלגורית של פילון (אם כי אינה זהה לה!), אבל מדרשה זו נשאר רק שריד בדמות הדיאלוג שבין אנטונינוס לרבי, ויש רגליים לסברה שהדרשה על המצרי וסוסו שבאה בסמוך לפניה במכילתא (קטע א) אינה אלא גלגול של דרשה אלגורית עלומה זו, שהפכה מסותרת מן העין.

הדברים שנידונו במאמר זה היו מסוגים שונים: יש מהם שעיקרם קושיה תאולוגית במקרא (סימנים 4, 7, 8) ויש מהם שעיקרם דרשה של מילה (סימן 9); יש הרומזים בלחש לסיפור המקראי ומודדים את המציאות ההיסטורית הראלית במידתה של המציאות המקראית (סימן 2); יש הבאים לפתור חידתו של פסוק (סימן 4), או ליצור מבנה תאולוגי רחב בהסתמך על לשונות המקרא (סימן 3) או שלא בהסתמך עליהם (סימן 6), ויש בהם אמירות תאולוגיות (סימנים 1, 8) ופרשנות אלגורית (סימן 10). הצד השווה שבהם: הדמיון הבולט בין ספרות חז"ל למקבילה בספרות החיצונית, אם במסורת הבסיסית ואם בדרך הפירוש. מכל מקום הדמיון בין הספרות חשוב להבנת ספרות חז"ל (כגון סימנים 2, 3, 4, 6, 10) ולהבנת הספרות החיצונית (כגון סימנים 3, 4, 10), והוא מלמדנו על השתלשלותן של מסורות ועל בעיית מוקדם ומאוחר בעולמה של היהדות הקדומה. באמצעות דוגמאות אקראיות אלו אנו מבחינים שוב בדמיון המהותי בין הספרות החיצונית לספרות חז"ל, שאף אֲדֻנְיָה – באגדה ובהלכה, במסורת ובדרכי פרשנות – הוטבעו בתקופת בית שני.

111 דרשה זו עשתה פירות בספרות חז"ל המאוחרת יותר, ראה שהש"ר א, ט: 'המצריים הרשעים לסוסים זכרים ומזוהמים והיו רצים [אחרי]הם עד ששקעו אותם בים. והיו המצריים או' לסוס: אתמול [...] מושכך לנילוס ולא היית בא אחרי, עכשיו את בא ומשקעיני [...] והי'ה הסוס או' לרוכבו: רמה בים – רימה בים ראו מה בים [אפית]סיס נעשית לכם בים' (קטע גניזה שהובא לצד נוסחאות כתבי היד האחרים של שהש"ר במאמרו של א"ש רוזנטל, 'בירורי מלים ועיוני נוסח', מחקרי תלמוד ב [תשנ"ג], עמ' יח–כד). רוזנטל מפרש 'והיו רצים אחריהם' – אחרי ישראל. לאור פירוש זה הוא שוקל את הגרסאות, אך תוהה על עניינה, גרסתה והרכבה של האגדה (עמ' כב–כג). פתרון הדברים, לדעתי, ש'אחריהם' הוא אחרי המצרים, והוא מדרש על הפסוק 'וירדפו מצרים ויבאו אחריהם כל סוס פרעה' (שמ' יד, כג), וכנגדו 'בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים' (שמ' טו, יט) וגרר אחריו את הרוכב. האגדה בשיר השירים רכה אינה אפוא אלא הרחבה של שני הפסוקים האמורים בקטע א של המכילתא. אגב, המדרש 'סוס ורוכבו' רמה בים, שעמד עליו רוזנטל (כעקבות ד' ווקח; שם, עמ' יח–יט) מצוי בתרגום הערבי השומרוני לפסוק זה 'סבחוא ללה אן עלי אלשעב אקתדר אלפרס וראכבה מכר פי אלכחר', כלומר: 'שכחו את ה' כי יכול לעם [החומש השומרוני גורס: גוי גאה], את הסוס ורוכבו רימה בים', וכבר שיער שחאדה שזה 'תרגום על פי מדרש' (ח' שחאדה, התרגום הערבי של השומרונים לתורה, תרביץ נב [תשמ"ג], עמ' 77. אני חלוק על שחאדה בתרגום הערביית בנקודה זו).

מבט חדש על ה'מדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל

סטיבן ד' פראד

הקדמה

גילוי מגילות ים המלח לפני כחמישים שנה חולל תמורה משמעותית ביכולתנו להציב את ספרות חז"ל ביחס לספרות ימי בית שני שקדמה לה. עד לאותה עת היו בידינו רק מעט מאוד כתבים יהודיים בתר-מקראיים וטרום-חז"ליים בלשונם ובצורתם המקוריות, מאחר שרוב הכתבים הללו נשמרו בצורה מתורגמת, ואף מעובדת בדרגה זו או אחרת, בידי קהילות נוצריות מאוחרות יותר. במיוחד חשוב לציין כי למעט פירושי האלגוריים של פילון האלכסנדרוני, רק מעט מאוד היה ידוע לנו על הדרכים והאופנים של פרשנות המקרא שהיו מקובלים בקרב קבוצות שייכתן ששורשיה של היהדות הרבנית נטועים בהן, ושאוּלי מהן שאבו חז"ל את המסורות והצורות העשירות של פרשנות מקראית המוכרות לנו כמדרשי חז"ל.

כל זה השתנה עם פרסומן הראשון של מגילות ים המלח, ומעל לכול – ה'פשרים'. זהו קובץ של כתבים יהודיים בלשונם המקורית ובצורתם הטהורה, אשר לא רק היו רוויים במטבעות לשון וברמיזות תנ"כיות, אלא גם הכילו פרשנות מקראית גלויה, ובכלל זה פרשנות רציפה. נראה היה שנמצאה חוליה מקשרת, שהייתה חסרה במשך זמן רב מאוד, בין התנ"ך לבין מדרשי חז"ל – דבר שעורר תקוות (ואף הביא להשמעת הנחות) כי מעתה ניתן יהיה למצוא את רוב השיטות הפרשניות והתוצרים המדרשיים של חז"ל מאות שנים מוקדם יותר, בתקופה המקבילה לתקופת חתימתו ההדרגתית של הקנון המקראי או מיד לאחריה.¹ גילויים אלה הביאו בעקבותיהם

* מאמר זה הוא גרסה מתוקנת של הרצאה שנשאתי בכנס בנושא 'סדרי יום בחקר המדרש כמאה העשרים ואחת' בקולג' ויליאם ומרי, ויליאמסברג, וירג'יניה, ב-4 במאי 1998. כמה מהמשתתפים תרמו הצעות מועילות, ובעיקר לואיס בארת, מרק ברגמן, דוד הלפרין ודוד ריכטר.

1 במקרה שלפנינו לא היה זה מעשי להביא כיכליוגרפיה מקיפה. אציין כמה מהחיבורים החשובים ביותר: R. Bloch, 'Midrash', *Supplément au dictionnaire de la Bible* 5 (1957), pp. 1263–1280; idem, 'Ecriture et tradition dans le judaïsme: Aperçus sur l'origine du Midrash', *Cahiers sioniens* 8 (1954), pp. 1–34; idem, 'Note methodologique pour l'étude de la littérature rabbinique', *Recherches de science religieuse* 43 (1955), pp. 194–227; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, rev. ed., Leiden 1973; idem, 'Bible and Midrash:

שני שינויים הקשורים זה בזה: (א) המילה 'מדרש' – לאו דווקא במשמעות של סוג מסוים של פרשנות, אלא בעיקר במובן של עמדה פרשנית ביחס לתנ"ך – אינה חייבת עוד להצטמצם למדרשי חז"ל בלבד; אדרבה, כעת היא יכולה להקיף מגוון רחב הרבה יותר של תופעות, שיש עליו עדויות מרובות מזמן הקודם בהרבה לכתבי חז"ל המוקדמים ביותר שבידינו (דהיינו המאה השלישית לסה"נ) ואשר שורשיו נעוצים בפרשנות התוך-מקראית עצמה. מעתה הפך המושג 'מדרש' למושג רחב מאוד, המתפרש על הספרות שמן המקרא ועד לספרות חז"ל (וכמובן גם מה שבא אחריה), ומגילות ים המלח תופסות מקום ביניים חשוב ביניהן (בצד פילון, יוסף בן מתתיהו, ספר היובלים, 'קדמוניות המקרא', גרסאות ותרגומים קדומים והברית החדשה);² (ב) כל מחקר שנערך על כל אחד מהנ"ל צריך היה מעתה להביא בחשבון את ההקשר הרחב יותר של הפרקסיס הפרשני ושל המסורת שמתוכו הוא ככל הנראה שאב, ומכאן נולדה התפיסה של 'מדרש השוואתי'.³

Early Old Testament Exegesis', P. R. Ackroyd and C. F. Evans (eds.), *Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970, pp. 199–231; M. P. Miller, 'Midrash', *Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville 1976, pp. 593–597; idem, 'Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament', *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971), pp. 29–82. לחיבורים מאוחרים יותר, המדגישים את ההמשכיות שבין כתבי קומראן לבין הפרשנות של חז"ל, ראה ב' ניצן, פשר חבקוק, ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים תשמ"ו; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א–ב, גבעתיים 1991, בעיקר פרק 14; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield 1985, esp. chap. 1; J. L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990; idem, *The Bible As It Was*, Cambridge, Mass. 1997; M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', M. E. Stone and E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives – Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 May, 1996*, Leiden 1998, pp. 102–111.

2 להגדרה המורחבת של 'מדרש' ראה R. le Déaut, 'A propos d'une définition du midrash', *Biblica* 50 (1969), pp. 395–413; G. Porton, 'Defining Midrash', J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, I, New York 1981, pp. 55–92; A. Wright, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island, N. Y. 1967; פרנקל (לעיל הערה 1), א, עמ' 11–16.

3 במונח 'מדרש השוואתי' השתמשו בעיקר ג'יימס א' סנדרס ותלמידיו. ראה במיוחד J. A. Sanders, 'From Isaiah 61 to Luke 4', J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, I: *New Testament*, Leiden 1975, pp. 75–106; idem, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; D. M. Carr, *From D to O: A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon*, Atlanta 1991; idem, 'Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible', R. D. Weis and D. M. Carr (eds.), *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*, Sheffield 1996, pp. 22–64; C. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6:9–10 in Early*

ואולם מהר מאוד החלו כמה מלומדים להעלות שאלות בנוגע להתפתחויות הללו. שתי סדרות של שאלות הקשורות זו בזו והמתייחסות, בהתאמה, לשתי ההתפתחויות שצוינו לעיל היו: (א) אם משמעות המושג 'מדרש' תורחב כל כך עד שהוא ייעשה מילה נרדפת למושג הכללי 'פרשנות' – מה נרויח מכך? זאת ועוד: מה ילך לאיבוד עקב טשטוש ההבדלים החשובים שבין עמדות ופרקסיס פרשניים של מחברים וקהילות יהודיים קדומים ספציפיים?⁴ (ב) בין מה למה בדיוק אנו משווים ב'מדרש' השוואתי? האם אנו משווים בין שיטות, צורות ותוצרים פרשניים או בין עמדות פרשניות והשקפות ביחס לכתבי הקודש, ההתגלות והסמכות הפרשנית העומדות ביסודן?⁵

באופן כללי, העוסקים ב'מדרש ההשוואתי' התמקדו בעיקר במסורות הפרשניות, תוך שהם מבקשים להבין את האופן שבו מסורות כאלה התאימו את עצמן בדרך יצירתית לצרכים המזדמנים של בני הקהילות של המסורות. כדי להבין תהליך זה של עיבוד והתאמה שנעשה בידי קהילות שונות יש לדעת איך הדהדו מסורות אלה באוזני קהל המאזינים בתוך ההקשר הרחב יותר של מסורות פרשניות שאמורות היו להיות מוכרות לו. ואולם העוסקים ב'מדרש ההשוואתי' קיבלו במהלך דרכם כמה הכרעות, במודע או שלא במודע: (א) הם התמקדו בעיקר במסורות פרשניות אגדיות, וכמעט שלא עסקו במסורות פרשניות הלכתיות – הגם שהמסורות ההלכתיות מילאו מקום מרכזי בעיבודו של התנ"ך בידי קבוצות שונות בימי בית שני, כפי שעולה כיום בבירור ממגילות ים המלח;⁶ (ב) 'מדרש ההשוואתי' לא גילה עניין רב בהשוואה ובהנגדה של הכלים הפורמליים של פרשנות המקרא שהיו משותפים לקהילות השונות או של התפקידים הרטוריים וטענות הסמכות הסמויות הגלומים באותם דפוסי פרשנות טקסטואלית; (ג) רוב העוסקים ב'מדרש ההשוואתי' הגיעו בסופו של דבר לעניין השימוש מחדש במקרא ('הברית הישנה') שנעשה בידי מחברי הברית החדשה. הרבה פחות תשומת לב הוקדשה בעניין זה לקבצים הפרשניים המאוחרים יותר של ספרות חז"ל הקדומה ושל ראשוני אבות הכנסייה, הן ביחסם אלו לאלו הן

Jewish and Christian Interpretation, Sheffield 1989; M. Callaway. *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Atlanta 1986

4 ראה ד' מ' קר (לעיל הערה 3).

5 המבקר הראשי של גישת 'המדרש ההשוואתי' הוא יעקב ניוזנר, הטוען שאת ההשוואה יש לערוך בין מסמכים מדרשיים שלמים ולא בין מסורות מבודדות או מתומצתות. הוא מעלה נקודה זו בכמה הקשרים: J. Neusner, *Comparative Midrash: The Plan and Program of Genesis Rabbah and Leviticus Rabbah*, Atlanta 1986; idem, *The Religious Study of Judaism: Description, Analysis, and Interpretation*, I, Lanham, Md. 1986; pp. 93–127; idem, 'Toward a Theory of Comparison: The Case of Comparative Midrash', *Religion* 16 (1986), pp. 269–303

6 ואולם אפילו המחקרים על מגילות ים המלח כמעט לא עסקו עד כה בפרשנות ההלכתית. דבר זה החל להשתנות עם פרסום מגילת המקדש, קטעי ברית דמשק ממערה 4 ו'מקצת מעשי התורה'. ראה י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת "קצת מעשי התורה"', תרכיץ נט (תש"ן), עמ' 11–76 ובעיקר עמ' 11–12.

ביחסם לקודמיהם. להלן אציע אפשרויות אחדות לסגירת פערים אלה, מתוך הקדשת תשומת לב מיוחדת להשוואת פרשנות המקרא במגילות ים המלח ובמדרשי חז"ל הקדומים.⁷

מינוח משותף

את בחינת חשיבותן של מגילות ים המלח לחקר מדרשי חז"ל אפתח בבדיקת מונחים מקבילים בשניהם. בכמה מקרים יש במגילות ים המלח עדות למונחים פרשניים המצויים בספרות חז"ל אשר עד עתה לא נמצאה להם עדות בספרות של תקופת בית שני.

שם העצם העברי 'מדרש' – המצוי בתנ"ך פעמיים (דה"ב יג, כב; כד, כז) במשמעות שאיננה ברורה לחלוטין ופעם נוספת, שלא בוודאות, בספר בן סירא (נא, כנ)⁸ – מופיע במגילות ים המלח כעשר פעמים,⁹ ובחמש מהן באה מיד אחריו המילה 'תורה'.¹⁰ עם זאת, ברוב המקרים לא ברור אם המילה 'מדרש' משמשת שם בקונוטציה הספציפית של פרשנות מקראית או במובן הרחב יותר של לימוד.¹¹ אותה אי-בהירות ישנה גם בשימוש בפועל 'דרש' במגילות ים המלח כשהוא בא בהקשר

7 R. Sarason, 'Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature', J. Petuchowski and E. Fleischer (eds.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in idem*, 'Interpreting : ומאוחר יותר : *Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, pp. 53–73 Rabbinic Biblical Interpretation: The Problem of Midrash. Again', J. Magness and S. Gitin (eds.), *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Atlanta 1998, pp. 133–154

8 'פנו אלי סכלים ולינו בבית מדרשי'. ייתכן שהביטוי 'בית מדרשי' הוא שחזור של המונח בסורסי, וככל הנראה הביטוי העברי המקורי היה 'בית מוסר', בלא כינוי השייכות. ראה P. Skehan, 'The Acrostic Poem in Sirach 51:13–30', *Harvard Theological Review* 64 (1971), pp. 387–400, esp. pp. 390, 397

9 1QS 6:24; 8:15 (=4QS^d 6:7; 4QS^e 3:6); 8:26 (=4QS^d 7:1); 4QFlor 1–2 i 14; CD 20:6; 4QD^a 5 i 17; 11 20; 4QS^d 1:1 (=4QS^b 9:1); 4QD^e 7 ii 15; 4Q249 [verso]

10 1QS 8:15; CD 20:6; 4QD^a 5 i 17; 11 20; 4QD^e 7 ii 5. ב-4Q249, בצד החיצוני של המגילה, אחרי 'מדרש' בא 'ספר מושה'.

11 ב-1QS 6:24 'מדרש' משמש כמובן של חקירה, או חקירה ודרישה משפטית, בעוד שב-1QS 8:26 משמעותו אינה ברורה – לימוד קהילתי או משא ומתן הלכתי. ב-CD 20:6 נראה שהמשמעות היא פירושה הנכון של התורה. רק ב-4QFlor 1:14 המשמעות היא פרשנית מובהקת, ומיד אחרי המילה הזאת בא פסוק מקראי ופירושו ('פשר', שעוד יידון להלן). ראה גם J. M. Baumgarten, 'The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period', idem. *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 31–32: 'משמעותי הדבר שבשימוש הקומראני, שלא כמו בעברית של חז"ל, לפועל "לדרוש" יש בעיקר משמעות של לחפש או לחקור, ורק אינדיקציות בודדות למעבר אל המובן המדרשי של ביאור המקראות'.

של טקסט או מכלול של חוקים. הבה נתבונן בדוגמה אחת כזו של שימוש מעורפל במילה 'מדרש'.

כאשר קהילת קומראן מתארת את הפרדותה מכלל עם ישראל על מנת לחיות במדבר, היא מגדירה את הפעילות הקולקטיבית שלה כהתוויית נתיב גאולה אלוהי באמצעות תהליך ההתגלות המתמשך של 'מדרש התורה', חקירת תורת משה (1QS 8:12-16):¹²

ובהיות אלה ליחד בישראל בתכונים האלה¹³ יבדלו מתוך מושב (ה)[א]נשי העול ללכת למדבר לפנות שם את דרך הואהא¹⁴ כאשר כתוב במדבר פנו דרך •••• ישרו בערבה מסלה לאלוהינו היאה מדרש התורה¹⁵ א[ש]ר צוה ביד מושה לעשות¹⁶ ככל הנגלה עת בעת¹⁷ וכאשר גלו הנביאים ברוח קודשו.¹⁸

הפעילות הלימודית של הקהילה היא ההקשר המתמיד שבתוכו הם מגדירים ומממשים את הרצון האלוהי, כפי שנמסר בתחילה בידי משה והמשיך להתגלות באמצעות דברי הנביאים שנאמרו ברוח הקודש. משום כך יש לפעילות זו מקום מרכזי בתפיסה העצמית ההיסטורית-הדתית של הקהילה. ואולם גם כאן וגם בכמה קטעים דומים לא ברור מהו טיבה של פעילות לימודית שכזו, ובעיקר – אם היא דומה בצורתה למדרש חז"ל על הפרשנות הברורה והמפורשת של פסוקי מקרא שבו, כביאור או כהבאת אסמכתות.¹⁹

- 12 שינויי גרסאות מתוך קטעים של 4QS אינם משנים את המשמעות שינוי ניכר.
- 13 המילה 'יחד' (במובן של קהילה) והמילים 'בתכונים האלה' מופיעות כתוספות מעל לשורות שאינן מצויות ב-4QSD^{4+e}. בשני המקרים נראה שתוספות אלה נכתבו בידי אותו סופר שכתב את הטקסט עצמו. כאשר לביטויים אלה השווה אל 1QS 8:10, הקודם לו: 'בהכון אלה כיסוד היחד שנתיים ימים'.
- 14 כאשר לצורה זו לכתיבת השם המפורש ראה J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, I. Tübingen 1994, p. 37 n. 210. בציטוט מיש' מ, ג המובא מיד לאחר מכן מופיע השם המפורש בכתב היד כארבע נקודות.
- 15 מילים אלה מופיעות גם ב-CD 20:6. בנוגע לפועל 'דרש' בהתייחס לתורה ראה הביטוי 'דורש התורה/בתורה' ב-1QS 6:6-8; CD 6:7; שם, 7:18; 4QFlor 1:11; 4QCatena^a 1:5 (4Q177); הצירוף של הפועל 'דרש' עם שם העצם 'תורה' מצוי כבר בעז' ז, י וכן בכך סירא לה, טו. השווה יש' לד, טז, ששם הנושא הוא 'ספר ה'.
- 16 אני מבין את מילת החבור 'אשר' כמתייחסת לתורה (ולא ללימוד) שצוותה לישראל מפי ה' באמצעות משה, כדי שיקיימו אותה בהתאם להתגלויות שבאו לאחר מכן.
- 17 כאשר לביטוי זה כמכוון לשלבי התגלות הבאים בזה אחר זה, וכל אחד מהם מתאים לזמנו, ראה 1QS 9:12-13. וראה עוד S. D. Fraade, 'Interpretive Authority in the Studying Community at Qumran', *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), p. 52 n. 18.
- 18 להערות ודיון נוספים ראה פראד (שם), עמ' 51-52. כאשר לקטע נוסף המאפיין בצורה דומה את ייסודם והתנהלותם של חיי הקהילה כמונחים של לימוד כתבי הקודש ראה CD 6-11 ('מדרש הבאר'), הנידון שם, עמ' 58-63, וכן בספרו של פרנקל (לעיל הערה 1), ב, עמ' 478-480. גם בפסקה זו נעשה שימוש בפועל 'דרש'.
- 19 כאשר לשאלה זו, בהתייחסות ספציפית לפרקסיס של מדרש הלכה בקומראן, ראה להלן, וכן את

עם זאת, משמעותית היא העובדה שמגילות ים המלח משתמשות במינוח דומה לזה של מדרשי חז"ל בציטוט פסוקי מקרא, ובעיקר בפועל 'אמר' ובצורת הבינוני הפעול 'כתוב' (כמו בקטע דלעיל).²⁰ ואולם יש לציין שתדירות השימוש במינוח כזה נמוכה בהרבה ממה שמצוי בספרות חז"ל הקדומה, ובעיקר במדרשים. מגילות ים המלח, כמו כתבים מתקופת בית שני בכלל, נוטות להציג את תוצאות הפרשנות שלהן כ'מקרא משוכתב', בלא להביא ציטוטים מפורשים והסברים של פסוקי המקרא.²¹ זאת ועוד: בכמה קטעים במגילות ים המלח נעשה שימוש במינוח ציטוטי מעין זה כהקדמה לא לציטוט של ממש אלא רק לאזכור או לרמז, לפרפרזה או לפסוק משוכתב.²² פרשנות מקראית גלויה והמינוח המתלווה אליה נדירים עוד יותר

הדיון הנרחב יותר אצל S. D. Fraade, 'Looking for Legal Midrash at Qumran', בתוך הקובץ בעריכת מ' סטון וא' חזון (לעיל הערה 1), עמ' 59–79. לפירוש שונה של פסקה זו, הגורס שהיא עוסקת בפירושים מדרשיים של התורה כמקור לחוקים הכיתתיים, ראה A. Shemesh and C. Werman, 'Hidden Things and Their Revelation', *Revue de Qumran* 28 (1998), pp. 420–421. 20 באשר לדרכים שונות לטיפול בציטוטים מן המקראות במגילות ים המלח ראה ג' ברין, 'ציטוט מפורש מן התורה ומן הכתובים במגילות', הנ"ל, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד, עמ' קלז–קמה; ד' דימנט, 'בין מקרא למגילות: ציטוטים מן התורה במגילת ברית דמשק', ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה ליק, אינדיאנה תשנ"ב, עמ' 113–122; J. Carmignac, 'Les citations de l'ancien testament dans la "guerre des fils de lumiere contre les fils de tenebres"', *Revue biblique* 63 (1965), pp. 234–260, 375–390; J. A. Fitzmyer, 'The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament', idem, *Essays in the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 3–58; M. H. Goshen-Gottstein, 'Bible Quotations in the Sectarian Dead Sea Scrolls', *Vetus Testamentum* 3 (1953), pp. 7–82; E. L. Greenstein, 'Misquotation of Scripture in the Dead Sea Scrolls', in B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, Haifa 1993, pp. 71–83; G. Vermes, 'Biblical Proof-Texts in Qumran Literature', *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), pp. 493–508; P. Wernberg-Møller, 'Some Reflections on the Biblical Materials in the Manual of Discipline', *Studia Theologia* 9 (1955), pp. 40–66.

21 באשר למונח 'מקרא משוכתב' ('Rewritten Bible') ראה ורמס (לעיל הערה 1), עמ' 67–126, P. S. Alexander. 'Retelling the Old Testament', D. A. Carson (ed.), *It Is Written – Scripture Citing Scripture: Essays in Honor of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, pp. 99–121. אלכסנדר מגדיר קטגוריה זו ככוללת רק שכתובים רחבים של קטעים סיפוריים, בעוד שאני נוטה לכלול בה גם שכתובים הלכתיים. דוגמאות לכך הן ספר היובלים, קדמוניות היהודים של יוסף בן מתתיהו, Genesis Apocryphon (המגילה החיצונית לכראשית), קדמוניות המקרא, ומגילת המקדש. ואולם ההבדלים הצורניים והרטוריים ביניהם הם משמעותיים דיים כדי להוציא מכלל אפשרות דיבורים על מקרא משוכתב כסוגה ספרותית. לצורך דיון נוסף בנושא ראה S. D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 2.

22 באשר לפסידו-ציטוטים מעין אלה ראה פיצמאייר (לעיל הערה 20), עמ' 14–15; דימנט (לעיל הערה 20), עמ' 119; J. M. Baumgarten, 'A "Scriptural" Citation in 4Q Fragments of',

בטקסטים ההלכתיים של קומראן, למרות הדגש הרב שהושם בחיי הקהילה הזו על מרכזיות הלימוד ואפילו למרות הרמזים לכך שההלכות האזוטריות של הקהילה נשאבות, במובן מסוים, מן התורה הנגלית.²³

עוד נקודת דמיון בולטת היא השימוש שעושות מגילות ים המלח בשם העצם 'פשר' כמונח טכני שמשמעותו פיענוח פרשני של מילה או פסוק במקרא (למשל 'פשרו על', 'פשר הדבר'). מונח זה הוא תדיר כל כך בפירושים הרציפים של קומראן לספרי הנביאים ולתהלים עד שבמחקר המודרני מכונים פירושים אלה 'פשרים'.²⁴ אותו מונח עצמו, 'פשר', משמש בספר דניאל לפירוש חלומות או אותות (פרקים ב, ד, ה, ז), והמקבילה העברית שלו – 'פתר' – מתייחסת לפתרונות החלומות של יוסף (בראשית פרקים מ–מא).²⁵ דבר זה נתפס בעיני החוקרים כמצביע על אנלוגיות (וגם על קשרים) בין הדרכים לפתרון החלומות, הפשר והפרשנות המדרשית. באופן כללי ביותר כל הפרטים הסימבוליים (חזותיים, טקסטואליים או שניהם גם יחד) מפוענחים (או 'מתורגמים') זה אחר זה, כלומר מייחסים להם משמעות קונקרטיה בחיי הפרט החולם או החברה אשר להם מיועדת אותה התגלות חזותית או טקסטואלית. זאת ועוד: טכניקות הרמנויטיות מסוימות זוהו כמשותפות לפרשנות של חלומות (או

the Damascus Document', *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 95–98. לדיון בתופעה

זו ב-4QMMT, אשר אף אחת מאחת עשרה ההופעות שם של צורת הסביל 'כתוב' איננה

מלווה בציטוט של פסוק מן המקראות, ראה E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4*

G. J. V: *Miqsat Ma'ase Ha-Torah* Oxford 1994, pp. 140–141. להשקפה מסויגת יותר ראה

Brooke, 'Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal*

Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization

for *Qumran Studies*, Leiden 1997, pp. 67–88. במקרה אחד (4QMMT B38) ייתכן שהדברים

מכוונים לחוק כיתתי. מונח זה ('אשר אמר') משמש אפילו (פעם אחת) הקדמה למה שנראה

כציטוט מתוך גרסה מסוימת של ספר חיצוני, 'צוואת לוי' (CD 4:15). באשר להפניות אפשריות

לספר היובלים, אם גם בלא ציטוטים בלשונן, ראה CD 16:3; 4Q 228 1i2; 4Q384 92.

23 ראה גם להלן. לדיון מעמיק יותר בהיעדר היחסי של מדרשי הלכה בכתבי קומראן ראה מאמרי

(לעיל הערה 20). לממצאים דומים, אך מנקודת ראות שונה, ראה קיסטר (לעיל הערה 1).

24 לדיון נרחב יותר, בעיקר בנוגע להשוואה בין פשר למדרש, ראה ספרי (לעיל הערה 21),

עמ' 1–23, ובעיקר עמ' 3–6. לדיונים מעמיקים בפשרים ראה M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*, Washington D.C. 1979; ניצן (לעיל הערה 1). בנוגע

לפרשנויות פשר בלתי רציפות או תמטיות (העושות שימוש במינוח של הפשרים) ראה CD

4QFlor 1:14–19, 4:12–21. חשוב שלא להגדיר את הפרשנויות של כתבי קומראן או את השימוש

שהם עושים בכתבי הקודש בצורה כוללנית על ידי צורת ה'פשר', מאחר שלמרות החשיבות

הרבה שיש לפשר במחקר בן זמננו, הפשרים קיימים רק בעותקים בודדים, ורוב הפרשנות של

קומראן היא מפורשת הרבה פחות כשימוש שהיא עושה בכתבי הקודש.

25 למחקר מאיר עיניים בעניין השימושים בפועל 'פשר/פתר' במזרח הקרוב כמשמעות של למוסס,

לפרק, ראה A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a*

Translation of an Assyrian Dream-Book, Transactions of the American Philosophical Society,

vol. 46, part 3, Philadelphia 1956, pp. 217–225.

נבואות) ושל כתבי הקודש, בעיקר מבחינת דרכי השימוש שלהן בלשון. ביסוד שיתוף זה עומדת תפיסת החלומות כטקסטים, דהיינו כשדרים שהאל שולח אל החולם ואשר יש 'לתרגמם' מן המשלב החזותי למשלב הלשוני.²⁶ אך למרות קווי דמיון מרכזיים אלה יש תחומים חשובים שבהם שונים הפשר ופתרון החלומות זה מזה, ומדרשי חז"ל שונים משניהם. בראש ובראשונה: בעוד שהחלומות נתפסים בדרך כלל בזיקה מטרימה לנסיבות או למאורעות בחייו או בסביבתו של החולם, בעיקר במה שנוגע לעתידו הקרוב, אם לא המידי, הרי הפשרים מפענחים בעקיבות נבואות קדומות במטרה למקם את התממשותן ההיסטורית בחייה של קהילה פרשנית החיה בתקופה מאוחרת הרבה יותר. דוגמה מובהקת ביותר לכך היא הפשר שלפנינו (1QpHab 6:15):

[ויומר כתוב חזון ובא]ר על הלוחות למען ירוץ [הקורא בו...] וידבר אל אל

26 לדיון מפורט יותר בדמיון ובשוני שבין הפשרים לבין פתרונות החלומות כפי שנעשו במזרח הקדום, כתנ"ך, בספרות חז"ל ובעולם ההלניסטי (שלפי שיטות מסוימות מצביע על כך ששיטותיהם של הפשרים ושל המדרש נובעות מאותם פתרונות חלומות), ראה K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, pp. 123, 154–157; A. Finkel, 'The Pesher of Dreams and Scriptures', *Revue de Qumran* 4 (1963), pp. 357–370; M. Fishbane, 'The Qumran Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics', *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1977, pp. 97–114 (לעיל הערה 24); S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*², ; (בצירוף ביבליוגרפיה נרחבת); New York 1962, pp. 47–82; L. H. Silberman, 'Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher (1QpHab)', *Revue de Qumran* 3 (1961), pp. 323–364; J. Tigay, 'An Early Technique of Aggadic Exegesis', H. Tadmor and M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem 1983, pp. 169–189. לרשימה של הגישות הפרשניות השכיחות והמקובלות ביותר בפשרים, שכרובן יש מניפולציות של פרטים לשוניים במילים המקראיות (כגון משחקי מילים או המרת מילים נרדפות), כמקובלות הן בפתרון חלומות הן בפיענוח נבואות ראה הורגן (שם), עמ' 244–247, ושם מובאות דוגמאות. לקשרים שבין פתרון חלומות לבין פירוש טקסטים בתקופה היוונית-רומית הקדומה בכלל, ובמיוחד בכתבים של ארטמידורוס ומקרוניוס, ראה P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994, pp. 74–105. לקווי דמיון בין פתרון חלומות לבין מדרשי חז"ל ראה מחקרה העכשווי ביותר של ניהוף, 'A Dream Which Is Not Interpreted Is Like a Letter Which Is Not Read', *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 58–84; מ"ר ניהוף, 'החשיבה האסוציאטיבית במדרש: דוגמת הפירוש של סיפור אברהם ושרה במצרים', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 339–359. ואולם יש לציין את מחקרו החשוב של ליכרמן, 'A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic "Measures" of Biblical Hermeneutics?', *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), pp. 157–225, הגורס כי שיטות הפרשנות המדרשיות עשויות לשקף מורשת משותפת של טכניקות פרשנות טקסטואליות מסופוטמיות, שראשיתן בתקופת כתבי התנ"ך ואף לפני כן. לפיכך קווי הדמיון עם פירוש החלומות אינם מצביעים בהכרח על תלות ישירה ביניהם.

חבוקק לכתוב את הבאות (על) הדור האחרון ואת גמר הקץ לוא הודעו (vacat) ואשר אמר למען ירוץ הקורא בו פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רזי דברי עבדיו הנביאים.²⁷

בדרך זו מגלה ה'פשר' לקהילה הפרשנית שלו כי נבואות אלוהיות, שהתגשמותן הייתה עד כה סמויה מן העין, כבר התגשמו או עתידות להתגשם בקרוב – בפעם הראשונה והיחידה – בקהילה זו עצמה. במילים אחרות: הטקסט הנבואי הסתום לא היה מיועד להיות מובן למי שקיבלוהו בראשונה (דהיינו לנביא ולקהל שומעיו) וגם לא לדורות שבאו אחריהם, אלא אך ורק לקהילה נבחרת בתקופה מאוחרת יותר (בקץ הימים).

המונח הקומראני 'פשר' וצורתו דומים דמיון מובהק לצורה הפרשנית החז"לית המאוחרת יותר (וכן לשמה, שהוא מונח מקביל) – 'פתירה', צורה המצויה בעיקר בחיבורים מדרשיים אמוראיים.²⁸ ואולם בין שני מונחים אלה יש כמה נקודות משמעותיות של שוני, הן בצורה הן בתפקיד שהם ממלאים. ב'פתירה' החז"לית לוקחים פסוק, או חלק של פסוק, שהוראתו איננה חד-משמעית – בדרך כלל מן הנביאים או הכתובים – ומפענחים אותו כמתייחס בדרך אינטר-טקסטואלית לדמות או לאירוע כלשהם מן המקרא, אך ברוב המקרים לא לאירועים, לקבוצות או ליחידים מן התקופה הבתר-מקראית (דהיינו לא לקהילה הפרשנית החז"לית, או לפחות לא ישירות אליה). נוסף על זאת, בדרך כלל ה'פתירה' מציעה סדרה של פיענוחים כאלה, שכל אחד מהם מתייחס לרפרנט או לקבוצת רפרנטים שונה. כך יוצא שבעוד שה'פתירה' החז"לית (כמו מדרשי חז"ל בכלל) מביאה לא פעם אפשרויות רבות של פיענוח תוך-מקראי, ה'פשר' הקומראני מביא בדרך כלל פיענוח חוץ-מקראי אחד ויחיד.²⁹ ולבסוף, ה'פתירה', כמו מדרשי חז"ל בכלל, מגיעה לפירושים שהיא מציעה על ידי הצבתם הפרשנית של פסוקים מתוך ספרי מקרא שונים זה מול זה, ואילו

27 השווה 1QpHab 2:8–10: 'הכוהן אשר נתן אל בן־לכו בינן לפשור את כול דברי עבדיו הנביאים [אשר] בידם ספר אל כול הבאות על עמו ועל עדתו'.

28 על הפתירה ויחסה לפתרון החלומות ראה ניהוף, חלון (לעיל הערה 26).

29 לדיון בריבוי פירושים בפשרים, עם דוגמאות, ראה ניצן (לעיל הערה 1), עמ' 46–51, 70, 95–97, 166–167, *Revue de Qumran*; H. Basser, 'Peshar Hadavar: The Truth of the Matter', pp. 389–406 (1988). 13. ואולם הדוגמאות המובאות שם הן כאלה שבהן פירוש יחיד של למה עשוי להיות תלוי בריבוי משמעות (בדרך כלל כפל משמעות) או כפל בקריאה שיש לאחת המילים באותה למה על כל חלקיה. אין ריבוי פירושים כמובן של פירושים חלופיים כמובנה בדומה לאלה המצויים רבות ב'פתירה' החז"לית, כמו גם במדרש בכלל. ראה הדיון שלי בפירוש המשולש, היוצא דופן, שב-1QpHab 1:16 – 2:10, בתוך ספרי (לעיל הערה 21), עמ' 6. לאנלוגיה חז"לית בין ריבוי פירושים לחלומות ולפסוקי תורה ראה המדרש האנונימי לקה' ה, ב המצוי במדרש הגדול לבראשית, הקדמה (מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ז, עמ' 39): 'ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דברי תורה החמירים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים'. בדומה לכך גישות קדומות לפתרון חלומות נבדלות זו מזו כיחסן לשאלה אם לתמונה הבאה בחלום, כאשר היא מפוענחת כראוי, יש תרגום

ה'פשרים' הרציפים מתייחסים בכל פעם אך ורק לפסוק המסוים שאותו הם באים לפענח.³⁰

מדרש ההלכה

כפי שנאמר לעיל, מגילות קומראן מכילות כמות קטנה בהרבה של פרשנות מקראית גלויה מספרות חז"ל המוקדמת, ונטייה זו היא מובהקת עוד יותר בכתבים ההלכתיים של קומראן. עובדה זו מפתיעה היא לנוכח הדגש הרב על לימוד קהילתי הן של 'תורה' הן של 'משפט' שהיה בקומראן³¹ ולאור ההנחה שהחוקים האזוטריים של הקהילה נובעים מן התורה הנגלית.³² אבהיר: אינני טוען שבלימוד הקהילתי או בהכשרת המנהיגים הקהילתיים בקומראן לא היה קיים דבר הדומה למדרש הלכה – דהיינו שאיבת חוקים מן המקראות או הצדקתם באמצעות המקראות – אלא רק שבדרך סידורם של החוקים ובהצגתם לצורך מסירתם המרכיב הזה איננו שכיח. על יסוד העובדה שיש בידינו דוגמאות אחדות לקיומו של מדרש הלכה שכזה בקומראן, כולן בתוך ברית דמשק, יכולים אנו לשער כי הקהילה הכירה שיח פרשני הלכתי גלוי מעין זה וכי מורי הקהילה מסוגלים היו ליצור אותו. ואולם נראה שההלכות הקהילתיות נמסרו בעיקר בצורה של רשימות חוקים (4QMMT), מכלול הקטעים ההלכתיים של (1QM, 1QS, CD) או כמקראות הלכתיים משוכתבים (11QTemple).³³

טקסטואלי אחד ויחיד, או אם, עקב טיבה הפוליסמי של תמונת החלום, יש מקום לתרגומים רבים זה בצד זה. ראה מילר (לעיל הערה 26), עמ' 74–75.

30 פשרים רציפים עשויים להתייחס, לכל היותר, ללמ'ה הקודמת, או להקדים את הלמ'ה הבאה. דוגמאות ראה אצל הורגן (לעיל הערה 24), עמ' 245–246 הערה 70. ואולם פירושים אינטר-טקסטואליים מצויים בכמה פירושי פשר, או פירושים דמויי פשר, בלתי רציפים או תמטיים, בברית דמשק (למשל 8:2 – 7:9; CD 6:2–11) וכן ב-4QFlorilegium.

31 ראה במיוחד 1QS 6:6–8, ששם נאמר: 'והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולכרך ביחד'. על תפקידו של לימוד התורה בקומראן ראה מאמרי (לעיל הערה 17), עמ' 46–69.

32 ראה למשל 1QS 5:9, ששם נשבע המצטרף החדש לחזור בכל לכבו לתורת משה ולמצוות האל 'לכול הנגלה ממנה לבני צדוק הכהנים שומרי הברית ודורשי רצונו'. והשווה 1QS 8:1–2: 'תמימים בכול הנגלה מכול התורה'.

33 לדיון שלם יותר ראה מאמרי (לעיל הערה 19), שממנו לקוחות הדוגמאות המובאות כזה. הגם שמן הבחינה המורפולוגית יש מקום להשוות רשימות חוקים כאלה למשנה, הרי שמבחינת האסטרטגיות הרטוריות יש הבדלים ניכרים בין השתיים. דווקא התכונות היותר דיאלקטיות של השיח המשנאי – הצבת שאלות רטוריות, שימור חילוקי דעות ודעות מיעוט, ייחוס מימרות לחכמים ספציפיים ששם מוזכר, מתן ביטוי לעקרונות על הקובעים מקרים מסוימים – נעדרות מכתבי קומראן. אך גם אם נראה בהלכות קומראן אנלוגיות למשנה, הרי שהמשנה קיימת בתוך ההקשר החז"לי הקדום בצוותא חדא עם מדרש ההלכה, מה שככתבי קומראן קיים אך מעט. במילים אחרות: הזיווג הדיאלקטי בין קובץ הלכות ('code') לבין פירושים הלכתיים

עם זאת, יש דוגמת מופת אחת (שהיא גם בגדר יוצא מן הכלל) המצביעה על אפשרות קיומו של מדרש הלכה גלוי בקומראן (CD 9:2–8):

ואשר אמר 'לא תקום ולא תטור את בני עמך' [וי' יט, יח] וכל איש מביאי הברית אשר יביא על רעהו דבר אשר לא בהוכח לפני עדים והביאו בחרון אפו או ספר לזקניו להבזותו נוקם הוא ונוטר (vacat) ואין כתוב כי אם 'נוקם הוא' [ה'] לצריו ונוטר הוא לאויביו (נח' א, ב)³⁴ אם החריש לו מיום ליום³⁵ ובחרון אפו בו דבר בו בדבר מות ענה בו יען אשר לא הקים את מצות אל אשר אמר לו 'הוכח תוכיח את רעך' [עמיתך] ולא תשא עליו חטא' [וי' יט, יז].³⁶

עניין מיוחד לדיוננו יש במרכיבים דלהלן, המאפיינים פסקה זו כמדרש הלכה: (א) היא פותחת בציטוט פסוק מן התורה (וי' יט, יח) אשר יוסבר בהמשך באופן הלכתי, ולא בהלכה אשר יביאו לה, כאסמכתה, פסוק או אזכור של פסוק מן התורה; (ב) בלבה של פרשנות זו עומד הקשר שבין שני פסוקים סמוכים – פסוקים יז–יח בפרק יט בויקרא ('הוכח תוכיח' ו'לא תקום ולא תטור'), אשר הדרשן יוצר ביניהם כאן הפרדה טקסטואלית על מנת לחבר ביניהם שנית בחיבור פרשני באמצעות סדרת צעדים רטוריים, המתחילים בפסוק השני ומגיעים לשיאם בפסוק הראשון; (ג) פסוקים

('commentary') שביהדות הרכנית הקדומה (ומה שכא אחריה) איננו קיים במסמכי קומראן שנשתמרו בידינו.

34 בנוסח המסורה מתחיל הציטוט בשם המפורש, אשר במקומו מובא כאן כינוי הגוף 'הוא' – אם כדי להימנע מן השימוש בשם המפורש ואם כדי להדגיש, כפי שיוסבר להלן, שרק ה' לבדו נוקם.

35 נראה שהלשון 'אם החריש לו מיום ליום' לקוחה מבמ' ל, טו, ששם נאמר שאם הבעל אינו מתנגד לנדריו אשתו, ההנחה היא שהוא מסכים להם. ואולם ב-4QD^b (4Q267 9 i 1) כתוב 'מחודש לחודש'.

36 להתייחסויות שליליות נוספות אל הנטירה ראה CD 7:2–3; שם, 8:5: 1QS 7:8–9. על החיוב להוכיח ראה גם 4Q477; 9:18; CD 7:2–3; 9:16–17; 1QS 5:25 – 6:1. בשום קטע מאלה אין ציטוט של פסוקים. על האחרון ראה E. Eshel, '4Q477: The Rebukes by the Overseer', *Journal of Jewish Studies* 45 (1995), pp. 111–122; C. Hempel, 'Who Rebukes in 4Q477?', *Revue de Qumran* 16 (1995), pp. 655–656; S. A. Reed, 'Genre, Setting and Title of 4Q477', *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 147–148. על הנושא הכללי ראה L. H. Schiffman, 'Reproof as a Requisite for Punishment in the Law of the Dead Sea Scrolls', B. S. Jackson (ed.), *Jewish Law Association Studies, II: The Jerusalem Conference Volume*, Atlanta 1986, pp. 59–74; idem, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico, Calif. 1983, pp. 88–109. לדין עכשווי על CD 9:1–8 ביחס לרקע שלו בתוך ברית דמשק ולמקורותיו בפירושי המקראות ראה A. Shemesh, 'Scriptural Interpretation in the Damascus Document and Their Parallels in Rabbinic Midrash', in J. M. Baumgarten, E. G. Chazon, and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document – A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4–8 February, 1998*. Leiden 2000, pp. 161–175, esp. pp. 168–175.

אלה מן התורה מבוארים באמצעות התייחסות לפסוק מן הנביאים – דהיינו נקימה ונטירה לזולת אינן רק עברה על מצוות התורה, אלא הן אסורות גם מדברי נביאים.³⁷ ההלכה הנובעת מכך, כפי שהיא מתגלה והולכת בפירוש האינטר-טקסטואלי הזה של וי' יט, יז–יח, מחייבת כל אחד מבני הקהילה להוכיח את עמיתו בנוכחות עדים לפני שניתן יהיה להאשימו בעברה שדינה מוות, כדי שלאיש אחד לא יהיו רגשות שליליים כלפי זולתו; מי שאינו מוכיח את עמיתו באופן זה עובר הן על מצוות עשה (פסוק יז) הן על מצוות לא תעשה (פסוק יח) והוא ראוי לאותו עונש שעובר העברה ראוי לו ('ולא תשא עליו חטא'). הדרך המקובלת יותר במגילות ים המלח לניסוח ולמסירה של הלכה כזו היא שילוב פרפרזי של פסוקים, המתיך את הפסוקים ואת הפרשנות להם לכדי ההלכה הכיתתית החדשה.³⁸

ואולם דוגמה זו, עם כל זה שהיא קרובה מאוד למדרשי חז"ל, היא בלתי אופיינית ביותר לשיח ההלכתי של קומראן בכללותו. למשל: באחד הסרכים הארוכים ביותר מלקטת ברית דמשק 26 חוקים הנוגעים למלאכות האסורות ביום השבת.³⁹ ואולם רק לשניים מבין החוקים הללו, הראשון והאחרון שבהם, מובאת אסמכתה מן הכתוב, אולי כדי להכניס את שאר הרשימה – שבה אין כל ציטוטים – לתוך מסגרת מבנית של מובאות מן התורה.⁴⁰ וכך פותחת רשימה זו (CD 10:14–17):

37 באשר לאפשרות ששואכים כאן מפסוק נוסף ראה לעיל הערה 35. ל"ה שיפמן (L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp. 222, 227) כתבי קומראן לבין מדרשי ההלכה של חז"ל לפי נכונותם של הראשונים ללמוד הלכות מדברי הנביאים. ואולם, כפי שאראה בהמשך, במדרשי חז"ל הקדומים יש עדויות לשימוש דומה בפסוקים מדברי הנביאים. השווה L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, p. 185. מטרתו הפרשני של הציטוט מנח' א, ב אינו ברור. בדרך כלל רואים אותו כבא להדגיש כי רק האל לבדו הוא 'נוקם ונוטר', ולא בני האדם; ראה שיפמן (שם), עמ' 220. ואולם דימנט (לעיל הערה 22 עמ' 117) מבינה את הציטוט כבא לומר שמותר לאדם להיות נוקם ונוטר כלפי אויבו (מי שנמצא מחוץ לקהילה הכיתתית) אך לא כלפי רעו (דהיינו, מי שבתוך הכת), ועל כן היא רואה את החוק כמיועד ליישום בתוך הכת.

38 זה, למעשה, מה שאנו מוצאים בכל ההזכרות של תוכחה ונטירה במגילות ים המלח. ראה לעיל הערה 36.

39 CD 10:14 – 11:18. גינזברג (לעיל הערה 37), עמ' 108 מעריך שפסקה זו היא למעלה משליש מן החלק ההלכתי של ברית דמשק. באשר לחוקי שבת נוספים בטקסטים אחרים מקומראן אשר פורסמו מאוחר יותר, או טרם פורסמו, ראה L. Doering, 'New Aspects of Qumran Sabbath Law from Cave 4 Fragments', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden 1997, pp. 251–274.

40 ל"ה שיפמן (L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975, p. 85) מתייחס לכך כאל 'מסגרת ספרותית'. השווה דימנט (לעיל הערה 20), עמ' 121; א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 99 הערה 16. השווה רשימה זו לספר היוכלים נ, ו–ג, שבו רשימה באורך דומה של איסורי שבת מתחילה בציטוט מן התורה (שם' כ, ט – הגם שהציטוט אינו זהה לנוסח המסורה או לכל נוסח אחר של התורה). ואולם בספר היוכלים אין הציטוט מוצג באמצעות מינוח של ציטוט. השווה גם עם CD 16:6–9, ששם מצוטט הפסוק מדב' כג, כד בתחילתה של סדרת הלכות הנוגעות לשבועות ולנדרים, אשר מובאות ללא כל

על הש[נ]ב]ת לשמרה כמשפטה (vacat) אל יעש איש ביום השישי מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו כי הוא אשר אמר 'שמור את יום השבת לקדשו' [דב' ה, יב].⁴¹

הגם שפסוק יב בפרק ה בדברים מצוטט כתימוכין לנאמר לפניו, אין פסקה זו מציינת את הקשר ההרמנויטי בין הדברים. האם הפסוק הזה מובא כתימוכין לחיוב הכללי 'לשמור' את יום השבת בקפידה רבה ('לקדשו') בהתאם לכללים המובאים בהמשך – או לחיוב הספציפי יותר, להתחיל בשמירה זו של השבת זמן קצר לפני שקיעת השמש? רוב החוקרים, בהסתמכם על פרשנויות חז"ליות קדומות, נוטים לדעה השנייה ומביאים פסקה זו כדוגמה למדרש הלכה קומראני הדומה למדרשי חז"ל; הם מוצאים במסמך שלנו הוכחה טרום-חז"לית לעיקרון החז"לי של 'תוספת שבת' או 'תוספת מלאכה', דהיינו תוספת זמן ליום השבת ולתחולת איסורי המלאכה שבו.⁴² ואולם ההשוואה אינה הדוקה עד כדי כך, שכן בפרשנויות החז"ליות המוקדמות ביותר שבידינו נתפס הפסוק בדב' ה, יב, בשילוב פרשני עם שמ' כ, ח, כתוספת שבת ביציאת השבת ולא בכניסתה. זאת ועוד: הצורה שלובש מדרש הלכה זה בהקשר החז"לי הקדום שלו שונה במידה ניכרת ממה שאנו מוצאים בברית דמשק, כפי שניתן לראות במובאה הזאת מתוך מכילתא דר' ישמעאל:

'זכור את יום השבת לקדשו' [שמ' כ, ח] – 'זכור' ו'שמור' [דב' ה, יב] שניהם נאמרו בדבור אחד [...] זכור ושמור – זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקדש. (בחודש ז, מהדורת הורביץ רבין, עמ' 229)⁴³

ציטוטים מן הכתובים (כולל CD 16:10–12, שם דווקא משתמשים בלשון של ציטוטים כדי להציג אזכור לדב' ל, ט) – כפי שיכול היה להיות גם בקשר ל-CD 9:8–10, ששם מה שמצוטט אינו פסוק של ממש.

41 הטקסט נמצא גם ב-CD 10 v 1–3. שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 85 מתייחס להלכה זו כאל 'אחת ההלכות המעטות במגילת ברית דמשק השאובות ישירות מתוך ציטוט של פסוק', וכן כאל 'מדרש הלכה'. בדומה לכך הוא מתייחס גם לציטוט הפסוק שבסוף סרך השבת (CD 11:17–18) ואומר: 'זוהי דוגמה ברורה למדרש הלכה' (שם, עמ' 128).

42 גינזברג (לעיל הערה 37), עמ' 56–57, 108, 183, 199–200; שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 84–87. והשווה דימנט (לעיל הערה 20), עמ' 120, אשר, הגם שהיא מצביעה על קשרים דומים, מבינה את הניסוח של ברית דמשק כפולמוס נגד העמדה הפרושית המחמירה יותר בדרישתה להפסיק לעבוד מוקדם יותר בערבי שבתות. ואולם פרשנות זו תלויה באופן שבו מבינים את ה'שער' המופיע בקטע זה. דימנט (שם, עמ' 119–120 הערה 38) נוטה לראות בו את השער המערבי הפיזי של ירושלים או של מחנה הכת, ולא את השער הסמלי של האופק, כפי שנוטים בדרך כלל לראות זאת. הפירוש הראשון יביא מן הסתם לסיום העבודה בשעה מוקדמת יותר. דבר זה עולה בקנה אחד עם ההבנה הכללית של דימנט את הלכות ברית דמשק שיש להן מובאות מן הכתובים כהיגדים שנויים במחלוקת, לעומת הלכותיהן של קבוצות אחרות, ואולי מושפע מהבנה זו.

43 בחודש (יתרו) ז. אותו פירוש עצמו, ביסודו, מצוי גם במכילתא דרשב"י לשמות כ, ח (מהדורת

הטקסט החז"לי – שיש רגישות פרשנית לאפשרות של כפל לשון בניסוחיו השונים של הדיבר הרביעי שבעשרת הדיברות בשתי הופעותיו השונות בחומש – קובע כי בשני הביטויים הללו, 'זכור' ו'שמור', יש לראות שני צדדים של מצווה אחת: המצווה להוסיף לקדושת השבת הן לפני כניסתה ('זכור') הן אחרי צאתה ('שמור'). אין כל דרך לדעת אם מדרש הלכה שכזה אכן מצוי ברקע הניסוח התמציתי מאוד של ברית דמשק; הטקסט הקומראני אינו מעוניין כלל להעסיק את קוראיו בפרטים הפרשניים ובדינמיקות של הפסוק המצוטט. האם מה שלפנינו הוא קצה הקרחון של מדרש הלכה מורכב יותר המצוי ברקע הדברים, ואשר את פרטיו יכולים אנו להשלים מתוך מדרשי חז"ל מאוחרים יותר – או שמא יש כאן אך ורק ציטוט של פסוק מן התורה, שמטרתו להדגיש את החשיבות של שמירת קדושת השבת בהקפדה יתרה?⁴⁴

אופייני יותר הוא האיסור על דיבור (ואף על מחשבה) על עבודה ביום השבת, אשר יש חוקרים שחשבו לקשר בינו לבין מקבילות חז"ליות קדומות. אך גם כאן ראוי לעמוד דווקא על נקודות השוני הפורמליות והרטוריות שבדרכי הביטוי של שני המקורות. ברית דמשק (בדומה למשנה)⁴⁵ פשוט מביאה את רשימת ההלכות, בלא כל הפניה לתורה (CD 10:17–21):

ומיום השבת אל ידבר איש דבר נבל ורק אל ישה רעהו כל אל ישפוט על הון ובצע אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים (vacat) אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצון [ביום] השבת.⁴⁶

בניגוד לכך, בפירוש המכילתא לשמ' כ, ט נאמר:

'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' – וכי איפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים, אלא שבות כאלו כל מלאכתך עשויה. דבר אחר שבות ממחשבת עבודה, ואומר 'אם תשיב משבת רגליך' וגו' [יש' נח, יג] ואומר 'אז תתענג על יי' וגו' [שם, יד]. (בחודש ז, מהדורת הורוביץ רבין, עמ' 230)⁴⁷

גם אם ההלכה המובאת בברית דמשק מבוססת על פירוש משולב של שמ' כ, ט

אפשטיין מלמד, עמ' 148) משמו של שמאי הזקן, וכן במדרש תנאים לדב' ה, יב (מהדורת הופמן, א, עמ' 21). בכל הנ"ל, נתפסת הימלה 'שמור' (הלקוחה מדב' ה, יב) כמתייחסת לתוספת שבת אחרי צאת השבת.

44 נראה שכך מבין פיצמאיר (לעיל הערה 20), עמ' 19 את ציטוט הפסוק מדב' ה, יב בברית דמשק, שכן הוא כולל פסקה זו בקטגוריה של המקרים שבהם 'המחבר מקומראן מצטט את הברית הישנה באותו מובן שבו היא שימשה בנוסח המקורי' (שם, עמ' 17–18).

45 אך ראה לעיל הערה 33, בקשר להבדלים בין שניהם.

46 ספר היובלים נ, ח מגנה את 'אשר ידבר דבר לעשות בו ולצאת בו לדרך וכל משא ומתן'.

47 השווה מכילתא דרשב"י לשמ' כ, ט (עמ' 149); מדרש תנאים לד' ה, יג (עמ' 22); ראה גם מכילתא דר' ישמעאל, שבתא א (עמ' 340), המצוטטת בהתייחסות דומה בידי באומגרטן (לעיל הערה 11), עמ' 17 הערה 15.

ויש' נח, יג – דבר שקשה מאוד לקבוע אותו בוודאות⁴⁸ – אין לה כל עניין במסירת החוק בדרך פרשנית, ובוודאי שלא בדרך של רטוריקה דיאלוגית או של הבאת ריבוי פרשנויות, שהן דרכים אופייניות למדרש ההלכה החז"לי. לבסוף, רשימת הלכות השבת שבברית דמשק מסתיימת בציטוט מפורש של פסוק מן התורה (CD 11:17–18):

אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת כי כן כתוב 'מלבד שבתותיכם' [וי' כג, לח].⁴⁹

הגם שאין הדבר נאמר במפורש, נראה שהלכה כיתתית זו אוסרת את הקרבת קרבן החג כאשר החג חל ביום השבת – דבר אשר לפי לוח השמש הכיתתי יכול לקרות אך ורק בשבתות חול המועד של פסח וסוכות. למילים המצוטטות מתוך וי' כג, לח קודמת סדרת פסוקים, ובה מפורטים סוגים שונים של קרבנות שיש להקריב 'דבר יום ביומו' – כל אחד ביום החג המיועד לו. ברור שלפי ברית דמשק, פירוש המילה 'מלבד' הוא למעט, והיא רואה את המילים המצוטטות כאילו באו לסייג מה שנאמר לפנייהן: כל קרבן של כל חג יש להקריב ביום המיועד לו – למעט בשבת(ות). ביום השבת יש להקריב אך ורק את קרבן השבת, ככל הנראה משום שהקרבת קרבן החג כרוכה בעשיית מלאכות האסורות ביום השבת.⁵⁰

הלכה כיתתית זו מנוגדת לחלוטין למדרש ההלכה החז"לי הקדום האומר שכאשר חל יום החג בשבת יש להקריב את קרבנות החג נוסף על קרבנות השבת, והמתבסס

48 ראה גינזברג (לעיל הערה 37), עמ' 58–59, 108–109; שיפמן (לעיל הערה 40), עמ' 87–91; הנ"ל (לעיל הערה 37), עמ' 221–222. שיפמן טוען לתלות ביש' נח, יג, בהתבסס על חלקים של פסוק זה הארוגים בפסקה בברית דמשק. הוא מוסיף וטוען כי האיסור על בעל שדה להתהלך בתוך שדהו בשבת לצורך חשיבה על עסקיו מבוסס על המילים 'אם תשיב משבת רגלך'. למרבה התמיהה, שיפמן (שם, עמ' 222) עומד במיוחד על הניגוד שבין התלות הפרשנית של ברית דמשק בפסוק מן הנביא לבין אי-רצונם של חז"ל לעשות כן; ואולם הפסוק הזה, יש' נח, יג, מצוטט במכילתא דווקא, ולא בברית דמשק. בחיבורו המוקדם יותר (לעיל הערה 40, עמ' 89) הוא מדגיש שיש' נח, יג עומד הן ביסוד הטקסט הקומראני הן ביסוד מדרש ההלכה של חז"ל בנושא זה. וראה לעיל הערה 37.

49 בנוסח המסורה כתוב 'מלבד שבתות ה', אך ההמשך הוא 'מלבד מתנותיכם' – ואולי הוא אשר השפיע על הציטוט בברית דמשק. הביטוי 'מלבד שבתות' מופיע גם ב-4Q513 בהקשר של קרבן העומר, ואולם שם ההקשר המידי פגום מכדי שאפשר יהיה לעמוד על מלוא משמעותו של ביטוי זה.

50 על פירוש זה והסתעפויותיו ראה J. Baumgarten, 'Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave 4', *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*. Jerusalem 1985, pp. 395–396. באומגרטן טוען, בניגוד לאחרים, כי ברית דמשק אינה מתכוונת להוציא מכלל זה את הקרבת קרבן התמיד ביום השבת, כפי שאכן הותר, ובהדגשה, בספר היוכלים נ, יא, בהתאם לנאמר בכמ' כח, י. כאשר להבנת המילה 'שבתות' כ'מי השבת' ראה תרגום פסידריונותן לוי' כג, לח. כאשר להבנת המילה 'מלבד' במובן של 'למעט' ראה בר' מו, כו.

אף הוא על המילה 'מלבד' – אך במשמעות הפוכה לחלוטין. בפירוש לוי' כג, לח שואל הספרא:

מנין למוספי שבת שיקרבו עם אימורי הרגל? תלמוד לומר 'מלבד שבתות ה'.' (אמור פרשה יב, י [מהדורת וייס, דף קב ע"ב])⁵¹

הספרא מפרש כאן אפוא את המילה 'מלבד' במובנה הרגיל, דהיינו נוסף על, ואת המילה 'שבתות' ככמתייחסת לא לימי השבת, כפי שנאמר בברית דמשק, אלא לקרבנות שבת נוספים – מה שעולה בקנה אחד עם המשכו של הפסוק: 'ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם אשר תתנו לה'.'⁵²

בהציבנו זו מול זו את הפסקאות מתוך ברית דמשק ומתוך הספרא חשוב, כמובן, לעמוד על הפירושים הטקסטואליים ההפוכים שלהן, אבל לא פחות מכך חשוב להצביע על השוני הצורני-הרטורי ביניהן. המדרש החז"לי, המצוי בתוך הקשר של פירוש רציף לתורה, מעמיד שאלה הלכתית ריטורית אשר התשובה עליה מצויה בפסוקים; ואילו ברית דמשק, בתוך הקשר של רשימת הלכות המסודרת לפי נושאים, מביאה את ההלכה ומצרפת אליה אסמכתה מן הכתובים. בעוד שאצל חז"ל ציטוט הפסוק הוא חלק אינטגרלי של מבנה הטיעונים, בהלכה הכיתתית הוא איננו חיוני. משום כך לא ברור מדוע דרושה להלכה זו שבברית דמשק אסמכתה מן הכתובים, בעוד שבהלכות הבאות אחריה ברשימה אין הדבר נחוץ.⁵³ עם זאת, הציטוט מו' כג, לח מתאים ביותר לסיום הפסקה כולה, שבה מפורטות הלכות השבת ללא כל מובאות מן המקרא. כשם שהציטוט הפותח מבסס את חשיבותה של שמירת קדושת השבת ביחס ליום החול הקודם לה, כך הציטוט המסיים מזהיר על מעמדה הייחודי, העליון, של השבת ביחס לימות החגים.

ואולם בין ברית דמשק לבין הספרא יש עוד הבדל חשוב. הגם שהספרא בפירושו לוי' כג, לח מביא פירוש והלכה הפוכים מאלה של ברית דמשק, הרי ממש סמוך לכך הוא משמר מסורת העולה בקנה אחד עם הנאמר בברית דמשק. במילים אחרות: הספרא, במבנהו האנתולוגי ובאידאולוגיה ההתגלות הרב קולית שבו, מכיל מסורות שאינן מתיישבות זו עם זו. למשל, בפירושו לוי' כג, לט כותב הספרא:

51 השווה ירושלמי, ראש השנה א, א (נו ע"ב). הבנה זו של 'מלבד' כנוסף על עולה בקנה אחד עם השימוש במילה זו במקומות אחרים, כגון בהמשך וי' כג, לח; שם ט, יז; כמ' ה, ח; כח, כג; כח, לא; כט, ו, יא. ברצוני להודות לשלמה נאה על עזרתו בהכנת פסקה זו מן הספרא וההקשר הרחב שלה.

52 קצת לפני כן בספרא (שם) מיוחס לר' עקיבא פירוש האומר שהמילה 'שבתות' מתייחסת לחגים – בהתבסס על השימוש במילה 'שבתון' לציון היום הראשון והיום השמיני של חג הסוכות בפסוק שלאחר מכן (וי' כג, לט). גרסה שונה של דעת ר' עקיבא, ללא הזכרת המילה 'שבתות' שבו' כג, לח, מופיעה בתלמוד הבבלי, חגיגה יח ע"א, ובכ"י אוקספורד של הספרא.

53 דימנט (לעיל הערה 20), עמ' 120–121 טוענת שמאחר שניתן להניח כי דעת הפרושים של ימי בית שני הייתה כדעת החכמים המאוחרים יותר, הרי שהחוק המופיע בברית דמשק כתגובה פולמוסית לדעת זו זקוק לטקסט שיוכיח אותו ויתמוך בו. ואולם גם אם דעתה השנויה במחלוקת היא בעלת תוקף, אין זה ברור שהציטוט מהכתובים אכן נכלל כאן למטרה זו.

בית שמאי אומר יכול יחוג אדם ביום טוב תלמוד לומר 'אך' במועד אתה חוגג ואין אתה חוגג ביום טוב.⁵⁴ בית הלל אומר יכול יחוג אדם בשבת תלמוד לומר 'אך' ביום טוב אתה חוגג ואין אתה חוגג בשבת. (אמור, פרק טו, ה [קב ע"ג]).⁵⁵

דברי בית הלל שכאן מתאימים לכתוב בברית דמשק (דהיינו שאין להקריב קרבנות חגים בשבת) וסותרים את דברי התנא קמא בספרא (לפיהם בחג החל בשבת יש להקריב את קרבנות השבת וקרבנות החג). ואולם את דברי בית שמאי ובית הלל מציב הספרא בתוך מסגרת של שאלה רטורית ותשובה פרשנית, שהן חלק מן הרטוריקה ההלכתית שלו אך אינן חלק מן הרטוריקה של ברית דמשק. מכל הנאמר עולה כי אל לנו לאפיין את פרשנות המקראות הקומראנית – בעיקר לא לצורך השוואתה אל מדרשי חז"ל הקדומים – במונחים של ה'פשרים', חשובים ככל שיהיו.⁵⁶ העובדה ש'תורה' ו'משפט' היו מרכיבים מרכזיים בתפריט הלימוד

54 השווה משנה ביצה ב, ד; חגיגה ב, ג; דעת בית שמאי שם היא שהשלמים מוקרבים ביום החג, אך לא העולות. כפי הנראה הספרא מתכוון לכך שבית שמאי אוסר להקריב את העולות ביום החג.

55 השווה למשנה ביצה ב, ד וחגיגה ב, ג; שם דעת בית הלל היא שהן השלמים הן העולות קרבים ביום החג. נראה שכוונת הספרא היא שבית הלל אוסר להקריב ביום השבת לפחות את העולות, ואולי את שניהם. ראה גם כבלי, ביצה יט ע"א. יש לשים לב שבכ"י לונדון מיוחסת דעת בית הלל לבית שמאי וההפך, ואולם אין לכך תימוכין בשום מקור אחר. לדיון נוסף בקטעים אלה ואחרים מדברי חז"ל בהשוואה ל-CD 11:17 ראה C. Werman, 'CD XI:17: Apart from Your Sabbaths', J. M. Baumgarten, E. G. Chazon, and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document – A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4–8 February, 1998*, Jerusalem 1999, pp. 201–212.

56 יש לציין כי הפשרים הם צורה של פרשנות קומראנית שהיא ספציפית לפירושים הדורשים את הנבואות המקראיות כמתייחסות להווה. נוסף על הפשרים הרציפים לספרי הנביאים (ולתהלים) ניתן למצוא פרשנויות מבודדות יותר, עם טרמינולוגיית הפשר או בלעדיה, בכתבים אחרים (אך בעיקר בברית דמשק), שבהם הפסוק העיקרי שעליו יש פירוש הוא בעל אופי נבואי, או נתפס כתור שכזה. כאשר לטיבה הרטורי ולרקעה האידאולוגי של פרשנות הפשר בהשוואה לפרשנות מדרשי חז"ל הקדומים ראה בספרי (לעיל הערה 21), עמ' 1–23 ובעיקר 3–6. מכיוון שהפשרים היו בין מגילות ים המלח הראשונות שנתגלו ופורסמו, ומפני שהם מרמזים לאירועים ולאישים כתולדות הכת, וכן בגלל חשיבותם לתולדות פרשנות המקרא ובשל העניין שיש בהם לחוקרי הברית החדשה בהציגם פרשנות אקטואלית של נבואות – בשל כל אלה הם זכו ליתר חשיבות, והדבר גרם לכמה אנשים לראות בהם כתבים המגדירים את פרשנות המקרא הקומראנית ככללותה. ואולם מאחר שהם קיימים בעותקים יחידים בלבד, ויש בהם סוג ספציפי של פרשנות עכשווית-אקטואלית של נבואות, תהיה זו טעות להפריז בחשיבותם או להניח שהם מאפיינים את כל מגוון פרשנות המקרא בכתבי קומראן. להשוואה בין פרשנות הפשר לבין מכתבי פאולוס ראה T. H. Lim, *Holy Scripture in The Qumran Commentaries and the Pauline Letters*, Oxford 1997.

של קהילת קומראן ובתפיסתה העצמית האליטיסטית אינה מחייבת אותנו בהכרח להגדיר את היחס שבין שניהם במונחים מדרשיים-חז"ליים. דהיינו: יהא אשר יהא האופן שבו הם ראו את ההלכות שלהם ביחס לתורה, הרי שלא כמו חז"ל, בדרך כלל לא היה להם כל עניין להוכיח או למסור את מכלול הקשרים הפרשניים שלהן. הגם שמנקודת המבט של ה'פשרים' הקומראניים ומן ההסתכלות לאחר של מדרשי ההלכה החז"ליים ניתן היה להניח שלימוד ההלכה הכיתתי נעשה בדרך של פרשנות מקראית גלויה, אין בטקסטים הקומראניים כל עדות לקשר שכזה בין ההלכות הכיתתיות לבין פרשנות המקרא כדרך בסיסית של לימוד הלכה. במילים אחרות: מעולם לא נטען ש'פירוש התורה' המקובל שהקהילה לימדה וקיימה הוא אכן תוצר פרשני של החוויה הקהילתית של 'מדרש התורה' שלה.⁵⁷ למעט כמה יוצאים מן הכלל, הטקסטים ההלכתיים של קומראן מלמדים את ההלכות עצמן, ולא את תהליכי המשא ומתן הפרשניים שבאמצעותם יצרו או ביססו את ההלכות הללו. אך בטרם אנסה להסביר הבדל יסודי זה, הבה נפנה לעוד כמה השוואות והנגדות.

מאפיינים מדרשיים משותפים ונבדלים

מן הנאמר לעיל ברור שהשוואה בין דרכי הפרשנות המקראית של חז"ל ובין אלה של מגילות קומראן צריכה להתייחס הן לקווי דמיון הן לקווי שוני. ראשית, הפרשנות המקראית בשתי הקהילות מצויה בתוך, או במרווח הביניים שב'תפריט' לימודי בעל שני מרכיבים: תורה ומשפט בקומראן, מקרא ומשנה בקרב ראשוני חז"ל.⁵⁸ ואולם יש הבדלים משמעותיים בין שני הזוגות הללו. בטקסטים הקומראניים גם מבחינים בין 'נגלה' ו'נסתר', דהיינו בין מה שנתגלה לכלל עם ישראל לבין מה שהוסתר ממנו אך נתגלה במשך הזמן לקהילה זו בלבד; ואילו אצל חז"ל מוצאים אנו את ההבחנה החשובה וחסרת התקדים בין מודוס שבכתב למודוס שבעל פה בפני הרבים.⁵⁹ בעוד ששני קובצי הטקסטים משתמשים בביאור מקראי רציף וגלוי, הרי קהילת קומראן משתמשת בו רק ביחס לספרי הנביאים (ולספר תהלים), ואילו ספרות חז"ל הקדומה משתמשת בו רק ביחס לחומש (למעט ספר בראשית). אם מדרשי חז"ל הקדומים

57 באשר לביטוי 'פירוש התורה' ראה CD 4:8; 6:14; 13:6; וכן CD 6:18, 20; 14:18. באשר לביטוי 'מדרש התורה' ראה 15 ii, 7 4Q270; 20 4Q266; CD 20:6; 1QS 8:15; וכמו כן CD 6:7; 7:18; 1QS 6:6; 4QFlor 1:11.

58 באשר לזוג הראשון ראה בעיקר 1QS 6:6-8 והדיון שלי בטקסט זה, בצירוף דוגמאות נוספות, במאמרי (לעיל הערה 17), עמ' 56-58. באשר לזוג השני, עם מקבילות מסוגים אחרים של יהדות קדומה, ראה S. D. Fraade, 'Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim', *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 33-51.

59 לדוגמאות ודיונים ראה מאמריי שצוינו בהערה הקודמת, וכן את מאמרי שציון בהערה 19. למקבילות בספרות חז"ל לאבחנה הקומראנית בין נגלה לנסתר ראה שמש וורמן (לעיל הערה 19), עמ' 409-427.

נוטים לעסוק בעיקר (אך לא רק) בחלקים ההלכתיים של התורה ופחות מכך בחלקיה הסיפוריים, הרי בקומראן נוטים להשתמש בפרשנות מקראית גלויה בעיקר לצורך פירוש אסכולוגי של ספרי הנביאים, ורק במידה מועטה ביותר לצורך פרשנות הלכתית.⁶⁰

עוד כמה מאפיינים של מדרשי חז"ל, שאנו נוטים לקבלם כמובנים מאליהם, כמעט אינם מצויים כלל בקומראן: (א) מדרשים קדומים נוטים לעתים קרובות לייחס מסורות מדרשיות ספציפיות למגוון של חכמים הנזכרים בשמותיהם, גם אם ייחוסים אלה אינם בהכרח עקיבים או אמינים מבחינה היסטורית. לעומת זאת אצל מורה הצדק, הגם שנאמר שנתגלו לו המשמעויות האזוטריה-האקטואליות של נבואות המקרא (1QpHab 6:15 – 7:5)⁶¹ כמו גם 'המשפטים הראשונים' של הקהילה (CD 20:31–33),⁶² שום פירוש ספציפי אינו מיוחס לו או לכל אישיות או בעל תפקיד אחרים בקומראן; (ב) מדרשי חז"ל הקדומים מצביעים על המידות הפרשניות שהם משתמשים בהן ואף נותנים להן שמות (כגון: 'קל וחומר', 'גזרה שווה'), וכן הם משתמשים בעוד מונחים מזהים שונים. הגם שהיו מי שניסו למצוא מידות פרשניות דומות ברקע של הפרשנות הקומראנית, ניסיונות אלה היו לא פעם מאולצים, ובמידה רבה לא עלו יפה; ומכל מקום, עליהם לשחזר דברים שבמדרשי חז"ל לא פעם נאמרים במפורש;⁶³ (ג) מאפיין מובהק נוסף של מדרשי חז"ל הוא מתן פירוש לפסוק מסוים באמצעות שימוש יצירתי בפסוק (או פסוקים) ממקום אחר במקרא. במגילות ים המלח משתמשים בשיטה זו רק לעתים נדירות (הדוגמאות הבולטות ביותר הן 4QFlor 6:2–11 CD ; 7:9 – 8:2), ובפסוקים הרצופים – אף לא פעם אחת.⁶⁴ אחזור ואומר: גם אם פרשנות אינטר-טקסטואלית שכזו עשויה להימצא ברקע של פרשנות קומראן, וגם אם במקרים מסוימים ניתן לשחזר אותה מתוכה, הרי היא דומיננטית הרבה פחות שם מאשר במדרשי חז"ל הקדומים ביותר; (ד) השיח המדרשי הרבני משתמש הרבה מאוד ברטוריקה דיאלוגית של שאלה ותשובה (תכונה המשותפת לו ולפירושי האלגוריים של פילון) וכן בהצגת חלופות רטוריות – דבר שאינו

60 לדיון נוסף ראה מראי המקום המובאים לעיל בהערה 24. בקובצי מדרש אמוראיים הדגש הוא הפוך: מדרש האגדה תופס את מקומו של מדרש ההלכה כמודוס הדומיננטי, מאחר שמדרש ההלכה כבר נכלל בפירוש הגמרא למשניות.

61 השווה 1QpHab 2:7–10, ששם 'הכוהן' הוא, אולי, 'מורה הצדק'.

62 ואולם בהזכרות אחרות של 'משפטים ראשונים' אלה לא נזכר 'מורה הצדק' כלל: CD 4:8 ; 1QS 9:10–11 (4QS^d 3 i 9).

63 ראה ההפניות במאמרי (לעיל הערה 19), הערות 7, 61. לאלה יש להוסיף את E. Slomovic, 'Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls', *Revue de Qumran* 7 (1969), pp. 3–15. לביקורות מוקדמות יותר על יישומו של המושג 'מדרש הלכה' במגילות ים המלח ראה J. M. J. Bernstein, 'Midrash Halakhah at Qumran?', *Gesher* 7 (1979), pp. 145–166; J. Baumgarten, 'Halivni's Midrash, Mishnah and Gemara,' *Jewish Quarterly Review* 77 (1986), p. 62.

64 ראה לעיל הערה 30. אני מבחין בין פירוש אינטר-טקסטואלי מובהק לבין הצירוף הפשוט, בשרשור, של פסוקי מקרא, כמו ב-4QCatenae של קומראן.

מצוי כלל במגילות קומראן;⁶⁵ (ה) לבסוף, מאפיין מפורסם ביותר של מדרשי חז"ל הקדומים – ריבוי ביאורים על מילה אחת, ניב אחד או פסוק אחד – אינו קיים בכתבי קומראן כלל.⁶⁶

הסברים לדמיון ולשוני

כיצד ניתן להסביר הן את הדמיון הן את השוני שבין הפרקסים הטקסטואלי של פרשנות המקרא במגילות ים המלח ובין זה של מדרשי חז"ל הקדומים? בשל אופיו הפרוגרמטי של מאמר זה אציע כמה אפיקי חשיבה על שאלה זו, במקום תשובות מכריעות. אך אקדים לכך שלוש אזהרות: (א) בבואנו להדגיש את נקודות החיבור שבין שני קבצים פרשניים אלה חשוב מאוד שלא להתעלם מן המפריד ביניהם – ולהפך, שכן דווקא קווי הדמיון בין השניים הם שמבליטים את השוני שביניהם; (ב) אין לראות את פרשנות התורה, שהיא היבט אחד של הפרקסים התרבותיים של שתי הקהילות, במנותק מן המבנים הרחבים יותר, הנסיבות הסוציו-היסטוריות והתשתיות האידאולוגיות שלהן; (ג) מאחר שהן כתבי קומראן הן מדרשי חז"ל אינם עקיבים בכל הטקסטים, ואף אינם נשארים סטטיים במהלך הזמן, צריך תמיד לסייג כל הכללה ובכל השוואה להצביע על הדקויות השונות.

ראשית, לשתי הקהילות היו דברים משותפים רבים שיש בהם כדי להסביר את קווי הדמיון שבין העמדות הפרשניות והפרקסים הפרשניים שלהן. שתיהן היו קהילות טקסטואליות, או קהילות לומדות, שההתעסקות המתמדת במילות המקרא והעברת המסורות המלוות התעסקות זו נתפסו אצלן כעשייה דתית מרכזית בעלת כוח גואל משל עצמה, והן תפסו מקום מרכזי בתפיסה העצמית ההיסטורית והדתית של שתי הקבוצות.⁶⁷ בשתי הקבוצות הללו הייתה ההתעסקות הטקסטואלית הזו אחד ממגדירי ההשתייכות לקבוצה, והיא הייתה נחוצה לצורך עלייה בסולם החברתי וחיונית למעמד המנהיגותי. שתי הקבוצות ראו בהתגלות האלוהית התגלות הנמשכת גם בזמן הן ובקרבתן, בתוך ההקשר של לימוד התורה וקיום המצוות שלה. במילים אחרות: שתי הקבוצות תפסו את עצמן כנושאות ההתגלות האלוהית, כממשיכות דרכם של משה והנביאים.

קשה הרבה יותר להסביר את ההבדלים שעליהם עמדתי לעיל. גישה אחת,

65 על אופיו הדיאלוגי של מדרש חז"ל ראה בעיקר פרק א בספרי (לעיל הערה 21, עמ' 1–23).

66 על שאלת הפירושים הכפולים במגילות ים המלח ראה לעיל הערה 29. לדיון כתופעת הפירושים הכפולים במדרשי חז"ל ראה D. Stern, 'Midrash and Indeterminacy', *Critical Inquiry* 15 (1988), pp. 132–161, וכן את הפרק הרביעי בספרי (לעיל הערה 21, עמ' 123–162), שבו דוגמה נרחבת.

67 על המונח 'קהילות טקסטואליות' ראה B. Stock, *The Implications of Literacy*, Princeton 1983, p. 522; idem, *Listening for the Text*, Baltimore 1990, p. 23. באשר לשימוש שלי כמונח 'קהילות לומדות' ראה מאמרי (לעיל הערה 17).

שכבר הציעו אחרים, היא לפרש הבדלים אלה במונחים של מהלך כרונולוגי או התפתחותי.⁶⁸ למשל: מאחר שקובצי ספרות חז"ל המוקדמים ביותר שבידינו, לרבות המדרשים, מאוחרים בכמאתיים שנה למגילות ים המלח, ייתכן שהם משקפים שלב מאוחר ומפותח יותר של הפרקסיס הפרשני. במיוחד יש לציין כי בנקודת זמן כלשהי בין מגילות ים המלח האחרונות לבין הטקסטים הרבניים המוקדמים ביותר שבידינו נחתם התנ"ך באופן סופי, ועובדה זו עשויה הייתה לעודד גישה 'בתר-מקראית' לטקסט התנ"כי ולסמכותו. כל הוראה והדרכה חדשה, הלכתית או אגדית, צריכה כעת להיות מעוגנת במילותיו של טקסט תנ"כי קבוע וחתום, במקום להיות מוצגת בדרך של הוראות כמו-תנ"כיות הבאות מדמות תנ"כית (או פסידו-אפיגרפית) או עכשווית (כריזמטית) הטוענת לסמכות נבואית. כמו כן כישלון המרידות היהודיות בשנים 70 ו-135 לסה"נ היה בו כדי להרתיע מפני פרשנויות אסכטולוגיות עכשוויות ברוח ה'פשרים' של קומראן ולהוביל לכיוון של פרשנות על-זמנית יותר עם אסכטולוגיה מושהית – כפי שאנו אכן מוצאים במדרשי חז"ל. מאורעות אלה אף עשויים היו להרתיע מפני הסתמכות מוחלטת על דמויות משיחיות כבעלות סמכויות פרשניות בלעדיות ולדחוף לכיוון של חיפוש יסודות קולקטיביים יותר לסמכות הפרשנית. ואחרון: בעקבות הכיתתיות שאפיינה את תקופת בית שני, ואשר חז"ל ראו בה את הסיבה לחורבן הבית, ייתכן שחז"ל הבינו עד כמה נחוץ לעבור מהתכתשויות בין-כיתתיות לדו-שיח בין חכמים, ומיהדות מרובת צורות – אשר כל אחת מהן טענה שהיא, ורק היא, מבינה את כתבי הקודש נכונה – לפרשנות רבת אנפין של התנ"ך בתוך קהילה פרשנית אחת.⁶⁹

הסברים התפתחותיים כאלה אמנם אינם מבארים את כל נקודות השוני שנידונו לעיל, אך יתרונם הוא שהם מאזנים בין המשכיות לשינוי ביחס שבין הפרקסיס הפרשני של מגילות קומראן לזה של ספרות חז"ל המוקדמת. ואולם הסברים אלה נשענים על כמה הנחות יסוד עיקריות. כדי שהסבר קווי כזה יוכל להיות בעל תוקף עלינו להניח כי פרשנות המקרא הפרושית (עד לפני שנת 70 לסה"נ) הייתה דומה בצורתה לפרשנות של מגילות ים המלח (דהיינו יותר פסוקי מקרא משוכתבים ופחות פרשנות דיאלוגית), וכי מי ששרדו מקהילת ים המלח אחרי שנת 70 לסה"נ שינו את דרך הפרשנות המקראית שלהם בכיוון של דרכי המדרש החז"ליות, כתגובה לנסיבות החיים החדשות ביהודה ובגליל אחרי החורבן.⁷⁰ מאחר שאף אחת מן הקבוצות הללו

68 ראה במיוחד קיסטר (לעיל הערה 1). לחזרה על עמדתו של קיסטר, בניגוד לעמדה שלי, ראה שמש (לעיל הערה 36), עמ' 162–163. לניסיון שנעשה לאחרונה להדגיש את קווי הדמיון, ולא את קווי השוני, בין מדרשי חז"ל לבין פירושי קומראן ראה P. Mandel, 'Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), pp. 149–168.

69 ראה במיוחד S. J. D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual* 55 (1984), pp. 27–53.

70 ההנחה (ההגיונית) כאן היא שהפרושים היו 'אבותיהם' הקרובים ביותר של חז"ל, ושהיה מספר גדול של בני כתות שהזדהו עם קהילת קומראן (למשל האיסיים דיירי הערים, שיוסף בן מתתיהו מזכיר בכתביו) אשר שרדו אחרי שהרומאים הרסו את המחנה המרכזי בקומראן.

לא השאירה אחריה כל כתבים שהם, הרי שאין כל דרך לאמת או להפריך השערות אלה. ומכל מקום, אני סבור שהגישה ההתפתחותית-הכרונולוגית אין די בה להסביר את כל ההבדלים בין העמדות והפרקסיס הפרשניים של קומראן ושל חז"ל. אפשרות חלופית היא לחפש הסבר לא רק על דרך ההתפתחות הקווית, אלא גם לאור הבדלים מורפולוגיים ואידאולוגיים משמעותיים בין שתי הקהילות, אשר עם היותם מותנים בגורמים היסטוריים אינם ניתנים לרדוקציה מבחינה היסטורית. את ההבדלים הללו אפשר לתמצת כך: (א) קהילת קומראן מאמינה שרק חבריה הנבחרים ראויים לזכות להמשך ההתגלות האזוטרית, שראשיתה בהופעתו של 'מורה הצדק' בזמנים שאחרי גלות בבל. ראשוני חז"ל, לעומת זאת, סבורים שהתורה שבעל פה ראשיתה בהתגלות בהר סיני לעם ישראל כולו, באמצעות משה רבנו וזקני ישראל; (ב) קהילת קומראן רואה את עצמה, ואת עצמה בלבד, כקהילה הנבחרת של מי שמקבלים ומוסרים הלאה את ההתגלות המתמדת, וההוראות והכרעות הדין של התגלות זו נתונות בידי אליטת הכוהנים שלהם – שהשתייכות אליה עוברת בירושה. בניגוד לכך היהדות הרבנית רואה את כלל עם ישראל כמקבליה ומוסריה של ההתגלות האלוהית המתמדת ואת ההוראות ופסקי ההלכה של התגלות זו כתחום הפעולה של מעמד החכמים, המומחים בתחום החוק והפרשנות; אולם מעמד זה נקנה הודות ללימוד ולא הודות לתורשה, ועל כן הוא פתוח (באופן אידאלי) בפני כל יהודי (זכר);⁷¹ (ג) ראשוני חז"ל תופסים את הקשר שבין שני חלקי התורה הכפולה שלהם (זו שבכתב וזו שבעל פה) כקשר פרשני מראשיתו, דהיינו, מאז ההתגלות על הר סיני, והם מדגישים את ההבדל שבין שני אופני הביצוע של מסירתה: זה שבכתב וזה שבעל פה.⁷² בניגוד לכך תכנית הלימודים בקומראן אמנם מורכבת מן התורה הנגלית ומהלכות אזוטריות, אך היא איננה מדגישה באופן פורמלי את התלות

71 ואולם במציאות קרה לעתים קרובות שעמדות של סמכות רבנית הועברו מאבות לבנים, בעיקר בארץ ישראל. בעניין המתח הזה בתוך היהדות הרבנית השווה ספרי דברים קס"ב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 212–213) אל ספרי דברים ש"ה (עמ' 324). על עמדות וסמכות של רבנות שהועברו בירושה ראה ג' אלון, 'בניהם של חכמים', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תש"ל, עמ' 58–73; מ' בר, 'בניו של משה באגדת חז"ל', בר-אילן יג (תשל"ו), עמ' 149–157; י' גפני, 'שבט ומחוקק: על דפוסי מנהיגות חדשים בתקופת התלמוד בארץ ישראל ובבבל', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלכות: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 79–91; א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל', הנ"ל, מעולמם של חכמים: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 306–329. על המתח שבין אליטה מורשת לבין לימוד ידעני במגילות ים המלח ובמדרשי חז"ל הקדומים ראה S. D. Fraade, 'Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *Dead Sea Discoveries* A. Wallace-Hadrill, (1999), pp. 109–125. על תמורה דומה בתוך החברה הרומית ראה 'Mutatio morum: The Idea of a Cultural Revolution', T. Habinek and A. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge 1997, p. 3–22. תודתי לדייוויד קונסטן על שהביא הפניה אחרונה זו לידיעתי.

72 ראה עוד במאמרי (לעיל הערה 58).

ההדדית הפרשנית שביניהן או את הדיפרנציאציה הביצועית באופן המסירה;⁷³ (ד) בקומראן אנשים שהצטרפו לקהילה זה מקרוב הצטרפו לקהילה בכללותה והתקדמו בסולם החברתי שלה תוך כדי לימוד הטקסטים שלה וקיום ההלכות שלה בהדרכתם הקולקטיבית של מורי הכת, הכוהנים והלוויים שלה, אך אין כל עדות לקיום קבוצות אישיות או יחסי מורה-תלמיד אישיים – שהם יחידת היסוד של התרבות והחברה החז"ליות. לסיכום, המבנה והסמכות הריכוזיים הפחות של החברה החז"לית הולידו פדגוגיה ריכוזית פחות, שמתאימה לה דרך לימוד דיאלוגית יותר, רב קולית ודיבורית/שמיעתית, וכתוצאה מזה – פרשנות מקראית שבה מובאים הלומדים בעיקר בסוד תהליך המשא ומתן הלימודי, לא פחות מאשר משהם מעורבים בתוצאה הסופית.⁷⁴

בסופו של דבר אין אנו חייבים לבחור בחירה חד-משמעית בין ההשוואה ההתפתחותית לזו המורפולוגית, שכן השתיים תלויות זו בזו. הן המבנים הן הפרקסיס של דרכי הפרשנות של קומראן ושל חז"ל אינם סטטיים לאורך זמן, אלא עוברים התפתחויות פנימיות שיש לראותן, לפחות חלקית, כקשורות לשינויים רחבים יותר בנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות. עם זאת אי-אפשר להסביר את דרכי פרקסיס השיח השונות מאוד, שבאמצעותן הגיבה כל אחת מן הקהילות את תגובתה הפרשנית לאותן נסיבות משתנות, אך ורק כתגובות היסטוריות, אלא יש לראותן כקשורות גם למבנה החברתי ולאידאולוגיה הדתית של כל אחת מהקהילות – דהיינו לאופן שבו כל אחת מהן מארגנת ותופסת את עצמה, לא פעם בניגוד לקבוצות אחרות (בין שהן נזכרות בשמן ובין שאינן נזכרות בשמן), ולעולם מתוך התייחסות להיסטוריה המקודשת של עם ישראל, הן בעבר הן בעתיד. ודווקא משום ששתי מערכות אלה של קשרים הדדיים כה ארוגות זו בזו הרי לפעמים קשה, אם לא בלתי אפשרי, לבודדן זו מזו. למשל: עד כמה משקפת העדפתם של חז"ל את הפרשנות הדיאלוגית, בניגוד לצורה הסמכותית יותר של פרשנות המקרא הקומראנית, את המבנים הפחות ריכוזיים של מעגלי הלימוד מורה-תלמיד אצל חז"ל, את האסכטולוגיה המושהית של היהדות הרבנית בתקופה שאחרי חורבן בית שני וכישלון מרד בר כוכבא, או את עלייתה של פרשנות התנ"ך כדרך של הגדרה עצמית או הצדקה עצמית בנצרות המוקדמת? האם באמת אנו חייבים לבחור בין האפשרויות הללו, או להיצמד רק אליהן? זאת ועוד: גם במקום ובזמן נתונים בהיסטוריה של כל אחת מן התנועות הללו בוודאי התקיימו אסטרטגיות פרשניות וצורות רטוריות שונות זו בצד זו בתוך הקשר של תחומים פדגוגיים שונים. למשל: הפרקסיס הטקסטואלי שנדרש כדי ללמד חברים חדשים בכל אחת מהקהילות בוודאי היה שונה מזה שנדרש כדי להכשיר מנהיגים

73 כאן אני חולק בהערכתתי על שמש וורמן (לעיל הערה 19), הסבורים שקהילת קומראן, כמו חז"ל, הדגישה את הפקתו הפרשנית של הידע האזוטרי שלה מתוך כתבי הקודש.

74 על אופיו האורלי של הפרקסיס הטקסטואלי של חז"ל כפונקצייה של יחסי מורה-תלמיד ראה M. S. Jaffee, 'The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Greco-Roman Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah', in P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Berlin 1998, pp. 27–61

ובעלי תפקידים דתיים בקהילה. השימוש שעשתה כל קהילה בכתבי הקודש בהקשר הפולחני בוודאי היה שונה מן השימוש בהם בהקשר הלימודי, גם כאשר תחומים אלה נפגשו. המודלים הקווים של ההתפתחות ההדרגתית והפרדיגמות המצמצמות של תפיסה תרבותית־היסטורית דטרמיניסטית, עם כל זה שהם אטרקטיביים בשל פשטותם, אינם עושים צדק עם המורכבות של התצופ שלפנינו, אשר רבים מחלקיו עורם חסרים.

הגיגים אלה הם אמנם ראשוניים וטנטטיביים, ואולם הם משמשים ראיה לטענה המרכזית שלי: על המדרש ההשוואתי לעבור מהשוואות בין מסורות מנותקות לכיוון של השוואות בין אסטרטגיות רטוריות ופרקסיסים טקסטואליים ממשיים, שבאמצעותם השתמשו קהילות יהודיות קדומות בכתבי הקודש ובמסורת בשעה שיצרו עולמות של סיפורי אגדה ודברי הלכה שהיו שונים אלו מאלו, אך גם נפגשו אלו עם אלו.⁷⁵

⁷⁵ עד כה ערכתי שני מחקרים השוואתיים כאלה, המתמקדים בטקסטים, ויש עוד כמה מחקרים כאלה בדרך: לעיל הערה 71 ; Deut. 17:14–20) in the Temple ; “The Torah of the King” (Deut. 17:14–20) in the Temple ; J. R. Davila (ed.). *The Dead Sea Scrolls as Background to Scroll and Early Rabbinic Law*, J. R. Davila (ed.). *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, Leiden 2003, pp. 25–60

סוגיות בעריכה

שערי תשובה לעולם פתוחים

עיון במחזור הפתיחות של פרשת שובה בפסיקתא דרב כהנא

יעקב אלבוים

פתיחה

עשרים ושמונה הפרשיות (הפסקות)¹ בפסיקתא דרב כהנא (פסדר"כ) עניינן הוא: (א) דרשות על קריאות החגים; (ב) דרשות על הקריאות של השבתות המיוחדות (ה'מצויות'); (ג) דרשות על ההפטרות. אין לכאורה הבדל בין קבוצות הדרשות, ובעיקרו של דבר יש כמותן במדרש שככל הנראה שימש לעורך-המחבר של פסדר"כ דוגמה, הוא מדרש ויקרא רבה (ויק"ר). אולם הדמיון בין הדרשות בשלוש קבוצות הדרשות כשהוא לעצמו, וכן הדמיון בין לבין אלו המצויות ב'דוגמת האב' (האפשרית) שלהן בויק"ר, ראוי שלא יעמעמו את החידוש שבמדרש שלפנינו. העורך-המחבר הפקיע את הדרשות-הפסקות מן החיבור המקובל אל הקריאה ב'סדרים', שהיה במדרשים שככל הנראה עמדו לפניו (ויק"ר הנ"ל ובראשית רבה [בר"ר]), ובחר בנקודות חיבור אחרות. אלא שיש כאן חידוש כפול: ההתנתקות מן הזיקה אל ה'סדרים' כמהלכם שיש בדרשות לקריאות של החגים ושל השבתות המיוחדות כבר בה עצמה יש חידוש מסוים,² אבל אין הוא החידוש העיקרי; החידוש העיקרי הוא ניתוק הקשר בין הדרשות (ובראשן הפתיחות) לבין יחידת הקריאה בתורה ויצירת מוקד אחר לדרשה.³ על דרך אחרת: כל עוד שהדרשות (הפתיחות בעיקר) מתייחסות לפסוקים מתוך חמשת חומשי התורה, ניתן לראות

- 1 לאלו נוספו שבע פסקות אחרות, שהובאו כנספחים במהדורת ד' מנדלבוים; ראה הנ"ל, פסיקתא דרב כהנא, ניו יורק תשכ"ב, ב, עמ' 437–472 (להלן מנדלבוים). עניינן דורש דיון לעצמו.
- 2 אכן, דרשות כתבנית פתיחה שאינן מוסכות על פסוק הסדר מצויות במדרשים הקלסיים, כגון בבר"ר, וגם בויק"ר יש לפחות תריסר פרשות 'עודפות' על מספר הסדרים שבספר ויקרא; ראה י' היינמן, 'פרשות בויקרא רבה שמקוריותן מפוקפקת', תרכ"ץ לו (תשכ"ח), עמ' 339–354.
- 3 בין שמקורן של הדרשות, ובראש ובראשונה הפתיחות, הוא בדרשה בבית הכנסת, כדעת היינמן (ראה לדוגמה י' היינמן, 'הפתיחות במדרשי האגדה – מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 43–47), ובין שכדעת פרנקל אין לקשור את הפתיחות להתרחשות של בית הכנסת (ראה לדוגמה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, א, עמ' 445–448; ב, עמ' 678–681), כרי שהפרשה המדרשית (הספרותית) השגרתית בויק"ר וגם בפסדר"כ נעה סביב הפרשה בתורה.

בכך רק כעין הרחבה (או הסבה) של מתכונת מקובלת. דהיינו: כאשר מוחלף סדר הקריאה השוטף בקריאה מיוחדת, צפוי שדרשה תלווה גם את קריאה זו. יתר על כן, אם אכן נוהג היה ביד הדרשנים לדרוש בקביעות בבית הכנסת בעניינה של קריאה רגילה (כדעת היינמן), תמוה הוא שדווקא במועדים המיוחדים, כששגרת הקריאה משתנה והקריאה ב'סדר' מומרת בקריאה מיוחדת, לא ייאמר דבר בעניינו של יום, ושדווקא אז דרשנים יימנעו מלדרוש. והוא הדין גם אם לפנינו דרשות לימודיות הדנות בפסוקים שחכמים עסקו בהם במהלך לימודיהם בבית המדרש בין בשבת בין בימי החול, דרשות הבאות להאיר פסוקים חשובים מפרשיות התורה שנקראו מדי שבת, שמתוך שנקראו עמדו על סדר יומם של תלמידי החכמים, שעסקו בבתי מדרשותיהם בכל מקצועותיה של תורה.⁴ בין כך ובין כך, החידוש שביצירת מוקד לדרשה המנותק לחלוטין מפסוקי החומש, החידוש שבהעמדת ההפטרה במרכז, הוא בוודאי עניין בעל משמעות גדולה שיש עוד לברר את טיבו. בירור כזה הוא עניין שיש טעם וצורך לעסוק בו כדי להבין את התפתחות התפיסות העריכתיות של בעלי המדרשים, ולשיטת היינמן צריך להוסיף לבירור כזה גם את שאלת ה'מושב בחיים' של הפתיחות להפטרות.⁵

אם אכן 'החידוש הגדול של מדרש פסדר"כ בשביל תולדות עיצוב הפרשה הדרשנית הוא הפסיקאית להפטרות', כמו שסבר גם פרנקל,⁶ מניח וביה עולה צורך בבדיקה מדוקדקת של קבוצת פסקות זו (הכוללת אחת עשרה פסקות), הן לגופה הן בהשוואה למחזורי הפסקות האחרים. אפשר, והוא גם עניין מצוי, שחידוש יגרור חידוש. אעיר להלן בעניין זה כמה הערות אגב דברים על הפסקה שאני עוסק בה, וכאן אסתפק בהזכרתם של שלושה פרטים ידועים, המתחווים על רקע ייחודה של חטיבת הפסקות הנזכרת, ואוסיף עוד פרט רביעי המתקשר לאלו. האחד: קיומו של 'מדרש אפטרות' (הוא כ"י פרמה של המדרש), המכיל אחת עשרה פסקות להפטרות, שהן: דש"ח נו"ע אר"ק ש"ש (דברי ירמיהו, שמעו, חזון [איכה], נחמו נחמו, ותאמר ציון, עניה סוערה, אנכי אנכי, רני עקרה, קומי אורי, שוש אשיש, שובה);⁷ השני: העמדת הפסקות הנ"ל ובתוספת פסקת 'דרשו' (דהיינו: דש"ח, נו"ע אר"ק, שד"ש) בראש כ"י אוקספורד השני (א²), וכן בכתב יד כרמולי⁸ (אלא ששם מתחיל המחזור

4 ראה פרנקל, שם. על לימוד סדיר ורציף של ספרי המקרא בבית המדרש ראה גם שם, עמ' 27–30. אם כך הוא אפשר שיש רגליים להשערה שבמועדים מסוימים העתיקו חכמים את לימודם למה שהוא עניינו של מועד, וראה גם בהערה הבאה.

5 לסוגיה דנן ראה L. M. Barth, 'The "Three of Rebuke and Seven of Consolation" Sermons in *Pesikta de Rav Kahana*', *Journal of Jewish Studies (JJS)* 33 (1982), pp. 503–505. בדומה (ואין ענייני כאן בכך) יש לתת את הדעת גם לתופעה של הפתיחות במדרשי המגילות, במדרש שמואל, במדרש תהלים ולפתיחה (היחידה) שבראש מדרש משלי.

6 ראה פרנקל (לעיל הערה 3), א, עמ' 460.

7 ראה מנדלבוים, מבוא, עמ' יא–יב ועמ' 471–472; ש' בוכר, פסיקתא דרב כהנא, ליק תרכ"ח (ודפוס צילום), מבוא, עמ' xlix.

8 ראה מנדלבוים, עמ' יא.

מפסקת 'אנכי אנכי' ו'חסרות ששה פסקות';⁹ השלישי: חסרון של כל פסקות ההפטרות מכתב יד קזנטנזה,¹⁰ ונראה לומר שאלו הושמטו בידי המעתיק משום שעמד לפניו מעין מדרש ההפטרות הנ"ל; והרביעי: 'עדותו' של 'ילקוט המכירי'. מדרך האזכור של פסדר"כ בילקוט זה נראה שבעליו הפריד בין מדרש ההפטרות ובין 'פסיקתא דרב כהנא'.¹¹ אכן, מערכת היחסים בין יחידת ההפטרות ובין שאר חלקיו של החיבור דורשת בדיקה,¹² אולם דבריי להלן יכוונו רק לבירור כמה סוגיות העולות מחטיבת הפתיחות בפסקת שובה.¹³

פסקת שובה

פסקת שובה האחרונה בין פסקות ההפטרות, היא הפסקה הארוכה ביותר בפסדר"כ.

- 9 בוכר (לעיל הערה 7), עמ' xlv–xlvi. את פסקת 'איכה' נוכל לשייך בקושי ל'הפטרות': כל ששת הפתיחות שבה דנות בפסוק הפותח את מגילת איכה ורק בחלק הדרשות הוא דן בפסוקי ישעיהו א, כשהוא פותח ב'יש' א, כא ('איכה היתה לזונה') ומושך והולך עד פסוק כד; ראה מגילה לא ע"ב (ודברי רב שם) ותוספות ד"ה: 'ראש'. עוד עיין בוכר, שם, עמ' xvi, סעיף י; א' גולדברג, 'פסיקתא דרב כהנא', קרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 76; ברט (לעיל הערה 5), עמ' 506.
- 10 השווה מנדלבוים, עמ' ט–י, טז. בכתב היד שתיאר מאיר איש שלום והזהה בעיקרו לכתב היד הנ"ל מצויות שתי דרשות לשכת שובה, אולם מקורן הוא בפסיקתא רבתי (פסי"ר); ראה הנ"ל, 'מאמר על העתקות וכתבי יד מהפסיקות', בית תלמוד ה (וינה 1866), עמ' 1–6.
- 11 ראה כינתיים בוכר, ילקוט המכירי על ספר תהלים, כרדיטשוב תר"ס (וד"צ), מבוא, עמ' 10; וראה עוד (ורק כדוגמה בעלמא) ילקוט המכירי על ישעיהו, מהדורת י"ז כהנא שפירא, ברלין תרנ"ג, ליש' א, כג ('פסיקתא'), והשווה פסדר"כ איכה, מנדלבוים עמ' 260; מכירי ליש' ח, ה ('ובפסיקתא דרב כהנא'), והשווה פסדר"כ את קרבני לחמי, עמ' 116; מכירי ליש' יט, יח ('בפסיקתא דרב כהנא'), והשווה פסדר"כ ויהי בחצי הלילה, עמ' 126. אין כאן משום מיצוי העניין. בוכר לא עסק בכך במבואו לפסדר"כ (שקדם למהדורות המכירי), ומנדלבוים שלא עסק בסוגיית הציטוטים הבינימיים של פסדר"כ כלל, לא העיר דבר בסוגיה זו במבואו ואף לא הפנה למקבילות במכירי אגב הילוכו (וראה עוד בעניין זה להלן הערה 28). ר' אברהם ב"ר עזריאל מכנה ב'ערוגת הבושם' את מדרשנו בשמות 'פסיקתא' [א] ו'פסיקתא' [א] דרב כהנא ובכלל זה גם בצטטו מפסקות ההפטרות. אכן, פעם אחת הוא מביא מ'מדרש הפטרות' דרשה המצויה בפסקת 'נחמו'; ראה 'ערוגת הבושם', מהדורת אורבך, ירושלים תרצ"ט–תש"ז, ד, עמ' 169, ושם, ג, עמ' 455 הערה 31.
- 12 ברט (לעיל הערה 5) לא דן בכך (על פי מה שקיבל על עצמו), וגם לא ניתן ללמוד לעניין זה מתורף דבריו שם וכן ממאמרו על פסקה יג, א במדרשנו: 'Reading Rabbinic Bible Exegesis', *Approches to Ancient Judaism* 4 (1983), pp. 81–93 (ששם חזר על כמה ממסקנותיו בעניין טיבן של הדרשות הנ"ל). את זמנה של חטיבת ההפטרות קובע ברט למחצית השנייה של המאה החמישית; ראה ברט, שם, עמ' 510–513.
- 13 עניינה של פסקה זו לא עלה בדברי ברט, אף שהיא נכללת בכל מהדורות 'מדרש האפטרות'. אפשר שסיבת הדבר היא רצונו להעמיד את עיקרו של מדרש ההפטרות על עניין אחד, ועיין שם.

בראשה עשר פתיחות (סעיפים א–י), ולאחריהן סעיף ארוך (יא) הפותח בלשון 'מה כתיב למעלה מן הענין'. בסעיף זה נידון תחילה עניין סמיכות הכתובים: 'תאשם שמרון כי מרתה באלהיה' וגו' (הו' יד, א) ו'שובה ישראל' (שם, ב),¹⁴ ומיד עובר הדרשן להוכיח בשפע דוגמאות ש'אם [...] עושין תשובה', הקב"ה מקבלה. חמשת הסעיפים הבאים (יב–טז) דנים בפרטים שונים בענייני התשובה,¹⁵ ושלוש הסעיפים האחרונים (יז–יט) חוזרים אל פסוקי הושע ומבררים את משמע המילים 'כי כשלת בעונך' (סעיף יז) ובהמשך את פרטי הפסוק הבא (שם, ג): 'קחו עמכם דברים' (בסעיף יח) ו'כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו' (בסעיף יט). סעיף זה מסיים במילות הודאה, כמקובל בסיומי הפסקות.

גם אם אורכה של פסקת שובה חריג במובהק אין היא שונה מאחרות מן הבחינה המבנית, ואף סביר שכך יהיה אם אכן מגמתו של העורך-המחבר היא לאחוז במקובלות.¹⁶ אף על פי כן ניתן להבחין לכאורה בכמה 'זריות' בפסקה המדוברת. אעיר בקצרה על כמה פרטים בעניין זה אגב בירור מה שהוא עיקר לי כאן – בירור חטיבת הפתיחות, שייעשה בהדגש תימטי. פסקה זו הדנה בענייני תשובה היא הדיון השלם ביותר בכל יצירת חכמי התלמוד והמדרש בנושא מרכזי זה של מחשבת חז"ל, והיא מאפשרת בחינה של עיקרי דעותיהם בסוגיה זו.

חדש וישן

גם עיון קל בפסקת שובה מורה שאף לא אחת מעשר הפתיחות שבה מתחילה בדיבור ההצעה השגור: 'ר' פלוני פתח', וזאת אף שדרשות הפסוקים הרחוקים עצמן הן לעתים דרשות מיוחסות. אין זה אומר בהכרח שמהשוו השתבש ב'מנגנון' הפתיחות; היעדר דיבור הצעה זה יכול שיוסבר בהיעדר מסורת מסירה. מן המקובלות היא שאין המונח 'פתח' מופיע כאשר שמו של הפותח אינו ידוע, ועל כן אין בזה די כדי להפקיע לכתחילה דרשה מהיות פתיחה.¹⁷ סוגיית מקום היווצרותה של הפתיחה היא סוגיה נוספת, ובעניין זה יש לומר שהתפיסה המניחה מראש שכל חומרי המדרש הובאו אליו אחר ששימשו בהקשר אחר, הגם שהיא מקובלת, אינה מוכרחת. כל היודע את

14 בפסדר"כ מצויות דרשות 'מה כתיב למעלה מן הענין' גם בפסקות 'כי תשא' (ב, ז; עמ' 26); 'עשר תעשר' (י, ט; עמ' 171); 'בחדש השלישי' (יב, טז; עמ' 216); וראה גם בדרשת 'שוש אשיש' כנספחים (עמ' 467). יש דוגמאות מספר לדרשות כאלו גם במדרשי האגדה ה'קלסיים' האחרים, אבל לכלל פיתוח רחב זכתה צורת דרשה זו בספרות התנחומאית, ואין כאן מקום להאריך.

15 בסעיף יב עובר הדרשן אגב דברים לדון בהמשך הכתוב בהו' יד, ב: 'ער ה' אלהיך'.

16 אכן, בפסקות ההפטורות יש לא מעט חריגות; וראה כינתיים בסקירתו של גולדברג (לעיל הערה 9).

17 בויק"ר, לדוגמה, מתוך 126 פתיחות 88 הן 'סתמיות'; ראה ח' אלבק, 'מדרש ויקרא רבה', א' מרכס ואחרים (עורכים), ספר היובל ללוי גינצבורג, חלק עברי, ניו יורק תש"ו, עמ' כו.

מנגנונה של הפתיחה יכול שייצור פתיחה מהבנת לבו. על דרך אחרת: ההנחה שאין בכוחם של העורכים המוכשרים של המדרשים הקדומים ליצור פתיחות במתכונת שלמדו מרביותיהם היא בלתי סבירה בעליל, אלא אם נניח שהם היו 'יראי הוראה' בתכלית ונמנעו מלומר דבר קטן או גדול משלהם, וקיבלו עליהם שלא להשמיע דבר שלא שמעו מרביותיהם, ודבר ששמעו – להשמיעו רק בדרך ששמעוהו מפיהם. דומה שהנחה זו מוקשה גם משיקול הדעת – קשה הסברה שדווקא ליד פתח ביתם של בעלי המדרשים חרבו מעיינות היצירה ופסקה נביעתה, והיא אינה נהלמת גם מבחינה מדוקדקת של המצאי המדרשי בכלל ושל מה שלפנינו בפרט. מפאת קוצר המצע אסתפק בבירור מה שלפנינו. שתי פתיחות בפרשתנו (א ו-י) נעדר מהן כל שם של בעל שמועה, וגם לא נמצא להן או לעניינים הבאים בהן מקור קדום כלשהו. הפקעתן מרשות בעל הפסיקתא וייחוסן לדרשן עלום, שבעל הפסיקתא רק מצטטו, אינם נראים סבירים. אכן ראוי שנבדוק עד כמה עומדות שתי דרשות אלו בדרישות הצורניות הנתבעות מפתיחות, ואמנם בעניין זה יכול לעלות פקפוק כלשהו.

בפתיחה הראשונה (סעיף א) פירושו של הפסוק הרחוק מעמוס (ג, ו), 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו אם תהיה רעה בעיר וה' לא עשה', מושהה.¹⁸ קודם לבירורו מובא משל: 'למדינה שהיתה משובשת בגייסות, והיה בה זקן אחד והיה מזהיר לכל בני המדינה. כל מי שהיה שומע לו היה ניצול, וכל מי שלא היה שומע לו היו הגייסות באות והורגין אותו', ונמשלו הוא מחזור פסוקים מיחזקאל (לג, ז-ט): 'בן אדם צפה נתתיך וכו'.¹⁹ מחזור פסוקים זה עצמו משמש כעין משל לפסוק הרחוק: 'כך "אם יתקע שופר בעיר" – בראש השנה, "ועם לא יחרדו" – אילו ישראל'. ומכאן ואילך מצטרף עניינם של הפסוקים מעמוס ומיחזקאל. מובנה של הצלע האחרונה בפסוק הרחוק: 'אם תהיה רעה בעיר וה' לא עשה' מתברר באמצעות המשך העניין ביחזקאל. 'רעה', רוצה לומר: מות הרשע, אינו בעצם מעשה האל אלא אפילו סותר את רצונו: 'חי אני נאם ה' אלהים אם אחפץ במות הרשע' (יחזקאל שם, יא). האל אינו חפץ במות הרשע אלא בתשובתו,²⁰ ולפיכך הושע מזהיר את ישראל ואומר להם: "שובה ישראל עד ה' אלהיך".

פתיחה זו אולי אינה 'נקייה' מבחינה מבנית, ויש ודאי כאלה שדעתם תהיה נוטה לכנות אותה 'מלאכותית' או 'לא אותנטית' – אם מסיבה זו ואם משום שהיא חסרה

18 אין כיוצא בזה בשאר הפתיחות.

19 בפועל גם המשל הוא משלו של יחזקאל, אלא שהדרשן ניסח אותו כמילותיו, וראה יח' לג, ב-ו. מתורף הדברים נראה שהדרשן פירש שה'צופה' התוקע בשופר ומזהיר את העם (הוא ה'זקן' בנמשל), המתואר בכתוב 'איש אחד מקציהם', אינו אלא איש מקציניהם. השווה פירושו של ר' שמעון בן מנסיא לבמ' יא, ב: 'בקצה המחנה – במוקצים שבהם, בגדולים שבהם; וכן הוא אומר: וישימו אותו עליהם לראש ולקצין' (ספרי במדבר, פה ורש"י לכמדבר שם). לנוסח המשל השווה ר"י אבוהב, מגורת המאור, הנר החמישי, הכלל הראשון, א, מהדורת יהודה פרייס חורב, ירושלים תשכ"א, עמ' 583 ובציוניו שם למצוי במגורת המאור לר' ישראל אלנקווה.

20 השווה דרשתו של ר' פנחס הכהן בר חמא כתנחומא, וירא, ח; וראה גם פסי"ר, הוספה, ג, (מהדורת ר' מאיר איש-שלום), דף קצח ע"א.

סממני דרשה שבעל פה.²¹ ייתכן מאוד שכך הוא, והדרשה היא אכן יצירתו של בעל הפסיקתא, שבא לחקות מודל קיים. אבל דווקא אם זו המציאות עולות ביתר חריפות שאלות של צורה ותוכן לגביה (כמו גם לגבי אחרות שכמותה), רוצה לומר: (א) מדוע בחר בעל הפסיקתא לדרוש אותה לפי מתכונת הפתיחה דווקא? (ב) האם העמדתה בראש שורת הפתיחות מכוונת? (ג) כיצד היא מתקשרת לפתיחות הבאות אחריה, ואולי מתוקף היותה הראשונה היא גם משפיעה על מהלכן ועל מהלכה האידאי של הפסקה כולה? על השאלה הראשונה נוכל לענות כמדומה בנקל. בעל הפסיקתא דרך בשביל סלול: הוא רצה ליצור 'מדרש פתיחות' במתכונת המקובלת. התשובות לשאלות האחרות מורכבות יותר, ודרשות הצגה של הנחה (פרדוקסלית משהו), ולפיה דווקא היצירה שיש בה 'מלאכותיות' יכולה (וצריכה) להיבחן לפי קני מידה ספרותיים ואידאיים מוקפדים יותר, שהרי המחבר אינו 'אנוס' רק לשבץ את הדרשות המונחות לפניו ולהימשך אל מקום שהן מושכות אותו. ככל שמידת מעורבותו של בעל המדרש בבניית הפסקה גדולה יותר – בצירוף דרשות, בניסוח חדש שלהן, ואין צריך לומר ביצירה חדשה – תביעה לבנייה 'מושכלת' היא תביעה הגיונית. לגופם של דברים: מתכונת הפתיחה ודאי שירתה את מטרתו, ויתר על כן, חיבורם של הפסוקים בדרשה הנזכרת העלה דברים שנאה לאמרם ב'שבת בינתיים' (ככניויה של 'שבת שובה' בפי דרשנים מאוחרים). הוזכר בה קול השופר ה'מזהיר',²² ועיקר העניין – 'הוכח' שהאל חפץ בתשובת הרשעים על מנת להחיותם, והוא עצמו כביכול קורא להם לשוב. הפסוק הרחוק מעמוס ('אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו אם תהיה רעה בעיר וה' לא עשה') ופסוק ההפטרה מהושע ('שובה ישראל עד ה' אלהיך') הורקו אפוא תוך כדי דיון ובאמצעות הדיון זה לתוך זה, והעולה מהם מעמיד את התשתית לכללים היוצאים מכל דרשות פסקת שובה שלפנינו.²³ החזרה

21 ואפשר שמנימוקים אחרים; ראה למשל שימושיו של סילברמן בתארים אלה במאמרו: L. H. Silberman, 'A Theological Treatise on Forgiveness: Chapter Twenty Two of *Pesiqta Derav Kahana*', בתוך: ע' פליישר וי"י פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגום ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' 95–107. אכן לדידו של סילברמן, כל החורג מגדר הקרוי 'פתיחה פשוטה' הופך ל'בלתי אותנטי'.

22 בכך אפשר שהדרשן חיבר גם עניין לעניין – את הפסקה הקודמת, שעסקה בראש השנה ובביטוי המרכזי שלו תקיעת שופר, למה שהוא תכלית התקיעה: ההתעוררות לתשובה. ברם אין כאן חזרה על מה שכבר נידון. בפסקה הקודמת נתבררו נושאים שונים בעניינו של ראש השנה, כגון יציאת החוטאים ב'דימוס', זכות אבות, כוחו של השופר להניע את האל לעמוד מכיסא הדין ולשבת על כיסא הרחמים, הפיכת מידת הדין למידת הרחמים ועוד, ורק עניין אחד לא הוזכר בה – עניין התשובה. בכל פסקת ראש השנה לא הוזכרו לא המושג ולא העניין. אכן, יש עוד מקום לדון אם בפסדר"ב 'המקורית' עקבה פסקת שובה את הפסקה לראש השנה (וראה מנדלבוים, מבוא, עמ' יד). בין שכך הוא ובין שאינו כך, לוח השנה קיים ועומד, והתייחסותו של דרשן למועד שקדם לשבת שובה ולמועד שיחתום את עשרת ימי תשובה היא (כמעט) הכרחית.

23 ייתכן שבמובלע בעל הדרשה (והפסיקתא) אף מגדיר את תפקידו לפני הציבור בפתיחה זו. הוא, הקורא לתשובה בדרשה וחוזר על קריאתו של הושע 'שובה ישראל', אינו אלא ה'זקן' שבמשל. הוספת נמשל סמוי זה למשל, לצד הנמשל הנגלה, דומה שמתבקשת מעצמה. הזקן ה'מזהיר

בסופם של תשע הפתיחות על משפט הסיום של הפתיחה הראשונה, 'לפיכך הושע מזהיר את ישראל ואומר להם: "שובה ישראל עד ה' אלהיך"', לא זו בלבד שיש בה אלמנט הקושר קישור 'טכני' את הפתיחות אלא היא גם מחזירה את עניינה של כל פתיחה אל המשתמע מפסוק זה לאור מה שנלמד על התשובה בדיון הפותח. הקריאה 'שובה' כבר נתמלאה תוכן 'מסוים'. אכן, כשם שהחזרה בנוסח הקבוע משיבה את הקורא לפתיחה הראשונה, שבה נקבע המודוס, היא גם קוראת מניה וביה למי שמעיין בפרשה ברצף להבדיל בין קריאת 'שובה' אחת לאחרת. משמעו של הפסוק בהושע מתגוון בכל פתיחה לאור העניין הנידון בה. ה'חריזה' מוליכה אותנו (ואולי זו דרכה) בכיוונים נוגדים.²⁴

כלל הדברים, גם אם יכול היה בעל הפסיקתא למצוא כלי אחר להצגת טענתו, ניכר שהשימוש בצורת הפתיחה בסעיף הראשון שירת היטב את מטרתו. הסטיות מן המבנה ה'אופטימלי' של הפתיחה היו קלות בעיניו ככל הנראה לאור מגמתו. דומה שנוכל לומר כך גם ביחס לדרשה האחרת בחטיבת הפתיחות שחומריה – עד כמה שיותר ללמוד מן ההיעדר – הם 'מקוריים', וכוונתי לפתיחה שבסעיף י. הדרשן נראה כמסכם בה את מחזור הפתיחות בכך שהוא חוזר על עיקר העיקרים האידאי שבהן, רוצה לומר שאף בפני הרשע פתוחה דרך תשובה, רעיון הנוגד את המקובל בדרכי התנהלותו של סדר הדין האנושי.²⁵ עם זאת, כאן הוא מוסיף על הראשונות. הפסוק הרחוק 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם' וגו' (יש' נה, ח) בא לומר כי שערי תשובה פתוחים אף לאחר שנגזר הדין. הדרשן ממחיש את דבריו במשל המתאר את דיני האדם – 'משל לליסטים שהוא נידון לפני הקוסטינר' – שכנמשלו (הנוגד) משמשים פסוקים שונים מספר הושע, המדברים באפרים שאשמתו הוכחה ודינו נחרץ, ולמרות זאת לא נחסמה בפניו דרך תשובה. אם ישוב יקבלו האל: 'תאשם שמרון כי מרתה' וגו', ואחר כך [...] 'שובה ישראל'. הזקקת פסוקי הושע לפסוק בישעיה מאירה באור רב משמעות את דברי שני הנביאים ואת עניין כוחה של התשובה. בקריאת הפסוק הרחוק לאור פסוקי הושע לא זו בלבד שהדרשן 'הידק' את הפסוק בישעיה לפסוקים שלפניו,²⁶ אלא שאף התפלמס (במובלע) עם הדעה הרווחת

לכל בני המדינה' הוא בוודאי חבר לקורא לתשובה, לאומר דברי כיבושין שבמשנה, תענית ב, א.

24 אין אני יכול להרחיב כאן בעניין העדות שיש בניסוח החוזר על ממד העריכה המכוון שבפסקה דידן. רק אומר שפה ושם נמצא מעין זה גם בויק"ר, אבל באופן בולט יותר הדבר מצוי בתנחומא. מקומה של פסדר"כ בגיבוש אלמנט עריכתי זה עוד צריך להידון לגופו.

25 ראה בעניין זה גם סעיף ז (עמ' 355). ועוד אשוב לעניינה של פתיחה זו. על תשובה ועונש בדיני אדם ראה נ' רקובר, 'השפעת התשובה על הענישה', מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן תשמ"ד, עמ' 183–191.

26 בפסוקים הקודמים נאמר: 'דרשו ה' בהמצאו קראהו כהיותו קרוב יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח' (שם, ו–ז). רש"י בפירושו לכתוב הנידון בישעיה הביא כמדומה נוסח מורכב של המצוי בסעיף שלפניו ובסעיף ח (עמ' 356),

בחז"ל, שמשנחתם גזר דין שוב אינו חוזר.²⁷ כך גם בעניין 'שובה': קריאת פסוק ההפטר 'שובה ישראל' לאור הפסוק בישעיהו מבליטה לא רק את הפרדוקס הבסיסי המובנה בעצם רעיון התשובה (שכבר דובר בו למעלה), אלא גם את אפשרותה הבלתי מוגבלת, שכלל אינה בכוח הבנתו של בן אנוש – 'כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבתי ממחשבותיכם'. עדיין נותר לנו לברר מה טעם לא חזר כאן הדרשן על מילות הסיום המקובלות 'לפיכך הושע מזהיר את ישראל'. וההסבר נקל: בעל הפסיקתא רצה ליצור מעבר לדרשה הבאה, העוסקת (בתחילתה) במפורש, כפי שכבר ראינו, בסמיכות בין 'תאשם שמרון כי מרתה באלהיה' (הו' יד, א) ובין מה שכתוב להלן: 'שובה ישראל' (שם, ב). בשקלול של הרצון לשמור על הדמיון לנוסח הדרשות הקודמות והרצון להטרים עניין שילך ויידון בהמשך, ואשר דורש סיגול של צורת הבעה אחרת ('דרשה') – הכריע הרצון ליצור נוסח שירמוז אל הדיון הבא.²⁸

ישן וחדש

אף שבעל הפסיקתא גילה את כוחו ביצירת דרשות מקוריות, כאותן המשמשות מסגרת לחטיבת הדרשות (סעיפים א ו-י) שדיברתי בהן,²⁹ ניכר שהוא העדיף לדבב שפתי ישנים. על דרך אחרת: נראה שבעל הפסיקתא בחר במידת האפשר לא ליצור 'יש מאין' אלא להשתמש בחומרים שמצא. בכמה מן הפתיחות האחרות מצויה דרשה

וזה לשונו: 'ומדרש אגדה: כי לא מחשבותי וגו', אין דיני כדני כשר ודם. אתם מי שמודה בדין מתחייב, אבל אני – מודה ועוזב ירוחם'. מהדירי הפסיקתא, בוכר ומנדלבוים בעקבותיו, לא העירו על דברי רש"י אלו, ולא מצאתי מקור אחר ל'מדרש אגדה' זה.

27 ראה לדוגמה ספרי במדבר, פסקה מב; במדבר רבה יא, ז; מדרש שמואל ז, ז; בבלי ר"ה יח ע"א. 'דרשה על כתובים המכחישים זה את זה', ל' גינצבורג (עורך), גנזי שכטר, ניו יורק תרפח, א, עמ' 218. כל אלו דורשים את הפסוק 'דרשו ה' בהמצאו', ועיין שם.

28 בין כך ובין כך נוצרה מעין כפילות בין סופה של הדרשה הנידונה ובין הדרשה הבאה, ונראה שזו הסיבה שבעל ילקוט שמעוני, שציטט את שתי הדרשות (ילקוט שמעוני [ילק"ש] הושע, רמז תקלב), השמיט את לשונות הפתיחה של הדרשה שבסעיף יא (ועוד קצת לשונות כפולים שיש לדעתו במשל על 'מדינה שמרדה במלך'). לעומתו, בעל ילקוט המכירי להושע (מהדורת א' גראינוף, לונדון 1909, עמ' 2) נקט דרך אחרת. הוא מצטט את סעיף י, מצרף את לשונות הפתיחה של סעיף יא: 'מה כתיב למעלה מן הענין תאשם שמרון ואח"כ שובה ישראל', ואינו מביא את ההמשך. והשווה גם ערוגת הכושם (לעיל הערה 11), ב, עמ' 224. ואגב, בעל ילקוט המכירי הביא עוד מספר דרשות (כשינויים מעניינים) ממה שהוא מכנה 'הפטרות [או הפטורת] שובה ישראל', ומנדלבוים, כאמור, לא הפנה אליהן כלל.

29 אמנם קיימת האפשרות שדרשה שלכאורה אין לה מקור היא כך רק למראית עינינו. ברם אין לנו אלא מה שאנו למדים מן הנגלות, ולמנוע טוב מבעליו משום ההנחה האפריורית שגם מה שאיננו לפנינו היה, ושכל חדש כבר היה לעולמים, אינו דבר ראוי.

ידועה שסביב לה נבנתה הפתיחה שלו, ויש גם שכל דבריו נראים כהעתק של דרשה שנלקחה ממקום אחר. אין המצע מספיק להיכנס כאן לניתוח מדויק של הפתיחות השונות, ואסתפק בהערות מועטות.

עיקרה של הטענה בדרשה שבסעיף השני הוא ש'שערי תשובה' לדעת הכול לעולם פתוחים, שעל כן נמשלה התשובה לים, מה שאין כן לגבי 'שערי תפילה'. תפילה נמשלה למקווה, ו'מה המקוה הזה פעמים פתוח פעמים נעול, כך שערי תפילה פעמים פתוחים פעמים נעולים'.³⁰ סביב דרשה זו בעניינם של שערי התשובה ושערי התפילה³¹ בונה בעל הפסיקתא פתיחה, וכנקודת מוצא משמש לו הפסוק בתה' סה, ו: 'נוראות בצדק תעננו אלהי ישענו מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים' (ההדגשה שלי), פסוק שאינו נקשר בהכרח בסוגיה העיקרית במקורות האחרים המצויים לנו.³² ומאחר שהזכיר את המקווה, שוב לא יכול היה להימנע מן הדרשה התנאית 'מה המקוה הזה מטהר את הטמאים אף הק' [ב"ה] מטהר את ישראל' [ל].³³ הזכרת דימוי ה'ים' בדרשה המרכזית היא שהניעה בוודאי את 'ריענון' של הדרשות בעניינם של שערי התשובה ושערי התפילה³⁴ באמצעות הפסוק מתהלים ובמתכונת דיון בעלת יוחסין של הפתיחה המכונה 'מורכבת'. עם זאת אין לראות בכך הדבקה של פסוק

30 אכן להלן הוא מביא גם את הדעה שאף שערי תפילה 'לעולם פתוחים', עיין שם. סוגיית התפילה עולה בפסקה שלפנינו כשפע הקשרים כ'ערך' מקביל ומשלים לתשובה, ועניינה דורש בירור לגופו.

31 ראה מנדלבוים, עמ' 349 שהפנה לירושלמי, מכות ב, ז (לא ע"ד) ולא יכנה רבה (איכ"ר) ג, מד. במהדורת כוכר (דף סט ע"א-ע"ב) שלא כמו במהדורת הדפוסים מצינו 'מרחץ' ולא 'מקווה' כדימוי לשערי התפילה. וראה עתה: פ' מנדל, 'מדרש איכה רבתי' – מבוא ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, ב, עמ' 181–188 ובהערות. הקרבה בין המצוי אצלנו ובאיכה רבה גדולה, וכוכר (איכ"ר, מבוא, דף ז ע"ב) טען שבעל איכה רבה נטל את הדרשה ממה שלפנינו בפסדר"כ (ששימשה אחד ממקורותיו בכלל). בין כך ובין כך, כל דרשה עוצבה לאור מגמותיה והקשרי ענייניה, ומכל מקום, בכל נוסחאותיה הפסוק מתהלים המשמש בפסדר"כ כפסוק הרחוק אינו נדרש.

32 אבל כמו שהוא לפנינו בפסדר"כ גם במדרש תהלים סה, ד (מהדורת כוכר, דף קנז ע"א) ובדברים רבה ב, יב. לגרסאות כתבי היד של דרשה זו בפסיקתא ראוי להשוות את הגרסה הייחודית של בעל ערוגת הכושם (לעיל הערה 11), ג, עמ' 566.

33 ראה ירושלמי, יומא ח, ט (מה ע"ג); משנה, יומא ח, ט. כאן מיוחסת הדרשה לר' ליעזר (אבל בציטוט בילקוט המכירי להושע, עמ' 1, הובאו הדברים משמו של ר' מאיר; וראה להלן עוד בעניין זה). במנורת המאור לר"י אבוהב מצינו בהמשך למובא לעיל (הערה 19) מן ה'פסיקתא': 'תאנא בשם רבי אליעזר מקווה ישראל ה' וגו' מה המקוה הזה מטהר את הטמאים כך הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל בתשובה. לכן הושע מזהיר את ישראל ואמר: שובה ישראל עד ה' אלהיך'.

34 כגון זו המצויה בירושלמי, מכות ב, ז (לא ע"ד).

מקרי; כמו שהעיר מנדלבוים אל נכון, הפסוקים הקודמים לפסוק הנזכר במזמור 'מדברים בתשובה ובכפרת עוונות'.³⁵

הצמדתה של פתיחה זו לפתיחה הראשונה מוסיפה נדבך לעיון בסוגיית התשובה. אם למדנו מן הפתיחה הראשונה שהאל אינו חפץ במיתתו של רשע, שהוא מוכן להמיר עונש בתשובה ושהוא אף מכריז בעצמו כביכול שהתשובה היא תכלית חפצו, עתה נאמר ששערי תשובה 'לעולם פתוחים', פתוחים בכל עת, ושכל שעה היא שעת רצון.³⁶ זו בוודאי אמירה שבעל הפסיקתא נצרך לה קודם שהוא עובר להבהיר באמצעות הפתיחה הבאה (סעיף ג) את טיבם המיוחד של עשרת ימי תשובה, שהפסקה שלפנינו לכאורה מעמעמת, ואולי גם מפקיעה, את מיוחדותם. כמוסיף על הראשונות הוא אומר בפתיחה השלישית ש'עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים' אמנם אינם הימים היחידים הראויים לתשובה, אבל הם ימי הכרעה למי שלא הכריע עד אותה שעה אם יהיה צדיק או רשע. על דרך אחרת: האפשרות לשוב אמנם פתוחה מכל צד, אבל אדם חייב לקבוע את דרכו. קריאתו של הושע 'שובה ישראל' כשהיא נשמעת בעשרת ימי תשובה היא קריאה בעלת משמעות נחרצת יותר; היא בבחינת 'קריאה אחרונה'. יש בה מעין מה שאומר בנימין בן זרח: 'מהר היחיד ושב בינתיים מוחלין לו/ נואש ולא שב אין תקנה לעוולו'.³⁷

גם פתיחה זו (סעיף ג) נבנית באמצעות הוספה של דרשת פסוק לדרשה ידועה. במרכזה עומד המאמר הידוע בעניין שלש ה'פינקסיות' הנפתחות בראש השנה,³⁸ ואליו מוסיף הדרשן כפסוק רחוק את הפסוק ביואל ב, יא: 'זה' נתן קולו לפני חילו כי רב מאד מחנהו כי עצום עשה דברו כי גדול יום ה' ונורא מאד ומי יכילנו'. הוא מוצא בו (ובוודאי גם בהקשריו) רמזים לראש השנה וליום הכיפורים, שנזכרו במאמר הנ"ל.³⁹

35 מנדלבוים, עמ' 349 (בהערה עניינית נדירה). אכן במזמור עלה גם עניין התפילה. יש לשים לב שפרטי הדרשה בחלקם מיוחסים (הדיון ב'נוראות בצדק תענונו אלהי ישענו').

36 אמירה גורפת זו הייתה קשה כנראה לבעלי כ"י ב ו-א², ולכן הם הוסיפו על הדברים לשונות הגבלה על פי המשנה, יומא ח, ט; ראה מנדלבוים, עמ' 349, חילופי נוסחאות [ח"נ] לשורה 3 וכן להלן בח"נ לשורה 8.

37 בסליחה 'אמנת מאז ארשת ניב שפתים', ראה ד' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג פולין, ירושלים תשכ"ה, עמ' קכו-קכז (סליחות לצום גדליה); והשווה ראש השנה יז ע"ב.

38 ראה ירושלמי, ראש השנה א, ג (נו ע"א) וראש השנה טז ע"ב.

39 תחילתו של הפרק היא בפסוק 'תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי ירגזו כל ישבי הארץ כי בא יום ה' כי קרוב', ואין ספק שהדרשן 'חורז' בינו ובין הפסוק המוצב כאן כפסוק הרחוק. וראה הערת מנדלבוים, עמ' 351 בעקבות ליכרמן בעניין 'כי גדול יום ה' ונורא מאד' שהוא יום הכיפורים, 'יומא רבה'. ויש להוסיף שהדרשן בוודאי רואה לקשור את עניינו של הפסוק ביום הכיפורים על פי המשך הכתובים ביואל. הפסוקים בהמשך (שם, יב-יג) הם: 'וגם עתה נאם ה' שבו עדי בכל לבבכם ובצום ובכבי וכמספד, וקדעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל ה' אלהיכם כי חנון הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה'. הדרשה שם בעניין "כי עצום עושה דברו" – שהוא מעצים כוחן של צדיקים שעשו רצונו' חוזרת להלן בסעיף ו (עמ' 354) וכן בפסקת 'סליחות' (עמ' 379). הדרשה כניסוחה בנוסח הפנים במהדורת מנדלבוים נראית חסרה

עד עתה דנה הפסקה כאמור באפשרות התשובה, ובפתיחה שבסעיף הרביעי מתחיל הדיון בנושא חדש, שמכניס אותנו בבת ראש לעניין המהותי שבה: כיצד יביא אדם עצמו לידי פרישה מדרך החטא, או במינוחם של חז"ל – כיצד יגבר על כוחו של היצר הרע המושכו לחטא. בנושא זה ממשיכה גם הדרשה שבסעיף הבא. לדרשה הראשונה מקבילה חלקית ברות רבה ח, א (נזכרת שם המחלוקת בין ר' יעקב בר אבינא ורבנין בפירוש הפסוק 'רגזו ואל תחטאו' [תה' ד, ה]), ומקבילה מלאה יותר מצויה במדרש תהלים ד, ט, שמקובל לראות את זמן עריכתו כמאוחר לזה של פסדר"כ.⁴⁰ הדרשה השנייה (בסעיף ה) מצויה כולה במקבילה בויק"ר.⁴¹

כל נוסחאות הדרשה שבסעיף הרביעי מותירות נקודות קשות: המחלוקת בין ר' יעקב בר אבינא (האומר 'ארגז יצרך ואל יחטיאך') ורבנין (האומרים 'אכעיס יצרך ואל תבא לידי חט') אינה מבוררת כלל. אין לכאורה כל הבדל משמע בין 'ארגז' לבין 'אכעיס',⁴² ולכאורה גם אין כל הבדל ענייני בין 'ואל יחטיאך' לבין 'ואל תבוא לידי חט'.⁴³ גם ההמשך אינו מוביל למנוחת הדעת – המעבר לנאמר בשם ר' לעזר (ובכתבי היד: אלעזר, אליעזר)⁴⁴ וגם דבריו עצמם בהקשר אינם נהירים עד תום. אדון בקצרה במקצת העניינים.

הדיון בפסוק 'רגזו ואל תחטאו' (תה' ד, ה) בתחילת הדרשה עניינו הוא עיון בדרכי ההתגברות על היצר הרע. את המחלוקת בין הדנים אפשר להסביר בכמה אופנים: (א) ר' יעקב מציע – התמודד עם היצר (כשאתה עומד לחטוא) ואל תיתן לו לגבור עליך ולהחטיאך, רבנין אומרים – הכעס את היצר (והרחיקהו ממך) ולא תבוא לידי חטא כלל; (ב) ר' יעקב מציע – הילחם ביצר הרע באמצעות היצר הטוב

(וכן בכמה כתבי יד אחרים). אין בה הסבר לכמה פרטים בפסוק, כגון הבחנה בין 'חילו' לבין 'מחנהו', וכן לא נדרש שם הביטוי 'ומי יכילנו'. ייתכן מאוד שבמקרה זה אין לבטל את הנוסח המצוי בכ"י א² ופ (ראה שם בח"נ), אם כי לא מן הנמנע שנוסחם של כתבי יד אלו נבנה על יסוד הדרשה המצויה בתנחומא הנדפס וכתנחומא בוכר, ויקרא א (והשווה ילק"ש לויקרא, רמז תכז), כשם שאת הדרשה על 'ומי יכילנו' בנו על פי תנחומא, וישלח ב. וראה לדרשת הכתוב ביואל גם מדרש תהלים קג, יח (דף ריט ע"ב) וילק"ש לתהלים רמז תתס; עוד ראה ילקוט המכירי ליואל (לעיל הערה 28), עמ' 6; 'מדרש מנין', בתי מדרשות (מהדורת ש"א ורטהימר וא' ורטהימר), ירושלים תשכ"ח, ב, עמ' פח, סעיף כד; ילק"ש ליואל רמז תקלד (המצרף אל לשון הפסיקתא את המצוי בתנחומא, ויקרא שם, וראה לכך הערות א' הימן במקורות ילק"ש, ירושלים תשכ"ה, עמ' 204); לכל העניין השווה הפניות מנדלבוים, עמ' 351.

40 החולקים בפירוש הפסוק הנ"ל שם הם ר' אחא ורבנן; ראה מדרש תהלים שם (דף כג ע"ב).

41 ויק"ר ז, ב, מהדורת מרגליות, קנ–קנג.

42 וככ"י א² אף חוזר וכותב בדברי רבנין: 'ארגז יצרך'. עוד ראה אונקלוס ו'תרגום יונתן', שתירגמו 'כעס' כ'רגז'; כך לדוגמה בדבריהם לפסוק: 'בגוי נבל אכעיסם' (דב' לב, כא).

43 או 'ואל תביאך לידי חטא' בכ"י א¹; ראה מנדלבוים, עמ' 352 בח"נ.

44 נראה שצריך להיות ר' אליעזר בן יעקב כמו שהוא במדרש תהלים, שם ובילק"ש לתהלים, רמז תרכז; וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 45 ומנדלבוים, שם בהערות.

ואל תיתן לו להחטיאך,⁴⁵ רבנין: כנ"ל; (ג) ר' יעקב מציע – התמודד עם היצר הרע ואל תתן לו לגבור עליך ולהחטיאך, רבנין אומרים – התש את היצר הרע שבך, דכא את כוחו וכך לא תבוא לידי חטא כלל וכלל.⁴⁶

כאמור, גם הדיון בהמשך נראה תמוה. המובא בשם ר' לעזר, 'תני בשם ר' לעזר מקוה ישראל', נראה כפותח עניין שלא הושלם, שהרי הדברים להלן – 'א' [מר] הקב"ה לישראל [אל] אני אמרתי לך שתהא מתפלל בבית הכנסת שיש בעירך, ואם אין את יכול התפלל בתוך שדך' וכו' – נראים כמתייחסים להמשך הפסוק בתהלים: 'אמרו בלבבכם (ו) על משכבכם ודמו סלה', ועניין המקוה, הנקשר בפסוק ביר' יז, יג: 'מקוה ישראל ה', נותר כתלוי ולכל היותר כתלוי בשערה'. כבר שיער ליברמן שהדיון באופני התפילה שלפנינו 'בא מקובץ הלכות של ר' אליעזר בן יעקב'.⁴⁷ אם נקבל השערה זו ונצרף אליה את ההשערה שר' לעזר בעל הדרשה שצוטטה לעיל בסעיף ב – 'מקוה ישראל ה' – מה מקוה הזה מטהר את הטמאים אף הק' [ב"ה] מטהר את ישראל [אל] – אינו אלא ר' אליעזר בן יעקב, ונוסף על כך נשער שבציטוט החלקי כאן משמו של ר' לעזר' כיוון בעל הדרשה שלפנינו למה שלמעלן, דומה שהדברים הולכים ומתנהרים. הדיון ההלכתי של ר' אליעזר בן יעקב הוסב לעניין התשובה, ועיקרו: הקב"ה מקבל גם תפילה שאינה נאמרת במקום הראוי ואף כזו שאינה מובעת במילים, ובלבד שיפנה אדם את לבו מעברה, וכדברי ר' יודן: 'נ' ודמו סלה' דום מאותה העבירה שיש בידך'. ועיקר העניין: הקב"ה, שהוא 'מקוה ישראל', חפץ לטהר את ישראל, וטהרתו של אדם תלויה בו עצמו ובתשובתו, ולפיכך הושע מזהיר את ישראל ואון [מר] להם שובה ישראל'.

לא נוכל כמובן לדעת אם הפסוק מירמיהו ('מקוה ישראל ה') ודרשתו כבר נמצאו בדיון על מקומה הראוי של התפילה בקובץ ההלכות המשוער של ר' אליעזר בן יעקב, או שהדברים נוספו בראש דבריו כדרך שנוספו להם דברי ר' יודן בסופם. בין כך ובין כך, הדברים הקצרים שבדרשה שלפנינו דורשים השלמה, ואם צדקנו בהשלמה זו ייתכן שיכולים הדברים אף ללמד למפרע (כדרך שראשונות מלמדות

45 ראה ברכות ה' ע"א ורש"י שם; והשווה בר"ר כב, ו (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 212).

46 והוא לפי הגירסה במספר כ"י במדרש תהלים שם ובילק"ש שם: 'אכחיש יצרך'; וראה בפירושו ר' משה אהרן פאדווא (הרא"מ) במדרש תהלים שם. על 'אכחיש' כ'מתיש', 'מחליש'; ראה ישראל מ' תא-שמע, הנגלה שבנסתר, תל אביב 1995, עמ' 91 הערה 20. עוד בעניין זה ראה מדרש משלי יא, כא, ששם דורש: 'וזרע צדיקים נמלט' – אם ראית צדיק שהוא בן אבות לא במהרה הוא חוטא. למה? שהוא מחשב ואומר: אכחיש יצרי לשעה ולא אאכד עולמי לשעה, ונמצא נמלט מדינו של גיהנם' (מהדורת כוכר, דף לה ע"א, והשווה מהדורת ויסוצקי, ניו יורק תש"ן, עמ' 92–93); ר"ר ח, א ובפירושי בעל 'יפה ענף' והרד"ל שם. על עניין היצר שבעולם הזה ניתן רק 'לסתת' בו 'קימאה קימאה', ראה להלן סעיף יז (עמ' 375–376); סעיף יב (עמ' 369 כח"נ); ולבירור סוגיית היצרים כתפיסת חז"ל ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 415–427.

47 ליברמן (לעיל הערה 44). אמנם ניסוח הדברים כאן נראה שונה ממה שנותר לנו מדבריו במקורות האחרים. לפנינו לא לשון האופיינית להלכה, לשון הנחיה, הוראה וציווי, אלא ציטוט דברים מפי האל המנוסח בלשון אמוטיבית.

על אחרונות גם אחרונות מלמדות על ראשונות), רוצה לומר על הדיון בסעיף ב. ההצמדה המוקשה כלשהו של דברי ר' אליעזר לדיון בדרשה שם בעניין 'שערי תפילה' דומה שמתבררת: הדרשה על 'מקוה ישראל ה'' ממשיכה את הדיון בעניין התפילה ומלמדת שאמנם כל עת יכולה להיות עת רצון, כל תפילה יכולה להיות מקובלת בכל זמן. דימוי התפילה למקווה עדיין עומד, אך המקווה שהתפילה דומתה לו אינו מקווה העשוי בידי אדם: ה', שהוא 'מקוה ישראל', הוא 'מקור מים חיים' (יר' שם). על כן כל הקורא 'רפאני ה' – ודאי ירפא; כל המשווע 'הושיעני' – ללא ספק יושע (שם, יח). האל יענה לו באמת ישעו.

אשוב לעניין שלפנינו. המשיכה שמשכתי את הדברים שבסעיף ד למעלה לשם הבהרתם, שהייתה צריכה גם הישענות על מערכת שלמה של השערות, יכול להיות שאפשר גם בלעדיה אם נקרא את המצוי לפנינו לאור הדרשה המלאה שבמקבילה במדרש תהלים ד, ט (דף כג ע"ב). הדיון בדברי ר' אליעזר בן יעקב מובא שם בזה הלשון:

תניא, ר' אליעזר בן יעקב אמר: 'מקוה ישראל ה'' [יר' יז, יג] – מה מקוה זה מטהר את הטמאים, כך הקב"ה מטהר את ישראל. מי ראוי לילך אצל מי: המקוה אצל הטמא או הטמא אצל המקוה? הטמא צריך לילך ולטבול בו, כך הקב"ה מטהר את ישראל. אמר הקב"ה לישראל: אני אמרתי לך, כשאתה מתפלל התפלל בבית הכנסת שבעירך, ואם אין אתה יכול להתפלל בבית הכנסת, התפלל בתוך שדך; ואם אין אתה יכול להתפלל בתוך שדך, התפלל בתוך ביתך; ואם אין אתה יכול להתפלל בתוך ביתך, התפלל על מטתך; ואם אין אתה יכול להתפלל על מטתך הרהר בלבך. הדא הוא דכתיב: 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה' [תה' ד, ה], מהו 'ודומו סלה'? אמר ר' יודן: ובלבד שתידום מאותה עבירה שבידך; ואם אתה עושה כן מה כתיב אחריו? 'זבחו זבחי צדק' [שם, ו] – מעלה אני עליך כאילו בנית מזבח והקרבת עליו עולה וקרבנות הרבה, זבח אין כתיב כאן אלא זבחי.

נוסח זה בוודאי מפשט את הסבוך שבנוסח פסדר"כ כמות שהוא לפנינו, אך כיוון שהוא מוסיף עליו לשונות שאין להם רמז אף לא באחד מכתבי היד של הפסיקתא, אפשר שצריך לראותו כפירוש לדברי הפסיקתא, כזה שבא למלא את חסריה. אכן לצד אחר, שבח בו בנוסח מדרש תהלים גם מכיוון נוסף: הדרשה בסיום הדברים בעניין 'זבחו זבחי צדק' יוצרת מעבר קל (על ידי 'חריזה') לדרשה הבאה בפסיקתא (סעיף ה), הפותחת בפסוק 'זבחי אלהים רוח נשברה' (תה' נא, יט) ומוסיפה ודורשת לאחר מכן גם את הפסוקים הסמוכים, ובכללם את הפסוק 'אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים' (שם, כא).

סעיף ה ברור בתכלית מצד העניין. עיקרו – מעין תיאור של מעשה התשובה: התשובה היא שבירת הרוח והלב. וכך, לאחר שבדרשה שבסעיף הקודם נידון מה שחכמים מאוחרים היו מכנים 'עזיבת החטא' באה דרשה זו לדון ב'גדר' אחר מגדריה של התשובה, ב'חרטה'. אחד מ'תנאיה' של החרטה, אם נשתמש בלשוננו של ר' בחיי אבן פקודה ב'חובות הלבבות', הוא 'שבירת לבו והיכנעו לאלהים על מה שיהיה

ממנו מן החטא.⁴⁸ ולהלן נטען בדרשה ששברון הרוח והלב לא זו בלבד שאינו בבחינת מום באדם אלא אף בבחינת יתרון, שהרי הקב"ה חפץ, בניגוד לבני אדם, דווקא בכלים שבורים; כדברי ר' אלכסנדר: 'ההדיוט הזה אם משתמש בכלי שבור גניי הוא לו, אבל הק' [ב"ה] אינו כן, כל שימוש כלים שבורים, "קרוב ה' לנשברי לב" [תה' לד, יט]'. קריאת התשובה של הושע 'שובה ישראל עד ה' אלהיך' יש בה אפוא קריאה לזבח מעולה מזבח: לא זבח בהמה – ממה שהוא רכושו של אדם, שלא תמיד יכשר בעיני האל, 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה' (תה' נא, יח),⁴⁹ אלא 'זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה' (שם, יט).⁵⁰ גם אם הדיון בסעיף הנזכר מתקשר היטב במסכת האידאית של פסקת שובה, אין בכך כדי לקבוע מניה וביה שהדרשה הנ"ל היא דרשה שעוצבה לכתחילה לשמה של פסקה זו. מקבילה קרובה עד מאוד לדרשה זו מצויה כאמור בויק"ר ז, ב.⁵¹ בירור השאלה באיזה מדרש משני המדרשים נמצא המקור מצריך עיון ארוך בסוגיית יחסי ויק"ר ופסדר"כ. סוגיה זו אמנם נידונה במחקר, אולם כמעט רק אגב דיון בחמש הפרשיות המשותפות לשני המדרשים.⁵² בין כך ובין כך, העיון במקבילה בויק"ר מעיד על סביכותה של הבעיה. אין הכלל מלמד בכל מקרה על הפרט, וגם אם נטען לקדימותו של ויק"ר על פני פסדר"כ, אין בזה כדי לקבוע מעמד של 'בכורה' לכל טקסט המצוי בויק"ר לעומת מקבילו בפסדר"כ, ובפרט שכל עניינה של הפרשה שהטקסט המדובר מצוי בה דורש בירור לגופו. הפרשה אינה מתייחסת ל'סדר' ידוע,⁵³ ולפי הגדרת יוסף היינמן ה'אינטגרציה' בין חלקיה היא 'חלקית'.⁵⁴ אכן, כל עוד שדרשה מסוימת אינה בגדר מעשה 'השתלה' של מעתיקים אלא פרי

48 ספר חובות הלכות בתרגומו של ר' יהודה אבן תיבון, מהדורת א' צפרוני, תל אביב [תש"ט], שער התשובה, פרק ה, עמ' 435.

49 הדרשן אמנם אינו מזכיר פסוק זה.

50 בעל ערוגת הכושם גרס בלשון ה'פסיקתא': 'מלך כשר ודם תשמישו ככלים זהובים, אבל הקב"ה תשמישו ככלים שבורים, שני' [אמר] לב נשבר ונדכא וגו', וכת' [ב] זבחי אלהים רוח נשברה' (לעיל הערה 11, ג, עמ' 565 ובהערות המהדיר; וראה עוד שם, עמ' 591). תחילתה של הפסקה שלפנינו מובאת במנורת המאור לאבוהב (לעיל, הערה 18, עמ' 595) ובמנורת המאור לאלנקווה, מהדורת ח"ג אנלאו, ניו יורק תרפ"ט–תרצ"ב, ג, עמ' 18.

51 בויק"ר (עמ' קנב–קנג) הסיום שונה. לא נזכר בו (כמובן) הפסוק מהושע, ותמורת זאת מובאת דרשה (שנייה) משמו של ר' אבא בר יודן, הקושרת בין פסוק ה'סדר' בוי"ו, ב לבין המשך הכתובים בתה' נא ומסיימת בהם ולא בפסוק ה'סדר', ולפנינו כעין 'פתיחה מעגלית'. למקבילות הביניים שציין מרגליות יש להוסיף: מעלות המדות לר' יחיאל ב"ר יקותיאל מרומי, מעלת הענוה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קיט–קכ.

52 גם ח' אלבק במאמרו (לעיל הערה 17), שבו הקדיש סעיף לשאלת ה'פסיקתא וויקרא רבה', לא ערך השוואה מלאה של המקבילות (זו שאנו עוסקים בה לא נזכרה בדבריו). אלבק, מכל מקום, נחרץ וטוען במוכלל ש'הפסיקתא דרב כהנא שאבה מויקרא רבה' (שם, לט).

53 ברם גם כתנחומא נפתח בפסוק זה דיון חדש (תנחומא בוכר צו, א ותנחומא הנדפס צו, א; ושם גם יג), ואפשר שבכל זאת יש ללמוד מכך על פתיחתו של סדר בוי"ו, א במקום מן המקומות.

54 ראה היינמן (לעיל הערה 2), עמ' 341–342; הנ"ל, 'אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה',

מלאכת עורך, שאלת ה'מקור' עם כל חשיבותה אינה צריכה לדחות שאלה לא פחות חשובה ממנה, והיא: האם הצליח העורך, המשתמש בקטע נתון בשימוש 'משני', ליצור בנו את התחושה שהדברים מתקשרים בתוכם ומתקשרים גם לכל העניין שהוא דן בו? מבחינה זו אין ספק, שגם פרטיה של הדרשה בפסדר"כ וגם הכלל העולה ממנה מקדמים את הדיון בסוגיית התשובה בפסקה שלפנינו.⁵⁵

עוד על ההרכבה

ראינו וחזרנו וראינו דוגמאות למלאכת ההרכבה של ישן וחדש בסעיפים שדנתי בהם. ישן וחדש מעורבים גם בסעיפים הבאים; המוסף בידי בעל הפסיקתא (עד כמה שיש ביכולתנו לשפוט) מבליט פנים מסוימות בישן, ממחישו ולעתים אף קורא אותו קריאה מחודשת. כיוון שכבר ראינו מה שראינו, דומה שניתן לקצר בפרטים בהמשך הדיון ולהעמיד על הכללים בלבד.

שני הסעיפים הבאים (ו-ז) מדגישים שהאל הוא המורה דרך לחטאים שיעשו תשובה, וכי רק הוא יכול להורות דרך זו. הסעיף שלאחריהם (ח) מדגים מה שכבר נרמז, שהתשובה היא מעשה שטמון בו פרדוקס מניה וביה והוא תמוה לאור נוהלי המשפט האנושיים, ולעניין זה חוזר בעל הפסיקתא בסעיף האחרון (י). הפתיחה המצויה בינתיים (ט) באה להבהיר מה טעם דווקא הושע הוא אשר 'בא ופותח בתשובה תחילה', דווקא הוא זה המלמד על המיוחד במשפטו של האל לעומת משפט האדם.

הפתיחה שבסעיף ז מצטטת למעשה את המצוי בירושלמי, מכות ב, ז (לא ע"ד). לא נמצא בה דבר חידוש על המצוי שם, אלא בסדר הדיון: בעל הפסיקתא שינה את סדר הבאת ה'הוכחות' לטענה שבהוראת אפשרות התשובה מבטל הקב"ה לכאורה מה שמלמדים כל כתבי הקודש, דהיינו שאין חטא ללא עונש, או למצער שנצרכת תמורה לעונש על ידי קרבן, 'יביא אשם ויתכפר לו'. אגב דברים הוא גם דחק לסוף

הספרות ב (תשל"א), עמ' 820 (בטבלה); Richard S. Sarason, 'The Petihot in Leviticus Rabba: "Oral Homilies" or Reductional Constructions?', *JJS* 33 (1982), pp. 560, 566.

55 לשאלת יחסי פסדר"כ וויק"ר בפסקה שלפנינו ראוי להשוות את הדיון בתשובתם של קין, אנשי ענתות ויכניה (להלן בסעיף יא) לויק"ר י, ה (עמ' דד-רט). בויק"ר הדיון בתשובתם של אלו בא כ'ראיה' לצד זה או אחר בין בעלי המחלוקת בשאלה אם תשובה עושה מחצה או עושה הכול. בעל הפסיקתא התעלם ממחלוקת זו, ונראה שסבר שתשובה עושה הכול, ומקין 'נמנעה חצי גזרה' בלבד משום שתשובתו לא הייתה שלמה. בין כך ובין כך נידונים בסעיף ארוך זה מעשי תשובה נוספים לשם הדגמת 'כוחה של תשובה', ללמדך ש'כל שהוא סר מן הדרך יכול לחזור בתשובה' (מדרש תהלים נג, ב [נדף קמר ע"כ]), ויעוין שם. לעניין זה ראה גם S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, pp. 318-319, 326 (לעיל הערה 46), עמ' 412-413.

הדרשה את דברי ר' פנחס על הפסוק שבו מוצגת אפשרות התשובה: 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך' (תה' כה, ח).⁵⁶ לדרשה ידועה זו הקדים בעל הפסיקתא (בסעיף ו) פתיחה קצרה בפסוק מאיוב: 'הן אל ישגיב בכחו מי כמהו מורה' (לו, כב), שלכאורה גם בה אין שום חידוש. הדרשה 'הן – כמה דאת אומ' [ר] הינא [אינא] – אחד, על פי היוונית] הוא אלהינו' כבר שימשה אותו בפרשת 'שור או כשב'.⁵⁷ כיוצא בזה הדרשה על 'ישגיב בכחו', 'שהוא מעצים כוחן של צדיקים שעשו (ובכתבי היד: שיעשו, לעשות) רצונו',⁵⁸ עיקרה כבר מצוי למעלה בסעיף השלישי, ורק הדרשה על 'מי כמהו מורה', שמי כמהו מורה 'לחטאים שיעשו תשובה' נראית כחידוש. אכן, לכאורה רק כחידוש מצער, כמעשה של חריזה בין הכתוב באיוב לזה שיידון בפתיחה הבאה: 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך', אך אין זה אלא למראית עין. כל חלקי הדרשה שבפתיחה, כמו גם כל ההקשר בפרק באיוב דנים בכוחו של האל, והם מעין הקדמה, מצע והנמקה למה שבא מיד לאחר מכן. חסדו של האל, טובו ויושרו הם ביטוי לכוחו. הוא אחד, הוא בעל היכולת לגמול לעושי רצונו, ואין מלבדו מי שיכול להורות מה שנראה כסותר את מה שהתורה, הנבואה⁵⁹ והחכמה לימדו. כלל הדברים: הפתיחה (בסעיף ו) המבררת את הפסוק 'הן אל ישגיב בכחו', שהיא ככל הנראה פועל ידיו של עורך הפסיקתא, משמשת כמבוא לדרשה הידועה מן הירושלמי (בסעיף ז) וזורקת עליה אור נוסף.

על עיקר עניינה של הפתיחה שבסעיף ח דיברתי כבר למעלה ואוסיף רק הערות מספר. הדרשן פותח בפירוש הפסוק במש' כח, יג 'מכסה פשעיו לא יצליח' בלשון זו: 'ר' סימון ר' יהושע בן לוי בשם ר' שמעון בן חלפתא – כל הנטיעות את מכסה שרשיהן והם משביחות, האגוז הזה את מכסה שרשיו ואינו משביח', ולהלן הוא מצרף לדברים אלו את משל ה'ליסטים שהוא נידון לפני הקוסטינר' וחוזר עמו אל הפסוק במשלי. הדרשה מסתיימת במאמרו של ר' יודה (ובכתב יד: ר' יודן) הדורש את הסיפה של הפסוק הנ"ל – 'ומודה ועזב ירחם' – בלשון זו: 'ומודה על מנת ועזב ירוחם', והחתימה כמקובל: 'לפיכך הושע מזהיר את ישר' [אל] ואו' [מר] להם

56 סדר הדברים בירושלמי על פי כ"י הגניזה הוא: תורה, נבואה, דוד, חכמה (ש' וידר, 'קטע ירושלמי מכין כתבי הגניזה בכודפשט', תרכ"ז יז [תש"ו], עמ' 133), וכן הוא בראשונים; ואילו בפסיקתא ובירושלמי שבדפוסים: חכמה, נבואה, תורה. ראה לכל העניין ש' ליכרמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, ניו יורק תש"ח, עמ' סז, הערה 7; מנדלבוים, עמ' 355 הערה 1; אורבך (לעיל הערה 46), עמ' 409. במדרש הגדול לוי' ד, כז (מהדורת ע' שטיינזלץ, עמ' קא) מצוטטת הדרשה שלפנינו כנוסח הפסיקתא, אלא שהיא מיוחסת שם לר' ברכיה.

57 ראה מנדלבוים, עמ' 354.

58 ראה מנדלבוים, עמ' 355. בעל ערוגת הבושם (לעיל הערה 11, ב, עמ' 109) גורס כאן: 'הן אל ישגיב בכחו' – שהוא משגיב כחן של צדיקים שיעשו רצונו. מי כמהו (מורה) מורה לחטאים שיעשו תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, וכת' טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך'. ר' אברהם ב"ר עזריאל הוסיף 'וכת' [ניב]', וכך חיבר את שתי הפתיחות, וראה להלן. בהקשר אחר (שם, ג, עמ' 485), כתב: 'ודורש בפסיקתא', כי עצום עושה דברו, אילו בעלי תשובה. ואומ' הן אל ישגיב בכוחו מי כמהו מורה'; וראה בהערות המהדיר שם.

59 וכן דוד שאמר (על פי הגרסה המקורית הנ"ל בירושלמי) 'יתמו חטאים מן הארץ' (תה' קד, לה).

שובה ישראל'. ברי שהדרשה המובאת בשם ר' שמעון בן חלפתא היא דרשה שאולה. המשל לאגוז אינו נובע מתוך הפסוק במשלי ומתוך הקשרו, ונראה אפוא שמקורו בדרשה על האגוז במקום אחר; ואמנם מצינו בשיר השירים רבה (שהש"ר), בתוך שפע דרשות בעניין ה'אגוז' (לפסוק 'אל גנת אגוז ירדתי' [שה"ש ו, יא]),⁶⁰ גם מעין מה שלפנינו: 'ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: מה הנטיעות הללו אם את מכסה שרשיהם בשעת נטיעתן הן מצליחות ואם לאו אין מצליחות, אבל האגוז הזה אם את מכסה שרשיו בשעת נטיעתו אינו מצליח, כך ישראל "מכסה פשעיו לא יצליח"'. שינוי השמות ושינוי הנוסח מטרידים מעט, אך אין בכך דבר יוצא דופן במסורת המסירה של מאמרי חז"ל במעברם ממדרש למדרש.⁶¹ נראה אם כן לומר שבעל הפסיקתא השתמש בדרשה ידועה, צירף לה משל משלו⁶² והוסיף לכל זאת הסבר של פסוק, שיש בו כעין התניה של מה שנאמר לפניו: המודה לפני האל אמנם נוטל דימוס', אבל אין די בהודאה גרידא, שלא נכרכת עמה התחייבות; הודאה צריכה להיות מלווה בהחלטה על 'עזיבה'. קריאתו של הושע 'שובה ישראל' יש בה אפוא ביטוי לחסד המיוחד של האל כלפי עמו, אבל גלומה בה קריאה לתשובה נאותה: המודה ואינו עוזב לא ירוחם.

על תפקידה של הפתיחה שבסעיף ט ועל סיבת מיקומה במסגרת הפסקה כבר רמזתי למעלה, ועתה קודם סיום אני מבקש לדון בדרכי הבנייה שלה. אציב זה מול זה את הדרשה מבר"ר פד, יט (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 1023) ואת המצוי לפנינו (בנוסח הפנים) בפסדר"כ.

60 אמנם מן המקובלות הוא ששהש"ר עריכתו מאוחרת לזו של פסדר"כ, אך אין בכך כדי להעיד על זמנם של חומריו.

61 ראה למשל הנוסח בפסי"ר (יא, ב [נדף מב ע"א]) בתוך פתיחה של ר' תנחומא: 'למה נמשלו ישראל כאגוז? אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: כל האילנות בשעה שהם לוקים מכסים עיקריהם והם חיים, אבל האגוז הזה כשלוקה מגלה שרשיו והוא חי; כך ישראל מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם', ומשם בילק"ש לשה"ש, רמז תתקצב. בשתי ההזכרות האחרות של הדרשה בילקוט, האחת בילקוט לתהלים, רמז תתנד, והאחרת בילקוט למשלי, רמז תתקסא, צוטטו דברי הפסיקתא. בראשונה יוחסה הדרשה על 'מכסה פשעיו' ל'ר"ש וריב"ל בשם ר"ש ב"ן [בר נחמני], בשנייה – ל'ר' סימון ור' יהושע בן לוי בשם ר' שמעון בן חלפתא; ושוב בראשונה יוחסה הדרשה על 'מודה ועוזב' ל'ר' יודה, בשנייה – ל'ר' ירמיה (במקרה זה ייתכן ששינוי זה בא מפתיחה לא מדויקת של ראשי תיבות). למקבילות שציין מנדלבוים לדרשתנו יש להוסיף: מדרש משלי כח (מהדורת ויסוצקי, עמ' 178), ששם מובאת דרשת ר' יודן, ובעיקר ילקוט המכירי למשלי כח (מהדורת א"ה גרינהוט, ירושלים תרסו, דפים עה ע"ב – עו ע"א). ר' מכיר מחבר שם את שני הנוסחים (זה שבשהש"ר וזה שבפסיקתא) וכותב: 'ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמ' תרתי: מה הנטיעות וכו' [כפסיקתא], ואמ' חורי הנטיעות הללו וכו' [כבשהש"ר]'. כל זאת תחת הציון ל'מדרש שיר השירים', ולאחר מכן מציין ל'מדרש ד"ש חנו"ע' ומביא את המשל 'לליסטים שנדון לפני קוסטינור' (ללא מאמרו של ר' יודה).

62 המשל בניסוחו בדרשה זו נראה כתמציתו של המשל שבסעיף י. לא אדון באלו לגופם, וראה בציוניו של מנדלבוים (עמ' 357) לדברי ליברמן.

פסדר"כ

מפרי פי איש ישבע טוב וג' [מש' יב,
יד]. כת' וישב ראובן אל הבור וגומ'
[בר' לז, כט]

ר' ליעזר ור' יהוש' [ע] ורבנין. ר'
ליעזר אומ' [ר]: בשקו ובתעניתו
היה עסוק על אותו המעשה שאירעו
ולא נפנה, וכיון שנפנה משקו
ותעניתו בא והציץ בבור והנה אין
יוסף בבור וג' [שם]

ר' יהוש' אומ': טרחותו של בית
היתה מושלכת עליו ולא נפנה, וכיון
שנפנה מטרחתו של בית בא והציץ.
בבור והנה אין יוסף בבור וג'.
ורבנין אמרין: אמ' לו הק' [ב"ה] –
אתה ביקשתה למחזורי' [ה] ברא
חביבא לאבוי, חייך שבן בנך מחזיר
את ישר' [אל] לאביהם שבשמים,
ואיזה זה, זה הושע, הד"ה [הדא
הוא] דכת' [יב]: דבר ה' אשר היה
אל הושע בן בארי [הו' א, א], וכת':
בארה בנו [דה"א ה, ו]. ולמה נקרא
שמו בארה, שהוא בארה של תורה.
ולמה מת בארה בגולה, בשביל
שיחזור דור המדבר בזכותו. ולמה
מת משה במדבר, בשביל שיחזור
דור המדבר בזכותו.

ר' ברכיה א' [ומר]: א' [מר] לו
הקב"ה – אתה פתחתה בתשובה
תחילה, חייך שבן בנך בא ופותח
בתשובה תחילה – 'שובה ישראל'
[הו' יד, ב]

בר"ר

וישב ראובן אל הבור וגו' [בר' לז,
כט]. ואיכן היה?

ר' אליעזר א' [ומר]: עסוק היה
בשקו ובתעניתו, וכיון שנפנה הלך
והציץ לתוך הבור, הה"ד [הדא הוא
דכתיב]: וישב ראובן וגו'.

ר' יהושע אומר: כל טרחות הבית
היתה מושלכת עליו, כיון שנפנה
הלך והציץ [לאותו הבור], הה"ד
וישב ראובן אל הבור וגו'.

אמר לו הקב"ה: מעולם לא חטא
אדם לפני ועשה תשובה ואתה
פתחת בתשובה תחילה חייך שבן
בנך עומד ופותח בתשובה תחילה.
איזה הוא? הושע – 'שובה ישראל עד
ה' אלהיך' (הושע יד, ב)

מכאן עולה בעליל שבעל הפסיקתא יצר פתיחה על יסודה של הדרשה מבר"ר. הפסוק
הרחוק ממשלי המשמש אותו, 'מפרי פי איש ישבע טוב וגמול ידי אדם ישיב לו',⁶³
מתנמק (במפורש) בדברים שהוא מביא משום 'רבנין' (ושאינם מצויים בבר"ר) וכן

63 השלמת הפסוק מצויה בכ"י א' וכו'. ראה מנדלבוים, עמ' יא.

בדברי ר' ברכיה הסוגרים את הדיון (שבהם חזר בעיקרו של דבר ללשון המקור שם) אם כי בהדגש שונה: המעשה שבגינו ניתן הגמול לפי דברי רבנין הוא החזרת 'ברא חביבא לאבוי'; המעשה שבגינו ניתן הגמול לפי דברי ר' ברכיה הוא הוראת הדרך לתשובה. בשני המקרים הגמול הוא הזכות שניתנה להושע 'לפתוח בתשובה'.⁶⁴ קריאת התשובה נשמעת אפוא מפי מי שהוא 'פרי איש', מי שבא מזרעו של ראובן, ולו ראוי להיות הקורא. ושתי הערות קצרות לסדרם של דברים בדרשה: (א) הדרשן פותח ומסיים בעניין מעשה תשובה; (ב) מאמר רבנין הוצב במקום שהוצב ודאי מן הסיבה הפשוטה שלא לפגוע בתבניתה (הכמעט מחורזת) של הדרשה המקורית בבר"ר,⁶⁵ אבל גם משום שיש בו כדי הסבר לפרטים במאמר שלפניו ובזה שלאחריו; דברי רבנין מטים (במקצת) את דברי ר' יהושע לא להסבר סיבת ההיעדרות של ראובן אלא לסיבת חזרתו, ובה בעת הם מבהירים מה שאינו ברור מעצמו בדרשת ר' ברכיה, דהיינו: כיצד הושע הוא בן בנו של ראובן.⁶⁶

סוף דבר

כבר סרטטתי בקווים כלליים את הנדון בחטיבת הדרשות שבהמשך הפסקה, שבה תשעה סעיפים. דיון של ממש באלו דורש מסגרת רחבה, שאינה מצויה לי כאן, ועל כן אסתפק בהצגת הבחינות המחויבות מן הדיון שלמעלה, בחינות שצריך היה לנקוט אותן אילו הייתי מכניס עצמי לבירור ממצה של מרכיבי חטיבה זו. הנחתי במפורש ובסמוי כמה הנחות וטענותי כמה טענות לגבי התוכן והצורה של החטיבה הראשונה, חטיבת הפתיחות, והן: (א) בעל הפסיקתא אינו נרתע מלומר דברים מחכמת לבו, אם כי נראה שהוא מעדיף לסמוך את יתדותיו בדרשות מקובלות; (ב) גם דרשות שבעל הפסיקתא מנכס לעצמו אינן מובאות על ידו כצורתן וכלשונן, אלא אם כן

64 למשמעו של הביטוי 'אתה פתחת בתשובה תחילה' ראה פ' מגדל, 'על פתח ועל הפתיחה: עיון, חדש', עמ' 57 והערה 24.

65 דברי ר' אליעזר ור' יהושע מנוסחים כמעט באותן המילים. אפשר שמתוך הרצון לחבר את שני ענייני התשובה בדרשה שבבר"ר לא הביא כלל בעל ילקוט המכירי להושע (עמ' 1) את דברי ר' יהושע, אלא צירף לדברי ר' אליעזר את הדרשה המסיימת: 'אמר לו הב"ה מעולם לא חטא וכו', אף על פי שפתח: 'וישב ראובן אל הבור. היכן היה? ר' אליעזר ור' יהושע'. אמנם אפשר שחסר בעלמא כאן.

66 יש לשים לב לדמיון הלשון בין תחילת דברי רבנין לבין דברי ר' ברכיה. קצר כאן המצע מלהיכנס לבירור כל פרטי המאמר בפסדר"כ, ורק אוסיף: (א) כמה שאמרתי למעלה יש כמדומה הסבר מה להשמטת השאלה 'ואיכן היה'; (ב) ההיצמדות לבר"ר מסבירה מה טעם לא בחר בעל הפסיקתא בלשון הסיום שהשתמש בה בשמונה הפתיחות הקודמות 'לפיכך הושע מזהיר את ישראל וכו'; (ג) להשלמת הדיון ראוי גם לעיין ב'עיבוד' של דרשת הפסיקתא בפס"ר, הוספה, ג (דפים קצח ע"ב – קצ"ט ע"א), בהערות המהדיר שם וכן כמה שציין ויסוצקי, מדרש משלי, א (לעיל הערה 46), עמ' 17.

הן תואמות לחלוטין את מגמותיו. ככלל ניתן לומר שמעורבותו של בעל הפסיקתא מורגשת במרבית הדרשות, הן באופני ההצגה הן בדרכי הניסוח; (ג) כמדומה שאין מי שנטל מבעל הפסיקתא בעלות על סידור הדרשות ברצף שלפניו, אבל כמובן אין בכך כדי קביעה מניה וביה כי יש כוונת מכוון בסידורן. רוצה לומר שאף שהדעת נותנת שלעולם תהיינה אמות בניין ואמות מידה כלשהן בידיו של יוצר ואף כזה המעוניין להצניע את עצמו, טענה משורת ההיגיון גרידא אינה מספקת. ואכן, נראה לי שמוכח מכל מה שנידון למעלה שבעל הפסיקתא בונה את טיעוניו האידאיים בהדרגה מצד אחד, ומצד אחר הוא רומז לנו לחזור ולקרוא שוב את המוקדם לאור המאוחר; (ד) גלוי לכל מעיין שיש זיקה עמוקה בין פתיחות סמוכות, אלו מאירות זו על זו, אבל ניכר שבעל הפסיקתא רצה גם ליצור זיקות בין כל הפתיחות שבחטיבה הראשונה כולה. על דרך אחרת: כל אחת מן הפתיחות עומדת ברשות עצמה אך גם מאירה את האחרות. לא בדרך מקרה חוזר בעל הפסיקתא על ביטויים מסוימים ועל עניינים מסוימים בהקשרים שונים. חזרות אלו מקרבות בעליל עניין לעניין, אך בה בעת גם קוראות את המעיין לשית לבו לפנים המשתנות של כל טענה מתוך שהיא ניטעת בהקשר חדש.

לכאורה נראה כי בחטיבה שבה ההתנהלות היא בעיקר לפי רצף פסוקים, כבחטיבה השנייה בפסקה הנידונה, בניית טיעון מתפתח תהיה קשה יותר מאשר בפתיחות שאת חומריהן יכול בעל הפסיקתא להביא מכל מקום. נראה גם שהמבנה הפחות מגובש לכאורה של דרשות פסוק לעומת פתיחות המבוססות על פסוק משותף יגרום לפיזור העניינים. אבל דומה שניתן להוכיח כי אין זה המצב במקרה דנן. העיון בהמשך הפסקה שלפניו מלמד כי בעל הפסיקתא המשיך ובירר עניינים מעניינים שונים שעלו בחטיבה הראשונה, הדגים אותם ופיתח אותם. כך לדוגמה 'הוכיח' שאף לפני רשעים גמורים פתוחה דרך תשובה (סעיף יא), ש'גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד', שעל כן אפילו כפר אדם בעיקר, ואפילו אדם עומד ומחרף ומגדף בשוק, יקבל הקב"ה את תשובתו (סעיף יב). אכן, מחזור שאדם אינו יכול למתוח את מידת רחמיו של האל ללא קץ. המחזיק ברעתו סופו שייענש: לא הותרה הרצועה, יש דין ויש דיין (סעיפים יג–יד). זכות צדיקים אינה עומדת לרשעים, כגון למנאפים, אם לא שבו מרעתם (סעיף טו). אפשרות התשובה אין בה אפוא ממנה ובה הפקעה של עקרון 'שכר ועונש': חוטא שלא שב מחטאו ייענש. ועדיין מידת טובו של האל גוברת: האל אינו נוקם ונוטר אלא נוהג עם בניו כאב רחמן (סעיף טז). האל יודע כי יצר סוכן באדם, ש'יצר הרע מכשול גדול הוא לעולם'; על כן יעשה אדם ככוחו, ואם נכשל, ואפילו בעברה שמתחייב עליה מיתה לשמים, האל נוהג עמו ברחמים. גם סבל מועט עושה, 'מקצת הנפש ככל הנפש' (סעיף יז). יש כוח ביד הצדיק להושיע את הציבור, וגם בכך מתגלה מידת טובו של האל (סעיף יח). שעריו של האל אינם נעולים, וגם אם אין קרבנות היכולים להיות מוקרבים לשם כפרה, יש תמורה להם: שערי תפילה פתוחים (סעיף יט).

אין כמובן במה שאמרתי כדי מיצוי העולה מן הדרשות שבחטיבה השנייה, אך יש בדברים כדי לרמוז שבעל הפסיקתא גם חזר על עניינים שונים שעלו בחטיבה הראשונה וגם העמיק בהם. הוא בוודאי אינו חוזר ומכה באותו פטיש על אותו סדן. בירור מלא יותר היה בו להכניס אותנו ללא ספק גם לפרטי העניינים וגם לאופני הצגתם, והוא הנדרש, כמו שלימדנו בעל היובל בכל מעשיו. מכל מקום, אם יהיה מי שיראה במה שאמרתי בדבריי האחרונים לא יותר מאשר טענות הדורשות הוכחה, הרי שגם בכך יש משום תרומה, ולפחות ראשית תרומה, לבירור טיבה של פסיקתא דרב כהנא, שהחוקרים נתנו דעתם עליה בינתיים רק מעט.

איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא

אברהם וולפיש

דרכי הבאת האגדה בספרות התנאית: שיטת יונה פרנקל

תחום העיסוק המרכזי של המקורות התלמודיים העיקריים – משנה, תוספתא, בבלי וירושלמי – הוא ההלכה, אך האגדה תופסת מקום חשוב בכל אחד מהחיבורים הללו. פרופ' יונה פרנקל לימדנו כי מיקומה של האגדה בטקסטים האלו נעוץ בתפיסת האגדה של חז"ל: 'אגדה נתפסת לא רק כסוג של גישה דתית כלפי האל והמצוות אלא דווקא כחומר לימוד'.¹ ראיית האגדה כ'חומר לימוד' השייך לעולם בית המדרש היא אחת מתרומותיו המרכזיות של פרנקל לחקר האגדה,² והיא מאפשרת את הבנת השילוב שבין חומר הלכתי לחומר אגדי בכל המקורות המרכזיים של התורה שבעל-פה. חכמי בית המדרש עסקו הן בחומר הלכתי הן בחומר אגדי וראו את שני סוגי הלימוד כמשלימים זה את זה. עורכי ספרי התורה שבעל פה, נציגיו הנאמנים של בית המדרש, הציבו חומרים הלכתיים ואגדיים זה בצד זה והזמינו בכך את הלומד לעמוד על הזיקה הספרותית והרעיונית ביניהם.

* הביטוי 'איחוד ההלכה והאגדה' לקוח מספרו של ראי"ה קוק, אורות הקודש, ירושלים תשכ"ג, עמ' כה.

- 1 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א (להלן פרנקל, דרכי), עמ' 481.
- 2 עיין מ' הירשמן, 'על המדרש כיצירה: יוצריו ויצירותיו', מדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 88–84; R. Kalmin, 'The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature: Yonah Fraenkel's', *Prooftexts* 14 (1994), pp. 199–202. רבים מהחוקרים רואים את האגדה כיצירה של עולם בית הכנסת, ומכאן הנטייה להכניס כיצירה עממית ולנתח בכלים המתאימים להכנת ספרות עממית. בניגוד לגישה זו, פרנקל גורס כי האגדה היא יצירה של עולם בית המדרש, ועיין במיוחד: י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל-אביב תשנ"ז (להלן פרנקל, מדרש), עמ' 92–94. התייחסות נוספת לעניין זה מצויה אצל M. Hirschman, 'The Preacher and His Public in third-Century Palestine', *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), pp. 108–114. שיטתו זו של פרנקל אומצה בידי J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London 1999, pp. 21, 309 n. 82. רובנשטיין (שם, עמ' 7) מציין שרומה מקורם הבית מדרשי של סיפורי חז"ל למקורם של סיפורי החכמים בבתי הספר לפילוסופיה ולרטוריקה של העולם ההלניסטי-הרומי.

פרנקל הראה שהאגדה במשנה מוסיפה על ההלכה שבה היבט אחר, העשוי למלא תפקידים שונים – להוסיף טעם חדש להלכה שבה או לעמוד בניגוד אליה,³ וכן הראה יסודות דומים באגדה המופיעה בתוספתא.⁴ בניגוד לחיבורים התנאיים האחרים, התוספתא לא נוצרה בתור חיבור עצמאי, אלא בזיקה למשנה,⁵ ועל כן יש להבין חלק גדול מהאגדה שבתוספתא, כפי שהראה פרנקל, בזיקה לאגדה שבמשנה.⁶ במאמר זה אבנה על היסודות שהניח פרנקל להבנת העריכה של החומר האגדי בתוספתא, ואגב הדיון בסוגיות אגדיות אלו אעמוד על כמה יסודות חשובים בדרכי עריכתן של המשנה והתוספתא.

3 פרנקל, מדרש, עמ' 694–708. דוגמאות להנגדה: (א) פרנקל, מדרש, עמ' 696–697; הנ"ל, דרכי, עמ' 485 – במשנה, פאה ח, ח, מול ההלכה המתירה למי שיש לו מאתיים דינר חסר אחד לקבל מעשר עני ו'אפילו אלף נותנין לו כאחת – הרי זה יטול', מעמידה האגדה את הקביעה ש'כל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות'; (ב) פרנקל, מדרש, עמ' 697–698 – במשנה ברכות ה, ג מול התביעה ההלכתית מהציבור להחליף שליח ציבור שטעה בתפילתו מובאת משנה אגדית התולה את הקולר בציבור עצמו: 'המתפלל וטעה, סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא – סימן רע לשולחיו'. כאן קיבלתי את פירושו השני של פרנקל, שם, וע"ש פירוש נוסף. דוגמאות להוספת טעם: (א) פרנקל, דרכי, עמ' 484–486; הנ"ל, מדרש, עמ' 689–691, 694 – המשנה, ראש השנה ג, ז–ח מסמיכה לכוונת הלב ההלכתית (ז) את כוונת הלב האגדית, 'לאביהם שבשמים', ללמד שנוסף על כוונת הלב המשפטית-הפורמלית הנחוצה למילוי חובת שמיעת השופר, ישנה כוונה אחרת, אגדית, המחברת את ליבו של האדם לאביו שבשמים, וגם את הכוונה הזאת נדרש האדם לבצע כשעה שהוא שומע קול שופר. (ב) פרנקל, מדרש, עמ' 695; הנ"ל, דרכי, עמ' 360, 485–486 – בסוכה ב, ט, נוסף על הנימוק ההלכתי הפוטר משיבה בסוכה משעה ש'תיסרח המקפה', המשנה מביאה נימוק אגדי, באמצעות המשל של 'עבד שבא למזוג לקוניו ושפך קיתון על פניו'. יש לציין שנימוקים הלכתיים ונימוקים אגדיים שונים באופיים, ועל כן יתכן גם בדוגמאות הללו שיהיה מתח מסוים בין שני הרבדים. לדוגמה, על פי הסתכלות הלכתית עשוי אדם היוצא מהסוכה בשל גשמים להתייחס ליציאתו בשוויון נפש, ואילו ההסתכלות האגדית תתבע מהאדם לראות בכך סימן רע והזמנה לחשבון נפש.

4 עיין פרנקל, מדרש, עמ' 716–720.

5 זיקת התוספתא למשנה גלויה לכל לומד, ומקובלת, למיטב ידיעתי, על כל החוקרים. עם זאת, טיבה המדויק של זיקה זו אינו מוסכם על כולם. יש חוקרים, כגון אברהם גולדברג ויעקב ניוזנר, הרואים את התוספתא כמעין חיבור פרשני למשנה, ושוללים לחלוטין מהתוספתא אלמנטים של עריכה עצמאית. לעומתם טוען שמא פרידמן – המתבסס בין היתר על רעיונות שהועלו על ידי חוקרים קודמים – כי לצד החומר הפרשני בתוספתא ניתן למצוא גם יסודות של עריכה עצמאית. ברם גם חוקרים אלו מסכימים כי יעדו של חלק גדול מהחומר שבתוספתא הוא 'ליווי' המשנה בדברים המבררים ומרחיבים את החומר המובא בה. ספרה של יהודית האופטמן, Rereading the Mishnah, Tübingen 2005, המציג גישה אחרת, הופיע אחרי כתיבת המאמר.

6 עיין אצל פרנקל, מדרש, עמ' 709–714.

האגדה בתוספתא מפרשת את המשנה⁷1. משנה, קידושין א, י⁸

כל העושה מצוה אחת – מטיבים לו ומאריכים את ימיו ונוחל את הארץ
וכל שאינו עושה מצוה אחת – אין מטיבים לו ואין מאריכים את ימיו ואינו
נוחל את הארץ [...]⁹

תוספתא, קידושין א, יג–טז

יג 1. העושה מצוה אחת – מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ושנותיו ונוחל את האדמה.¹⁰
וכל העובר עבירה אחת – מריעין לו ומקטפין את ימיו ואין נוחל את הארץ
ועל זה נאמר 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה' (קה' ט, יח) –
בחטא יחידי זה יאבד ממנו טובות הרבה.

2. לעולם יהא אדם רואה את עצמו כאילו חציו זכיי וחציו חייב –
עשה מצוה אחת – אשריו, שהכריע את עצמו לכף זכות
עבר עבירה אחת – אילו, שהכריע את עצמו לכף חובה
על זה נאמר 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה' –
בחטא יחידי שעשה זה איבד ממנו טובות הרבה.

יד ר' שמעון בן לעזר אמר משם ר' מאיר: לפי שהיחיד נידון אחר רובו¹¹
[ו]העולם¹² נידון אחר רובו

ועשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת העולם לכף זכות,

7 נוסף על הדוגמה שהבאתי כאן, עיין במשנה, ברכות ה, א ותוספתא, ברכות ג, כ, ובדוגמה זו דנתי בהרחבה במאמרי: 'תקבולת במשנה', נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 80 הערה 49; "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה): על גבול ההשראה והאקסטזה, תרכ"ץ סה"ב (תשנ"ו), עמ' 309. בידי דוגמאות מעניינות נוספות, וקיצרתי כאן בשל חוסר מקום.

8 הובא על ידי פרנקל, מדרש, עמ' 34, בדוגמה למשנה אגדית. עסקתי במשנה זו במסגרת דיון נרחב על מבנה הפרק כולו בחיבורי 'תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 35–62. את נוסח המשנה הבאתי כאן, ולאורך כל המאמר, על פי כ"י קאופמן. את נוסח התוספתא אביא לפי כ"י וינה (על פי מהדורת ליברמן), חוץ מתיקונים קלים על פי עדי נוסח נוספים.

9 בהמשך המשנה מרחיבה את הכלל: כפי שמצווה מזכה את האדם בנחלת הארץ, כך תורה ודרך ארץ מקנות לו את הזכות להיחשב חלק מן היישוב. תוספת זו היא חשובה מאוד לעריכת הקובץ ולעריכת הפרק כולו, כפי שהראיתי בהרחבה שם, עמ' 45–46, 58–59.

10 בכ"י ארפורט ודפוס ראשון: 'הארץ' במקום 'האדמה', אך ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה (להלן תוסכ"פ), ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 927, שורות 67–69, מעדיף את גרסת כ"י וינה, 'האדמה', על פי לשון הכתוב (דב' ה, טז): 'למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך'. ברם צריך עיון מדוע גם בכ"י וינה מופיע בסיפה 'ואין נוחל את הארץ'.

11 'רובו' על פי כ"י ארפורט ודפוס ראשון; בכ"י וינה: 'רוב'.

12 'העולם' על פי כ"י ארפורט ודפוס ראשון; בכ"י וינה: 'העולם'. על משמעות הביטוי 'העולם' נידון, עיין להלן, הערה 53.

- עבר עביר' אחת אילו שהכריע את עצמו ואת העולם לכף חובה
ועל זה נאמ' 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה' –
בחטא יחירי שעשה זה איבד ממנו ומן העולם טובות הרבה.
טו ר' שמעון אומ': היה אדם צדיק כל ימיו ובאחרונה מרד – איבד את הכל
שנ' 'צדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו' (יח' לג, יב).
טז היה אדם רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – המקום מקבלו,
שנ' 'ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו' וגו' (שם).

משנה זו חותמת קובץ (משניות ז–י) אשר זכה במחקר לשם 'פרק המצוות',¹³ והוא מובא בקידושין פרק א אחרי קובץ (משניות א–ו)¹⁴ המכונה 'פרק הקניינים'.¹⁵ 'פרק המצוות' פותח בשתי משניות הלכתיות (משניות ז–ח), העוסקות בהבחנה בין איש לאישה לגבי חיובם בסוגי מצוות שונים. הוא ממשיך במשנה ט, משנה הלכתית העוסקת בהבחנה בין מצוות הנוהגות רק בארץ ישראל למצוות הנוהגות בכל מקום. משנה י היא משנה אגדית המקושרת למשנה ט באמצעות מילת המפתח 'ארץ'. שתי המשניות, ט ו-י, עוסקות בזיקה שבין ארץ ישראל לבין המצוות, אך הן שונות זו מזו מבחינת זווית ההסתכלות שלהן. המשנה ההלכתית, משנה ט, תולה את קיומן של מצוות מסוימות בנוכחות בארץ ישראל. המשנה האגדית, משנה י, הופכת את המשוואה: נחלת ארץ ישראל¹⁶ תלויה בקיומה של 'מצווה אחת' (להלן אתייחס לביטוי זה). כך משלימה האגדה את ההלכה: מחד גיסא, החזקת הארץ בידי עם ישראל גורמת לתוספת של מצוות, ומאידך גיסא, קיום המצוות מבטיח את אחיזתם של ישראל בארץ.

האגדה שבמשנה י משלימה את ההלכה שבמשנה ט גם מהיבט אחר: החובה במצוות במשנה ט תלויה באחיזת הארץ בידי כלל ישראל, אך זכות הנחלה במשנה י

13 מ' הירשמן, 'מצוה ושכרה כמשנה וכתוספתא', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ראשון, ירושלים תש"ן, עמ' 55 ליד הערה 7, מציע שם זה במקום 'פרק החיובים' שהציע י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (להלן מלס"ת), ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 52. כחיבורי (לעיל הערה 8), עמ' 40, הבאתי את הסברו של אלבק לקובץ הזה על פי המילה המשותפת 'כל', ושם ביארתי שאין להסתפק בהסבר זה ויש להוסיף התייחסות למילים מנחות ולרעיונות מרכזיים אשר הקובץ מעוצב על פיהם.

14 עיין וולפיש (לעיל הערה 8), עמ' 43, 47, ושם דנתי בהרחבה בשאלה אם משנה ו שייכת ל'פרק הקניינים' או ל'פרק המצוות' והראיתי שמשנה זו היא משנת מעבר, אשר צורפה ל'פרק הקניינים' על מנת לשמש פתח כניסה לתוך 'פרק המצוות'.

15 אפשטיין, מלס"ת, עמ' 52.

16 כפירושם של י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (להלן אפשטיין, מלנה"מ), ירושלים תש"ח, עמ' 1133; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 53; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות⁴, ירושלים תשל"ח, עמ' 240 הערה 3; הירשמן (לעיל הערה 13), עמ' 56. כל אלה מפרשים באופן שונה ממפרשי המשנה המסורתיים, המבארים ש'נוחל את הארץ' מתייחס לחלק האדם בעולם הבא, כמו במשנה, אבות ה, יט.

מוקנית לכל יחיד ויחיד על ידי קיום 'מצווה אחת'. משנה י מורידה אפוא את התלות ההדדית בין קיום מצוות לנחלת הארץ מרמת הכלל לרמת הפרט. נעבור מדרכי עריכת המשנה לדרכי עריכת התוספתא. נראה כי נקודת המוצא של עורך התוספתא היא הביטוי הלא-ברור במשנה 'מצווה אחת' והקושי בהבנת המשנה הקשור לביטוי זה¹⁷ – במה גדול כוחה של 'מצווה אחת' להביא לידי הברכות המפליגות של 'מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ושנותיו ונוחל את הארץ'? מדברי הברייתות המובאות בתוספתא עולים שני פירושים¹⁸ לאמירת המשנה לגבי 'מצווה אחת':

1. הלכה יג:¹⁹ אין הבטחה שכל עשיית מצווה תזכה את האדם בכל הברכות הרשומות במשנה, אך לכל עשיית מצווה יש פוטנציאל להביא לכל התוצאות האלה, אם מצווה זו תיעשה במצב של 'חציו זכאי וחציו חייב'. לאור העובדה שאין האדם יודע לעולם מה מאזן חובותיו וזכויותיו, התוספתא מבקשת לפתח אצלו מודעות לכך שכל החלטה על עשיית מצווה או עשיית עברה²⁰ עשויה להיות גורלית. אדם אשר 'רואה את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב' יחיה תמיד במתח רוחני גבוה ויראה כל מעשה מצווה פרטי כאילו בו תלויה

17 כך הציע הירשמן (לעיל הערה 13), עמ' 55–56, וכן בעמ' 71 והערה 8א, ועיין מה שכתבתי, תופעות (לעיל הערה 8), עמ' 45 הערה 45.

18 לדעת הירשמן, שם, הלכה יג מעלה שני פירושים, ולדעתי הלכה יג מעלה פירוש אחד והלכות טו–טז מעלות פירוש נוסף לביטוי. הירשמן מניח כי הרישה של הלכה יג אינה ציטוט פסקה מהמשנה אלא הצעת פירוש, הקרוב לפירוש הפשוט של לשון המשנה: כל מי שעושה אחת ממצוות התורה זוכה בכל ההבטחות של משנתנו. אך לשון התוספתא זהה כמעט ללשון המשנה, ועל כן נראה לי קשה להעמיס בכוונתו של עורך התוספתא פירוש מסוים למשנה. על כן נראים דברי ליכרמן (תוסכ"פ, עמ' 927) שמדובר בפסקה מהמשנה כלבד, כדרכה של התוספתא בכל מקום, ועיין עוד דעתו של ש' פרידמן (להלן הערה 20). לגבי הלכות טו–טז, ניתן להסביר שעורך התוספתא הביאן 'אגב גררא', מתוך אסוציאציה לשונית: 'איבד ממנו טובות הרבה' (הלכות יג–יד) – 'איבד את הכל' (הלכה טו). אך נראה יותר שהלכות אלו הובאו כתוספתא מפני שמהן עולה פירוש נוסף למשנה, כפי שיוסבר להלן.

19 פירוש זה דומה לפירוש המשנה שבסוגיית הבבלי כאן, דף לט ע"ב. פירוש דומה מובא גם בירושלמי, ועיין תוסכ"פ, עמ' 928.

20 התוספתא מחליפה את דברי המשנה 'אינו עושה מצוה אחת' ב'עובר עבירה אחת', וכאמת נראה שזו כוונת המשנה, אלא שהמשנה השתמשה בלשון סגי נהור. ליכרמן, תוסכ"פ, עמ' 928 מניח 'ויש כאן פירוש ל"אינו עושה מצוה אחת"', אך לאחרונה טען ש' פרידמן כי הניסוח המקורי של משנתנו שמור בתוספתא ועורך המשנה הוא שעידן את הניסוח, עיין S. Friedman, 'The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels', H. Fox and T. Meacham (eds.), *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, New York 1999, p. 120 אך עיין הסברה של י' האופטמן ליחס בין המשנה לתוספתא כאן במאמרה 'Does the Tosefta Precede the Mishnah?', *Judaism* 50 (2001), pp. 224–240

השאלה אם יזכה לברכות של 'מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ושנותיו ונוחל את האדמה'.²¹

2. הלכות טו-טז: לא משקלה הכמותי של המצווה או העברה מכריע, כי אם איכותה הפנימית²² – כל מצווה או עברה עשויה לבטל את כל חובותיו או את כל זכויותיו של האדם, אם היא נעשית מתוך מגמה לשנות את אורח חייו. עברה הנעשית בתור מרד מבטלת את כל מעשי הצדקות של הצדיק, והתוספתא דורשת על פי יחזקאל לג, יב, שאדם יכול לשנות את מגמת חייו, ואדם העושה כן יישפט על פי מעשיו האחרונים. כמו כן העושה מצווה בתור עשיית תשובה על עברותיו יתקבל על ידי המקום, והוא זוכה לרוב הטובה המובטחת במשנה למרות עוונותיו הקודמים.

כל אחת מהברייתות מציעה פירוש גם לביטוי 'כל שאינו עושה מצוה אחת'. לפי הבנת בעל התוספתא, ה'סיפה דרישה' ('כל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו...') מנוסחת כולה בלשון סגי נהור, והמשנה נקטה דרך מתונה לבטא רעיון המנוסח בתוספתא בצורה ישירה: במקום 'העובר עבירה אחת' (תוספתא) – 'אינו עושה מצווה אחת' (משנה); במקום 'מריעין לו וכו'' (תוספתא) – 'אין מטיבין לו' (משנה).²³ התוספתא הביאה שתי ברייתות על מנת להבהיר ולחדד את הכוונה המסתתרת מאחורי ניסוחי המשנה,²⁴ וכל ברייתא מפרשת את הבבא השלילית על פי דרכה. לפי הפירוש הראשון, האדם העומד לבצע את העבירה האחת מצווה לראות את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וממילא העבירה תצטייר כאילו היא מכריעה את גורלו לכף חובה, בדיוק כפי שהמצווה נתפסת כמכריעה לכף זכות. לפי הפירוש השני, כפי שמצווה הנעשית מתוך תשובה מכריעה את האדם לכף זכות, כך עבירה הנעשית מתוך מרד מכריעתו לכף חובה.

2. משנה, יומא ה, א-ב – תוספתא, יומא ב, יג-טו

א יצא ובא לו כדרך בית כניסתו
מתפלל תפילה קצרה בבית החיצון,

21 הלכה יד מעמיקה את הרעיון שבהלכה יג: לא רק גורלו הפרטי של האדם עשוי להיות תלוי במעשה מצווה מסוים, אלא אף גורלו של כל העולם כולו.

22 הפירוש לתוספתא המובא להלן, והתולה את משקלה המכריע של 'מצווה אחת' ב'איכות פנימית', מושתת על ההנחה הפרשנית שהלכות טו-טז הובאו כאן כפירוש למשנה י, ואין כאן רק 'גרירה' מתוך אסוציאציה לשונית ('איכד...') בלבד. מכיוון שאין הלכות טו-טז מזכירות עשיית מצווה או עברה, אלא רק תנועה פנימית בתודעת האדם, הן עשויות לשמש פירוש למשנה רק אם נבין שהן באו לתאר את הכוונה המלווה את עשיית 'המצווה האחת' – או את אי-עשייתה. 'המצווה האחת', כשהיא נעשית מתוך כוונה של תשובה ושינוי באורח החיים, יש בה לקבוע את כל גורלו של האדם לעתיד לבוא.

23 השווה לדברי פרידמן (לעיל הערה 20).

24 גם ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 927-928, הבין שהתוספתא כאן היא פירוש למשנה, וכן הבין כי פירוש דומה למשנה עולה מסוגיית הירושלמי.

ולא היה מאריך, שלא להבעית את ישראל.
 ב משניטל הארון, אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים,
 ושתייה נקראת,
 גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות,
 ועליה היה נותן.

תוספתא, יומא ב, יג-טו
 יג ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון,
 ולא היה מאריך, שלא להבעית את ישראל.
 מעשה בכהן גדול אחד שהאריך
 אמרו לו: מה ראית להאריך?
 אמר להם: מתפלל אני עליכם ועל מקדש אבותיכם שלא יחרב.
 אמרו לו: אף על פי כן אין אתה רשוי לשנות.
 יד אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים
 ושתייה היתה נקראת
 גבוהה מן הארץ שלש אצבעות
 שמתחלה עליה ארון נתון.
 משניטל הארון עליה היו מקטירין קטרת שלפני לפנים.
 ר' יוסה אומ': ממנה נשתת²⁵ העולם, שנ' 'מציון מכלל יופי [אלהים] הופיע'
 (תה' ג, ב).
 טו שני בדי ארון היו יוצאים מן הארון עד שמגיעין לפרוכת
 שנ' 'ויאריכו הבדים' (דה"ב ה, ט).
 יכול לא היו נראים מתוכה?
 ת"ל 'ויראו ראשי הבדים' וגו' (שם).
 יכול שקרעו את הפרוכת?
 ת"ל 'ולא יראו החוצה' (שם).
 אמור מעתה: האריכו הבדים והגיעו לפרוכת ודחקו את הפרוכת והיו נראין
 מתוכה,
 ועליהם מפורש בקבלה 'צרור המור דודי לי בין שדי ילין' (שה"ש א, יג).

25 כך בכ"י וינה. בשאר עדי הנוסח: 'נשתת העולם', וזו הגרסה הנכונה, עיין תוסכ"פ, עמ' 772–773, המפרש 'נארג העולם', מלשון 'שתי'. לדעת ד' נוי, 'אבן השתייה וראשית הבריאה', ג' אלקושי, י"ט פ', ש' קדרי (עורכים), ולירושלים: דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחזרת, ניסן תשכ"ח, עמ' 365–366, פירוש המילה 'שתייה' כלשון 'שתי' – וכן פירוש אחר, במדרשים אחרים, כלשון 'שתה' – הוא 'שינוי המשמעות האטימולוגית של המלה "שתייה"', ושינוי זה נעשה בידי חכמים שחלקו על דברי ר' יוסי, ועיין להלן הערה 29. עיין עוד בעניין האטימולוגיה של המילה 'שתייה' J. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, p. 126 n. 86

המשנה מתארת מעשים המלווים את הקרבת הקטורת בקודש הקודשים ביום הכיפורים, והתוספתא מוסיפה כמה הערות אגדיות:

א. הסיפור על כוהן גדול שהאריך בתפילתו מלמד מדוע היה צורך להזהיר את הכוהן הגדול לא להאריך בתפילתו, וממנו עולה בבירור כי גדול הוא הפיתוי להאריך. גם המעיין במשנה בלבד עשוי לדייק מלשונה כי אלמלא החשש 'שלא להבעית את ישראל' היה מקום להאריך בתפילה. ברם התוספתא מחדדת נקודה זו, ואף מוסיפה הסבר ליצר ההארכה המקנן בלב הכוהן הגדול: העמידה לפניי ולפנים מול השכינה היא הזדמנות חד-פעמית לבקש רחמים על עם ישראל ועל המקדש. מכאן עולה הערכה מחודשת של הקונפליקט הערכי המסתתר מאחורי האמירה הסתמית של המשנה: הרי הוויתור על תפילה ארוכה אינו דבר של מה בכך, ויש להבין מדוע נחשב השיקול 'שלא להבעית את ישראל' כבד משקל כל כך שהוא גובר אפילו על הסברה הישרה של הכוהן שיש להתפלל תפילה ארוכה. המסקנה העולה ברמז מהמשנה, וביתר בהירות מהתוספתא, היא חשיבות מקומם של הציבור בעבודת יום הכיפורים; על הכוהן לזכור תמיד את מי הוא מייצג,²⁶ ועליו להעדיף את הדאגה לשלוות נפשם על פני ההזדמנות להתפלל – למענם! – ביתר שאת.

ב. משמעות השם 'אבן השתייה' היא 'האבן אשר ממנה נשתת העולם',²⁷ כפי שנדרש מהפסוק 'ציון מכלל יופי' – מציון מוכלל יופיו של העולם כולו.²⁸ האגדה מלמדת כי הכוהן הגדול בשעת הקרבת הקטורת נוגע ביסוד בריאתו של העולם כולו.²⁹ לרעיון הזה יש השלכה חשובה לעבודת יום הכיפורים בתקופת בית שני,

26 הרעיון שהכוהן הגדול, על אף תפקידו הדומיננטי בעבודת יום הכיפורים, הוא שלוחם של הציבור וצריך להיות מודע לכך הוא רעיון מרכזי גם במקומות נוספים במסכת, ועיין לדוגמה פרק א משנה ה. השווה לדבריי כאן את דברי י' רוזנסון, חגי ישראל וארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 55–56. רעיון זה אופייני לחשיבת חז"ל גם במקומות אחרים, ומנוגד לתפיסה המאפיינת את הצדוקים וכיתות נוספות; עיין וולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון ז' (תשנ"ח), עמ' 88 ואילך, ובספרות שצוינה שם.

27 התוספתא מביאה קביעה זו בשם ר' יוסי, ונוי (לעיל הערה 25), עמ' 365, סבור שר' יוסי חולק כאן על דברי המשנה ותנא קמא בתוספתא הקובעים כי אבן השתייה קיימת רק 'מימות הנביאים הראשונים', ולדעתו תלויה מחלוקת זו במחלוקת התנאים בכרייתא כיומא נר ע"ב בשאלה מהיכן הושתת העולם. ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 469 בהשלמותו למשנתנו, מסביר אל נכון כיצד דברי התנא קמא מתיישבים עם דברי ר' יוסי: 'שהאבן היתה במקדש מימות נביאים הראשונים, במקום שממנו התחיל העולם להיברא'. נוי, שם, רואה בדבריו אלו 'פירוש דחוק', ואינני רואה כאן כל דוחק. מדברי ליכרמן בתוסכ"פ כאן נראה כי גם הוא לא ראה צורך להעמיד את ר' יוסי כחולק על דברי תנא קמא.

28 המקבילה לתוספתא בירושלמי, יומא ה, ד (מב ע"ג) מוסיפה גם דרשה על הפסוק ביש' כח, טו.

29 התפיסה של מקום המקדש כמקום בריאת העולם מופיעה בעוד מקורות של חז"ל, כגון בבלי, סוכה מט ע"א (השווה תוספתא, סוכה ג, טו); בראשית רבה ג, ג; יג, יב. גם לדרשות אחרות אפיינית תפיסת המקדש כמרכז הבריאה וכמקום מפגש בין שמים לארץ, עיין M. Eliade, *Cosmos and History*, trans. W. R. Trask, New York 1959, pp. 12–21. על משמעות 'אבן השתייה' אצל

שעה שהארון אינו עומד עוד בקודש הקודשים. הברייתא הזאת מלמדת כי גם כאשר אין הארון עומד בקודש הקודשים עדיין נודעת חשיבות רבה למקום הקרבת הקטורת, שהרי חשיבותו מושרשת בעניין קדמון ועמוק יותר. בבית ראשון הונח הארון על מקום תשתיתו של עולם, ו'הופעת ה'' באותו מקום הייתה הופעה כפולה: במקום הזה הופיע ה' בעבר כדי לברוא עולם, ומאז הוא ממשיך להיראות בענן מעל הכפורת.³⁰ בבית שני אין ארון שיסמל את גילוי השכינה המתמשך בבית המקדש, אך עדיין קיימת אבן שתייה, לסמל ולבטא את אופיו המיוחד של המקום כנקודת חיבור בין האלוהים לבין ברואיו.

ג. הניתוח ההלכתי של מיקום הבדים ביחס לפרוכת מסתיים בהערה אגדית: 'עליהם מפורש בקבלה "צרור המור דודי לי בין שדי ילין"'. ללא ספק התכוון הדרשן לרעיון שנאמר בצורה מפורשת בבבלי (יומא נד ע"א) – הבדים היו 'דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה'. השוואת בדי הארון לשדיים של אישה אהובה ונחשקת היא סוגסטיבית למדי, והיא מעוררת למחשבה על המקדש כמקום שבו עם ישראל מתייצב כרעייתו האוהבת של הקב"ה, ושם מתקיים המגע האינטימי בינה לבין דודה אשר בשמים.³¹

התוספתא בקידושין סוף פרק א התייחסה, כפי שהראיתי, לבעיה פרשנית קשה העולה מהמשנה שם. כאן, בתוספתא יומא פרק ב, אין בעיה פרשנית מסוימת המעסיקה את התוספתא; אך עדיין ההוספות וההרחבות שהובאו בתוספתא תורמות להבנת המשנה, וזאת בשני אופנים: (א) חידוד נקודות הנרמזות במשנה; (ב) העלאת רעיונות המוסיפים עומק ותוכן רוחני לדברים המתוארים במשנה.

חז"ל ועל זיקתה לשיתין של המזבח ולמי התהום עמדו ד' נוי (לעיל הערה 25); J. Levenson, *Sinai and Zion – an Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis, Chicago, and New York 1985, p. 134; רובנשטיין (לעיל הערה 25), עמ' 125–127; י' ברנדס, 'על פני תהום', אקדמות ח (תש"ס), עמ' 163–168; ועיין עוד מאמרם של ש' נאה ונ' הלברטל בספר זה. מעניין הדבר שגם במסכת יומא וגם במסכת סוכה הרעיון הזה הובא בתוספתא ולא במשנה. נראה כי המשנה ממעטת להזדקק לרעיונות אגדיים שכאלה, הגובלים במוטיבים מיתולוגיים, ואילו התוספתא 'משוחררת' יותר. לדעתי אין מקום לומר על סמך הדברים הללו כי יש 'מחלוקת' בין המשנה לתוספתא, ואין כאן מקום להאריך.

30 כלשון וי' טז, ב.

31 והשווה את הדרשה על הזיקה של ישראל לתורה: 'אל תקרי מורשה אלא מאורשה' (ברכות נו ע"א). שם התורה היא 'רעייתם' של ישראל, וכאן מקום התורה במקדש (הארון) הוא 'רעייתו' של הקב"ה. לחלופין ניתן לראות את הדימוי לשדיים כרמיזה לתפקיד מיניק/מזין של הארון/התורה, אך אין זה מתחבר יפה לפסוק 'בין שדי ילין'.

הצצה לתוך בית היוצר של עריכת המשנה

א. תוספתא, ברכות ג, א

כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע, כך נתנו חכמים לתפילה.

לשם מה השוותה התוספתא את קביעת זמנה של תפילה לקביעת זמנה של קריאת שמע? אין שתי מערכות הזמנים זהות, שהרי זמני התפילות נקבעו כנגד זמני הקרבנות ולא כנגד זמני קריאת שמע, וכן מפורש בהמשך התוספתא:

מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות? שכן תמיד של שחר קרב עד חצות
[...]

מפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב? שכן תמיד של בין הערבים קרב עד
הערב

התוספתא לא השוותה אפוא את תפילת הקבע לקריאת שמע על מנת ללמד מה הם זמני התפילה, אלא בשל קושי במישור האגדי-הרעיוני: התפילה היא מעשה שיפים לו החופש והספונטניות,³² וקשה להבין מדוע קבעו החכמים מעשה זה במסגרת של 'תפילת קבע'.³³ התוספתא מביאה דגם מדיני תורה³⁴ שבו מצווה התלויה בפה ובלב קבועה בזמנה. אמנם חוללו החכמים שינוי גדול בתפיסת אופייה של התפילה כשהחילו עליה מסגרת של זמנים מחייבים, ברם הם לא יצרו תפיסה זו יש מאין, אלא החילו על התפילה תפיסה הקיימת במקום אחר בעולם ההלכה.

ברם ממיקומה של הלכה זו בתוספתא, בנקודת התפר שבין דיני קריאת שמע לדיני תפילה, נראה כי עורך התוספתא ייעד לה תפקיד נוסף, הנוגע לעריכתה של מסכת ברכות. בנקודה אשר בה עוברת מסכת ברכות מעיסוק בקריאת שמע לעיסוק בתפילה מופיעה הברייתא שלנו, המלמדת על הזיקה שבין זמני קריאת שמע לזמני תפילה, וזיקה זו היא מורכבת. מצד אחד שונה קבלת מלכות שמים (קריאת שמע) מעמידת האדם לפני בוראו (תפילה): הראשונה מוטלת על האדם בזמנים קצובים, בפתיחת יום פעילותו (זמן קימה) ובסיומו (זמן שכיבה), ואילו השנייה עשויה להתבצע בכל

32 כפי שהעיר ר' אליעזר בהמשך פרקנו (משנה ד), בעניין נוסח קבוע לתפילה, 'כל העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים', והשווה משנה, אבות כ, יג. וכן עיין ברמב"ם וברמב"ן, ספר המצוות, מצוות עשה ה ובפרק א מהלכות תפילה לרמב"ם.

33 לכאורה משמע מהקשר של התוספתא שמדובר רק בקביעת זמני התפילה, וכך הבין הרמב"ם בספר המצוות מצוות עשה י, ועיין עוד מקורות נוספים שהובאו בתוסכ"פ, עמ' 27. אך המשנה בפרקנו משתמשת במילה 'קבע' גם ביחס לזמני התפילה (משנה א) וגם ביחס לנוסח התפילה (משנה ד), ואפשר שהתוספתא כאן משמשת הקדמה רעיונית לשני סוגי הקבע גם יחד. לגבי נוסחת כ"י ארפורט 'כשם שנתנה תורה זמן לתפילה' עיין תוסכ"פ, שם.

34 שיטת תנא דידן היא ככל הנראה שקריאת שמע היא מצווה דאורייתא, ועיין י"ד גילת, 'מתולדות קריאת-שמע', בתוך: פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 283–285; מ"א ליכטנשטיין, "'הדברים האלה' – הזיקה בין קריאת שמע ותלמוד תורה", משלב לא (תשנ"ז), עמ' 35–36.

זמן ותלויה בהכנתו הנפשית של האדם ולא במערכת זמנים המוטלת עליו מבחוץ. מצד שני, כאשר באו החכמים לקבוע מערכת זמנים לתפילה, הם התבססו על התקדים של קביעת זמנים מיוחדים לקריאת שמע, ולכן מסתבר כי קיימת זיקה בין שתי המערכות. דומה כי זיקה זו מעוגנת במגמתם של החכמים לחבר – רעיונית ומעשית – בין הסוגים השונים של עבודת ה' התלויים בפיו ובלבו של האדם.³⁵ כך יוצרת התוספתא מעבר בין שני נושאים עיקריים אלה של מסכת ברכות, ומזמינה את הלומד לעמוד על הדומה והשונה ביניהם.³⁶

ב. משנה, ברכות פרק ט

- א. הרואה מקום שנעשו ניסים לישראל – אומ' ברוך שעשה ניסים [...] מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה – אומ' ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו
 ב. על הזיקים ועל הזועות [...] – הוא אומר ברוך שכוחו מלא עולם על ההרים ועל הגבעות ועל הימים [...] – הוא אומ' ברוך עושה בראשית [...] על הגשמים ועל בשורות טובות – הוא אומ' הטוב והמטיב על שמועות הרעות – הוא אומ' ב' דיין האמת
 ג. [...] מברך על הרעה מעין על הטובה ועל הטובה מעין על הרעה [...] חייב לברך על הרעה [כשם]³⁷ שהוא מברך על הטובה, שנ' ואהבת את ה' אלקיך [...]
 בכל מאודיך – בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, בכל הוי מודה לו בכל מאד מאד [...]

35 על מגמה כזאת יכולים להעיד מקורות כמו הברייתא בבבלי, ברכות ד ע"ב: 'חכמים עשו סייג לדבריהם [...] (ומקבילתה באבות דר' נתן, מהדורת שכטר, עמ' 14); דברי האמורא ר' יוחנן בעניין 'קבלת מלכות שמים שלמה' בבבלי, ברכות יד ע"ב – טו ע"א; ספרי דברים מא, ד"ה 'לעבדו' (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 87–88). עיין גילת (שם), עמ' 287–289, ונראה כי מסקנה דומה עולה מדבריו של ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרכיץ נט (תש"ן), עמ' 424–425. ביטוי מעשי לזיקה שבין שתי המערכות מצוי בהלכה התלמודית בעניין 'סמיכת גאולה לתפילה'.

36 מסתבר שגם עורך המשנה מזמין את הלומד לערוך השוואה בין תפילה לקריאת שמע בנוגע לדיני הזמן והנוסח הקבועים, ולזה הוא רומז באמצעות הקבלות ספרותיות בין פרק ד לפרק א ובין פרק ה לפרק ב, כפי שצינתי במקומות אחרים: וולפיש, תקבולת במשנה (לעיל הערה 7), עמ' 78–85; הנ"ל, התפילה השוגרת (לעיל הערה 7), עמ' 310–311 הערה 34; הנ"ל, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 16–17. עוד יש לציין כי פרק ג במשנה משמש מעבר בין נושא קריאת שמע לנושא התפילה, כי בהרכבה משניות בפרק ג (וגם בפרק ב ופרק ד) מופיעים שני הנושאים ביחד, וכך משמש פרק ג מעבר ביניהם. כפי שהראיתי בשאר הדוגמאות המובאות במאמר זה, המשנה טומנת את רמיזותיה לרעיונות הללו בעומק סדרי עריכתה, ואילו התוספתא מביאה את הרעיונות לידי ביטוי ברור וגלוי יותר.

37 הושמט, כנראה בטעות, בכ"י קאופמן.

תוספתא, ברכות ו, א³⁸

ברכת הזימון מן התורה
 שנ' 'ואכלת ושבעת וברכת' (דב' ח, י) – זו ברכת הזימון
 'את ה' אלהיך' – זו ברכה ראשונה
 'על הארץ' – זו ברכת הארץ
 'הטובה' – זו ירושלים,
 – שנ' 'ההר הטוב הזה והלבנון' (דב' ג, כה)
 'אשר נתן לך ה'' – זו הטוב והמטיב.
 מניין שכשם שאתה מברך לאחריו כך אתה מברך לפניו?
 ת"ל: 'אשר נתן לך' – משעה שנתן לך
 מניין אף על ההרים ועל הגבעות?
 ת"ל: 'על הארץ'
 מניין אף על התורה ועל המצות?
 ת"ל: 'אשר נתן לך' ואו': 'ואתנה לך את לוחות האבן' (שמ' כד, יב)
 ר' מאיר אומר: מניין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה?
 ת"ל: 'אשר נתן לך ה' אלהיך' (דב' כו, יא) – אליך דיינך: בכל דין שדנך, בין
 במדת הטוב בין במדת פורענות.

פרק ט במשנה שונה מכל שאר פרקי מסכת ברכות. שמונת הפרקים הראשונים של
 המסכת עוסקים בקריאת שמע (א–ג), בתפילת העמידה (ד–ה) ובברכות הקשורות
 לסעודה (ו–ח). בפרק ט מובאת רשימה של ברכות שמברכים אותן במגוון רחב של
 אירועים מזדמנים. עיון בפתיחת פרק ו בתוספתא מאיר את דרכי עריכת המסכת באור
 חדש ומעניין. הלכה א מופיעה בנקודת המעבר מהברכות הקשורות לסעודה לברכות
 המפורטות בפרק ט, וגם כאן מביא עורך התוספתא בנקודת התפר ברייתא המחברת
 בין שני הנושאים. את כל הברכות הרשומות בתוספתא דורש הדרשן מהפסוק 'ואכלת
 ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטבה אשר נתן לך' (דב' ח, י). בראש הרשימה
 מופיעות ברכות השייכות לברכת המזון, ואילו בסוף הרשימה דורשים את הפסוק
 מחדש – וכנראה בדרך אסמכתא בעלמא – ללמד על ברכות אחרות, התופסות מקום
 מרכזי במשניות של פרק ט: ³⁹ הרים וגבעות, ⁴⁰ ברכות על הטובה ועל הרעה. כך

38 על המקבילות וזיקתן לברייתא שלפנינו עיין תוסכ"פ, עמ' 100–103.

39 עוד דורש התנא בתוספתא מאותו פסוק גם את ברכות התורה והמצוות, וזה נוגע להמשך הפרק
 בתוספתא, שאין לו מקבילה במשנה. להלן בסעיף האחרון אדון בנושא זה במסגרת הדיון
 במרכיבים עצמאיים בעריכת התוספתא.

40 נקטתי כאן גישה שונה מגישתו של ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 201. ליברמן מנתק את 'על ההרים
 ועל הגבעות' של התוספתא מהביטוי הזהה במשנה, 'שהרי היא מביאה ראיה מן הפסוק "על
 הארץ", ומה עניינו לברכת מעשה בראשית?'. משום כך הוא מציע לגרוס 'הרים ובקעות' במקום
 'הרים וגבעות', ומפרש שמדובר בנוסח שצריכים לאמרו כחלק מברכת הארץ בברכת המזון,
 וכפי שמוכח מנוסח הברכה האחרונה על הפרות שנהג בארץ ישראל. על פי דבריי כאן בפנים
 אין צורך להגיה את לשון התוספתא, להוציאה מפשרה ולנתקה מהמשנה. על קושייתו של

מציג עורך התוספתא את הפסוק 'וברכת... על הארץ הטבה אשר נתן לך' כחוליה המקשרת בין הברכות על המזון שבפרקים ו-ח לברכות שנמנו בפרק ט.⁴¹ נראה כי הזיקה בין שתי מערכות הברכות איננה טקסטואלית בלבד, אלא אף רעיונית: המברך על מזונו חייב לצרף לברכת ההודיה שלו גם ברכה על הארץ הטובה אשר נתן לנו ה'; מכאן ממשיך התנא בהבאת ברכות נוספות על הארץ ועל הטובה. גם אדם שלא אכל סעודה עשוי ליהנות או להתפעל מגופים ומראות של הארץ, ואף על חוויות כאלה חייב הוא לברך. וכפי שהארץ הטובה אשר נתן לנו ה' מחייבתנו בברכה, כן חייב האדם לברך על כל דבר טוב ואף על כל דבר ודבר אשר נתן לנו ה', כולל גם, לדברי ר' מאיר, את הניתן במידת הפורענות.⁴²

ג. משנה, ראש השנה א, א-ב⁴³

א ארבעה ראשי שנים הם:

באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים.

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה; רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: בתשרי.

באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות.
באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי; בית הלל אומרים בחמשה עשר בו.

ב בארבעה פרקים העולם נידון:

בפסח על התבואה.

בעצרת על פירות האילן.

בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבנומרון,⁴⁴

ליכרמן ניתן להשיב – הדרשן למד מן 'על הארץ' שחייבים לכוך ברכה מתאימה על מראות מרשימים שרואים בארץ. דברים דומים הוצעו על ידי הירשמן (לעיל הערה 13), עמ' 60 הערה 15.

41 גם עורך המשנה יצר נקודות חיבור ספרותיות בין פרק ט לשאר פרקי המסכת, ובמיוחד על ידי יצירת 'מסגרת' (חתימה מעין פתיחה) למסכת, כפי שהראיתי במקומות אחרים, עיין וולפיש, תופעות (לעיל הערה 8), עמ' 106; הנ"ל, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', נטועים א (תשנ"ד), עמ' 38–39; הנ"ל, שיטת העריכה (לעיל הערה 36), עמ' 15–17. עיין עוד להלן בסעיף האחרון של מאמר זה. אף כאן התוספתא מבטאת באופן גלוי את מה שהמשנה מלמדת באופן סמוי.

42 השווה לדברי ר' חייא בר נחמני בשם רבי ישמעאל במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא טז, מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 60–61.

43 הובא על ידי פרנקל, מדרש, עמ' 34–35, כדוגמה להבחנה בין משנה הלכתית לאגדית, ועיין שם, עמ' 237. עריכת משנה, ראש השנה פרק א וזיקתה לעריכת התוספתא נדונה בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי (לעיל הערה 36), ויש להשלים את דבריי כאן על פי המבואר שם.

44 זו הגרסה המקורית, עיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 722; הנ"ל, מלס"ת, עמ' 368. לסקירת דעות החולקות על קביעתו של אפשטיין וחיוזק עמדת אפשטיין מתוך עדויות מהספרות הליטורגית, עיין אצל נ' וידר, "כני מרון" – ביטוי שנוי במחלוקת, התגבשות נוסח התפילה

שנאמר 'היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' (תה' לג, טו).
ובחג נידונין על המים.

תוספתא, ראש השנה א, א—יג

- א ניסן ראש השנה למלכים ולרגלים לחדשים ולתרומת שקלים
ויש אומרים, אף לשכר בתים
כיצד למלכים [...]
ב כיצד לרגלים [...]
ג כיצד לחדשים [...]
ו באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה [...]
ז תשרי ראש השנה לשנים ולשמטין וליובלות לנטיעה ולירקות ולמעשרות
ולנדרים כיצד לשנים ולשמטין וליובלות [...]
ח כיצד לנטיעה [...]
ט כיצד לירקות [...]
י כיצד לנדרי' [...]
יא 1. בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו נומרון,
שנא' 'היוצר יחד לבם' וגו' (תה' לג, טו).
ואו' 'תקעו בחדש שופר' וגו' (תה' פא, ד—ה), ואו' 'כי חק לישראל הוא' וגו'
(שם),
2. אם קדשוהו בית דין – הדין נכנס לפניו
ואם לאו – אין הדין נכנס לפניו.
יב. 1. וכן אתה מוצא בעומר של מן:
אם בא בזמנו – מיד הוא כלה,
ואם לאו – מתעכב הוא לשלשה ימים.
2. אמ' ר' עקיבא: אמרה תורה –
הבא עומר שעורין בפסח, שהוא פרק שעורין, כדי שתתברך לכם תבואה
הבא חטים בכורים בעצרת, שהוא פרק אילן, כדי שיתברכו עליך פירות אילן
הבא ניסוך המים בחג, כדי שיתברכו עליך מי גשמים.
אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות –
מלכיות, כדי שתמליכוהו עליכם⁴⁵
זכרונות, כדי שיבא זכרונכם לטובה לפניו
שופרות, כדי שתעלה תפלתכם בתרועה לפניו.
יג. הכל נידונין בראש השנה וגזר דינם נחתם ביום הכפורים – דברי ר' מאיר.

במזרח ובמערב, 'ירושלים תשנ"ח, עמ' 440–447 (תורגם מתוך: 'A Controversial Mishnaic
(and Liturgical Expression [Beney Maron]', *JJS* 17 (1967), pp. 1–7).

45 בכ"י וינה בטעות 'עליהם', ותיקנתי על פי דפוס ראשון והמקבילה בכבלי טז ע"א. על חילופי
נוסח נוספים כאן עיין תוסכ"פ, עמ' 1024–1025.

ר' יהודה אומ': הכל נידונין בראש השנה וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו –

בפסח על התבואה
בעצרת על פירות האילן
בחג על המים

וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכפורים.

ר' יוסה אומ': אדם נידון בכל יום, שנאמ' 'ותפקדנו לבקרים' (איוב ז, יח).

משנה א' היא פתיחה טבעית ומובנת למסכת אשר שמה מעיד עליה שנושאה העיקרי הוא ראש השנה, ומכאן יוצאת הגדרה הלכתית מדויקת של המושג 'ראש השנה'. אשר למשנה ב, נראה במבט ראשון שהיא מכילה חומר אגדי אשר נכנס לכאן 'אגב גררא', בגלל הקשר האסוציאטיבי בין ארבעה ראשי שנה לארבעה פרקי דין;⁴⁶ אך התבוננות נוספת תגלה כי קשר לשוני נוסף מחבר בין שתי המשניות: המונח 'ראש השנה'.⁴⁷ ראשי השנה שונים ברובם מפרקי הדין, ואף שונים שני המונחים הללו מאוד באופיים ובתפקידם, אך ישנה נקודת חיתוך אחת בין שתי המערכות – האחד בתשרי, והוא הנקרא במשנה ב 'ראש השנה' סתם. בכך עוזרת המשנה הזאת להבהיר נקודה חשובה אשר במשנה א נראית מעורפלת: מבין ארבעת ראשי השנה העיקרי הוא האחד בתשרי,⁴⁸ והוא העומד במרכז של מסכתנו.⁴⁹ ניתן למצוא רמזים לכך כבר במשנה א: לעומת תחום הלכתי אחד או שניים⁵⁰ השייכים לשאר ראשי השנה, שייכים חמשה תחומים לאחד בתשרי; יתר על כן, אחד בתשרי הוא ראש השנה

46 מלאכת שלמה למשנה ג ד"ה 'על ששה חדשים' מעיר על הקשר האסוציאטיבי בין שתי המשניות, אלא שאין הוא מסביר בכך את הסמכת משנה ב למשנה א, כי אם את הסמכת משניות ג–ד למשניות א–ב, ועיין על כך להלן.

47 וכבר הציע המאירי, בית הבחירה למסכת ראש השנה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 155, שכוונתה העיקרית של משנה ב היא לבאר את אופיו המיוחד של ראש השנה.

48 זאת בניגוד ללוח השמשי של ספר היובלים, ספר חנוך א וכת ים המלח, שם זוכה האחד בניסן לכינוי 'ראש השנה' (או 'ראשי שנים'), ועיין S. Talmon and I. Knohl, 'On Qumran Calendar', D. P. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake 1995, pp. 268–269, על מגמה פולמוסית במשנתנו נגד הלוח השמשי עיין י' רוזנסון, "ארבע ראשי שנים" – מניין?, נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 15–28.

49 השווה אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364.

50 המשנה מונה שני תחומים השייכים לאחד בניסן, ובכך רומזת שגם תאריך זה הוא ראש שנה 'מיוחד', כפי שעולה מהמשך הפרק וממקורות תלמודיים נוספים. יש לציין כי במקבילות למשנתנו – מכילתא, מסכתא דפסחא א (עמ' 7); תוספתא, הלכה א – רשומים תחומים נוספים השייכים לאחד בניסן, ולפי דעת 'יש אומרים' מגיעה אף רשימה זו לחמישה תחומים. ייתכן כי עורך משנתנו השמיט ככוונה פריטים השייכים לאחד בניסן על מנת להצביע על מרכזיותו של האחד בתשרי.

ל'שנים'.⁵¹ אך משנה ב מבליטה יותר את הנקודה הזאת, והיא גם מעמידתנו על מרכזיותו של האחד בתשרי באופן נוסף – תאריך זה הוא היום היחיד שהוא גם ראש השנה וגם פרק דין.

הזיקה שבין מערכות הזמן המוצגות בשתי המשניות הללו היא מורכבת. בשתי המשניות יש הבחנה ברורה בין מערכת הזמן השייכת למחזור החקלאי-הטבעי (א' באלול, א' בתשרי, א' ט"ו בשבט במשנה א; שלושת הרגלים במשנה ב) לבין מערכת הזמן המתייחסת לתחום האנושי (א' בניסן במשנה א – הלוח הלאומי-ההיסטורי;⁵² ראש השנה במשנה ב).⁵³ האחד בתשרי משתייך במשנה א למישור הטבעי ובמשנה ב למישור האנושי. לא כאן המקום לעמוד על משמעותה של זיקה זו, ולקבוע אם המשנה האגדית, משנה ב, עומדת בניגוד להלכה או מוסיפה ומרחיבה אותה.⁵⁴ כך או כך, מיקומה של משנה ב תואם יפה את דרך המשנה בהבאת חומר אגדי, כפי שהוסבר בתחילת מאמר זה. עיקר ענייננו כאן הוא בסדר ההלכות שבתוספתא, ובמיוחד בהלכות יא-יג שם. אחרי הלכות א-י, המבארות את ההלכות שבמשנה א, הלכות יא-יג מפתחות את העניין האגדי שבמשנה ב:

יא – ביסוס לרעיון שראש השנה הוא יום דין, על פי דרשת הפסוקים בתה' פא, ד-ה

51 לפירוש קביעה זו עיין בבלי, ראש השנה ח ע"א-ע"ב, ועיין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364, 368. ניסן הוא בעיקר ראש השנה להורשים, כפי שציין אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364.

52 'ראש השנה למלכים' וראי שייך למישור הלאומי. 'ראש השנה לרגלים' מתייחס לעליית כל העם למרכז הרוחני במקדש – כך עולה הן מלשון המשנה ('רגלים') הן מהיישום ההלכתי של ראש השנה הזה בתוספתא, הלכה ב ובבבלי, ד ע"א-ע"ב לגבי עניין 'כל תאחר', וזה קשור לאופיים של החגים כזמני עלייה לרגל. כידוע יש לרגלים גם ממד חקלאי – והוא הכולט במשנה ב – אבל אין הוא שייך למשנה א. הקשר של האחד בניסן לתחום הלאומי-ההיסטורי עולה גם מהמקור לקביעתו בתור 'ראש שנה': הוא הוכרז כ'ראש חדשים' (שמ' יב, ב) בשל היותו מועד גאולת עם ישראל משעבוד מצרים.

53 אפשטיין, מלס"ת, עמ' 368: 'וכל באי עולם' הם בוודאי 'אדם' וקרא מוכיח "היוצר יחד לבם", וכן הסכים מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם, תל אביב 1999, עמ' 63-64, ועיין שם מדוע נקטה המשנה לשון זו. כמו כן יש לדון במשמעות הביטוי 'העולם נדון'. ליכרמן, תוסכ"פ קידושין, עמ' 928, שורה 74-75, מסביר כי 'פירושו כל העולם ממש, עיין להלן שם', והשווה ר' אברהם אב' הערצל, 'שפתי חכמים' למסכת ראש השנה², תל-אביב תשל"ו, טז ע"א, ד"ה 'משנה' (אלא שמשאיר בצריך עיון בגלל הפסוק 'היוצר יחד לבם'). ברם נראה לי משאר המקומות שבהם מוזכר הביטוי 'דין העולם' בספרות התנאית שהכוונה היא לדין האדם, ועיין משנה, אבות ג, טו, תוספתא, קידושין א, יד, ספרי דברים שיא (עמ' 351) ומקורות שהובאו אצל אורבך (לעיל הערה 16), עמ' 16 ובהערה 7 שם. גם המשך משנתנו אינו אומר אלא שהעולם נידון על התבואה/פרות האילן/המים, ומכאן שהנושא שאליו משתייך הנושא 'נידון' אינו 'עולם' החקלאות, אלא העולם האנושי.

54 אם כניגוד נפרש: המשנה מטעימה כי קיים הבדל ברור בין 'ראש' ל'דין' – המשמש 'ראש' לחקלאות הוא 'דין' לאדם, ולהפך. ואם כתוספתא ובהרחבה נפרש: המשנה מלמדת כי האחד בתשרי משמש דין לאדם מפני שהוא 'ראש' לשנה הטבעית.

- יא2 – כניסת הדין לפני ה' תלויה בקידוש החודש בידי בית דין;
 יב1 – גם זמן כילוי של המן תלוי בקידוש החודש בידי בית דין;
 יב2 – לכל מועד יש מצווה הקשורה לדבר הנידון באותו מועד;
 יג – מחלוקת התנאים מתי נידון האדם ומתי נחתם גזר דינו.

הלכות יב2–יג מלמדות כי רשימת פרקי הדין שבמשנה שנויה במחלוקת⁵⁵ וכי יש התאמה בין המועדים שבהם הקב"ה דן (משנה) לבין מעשי האדם באותם מועדים (תוספתא). המסר הרעיוני-הערכי העולה מכך הוא כי חסד עשה אתנו הקב"ה שציווה אותנו לבצע בכל אחד מפרקי הדין מעשה העשוי להשפיע לטובה על גזר הדין.⁵⁶ אבל לא ברור כיצד קשורה לכאן הלכה יא2 (והלכה יב1 שנגררה בעקבותיה). מדוע חשב עורך התוספתא כי חשוב ללומדי משנה ב לדעת שהדין בראש השנה תלוי במעשה קידוש החודש של בית הדין? ניתן להציע לשאלה זו מספר תשובות:
 א. מסתבר שהרעיון המובע בהלכה יא2 נדרש מתוך הפסוק 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (תה' פא, ה),⁵⁷ וכפי שמצאנו בירושלמי: 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב'.⁵⁸ על כן ניתן לומר כי עורך התוספתא ביקש לבסס את אפיונו של ראש השנה כפרק דין בעזרת הפסוק בתהלים, ומאחר שהביא את הפסוק המשיך בדרשה בעניין דינו של הקב"ה אשר חכמים רגילים לדרוש מאותו פסוק. לפי ההבנה הזאת אין הרעיון חשוב כאן כשלעצמו, אך הוא מובא 'אגב גררא' של הזכרת הפסוק בתהלים.⁵⁹
 ב. המקבילה בירושלמי, א, ג (נז ע"ב) מפיקה מההלכה הזאת רעיון חשוב:

א"ר סימון: כתיב 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים' וגו' (דב' ד, ח)
 ר' חמא בי ר' חנינה ור' הושעיה –
 חד אמר: [...] אבל ישראל אינן כן,
 אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם ואוכלין ושותין ושמחים,
 יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים.
 וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת?

55 עיין בבלי, ראש השנה טז ע"א וירושלמי, ראש השנה א, ג (נז ע"א), המתחבטים כשאלת 'מאן תנא דמתניתין'.

56 יש מפרשים המרחיקים לכת, ולדעתם ידיעת עם ישראל כי המועדים הללו הם פרקי דין מבוססת על קיומן של המצוות הללו, ועיין בתוספות יום טוב למשנה ב.

57 על כן צורקת חלוקת הלכות התוספתא כפי שחילקתי, על פי כ"י וינה ודפוס ראשון, בניגוד לחלוקה בכ"י ערפורט וכ"י לונדון, שהתחילו הלכה חדשה כמילים 'אם קדשוהו בית דין', וכן הוכיח ליכרמן, תוסכ"פ, עמ' 1023.

58 ראש השנה ב, ב (נז ע"ב); ועיין רשימת מקבילות אצל ליכרמן, שם.

59 דבריי שונים מדברי ליכרמן (שם), המפרש שהמילים 'ואו' תקעו בחדש שופר' מתחילות עניין חדש. לדעתי הפסוק משמש גם לעניין הקודם וגם לעניין החדש.

בנוהג שבעולם, השלטון אומר 'הדין היום' והליסטים אומר 'למחר הדין', למי שומעין, לא לשלטון? !
 אבל הקב"ה אינו כן;
 אמרו ב"ד: היום ראש השנה –
 הקב"ה אומר למלאכי השרת:
 העמידו בימה, יעמדו סניגורין, יעמדו קטיגורין, שאמרו בני היום ראש השנה.
 נמלכו ב"ד לעברה –
 למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת:
 העבירו בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין, שנמלכו בני לעברה למחר.
 מאי טעמא? 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' –
 אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.

שני הדרשנים עומדים על הייחוד של משפט ישראל בידי ה', בניגוד ל'נוהג שבעולם' של שליטים אחרים היושבים בדין. הדרשן הראשון מתמקד בתוצאת המשפט, ולדבריו תוצאה חיובית מובטחת. לדעת הדרשן השני, החסד מתבטא לא בתוצאת הדין (בלבד?) אלא באופן ניהול סדרי הדין: הענקת הסמכות ל'ליסטים' (ישראל) לקבוע את תאריך המשפט מראה באופן דרמטי את ותרנותו של הקב"ה כלפי עמו, אפילו בשעה שהוא מעמידם לדין. מסתבר שגם עורך התוספתא רצה ללמדנו שדינם של ישראל בידי הקב"ה מאופיין בגילויי חסד מצד הדיין.⁶⁰

לפיכך ניתן להבין את חשיבתו של עורך התוספתא גם באופן הפוך מההבנה שהצעתי לעיל: הפסוק מתהלים הובא על מנת לשמש בסיס לרעיון שדינו של הקב"ה מהול בחסד, וזאת הסיבה שבעל התוספתא קושר את הדין בראש השנה לאותו פסוק. ג. אף שהלכה יא2 עוסקת בענייני משנה ב, היא נוגעת גם בנושא קידוש החודש, אשר המשנה – והתוספתא בעקבותיה – עוברת לדון בו החל ממשנה ג. דברי התוספתא הללו עשויים לסייע בפתרונה של בעיה חמורה בהבנת עריכתה של המשנה: מדוע הקדימה המשנה לשני פרקי 'קידוש החודש', פרקים א–ב, את משניות א–ב, אשר אינן עוסקות בקידוש החודש כי אם בלוח השנה ומועדיה? ניתן להציע פתרונות שונים לשאלה זו,⁶¹ ברם התוספתא מיישבת את הקושי על ידי הבאת

60 ראה הרחבה על רעיון זה במאמרי, 'יום הדין כתורת התנאים; בזק ועוד (עורכים), בראש השנה 'כתבון, אלוך שבות תשס"ג, עמ' 77 ואילך. רעיון זה גם מתאים להקשר בתוספתא, שכן בהמשך התוספתא מביאה דוגמאות נוספות לחסדי ה' כלפי עמו: כהלכה יכו מגלה הקב"ה ותרנות וחסד כלפי עם ישראל בכך שהוא מאריך את 'חיי המדף' של המן לפי הכרעתם שלהם ובהלכה יכו2 הוא מראה את חסדו לעמו בהענקת מצוות העשויות להטות את דינם לחסד.

61 מדברי אפשטיין, מלס"ת, עמ' 364 ניתן להבין כי שני הפרקים העוסקים בקידוש החודש הם פיתוח הנושא של 'ראש השנה לחודשים', שהוא ניסן, ורק אחר כך, בפרק ג, עוברת המשנה לעסוק ב'ראש השנה לשנים', תשרי. אלבק בהקדמה למסכת ראש השנה, עמ' 307 טוען כי משניות א–ב הן 'כעין הקדמה לעניין קידוש החודש', אך אינו מסביר מדוע נחוצה הקדמה זו ומה היא מוסיפה. בהמשך עוד אשוב להעיר על סוגיה זו. ועיין עוד להלן, הערה 68, מה שהבאתי מבעל 'מלאכת שלמה'.

חוליה מקשרת, 'משנת מעבר'⁶² בין משניות א–ב למשניות 'קידוש החודש': עיתוי דינו של הקב"ה בראש השנה (משנה ב) מסור לידי עם ישראל באמצעות קידוש החודש (משנה ג ואילך).⁶³ מעתה מובן גם הדגש אשר הושם במשניות ג–ד ואילך על 'תיקון המועדות', ובמיוחד הנקודה אשר המשנה מפתחת בהרחבה ממשנה ד ואילך. בחודשים אשר בהם 'מתקנין את המועדות' מצווים העדים לחלל את השבת (משנה ד) על מנת לקיים את מצוות 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם' (משנה ט). 'מועדי ה'', שבהם העולם נידון בידי שמים, 'נקראים' על ידי עם ישראל, אשר מצווים לוודא שמועדים אלו אמנם ייקראו במועדם.⁶⁴ באופן זה עוזר הקשר בין 'פרקי דין' לקידוש החודש, המופיע בתוספתא, להבין את דיני קידוש החודש המופיעים בהמשך הפרק: מכיוון ש'מועדי ה'' הם פרקי דין, אשר בהם עומדים ישראל להידון בפני בוראם, על כן חשוב מאוד לקבעם במועד הנכון, אפילו אם יהיה צורך לחלל לשם כך את השבת.⁶⁵

הזיקה המדויקת בין התוספתא למשנה במקרה זה עדיין מצריכה עיון, ובמיוחד מהבחינה הפילולוגית. אפשר שהתוספתא באה ליישב קושי בעריכת המשנה, ברם יש מקום גם לשער שחלה כאן התפתחות הפוכה – שהתוספתא שמרה כאן על עריכה קדומה אשר עליה התבססה עריכת המשנה.⁶⁶ מכל מקום, יש לחקור אם עורך המשנה חשב לקשור בין שתי היחידות באופן שהציע עורך התוספתא,⁶⁷ או שמא

62 על תופעת 'משנת מעבר' עיין וולפיש (לעיל הערה 8), עמ' 43, סוף הערה 36; הנ"ל (לעיל הערה 36), עמ' 249. השווה א' גולדברג, פירוש למסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו, עמ' 317.

63 כך הסביר פרופ' פרנקל בהרצאה בעל פה. וכעת ראה י' פרנקל 'האגדה שבמשנה', ר' זיסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, תשס"ה, עמ' 668.

64 על הזיקה שבין המצווה לוודא שהמועדים יחולו 'במועדם' לבין הקביעה 'בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו', עיין א' וולפיש, 'משחקי לשון במשנה', נטועים ב (תשנ"ה), עמ' 79–80; הנ"ל (לעיל הערה 36), עמ' 39, 100–101, 282–283, 287–292.

65 עדיין נשארת תמיהה מדוע הוקדמה משנה ג למשנה ד, ותמיהה זו קיימת גם ביחס לשאר ההסברים שהוצעו לזיקה בין משניות א–ב לבין משנה ג ואילך. לא אוכל להאריך בעניין הזה כאן.

66 י' פרנקל (לעיל הערה 62), עמ' 669–670 משווה מקרה זה התוספתא בסוף מסכת תענית, ועיין א' וולפיש, 'טקסט וקונטקסט במשנה: עריכה ומשמעות בבית היוצר של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השלושה עשר למדעי היהדות תשס"ג: <http://www.lekhet.com/articles/003000087.pdf>, עמ' 2–3. לחלופין יש להציע שהתוספתא שיבצה כאן 'משנת מעבר' על מנת להסביר מעבר תמוה בעריכת המשנה. השאלה אם עריכתה של התוספתא כולה היא מאוחרת למשנה או אם קיימים בתוספתא אלמנטים של עריכה קדומה מלווה את המחקר התלמודי כמעט מראשיתו, ועיין סקירת השיטות במחקר אצל אפשטיין, מלס"ת, עמ' 246 ואילך. גם אצל אחרוני החוקרים נחלקו הדעות בנידון, ועיין א' גולדברג, פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא, ירושלים תשס"א, עמ' 8–11; ש' פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג; H. Fox, 'Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies', H. Fox and Tizah Meacham (above n. 20), pp. 23–36.

67 במקומות נוספים ניתן לראות שהתוספתא רומזת לדרכי חיבור וקישור אשר עמדו, כפי הנראה, מאחורי הסמכתן במשנה של יחידות הנראות רחוקות זו מזו. התוספתא, ברכות ג, ט' לא הזכיר

עבד הוא בשיטה אחרת לחלוטין.⁶⁸ שאלות לא-פתורות אלו אינן פוגמות במסקנתי לגבי מטרתו של עורך התוספתא ליישב קושי בעריכת המשנה באמצעות מיקומה של הלכה יא2 בתפר שבין שתי יחידות.

ד. עריכה עצמאית באגדה שבתוספתא

תוספתא, ברכות סוף פרק ו
באמצע הלכה כד מסיימת התוספתא את החומר המקביל למשנה, ברכות ט, ה, ומכאן ואילך היא מביאה חומר שאיננו קשור למשניות של סוף המסכת:

כד היה ר' מאיר או': אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום –
קורא את שמע ומברך לפניה ולאחריה,
אוכל פתו ומברך לפניה ולאחריה,
ומתפלל שלשה פעמים של שמנה עשרה,
ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן.

הלכה זו איננה מתקשרת למשנה האחרונה של מסכת ברכות, אבל יש לה תפקיד ברור אחר בסוף המסכת בתוספתא: היא מחברת בין הנושאים העיקריים שנידונו

גבורות גשמים בתחיית המתים... מחזירין אותו' עוזרת לנו להבין כיצד המשנה ה, ב 'מזכירין את הגשמים בתחיית המתים', מתחברת לשאר משניות הפרק (ובמיוחד משנה ג: 'האומר על קן ציפור יגיעו רחמין' [...]) משתקים אותו'. דוגמה נוספת: בפסחים סוף פרק ב מביאה המשנה במפתיע: 'אין מבשלים את הפסח לא במשקים' (משנה ח). מהתוספתא נראה כי ביקש עורך המשנה להסמיך משנה זו לשתי המשניות (שם, משניות ה–ו) שעסקו במצוות מצה ומצוות מרור, וכך שנוי בתוספתא, ב, כב, מיד אחרי יחידה העוסקת בהלכות אכילת מצה: 'החזרת והמצה והפסח לילי יום טוב הראשון חובה [...] החזרת והמצה והפסח אינן מעכבין זה את זה'. התוספתא גם מביאה בהלכה כא דין השייך לאכילת מצה: 'יוצאין בהן בין לחין בין כמושין', המזכירה כבא דומה במשנה לגבי מרור (משנה ו): 'יוצאין בהן בין לחים בין כמושין'. בכך התוספתא עוזרת לנו להבין כי גם במשנה (משניות ו–ח) בולט הרעיון שהמגע במשקים עלול לפסול את המרור ואת הפסח ועלול להחמיץ את הקמח שעושים ממנו מצות.

68 בחלק מהמקומות שהתוספתא מספקת 'משנת מעבר' נראה שהמשנה נערכה על פי עקרונות ורעיונות אחרים. לדוגמה, השווה את הקשרה של המשנה בקידושין ב, ו עם התוספתא, קידושין ד, ד. דוגמאות נוספות לעריכה עצמאית בתוספתא ראה להלן, בסעיף האחרון. במקרה שלנו יש לתת את הדעת לקשרים הלשוניים-האסוציאטיביים בין משניות א–ב למשניות ג–ד: מספרים (2–4–4–6, ועיין מלאכת שלמה על משנה ג, ד"ה 'על ששה חדשים'), המונח 'ראש השנה' (משניות א–ב–ג), מעמד המרכזי של ניסן ותשרי. כך ניתן להצביע על שרשרת אסוציאטיבית ורעיונית שכזאת: ראשי שנה (א) – פרקי דין/מועדות (ב) – תיקון המועדות (ג–ד) – חילול שבת/כמועדם' (ד–ט). אף כאן, כמו בדוגמאות אחרות שראינו לעיל, הקשר בין היחידות גלוי יותר בתוספתא מאשר במשנה.

לאורך כל המסכת – קריאת שמע וברכותיה, ברכות לפני המזון ואחריו וברכות תפילת העמידה. עורך התוספתא מביא את דברי ר' מאיר בסוף המסכת מפני שהם מאגדים את כל סוגי התפילה השונים שנידונו תחת כותרת אחת: המגמה למלא את חייו היום-יומיים של היהודי ב'מצוות'. כל שבח והודיה לה', כל גילוי מודעות לכך שה' הוא משען לנו ושכל ברכותינו תלויות בו, הוא 'מצווה', ועל כן מילאו חז"ל את חיי היום-יום של היהודי בהזדמנויות לברך את ה'.

ר' מאיר מציין מסגרת נוספת לברכותיו היום-יומיות של האדם: 'ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן'. בעוד ששלוש המסגרות האחרות המוזכרות בדברי ר' מאיר – שמע, סעודה, תפילה – תופסות מקום נכבד במשניות המסכת, המסגרת הרביעית שייכת במיוחד לתוספתא, שם הובאה רשימה של ברכות המצוות (הלכות ט–טו). אף ההלכה הפותחת את פרקנו מזכירה כאמור את חובת ברכות המצוות, וסומכת חובה זו על הפסוק 'אשר נתן לך'.⁶⁹ הופעתו של נושא ברכות המצוות בפתיחתו, בגופו ובחתימתו של הפרק מצביעה על עריכה עצמאית לתוספתא, שהרי נושא זה איננו מופיע כלל במשנה.

עורך המשנה יצר חתימה ספרותית נאה למסכת ברכות באמצעות 'חתימה מעין פתיחה':⁷⁰

א, א	ט, ה
מאימתי קורין את שמע	שנ' ואהבת את ה' אלקיך [...]
משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן	ולא יכנס להר הבית

עורך התוספתא יצר חתימה ספרותית למסכת זו באופן שונה. הבאת דברי ר' מאיר כסיכום אגדי של המסכת תואמת את הנושא העצמאי שפיתחה התוספתא לאורך הפרק.⁷¹ בסוף הקובץ של ברכות המצוות באים דברי האגדה של רבי מאיר המלמדים שהזיקה בין מצווה לברכה היא זיקה דו-סטרית: מצד אחד המצווה מצריכה ברכה, ומצד אחר – הברכה כשלעצמה נחשבת מעשה מצווה. אחרי שהטעימה התוספתא את הזיקה ההדוקה וההדדית בין ברכות למצוות יכול עורך התוספתא לחתום את

69 עורך התוספתא מחבר את נושא ה'מצוות' לפרקנו גם בדרך נוספת. בהלכה זו מובאת דרשת בן עזאי: 'בכל נפשך – תן נפשך על המצות'. במשנה (ה) – ובשאר הדרשות בתוספתא – אין זיקה בין מסירות נפש ('ואפילו הוא נוטל את נפשך') למצוות, כדם דרשת בן עזאי יוצרת זיקה כזו – ואף אם צודק ליכרמן בתוסכ"פ, עמ' 111 כי "תן נפשך" כאן אינה אלא מליצה, מליצה זו עדיין שייכת לרעיון של מסירות נפש.

70 עיין לעיל הערה 41.

71 בהלכות ב–ח, טז–כד עורך התוספתא נצמד באופן כללי לעניינים שנידונו במשנה, והוא מבאר, מרחיב ומוסיף בדרך התוספתא בכל מקום. בפתיחה, בחתימה ובהלכות ט–טו מופיע הנושא העצמאי של ברכות המצוות.

המסכת ב'מאה מצוות'⁷² ובכך לסכם בצורה נאה הן את היחידה האחרונה הן את מסכת ברכות כולה.⁷³

בפרק זה בתוספתא מתגלה עורך שאיננו כפוף לשיטת העריכה של המשנה. דרכו הייחודית והמיומנת של עורך התוספתא מתגלה בעריכתה של החטיבה העצמאית העוסקת בברכות המצוות, בחתימה האגדית הנאה לחטיבה זו ובשימוש שנעשה בחתימה זו כסיום נאה למסכת. הן במשנה הן בתוספתא השתמשו העורכים בתחבולות ספרותיות מחושבות היטב על מנת שסיום המסכת בדברי אגדה ישמש סיכום ספרותי-רעיוני. בסוף מסכת ברכות אין זהות, ואף לא חפיפה, בין שיטות העריכה הנקוטות בשני החיבורים, ובכך מבליט החומר האגדי בסוף המסכת את עצמאותו של עורך התוספתא.⁷⁴

סיכום

פרופ' פרנקל כבר הראה כי האגדה שבתוספתא ממלאת תפקידים דומים לאלה של

72 ואף המספר 'מאה' מתחבר להלכה קודמת בפרקנו בתוספתא (הלכה ח): "וימצא בשנה ההיא מאה שערים" – מאה מנין.

73 וכן ממשיכה הלכה כה באותו קו רעיוני, חו לשונה:
וכן היה ר' מאיר או': אין לך אדם מישראל שאין מצות מקיפות אותו –
תפלין בראשו,
תפלין בזרועו,
מזוזה בפתחו,
וארבע ציציות מקיפות אותו,
ועליהן אמר דוד, 'שבע ביום הללתיך' וגו' (תה' קיט, קסד),
נכנס למרחץ – מילה בבשרו,
שנ', 'למנצח על השמינית' וגו' (תה' יב, א),
ואו' חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם' (תה' לד, ח).

גם הלכה זו, כהלכה כד, פותחת במילים 'אין לך אדם מישראל שאין', ואף הלכה זו עוסקת במילוי מסגרות חייו של היהודי במצוות. הלכה כד מתארת את מעשי המצווה הממלאים את זמנו, ואילו הלכה כה מתארת את חפצי המצווה הממלאים את המרחב שלו. אף שמדובר בחפצי מצווה דוממים, הברייטא קוראת על שבעת חפצי המצווה את הפסוק 'שבע ביום הללתיך', ובכך מהדקת את הקשר בינה לקודמתה – להילולי פיו של היהודי יש להוסיף את ה'הילולים' שחפצי המצווה מבטאים בדממה. בסוף הלכה זו רומזת הברייטא כי מילוי עולמו של היהודי במצוות, המבטאות את שכחו של מקום, גם מקיף אותו בחומת הגנה, שהרי 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'.

74 ואף כאן בולטת הנטייה של עורך התוספתא להשתמש בשיטות ספרותיות שקופות וכולטות יותר מאלו המצויות במשנה. יש כאן גם הבדל רעיוני בין סיום המסכת בתוספתא לסיומה במשנה. התוספתא מדגישה את חשיבותן של המצוות במתן משמעות רוחנית לפעילותן היומיומית של האדם, ואילו המשנה מדגישה את האמונה ותחושת הקרבה לה'. על ההבדל הזה ארחיב את הדיבור במקום אחר.

האגדה שבמשנה, וכי היא משתלבת בחומר ההלכתי באופן דומה לזה של האגדה שבמשנה.⁷⁵ כן הראה כיצד התוספתא, על פי דרכה גם בחומר הלכתי, מרחיבה את החומר האגדי שבמשנה. במאמר זה עמדתי על תפקידים ותכונות נוספים של אגדת התוספתא: אגדות בתוספתא המאירות באור חדש משניות הלכתיות, אגדות בתוספתא המלמדות על דרכי העריכה והקישור בהלכות המשנה ואגדות בתוספתא המפתחות רעיונות עצמאיים ודרכי עריכה עצמאיות. במרבית הדוגמאות התוספתא חשפה לעין רעיונות המונחים במשנה, אלא שבמשנה הם נרמזו באופנים נסתרים, מורכבים ומתוחכמים יותר.

ניתוח ספרותי ורעיוני של דרכי עריכתן של המשנה והתוספתא הוא מחקר אשר בו רב לאין ערוך הסתום על הגלוי. באמצעות כלים אשר פותחו והושחזו בידי מורי ורבי פרופ' פרנקל ניסיתי כאן לתרום את חלקי לפיזור הערפל האופף את הסוגיה הנכבדה הזאת.

על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה

ברוך וויסאצקי

פתיחה

הדה היא דכתיב 'אל אלהים ה' דיבר ויקרא ארץ ממזרח שמש עד מבואו: מציון מכלל יופי אלהים הופיע' (תה' נ, א–ב). ואכן, רוב המחקר התורני המודרני נוצר בציון עוד בטרם ייסודה של מדינת ישראל במחצית השנייה של המאה העשרים. שפר במיוחד גורלו של מדרש ויקרא רבה (להלן ויק"ר), שכן תורתם של חז"ל על הספר המרכזי של התורה זכתה לדברי תורה משמעותיים שנכתבו על אודותיה בארץ ישראל ונקראו בשקיקה על ידי המלומדים במערב שליבם במזרח.¹ חיבוריהם של החוקרים הישראליים היו תוספת חשובה למאה הקודמת של הלמדנות האירופית, והם חוברים עתה ללמדנות האמריקנית.² המגמות הרווחות לאחרונה בחקר ויק"ר רואות בו בעיקר יצירה ספרותית, והתייחסות זו למלאכת המחשבת של מדרש זה נובעת במידה רבה מתרומותיו הסמכותיות של פרופ' יונה פרנקל בתחום יצירתם הספרותית של חז"ל.³

- * תודתי לחוקרים שהשתתפו בכנס הבין-לאומי של ה-Society of Biblical Literature, שהתקיים בקרקוב, פולין ביולי 1998. כתבתי מאמר זה לראשונה בשנת תשנ"ז (1997).
- 1 החל בח' אלבק 'מדרש ויקרא רבה', ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לל' גינזבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' כה–מג; דרך מ' מרגליות, מבוא נספחים ומפתחות למדרש ויקרא רבה, ירושלים תש"ך; וכלה בתרומתו האחרונה של י' פרנקל, מדרש ואגדה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 790–795. על עבודת המחקר הרבה שנעשתה בין תחנות אלה ראה הרשימות הביבליוגרפיות אצל H. L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*. Minneapolis 1992, p. 313; ראה גם ספרי (אבות העולם) B. Visotzky, *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen 1995, p. 93 n. 1; idem., *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah*, Tübingen 2003, passim.
- 2 באשר לתרומות האמריקניות לויקרא רבה, יצירותיו הרבות של יעקב נחמני עולות לנגד עינינו, אך בדרך כלל חיבורים אלה כתובים בלשון מעורפלת ותכנית המחקר שלהם מפוקפקת. ראה S. Fraade, 'Interpreting Midrash 1: Midrash and the History of Judaism', *Prooftexts* 7 (1987) pp. 179–194. על כך יש להוסיף את ניצני עבודת המחקר האמריקנית על ויקרא רבה, כגון מאמרו של י' לאוטרבך באנציקלופדיה יודאיקה בערך 'ויקרא רבה' וכיוצא בזה.
- 3 לדיאלוג עם יצירתו של פרנקל ראה את מאמרי הביקורת על ספרו דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, *Prooftexts*: R. M. Kalmin, 'The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature'.

ההתייחסות לויק"ר כאל טקסט ספרותי היא הישג אמתי, שכן בכך שהתרחקנו מההנחה בת מאות השנים שלפיה המדרשים השונים שקובצו ביצירה 'שלוחת רסן' זו הם, פחות או יותר, תעתיקים של דרשות שנאמרו בבתי הכנסת של ארץ ישראל בתקופת התלמוד. החוקרים המודרניים המעיינים בויק"ר רואים בדיוק מה מונח לפניהם: ספר. מתוך התייחסות זו נגטשות אט אט הנחות מסוימות, כגון ראיית הווייתו המקורית, ה'מושב חיים' (Sitz im Leben) שלו, כדרשה שהושמעה בבית הכנסת, ואילו שאלות אחרות תופסות את מקומן בחזית הדיון: מה טיבו של ספר זה? מה הייתה כוונתו של עורך היצירה? המאמר הנוכחי עוסק בשאלות אלו. כדי לכתוב כאן על עקרונות העריכה של ויק"ר מן הראוי לסקור בקצרה כיצד הסיטה עבודתם של החוקרים את הפרדיגמה מן ה'מסמך שבעל פה' אל היצירה הספרותית. יש לציין שחלק נכבד מהמחקר המודרני של ויק"ר נמנע לגמרי מעיסוק בקטבים אלה של השאלה, ותחת זאת התמקד בקטעי מדרש בודדים. סוג זה של עיון מדוקדק בטקסט הוא עיקר מהותה של הפרשנות היהודית הקלסית, תהא תאוריית העריכה שמאחוריו אשר תהא, ויש לקדמו בברכה כתרומה שוטפת, הממשיכה את המסורת היהודית של הפירוש ועם זאת משתלבת בקנונים המודרניים של המחקר.⁴ ההנחה שויק"ר היה 'מסמך שבעל פה', כלומר שהוא העלה על הכתב דרשות

14 (1994), pp. 189–204: Marc Hirshman, 'On the Forms and Methods of Midrash', *Jewish Studies* 32 (1992), pp. 83–90

4 רבים מהקטעים והפרשות של ויק"ר כבר נידונו במאמרים שונים; הרשימה שלהלן היא ייצוגית אך אינה ממצה. פרופ' פרנקל האיר במחקריו היבטים ספרותיים מסוימים של ויק"ר, ועל כך ראה בפירוט בביליוגרפיה שלו (פרנקל, לעיל הערה 3), עמ' 736–741. כמו כן חיבוריהם של יוסף היינימן ושל תלמידו אביגדור שנאן ראויים לציון מיוחד. היינימן, שבמחקריו אדון בהמשך ביתר פירוט, הוא מראשי הדוכרים של האסכולה הרואה בויק"ר 'מסמך שבעל פה', וכל חיבוריו יוצאים מההנחה שמדרש זה נושא אופי של חיבור שבעל פה; לרשימת חיבוריו ראה את הביבליוגרפיות המוזכרות לעיל בהערה 1. שנאן חיבר פירושים לקטעים מויק"ר, ביניהם: 'ספרות האגדה בין היגוד על פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור היהודי א (תשמ"א), עמ' 44–60; 'רבי ינאי, הרוכל והאדם המשופע; עיון בתשתיתם של שני סיפורים במדרש ויקרא רבא', ביקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 15–23; 'עברית וארמית בספרות בית הכנסת', טורא: אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל מוגשת לפרופ' שלמה גרינברג, תל אביב תשמ"ט, עמ' 224–232; 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבקעת הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201–214; 'לתורת הפתיחתא', מחקרי ירושלים בספרות העברית א (תשמ"א), עמ' 133–143, וכן בספריו. על קטעים מסוימים בויק"ר ראה בין השאר ד' נוי, 'סיפורי-עם גליליים', מחניים קא (תשכ"ו), עמ' 18–25; 'אלכוים, מעשים בשכור ומכוער באגדתנו ובאגדת יון', מחניים קיב (תשכ"ז), עמ' 122–129; 'לוינסון, עולם הפוך ראיתי: עיון בסיפור השיכור ובניו', מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 7–29; N. Cohen, 'Leviticus Rabbah, Parasha 3: An Example of a Classic Rabbinic Homily', *JQR* 72 (1981), pp. 18–31; G. Hasan-Rokem, 'The Snake at the Wedding: A Semiotic Reconsideration of the Comparative Method of Folk Narrative Research', *Scandinavian Yearbook of Folklore* 43 (1988), pp. 73–87. לביבליוגרפיה נוספת על ויק"ר ראה להלן.

שנאמרו בעל פה בבתי הכנסת בארץ ישראל החל במאה השנייה וכלה במאה החמישית או השישית לסה"נ, הייתה יסוד ועיקר לחלק נכבד מהמחשבה המודרנית הקודמת ביחס לויק"ר. הנחה זו הצמיחה שתי 'בעיות' מיוחדות של המחקר. את הראשונה מביניהן אאפיין כ'מהלך פתיחה' (gambit) של הסדר. הבעיה השנייה, שתידון להלן, נוגעת לפתרונות לגבי מונחים טכניים מסוימים שויק"ר משתמש בהם, ובמיוחד ה'פתיחה' וה'גופה'. אבל ראשון ראשון.

יוסף היינימן נכנס למלכודת של הנחותיו הוא בדבר התבססותו של ויק"ר על מסורות שבעל פה.⁵ בהיותו מחויב להשקפה ש'מושב בחיים' של המדרש הוא הדרשה שבעל פה בבית הכנסת, לא יכול היה היינימן שלא להציע כי ויק"ר נערך סביב המחזור התלת-שנתי של קריאת התורה, כפי שהיה נהוג בארץ ישראל. העובדה ששתי הפרשות הראשונות של ויק"ר אינן עולות בקנה אחד עם תאוריה זו ופרשות רבות בהמשך יש בהן כדי למתן אותה לא הפריעה לו במיוחד. גם העובדה שחלוקת הסדרים במחזור קריאת התורה השתנתה ממקום למקום בארץ ישראל לא נראתה כגורם מרתיע, המונע את הצגתו של מחזור אחד תלת-שנתי בתור המבנה המונח ביסוד סידורו של ויק"ר. אדרבה, טקסטים שנלקחו מפה ומשם הובאו כראיה ללוח זמנים שניתן היה לכפפו, לקצצו ולעקמו על מנת שיתיישב עם הראיה הכוללת של ויק"ר.⁶ קטעים רבים מדי של ויק"ר אינם מתישבים עם הקטגוריה של ה'סדר' כנקודת המוצא של הפרשה, או נחשבים כיוצאים מן הכלל המאשרים את הכלל.

תלמידו של היינימן ריצ'רד סרסון (Sarason) הציע חלופה סבירה למדי להתייחסות למדרש זה בתור חיבור שבעל פה. הוא ממליץ על מודל ספרותי המחזק היבטים אחדים בתאוריה של מורו ורבו בעודו משחרר את המלומדים מהיבטים מכבידים אחרים של תאוריה זו.⁷ סרסון פותח פתח לאפשרות שחיבורו של ויק"ר, שנעשה בסדנה ספרותית ולא במסגרת בית הכנסת, נערך שלא על פי העיקרון של רצף הדרשות השבועיות של ה'סדר'. להלן אציע דרך אפשרית אחת של עריכה, שאמנם כוללת היבטים אחדים של חומרי ה'סדר', אך שואבת את דחף העריכה הראשוני שלה ממודלים ספרותיים ולא ממודלים של שיח בעל פה.

5 לתפיסתו של היינימן ראה מאמרו 'אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה', הספרות ב (תשל"א) עמ' 809–834; ודברים דומים בגרסה האנגלית: 'Profile of a Midrash: the Art of Composition in Leviticus Rabba', *Journal of the American Academy of Religion* 31 (1971), pp. 141–150. ראה גם idem, 'Leviticus Rabbah', *EJ* 11 (1972), pp. 147–149. כמו כן ראה את הגנתו המפורטת על תאוריה זו במאמרו 'פרשות בויקרא רבה שמקורותן מפוקפקת', תרכ"ז (תשכ"ח) עמ' 339–354.

6 לדעותיו של פרנקל בנושא זה ראה בספרו (לעיל הערה 1), עמ' 790, ובמיוחד הערה 4 שם, המעלה קו מחשבה טאוטולוגי.

7 ראה במיוחד R. Sarason, 'The "Petihot" in Leviticus Rabba: "Oral Homilies" or Redactional "Toward a New Agendum for Constructions?"', *JJS* (1982), pp. 557–567. 'the Study Rabbinic Midrashic Literature', J. T. Petuchowski and E. Fleischer (eds.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, pp. 55–73.

כאמור לעיל, למודל האורלי הייתה השפעה חזקה גם על שאלת הפתיחה/גופה ביחס למבנה הפרשות של ויק"ר. מחקרים מוקדמים העלו כי הפתיחה שימשה מבוא לעיקר עניינה של הדרשה בציבור, הוא ה'גופה', גוף הדרשה. היו גם הצעות רבות אחרות שנועדו להסביר מונחים אלה, וביניהן תופסת מקום נכבד התאוריה של היינימן בדבר הפתיחה כהקדמה לקריאת התורה עצמה.⁸ עם התרחקותנו מהמודל האורלי, מודלים אחרים, של ספרויות אחרות, עולים כאפשרויות.

אני מצדד כעת במודל ההלניסטי, שבאמצעותו ניתן להסביר את חלוקתה של כל פרשה ופרשה בויק"ר ל'פתיחה' ו'גופה'.⁹ מודל זה מקורו בחיבורו של לוקיאנוס מסמוסטה, סטיריקון בן המאה השנייה. ביצירתו 'כיצד לכתוב היסטוריה',¹⁰ חיבור שאליו אתייחס שוב בהמשך, מציע לוקיאנוס:

כל אימת שמחבר משתמש בפתיחה [...] הוא נותן לקוראיו מה שמעניין ומלמד אותם [...] לאחר הפתיחה (prooimion), העשויה להיות ארוכה או קצרה, בהתאם לנושא העומד לדיון, מן הראוי שהמעבר להרצאת הדברים יהיה מענג. שכן הגוף (soma) של סיפור המעשה הוא נרטיב ארוך.

לוקיאנוס דן כאן באמנותו של ההיסטוריון, מי שכתובת היסטוריה – או הסיפור, כפי שאנו עשויים להבין זאת – היא אומנותו. לגביו של זה, הפתיחה מובילה באופן טבעי

8 להצעות הנרחבות לגבי הפתיחה ראה מ' ברגמן, 'פתיחתאות מעגליות ופתיחתאות "זו היא שנאמרה ברוח הקודש"', ע' פליישר וי' פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, ירושלים תשמ"א, עמ' 34–51; א' גולדברג, 'למקוריותן של הפסקאות "יהי כחצות הלילה" ו"שור או כשב" בפסיקתא', תרכ"ץ לח (תשכ"ט), עמ' 184–185; סרסון במאמרו באנגלית (לעיל הערה 7); שנאן (לעיל הערה 4); פ' מנדל, מדרש איכה רכתי: מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית, חיבור לשם תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 188–196, ותורמתו בכרך זה; J. Heinemann, 'The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study', *Scripta Hierosolymitana* 22, Jerusalem 1971, pp. 100–122; M. Bregman, 'The Triennial Haftarah and the Perorations of the Midrashic Homilies', *JJS* 32 (1982), pp. 74–84; H. Fox, 'The Circular Proem: Composition, Terminology and Antecedents', *PAAJR* 49 (1982) pp. 1–31; M. Jaffee, 'The Midrashic Proem', *Approaches to Ancient Judaism* 4 (1983), pp. 95–112; P. Schaefer, 'Die Peticha: Ein Prooemium?', *Kairos* 3 (1970), pp. 216–219; C. Astor, *The Petihot of Eicha Rabbah*, Ph.D. dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1995. התאוריה של היינימן הייתה אטרקטיבית במסגרת המודל האורלי, למרות היעדר עדות תומכת להנחיות כאלו לקריאת התורה.

9 כאן אני נסוג מההצעה שהעליתי במאמרי 'Anti-Christian Polemic in Leviticus Rabbah', *PAAJR* 56 (1990), p. 83 n. 1, שלפיה היו 'שני שלבי עריכה בהיסטוריה הספרותית של ויק"ר, האחד של חומרי הפתיחתא והשני, מאוחר יותר, העריכה הסופית של חומרי הגופה'. אז זו נראתה לי דרך אטרקטיבית להסביר את המבנה הנוקשה לכאורה של הפתיחתא ואת האופי האמורפי, למרכה האירוניה, של הגופה.

10 Lucian, *How to Write History*, trans. K. Kilburn. (Loeb Classical Library 6), Cambridge, Mass. 1959, pp. 65–66. אני חורג במידת מה מתרגומו של קילבורן.

אל הגוף, כלומר – ועם השינויים המתחייבים – הפתיחה קודמת לגופה.¹¹ במודל ספרותי פירוש הדבר שהפתיחה, המוצגת ראשונה וכוללת חומרים מלוטשים מבחינה רטורית, מפנה את מקומה לנרטיב בעל צורה חופשית יותר, שגם הוא פרי קולמוסו של המחבר, והוא הגופה (soma) של הפרק הספרותי. בהקשר של המודל הספרותי צורות יווניות אלו המתורגמות לעברית מתיישבות היטב עם ההצעות שיובאו להלן ביחס לעקרונות הרחבים יותר שעל פיהם נערך ויק"ר.¹²

דיון בפרשות של ויק"ר המתחלקות ל'פתיחה' ול'גופה' מוביל בהכרח להשוואות בין ויק"ר לפסיקתא דרב כהנא (להלן פסדר"כ, אם כי אין המונח 'גופה' מופיע בו), שכן מבנה זה של הפרשות משותף לשניהם. יעקב ניוזנר כתב בהרחבה על נושא זה לפני כשני עשורים.¹³ עם כל הכבוד, אני נוטה שלא להסכים לדעתו ולהציע דעה

11 במאמרי (לעיל הערה 9), הערה 1, העליתי את הרעיון שהמונח 'גופה' מופיע במובן של משהו מעין 'עתה משסיימנו את חומר הפתיחתא על הפסוק הפותח את הפרק, הבה ונפנה אל הפסוקים הנוגעים לגופה של הפרשה'. מובן שגם אני הייתי שבוי בקסמה של התאוריה בדבר 'מהלך הפתיחה של הסדר' והנחתי שהקשר למחזור קריאת התורה בבית הכנסת הוא מחויב המציאות. 12 קביעתו של לוקיאנוס כי החומרים יכולים להיות קצרים או ארוכים, בהתאם לנושא, מתיישבת יפה עם הממצאים לגבי ויק"ר. ד"ר גווין קסלר (Dr. Gwynn Kessler), תלמידת המחקר שלי (שתורתי נתונה לה גם עבור המחקר הביבליוגרפי שלה), ליקטה נתונים סטטיסטיים כדי לענות על שאלותיי בדבר היחס שבין חומרי ה'פתיחה' לחומרי ה'גופה' בויק"ר. ציפיתי להבדלים ניכרים בין שני סוגי החומרים, הבדלים שעשויים להצביע על שלבי עריכה נפרדים של כל סוג. ראשית שאלתי אם החומר של ה'פתיחה' רב יותר מזה של ה'גופה' או שמא ההפך הוא הנכון. ספירת השורות במהדורות מרגליות העלתה כי בערך מחצית מן הפרשות של ויק"ר, כלומר בשבע עשרה מתוכן, חומרי ה'פתיחה' וה'גופה' הם באורך שווה פחות או יותר. במקרים שיש הבדל כמותי ניכר, באחת עשרה פרשות, הטקסט של הפתיחה ארוכה יותר, ואילו בתשע פרשות הגופה ארוכה יותר מהפתיחה. ממצאים אלה, שאין בהם כדי להביא לידי מסקנה חד-משמעית, קיבלו ביטוי נוסף באמצעות שאלה אחרת, שהוצעה לי בראשונה על ידי ד"ר קתרין הזסר (Hezser). השאלה היא זו: האם הארמית שכיחה יותר בסוג חומר אחד מאשר ברעהו? ההנחה כאן היא שהבדל ניכר בשימוש שנעשה בארמית עשוי להצביע על כך שהגופה והפתיחה לא נערכו בידי אותו עורך. מחקרה של קסלר מראה שגם מבחינה זו אין הבדל ממשי בין השניים. בפרשות אחדות הטקסטים של הגופה מכילים קצת יותר ארמית, ואילו בפרשות אחרות הארמית דומיננטית יותר בפתיחות. היוצאות מן הכלל היחידות הן פרשות יב וכב, שבהן הפתיחות מכילות באופן ניכר מידה רבה יותר של חומרים בארמית. עם זאת, אלה הם חומרי פולקלור ועל כן ייתכן שבאופן טבעי הם נוטים יותר לארמית, בהיותה השפה שבה הופצו (על פרשה יב ראה אלכונים [לעיל הערה 4], לוינסון [לעיל הערה 4] ופרנקל [לעיל הערה 1]). לחלופין, ויק"ר לד, מכיל הרבה יותר ארמית בגופה שלו, שהוא קבוצה של מעשי חכמים (על ויק"ר לד טז ראה מאמרי 'Three Syriac Cruxes', *JJS* 52 [1991], pp. 167–175). הכמות הכוללת של הארמית בויק"ר מתחלקת אפוא כמעט באופן מאוזן בין מדורי הפתיחה והגופה. המסקנה המתבקשת מממצאים אלה היא שויק"ר נערך בידי עורך יחיד.

13 J. Neusner, 'Appropriation and Imitation: The Priority of Leviticus Rabba Over Pesiqta Derab Kahana', *PAAR* 54 (1987), pp. 141–168; idem, 'The Synoptic Problem in Rabbinic Literature: The Cases of the Mishna, Tosepta, Sipra, and Leviticus Rabba', *JBL* 105 (1986), pp. 499–507;

הפוכה, היינו שויק"ר שואל מפסדר"כ.¹⁴ אזכיר לקורא כי לשני המדרשים האלה חמש פרשות משותפות. ניוזנר דן באריכות בעניין הקשר שבין שני המדרשים וטוען כי פסדר"כ שואב את חומריו מויק"ר. לטעמי, אין בדבריו הוכחה ניצחת פשוט משום שדומה כי הוא קבע לעצמו מראש מה ימצא בכל מדרש, ואחר כך גילה בצורה מפותלת את אותו מצע בכל פרשה נתונה של המדרש הנידון.¹⁵

כפי שאני עצמי רואה את הדברים, דומה שויק"ר שאל בשלמותו את כל החומר המצוי בפסדר"כ שנוגע לספר ויקרא. רק חמש פרשות בפסדר"כ עוסקות בפסוקים מויקרא; כל אחת מפרשות אלה נכללה בויק"ר במקום המתאים לה על פי סדר המקרא. מגמה זו ניכרת בעליל בויק"ר כ, השאול מפסדר"כ כו, בעוד שהפרשה העוקבת, ויק"ר כא, מכסה כמעט את אותם פסוקים מויקרא הנדרשים בפרשה כ, אך מביאה לשם כך מדרשים שאינם מצויים בפסדר"כ. הואיל ולהלן אני קובע שעורך ויק"ר היה אספן של חומרי אגדה על ויקרא, טוב ויפה הדבר שהוא חיפש חומרים כאלה, המופיעים בפסדר"כ וניכס אותם עבור הקובץ שלו, אפילו כשכבר היו ברשותו טקסטים אחרים בכמות מספקת לפרשה שלמה. כפי הנראה הוא עשה כך גם לגבי מדרשי אגדה של התנאים, ובייחוד הספרא, וכמו כן הוא שאל מבראשית רבה חומרים העוסקים בספר ויקרא שניתן היה לעבדם בנקל ולשלבם בקובץ שלו.¹⁶

אעמוד על נקודה אחרונה ביחס לחיבורו של ויק"ר בטרם אפנה לתאוריה בדבר עריכתו. נורמן כהן המחיש לאחרונה את האחדות הספרותית והתמטית המאפיינת את הפרשות של ויק"ר. גישתו לנושא בוודאי נתלית באילנות גדולים.¹⁷ עם זאת, כהינימין, קודמו הנכבד, גם כהן מתמקד בהיבט הדרשני (האורלי) של אופן חיבורו של ויק"ר. חוששני שכהן יכול היה, למעשה, לבצע בנקל את המעבר לחיבור הספרותי. ייתכן שהוא יכול היה לטעון אפילו באופן משכנע יותר שמלאכת העריכה של ויק"ר נעשתה בידי עורך ספרותי, שעיצב במיומנות רבה דווקא בחומרים שבכתב.

idem, *The Integrity of Leviticus Rabbah*, Chico 1985; idem, *Judaism and Scripture*, Chicago M. Smith, JBL 107 סמיט 1986; idem, *Comparative Midrash*, Chico 1986 (1988), p. 112. כל הפריטים הנ"ל אינם רשימה ממצה.

14 מצויה ביבליוגרפיה נרחבת בנושא זה; ראה שטרק ושטמברג (לעיל הערה 1). שלוש הדעות העיקריות הן אלו: ויק"ר שואל מפסדר"כ; פסדר"כ שואל מויק"ר; שניהם שואלים ממקור משותף. ראה גם מאמרי (לעיל הערה 9), עמ' 98 הערה 19.

15 עם זאת, אני מודה בגלוי שלא הייתי מסוגל לעקוב אחרי הווריאציות השונות של המינוח בחזרותיו הרבות והשונות של ניוזנר על טענות אלו.

16 עליו לציין כי, באופן כללי, היחסים בין ויק"ר לפסדר"כ, לספרא ולבראשית רבה נידונים בפרוטרוט בהקדמותיהם של אלבק ומרגליות (לעיל הערה 1), אך אינני מסכים בהכרח עם פירושיהם.

17 כהן (לעיל הערה 4), ובמיוחד בהתייחסותו להינימין בהערות 7–11. ראו גם N. Cohen, 'Structure and Editing in the Homiletic Midrashim', *AJS Review* 6 (1981), pp. 1–20; D. Stern, 'Midrash and the Language of Exegesis: A Study of Vayikra Rabbah, Chapter One', G. Hartman and S. Budnick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 105–124.

אך גם אם אלה היו פני הדברים, עדיין התאוריה שלו ושל היינימן בדבר אחדותו התמטית של ויק"ר הייתה צפויה לביקורת.¹⁸ אמנם אין להטיל ספק באלגנטיות ובשטף שהיינימן וכהן מייחסים לפרשות של ויק"ר הנדונות על ידיהם; בו בזמן אין כל ספק שפרשות רבות – רבות מדי – של ויק"ר רחוקות מרחק רב מהאחדות הפנימית התמטית שחוקרים אלה מעלים על נס. בסופו של דבר, אופיו הבלתי סדור של ויק"ר מוציא מכלל אפשרות את היותו ערוך לפי הסדרים השבועיים של קריאת התורה, ובה במידה הוא אינו מאפשר לחוקרים לקבוע בחדווה כי כל פרשה מצטיינת בשטף רטורי המביע כוונה תמטית. העובדה שויק"ר אינו מגלה נכונות, כביכול, להתאים עצמו לתבניות העריכה שנקבעו מראש על ידי חוקרים אלה היא הדוחפת אותי להעמיד הצעה אחרת לגבי טיבו של מדרש זה.

גופה

פיזורם של הטקסטים מתוך ספר ויקרא לאורך ויק"ר – אותם טקסטים בודדים (שלושים ושבעה בסך הכול) המשמשים אמתלה לקובצי האגדות הכלולים בכל פרשה ופרשה של ויק"ר – דורש עיון מחודש, אם אכן ברצוננו לזהות עקרון עריכה שאינו פותח כל פרשה בהתייחסות ל'סדר'. עמיתי אביגדור שנאן סיפק את המפתח למבט מרענן שכזה בחיבוריו על מסורת התרגום של התורה.¹⁹ במחקריו מציין שנאן כי מסורות אגדה מסוימות נמשכות מתרגום לתרגום. למסורות אלה (הכוללות פרשנויות מקראיות וסיפורים) יש לעתים קרובות מקבילות במדרשים. למותר לציין כי 'אשכולות אגדה' רבים כאלה מתייחסים גם לפסוקי התורה הפותחים את סדרי הקריאה השבועיים. כך אפוא בזכות הסדרים הללו, נמצאו מספר ניכר של אשכולות אגדה במסורת התרגומים. ואולם גם פסוקים רבים שנצמדו אליהם מסורות תרגומיים, נוכחותם שם אינה מתבקשת דווקא מ'מהלך הפתיחה' של הסדר.

כל תלמיד הבקי במדרשי חז"ל על התורה מתייחס לתופעה של אשכולות אגדה אלה כגלויה וברורה. אחדים מהפסוקים פשוט מזמינים יותר דברי אגדה מפסוקים אחרים. במקרים רבים פסוקים אלה נושאים מסורות תרגום מהסוג שעליו כותב שנאן. לעומתם, פסוקים אחרים טעונים אשכולות אגדה באופן בלתי תלוי במסורות התרגום. ייתכן שעל פסוקים אלה ניתן לומר, כדברי רש"י, 'אין המקרא הזה אומר אלא דרשני'. בהקשר זה אין צורך לקבוע מדוע אשכולות אגדות אלה מרוכזים סביב

18 הכולט מבין מבקריו הוא אברהם גולדברג, שטען נגד מבנה זה של פרשה במאמרו (לעיל הערה 8) וכן במאמר ביקורת על מהדורת מנדלכיום של פסדר"כ, 'נעל' דב מנדלכיום (מהדיר), "פסיקתא דרב כהנא" (תשכ"ב), קרית ספר מג (תשכ"ז), עמ' 68–79.

19 א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ב; הנ"ל, מקרא אחד ותרגומים הרכה: סיפורי התורה כראי תרגומיהם הארמיים, תל אביב תשנ"ג.

פסוקי מקרא מסוימים;²⁰ מה שחשוב לציין הוא כי בעוד שרבים מפסוקים אלה מתקבצים סביב פסוקי הפתיחה של סדרי הקריאה, פסוקים רבים אחרים, אם לא רבים יותר, אינם משמשים פסוקי פתיחה במחזור התלת-שנתי של קריאת התורה. אשכולות אלה מתקיימים בלי תלות ב'סדר'. פשוט יש לשים לב לעובדה זו. כפי הנראה, עורך ויק"ר כלל אחדים מאשכולות אגדה אלה בפרשות של ספרו. אפשרות זו משחררת אותנו מהצורך להטות את עדותם של הפסוקים המופיעים בראש כל פרשה של ויק"ר ולהניח כי כל הפרשות הכלולות בויק"ר קשורות בהכרח לסדר קריאת התורה, אם זה סדר תלת-שנתי מסוים, אם סדר אחר. ייתכן שהדבר העיקרי שעלינו לשים לב אליו הוא שאחדות מהפרשות של ויק"ר מכילות מדרשי אגדה על פסוקים המופיעים בראש סדר קריאת התורה, ואילו פרשות אחרות כוללות אשכולות או מקבצים של מדרשי אגדה שאינם קשורים לכל סדר שהוא של הקריאה. למקבצים אלה, האחרונים, עשויות להיות מקבילות במסורת התרגום שגם הן משוללות זיקה למחזור קריאת התורה.

אם הפרשות של ויק"ר מכילות את שני הסוגים של מקבצי מדרש שצוינו לעיל, מהו איפוא עקרון העריכה שעמד לנגד עיניו של העורך? כיצד החליט אילו חטיבות של דברי אגדה על פסוקי ויקרא עליו לכלול בויק"ר? ודאי, החומר של ה'סדרים' היה המוקד הטבעי של אחדות מהפרשות, אך מה בדבר שאר הפרשות? דומני שמנחם הירשמן פתח פתח להסבר של משהו מטיבו של ויק"ר במאמרו החשוב על קהלת רבה (להלן קה"ר).²¹ הירשמן משווה את עקרונות העריכה של מדרש זה לעקרונות העריכה שהנחו את אבות הכנסיה היווניים בפרשנותם לקהלת. מסקנתו היא שקה"ר 'משקף מאמץ עילאי ליצור חיבור מקיף וממצה'. הירשמן מוסיף וקובע כי קה"ר 'שימש את המעיינים בו בתור אינציקלופדיה. פסוקים של קהלת התגבשו לכותרות אקטואליות המורות על פיסות מידע מגוון'. כפי שמבהיר הירשמן האנציקלופדיה כאן היא מהסוג המיושן, המכונה *enkuklios paideia* ביוונית.²² המודל של קה"ר מרמז על טיבו של ויק"ר לא רק משום שהוא עשוי להסביר את נטייתו של העורך ללקט חומרים ממקורות שונים, אלא גם משום שיש בו כדי להסביר את ארגון הפרשות במדרש זה. לפני שאכנס לפרטים, מתבקשת כאן סטייה קצרה בנוגע להלימותו של המודל האמור. אפשר שחיבור חז"ל דומה לקה"ר²³ היה

20 אמנם יהא בכך משום מחקר מעניין, גם אם מתסכל.

21 M. Hirshman, 'The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes: Formats of Exegeses in Late Antiquity', *HUCA* 59 (1988), pp. 137–165. המובאות לקוחות מעמ' 164.

22 חיבור אחר של הירשמן עוסק גם הוא בחקר יחסי הגומלין שבין אבות הכנסיה לחז"ל, ראה מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסיה, תל אביב 1992. להשוואה אחרת של צורות הספרות שנוצרו בידי חז"ל ובידי אבות הכנסיה ראה C. Hezser, 'Apophthegmata Patrum and Apophthegmata of the Rabbis', *La Narrativa Cristiana Antica*, Rome 1995, pp. 453–464; eadem, 'Die Verwendung Der Hellenistischen Gattung Chrie Im Frühen Christentum und Judentum', *JSJ* 27 (1996), pp. 1–49. על אבות הכנסיה בכלל ראה בספרי אבות העולם (לעיל הערה 1), כולל הביבליוגרפיה שם.

23 אינני מוכן לטעון כי מן ההכרח שויק"ר הסתמך על חיבור דומה לקה"ר.

זמין לעורך של ויק"ר וסיפקו לו השראה. אך גם ללא מודל מוכן מתוצרת חז"ל, ניתן היה בעת ההיא להסתייע בעולם היווני בהשראה לשיטת איסוף זו של חומרי המקורות. כבר רמזתי על כך קודם לכן, כשציטטתי מדבריו של לוקיאנוס ביחס לפתיחה ולגופה. לצורך המטרה הכללית הרחבה אפשר היה להסתמך על חיבוריהם של אבות הכנסיה או על היצירות ההלניסטיות הפגניות.²⁴ לא כאן המקום לחזור ולהעלות את הטענה על השפעתם של היוונית וההלניזם בארץ ישראל,²⁵ ואולם מן הראוי לתהות על ההשפעות היווניות שנתנו את אותותיהן בעורך ויק"ר. ויק"ר זרוע שפע של מילים השאולות מן השפה היוונית.²⁶ רבים מהמושגים וממטבעות הלשון המופיעים בו שאולים משפה זו, עד כי לפרקים ביטוי שלם מובא בתעתיק עברי.²⁷ לויק"ר יש מקבילות הלניסטיות מבחינת הנושא והתוכן: צורות יווניות כגון משלים (parables) מצויות בו לרוב, וכן נפוצים משלי שועלים ומשלים עממיים (fables) מהסוג שהיה חביב על המלקטים היוונים.²⁸ ספרות הסימפוזיונים מספקת גם היא מקבילות רבות לחומרים המצויים בוויק"ר.²⁹ רבים מהסיפורים בוויק"ר מעוצבים בדומה ל-chria היוונית.³⁰ מבנה נרטיבי זה זכה לפופולריות רבה במזרח היווני עד המאות הרביעית והחמישית וסיפק מודל מוכן לרטוריקה של אגדות חז"ל. ספרי התרגילים הרטוריים היווניים, שנקראו

- 24 בהקדמה לספרי אבות העולם (לעיל הערה 1), קבעתי שכתבי הכנסייה וכתבי בית הכנסת, אלה גם אלה, התקיימו במסגרת התרבותית של ה-Second Sophistic.
- 25 אני מתייחס כמובן ליצירותיו של מורי הנכבד, פרופ' שאול ליברמן ז"ל, שקובצו יחד בעברית, בכותרת יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תרגם א' אפשטיין, ירושלים תשכ"ו. ראה גם קובץ המאמרים H. Fischel (ed.), *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York 1977, הכולל ביבליוגרפיה מוערת נרחבת בנושא זה.
- 26 ראה את המפתח במהדורת מרגליות, אם כי יש להודות שקשה להשתמש בו לצורך זה.
- 27 ויק"ר לה, ג (עמ' תתכ); ראה ליברמן (לעיל הערה 25), עמ' 28–29 הערה 49. ליברמן מביא איזכורים לויק"ר במפתחות שלו, ואלה מכילים גם מונחים ומושגים יווניים נוספים. ראה למשל ויק"ר ג, ב, ליברמן (יוונית), עמ' 62; ויק"ר ו, ג, שם, עמ' 94 הערה 74; ויק"ר ו, ה, שם, עמ' 5; ויק"ר יא, ז, שם, עמ' 128; עמ' 154 הערה 25; ויק"ר ל, ו, שם, עמ' 42; ויק"ר לג, ו, שם, עמ' 36–39; ויק"ר לה, ה, שם, עמ' 6 הערה 39.
- 28 על המשל ראה D. Stern, *The Parable in Midrash*, Cambridge, Mass. 1991. שטרן מתמקד באיכה רבה, אך דן ברכים מהטקסטים של ויק"ר. על משלים עממיים ראה במיוחד ויק"ר יב, א (עמ' 244–246) והמקבילה אצל אזופוס. ראה על כך גם אצל אלכויס (לעיל הערה 4).
- 29 להשוואה בין סימפוזיון (Symposium) לבין ספרות חז"ל ראו S. Stein, 'The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah', *JJS* 8 (1975), pp. 13–44. על המקבילות לויק"ר המופיעות ביצירה *The Deipnosophists* מאת אתניוס (Athenaeus), ראה ספרי הנ"ל הע' 1, *Golden Bells*.
- 30 ראה פישל (לעיל הערה 25); ראה גם הסזר (Hezser) במאמרה 'Die Verwendung' (לעיל הערה 22); הירשמן (לעיל הערה 21); מאמרי 'Most Tender and Fairest of Women: A Study in the Transmission of Aggada', *HTR* 76 (1983), pp. 403–418.

בשם פרוגימנסמטה (progymnasmata), מלמדים בין השאר את הדרכים שבהן ניתן להרחיב או לצמצם מבנה זה. נמצאו ספרים כאלה שמקורם באלכסנדריה במאה הראשונה, בצור באמצע המאה השלישית, בטרסוס (Tarsus) בשלהי המאה השלישית ובאנטיוכיה בשלהי המאה הרביעית. בארץ ישראל שרד אפילו קטע שמקורו בנאפוליס (Neapolis).³¹ אין כל ספק אפוא שהמודל הנרטיבי של ה-chria היה זמין ברחבי אגן הים התיכון בתקופת חז"ל.

לבסוף, ידוע היטב כי מאמצע המאה הרביעית ועד לסופה הטביעה השפעתו של המורה הנודע לרטוריקה, ליבניוס מאנטיוכיה, את חותמה בארץ ישראל, במיוחד בביתו של הפטריארך (הנשיא) היהודי.³² מכלול ההשפעות הללו חייבות להלקח בחשבון כחלק מהסביבה שבה נערך ויק"ר בארץ ישראל היוונית-רומאית במאה החמישית.

נקודה זו מחזירה אותנו אל עצתו של לוקיאנוס לגבי כתיבת 'ההיסטוריה'; היא עשויה לספק לנו תובנה לגבי תהליך עריכה נוסף המאפיין את ויק"ר. כאמור לעיל ביחס לויק"ר, הן היינימן הן כהן העלו תאוריות עריכה שהדגישו את המבנה הרטורי המהודק של כל פרשה בפני עצמה. יתר על כן, חוקרים אחרים שמו לב שבין חומרי הפתיחות היו מצויים לעיתים קרובות טקסטים קדומים יותר, שעובדו לפורמט של הפתיחה.³³ ייתכן שטקסטים אלה, כגון החומרים התנאיים או החומרים של בראשית רבה, היו אמורפיים במקורם, אך עורכו של ויק"ר עיצב אותם במתכונת של פתיחה עבור הפרשות שלו. כפי שמבהיר לוקיאנוס:

באשר לעניינים עצמם, אל לו לאסוף אותם באקראי, אלה רק לאחר חקירה רבת עמל ויגיעה [...] אחרי שאסף את כל העניינים או את רובם, עליו לעבדם בראשונה לסדרה של הערות, גוף של חומר שהוא עדיין נטול יופי וחסר המשכיות. אחר כך, משערך אותם לפי הסדר, מן הראוי שיעניק לחיבורו יופי ויבליט את היבטיו [...] יש צורך בסידור העניינים ובהצגתם.³⁴

פרנסיס דאונינג נתלה בעצתו של לוקיאנוס כדי להסביר מדוע מחבריהם של האוונגליונים נטו לעצב את יצירותיהם הסינופטיות באמצעות טרנספורמציה מסוימת של המקורות שעמדו לרשותם.³⁵ הוא מצביע על כך שהיסטוריונים שונים זה מזה, כגון פלוטרכוס (שנעזר בכתביו של דיוניסוס מהליקארנסוס), היירונימוס מקרדייה

31 ראה התרגומים המעולים, ההקדמה והביאורים אצל R. Hock and E. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, Atlanta 1986

32 על איגרותיו של ליבניוס, שרבות מהן מופנות לפטריארך, ראה מ' שובה, 'מכתבי ליבניוס אל הנשיא בארץ ישראל', תרכ"א (תר"ץ), עמ' 85–110; W. Meeks and R. Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, Missoula 1978

33 ראה סרסון (לעיל הערה 7) והחיבורים האחרים על הפתיחה שצוינו לעיל.

34 לוקיאנוס (לעיל הערה 10), עמ' 60–64. כאמור, אני חורג במקצת מתרגומו של קילבורן.

35 F. G. Downing, 'Compositional Conventions and the Synoptic Problem', *JBL* 107 (1988), pp. 69–85

(שהסתמך על דיודורוס מסיקיליה) וליוויוס (שהתבסס בין השאר על חיבוריו של פוליביוס) – כל אלה עיבדו את המקורות הקודמים להם בצורה פשוטה למדי, אולי באמצעות שינוי במתכונת החומרים אך ללא שינוי רדיקלי של התוכן.³⁶ אם נשתמש בכל הטקסטים האלה כמודלים האיוריסטיים, נוכל להווכח שגם עורך ויק"ר יצר את חיבורו בהסתמך על חומרים מוקדמים יותר, שאותם ערך בסדר שונה מהמקורי, בהציגו אותם לעיתים קרובות כמרכיבי פתיחה (proem) ולפעמים כאבני יסוד של גוף הפרשה.

הבה ואחזור לרעיון שהעלה הירשמן בדבר טיבו ה'אנציקלופדי' של קה"ר. ביחס לכך, ברצוני להדגיש כי עורך ויק"ר אסף את המקורות לחיבורו בצורה מקיפה ביותר. אמנם הוא עיצב את החומרים בצורת פרשות אחדות לכאורה מהבחינה התמטית, אך, כמצוין לעיל, כמה מהפרשות של ויק"ר אינן ממלאות אחר תביעותיהם של לוקיאנוס או של כהן להעניק ליצירה אלגנטיות מבנית. במקרים אלה הייתי אומר שנטייתו של המחבר ללקט חומר רב ככל האפשר זימנה לו טקסטים שלא ניתן היה לשעבדם לכללי הרטוריקה. ה'ערך' האנציקלופדי' מפנה את מקומו לקטגוריה קרובה: אוסף של שונות (miscellany).

גם בעניין זה יש מודל הלניסטי שיכול לשמש אותנו היטב בנסותנו לעמוד על טיבו של ויק"ר. אינני יכול להוכיח שעורכו של ויק"ר הכיר את חיבורו של אליאן,³⁷ אך הפריטים השונים שלוקטו שם מגוונים לא פחות מהחומרים המצויים במדרש. אליאן, רומאי שבחר לכתוב יוונית, חיבר את כתביו בראשית המאה השלישית. אלה כוללים מבחר רחב של אנקדוטות, מאורעות אגדתיים וטקסטים תיאוריים. לא אחת הוא חוזר ומספר מעשיות המופיעות במקורות קדומים יותר. את השקפת עולמו הרחבה ניתן לאפיין כסטואיציזם רומאי המלווה בהערכה לתרומותיה של הרוח היוונית. דומה שמודל כגון יצירותיו של אליאן יכול היה לשמש עידוד לעורכו של ויק"ר במאמציו ללקט טקסטים שונים הנוגעים לספר ויקרא ולכללם יחד בקובץ אחד של מדרשי אגדה.³⁸

36 על אודות כל אחד מהמחברים הללו מביא דאנינג מחקרים נפרדים, שבאופן עצמאי מצביעים על כמה מגמות העריכה המשותפות לכולם. ראה שם, הערות 8, 11, 12, 13.

37 Aelian, *Historical Miscellany*, trans. N. G. Wilson (Loeb Classical Library, 486), Cambridge, Mass. 1997

38 כדאי להזכיר כאן את דבריו של אליאן בפרק 29 (שם, עמ' 101): 'פיטאקוס (Pittacus) בנה סולם למקדשים במיטילן (Mytilene), לא לצורך שימושי כלשהו אלא פשוט כמנחה. כוונתו הייתה לרמוז על כך שהמזל נע מעלה ומטה; בני המזל עולים כביכול וחסרי המזל יורדים'. דברים אלה מקבילים לסיפור בויק"ר ח, א על ר' יוסי בן חלפותא (עמ' קסז), וראה הערותיו של מרגליות על המקבילות הרבות של חז"ל כולל פסדר"כ ב, ד). אני מניח שה'סולם' היה דימוי (trope) שכיח ברטוריקה של ימי קדם המאוחרים.

סיום

אחרי שהצגתי מגוון רחב של הספרות ההלניסטית, הגיע הזמן לשוב אל ספרות חז"ל ולסכם את עקרונות העריכה של ויק"ר. ברצוני להדגיש כי החומרים היווניים שנסקרו לעיל אינם מוצעים כאן כמקבילות מדויקות או כמקורות שעמדו לנגד עיניו של העורך; יצירות אלו מספקות לנו מגוון של מודלים בני זמנו של ויק"ר, שנערך בארץ ישראל בהיותה תחת השלטון הרומאי. המודלים הללו עשויים לעזור לנו להעריך מחדש איזו משימה נטל על עצמו עורך ויק"ר במפעלו זה.

ויק"ר הוא קובץ המכיל מדרשי אגדה שונים על ספר ויקרא. המקורות לקובץ זה כללו את חומרי ה'סדר' השבועי במידה שאלה היו זמינים לעורך. ייתכן שטקסטים אלה מקורם בדרשות שנאמרו בבתי הכנסת בארץ ישראל, וייתכן גם שאין הדבר כך. ייתכן שהם משקפים את הסדר התלת-שנתי של קריאת התורה כפי שרווח בבתי כנסת אלה, אך גם עניין זה אינו מחויב המציאות. אינני מתכחש לעובדה שהיה מחזור קריאה תלת-שנתי, או לכך שחלק ניכר מהטקסטים של ויק"ר מצטיירים בעינינו כקשורים לדרשות השבועיות על סדריו של מחזור הקריאה. עם זאת, אני עומד על כך שאין די במחזור הקריאה התלת-שנתי (או במחזורים מעין זה) להסביר את נוכחותן של שלושים ושבע הפרשות השונות שקובצו יחדיו בקובץ המכונה ויק"ר.

ויק"ר שואל מהטקסטים הרלוונטיים בפסדר"כ העוסקים בוויקרא. יתר על כן, הוא משתמש בספרא ובמקורות תנאיים אחרים ומלקט גם מהם דברי אגדה הקשורים לויקרא. עם אלה נמנים גם אותם חומרים המופיעים בבראשית רבה שיש להם נגיעה ישירה לספר ויקרא או שניתן בנקל לסגל אותם למטרה זו. אכן, עורכו של ויק"ר היה בראש ובראשונה אספן של דברי אגדה על ספר ויקרא והוא כינס בחיבורו את כל הטקסטים של חז"ל בין בכתב ובין בעל פה, שעמדו לרשותו בנושא זה.

כאשר מיין העורך את המגוון הרחב הזה של חומרי אגדה, הוא נוכח לדעת שניתן לארגנו בנקל בשלושים ושבע חטיבות. חטיבות אלו של מדרשי אגדה חפפו לעיתים קרובות את החומר של ה'סדר', אך גם התמקדו לפעמים בפסוקים מספר ויקרא שאינם מופיעים בראשי ה'סדרים'. זאת ועוד: לא אחת צצו חומרים שלא עלו בקנה אחד עם החטיבות הראשיות. אותן חטיבות ראשיות הועמדו כ'פתיחות' של הפרשות, ובצדק נודע ויק"ר בטקסטים אלה. יתר החומרים, אלה שלא השתלבו בחטיבות העיקריות של מדרשי האגדה, התגבשו כגוף הפרשה, כ'גופה' שלה. הואיל וחומרים אלה לא תאמו את החטיבות העיקריות, הם נותרו בהכרח אמורפיים. העורך הסתפק בכך שעיצב אותם כגוף ה'היסטוריה' שלו, שהובאה לאחר הפתיחה הרטורית המעוצבת בקפידה.

התוצאה היא חיבור המחולק לשלושים ושבע פרשות. כאשר החומרים שעמדו לרשותו של המחבר תאמו זה לזה, נוצרה אחדות תמטית בכל פרשה. במקרה שהחומרים היו מגוונים מכדי להעמיד אחדות תבניתית מסוג כלשהו, הפרשות שומרות על החלוקה הכללית ל'פתיחה' ול'גופה', אך מסתמנות למעשה, כאוסף של 'שונות'. בשני המקרים כאחד לפנינו עורך שפועל במסגרת נורמות העריכה של העולם ההלניסטי בזמנו. ודאי, עיצובו של ויק"ר משקף קומפוזיציה ספרותית

מודעת, מלאכת מחשבת של מעשה אמנות; אך ככל אמנות חדשנית, קשה לתייג יצירה זו באופן חד משמעי.

מי היו קוראיו של ויק"ר? אין בידינו אלא להעלות השערות בנידון. כמובן, אם יצירה זו הועלתה על הכתב, היא פנתה אל המעמדות האורייניים. אך עלינו לזכור כי קריאה בספרים מסוגים שונים הייתה חביבה על אותם מעמדות. פירוש של דבר שויק"ר יכול היה למשוך קהל רחב יותר מחוג יודעי קרוא וכתוב בעברית וארמית. קהל היעד העיקרי של מדרש זה יכול היה בהחלט להיות הרבנים ותלמידיהם. ייתכן מאוד שעמם נמנו גם הדרשנים שדרשו בבתי הכנסת בארץ ישראל, שכן בקובץ זה יכולים היו למצוא מקור לא אכזב לדרשותיהם. קשה לדעת אם באי בתי הכנסת הרגילים, יהיו אשר יהיו, היו מודעים בכלל לקיומו של ויק"ר. לבסוף, וזוהי נקודה שאין לזלזל בה, קוראיו של ויק"ר הם אנו עצמנו. ויק"ר שרד במרוצת הדורות ועורר את התעניינותם של הקוראים דווקא משום שהוא קובץ המכנס מגוון רחב של פרשנויות מענגות ומרתקות על אחד מספרי התורה, שכשלעצמו מעמיד קשיים בפני הקורא.

ויק"ר מכיל חומרי דרשות. הפירושים והנרטיבים שבו מצטיינים בברק ספרותי ואינטלקטואלי. יצירה זו ממשיכה באופן פעיל ומרשים את מגמתם של חז"ל להעניק פירוש רבני לעבודת הפולחן המוצגת בספר ויקרא. ויק"ר משתמש בויקרא כתואנה להטיף וללמד את משנת חז"ל, דהיינו היהדות הרבנית. בסיימנו לקרוא את דברי האגדה המצויים בויק"ר, נותר רק שמץ מהמצע של תורת הכהנים. בסופו של דבר, עורך ויק"ר רסן עצמו מלפרש פסוקי ספר ויקרא משעה שכתב בפתיחתו של הספר, 'ויקרא אל משה' (וי' א, א).

שש משזר:

לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה

מנחם כהנא

בעל היובל, פרופ' יונה פרנקל, הפליא לעשות בניתוח תבניתם השקולה והמדוקדקת של סיפורים תלמודיים רבים. כהוקרה לפועלו יוקדש מאמר זה לחקר הפרשה הראשונה בבראשית רבה, מתוך מגמה לבדוק אם ניתן למצוא תבניות קומפוזיציוניות מדודות גם ביחידות מדרשיות ארוכות יותר.

מרכזיותו של המספר שש בדרשה הראשונה

בפרשה א של בראשית רבה (להלן בר"ר) רוכז חומר מדרשי המתייחס לפסוק 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ'. כדרך של רוב הפרשות בבר"ר הפרשה פותחת ב'פתיחות' מפסוקי הכתובים, המגיעות לאחר שרשור דרשני ל'בראשית ברא', ולאחר מכן היא עוברת לדרשות הדנות במילות הפסוק לפי סדרן. בתוכם, מיד לאחר הפתיחה האחרונה, נשנית הדרשה הבאה:¹

* תודתי לעמיתי שלמה נאה ומנחם קיסטר וכן לעורכי הספר, שקראו את המאמר וזיכוני בהערותיהם.

1 בר"ר א, ד (מהדורת תאודור ואלבק [להלן ת"א], עמ' 6). הציטוט על פי קטע גניזה שההדיר מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב (להלן סוקולוף), עמ' 79, בהשלמת קרחת וקיצורי מילים (ללא סימון) ובתיקון טעויות קלות בתוך סוגרים מזווים < >, לרוב על פי כ"י וטיקן 60. לתעתיק מדויק של הקטע, כולל ציון להגהות שהוכנסו בו בידי הסופרים ושלא סומנו על ידי, ראה סוקולוף שם. דרך דומה נקטתי גם בשאר הציטוטים מבר"ר שנשתמרו בקטעי הגניזה שיוכחו להלן. בדרשות שלא נשתמרו בגניזה יוכחו הציטוטים על פי כ"י וטיקן 60 בהשלמת קיצורי מילים וטעויות על פי שאר עדי הנוסח. לאפיונו של כ"י וטיקן 60 ולהערכת טיבו ראה סוקולוף שם, עמ' 53–55; הנ"ל, 'שרידי כתב־יד ופלימפסטים של בראשית רבה מן הגניזה וכתב־יד וטיקן 60 של בראשית רבה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א, עמ' 211–335; מ' כהנא, 'זיקת כתב־יד וטיקן 60 של בראשית רבה למקבילותיו', תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 17–60 (כ"י וטיקן 30, בכיר כתבי היד של בר"ר, קטוע בתחילתו ואינו כולל את הדרשות הנידונות במאמר).

[א] ששה דברין קדמו <לברייתו> שלעולם
 יש מהן שניבראו ויש מהן שעלו במחשבה להיבראות:
 התורה וכסא כבוד <נבראו
 [1] התורה> מנין – יי קנני ראשית [מש' ח, כב]
 [2] כסא כבוד – נכון² כסאך מאז [תה' צג, ב]
 [3] האבות עלו במחשבה להיברות – כביכורה בתאינה בראשיתה ראיתי
 אבותיכם [הו' ט, י]
 [4] ישראל עלו במחשבה להיבראות – זכור עדתך קנית קדם [תה' עד, ב]
 [5] בית המקדש עלה במחשבה להיבראות – כסא כבוד מרום מראשון מקום
 מקדשינו [יר' יז, יב]
 [6] שמו שלמשיח עלה במחשבה להיבראות – יהי שמו לעולם לפני שמש
 יגון שמו [תה' עב, יז].

ר' אחוא בר <זע>ורא [1] אף התשובה
 הדה היא בטרם הרים יולדו [תה' צ, ב]
 מאותה שעה תשב אנוש עד דכה ותאמר שובו בני אדם [שם, ג]
 אבל איני יודיע איזה קודם אם תורה לכסא כבוד אם כסא כבוד לתורה
 אמר ר' אבא בר כהנא [2] התורה קדמה לכסא כבוד
 דכ' יי קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז [מש' ח, כב]
 לאותו שכת' בו נכון כיסאך מאז [תה' צג, ב]
 ר' חונה ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק [3] מחשבתן של ישראל קדמה
 לכל
 למלך שהיה נושא למטרונה ו<לא> היה לו המנה בן
 פעם אחת נמצא המלך עובר בשוק אמר טלו מלנין וקלמין זו לבני
 והיו הכל אומרים בן אין לו והוא אומר טלו מלנין וקלמין זו לבני
 חזרו ואמרו המלך אסטרולוגוס הוא אילולי שצפה המלך שהוא עתיד להעמיד
 הימנה היה אומר טלו מלנין וקלמין זו לבני
 כך הק' ב"ה אילולי שצפה שאחר עשרין וששה דור וישראל עתידין לקבל את
 התורה היה כותב בתורה או' צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל.
 אמר ר' בניה [4] העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנ' יי בחכמה
 יסד ארץ [מש' ג, יט]
 ר' ברכיה אמר [5] בזכות משה וירא ראשית לו וג' [דב' לג, כא]
 ר' חונה בשם ר' מתנה [6] בזכות שלשה דברין נברא העולם:
 בזכות חלה בזכות מעשרות ובזכות הבכורים
 בראשית ברא אלהים –
 אין ראשית אלא חלה הכמה דאת אמר ראשית עריסותיכם חלה וג' [במ' טו, כ]

2 בקטע הגניזה נוסף לפני המילה 'נכון': 'כת' כסא כבוד מרום [יר' יז, יב] וכת', והמילים 'כסא
 כבוד מרום' נמחקו בקו. ונדמה שזו אשגרת סופר מהפסוק על בית המקדש (להלן 5).

ואין ראשית אלא מעשרות שנ' ראשית דגנך תירושך ויצהריך [דב' יח, ד]
ואין ראשית אלא ביכורים שנ' ראשית בכורי אדמ<תך> [שמ' כג, יט].

[ב] אמר ר' פינחס רבי יהושע ברה דר' לוי בשם ר' לוי זה שהוא בונה צריך ששה דברין: [1] מים [2] ועפר [3] עצים [4] ואבנים [5] וקנים [6] וברזל. אם תאמר עשיר הוא ואינו צריך לקנים הרי הוא צריך לקנה מידה ובידו קנה המדה [יח' מ, ג]. התורה קדמה אותן ששה קדמות: [1] קדם [2] ומאז [3] ומעולם [4] ומראש [5–6] ומלקדמין תרין.

[ג] פלוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל
אמר לו צייר גדול היה אלהיכם אלא שמצא לו סממנין טובין שיסיעו אותו
אמר לה מה אינן
אמר: [1] תוהו [2] ובוהו [3] חושך [4] ומים [5] ורוח [6] ותהומות.
אמר לה תפח רוחה דהוא גברה כולהון כת' בהון ביריה
[1–2] תוהו ובוהו – עושה שלום ובורא רע [יש' מה, ז]
[3] חושך – יוצר אור ובורא חושך [שם]
[4] מים – הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים [תה' קמח, ד] והמים
למה כי הוא צוה ונבראו [שם]
[5] ורוח – כי הנה יוצר הרים ובורא רוח [עמ' ד, יג]
[6] תהומות – באין תהומות חוללתי [מש' ח, כד].

ניכר בעליל כי המספר שש הוא העומד במרכז תבניתה של דרשה זו. סעיף א פותח במשפט: 'ששה דברין קדמו לבירייתו שלעולם'. ביסודו של סעיף ב עומד הרעיון כי 'זה שהוא בונה צריך ששה דברין [...] התורה קדמה אותן ששה קדמות'. בסעיף ג המספר שש אינו מוזכר בפירוש, אך מניין 'הסממנים הטובים' שסייעו לקב"ה לדעת הפילוסוף ו'כת' בהון ביריה' לדעת רבן גמליאל עולה לשישה.³
ודוק, ידו המכוונת של הדרשן, או העורך, שהתאמץ להגיע באופן מלאכותי למספר שש, משתמעת בבירור מן ההערה השנונה שנוספה בסעיף ב לאחר מניין ששת הדברים שהבונה צריך: 'אם תאמר עשיר הוא ואינו צריך לקנים הרי הוא צריך לקנה מידה "ובידו קנה המדה"'. כלומר כל בונה – עשיר כעני – צריך שישה דברים לבנינו.

הוא הדין למניין ששת הדברים שקדמו לעולם (שהוא, למעשה, מספר המצטרף משני מניינים עצמאיים: 'יש מהן שניבראו [שניים]', ויש מהן שעלו במחשבה להיבראות' [ארבעה]), אשר אינו כולל, ככל הנראה במתכוון, דבר נוסף המוצג להלן

3 להשוואת הדעה בעניין מספר הסממנים בפולמוס זה אל דעות המשתקפות בספרות חיצונית ראה מ' קיסטר, "נעשה אדם": הייחוד בין אחדות לריבוי, סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים תשס"א, עמ' 57–64; הנ"ל, 'אחור וקדם': אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל' בספר זה, עמ' 231–259.

שם כדעת מיעוט – 'ר' אחוא בר זעורא אף התשובה, והסוטה בשל כך מן המסורת התנאית המונה שבעה דברים שנבראו קודם שנברא העולם.⁴

ההזכרה המשולשת של המספר שש, המהווה את הציר המרכזי של דרשה זו על שלושת חלקיה, פותחת פתח להשערה כי אולי אין זה מקרה גרדא שהדרשה בחלקו השני של סעיף א כוללת מאמרים של שישה חכמים דווקא.⁵ וראה גם את האפשרות לחלק את ששת המאמרים הללו באופן שווה: בראשונה שלוש השלמות בדבר ששת הדברים שקדמו לבריאת העולם שנמנו בחלקו הראשון של סעיף א ('אף התשובה', 'התורה קדמה לכסא כבוד', 'מחשבתן של ישראל קדמה לכל'), ולאחר מכן שלוש אמרות שעניינן בשאלה בזכות מה נברא העולם ומלואו, שהאחרונה בהן טומנת בחובה שלישייה נוספת ('בזכות התורה', 'בזכות משה', 'בזכות שלושה דברים': חלה, מעשרות וביכורים).

על פי הצעה זו מיוסדים שלושת סעיפיה של הדרשה על התבנית הסימטרית של שישה כנגד שישה: (א) 'ששה דברים קדמו לברייתו שלעולם' ולאחריהם שישה מאמרי חכמים שהובאו כהשלמה לרעיון זה; (ב) 'זה שהוא בונה צריך ששה דברים' וכנגדם 'התורה קדמה אותן ששה קדמות'; (ג) טענת הפילוסוף בדבר ששת הסממנים הקדומים שסייעו לקב"ה ותשובת רבן גמליאל כנגדו שכל ששת הסממנים נבראו ולא קדמו לבריאה. הרעיון המרכזי העולה מצירוף שלושה סעיפים אלו הוא שלא שישה יסודות חומריים קדמו לעולם, כפי שעלול להשתמע מהפסוק בבר' א, ב, 'והארץ היתה [=כבר הייתה] תהו ובהו...', אלא שישה יסודות רוחניים ובראשם התורה.

שש פתיחות כנגד שש דרשות

ההצעה הנזכרת לעיל, שיש להתייחס לששת דברי החכמים הנזכרים בחציו השני של סעיף א כהשלמה מספרית מתוכננת כנגד ששת הדברים שקדמו לבריאת העולם המוצגים בחציו הראשון של סעיף זה, נראית במבט ראשון כהצעה מוזרה ומגוחכת קמעה, אשר ריח פרשנות הדרש נודף הימנה. הדברים אמורים במיוחד לאור האפשרות החלופית לחלק את סעיף א באופן אחר ולראות בדברי 'ר' אחוא בר זעורא 'אף

4 ראה הברייתא בכבלי פסחים, נד ע"א ונדרים לט ע"ב: 'שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן: תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח'. בדומה לכך נשנה גם במדרש תהלים עב, ו (מהדורת כוכר, עמ' 327); שם צ, יב (עמ' 391); פרקי דר' אליעזר ג (דף ו ע"א); מדרש משלי ח (מהדורת וויסאצקי, עמ' 59). שבעה דברים שונים במקצת נמנו גם בתנחומא, נשא יא (=תנחומא כוכר שם, יט [עמ' 44]). במסורת תנאית אחרת המובאת בספרי דברים לו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 70) פורטו שלושה דברים שנבראו 'קודם לכל' או 'לפני כל' (תורה, בית המקדש וארץ ישראל). למספר שש של בר"ר מצטרפים רק מדרש תהלים צג, ג (עמ' 414) בשני כתבי יד (כנדרפס ובכתבי יד אחרים 'שבעה', ראה הערה יא שם) וסדר אליהו רבה לא (מהדורת איש שלום, עמ' 160).

5 'ר' אחוא בר זעורה, 'ר' אבא בר כהנא, 'ר' חונה ר' ירמיה בשם 'ר' שמואל בר רב יצחק, 'ר' בניה, 'ר' ברכיה, 'ר' חונה בשם 'ר' מתנה.

התשובה' ואולי אף בשני הקטעים שלאחריהם ('אבל איני יודע [...]), 'ר' חונא [...]') את סיום חלקו הראשון של סעיף א. ואכן, לראשונה משכתי ידי מהצעה זו. שבתי להרהר בה רק לאחר שהתברר לי שאולי ניתן להביא לה סיוע עקיף מן הנתון המפתיע המתגלה במניין מרכיביהן של שתי היחידות הספרותיות של הפרשה הראשונה כולה: שש פתיחות מכאן ושש דרשות מכאן!⁶

רשימת ששת האמוראים הפותחים מוצגת בראשי הפתיחות בגלוי: [1] 'ר' אושעיא רבה פתח'; [2] 'ר' חונא בשם בר קפרא פתח'; [3] 'ר' יהודה בירבי סימון פתח'; [4] 'ר' יצחק פתח'; [5] 'ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי פתח'; [6] 'ר' תנחומה פתח'. לעומת זאת לפני הדרשות המובאות אחריהן אין דיבורים מתחילים המפרידים באופן פורמלי בין דרשה לדרשה, אך חלוקתן לשש משתמעת בבירור מניתוח נושאיהן: [1] מעין הקדמה – ששת הדברים שקדמו לעולם; [2] דרשת האות ב"ת של 'בראשית'; [3] דרשת סדר המילים – 'בראשית ברא' ורק אחר כך 'אלהים'; [4] דרשת הידוע של המילים 'השמים' ו'הארץ'; [5] דרשת המילים 'את' (השמים) ו'את' (הארץ); [6] שאלת הקדימה של השמים או הארץ.⁷ מובן כי עדיין ישנה אפשרות לטעון כי רק מקרה בעלמא לפנינו, אך הסימטריה של שש הפתיחות כנגד שש הדרשות⁸ ופיתוח המוטיב של המספר שש במקום המדויק של סיום הפתיחות ופתיחת הדרשות מחזקים את ההשערה שיש לתלות זאת בעיצוב הקפדני של הפרשה בידי עורכיה.

זאת ועוד, למספר כה גדול של שש פתיחות המיוחסות לחכמים לא מצינו רע בפתיחת פרשות אחרות בבר"ר.⁹ אולם בארבע מתוך שש הפתיחות שבפרשה א נותרו סימנים מובהקים המלמדים שאין הן פתיחות אותנטיות של אמוראים אלא פתיחות מעושות שסודרו בידי העורכים, אשר השתמשו במאמרי האמוראים או בדרשותיהם ועשו מהם פתיחות תוך שהם קוראים אותן על שמם.¹⁰ כידוע, תופעת

6 כך הוא בכל עדי הנוסח, למעט הדפוס, אשר שילב את פתיחות ב–ד באמצע הדרשה הראשונה, ראה ת"א, עמ' 2 שורה 6.

7 חלוקה זו לשש דרשות נערכה אף במהדורת ת"א, שבה אף הוסיף המהדיר מדעתו דיבור המתחיל לפני כל אחת משש הדרשות (ראה עמ' 6 שורה 3; 8 שורה 7; 10 שורה 8; 11 שורה 7; 12 שורה 6; 13 שורה 1). אולם לתוספות אלו אין כל עדות בעדי הנוסח ויש למחקן.

8 להקבלות תוכניות וצורניות ביניהן ראה להלן.

9 מתקרבות לזה שלוש פרשות הכוללות בראשן חמש פתיחות המיוחסות לחכמים (לח, לט, סח), שתי פרשות שבהן ארבע פתיחות המיוחסות לחכמים (עה, פ) ושלוש פרשות שבהן שלוש פתיחות המיוחסות לחכמים (ג, מח, פכ). בשאר הפרשות בבר"ר רק פתיחה אחת או שתיים המיוחסות לחכמים, או פתיחות אנונימיות.

10 הפתיחה השנייה יוחסה לר' חונא בשם בר קפרא בהשראת מאמרו בסיום הפתיחה (עמ' 3 שורה 7). ודוק, הדרשה שיוחסה לו בפתיחה, 'תאלמנה שפתי שקר [...]' אתפרכן אתחרשן אשתתקן [...], מיוחסת במקבילה בירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג) לרב, וזכר לדבר אף בהמשך הדרשה אצלנו (עמ' 3 שורה 4): 'רב אמר אל יהי לו מה רב טובך'. הפתיחה השלישית, של ר' יהודה בירבי סימון, נקראה על שמו בהשראת מאמרו בסיום פתיחה זו (עמ' 4 שורה 1). הכפילות בראש הפתיחה הרביעית, '[א] ר' יצחק פתח ראש דברך אמת; [ב] אמר ר' יצחק [...]', מעידה

הפתיחות המלאכותיות רוחת מאוד במדרש בר"ר לכל אורכו,¹¹ אולם מגמתם של העורכים בהפיכתן של דרשות לפתיחות לא נתבררה כל צורכה. ושמא במקרה זה של הפתיחות בראש המדרש אפשר להציע למלאכת מחשבת זו גם תכלית ברורה – השלמת מספר הפתיחות לשש!

חיזוק נוסף להשערה שהפרשה כולה, הן בחטיבת הפתיחות הן בחטיבת הדרשות, נבנתה מעיקרה סביב המספר שש אפשר להביא מחשיפת המבנה של יחידות המשנה שבהן מחולקות יחידות ספרותיות בעלות שישה איברים, באופן עקיב, לשתי קבוצות של שלוש כנגד שלוש, כאשר במרכיביהן הבודדים משובצות לעתים שלישיות ושישיות נוספות.

חטיבת הפתיחות¹²

[א] ר' אושעיה רבה פתח ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת [מש' ח, ל]

[1] אמון פיתגוג [2] אמון מכוסה [3] אמון מוצנע¹³
[1] אמון פיתגוג – הכמה דאת אמר כאשר ישא האומן את היונק על האדמה [במ' יא, יב]

[2] אמון מכוסה – הכמה דאת אמר האמונים עלי תולע [איכה ד, ה]

[3] אמון מוצנע – הכמה דאת אמר ויהי אומן את הדסה [אס' ב, ז].

אף היא כי לפנינו מאמר עצמאי שנעשה בו שימוש משני כפתיחה. הפתיחה השישית יוחסה לר' תנחומה בשל מאמרו בסיומה (עמ' 6 שורה 2). וכבר עמד על כל זאת תאודור בהערותיו לעמ' 2 שורה 6.

11 ראה סיכומי המקיף של ח' אלבק, מכוא ומפתחות למדרש בראשית רבה, מהדורת ת"א, ג, עמ' 17–15.

12 ת"א, עמ' 1–6. הציטוט על פי קטע גניזה, סוקולוף, עמ' 77–78. וראה לעיל הערה 1.

13 כך בקטע הגניזה. בשאר עדי הנוסח נוסף כאן 'אית דאמרי אמון רבתי'. בד בבד נוסף בעדים אלה לאחר הפירוש של 'אמון מוצנע' (להלן 3) המשפט המבאר: 'אמון רבתי' – היך מה דאת אמר "התיטבי מנא אמון" [נח' ג, ח] ומתרגמינן "האת טבא מאלכסנדריא רבתי דיתבא ביני נהרותא". מעמדו החריג של פירוש רביעי זה בולט. הוא ניכר (א) כקידומת 'אית דאמרי' שנוספה לפניו; (ב) בהזקקות המפורשת לתרגום – 'ומתרגמינן' – כאסמכתה שלו (גם הפירוש הראשון, 'אמון פיתגוג', מבוסס על לשון התרגום של 'האומן' בכמ' יא, יב, ראה הערת תאודור, עמ' 1 שורה 3, אך שם הוא לא נתפרש בדרשה עצמה); (ג) בצורה הבכלית של הכינוי הנסמך במילה 'ומתרגמינן', הנפוצה מאוד בבבלי (היקרות נוספת של 'ומתרגמינן' בבר"ר, עמ' 423 שורה 12 חסרה אף היא בכ"י וטיקן 30 ובכ"י וטיקן 60, עיין שם. גם בויקרא רבה לד, טו [מהדורת מרגליות, עמ' תתיא] חסר 'ומתרגמינן' ברוב העדים); (ד) בקלישותה של אסמכתה זו (מן הזיהוי של 'נא אמון' המקראית עם 'אלכסנדריא רבתי' בתרגום אין משתמע ש'אמון' ו'רבתי' הם היינו הך). עתה, לאור פרסום קטע הגניזה, מתברר שזו תוספת בלתי מקורית (וראה ציטוט הדרשה אצל א' הרכבי, תשובות הגאונים, ברלין תרמ"ז, טו, עמ' 6, הכולל רק את שלושת הפירושים הראשונים, בלא 'אית דאמרי'. אולם בהחלט ייתכן שהגאון קיצר את מובאתו משום שלא נצרך להמשך, עיין שם היטב).

[4] אמוץ – אומץ

- (א) התורה אמרת אני הייתי כלי אומנותו שלקוב"ה
 (ב) בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומץ והאומץ אינו בונה אותה מדעתו אלא דפתריות ופינקסיות יש לו לידע איך הוא עושה פשפשים כך הק' ב"ה מביט בתורה ובורא את העולם
 (ג) והתורה אומרת בראשית ברא אלהים – בראשית ברא אלהים אין ראשית אלא תורה כמה דאת אמר יי קנני ראשית דרכו [מש' ח, כב].

- [ב] ר' חונה <בשם> בר קפרא פתח תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בג' <אזה ובוז> [תה' לא, יט]
 [1] אתפרכן [2] אתחרשן [3] אשתתקן
 [1] אתפרכן – כמה דאת אמר והנה אנחנו מאלמים אלומים [בר' לז, ז]
 [2] אתחרשן – כמה דאת אמר או מי ישום אלם או חרש [שמ' ד, יא]
 [3] אשתתקן – כשמועו.
 הדוברות על צדיק עתק – הדוברות על צדיק חי העולמים שהעתיק מבריותיו בגאווה – את <מהא> בשביל להיתגאות ולומר אני דורש במעשה בראשית ובוז – אתמהא מבזה על כבודו אתמהא
 דאמר ר' יוסי בן חנינה כל המתכבד בקלון חבירו אין <לו> חילק לעולם הבא בכבודו שלק' ב"ה <על אחת כמה> אתמהא
 (א) מה כת' אחריו מה רב טובך אשר צפנת ליריאך [שם, כ] – רב אמר: אל יהי לו מה רב טובך
 (ב) בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין
 [1] במקום הביבין [2] ובמקום האשפה [3] ובמקום הסיריות
 כל מי שיבוא לומר פלטין זו בנויה במקום ביבין¹⁴ במקום האשפה ובמקום הסיריות אינו פוגם כך כל מי שיבוא לומר העולם הזה נברא מתוך [1] תוהו [2] ובוהו [3] וחושך אינו פוגם¹⁵
 (ג) ר' חונא בשם בר קפרא אילולי הדבר כתוב אי אפשר לאומרו בראשית ברא אלהים מן הן מן הארץ היתה תוהו.

- [ג] ר' יהודה בירבי סימון פתח והוא גלי עמיקתא ומסתרתא וג' [דנ' ב, כב]
 [1] והוא גלי עמיקתא – זו גהנם [...]; ומסתרתא – זו גן עדן [...]

14 בקטע הגניזה נכתב בפנים 'במקום אמת המים שלצואה', שהוא לשון פירוש של 'ביבין', ורק מעל השורה הושלם 'ביבין'.

15 הציון המכוון של השלישייה 'תוהו ובוהו וחושך' כנמשל כנגד השלישייה של הביבין, האשפה והסיריות כמשל בולט על רקע המספר המוכפל – ששת הסממנים שמצא הפילוסופוס בפסוק זה בדרשה הראשונה שהובאה לעיל: תוהו ובוהו וחושך, מים ורוח ותהומות!

- [2] ד' א' והוא גלי עמיקתא – אלו מעשיהן שלרשעין [...]; ידע מה בחשוכה – אלו מעשיהן שלרשעין; ונהורה עמה שרי – אלו מעשיהן שלצדיקים [...]
- [3] אמר ר' אבא <סרנגיא> ונהורה עמה שרי – זה מלך המשיח
- [4] אמר ר' יהודה בירבי סימון מתחילת בירייתו שלעולם הוא גלי עמיקתה וג' דכתיב
- (א) בראשית ברא אלהים ולא פירש. איכן פירש להלן הנוטה כדוק שמים [יש' מ, כב]
- (ב) ואת הארץ ולא פירש. איכן פירש להלן כי לשלג יאמר הוי ארץ וגו' [איוב לז, ו]
- (ג) ויאמר אלהים יהי אור ולא פירש. איכן פירש להלן עוטה אור כשלמה [תה' קד, ו].

- [ד] ר' יצחק פתח ראש דברך אמת וגו' [תה' קיט, קס]
- [1] אמר ר' יצחק
- (א) מתחילת ברייתו של עולם ראש דברך אמת – בראשית ברא אלהים ויי אלהים אמת
- (ב) לפיכך ולעולם כל משפט צדקך [שם] – שכל גזירה וגזירה שאתה גוזר על בריותיך הם מצדיקין עליהן את הדין ומקבלין אותן באמונה.
- [2] אין ביריה לומר:
- (א) שתי רשויות נתנו את התורה, (ב) שתי רשויות בראו את העולם
- (א) וידברו אלהים אין כת' כן אלא וידבר אלהים
- (ב) בראשית בראו אין כת' כן אלא בראשית ברא אלהים.
- [ה] ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי פתח כח מעשיו הגיד לעמו [תה' קיא, ו]
- מה טעם גילה הק' ב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון מה שנברא ביום השני
- מפני אומות העולם שלא יהו מונים לישראל ואומריין הלא אומה שלבזוזות אתם
- ישראל משיבין אותן ואומריין להן אתן הלא בזו<ז>ה היא בידכן
- אלא כפתורים היוצאים מכפתור השמידו יי אלהיך מפניך וישב<ו> תחתם
- [דב' ב, כג]
- העולם ומלואו שלק' ב"ה כשהוא רוצה נותנו לכם וכשהוא רוצה נוטלו מכם ונותנו לנו
- הדה היא בשביל לתת להם נחלת גוים כוח מעשיו הגיד לעמו
- הגיד להם את הבראשית – בראשית ברא אלהים.

- [ו] ר' תנחומה פתח כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדיך [תה' פו, י]

- [1] אמר ר' תנחום בר חייה הנוד הזה אם יהיה בו נקב כחדירה שלמחט כל רוחו יוצאה ממנה
האדם הזה עשוי מחילים ונקבים ואין רוחו יוצא ממנו
מי עשה כן אתה אלהים לבדיך
[2] אמתי נבראו המלאכים
(א) ר' יוחנן אמר בשני נבראו מלאכים [...] (ב) ר' חנינה אמר בחמישי נבראו מלאכים [...] (ג) ר' לולינא בר יעדרו בשם ר' יצחק <ב>¹⁶ על דעתה דר' חנינה <ב> על דעתה דר' יוחנן הכל מודים שלא נברא ביום הראשון כלום שלא תאמר מיכאל היה מותיח בדרומו שלרקיע וגבריאלי בצפונו והק' ממדד באמצעיתו
אלא אני יי עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאיתי [יש' מד, כד] – מי אתי כתב – מי היה שותף עמי בביריתו שלעולם¹⁷
[3] בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מיתקלס במדינה וגדולי המדינה מיתקלסין עמו למה שנושאים עמו במשוי אבל הק' ב"ה אינו כן אלא הוא לבדו מיתקלס בעולמו
[4] אמר ר' תנחומה כי גדול אתה ועושה נפלאות אלהים [תה' שם] למה אתה אלהים לבדיך [שם] – את לבדך בראת את העולם – בראשית ברא אלהים.¹⁸

ניתוח המבנה של שש הפתיחות על פי הצעות החלוקה של יחידות המשנה שהוצגו לעיל מלמד שהן מתחלקות לשתי קבוצות של שלוש-שלוש. שלוש הפתיחות הראשונות הן פתיחות מורכבות המתמקדות בפירוש פסוקים. שתי הראשונות נבנו בצורה זהה משלושה פירושים קצרים של פסוק הפתיחה ('אמון פיתגוג אמון מכוסה אמון מוצנע' / 'אתפרכן אתחרשן אשתתקן') שנתבארו בסמוך בחלק הראשון, ופירוש רביעי מפותח יותר של פסוק הפתיחה או המשכו, המקושר בסופו לפסוק 'בראשית ברא' בחלק השני.¹⁹ קו דומה, אם כי לא זהה, אפשר למצוא גם בפתיחה השלישית,

16 = בין.

17 סעיף 2, העוסק כבריאת המלאכים נמצא כלשונו גם בבר"ר להלן פרשה ג, עמ' 24, בכל עדי הנוסח (כולל כ"י וטיקן 60 ושני קטעי גניזה אצל סוקולוף, עמ' 86, 87). הקטע משתלב היטב בשני המקומות וקשה להכריע באופן חד-משמעי היכן מקורו הראשוני. אמנם הקידומת שם 'אתיא בר' יוחנן ולא בר' חנינא' מורה שהיחידה כולה הייתה מוכרת לעורך, אולי מפרשתנו.
18 המכנה המשותף של ארבע הדרשות המשולבות בפתיחה האחרונה הוא בריאת העולם על ידי הקב"ה 'לבדו'. השוואת מעשהו של אלוהים כבריאת העולם אל 'בנוהג שבעולם מלך בשר ודם' הופיעה גם בפתיחות הראשונה והשנייה, וכאן היא משלימה את מספר היקריותיו של מוטיב זה בחטיבת הפתיחות לשלוש.

19 א' מרמורשטיין הציע לראות בפירושים הקצרים שבראש הפתיחה הראשונה כעין סימנים מנומטכניים לפתיחות גופן. ראה A. Marmorstein, 'The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genesis Rabba', in: A. Marx, S. Lieberman, S. Spiegel, S. Zeitlin (eds.), *Louis*

שבה הובאו בראשונה שלושה פירושים קצרים לפסוק הפתיחה 'והוא גלי עמיקתא [...] ולאחריהם פירוש רביעי לעניין בריאת העולם, המוצג באופן מפורט יותר בעזרת שלוש דוגמאות. כנגדן שלוש הפתיחות האחרונות הן פתיחות הממוקדות בנושא רעיוני אחד;²⁰ שתי הראשונות קצרות יחסית והאחרונה, הסוגרת את מעגל הפתיחות כולו, מפותחת יותר ומורכבת מארבעה חלקים, בדומה לשלוש הפתיחות שבקבוצה הראשונה.

חטיבת הדרשות

כמדומני שחטיבת הדרשות, שכאמור מורכבת משש דרשות, מחולקת אף היא לשתי קבוצות של שלוש-שלוש. בדרשות א-ג נדרש חציו הראשון של הפסוק, 'בראשית ברא אלהים', ובדרשות ג-ו נדרש חציו השני, 'את השמים ואת הארץ'. סיוע להשערה שלפנינו תבנית מתוכננת אפשר להביא שוב מן המספר הרב יחסית של יחידות המשנה, הכוללת הן שלישיות הן שישיות – אשר חלקן מחולקות בבירור לשתי קבוצות משנה של שלוש-שלוש:

1. שלוש דרשות ל'בראשית ברא אלהים'²¹

- [א] [1] ששה דברין קדמו לבירייתו שלעולם [כלומר קדמו ל'בראשית ברא']
[נספח: שישה מאמרי חכמים, הכוללים שלוש השלמות לפתיחה ואחריהן שלוש דעות בזכות מה נברא העולם, והאחרונה מביניהן מורכבת מ'שלושה דברין']²²
- [2] זה שהוא בונה צריך ששה דברין [...]
התורה קדמה אותן ששה קדמות [...]
- [3] פלוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל
אמר לו צייר גדול היה אלהיכם אלא שמצא לו סממנין טובין שיסיעו אותו
[...] [פירוט השישה]

Ginzberg Jubilee Volume, New York 1945, pp. 247–252. אולם נדמה שזיקות הגומלין שעליהן הצביע אינן מבוססות על לשונות המדרש גופו (מקצתן אף לוקות באופי אסוציאטיבי מודרני, דוגמת 'אלכסנדריא רבתי' כסמל לגנוסטים). לשיטתו היינו מצפים לשישה סימנים כנגד שש הפתיחות, ולא לארבעה (שיש להוריד מהם אחד! ראה לעיל הערה 13). חשיפת ההקבלה המדויקת בין הפתיחה הראשונה לפתיחה השנייה, שאף היא פותחת בשלושה פירושים קצרים, מוכיחה אף היא שאין ממש בתאוריית הסימנים של מרמורשטיין.

20 פתיחה ד – הנהגת העולם באמת ובצדק, הנגזרת מאחדות הבורא; פתיחה ה – סיפור בראשית כנגד אומות העולם המונים את ישראל; פתיחה ו – כלבדיותו של האל.

21 ת"א, עמ' 6–11. ציטוט דרשות ב-ג על פי כ"י וטיקן 60.

22 חלה, מעשרות וביכורים, אשר הוגדרו כ'ראשית'. המגמתיות בהזכרת 'שלושה דברין' דווקא כולטת לאור מצוות נוספות בתורה הקרויות 'ראשית', דוגמת ו' ב, יב 'קרבן ראשית' (מנחה); שם כג, י 'ראשית קצירכם' (עומר).

אמר לה תפח רוחה דהוא גברה כולהון כת' בהון ביריה [...] [פירוט השישה].²³

- [ב] [1] ר' יונה בשם ר' לוי למה נברא העולם בבית
אלא מה בית זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו
כך אין לך רשות לדרוש מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור
[2] בר קפרא אמר כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום וג'
[דב' ד, לב] – למן היום שניבראו ימים את דורש ואין את דורש לפניו מיכאן
ולמקצה השמים ועד קצה השמים את חוקר ואין את חוקר לפניו מיכאן
[3] דרש ר' יהודה בן פזי במעשה בראשית כהדה דבר קפרא.

לאחר פיתוח מוטיב מרכזי זה, שעניינו ההיתר לדרוש במעשה בראשית, הובאו שש דרשות על אותיות ונספח על מנצפ"ך:

- [1] למה בבית – להודיעך ב' עולמים העולם הזה והעולם הבא
[2] ד"א למה בבית – שהוא בלשון ברכה; ולמה לא באלף – שהוא בלשון ארירה
[3] ד"א למה לא באלף – שלא ליתן פתחון פה למינים
לומר היאך העולם יכול לעמוד והוא ניברא בלשון ארירה
אלא אמר הקב"ה הריני בורא אותו בלשון ברכה ולוי יעמוד²⁴
[4] ד"א למה בבית אלא מה בית זה יש לו בית עוקצים אחד שלמעלן ואחד לאחוריו
אומרים לו מי בוראך והוא מראה להן בעוקצו שלמעלן ואומר זה שלמעלן בראני ומה שמו והוא מראה להן בעוקצו שלאחוריו ואומר יי שמו
[5] ר' אלעזר ר' אבינה בשם ר' אחא עשרים וששה דור היה קורא אלף תיגר לפני כסאו שלקב"ה וא' לפניו רבנו שלעולם אני ראשון שלאותיות ולא בראתה את עולמך בי אתמהא
אמר לו הק' העולם ומלואו לא ניברא אלא בזכות תורה ליתן תורתי בסיני ואין אני פותח אלא ביך – אנכי יי אלהיך [שמ' כ, ב]
[6] בר חוטא אמר למה נקרא שמו אלף שהוא מסכים מאלף – דבר ציוה לאלף דור [תה' קה, ח]

23 ציטוטה המלא של דרשה זו הובא לעיל.

24 למעשה סעיף 3 אינו אלא הכפלה מורחבת של סעיף 2. ואכן, במקבילה הקרובה בירושלמי, חגיגה, כ, א (עז ע"ג) מנוסחות שתי דרשות אלו כדרשה אחת: 'ולמה כבי"ת שהוא בלשון ברכה ולא באל"ף שהוא לשון ארירה. אמר הקב"ה איני בורא את עולמי אלא כבי"ת שלא יהו כל באי העולם אומרים היאך העולם יכול לעמוד ונברא בלשון ארירה, אלא הריני בורא אותו כבי"ת בלשון ברכה ואולי יעמוד'. אפשר שעורך בר"ר צירף שני מקורות עצמאיים שעמדו לפניו, אולם שמא עמדה לפניו דרשה אחת, כמו בירושלמי, והוא פיצלה לשתיים מתוך מטרה להציג שש דרשות על אותיות?! והשווה להלן הערה 29.

[נספח] ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי מנצפ"ך הלכה למשה מסיני [...].

- [ג] [1] ר' יודן בשם ר' אקילס אמר לזה נאה לקרות אלוה בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלס במדינה ועדיין לא בנה להם דימוסיות ועדיין לא בנה להם פרביטאות [2] שמעון בן עזאי אומר בענותך תרבני [שמ"ב כב, לו] – בשר ודם מזכיר שמו ואחר כך שבחו פלן אגוסטולא פלן אנא פראטאטא אבל הק' אינו כן אלא משברא צורכי עולמו ואחר כך הזכיר שמו – בראשית ברא ואחר כך אלהים. [3] תני ר' שמעון בן יוחי אומר מנין שלא יאמר אדם (א) ליי עולה (ב) ליי מנחה (ג) ליי שלמים אלא יאמר עולה ליי, מנחה ליי, שלמים ליי – ת"ל קרבן ליי [וי' א, ב] והרי דברים קל וחומר מה אם מי ש<שהוא> עתיד להקדש אמרה תורה לא יחל שם שמים אלא להקרבן (א) המחרפים (ב) והמגדפים (ג) והעובדים עבודה זרה – על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם.²⁵

2. שלוש דרשות ל'את השמים ואת הארץ'²⁶

- [ד] [1] רבנין אמרין בשר ודם בונה בינין בשעה שהבניין עולה בידו הוא מרחיב ועולה ואם לאו הוא מרחיב מלמטן והוא מיצר מלמעלן אבל הקב"ה אינו כן אלא (א) את השמים – שמים עלו במחשבה; (ב) ואת הארץ – הארץ עלת במחשבה [2] ר' הונא בשם ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אפילו אותן שכת' בהן כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה [יש' סה, יז] כבר הם ברואים מששת ימי בראשית הדה היא דכתיב (א) כי כאשר השמים חדשים אין כת' כן אלא החדשים [שם סו, כב] (ב) והארץ חדשה אין כת' כן אלא החדשה [שם].

- [ה] ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה אמר לו בשביל ששימשתה את נחום איש גם זו עשרים ושתים שנה אכים רקים מיעוטים; אתים גמים ריבואים הדן 'את' דכת' הכא מהו אמר ליה אילו נאמר ברא אלהים שמים וארץ היינו אומרים אף שמים והארץ אלוהות

25 על סיומת דבריו של רשב"י כאן, השונה מן המקבילות וממחישה את מעורבות העורך במשפט הסיום על שלוש דוגמאותיו, ראה להלן הערה 81.

26 ת"א, עמ' 11–14. הציטוט על פי כ"י וטיקן 60.

אמר ליה כי לא דבר רק הוא מכם [דב' לב, מז] –
 ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש
 אלא את השמים – לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות;
 ואת הארץ – לרבות אילנות ודשאים וגן עדן.²⁷

- [1] בית שמאי ובית הלל;
 [2] בית שמאי אומרים השמים ניבראו תחילה ואחר כך ניבראת הארץ
 בית הלל אומרים הארץ ניבראת תחילה ואחר כך ניבראו השמים
 [3] אילו מביאים טעם לדבריהם ואילו מביאים טעם לדבריהם
 על דעתיה דבית שמאי דאינון אמרין השמים ניבראו תחילה ואחר כך הארץ
 למלך שעשה לו כסא ומשעשאו עשה אפיפודין שלה –
 כך כה אמר יי השמים כסאי והארץ הדום רגלי [יש' סו, א]
 ועל דעתיה דבית הלל דאמרין הארץ ניבראת תחילה ואחר כך נבראו השמים
 למלך שבנה פלטין בנה את התחתונים ואחר כך בנה את העליונים –
 ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים [בר' ב, ד].

לאחר הצגת מחלוקת בסיסית זו שבין בית הלל ובית שמאי מובאים שישה מאמרי
 חכמים הקשורים לכך, בתוספת נספח על 'שקולין זה בזה':

- [1] אמר ר' יהודה בר' אילעאי והדה מסייעא לבית הלל לפני הארץ יסדת
 ואחר כך מעשה ידיך שמים [תה' קב, כו]
 [2] אמר ר' חנין ממקום שהמקרא מסייע דבית שמאי
 משום²⁸ דבית הלל מסלקין אותן: והארץ היתה – כבר
 [3] ר' יוחנן משם חכמים לביריה שמים קדמו ולשיכלול הארץ קדמה
 [4] אמר ר' תנחומה אנא אמינא טעמא לביריה שמים קדמו
 שנ' בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ
 ולשיכלול הארץ קדמה ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים
 [5] אמר ר' שמעון בן יוחיי תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם
 דבית שמאי ודבית הלל על בריית שמים וארץ
 אלא שניהם לא נבראו אלא כאילפס וככסויה
 קורא אני אליהם יעמדו יחדו [יש' מח, יג]
 [6] אמר ר' אלעזר בר' שמעון אם כדעת שאמר אבה
 למה פעמים הוא מקדים ארץ לשמים ושמים לארץ

27 בדפוס חסר 'כוכבים'. אם יש ממש בנוסח זה לפנינו שתי שלישיות: חמה, לבנה ומזלות –
 אילנות, דשאים וגן עדן, בהקבלה מדויקת לתיאור שש הבריות שבדא הקב"ה בימים שלישי
 ורביעי, המפורטות בפרשה יא, ט (עמ' 96), ובפרשה יב, ה (עמ' 101). וראה על כך ביתר פירוט
 להלן.

28 כך בכ"י וטיקן ולונדון = 'משם' בשאר עדי הנוסח.

אלא מלמד ששניהם שקולים זה בזה.
 [נספח] בכל מקום הוא מקדים אברהם ליצחק ויצחק ליעקב [...]
 משה לאהרן [...] יהושע לכלב [...] כיבוד אב לאם [...]
 מגיד ששניהם שקולים זה בזה.²⁹

יש להודות שכמה מחלוקות המשנה לשלישיות ולשישיות שהוצגו לעיל הן מלאכותיות במקצת וספק גדול אם עלו במחשבתו או בקצבו הריתמי של העורך. אולם נדמה שאין בכך כדי לפגום בהשערה הכללית על המבנה המדוקדק שעל פיו נערכה הפרשה. יתר על כן, אפשר להביא ראיה חשובה להשערה הכללית כי הפרשה נבנתה מלכתחילה בתבנית של שש פתיחות מכאן ושש דרשות מכאן, המחולקות כל אחת לשתי יחידות של שלוש-שלוש, בעזרת חשיפת הזיקה שבין כמה מן הפתיחות לבין הדרשות התואמות להן:

א. הפתיחה הראשונה והדרשה הראשונה. הרעיון המרכזי של הפתיחה הראשונה הוא ש'אין ראשית אלא תורה', ו'היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם'. בהקבלה גמורה לכך עומד במרכז הדרשה הראשונה הרעיון שהקב"ה לא נעזר בשישה סממנים חומריים שסייעוהו, כבונה רגיל, אלא שיש דברים רוחניים קדמו לבריאתו של העולם. בראשם של דברים אלו עומדת התורה, ש'קדמה אותן שישה', ואף קדמה לכיסא הכבוד, שגם הוא בדומה לה נברא קודם בריאתו של העולם.

גם פסוקי הראיה המרכזיים של הפתיחה ושל הדרשה דומים ולקוחים כולם מ'פרק החכמה' במשלי ח. בראש הפתיחה הוצב פסוק ל: 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת', ואילו בסופה הוצב פסוק כב: 'יי קנני ראשית דרכו', המבאר שאין 'ראשית' אלא תורה. הוא הדין לדרשה הראשונה, אשר הן הפסוק הראשון המצוטט בה הן הפסוק החותם אותה לקוחים ממש' ח, כב ו-כד. עיון מדוקדק יותר בדרשה זו מגלה כי רעיונותיה מפותחים לפי סדרם המדויק של הפסוקים הללו: (א) הציטוט המובא בחלקה הראשון של הדרשה ומוכיח כי התורה נבראה קודם בריאתו של העולם לקוח מתחילת פסוק כב: 'יי קנני ראשית'; (ב) בהשלמה לכך מוצגת השאלה 'אבל איני יודיע איזה קודם אם תורה לכסא כבוד

29 והשווה אל המקבילות הקרובות בויק"ר לו, א (עמ' תתלג-תתלז) ובירושלמי, חגיגה ב, א (עו ע"ג). בירושלמי חסר הנספח וחסרים אף דברי ר' תנחומה (לעיל מס' 4) המביא טעם לדברי ר' יוחנן (שכיוצא בו בדיוק נמצא אף בבר"ר להלן ג, ו [עמ' 23], עיין שם), ולכן מניין מאמרי ההשלמה של הירושלמי למחלוקתם של בית הלל ובית שמאי אינו מצטרף לשישה. דברי ר' תנחומה הנ"ל חסרים גם בפנים מהדורת ויק"ר, אך חילופי הנוסחאות בעניין מספר הדוכרים שהובאו בויק"ר (ראה שם, עמ' תתלד שורות 3-5; עמ' תתלה שורה 3) מקשים על קביעת נוסחו המקורי של ויק"ר. עוד ראוי להעיר שכבר"ר ניכר בבהירות שדוגמאות הנספח נלקחו ממקור אחר. ראה שימושו של הנספח במונח 'מגיד' (ששניהם שקולים זה בזה), כנגד שימושו של ר' אלעזר בר' שמעון בגוף הדרשה במונח 'מלמד' (ששניהם שקולים זה בזה). לעומת זאת בויק"ר כבר נעשה שימוש במונח 'מלמד' גם בדוגמאות הנספח, עיין שם. לדיון במקבילות אלה ראה עוד י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תש"ן, עמ' 449-451.

אם כסא כבוד לתורה, וזו נפתרת בעזרת פסוק כב בשלמותו: 'התורה קדמה לכסא כבוד דכת' יי קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז'; (ג) חלקה השני של הדרשה הראשונה, אשר במרכזו עומד המשפט 'התורה קדמה אותן ששה קדמות, קדם מאז ומעולם ומראש ומלקדמין תרין', מבוסס בלא ספק על חציו השני של פסוק כב ועל פסוק כג 'יי קנני ראשית דרכו [=תורה] קדם מפעליו מאז מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ', הגם שפסוקים אלה אינם מצוטטים במפורש;³⁰ (ד) הציטוט האחרון, החותם את הדרשה הראשונה ומוכיח כי 'תהומות' נברא אף הוא, לקוח מחציו הראשון של הפסוק הבא, פסוק כד, 'באין תהומות חוללתי'.³¹

ב. הפתיחה השנייה והדרשה השנייה. שני המקומות היחידים במהלך הפרשה שבהם מוזכר המושג 'לדרוש במעשה בראשית' מצויים בפתיחה השנייה ובדרשה השנייה. במרכז הפתיחה השנייה עומדת דרשה חריפה של תה' לא, יט כנגד המינים הדורשים במעשה בראשית: 'תאלמנה שפתי שקר – אתפרכן, אתחרשן, אשתתקן [...] הדוברות על צדיק חי העולמים שהעתיק [=הסתיר] מבריותיו [...] בשביל להיתגאות ולומר אני דורש במעשה בראשית'. בהמשך הפתיחה מדגיש הדרשן שלמינים אלה, המבזים בגאווה את כבודו של המקום ומתכבדים בקלונו, לא יהא חלק בעולם הבא הצפון ליראיו. במקביל לכך מתמקדת גם פתיחת הדרשה השנייה בשאלת הדרשה במעשה בראשית: 'ר' יונה בשם ר' לוי למה נברא העולם בבית אלא מה בית זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו כך אין לך רשות לדרוש מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור. בר קפרא אמר [...] למן היום שניבראו ימים את דורש ואין את דורש לפניו מיכאן. ולמקצה השמים ועד קצה השמים את חוקר ואין את חוקר לפניו מיכאן. דרש ר' יהודה בן פזי במעשה בראשית כהדה דבר קפרא'.³²

ג. הפתיחה הרביעית והדרשה הרביעית. המכנה המשותף של הפתיחה הרביעית והדרשה הרביעית אינו תוכני אלא ספרותי. שתיהן (ורק שתיהן) מורכבות משני

30 אפשר שהדרשן סבר כי מיותר לצטט את מקורו הגלוי לכול בפסוק. אך שמא, בהשראת המכנה המשולש של הדרשה כולה, היה לו עניין כי בדרשה יובאו רק שלוש הזכרות מפורשות של פסוקי מש' ח. ודוק, גם ההזכרה המפורשת של המספר 'שישה', מופיעה בדרשה שלוש פעמים – בחלק הראשון פעם אחת ובחלק השני פעמיים, במשל ובנמשל, אך בחלק השלישי, בשאלת הפילוסוף לרבן גמליאל, מנויים שישה פריטים בלי שסיכומם פורש בדרשה. ואין להוציא מכלל אפשרות שגם פה המספר גרם.

31 רצונו של העורך לסיים את הדרשה בפסוק ממשלי בא לידי ביטוי בסטייתו מסדר הפסוק. כבר א, ב מופיע 'תהום' כיסוד רביעי, לאחר 'תהו ובהו וחשך', ואילו בדרשה הוא הוצב כיסוד אחרון. גם לשון הרבים 'תהומות' בדרשה, בניגוד ל'תהום' בפסוק בבראשית, ננקטה בהשראת 'תהומות' במשלי.

32 גם מעמדו המרכזי של בר קפרא ניכר בשתי יחידות אלה. הפתיחה קרויה על שמו ואילו הדרשה מסתמכת על היתרו לדרוש במעשה בראשית. על המתח הענייני בין שתי דרשותיו של בר קפרא ועל משמעותה של שאלת ההיתר לדרוש כ'מעשה בראשית' לעורך המדרש ראה להלן בנספח.

חלקים, שכל אחד מהם כולל שני סעיפים.³³ גדולה מזו, בשתייהן מורכב החלק השני מדרשה כפולה של 'X אין כתיב כן אלא Y':

פתיחה ד	דרשה ד
אמר ר' יצחק [...] אין ביריה לומר	ר' הונא בשם ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי
שתי רשויות נתנו את התורה	אפילו אותן שכת' בהן כי הנני בורא שמים חדשים
שתי רשויות בראו את העולם	וארץ חדשה כבר הם בוראים מששת ימי בראשית
וידברו אלהים אין כת' כן	הה"ד כי כאשר השמים חדשים אין כת' כן
אלא וידבר אלהים	אלא החדשים והארץ חדשה
בראשית בראו אין כת' כן	אין כת' כן
אלא בראשית ברא אלהים.	אלא החדשה.

ד. הפתיחה החמישית והדרשה החמישית. גם הזיקה שאולי אפשר למצוא בין הפתיחה החמישית לדרשה החמישית היא מבנית בלבד. שתי היחידות הללו הן הקצרות ביותר בפרשה. רק הן מורכבות מדרשה אורגנית אחת:³⁴ פתיחתו של ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי מ'כח מעשיו הגיד לעמו' מכאן³⁵ ומחלוקתם של ר' ישמעאל ור' עקיבא על דרשתם של ה'אתים' מכאן.³⁶ לשתייהן לא נוספו השלמות כלשהן, ולא ניכרת בהן מעורבותו הפעילה של העורך.

נמצינו למדים שקיימת הקבלה תוכנית ברורה בין שתי הפתיחות הראשונות ובין שתי הדרשות הראשונות של הקבוצה הראשונה. בצדה אפשר להבחין בהקבלה ספרותית בין שתי הפתיחות הראשונות של הקבוצה השנייה (פתיחות ד–ה) ובין שתי הדרשות הראשונות של הקבוצה השנייה (דרשות ד–ה).³⁷ מכאן ראייה חשובה למעשה האמן המתוכנן של עורך הפרשה, שהרי רק בעזרת הצבת מספר שווה של פתיחות ודרשות עלה בידו ליצור סימטריה מעין זו. קרוב לשער כי סדר הדרשות העוקב אחר סדר מילות הפסוק הוא שעוצב לראשונה בידי העורך, ורק לאחר מכן הוא ניסה ליצור כנגדן את תבנית הפתיחות. בפתיחה הראשונה והשנייה הוא הצליח לערוך יחידות המשלימות יפה את תוכנן של הדרשות התואמות להן. בפתיחה הרביעית והחמישית הוא הסתפק בדמיון המבני-צורני של הפתיחות לדרשות. לעומת

33 ראה ציטוטם לעיל.

34 עיין בציטוט הסכמטי של הפתיחות והדרשות לעיל.

35 וראה לעיל הערה 10 על אודות הסימנים המובהקים המורים שפתיחות ב, ג, ד, ו הן פתיחות מעושות. ייתכן שהוא הדין גם לפתיחה א המורכבת, אך קשה להוכיח מלשון הפתיחה עצמה את אי-בעלותו של ר' אושעיה רבה על כל חלקיה.

36 לכאורה אפשר להצביע על התאמה טיפולוגית בין תשובתו הניצחת של עם ישראל המושפל לטענתם התקיפה של אומות העולם ובין תשובתו הניצחת של ר' ישמעאל לר' עקיבא, הגיבור שבדרשנים. אולם השוואה מעין זו היא קלושה ביותר, ואף שאפשר למצוא כיוצא בה בספרות המחקר הנני מסופק מאוד אם רעיון זה עלה במחשבה לפני העורך.

37 בין הפתיחה האחרונה ובין הדרשה האחרונה שבכל אחת משתי הקבוצות המשולשות לא מצאתי הקבלה של ממש, וראה על כך עוד להלן, בסמוך.

זאת בשתי הפתיחות האחרונות של שתי קבוצות המשנה הוא ויתר על הצבת חומר מקביל לדרשות.³⁸

המספרים שש ושלוש בדרשות הסדר הראשון

מבנה השישיות המגובש בתוך הפרשה הראשונה של בר"ר, הכוללת דרשות לפסוק הראשון של ספר בראשית, נראה בבירור כמבנה מתוכנן הערוך בקפדנות רבה. האם ניתן למצוא סימני עריכה דומים גם בתבנית המדרשית של הסדר הארץ-ישראלי הראשון של ספר בראשית?

הסדר הראשון כולל בתוכו את כל סיפור הבריאה. תחילתו בפרק א, פסוק א 'בראשית ברא אלהים' וסופו בפרק ב, פסוק ג 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות', והוא נדרש בבר"ר בפרשות א–יא.³⁹ בניגוד ל'פרשה', שהיא יחידה ספרותית מובחנת במדרש גופו, ה'סדר', הגודר את היקף החומר הנקרא בתורה בשבת, אמנם משתקף לא אחת בבר"ר,⁴⁰ אולם אין הוא משמש יחידה ספרותית מוגדרת במדרש גופו. כמו כן יש קושי בגיבוש ספרותי מוצק של יחידה מדרשית כה גדולה. ואכן, בבחינת מבנה הסדר הארץ-ישראלי הראשון בבר"ר לא נמצאו ממצאים מובהקים כדוגמת מבנה הפרשה הראשונה, ואף ספק רב אם הממצאים שהתגלו נוצרו בכוונת מכוון או שהם פרי המקרה בלבד. הנני סוקר אפוא את הנתונים הקשורים במבנה הסדר בהיסוס רב, כתוהה ובוהה ולא כמציע משנה סדורה. עיון באחת עשרה הפרשות המרכיבות את סדר מעשה בראשית בבר"ר מורה שכולן פותחות בפתיחה אחת או יותר. להלן נתוניהן המפורטים:

פרשה	הפסוקים הנדרשים	היום	מספר הפתיחות
א	א, א	ראשון	6
ב	א, ב	ראשון	1
ג	א, ג–ה	ראשון	3
ד	א, ו–ח	שני	1
ה	א, ט–יג	שלישי	1

38 ייתכן שנהג כך מחמת אילוצים שנבעו מן החומר הגולמי שעמד לפניו, אולם במצבו הנוכחי של המחקר קשה מאוד לזהות במדויק את היקפו וטיבו של חומר גולמי זה.

39 הפרשה הבאה, פרשה יב, פותחת בראש הסדר הארץ-ישראלי השני, בכר' ב, ד.

40 ראה על כך להלן הערה 57.

פרשה	הפסוקים הנדרשים	היום	מספר הפתיחות
ו	א, יד–יט	רביעי	1
ז	א, כ–כה	חמישי + חיות יום שישי	1
ח	א, כו–כח	שישי [אדם]	2
ט	א, לא	שישי [טוב מאד]	2
י	ב, א–ב	שבת [ויכולו...]	2
יא	ב, ג	שבת [ויברך...]	1

בהשראת התבנית הספרותית של שש הפתיחות ושש הדרשות המתחלקות כל אחת לשתי קבוצות משנה שוות של שלוש–שלוש, שנחשפה בפרשה א, ניסיתי לחלק אף את הפרשות של ששת ימי הבריאה לשתי קבוצות שוות של שלושה ימים וקבוצה שלישית של השבת. להפתעתי מצאתי שמספרן הכולל של הפתיחות בשלוש הקבוצות קשור אף במספר שש ונגזרותיו, והוא פוחת והולך בדיוק כדי מחצית מקבוצה לקבוצה: קבוצה א, ימים א–ג (פרשות א–ה) – 12 פתיחות < קבוצה ב, ימים ד–ו (פרשות ו–ט) – 6 פתיחות < קבוצה ג, יום השבת (פרשות יא–יב) – 3 פתיחות.

עוד מעניין לגלות כי הפרשות של ששת ימי בראשית כוללות שש פרשות שבראשן פתיחות המיוחסות לחכמים, ואף הן מתחלקות לשתי קבוצות משנה של שלוש–שלוש: קבוצה א, ימים א–ג – שלוש פרשות שבראשן פתיחות המיוחסות לחכמים (פרשות א, ב, ג), וקבוצה ב, ימים ד–ו – שלוש פרשות שבראשן פתיחות המיוחסות לחכמים (פרשות ו, ח, ט). עליהן יש להוסיף כפתיחה שביעית את הפתיחה של היום השביעי (פרשה י), אשר בה ממוקמת הפתיחה המיוחסת לחכם באופן חריג לאחר פתיחה אנונימית.⁴¹ מבנה ראשי הפתיחות השמיות בדגם של 1+6 מתאים אפוא למבנה היסודי של סיפור ששת ימי בראשית⁴² + שבת.⁴³

41 ההבחנה בין פתיחות המיוחסות לחכמים ובין פתיחות סתמיות היא לכאורה מלאכותית. עם זאת ראוי לזכור שרוב הפתיחות השמיות בפרשות הנ"ל הן פתיחות שהייחוס לחכם בראשן הוא ייחוס מעושה, שנעשה בידי עורכי המדרש, ולכן ישנה הצדקה מסוימת לראות בהן סוג מובחן של פתיחות ואף לנסות ולחקור את מגמות העורכים בהצגת הייחוסים הנזכרים. לעומת זאת קשה מאוד לחקור את מעורבותם של העורכים בפתיחות הסתמיות. עוד ראוי לתת את הדעת לכך שרוב הפתיחות השמיות הן פתיחות ארוכות ומפותחות יחסית (ראה פרשות א, ב, ג, ו, ח, ט, י). כנגדן כל הפתיחות הסתמיות הן פתיחות דלות למדי, המסתפקות בהשוואות או בהנגדות קצרות מאוד בין פסוק הפתיחה מהכתובים ובין הפסוק הנדרש (ראה פרשות ד, ה, ז, י, יא).

42 ראוי לציין שהמונח 'ששת ימי בראשית' עצמו מופיע בפתיחות הללו. ראה א, יג (עמ' 12); ג, ו (עמ' 21); ד, ד (עמ' 28); ה, ה (עמ' 35); יא, ז (עמ' 95).

43 גם לדגם של 1+6 עצמו נמצאו, בזכור, שתי היקרויות קודמות בסיום הדרשות השנייה והשישית של פרשה א, ראה הצגתן הסכמטית לעיל.

האם בכוחם של ממצאים מספריים אלו ללמד כי סידור הפרשות והפתיחות בסדר הראשון נעשה מתוך תכנון מדויקדק, אשר הביא בחשבון את ההבחנות בין קבוצות המשנה או סוגי הפתיחות שפורטו לעיל, או שמא שרשרת מקרים לפנינו ותו לא? מובן שלא ניתן לענות תשובה מלאה וחד־משמעית על שאלה מעין זו, אולם ראוי להדגיש שההבחנה הספרותית שהוצעה לעיל בין פתיחות ששת ימי המעשה מכאן ובין פתיחות השבת מכאן באה לידי ביטוי בולט בתוכנן של הדרשות בבר"ר. ראה הפתיחה בראש פרשה ט, החותמת את הפתיחות של ששת ימי הבריאה:⁴⁴

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד – ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא פתח כבוד אלהים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר [מש' כה, ב]
 ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא מתחלת הספר עד הכא – כבוד אלהים הסתר דבר מיכן והילך כבוד דברי תורה שנמשלו במלכות – בי מלכים ימלוכו [שם ח, טו] – 'חקור דבר'
 וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

עורך בר"ר הציב אפוא בראש הפרשה האחרונה, הסוקרת את ימי המעשה, את פתיחתו המעושה של ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא, הרואה ביחידה הספרותית 'מתחלת הספר עד הכא' יחידה גדולה לעצמה.

תפיסה דומה באה לידי ביטוי גם במאמרים שהוצבו בסופה של פרשה ט:⁴⁵

ויהי ערב ויהי בקר יום הששי –
 אמר ר' יודן זו שעה יתירה שמוסיפין מחול על הקדש ובה נגמרה מלאכת העולם

הששי – אמר ר' סימון <בא מית> ש מעשים טובים
 עד כאן מונין מנינו שלעולם לימים, מיכן והילך מונין מניין אחר לחדשים.

המכנה המשותף למאמר הראשון והאחרון בפרשה ט מתמקד אפוא בהבחנה בין 'מתחלת הספר עד הכא' (או 'עד כאן') מצד אחד ובין 'מיכן והילך' מצד אחר. ייחודו של היום השביעי ויחסו לששת ימי המעשה נידונים גם בסמוך שם, בראש פרשה י, שהיא הפתיחה הראשונה של יום השבת:⁴⁶

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם – לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד [תה' קיט, צו]
 לכל יש סיקוסים [=מידה] שמים וארץ יש להם סיקוסים
 חוץ מדבר אחד איקסיקסים [=בלי מידה]⁴⁷
 אי זה זה התורה ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים [איוב יא, ט].

44 ת"א, עמ' 67. הציטוט על פי קטע גניזה, סוקולוף, עמ' 100 (בהשלמת קרחות).

45 ת"א, עמ' 74. הציטוט על פי קטע גניזה, סוקולוף, עמ' 100.

46 ת"א, עמ' 74. הציטוט על פי קטע גניזה, סוקולוף, עמ' 101.

47 ראה סוקולוף, שם, בשם שפרבר.

דבר אחר לכל תיכלה ראיתי קץ –
 זה מלאכת שמים וארץ שנ' 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם'.
 ר' חמא בר' חנינא פתח הגו סיגים מכסף ויצא לצורף כלי [מש' כה, ד] –
 אמר ר' אליעזר בן יעקב לאומבטי שהיתה מליאה מים
 והיה בה ב' דיוסקסים [=צורות בולטות] נאים
 כל זמן שהיתה מליאה לא היתה מלאכת דיוסקסים נראית
 כיון שפ>ת קה וניראת וניער המים מתוכה נראית מלאכת דיוסקסים
 כך כל זמן שהיה תהו ובהו בעולם לא ניראת מלאכת שמים וארץ
 וכיון שנעקר תהו ובהו מן העולם נראת מלאכת שמים וארץ
 ויצא לצורף כלי – נעשו כלים ויכולו השמים והארץ וכל צבאם.

שתי הפתיחות של ר' חמא בר' חנינא בפרשות ט–י מוסבות על שני פסוקים סמוכים
 ממש' כה, ב–ד, וסביר שיש לפרש את האחת בעזרת רעותה: 'מתחילת הספר ועד
 הכא כבוד אלהים הסתר דבר' מפני ש'כל זמן שהיה תהו ובהו בעולם לא ניראת
 מלאכת שמים וארץ'; לעומת זאת 'מיכן והילך [...] חקור דבר', משום 'שנעקר תהו
 ובהו מן העולם נראת מלאכת שמים וארץ ויצא לצורף כלי – נעשו כלים'.
 מאמר נוסף של ר' חמא בר' חנינא בפתיחה השנייה של פרשה ח, מצטרף אף
 הוא לאותה שיטה:⁴⁸

ר' חמא בר' חנינא פתח הזאת ידעת מני עד מני שים אדם עלי הארץ [איוב
 כ, ד]

אמר ר' חמא בר' חנינא למדינה שהיתה מסתפקת מן החמרים
 והיו שואלין אילו לאילו מה שברון נעשה במדינה היום
 שלשישי היו שואלים שלחמישי, ושלחמישי שלרביעי,
 ושלרביעי שלשלישי, ושלשלישי שלשיני, ושל<שיני> שלראשון
 ושלראשון למי היה להם לשאול לא לבני המדינה אתמהא
 שהן עוסקים בדימוסיה שלמדינה אתמהא
 כך מעשה כל יום ויום היו שואלים אילו לאילו מה בריות ברא הק' בכם היום
 שלשישי היו שואלים שלחמישי, ושלחמישי שלרביעי,
 ושלרביעי שלשלישי, ושלשלישי שלשיני, ושלשיני שלראשון
 ושלראשון למי היה לשאול לא לתורה אתמהא
 שקדמה היא לביריתו שלעולם אתמהא [...] –
 הדא היא דכתיב ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים –
 מלמד שיומו של הק' אלף שנים כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר
 [תה' צ, ד]

הדא היא הזאת ידעת מני עד – התורה יודעת מה היה קודם לביריתו שלעולם
 אבל את אין לך עסק לדרוש אלא מני שים אדם עלי ארץ.⁴⁹

48 ת"א, עמ' 57. הציטוט על פי כ"י וטיקן 60.

49 וראה גם המשך הדרשה שם: 'ר' אליעזר בשם בר סירה אמר בגדול ממך כל תדרוש כחזק ממך

נראה אפוא כי דעתו של ר' חמא בר' חנינא 'מתחלת הספר עד הכא כבוד אלהים הסתר דבר' ורק מכאן ואילך 'חקור דבר', התואמת לדעתו כאן 'אין לך עסק לדרוש אלא מני שים אדם עלי ארץ', קשורה לאיסור לדרוש במעשה בראשית.⁵⁰

מעמדם האונטולוגי של המספרים שש ושלוש במעשה הבריאה

מספרי המפתח של פרשה א, שש ושלוש הם מספרים בעלי משמעות תוכנית בתיאור הבריאה במהלך הסדר הארץ-ישראלי הראשון בבר"ר בפי כמה חכמים, ובראשם ר' חמא בר' חנינא. המספר שש מופיע במהלך הדרשות של הסדר הראשון בפרשה י, ג:⁵¹

כאי זה צד ברא הקב"ה עולמו
אמר ר' יוחנן נטל הקב"ה שתי פקעיות אחת שלאש ואחת שלשלג ופתכן זה
בזה מהן נברא העולם
ר' חנינא אמר ארבע לארבע רוחות
ר' חמא בר' חנינא אמר שש – ארבע לארבע רוחות השמים ואחת למעלן
ואחת למטן.⁵²
אדריאנוס שחוק עצמות שאלה לר' יהושע בן חנניה
אמר ליה כאי זה צד ברא הקב"ה את עולמו
אמר ליה כההיא דאמר ר' חמא ביר' חנינא
אמר ליה אפשר כן אתמהא
הכניסו לתוך בית קטן אמר לו פשוט ידיך למזרח ולמערב לצפון ולדרום
אמר לו כך מעשה לפני הקב"ה.

מסיפור זה משתמע שכבר התנא ר' יהושע בן חנניה החזיק בדעה, שנמסרה מאוחר יותר בשמו של ר' חמא בר' חנינא, שהקב"ה ברא את עולמו בעזרת שש פקעיות. אפשר שיש בכך רמז שאף העורך החשיב את דעתו של ר' חמא בר' חנינא יותר מדעותיהם של ר' יוחנן ור' חנינא. זאת ועוד, הדיון הכללי בשאלה 'כאי זה צד ברא הקב"ה את עולמו' אינו מסתמך על פסוקים כלשהם, שאמורים היו להכתיב את מיקומו במהלך הדרשות. משום כך מעניינת החלטתו של העורך לשלב מיד לאחר פתיחתו של ר' חמא בר' חנינא עצמו ליום השביעי, בפתיחה החותמת את

כל תחקור במופלא ממך כל תדע ובמכוסה ממך כל תחקור כמה שהרשיתה אתכונן ואין לך עסק בניסתרות. כמה הורשתה – ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.

50 ראה על כך עוד להלן בנספח.

51 ת"א, עמ' 75. הציטוט על פי קטע גניזה, סוקולוף, עמ' 101.

52 לפיתוח מעניין של מוטיב שש הרוחות (כלא קשר לבריאה) ראה מ"ב לרנר, 'בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם', ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריז, ירושלים תשכ"ט, עמ' 109–101.

מסכת הפתיחות השמיות של הסדר כולו והמוצבת לפני הדרשה הראשונה של המילה 'ויכולו'. ייתכן שיש לראות בכך ניסיון ליצור מעגל דרשני, הנפתח בפירוט ששת הדברים שקדמו לבריאת העולם ומסתיים בציון שש הפקעיות שמהן נברא העולם.⁵³ גם המספר שלוש תופס מקום מרכזי בבריאה גופה, לדעת ר' חמא בר' חנינא. ראה דרשתו המשובצת בסמוך לסיום דרשות הסדר כולו, בהקשר של מילות החתימה של הסדר הראשון, 'אשר ברא אלהים לעשות' בפרשה יא, ט:⁵⁴

ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא
ג' בריות היה הק' בורא בכל יום ויום
בראשון שמים וארץ ואורה
בשיני רקיע וגיהנם ומלאכים
בשלישי אילנות ודשאים וגן עדן
ברביעי חמה ולבנה ומזלות
בחמישי עופות ודגים ולויתן
בששי אדם וחיה ורמש.
אמר ר' פינחס בששי ברא שש: אדם וחיה ורמש ובהמה וחיה ומריא.
אמר ר' בנייה אשר ברא אלהים ועשה אין כת' כן
אלא אשר ברא אלהים לעשות
כל מה שהיה עומד הק' לבראו בשביעי הקדים וברא אתו בששי.

מקומם המיוחד של המספרים שש ושלוש בתיאור הבריאה בא לידי ביטוי גם בפרשה יב, ה (המשולבת בפסוקי הסדר השני):⁵⁵

דרש ר' נחמיה איש שוחים
כי ששת ימים עשה יי את השמים ואת הארץ ואת הים ואת כל אשר במ [שם]
כ, יא] –
שלשה דברים הן הן עיקר ביריתו שלעולם
ושהו משלשה שלשה ימים והוציאו משלוש <שלוש> תלדת.
הארץ בראשון כדבית הלל, ושהת שלשה ימים: ראשון שיני ושלישי
והוציאו שלוש תולדות: אילנות ודשאים וגן עדן.
רקיע בשיני, ושהא שלשה ימים: שיני ושלישי ורביעי

53 כאן המקום להעיר כי המדרש המפורסם 'בראשית' – בראשית – במשמעות של ברא ששה, הוא מדרש מאוחר. ראה למשל 'סדור רבא דבראשית רבה', בתי מדרשות, מהדורת ורטהימר, ירושלים תשכ"ח, א, עמ' שסה; מדרש הגדול לבראשית, מהדורת מרגליות, עמ' יא. והשווה בבלי, סוכה מט ע"א, שבו נדרש כפי תנא דבי ר' ישמעאל 'בראשית' – אל תקרי בראשית אלא בראשית' במשמעות אחרת של ה'שית' שבמזבח.

54 ת"א, עמ' 96. הציטוט על פי כ"י וטיקן 60. לזיקת מדרש זה לספר היוכלים ולמדרש תדשא ראה S. B. Hoenig, 'The Designated Number of Kinds of Labor prohibited on the Sabbath', JQR 68 (1978), p. 201.

55 ת"א, עמ' 100–102. הציטוט על פי כ"י וטיקן 60.

והוציאו שלוש תולדות: חמה ולבנה ומזלות.
 ימים בשלישי, ושהו שלשה ימים: שלישי ורביעי וחמישי
 והוציאו שלוש תולדות: עופות ודגים ולויתן.
 ר' עזריה לא אמר כן אלא ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים –
 שני דברים הללו הן הן עיקר ביריתו שלעולם
 שהו משלשה שלשה ימים וניגמרה מלאכתן ברביעי
 ומהו גמר מלאכתן מאורות.
 הארץ בשלישי, ותוצא הארץ עיקר בירייתה
 ושהת שלשה ימים: שלישי רביעי חמישי ונגמרה מלאכתה בשלישי
 ומהו גמר מלאכתה בששי אדם אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי [יש' מה,
 יב].
 תולדות [בר' ב, ד] – כל תולדת שנאמרו בתורה חסרין בר מן תריין:
 אלה תולדות [רות ד, יח] והדין
 ומה אינון חסרין, ר' יודן בשם ר' ראובן אמר ששה כנגד ששה דברים שניטלו
 מאדם הראשון
 ואילו הן: זיוו וחייו וקומתו ופרי הארץ ופרי האילן ומאורות.

בדרשות הסדר הארץ-ישראלי הראשון הובלט אפוא מעמד האונטולוגי של המספרים
 שש ושלוש במעשה הבריאה כולה,⁵⁶ ואף נערכה חלוקה תוכנית ברורה בין דרשות
 ששת ימי המעשה לדרשות היום השביעי. יסודות ענייניים אלו אפשר שהשפיעו
 אף על העיצוב המספרי והמבני התואם של כלל הפתיחות של הסדר הארץ-ישראלי
 הראשון בבר'ר. הדברים אמורים במיוחד בחלוקה שהוצעה לעיל בין 'מתחלת הספר
 ועד הכא', דהיינו פרשות א–ט, ובין 'מיכן והילך', דהיינו פרשות י–יא. אולם בוודאי
 שאין בכך כדי להכריע בשאלה אם הנתונים המספריים של הפתיחות בסדר מעשה
 בראשית הם פרי תכנון מדוקדק, או יד המקרה בדבר.

מחקר התבנית המספרית הקצובה של הפרשות בבראשית רבה

חלוקת הפרשיות של בר'ר העסיקה לא מעט את החוקרים. חנוך אלבק קבע כי
 'הפרשיות נחלקות לרוב על פי הפתוחות והסתומות שבמקרא ובמקומות אחדים גם
 על פי סדרי התורה לבני מערבא שגמרו את התורה בשלש שנים'.⁵⁷ אמנם בעצמו

56 השווה אל הסברו של פילון, על בריאת העולם, 13 (מהדורת רניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ'
 17) כי העולם נברא בשישה ימים דווקא משום שהמספר שש הוא 'המסוגל ביותר להולדה לפי
 חוקי הטבע [...], שהרי למן האחת הוא המספר המושלם הראשון, כמשתווה לסיכום גורמיו
 ומתהווה כולו מהם – ממחציתו שלוש, משלישו שתיים ומשישיתו אחת. ומטבעו הוא כביכול
 זכר ונקבה [...]. על כן היה מן הצורך כי העולם בהיותו המושלם כנולדים יגובש על פי מספר
 מושלם, השש'.

57 ראה מבואו לבר'ר (לעיל הערה 11), עמ' 97. בדעה זו אחז גם תאודור, ראה J. Theodor,

הודה: 'אבל הרבה פעמים נסדרו פרשיות במקומות שאין במקרא לא פרשה פתוחה או סתומה ולא ראש סדר וביחוד בפרשת בראשית שהמדרש הוא ארוך, ופרשה אחת סובבת לפעמים על פסוק אחד בלבד'.⁵⁸ יוסף היינימן חלק על קביעתו של אלבק שהחלוקה נעשתה לרוב על פי פרשות פתוחות או סתומות, בהעירו כי במקרים רבים זהה מקום ראש הפרשה הפתוחה או הסתומה למקום ראש הסדר. בעקבות כך הסיק 'שעיקר החלוקה והמבנה של המדרש מבוססים על הסדרים, דוגמת שאר מדרשי האגדה הקדומים לתורה. אותן הפרשות – כמחצית כלל מספר הפרשות – שאינן מקבילות לסדרים בוודאי נוצרו, כפי שכבר שיער תיאודור, בגלל עודף החומר, בייחוד בהתחלתו של המדרש'.⁵⁹ עפרה מאיר העירה כי הן לשיטת אלבק הן לשיטת היינימן יש מספר גדול מאוד של חריגים. במקביל ניתחה כמה פרשות ועמדה על אופיין כיחידות בעלות מבנה ספרותי סגור. לאור זאת הסיקה כי החלוקה לפרשות לא נועדה להתאים לחלוקה זו או אחרת של ספר בראשית, אלא שימשה אמצעי עזר ביד העורך לארגן את המסורות השונות שעמדו לפניו בחטיבות ספרותיות המציגות מהלך בעל משמעות.⁶⁰ שלא כחוקרים הנזכרים, אשר ניסו להסביר את חלוקת הפרשות על פי קריטריון מרכזי אחד, הדגיש יונה פרנקל שהתחלת הפרשות נקבעה 'גם לפי סימנים חיצוניים של ספר תורה כתוב כהלכה [כלומר "פתוחות" ו"סתומות"]', גם לפי התחלות הסדרים של קריאת התורה בשבתות אך גם לפי פסוקים שהיו חשובים במיוחד לחכמים לצורך דרשותיהם'.⁶¹

חשיפת מלאכת המחשבת הניכרת בעריכתה המדוקדקת והקפדנית של פרשה א מורה בבירור שיש לראות בה חטיבה ספרותית, בנויה לתלפיות, אשר נערכה על ידי אמן-פדגוג. פרשה זו מורכבת, כאמור, משתי חטיבות של שש פתיחות מכאן

Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige Palastinensische Cyclus', *MGWJ* 34 (1885), pp. 351 ff. למחקרים קדומים יותר של לרנר ומייבאים ראה אלבק (לעיל הערה 11), עמ' 12–11.

58 שם, עמ' 97, וראה סיכומו המובא בהמשך שם: 'ובצ"ד הפרשיות הראשונות, שהב"ר שוה בתוכנו העיקרי בכל הכ"י ובדפוסים, שלשים פרשיות נחלקות על פי הפרשיות הפתוחות שבתורה, ותשע עשרה על פי הסתומות, ושמונה על פי ראשי הסדרים. ושאר השלשים ושש (חוץ מן הפרשה הראשונה) אין ראשיהן נוסדים על חלוקות בתורה לפי המסורה שלנו'.

59 ראה י' היינימן, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', ספר בראשית ט (תשל"ב), עמ' 279–289. ועיין בטבלה המחודשת של החומר שערך שם, עמ' 286–287 ובסיכום המפורט, שרק חלקו צוטט לעיל, שם, עמ' 288.

60 ראה ע' מאיר, 'עקרון החלוקה לפרשות בבראשית רבה', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ראשון, ירושלים תש"ן, עמ' 101–108. להבלטת מלאכת העריכה הקפדנית של בר"ר בפרשות נוספות ראה גם הנ"ל, 'גן בעדן: הערות לאופן העריכה של בראשית רבה', דפים למחקר בספרות 5–6 (תשמ"ט), עמ' 309–330; 'מעשה העריכה בבראשית רבה ובוויקרא רבה', תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 61–90.

61 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 447. והשווה אל ספרו, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 786–787.

ושש דרשות מכאן, שארבע מהן תואמות זו לזו מבחינה תוכנית או צורנית. הן הפתיחות הן הדרשות מחולקות תדיר ליחידות משנה שוות של שלוש-שלוש, כאשר בגרעינה של הפרשה דרשה משולשת על שישה דברים שקדמו לעולם. נוסף על הארגון הקפדני של החומר וחלוקתו ליחידות מדודות יש לייחס לעורך גם את עיצוב הפתיחות המעושות, שיוחסו לחכמים במטרה להעמיד את מניין על שש. כמו כן נראה שיש לייחס לו את עיבודן התוכני של מספר דרשות בהתאם למסגרת הספרותית שעיצב⁶² ובהתאם לתפיסותיו ההלכתיות⁶³ ולמגמותיו הרעיוניות והפולמוסיות.⁶⁴ ארגון הפרשה הראשונה סביב המספר שש עשוי להשתלב יפה עם מגמתו האפשרית של העורך לבנות את הסדר הראשון בכללותו בעזרת העמדת שש יחידות של פתיחות המיוחסות לחכמים בראשי הפרשות שבהן נדרשים ששת ימי הבריאה, ופתיחה שמית נוספת, שלא בראש הפרשה, בדרשות יום השבת. גם בסדר הראשון מתחלקות שש הפרשות שבראשן פתיחות המיוחסות לחכמים לשתי קבוצות שוות של שלוש-שלוש, ומספרי הפתיחות (השמיות והאנונימיות כאחת) בשתי הקבוצות ובקבוצה השלישית של פרשות יום השבת קשורים אף הם למספר שש ונגזרותיו, פוחתים והולכים כדי מחצית מקבוצה לקבוצה: שתיים עשרה < שש < שלוש.⁶⁵

בחינת המבנה הספרותי והרעיוני של פרשה א תומכת אפוא בהצעתה של מאיר לראות בפרשות של בר"ר חטיבות ספרותיות סגורות המציגות מהלך רעיוני בעל משמעות. יתרה מזו, ייתכן שבכוחה של בחינה זו להסביר את מניעיו של עורך בר"ר ליצור פתיחות מעושות המיוחסות לחכמים ככלי שרת מבני-ספרותי, ואולי אף להאיר את ניסיונו לעצב את הפרשות הבודדות במסגרת תבנית רחבה יותר של הסדר הארץ-ישראלי בשלמותו. ועוד ראוי לבדוק את היחס המדויק בין עריכת פרשה א בבר"ר ובין דרכי העריכה הנוהגות בויקרא רבה ובמדרשים קלסיים אחרים, ואף לחקור היטב את טיב החלוקה הקצובה בפרשה זו בהשוואה לחלוקה הקצובה הנוהגת בפיוט הארץ-ישראלי,⁶⁶ שאף היא סוגה ספרותית בת התקופה הצמודה לסדרים הארץ-ישראליים והמרבה להיעזר במדרשים!⁶⁷

62 ראה לעיל סמוך להערה 3 ובהערות 15, 22, 27, 29, 30, 31, 43.

63 ראה להלן בסמוך להערה 78 ובהערות 80, 85.

64 ראה להלן הערה 82.

65 ראה פירוט הנתונים לעיל, והספק שהבעתי שם בשאלת התכנון המכוון של פרטים אלה.

66 על זיקתו של הפיוט הארץ-ישראלי ליחידות מדרשיות מחורזות וקצובות העמיד בהרחבה א' מירסקי בספרו, מחצבתן של צורות הפיוט, ירושלים ותל אביב תשכ"ט. אולם דיונו התמקד ביחידות מדרשיות קצרות יחסית ולא במבנה מורכב של מדרש ארוך, דוגמת הפרשה השלמה שנידונה במאמר זה. לתבנית המשולשת במדרש השווה במיוחד את הקיקלר, שהוא פיוט המורכב מסטרופות תלת-טוריות (לשימושו של הקיקלר כבר בפייטנות הקלסית הקדומה ראה למשל ע' פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 147, 166). על עיצובה של עלילת בריאת העולם בשש מחורזות בפיוטיו של יוסף אבן אביתור ראה י' גרנט וא' שמידמן, "אשר אחד עשה": ששת ימי הבריאה ושישה סדרי משנה בברכת מזון מפויטת ליוסף אבן אביתור, גנזי קדם א (תשס"ה), עמ' 85.

67 שימושם של הפייטנים במדרשים הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. כאשר לכיוון ההפוך,

מצד אחר ראוי להיזהר מהסקת מסקנות כוללניות על אודות דרכי עריכתו של מדרש בר"ר על פי עיון זה. זאת הן מחמת היקפו המצומצם של הדיון הן מחמת עיסוקו בפרשת בראשית, המשופעת בחומר דרשני שאינו אופייני לשאר חלקי המדרש,⁶⁸ הן מפאת הספק בדבר ארגונו המתוכנן מראש של מקצת מן הפרטים שהועלו במאמר זה, ובראשם הנתונים המספריים על המבנה של הסדר הארץ-ישראלי הראשון בשלמותו. לשון אחר, עדיין צריך עיון אם התבנית המספרית הקצובה שנחשפה בעריכת הפרשה הראשונה משקפת תופעה ייחודית – שנעשתה אולי בהשראת המבנה המקראי של ששת ימי המעשה והשבת, או ששת הימים המוגדרים כ'מעשה בראשית' ואסורים בדרישה, או 'שש הפקעיות' שבהן ברא הקב"ה את העולם ושלוש הבריאות שנבראו בכל יום, לדעתו של ר' חמא בר' חנינא⁶⁹ – או שמא כך נהג העורך גם במקומות אחרים? קידום מחקרן של שאלות אלו יוכל להיעשות בעקבות מציאת פרשות נוספות המשופעות בפתיחות מלאכותיות שמספרן נקבע במגמה ברורה; גילוי פרשות נוספות שמספר המאמרים הכולל שלהן וחלוקתן הפנימית מסודרים בתבנית מדוקדקת; וזיהוי סדרים או יחידות ספרותיות גדולות אחרות, שהקריטריונים של מספר הפתיחות שהוצבו בראשם וההבחנה בתוכן בין פתיחות שמיות לפתיחות אנונימיות הם בעלי משמעות לגביהם.⁷⁰

שימוש המדרש בפיוט, ראה מאמרה המאלף של ש' אליצור, 'מפיוט למדרש', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 383–397, שבו הוכיחה את השימוש שעשו כמה מדרשים מאוחרים בפיוט (והשווה גם ע' פליישר, "'מבטלי' עשרת הדיברות: בפיוט, במדרש ובתרגום, תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 86–90, אם כי ראיותיו שם פחות נחרצות). אולם עד עתה לא הוכח שאף המדרש הקדום עשה שימוש בפיוט או הושפע ממקצביו.

68 ואכן, כבר תאודור, אלבק והיינימן העירו שהחומר המדרשי הרב שעמד בפני העורך בפרשת בראשית אילץ אותו לסטות מדרכו כרוך חלקי המדרש האחרים, כאמור לעיל.

69 מעמדו המרכזי של ר' חמא בר' חנינא, המשתקף הן בדרשות הקשורות לשאלת ההיתר לדרוש במעשה בראשית (ראה להלן הערה 77) הן בדרשות הקשורות למספר שש, ראוי לתשומת לב. והשווה עוד אל דרשתו של חכם זה בכר"ר ע, ח (עמ' 805): 'וירא והנה כאר בשדה וגו' – ר' חמא ביר' חנינה פתר בה שת שטין [...] (לניתוחה ראה פרנקל [לעיל הערה 61], עמ' 206–209). לדרכו של חכם זה להרכות ב'פתיחות' השווה אל פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, ח (מהדורת מנדלבוים, עמ' 184): 'ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים – מלמד שלא ניהגן בדרך הארץ. ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה אמר בה תמני שטין [...]'.
70 מלבד פרשות א–יא, שנידונו במאמר, ישנן בכר"ר עוד עשרים ושמונה פרשות שכראשן הוצבו פתיחות המיוחסות לחכמים. רובן המכריע – עשרים פרשות – ממוקמות בתחילת סדרים; שלוש פרשות מוצבות בתחילת נושא חדש, שאינו פותח סדר לפי המסורת השונות של החלוקה לסדרים (על פי מאמרו של י' יואל, "'כתר" משנת ה' אלפים ועשרים לכה"ע', קרית ספר לח [תשכ"ג], עמ' 130); ורק חמש פרשות שכראשן הוצבו פתיחות שמיות פותחות בפסוקים שאינם מתחילים נושא חדש (וראה עוד סיכומיהם של אלבק, היינימן ופרנקל [לעיל הערות 57, 59, 61], אלא שהם לא הבחינו בין פתיחות שמיות לפתיחות סתמיות). לכאורה גם המספר העגול של מאה פרשות בכר"ר לפי כמה כתבי יד עשוי להורות על תכנון קפדני, אולם ספק גדול אם הוא מספרן המקורי של הפרשות. כ"י וטיקן 30 – בכיר כתבי היד – וכן קטע גניזה אצל

נספח: לשאלת ההיתר לדרוש במעשה בראשית המשתקף בבראשית רבה

הדיון המפורש בסוגיה של דרישת 'מעשה בראשית' בדרשות המובאות בבר"ר ובחינת הזיקה האפשרית של שאלה הלכתית זו לעיצוב המבני והצורני של דרשות הפסוקים הנכללים ב'מעשה בראשית' במדרש זה עשויים ללמד כי סוגיה זו עצמה, קרי שאלת ההיתר לדרוש ב'מעשה בראשית', העסיקה אף את עורך בר"ר לפני שהחליט לכלול במדרשו דרשות על פסוקי מעשה בראשית.

כידוע, שנתה המשנה במסכת חגיגה ב, א: 'אין דורשים [...] במעשה בראשית בשנים'. לא ברור מהו תיחומו המדויק של המושג 'מעשה בראשית' במשנה זו. ייתכן שהכוונה היא לתיאור הבריאה כולה בסדר הארץ-ישראלי הראשון בבר' א, א – ב, ג, אפשרות שהולמת יפה את תיאור הקריאה בתורה במשנת מגילה ג, ו: 'במעמדות במעשה בראשית',⁷¹ שהרי לא מסתבר שקריאה זו נסתיימה לפני תיאור השבת. אולם ייתכן גם שהכוונה היא רק לתיאור 'בריאת העולם',⁷² בששת הימים ללא השבת, או חלקים ממנה.⁷³ וכבר נתחבטו התנאים והאמוראים בגבולות האיסור של דרישת 'מעשה בראשית' ונחלקו אם מותר להתחיל לדרוש מסוף היום השישי, 'מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ', משנבראו סדרי תקופות, 'למן היום שבו נבראו ימים' או אפילו 'משנברא העולם'.⁷⁴

התייחסות עקיפה לנושא זה אפשר למצוא בדבריו של ר' חמא בר' חנינא שהובאו בפתיחה לפרשה ט, 'מתחלת הספר עד הכא כבוד אלהים הסתר דבר' ורק מכאן ואילך 'חקור דבר'. דברים אלה תואמים לדעתו בפתיחה לפרשה ח 'אין לך עסק לדרוש אלא מני שים אדם עלי ארץ'.⁷⁵ דעה זו הולמת את האיסור לדרוש במעשה בראשית כפי שהוא מתוכם בתוספתא, חגיגה ב, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 382):

כל המסתכל בארבעה דברים ראיתי לו כאילו לא בא לעולם

סוקולוף, עמ' 195 כוללים מאה ואחת פרשות, ולעומתם כ"י וטיקן 60 מסתיים בסוף פרשה צד; ראה על כך הנסמן במאמרי (לעיל הערה 1), עמ' 18 הערה 7.

71 וראה עוד תוספתא, תעניות ג, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 337); מסכת סופרים יז, ה (מהדורת היגער, עמ' 303).

72 והשווה אל עדותו המפורסמת של אוריגנס בהקדמתו לשיר השירים כי אחד מארבעת הטקסטים שאין נוהגים ללמד את הנערים הוא 'תחילת ספר בראשית המתאר את בריאת העולם' ('principium Genesis in quo mundi creatur describitur'), וראה ש' ליברמן, מדרשי תימן², ירושלים תש"ל, עמ' 16.

73 ממקורות אחרים המשתמשים במונח זה, דוגמת תוספתא, מגילה ג, לא (עמ' 362): 'מעשה בראשית נקרא ומיתרגם', קשה ללמוד דבר של ממש בעניין זה. הוא הדין ל'מעשה בראשית' במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק ד (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 196); ספרא, אמור פרק ח, יב (מהדורת וייס, דף צט ע"ג); תנחומא, בראשית א.

74 ראה סיכום הדעות אצל ב' ליפשיץ, 'דורשין במעשה מרכבה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"א), עמ' 513–524.

75 ראה ציטוטם המלא לעיל.

מה למעלה, מה למטה, מה לפני, מה לאחור
 יכול קודם למעשה בראשית
 ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ [דב' ד, לב]
 יכול עד שלא נבראו סדרי תקופות ת"ל ולמקצה השמים ועד קצה השמים
 מה ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ [שם] –
 מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ אתה דורש⁷⁶
 ואי אתה דורש מה למעלה ומה למטה מה היה ומה עתיד להיות.

עורך בר"ר לא פיתח את שאלת האיסור לדרוש במעשה בראשית בקשר לדעתו
 המחמירה של ר' חמא בר' חנינא;⁷⁷ לחלופין הוא התייחס במפורש לאיסור זה רק
 בקשר לדעתו המקלה יותר של בר קפרא, בפתיחת הדרשה השנייה של הפרשה
 הראשונה:⁷⁸

בר קפרא אמר כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום וג' [דב'
 ד, לב] –
 למן היום שניבראו ימים את דורש ואין את דורש לפני מיכאן
 ולמקצה השמים ועד קצה השמים את חוקר ואין את חוקר לפני מיכאן.
 דרש ר' יהודה בן פזי במעשה בראשית כהדה דבר קפרא.

לכאורה קיים מתח מסוים בין דרשה זו של בר קפרא 'למן היום שניבראו ימים את
 דורש' ובין דרשתו שלו בפתיחה השנייה (ת"א, עמ' 3): 'ר' חונא בשם בר קפרא
 אילולי הדבר כתוב אי אפשר לאומרו בראשית ברא אלהים מן הן [=זה] מן הארץ
 היתה תוהו', המתייחסת לתהליך שהחל לפני בריאת הימים.⁷⁹ אולם עורכו של בר"ר
 נקט למעשה עמדה מקלה עוד יותר. הוא החל את מדרשו – המיועד ככל הנראה
 לרבים, ועל כל פנים ליותר מ'שניים' – מתחילת הספר בבר' א, א, ועסק בהרחבה
 גם בדברים שקדמו לבריאת העולם.⁸⁰ נדמה שהסיבה להכרעה זו נעוצה בין השאר

76 כלומר מן היום השישי. אמנם לא ברור אם הכוונה לתחילת היום השישי (בר' א, כד) או לסופו
 (בר' א, ל), כפי שמשמע לכאורה מדברי ר' חמא בר' חנינא ואף הולם יותר את ההגדרה של
 'מעשה בראשית'.

77 ושם אין זה מקרה, כי כבר"ר לא נמסרו בשם ר' חמא בר' חנינא דרשות כלשהן לפסוקים של
 ששת ימי המעשה, אך 'מיכן והילך' הוא הופך לאחד החכמים הדומיננטיים ביותר ועד סוף
 הסדר מופיעות בשמו שמונה דרשות.

78 ת"א, עמ' 8. להקשר הכללי ראה לעיל.

79 אולי כוונתו להתיר את דרישת האמור בתורה מבר' א, א ואילך, מתוך תפיסה שההגדרה 'למן
 היום שניבראו ימים' כוללת את כל תיאור הבריאה ביום הראשון, לרבות המסופר שם על החומר
 הקדום שממנו נברא העולם.

80 גישה מגמתית זו עשויה להסביר מדוע החליט עורך בר"ר לא לצטט את האיסור לדרוש במעשה
 בראשית המפורש במשנת חגיגה. הוא אף לא נזקק להעמדתה של משנה זו ביירושלמי, חגיגה ב,
 א (עז ע"א) בידי ר' בא בשם רב יהודה בר' עקיבא, 'כרם כר' ישמעאל דורשין לעובדה' (וזאת
 אף ששילב במדרשו קטעים רבים הדומים מאוד למקבילותיהן של הדרשות בסוגיית הירושלמי

ברצונו של העורך להתמודד עם טענות המינים הגנוסטים, אשר כעדותו עסקו אף הם בדרישת פסוקים אלה, אם כי מתוך מגמה הפוכה: 'בשביל להיתגאות ולומר אני דורש במעשה בראשית'. ואכן, בדרשות רבות מאוד בפרשות א-יא ישנה היזקקות לפולמוס זה,⁸¹ ולעתים נדמה שעורך המדרש אף מקצין את היחס הבוטה כלפי אותם מינים.⁸²

בחגיגה (שם). הרמז היחיד כבר"ר למהלוקתם של ר' עקיבא ור' ישמעאל בשאלת הלגיטימיות של הדרישה כמעשה בראשית משוקע במחלוקתם על דרשת 'את השמים ואת הארץ', אך גם שם לא הובהר נושא זה במפורש. ראה על כך בנספח למאמרי 'מהדורות מכילתא דר' ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 520–524. לענ"ד אין להוציא מכלל אפשרות שאחזתו של עורך בר"ר ככלל ש'הלכה כר' עקיבא מחבירו' (עירובין מו ע"ב ומקבילות), היא שהניעה אותו לתמוך יתדותיו בכר קפרא ובר' יהודה בן פזי ולהתעלם ממחלוקתם של ר' עקיבא ור' ישמעאל בנדרון. אף על פי שאין ראיה לדבר, ייתכן שזכר לדבר בסופה של הדרשה השנייה (אשר כפתיחתה הובאו דבריו הנזכרים של בר קפרא!), הדנה בזיהוי ה'תינוקות שעסקו בצופים'. ראה ת"א, עמ' 10: 'וסיימו אותן ועמדו חכמים גדולים בישראל. ויש אומרים ר' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא היו. קראו עליהם גם במעלליו יתנכר נער'. המפרשים התקשו בהצמדתו של ר' עקיבא לכאן, שלא היה בן גילם של ר' אליעזר ור' יהושע, וציינו שבמקבילה הקרובה בירושלמי, מגילה א, יא (עא ע"ד) מוזכרים רק ר' אליעזר ור' יהושע. האם אפשר לשער כי ר' עקיבא נוסף לדעת 'יש אומרים' בשל מעמדו הבכיר ושמו שהיה הולך מסוף העולם ועד סופו, כפי שמקובל היה גם על עורכו של בר"ר?!

81 ראה למשל א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 161–204; א' גושן-גוטשטיין, 'מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית', אשל באר-שבע ד (תשנ"ו), עמ' 58–77 ובספרות הענפה שצוינה בשני חיבורים אלו.

82 ראה למשל הדרשה כפרשה א, יג (עמ' 11):

תני ר' שמעון בן יוחי מניין שלא יאמר אדם ליי עולה ליי מנחה ליי שלמים
אלא יאמר עולה ליי מנחה ליי שלמים ליי – ת"ל קרבן ליי
והרי דברים קל וחומר

מה אם מי שהוא עתיד להקדש אמרה תורה לא יחל שם שמים אלא להקרבן
המחרפים והמגדפים והעובדים עבודה זרה על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם.
סיום הדרשה, 'שימחו מן העולם', אינו נלמד בפשטות ב'קל וחומר'. ואכן, הוא אינו מצוי
במקבילות השונות, שאף הן מוסרות דרשה זו כשם ר' שמעון. ראה במיוחד במקבילה הקרובה
בספרא, נדבה, פרשה ב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 21): '...והרי דברים קל וחומר מה אם
מי שהוא עתיד להקדיש אמרה התורה לא יחל שם שמים על הקרבן, על אחת כמה וכמה
המזכירים שם שמים להבטלה'. וראה עוד בבלי, נדרים י ע"ב: 'וק"ו ומה זה שלא נתכוון אלא
להזכיר שם שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן ליי, לבטלה על אחת כמה וכמה'; ספרי דברים
שו (עמ' 342. הציטוט על פי קטע גניזה אוקספורד MS Heb. c 10.5): 'והלי דברים קל וחומר
ומה אם אילו שהן מוקדשים לשמים אמר המקום אל יוחל שמי עליהם עד שיקדשו, המזכיר
שמו שלמקום חנים ובמקומות בזוין [=בזויים] על אחת כמה וכמה'. שלוש המקבילות הללו
עוסקות בישראל, ולימוד הקל וחומר שבהן תקין. לא מן הנמנע אפוא ששילוב המחרפים,
המגדפים והעובדים עבודה זרה (המזכירים בחירופם את שם ה') ובמיוחד ציון עונשם 'שימחו
מן העולם' – שאינו מוסק מן הקל וחומר – נוסח כבר"ר על ידי העורך כביטוי להמיית לבו

המקום המרכזי שתפס הפולמוס עם המינים הדורשים במעשה בראשית בבר"ר ניכר גם במקום המכובד יחסית שהוקצה לו בפרשה הראשונה. כזכור, במוקד הפתיחה הראשונה ובהקבלה לכך במוקד הדרשה הראשונה הועמד הנושא המרכזי של דרשות הפרשה הראשונה ושל הסדר הראשון כולו, שהתורה קדמה לעולם.⁸³ מיד לאחר מכן, במוקד הפתיחה השנייה ובהקבלה לכך בדרשה השנייה, פותח הפולמוס נגד המינים הדורשים במעשה בראשית.⁸⁴ אמור מעתה: העורך נזקק לדרוש במעשה בראשית, ואף טרח, בדרכו, לנמק זאת בפתיחת מדרשו בעזרת ההנגדה בין המינים הדורשים במעשה בראשית מכאן ובין ר' יהודה בן פזי, הדורש במעשה בראשית כשהוא מסתמך על היתרו של בר קפרא, מכאן.⁸⁵ עם זאת במבנה הכולל של הסדר נשתמרה הבחנה תוכנית, ואולי אף ספרותית, בין דרשות ששת ימי המעשה, 'מתחלת הספר ועד הכא', שבהן 'כבוד אלהים הסתר דבר' ובין הדרשות 'מיכן והילך', שהן 'כבוד דברי תורה חקור דבר'.

- (והשווה תנחומא בוכר, בראשית ו: 'אמר ר' שמעון בן יוחי אוי להם לגרפנין שהם נושאים שמו של הקב"ה על חנם', וכן שם, ויקרא יג, אשר כנראה הושפעו מבר"ר).
- 83 סביר שאחת ממגמותיה של תפיסה דרשנית רווחת זו היא להוציא מן הדעה העולה מפשרות הכתובים כי בחירת ישראל והנחלתם את התורה ומצוותיה לא נעשו מלכתחילה אלא רק בדיעבד, כתוצאה מכשלונם של האדם הראשון ושל בני נח. ראה על כך במאמרי 'היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים', עט הדעת ג (תש"ס), עמ' 33.
- 84 רמז לפולמוס זה אפשר למצוא כבר בשני הפירושים הקצרים שבראש הפתיחה הראשונה על התורה, 'אמון מכוסה, אמון מוצנע', המכוונים כנראה כנגד המוציאים את סתריה של התורה לאור. גם החפיפה החלקית של פירושים אלה – שבה כבר חש מרמורשטיין (לעיל הערה 19), עמ' 248 – מחזקת את התפיסה הרואה בהם מעין הקדמה לוויכוח עם המינים.
- 85 מעניין כי במהלך הפתיחה השנייה, שיוחסה לר' יהודה בר' סימון והמבוססת על דרשות הפסוק בדנ' ב, כב, לא צוטט הפירוש התנאי לפסוק זה, המובא בסדר עולם ל (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 445): 'והוא גלי עמיקתא ומסתרתא וגו' – עמיקתא זה עומק המרכבה; ומסתרתא – זה מעשה בראשית; ידע מה כחשוכא – זו מתן פורענותן שלרשעים בגיהנם; ונהורא עמיה שרי – זה מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא'. בדומה לכך נשנה אף בסדר אליהו רבה יז (עמ' 85). 'כנגד' דרשה תנאית זו הובאו בבר"ר שתי דרשות: (א) 'עמיקתא זו גהנם [...] ומסתרתא זו גן עדן [...]'; (ב) 'עמיקתא – אלו מעשיהן שלרשעין [...] מסתרתא – לסתיר עיצה. ידע מה כחשוכא – אלו מעשיהן שלרשעין [...] ונהורא עמיה שרי – אלו מעשיהן של צדיקים [...]'. כפילות הפתרון 'אלו מעשיהן שלרשעין' בדרשה השנייה והיעדר זיהוי מפורש של 'מסתרתא' בדרשה זו צורמים. האם לפנינו הרעיון שגם לפני עורך בר"ר עמד מדרש בנוסח הדומה לסדר עולם, אלא שהוא 'שיפצו' בהתאם למגמתו לדרוש ב'מעשה בראשית' ולכן לא רצה להתייחס לתחום זה כאל 'מסתרתא'? מובן שקשה להוכיח טענה מעין זו, ובכלל צריך עיון אם סדר עולם עמד לפניו (השווה אל מכואו של אלבק לבר"ר [לעיל הערה 11], עמ' 64–65). אולם לאור המעורבות המסתמנת של עורך בר"ר בחומר הגולמי שעמד לפניו (ראה ההפניות לעיל בהערות 62–64), כמדומני שאין להוציא זאת מכלל אפשרות.

מעשיות קטועות:
שחזור של סיפור קטוע בשריד הגניזה
של מדרש עשרת הדיברות ונוסחו הקדום בבבלי
מירון ביאליק לרנר

שרידים רבים ומגוונים מן המדרשים השונים לעשרת הדיברות¹ ומספרי המעשיות הגיעו אלינו מגניזת קהיר. ברוב המקרים תואמים ממצאים אלה את הדפוסים של ספרות זו, ועם זאת ישנם לפעמים סיפורים שאינם מוכרים לנו ממקום אחר ככתבם וכלשונם ואינם מצויים באוספי המעשיות הקיימים. קושי מיוחד יוצרים אותם מעשים אשר מסיבות שהזמן גרמן לא נשתמרו בשלמותם בין שרידי הגניזה והגיעו אלינו קטועים וחלקיים. מאמר זה הוא הראשון בסידרת מאמרים שתוקדש לאותם סיפורים קטועים וחסרים, המציבים אתגר קשה ומיוחד לפני החוקר הנאלץ להתמודד עם חומר שהוא, ממבט ראשון, בלתי מוכר ושתחילתו או סופו הם בבחינת נעלם גדול. במאמר הנוכחי ברצוני לעסוק במעשה אחד השייך לדיבר החמישי, 'כבד את אביך ואת אמך', שהגיע אלינו מן הגניזה פגום ושלכאורה אין לו מקבילות ישירות, לא במדרשים העוסקים בעשרת הדיברות במישרין ואף לא במדרשים אחרים.²

* עיקרי הדברים הושמעו בהרצאה בקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות ביום כ"ו בתמוז תשנ"ז (31.7.97), ובנוסח משופר בסמינר המחלקתי של המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר-אילן ביום ב' דר"ח אייר תשנ"ח (27.5.98) ובקולוקוויום של סגל ההוראה של המכללה העברית (Hebrew College) בבוסטון ביום ג' באדר א' תש"ס (9.2.2000).

בהכנת מאמר זה נעזרתי ברב יהושע הוטנר וברב אפרים רוטמן מ'מכון התלמוד הישראלי השלם של יד הרב הרצוג' שהמציאו לי העתק רישום של חילופי הנוסחאות לבבלי, קידושין לא ראש ע"ב שבמחברות של המכון וכן תצלום של דפוס ספרדי קדום (טולדו רל"ו?) לאותו עמוד, יישר חילם לאורייתא. אין צריך לומר שחומר זה סייע בידי להתקין את מערכת חילופי הנוסחאות לקטע זה שבנספח. כן הייתה לנגד עיניי רשימת כתבי היד ושרידי הגניזה של מסכת קידושין שהוכנה במפעל המשנה שעל יד האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

1 דנתי בשרידי גניזה רבים ממדרש עשרת הדיברות בנספח ב של מאמרי 'על המדרשים לעשרת הדיברות', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 232–234. מאז פרסומו של מאמר זה התוודעתי לשרידים נוספים ממדרשים אלה, ואני מקווה בע"ה לפרסם את הממצאים בנספח למאמר נוסף בסדרה זו.

2 כלומר במהדורות השונות של מדרש עשרת הדיברות, ראה במאמרי (שם), עמ' 217–218.

‘מעשה בחסיד אחד שהיה זהיר במצוות כיבוד אב ואם’

בסוף קטע גניזה המכיל קונטרס שלם מתוך נוסח א של מדרש עשרת הדיברות שבספריית הבודליאנה שבאוקספורד³ מצויה שורה של סיפורים לדיבר החמישי, הידועים לנו ממקורות אחרים, כגון המעשה בדמא בן נתינה והמעשים באמו של ר' טרפון. רק למעשה האחרון, שסופו חסר, לא מצינו מקבילה:

מעשה בחסיד אחד שהיה זהיר במצוות כיבוד אב ואם. פעם אחת אמר לו אביו: בני, השקיני מים; עד שהוא מביא לו...

לנוכח הפסקתו של כתב היד במקום זה, כשאף התיבה האחרונה (‘לו’) היא של ‘שומר הקונטרסים’, שיערתי לפני שנים רבות⁴ שהמשכו של מעשה דנן קשור בשאלה ששאל ‘בן אלמנה אחת’⁵ את ר' אליעזר, המופיעה בבבלי קידושין לא ע"א, וגם בה נזכרת פניית האב לבנו ‘השקיני מים’⁶:

אבא אמר השקיני מים, ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם? אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

זמן לא רב לאחר שפרסמתי את עניין המעשה הקטוע⁷ כתב לי הרב פרופ' יוסף

בין המדרשים האחרים ניתן למנות את מדרש פסיקתא רבתי, פסקאות כא–כד וכן את הסוגיה בעניין כיבוד אב ואם שבירושלמי, קידושין פרק א (=שם, פאה פרק א). וראה כעת: ענת שפירא, מדרש עשרת הדיברות: טקסט, מקורות ופירוש, ירושלים תשס"ה. בנספח א, שם (עמ' 193–229) העתיקה, לדבריה, את כל הסיפורים שבכתב-היד השונים שלא הובאו בכ"י פריס 716 שההדירה, ודבר מאלף הוא שמעשה דנן לא נכלל ביניהם, עיין שם היטב, עמ' 201. מתברר אפוא ששפירא התעלמה משריד מעשה דנן שנשתמר בכ"י אוקספורד-בודליאן, ראה להלן בסמוך.

3 כ"י אוקספורד-בודליאן 2634, דפים 50–59. ראה את תיאורו המפורט בנספח למאמרי (שם), עמ' 233.

4 בהרצאה בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ראה במאמרי הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 217–229.

5 על הנוסח ‘בן גרוש’ אחת עיין י' פרנקל, ‘קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה’, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 61 (=הנ"ל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 65–66).

6 ראה במאמרי (לעיל הערה 1), עמ' 225. ופשיטא שפנייה זו היא אחד ממרכיביה היסודיים של מצוות כיבוד, כפי ששנינו בברייתא: ‘מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא’ (קידושין לא סוף ע"ב), והשווה ללשונו של מהר"י בי רב, להלן הערה 41; ראה גם G. Blidstein, *Honor Thy Father and Mother: Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*, New York 1975, pp. 47–51.

7 במחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 225.

תבורי בטובו⁸ שלדעתו, המעשה שבמדרש מתאים יותר למעשה בר' אבימי בריה דר' אבהו שבאותו דף של מסכת קידושין, לא ע"ב, ולדבריו: 'על-פי הבבלי אפשר לשער מה היה בסוף הסיפור'. וכך הוא נוסח המעשה שם:

יומא חד אמר ליה [ר' אבהו לאבימי בנו]: אשקיין מיא. אדאייתי ליה, נמנמ. גחין, קאי עליה עד דאיתער. אסתייעא מילתיה ודרש אבימי מזמור לאסף.

הצעה זו נראתה לי על אתר עדיפה משלי, שכן היא מבוססת על מעשה שהיה ולא על שאלה הלכתית.⁹ יתר על כן, תיאורו של אותו חסיד כמי 'שהיה זהיר במצוות כיבוד אב ואם' הולם את עדותו של ר' אבהו על אבימי בנו, המופיעה בתחילת שורת המעשים המסופרים על אבימי בקידושין שם: 'אמר רבי אבהו, כגון אבימי ברי קיים מצוות כיבוד',¹⁰ ואף הלשון 'עד שהוא מביא לו' מוצאת את מקבילתה המדויקת בארמית של הסיפור התלמודי: 'אדאייתי ליה'. מלשון הפתיחה של המעשה הכתוב עברית שבמדרש עשרת הדיברות מן הגניזה – 'פעם אחת' – ניתן לשער שהגרסה הארמית שעמדה לפניו הייתה 'זימנא חדא', שהיא לשון השכיחה בתלמוד הבבלי לציון מאורע יוצא דופן בניסיונם האישי של החכמים.¹¹ ואכן גרסה זו נתגלתה בשריד מן הגניזה של מסכת קידושין, מן הסדרה הנוספת של אוסף טיילור-שכטר שבספריית קיימברידג' (T-S AS 83.289).

כמו כן מסתבר שבמעשה העברי השמיט המתרגם את שמותיהם של אבימי ור' אבהו והחליפם בשמות אנונימיים – 'חסיד אחד' ו'אביו' – תופעה הידועה לנו מן התלמוד גופו וממקומות נוספים.¹²

- 8 במכתבו אליי מיום י"ז במרחשוון תשנ"א.
- 9 במכתב תשובתי לר"י תבורי כתבתי כהאי לישנא.
- 10 יש אף נוסחים של האגדה התלמודית הגורסים כאן 'מצוות כיבוד אב ואם' כמו בשריד הגניזה, ראה להלן כנספח ובהערה 20.
- 11 אמנם אין להוציא מכלל אפשרות את התרגום 'יומא חדא' – 'פעם אחת', עיין למשל סנהדרין קח סוף ע"ב ('יומא חד בעו לשדורי דורון לקיסר') ובתרגום העברי של מעשה זה שבמשנת ר' אליעזר פרק ט, מהדורת ענעלאו, עמ' 160 ('פעם אחת צרכו ישר' לשלוח דורון למלכות'), עיין שם היטב. על מקורות אלה, עיין לאחרונה בדבריו המאלפים של מ' סכתו, 'ערכים נוספים למילון התלמודי: "פרג"', תרכ"ץ סה (תשנ"ו), עמ' 510–512.
- 12 ראה למשל תוספתא בבא קמא ח, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 39); בבלי, בבא קמא פ ע"א; תמורה טו ע"ב; ילמדנו הקדמון לשמ' ג, א (גנזי שעכטער, א, נויארק תרפ"ח, עמ' 46–47); ולכל העניין: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט (בבא קמא), עמ' 87. ראה גם בבא קמא קג ע"ב; תוספתא תענית ב, יג (עמ' 334): 'מעשה בחסיד אחד' ושם הכוונה לחוני המעגל, השווה שם ג, ח, שלא כדעתו של הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, ה: תענית, עמ' 1096–1097. עניין זה שייך לנושא הכללי של העלמת שמות חכמים בספרות התלמודית, והוא ראוי לדיון מיוחד.

שחזורו של הסיפור הקטוע

והנה, 'אסתייעא מילתא' ונכונותה של הצעת תבואת את אישורה בכתב יד אחר מגניזת קהיר שבסדרה הישנה של אוסף טיילור-שכטר שבקיימברידג' (T-S C1.36). המדובר בשריד בן שבעה דפים קרועים מתוך חיבור בעל אופי לקטני-פרשני, המשלב יחדיו הלכה, מדרש ואגדה לפרשת יתרו משמ' כ, ו (הדיבר השלישי: 'לא תשא') ועד לפסוק שלפני האחרון בפרשה זו (שם, כא). קטע גדול מחיבור זה לסוף ספר בראשית ולריש ספר שמות, המכיל שנים עשר דפים, פרסם יעקב מאן לפני כשישים שנה.¹³ מתוך עיון בקטעים שההדיר מאן נראה בעליל שלפנינו ילקוט פרשני-מדרשי המשלב בתוכו דרשות ממדרשים, מתרגום אונקלוס ומפרשני ימי הביניים (רש"י, לקח טוב וראב"ע), ובזאת מתקרב הוא לפירושו-ילקוטו המדרשי של ר' שמואל ב"ר נסים מסנות,¹⁴ ולא דווקא לפירוש רש"י, כטענתו של מאן. יתרה מזו – כמה מדרשותיו של פירוש דנן מופיעות במקביל גם במדרש ר"ש מסנות,¹⁵ אך על אף היות מוצאם של שני החיבורים הללו מן המזרח,¹⁶ פשיטא שאין כל קשר ביניהם.¹⁷ תלותו של בעל הילקוט הפרשני-מדרשי במדרש עשרת הדיברות שבכ"י אוקספורד אינה מוטלת בספק, שכן בסוף פירושו לדיבר החמישי הביא המחבר-המלקט שתי מעשיות בעלות קווי אופי מיוחדים,¹⁸ המצויות באופן בלעדי בכתבן וכלשונן בשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות שבאוקספורד:

(א) שוב פעם אחת נגנבה אבן ישפה שלבנימין מירושלם ונמכרה לדמה בן נתינה בדמים קלים...; (ב) ומעשה בחסיד אחד [...] אמר לו אביו השקיני מים...

- 13 J. Mann, 'A Commentary to the Pentateuch à la Rashi's', *HUCA* 15 (1940), pp. 497–527 (=idem, *Collected Studies*, III, Gederia 1971, pp. 569–599). שים לב ששני השרידים הגדולים יחסית מצויים באותה תיבה שבאוסף טיילור-שכטר.
- 14 לפי שעה נדפס מדרשו-פירושו של ר"ש מסנות על הספרים דלהלן: (א) בראשית (בראשית זוטא, מהדורת מ' הכהן, ירושלים תשכ"ב; ב' ריצ"ל, 'השלמה למדרשו של ר' שמואל בן נסים מסנות לבראשית', קרית ספר סג [תש"ן-תשנ"א], עמ' 1323–1326); (ב) איוב (מעין גנים, מהדורת ש' בוכר, ברלין תרמ"ט); (ג-ד) דניאל עזרא ונחמיה (מדרש דניאל ומדרש עזרא, מהדורת י"ש לנגה וש' שורק, ירושלים תשכ"ו); (ה) דברי הימים א, א-ו, יג (בתוך תנ"ך מקראות גדולות; ירושלים תשכ"ד, עמ' 234–392).
- 15 השווה למשל, סוף ספר בראשית במאמרו של מאן (לעיל הערה 13), עמ' 501–502 (=עמ' 573–574) עם בראשית זוטא (לעיל הערה 14), סוף עמ' שיד.
- 16 מאן (לעיל הערה 13), עמ' 499; ר' שמואל בן נסים ידוע כאיש חלב (ארם צובה), ראה במבואותיהם של המהדירים, לעיל הערה 14.
- 17 קטעים מחיבור נוסף בעל קווי אופי דומים, שאף לו אין כל קשר עם פירוש דנן, נתפרסמו על ידי רייף: S. C. Reif, 'A Midrash Anthology from the Genizah', *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honor of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge 1982, pp. 179–225.
- 18 דבר מאלף הוא שבשאר הדיברות, ולמעשה לאורך כל חיבורו וכן בדפים הרבים שפרסם מאן (לעיל הערה 13), אין אפילו סיפור אחד!

דוק ותשכח שנוסח הפתיחה של המעשה בדמה בן נתינה הוא ממש אותו נוסח מיוחד במינו שעמדתי עליו במאמרי הנזכר,¹⁹ ואילו ה'מעשה בחסיד אחד' הוא לא אחר מאשר אותו מעשה מקוטע שלפנינו. יתרה מזו – מנוסחו של כ"י קיימברידג' מתברר ללא ספק שאכן המעשה המקוטע שבכ"י אוקספורד הוא אותו מעשה בר' אבהו ובאבימי בנו שבקידושין לא ע"ב, ונתאשרה אפוא השערתו של ר"י תבורי. אך דא עקא, גם בכ"י קיימברידג' איתרע מזלו של מעשה דנן, ובגלל קרע בצד הימני של הדף לקה אף הוא בחסר, כדלהלן:

- 1 ומעשה בחסיד אחד שהיה
- 2חת אמר לו אביו השקיני מים, עד שהוא מביא
- 3 על ראשו עד שהקיץ משנתו כיון שראה
- 4 תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד.

על אף הליקויים שבכתב יד זה, ניתן להפיק ממנו תועלת רבה, שהרי כ"י אוקספורד נפגם לאורכו ואילו כ"י קיימברידג' נפגם לרוחבו. אמור מעתה שזיהויו של 'מעשה בחסיד אחד...' עם המעשה התלמודי באבימי ור' אבהו מאפשר להרכיב חיגר על גבי סומא ולהציע שחזור נאה למדי של מעשה דנן, כדלהלן:

- 1 מעשה בחסיד אחד שהיה
- 2 [זהיר במצוות כיבוד.²⁰ פעם א]חת אמר לו אביו,²¹ השקיני מים; עד שהוא מביא
- 3 [לו נתנמנם. כפף קומתו²² ועמד] על ראשו עד שהקיץ משנתו. כיון שראה
- 4 [אותו, אמר: בני,²³ עמדת לפני אביך בכבוד, תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד.²⁴

19 לעיל הערה 1, עמ' 224–225. נוסחו המלא פורסם לאחרונה על-ידי ענת שפירא (לעיל הע' 2), ויש לתקן כדלהלן: שו' 1: ר' אלעזר (כ"ה בכה"י); שו' 2: וכי (צ"ל: ולי); שו' 3: פעם אחת; שו' 4: מנעל (צ"ל: המנעל); שו' 7: ופסקו (כ"ה בכה"י); שו' 11: שנעור (צ"ל: שננער); שכו, נולד (כ"ה בכה"י).

20 במדרש עשרת הדיברות כ"י אוקספורד נוסף כאן 'אב ואם' וכן הוא בכבלי קידושין לא ע"ב (ראה להלן) לפי הנוסח שבהגדות התלמוד כ"י פרמה ובהגדות הש"ס כ"י מונטיפיורי, עיין בנספח. אך לנוכח אורכה של השורה בכ"י קיימברידג', נראה שאין מקום לתיבות אלו.

21 במדרש עשרת הדיברות מן הגניזה כ"י אוקספורד הנ"ל נוסף כאן 'בני'. והשווה להשלמת שורה 4 להלן.

22 על תרגום זה העמידני ד"ר אורי ארליך. והשווה מדרש משלי יד, לד, מהדורת וויסאצקי, עמ' 118 שורה 74, בחילופי הנוסחאות מכתבי יד ב 11; תנחומא ותנחומא בוכר, ואתחנן ו, עמ' 12 ('ועמד משה וכפף קומתו'); והשווה דברים רבה, מהדורת ליכרמן, עמ' 41 (מתנחומא: 'ומשה עומד ברגליו'). בכ"י שהדפיס ליכרמן מצויות גם פרשיות מן התנחומא, עיין במאמרי, 'אור חדש על דברים רבה של בני ספרד', תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 134–139.

23 השווה לעיל הערה 21.

24 על משמעותה של תיבה זו בדברי האב, ראה להלן סמוך להערה 79.

הבה נעמיד את שני הנוסחים – ארמית ועברית – זה מול זה:

קידושין לא ע"א ²⁵	מדרש עשרת הדיברות, כ"י
אמר ר' אבהו, אבימי ברי	מעשה בחסיד אחד
קיים מצוות כיבוד.	שהיה זהיר במצוות כיבוד.
חמשה בני סמכי [...] עד דמטאי להתם.	— — — — —
זימנא חדא אמר ליה:	פעם אחת אמר לו אביו:
אשקיין מיא.	השקיני מים
5 אדאייתי ליה: נאיים.	עד שהוא מביא לו [נתנמנמ].
גחין וקם ²⁶ עליה	כפף קומתו ועמד] על ראשו
עד דאיתער.	עד שהקיץ משנתו.
איסתייעא מילתא	כיון שראה [אותו אמר,
10 ודרש אבימי	בני, עמדת לפני אביך בכבוד,
מזמור לאסף.	תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד.

מתברר אפוא שהשורות הראשונות של המעשה המשותף שלפנינו הן תרגום עברי ספרותי נאה של המעשה התלמודי הכתוב ארמית בבלי²⁷, תופעה שהיא אמנם מוכרת אך איננה כה נפוצה²⁸, ויש כאן אפוא ממצא חדש לז'נר זה. יש לשים לב שמאספי המעשיות עצמם – כגון בעלי ספר המעשיות של גסטר וכיוצא בו – נוהגים להעתיק את המעשיות בלשונן המקורית, ואילו המחברים המלקטים של מדרש עשרת הדיברות העדיפו את העברית על פני הארמית.²⁹ כידוע, תרגומים עבריים של מעשיות הכתובות ארמית גלילית במדרשים הקדומים ובירושלמי הם אופייניים

- 25 הנוסח הוגה (וסימן לדבר – הדגשה) על פי שרידי הגניזה, ראה להלן בנספח.
- 26 כן הוא גם במעשה ר' יהודה בר נחמן והדיין הכלתי הגון שבסנהדרין ז' ע"ב, והשווה למליצה שבשאלתא ס"ח לפרשת משפטים מכ"י פירקוביץ שבמהדורת מירסקי, ג, עמ' קצט: 'דקאים ארישאי' ו'קם על רישא דההוא דיינא'; ראה להלן בסמוך והשווה גם להלן הערה 110.
- 27 כגון 'עד שהקיץ משנתו' – 'עד דאיתער', ועיין לעיל סמוך להערה 10 ובהערה 22.
- 28 עיין למשל במשנת ר' אליעזר (לעיל הערה 11). וכבר העירו החוקרים על מעשהו של בעל ספר הזהיר, שתרגם מאמרים תלמודיים מארמית לעברית. ראה ש"ק מירסקי, 'תרגומים מארמית לעברית בספרות המדרש והגאונים', פרקים ד (תשכ"ו), עמ' 9–28; ועיין גם ל' גינצבורג, גנזי שעכטער, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 375–378 ('מתרגום עברי של מסכת עירובין') ודבריו של ש' אברמסקי, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 240–242; אנ"צ רות, 'מבית מדרשם של הגאונים ב"גנזי קויפמן"', סורא ג (תשי"ז–תשי"ח), עמ' 137–143.
- 29 ראה למשל במעשה כ'וסף מוקיר שכת' שבמדרש דנן, דיבר ד (כית המדרש א, עמ' 75) הכתוב עברית, לעומת המקור התלמודי (שבת קיט ע"א) הכתוב ארמית.

למדרשים המאוחרים.³⁰ על כל פנים, דומה שהתרגום שלפנינו ראוי לציון מיוחד לנוכח נאמנותו למקור ודייקנותו, למעט, כמובן, סיומו (ראה להלן). יש להסב תשומת לב מיוחדת לתרגומו של הצירוף הארמית 'קם (קאי) עליה' במליצה העברית הנאה '[עמד] על ראשו'. מליצה זו מוכרת לנו היטב ממדרשים אחרים ואף נידונה אצל מספר חוקרים.³¹ בתרגום שלפנינו נמצא אישור למסקנתו של הר"ש אברמסון ש'עמד על ראשו' פירושו 'עמד על גביו', 'על ידו' או 'עליו', ותו לא.³²

השחזור המוצע של המעשה שבכ"י קיימברידג' T-S C1.36 נראה בטוח למדי בכל הקשור לשלוש השורות הראשונות של המעשה, שם ניתן לו כיסוי מלא הן בשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות (כ"י אוקספורד) הן במעשה התלמודי. לעומת זאת שחזור של השורה הרביעית (שורות 9–11 בטבלה דלעיל) מסופק, שכן תחילתה של שורה זו חסרה בשריד הגניזה, ולית מאן דפליג שסיום המעשה באותו חסיד ובאביו שבמדרש עשרת הדיברות מן הגניזה שונה לגמרי מסיומו של הסיפור התלמודי בר' אבהו ובנו אבימי.

מתוך מה ששרד מן השורה הרביעית של הסיפור בילקוט הפרשני-המדרשי לפרשת יתרו קיימברידג' – 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' – אנו למדים שהאב התלהב והתרגש כל כך ממעשה המסירות של בנו בכיבודו עד שבירכו בברכה מיוחדת במינה – שיזכה להקביל פני שכינה בהגיעו לעולם הבא. אני משער אפוא שבחלק הראשון של ברכתו שיבח האב את מעשה הבן, ולפיכך השלמתי שם: 'אמר: בני, עמדת לפני אביך בכבוד'.³³

30 כגון דברים רבה הנדפס ד, ח (=ויקרא רבה ה, ד, מהדורת מרגליות, עמ' קיג–קיד) והשווה מירסקי (לעיל הערה 28), עמ' 18–20; דברים רבה ה, טו (=ויקרא רבה ט, ט, עמ' קצא–קצג); למקורות אלו ועוד, עיין ש' וינברגר, 'ר' מאיר משכין שלום בין איש לאשתו', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ט; תנהומא בוכר, קדושים ט, עמ' 77 (=ויקרא רבה כד, ג, עמ' תקנג–תקנה); ספר והזהיר, פרשת בהוקותי, מהדורת פריימאן, עמ' 259–260 (=ויקרא רבה לז, ב, עמ' תתנו–תתס). והשווה לדבריו של מ' מרגליות, מבוא למדרש ויקרא רבה, ירושלים תש"ך, עמ' xiv.

31 L. Ginzberg, *Geonica*, I, New York 1909, pp. 25–26; idem, 'Midrash Mishle XIV, 34', *Rivista Israelitica* 7 (1910), p. 93; ל' גינצבורג, 'הערות ותיקונים' לחיבור התשובה להמאירי, מהדורת א' סופר, ניו יורק תש"י, עמ' 685; מ"ב לרנר, 'מדרש שיר השירים' (ביקורת), קרית ספר מח (תשל"ג), עמ' 548 (בהערות לעמ' יח, 1); אברמסון, (לעיל הערה 28), עמ' 280–282, 397–398. ומה שהביא שם, סוף עמ' 480. השווה שם ראש עמ' 282; צ"מ רבינוביץ, גנוי מדרש, תל-אביב תשל"ז, עמ' 223 הערה 29.

32 אברמסון (לעיל הערה 28), עמ' 280. גינצבורג, 'הערות ותיקונים' (שם) ביקש ללמוד שהביטוי 'עמד על ראש' משמעו 'הופיע פתאום'.

33 לעניין 'להקביל פני אביו' ראה תוספתא, כיפורים ה, ה (עמ' 251 ושם נסמן) והשווה ספרי בהעלותך פיס' פט (מהדורת הורוביץ, עמ' 90). דומה שיש לפרש את 'הקבלת פני אביו' במסגרת מצוות כיבוד אב ושימושו ולא כראיית פנים כלכד, כפי שמשמע מן המקור שלפנינו ומן הירושלמי המובא בסמוך, עיין שם בסוגיה. על כל פנים, יראה לי שהמאירי פירש 'להקביל

ברכה זו היא על משקל המאמר 'כל המקביל פני רבו כאילו מקביל פני שכינה' (ירושלמי, עירובין ה, א [כב ע"ב]; שם, סנהדרין יא, ד [ל ע"ב]),³⁴ ובמקרה דנן הושווה כבוד האב לכבוד הרב.³⁵ יש לשים לב שדברי האב כאן הם ביתר תוקף, ומשמעותם היא: מי שמקביל את פני אביו ומכבודו³⁶ יזכה להקביל פני שכינה בכבוד, דהיינו יזכה להקביל ולא 'כאילו מקביל'.

ולא זו בלבד אלא שברכה דומה ממש מצויה בבבלי, חגיגה ה ע"ב, במעשה רבי ור' חייא שבאו להקביל פני אותו 'צורבא מרבנן [...] מאור עינים', וכאשר נפרדו ממנו בירכסם בברכה דלהלן: 'אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואין, תזכו ותקבלו פני שכינה'³⁷ שרואין ואינן נראין. יתר על כן – הלשון 'להקביל פני בוראי' נמצאת אף במדרש תנחומא.³⁸

פני אביו' שבכרייתא כיומא עז ע"ב כ'סרך מצווה' או 'צד מוסר', עיין היטב בכית הבחירה למסכת יומא, מהדורה רביץ, עמ' 226 והשווה לפירוש הר"ש לשאלתא קפו, מהדורת מירסקי, עמ' פג, ד"ה 'מהו שיעבור במים'. מעניין שבשני מקומות בשאלתות (שאלתא קפו, סוף עמ' פג; שם קפח, סוף עמ' צא, והשווה י"נ אפשטיין, 'שרידי שאלתות: ג. שרידי שאלתות שבהלכות גדולות ופסוקות', תרכ"ץ י (תרצ"ט), עמ' 292, 294 [=הנ"ל], מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, כ:א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 509, 511) הביאו את הכרייתא הנ"ל בלי הזכרת עניין 'להקביל פני אביו', אם כי בשאלה שבשאלתא קפח (סוף עמ' פט) נזכר הדין של '[...] כרא לאפיה אבוה [...] אם תמצא לומר שרי'. אולם, יש להדגיש שעניין הקבלת פני אביו ליתא בחילופי הנוסחאות (עיין שם היטב!) ואף חסר בפישוט הבעיה שבצ"א-צב, שורות 96-102.

34 ראה ש' ליכרמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 290 והשווה כראשית רבה סג, ו (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 684).

35 יש להניח שר' אבהו היה אף רבו (או לכל הפחות אחד מרבותיו) של אבימי, ועיין היטב במשנת בבא מציעא ב, יא.

36 משמעותה של המליצה 'להקביל את פני...' היא כהגדרתו השלישית של יסטרוב (ספר מלים, ערך 'קבל', עמ' 1308 ע"ב): to pay one's respects. ברור אפוא שבעמרו על גבי אביו שעה ארוכה בהמתנה עד שיתעורר משנתו זכה הבן לקיים את מצוות 'כיבוד אב' במוכנה הרחב, נוסף על היותו 'משקה'. השווה לעיל הערה 6.

37 הנוסח הוא על פי כ"י מינכן וכן הוא בשאר עדי הנוסח, ראה רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, חגיגה, עמ' 5, אות ג ובפירוש רבנו חננאל על אתר, וכן הוא בילקוט המכירי לתהלים מט, י, מהדורה כוכר, עמ' 268 (ושם: 'שרואה ואינה נראית'). אני משער שכנוסח המקורי של הברכה נאמר בסיפה 'תזכו ותקבלו פנים שרואין ואינן נראין'. ואכן זוהי הגרסה בשריד הגניזה של בבלי חגיגה (T-S F3.130 בקטע שפרסם מ' קוסטר, 'עוד פירור ללקסיקון התלמודי', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 445; עיין גם פירקא דרכינו הקדוש ד, מה (הוצאת שנבלום, כה ע"ב). ואמנם כך משמע מן המסופר בירושלמי (פאה סוף פ"ח, כא ע"ב; שקלים פ"ה, מט ע"ב) בשני מעשים מקבילים על ר' הושעיא רבה ועל ר' אליעזר בן יעקב (לא צוינו כיפה עינים): 'דין דחמי ולא מיתחמי יקבל פיוסך'; 'דין דחמי ולא מיתחמי יגמול לך חסד'.

38 בתנחומא, ויחי ג (=תנחומא כוכר, ויחי ו, עמ' 215) מצינו שר' יאשיה ביקש מתלמידיו

ובכן, לפי הסיפור במסכת קידושין זכה (ר'?)³⁹ אבימי⁴⁰ הבן לדרוש את 'מזמור לאסף' בשעה שנמנם ר' אבהו אביו, וזאת כמעין פרס על דבקותו במעשה שעשה 'משום כבוד לאביו'.⁴¹ מן הסיפור התלמודי עולה אפוא שמי שמכבד את אביו במסירות זוכה לדברי תורה.

לעומת זאת, מן הנוסח המשוחזר של הסיפור שבמדרש עשרת הדיברות מתברר שאין כאן דרשה של הבן ה'חסיד' בשעת המתנתו הארוכה על גבי אביו, אלא דווקא האב הוא הנפש הפועלת. המסר הגלום בסיפור המדרשי הוא אפוא שבזכות קיומה של מצוות כיבוד אב זכה הבן להתברך על ידו בברכה המיוחדת של קבלת פני שכינה: 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד'.

סיפור אחד וסיומים שניים

והנה, לאחר השלמתו הבטוחה למדי של ה'מעשה בחסיד אחד' שבמדרש עשרת הדיברות מן הגניזה, מזדקר לנגד עינינו הניגוד הבולט שבין קטעי הסיום בשני נוסחיו של הסיפור – זה שבתלמוד לעומת זה שבמדרש – באופן חמור למדי.⁴² ניגוד זה מפליא שבעתיים לאור התיאום המלא והעקיב שבשמונה השורות הראשונות של הסיפור בטבלה הנ"ל בשני נוסחיו – הארמי התלמודי והמדרשי העברי – בעוד שבשלוש השורות האחרונות נראים הם כשני מעשים שונים זה מזה לחלוטין.

שיקברוהו 'בכלים לבנים, למה, שאיני כוש במעשי להקביל פני בוראי'. טקסט זה אף חדר לכמה נוסחים של מדרש בראשית רבה, עיין שם צו, ובחילופי הנוסחאות, עמ' 1198. 39 אף על פי שלא מצינו במקורות את התואר 'רבי' בצמוד לשמו של אבימי, וככל הנראה לא הוסמך (עיין ב"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, ב, חלק א, תרגם א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ט, עמ' 96), מסתבר שהיה חכם בזכות עצמו, ראה ח' אלבק, מכוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 315; א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, עמ' 71, עיין שם היטב. כלום ניתן לשער ש'אבימי מן הברייה' שהיה 'מבקר בישייה (=חולים)' (בראשית רבה יג, יט, עמ' 125) הוא אבימי בנו של ר' אבהו? על כן אחר של ר' אבהו (ר' חנינא), שבימי שכתו בישיבת טבריה עסק אף הוא בגמילות חסדים (קבורת מתים), עיין ירושלמי פסחים ג, ז (ל ע"ב).

40 ראה להלן בנספח. אבימי נזכר בדפוס ראשון, בכתבי יד וטיקן 111, בילקוט שמעוני ובהגדות התלמוד וכן בשריד הגניזה שבאוקספורד, אולם חסר בכ"י מינכן, בכ"י אוקספורד 367 ובשריד הגניזה שבקיימברידג'. על משמעותו של שינוי זה ידובר להלן.

41 השווה ללשון מהר"י בירב בחידושו לקידושין, מהדורת חסידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 30. אגב, תיבות אלו הן מלשונו של המפרש ומן הדין היה להדפיסן שם באותיות רגילות.

42 ושמא כדאי להזכיר כאן שמתחילה, כסבור הייתי שיש להשלים את השורה האחרונה של המעשה על פי הסיפור שבבבלי, וכמהדורה ראשונה של מאמר זה, שהקראתי בקונגרס העולמי למדעי היהדות, השלמתי כדלהלן: 'כיון שראה נאותו שהוא עומד עליו דרש מזמור לאסף ואמר תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד'. אך ברור שהשלמה זו ארוכה מדי, ואם אתה משמיט את המילים 'שהוא עומד עליו' הרי שהיא קצרה מדי.

כיצד ניתן אפוא להסביר את ההבדל בסיום? מצד אחד נראים הדברים – כפי שהוסק לעיל – שהנוסח המקורי של המעשה הוא זה שבבבלי קידושין לא ע"ב, ואילו הנוסח המאוחר והמעובד הוא זה שבמדרש עשרת הדיברות. ניתן היה אפוא לשער שעורך המדרש החליט להציג לפני לומדיו נוסחת סיום המפארת את מעשהו של הבן בפי אביו. במקום תמונת הבן הלמדן הזוכה לדרוש את 'מזמור לאסף' כשכר על פועלו הטוב כלפי אביו, אנו מתוודעים לברכה המיוחדת של האב לבנו, ברכה המבטאת את תקוותו של כל יהודי שומר תורה ומצוות: שיזכה להקביל פני שכינה בעולם הבא.⁴³ הווה אומר שייתכן שאפשר לנמק את הסיום 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' באופיו המיוחד של מדרש עשרת הדיברות, חיבור המכוון לקהל עממי ולאישי הפשוט, לעומת התלמוד, שהוא חיבור שנתחבר מלכתחילה ללמדנים ולתלמידי חכמים. כאז גם עתה נוהה המון העם אחרי הברכה והבטחת השכר הטוב על מעשיו ואינו מתרשם במיוחד מהשמעת דרשות וחידושי תורה. אמור מעתה שהברכה 'תזכה ותקביל' וכו' תואמת את ציפיותיהם של קהל המעיינים במדרש עשרת הדיברות.

ואולם קשה להניח שדברי הסיום החגיגיים '[בני, אתה עמדת לפני אביך בכבוד, תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' הם המצאה של עורך מאוחר על פי דברים שבדה מלבו.⁴⁴ אדרבה, כל מי שמכיר את סגנון חכמינו המקורי ודברי מליצותיהם יעיד שחותם האותנטיות טבוע במשפט זה, שאף מצינו כיוצא בו במעשה אחר בתלמוד הבבלי.⁴⁵ אני מניח אפוא שברכת האב לבנו כפי שהיא מופיעה בסיפור המדרשי היא חלק אינטגרלי של המעשה בר' אבהו ואבימי בנו, שהושמט מן המעשה התלמודי בשלב כלשהו של עריכת התלמוד.⁴⁶

43 על מניע זה בקיום מצוות מסוימות עיין ברכות סד ע"א ('עוסק בתורה' בבית המדרש), והשווה מועד קטן כט ע"א; בבא בתרא י ע"א; נוסחי כ"י פרמה דה-רוסי 616 וילקוט המכירי לתהלים לאגדת שיר השירים (=מדרש שה"ש זוטא) א:טו, מהדורת שכטר, ראש עמ' 63; ראש עמ' 65 (צדקה); סנהדרין מב ע"א (ברכת החודש); ירושלמי חגיגה א, א (עו ע"ד, מצוות ראייה); מנחות מג ע"ב (ציצית); ויקרא רבה כג, יג, עמ' תקמח ושם נסמן (אינו זן עיניו מן הערווה). על 'פניהם של צדיקים' העתידים 'להקביל פני שכינה לעתיד לבא', עיין ספרי עקב מז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 105 ושם נסמן; ויקרא רבה ל, ב, עמ' תרצב ושם נסמן. לכל העניין ראה מ' כהנא, 'מובאות מהמכילתא לדברים פרשות עקב והאזינו', תרכ"ז נו (תשמ"ז), עמ' 35 הערה 105, ועמודים 40, 49–50. ואף מצינו שימוש כמוטיב זה גם במדרשי עשרת הדיברות, דיבר ט, עיין במהדורת הרב י"ל מימון-פישמן, ירושלים תרפ"ד, עמ' מ (=דפוס ורונה, מהדורת ג' חזן-רוקס, ירושלים תשל"ב, עמ' 28). אולם השווה לשיטת מסכת שמחות דר' חייא, המובאת להלן סמוך להערה 79, וצריך עיון.

44 כמו כן לא מתקבל על הדעת שלפני בעל המדרש עמד מקור נוסף שממנו שאב את הברכה '[אתה עמדת ... תזכה להקביל' וגו'.

45 חגיגה ה ע"ב, השווה לעיל סמוך להערה 37.

46 ואין להקשות כאן על הבדלי הלשוניות – עברית וארמית – שכן גם במעשה הנ"ל שבבבלי חגיגה הברכה היא בעברית בעוד שסיפור המעשה הוא בארמית. על היחס שבין עברית לארמית בתלמוד הבבלי עיין א' מרגליות, 'לשאלת שפת הדיבור בזמן בית שני ובתקופת המשנה

יתרה מזו – כאשר מקבילים את ברכת האב שבסוף המעשה שבמדרש עשרת הדיברות לנאמר בסיפור התלמודי על ר' אבהו ואבימי בנו, מתבקשת המסקנה שהדרשה על 'מזמור לאסף' נאמרה על ידי ר' אבהו לאחר שקם משנתו, ולא על ידי אבימי בשעת המתנתו.⁴⁷

אני משער אפוא שבמהלך עניינים שכזה שימשה הברכה 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' סיום חגיגי ומרומם לאותה דרשה על 'מזמור לאסף' (ראה להלן). אמור מעתה שמהא ומהא תסתיים אגדתא.

זיקתו של הסיפור ל'מזמור לאסף'

ברם נשאלת השאלה היכן מצינו רמז לברכה שבירך החסיד את בנו, לפי הנוסח המדרשי, או אפילו לדרשה בנושא כיבוד אב ואם, לפי הנוסח התלמודי, במזמור עט, שלפי הפרשנות התלמודית הרווחת⁴⁸ הוא הוא המזמור שדרש אבימי שעה שעמד בסבלנות יתרה על ראש אביו 'ובידו קיתון של מים לתת לאביו אשר מים שאל [...]'.⁴⁹ והרי מזמור זה פותח בפסוק 'אלקים באו גוים בנחלתך, טימאו את היכל קדשך',⁵⁰ שמו את ירושלם לעיים [...]' ועוסק כולו בחורבן העיר והמקדש.⁵¹ כיצד ניתן אפוא לשייך מזמור קודר זה למצוות כיבוד אב שקיים אבימי במסירות

והתלמוד', לשוננו כג (תשי"ט), עמ' 49–55; הנ"ל, 'עברית לדיבור', שם כד (תש"ך), עמ' 238–241; " ברויאר, העברית שכתלמוד הבבלי: לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב.

47 אליבא דאמת, ישנן נוסחאות רבות יחסית שאינן גורסות את שמו של אבימי בקשר לדרשה על 'מזמור לאסף', השווה לעיל הערה 40 ולהלן בסמוך.

48 רש"י ותוספות על אתר, ד"ה 'איסתייעא מילתא' ועוד. שים לב שפרשנות זו אף חדרה לתוך הטקסט התלמודי של כמה מעדי הנוסח, כגון הגדות התלמוד, כ"י אוקספורד והדפוס הספרדי משנת רל"ו (?), השווה להלן בנספח.

49 לשוננו של החיד"א, מראית העין, ירושלים תשמ"ו, עמוד נז.

50 בכמה נוסחאות אף חדרו פסוקים אלה לתוך הטקסט התלמודי, השווה לעיל, הערה 48.

51 עיין ברש"י ובתוספות על אתר, ד"ה 'איסתייעא מילתא'. אין זה מקרה שאותו לקט של מקורות הקשורים בחורבן בית המקדש וצום ט' באב – כנראה מימות הגאונים – המכונה 'פרקי תשעה באב' פותח בדרשות על מזמור דנן ממדרש שוחר טוב עג, ג-ה, מהדורת כוכר, עמ' 360–361), ראה במאמרי: 'עיונים ברשימת ספרים אחת מן הגניזה', תעודה א (תש"ם), עמ' 50–51. עיין גם: איכא רבה ד, יא (מהדורת כוכר, עמ' 148); סדר אליהו רבה, ראש פרק כח (מהדורת איש-שלום, עמ' 147) ועוד. שים לב גם למנהג אמירת מזמור 'אלקים באו גוים בנחלתך' כליל תשעה באב, הנהוג עד היום הזה בעדת תימן, ומקורו במסכת סופרים יח, ד (מהדורת היגער, עמ' 315).

נפש? וכבר ישבו פרשני התלמוד – מהר"י בירב,⁵² בעל ה'שיטה לא נודע למי⁵³ ור' שמואל אידלס (המהרש"א)⁵⁴ – על מדוכה זו. בתירוניהם הסתמכו פרשנים אלה על הסברם של בעלי התוספות (ד"ה 'אסתייעא מילתא') ש'בזה המזמור מדבר בכבוד אביו, כי אסף אמרו על קרח אבי אביו, וכן ניבא על 'בית אבותיו הבלועים שיעלו עם השערים בב"י [=במהרה בימינו]', ובזאת קיים מצוות כיבוד. ואילו לדעת החיד"א, כשם שהשערים חלקו כבוד לארון, כך בני קרח חלקו כבוד למשה, ועל ידי פעולה זו זיכו את קרח אביהם שאף הוא עתיד לעלות.⁵⁵ אך לית מאן דפליג שתירוצים אלה הם דחוקים ורחוקים מאוד מן הפשט.

דומה שעדויות שונות למבוכה הפרשנית השוררת לגבי משמעותו של מזמור עט ושייכותו לעניין מצוות כיבוד אב ואם מבצבצות ועולות מתוך נוסחאות הבבלי שהגיעו אלינו. ב'בית הבחירה' לר' מנחם המאירי⁵⁶ מובא: 'ודרש מזמור לאסף בתריסר אפי', דהיינו בשנים עשר 'פנים' או אופנים,⁵⁷ ונראה שכך גרס בנוסח הגמרא שלפניו. ייתכן שמספר זה נובע מן המספר הכללי של המזמורים המיוחסים לאסף שבספר תהלים, שהוא שנים עשר (ראה להלן). מדברי המאירי עולה לכאורה שאבימי דרש י"ב דרשות נפרדות למזמור עט, או לחלופין – ל"ב מזמורי אסף שבספר תהלים, ויש לשער שאחת מהן עסקה במצוות כיבוד אב ואם.

ואילו בכ"י וטיקן 111 מיד אחרי המילים 'מזמור לאסף' מופיעות התיבות 'בתמניא אפי'.⁵⁸ הוזה אומר שלפי גרסה זו דרש אבימי את מזמור עט על שמונה נושאים שונים, ובדומה לשיטת המאירי הנ"ל, אחת או יותר מן הדרשות הללו דנו בנושא כיבוד אב. אלא שלא נחה דעתו של סופר כ"י וטיקן בגרסה דלעיל, ולכן הוסיף סימני מחיקה על גבי המילים 'בתמניא אפי' וכתב בהמשך: 'ליש' [?] אח' [?] ⁵⁹ [א]שרי תמימי דרך [מזמור קיט] בתמניא אפי'.

נראים הדברים שהניסיונות דלעיל נועדו לאפשר פרשנות הולמת לדרשה שדרש אבימי על אחד ממזמורי התהלים. בעוד שר' מנחם המאירי גרס שמדובר כאן ב"ב דרשות ל'מזמור לאסף', או לכל המזמורים של אסף ('תריסר אפי'), הרי שסופרו של כ"י וטיקן ראה כאן דרשות למזמור קיט,⁶⁰ שהוא המזמור הארוך ביותר שבספר

52 ראה לעיל הערה 41.

53 ראה מהדורת ר"נ זק"ש, ירושלים תשט"ו, עמ' עה.

54 בחידושי האגדות על אתר, ד"ה 'אסתייעא מילתא'.

55 ראה לעיל הערה 49.

56 מהדורת א' סופר, עמ' 183.

57 על מונח זה ראה ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל אביב תרפ"ג, עמ' 103, 257; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 575 הערה 134.

58 הסופר כתב 'אפילו' ומחק את שתי האותיות האחרונות.

59 נראה ששתי תיבות אלו הוגהו. על כל פנים, מסתבר שהסופר ביקש להציג כאן מסורות פרשניות אחרות באמצעות לשון ההצעה 'לישנא אחרינא'.

60 בימי הביניים רומז המונח 'תמניא אפי' למזמור קיט שבספר תהלים, וכן הוא בבבלי ברכות ד ע"ב: 'אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפי'. ברם הגרסה המקורית בגמרא שם היא 'בתמניא אלף בית', ראה מאמרי 'על ראשית הפיוט: בירורים מדרשיים ותלמודיים', סידרא ט (תשנ"ג),

תהלים. כידוע, מזמור זה מורכב מא"ב כפול שמונה (קע"ו פסוקים). אולם לאור הנוסח שלפנינו ('אשרי תמימי דרך בתמניא אפי') יש להכפיל גם מספר זה בשמונה. התוצאה היא אפוא המספר האסטרונומי של כ-1,400 דרשות שונות שכאילו דרש אבימי באותו מעמד!

והנה, דומה שניתן לפנות לכיוונים אחרים של פרשנות בעקבות דבריו של הרב ראובן מרגליות על ציונו של ר' יהושע בועז, בעל 'תורה אור', ל'מזמור לאסף' שבבבלי קידושין, שם:

בעל תורה אור ציין 'תהלים ע"ט' על יסוד דברי רש"י ותוס' שדרש במזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתיך טימאו את היכל קדשך וגו', מה שאין לו קשר עם אותו האדם או אותו המאורע. ובמחקרי על ציוני הפסוקים בדברי חז"ל,⁶¹ הערתי שלא זכיתי להבין מנין להם שדרש מזמור לאסף זה; אולי הוא מזמור לאסף, א"ל אלקים ה' דיבר וגו' (שם ג'), או מזמור לאסף, אך טוב לישראל אלקים לברי לבב וגו' (שם ע"ג), ואולי מזמור לאסף, אלקים נצב בעדת א"ל בקרב אלקים ישפוט (שם פ"ב). אלו המזמורים מתאימים יותר בקשר המדובר בחמשה בני סמכי⁶² וצ"ע.⁶³

שאלתו של הרב מרגליות בדבר התאמתו של מזמור עט למעשה בר' אבהו ואבימי בנו נוקבת ויורדת עד לתהומו של מעשה זה,⁶⁴ ודומה שהיא מקבלת סיוע בלתי צפוי מן הנוסח המקביל שבמדרש עשרת הדיברות (ראה להלן). ללא ספק, הצעותיו אלו, דהיינו – שדרשתו של אבימי על 'מזמור לאסף' נאמרה על אחד המזמורים האחרים אשר בראשם מתנוססת כותרת זו ראויות לבדיקה.

והשתא דאתינן להכי, מתברר שאין הצעותיו של הרב מרגליות לפירושו של 'מזמור לאסף' שבמעשה ר' אבהו ואבימי נוגדות את שיטתו של רש"י. דוק ותשכח שבפירושו הראשון רמז רש"י לאפשרות כזו, וכך כתב בד"ה 'אסתייעא מילתא': 'שהבין במדרש מזמור אחד שבספר תהלים שלא היה מבין בו קודם לכן לדורשו'.

עמ' 16; ג' רייך, 'אלפכטריין': גלגולו של מונח מן המסורה, דברי הקונגרס האחד-עשר של הארגון הבין-לאומי לחקר המסורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' *63. ובאשר ל'מדרש תמניא אפי' המובא אצל כמה מן הראשונים, יש לקבוע שהמדובר הוא במדרש פסיקתא רבתי ולא במדרש לתהלים קיט, השווה ש' בוכר, שבלי הלקט, וילנא תרמ"ז, הקדמה, עמ' 21 הערה רמ, ושלא כדעתו של א"א אורבך, ספר ערוגת הבשם לר"א ב"ר עזריאל, ד: מבוא ומפתחות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 172.

61 ראה במאמרו של הרב מרגליות 'ציוני הפסוקים בתלמוד ובמדרש', סיני: ספר היוכל, ירושלים תשי"ח, עמ' רל הערה 4 (=הנ"ל, פנינים ומרגליות, ירושלים תשס"ו, עמ' קעד הערה 4).

62 ופורתא לא דק. הכוונה כמובן לאבימי, אביהם של אותם 'חמישה בני סמכי' ובמעשה שלאחר מכן. ונכתב נכונה במאמרו של הרב מרגליות (לעיל הערה 61).

63 ר"ר מרגליות, ניצוצי אור, ירושלים תשכ"ה, עמ' 129. ההדגשות שלי.

64 למעשה, שאלה זו נשאלה כבר על ידי החיד"א (לעיל הערה 49): 'מה יחס יש לדרשה זו עם כבוד אב ואם דעסיק ביה, ואך כשביל כבוד אבא יעיר און לזה?', והשווה להלן בסמוך בדברי בעל 'פני יהושע'.

הווה אומר שרש"י רומז לכך שאבימי דרש את אחד מי"ב מזמורי אסף שבספר תהלים, ולא דווקא את מזמור עט, שאותו הביא בפירושו השני ('וי"מ').⁶⁵ אליבא דאמת, גישתו המהפכנית לכאורה של הרב מרגליות כבר הוצעה בחלקה כמאתיים ועשרים שנה לפניו על ידי הרב יעקב יהושע פלק, אחד מחשובי הפרשנים של התלמוד במאה הי"ח, שהדפיס את ספרו 'פני יהושע' לסדר נשים בימי חייו, בשנת תצ"ט (1739). בעל 'פני יהושע', שלא נרתע מללכת בדרך עצמאית ובניגוד לשיטתם הפרשנית של רש"י,⁶⁶ בעלי התוספות והמהרש"א, העלה את האפשרות – הסבירה כשלעצמה – שדרשת אבימי בריה דר' אבהו נסבה על מזמור עג, שהוא תחילת הגוש הגדול של מזמורי אסף (מזמורים עג–פג) שבראש הספר השלישי של תהלים,⁶⁷ ובמיוחד על פסוק כד שם: 'בעצתך תנחני, ואחר כבוד תקחני'. ר' יעקב יהושע ביקש למצוא קשר בין המזמור הנדרש ובין מצוות כיבוד אב ואם, ולפיכך הצביע על דרשת חז"ל על הפסוק הנזכר: 'כיבוד גדול שכיבד עשו את הוריו'.⁶⁸ לדבריו, הפסוק הנ"ל רומז למעשיו של עשו בכיבוד אב ואם ומתאים לכאן, שכן הוא 'ממש כעין עובדא דאבימי'; גם עשו 'קם על אביו והיה מאכילו ומשקהו תמיד'. מסיבה זו 'מסתייע מילתא דאבימי שהבין במזמור פסוקי אסף [...] שלא מצינו לעשו אלא מצוה זו מכבוד, [לפיכך] ניתן לו שלוחה כ"כ בעוה"ז, ומהן אתה למד מתן שכרן של צדיקים בעוה"ז ובעוה"ב'.

כאמור, אפשרות זו סבירה ואף נראה שהיא תואמת את ברכת האב שבנוסח הגניזה 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד'.⁶⁹ אף על פי כן, דומה שיותר מכול יש להפנות תשומת לב לפסוק האחרון של מזמור נ,⁷⁰ שהוא 'מזמור לאסף' היחיד שאינו צמוד לגוש המזמורים הנ"ל: 'זבח תודה יכבדנני ושם דרך, אראנו בישע אלקים' (שם, כג).

65 שים לב שאופיו המיוחד של הפירוש הראשון של רש"י טושטש כהבאתם של בעלי התוספות על אתר, עיין שם.

66 שים לב שבעל 'פני יהושע' לא הסתמך על הפירוש הראשון של רש"י הנ"ל (לעיל, סמוך להערה 65). השווה י"מ תא-שמע, 'הגר"א ובעל "שאגת אריה" ה"פני יהושע" וספר "ציון לנפש חיה": לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה', סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 183.

67 גם הרב מרגליות הצביע על מזמור עג, השווה לעיל. אגב, דבריו של ה'פני יהושע' שמזמור עג הוא 'תחילת דבריו של אסף' צריכים תיקון, עיין להלן בסמוך.

68 בעל 'פני יהושע' הביא את הדרשה על פי ילקוט שמעוני לתהלים רמז תתח, מאמר 16, שמקורו בפסיקתא רבתי פיס' כג–כד, מהדורת איש-שלום, קכד ע"א; מהדורת אולמר, R. Ulmer, *A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, I, Atlanta 1997, pp. 606–607 (אגב, שם הגרסה בכל הנוסחאות היא: 'את אביו'), ראה ד' הימן, מקורות ילקוט שמעוני לנביאים וכתובים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 294. דבר מאלף הוא שאף רמא"ש הגיע לפתרון זה, וככל הנראה, לא ראה את דבריו של בעל 'פני יהושע', עיין מ' איש-שלום, 'פירוש מאמר סתום דקידושין לא ע"ב', בית תלמוד ג (תרמ"ג), עמ' 234.

69 אולם השווה להלן הערה 106.

70 מזמור זה הוזכר בסקירתו של הרב מרגליות, שם (לעיל הערה 63) כאפשרות הראשונה. השווה גם לעיל הערה 67.

יש להדגיש שפסוק זה טומן בחובו את כל היסודות הנחוצים לדרשה מוצלחת על נושא דידן. תחילה יש לשים לב לשורש כב"ד שבפועל 'יכבדנני', ההולם את המוטיב של כיבוד אב ואם. יתר על כן – חז"ל הרבו לדרוש את שתי הנו"נים שבפועל זה על העולם הזה והעולם הבא: 'יכבדני לא כתיב כאן אלא יכבדנני, שתי פעמים – העולם הזה והעולם הבא' (תנחומא בוכר, צו ט [עמ' 17]); ⁷¹ 'כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמות, בעולם הזה ובעולם הבא' (סנהדרין מג ע"ב); ⁷² 'יכבדנני – הוא כיבדני בעולם הזה, יכבדני ⁷³ בעולם הבא' (ויקרא רבא ט, א [מהדורת מרגליות, עמ' קעג]). ⁷⁴

את המשכו של הפסוק ('ושם דרך') דרשו חז"ל על אלו המקפידים לקיים על מיני מידות טובות והנהגות מוסריות, ⁷⁵ ואין צריך לומר שהסיפא ('אראנו בישע אלקים') רומז לישועת ה' והקבלת פני שכינה לעתיד לבוא. ⁷⁶

לאור האמור לעיל, כלום ניתן להעלות כאן על הדעת שבין השאר, דרש ר' אבהו מעין הדרשה המשוערת דלהלן לכבוד אבימי בנו, על פי הכתוב שבתה' נ, כג: זובח תודה יכבדנני – מי שזובח את גופו ואת נפשו לכבוד את אביו הביולוגי במסירות בעולם הזה, נמצא למעשה מכבד אותי (=הקב"ה), ⁷⁷ ובזכות קיום מצווה זו, יזכה להקביל את פני אביו שבשמים – השכינה בכבוד גדול, בשעת יציאתו מן העולם, שנא' אראנו בישע אלקים.

נשאלת השאלה מה ראה האב (=ר' אבהו) להוסיף את התיבה 'בכבוד' לברכה

71 ראה גם מדרש תהלים נ, ג, מהדורת בוכר, עמ' 280; פירוש רכותינו בעלי התוספות לויק' ז, יא, הוצאת לוי'ן-אפשטיין, ירושלים תשכ"ז, עמ' 6; ע"צ מלמד, 'כפלי אותיות כיסוד לדרשות חז"ל', לשוננו כא (תשי"ז), עמ' קכג-קל (=הנ"ל, עיונים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 253–262).

72 והשווה לנוסח שבמדרש החפץ לויק' ב, יד, מהדורה חבצלת, עמ' יח וראה מ' חבצלת, 'אור על מדרש החפץ לרבי זכריה בן שלמה הרופא', תימא ד (תשנ"ד), עמ' 38–39 והשווה להלן, הערה 75. לנוסחים מדרשיים התואמים את תנחומא בוכר, ראה גם מדרש תהלים נ, ג, מהדורת בוכר, עמ' 280 ופירוש רכותינו בעלי התוספות לויק' ז, יא, הוצאת לוי'ן-אפשטיין, ירושלים תשכ"ז, עמ' 6.

73 הנוסח המובא כאן הוא על פי שריד קרום מן הגניזה (T-S Misc. 36.192), והשווה לנוסח כתבי היד הספרדיים (א ב).

74 וכן ב'פרקי תשובה וגיהנם' שבגנזי שעכטער (לעיל הערה 12), עמ' 194: 'יכבדנני – בשני נונין; כבדני בעולם הזה, אכבדהו בעולם הבא'. שים לב שבמקור זה קיבל הביטוי 'הקבלת פני שכינה' משמעות של השכינה המקבלת פניו של פלוני, בעל המעשה הטוב.

75 עיין בויקרא רבה ט, ב, עמ' קעה-קעו.

76 וכך אמנם משתמע מן הדרשה של ר' יהושע בן לוי על הכתוב בתה' נ, כג כפי שהובאה במדרש 'זוהי שנאמרה ברוח הקדש' לויק' א, ב, השווה חבצלת, תימא, שם (לעיל הערה 72), עמ' 40. נמצאנו למדים שעל פי הדרשה שבמדרש רוח הקדש גדול לפני הקב"ה, היינו בעולם הבא, ו'אראנו בישע אלקים' היינו הקבלת פני שכינה.

77 השווה לדברי הברייטא שבקידושין ל סוף ע"ב: 'בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני'.

שבה ברך את בנו? הלא במקרים האחרים, וכן במצוות שבהן נזכרת המוטיבציה של 'הקבלת פני השכינה', לא מצינו תיבה זו.⁷⁸ אמנם יכול הטוען לטעון שתיבת 'בכבוד' משמשת הקבלה לתחילת ברכתו של האב ששם נזכר 'כבוד' האב: [עמדת לפני אביך בכבוד]. אך עדיין לא ברורה משמעותו של אותו 'כבוד' בהקבלת פני שכינה. ולולא דמסתפינא הוזה אמינא שהוספת תיבת 'בכבוד' בדברי ר' אבהו קשורה לדרשה דלהלן שמקורה במסכת שמחות דר' חיה ד, א, מהדורת היגער, עמ' 226:⁷⁹

אחד הצדיקים ואחד הרשעים מקבילין פני השכינה בשעת מיתתן, שנאמר 'לפניו יכרעו כל יורדי עפר ונפשו לא חיה' [תה' כב, ל]. מפני מה הרשעים מקבילין פני השכינה? לא היה איפשר להם להרשעים להקביל פני שכינה, אלא שהרשעים מרדו בהקדוש ברוך הוא, ובשעת מיתתן הן מראין להם פני השכינה, ואומרין להם: בואו וראו פני המלך שהייתם מורדין בו, שהוא עתיד ליפרע מכם. ואף הצדיקים, בשעת פטירתן מראין להן פני השכינה, ואומרין להם: בואו וראו המלך שהייתם עובדין אותו, שהוא עתיד ליתן לכם שכרכם.⁸⁰

אמור מעתה שדיוקן של ר' אבהו בברכתו 'תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' נובע מן הצורך להבחין בין הקבלת פני השכינה של הצדיקים בשעת מיתתם, שהיא בכבוד, לבין הקבלת פני השכינה של הרשעים בשעת מיתתם, שהיא בביזיון. נמצאנו למדים אף כאן שיחמתן של בני ארץ ישראל תורה היא.⁸¹

מסיומה של דרשה זו על הפסוק האחרון של מזמור נ המעבר לברכתו של האב 'אתה עמדת לפני אביך [בכבוד], תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד' הוא חלק ביותר. אמור מעתה שברכה זו היא התוצאה הטבעית של דרשת ר' אבהו על הכתוב 'זבח תודה יכבדני [...] אראנו בישע אלקים'. ולא זו בלבד אלא יש להדגיש שבמדרש ויקרא רבה מצינו אף דרשה של ר' אבהו – שלעניות דעתי הוא שדרש את 'מזמור לאסף' (מזמור נ) על אבימי בנו – ממש לאותו פסוק של מזמור דנן:

⁷⁸ השווה לעיל ובהערה 43.

⁷⁹ עיין שם. על אופייה של מסכת זו ועל זמנה הקדום יחסית ראה מה שכתבתי: M. B. Lemer, 'The External Tractates', S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, I, Assen-Maastricht 1987, pp. 391–392.

⁸⁰ טקסט זה מובא גם במדרש תהלים כב, לב (עמ' 197) על פי ארבעה כתבי יד, כדרשה של ר' יוחנן, אך חסר בכי"א ג ו ח וברפוס ראשון, וכן הוא חסר בשרירי הגניזה: T-S Cl.37; T-S C2.191. ואכן, הקשר עם הכתוב 'זרע יעבדני' (תה' כב, לא) רופף ביותר. צא וראה שלאמתו של דבר, קטע זה שייך לפסוק הקודם: 'לפניו יכרעו כל יורדי עפר' (שם, ל), ואילו הקשר עם הפסוק 'זרע יעבדני' נוצר רק בסיפה עם הבאת דרשתו של ר' אלעזר בן שמוע. מכל האמור לעיל מסתבר שקטע זה נתווסף למדרש תהלים על ידי עורך מאוחר, ששאב ממסכת שמחות דר' חיה, ובנסתרו לחברו למדרש תהלים יצר את הייחוס לר' יוחנן.

⁸¹ השווה ש' אברמסון, 'משיחתם של בני ארץ ישראל', סיני סג (תשכ"ח), עמ' כ ובמקורות שצוינו שם בהערה 1.

אראנו בישע אלקים – אמ' ר' אבהו, זה אחד מן המקראות שישועתו של ישראל, ישועתו שלהקב"ה... (ויקרא רבה ט, ג [עמ' קעט]).⁸²

האם תיתכן ההשערה שר' אבהו השמיע דרשה זו באותו מעמד שבו דרש את 'מזמור לאסף' – ולמסקנתי: הפסוק האחרון של מזמור ג – לכבוד בנו אבימי, לאחר שנוכח בהתמסרותו אליו בכל לבו ובכל נפשו, בבחינת 'תנא היכא קאי'?⁸³

לאופיו של הסיפור שבמדרש עשרת הדיברות

מפליא הדבר שבנוסח הסיפור המשוחזר שבמדרש עשרת הדיברות אין מקום פנוי כלשהו להזכרת דרשתו של האב למזמור ג, ונראה שאפשר להסיק מכאן שעניין הדרשה לא נכלל כלל בנוסח העברי שבמדרש.⁸⁴ ייתכן שעורך המדרש, בכתבו לרובד העממי, ביקש להשמיט פרט זה ולהסתפק בהבאת סיכומה של הדרשה, הבא לידי ביטוי בברכה המיוחדת של האב לבנו: '[עמדת לפני אביך, בכבוד] תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד'.⁸⁵ ברכה זו היא אפוא שכרו של הבן על קיום מצוות כיבוד אב במלוא המסירות.

דומה שהשמטת הדרשה מן הנוסח העברי תואמת השמטה אחרת בראש המעשה, דהיינו – השמטת שמותיהם של ר' אבהו ואבימי והשימוש בכינויים האנונימיים 'חסיד אחד' ו'אביו'. ייתכן לומר שהואיל ובסיפור שבמדרש אין האב מוצג כדרשן אלא כמי שמברך את בנו, הרי שאין כל צורך להזכיר שהאב שעליו מדובר כאן הוא האמורא ר' אבהו.

באמצעות השמטות אלו הפקיע עורכו של מדרש עשרת הדיברות את המעשה בר' אבהו ואבימי בנו מעולמם של חכמים והעמידו במסגרת ספרות עממית פופולרית שנועדה להמונים. ואכן, לית מאן דפליג שהסיפורים שנכללו במהדורות המודפסות של מדרש זה נושאים אופי עממי, כך שבגופן של המעשיות אי אתה מוצא בדרך

82 על המקבילות לרעיון זה, שנלמד גם מפסוקים אחרים, עיין בכר (לעיל הערה 39), עמ' 106 הערה 1 ובהערותיו של מרגליות לויקרא רבה, שם, שורה 2.

83 השווה ש' ליברמן, 'תנא היכא קאי', קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 183–188 (=הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 110–115).

84 השווה לעיל הערה 42.

85 ויש להניח שאף כמעשה הנ"ל ברבי ור' חייא שבחגיגה ה ע"ב הנ"ל (עיין בסמוך להערה 37) קדמו דברי תורה שהשמיע אותו 'צורבא מרבנן מאור עינים' לכרכתו המסיימת המקבילה, והשווה למעשה ברב פפא ורב שמואל 'דתני מתניתא' שבבבלי נידה לג ע"ב.

כלל דרשות כלשהן⁸⁶ או עיסוק בדברי הלכה,⁸⁷ אם כי ישנם גם סיפורים הקשורים בחכמים שונים⁸⁸ ואף כאלה המשבחים את לימוד התורה.⁸⁹ מכל מקום, לא זכה סיפור דנן להיקלט במהדורות המאוחרות של מדרש עשרת הדיברות המצויות בדינו,⁹⁰ ואיני יודע את הסיבה לכך. ואולי קשור הדבר בטעם הדור: בדורות המאוחרים ביקשו לשמוע סיפורים בעלי עלילה מפותחת,⁹¹ לעומת הסיפורים התלמודיים והמדרשיים הקלסיים, שהם בדרך כלל קצרים ומצומצמים בהיקפם.⁹² נמצאנו למדים אפוא שסיפורים מאוחרים מחודשים ומורחבים דחקו את רגליהן של המעשיות התלמודיות-המדרשיות, הקצרות בדרך כלל, מתוך מדרש עשרת הדיברות ופינו את הדרך לסוגה החדשה של המעשיות, הכול לפי האופנה המתחדשת הרווחת.

לזיהוי של הדרשן בסיפור התלמודי

כאמור, בנוסחאות כתב יד של הסיפור התלמודי, שאין בהן זכר לברכת האב בסיומו של המעשה, ישנו לכאורה חוסר בהירות באשר לזהותו של הדרשן: בדפוס הראשון של הגמרא, בכ"י וטיקן, בילקוט שמעוני, בהגדות התלמוד ובשריד הגניזה

86 אך שונה הדבר בדברי הקישור שכן דיבר לדיבר, ובמיוחד בהקדמה לדיבר השביעי שבדפוס איטליה (מהדורת חזן-רוקם, עמ' 25–26, ומהדורת הרב מימון-פישמן, עמ' לז), המפרטת את הלכות האישה הסוטה. אך גם בדברי הקישור, כמו בסיפורים, המגמה המוסרית היא זו המונחת ביסוד הלכות אלו.

87 יוצא מכלל זה הוא עניין 'הקדים לו תפלין של ראש לתפלין של זרוע' במהדורת ילינק, דיבר ט, עמ' 89, והשווה לנאמר להלן בהערה 91. והשווה את המעשה באדם אחד שהפקיד דינר זהב וכו' שבמהדורת חזן-רוקם, דיבר ג, עמ' 7 עם המעשה התלמודי שבגטין לה ע"א.

88 כגון במהדורת ילינק: ר' עקיבא (דיבר ב, עמ' 71); ר' יהושע (דיבר ד, עמ' 75); ר' מתיא בן חרש (דיבר ז, עמ' 79–80); (ר') שמעון בן שטח (דיבר ט, עמ' 90). שים לב שר' מאיר שבדיבר ז, עמ' 81–83 (והשווה להלן הערה 91) אינו התנא הידוע אלא, ככל הנראה, דמות בדויה!

89 עיין במיוחד דיבר ה, עמ' 77–78; דיבר ז, עמ' 83; דיבר ט, עמ' 89.

90 ואף לא מצאתיו בכתבי היד השונים של חיבור דנן, שבדקתי עד היכן שידי מגעת. ועיין כעת אצל ענת שפירא שם (לעיל הערה 2).

91 עיין למשל במהדורת ילינק: דיבר ג, עמ' 72–73 ('האדם שלא רצה לישבע כל ימיו'); דיבר ה, עמ' 77–78 ('זקן של שבעים שנה ולא היה לו בן'); דיבר ז, עמ' 81–86 [א] ר' מאיר שהיה עולה לירושלים ואשתו של ר' יהודה הטבח; [ב] מתניה ומלאך המוות; [ג] מעשה של שאול).

92 מבחינה זו מן הראוי לציין את המעשה הארוך ב'בעיא מכסא' בנוסח עברי (מהדורת ילינק, דיבר ט, עמ' 89–90), שמקורו בירושלמי, חגיגה ב, ב (עז ע"ד – עז ע"א); סנהדרין ו, ח (כג ע"ג; והשווה רש"י לסנהדרין מד ע"ב, ד"ה 'דבעיא מכסא'), והוא אחד מן המעשים הארוכים והמפותחים ביותר שבספרות התלמודית. כל נוסחי הסיפור קובצו יחדיו על ידי רח"מ הורוביץ, תוספתא עתיקתא, ה, פרנקפורט ע"נ מ"ן תר"ן, עמ' 66–75. ראה גם אנ"צ רות, 'מבית מדרשם של הגאונים ב"גנזי קויפמן"', סורא ב (תשט"ו–תשט"ז), עמ' 298–299.

שבאוקספורד נזכר בהדיא 'דרש אבימי', ואילו בכ"י אוקספורד, בכ"י מינכן, בדפוס ספרדי משנת רל"ו (?) ובשריד הגניזה שבקיימברידג' לא נכתב שמו של הדרשן, וניתן היה לכאורה להבין שמדובר בר' אבהו.⁹³ כלומר לאחר שהמספר מודיע לנו על נמנומו והתעוררותו של ר' אבהו ('עד דאיתער'), המשך העלילה, דהיינו הדרשה שנדרשה על 'מזמור לאסף', מתרכז בו.

אף על פי שהאפשרות שר' אבהו הוא שדרש את 'מזמור לאסף' במעשה שבבבלי תואמת את המסקנה המתבקשת מן הנוסח העברי של מדרש עשרת הדיברות מן הגניזה ומיישבת את אחת הסתירות הבולטות שבין שני הנוסחים, אינני סבור שיש ממש באפשרות זו. דוק ותשכח שבסיפור שבבבלי נאמר 'איסתייעא מילתא'⁹⁴ ודרש', וברגיל בסיפורים שבתלמוד הבבלי מליצה זו נאמרת על הגיבור הראשי שהוא האישיות הפועלת באותו מעשה, והוא הוא אשר 'הדבר מסתייע' בידו.⁹⁵ והרי במעשה דנן ר' אבהו פסיבי לגמרי (מתנמנם-מתעורר), ועל כורחך אתה אומר שב'איסתייעא מילתא' הכוונה לנפש הפועלת, כלומר אבימי. ועוד – אם תאמר שר' אבהו הוא הדרשן, משתמע מן הבבלי שאבימי לא זכה לשכר כלשהו על פועלו הטוב במצוות כיבוד אב, וזה אינו נראה. הוזה אומר שאפילו ללא הגרסה 'ודרש אבימי' היה מובן מאליו שבאבימי הבן מדובר, ולא בר' אבהו אביו.⁹⁶

סיכומו של דבר – לפי הבבלי, את הדרשה על 'מזמור לאסף' השמיע אפוא אבימי בשעה שעמד על גבי אביו והמתין בסבלנות יתרה עד שיתעורר, כדי שיוכל להגיש לו את כוס המים שביקש. נמצאנו למדים שאבימי לא בזבז את זמנו בביטול תורה,⁹⁷ ושבפרק זמן זה זכה להשראה ולמעין רוח הקודש כשעלה בידו לחדש חידושים מאלפים בהבנת אחד ממזמורי אסף שבספר תהלים. אמור מעתה שגישת הבבלי היא ששכרו של הבן המוסר את עצמו על כבוד אביו היא תורה, ש'טוב סחרה מסחר כסף,

93 השווה לעיל, הערות 40, 47. אמנם מה שנשתייר מסוף המעשה כשריד הגניזה שבקיימברידג' הוא 'אסתייעא מילתיה דרשיה...', וייתכן אפוא ששמו של אבימי אכן נזכר כאן ושיש להשלים שם: אבימי למזמור לאסף, וצריך עיון.

94 כן הוא בכ"י מינכן, בכ"י וטיקן, בקטע הגניזה שבאוקספורד, באגדות הבבלי שבכ"י מונטיפיורי 88 ובילקוט שמעוני דפוס ראשון. אמנם בנוסחאות הספרדיות (כ"י אוקספורד 367, הגדות התלמוד ודפוס טולדו רל"ו [?]): 'אסתייעא ליה מילתא'. והשווה לגרסת שריד הגניזה שבקיימברידג' (T-S AS 83.289) והדפוס הראשון: 'אסתייעא מילתיה'.

95 ואפילו אם תמצי לומר שהגרסה המקורית היא 'איסתייעא מילתיה' כבנוסח הדפוס הראשון ושריד הגניזה שבקיימברידג' הנ"ל, דהיינו הצליחה תורתו (השווה עירובין נד ע"ב: 'כיון דמשה מפי הגבורה גמר מסתייעא מלתיה'), הרי שגם כך מדובר באבימי.

96 אמנם במעשה החופף במקצת שבמדרש שיר השירים מן הגניזה (ראה להלן סמוך להערה 102), הדרשן הוא דווקא זה ששוכב במיטה (בן עזאי) ולא אשתו העומדת על גביו עם קיתון המים. אולם ראייה גמורה אין כאן, שכן מחד, בן עזאי לא נרדם ומאידך, קשה לתאר שחז"ל יעמידו את האשה (על אף היותה 'בתו של ר' עקיבא') כמי שדרשה את הדרשה.

97 השווה לדבריו המאלפים של ר' פנחס הלוי הורוויץ, בעל ספר הפלאה, בספר המקנה על מסכת קידושין, ירושלים תש"ן, קעז ע"א. ואעיר דרך אגב שמה שכתב שם 'הא דאמרינן בסוף מגיל' גדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם' צ"ל: בסוף מגילה פרק ראשון, והוא שם, טז סוף ע"ב.

ומחרוץ תבואתה [...] וכל חפציו לא ישוו בה' (מש' ב, יד–טו). 'התורה' היא אכן מן הדברים ש'אוכלין מפירותיה'⁹⁸ בעולם הזה והקרן קיימת להן לעולם הבא' (תנחומא, משפטים יב), ומצווה זו אף עולה בהרבה על כל שאר המצוות והמעשים הטובים שבקטגוריה זו, שהם 'כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו' (משנה, פאה א, א). מאחורי שיטת הבבלי עומד אפוא העיקרון שהבן המקיים מצוות 'כיבוד אב' זוכה ל'תלמוד תורה' שהוא 'מצוות-על' השקולה 'כנגד כולם' (שם).⁹⁹ והנה, כל המתבונן בטקסט של הבבלי שלפנינו יתקשה מאוד להבין את מהותה של הדרשה על 'מזמור לאסף'. אין אפילו רמז קל שבקלים לזיהוי תוכנה של דרשה זו ובאילו נושאים עסקה. יתרה מזו – עצם זיהוי של המזמור לוט בערפל, וללא קצה חוט של ממש הציעו ראשונים ואחרונים הצעות שונות לפירוש העניין, מתוך השערות בעלמא, כפי שנידון לעיל בהרחבה.

דומה שבעזרת הסיום החגיגי שבמדרש עשרת הדיברות הצלחתי לאתר את המזמור, וליתר דיוק את הפסוק, שעליו דרש הדרשן את דרשתו – הלוא הוא הפסוק האחרון של מזמור נ: 'זובח תודה יכבדני [...] אראנו בישע אלקים'. נשאלת אפוא השאלה: מה ראה בעל הסיפור לנסח את תוכן הדרשה באופן כה עלום וסתום? שאלה זו מתחזקת עוד יותר לנוכח שאר המקרים של הבאת דרשות בתלמוד הבבלי, המקפיד בכל מקרה למסור את נוסחו המדויק של הפסוק שנדרש וכן את תוכנה של הדרשה,¹⁰⁰ ורק לגבי 'מעשה מרכבה' תוכנה של הדרשה מרומז בלבד.¹⁰¹

יתרה מזו – במעין מעשה מקביל במקצת לסיפור על אבימי העומד עם כוס (קיתון?) המים על גבי אביו, הנמצא במדרש שיר השירים מן הגניזה א, ג,¹⁰² מסופר על בתו של ר' עקיבא שעמדה על ראשו של בעלה, הלוא הוא בן עזאי, כל הלילה עם קיתון מים בידה, בשעה שדרש את הכתוב 'מי מדד בשעלו מים' (יש' מ, יב).¹⁰³ הווה אומר שהמדרש נוהג להצביע על הקשר שבין נסיבות המעשה ובין הפסוק

98 על גרסה זו עיין מה שכתבתי במאמרי 'מחקרים במדרש משלי', מחקרי תלמוד ג: ב (תשס"ה), עמ' 487 הערה 60. ראה גם דברים רבה ג, א, מהדורת ליכרמן, עמ' 84.

99 על יחסו של התלמוד הבבלי ללימוד תורה כציווי ראשון במעלה ועל גישתו המיוחדת כלפיו ראה I. Gafni, 'Talmudic Babylonia and the Land of Israel: Between Subservience and Assertiveness', תעודה יב (תשנ"ז), עמ' 120 הערה 9; idem, *Land, Center, and Diaspora*, Sheffield 1997, pp. 110–111; R. Kalmin, 'Rabbinic Traditions about Roman Persecutions of the Jews: A Reconsideration', *JJS* 54 (2003), p. 49; J. Rubenstein, 'Thematization of Didactics in Bavli Aggada', *JJS* 54 (2003), p. 72.

100 עיין למשל ברכות סג ע"ב; פסחים כב ע"ב; עבודה זרה נב ע"ב ועוד.

101 עיין חגיגה יד ע"ב. אין התלמוד נוהג למסור את תוכנה של הדרשה במקרים אלה מטעמים מובנים, אך ברור לכול שהדרשה נסכה על פסוקים מסוימים ביחזקאל פרק א.

102 מהדורת גרינהוט, ה ע"ב; מהדורת ורטהיימר, עמ' יז–יח.

103 אמנם כאן המים הם לצורך נטילת ידיים לפני קריאת שמע שעל המיטה, מנהג שאינו נזכר בספרות ההלכה (השווה שולחן ערוך, אורח חיים סימן רלט). על המליצה 'עמד על ראשו', השווה לעיל, הערות 31–32.

הנדרש.¹⁰⁴ חוזרת אפוא השאלה למקומה – מדוע אין התלמוד מגלה לנו לכל הפחות טפח מדרשתו של אבימי באותו מעמד?

ולוא דמסתפינא הוה אמינא שבניסוח הראשון והמקורי של המעשה באבימי ור' אבהו שבקידושין לא ע"ב אכן נזכר הכתוב מתה' נ, כג ('זובח תודה יכבדנני' וגו') בפירוש. נראים הדברים שבנוסח מקורי זה הדרשן הוא אכן ר' אבהו ולא אבימי, כשהשימוש בפסוק הנ"ל הוא היסוד להבנת ברכת האב לבנו; כפי שראינו לעיל,¹⁰⁵ הברכה '[אתה עמדת...]' תזכה ותקביל' וכו' יוצאת במישרין מתוך מדרשו של פסוק זה. ברם כאשר בא עורך מאוחר יותר וייחס את הדרשה לאבימי, הרגיש בצורך להעלים את עניין הפסוק, שכן אין זה נאה שהבן יעמוד על השכר הטוב שיגיע לו עצמו לעתיד לבוא, בזכות מעשיו הטובים בכיבוד אביו בעולם הזה.¹⁰⁶

אנו משערים אפוא שמסיבה זו החליט העורך המאוחר לכתוב בפשטות: 'ודרש [אבימי] מזמור לאסף'. לכל הדעות זהו נוסח סתום ומעורפל מחד גיסא, אך מאידך גיסא הוא רומז בעקיפין לכתוב הנדרש. יותר מכך – נוסח זה אף מגדיל את היקף הדרשה שנדרשה: לא פסוק אחד בלבד אלא מזמור שלם, ואם תרצה – מספר מזמורים. על ידי נתון אחרון זה נמצא שכרו התורני של מי שמקיים מצוות כיבוד אב כפול ומכופל ויותר.¹⁰⁷ אך לית מאן דפליג שנוסח סתום זה הוא הוא הגורם הישיר לכל אותן התלבטויות ובעיות פרשניות שעלו במהלך הדיון במעשה דנן.

לנוסחו הקדום של הבבלי

אין ספק שהמעשה התלמודי שבקידושין לא ע"ב הוא אכן מקורו של המעשה שבמדרש עשרת הדיברות שמן הגניזה. ברור שבעל המדרש תרגם את הסיפור לעברית ועיבדו, בעיקר על ידי השמטת שמותיהם של ר' אבהו ובנו בראשו. ברם, מסתבר שנוסח הסיפור התלמודי שעמד לפני בעל מדרש עשרת הדיברות מן הגניזה היה שונה באופיו – בעיקר בסופו – מן הנוסח שבתלמוד הבבלי שלנו. לעניות דעתי,

104 ככל הנראה רומז מעשה זה לעיסוקו של בן עזאי בעניינים אזוטריים, השווה לברייתא על 'ארבעה שנכנסו לפרדס' (תוספתא חגיגה ד, ג, עמ' 381 ושם נסמן, וכן בתוספתא כפשוטה, שם, עמ' 1289). השווה גם למסופר על בן זומא (שם, ו, עמ' 381–382 ומקבילתו שבכרמית רבה ב, ד, עמ' 17) לגבי עיסוקו במעשה בראשית, ולמדרש תהלים צג, ה, עמ' 414, הערה טז, עיין שם היטב. על עניין 'מים מים' שבמעשה מרכבה ראה לאחרונה H. Basser, 'Merkavah Narrative: Two Paradigmatic Examples', *Annual of Rabbinic Judaism* 2 (1999), pp. 94–100. למעשה הנ"ל שבמדרש שיר השירים, ראה גם בדבריו של ליכרמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 1290.

105 סמוך להערה 77.

106 לעומת זאת, לאור פירושו הנ"ל של בעל 'פני יהושע' (סמוך להערה 68) לא הייתה כל סיבה להעלים את הפסוק שעליו נדרשה הדרשה, שכן, לשיטתו, מדובר בשכרם של בני קרח, אבותיו של אסף, ולא בשכרו של אבימי.

107 השווה לעיל (סמוך להערות 56, 58) את גרסאות המאירי וכ"י וטיקן 111.

אף שנוסח המעשה שבמדרש עשרת הדיברות אינו רק מתורגם מארמית לעברית אלא אף מעובד ומאוחר יחסית, נמצאנו מתוודעים דרכו למסורת טקסטואלית של מעשה דנן שבתלמוד הבבלי בצורתה הקמאית, לפני שעברה את עריכתם של עורכי התלמוד האחרונים. מסורת זו לוקחת אותנו אל מאחורי הקלעים של עריכת הבבלי ומציגה לפנינו את מה שניתן לכנות כ'פרוטו-תלמוד'. והרי לך נוסחו המשוער של סיום המעשה במהדורה קמא של הבבלי, כפי שהועלה בדיון דלעיל:

איידי דחזייה דקאי עליה, דרש: זובח תודה יכבדנני וג'. אמר ליה: בני, אתה עמדת לפני אביך בכבוד, תזכה ותקביל פני בוראך בכבוד.

כבר עמדו חוקרים שונים על סוגיות, על חלקי סוגיות וכן על מעשי חכמים תלמודיים השונים באופן מהותי במבניהם, בתוכנם ובגרסתם מנוסח התלמוד שלנו. חומר כזה נתגלה הן בכתבי יד קדומים הן בתוך אחד החיבורים הראשונים מתקופת הגאונים, הלוא הוא ספר שאילתות דרב אחאי.¹⁰⁸ אף על פי שקיימים חילוקי דעות בין

108 עיין י"נ אפשטיין, 'שרידי שאילתות', תרכ"ז ו (תרצ"ה), עמ' 460–473 (=הנ"ל, מחקרים נלעיל הערה 33) [ב:א, עמ' 378–391]; הנ"ל, 'שרידי סוגיא בבלי וברייתות מוחלפות', תרכ"ז יז (תש"ו), עמ' 21–27 (=מחקרים, עמ' 371–377); ש"י פרידמן, 'לתלמודם של גאונים: קטע קדום של תלמוד עם גליונות נוסח', תרכ"ז נא (תשמ"ב), עמ' 37 הערה 1; הנ"ל, 'לאילן-היוחסין של נוסחי בבא מציעא', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון [...] לשאול ליכרמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 138 הערה 237; מ"ר ליהמן, 'סדר והגדה של פסח לרב נטרונאי גאון על-פי כתב-יד קדמון', ספר יובל הרב יד"ה סולובייצ'יק, ירושלים-ניו יורק תשמ"ד, עמ' תתקצב הערה 48; י' רוזנטל, '"עיקרו" ו"ענפיו" של בבלי שבעות מב ע"א-ע"ב', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 517–525; מ"ב לרנר, 'פירושים וחידושים בספרי ובמכילתא לפרשת עקב', תרכ"ז מז (תשמ"ח), עמ' 606 הערות 52 ו-55; י' ברודי, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי נב. הבבלי והשאלות: עריכות שונות?', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 245–256; י' תא-שמע, '"ויהי נועם" ו"קדושה דסידרא" כתפילת מוצאי שבת', עורכים: י' אלמן וג' גוראק, חזון נחום: מחקרים בהלכה, במחשבה והיסטוריה יהודית מוגשים לד"ר נחום לאם בהגיעו לשיבה, ניו יורק תשנ"ח, עמ' נב (=הנ"ל, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 128–129). ועיין עוד ש"ק מירסקי (מהדיר), שאילתות דרב אחאי גאון, ד: ויקרא, ירושלים תשכ"ו, ביאורים והערות, עמ' קפד; ע' שרמר, '"לישנא דרבנן וגורסיהון" ו"סוגיא דגמרא"', אסופות ח (תשנ"ד), עמ' עא-עב; ד' הנשקה, 'לתולדות קידושא רבא: לתלמודם של גאונים', תעודה י (תשנ"ו), עמ' 195–209; א' וייסברג, 'הלשון הארמית בבבל בתקופת ראשוני האמוראים', לשוננו ס (תשנ"ז), עמ' 126; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ו, ירושלים תשנ"ח, עמ' עד-עו, וכבר הקדימו ר"ש ליכרמן, שקיעין, ירושלים תרצ"ט, סוף עמ' 16–17, עיין שם היטב, וראה גם דבריו של ר' אברהם בן הגר"א, רב פעלים, ווארשא תרנ"ד, עמ' 61; י' ויצטום, 'קיים זה מה שכתוב בזה', נטועים ו (תש"ס), עמ' 62–65. על שינויים מהותיים בנוסח התלמוד שבספר הלכות גדולות ראה ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 483–486 ובדברי הסיכום של ע' הילדסהיימר בהקדמתו למהדורתו, ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' כה-כו.

החוקרים באשר לקבילותן של עדויות אלו,¹⁰⁹ נראים הדברים שתופעות אלו אמתיות ושהן מנציחות את הטקסט התלמודי הקדום, לפני עריכתו הסופית.

אם צדקתי בדבריי דלעיל, הרי שהטקסט החדש שבשריד הגניזה ממדרש עשרת הדיברות מספק עדות נוספת לקיומו של מעשה חכמים המופיע בתלמוד הבבלי בלשון ארמית, בעל נוסח עברי שסופו שונה מזה של הנוסח התלמודי שהועבר אלינו על ידי הדורות הראשונים. זוהי אפוא עדות המבוססת על מסורת חוץ-תלמודית שנשתמרה בספר אגדה. לעניות דעתי, מסורת זו מקורה בעריכה קדומה וראשונית של החומר התלמודי, ומשום כך זכתה לשמר לשון קדומה¹¹⁰ וכן להנציח את ברכת המקורית של האב לבנו שבסיומו של המעשה, לפני שהועבר עליה קולמוסו (או ליתר דיוק: עריכתו המגמתית) של אחרון העורכים של מסכת קידושין שבתלמוד הבבלי.¹¹¹ לצד אחר ייאמר שאף עורכו של מדרש עשרת הדיברות שבגניזה לא שמר על מסורת אגדה זו כנתינתה, ובתרגומו ועיבודו העלים מעיני קוראי חיבורו את זהותם של גיבורי הפרשה, הלוא הם ר' אבהו ואבימי בנו.

הנחה נוספת העולה מתוך סקירת המקורות וניתוחם היא שתרגומו העברי של המעשה שבמדרש עשרת הדיברות נעשה בזמן שעדיין לא גובש הטקסט התלמודי באופן סופי. אם נביא בחשבון את מצבו של נוסח התלמוד כפי שהוא משתקף בספר שאלתות דרב אחאי, ניתן לשער שתרגום זה נעשה לכל המאוחר באמצע המאה

109 ראה ברודי (לעיל הערה 107), וכן הנ"ל, צוהר לספרות הגאונים, הקיבוץ המאוחד תשמ"ח, עמ' 91; *idem, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998, pp. 211–212.

110 כוונתי לביטוי '[עמד] על ראשו', המשקף את המליצה הארמית הקדומה 'קם ארישיה' או 'קם על רישיה', השווה לעיל הערה 26 ובמקורות שהוזכרו במחקרים שצוינו לעיל בהערה 31.

111 שים לב שלמליצה החסרה במעשה אבימי ור' אבהו שבבבלי ישנה מקבילה קרובה במעשה המובא בחגיגה ה' ע"ב, השווה לעיל סמוך להערה 37. עריכתה של מסכת קידושין שבבבלי נידונה בהרחבה על ידי נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל אביב תשל"ז. ופשיטא שמעשה דנן, שאין לו אפילו מקבילה בירושלמי (עיין שם, עמ' 53), לא עורר עניין מיוחד במחקר זה.

ולוא דמסתפינא הוה אמינא שמנוסח הבבלי שלפנינו ניכרת פעולה מכוונת נוספת של עורך הסוגיה בקידושין. בדף לא סוף ע"א – ריש ע"ב הובאה הברייתא הידועה 'יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחיים ומביאו לחיי העולם הבא' בלשון ההצעה 'תני אבימי בריה דרבי אבהו'. דוק ותשכח שבשתי המקבילות שבירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג) וקידושין א, ז (סא ע"ב) ברייתא זו שנויה בסתם, ואילו בפסיקתא רבתי כג – כד (מהדורת איש-שלום, קכב סוף ע"ב; מהדורת אולמר, עמ' 600–601) היא מובאת בשם 'ר' חנניה (חנינא) חברהון דרבנן'. כלום ניתן לשער שעורך הבבלי פעל באופן מגמתי כאשר הקדים ברייתא זו לשכחים שהורעפו על אבימי בהמשך הסוגיה, ואף ייחסה במפורש כברייתא ששנויה על ידו? והשווה ג' בלידשטיין (לעיל הערה 7), עמ' 181 הערה 61. הברייתות של אבימי הובאו אצל מ' היגער, אוצר הברייתות, ג, ניו יורק ת"ש, עמ' 246–248. דוק ותשכח שכל שבעת הסימנים שם לקוחים מן הבבלי ואילו מן הירושלמי לא נרשמו ברייתות בשם אבימי, השווה הנ"ל, ניו יורק, ד, שם תש"א, עמ' 191–448.

השמינית, זמן חיבורו של הספר. למסקנה זו חשיבות מיוחדת לקביעת זמנו של מדרש עשרת הדיברות, שכן על סמך ידיעה זו ניתן להקדים את זמן עריכתו של הנוסח שבגניזת קהיר למאה השמינית ואולי אפילו לסוף המאה השביעית, מרחק של כ-200–500 שנה מקביעתם של החוקרים לגבי הנוסחים המודפסים של מדרש זה.¹¹²

אך חשובה מכל היא המסקנה העולה מן הדיון דלעיל שהמתרגם-העורך של מדרש עשרת הדיברות השתמש בתלמוד בבלי ממהדורה קדומה. דומה שזוהי הפעם הראשונה שאנו מוצאים שינויים מהותיים, המעידים לכאורה על עריכה קדומה של הבבלי, מחוץ לספרות הגאונים.

לבסוף, שמא כדאי לנקוט כאן נימה אישית. מתוך רצון עז לעמוד על טיבו של המעשה הקטוע שנזדמן לידי הצעתי הצעה נדיבה, ברוח דברי רבותינו, למי שיאלפני בינה בעניין, ולפיכך הן בהרצאתי הן במאמרי הנזכר הטעמתי: 'מאן דיימר לי סיומא דהאי עובדא היכי הוה, מובילנא מאניה לבי מסותא'.¹¹³ והנה, מתברר שניסוח הדברים היה בהחלט במקומו, שכן על אף העובדה שחברי ר' יוסף פרופ' תבורי קלע אל השערה בזיהוי מקורו של המעשה, 'סיומא דהאי עובדא' שונה מאוד מן המסופר בבבלי שלפנינו.

סיכומו של דבר – הגניזה נתנה והגניזה לקחה. היא העניקה לנו את ראשיתו של המעשה בכ"י אוקספורד הקטוע לאורכו, ונטלה את המשכו. והנה אותה גניזה העניקה לנו את כ"י קיימברידג' שאיפשר את השלמת שורותיו הראשונות של המעשה בזכות הימצאו בתוך חיבור אחר בתכלית, אף הוא קטוע, אך לרוחבו. זיקתו של מעשה זה למעשה בר' אבהו ואבימי בנו ותלותו בו אינן מוטלות בספק, אך על פני השטח הסיפה של שני המקורות שונה במובהק. אם הצלחתי להבהיר את פירושו של המעשה שבבבלי על פי השרידים הקטועים של מדרש עשרת הדיברות מן הגניזה, והיה זה שכרי.

112 עיין מה שכתבתי במאמרי 'מעשה התנא והמת: גלגוליו הספרותיים וההלכתיים', אסופות ב (תשמ"ח), עמ' ל הערה 5, והשווה לדבריו של ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 400. אולם יש לציין שקביעתם של החוקרים נעשתה על פי הנוסחים שהיו לפניו, עוד לפני חשיפתם של שרידי הגניזה שעמדתי עליהם כנספח למאמרי הנ"ל (לעיל הערה 1).

113 ראה במאמרי (לעיל הערה 1), עמ' 225 והערה 33.

נספח

חילופי הנוסחאות של המעשה באבימי ור' אבהו שבקידושין לא ע"ב

רשימת כתבי היד

א	כ"י אוקספורד בודליאן 367 (Opp. 248)
ג1	כ"י אוקספורד 2673.7 (MS Heb. b.1), דף 8 (מן הגניזה)
ג2	כ"י קיימברידג' T-S AS 83.289 (מן הגניזה) ¹¹⁴
ד	דפוס ראשון, ונציה ר"פ
ה	הגדות התלמוד, ירושלים תשכ"א (=דפוס צילום של דפוס קושטא רע"א)
ה1	הגדות התלמוד, כ"י פרמה 3010
ו	כ"י וטיקן 111, פקסימיליה, ירושלים תשל"ד
ל	אגדות התלמוד (= 'ילקוט שד"ל'), כ"י מונטיפיורי 88, בית המדרש לרבנים, לונדון
מ	כ"י מינכן 95, פקסימיליה, הוצאת ה' שטארק H. L. Strack, Leiden 1912
ס	דפוס ספרדי, טולדו רע"ו (?)
ע	עין יעקב, דפוס ראשון, סלוניקי רפ"ב
פ	כ"י פריז Heb. 307, הגדות חז"ל ¹¹⁵
ק	דפוס בלתי ידוע בספריית פרופ' מ' בניהו, ירושלים. ¹¹⁶
ש	ילקוט שמעוני דפוס ראשון, סלוניקי רפ"ו

1	אמר רבי אבהו, כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד [...]
2	יומא חד אמר ליה אשקיין מיא. אדאייתי ליה נמנ
3	גחין קאי עליה עד דאיתער
4	איסתייעא מילתיה ודרש אבימי מזמור לאסף
1.	אמר רבי א' ר' ג1 אמ' ר' סקד א"ר אהולמש רבי ר' פ אבהו רבבהו ג1 כגון ליתא פ אבימי אקימי פ ברי בני אוש קיים מקיים ג1 כיבוד כבוד לס' נ' אב ואם ה1 פ נ' ואם ה נ' אב ואם ואם ל
2.	יומא יומ' מ חד חדא ג2 סק אמר אמ' ולסק ליה ליתא ו אמר ליה א"ל אהלמש אשקיין אשקיין סק אייתו לי ו מיא מייא פ מיין של אדאייתי אדייתי מ עד דאייתי ול ערדיאתא] ל עד דאתיתי ש עד דאזיל ואתי פ ליה ליתא ולפ נ' מיא פ נמנ] נימנם אולמע נימנ' ד

114 בקטע זה נשתמרו מילים ספורות בלבד: 'זימנא חדא... ה עד דאיתער אסתייע מילתיה דרשיה...'

115 על עניינו של כתב יד זה עיין הרב מ' הרשלר, מסכת כתובות עם שינויי נוסחאות, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 70.

116 בניהו משער שהוא נדפס בקושטא בערך בשנים רפ-רפ"ה. לכל העניין עיין י"מ טרויכע, 'מחקרים במסכת קידושין לאור הגרסאות בכתבי יד וראשונים', עבודת דוקטור, ישיבה יוניברסיטי, ניו יארק 1975, עמ' 10-19.

3. גחין] גחים ו נחין פ קאי] וקאי ס וקם ג1לפ קם ה ליתא אש עליה] עילויה
אמ עמיה פ ליתא ו
4. איסתייעא] אסתייעא גפקד אסתייע' מ ואיסתייעא ל' נ' ליה אהם אסתעא (בין
השורות) פ מילתיה] ג2 מלתא אה מילתא ג1 לקשד¹¹⁷ מילת' מי מילתי ע
מילת ס ודרש] דרש של דרשיה ג2 אבימי] ליתא אמס לאסף] נ' הש' באו
גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך א' נ' אלקי' (אלקים ס) באו גוים בנחלתך
(נ' טמאו את היכל ס) וגו'. מזמור קינה מבעי (מיבעי ס) ליה ה ס נ' אלא על
שכלה הקב"ה חמתו על העצי' ועל האבני' ומתוך כך הותיר פליטה בישראל
אמר מזמור ה' נ' בתמניא אפי(לו) ליש' אח'...¹¹⁸ שרי תמימי דרך בתמניא
אפי ו

117 כן הוא גם ברש"י ובתוספות על אתר.

118 השווה לעיל, הערה 59.

הפואטיקה של הסיפור

‘אחת דיבר אלהים שתיים זו שמעתי’:

קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני

יהושע לוינסון

It is the unwritten part of books
that would be the most interesting. (W. Thackeray)¹

מבוא

‘כל קריאה של ספר’, אמר בורחס, ‘כל קריאה מחדש וכל זיכרון של קריאה זו ממציאים את הטקסט מחדש’.² אמירה זו מטשטשת בכוונה את ההבחנה בין שני דברים שהורגלנו להפריד ביניהם: כתיבתו של הטקסט על ידי מחברו וקריאתו על ידי נמעניו. קביעה זו, שמציבה את הקורא במרכז העשייה הפרשנית, יכולה להיות תיאור תמציתי גם של דרכם ההרמנויטית של חז"ל. ולמרות זאת, כמעט שלא ניכר מקומו של הקורא ברוב המחקרים הספרותיים של ספרות חז"ל.³ צמיחת המחקר הספרותי של המדרש והאגדה התרחשה בצלה של ‘הביקורת החדשה’. השפעתה של אסכולה זו ניכרת ברבות מהנחות היסוד של הניתוחים הספרותיים שנעשו בעשורים האחרונים, מאז פרסום מאמרו של בעל היובל ‘מעשה בר’ שילא’ לפני כשלושים שנה.⁴ ההתמקדות בעיצוב הדחוס והמתוחכם של הטקסט, שנתפס כסגור ורב־משמעי, היא מן הסממנים המובהקים של זרם זה בביקורת. בפרדיגמה המחקרית הזאת תפקידו של הקורא הוא לחשוף את המשמעויות שהמחבר הטמין בטקסט, ולא להיות שותף פעיל ביצירתו.⁵ החוקרים שעבדו לפיה ביקשו

1 G. Ray. *The Letters and Private Papers of W. M. Thackeray*, III, Cambridge 1946, p. 391

2 J. L. Borges, *Seven Nights*, trans. E. Weinberger. New York 1980. p. 76

3 דברים התחלתיים אך חשובים מופיעים בספרו של דוד שטרן, המשל במדרש, תל אביב 1995,

עמ' 93–88. ועיין עוד, D. Kraemer, ‘The Intended Reader as a Key to Interpreting the Bavli’,

Prooftexts 13 (1993), pp. 125–140

4 י' פרנקל, ‘מעשה בר’ שילא (כבלי ברכות נח ע"א), תרכיץ מ (תשל"א), עמ' 33–40.

5 ייתכן שהסיבה לכך שאסכולה זו המשיכה להיות כה דומיננטית בחקר המדרש גם אחרי שקיעתה מעבר לים נעוצה בהבניית הידע באקדמיה בישראל ובצורך לשחזר את הטקסט משליטת ההיסטוריונים כדי לבסס את מעמדו האמנותי. לסיבות דומות שהביאו לצמיחתה

ליצור קריאות אך לא לתאר את תהליך הקריאה עצמו, והקריאות שנוצרו התמקדו במשמעות הכוללת של הטקסט כמוצר מוגמר. האסכולה התעלמה מן הקריאה כביצוע והתכחשה לממד הלינארי והטמפורלי של הקריאה. מעניין הדבר שבאותן שנים ממש שפרנקל פרסם את ניתוחו הראשון קמה אסכולה חדשה שקראה תיגר על חלק מהנחות היסוד של הביקורת החדשה, וכוונתי לאסכולה המכונה 'תגובת הקורא'.⁶ במאמר זה אני מבקש להחזיר את הקורא למעגל המשמעות ולבדוק חלק מתפקידיו ביצירת משמעותו של הטקסט המדרשי בסוגה מסוימת – הסיפור הדרשני. יש בכך, אני מקווה, ברכה כפולה: לא רק לכתוב פרק חסר בפואטיקה התיאורית של חז"ל, אלא גם להרחיב את המסד התאורטי של האסכולה עצמה לאור המאפיינים המיוחדים של ספרות חז"ל.

הסיפור הדרשני והקורא

הסיפור הדרשני משכתב את העלילה המקראית ומספר אותה מחדש תוך כדי פירושה. לפיכך אחת התכונות המהותיות שלו היא החיבור בין סיפורת לפרשנות, כדברי עפרה מאיר: 'הסיפור הדרשני הוא דו-סוגי – גם דרשה וגם סיפור'.⁷ כדרשה הוא יוצר משמעות חדשה בפסוק, וכסיפור הוא ממחזי את המשמעות הזאת באמצעות העולם המיוצג המקראי. הסיפורת והפרשנות הן לא רק שתי תכונות המשלימות זו את זו אלא גם תכונות הסותרות זו את זו. הסיפור והפירוש הם שני סוגים של ייצוג ושכנוע והם מגלמים שני סוגים של סמכות תרבותית. כפירוש לעלילה המקראית הסיפור הדרשני כפוף לה ותפקידו לגלות את מה שכבר נאמר. אך כסיפור בזכות עצמו מטרתו לומר את החדש, והוא יוצר עולם שמסומנו שונה וחייב להיות שונה מבן דמותו המקראי. שתי המגמות האלו, הפרשנות והסיפורת, הכפיפות והיצירתיות, נמצאות במתח מתמיד, ומיזוגם יחד קובע את זהותו הייחודית של הסיפור הדרשני. אין ספק שהסיפור הדרשני הוא רק מימוש היסטורי אחד של תופעה תרבותית כללית – שכתובם של טקסטים קנוניים. זהו נושא מרתק בפני עצמו אך בוודאי רחב מכדי לדון בו כאן. גם אם נצמצם את מבטנו לשכתובו של התנ"ך בלבד, רשימת

ולהתבססותה של אסכולה זו בשנות החמישים ראה A. Berman, *From New Criticism to Deconstruction*, Chicago 1988. רק בעשור האחרון מתחזקת המגמה ליצירת דו-שיח מחודש בין ההיסטוריה לספרות, וראה להלן הערות 51, 70.

6 בשלהי שנות השישים ובתחילת שנות השבעים התפרסמו כמה מחקרי יסוד של אסכולה זו, לדוגמה: מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד וכתב-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה', הספרות 1 (1968), עמ' 263–292; S. Fish, *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*, Berkeley 1967; G. Prince, 'Notes toward a Categorization of Fictional "Narratees"', *Genre* 4 (1971), pp. 100–105; W. Iser, 'The Reading Process: A Phenomenological Approach', *New Literary History* 3 (1971), pp. 279–299.

7 ע' מאיר, הסיפור הדרשני כבראשית רבה, תל אביב 1987, עמ' 63.

היצירות עצומה וכוללת לא רק חלקים של התנ"ך עצמו ושל הספרות הבת־מקראית והחז"לית, אלא גם את האפוס המקראי הנוצרי מן התקופה הביזנטית, את הטרגדיה התנ"כית ברנסנס, את יצירותיהם של ג'ון מילטון, תומס מאן וג'וזף הלר ואפילו את הסרט 'משה נסיך מצרים' – כולם מספרים מחדש את הסיפור המקראי ותוך כדי כך משכתבים ומשנים אותו.

יש כאן תופעה תרבותית מרתקת ופרדוקסית: בעבור כל המחברים הללו התנ"ך הוא טקסט קנוני, ודווקא משום כך הם משכתבים ומשנים אותו. אפשר היה לחשוב שמעמדו הקנוני של התנ"ך יקבע אותו ויהפכו לחסין מפני כל פגיעה, הוספה או הפחתה. אך תולדות התקבלותו מלמדות על אמת הפוכה: מן הרגע שהטקסט הקנוני מגדיר זהות קולקטיבית מספרים אותו מחדש. ודווקא המעמד הקנוני של הטקסט – זה אשר מבסס לגיטימיות תרבותית – הוא שמזמין את עיבודו ואת ניכוסו המתמידים. כל שכתוב מורכב ממגמות הפוכות זו מזו: כפיפות ויצירתיות, המשכיות והתחדשות. מצד אחד השכתוב מטבעו מוקיר את הטקסט הקנוני ומכיר בסמכותו, שאם לא כן היה המחבר כותב טקסט חדש; מצד שני, עצם מעשה השכתוב משנה את המקור ובהכרח מלמד על דבר מה שחסר בו, ובכך הוא מערער סמכות זו. עם זאת, לא כל המניעים שווים, וסיבות שונות וסותרות הביאו את המחברים שהזכרתי לספר מחדש את הסיפור המקראי. לפעמים יסוד השכתוב בתחושה של ריחוק או חסר שמזמינים השלמה,⁸ ולפעמים ההפך הוא הנכון: ועקב הנוכחות השתלטנית של הטקסט הקנוני בתודעה התרבותית, אי־אפשר ליצור משמעות לגיטימית בלעדיו.⁹ לא פחות חשוב מן היחס לטקסט הוא מקומו של המשכתב בקהילה הטקסטואלית. מאחר שכל סיפור מבוסס על תהליכי בירור, אפשר לשאול של מי הסיפור שסופר, מי מקבל תפקיד מרכזי בו ומי שולי, למי אין קול ומי עובר אל מאחורי הקלעים כדי לספר אותו. לפיכך מי שאינו מוצא את עצמו מיוצג בטקסט הקנוני עשוי להכניס את נקודת מבטו אל בין שורותיו. מעשה השכתוב יכול להיות אפוא אימוץ חתרני או חקיינות תרבותית של כוחו ומשקלו של הטקסט הקנוני. אולם ייתכן שהרצון לשכתב את הטקסט נובע לאו דווקא מהכרה עצמית שונה, אלא מחוסר יכולת להודות בזרות ובשונות. העמדה הזאת מביאה לידי עיסוק כמעט אובססיבי בטקסט הקנוני כמנגנון ליצירת לגיטימיות תרבותית.

ייחודו של הסיפור הדרשני ניכר בעיקר בהשוואה דיאכרונית. בספרות אין בריאה יש מאין, וחז"ל ממשיכים מסורת ספרותית מפוארת, הנמשכת מאז ימי המקרא עצמו, של פירוש הטקסט על ידי סיפורו מחדש. עם זאת, אין ספק שהחוב התרבותי הגדול ביותר של הסיפור הדרשני הוא לסוגה של 'המקרא המשוכתב' שנוצרה בימי הבית השני. על רקע המצאי המשותף יש להדגיש כמה מאפיינים המבדילים בין המקרא המשוכתב על גווניו לבין הסיפור הדרשני. בלי להיכנס לבעיות השונות של הגדרה וסיווג, ברצוני להצביע על שלושה הבדלים מרכזיים: היחס הדיסקורסיבי לטקסט המקראי, ייצוגו של הממד הפרשני וסמכותו של המספר. לעומת הסיפור הדרשני

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985. p. 282 8

H. Bloom, *A Map of Misreading*, New York 1975. p. 19 9

של חז"ל, השכתובים למיניהם אינם מבחינים במישור הדיסקורסיבי שלהם בין הישן לחדש, בין הפסוק לשכתובו. מאחר שהם אינם מציגים את עצמם כפירושים נעדר מהם אותו המתח שבין שני הממדים, הסיפורי והפרשני, המהותי כל כך לסיפור הדרשני. לפיכך אם הייתה כוונת המחבר להחליף את הטקסט המקראי ואם לאו, התוצאה הרטורית היא טקסט שעומד בזכות עצמו. אפשר, לדוגמה, לקרוא את ספר היובלים או את המגילה החיצונית לבראשית, למרות ההבדלים החשובים ביניהם, כיצירות אוטונומיות, בלי להזדקק לסיפור המקראי. כדברי סטיבן פראד, 'הוא [המקרא המשוכתב] כאילו מחליף את הטקסט המקראי בשכתובו הפרשני'.¹⁰

ההבדל השני קשור לייצוגו של הממד הפרשני. אף שבעת האחרונה הצביעו רבים על מרכיבים פרשניים מובהקים המשוקעים בספרות הזאת, הרי שפרשנות זו מובלעת וסמויה.¹¹ מבחינה דיסקורסיבית ההיבט הסיפורי הוא הדומיננטי בשכתובים. הקורא יכול כמובן ליצור דו-שיח אילם בין המקרא לשכתובו, אך הנקודה החשובה היא שהרטוריקה של הטקסט אינה דורשת זאת ממנו. לעומת זאת, הפרשנות הגלויה שבסיפור הדרשני אינה מאפשרת את ניתוקו מבסיסו המקראי, ודווקא הקשר הזה מעניק לו את הסמכות להיות שונה מן הפסוקים שהוא מייצג. כאן ישנו ממד דיאלוגי; רואים תמיד שני טקסטים יחד ולא שני טקסטים כאחד.

הבדל מהותי נוסף בין המקרא המשוכתב לבין הסיפור הדרשני הוא סמכותו של המספר. רוב השכתובים מבססים את סמכותם על התגלות, כמו בספר היובלים, או על ה'אני' החווה את האירועים, כמו בצוואות השבטים, או על שניהם, כמו במגילת המקדש. המחבר מבקש למעשה מהקורא לקבל את סמכות המקור, אבל להבין אותו על פי השכתוב.¹² לעומת זאת, סמכותו של הסיפור הדרשני מעוגנת בכבודה של הפרשנות. ההופעה המשותפת של הפסוק ודרשתו היא הסימן המובהק ביותר של השיח הבית מדרשי, ואין דבר שמאפיין את המדרש יותר מן השימוש בציטוט של מה שכבר נאמר כדי להביע את מה שלא נאמר בו. פרדוקס זה הוא מהותי לסיפור הדרשני, והוא סוד קסמו. ראייה זו מקרבת אותנו להגדרתו הפרדוקסית של מישל פוקו לפרשנות: 'תפקידה להבהיר את מה שכבר נאמר בטקסט הקנוני, והיא עושה זאת בכך שהיא אומרת את מה שלא נאמר בו. היא מגלה בפעם הראשונה את מה שכבר נאמר, וחוזרת על מה שעדיין לא נאמר'.¹³ דווקא ייצוג הפסוק כציטוט מאפשר למספר הדרשני גם להסתמך עליו וגם ליצור ממנו משמעויות חדשות. אפשר לומר שבאמצעות שלושת המאפיינים הללו סיגלה לעצמה תרבות חז"ל

10 S. Fraade, *From Tradition to Commentary*, Albany 1991, p. 2

11 J. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge 1998; M. Kister, 'Observations on Aspects of Exegesis, Tradition and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings', J. C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta 1994, pp. 1–34

12 כך ניסח זאת מיכאל סגל בהרצאה שנשא במרכז אוריון באפריל 2001.

13 M. Foucault, 'The Discourse on Language', Idem, *the Archeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, New York 1972, p. 221

את הסוגה הזאת של המקרא המשוכת. אף שחוקרים רבים הצביעו על המאפיינים הללו, טרם נחקרו עד תומן ההשתמעויות ההרמנויטיות שלהם. לסיכום, הכפילות של כפיפות ויצירתיות יוצרת מעגל הרמנויטי מיוחד: הסיפור נוצר מן הפסוקים ובה בעת מפרש מחדש את הפסוקים שהזינו אותו, והציר המרכזי שמחבר בין הישן למתחדש, בין הסיפורת לפרשנות – הוא הקורא.

סיפורי קריאה

'לדבר על משמעותה של היצירה הוא לספר סיפור של קריאה'.¹⁴ קביעה זו של ג'ונתן קולר מקבלת משנה תוקף ביחס לסיפור הדרשני, מאחר שהוא עצמו קריאה פרשנית של העלילה המקראית. התהליך שמתרחש בין הקורא ובין הטקסט קשה לתיאור. קודם כול, באיזה קורא מדובר? אינני מתכוון כאן לקורא אמפירי כלשהו, אלא לקורא המובלע, הנענה למבנים הרטוריים שמזמינים שחזור ומגשים אותם.¹⁵ כדי שלא להיתפס להאנשה מיותרת מוטב לחשוב על הקורא המובלע כמוצפן בטקסט על ידי עצם הרטוריקה שבאמצעותה הוא מתבקש לבנות את העולם הברוי: הוא בונה מסגרות שמתוכן הטקסט מקבל הנמקה, לכידות ומשמעות. היתרון בתפיסה הזאת בכך 'שמשתמעת ממנה ראייה של הטקסט כמערכת הבנויה ממבנים מזמיני-שחזור, ולא כאובייקט אוטונומי'.¹⁶

ראייה זו מחדדת את הדינמיקה הכפולה של תהליך הקריאה, שמתרחשת בעת ובעונה אחת בשני מישורים, בסיפור ובסיפור. העלילה עצמה מתפתחת כרצף של מתחים וסיבוכים בין דמויות ומצבים בעולם המיוצג. באותה עת מתנהלת דינמיקה אחרת בסיפור: גם כאן יש פערים ומתחים בין המספר לנמענו בכל הקשור לאמונות ולעמדות, להנחות ולציפיות שיש לנקוט ביחס לעולם המיוצג.¹⁷ הקורא המובלע הפעיל לא רק משחזר את דגמי המציאות שבטקסט, אלא הוא גם מתבקש לאמץ עמדות מסוימות כלפי האירועים והדמויות בסיפור.

בעוד שרוב החוקרים שהתמקדו בדינמיקה של הקריאה הדגישו איך הקורא יוצר את משמעותו של הטקסט, במידה כזו או אחרת של אוטונומיה, הם הדגישו פחות איך הטקסט יוצר את קוראו. במישור הפשוט ביותר, כל מחבר מעצב את סיפורו בהתאם לדמות קורא כלשהי, 'קורא כשיר' המסוגל להגשים את התבניות הסמנטיות של הטקסט, בבחינת 'כל אחד ואחד היה שומע לפי כוחו' (תנחומא בומר, שמות כב, דף ז ע"ב). המחבר אינו יכול להתחיל לכתוב בלי להניח הנחות רבות על אודות ידיעותיו של הקורא, עמדותיו, השקפותיו וציפיותיו. הפגישה בין הטקסט

J. Culler, *On Deconstruction*, London 1983, p. 35 14

W. Iser, *The Act of Reading*, Baltimore 1974, p. 34 15

ש' רמון-קנין, הפואטיקה של הסיפורת כימיו, תל אביב תשמ"ד, עמ' 113–114. 16

J. Phelan, *Reading People, Reading Plots*, Chicago 1989, p. 15 17

לקוראו היא תמיד פגישה מותנית ואינטר-טקסטואלית. בפגישה זו הקורא יוצר את משמעויותיו של הטקסט, והטקסט יוצר את קוראו. טוני בנט הציע תיאור של המעגל הזה באמצעות המונח שטבע – 'תצורת קריאה'. לדבריו, טקסט וקורא אינם נפגשים פגישה ניטרלית, אלא בכל מערך תרבותי הטקסט קליט וזמין לדרכי קריאה מוגבלות. תצורת הקריאה מקשרת ומתווכת בין טקסטים לבין קוראים ביחסים מוגדרים ומותנים. היא מייצרת קוראים כסובייקטים מסוג מסוים וטקסטים כאובייקטים העשויים להיקרא בדרכים מסוימות. משתמע מכך שאין לטקסט קיום עצמאי מעל ומעבר לתצורת קריאה כלשהי. טקסטים קיימים רק כקריאים באופנים מסוימים, בדיוק כפי שקוראים מותנים לקרוא בדרכים מסוימות. תצורות קריאה שונות מייצרות את הטקסטים, את הקוראים ואת דרכי המפגש ביניהם.¹⁸ התפיסה הזו חשובה במיוחד לסיפור הדרשני. בהדגשתה את התהליך ההדדי שבו קוראים וטקסטים יוצרים אלה את אלה היא מתקדמת מעבר לתפיסתו האימננטית של וולפגנג איזר לקראת תפיסה דיאלוגית יותר של תהליך הקריאה.¹⁹ עקב החיבור בין סיפורת לפרשנות בסיפור הדרשני, הדינמיקה הכפולה הזאת יוצרת סיטואציה סיפורית מיוחדת, שאותה אני מכנה 'דו-עלילתיות' או 'קריאה דיאלוגית'.

דו-עלילתיות וקריאה דיאלוגית

לדבר על קריאה דיאלוגית הוא להזכיר את שמו של מיכאל בחטין. אמנם בחטין לא הציע כל תאוריה של קריאה; עם זאת, כתביו כוללים הערות רבות על קורא או מאזין שמתפקד בצורה פעילה ביותר.²⁰ בהתחשב בהגדרתו לדיאלוגי 'דו-קיום של שני קולות מובחנים בתוך מבע אחד',²¹ לא מפתיע לגלות שהוא מבקר את תפיסת הקורא האידאלי כמי שאינו אלא 'בבואה של המחבר'. קורא כזה 'אינו יכול ליצור דבר מה משל עצמו [...] מאחר שהוא נמצא מחוץ לזמן ולמקום. לפיכך אין הוא מסוגל להיות שונה ונבדל מן המחבר'.²² הקורא הדיאלוגי חייב ליצור 'הבנה פעילה' של הטקסט, הבנה חדשה שאינה רק חוזרת על דברי הטקסט עצמו אלא יוצרת ממנו משהו חדש.²³ תפיסה זו מתאימה ביותר לסיפור הדרשני, שבעצם מבנהו

T. Bennett, 'Texts in History: The Determinations of Reading and Their Texts', D. Attridge, G. Bennington and R. Young (eds.), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge 1987, pp. 70–75 18

J. Slawinski, 'Reading and Reader in Literary Historical Process', *New Literary History* ראה 19 (1988), pp. 521–539 19

D. Shepherd, 'Bakhtin and the Reader', K. Hirschkop and D. Shepherd (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 1989, pp. 136–154 20

M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. C. Emerson, Minneapolis 1984, p. 6 21

M. Bakhtin, 'Toward a Methodology for the Human Sciences', C. Emerson and M. Holquist (eds.), *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin 1986, p. 165 22

הירשקופ ושפרד (לעיל הערה 20), עמ' 11. 23

מממש במבע אחד שני קולות מובחנים. קריאתו את העלילה המקראית היא קריאה אקטיבית, שמייצרת משמעויות חדשות הנולדות מן המפגש בין שתי זהויות ושתי תצורות תרבותיות שונות: זו של המקרא וזו של חז"ל. יתר על כן, מאחר שהוא תמיד כותב את סיפורו החדש בצלו של המקרא, הוא חייב להשתמש בקול שאינו שלו כדי להביע את עולמו.

יש כמה היבטים לדו-עליליות הזאת, החשובים להבנת תפקידו של הקורא ביצירת משמעותו של הסיפור הדרשני. קודם כול, גם המספר של הסיפור הדרשני וגם קוראו נמצאים במצב ייחודי לעומת מצבי סיפר אחרים. בדרך כלל יחסי הכוחות בין המספר לקורא אינם מאוזנים: המספר חופשי לחלוטין לברוא עולם כראות עיניו, והקורא מתוודע לעולם הסיפורי רק במהלך הקריאה. בסיפור הדרשני – שבו הקורא ניגש אל הסיפור מתוך הפסוק, וחוזר לפסוק בעקבות הסיפור – המצב נוטה לטובת הקורא ולרעת המספר. כשהמספר בא לעצב מחדש את הסיפור המקראי הוא לא רק מוגבל בהיותו כבול אל החומר המקראי ולמצאי מצומצם של עלילות יסוד, אלא הוא גם חייב להתמודד עם ציפיותיהם וידיעותיהם של נמעניו, ואחד מאתגריו הוא לעורר עניין כלפי הידוע והפתעה ביחס לצפוי. הוא יכול לקרוא בין שורותיו של הסיפור המקראי, למלא את פעריו, אך חירותו מוגבלת. הדבר דומה לשני אנשים הצופים בכוכבים ויכולים למתוח ביניהם קווים שונים, אך אינם יכולים לשנות את מיקום הכוכבים עצמם.²⁴

יתר על כן, הקריאה הדיאלוגית דורשת מן הקורא להתמקד בעת ובעונה אחת בשתי עלילות, המקראית והדרשנית. קריאתו אותן תמיד כפולה: זו עם זו וזו כנגד זו. לקריאתו שני מרכיבים כפולים: קריאת טקסט אחד גם כסיפור וגם כפרשנות, וקריאת שני טקסטים יחד. הדו-עליליות הזאת אחראית ליצירת ה'סיפוריות' (narrativity) המיוחדת של הסיפור הדרשני. באופן כללי, סיפוריות קשורה לאותם מאפיינים בטקסט שעושים אותו פחות או יותר סיפורי,²⁵ ועם זאת מימושה הספציפי תלוי בתכונותיה של הסוגה.

לאחרונה הציע דוד הרמן הבנה של הסיפוריות שמתבססת על המושג 'תסריט סיפורי', הלקוח מתחום הבינה המלאכותית. תסריט הוא מעין 'מרשם להתנהגות

24 דימוי זה לקוח מאיזר (לעיל הערה 15), עמ' 282.

25 הסיפוריות זכתה בזמן האחרון לפירושים שונים. לסיכומן של העמדות השונות ראה R. Scholes, *Semiotics and Interpretation*, New Haven 1982, pp. 60–64; G. Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Berlin 1982, pp. 145–161; M. L. Ryan, *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*, Bloomington 1991, pp. 148–168; P. Sturges, *Narrativity: Theory and Practice*, Oxford 1992, pp. 5–27; M. Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology*, London 1996, pp. 323–330; G. Prince, 'Revisiting Narrativity', W. Grünzweig and A. Solbach (eds.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext; Transcending Boundaries: Narratology in Context*, Tübingen 1999, pp. 43–52; M. Sternberg, 'How Narrativity Makes a Difference', *Narrative* 9 (2001), pp. 115–122; D. Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln 2002, pp. 86–104.

קנונית בסיטואציה תרבותית מסוימת,²⁶ ייצוג של ההתפתחות הצפויה של רצף האירועים. התסריטים הללו, שהם כמובן תלויי זמן ומקום, מאפשרים לקורא לצפות את ההתפתחויות בעלילה, למלא את פעריה וליצור בה משמעות לכידה. אפשר לומר, בעקבות הרמן, שהסיפוריות היא תוצאה של מיזוג יחסי בין 'קנוניות ופריצתה', בין ציפיות להפרתן. רמת הסיפוריות פוחתת ככל שהסיפור מתקרב לצפוי ולמוכר, או אם הוא סוטה יותר מדי מן התסריטים התרבותיים שברשותו של הקורא. התפיסה הזאת נראית מתאימה במיוחד לסיפור הדרשני, שבו התסריט הקנוני שהופר הוא הטקסט הקנוני ביותר – המקרא. בהתאם לכך אפשר לומר שסיפור דרשני עם רמת סיפוריות נמוכה הוא כזה שאינו סוטה במידה רבה מן העלילה המקראית, שבו 'הסטראוטיפיות גוברת על ההפתעה, והקנוניות אינה משאירה מקום לפרצה'.²⁷

מנקודת המבט הזו אפשר לומר שהאתגר שניצב לפני המספר של הסיפור הדרשני הוא איך לספר את אותו הסיפור פעמיים. לאור המיזוג של פרשנות וסיפור, יודע כל קורא או מאזין ששני דברים יתרחשו בכל סיפור דרשני: תהיה הפרה של התסריט הקנוני (אחרת הסיפור רק משכפל את הסיפור המקראי), ובסופו של דבר הסיפור הדרשני ישתלב מחדש בתוך התסריט המקראי (אחרת הוא מייצר סיפור חדש ולא מפרש סיפור קיים). כך, לדוגמה, אם הסיפור הדרשני נפתח בצו לאברהם לעקוד את בנו, הוא חייב להסתיים בהתערבות המלאך הקורא להפסקת העקדה. כעת, בהנחה שהסיפור חייב להתקדם מן הציווי לקראת ההתערבות אבל אינו יכול לעשות זאת בצורה ישירה (כי זו תהיה קנוניות ללא פרצה), עומדות לפני המספר שתי אפשרויות חופפות: ראשית, הוא יכול להפריע להתקדמות הזאת באמצעות מכשולים שונים שתפקידם לעכב את התפתחותו של התסריט המקראי; במילים אחרות, הוא יכול כמעט שלא לספר את הסיפור הקנוני. האפשרות השנייה היא להסיט את הסיפור המקראי ממסלולו ולאיים לספר סיפור חדש. בכל אופן, רגע הפריצה מניח את התשתית למתח, לסקרנות ולהפתעה – שלושת המרכיבים של סיפוריות, לפי מאיר שטרנברג.²⁸

זהו היבט חיוני של הסיפוריות שבסיפור הדרשני – הוא עשוי ליצור עלילה חדשה שמתחרה בתסריט הקנוני. חוקרים רבים הדגישו שאחד המרכיבים המהותיים בכל רצף אירועים הוא לא רק המצב ההתחלתי והמצב הסופי שבעלילה, אלא גם המצב שיכול היה להיווצר אילו הדברים היו מתרחשים אחרת.²⁹ כל עלילה מורכבת מן האירועים שהתרחשו בפועל ('ה'לפני' וה'אחרי') בצירוף אירועים מרומזים או משתמעים שאינם מתממשים, אך יש להם קיום הן בתודעתה של הדמות הן בתודעתו

26 J. Bruner, 'The Narrative Construction of Reality', *Critical Inquiry* 18 (1991), p. 11

27 הרמן (לעיל הערה 25), עמ' 103. יש כאבחנה הזאת, לדעתי, כדי להסביר הבדלים בין הפואטיקה של המדרש הקלסי לזו של המדרש המאוחר.

28 שטרנברג (לעיל הערה 25), עמ' 117.

29 G. von Wright, 'The Logic of Action: A Sketch', N. Rescher (ed.), *The Logic of Decision and Action*, Pittsburg 1966, pp. 121–136. עמ' 129.

של הקורא.³⁰ אפשר לומר שהסיפור הדרשני מאיים להוציא לפועל ולממש את הסיפורים הווירטואליים הללו; הוא ייצוג דרמטי של מה שיכול היה להיות אילו לא התפתחה העלילה המקראית לפי התסריט הקנוני – לדוגמה, מה היה קורה לו ידע יעקב מראש על תחבולותיו של לבן. בין שהמדרש מציב מכשולים בדרכה של העלילה המקראית ובין שהוא מציע סיום בלתי צפוי, הוא מחבל בסגירותה של העלילה המקראית ומעלה את האפשרות לספר סיפור אחר – הסיפור שלא סופר. כל צומת סיפורי הופך להזדמנות לספר עלילה אחרת, שמתחרה בתסריט הקנוני, וזה יוצר מתח והפתעה דווקא מפני שהקורא יודע, או חושב שהוא יודע, לאן הסיפור מוביל. מעניין לציין שכך הגדיר חוקר הספרות פרנק קרמוד את המדרש בכלל – דרך למצוא בתוך סיפור קיים אפשרויות לסיפורים נוספים.³¹

אסטרטגיות קריאה

העובדה ששני טקסטים, המקראי והמדרשי, נקראים יחד מחייבת אסטרטגיית קריאה מסוימת. הבורזמניות הזאת היא הבסיס לקריאה דיאלוגית. הקריאה הדו-עלילתית נתונה במתח מתמיד בין הדומה לשונה, בין הישן לחדש. הסיפור הדרשני, מאחר שהוא גם סיפור חדש וגם פירוש לסיפור קיים, מתמקד בדיוק בגבול שבין הדומה לשונה, בין משמעויות ישנות למתחדשות. החיבור בין סיפורת לפרשנות מחייב את הקורא להתמקד בשתי עלילות כאחת, המקראית והדרשנית, וקריאתו היא תמיד כפולה: זו עם זו וזו מול זו. הקורא חייב לנווט ביניהן באופן סימולטני בקריאת 'רצוא ושוב', לא רק לפרש את הסיפור הדרשני על רקע כפילו המקראי אלא גם להבין מחדש את העלילה המקראית על רקע המדרש. הבורזמניות של שתי העלילות מפעילה מהלך הדדי של גילוי וכיסוי שבו כל עלילה מתפקדת כהקשר מארגן של חברתה, והיא הבסיס לדינמיקה העדינה המתנהלת בין המדרש לבין הטקסט המקראי. ההרמנויטיקה הכפולה הזאת מחייבת שני אופני קריאה: סינטגמטי ופרדיגמטי. הראשון מדגיש את הרצף הסיפורי החדש, והוא הפן הסיפורי של הקריאה. השני מדגיש את המתח בין שני ההקשרים, המשוכתב והמשכתב, ובו הדגש הוא על הפן הפרשני שלה. בסיפור הדרשני קיים אפוא ממד דיאלוגי: תמיד רואים שני טקסטים יחד, והתנודה המתמדת הזאת בין שתי העלילות גם מערערת משמעויות ישנות וגם מצמיחה חדשות. 'שני סוגי שיח נוכחים תמיד, ונוכחותם הכפולה מפעילה יחד את שני הקשריהם ומאפשרת הפקתן של משמעויות חדשות מן הישנות'.³² ביחסים שבין שני ההקשרים, המשכתב והמשוכתב, המשמעות של מה שנוכח נמדדת תמיד ביחס

30 הרמן (לעיל הערה 25), עמ' 56; W. Labov, *Language in the Inner City*, Philadelphia 1972, p. 381; G. Prince, 'The Disnarrated', *Style* 22 (1988), p. 1–8

31 F. Kermode, *The Genesis of Secrecy*, Cambridge 1979, p. xi

32 W. Iser, *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*, Baltimore 1989, p. 237

להדים ולקולות שברקע. הקריאה הדו-עליתית מתגמלת את הקורא כאשר הוא מבין איך הסיפור הדרשני הוא גם דומה וגם שונה, גם פירוש למה שכבר נאמר וגם סיפור חדש על מה שלא נאמר.

אפשר להתבונן בכפילות הזאת מכיוון אחר. פיטר רבינוביץ הצביע על כפל התפקידים של הקורא: עליו לראות את הטקסט בממד המימטי שלו – כייצוג של המציאות – וגם כמבדה, כמוצר מלאכותי. כתוצאה מן הכפילות הזאת החוויה האסתטית היא דו-ממדית, והקורא נדרש לאמץ נקודת ראות כפולה: כדי להגיב כיאות ליצירה הוא חייב לקבל את כללי האילוזיה המימטית, ובו בזמן הקרבה הזאת לעולם המבדה חייבת להיות מלווה בריחוק מסוים, הנובע מן ההכרה שלפניו יצירה אמנותית. כדברי רבינוביץ, אם הצופה במחזה 'המלט' קופץ על הבמה להזהיר את הנסיך, נאמר שאין הוא מגיב כיאות; ואם הוא מסרב להתאבל על אופליה בטענה שהיא רק משחקת תפקיד – גם אז אין הוא מגיב כיאות.³³ גם הקורא של הסיפור הדרשני חייב לאמץ פרספקטיבה כפולה – סיפורית ופרשנית. כדי להגיב כיאות ליצירה הספרותית הוא נדרש לאמץ נקודת מבט מימטית, ובה בעת הוא חייב להיות מודע לכך שהסיטואציה הסיפורית נובעת מדרשת הכתוב, ולנוע במעגל ההרמוניטי מן הפסוק לסיפור וחוזר חלילה.

העלאת הקורא והנמכתו

מערכות יחסים שונות בין המספר לקורא יוצרות דינמיקות שונות. עלילה שבה הקורא נדרש לגלות את הידוע כבר לדמויות שונה מעלילה שבה הקורא יודע את מה שהדמויות אינן יודעות, ושתיהן שונות מעלילה שבה המספר מעלים משניהם ידע חיוני. בהנחה שהסיפור הדרשני הוא מעין קריאה שנייה של העלילה המקראית,³⁴ גילוי מחדש של דברים שכבר ידועים אך מוצגים מזווית חדשה, קיימת בו נטייה מובנית להעלאת הקורא, שמעניקה לקורא יתרון לא-טבעי של ידיעה מוקדמת ובכך יוצרת מתח תצפיתי בין הקורא שידע לבין הדמויות שעודן צריכות ללמוד. גילוייו של המספר מאפשרים לנו לרדת לעומק מחשבותיהן ומזימותיהן הכמוסות של הדמויות, לעקוב אחרי מעשיהן ואפילו לצפותם מראש, ללגלג או להצטער

33 P. J. Rabinowitz, "What's Hecuba to Us?": The Audience's Experience of Literary Borrowing', S. Suleiman and I. Crosman (eds.), *The Reader in the Text*, Princeton 1980, p. 243; idem, *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*, Ithaca 1987, p. 94

34 יש עוד הרבה לומר על הסיפור הדרשני כקריאה שנייה של התנ"ך, ואין כאן המקום להרהיב. לעת עתה ראה מ' פרי, 'הדינאמיקה של הטקסט הספרותי', הספרות 28 (1979), עמ' 43; וספרו היפה של קלינסקו – M. Calinescu, *Rereading*, New Haven 1993. בכל אופן ניתן לאמץ את קביעתו שלפיה 'המושג של קריאה בתולית ראשונה, שכה מתאים לאינטואיציות שלנו, אינו יכול לעמוד בפני הביקורת' (שם, עמ' 41).

על ניסיונותיהן הכושלים להסתיר, לזמזום או לפענח.³⁵ באופן כללי, עליונותו של הקורא עשויה ליצור פער אירוני בינו לבין האירועים, ואילו במצב של הנמכת הקורא נוצרת דינמיקה של סקרנות והפתעה.

התבנית הזאת של הענקת עליונות לקורא על חשבון הדמויות הפועלות בעולם המיוצג היא אחת התוצאות המתבקשות של הדו-עליות, ונקודת הראות הייחודית שהמספר מקנה לקורא מוכרחה להשפיע על הדרכים שבהן הקורא יוצר את משמעותו של הטקסט. הפרספקטיבה העדיפה של הקורא יכולה להיות מוכוונת על ידי המספר או להסתמך על היכרותו המוקדמת של הקורא את הסיפור המקראי. בין כך ובין כך, העלאת הקורא יוצרת מתח תצפיתי שממחיש את הפער בין העולם האנושי המוגבל לבין נקודת התצפית האלוהית, היודעת כול. ברצוני כעת לגשת לכמה סיפורים ולבחון באמצעותם מספר דרכים שבהן הסיפור הדרשני מנווט בין הפערים והמתחים הללו.

יעקב ועשו: שבר אחים גם יחד

הטקסט הראשון שאני מבקש לעיין בו קשור למפגש המחודש בין יעקב לעשו כפי שהוא מסופר בבראשית לג. כזכור, יעקב חוזר לארץ ישראל אחרי שהותו הממושכת אך הרווחית בחרן, ואז הוא שומע שעשו בא לקראתו ו'ארבע מאות איש עמו' (בר' לב, ז). בפגישתם האחרונה, טרם בריחתו של יעקב לחרן, גמר עשו בלבו לרצוח את אחיו שגנב את ברכת אביו (כז, מא). כהכנה לפגישה המחודשת יעקב שולח לו מנחה לפייסו, ובלילה שלפני הפגישה הוא נאבק עם ה'איש' (לב, כה). בסיפור המקראי יש אנלוגיה עמומה בין המאבק הלילי של יעקב לבין הפגישה למחרת עם עשו. שם קרא יעקב למקום מאבקו 'פניאל', כי ראה את אלוהים פנים אל פנים (לב, לא), וכאן הוא אומר לאחיו: 'על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני' (לג, י). אין ספק שהמספר המקראי מקשר בין שתי הסצנות הללו, אך, כדברי גרהרד פון ראד, הוא 'רק מרמז לאנלוגיה בין שני האירועים, ואין הוא מסביר את הקשר הפנימי בין שתי הפגישות הללו ואיך יש לקשור אותן יחד'.³⁶

חז"ל היו מודעים לאנלוגיה הזאת,³⁷ ובאמצעותה הפכו את התיאור המקראי המאופק לסיפור חדש, כדי להסביר את השינוי שחל במזגו של עשו: בתחילה הוא בא עם ארבע מאות איש, ולבסוף הוא נופל על צווארו של יעקב ומנשקו (לג, ד). בתצורת הקריאה של חז"ל ההנחה התרבותית ש'עשו שונא ליעקב' מקשה על קריאה 'כפשוטה'.³⁸

35 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985, p. 164

36 G. von Rad, *Genesis*, London 1972, p. 327; ועיין עוד ז' ויסמן, מיעקב לישראל, ירושלים 1986, עמ' 81.

37 ראה דרשת ר' חמא בר' חנינה בבראשית רבה עח, ג (מהד' תאודור ואלבק, עמ' 921) והמשל בסוטה מא ע"ב.

38 ספרי במדבר סט (מהד' הורוביץ, עמ' 65). קריאה זו אינה בלתי אפשרית, ויש האומרים

'ויאמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי ויאמר למצא חן בעיני אדני' (בר' לג, ח).

כל אותו הלילה נעשו מלאכי השרת כתים כתים וחבורות חבורות והוון מגעין³⁹ באלין דעשו והוון אמרין להון מן דמן אתון והוון אמרין מן דעשו והוון אמרין יהבון להון מן דבריה דיצחק והוון אמרין יהבון להון מן דבר בריה דאברהם והוון אמרין יהבון להון וכיון דהוון אמרין מן אחוי דיעקב אנן הוון אמרין שובקונין דמן דידן הינון לצפרה ואמ' לה 'מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי' אמר לה אמרין לך כלום אמר לה מכתת אנה גבהון ויאמר למצוא חן בעיני אדני'.⁴⁰

שני חציי הפסוק מספר בראשית ממסגרים את הסיפור הדרשני הזה, והעולם המיוצג הדרשני מניע מחדש את המשמעות הסמנטית של סמיכותם. הטכניקה הנפוצה הזאת של 'כתיבה בין השורות' מאפשרת לדרשן גם לשמור על הטקסט הקנוני וגם ליצור ממנו משמעויות חדשות. בביקורת הספרותית העתיקה היא זכתה לכינוי ההולם והיפה 'פיגורות של שתיקה' או 'הפיגורה של הבלתי כתוב'.⁴¹

תפקידו של מצג הסיפור, הפותח בלשון 'כל אותו הלילה', אינו רק להגדיר את זמן ההתרחשות; הוא דורש מן הקורא להבין את הסיפור הדרשני ביחס לסיפור המקראי הקודם, העוסק במאבקו הלילי של יעקב. זאת דוגמה מובהקת לדו-עליליות בסיפור הדרשני – הזמנה לקורא לנווט בין שני סיפורים. על סמך המשמעות החדשה של השורש פג"ש בלשון חז"ל, משמעות של מאבק,⁴² המספר יוצר סיטואציה דרמטית

ש'באותה שעה נשקו בכל לבו'. וראה א' שנאן, 'עשר נקודות בתורה: דרשות חז"ל על המלים המנוקדות מעליהן', ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 198–214.

39 כך בכ"י וטיקן 30, 60, ובכ"י לונדון ומינכן: 'מגיעין'. כנראה יש להבין את נוסחי הוויטיקן במשמעות של מאבק. ואכן, בכ"י פריז ואוקספורד וכדפוס ראשון: 'מ(ת)גששין' או 'פוגעין'.

40 בראשית רבה עח, יא (עמ' 929). תרגום: כל אותו הלילה נעשו מלאכי השרת כיתות כיתות וחבורות חבורות, והיו מתעמתים עם אלו של עשו ואומרים להם 'משל מי אתם?', והם היו עונים 'משל עשו'. ו(מלאכי השרת) היו אומרים 'תנו להם' (מכות). (אמרו) 'משל בנו של יצחק (אנחנו)', והיו אומרים 'תנו להם'. 'מכן בנו של אברהם', והיו אומרים 'תנו להם'. וכאשר היו אומרים 'משל אחיו של יעקב אנחנו', היו אומרים 'הניחו להם, שמשלנו הם'. בבוקר, (כאשר) אמר לו (עשיו ליעקב) 'מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי?', אמר לו 'אמרו לך משהו?', אמר לו 'הוכיתי על ידם' / 'התחברתי אליהם', ויאמר 'למצא חן בעיני אדני'.

41 A. Kamesar, 'The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature', *Journal of Theological Studies* 45 (1994), p. 54

42 ככתוב במדרש תהלים צא, ו (מהד' כוכר, עמ' 398): 'כשהיה יעקב מתפגש עם המלאך', וראה ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 97.

מיוחדת: באותו לילה שבו נאבק יעקב עם המלאך התמודד גם עשו עם מלאכים משלו. לא זו בלבד ששני המאבקים התרחשו באותה עת ('כל אותו הלילה') ומול יריב דומה, אלא הם גם נסבו על אותו עניין: כל אחד נאבק בנפרד על הגדרת זהותו. כאשר הפך יעקב לישראל נהפך עשו לדמות משנית, ל'אחיו של יעקב'. שני האחים שרו עם האל, אבל רק אחד מהם יכול לו. אפשר לראות בנקל את מיזוגם של הפן הפרשני של הסיפור עם הפן הסיפורי שלו. לא רק שהאנלוגיה העמומה שבעלילה המקראית מקבלת תוכן חדש, אלא גם השינוי הבלתי צפוי במזגו של עשו מקבל הנמקה. ייתכן שהמשמעויות החדשות הללו נובעות מדרשה סמויה על הנאמר בהושע (יב, ה): 'וישר אל מלאך ויכל בכה ויתחנן לו'. בעוד שהפסוק בהקשרו מתייחס רק למאבקו של יעקב עם המלאך, הדרשה הסמויה מחלקת את הפסוק לשניים ומייחסת כל חלק לאחד מן האחים – יעקב שר עם המלאך ויכול לו, עשו לעומתו בכה והתחנן אליו.⁴³

תזמון עלילת הסיפור הדרשני באותו לילה שבו גם יעקב נאבק עם מלאך מעצב מחדש את מערכת היחסים בין הדמויות ובינן לבין הקורא. העיצוב הסימולטני מאפשר למספר למסור ידיעות ישירות לקורא ובו בזמן להשאיר את יעקב במצב של חוסר ידיעה. לעומת הקורא המקראי, שבדומה ליעקב אינו יודע מה צפון בלבו של עשו, לקורא הדיאלוגי של המדרש יש יתרון מובהק על כל הדמויות: הוא יודע שבאותה עת שיעקב נאבק עם המלאך נאבקו מלאכי השרת עם עשו. פער זה בין הקורא לדמויות אחראי ליצירתן של המשמעויות החדשות בסיפור הדרשני.

איך מנצל המספר את יתרונו של הקורא כדי ליצור משמעויות חדשות? כאן אנו צריכים לזכור את מה שהדמויות יודעות ואת מה שאינן יודעות. הקורא הדו-עלילתי יודע יותר מכל הדמויות. הוא יודע על מלאכי החבלה, והוא יודע שעשו מגיע לפגישה כשהוא כבר מובס. למטה ממנו בהיררכייה הקוגניטיבית עומד עשו, שמכיר את השליח אך לא את שולחו. ואחרון אחרון ברמת הידיעה נמצא יעקב, שנשאר חרד ככפילו המקראי ואינו מודע כלל לא למלאכים ולא לתבוסתו של אחיו. זאת ההיררכייה שאחראית למשמעויות החדשות ולסיפוקו האידאולוגי של הקורא.

כאשר עשו מגיע למחרת 'אותו הלילה' ושואל את אחיו 'מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי' (המנחה הפכה למחנה), למי הוא מתכוון? הוא בוודאי מתייחס לאותן כיתות וחבורות של מלאכים שהכו בו, והמילה 'פגשתי' מתפרשת כמאבק. יעקב, לעומת הקורא, אינו יודע על הפגישה הלילית של אחיו עם המלאכים, ולפיכך הוא מניח שעשו מתייחס בשאלתו לשליחים שהוא שלח אליו לפייסו.⁴⁴ לפיכך כאשר הוא שואל אותו בחזרה 'אמרין לך כלום?' הוא מתכוון לשדר המתרפס שמסר עם עדרי מנחתו: 'כי יפגשך עשו אחי ושאלך לאמר למי אתה [...] ואמרת לעבדך ליעקב, מנחה הוא שלוחה לאדני לעשו' (לב, יח-יט).

43 תודתי לחננאל מאק, שהאיר את עיניי בעניין הקשר הזה.

44 קיימת מסורת, בעיקר מאוחרת, שלפיה יעקב שלח לעשו מלאכים ממש, מלאכי עליון, אך לא נראה לי לפרש את הטקסט שלפנינו כך. וראה כתוספות מאוחרות לבראשית רבה (עה, י [עמ' 1888]) ותנחומא בוכר, וישלח ג (דף פב ע"א).

שיחתם כולה מקבלת ממד כפול, ורק המספר והקורא שותפים למשמעות האירונית שנוצרת מתוך האי־הבנה הדו־צדדית. השימוש בשורש פג"ש נשאר דו־משמעי, וכל דמות מתכוונת למובן אחר. כפי שיעקב אינו יודע על אירועי הלילה, כך עשו אינו יודע שלא אחיו הוא ששלח את המלאכים. לפיכך עשו מבין את שאלתו של יעקב – 'אמרו לך משהו?' – בצורה אחרת לחלוטין, כמתייחסת לא לשדר המתרפס אלא להפך, לאותה שיחה אומללה מבחינתו שבה נאלץ להודות שהוא רק נספח ו'זנב' ליעקב. עד כמה הפער הזה אירוני אפשר לראות בניסוח שאלת המלאכים לעשו 'מן דמן אתון' (= של מי אתם). זה בדיוק נוסח השאלה שיעקב מדמיין לעצמו שעשו ישאל את שליחי הפיוס: 'כי יפגשך עשו אחי ושאלך לאמר למי אתה' (לב, יח), או בלשונו של אונקלוס – 'וישאלנך למימר דמן את'. גם המלאכים במדרש וגם השליחים במקרא משתמשים באותה לשון של שייכות, אך היא כמובן בעלת השתמעויות הפוכות.

הסיפור הדרשני מעצב מחדש את יחסי הסיפור והסיפור ויוצר קואליציה חדשה, שבה הקורא רואה ויודע את הכול, עשו אינו יודע שלא יעקב שלח את המלאכים ויעקב אינו יודע על המלאכים כלל. בעוד שהקורא של הסיפור המקראי ממתין בדריכות לדעת את תוצאות הפגישה המחודשת בין האחים, המדרש מעצב לקוראו תצפית אירונית על כל הדמויות. המשמעויות החדשות אינן נמצאות בתוך הסיפור הדרשני עצמו, אלא במתח שבין הסיפור המקראי לסיפור הדרשני. רק אם הקורא מבין את הסיפור הדרשני בצורה דו־עלילתית הוא יכול להפיק הנאה מכפל משמעויותיו. על פי הפירוש המוצע כאן יש להבין גם את החלק האחרון של שיחת האחים בדרך דו־משמעית. כאשר בתשובה לשאלת יעקב ('אמרינן לך כלום') השיב עשו שהוא הוכה ('מכתת') בידי המלאכים, איך הבין זאת יעקב, שנשאר לאורך הסיפור לא מודע לתבוסת אחיו? לכאורה, המספר הופך את אמירתו המהוססת של יעקב ('למצא חן בעיני אדני') – שבהקשר המקראי מתייחסת למתנות המפייסות – לתשובה אירונית, המתייחסת למכות שקיבל עשו. זאת בוודאי הבנתו של עשו (והתשובה עוקצנית אף יותר בגלל חוסר מודעותו של יעקב למשמעותה עבור עשו), אך האם זאת גם הבנתו של יעקב? הבעיה בקריאה הזאת היא בהפיכת יעקב באופן פתאומי וללא הנמקה מדמות שידועותיה מוגבלות לדמות יודעת כול. יעקב עצמו לא היה מסוגל לפרש כך את דברי עשו ולהישאר במצבו הלא־מודע, ככתוב במפורש במדרש תנחומא: 'ויעקב לא היה יודע ששלח לו הקב"ה מלאכים, אלא היה סבור שהוא עסוק באותו המנחה ששלח לו'.⁴⁵ לפיכך אני מציע שהמספר יוצר משחק מילים (כתים / מכתת) וגוזר פועל מן השם 'כיתה' במשמעות חדשה של התחברות, שפירושו עכשיו – 'התחברתי אליהם', כלומר שעשו התחבר לכוחותיו של יעקב.⁴⁶ ההבנה הזאת היא

45 תנחומא כוכר, וישלח ז (דף פג ע"א). ומדרש זה, כדרכו של המדרש המאוחר, עושה את עבודת הקורא.

46 ראה מ' יאסטרוב, ספר מלים, ניו יורק תשל"ב, ערך 'כתת' (עמ' 683): 'to join closely, to be grouped, to come in contact (hostile or friendly) [...] "Esau said, I had a meeting with them"'. וראה גם תרגום יונתן לבמ' כד, כג.

דו־משמעית דייה לאפשר גם לעשו וגם ליעקב לפרש שלא כהלכה איש את כוונת זולתו.

וכאן נשאלת שאלה חדשה. מה הביא את המספר הדרשני ליצור משמעות דיאלוגית זו, שבה מלאכתו של יעקב נעשית בידי אחרים, ועם זאת אין הוא מודע לכך? אכן, אחת הבעיות בהתקבלותו של סיפור המפגש המקראי בתצורת הקריאה של חז"ל היא התרפסותו המשפילה של יעקב לפני עשו, עשו כייצוג של רומי, הן מבחינת עצם ההשפלה הן מבחינת חוסר הביטחון באל המשתמע מכך. הגישה הדו־ערכית של אחדים מן החכמים ניכרת היטב בתגובותיהם הסותרות לסיפור. מצד אחד הם טוענים שיעקב נענש על התנהגותו זו. כך עולה במפורש מן המדרש הבא: 'אותה שעה שקרא יעקב לעשו "אדני" אמר לו הקב"ה: אתה השפלתה עצמך וקראת לעשו אדני ח' פעמים, אני אעמיד מבני ח' מלכים קודם לבניך'.⁴⁷ מצד אחר ר' יהודה הנשיא מאמץ את התנהגותו של יעקב כשהוא פותח את מכתבו לקיסר אנטונינוס במילים 'למרן מלכא מן יהודה עבדך', וכאשר ר' אפס מתרעם על הניסוח שמבזה אותו ומשפיל את כבודו, רבי משיב לו: 'מה אנא טב מן סבי, לא כך אמר כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב'.⁴⁸

הסיפור הדרשני, ככל טקסט, שואב את חומריו ממאגר כפול: ממודלים חברתיים וממודלים ספרותיים. כאן יש התנגשות ביניהם: מצד אחד המודל הספרותי מציג את יעקב אבינו מתרפס ומושפל; מצד אחר המערכת החברתית של חיים תחת כיבוש רומאי אינה מאפשרת לקהילה הטקסטואלית לקבל התנהגות זו של יעקב כנורמטיבית או רצויה. שכתוב הסיפור תוך כדי יצירת עליונות אירונית של הקורא הן על יעקב הן על עשו הוא הדרך שבה המדרש מתמודד עם ההתנגשות הזאת. יעקב אמנם משפיל את עצמו אך אינו מושפל בעיני זולתו. עליונותו של הקורא מאפשרת לו להסתייג מדרכו של יעקב המשפיל את עצמו וגם ליהנות מתבוסתו של עשו, שרק מכות מוצאות חן בעיניו. בכך הטקסט הספרותי מעניק לנמעניו חוויה שאין הם יכולים להרשות לעצמם במציאות: לצחוק לחוסר האונים שלהם ולמפלת אויביהם גם יחד. יעקב מצטייר כגיבור קומי, שנוצר על ידי 'הנמכת האידאל לרמה שמאפשרת לנמען להזדהות עם הגיבור, הזדהות שהוא יכול לחוות כשחרור מלחץ הרשויות או כמחאה נגדן'.⁴⁹ הייצוג החדש של הסיפור המקראי בסיפור הדרשני יוצר לא רק הנמקה חדשה לרצף האירועים ולכידות חדשה במשמעותו, אלא גם התאמה אידאולוגית בין הסיפור להתקבלותו. הדו־משמעות בסיפור, שמומחזת בהבנות המנוגדות של יעקב ושל עשו, היא תוצאה של הקריאה הדו־עלילתית. הקורא מסוגל ליצור לכידות סיפורית רק אם יבין את שיחת האחים בשני מישורים יחד – המקראי והדרשני. במישור אחד הקורא רואה את יעקב כמתרפס, ובאחר – כמתחצף.

השניות הזאת דומה מאוד למה שהחוקר ג'יימס סקוט כינה 'התסריט הגלוי' מול 'התסריט הסמוי'. בראשון מתוארת ההתנהגות הרצויה של הנשלטים כלפי שליטיהם,

47 בראשית רבה עה, יא (עמ' 891); ועיין עוד שם עה, ב (עמ' 879).

48 שם לב, ה (עמ' 883).

49 H. R. Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, Minneapolis 1982, p. 193

ברוח מכתבו של רבי. סקוט מדגיש שלצד התסריט הגלוי קיים תסריט סמוי, שמתרחש מאחורי הקלעים ובו מופיעים קולותיהם של הנשלטים ללא צנזורה, קולות של מחאה ושל התנגדות (כצורת הפנייה שר' אפס מעדיף – 'מן שמי למרן מלכא אנטונינוס').⁵⁰ כאשר שני התסריטים הללו נפגשים נוצרת תערובת של התנגדות מחופשת. ויפה סיכם סקוט את הטקטיקה הזאת של התנגדות באמצעות דו־משמעות: 'זאת פוליטיקה של התחפשות שמתרחשת בפרהסיה, שמעוצבת כדי להביע משמעות כפולה [...] נוסח דו־משמעי ומצונזר של התסריט הסמוי מאפשר חשיפתו ברבים בתנאי שיהיה עקיף דיו להבינו בצורה כפולה'.⁵¹ זה לדעתי בדיוק מה שמתרחש בסיפור הדרשני. התסריט הגלוי מיוצג כאן על ידי ההבנה הפשוטה של העלילה המקראית (הבנתו של יעקב במדרש), בעוד שעשו המובס ממחזי את התסריט הסמוי, את המשאלה הכמוסה למחאה ולהתנגדות. ככל קבוצה נשלטת, החיים תחת הכיבוש הרומאי הכריחו את היהודים להפגין כניעות כלפי חוץ, בעוד שבלבם פנימה הם מייחלים להתנקם בכובשיהם. הקריאה הדו־עלילתית לא רק 'מפגישה' את שני התסריטים אלא גם מאפשרת לקורא להבין את שניהם יחד.

נשות יעקב העליות

כאמור, סיטואציית הסיפור בסיפור הדרשני נוטה להעניק עליונות מסוימת לקורא, הניגש אל המדרש מתוך היכרותו את העלילה המקראית. אך עליונות זאת איננה חייבת להיות עקיבה או יציבה. המספר יכול לאשר את הציפיות או להפר אותן, הוא יכול למתוח את הקורא או להפתיע אותו במשחקו עם המוכר והמתחדש. לפעמים, כפי שהראיתי, העליונות הזאת יוצרת מונטז' תצפיתי אירוני בין הקורא לבין הדמויות, ולפעמים המספר משתמש בידע של הקורא נגדו, כמו בסיפור הבא.

ומאי צניעות היתה בה ברחל

דכתיב 'ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא' [בר' כט, יב]

וכי אחי אביה הוא והלא בן אחות אביה הוא

אלא אמר לה מנסבת לי.⁵²

אמרה ליה אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה

אמר לה אחיו אנא ברמאות

J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven 1990, pp. 2–4 50

שם, עמ' 19, 157. וראה גם ד' בויראין, 'תעלולים', מקדשי השם ופייסנים: תסריטים נסתרים ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה, תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 145–162. 51

בכ"י מינכן 95 כתוב: 'אמרה ליה למאי אתית, א"ל למינסב לך'. וכך גם בכ"י מינכן 140 למגילה יג ע"ב. בכ"י אסקוריאלי נוסף: 'א"ל אין מינסיבנא לך אלא אבא', וכך גם במגילה בכ"י גטינגן 3, מינכן 95, לונדון 5508 ומינכן 140. 52

ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא⁵³
 אין, דכת' 'עם נבר תתבר ועם עקש תתפל' [שמ"ב כב, כז]
 ומאי רמיותיה, מיהא אית לי אחתא דקשישא מינאי דלמא מעיילא לה ניהלך
 מסר לה סימנין
 כי קא מעייל לה ללאה סברא השתא מיכספא אחתאי, מסרתנהו ניהלה
 והיינו דכת' 'ויהי בבקר והנה הוא לאה' [בר' כט, כה]
 מכלל דעד השתא לאו לאה הואי
 אלא מתוך סימנין שמסר יעקב לרחל ורחל מסרתן ללאה לא הוה ידע עד ההיא
 שעתא.⁵⁴

מקובל לראות את החלפת רחל בלאה כעונשו של יעקב על דחיקת רגליו של
 אחיו הבכור עשו.⁵⁵ אך משמעות זאת אינה נאמרת בפירוש על ידי המספר בשום
 מקום, וגם אינה מתחווה ליעקב עצמו או לקורא עד לסופו של הסיפור. לכאורה,
 במצב הנוכחי של הטקסט המקראי, שבו יצחק מברך את יעקב שנית טרם יציאתו
 החפוזה לחרן, נוצר הרושם שהמספר משתדל להשכיח מן הקורא את התרמית ואת
 תוצאותיה.⁵⁶ קורא תמים עשוי לחשוב שהמספר מברך את יעקב על שהצליח לרמות
 את אחיו הבכור ולקבל את הברכה שנועדה לו.

ברם קורא חשדן יותר מתקדם ברצף הטקסט בתחושה הולכת וגוברת של חשש
 ומתח. התחושה שעונשו של יעקב קרב ובא מבוססת על האנלוגיה בין מעשיו בעבר
 למעשיו בביתו החדש. הקורא עשוי להירמז מן התארים הדומים בשני הסיפורים:
 לאה ורחל מוצגות כ'גדולה' ו'קטנה' (בר' כט, טז), כפי שתוארו שני האחים (כז, מב).
 החשש הזה הופך לוודאות כאשר, אחרי החלפת הבנות, יעקב מתרעם 'למה רמיתני'

53 ככל עדי הנוסח שבמסכת מגילה מופיע כאן 'אמרה ליה ומי שרי'.

54 בבא בתרא קכג ע"א. נוסח הטקסט על פי כ"י המכורג 165, עם תיקונים קלים על פי כ"י
 מינכן 95, פריז 1337 ואסקוריאל G-I-3. ועיין מגילה יג ע"ב והנוסחאות שם. תרגום: ומה
 הייתה צניעותה של רחל (שבזכותה ירש יוסף את הבכורה)? שכתוב 'ויגד יעקב לרחל כי אחי
 אביה הוא וכי בן רבקה הוא', וכי אחי אביה הוא, והלוא בן אחות אביה הוא? אלא אמר לה
 'תינשאי לי?' אמרה לו 'כן', אבל אבא רמאי הוא ולא תוכל לו'. אמר לה 'אחיו אני ברמאות'.
 'וכי מותר לצדיקים לרמות?' 'כן', שכתוב 'עם נבר תתבר ועם עקש תתפל' (אמר לה) 'ומה
 רמאותו?' (אמרה) 'יש לי אחות גדולה ממני, שמא יכניס אותה אליך'. מסר לה סימנים. כאשר
 היו מכניסים את לאה חשבה (רחל) 'עכשיו אחותי מתביישת', ומסרה לה (את הסימנים). וזהו
 שנאמר – 'ויהי בבקר והנה היא לאה', מכאן שעד עכשיו לא הייתה לאה? אלא בגלל סימנים
 שמסר יעקב לרחל ורחל מסרה אותם ללאה לא היה מכיר אותה עד אותה שעה.

55 לניתוח מפורט של הסיפור ראה M. Fishbane, *Text and Texture*, New York 1979, pp. 40–62; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield 1991, pp. 123–196.

56 הפסוקים הללו (בר' כז, מז – כח, ט) מציעים הסבר אחר לבריחתו של יעקב ממשפחתו לדודו
 לבן בחרן, 'הסבר שממתן את המוטיב של מתח משפחתי ומציע סיבה חיובית לנסיעתו –
 כדי שיעקב יוכל למצוא אישה מתאימה מתוך המעגל המשפחתי' (W. Brueggemann, *Genesis*,
 Atlanta 1982, p. 236). וראה גם פון ראד (לעיל הערה 36), עמ' 236.

(כט, כה), בלשון שמזכירה את דברי אביו: 'בא אחיך במרמה ויקח ברכתך' (כז, לה). בסופו של דבר המספר המקראי מקיים את דברי ר' חנינא על הפסוק 'כשמע עשו את דברי אביו ויצעק צעקה גדולה ומרה' [כז, לד] – כל מי שהוא אומר שהקב"ה וותרן יתוותרון בני מעוי, אלא מאריך רוחיה וגבי ידיה'.⁵⁷ ביקורתו של המספר המקראי עוקצנית עוד יותר כאשר הוא בוחר לדבר מגרוננו של לבן באמרו: 'לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה' (כט, כו).⁵⁸ כפי שיעקב ניצל את עיוורונו של יצחק ורימהו במיטתו באמצעות תחפושת כדי להחליף את אחיו הבכור, כך הוא נענש בהחלפת האחות הצעירה בבכירה על ידי הסתרת זהותה בחושך מיטתו.

מאחר שאנלוגיה זו בין שני האחים ובין שתי האחיות בונה את משמעותו של הסיפור המקראי, אין לתמוה על כך שהסיפור הדרשני, כקריאה שנייה של הסיפור המקראי, מעצב את עולמו המיוצג על פיה. זוהי בדיוק אותה תופעה שהראיתי בסיפור הקודם, והיא מאבני היסוד של הפואטיקה של הסיפור הדרשני. לדוגמה, הדו-שיח בין יעקב לרחל במדרש דומה לזה שבין יעקב לאמו במקרא. בשניהם תוכננה רמייה סמיוטית: ליעקב נמסר סימן כדי לרמות את אביו (בגדי עשו), וגם לרחל נמסר סימן כדי לרמות את אביה. יוצא אפוא שהסיפור הדרשני בנוי כסיפור בתוך סיפור: בתוך המסגרת המקראית, אשר בה יעקב מרמה את אביו ומרומה בידי לבן, קיים הסיפור הדרשני, שבו יעקב מנסה לרמות את לבן ומרומה בידי רחל.

אך התקבולת הזאת מצביעה גם על כמה הבדלים חשובים. אף שהסיפור הדרשני בונה את עולמו המיוצג על פי האנלוגיה הזאת, במובן מסוים התפקידים מתהפכים: בעלילה המקראית רבקה היא זאת שמציעה את התרמית ויעקב מסתייג; כאן יעקב מציע לרמות את אביה של רחל והיא זאת שמביעה הסתייגות. ואם התנגדותו של יעקב הייתה טקטית בלבד ('הן עשו אחי איש שער ואנכי איש חלק' [שם כז, יא]), הרי שהסתייגותה של רחל מבוססת על עמדה מוסרית. לפיכך, אם נדמה שיעקב מנסה לשכפל את תחבולת אמו – בהפעלת אותה תרמית סמיוטית שהשתמש בה נגד אביו שלו כדי לרמות את לבן⁵⁹ – רחל מוצגת ככפילתו ברמאות, אך כפילה מוסרית יותר.

על סמך הייחוס הכפול של יעקב, כבן אחות אביה של רחל אך גם כ'אחי אביה ברמאות', המספר בונה מסכת מרתקת של הטעיות ורמיות. לשאלתה התמימה של רחל 'מי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא' יעקב משיב בפסוק הנותן הכשר למעשיו.⁶⁰ יש כאן אינטר-טקסטואליות כפולה, שמגבירה את הביקורת על יעקב. הקורא יודע את מה שמוסתר מעיני עיני רחל, שיעקב אך זה רימה את אחיו ואת אביו, ואינו נזקק

57 בראשית רבה סז, ד (עמ' 757).

58 ההבנה הזאת מודגשת עוד יותר בספר היובלים (כה, ו), שם דברי לבן משקפים את דברי האל החקוקים כלוחות בשמים.

59 על ההקבלה וההכפלה של עלילות יעקב ורחל ראה פוקלמן (לעיל הערה 55), עמ' 123–141;

I. Paredes, *Countertraditions in the Bible*, Cambridge 1992, pp. 60–78

60 יכול להיות שהשאלה והתשובה כאן הן דברי סתם התלמוד ואינן של הדמויות, אך על סמך מסורות הנוסח שבמסכת מגילה אני מעדיף לראות בהן חלק מן האינטראקציה בין הדמויות.

לשם כך לשום פסוק. נוסף על כך, כשיעקב אומר לרחל 'עם נבר תתבר ועם עקש תתפלי' הקורא הכשיר מודע גם לפסוק הקודם, 'עם חסיד תתחסד עם גבור תמים תתמם' – ויעקב הוא אולי 'איש תם', אך לגמרי לא תמים. לעומת רחל, הקורא יודע שיעקב גם מתחסד וגם מיתמם. בציטוט הפסוק כרה יעקב את הבור שבו ייפול, אבל רק הקורא מבין את האירוניה הכפולה שבכך: אם הרמייה מותרת, אזי לא רק ליעקב מותר לרמות את לבן אלא יתברר שגם לרחל מותר לרמות את יעקב אהובה.

כעת, מהי מערכת היחסים בין הדמויות השונות לבין הקורא? באופן כללי המספר המקראי משאיר את הקורא ואת יעקב כאחד במצב של חוסר ידיעה באשר למה שצפוי ליעקב, ואף שהקורא מקדים את יעקב במעט, הדינמיקה הבסיסית היא של הפתעה. אנחנו, כמו יעקב, מתעוררים קצת מאוחר מדי ('ויהי בבקר והנה הוא לאה' [שם כט, כה]). לעומת זאת, הסיפור הדרשני נפתח בפער ברור בין הקורא לדמויות, ויתרוננו של הקורא נובע מידיעתו את העלילה המקראית: הוא יודע על עונשו של יעקב שממשמש ובא, בעוד שיעקב עצמו נשאר 'תמים' כבן דמותו המקראי.⁶¹ כאן מתרחש דבר מפתיע והעלילה הדרשנית מתחילה להתגלגל בכיוון בלתי צפוי: רחל מזהירה את יעקב מפני רמאותו של לבן ומפני כוונותיו להחליף את הצעירה בבכירה, בדיוק כפי שאמו הזהירה אותו מפני רצונו של יצחק לברך את עשו. אם המספר המקראי פורט את מעותיו ומוביל את קוראו ברמזים דקים כדי ליצור הפתעה כפולה, הן לקורא הן ליעקב כמעט באותה עת, הרי לכאורה המספר הדרשני מבזבז את כל אוצרותיו מראש. יעקב הדרשני יודע עכשיו יותר מבן דמותו המקראי. המספר מעלה את יעקב לרמת ידיעתו של הקורא, מוחק את הפער הקוגניטיבי ביניהם ולכאורה מחבל בתכליתו האידאולוגית. עקב העלאת הדמות לרמת ידיעתו של הקורא נוצר עכשיו מתח מסוג ייחודי ברמת הסיפור, מתח שלא יכול היה להתקיים בסיפור המקראי. הקורא אולי מצפה לעונשו של יעקב, אבל עם החשיפה המוקדמת של מזימותו של לבן וסגירת הפער בינו לבין הדמות, אין הוא יודע איך יצליח לבן להערים על יעקב – דבר שחייב להתרחש אם הסיפור ישיג את סגירותו האידאולוגית – כאשר זה דרוך ומוזהר מראש. בכך נוצרת האפשרות שהסיפור יתפתח בכיוון אחר ובלתי צפוי. זאת דוגמה ברורה להפרתו של התסריט הקנוני וליכולתו של הסיפור הדרשני לאיים על סגירותה של העלילה המקראית.

ישנו היבט נוסף במשחקו של המספר עם נמעניו. כפי שאיננו יודעים איך אפשר כעת להערים על יעקב לאחר שהוזהר מכוונותיו של לבן, אנו כן יודעים שסופו של המרמה (יעקב) להיות מרומה. הקונוונציות של הסוגה קובעות שסופה של העלילה הדרשנית להתמזג מחדש באופק הציפיות של הסיפור המקראי. לפיכך תכניתה של רחל למנוע את תרמיתו של לבן נידונה לכישלון, כי אם היא תצליח יתחמק יעקב מעונשו. כך נפתח פער נוסף: כפי שאין אנו יודעים איך אפשר לרמות את יעקב, כך איננו יודעים איך תיכשל תכניתה של רחל.

ההפתעה העיקרית בסיפור היא התפקיד המרכזי שמיעד המספר לרחל. לעומת

61 כמו בסיפור הדרשני הקודם על פגישת האחים, גם כאן יעקב נשאר לא מודע למניעים של הדמויות הסובבות אותו.

הסיפור המקראי, שבו היא מתפקדת ככלי במשחק הגברי, כאן היא הופכת לדמות הדומיננטית שמאפשרת את כל התפניות בעלילה. תחילה היא פועלת להבטיח את האינטרסים האישיים שלה, בוגדת בסדר ההייררכי התקין וקושרת קשר נגד אביה ואחותה, ולבסוף היא בוגדת בבעלה המיועד לטובת אחותה. היא מתגלה כבת רבקה וככפילת יעקב ברמאות. הקורא אינו מצפה שדווקא אותה דמות שהייתה אחראית לידיעתו של יעקב ולסגירת הפער הקוגניטיבי היא שתפיל אותו בפח, גם אם יעקב הורה לה את הדרך והעניק לה את הלגיטימציה לכך. עליונותו של הקורא על יעקב חוזרת ומתייצבת רק כאשר המספר מביא לידיעתו שלו בלבד את הסולידריות הנשית החדשה ('סברא השתא מיכספא אחתאי'). כעת יעקב נמצא במצב קוגניטיבי נחות לעומת הקורא, רחל ולאח.

גם העלילה הדרשנית של רחל מעוצבת על פי האנלוגיה המקראית, אך כלולה בה הערה עוקצנית: כאחותו של יעקב ברמאות גם היא משתתפת בתרמית שמטרתה לשנות את הבחירה הטבעית של ראש המשפחה. אך במהופך מיעקב, אשר בגד באחיו לטובתו שלו, היא בוגדת בו לטובת אחותה, ודאגתה לאחותה הבכירה בולטת על רקע יחסו של יעקב לאחיו הגדול. לפיכך זה שהשתמש בזהות שאולה והתחזה לאחיו נענש בהתאם כאשר רחל, כאחותו ברמאות, מחליפה זהויות עם אחותה. יש כאן שינוי נוסף לעומת הסיפור המקראי. שם לבן הוא אשר מתפקד כאמצעי להענשתו של יעקב, ובסיפור הדרשני זאת רחל. במבט ראשון נראית ההחלפה של לבן ברחל ושל תרמית גברית בתרמית נשית ביטוי של האידאולוגיה האנדרוצנטרית של חז"ל. מדוע להפוך את רחל ל'מטה זעמו' של האל? התרמית היא מוטיב נפוץ במקרא ובספרות חז"ל, ובמיוחד כטקטיקה של אישה, אשר 'מצודים וחרמים לבה' (קה' ז, כו).⁶² רשימת הדמויות המרמות במקרא היא ארוכה, ואף שהיא כוללת גם גברים וגם נשים, יש בה יותר דמויות נשיות. מתוך כאחת עשרה דמויות נשיות בספר בראשית יותר ממחציתן מוצגות כתכסיסניות.⁶³ השאלה שנידונה במחקר היא: האם חוסר איזון מספרי זה מעיד שבעיני המספר המקראי נשים הן רמאיות מטבען, או שהן כאלה רק בכורח נסיבות חייהן? באופן כללי, נראה שנשים וגברים משתמשים בערמה כדי להשפיע על מהלך העניינים כאשר הם נמצאים במצב חברתי נחות. בהתחשב באופי האנדרוצנטרי של התנ"ך, לא מפתיע שנשים מפעילות ערמה יותר מגברים כדי להשיג את יעדיהן. לו יכלה אישה לברך את בנה או לבחור את בעלה, לא היה שום צורך להפעיל תרמית.

עם זאת עדיין יש מקום לשאול אם יש קווי אופי מסוימים לערמה הנשית בתנ"ך. בנות לוט, רבקה, רחל, תמר, אשת פוטיפר, יוכבד, מרים, רחב, יעל, דלילה ורות –

62 H. Schwarzbaum, 'Female Fickleness in Jewish Folklore', E. Yassif (ed.), *Jewish Folklore* ראה *between East and West*, Beer Sheva 1989, pp. 173–198

63 בנות לוט, רבקה, רחל, תמר ואשת פוטיפר. אני מוציא מן הרשימה הזאת את הנשים שאין להן סיפורים משל עצמן או שאין להן תפקיד סיפורי שמבוסס על זהותן המגדרית, וראה A. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville 1994, p. 69

כולן משתמשות בתרמית על מנת להשיג את יעדיהן. אך הרשימה הזאת כוללת נשים הזוכות להערכה חיובית מצד המספר המקראי וכאלה אשר זוכות להערכה שלילית.⁶⁴ באופן כללי, כאשר אישה מעזה להפעיל תרמית על מנת להשיג טובה כלשהי לעצמה, היא זוכה לביקורתו של המספר. התרמית הנשית זוכה להערכה חיובית רק כאשר האישה פועלת לטובת ההמשכיות הגברית. נוסף על כך, בין שהאישה משתמשת בערמה כדי להשיג את יעדי הפטריארכיה ובין שהיא פועלת נגד הסדר הנורמטיבי הגברי, מעשיה מפוקפקים מבחינה מוסרית וקשורים בדרך כלל לתרמית זיווגית, או מתרחשים בהקשרים הקשורים לדמותה כמספקת את הצרכים של אוכל, שתייה ומחסה.

ישנה קרבה מסוימת בין הדמויות הללו ומעשיהן לבין דמותה של רחל בסיפור הדרשני. היא מפעילה ערמה עקב מעמדה השולי, והחילוף המיני שהיא מבצעת בוודאי מצטיין בדו־ערכיות מוסרית. עם זאת, אפשר לראות שערמת רחל כאן סוטה מן הקונוונציה המקראית. על פי הטופוס המקראי נשים מרמות גברים לטובת גבר אחר או לטובת ההמשכיות השבטית או הלאומית. כך, כפי שהעירה קרול פונטיין, ההגמוניה הפטריארכלית מנטרלת את דמותה האמביוולנטית והמאיימת של האישה החזקה ומתעללת אותה לטובת האידאולוגיה הדומיננטית.⁶⁵ אך בסיפור שלפנינו תרמיתה של רחל אינה מכוונת לטובתה האישית או לטובת החברה, אלא היא נובעת מדאגתה האישית לאחותה. אין שום סיפור בתנ"ך המתאר אישה אשר מרמה גבר לטובת אישה אחרת (להוציא אולי מגילת רות), ועוד זוכה לאהדת המספר על כך; אך זאת בדיוק הסיטואציה בסיפור הדרשני שלפנינו. חשוב לציין שהמונח המרכזי המתאר בסיפור את מניעיה של רחל – 'כיסופא' או בושה – הוא מניע נפוץ מאוד בתלמוד הבבלי לציון סיטואציות של עימות בין יושבי בית המדרש.⁶⁶ מעניין במיוחד שמוטיב כה מרכזי להבנה העצמית של חז"ל מופיע כאן כמניע של רחל.

לאור הדברים הללו יש לחזור ולתהות על מידת החתרנות הנשית בסיפור שלפנינו, במיוחד עקב מקומה המרכזי של התרמית בטקסט. לצורך הדיון כאן אגדיר טקסט 'חתרני' אם יש בו הדים לכוונות שאינן עולות בקנה אחד עם ההגמוניה האנדרוצנטרית. כמו כן טקסט מייצג קול נשי חתרני אם קיים בו ניסיון, ולו חלקי, לארגן מחדש את המציאות מנקודת ראות שונה, שאפשר לכנותה 'נשית', ונקודת

64 ראה בליס, שם, עמ' 68; J. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*, Philadelphia 1977, pp. 106–109; E. Fuchs, 'Who Is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism', A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico 1985, pp. 137–144; idem, "'For I Have the Way of Women": Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative', *Semeia* 42 (1988), pp. 68–83; J. Bos, 'Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17–22; Ruth 3', *Semeia* 42 (1988), pp. 37–67

65 C. Fontaine, 'The Deceptive Goddess in Ancient Near Eastern Myth: Inanna and Inaras', *Semeia* 42 (1988), p. 99

66 J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 275–277

הראות הזאת מוצגת כניגוד מגדרי.⁶⁷ בחברה פטריארכלית הגברים יוצרים זיקות ביניהם באמצעות נשים המועברות מגבר לגבר, במקרה זה מלבן ליעקב. כפי שהעירה לוס איריגרה: 'הסחר שמארגן את החברה הפטריארכלית מתרחש רק בין גברים לבין עצמם. נשים, סימנים, טובין; כולם מועברים מגבר אחד לחברו [...] נשים קיימות רק כאפשרות לתיווך, עסקה או שינוי – בין גברים'.⁶⁸ זהו המצב בסיפור המקראי, אולם נראה שבסיפור הדרשני יש הדים לכוונות שאינן עולות בקנה אחד עם ההגמוניה הפטריארכלית, כאשר הסולידריות הנשית פועלת נגד האינטרס הגברי. לא זו בלבד שרחל משתמשת ביעקב כדי ליצור קשר עם אחותה, אלא שיעקב הגבר מועבר מיד נשית אחת לחברתה. אם, כפי שאמר קלוד לוי-סטרס, התרבות נולדת ברגע שגברים ממסדים את ההעברה של נשים ביניהם על מנת ליצור זיקות ובריתות,⁶⁹ הרי כאן הנשים הן שעושות כך, וזאת לתועלתן האישית בלבד. יש כאן יותר מרמז לחתרנות נשית, היוצרת מצב שבו גברים הם החפצים המועברים מיד ליד או ממיטה למיטה. ואכן, במקבילה מאוחרת לסיפור זה באיכה רבה, בהיפוך נפלא לתרמיתו של יעקב, רחל שוכבת מתחת למיטת הכלולות של יעקב ולאח ומדברת במקום אחותה – כאילו לומר הקול קול רחל והידיים ידי לאה.⁷⁰

הערמה הנשית מתבטאת בשימוש בנשק הגברי לצרכים שלה. אם האידאולוגיה הפטריארכלית שומרת על הגמוניה באמצעות שליטתה על יצירתן ומחזורן של מערכות סמיוטיות, הרי כאן רחל משיגה את יעדיה האישיים באמצעות אותה 'כלכלה סמיוטית'. בסיפור הדרשני יעקב משתמש בסימנים בניסיון לייצב זהויות; זה היפוך אירוני חריף להתנהגותו בסיפור המקראי, שבו הוא השתמש בסימנים כדי לטשטש את ההבחנה בינו לבין אחיו. אך כפי שאמר אומברטו אקו, סימן הוא כל דבר שאפשר לשקר בעזרתו,⁷¹ וכאן רחל משתמשת באותם סימנים כדי להחליף זהויות עם אחותה. מתברר שהזהויות הנשיות כאן נזילות וחמקמקות, ויעקב שהשיג את הברכות על ידי טשטוש ההבחנה בינו לבין אחיו נענש בכך שאינו יכול להבחין בין שתי האחיות. שוב מתגלה רחל כאחותו ברמאות. ברם העניין אינו בכך שתכניתה

F. Van Dijk-Hemmes, 'Ruth: A Product of Women's Culture', A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield 1993, p. 136 67

L. Irigaray, 'When the Goods Get Together', trans. E. Teeder, E. Marks and I. Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Brighton 1981, pp. 107–108; G. Rubin, 'The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex', R. Raiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, p. 174 68

C. Levi-Strauss, *The Elementary Structure of Kinship*, London 1969, p. 496 69

איכה רבה, פתיחתא כד (מהדורת בוכר, עמ' 28). ישנם כמה הבדלים חשובים בין שתי המסורות הללו, ולניתוח מאיר עיניים לטקסט הזה ראה ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 126–129. היא מתארת כך את הקול הנשי בחיבור זה: 'זה איננו קול נישא ברמה של הממסד הטקסטואלי, אלא קול מחתרתי, חבוי, המוצא את ביטויו בדרכים עקיפות וחתרניות [...] נראה לי שהכוח שבחולשה החבויה הוא המפתח לפענוח הקול הנשי הארץ-ישראלי העתיק' (שם, עמ' 139). 70

U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington 1976, p. 58 71

למנוע את תרמית אביה נכשלת, כאמור, אלא שהיא משתמשת בתכניתו של יעקב כדי להשיג את יעדיה שלה. לא רק שכישלונה הכרחי להענשתו של יעקב, אלא כישלונה הוא שמעמיד באור שלילי במיוחד את הצלחותיו של יעקב. אלו התעלולים הזכרים, יעקב ולבן, הם אלה שהצלחותיהם פועלות ככתב אישום נגדם.

אף שלכאורה רחל ממחזרת את תרמיתו של יעקב בהחלפת זהותה בזהות אחותה הבכירה, אפשר לראות את הסיפור הדרשני כמעין תיקון לעלילה המקראית. סיפורה שלה ממחיש איך אפשר היה לייסד את הקהילה האידאלית (*communitas*) של ישראל (לידת שנים עשר הבנים). לא זו בלבד שכוחו של התעלול, או 'כוחם של החלשים' כפי שוויקטור טרנר מכנה אותם, מוגדר בניגוד לכוחם של אלו שהחברה הפקידה את החוק בידם; יתרה מזו – הדמויות השוליות הללו הופכות ל'הכרחיות ברגעי משבר' כדי להתגבר על הסתירות הפנימיות של החברה עצמה.⁷² לעתים קרובות דווקא מי שאינו מזוהה עם ההגמוניה מסוגל לפעול לטובת הכלל ולהזכיר לכולם את ערכי היסוד של החברה, ערכים שהולכים לאיבוד בחיי היום-יום. 'ובהתחשב במעמדן של נשים כשוליות בחברה, ובמעשיהן, שהם לעתים תכופות דו-ערכיים או מערערים קטגוריות תרבותיות, הן מציעות לחברה את האמצעים לשינוי או לחידוש'.⁷³

נראה שאכן יש כאן ערעור על ההגמוניה הגברית וייצוג שונה של המציאות. זהו סיפור על אישה המורדת בשני אדוניה – אביה ובעלה – תוך כדי יצירת זהות נשית אלטרנטיבית. וזאת בעצם תבניתו של הסיפור כולו: בחלק הראשון היא מורדת באביה ובשני בבעלה. בשני החלקים מתערערת ההיררכייה ההגמונית. ברם המימוש החתרני ביותר מתבטא דווקא בתפעולו של הקורא. בסיפור המקראי המספר מצליח להעניש את יעקב על שרימה את אחיו ואביו, להציג את לבן כרמאי, ומעל לכול – ללמד את הקורא על הצדק האלוהי; במילים אחרות, לאשר את ההיררכייה הערכית, האתנית והמגדרית. המצב בסיפור הדרשני שונה. חשיפת עולמה הפנימי של רחל יוצרת אנלוגיה ניגודית בין אחוות האחיות מחד גיסא ופירודם של האחים מאידך גיסא. נקודת הראות הנשית מדגישה את ההבדל בין יעקב לרחל בבוא כל אחד מהם לקבוע את זהותו: זה על ידי פירוד וזאת על ידי איחוד, זה בעימות וזאת בהזדהות.⁷⁴ הקריאה הדו-עלילתית הופכת את הקורא לשותף הסמוי של האחיות, ועל מנת להגיע ליעד האידאולוגי של הענשת יעקב הוא נאלץ לשהות באוהל הנשים, להזדהות עם רחל ולהצדיק את מעשיה. בסופו של דבר יעקב נענש כאן לא כתוצאה מרמאותו של לבן, אלא בגלל עדיפותה המוסרית של רחל.

C. Grottanelli, 'Tricksters, Scapegoats, Champions, Saviors', *History of Religions* 23 (1983), pp. 117–139; M. Bal, 'Tricky Thematics', *Semeia* 42 (1988), pp. 133–155

K. Ashley, 'Interrogating Biblical Deception and Trickster Theories: Narratives of Patriarchy or Possibility', *Semeia* 42 (1988), p. 108

V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969, p. 183–185

74 אינני מתכוון כאן להבדל מהותני בין המגדרים, אלא רק לדרך שבה ההבדלים הללו באים לידי ביטוי בעולם המיוצג של הסיפור.

הכשלת הקורא

בסיפורים שראינו עד כה עליונותו של הקורא על הדמויות נובעת מידיעתו את העלילה המקראית ומקריאה דיאלוגית של שתי העלילות – המקראית והדרשנית. עליונות זו מנוצלת לרוב כדי ליצור 'קואליציה תצפיתית' אירונית בין המספר לקורא מול הדמויות הפועלות. אף שהדר-עלילות נוסה לפעול לטובת הקורא, לפעמים המספר מנצל את ידיעותו של הקורא דווקא כדי להכשיל אותו. אם במקומות אחרים המדרש ממלא את פעריו של הסיפור המקראי ומאפשר לקורא ללמוד את מה שלא ידע, הרי בטקסט שלהלן המספר מנצל את חוסר יכולתו של הקורא לשכוח את מה שהוא יודע:

וַיֹּאמֶר אֶל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֶר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוֹמָה כִּי עֵתָה יִדְעָתִי
כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בֶּנְךָ אֶת יַחֲדָךְ מִמֶּנִּי [בר' כב, יב]
וּסְכִין אֵיכָן הוּא, נִישְׁלוּ דַמְעוֹת מִמֶּלֶאכֵי הַשָּׁרֵת עֲלֶיהָ וּשְׁחַת
אִמֶּר לוֹ אַחֲנָקְנוּ, אִמֶּר לוֹ 'אֵל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֶר'
אִמֶּר לוֹ נֹצִיא⁷⁵ מִמֶּנּוּ טִיפָה שֶׁל דָּם, אִמֶּר לוֹ 'אֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוֹמָה'
'כִּי עֵתָה יִדְעָתִי' – יִדְעָתִי לְכָל שְׂאֵתָה אוֹהֲבֵינִי
'וְלֹא חֲשַׁכְתָּה אֶת בֶּנְךָ אֶת יַחֲדָךְ' –
שֶׁלֹּא תֹאמַר שֶׁכָּל חֲלָאִים שְׁחוּץ לְגוֹף אֵינָן חֲלָאִים
אֵלָּא מַעֲלָה אֲנִי עֲלֶיךָ כִּאִילוֹ שְׂאֵמְרָתִי לָךְ שֶׁתִּקְרִיב אֶת עֲצֶמְךָ וְלֹא עֵיכֶבֶתָ.⁷⁶

הפסוק שמתפקד כאן כשלד לסיפור הדרשני מופיע ברגע השיא של העקדה. אברהם מילא אחר כל הוראותיו של האל עד להרמת ידו ובה המאכלת לשחוט את בנו. כעת מופיע מלאך מן השמים ומבשר לו שרק בניסיון מדובר ושצייתנותו הוכחה בשלמותה. מכאן ואילך המתח יורד עד לסיומה של העלילה המקראית. עליונותו של הקורא בסיפור המקראי נקבעת מראש כאשר המספר דואג להודיעו, מאחורי גבו של אברהם, על הניסיון.⁷⁷ ידיעה זו יוצרת פער קוגניטיבי חד בין הקורא לאברהם, פער שאינו נסגר עד לפסוק השלד. אמנם הקורא נעשה שותף לתכנית האלוהית, אך כמשקל נגד אברהם עצמו אטום בפניו לחלוטין.⁷⁸ הקורא אינו יודע אם הוא יהיה

75 בכ"ד, פ, א, ת, י, מ: 'אוציא'. על השימוש בתחילית 'נ' לגוף ראשון יחיד בעתיד ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 1255; מ' סוקולוף, 'העברית של בראשית רבה לפי כ"י ואטיקן 30', לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 144.

76 בראשית רבה נו, ז (עמ' 603).

77 לדעת יעקב ליכט המניע לכך הוא הפחתת החרדה והזעזוע של הקורא מעצם הבקשה האלוהית. וראה י' ליכט, הניסיון, ירושלים תשל"ג, עמ' 21 הערה 23. זאת אולי גם הבנתם של חז"ל את הפסוק הראשון בסיפור, אך ייתכן שלפי פירושו הפשוט אין שום קשר בין משמעות השורש נס"ה לבין המסקנה שהמעשה לא יבוצע. ראה J. D. Levinson, *The Death and Resurrection of*

the Beloved Son, New Haven 1993, p. 126

E. Auerbach, *Mimesis*. Princeton 1968, p. 11 78

מוכן לבצע את הצו – אם יראת אלוהיו גדולה מאהבת בנו. בסיפור המקראי יש אפוא פער כפול: מצד אחד הקורא, לעומת אברהם, יודע שמדובר בניסיון; מצד אחר אין הוא יודע אם אברהם יהיה מוכן לוותר על בנו לטובת אלוהיו. הדינמיקה של העלילה היא דינמיקה של יצירת איזון: תהליך העלאת הדמות לרמת ידיעתו של הקורא מצד אחד, ותהליך העלאת הקורא להכרה בסגולותיו של אברהם מצד אחר. פסוק השלד של הסיפור הדרשני ממלא אפוא את שני הפערים בעת ובעונה אחת.

כמו הטקסט הראשון שראינו, גם הסיפור הדרשני הזה כותב את סיפורו החדש בין שורותיה של העלילה המקראית, ובנתינת ביטוי ל'פיגורות של שתיקה' הוא גם שומר על הטקסט הקנוני וגם מעניק לו משמעות חדשה. העלילה הדרשנית פותחת בשאלה בדבר הסתירה שבין תיאור מעשיו של אברהם על ידי המספר – שבו נאמר 'ויקח את המאכלת' – לבין דברי המלאך, שבהם לכאורה המאכלת חסרה ('אל תשלח ידך אל הנער'). השינוי מלמד, לדעת הדרשן, על אירוע שהתרחש בין אחיזת הסכין להפעלתו. נוסף על כך, מדוע בכלל נקרא אברהם לא לעשות ליצחק מאומה לאחר שכבר נאמר לו קודם לכן להימנע משליחת ידו? האם העודפות מרמזת על דחיפות מסוימת או על סירוב כלשהו של אברהם? במילים אחרות, יש כאן פער כפול, משום שהסיפור המקראי אומר מעט מדי ויותר מדי בפסוק אחד.

המלאכים, לדברי הדרשן, עמדו ממעל והתבוננו במעשי אברהם ודמעות זלגו מעיניהם והמסו את המאכלת.⁷⁹ כדרכו במקומות רבים המספר הדרשני מכניס דמויות חדשות לעלילה המקראית על מנת ליצור מוקד למתח דרמטי חדש. אפשר שהם בוכים מתוך הזדהות עם סבלו של אברהם, ואפשר שאינם יודעים על הניסיון ו'מייצגים את הידיעה האנושית, כלומר אי-ידיעת העתיד'.⁸⁰ מכל מקום, בכייתם של המלאכים גורמת להתערבות בלתי צפויה כאשר דמעותיהם ממסות את הסכין. והשאלה הקריטית היא: איך מגיב אברהם להתפתחות החדשה הזאת ואיך הוא מבין אותה? הוא רוצה לחנוק את בנו, או לכל הפחות לפגוע בו! באותו רגע שהקורא למד שאברהם אכן מוכן להקריב את בנו, ואברהם עצמו אמור ללמוד על הניסיון, אנו מצפים לשמוע אנחת רוחה; במקום זאת אנו צופים במחזה על גבול הגרוטסקי שבו האב כמעט מתחנן לפגוע בבנו. המלאכים (והקוראים) רוצים לעצור בעדו אך אינם יכולים, ואילו הוא יכול לעצור אך אינו רוצה.⁸¹

79 כבי המלאכים בשעת העקדה הוא מוטיב נפוץ המופיע בצורות שונות בספרות חז"ל. התייעוד הראשון שלו הוא בקטע מקומראן (4Q225), ושם נאמר: 'אמר ישחק אל אביו כנפות אותי יפה' [...] מלאכי קדש עומדים בוכים על המזבח' (W. H. Attridge et al. [eds.], *Qumran Cave* (4.VIII: *Parabiblical Text* [Discoveries in the Judean Desert, XIII], Oxford 1994, p. 149). לעניין השורש שח"ת ראה ש' ליברמן, 'שש מלים מקהלת רבה', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זיכרון לגדליהו אלון, תל אביב תשנ"א, עמ' 230. ועיין עוד קיסטר (לעיל הערה 11), עמ' 10.

80 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 194.

81 מבט חטוף על המקבילה כתנחומא (וירא כג) מגלה עד כמה העיצוב הזה של אברהם יוצא דופן. שם נאמר שאברהם נטל את הסכין 'ובא השטן ודחף ידו של אברהם ונפלה הסכין מידו, וכיון ששלח ידו לקחתה יצאה כת קול ואמרה לו מן השמים אל תשלח ידך אל הנער, ואלולי

האפשרות הסיפורית הזאת היא הפתעה גמורה לקורא. בסיפור המקראי מתרחשת, כאמור, דינמיקה כפולה בהתאם לשני הפערים שהזכרתי. ככל שהקורא מתקדם בעלילה מתברר לו שאברהם אכן נכון לציית עד הסוף, והמרחק בינו לבין אברהם הולך ומצטמצם. ואולם ככל שאברהם מתקדם במימוש הצו כך גוברת הציפייה להתערבות אלוהית שתבשר על הפסקת הניסיון. ברגע השיא, שמיוצג בפסוק השלד, הקווים נפגשים. הפערים הקוגניטיביים בין הקורא לדמות נסגרים: אברהם לומד על הניסיון והקורא לומד על צייתנותו המוחלטת של אברהם. הסיפור הדרשני מתרחש בדיוק ברגע שהעלילה המקראית סוגרת את הפערים בין הדמות לקורא ומחבל בסגירות זו. המדרש יוצר דינמיקה הפוכה לזאת שבמקרא, וככל שהקורא מתקדם בעלילה הדרשנית הוא מבין את אברהם פחות ופחות.

מה יכול להיות המניע של אברהם בסיפור הדרשני? שלא כמו הקורא, אברהם אינו יודע שמדובר בניסיון בלבד, ודווקא חוסר הידיעה הזה מאפשר לו להבין את השחתת הסכין ואת דברי המלאך כמכשול נוסף שיש להתגבר עליו בדרכו לבצע את הצו האלוהי. לפיכך, בלהטו להתגבר על כל המכשולים – לרבות העלמות הסכין – הוא מסרב לחדול שמא ייחשב לו הדבר לכישלון. כל דרישה להפסיק את הניסיון הופכת מנקודת הראות המוגבלת שלו לחלק מן הניסיון עצמו. המדרש הצליח לערער את האיזון העדין בין שני הפערים שהזכרתי: הקורא כבר השתכנע שאברהם אכן איתן בצייתנותו ומוכן לשחוט את בנו, אך אברהם עצמו חושב שכל הניסיונות לעצור אותו הם חלק ממבחנו. צייתנותו הבלתי מתפשרת היא שדוחקת בו להמשיך. המספר במדרש מנצל את עליונותו של הקורא, את ציפיותיו שהאירועים יתרחשו על פי התסריט הקנוני, כדי להכשיל אותו; והנה, לרגע אחד בלבד הקורא חושב שאברהם יצא מכלל שליטה ובאמת יפגע בבנו. במקום שהסיפור הדרשני ימלא את פעריו של הסיפור המקראי, נראה לרגע שהוא מסיטו ממסלולו.

ידיעתו של הקורא את העלילה המקראית יוצרת מתח דיאלוגי מסוג חדש. בדרך כלל ידיעת העתיד מפחיתה את המתח העלילתי. שטרנברג הצביע על שתי דרכים שבהן המספר יכול להתמודד עם המתח הנובע מאי־ידיעתו של הקורא: הוא יכול לבנות את רצף הקריאה כך שיעכב את הבנתו של הקורא ולנצל את אי־הידיעה האנושית כדי להשהות את סיפוקו עד לרגע האחרון; באותה מידה הוא יכול לנצל את יתרונו הרטרוספקטיבי ולהפוך את עמימות העתיד לשקיפות אמנותית – להפחית את המתח על ידי חשיפה מוקדמת של העתיד.⁸² הסיפור המקראי נוקט את הדרך השנייה ואילו הסיפור הדרשני נוקט את הדרך הראשונה. אבל מטרתו של המספר כאן אינה רק ליצור 'הזרה' או להשהות את השיא כדי להגביר את המתח הסיפורי. לפני המספר עומדת בעיה עקרונית: איך לשכנע את הקורא כי אף שאברהם לא נדרש לשחוט את בנו הוא היה מוכן לעשות זאת. כמו בפרדוקס של זנון, ישנו תמיד פער

כן כבר היה נשחט'. לא זו בלבד שהשטן הוא אשר מנסה לחבל בכיצוע, אלא אברהם גם אינו מתמקח כלל. בנוסח הזה כל המוקדים ליצירת מתח דרמטי רוככו וטושטשו.

82 שטרנברג (לעיל הערה 35), עמ' 265.

בין המאכלת לבין השחיטה. המספר בונה את העלילה הדרשנית על סמך עליונותו של הקורא ומנצל עליונות זו כדי להכשיל אותו. ברגע שהקורא חושב שהבין לנפשו של אברהם, נפתח פתאום פער חדש ומתעורר החשש שאברהם באמת יפגע בבנו. מן הפער הקוגניטיבי בין הקורא לדמות יצר המדרש סיפור חדש, ובו המתח בין ידיעה אלוהית לבין חוסר ידיעה אנושי מטשטש את ההבחנה בין צייתנות להתנגדות. בסיומו של הטקסט מתבהרת המשמעות החדשה של הניסיון: לפרסם ברבים את אהבת אברהם לאלוהיו. בנקודה זאת המספר חושף את הדינמיקה שהייתה חבויה בטקסט מאז תחילתו. העלילה הדרשנית כולה התנהלה לאור המתח שבין ידיעתו של הקורא לאי־ידיעתו של אברהם והיפוך שני המצבים האלה. כעת, אל מי פונה האל במשפט 'ידעתי לכל שאתה אוהביני'? מי הוא זה שיודע עכשיו את מה שלא ידע בתחילה? דומני שמבצבצת כאן דמותו של הנמען הסיפורי הסמוי, שהוא נציגו של הקורא המובלע בתוך הטקסט.⁸³ אחרי חוויית הקריאה שתיארתי, ובמיוחד אחרי הספק שיצר המספר באשר לסופה של העלילה, הוא בהחלט יכול לראות את עצמו כנמען של דברי האל, שהודיע לכול את אהבת אברהם. פנייה זו לנמען הסיפורי היא הזמנה לשותפות הרמנויטית ותצפיתית על בסיס האחדות הקוגניטיבית ששוררת כעת בין המספר, הקורא והדמויות.

סיכום

כל סוגה יוצרת קואליציה ייחודית בין המספר, סיפורו והקורא. פתחתי בכך שהסיפור הדרשני מציב אתגר ייחודי בפני מספרו וניסיתי להראות כמה מן הדרכים שבהן המספר מתמודד עם מצבו המיוחד, המחייב אותו לתמרן בזהירות בין המוכר למתחדש. חשובה לא פחות היא העובדה שהסוגה מציבה אתגרים גם בפני קוראיה. האינטראקציות של הישן עם החדש, של הפסוק עם הסיפור, של הפרשנות עם הסיפורת – כולן היבטים משלימים של הדו־עלילתיות שבסיפור הדרשני. והדו־עלילתיות הזאת מזמינה ומתגמלת קריאה דיאלוגית, שמחייבת את הקורא לא רק להבין טקסט אחד גם כסיפור וגם כפרשנות אלא גם לקרוא שני טקסטים כאחד, זה עם זה וזה מול זה. 'התוצאה של התנודה הדינמית הזאת', כדברי איזר, 'היא שמשמעויות ישנות מצמיחות חדשות, ומה שנדמה כסגור נפתח מחדש'.⁸⁴ צורות סוגתיות אינן מקריות אלא הן צומחות, מתבססות ומתפתחות בהקשרים תרבותיים ספציפיים. תבניתו הכפולה של הסיפור הדרשני יוצרת לא רק הרמנויטיקה

83 הנמען הסיפורי בסיפור הדרשני, מאחר שהוא סמוי בדרך כלל, מתמוג עם הקורא המובלע, וראה M. A. Piwowarczyk, 'The Narratee and the Situation of Enunciation: A Reconsideration of Prince's Theory', *Genre* 9 (1976), pp. 161–177; G. Prince, 'Notes Toward a Categorization of Fictional "Narratees"', *Genre* 4 (1971), pp. 100–105; idem, 'Introduction to the Study of the Narratee', J. P. Tompkins (eds.), *Reader Response Criticism*, Baltimore 1980, p. 7–25

84 איזר (לעיל הערה 32), עמ' 237.

מיוחדת אלא גם קורא מיוחד. היא מטפחת סוג מסוים של מודעות דיאלוגית, של שהייה בתוך הטקסט ומחוצה לו בעת ובעונה אחת; ונדמה לי שזה תיאור הולם של המודעות התרבותית של חז"ל בשלהי העת העתיקה. כדי להמחיש את תבניותיו הרטוריות של הסיפור הדרשני נדרש הקורא לעקוב אחרי שתי עלילות בו זמנית וליצור ביניהן עלילה שלישית. זהו הסיפור שלא סופר, שכדברי תאקרי שפתחתי בהם, הופך את הקריאה לסוג של כתיבה. באמצעות התבנית הכפולה הזאת הסיפור הדרשני מצליח ליצור מה שלובומיר דולזל ראה כטרנספורמציה הקסומה ביותר שספרות מסוגלת לבצע: הפיכת העבר להווה.⁸⁵

על גברים שהתפתו אך חטאם לא עלה בידם

חמישה סיפורי חז"ל על חוטאים כושלים

חננאל מאק

במאמר זה יוצגו חמישה סיפורים קצרים מתוך ספרות התלמוד והמדרש. המוטיב המשותף לכל החמישה: בכולם מסופר על גבר שחמד אישה זרה, בא אליה בסתר, אך בסופו של דבר הוברר לו כי אישה זו לא היתה האישה שאליה התכוון. בארבעה מן הסיפורים נודע לו הדבר מפי האישה שעמה בילה באיסור ובסתר, ובאחד מהם היה זה אליהו הנביא שגילה את האמת. בכל המקרים נתקף האיש רגשי אשמה וחרטה ונחל בושת פנים ותבוסה. שניים מן הסיפורים מופיעים בשני התלמודים: האחד בתלמוד הירושלמי והשני בתלמוד הבבלי. השלושה האחרים מובאים במדרשים: שניים במדרש תנחומא (מהדורת בובר) והאחר במדרש במדבר רבה. להלן אציג את חמשת הסיפורים כפי שהם מופיעים במקורות שלפנינו, בצירוף קטעי תרגומים קצרים לפי הצורך.

1. ירושלמי, שבת א, ג (ג ע"ב):

תמן תנינן, 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך' (אבות ב, ד). מעשה בחסיד אחד שהיה יושב ושונה אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך – כגון אני. אתה חדא רוחא ונסיתיה. ושרי תהי ביה. אמרה ליה: לא תיצוק, רוח אנא, אזיל ואשתווי לחברך. [...באה רוח אחת וניסיתו. החל תוהה בה (=התחרט על שהתפתה לה). אמרה לו: אל תצטער, רוח אני, לך והתנהג כחברך].¹

2. בבלי, קידושין פא, ע"ב:

א. נוסח הסיפור לפי כ"י מינכן 95:

ר' חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפיל לאפי' הוה אמ' הרחמן יצילני מיצר הרע יומ' חד שמעתי דביתהו אמר' הא כמ' שני דיפרש ליה מינאי מאי טע' קא' הכי יומ' חד הוה גריס בגינתיה קשט' נפש' חלפ' ואתי' קמי' א' לה

* אני מבקש להודות לד"ר שרה צפתמן, שקראה את כתב היד ושרכות מהערוותיה המועילות שולבו בגרסה הסופית של המאמר.

1 הטקסט על פי כ"י ליידין ודפוס ונציה של התלמוד הירושלמי.

מאן את אמר' אנא חרות' דהדר' מיומא. תבע' אמר' לי' אייתי ניהלי להך רומנ' דריש צוצית' שוור אייתי' ניהל'. כי את' לביתי' הוה קא שגר' דביתהו תנור' סליק וקיתיב בגויה אמר' ליה אמאי האי א' לה הכי והכי הוה מעש' אמר' ליה אנא הואי א' לה אנא מיה' לאיסור' איכווני.

ב. נוסח הסיפור לפי דפוס וילנא:

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה, [כל אימת שהיה נופל על פניו בתפילה] הוה אמר 'הרחמן יצילנו מיצר הרע'. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה: מכדי הא כמה שני דפריש ליה מינאי, מאי טעמא אמר הכי? [יום אחד שמעה אותו אשתו, אמרה: הרי כמה שנים שהוא פרש ממני, ומה טעם אומר הוא כך?]. יומא חד הוה קא גריס בגינתיה. קשטה נפשה, חלפה ותנייה קמיה. [יום אחד היה יושב ולומד בגינתו. קשטה עצמה, חלפה ושבה לפניו]. אמר לה: מאן את? אמרה לו: אנא חרותא דהדרי מיומא. תבעה. [מי את? חרותא (רש"י: שם זונה ניכרת בעיר), שחזרתי היום. דרש אותה לדבר עברה]. אמרה לו: אייתי ניהליה להך רומנא דריש צוציתא. שוור, אזל אייתייה ניהלה. [הבא לי את הרימון הזה שבראש הענף (רש"י: שבגובה הדקל)]. קפץ, הלך והביאו לה].

כי אתא לביתהו הוה קא שגרה דביתהו תנורא. סליק וקא יתיב בגויה. אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: הכי והכי הוה מעשה. אמרה ליה: אנא הואי. לא אשגח בה עד דיהבה ליה סימני. אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכווני. [נכשבא לביתו, היתה אשתו מסיקה תנור. עלה וישב בתוכו. אמרה לו: מה זה? אמר לה: כך וכך היה מעשה. אמרה לו: אני הייתי. לא השגיח בה עד שנתנה לו סימנים. אמר לה: אני מכל מקום לאיסור התכוונתי]. כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה עד שמת באותה מיתה.²

2 נוסח הסיפור אינו יציב בכל המקורות ועדי הנוסח, במיוחד בסופו. לדוגמה: השוואת הנוסחים שלפנינו מעלה שבכ"י מינכן 95 שואלת האשה: 'אמאי האי?' ולא 'מאי האי?'. בולטים בהיעדרם בכתב היד המשפטים 'לא אשגח בה עד דיהבה ליה סימני', ו'כל ימיו... באותה מיתה'. המשפט 'לא אשגח בה' וכו' נעדר גם מגרסאותיהם של עדי נוסח נוספים כגון ספר מנורת המאור לר' יצחק אבוהב (נר א' כלל ב', חלק ג, פרק ו, ירושלים תשי"ד, דף נג ע"א) והגדות התלמוד, המביאים את הסיפור כלשונו יחד עם צרור הסיפורים הקרובים אליו שבאותה סוגיה. בהגדות התלמוד התקצרה גם תשובתה של חרותא (אמרה ליה 'אנא חרותא דיומא').

לדעת יונה פרנקל משבשים המשפטים שנוספו לטקסט את רוח הסיפור ואת רעיונו. פרנקל מציג את התוספות לסיפור זה כדוגמה להידלדלות הסיפורים התלמודיים בתקופה שלאחר התלמוד, והוא עומד על כך שהמשפטים 'לא אשגח בה עד דיהבה ליה סימני', ו'כל ימיו של אותו צדיק... באותה מיתה' נוספו לסיפור במהלך התגבשותו של הנוסח שנמשכה עד ימי הדפוסים הראשונים של התלמוד. לדבריו, התוספות עושות את סופו של הסיפור 'למין דיסה ספרותית דלילה במקום הגיבוש המחירי המכוון', והביטוי 'אותו צדיק' שנוסף לנוסח המקורי 'שומר על כבודו של האמורא אך מפקיר את רעיון הסיפור'. הוא דן בסיפור זה כמאמר (כעקבות הרצאה)

3. מדרש תנחומא בובר, [הקדום והישן], פרשת בראשית כז [כרך א, עמ' 20]:

מעשה בחסיד אחד שנזדמנה לו שידה בדמות אישה, ופיתה אותו [פיתתה אותו] ונזדווגה לו³ ויום הכיפורים היה. ואחר כך נצטער אותו חסיד עד מאוד, עד שנזדמן לו אליהו זכור לטוב. אמר לו: מפני מה אתה מיצר? הגיד לו כל אותו המעשה שארע לו. אמר לו: פטור אתה – שידה היתה. ואילו היה חייב [לא היה]⁴ אליהו זכור לטוב נראה לו ומדבר אתו ופוטר אותו, [אלא] מכאן את למד שאינו זנות ופטור הוא.

4. תנחומא בובר, מקץ טו (א), עמ' 201–200:

וכך שנו רבותינו: אל תאמין בעצמך עד יום מותך. מעשה באדם אחד מין, שהיה רבו שונה ואומר 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך', והיה חולק על רבו. אמר הקב"ה: זה בא לחלוק על התורה! מה עשה לו, ניסה אותו, ויצא [ב]יום הכיפורים לתוך גינה אחת וראה ריבה אחת מקושטת, נאה ומשובחת ועמדה לו כנגדו, וביקש להזקק לה. השיח עמה. אמרה לו אשת איש אני, אמר לה מקובל. אמרה לו כהנת אני, אמר לה מקובל. אמרה לו נידה אני, אמר לה מקובל. ולא זו עד שנזקק לה. הלך וישב לו לביתו אלופסין [מצטער]⁵ לומר מה עבר עליו. והיו רבותיו עולים ומבקרים אותו כחולה חודש אחר חודש לומר מה עשיתי, והוא לא היה חולה. מה עשה הקב"ה – אמר: עד מתי הוא מצטער. רמז הקב"ה לאותה שידה, והלכה ועמדה לפניו. אמרה לו: עד מתי אתה מצטער – אני אותה האשה שנזקקת עמי. רוח אני! אלא בשביל שהיית חולק על דברי חכמים שאמרו אל תאמין בעצמך עד יום מותך.

בדברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, ג, עמ' 45–69. וראה הערות 68, 70 שם.

3 בובר מציין כי בכ"י רומי (הוא כ"י וטיקן 34. ראה תנחומא בובר, מבוא, עמ' 148–147) הנוסח הוא 'ונזדווג לה'.

4 המילים שבסוגריים הן תוספת של בובר, וכן המילה 'אלא' שבהמשך.

5 מילה זו מופיעה בשינויים בכתבי היד השונים של המדרש. בובר מביא בהערה (קכא) את דברי קאהוט שהציע לקרוא כאן 'אלופמין', וסבר שלפנינו שיבוש המילה היוונית Iypeima 'ופירושה צער וכאב לב'. הצעה זו נסמכת גם על כמה דוגמאות מתרגום השבעים למקרא. הסיפור מופיע גם במדרש בראשית רבתי (מהדורת אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 146) ומעובד שם בסגנון שונה במקצת, באריכות יתרה וכמגמה לרכז את אשמתו של הגיבור שנכשל, והמעבד שם החליף את המילה היוונית בביטוי 'נפל בחולי מכאב לב'.

5. מדרש במדבר רבה, נשא ט, ג:

[דבר אחר איש איש]⁶ – הוי שוה לבני אינשא! [היה שווה לבני אדם!]. מעשה באישה אחת שנוקק לה אדם אחד, ואמרה ליה לאיזה מקום תלך. מה עשתה האישה? הלכה ואמרה לאשתו. והלכה אשתו לאותו מקום, ונוקק לה. אחר כך תוהה בו ובקש למות. אמרה לו אשתו: מפתך אכלת ומכוסך שתית. אלא מי גרם לך? שאת גס רוח. הוי שווה לבני אדם.

ערכו וייחודו של מעשה רבי חייא בר אשי וחירותא

אחד בלבד מבין הסיפורים שבסדרה זו מופיע במקור בבלי מובהק, הוא הסיפור על ר' חייא בר אשי, והוא זה שעבודו הספרותי טוב משל חבריו. שני לו באיכותו הוא הסיפור ממדרש במדבר רבה, הקרוב בכמה מאפיינים לחברו הבבלי ואשר נראה שאף הוא נובע ממקור בבלי כלשהו. שלושת הסיפורים האחרים מוכרים ממקורות ארץ ישראלים ולהם מאפיינים משלהם. בהמשך אעמוד על המאפיינים השונים של שתי הקבוצות ועל היתרונות הברורים של הסיפורים הבבליים על פני חבריהם הארץ ישראלים.

בסדרת הסיפורים שלפנינו פותחת התיבה 'מעשה' את שלושת הסיפורים הבדיוניים, שבהם מופיעות רוחות או ייִדות, וכן את הסיפור האחרון, הבבלי, שאין בו מרכיבי בדיון ולא מן הנמנע שאירע במציאות. רק הסיפור הבבלי המובהק, שתבניתו ראלית משל כולם – הסיפור השני, על אודות ר' חייא בר אשי – אינו נפתח ב'מעשה'.⁷

מבין החמישה מובא הסיפור השני במקום המתאים ביותר לסיפור מסוגו. ההקשר הרחב של הסוגיה במסכת קידושין הוא האיסור שבמשנה על התייחדות גבר עם אישה. בעקבות פרטי האיסור והדיון התלמודי בהם עולים בסוגיה זו הלכות, פתגמים וסיפורי מעשים – כאלה שעניינם קרוב לנושא, וגם אחרים. לפני הסיפור על ר' חייא בר אשי מובא סיפור על האמורא רב עמרם חסידא, שכפסע היה בינו ובין חטא שבעריות,⁸ ואחריו מובאים שני סיפורים קצרים על התנאים רבי מאיר ורבי עקיבא, שהיו מתלוצצים בעוברי עברה אך כמעט שכשלו מול יצריהם שלהם, אלולא הגנו

6 ה'דיבור המתחיל' של קטע זה במדרש הוא המילים 'איש איש כי תשטה אשתו' (במדבר ה, יב) הכתובות כראש פרשת הסוטה שכתורה.

7 על הוראתה של התיבה 'מעשה' בספרות האמוראים ראה ע' מאיר, 'סיפורי־האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי־היגוד משתנים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג–יד (תשנ"ב, לכבוד דב נוי), עמ' 81–97. עיקרי הדברים בעמ' 83, וראה הערה 2 שם. לפי מאיר באה התיבה בספרות האמוראים גם כדי 'לסמן סיפור בדיוני, שדמויותיו עלומות־שם ועלילותו אינה מעוגנת בזמן ובמקום מסויימים'.

8 לסיפור על רב עמרם חסידא משמעות מיוחדת לענייננו, שכן חכם זה היה מקורב לר' חייא בר אשי, והדבר יידון להלן.

עליהם מן השמים. סיפור אחר המובא שם עוסק בתנא פלימו, שהיה נוהג להכריז (מידי יום): 'חץ שלוח בעיניו של השטן',⁹ אלא שבמאבק ביניהם גבר השטן עליו, ופלימו נאלץ לחזור בו מקריאת הקרב שלו נגד השטן אל ססמה אחרת, מתונה יותר.¹⁰ הסיפור על ר' חייא בר אשי משתלב איפוא בסדרה זו, והוא מחזיר אותנו אל הנושא המרכזי שלה.

גם הסיפור החמישי, ממדרש במדבר רבה, מופיע בהקשר הראוי לו. הסיפור משולב בדרשות על התחלתה של פרשת סוטה (במדבר ה, יא–לא). הפסוק הפותח את הפרשה הוא 'איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל' (שם, יב). רוב החומר בחטיבה מדרשית זו נוגע אל האישה הסוטה ומדבר בגנותה, וזאת בעקבות הפרשה שבתורה, ועל כן נפתח הסיפור ב'מעשה באישה', אף כי הוא עוסק בסטייתו של הגבר, כמוהו כיתר הסיפורים הנידונים כאן. מבחינת התבנית המדרשית בנויה הדרשה על הצירוף הכפול 'איש איש', התובע כביכול מכל איש להיות דומה בהתנהגותו לחבריו בני האדם.

לעומת אלה, הסיפורים הדמיוניים מן התלמוד הירושלמי וממדרש תנחומא משולבים בדרשות שענייניהן אחרים לגמרי. ההקשר של הסיפור מן הירושלמי (הראשון בסדרה זו) הוא הלכות שבת, ושם מסופר על התנא ר' ישמעאל, שבטח בעצמו ונכשל בדבר הלכה. בעקבות זאת מובא בתלמוד הירושלמי המאמר ממסכת אבות 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך', ומאמר זה משמש גשר בין המעשה ברבי ישמעאל לבין המעשה באותו חסיד שקרא את המאמר על עצמו – ונכשל. הסיפור הראשון ממדרש תנחומא (השלישי בסדרה) משולב בדרשות על הפסוק 'זה ספר תולדת אדם' (בר' ה, א) והוא מתייחס אל ההמשך: 'ויחי אדם [...] ויולד בדמותו כצלמו' (שם, ג). מאחר שהגדיר הפסוק את מעשה ההולדה האנושית 'בדמותו כצלמו' של אדם, הרי 'מכאן אמרו: הבא על הרוחות אין לו עליו כלום', והמעשה בחסיד, ובעיקר תגובתו הסלחנית של אליהו, באים לתמוך באמירה זו. הסיפור השני ממדרש תנחומא (הרביעי בסדרה) משולב בדרשות על תפילת יעקב 'ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש' (בר' מג, יד). בפתיחה לדרשה על תפילה זו מופיע הפסוק: 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא' (תה' לב, ו), הנדרש על שעת יציאת הנשמה. באותו הקשר מוזכר במדרש המאמר דלעיל, 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך', ומובא המעשה באדם שהיה מין, ונכשל אף הוא.

שלושת סיפורי השדות או הרוחות שבמחרוזת זו משולבים אפוא בדרשות שתכליתן אינה הטפה לצניעות ולהתנהגות מוסרית בנושאי משפחה וחיי אישות

9 בכ"י מינכן 95: פלימו הוה רגיל דהוה א' גיר' בעיניה דשטנא. בגירסת דפוס וילנא: פלימו הוה רגיל למימר כל יומא גירא בעיניה דשטן.

10 הססמה החדשה היא 'רחמנא נגער ביה בשטן', והיא נסמכת על הפסוק 'יגער ה' כך השטן' (זכריה ג, ב). נוסחה זו של פלימו נחשבת כנראה מתונה יותר מן הראשונה, אולי משום תלותה במקרא. פרנקל, המדגיש את ערכם של משחקי המילים בסיפורי האגדה, מביא את נוסחתו של פלימו כדוגמה לדבריו ומציין שיש זהות מוחלטת בין העיצורים בשתי הנוסחאות. ראה 'פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, ב, גבעתיים 1991, עמ' 631 הערה 81.

דווקא. שלושה אלה לקוחים ממקורות ארץ ישראלים, וגם העיצוב הספרותי שזכו לו נופל מזה של חבריהם הבבליים.

ואכן, אין ספק כי העיצוב הספרותי המשוכלל ביותר בסדרה שלפנינו הוא זה של הסיפור מן התלמוד הבבלי (השני בסדרה), והוא גם הסיפור הארוך והמפורט ביותר בסדרה זו. הסיפור עוסק בדמות מוגדרת: ר' חייא בר אשי היה אמורא בבלי ושמו נזכר בכמה מקומות בתלמוד.¹¹ עם זאת, לרקע ההיסטורי והביוגרפי לא נודע תפקיד משמעותי בסיפור זה, ומעשה דומה יכול להתרחש בכל מקום ובכל זמן, וברוב בני האדם.

לשונו של הסיפור ארמית בבלית, ועיצובו אף הוא אופייני לתלמוד הבבלי. יש כאן קטעי שיח קצרים ומרובים, שאלות ותשובות, מעמד אירוני, קטע גרוטסקי וסיום טרגי, ורק מעט מכל אלה נמצא בסיפורים הארץ ישראלים הקצרים הנזכרים לעיל. בסיפור משולבים ביטויים אופייניים לסיפורי התלמוד הבבלי: 'יומא חד', 'הוה רגיל', 'דביתהו', 'תבעה', 'קא יתיב', 'קא גריס' ועוד. הסיפור מעוצב כך שהוא עשוי להזכיר לקוראים מסוימים את חוויותיהם או את זיכרונותיהם שלהם עצמם הרבה יותר מהסיפורים הארץ ישראלים דלעיל, שכן אין בסיפור זה ולו מרכיב אחד שאינו לקוח מן המציאות הראלית: לא מופיעים כאן לא הקב"ה בכבודו ובעצמו וגם לא אליהו זכור לטוב, שדה או רוח.

כבכמה סיפורי תלמוד אחרים שבהם אין המספר חס על גיבוריו, גם כאן מוצג חכם תלמודי מכובד בחולשתו האנושית, והחיפוי עליו הוא עקיף וחלקי: גם כאשר מתבררת לגיבור מפלתו והאישה מנסה להקל עליו בחשיפת האמת המלאה, אין הוא נענה לה ואינו מבקש לעצמו הנחה, שהרי לדבריו שלו הוא מכל מקום לאיסור התכוון. בכך מסייע לו המספר לשמור על תדמיתו החיובית למרות כישלונותיו, ואף על פי כן אין כאן ניסיון ממשי לחפות על הגיבור הכושל. כבר במהלך הסיפור התברר לו לחכם עד כמה זקוק הוא לרחמי שמים כדי להינצל מיצר הרע: זה מכבר הוא חושש מפני היצר והוא מגלה כביכול מידה של חסידות כשאינו נזקק עוד לאשתו, בניגוד להלכה ולמוסר המקובל בעולמם של חכמים. אך בהזדמנות הראשונה שבאה לידו הוא נסחף בעקבות ה'זונה' האורבת לפתחו – תפילתו אינה מועילה לו כשהיצר לובש חזות ממשית, ומול המציאות המפתה נישאת כל 'חסידותו' ברוח ומתגלה כקצף על פני מים.

המספר מעצים את כישלונו של החכם גיבור הסיפור כשהוא מתאר לפרטיו את השיח שבינו לבין הזונה המדומה. לא מן הנמנע כי האיש מכיר אותה, לפחות

11 ככל הנראה היה ר' חייא בר אשי תלמידו של רב, שכן בתלמוד הבבלי נמסר בשמו שלוש פעמים הביטוי 'זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב' (פעמים רבות הייתי עומד לפני רב; ברכות יא ע"ב; שם יד ע"ב; זבחים יד ע"א). בעשרות מקומות אחרים בתלמוד הבבלי וכן בירושלמי מוסר ר' חייא בר אשי בשמו של רב, ובכמה מקומות הוא מוסר בשמו של שמואל, חברו של רב. בבבלי עבודה זרה טז ע"ב מסופר על חכם שהגיע למקום בשם קורקוניא (בקרכת סורא, מקומו של רב) ומצא שם את ר' חייא בר אשי, והלה ישב ואמר הלכה בשם שמואל, אך לפי המשך הדיון התלמודי שם מתברר כי אומרה המקורי של אותה הלכה הוא רב ולא שמואל.

בשמה – חרותא,¹² משכבר הימים וכי אשתו ידעה או שיערה זאת מראש והשתמשה בדיעתה כדי להפיל אותו בפח, ובתוך כך התברר לה שבעלה התמים וירא השמים יודע גם כמה דברים על הוויות עירו...

זאת ועוד: אולי בלי שהתכוון לכך, בחר המספר בחכם שלנו להיות זה אשר 'חונך' את הזונה השבה לביתה ולעיסוקיה.¹³ יכול היה מעצב הסיפור לוותר לו לפחות על פרט מרבה גיחוך זה ולהסתפק בהצגתו כמי ש'תובע' את הזונה הידועה לכול זה מכבר. הוא לא עשה זאת, וניצל גם פרט זה כדי להעצים את מפלתו של הגיבור.

בזאת לא תמו מאמציו של המספר לשטות בגיבורו: משהצליחה הזונה המדומה במשימתה והביאה אותו 'לתבוע' אותה לעשות רצונו, מעמידה היא בפניו תנאים. והחכם, הרגיל בלימוד, בתפילה, בנפילת אפיים ובפרישות יתרה, מוכן לפתע להשתטות ולמלא את בקשותיה המתחננות של הזונה השבה ממרחקים... אכן, תיאורו של האיש הנכבד כשהוא מתאמץ להביא לגברת את ציצת הרימון שבראש הדקל הופך אותו לאווילי במיוחד ומעלה בעיני רוחו של הקורא נער מאוהב המוכן למעשי שטות רומנטיים כדי לשאת חן בעיני אהובתו. עד כמה הצליחה ה'זונה' להרחיק בתוך כמה דקות את החכם שלנו מדמותו המקורית והמוכרת... תפקידו של הרימון בסיפור לא נתברר עד תום, והקורא יכול לדמות את דרישת הגברת מן האיש המבקש את שירותיה לדרישתה של תמר מיהודה: 'חתמך ופתילך ומטך אשר בידך' (בר' לח, יח). אולם דימוי זה אינו במקומו, שכן תמר ביקשה את החפצים הללו כעירבון לתשלום האתנן המובטח, בעוד שהזונה שלנו מוותרת על התשלום הרגיל ומעדיפה תחת זאת להתעלל בלקוח שלה. זאת ועוד: החותם, הפתיל והמטה הם

12 אין ספק שהשם 'חירותא' אינו מקרי והוא מייצג את עמדתו של המספר כלפי הגברת הנושאת שם זה. על טיבו ומשמעותו של השם 'חירותא' בסיפור שלפנינו עומד שלמה נאה במאמר בשם זה. ראה ש' נאה, 'חירותא', סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך, כ"א בכסלו תשנ"ז, ירושלים תשס"א, עמ' 10–27. על פי נאה מקופלת בשם הארמי 'חירותא' – המקביל ל'חרות' העברי – משמעות של אצילות, נימוסין, איפוק וריסון עצמי, ובפרט בתחום חיי המין. נאה מבסס את דבריו בעיקר על מקורות סוריים מן המאות הראשונות לסה"נ. על פי זה, ברובדי המשמעות שלה – טוען נאה – מקפלת חרותא את הסיפור כולו, והיא עומדת במרכזו: מעברה האחד שרויים שני הגיבורים בפרישות, זה מרצונו וזו בעל כורחה, ואילו מעברה האחר הפרישות הופכת לפריצות. רוזן-צבי (להלן הערה 16) מעיר כי 'חירותא' כמובן אינו שמה אלא שם הפרסונה שהיא לובשת' אך אין הוא מסביר בדיוק את כוונתו. פרנקל (לעיל הערה 2) רואה אחרת את השם 'חירותא' ומשמעותו הסמלית: לדעתו מייצגת חרותא בשמה את הגלגול הצעיר והרענן של האישה המזדקנת והדחוייה. גם דרישתה המופנית אל המאהב להביא לה את הפרי החי שעל העץ קשורה אל 'רעננותה' זו. במאמרו עומד נאה על מרכיבים נוספים בסיפור זה, ובהם הזיקה של מעשה הפיתוי כאן אל פרשת גן העדן ועץ הדעת ואל פרשת יהודה ותמר, גאוותו וכשלוננו של החכם וגם כישלונה של אשתו, יחמת הניסיון. נאה מעמיד את הסיפור על רקע המציאות הרוחנית והתרכותית שבה הוא מוצג ועל רקע יחסם של חז"ל אל אסקזים וייסורים כפי שעולה ממאמרו של אורבך (להלן הערה 15).

13 ואולי חש רש"י בדבר כששם בפיה של הזונה את ההכרזה החגיגית: 'שחזרתי היום הלום י'.

חפצים אישיים ומוכרים של יהודה ודרישתה של תמר מכוונת אליהם בייחוד, כפי שמתברר מהמשך הסיפור המקראי, מה שאין כן במקרה זה. ועם זאת, זיקת הסיפור התלמודי אל פרשת יהודה ותמר היא ברורה: בשניהם מצליחה האישה, שעמדת המוצא שלה חלשה, להביא את הגבר להכרה בטעויותיו ובצדקתה.

לקראת סופו של הסיפור הופך האירוע המגוחך לאסון אמתי. החכם, שהתפתה לאשתו בתפקידה הקודם, כשהתחפשה לזונה מפורסמת, אינו מתפתה עתה לאשתו החוקית, המנסה להקל עליו את מצוקת נפשו. כבכמה סיפורים תלמודיים אחרים גם כאן לא פורש בדיוק מה קרה בסוף המעשה, אולם ברור האופי הטרגי העוטה את קצו של ר' חייא בר אשי. הפרטים שנוספו לסיפור בגירסת הדפוסים מטשטשים את העניין במידה בלתי מבוטלת, כפי שהראה יונה פרנקל.¹⁴ על פי גרסה זו רומז המספר לכך ש'אותו צדיק', ר' חייא בר אשי, שוכנע איכשהו בידי אשתו שלא לאבד את עצמו לדעת מיד, אך כל ימיו צם והתענה עינויי נפש וגוף עד שלבסוף איבד את עצמו לדעת באותה מיתה, כלומר התאבד בשרפה או בדרך דומה.

מדוע היה ר' חייא בר אשי ראוי לגורל קשה זה? מה ראתה אשתו להפיל אותו בפח, ומה ראה המספר להודיע לנו על כך ולעצב את הסיפור בדרך כל כך בלתי מחמיאה לאחר מחכמי התלמוד? האם חטא אותו חכם ובא על עונשו? ואם כן – במה חטא?

נראה שהמספר מייחס לר' חייא בר אשי שתי טעויות קשות, והוא רואה בשתייהן עילת העונש.

הטעות הראשונה נוגעת בשאלה עקרונית: האם נכונה דרכו של החכם הפורש מחיי משפחה ומבקש לחיות חיי פרוש? מתוך הסיפור עולה שבחירתו של ר' חייא בר אשי בפרישות נבעה מרצונו, שהרי הוא מכריז כל הימים על חששותיו מפני היצר הרע האורב לפתחו. להיטותו להיענות לפניותיה של חרותא המדומה מוכיחה אף היא שהימנעותו מקרבתה של אשתו אינה נובעת מקשיים פיזיים אלא מגישתו ה'פרושית'. לסיפור כישלונו של ר' חייא בר אשי יש אפוא משמעות חינוכית עקרונית: עמדתו שגויה מיסודה וכישלונו הטרגי-קומי מוכיח את צדקתה של העמדה האנטי אסקטית שהמספר נוקט, היא העמדה המקובלת על רוב החכמים ברוב הזמנים.¹⁵

14 לברור השאלה כיצד מת ר' חייא בר אשי על פי הסיפור ראה דברי פרנקל (לעיל הערה 2).

15 עמדתם של חכמים בעניין זה אינה אחידה, והיו ביניהם כאלה שלא שללו לחלוטין את ההינזרות והסגפנות. לדעת יצחק בער, התקופה ההלניסטית בתולדות ישראל היא 'אסקיטית וספיריטואלית הרבה יותר ממה שחושבים' (י' בער, ישראל בעמים, 'ירושלים תשט"ו, עמ' 21), והחכמים והחסידים היו 'אבטיפוסים של הנזירים הנוצרים המאוחרים, אסקיטים ונושאי השראה דתית עליונה' (שם, עמ' 39). לעומתו טוען אפרים א' אורבך בהתייחסו אל המשפטים דלעיל כי 'אין אנו מוצאים במקורות חז"ל סימנים המעידים על החכמים, כולל החסידים בתקופת בית שני, כעל אנשי אסקיזה'. ראה א"א אורבך, 'אסקיזים ויסורים בתורת חז"ל', ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48–68. המובאה בעמ' 66 (המאמר חזר ונתפרסם בקובץ מאמריו של אורבך מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437–458). באשר לתקופה המאוחרת קובע אורבך כי פרישות וקבלת ייסורים היו מנת חלקם של רבים מהתנאים והאמוראים בארץ ישראל ובבבל, אולם 'מעשי סיגוף יוצאי דופן נעדרים כמעט לחלוטין' (שם, עמ' 67, וראה גם הערה 97).

הטעות השנייה אינה נובעת מגישה עקרונית שגויה, כי אם מן הגאווה והביטחון העצמי שבהם לקה ר' חייא בר אשי עקב פרישותו. כדי לעמוד על עניין זה יש לבחון תחילה את מניעיה של האישה שבסיפור זה. האישה – היא היודעת עד כמה חסרת שחר היא תפילתו של בעלה 'הרחמן' יצילנו מיצר הרע' במציאות שבה הם חיים, שהרי היא היודעת שכבר זמן רב שהוא אינו חשוף לאותו יצר. לא ברור אפוא: מה ראתה האישה להעמיד את בעלה בניסיון?

האם ייתכן שהיא חושדת בו בבגידה מאחורי גבה? האומנם היא סבורה שתפילתו אל הרחמן שיצילנו מתגרת היצר אינה אלא כסות עיניים לפעילותו המוגברת של אותו יצר? הדבר לא נאמר ואף לא נרמז בסיפור, וגם המזימה שהיא רוקמת לא תוכל לפענח סוד כזה, אם הוא אכן קיים. לכל היותר יכולה אשת החכם לצפות שבעלה יבין את הרמז שהיא משגרת אליו במעשיה.

האם מנסה האישה להוכיח לבעלה כי טרם נס לחו ולהשיב אותו לפעילות משפחתית מלאה כבעבר? אפשרות זו קיימת אם נשפוט על פי התנהגותה, אך המצג הראשוני של הסיפור, שלפיו מבקש החכם יום להינצל מהיצר הרע, אינו מסייע לכיוון פרשני זה.

ואולי מבקשת אשתו של ר' חייא בר אשי להחליש את ביטחונו העצמי של בעלה, הלמדן המופלג והמוכר, ששמו יצא לתהילה בכל הארץ? כיוון פרשני כזה אכן נראה נכון בשניים מן הסיפורים האחרים שהוצגו לעיל, כפי שאנסה להראות בהמשך. אולי רצה המספר להראותנו באיש המבקש דבר יום ביומו עזרה לבל ייכשל אדם עתיר ביטחון שיש להעמידו במקומו, ודווקא בדרך מכוערת כזו המוצגת בסיפור.

בדיוננו יש להבחין בין מגמתו של המספר עצמו, בלי שיזדקק לדמותה של האישה ולמניעיה, לבין מניעיה של האישה על פי הדמות שהוענקה לה בסיפור שלפנינו. האישה נראית כמי שנעלבה מתפילתו החסודה של בעלה, אשר פרש ממנה לפני שנים אבל רואה עצמו כשיר להיכשל באישה אחרת לכשתבוא הזדמנות לידיו. יראה זו מפני היצר מוכיחה לה כי בעלה, אף כי אין הוא חוטא במעשה שבעריות, הריהו שטוף בכוונות חטא ובהרהורי חטא ביחס לאישה אחרת או לנשים אחרות. היא מחליטה להכשיל אותו באותה חזית שממנה הוא ירא כל כך, או שהוא משים עצמו ירא ממנה: חטא שבדמיון. ומשכשל ר' חייא בר אשי באותו חטא וגזר על עצמו מיתה משונה בתנור, לא יכול היה עוד להיחלץ מעונש זה אשר לדעתו מגיע לו

עוד ראה הנ"ל, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 392–396. גם דניאל בויארין מראה כי חז"ל התרחקו בדרך כלל מן הדרך האסקטית ולא ראו בגוף את ניגודה של הרוח כי אם את המשלים לה, והוא קובע כי פרישות מחיי מין הייתה זרה לרוחם של חז"ל. (וכדבריו: 'Unlike other forms of asceticism, sexual renunciation was excluded for the Rabbis'). ראה D. Boyarin, *Carnal Israel*, Berkeley and Los Angeles 1993, p. 35. העברית של הספר: ד' בויארין, הבשר שברוח – שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב 1999, עמ' 42. וראה גם דברי סטיבן פראד שהביא בויארין שם מתוך S. D. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', in A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, World Spirituality: Encyclopaedic History of the Religious Quest, New York 1986, p. 255.

בדין, שהרי העברה שעבר עם האישה ה'זרה' אכן היתה מימוש במעשה של חטאו העיקרי: הרהורי לבו. המפגש עם ה'זונה' היה מימוש מלא של מחשבותיו והרהוריו. הוא נכשל לחלוטין בחטאו, וגם תפילות הקבע לא עמדו לו.

ואילו המספר, אשר להבדיל מן האישה אין לחשוד בו כאילו נעלב ממעשי גיבורו, מבקש ככל הנראה להוכיח כי המבקש להינצל מיצר הרע אין לו לסמוך על עזרה מן השמים בלבד, וכי תפילה אישית ונוקבת כל כך, 'הרחמן יצילנו מיצר הרע', אסור לה שתהפוך לשגרת יום יום. טיבה של השגרה שהיא גורמת אפילו לבקשה כזו שתאבד את ערכה ואת ייחודה. ואמנם, תפילתו של ר' חייא בר אשי לא נשאה פרי משהזדמנה לידו עברה, ואף כי הוא לא נכשל במעשה אסור, לא נמלט החכם מכוונת החטא. דווקא הבקשה הקבועה שלו לעזרה משמים היא שהייתה בעוכריו, מאחר שהיא שגרמה לו להאמין ביכולתו לגבור על יצרו.

סיפורם של רבי חייא בר אשי ואשתו נידון בהרחבה במאמר של ישי רוזן-צבי בפרק הקרוי 'מעשה חירותא'.¹⁶ רוזן-צבי קובע כי 'אין ספק שפרישותו של רבי חייא מאשתו היה מסקנה קיצונית אך הגיונית מתפיסת המיניות כיצר הרע', וכי 'הקריאה הרשמית מנסה לשכנע אותנו שיפה עשה החסיד', ואילו 'הקריאה החתרנית מסבה את נקודת המבט אל האישה'. דרך דמותה של חירותא מנסה רוזן-צבי לבסס את 'הקריאה הנשית'.¹⁷ בסיפור, 'המעמידה דווקא את חירותא כגיבורה', בין השאר על ידי השוואת רבי חייא ואשתו ליהודה ותמר המקראיים. דיונו של רוזן צבי בסיפור זה הוא חלק מעיסוקו במה שהוא מכנה 'אנתרופולוגיה תלמודית' אולם דרכי הדיון שלו ומסקנותיו שונות מאלה המוצגות במאמר זה.

בצרור הסיפורים שהובאו בתלמוד לפני מעשה ר' חייא בר אשי תוארו ניסיונותיהם של כמה חכמים אשר לא פרשו מן החיים התקינים, היו מודעים לסכנה שביצר המיני, כמעט כשלו בו, אך בסופו של דבר הצליחו להתגבר עליו. ואילו הפרוש שהתפלל יום יום לעזרה משמיים וכנראה היה סמוך ובטוח בה הוא שכשל בניסיונו. וכבר הזכרתי לעיל את הסיפור שהובא גם הוא באותה סוגיה על אודות התנא (המאוחר) פלימו, שהיה מכריז בכל יום ואומר 'חץ בעיניו של השטן',¹⁸ ואף הוא נחלץ בעור שיניו מידי השטן ובסופו של דבר נאלץ לשנות את הכרזתו המתגרה ולנסח ביתר צניעות: 'הרחמן יגער בו בשטן'. דומה שגם כאן נובע הכישלון מן התדירות הקבועה של ההכרזה ומן הביטחון המופרז שהיא מקנה לבעליה.

כאמור, באותו צרור סיפורים מובא גם המעשה באמורא רב עמרם חסידא, וחשיבותו של זה לענייננו נעוצה גם בכך שהאיש היה כנראה מקורב לר' חייא בר אשי ואולי היה תלמידו. כישלוננו של הרב ניכר במיוחד נוכח הצלחתו של מקורבו או תלמידו לעמוד במבחן.¹⁹ ייתכן שבעקבות אותו מעשה נתכנה הלה בתואר 'רב

16 י' רוזן-צבי, 'יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית', תיאוריה וביקורת 14, (1999) עמ' 55–84.

17 בהערה 112 טוען הכותב כי 'לבטח יש כאן ייצוג (גברי כנראה) של קול נשי'.

18 ובמקור: 'גירא בעיניה דשטן'. וראה לעיל הערה 9.

19 במקום אחר בתלמוד הבבלי (סוכה יא ע"א) מסופר על רב עמרם חסידא, שהתלבט בשאלה

עמרם חסידא'.²⁰ שלא כבסיפור על פלימו שהתגרה בשטן, ובדומה לפרשת ר' חייא בר אשי, תופסים היצר המיני והמאבק בו מקום מרכזי בסיפור על רב עמרם חסידא. מעשה דומה במקצת, שגיבורו הוא רבי צדוק,²¹ מעצים עוד יותר את חומרת המקרה של ר' חייא בר אשי.²² במקום אחר במסכת קידושין (מ ע"א) מסופר על מטרונא – גברת נכרייה מכובדת – שחמדה את רבי צדוק ו'תבעה' אותו לדבר עברה. אמר לה: לבי חלש ואיני יכול – האם יש דבר לאכול? אמרה לו: יש דבר טמא. אמר לה: מה ההבדל? מי שעושה זה אוכל זה! הסיקה האישה את התנור והניחה את אותו מאכל טמא בתוכו. עלה רבי צדוק וישב בתוך התנור. שאלה אותו: מה זה? אמר לה: העושה מעשה זה, נופל בזה! אמרה לו: אילו ידעתי כל זאת – כלומר עד כמה חמור הדבר בעיניך – לא הייתי מצערת אותך כל כך.²³

גם במעשה רבי צדוק עומד הפיתוי המיני במרכז הדברים. רבי צדוק אינו טרוד

הלכתית וכא אל רב חייא בר אשי, והלה השיב לו בדברים ששמע מרכו, האמורא רב. גם הסיפור על רב עמרם חסידא בסוגיה שלנו (קידושין פא ע"א) מורחב בגרסת הדפוס בהשוואה לגרסת כתב היד. מסופר בו על שכויות (שהשתחררו או נפרדו) שהובאו לנהרדעא והעלו אותן אל ביתו של רב עמרם חסידא (בגרסת הדפוס: והלה סילק את הסולם או את גרם המדרגות מתחת לעלייה [כדי למנוע מעצמו או ממישהו אחר לעלות לשם]). כאשר חלפה אחת מהן (בקרבת חלון העלייה) נפל אור מפני הנערה (רש"י: שהיו פניה מאירות). נטל רב עמרם את הסולם (בדפוס: שעשרה בני אדם לא יכלו להזיזו ממקומו), העמידו והחל לעלות בו. אך משהגיע לחצי הדרך התגבר על יצרו (רש"י: הרחיב ופיסק רגליו כדי להתגבר על יצרו) והחל לקרוא בקול 'אש בבית עמרם!' (בכתב היד חוזרת הקריאה 'אש בבית עמרם' פעמיים). באו חכמים (אל ביתו, כנראה כדי לכבות את השרפה) ואמרו לו: מתביישים אנו כך! (בדפוס: ביישתנו!) אמר להם: מוטב שתתביישו בבית עמרם בעולם הזה ולא תתביישו ממנו בעולם הבא. 'השביעו' רב עמרם (את יצרו), וזה יצא ממנו כמו עמוד אש. אמר לו (רב עמרם ליצרו): ראה שאתה אש ואני בשר, ואני עדיף (חזק) ממך.

20 וייתכן כמובן שרב עמרם הוכר כתואר 'חסידא' עוד לפני מעשה זה ועל כן הובאו הנשים דווקא אל ביתו.

21 לא ברור בדיוק מי הוא רבי צדוק זה, וידועים לפחות שני חכמים בשם זה. הראשון שבהם הוא אביו של התנא רבי אלעזר ברכי צדוק הראשון, והוא חי עוד בימי הבית השני. השני הוא מאחרוני התנאים או מראשוני האמוראים.

22 אורבך סבור ש'כנראה ש'מעשה זה [של ר' חייא בר אשי] הועבר על ר' צדוק' ראה אורבך (לעיל הערה 15), הערה 97. את המוטיב של אדם העולה ויושב כתנור אנו מוצאים גם בסיפור על האמורא ר' זירא, אשר נהג לבדוק עצמו אחת לשלושים יום בדרך מוזרה זו. סיפור זה משולב בצרור קצר של סיפורים על ר' זירא, שעלה ארצה מכבל והתענה כאן תעניות רבות (בבלי, בבא מציעא פא ע"א). ייתכן שהעלייה לתנור והישיבה בו אכן היו נהוגות כנסיכות ייחודיות בין כמה חכמים כבבל. ומכל מקום בסיפור זה לא נזכרים חטאים וכפרתם.

23 במקור: 'ר' צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא. אמר לה: חלש לי ליבאי ולא מצינא, איכא מידי ליכל? אמרה ליה: איכא דבר טמא. אמר לה: מאי נפקא מינה? דעביד הא אכול הא. שגרת תנורא, קא מנחה ליה. סליק ויתיב בגויה. אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: דעביד הא נפיל בהא. אמרה ליה: אי ידעי כולי האי לא צערתיך'.

ביצרו באופן כפייתי, אך כאשר היה הוא מועמד ליפול ברשתה של מפתה ידע לצאת מן הסכנה בדרך אלגנטית ואפילו להביא את האשה הזרה לכבד את ערכיו ולהתחרט על המצוקה שגרמה לו. מוטיב התנור המוסק שבו מתיישב האיש וכן השאלה 'מה זה?' ('מאי האי') שבפי האשה יוצרים את הזיקה שבין שני המעשים. ריגושיו המגוחכים של ר' חייא בר אשי מול אדישותו המעושה של רבי צדוק ('מה ההבדל? מי שעושה זה אוכל זה!') ובהמשך – הצגת גורלו הצפוי על פי עקרון מידה כנגד מידה ('מי שעושה מעשה זה נופל בזה!') מדגישים את ההבדל בין הסיפורים וכאמור, מעצימים את כישלוננו של ר' חייא בר אשי.²⁴

הסיפורים הקצרים: סיפורי עם, נשים ושדות

הסיפור החמישי בסדרה שלפנינו, המופיע במדרש המאוחר במדבר רבה, מזכיר במקצת סיפור עם אחר המשולב אף הוא באותו מדרש. גם סיפור זה אינו מוכר בצורתו שלפנינו מתוך מקורות האגדה העיקריים. אותו סיפור עניינו בחבורת שיכורים אשר מזגו יין ביין ובשיכרונם המופלג עמדו והיכו זה את זה עד שנמסרו כולם למלכות ונאבדו כולם (במדבר רבה י, ח).²⁵

בדרך הצגתם של שני המעשים הללו ניכרת המגמה החינוכית של עורך במדבר רבה, אלא שהביטוי הספרותי של מגמה זו שונה: בעוד שהסיפור שלנו מסתיים בקריאתה של האשה '...שאת גם רוח, הווה שווה לבני אדם!', מסתיים מעשה השיכורים בסגנון מדרשי-מטיפני, שבו הדרשן או העורך הוא המטיפ מוסרו: "מי גרם להם? היין שהיו שותים, ועליהם נאמר 'למי אוי, למי אבוי' (...) למי פצעים חינם (...) לבאים לחקור ממסך' (מש' כג, כט–ל), ומתוך כך משכחים את התורה...". סיפור שיכורים זה נלקח כנראה ממדרש עלום או מקובץ אגדות בלתי מוכר ובעל במדבר רבה שילבו בפרשה המדרשית שעניינה נזיר ונזירות, וכמו קטעים אחרים באותה פרשה מטיפ גם סיפור זה בגנות השכרות. בדרך דומה משולב הסיפור מהסדרה שלנו על האשה הזרה והנואף, אשתו ובושתו, בפרשת הסוטה, אלא שבסיפור זה ניכרת אולי השפעתו של הסיפור התלמודי (הבבלי) על ר' חייא בר אשי.

24 עוד על סיפורי חכמים אלה ומאבקהם כיצר אצל רוזן-צבי (לעיל הערה 16), עמ' 70, 71, 74.

25 כמה סיפורי שיכורים וכן מאמרי חכמים בגנותם של שיכורים ושכרות משולבים בפרשה יב במדרש ויקרא רבה, הבנויה על הפסוק 'יין ושכר אל תשת' וגו' (ויקרא י, ח–יא). הידוע בין סיפורים אלה הוא זה שעניינו השיכור, בניו ויינם של המברחים שנפל בחלקו (ויקרא רבה יב, א), אך משמעותו החינוכית והמוסרית של הסיפור אינה פשוטה. על סיפור זה ראה י' לוינסון, 'עולם הפוך ראיתי: עיון בסיפור השיכור ובניו', מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 7–29. לדברי לוינסון 'הסיפור מהווה קריאה אופוזיציונית לפסוק ולדרשותיו' והוא 'עושה קרנוואליזציה של הפסוק' (עמ' 22). 'הקרנוואל', לדבריו, 'יוצר עולם חלופי, המקביל אך הפוך לעולם הנורמות המיוצגות על ידי האידיאולוגיה השלטת' (עמ' 23). אולם יתר הסיפורים והאמירות באותה פרשה מדרשית מצייתים למוסר המקובל, וכמוהם הסיפור שלנו במדבר רבה, אשר המסר שלו חינוכי ומוסרי והולך בתלם, כיאה וכיאות.

כבסיפור השני גם כאן, ושלא כבשלושת הסיפורים האחרים שבסדרה זו, אין מדובר על שדות ורוחות רפאים כי אם על נשים בשר ודם: אשת הבוגד והאישה הזרה. והרי שתי אלה הן גם הנשים בסיפור ר' חייא בר אשי – אלא ששם התאחדו השתיים בדמותה האחת של אשת הרב המחופשת לזונה, דבר שעלילת הסיפור שלנו אינה מאפשרת אותו. בשני הסיפורים הללו מופיע מוטיב הסתר הזהות וגילוייה: בשניהם מנסה האישה למנוע את בעלה מן החטא בכך שהיא מתחפשת לאחרת וגורמת לו להשלוח את עצמו לשעה קלה, ובשניהם היא מביאה אותו להכרת האמת תוך כדי אמירתן של מילות ריצוי וריכוך אשר יקלו עליו את הגילוי ולא יביכו אותו יתר על המידה. אולם בסיפור זה, ורק בו, האישה הזרה והניטרלית היא היוזמת את מניעת החטא.

בסיפור השני ישנו שיווי משקל כמעט מלא בין האיש לאישה, הן בתיאור מעשיהם הן בשיחתם הן במעקב שלנו אחר המתרחש בלבם. האישה מתגלית שם כמי שעולה על הגבר גם בפקחותה וביעילותה וגם בעמדה המוסרית שלה. ואף על פי כן מופנה עיקר תשומת לבנו אל האיש המפורסם, וקריאה זהירה של הסיפור תעמיד את הקורא כבר בתחילה על מקומו המרכזי של הגבר בסיפור. הוא זה ששמו מופיע בראש הסיפור והוא שמסיים אותו במשפט הטרגי בדבר מותו.

מעצב הסיפור החמישי, לעומת זאת, העמיד במרכז ההתרחשות והתיאור את דמויותיהן של הנשים. בסיפור קצר זה מופיעות שתי נשים, ולא אישה אחת המשחקת שני תפקידים; שלא כצפוי במעשים מסוג זה, השתיים משתפות פעולה ומצליחות יחד להעמיד את האיש ואת חיי משפחתו במקומם הנכון; הגבר כאן הוא 'אדם אחד' ותו לא, ומוסָרָה של אשתו הוא בסופו של דבר: 'היה שווה לבני אדם!', נוסחה המזכירה את דברי הרוח בסיפור הראשון ואולי אף מושפעת מהם.

הסיפור החמישי מפותח פחות מן השני, אך דווקא הסצנה הדרמטית של ההתגלות, המוצגת בשני בקצרה ובלא ריגוש: 'אני הייתי', זוכה בסיפור החמישי לאריכות יתרה מפיה של הגיבורה האמתית: 'מפתך אכלת ומכוסך שתית, אלא מי גרם לך? שאת גם רוח!'. במובן זה דומה הסיפור החמישי לקודמו, הרביעי. ועוד: למרות הדמיון בין הסיפורים השני והחמישי, בסיום הסיפור החמישי מוצג הגיבור כגס רוח, בעוד שבשני הוא מכיר בחטאו דווקא בסיום הסיפור.

האם ייתכן שהסיפור החמישי עוצב על פי המעשה בר' חייא בר אשי וכמעין קיצור שלו – סיפור שאותו הכיר המעצב, קרוב לוודאי מן התלמוד הבבלי? אף כי אי־אפשר להוכיח זאת, אין לשלול את האפשרות. הסיפור החמישי מופיע במדרש במדבר רבה שנערך בתקופה מאוחרת יחסית ושעורכו הכיר ללא ספק את התלמוד הבבלי והשתמש בו לא מעט.²⁶ אולם ההבדלים בין השניים ניכרים, ואם אמנם השתמש בעל במדבר רבה בסיפור התלמודי, הרי ברור שהוא עיבד וקיצר אותו

26 מדרש במדבר רבה חלק א, המתייחס לפרשיות במדבר ונשוא שכתורה, נערך ככל הנראה כמאה הי"ב באירופה, ועורכו מכיר היטב את התלמוד הבבלי ואת מדרש תנחומא ומרבה להשתמש בהם. ראה ח' מאק, 'זמנו מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה', תעודה יא (תשנ"ו), עמ'

עד כדי טשטוש זהותו המקורית. שימוש פרפרסטי שכזה בסיפורי התלמוד אינו נהוג בדרך כלל במדרש במדבר רבה, המעבד לעתים את מקורותיו, אך לא במידה כה קיצונית.²⁷ אולם ייתכן שלא בעל המדרש הוא שעיבד את הסיפור, והוא מצא אותו בין יתר מקורותיו, שחלקם מוכרים לנו אך לא כולם.²⁸

ואף כי יש מקום לשער שמעצב הסיפור, יהא אשר יהא,²⁹ הכיר את המעשה שלפנינו כסיפור עם או כתיאור אירוע שאמנם התרחש אי-שם, ושילב אותו במדרשו בלי קשר אל הסיפור שבתלמוד, עדיפה ההשערה שהסיפור מושפע בדרך זו או אחרת מן הסיפור התלמודי בר' חייא בר אשי.

עוד קיימת אפשרות שהסיפור החמישי מושפע מן האגדה המובאת להלן על דוד המלך ומשפחתו.³⁰ ואף כי הדבר איננו נראה, אפשרות זו תידון בהמשך.

שלושת הסיפורים האחרים שבסדרה לקוחים ממקורות ארץ ישראלים: התלמוד הירושלמי ומדרש תנחומא. בולט ולא מפתיע ההבדל בין לשונו הארמית של הסיפור מן הירושלמי לבין הלשון העברית הנקייה שבסיפור ממדרש תנחומא.

הסיפור הראשון והסיפור הרביעי פותחים בהצגת המאמר של הלל במשנת אבות: 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך'. שניהם מספרים מעשה באדם שהתייחס למאמר זה בדרך לא נכונה, הועמד בניסיון שבעריות ונכשל בו. יש הבדל בין שגיאותיהם של השניים: גיבורו של הסיפור הראשון, הלכות מן הירושלמי, אינו חלוק על דברי חכמים, ולהפך – הוא רואה את עצמו כהתגלמות המימוש של דברי התנא. הגיחוך שבגישתו גלוי לעין: האיש היודע שאל לאדם להאמין בעצמו עד יום מותו אמור להבין גם את האבסורד שבאמונתו בעצמו – 'אל תאמין בעצמך, כגון אני'. אמונתו המגוחכת בעצמו ניצבת מול ההיגיון הפנימי שבאמרתו של הלל, והניסיון שיוכיח לאיש את אוילותו המגושמת מתבקש מאליו.

בסיפור ממדרש תנחומא, לעומת זאת, מדובר באדם החולק על רבו ואשר הקב"ה כביכול רואה אותו כחולק על התורה.³¹ שני המעשים נבדלים אפוא בציטוט דברי הגיבור ובהצגת אישיותו: בעוד שהתלמוד רואה בו 'חסיד אחד' שנכשל בדברי שחץ, רואה בו המדרש 'אדם אחד, מין, שהיה חולק על רבו'. מאידך גיסא, בולט לעין הדמיון שבין הדמויות הנקביות שבשני סיפורים אלה – וכן בסיפור השלישי,

27 על דרכו של עורך במדבר רבה בשימוש במקורותיו ובעיבודם ראה הנ"ל, 'מדרש במדבר רבה חלק א – מכוא ודוגמה למהדורה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 136–146.

28 ראה שם, עמ' 88–100.

29 ייתכן שמעצב הסיפור הוא עורכו של במדבר רבה חלק א, המכיר יפה את התלמוד הבבלי. ראה לעיל הערה 27.

30 ראה להלן הערה 38.

31 בתלמוד הבבלי מופיע המשפט הבא, בשמו של האמורא הבבלי רב חסדא: 'כל החולק על רבו כחולק על השכינה' (סנהדרין קי ע"א). בניסוח שונה במקצת מופיע הרעיון בכרייתא שבבבלי בשמו של התנא רבי אליעזר: 'החולק על ישיבתו של רבו [...] גורם לשכינה שתסתלק מישראל' (ברכות כז ע"ב).

התנחומאי אף הוא – שֶׁדָּה או רוח, וזאת בניגוד למקבילות בסיפורים השני והחמישי: אישה או שתי נשים.

בפרטים האחרים נראה הסיפור המדרשי כהרחבה של הסיפור מן הירושלמי, בלי שאפשר להצביע על הבדל ממשי ביניהם. בתגובה לדברי השחץ של החסיד מסופר בירושלמי בפשטות: 'באה רוח אחת וניסיתו', ואילו במדרש מגיב הקב"ה בכבודו ובעצמו להעזתו של האיש לחלוק על רבו: 'אמר הקב"ה, זה בא לחלוק על התורה!'. בסגנונו הארכני שואל המדרש: 'מה עשה לו?' ומשיב: 'ניסה אותו'. וכאן בא התיאור המפורט של הפיתוי והכישלון, אשר אירעו דווקא ביום הכיפורים.³² ביום זה יצא האיש משום מה ל'גינה אחת', סתמית,³³ ושם ראה את אותה ריבה מקושטת, נאה ומשובחת שעמדה לו כנגדו. כנראה הספיק לו לאותו מין מראה של ריבה מקושטת ונאה כדי שיבקש להיזקק לה, עוד בטרם החליפו השניים מילה ביניהם.

כאילו כדי להחריף את כישלוננו מסרבת הריבה היפה להיענות להפצרותיו של האיש. היא מנסה כביכול להתחמק ממנו בשורת טענות שכל אחת מהן כוחה יפה וצריכה הייתה להרתיעו: אשת איש אני, כוהנת אני, נידה אני. כצפוי, טענות אלה אינן מרתיעות את המין שלנו, ועל כל אחת מהן הוא עונה: 'מקובל!' ובכך הוא הופך מסתם מין לחוטא מין ומעברייך קטן המתפתה לנערה צעירה, יפה ומטופחת לנואף אשר אינו נרתע מלהיזקק לאשת איש, כוהנת ונידה, ביום הכיפורים! חלק זה של הסיפור מסתיים בלשון 'לא זו משם עד שנזקק לה'.

בתיאור החרטה של האיש חוזרת ונשנית אותה תופעת סגנון: במקום שהתלמוד הירושלמי מסתפק במילים 'ושרי תהי ביה', מספר לנו המדרש על האיש שהלך וישב לו בביתו כשהוא מצטער ונזכר במה שעבר עליו. הוא נוהג כחולה אף שאין הוא חולה, ורבותיו עולים ומבקרים אותו חודש אחר חודש (רבותיו – בלשון רבים. האם בא אליו בין העולים והמבקרים גם רבו ששנה 'אל תאמין בעצמך' ושעליו היה האיש חולק?).

כאן עובר המספר התלמודי ישירות אל הגברת שהחטיאה את האיש. היא מופיעה לפניו, אומרת לו בשתי מילים: 'אל תצטער', מבהירה: 'רוח אני', ומטיפה לו בקצרה

32 בכמה מקומות באגדה מסופר על אדם אשר עבר עברה שיש עמה קלון מיוחד דווקא ביום הכיפורים (או בערב יום הכיפורים), וכבמקרה שלפנינו, לא תמיד יש קשר ברור בין עברה זו ובין מצוות היום עצמו. שני מעשים כאלה מובאים בסמיכות: 'מעשה כחסיד אחד שהיה מגלגל בגילויים [מלגלג על דברי חכמים שאסרו על השארת מים מגולים], ולקה בדלקת וראו אותו יושב ודורש ביום הכיפורים וצלוחית של מים בידו'; 'מעשה בטבח אחד בציפורין שהיה מאכיל את ישראל טרפות ונבלות, פעם אחת ערב יום הכיפורים עם חשכה שתה יין הרבה ונשתכר ועלה לראש הגג ונפל ומת' (ירושלמי עבודה זרה, ב, ג [מא ע"א]). המעשה בטבח מובא גם בויקרא רבה ה, ו (מהדורת מרגליות, עמ' קיט–קכ) בשינויים לא גדולים, ובירושלמי, תרומות ח, ה (מה ע"ג), אבל על פי מקור זה אירע הדבר בערב שבת ולא בערב יום הכיפורים. ודוגמה נוספת: המעשה בכוכס שהחציף פנים מול ר' אלעזר בן שמעון ונתחייב מיתה למלכות, ואז נודע שהוא ובנו כעלו נערה מאורסה ביום הכיפורים (בבלי, בבא מציעא פג ע"ב).

33 על פי הגרסה המעובדת במדרש בראשית רבתי (לעיל הערה 5) יצא האיש ביום הכיפורים מבית הכנסת לגינתו להסך את רגליו.

את דברי מוסרה. לעומת זאת חוזר המספר במדרש אל הקב"ה, והוא המחליט לסיים את פרק החרטה הקשה. בסגנון מדרשי מוכר שואל המספר: 'מה עשה הקב"ה?' והוא עונה: 'אמר: עד מתי הוא מצטער? רמז הקב"ה לאותה שדה, והלכה ועמדה לפניו'.

וגם דברי התוכחה של האשה-השדה ארוכים במדרש יותר מאשר בתלמוד, אם כי כאן ההבדל קטן יותר. זו שבתלמוד אומרת: 'לא תיצוק, רוח אני', ומוסיפה דבר תוכחה קצר: 'אזיל ואשתווי לחברך'. ואילו זו שבמדרש מאריכה ואומרת לו, כאילו בעקבות דברי הקב"ה: 'עד מתי אתה מצטער?'. וכאן היא מציגה עצמה לפניו בזהותה הכפולה: 'אני האשה שנוקקת עמי – רוח אני!'. ובמקום שתסתפק בהמלצה הקצרה של הרוח מן התלמוד הירושלמי, היא מסבירה לו באריכות: 'אלא בשביל שהיית חולק על דברי חכמים שאמרו "אל תאמין בעצמך עד יום מותך"'.¹

הסיפור השלישי נראה כחוליית ביניים בין חבריו הנידונים כאן. כמו בסיפור הראשון מדובר גם כאן בחסיד ולא בחכם או ב'אדם אחד' סתם. כבראשון וברביעי המפתה היא רוח או שדה, בדמות אישה. כמו בסיפור הרביעי מתרחשים הפיתוי והחטא ביום הכיפורים דווקא, ובכך מתעצמת תחושת הכישלון של החסיד בעיני עצמו ובעיני הקורא.

עם זאת מגלה סיפור זה גם פרטים ייחודיים משלו. החסיד שבסיפור זה אינו קורא תיגר על דברי חכמים ואינו רואה בעצמו נושא האמרה 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך'. על פי הסיפור נראה החסיד כמי שעומד למבחן בלא עילה ובלא חטא מוקדם, ואפילו התואר 'חסיד' הוענק לו בידי המספר ללא טעם גלוי, ועל כן אין לדון אותו כמי שהתיימר ונכשל, כדרך שאנו דנים את שני גיבורי הסיפורים האחרים ואת ר' חייא בר אשי עמם. לא יפלא אפוא שאלהו זכור לטוב מתגלה אל החסיד ומקל עליו את ייסורי מצפונו. זאת ועוד: בסיפור זה מתאר הגיבור הכושל את כל אותו המעשה שאירע לו לאחר, בעוד שבשני המקרים המקבילים הרוח היא שיוזמת את שיחת הניחומים ולא האיש.

הסיפורים הראשון, הרביעי והחמישי מסתיימים בדברי תוכחה, אשר מכוונים כולם אל הגיבור הנכשל במבחנו. בסיפור השלישי אין מקום לתוכחות כאלה. בכלל, לפי הקשרו של הסיפור במדרש ולפי דברי הסיכום של המספר (או של העורך) נראה כאילו עיקרו של הסיפור הוא הבירור ההלכתי העולה ממנו.

את חמשת הסיפורים ניתן אפוא לערוך בשתי קבוצות משנה: הראשון, השלישי והרביעי – סיפורי בני אדם ושדות – מחד גיסא, והשני והחמישי – סיפורי גברים ונשים – מאידך גיסא. בני הקבוצה הראשונה הם ממקורות ארץ ישראלים: התלמוד הירושלמי ומדרש תנחומא. המפותח שבבני הקבוצה השנייה, סיפורו של ר' חייא בר אשי, הוא סיפור בבלי וייתכן שחברו שנשתמר בבמדבר רבה מושפע ממנו. הווייה ראלית ואנושית מאפיינת את הסיפורים מהקבוצה השנייה, ולפחות בעיני הקורא המודרני הם נקראים כסיפורי חיים מוכרים ורלוונטיים. אם ביקשו מעצבי הסיפורים להציג בפני קוראיהם את הרעה העלולה לפקוד גברים משרכי דרך ולהזהירם מפני הקלון ועגמת הנפש הצפויים להם בדרכם זו, הרי הצלחתם של בעלי הקבוצה השנייה עולה על זו של חבריהם, מעצבי הסיפורים בני הקבוצה הראשונה.

לא מן הנמנע שכל הגרסאות מקור אחד משותף להן. כמה מוטיבים משותפים דווקא למקורות השני (הבבלי) והרביעי (הארץ ישראלי), שהם הגרסאות המפותחות יותר של הסיפור: בשניהם מודגש מוטיב הצער של האיש לאחר המעשה, ובשניהם מתרחש הפיתוי בגינה. ר' חייא בר אשי לומד בגינתו כאשר חולפת הזונה לפניו הלך ושוב, והמין יוצא לגינה אחת ורואה שם את הריבה. ייתכן שגינה זו נותרה כשריד מן המקור הקדום המשותף לגרסאות היסוד של הסיפור הבסיסי, שהשתמרו האחת במקור הארץ ישראלי, וחברתה במקור הבבלי.

ועוד: הסיפורים השלישי והרביעי הלקוחים ממדרש תנחומא אירעו, כאמור, ביום הכיפורים. והנה המעשה בפלימו, המובא בתלמוד הבבלי לפני מעשה ר' חייא בר אשי, אירע בערב יום הכיפורים, כתגובת השטן על התנהגותו הבוטה של החכם במשך כל ימות השנה. האם התרחש גם פיתוי ר' חייא בר אשי בגרסתו הקדומה של הסיפור, כמוהו כסיפור פלימו, ביום הכיפורים? האם פיתויו של החכם ביום הכיפורים הוא תגובתה של אשתו לתפילתו הייחודית בכל ימות השנה? אם יש ממש בהצעה זו, הרי לפנינו שריד נוסף – אמנם קלוש – למקור הקדום והמשותף של שתי הגרסאות העיקריות של הסיפור.

מקצת גלגוליהם של סיפורי סוטים, שוטים ומוסטים

באיזו מידה מבוססים הסיפורים הנידונים כאן על מוטיבים המוכרים בספרות העברית הקדומה?

נישואין שבהם הוטעה הגבר באישה אחרת מוכרים יפה כבר מספר בראשית: יעקב שאהב את רחל ועבד בה שבע שנים, השלה עצמו בליל נישואיו שהאישה שאתו היא אהובתו – ויהי בבוקר והנה היא לאה. אלא שכאן אין מדובר בפיתוי ובחטא שלא עלה יפה כי אם במרמה. גם אין כאן עונש על חטאו של יעקב – לפחות לא על פי פשוטו של מקרא – ולא הוא שנתן עינו באחרת, כגיבורי סיפורינו. מעשה יהודה בתמר, או מוטב: מעשה תמר ביהודה (בראשית פרק לח) קרוב יותר לענייננו, שהרי יהודה אמנם נוטה מן הדרך³⁴ כדי לבוא אל אישה זונה הנקרת לפניו. אך יהודה הוא אלמן אותה עת והוא לבטח אינו מוצג כחוטא כמו גיבורי הסיפורים שלנו. ומכל מקום, גילוי האמת מביך מאוד את יהודה – אם כי עיקר המבוכה נובע מן העובדה שתמר כלתו היא ולא מעצם ההליכה אל הזונה – והוא מכריז ברבים: 'צדקה ממני' ומודה באחריותו לנעשה, בדומה להודאותיהם של גיבורי הסיפורים שלנו.

קרוב יותר אל הסיפורים שלנו הוא המעשה ביוסף בן טוביה המוכס, שעליו מספר יוסף בן מתתיהו. מוכס מרושע זה היה נשוי והוליד שבעה בנים מאשתו כחוק. הוא התאהב באישה זרה, הזדווג בטעות עם בת אחיו וסופו שנשאה לאישה והוליד ממנה

34 הביטוי המקראי הוא 'ויט אליה אל הדרך', אף על פי שהמפגש ביניהם מתחולל כשהוא הולך בדרכו ומבחין בה, היושבת בצד הדרך.

בן, שהתגלה כמוצלח מכל אחיו.³⁵ במקרה זה מדובר באדם שמעלליו הרעים ידועים היו לכול, ופרשה זו אינה מוצגת בפי המספר ככישלון ואף לא כגרוטסקה או כעונש. וסיפור נוסף, שמקורו המוכר הוא בילקוט המכירי לתהלים:³⁶ יש אומרים שדוד המלך היה 'בן שנאה',³⁷ ונולד לישי אביו מאשתו החוקית, אך כשבא ישי אל אשתו סבור היה שהוא שוכב עם שפחתו שנתאוה לה.³⁸ כשנולד דוד התכוונו בני ישי

35 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יב, ד, ו (מהדורת שליט, עמ' 51). אותו יוסף בן טוביה התאהב ברקדנית יפה שאותה הכיר באלכסנדריה של מצרים. יוסף ביקש מאחיו לסייע לו ביצירת הקשרים בסתר, והלה קיבל בשמחה את השליחות, ניצל את שיכרונו של יוסף וכלילה הכניס אליו את בתו. כתחילה לא הבין יוסף את שאירע, אולם לאחר זמן מה גילה לו אחיו את האמת ושכנעו לשאת את הבת לאישה. יוסף התאהב בנערה, בת אחיו, נשאה לאישה והוליד ממנה בן, הורקנוס שמו. בניגוד לאחיו, בני האישה החוקית קלי הדעת, העצלים והנבערים, היה הורקנוס מוכשר ונמרץ ומצליח במעשיו.

36 ילקוט המכירי לתהלים קיח, כב. ילקוט זה נערך בידי ר' מכיר בן אבא מרי, אשר ככל המשוער חי בפרובאנס, בסוף המאה הי"ג ובתחילת המאה הי"ד. מתחילתו הקיף הילקוט קבצי אגדה לכל ספרי הנביאים וכן לתהלים, משלי ואיוב. מאלה ידועים כיום, ולא בשלמות, חלקי הילקוט לישעיהו, תרי עשר, תהלים ומשלי. בדרך כלל מציין המלקט את מקורותיו בכינוי כללי כגון 'מדרש', וניתן לזהות את רובם ללא קושי מיוחד. גם היחידה האגדית שלפנינו צוינה בילקוט המכירי בשם 'מדרש', אך מקורה אינו ידוע.

37 מקורו של המונח בדב' כא, טו–יז. על פי ההקשר של פרשה זו בתורה קשרו חז"ל את 'בן השנאה' אל 'אשת יפת תואר', שעניינה נזכר בפרשה הקודמת (שם, י–יד, וראה דברי רש"י במקום), בדרך של סמיכות פרשיות. נראה שבסיפור זה מתערבבים שני המושגים.

38 נציג כאן את הסיפור כפי שהוא מופיע בילקוט המכירי, בשינויים קלים ובקיצור מועט: אכן מאסו הבונים היתה לראש פנה (תה' קיח, כב) מדרש. הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי (שם נא, ז), מלא כתיב בשני ווי"ן ['עוון'], פליגי בה תרי אמוראי במערבא, חד אמר דוד בן אהובה היה וחד אמר בן שנאה היה. כיצד – ישי ראש לסנהדרין היה [...] והיו לו ס' בנים גדולים ופירש מאשתו ג' שנים. לאחר ג' שנים היתה לו שפחה נאה ונתאוה לה. א"ל בתי, תקני עצמך הלילה כדי שתכנסי אלי בגט שחרור. הלכה השפחה ואמרה לגבירתה הצילי עצמך ונפשי ואדוני מגיהנם. א"ל מה טעם? שחה לה את הכל. א"ל בתי, מה אעשה שהיום ג' שנים שלא נגע בי? א"ל אתן לך עצה, לכי תקני עצמך, ואף אני כך, ולערב כשיאמר סגרי הדלת תכנסי את ואצא אני. וכך עשתה. לערב עמדה השפחה וכבת את הנר, באת לסגור את הדלת, נכנסה גבירתה ויצאה היא. עשתה עמו כל הלילה ונתעברה מדוד, ומתוך אהבתו אל אותה שפחה יצא דוד אדום מבין אחיו [...] לט' חדשים בקשו בניה להרגה ואת כנה דוד כיון שראו שהוא אדום. אמר להם ישי: הניחו לו, ויהיה לנו משועבד ורועה צאן. והיה הדבר טמוך עד כ"ח שנה. כיון שא"ל הקב"ה לשמואל 'ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי' (שמ"א טז א) [...], א"ל הקב"ה לשמואל: שמואל, אתה עומד ומשיחי עומד – קום משחהו כי זה הוא! (שם, יב) [...] וישי ובניו היו עומדין ברתת ואימה, אמרו: לא בא שמואל אלא לבזותינו ולהודיע לישראל שיש לו [לנו?] בן פסול. ואמו של דוד שמחה מבפנים ועצבה מבחוץ. כיון שנטל כוס ישועות שמחו כולן [...] באותה שעה אמרה אמו: אכן מאסו הבונים (תה' קיח, טו) – הבנים כתיב. אמרה: אי בן שמאסו אותך אחיך, היתה [היית?] לראש פינה ועלית על כולן. אמרו לה בניה: מאת ה' היתה זאת (שם, כג), לפיכך: זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו (שם, כד).

להרגו, אך אביהם שכנע אותם להשאירו בחיים כשהוא משועבד לכל בני המשפחה, ומצב זה נמשך עד שבא שמואל למשוח מלך מבני ישי ובחר בדוד (שמואל א פרק טז). אגדה זו היתה מוכרת גם לבעל החיבור השבתאי 'איגרת מגן אברהם מארץ המערב'.³⁹

מוקד הדמיון העיקרי שבין אגדה זו ובין הסיפור החמישי בסדרה דלעיל היא נוכחותן של שתי נשים בסיפור: האישה החוקית וחברתה היפה והנחשקת, ושיתוף הפעולה ביניהן. אך למרות הדמיון לא נראה שאותה אגדה היא ששימשה מקור לסיפור זה.

הסיפור שבמדרש במדבר רבה עוסק בדמות סתמית, בעוד שהאגדה מתייחסת אל דמויות מקראיות מרכזיות – ישי ודוד, וגם יתר בני ישי. האגדה מוצגת כמדרש סביבות פסוקי ההלל שבתהלים בעוד שהסיפור אינו תלוי-מקרא. באגדה נמצאים פרטים רבים שאינם מופיעים בסיפור, ושאת היעדרם ממנו אפשר לראות כפרי העיבוד. אבל גם המרכיבים המרכזיים של האגדה חסרים בסיפור: ההיריון והלידה, החשד שהתינוק ממזר, האחים הזוממים להרוג את התינוק והאב המסתפק בשעבודו, ההתגלות, האם החצויה בין שמחת הצלתו של הבן לבין החשש מפני פרסום סודה ברבים, השמחה וההלל שבסוף המעשה. בסיפור הקצר תופסות החרטה והבושה של הגבר מקום מרכזי, והן שבעבורן נכתב הסיפור והוצב במדרש העוסק בפרשת הסוטה, ואילו באגדה נעדר מרכיב זה לחלוטין, ורק נפשה של האישה נותרת חצויה בעת ההתגלות. ובכך לא נתמצו ההבדלים.

אם אכן ניסה מקצר כלשהו לעבד את אגדת ישי, דוד ומשפחתם והעלה בידו את הסיפור החמישי, הרי שלא עיבוד וקיצור עלו בידו כי אם יצירה עצמאית, שכן

39 האיגרת פורסמה לראשונה בידי גרשם שלום בקובץ על יד יב (תרצ"ז), עמ' קכא–קנה, ויוחסה על ידו 'כנראה' לחכם השבתאי מיכאל אברהם קארדוזה. שאלת זהותו של בעל האיגרת חזרה ונידונה בידי חיים וירשובסקי במאמרו 'האידיאולוגיה השבתאית של המרת המשיח לפי נתן העזתי ואגרת מגן אברהם', ציון ג (תרצ"ח) עמ' 215–245 (המאמר פורסם גם בקובץ מאמרו של וירשובסקי 'בין השיטין', ירושלים תש"ן, עמ' 121–151). וירשובסקי לא הכריע בשאלת הבעלות על האיגרת, ומאוחר יותר שכ שלום לדון בשאלה זו והפעם ייחס את האיגרת לשבתאי אברהם פרץ, מתלמידיו הכולטים של נתן העזתי. לימים חזר בו שלום וייחסה שנית לקארדוזה, אבל יהודה ליבס, שעסק בה לא מעט קבע שהמחבר הוא אברהם פרץ. ראה י' ליבס, 'מיכאל קארדוזה – מחברו של ספר "רזא דמהימנותא" המיוחס לשבתי צבי והטעות כיחוסה של "אגרת מגן אברהם" לקארדוזה', קרית ספר נה (תש"ם), עמ' 603–616, והשלמת דבריו: הנ"ל, קרית ספר נו (תשמ"א), עמ' 373–374. למקורות ביבליוגרפיים נוספים ולהיבטים אחרים של האיגרת ותוכנה ראה ח' מאק, 'הדרשה השבתאית בדבר ביטול המצוות – מקורה וגלגוליה', סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 55–72.

בעל איגרת 'מגן אברהם מארץ המערב' מתייחס אל האגדה כאל עובדה היסטורית ברורה. הכותב דן בנפתולי גורלו של דוד המלך עוד בטרם הולדתו, ואלה דבריו: 'ולא לחינם היו כל מוצאות ומובאות של דוד בדרך נפתל ועקש בעיני בשר ודם. כתחילה לוט עם כנותיו, ואחר יהודה ותמר, ואחר כועז ורות, ואחר כל זה אביו קרוב לבן תמורה כחשבו שהיתה השפחה, ואחר הכל מעשה כת שבע...'.⁴⁰

העיקר שבאגדה זו נעלם כליל בתוצר המעובד. הסיפור אינו תלוי אפוא ישירות באגדה המובאת בילקוט המכירי.

אהבה ויחסי מין בין בני אדם ורוחות בספרות היהודית

יחסי אדם ושדים אינם מוכרים כלל מן המקרא, והם נדירים גם בספרות ישראל הבתר-מקראית המוקדמת. בסיפור ידוע מתוך ספר טוביה מתוארת אהבתו של השד אל שרה, האישה המיועדת לטוביה, וקנאתו הרצחנית.⁴⁰ ייתכן שסיפור זה הוא שעומד ביסוד הסיפור המובא כתוספת מאוחרת למדרש תנחומא שבדפוס,⁴¹ אף שכאן לא נזכר שד מאוהב, ועילת הפורענויות אינה ידועה. יוסף בן מתתיהו מספר על יהודי בשם אלעזר אשר שחרר אנשים רבים מרוחות שדבקו בהם, והוא מתאר את דרכי הריפוי שנקט אותו אלעזר, ובהן הזכרת שלמה המלך ומקצת חיבוריו.⁴² בארבעת האונגליונים ובכמה מקומות אחרים בברית החדשה מופיעים תיאורים רבים של חולים אחוזי רוחות ושדים וכן כמה דברים על התנהגותם של הללו.⁴³ יצורים דמוניים שונים מוכרים בספרות חז"ל, אך בדרך כלל אין הם מקיימים

40 טוביה ו, טו. על פי השתלשלות הסיפור מבקש המלאך (רפאל) להשיא את שרה לטוביה קרוב משפחתה, אך טוביה חושש לשאת אותה משום ששבעה חתנים קודמים שלה מתו מיד אחר חופתם, והוא חושש שמא ימות כמותם. שני הנוסחים, הארוך והקצר, יודעים לספר כי השד הוא שהרג את השבעה, אך רק בנוסח הקצר נוסף כאן 'כי שד אוהב אותה' (ספר טוביה, הספרים החיצוניים, מהדורת כהנא, עמ' שכח; מהדורת הרטום, עמ' 25).

41 תנחומא, האזינו ח. הסיפור שלפנינו נוסף למדרש כמהדורת הדפוס השלישית של מדרש זה בידי ר' עזרא מפאנו, המדפיס ממנטובה, בשנת שכ"ג (1563). על פי הסיפור מתו בזה אחר זה שלושת חתניה של בתו של איש עשיר, אבל משבא המלאך לקטול את חתנה הרביעי היא מצליחה לשכנעו להרפות מטרפו והסיפור מסתיים בכי טוב. ברור שהקטע אינו חלק ממדרש תנחומא, וייתכן שהוא נוסף אל המדרש מחיבור של ר' משה הדרשן, אולי על פי הסיפור בספר טוביה, שאותו הכיר כנראה ר' משה הדרשן. על מהדורת דפוס זו ראה דברי בוכר במבואו למדרש תנחומא "הקדום והישן" שלו, דפים פב, פג, צ. מלשון הערתו של המדפיס לא ברור אם הקטע שלפנינו (ח) הוא המובא מדברי ר' משה הדרשן, או שכוונתו לקטע הקודם (ז), ואולי לשניהם כאחד. על היחס בין התוספת למדרש לבין ספר טוביה עיין בספרה של שרה צפתמן, נישואי אדם ושדה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47–49 והערות 16, 18 (הספר יצא לאור בסדרה 'יידיש, מקורות ומחקרים', בהוצאת החוג ליידיש באוניברסיטה העברית). על זיקתו של ר' משה הדרשן אל ספר טוביה ואל הספרים החיצוניים בכלל ראה אלבק (לעיל הערה 5), מבוא, עמ' 15.

42 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ח', כ, ה (מהדורת שליט, כ, עמ' 271). ראה גם הערה 76 שם.

43 מתי ד, 24; ח, 16, 28–34; יב, 22, 43–45; מרקוס ג, 14, 22–30; ה, 1–20; ז, 25–30; לוקס ט, 37–42; יא, 14–26; יוחנן ח 48–52; י 20–21; מעשי השליחים יט, 11–16. גם בכמה מן האיגרות ובחזון יוחנן מופיעים שדים ורוחות.

יחסי אהבה או ידידות עם בני אדם. רבים מהם נולדו כתוצאה מיחסי מין בין בני אדם לשדים – בדרך כלל בין גבר לשדה ולא להפך. ממדרש בראשית רבה אנו למדים על ה'מריאים', שברא הקב"ה את נפשותם, ובא ליבראות גופן וקדש השבת ולא בראן.⁴⁴ ב'דיעה' דומה, המובאת במדרש תנחומא, נמנו אחדות מתכונותיהם של שדים ובהן כאלה הנוגעות לענייננו: '[...] ונשאר רוח בלא גוף [...] פרים ורבים כבני אדם ומתין כבני אדם'. ובהמשך: 'הבא על השדה הוויין ליה בנין שדין, וממי אתה למד? מאדם הראשון שהיו לו בנים מרוחות', אף כי מבחינת ההלכה אין ל'ביאה על שדה' משמעות כלשהי.⁴⁵ 'שדים, רוחין ולילין' נולדו לאדם הראשון בשנים שבהן 'היה בנידוי' אחר חטאו (עירובין יח ע"ב),⁴⁶ אך אלה לא נולדו ממגע מיני עם רוחות. השד הורמין בר לילית נהרג בידי מלכי השדים כיוון שהיה מתגורר בין בני אדם ומגלה את סודותיהם של השדים, וזאת – על פי מסורת אחת מימי הביניים – משום שהלה נולד לאדם שבא על השדה.⁴⁷

על פי אחת הדעות באגדה המדרשית, הנשים הזונות שבמשפטן דן שלמה המלך (מל"א ג, טז–כח), רוחות היו,⁴⁸ ובימי הביניים נודעו גם זהויותיהן המדויקות: לילית

44 בראשית רבה ז, ה (מהדורת תיאודור–אלבק עמ' 54). המונח 'מריאים' ככינוי לשדים מופיע רק כאן: ראה ל' גינצבורג, אגדות היהודים א, רמת-גן תשכ"ז, עמ' 193 הערה 98.

45 תנחומא כוכב, בראשית יז. מבחינת ההלכה, נאמר במדרש זה: 'כל מי שבא עליה [על הרוח] אין עליו כלום'. בעל ספר אור זרוע (ר' יצחק בן משה מווינה, המאה הי"ג) מתייחס אל מקורות מדרשיים ובהם מעשה החסיד ביום הכיפורים (הסיפור השלישי בסדרה דלעיל) כאל הוכחה שלמרות האיסורים על ניאוף כבני אדם וכן על מעשי אוננות ועל משכב בהמה, הרי 'אל תנאף – עם בני אדם ועם בהמה [...] אבל הרוחות אין הוא זנות' (ספר אור זרוע חלק א, הלכות בעל קרי, סימן קכד; מהדורת ז'טומיר תרכ"ב, עמ' 44). ואף על פי כן היו מקרים מועטים שבהם התעוררה שאלה הלכתית בדבר יחסי אדם–שד. כתשובות מהר"ם מלובלין, שאלה קטז (כמהדורת למברג תרי"ט, דף נ ע"ב) מובאת שאלה 'על המעשה זר ותמוה [...] באשה שנבעלה לרוח או לשד שקורין טרכ"ט ובא אליה כתחילה כדמות בעלה ובשנייה כדמות פריץ, והיא אשה בעולת בעל – אם היא נאסרת לבעלה אפילו ישראל [כלומר גם למי שאינו כהן, שאולי יש להחמיר בו יותר], דשמא סופה היתה ברצון כאשר יש דברים ניכרים'. הרב המשיב עורך כאן דיון הלכתי מפורט ומסיק שהאישה מותרת ללא הגבלה כלשהי. מעניינת דרך הבירור שהוא עורך: נימוקיו העיקריים להתיר את האישה בנויים על כך שהשד אינו אדם, ועל כן בעילתו אינה כלולה באיסורי העריות שבתורה, המתייחסים אל בני אדם בלבד. וכלשונו: 'כל שאיננו אדם, יהיה מי שיהיה, הן בהמה הן רוח – לא נעשית זונה'. המשיב אינו דן כלל במהותם של שדים ובטיבם של יחסי האישה עם השד, ואינו מתקרב לברור פסיכולוגי כלשהו של המקרה. ראה עוד על 'מעשה' זה ועל יחסי מין כביכול בין שדים ורוחות לבין נשים אצל יהודה רוזנטל, 'לקורות היהודים כפולין לאור שו"ת מהר"ם מלובלין', כתוך: הנ"ל, מחקרים ומקורות ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 479–512 והערות 138–140.

46 והשווה תנחומא כוכב, בראשית כו: 'שכל ק"ל שנה שפירש מחוה היה [כך!] הרוחות באות אצלו ומתחממות ממנו ומוליד מזיקין'.

47 דעת 'אית דאמר' המובאת בפירוש רש"ם לכבא כתרא עג ע"ב, ד"ה 'שמעין כי מלכא וקטלוהו'.

48 מקורות האגדה חלוקים בזיהוי התנאים או האמוראים הסבורים כי נשים אלה רוחות היו או זונות ממש היו. ראה מדרש שוחר טוב לתה' עב, ב; מדרש שיר השירים רכתי א, י; מדרש קהלת

ואגרת,⁴⁹ ואולי יש לראות ב'ידיעה' זו הד נוסף ליחסי מין שבין בני אדם לרוחות. ולא עוד אלא שה'שטן' שעמד לשלמה, הדד האדומי מזרע המלך (שם יא, יד), היה בנם של דוד והשדה אגרת. וכבר עמד גרשם שלום על כך שלפי זה היה ה'שטן' שעמד לשלמה שטן ממשי.⁵⁰

פרשות 'בני האלהים' שראו 'את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו' (בר' ו, ב) והנפלים (שם, ד) התפרשו אצל חז"ל בדרך כלל כמעשי זימה ואונס של גברים חזקים בנשים או כמעשי זנות רגילים (בראשית רבה כו, ד-ה), ואילו הדעה שלפיה השדים הם צאצאיהם של המלאכים 'הנפלים' מקורה בספרות הפסידו אפיגרפית ובכתביהם של אבות הכנסייה, וכמעט לא נשארו ממנה עקבות בספרות חז"ל.⁵¹

לרוב אין השדים והרוחות מופיעים בפני בני אדם, אם כי ישנן גם התוודעויות כאלה, ולרוב אין הם מוכרים כדמויות אינדיבידואליות⁵² אלא בקבוצות של שדים, מזיקין, רוחין, לילין וכיוצא בהם.⁵³ עוד יש לציין, כפי שהעירה בקצרה ציפורה

רבתי י, טז (לפסוק 'אי לך ארץ שמלכך נער'); הדרשה מובאת גם בילקוט שמעוני למלכים, רמז קצה ולתהלים, רמז תתה.

49 הזיהוי עם לילית מובן: שדה זו ידועה כחונקת תינוקות וכמי שאין לה ילדים משלה, והיא מזוהה אפוא עם האישה שכנה נמצא מת בסיפור המקראי. ראה ג' שלום, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', תרכ"ץ יט, ד (תש"ח), עמ' 160–175. שלום מוסר כי ה'ידיעה' מופיעה בליקוטי קבלה מבית מדרשו של הרשב"א.

50 שם, עמ' 172 והערה 62.

51 ראה גינצבורג (לעיל הערה 44), בסוף הערתו של גינצבורג.

52 אף על פי כן זכו אחדים מהם לשמות פרטיים ולכמה תיאורים פרטניים, ובהם כן תמליון, אגרת בת מחלת, קטב מרירי, שמדון, יוסף השד, מלכת שבא (זו מוכרת כשדה בעיקר בספרות ימי הביניים), ועל כולם אשמדאי. עוד על התפתחותם של השדים בספרות ימי הביניים היהודית ראה שלום (לעיל הערה 49).

53 חומר בעניין זה מפוזר בכמה מקומות בספרות חז"ל. והרי רשימת מקורות שאינה מלאה, בעיקר מן התלמוד הבבלי, המשופע בשדים ורוחות כהשוואה למקורות ארץ ישראל: משנה, אבות ה, ו; אבות דר' נתן, נוסח א לו (מהדורת שכטר, עמ' 109, ועיין במקורות שהביא שכטר בהערה ב שם); ספרי, האזינו שיח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 364); בבלי, ברכות ו ע"א; שם מג ע"ב; עירובין יח ע"ב; פסחים קי-קיב; מגילה ג ע"א; חגיגה טז ע"א (וראה דקדוקי סופרים שם); יבמות קכב ע"א; גטין סח ע"א וע"ב; שם ע ע"א; בבא בתרא עג ע"א וע"ב; סנהדרין סז ע"א; חולין קה ע"ב; מעילה יז ע"א (על כן תמליון); נידה כד ע"ב; ירושלמי, תרומות א, א (מ ע"ב); גטין ו, ח (מח ע"ב); בראשית רבה ז, ה; לו, ג; ויקרא רבה ה, א; כב, ה; במדבר רבה יב, ג (על הפסוק 'ויהי ביום כלות משה', במדבר ז, א); קהלת רבה ב, ה; תנחומא, נשוא כג; תנחומא בוכר, שם כז; איכה רבה א, כט; מדרש שוחר טוב לתה' צא, ג; פסיקתא רבתי ו (מהדורת איש שלום, כד ע"א); תרגום שני לאסתר (בחלקו הראשון, העוסק בהרחבה בשלמה המלך); תרגום איוב א, טו (לפסוק 'ותיפול שבא ותיקחם'). עוד על פסוק זה בתרגום איוב אצל שלום (לעיל הערה 49), עמ' 165. ועיין לעיל הערות 48, 52.

כגן,⁵⁴ כי בעת העתיקה מוגבלים יחסי אדם ושדים לפגישות חד-פעמיות ולא נוצרים ביניהם יחסי קבע.

העולם הדמוני של היהודים הולך ומתרחב בימי הביניים, במיוחד בספרותם של חסידי אשכנז מזה ובספר הזוהר מזה. לקראת סוף התקופה מתרבה גם החומר בדבר קשרי אהבה וקנאה, יחסי מין ואף נישואים בין בני אדם לבין השדים. במיוחד מרובה החומר מן המאה השש עשרה, והוא מגיע אלינו ממרכזים יהודיים שונים, במזרח ובמערב. הסבר חלקי לריבוי זה באותה מאה מביא גדליה נגאל במבואו לספרו על אודות סיפורי הדיבוק,⁵⁵ אך נראה שהעניין דורש בירור נוסף. בקובץ הנרחב שליקט נגאל נמצא חומר רב על תופעות דיבוק שונות למן המאה ה־ט"ז ועד סף ימינו, אך רק מעטים מן הסיפורים עוסקים ביחסי אהבה ואישות בין רוחות ובין בני אדם.

בימי הביניים רווחים היו סיפורים העוסקים בנשים בוגדניות ומאהביהן, מהם כאלה שחדרו לספרות העברית או שנוצרו בה. במאמר העוסק בנושא זה מונה יהודית דישון שמונה סיפורים כאלה המופיעים בסיפורת העברית של ימי הביניים.⁵⁶ כל הסיפורים עוסקים בנכלי הנשים, בתאוותיהן ובבוגדנותן. בשישה מהם מצטייר הבעל הנבגד כשוטה, חסר ישע ומגוחך ולפחות בשלושה מאלה נקודת התצפית היא של הזדהות עם האישה המרמה, מהירת התגובה ובעלת התושיה, ולא עם הבעל המרומה והפתי, על אף שהצדק אתו.⁵⁷ אופיים של הסיפורים הנדונים כאן שונה, הן מבחינת דמויותיהם של הגברים והנשים המופיעים בהם, הן מבחינת הלקחים המוסריים שלהם, הן מבחינת דרכי העיצוב של הסיפורים. כפי שהראתה דישון, נובעים שישה אלה ממקורות שאינם יהודיים, ואילו בשניים האחרים, אשר מקורותיהם יהודיים או שעברו תהליך 'יהודי' נמרץ, באה האישה המנאפת על עונשה. במובן זה יש דמיון מסוים בין שני סיפורים אלה לבין החמישה שתוארו לעיל. אחד מן השניים מוכר ממדרש תנחומא לגרסאותיו⁵⁸ ומחיבורים מאוחרים יותר שעשו בו שימוש.⁵⁹

ספרה של שרה צפתמן 'נישואי אדם ושדה',⁶⁰ העוסק בגלגוליו של המוטיב בסיפורת העממית של יהודי אשכנז במאות ה־ט"ז–ה־י"ט, ממוקד הרבה יותר בעניין שלפנינו. במבוא הספר טוענת המחברת כי מן המאות ה־י"ג–ה־י"ח הגיעו לידינו כעשרה סיפורים שמוטיב זה עומד במרכזם, אך לדעתה 'אין ספק כי הללו אינם אלא מידגם מקרי מתוך מכלול עשיר יותר שלא שרד'.⁶¹ עיון ב'מעשה ירושלמי'

54 צ' כגן, 'נישואי בני אדם ושדות באגדה ובסיפור העממי (נוסחאות שבעל פה של מעשה ירושלמי)', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 349.

55 ג' נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 11–12.

56 י' דישון, 'האישה הבוגדנית ומאהבה – סדרה תימטית במקורות עבריים של ימי הביניים', בקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 175–195.

57 שם, עמ' 184.

58 מעשה בשתי אחיות שהיו דומות זו לזו מוכר ממדרש תנחומא, נשוא, ו; תנחומא כוכר, שם י; במדבר רבה ט, ה.

59 פרטים נוספים אצל דישון, שם, עמ' 179.

60 צפתמן, נישואי אדם ושדה, לעיל הערה 41.

61 שם, עמ' 11–12.

על ה'שדים יהודאין' שבו,⁶² ב'מעשה מוורמס' על צאצאיו ועוד כיוצא באלה יחייב לבחון את האפשרות שהסיפורים המדרשיים שהובאו לעיל שימשו כמקורות, עקיפים ככל הנראה, למעשים מאוחרים אלה.

*

העיסוק בסיפורים שנידונו כאן עשוי להרחיב את הפתח הקיים לדיון שיטתי בשאלה כללית ונרחבת אשר טרם הוקדשה לה תשומת לב מספקת במחקר: השפעתה של הסיפורת היהודית הקדומה שמקורה בתלמוד ובמדרשים על ממשיכתה בימי הביניים ועל סף העת החדשה. איסוף ועריכה התחלתית של החומר המתבקש נעשו בידי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בכמה מכתביו ובעיקר בקובץ 'ממקור ישראל'.⁶³ עבודות מחקר לא רבות נתפרסמו כבר בידי חוקרים שונים אשר עסקו באגדות מעטות ומסוימות מספרות ימי הביניים המוכרות מספרות חז"ל, ובעבודות אלה החלו להסתמן קווי היסוד של טיב הקשרים והזיקות שבין החומר הקדום למאוחר. לפני כשלושים שנה פרסם יוסף דן שני ספרים העוסקים בנושאים אלה במסגרת הסדרה 'ספרות עם ישראל ותרבותו' של הוצאת הספרים כתר, שענייניהם הסיפור העברי בימי הביניים וספרות המוסר והדרוש של אותם ימים.⁶⁴ לפני שנים אחדות פרסם עלי יסיף מונוגרפיה נרחבת המוקדשת לסיפור העם היהודי ובה תת-פרק שכותרתו 'אגדת חז"ל כסיפורת עממית בימי הביניים'.⁶⁵ אולם הרבה מן החומר האגדי מסוג זה טרם טופל והוא ממתין למחקר ולפרסום השיטתיים שהוא ראוי להם.

62 'שדים יהודיים' אלה כפופים במידה מסוימת לערכים יהודיים והם חסים על גיבור הסיפור כיוון שהוא בן תורה, כפי שהראתה צפתמן שם. עוד על 'שדים יהודאין' ראה אצל שלום (לעיל הערה 49), עמ' 161–162 והערה 7.

63 הקובץ התפרסם תחילה בגרמנית בשישה כרכים: *Der Born Judas*, Leipzig 1916–1923. המהדורה העברית הראשונה יצאה לאור בשישה כרכים בין השנים תרצ"ט–תש"ה, בידי בנו של ברדיצ'בסקי, עמנואל בן-גוריון (ברדיצ'בסקי).

64 י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, עיונים בתולדותיו, ירושלים 1974; הנ"ל, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975.

65 ע' יסיף, סיפור העם העברי, באר שבע וירושלים, תשנ"ד, עמ' 277–291.

סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי

יעקב (ג'פרי) רובינשטיין

מספרים שמרטיין בובר אמר: 'לכולנו יש תלמידים, יש מאתנו שאף יצרו אסכולות, אבל רק גרשם שלום יצר תחום מחקר מלא'. בובר לא הכיר את עבודתו של פרופ' יונה פרנקל, שכמעט לבדו יצר את התחום של הניתוח הספרותי של ספרות חז"ל. כל מי שעוסק בתחום זה הוא תלמידו.

הסיפור 'תנורו של עכנאי' (בבלי, בבא מציעא נט ע"א–ע"ב), הוא מן הסיפורים התלמודיים הפופולריים ביותר. כמעט כל מחקר המוקדש לתאולוגיה חז"לית או לדרכי המדרש מתייחס אליו בדרך זו או אחרת.¹ ברם רוב ניתוחי הסיפור מוגבלים לסצנה הראשונה, המחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע והדחייה המפורסמת של בת הקול – 'לא בשמים היא'. לא זו בלבד שהפירושים הללו אינם מתחשבים בסיפור במלואו, אלא הם אף מוציאים את הסצנה הזאת מן ההקשר הספרותי שלה.² בדרך כלל הפירושים מתעלמים מההקשר הספרותי הרחב וגם מההקשר ההלכתי

1 E. Berkowitz, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha*, New York 1983, עיין pp. 47–50; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990, pp. 34–36; I. Englard, 'Majority Decision vs. Individual Truth: The Interpretations of the "Oven of Achnai" Aggadah', *Tradition* 15 (1975), pp. 137–152; J. Goldin, 'On the Account of the Banning of R. Eliezer Ben Hyrkanus', *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16–17 (1984–85), pp. 85–97; D. Gordis, *God Was Not in the Fire: The Search for a Spiritual Judaism*, New York 1995, pp. 157–159, 198–202; A. Guttman, 'The Significance of Miracles for Talmudic Judaism', *Hebrew Union College Annual* 20 (1947), p. 363; D. Halivni, *Peshat and Derash*, New York 1991, pp. 107–108; D. Hartman, *A Living Covenant*, New York 1985, pp. 32–33, 46–48; L. Jacobs, *A Tree of Life*, Oxford 1984, pp. 27–28; S. L. Stone, 'In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory', *Harvard Law Review* 106 (1993), pp. 813–894; י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"ל, עמ' 11; י' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הרקנוס, תל אביב תשל"ט. ואפשר להוסיף כהנה וכהנה.

2 מן החוקרים הנזכרים בהערה הקודמת יש שמתייחסים לחלק מהמשך הסיפור. בויארין דן בסצנה השנייה, הלכני בסצינות השנייה והשלישית והרטמן דן בקיצור נמרץ בסיפור במלואו. סטון סוקרת את הגישות השונות לסיפור ומבקרת את הנטייה שלא לשים לב לסיפור המלא ולהקשרו. על הצורך להבין סיפור בתוך הקשר ספרותי רחב ולא רק כיחידה ספרותית אוטונומית, ועל

שבהם שובץ הסיפור. זהו דבר טבעי, כיוון שהחוקרים הללו אינם מתייחסים לסיפור כיצירה ספרותית אלא כמקור לתאולוגיה, לדרכי המדרש או לתורת ההלכה. דא עקא, פירושים שאינם תלויים בהקשר עלולים לטעות; לא פלא הוא שתאולוגיות ופילוסופיות בעלות מגמות שונות ואף מנוגדות הוצאו מן הסיפור או הוכנסו לתוכו. הניתוח שלי מסתמך על החוקרים הבודדים שהתחשבו בסיפור המלא, וביניהם דניאל גורדיס, דוד וייס הלבני וארי אלון.³ בייחוד מחקרו של אלון – שנכתב בהדרכת פרופ' פרנקל, והרי תורה חוזרת על אכסניה שלה – המתמקד במאמץ של אימא שלום למנוע את תפילות בעלה בסצנה האחרונה, תורם הערות חשובות רבות על התכונות הסיפוריות והמשמעות הכללית של הסיפור.

חלקו השני של המאמר מוקדש להשוואה בין הנוסח הבבלי לבין הנוסח הירושלמי של הסיפור, שהוא נוסח קדום יותר. השוואת הנוסחים תגלה את השינויים וההוספות של המספרים או העורכים הבבליים ותאפשר לנו להעריך את השפעת ההבדלים הללו על משמעות הסיפור.

ההקשר הספרותי וההלכתי

הסיפור מופיע בתוך דיון הגמרא על המשנה, בבא מציעא ד, י, הדנה באונאת דברים. סוגיית התלמוד פותחת בברייתא שנותנת דוגמאות אחדות לחטא הזה: 'אם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים' וכו'. אחרי הברייתא בא רצף של מסורות אגדיות המספקות דוגמאות נוספות של אונאת דברים ומדגישות את חומרתו של איסור זה: אונאת דברים חמורה יותר מאונאת ממון, מפני ש'זה ניתן להישבון וזה לא ניתן להישבון'; ה' עצמו פורע מעוברי אונאת דברים ואינו מוסר את המשימה לשליח;⁴ אף כי ה' נועל לעיתים את 'שערי התפילה' ואת 'שערי התשובה', כלומר הוא מתעלם בנסיבות מסוימות מתפילה ומתשובה, הרי שערי אונאה פתוחים לעולם. במסורות הללו 'אונאת דברים' הוא מושג רחב הכולל עלבונות, בושה, מבוכה וכל צער הנגרם לזולת על ידי דיבור. אזהרתו של רב, 'לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה' משמעה שכל דיבור הגורם לאישה לבכות נחשב כאונאת דברים.

כמה מסורות בסוגיה זו מציגות את 'הלבנת פנים' כאב טיפוס של אונאת דברים. הלבנת פני חבר היא מעשה חמור עד כדי כך שהיא נחשבת כשפיכות דמים וכסיבה

ענייני מתודה אחרים, עיין בספרי *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore 1999, pp. 8–15.

3 א' אלון, 'הסימבוליזציה של מרכיבי העלילה בסיפור התלמודי', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב. המחקרים האחרים נזכרים לעיל בהערה 1.

4 מקורות אלו משתמשים לפעמים בקיצור 'אונאה' במקום הביטוי המלא 'אונאת דברים'.

לאבדן החלק בעולם הבא. ר' יוחנן בשם ר' שמעון בר יוחי אפילו מייעץ ש'נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים'.

סיפורנו מופיע אחרי הסוגיה האגדית הארוכה הזאת, ומסתיים באמירה, 'כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה'. הסוגיה הבאה לאחר הסיפור דנה באונאת הגר, הנזכרת בסיפה של המשנה. ההקשר הספרותי וההלכתי, במיוחד לאור השורה האחרונה של הסיפור, קובע שמשמעות הסיפור צריכה להתייחס לאונאת דברים והמושגים הדומים לה: בושא, הלבנת פנים והשפלה.⁵

הסיפור ומבנהו

הנוסח מבוסס על כ"י מינכן 95, שהוא הגרסה המדויקת ביותר של הסיפור.⁶

א. תנן התם: חיתכו חוליות ונתן חול בין חולייא לחולייא רבי ליעזר מטהר וחכמים מטמאין, וזהו תנורו של עכנאי.

א. מאי [מה הוא] עכנאי? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפוהו <דברים⁷> כעכנא זו וטמאוהו.

ב. תנא: אותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו והלך מאה אמה, ואמרי לה ארבע אמה. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב, וחזר החרוב למקומו.

ב. אמר להם: אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו. וחזרו המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן המים, וחזרו המים למקומן.

ב. אמר להם: אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו. היטו כותלי בית

5 כך טען אלון (שם), עמ' 15. גם סטון (לעיל הערה 1), עמ' 857, העירה על כך: 'In the Babylonian Talmud the story is situated within the larger theme of hurting another through words. The talmudic discussion emphasizes the wrong done to Rabbi Eliezer' (לעיל הערה 1), עמ' 86.

6 על עדיפות גרסת כ"י מינכן עיין אלון (שם), עמ' 3–35. הגרסה בשאר כתבי היד היא 'הוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין חדש מלא לחדש חסר איכא דאמרי אתא עניא...' (עם חילופים קטנים). סופרי כתבי היד הללו פירשו שלא בצדק את הביטוי 'נפל על אפיה' כמכוון לתפילת התחנון, כפי שאנו מוצאים בשפה הבתר-תלמודית. הם הוסיפו את המילים 'איחלף לה בין מלא לחסר' כדי להסביר מדוע עזבה אימא שלום את ר' אליעזר באותו יום והותירה אותו כשהוא מתפלל את התחנון: לדעתה ראש חודש היה, שבו אין נוהגים להתפלל את התחנון, ולכן לא השגיחה על בעלה, ובאמת היה זה היום האחרון בחודש, והוא התפלל את התחנון כרגיל. ברם בשפה התלמודית הביטוי 'נפל על אפיה' כוונתו תפילה אישית אינטנסיבית כלשהי, ולא דווקא תפילת התחנון. רק כ"י מינכן שמר על הגרסה המקורית.

7 כך בכל כתבי היד האחרים. כ"י מינכן: 'הלכות'.

המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה, אתם מה טיבכם?

5. תנא: לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, לא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדיין מטיין ועומדיין.

1. אמר להם: אם כמותי הוא מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה להם: מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום.

2. ועמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב].

3. מאי <מה הוא> 'לא בשמים היא'?

4. אמר רבי ירמיה: אין משגיחין בבת קול, שכבר נתת לנו על הר סיני <וכתבת> 'אחרי רבים להטות' [שמות כג, ב].

ד. אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי קעביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא גחי <ך> וחייך ואמר: נצחוני בני נצחוני בני [ר' נתן פגש את אליהו. אמר לו: מה עשה הקדוש ברוך הוא באותה שעה? אמר לו: הוא ציחק וחייך...].

ה. באותה שעה הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש ונמנו וברכוהו.

1. אמרו: מי ילך ויודיעו? אמר להן רבי עקיבא: אני אלך ואודיעו, שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ויחריב את העולם. מה עשה? לבש שחורין ונתכסה שחורין וחלץ מנעליו וישב לו ברחוק ארבע אמות וזלגו עיניו דמעות. אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה היום מיומים?

2. אמר לו: רבי, כמדומה לי שחברים בדילים ממך. אף הוא זלגו עיניו דמעות וחלץ מנעליו ונשמט וישב על גבי קרקע.

11. לקה העולם שליש בחטין ושליש בזיתין ושליש בשעורין,

2. ויש אומרים אף בצק שבידי אשה טפח.

3. תנא: אף גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו רבי אליעזר עיניו מיד נשרף.

ח. אף רבן גמליאל היה בספינה, עמד נחשול שבים לטבעו. אמר: כמדומה אני שאין זה אלא בשביל בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל. מיד נח הים מזעפיה [מזעפון].

ט. אמא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקתיה למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה, אתא עניא וקאי אבבא, אדיהבת ליה ריפתא משכח דנפל על אפיה. אמרה ליה: קום, קטלתי לאח. אדהכי נפק שיפורא מבי רבן גמליאל. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבא: כל השערים ננעלין חוץ משערי אונאה [אימא שלום, אשתו של רבי אליעזר, אחותו של רבן גמליאל הייתה. אחרי אותו המעשה לא הניחה לו ליפול על פניו (בתפילה). אותו היום היה ראש חודש, בא עני ועמד בפתח. עד שהיא נתנה לו לחם, נמצא שהוא (ר' אליעזר)

נפל על פניו. אמרה לו: קום, הרגת את אחי. בינתיים יצא (קול) השופר מביתו של רבן גמליאל (להודיע שמת). אמר לה: איך ידעת? אמרה לו...

הסיפור נחלק לשניים: החלק הראשון מספר על הקונפליקט ועל נידויו של ר' אליעזר (א-ו); השני מתרכז בהשלכות של מעשה זה (ז-ט). לכל חלק שתי סצנות עיקריות. הסצנה הראשונה (א-ד) מתארת את המחלוקת ואת ההחלטה; השנייה מדווחת על הנידוי ועל תגובותיו של ר' אליעזר (ה-ו); השלישית מתארת את התוצאות הנוראות, כולל הסכנה לחיי רבן גמליאל (ז-ח); הסצנה האחרונה מספרת על המאמץ חסר התועלת של אימא שלום לעצור את תפילותיו של ר' אליעזר (ט).

חלוקה זו מבוססת על תוכן הסיפור, על הדמויות הפועלות ועל המאורעות המוארים בכל סצנה. הרבה חזרות על מילים מופיעות בסיפור, אבל אין הן יוצרות חלוקות חשובות במבנה. אין התבניות המשולשות של נסים (ב2-ב4) ואסונות (ז1-ז3) קובעות את המבנה של הסיפור המלא, וניתן להוסיף פרט רביעי לכל שלישייה (ג1, ח). אולם התבניות הפנימיות הללו תומכות בחלוקת הסיפור לארבעה קטעים עיקריים ויוצרות תקבולת מבנית בין הסצנה הראשונה לשלישית. כיוון ששתי הסצנות האלו מכילות שלישייה, נוצרת התאמה בין הסצנות ובין משמעותם של שלושת הנסים התומכים בדעת ר' אליעזר ושלוש הפגיעות המתרחשות כתוצאה מנידויו. יש קשר נוסף בין הסצנות הללו בכך שר' יהושע 'עמד על רגליו' להוכיח את בת הקול וגם רבן גמליאל 'עמד על רגליו' להתחנן מול הנחשול. הסצנות השנייה והרביעית מקבילות זו לזו בהתמקדן בתגובות הקשות של ר' אליעזר. בסצנה השנייה הוא יושב על הארץ ובוכה, וברביעית הוא נופל על פניו. ניתן להציג את המבנה הבסיסי כך:

(1) מחלוקת הלכתית שלוש נסים	(3) שלוש פגיעות
התערבות ה' (בת קול) נרחית על ידי העיקרון של ר' יהושע	התערבות ה' (נחשול) נעצרת על ידי העיקרון של רבן גמליאל
(2) נידוי ר' אליעזר ויידועו על כך תיווך של עקיבא תגובת ר' אליעזר: ישיבה, בכייה	(4) תיווך של אימא שלום תגובת ר' אליעזר: נפילה, תפילה מיתת רבן גמליאל

בציר האופקי החלקים המקבילים בין סצנות 1 ל-3 מדגימים את השינויים החלים כשמחלוקת הלכתית הופכת לאונאת דברים כלפי צד אחד. שתי הסצנות מזכירות עקרונות בסיסיים למערכת ההלכה ('לא בשמים היא', 'שלא ירבו מחלוקות בישראל'). ברם אחרי הפגיעה בר' אליעזר, הופכים הנסים הבלתי מסוכנים לצרות על-טבעיות, ההתערבות המילולית של ה' (ההודעה שההלכה כר' אליעזר בכל מקום) הופכת לסערה מסוכנת והצחוק שבע הרצון של ה' הופך למניעה הזמנית של מות רבן גמליאל. סצנות 2 ו-4 מדגישות את האנושי והרגשי ולא את החוקי והעיוני. הן מתמקדות בביטויי הצער של ר' אליעזר ובהענשה האלוהית שאין להימלט ממנה.

המבנה מבהיר את היחס שבין תהליך קביעת ההלכה (סצנות 1, 3) לבין אונאת דברים (2, 4), ואת חומרת החטא הזה.

בעיה סיפורית אחת היא המעבר מר' יהושע כדמות המנחה המתנגדת לר' אליעזר בסצנה הראשונה (ב4, 2ג) לרבן גמליאל כמוקד של חמת ה' במחצית השנייה (ח, ט), ובה אדון להלן. למרות אי-התאמה זאת, ארבע הסצנות חוברו לסיפור אחד על ידי הכנסת מילות קישור, נוסף על הרצף הזמני והסיבתי. ר' אליעזר מופיע בכל סצנה ומתפקד כציר שסביבו מתרחשות העלילות.⁸ הסצנה השנייה נפתחת בביטוי 'באותה שעה' (ה), המפנה לאירועים של הסצנה הראשונה. בסצנה השלישית רבן גמליאל מודה 'שאין זה אלא בשביל בן הרקינוס' (ח), ביטוי שמפנה למעשה הנידוי. הסצנה הסופית מציגת 'מההוא מעשה ואילך' (ט), ביטוי שגם הוא מפנה לנידוי או אולי לנחשול שאיים על רבן גמליאל.⁹ אני מדגיש את הקשרים הללו משתי סיבות: האחת, מפני שתמיד חיוני לדעת את גבולות הסיפור, ובמיוחד כשיש נטייה אצל החוקרים לראות את הסצנה הראשונה כסיפור עצמאי; האחרת, אף שביקורת המקורות תטען שחלקים מן הסיפור נוספו לנוסח המקורי, הרי העורכים איחדו הכול בדיוקנות. אין לנו כאן אוסף של מקורות שהועמדו זה בצד זה באופן אקראי, אלא חיבור קוהרנטי שבו המקורות נארגו זה לזה בכוונה ובמעשה חושב.

ניתוח ספרותי

הסיפור מתחיל בציטוט המשנה, כלים ה, י, שבה מופיעה מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים על תנור העשוי מחוליות של חומר וחול לסירוגין. בנוסח הארץ ישראלי של המשנה התנור נקרא 'תנורו של חכנאי' ובנוסח הבבלי 'עכנא' או 'עכנאי'. במקור זהו שם פרטי: הסיפה של המשנה דנה ב'תנור של בן דנאי'. מכול מקום, הסיפור מסביר את 'עכנא' או 'עכנאי' כנחש. מצד אחד החוליות המרובות של התנור מזכירות את השדרה המפותלת של נחש, והמילה 'חוליה' משמעה vertebra. מצד אחר אין הסיפור מפרש את השם 'תנורו של עכנאי' בקשר למראהו אלא כרמז למחלוקת על מעמדו ההלכתי. החכמים הצליחו לטמא את התנור מאחר שהם 'הקיפוהו דברים כעכנאי זו' אף שר' אליעזר השיב את 'כל התשובות שבעולם', ועל כן קיבל התנור את שמו. הדימוי של 'הקיפוהו דברים' וההשוואה לנחש מאיימים. תיאור 'הקיפוהו דברים' מורה על התקפה אישית.¹⁰ הנחש מקיף את טרפו, מועך, וחונק אותו עד

8 ר' אליעזר פועל בכל הסצנות חוץ מן השלישית, אבל שם רבן גמליאל מזכיר את שמו כסיבת הנחשול.

9 הקשרים הללו מתחלפים בכתבי היד. יש כתבי יד שאינם גורסים 'מההוא מעשה ואילך' בסצנה הסופית, ויש שמתחילים את הסצנה השלישית במילים 'באותה שעה', כמו הסצנה השנייה.

10 אפשר לפרש שכוונת הביטוי 'הקיפו' הוא שהחכמים הקיפו את התנור, אבל לא ברורה לי המשמעות של הקפת תנור. אפילו אם הכינוי מתייחס לתנור, הדו-משמעות עדיין קיימת.

מוות; כך הדימוי רומז שהתייחסו לר' אליעזר בגסות ואכזריות. בביטוי 'הקיפוהו דברים, יש גם הד ל'אונאת דברים', הנושא של המשנה ושל הסוגיה האגדית.¹¹ התמות העיקריות של הסצנה הבאה נידונו תכופות במחקרים אחרים, ולכן אפשר להסתפק כאן בתמצית קצרה. אף שבת הקול והנסים מוכיחים ששיטת ההלכה של ר' אליעזר היא הנכונה באופן אובייקטיבי, כלומר שהיא מתאימה לרצון האלוהי, אין ההלכה כדבריו. התורה כבר ניתנה לבני אדם לדרוש ולפסוק, ולכן יש לקבוע את ההלכה לפי תהליך המשפט הנורמטיבי, שהוא החלטת הרבים. באופן פרדוקסלי, החכמים קיבלו סמכות אלוהית להתעלם מרצון האל: הפירוש שלהם הוא שקובע את המשמעות, ולא הכוונה המקורית של המחבר. דניאל בויארין מעיר שהדרך שבה הסיפור מביע את הנקודה הזאת מוסיפה לפרדוקס עוד שכבה. לפסוקים המצוטטים על ידי ר' יהושע ור' ירמיה, 'לא בשמים היא' ו'אחרי רבים להטות', יש משמעויות שונות, ואפילו הפוכות, בהקשריהם המקוריים.¹² החכמים דורשים את הפסוקים הללו כדי לקבל את הסמכות לבטל את הרצון האלוהי; זאת אומרת, תביעת החכמים לסמכות לדרוש את הטקסט מבוססת על אותה סמכות שהיא תובעת!

בעוד שהפרדוקסים ההלכתיים והדתיים הם המוקד של הסצנה, המספר מכניס בעדינות גם גוון אישי-רגשי. התיאור של תגובת הכתלים לנזיפת ר' יהושע מזכיר את המושג כבוד. ההסבר הזה ל'התנהגותם' מדגיש את רגשות היחיד יותר מאשר את תהליך קביעת ההלכה, ובזה הוא רומז למעבר העקרוני בסיפור. האירוניה היא בכך שהכתלים – חפצים חסרי רוח חיים – מנסים לא להראות שהצדק עם חכם אחד ולא לפגוע ברגשות של אחד הצדדים ועל ידי כך לגרום לחברו לחוש מובס ולהתבייש. הם מגלים יותר רגישות מהחכמים, שבקרוב ינדו את ר' אליעזר בלי להתחשב בכבודו. ההבדל הזה מובלט על ידי הקשר המילולי שבין הכתלים ה'מטים' לבין הפנייה של ר' ירמיה לעיקרון 'אחרי רבים להטות'. אפשר לומר שהכתלים נאמנים יותר לפסוק, המצווה רק 'להטות' אחרי הרבים ולא לדכא לגמרי את המעטים. בהיותם מוטים באופן לא טבעי, אינם עומדים ואינם נופלים, הכתלים מנוגדים לר' יהושע ש'עמד על רגליו' ודחה את בת הקול. התנחות הללו רומזות לפעולות אחרות של עמידה וישיבה, שחשיבותן מתבררת בסצנות הבאות.

הופעת בת הקול ודחייתה על ידי ר' יהושע מעבירות את המוקד מהציר האופקי אל הציר האנכי, מן השטח האנושי אל השטח האלוהי, ממתח בקרב החכמים למתח בין החכמים לבין האל. המסורת העקיפה בדבר ההודעה על תגובת ה' מתרחקת עוד מעצם הקונפליקט: המספר מדווח על מה שאלוהי סיפר לר' נתן.¹³ הצד האנושי של העימות, הכבוד האישי של חכם, נסוג זמנית לאחור כשר' יהושע ור' ירמיה אינם פונים עוד אל יריביהם אלא מתווכחים עם השופט על התאוריה של ההלכה. בשמים

11 אלון (שם), עמ' 17.

12 בויארין (לעיל הערה 1), עמ' 30.

13 כלומר, המספר אינו מתאר את האירוע במילותיו ומנקודת המבט שלו ('באותה שעה ציחק הקב"ה') ואינו מצטט את הדברים ישירות מפי אליהו ('אמר אליהו: הקב"ה ציחק') אלא מוסר את מה שר' נתן אמר שאלוהי סיפר לו.

ה' מקבל את 'דחייתו' בסבר פנים יפות, מצחק על התביעה של בניו לעצמאות כפי שאב מצחק בפעם הראשונה שבנו מנצח אותו במשחק או בתחרות ספורט. כנראה, ה' אינו מרגיש שהדחייה פגעה בכבודו; לאמתו של דבר, אותם חכמים ש'מנצחים' אותו בו בזמן גם מפרשים את הלכותיו ומצייתים למצוותיו. במקום אחר הבבלי מעיר 'בשר ודם מנצחין אותו ועצב, אבל הקב"ה נוצחים אותו ושמח' (פסחים קיט ע"א). לסיום המוצלח של העימות האנושי-אלוהי יש ניגוד אירוני לסיום האומלל של המאבק הארצי בין החכמים, שר' יהושע מתארו 'חכמים מנצחים זה את זה'. בעוד שה' מחייך וצוחק כשניצחו אותו, בקרוב ר' עקיבא ור' אליעזר יבכו.

החכמים אינם מסתפקים בדחיית פסיקתו של ר' אליעזר והתמיכה העל-טבעית שזכה לה, והם גם שורפים את כל טהרותיו ואף מנדים אותו (ה).¹⁴ לא ברור לגמרי מה הניע אותם לפעולות כה קיצוניות. אין המספר מודיע לנו כיצד הגיב ר' אליעזר לנזיפה בבת הקול, אם הוא התנגד בפומבי להחלטת החכמים או שהוא המשיך לעמוד על דעתו. נראה שהחכמים רוצים לנקום בו כיוון שלא ציית להם מלכתחילה, או שהם מנסים ללמד אותו לקח. מכל מקום, העונש חמור בהרבה מן ה'פשע', הבעת דעה עצמאית בנוגע להלכות של תנור בעל מבנה נדיר.¹⁵ חששו של ר' עקיבא שאם 'אדם שאינו הגון' יודיע לר' אליעזר ייחרב העולם כולו מוכיח שהחכמים עשו שלא כדין. מהאמירה המזעזעת הזאת ברור שעוול גדול נעשה לר' אליעזר: כמו העוונות של דור המבול, גם עוונם של החכמים מאיים על קיום העולם. ואמנם, תגובתו של ר' אליעזר מאמתת את התחושה שהחכמים הרחיקו לכת:¹⁶ הוא אינו דוחה את סמכותם, אדרבה, הוא מקבל את הגזרה ויושב על הקרקע כהלכה. עיניו הזולגות דמעות מביעות צער ומצוקה, לא כעס והתרסה.

על הדו-שיח בין ר' אליעזר לר' עקיבא המספר מוסיף תיאור מפורט ומלא סמליות של הפגישה ביניהם. הלבוש השחור וחליצת הנעליים הם סימני אבלות.¹⁷ דמעותיו של ר' עקיבא מביעות את כאבו הרב, הן מתוך השתתפות בצער של חברו הן בגלל ההשחתה הנוראה שלדעתו יכולה להיגרם. ואכן, בספרות חז"ל לבוש שחור קשור להתקרבות מתן פסק הדין והרשעת האשם.¹⁸ במקום לפתוח את הדו-שיח ר' עקיבא יושב דומם עד שר' אליעזר פונה אליו. השתיקה מסמלת אבלות ומזכירה את רעי

14 רש"י שם, ד"ה 'כל טהרות', מפרש שהחכמים שרפו את המאכלים שעוררו את השאלה לגבי התנור הזה, כלומר אוכל טהור שהוכן 'כתנור של עכנאי' שלתוכו נפל דבר טמא. ר' אליעזר טיהר את האוכל, והחכמים שרפו אותו לאחר הוויכוח. ברם מסופר שהחכמים 'הביאו את כל טהרותיו', כלומר כל דבר שהוא טיהר, ולא אוכל מסוים שאינו נזכר בטקסט.

15 אין רמז לכך שהחכמים דנו את ר' אליעזר כ'זקן ממרא'; הסכסוך מתרחש בבית המדרש, לא בבית דין. גם אין טעם לשרוף את הדברים שר' אליעזר טיהר; החכמים יכולים פשוט לטמא אותם. הנידוי והשרפה הם כנראה נקמה על העלבון.

16 שאלתו התמימה 'מה יום מיומיי' מראה שהוא לא ציפה לנידוי, ומסתבר שהוא לא עשה שום דבר יוצא מן הכלל (מלבד המחלוקת עצמה) כדי להקניט את חבריו.

17 לבוש: שבת קיד ע"א; ירושלמי, כתובות יב, ג (לה ע"א). נעליים: מועד קטן כ ע"ב; תענית יג ע"א.

18 יומא לט ע"ב; ירושלמי, יומא א, ג (נז ע"ב).

איוב, שקרעו את בגדיהם וישבו על הארץ דוממים במשך שבוע שלם. נוסף על כך, שתיקת ר' עקיבא מנוגדת למעשה הראשון של החכמים 'שהקיפוהו בדברים':¹⁹ בדרך זו ר' עקיבא מבטא את הזדהותו עם החכם המנוודה, משתתף בצערו ומנסה לכפר על הפגיעה המילולית. רק ההרחקה של ארבע אמות איננה שייכת לאבלות. ברם זו היא כנראה ההפרדה ההכרחית ממנוודה, ולכן היא פועלת כדרך עקיפה לרמוז לר' אליעזר על מה שקרה.²⁰ ר' עקיבא ממשיך לפעול בדרכים בלתי ישירות אף כשר' אליעזר חוקר אותו. הוא משיב בעדינות ובטקט ('כמדומה אני') ואינו מזכיר את הנידוי אלא משתמש בלשון 'הבדלה' שהיא ניטרלית ודו-משמעית ('בדילין ממך'). הפועל הזה אינו קשור לנידוי בשום מקום אחר, ואין לו בהכרח משמעויות לוואי שליליות;²¹ אולם בצירוף הלבוש השחור וההרחקה של ארבע אמות אין סיכוי שר' אליעזר יטעה במובן הביטוי.

ר' אליעזר מראה שהוא מקבל את הנידוי בשמירת ההלכות המתאימות, חליצת הנעליים ושיבה על הקרקע. לעתים תכופות הבבלי דן באבל ובמנוודה באותה סוגיה, ומקשר בין שני העניינים באופן רעיוני והלכתי.²² הקשר הזה בין אבל למנוודה מאפשר לר' עקיבא להראות את אדיקותו מצד אחד ואת קרבתו לר' אליעזר מצד אחר. אף שר' עקיבא חייב להתרחק מר' אליעזר, הוא מגלה את נאמנותו אליו בקיום מנהגי האבלות שר' אליעזר עצמו עומד לשמור. יתר על כן, ר' עקיבא מציע לר' אליעזר להגיב על הנידוי בחיקוי המנהגים הדתיים שלו, שהוא תגובה מאופקת יחסית. החיקוי ההתנהגותי והדרך הזהירה של ההודעה מונעים תגובה קשה יותר. גישתו העדינה והאמפתית של ר' עקיבא מצליחה לעצור את חורבן העולם, אבל אינה יכולה למנוע אסון נורא. למרות מאמציו של ר' עקיבא, הובא ר' אליעזר לידי ישיבה, תנוחה שמביעה את צערו הגדול, וכשהוא יורד נמוך עוד יותר בסוף הסיפור גם התוצאות חמורות יותר. אף שהנידוי הוא הגורם הסופי והברור של האסון, הפגיעות מתרחשות רק לאחר שר' אליעזר מגיב לבשורה: הנזק נגרם לא על ידי הטלת הנידוי אלא על ידי הצער שהודעת העובדה הזאת גורמת לאדם. החכמים אשמים באונאת דברים, כפי שאימא שלום אומרת בפירוש בסוף הסיפור. זאת הסיבה שר' עקיבא מנסח את הבשורה בדרך עקיפה ביותר: הוא מנסה להקטין את הנזק שדיבורו יגרום לר' אליעזר. ובכל זאת אפילו ניסוחיו העדינים גורמים להשפלת חכם, לאיבוד

19 אני מודה ליהושע לוינסון על ההערה הזאת.

20 אין הלכה מפורשת בבבלי שחייב אדם להתרחק ארבע אמות ממנוודה. יש מפרשים הלומדים את הדין הזה ממה שעשה ר' עקיבא ומסנהדרין סח ע"א, שם מופיע סיפור דומה על חכמים שמבקרים את ר' אליעזר ועומדים במרחק ארבע אמות ממנו. עיין בית יוסף לטור, יורה דעה, שלד, ב והמקורות שהובאו שם.

21 בכתובות כו ע"א (=בבא קמא קיד ע"ב) כתוב שה'חברים בדילין' מכהן שאוכל תרומות, האסורות להדיוטות. אותו ביטוי מופיע גם ביחס לקרבנות (מעילה ג ע"א), הקדש (פסחים ו ע"א), נבלות (חולין פח ע"א) ועבודת כוכבים (ביצה ג ע"א).

22 למשל מועד קטן יז ע"א: 'מאי שמתא? שם מיתה'. האבלות של עקיבא הוא גם רמז מטרים למיתת רבן גמליאל.

מעמדו ולביושו בפני חברו שאינו מתקרב אל ארבע אמותיו. הזכרתי לעיל מהסוגיה הקודמת, המאיימת 'לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה'. כשהחכמים מביאים את ר' אליעזר לידי בכי, אין ספק שגם כאן יהיו התוצאות 'קרובות'.

מיד כשר' אליעזר מגיב לבשורה²³ פורץ הכעס האלוהי על השפלתו (ז-ח).²⁴ ההתייחסות הקודמת לר' אליעזר קובעת את צורת ההרס. החכמים דחו הוכחה שהתבססה על הפרעה בסדר הטבע, עקירת החרוב, וכעת הם סובלים מהפרעה קשה בסדר הטבע, השחתת היבול והבצק.²⁵ החכמים שרפו את טהרותיו של ר' אליעזר, כעת העולם נשרף ממבטו; השחתת לוחטת זורמת מהעיניים שהחכמים מילאו אותן דמעות. החכמים דחו את נס המים שחזרו לאחוריהם, כעת המים הסוערים מסכנים את חיי רבן גמליאל באופן לא טבעי. ה' הודיע לחכמים שההלכה כר' אליעזר 'בכל מקום', ולכן ההרס מתחולל 'בכל מקום' שר' אליעזר נותן בו עיניו. ובסופו של דבר, מיתתו של רבן גמליאל היא נקמה על המיתה החברתית שגרם הנידוי. מידה כנגד מידה, העונש מתאים לעוול.

כפי שהזכרתי לעיל, מוזר שהסכנה מאיימת דווקא על רבן גמליאל, שהרי הוא אינו נזכר לפני כן בסיפור (ח). עלינו להניח שרבן גמליאל היה בין החכמים שנידו את ר' אליעזר, כי הוא מבין מיד פעולותיו הן שהביאו את הנחשול נגדו. נוסף על כך, כנשיא ומנהיג רבן גמליאל מסמל את סמכות החכמים, והוא האחראי העיקרי לנידוי.²⁶ בהכרתו במקור הסכנה ('כמדומה אני שאין זו אלא...') יש הר להודעה של ר' עקיבא לר' אליעזר ('כמדומה לי שחברים...'), ובכך מודגש היחס של סיבה ותוצאה. הטקטיקה של רבן גמליאל, כמו זו של ר' יהושע, היא להעביר את תשומת הלב מן היחסים בין בני אדם לשטח האלוהי ולבעיית תוקף ההלכה. כמו ר' יהושע, רבן גמליאל 'עמד על רגליו' ופונה ישירות אל ה', טוען שהוא פעל כדי 'שלא ירבו מחלוקות בישראל' וגם הפעם ה' מקבל את הטענה בעד תהליך קביעת ההלכה. כפי שר' יהושע מנע את הכתלים מליפול לפי פקודת ר' אליעזר, כך רבן גמליאל מנע את הנחשול מליפול עליו כעונש על השפלת ר' אליעזר.

חשוב לציין שעניין הכבוד נזכר כאן שוב, כמו בתגובת הכתלים לתוכחה של ר' יהושע ('לא נפלו מפני כבודו'). כאן רבן גמליאל מכחיש שהוא פעל בגלל כבודו

23 יש כתבי יד שגורסים 'באותה שעה לקה העולם...'.
 24 ברור מקטעים ח-ט שה' אחראי להשמדה, ולא הכוחות העל-טבעיים של ר' אליעזר, כי בקטע

ח רבן גמליאל מתפלל לה' שיעצור את הנחשול, ובקטע ט ר' אליעזר אפילו אינו מודע לכך שתפילתו גרמה למיתת רבן גמליאל. מקרה דומה שבו ה' מביא השמדה ועוצר אותה, כנראה בגלל העלבת חכם, נמצא בבבא מציעא פו ע"א, ועיין פירוש המהרש"א שם, ד"ה 'ההוא'.

25 כוונת 'טיפוח הבצק' היא 'לא החמיץ כדרכו, אלא תפח כאילו כלא שאור גלוש'. עיין רבנו חננאל ב'שיטה מקובצת' שם.

26 במועד קטן טז ע"א נמצא: 'מנודה לנשיא מנודה לכל ישראל, מנודה לכל ישראל אינו מנודה לנשיא'. לפי לוגיקה תרבותית זו, רבן גמליאל היה כהכרח בין המנודים. במועד קטן יז ע"א נמצא: 'נידוהו ואינו יודע מי נידוהו ילך אצל נשיא ויתיר לו נדויו'.

האישי או המשפחתי ומנסה לבטל שיקולים כאלה לחלוטין. השרפה והנידוי פגעו בכבוד ר' אליעזר עד כדי כך שרבן גמליאל אינו מעז להחשיב את כבודו שלו. הניגוד בין רבן גמליאל, הנשיא בעל התואר המיוחד, לבין 'בן הרקינוס', בלי שיצורף לשמו אפילו התואר המכובד 'רבי' חד מיוחד. כבודם של התואר, הנשיאות ושושלת הנשיאים מאבד את ערכו כשפוגעים בכבודו של חבר-חכם. אולי מסיבה זו דווקא רבן גמליאל מופיע בסצנה זו, ולא ר' יהושע או ר' עקיבא. מכל מקום, ההכחשה הנלהבת מגלה שיחסים אישיים ותהליך קביעת ההלכה קשורים זה בזה.

מניעת העונש היא מפקפקת וזמנית. כפי שאנו לומדים מהסצנה האחרונה, חייו של רבן גמליאל תלויים במאמצים השקדניים של אימא שלום, שהיא גם אחותו וגם אשת ר' אליעזר. מגילוי קשרי המשפחה בין החכמים נראית ההתייחסות לר' אליעזר אכזרית עוד יותר: רבן גמליאל ציער את גיסו והביא מצוקה בקרב משפחתו.²⁷ עוד הזכרה של קשר משפחתי נמצא בשם 'אימא שלום', שפועל גם כאמצעי אפיון: כמו אם טובה, 'אימא שלום' מנסה לשמור על השלום בין האחים. הזכרות אחרות של קרבת משפחה נמצאת בתפילתו של רבן גמליאל, המזכירה את 'בית אבא', ובמסורת של אימא שלום, הבאה מ'בית אבא'. ההזכרות החוזרות של קשרי משפחה מזכירות את דברי ה', שתיאר את החכמים כבניו. הגם שה' מקבל – אפילו שמח – שבניו נוצחים את 'אביהם' שבשמים, הוא אינו מרשה להם לעשות עוול לזולתם, ולא 'אימא שלום' ולא קשרי שארות ימנעו את העונש.²⁸ ההזכרות הרבות האלו מצטרפות ליצור מסר: החכמים צריכים לנהוג כבני משפחה או לשאת בתוצאות.

הסצנה הסופית, כפי שהזכרתי, מסכמת ומגבירה את המהלכים של הסצנה השנייה. החבר המנסה לעצור את תגובת ר' אליעזר הופך לאישה ואחות; הדמעות המביעות צער הופכות לתפילה וידוי,²⁹ והישיבה על הקרקע הופכת לנפילה אפיים ארצה. התגובה המוגברת גורמת להריסה מוגברת: השחתת היבול, טפיחת הבצק והשרפה הופכים לאבדונו של רבן גמליאל. ההקבלות רומזות לכך שהנחשול המסוכן מקביל ל'עני העומד בפתח', ומכאן שאף העני הוא תוצאה מההתערבות העל-טבעית המבקשת לנקום את עלבוננו של ר' אליעזר. אולם אלון הראה ש'עני העומד בפתח' הוא מוטיב בבלי מוכר המופיע במצבים שבהם הדמות עומדת בסכנה, והעני קשור להצלחתה או כישלונה להתמודד עם סכנה זו.³⁰ למשל, בת ר' עקיבא ניצלה ממוות

27 ש' ספראי, 'Tales of the Sages in the Palestinian and the Babylonian Talmud', *Studies in History*, ed. D. Asher and I. Shatzman, Jerusalem 1971 (Scripta Hierosolymitana 23), p. 209. העיר שעניין קשרי שארות בין החכמים הוא תמה בבלי. לפי הבבלי יש חכמים הקרובים זה לזה אף שהירושלמי אינו יודע דבר על כך. ועיין T. Ilan, 'The Historical Beruriah, Rachel, and Inna Shalom', *Association for Jewish Studies Review* 22 (1997), pp. 9–10, 16–17.

28 עיין אלון (לעיל הערה 3), עמ' 108–109.

29 אלון (שם), עמ' 29–32, הוכיח שהביטוי 'ליפול על אפיה' קשור לתפילה פרטית ועמוקה ולא לתפילת התחנון דווקא.

30 שם, עמ' 54–81, 115–116; קידושין פא ע"א, שבת קנו ע"ב; כתובות סז ע"ב; מועד קטן כח ע"א; ואולי גם תענית כג ע"ב.

ביום שקבעו האסטרוולוגים מפני שנתנה פת לעני העומד בפתח; כך היא ניצלה מנחש שבא לנשכה.³¹ בסיפורנו רבן גמליאל עומד בסכנה, וכשהעני מסיח את דעת אימא שלום ר' אליעזר נופל על פניו בתפילה. יתר על כן, הדלת היא סמל קונקרטי של ה'שערים' המטפוריים שהזכירה אימא שלום:³² כשהיא פותחת את הדלת לעני תפילות בעלה פורצות דרך 'שערי האונאה' הפתוחים.

העני בפתח קשור לחלקים קודמים של הסיפור בשתי דרכים. ראשית, אף שנתנית הלחם היא לפעמים חלק של המוטיב,³³ במקרה זה המחסור בלחם מזכיר את השחתת היבול וקלקול הבצק. אם היעדר היבול גרם למחסור בלחם, אזי התגובה המידית של ר' אליעזר תרמה בסופו של דבר למות רבן גמליאל. השרשרת הסיבתית הארוכה (נידוי – תגובת ר' אליעזר – [מחסור במזון]³⁴ – עני בפתח מבקש מזון – אימא שלום עוזבת לרגע את ר' אליעזר – תפילה – מוות) מדגימה את החלטיות המשפט האלוהי במקרים של אונאת דברים. שנית, תיאור העני העומד בפתח ממשיך את מוטיב התנוחות הנמצא לאורך כל הסיפור. ר' אליעזר קשור עד כה לנפילה – הוא יושב על הארץ והכתלים נופלים לפי הוראתו. ר' יהושע ורבן גמליאל קשורים לעמידה – שניהם נעמדים כדי לפנות אל ה', והכתלים עומדים לכבודם. כאן, באופן אירוני, העני שעומד בפתח מאפשר לר' אליעזר ליפול על פניו ולהביע את השפלתו ובושתו. השלמת הנפילות הלא-שלמות של הסצנות הקודמות היא ביטוי קונקרטי של השפלה, ובה בעת היא מאפשרת לר' אליעזר לבטא את צערו הפנימי. המילה הבאה של אימא שלום 'קום' מדגישה שוב את כוח העמדות הללו. מאחר שהאשם נענש, ר' אליעזר עומד על רגליו, כסימן שהפגיעה בכבודו לא עברה ללא נקמה.

השופר שמכריז על מיתת רבן גמליאל מלא סמליות, כפי שהראה אלון.³⁵ תפקיד השופר בעיקר להודיע על מיתה ולכבד את המת – הצדעה אירונית, לאור הכחשת הכבוד האישי של רבן גמליאל קודם לכן.³⁶ השתמשו בשופר כדי להודיע על פסקי דין של דיין או רב, ולכן הוא מסמל סמכות.³⁷ נידויים, בפרט, הוכרזו על ידי תקיעה בשופר, כמסופר בקידושין ע"א: 'אפיק שיפוריה ושמתייה' (הוציא שופרו

31 שבת קנו ע"ב. במועד קטן כח ע"א מלאך המוות בא לד' חייא בדמות עני העומד בפתח ומבקש לחם, אבל למעשה הוא בא לדרוש את נפשו של ר' חייא, והלה מת.

32 אלון (שם), עמ' 117, מעיר שהזכרת ראש חודש מדגימה את הפער שבין העולם החיצוני ובין בית ר' אליעזר: בחוץ הזמנים חולפים וחודש חדש מתחיל; בפנים הכול סטטי כי אימא שלום מונעת בכל יום את בעלה מלהתפלל. כשהעני בא לפתח, לשטח הלימינלי שבין החוץ והפנים, העולם החיצוני פורץ פנימה והורס את המצב העדין.

33 מועד קטן כח ע"א וקידושין פא ע"א. אולם בכתובות סז ע"א החכמים נותנים כסף ובשבת קנו ע"א בתו של ר' עקיבא נותנת מנה מן הסעודה.

34 אני שם את החוליה הזאת בסוגריים מפני שאין היא נזכרת בפירוש.

35 אלון (שם), עמ' 82–103.

36 עיין כתובות יז ע"א = מגילה כט ע"א = מועד קטן כז ע"ב. עיין עוד א' שייבר, 'השופר בטקס הקבורה', סיני 29 (1951), עמ' 85.

37 עבודה זרה מ ע"א ונו ע"ב. ועיין גיטין ס ע"ב ואלון (לעיל הערה 3), עמ' 96–97.

ונידוהו).³⁸ בכמה סיפורים בבבלי מסופר שתקעו בשופר ונידו את אלה שהעליבו או הרגיו את החכם.³⁹ אם כן, דרך ההודעה על מות רבן גמליאל מציינת גם את סיבתו: נידוי ר' אליעזר ופגיעה בכבודו. העיקרון 'מידה כנגד מידה' נרמז שוב: אחרי שהשתמשו בשופר לנדות את ר' אליעזר (הקוראים או השומעים הניחו שהטקס הסטנדרטי נערך), השתמשו בו כדי להכריז על מיתת המנדה.

סוף הסיפור מדגיש לא רק את הסיבה למיתת רבן גמליאל אלא אף את מהירותו ואי-נמניעתו של מוות זה. תיאור הזמן 'אדיהבת' מביע את הסימולטניות של פניית אימא שלום לדלת ונפילת ר' אליעזר, והמשפט 'אדהכי נפק שיפורא...' מביע את הסימולטניות של קביעת אימא שלום את מות אחיה וקול השופר המציין אותה.⁴⁰ ברם מיתת רבן גמליאל אינה מסופרת על ידי המספר: אימא שלום מכריזה עליה ואחר כך המספר מקיים את דבריה בתיאור של תקיעת השופר, סימן מוות למפרע. הדילוג הזה נותן לקורא או למאזין את אותה נקודת מבט של ר' אליעזר, ולכן גם את אותה הפתעה על הקביעה הבטוחה של אימא שלום ועל מקור ידיעתה. אבל הסברה מבהיר שאין סיבה להפתעה, שהרי מיתת רבן גמליאל הוא תגובה הכרחית, תוצאה שכל מי שמכיר את המסורת 'כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה' יכול לצפותה מראש. העובדה שמקור הידיעה של אימא שלום הוא מסורת עתיקה ('כך מקובלני מבית אבא') מציגה ניגוד חד לתופעות העל-טבעיות של הסצנה הראשונה – נסים, בת קול והעדות של אליהו על דברי ה'.⁴¹ סוג אחד של התערבות אלוהית אינו מוטל בספק: ה' שומע תמיד את צערו של מי שהונו אותו בדברים, ומיד מגיב.

ככלל, אין ספק שהסיפור הוא בעל חשיבות רבה להבנת מושג ההלכה החז"לי ורעיונות הקשורים אליו לעניין הסמכות האלוהית וכוח הדרשה. האמירות של ר' יהושע, ר' ירמיה ורבן גמליאל מציגות דעות חשובות המכילות, במידה מסוימת, את נושא הסיפור; אולם הדעות הללו מופיעות בתוך סיפור אשר מתמקד פחות במחלוקת ההלכתית מאשר בהשלכותיה: יחסי אנוש, נזק רגשי ואונאת דברים.⁴² יתר על כן, הסיפור כולו מופיע בהקשר הלכתי וספרותי המדגיש את התמות הללו. בסופו של דבר מרכז הסיפור הוא המתח בין שני התחומים: תהליך קביעת ההלכה המכיל מדרש פסוקים, משא ומתן ופסיקה מצד אחד, ותחום הרגשות והכבוד מצד

38 כן הוא בכ"י וטיקן 111. בדפוסים חסר 'אפיק שיפוריה'. ועיין מועד קטן טז ע"א, יז ע"ב; קידושין ע ע"א; שבועות לו ע"א; חולין קה ע"ב; סנהדרין קז ע"ב (בכתבי היד. המקבילה בירושלמי חגיגה ב, ב [ער ע"ד] אינה מזכירה את השופר). ועיין S. Finesinger, 'The Shofar', *HUCA* 8-9 (1931-32), pp. 233-225.

39 קידושין ע ע"א; מועד קטן טז ע"א-ע"ב.

40 עיין L. Jacobs, 'The Device of *addehakh*, "just then"', *idem, Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Cambridge 1991, pp. 95-99.

41 יש כמה קשרים לשוניים לסצנה הראשונה. בראשונה החכמים 'לא קיבלו' את התשובות של ר' אליעזר, ובסוף אימא שלום יודעת שאחיה מת על ידי המסורת שהיא 'קיבלה'. בת הקול 'יצאה' להגן על ר' אליעזר; כשר' אליעזר נפל על פניו קול השופר 'נפק'. ר' נתן 'אשכחיה לאליהו' שדיווח על צחוק ה', ור' אליעזר 'משכח' על ידי אשתו כשהוא מתפלל.

42 אלון (לעיל הערה 3), עמ' 106.

אחר. אם אין לך דבר חז"לי יותר ממשא ומתן וויכוחים, הרי אין לך דבר אנושי יותר מאשר להתבייש ולהרגיש צער מחמת אי-כבוד ובזיון. בלהט המשא ומתן קל לעבור מהנושא אל היריב, לדחות את החכם במקום את דעתו, לחוש תסכול, לסטות מן הדיון ההלכתי לעלבונות והתקפות ולבזות את בעל המחלוקת העקשן. ניתן להצדיק כמעט כל דבר בשם חשיבותו של תהליך קביעת ההלכה. אנו מוצאים כאן את המתח הידוע שבין עקרונות מופשטים לבין המציאות האנושית הקונקרטית: עקרונות מופשטים מסיטים לעתים תכופות את תשומת הלב מהיחיד וממצבו ומקטינים את חשיבות הצער האנושי הפרטי. הסכנה הזו גדולה עוד יותר כשהרבים – בטוחים בעצמם בגלל כוחם וצודקים בעיניהם מפני שהם הרבים – מפעילים את שליטתם נגד היחיד. הסיפור מזהיר מפני זלזול בצד האנושי: רגשי צער ובושה הם חשובים, ואין להתעלם מהם בשם מטרות הלכתיות. אין ספק שחשוב לה' שיכבדו וישמרו את הלכותיו, אולם יותר מכך חשובים לו רגשות בריותיו, שלהם הוא נתן את ההלכות הללו. ה' מקבל עקרונות כגון 'לא בשמים היא' ו'אחרי רבים להטות', אבל הוא אינו מקבל אותם בתור הצדקה לאונאת דברים. על החכמים להתמודד עם המתח הזה כך שהם ישמרו על אחדות ההלכה בלי שיפגעו בכבודם של חכמים אחרים. נושא הסיפור אם כן אינו טיבו של תהליך קביעת ההלכה אלא גם דרך ביצועו של התהליך הזה.

נוסח הירושלמי והקשרו

נוסח אחר של הסיפור מופיע בירושלמי מועד קטן ג, א (פא ע"ג–ע"ד; הנוסח לפי דפוס ראשון, ונציה רפ"ג), ויש לו הרבה מן המשותף עם נוסח הבבלי:

1.1. ביקשו לנדות את רבי ליעזר [(החכמים) ביקשו לנדות את רבי אליעזר].
 1.2. אמר אמרין: מאן אזל מודע ליה? אמר רבי עקיבה: אנא אזל מודע ליה. אתא לגביה. אמר ליה: רבי רבי חבירין מנדין לך [אמרו (החכמים): מי ילך להודיע לו? אמר ר' עקיבא: אני אלך להודיע לו. הלך אליו. אמר לו: רבי, רבי, חבירין מנדים אותך].

2. נסתיה נפק ליה לברא. אמר: חרוביתא חרוביתא, אין הלכה כדבריהם איתעוקרין, ולא איתעקרת. אין הלכה כדבריי איתעוקרין, ואיתעקרת. אין הלכה כדבריהם חוזרין, ולא חזרת. אין הלכה כדבריי חוזרין, וחזרת [לקח אותו (ר' אליעזר) והוציא אותו החוצה. אמר: חרוב חרוב, אם ההלכה כדבריהם, היעקר. ולא נעקר. (אמר:) אם ההלכה כדבריי, היעקר. ונעקר. (אמר:) אם ההלכה כדבריהם, חזור. ולא חזר. (אמר:) אם ההלכה כדבריי, חזור. וחזר].

3.1. כל הדין שבחא ולית הלכה כרבי אליעזר נכל השבח הזה, ואין ההלכה כר' אליעזר?

3.2. אמר רבי חנינה: משניתנה לא ניתנה אלא 'אחרי רבים להטות' [שמות כג,

[ב]. [אמר ר' חנינא: משניתנה (התורה) לא ניתנה אלא (להיפסק לפי העיקרון) 'אחרי רבים להטות'].

4.1. ולית ר' אליעזר ידע שאחרי רבים להטות [ולא ידע ר' אליעזר ש'אחרי...']?

4.2. לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו.

5. תמן תנינן: חיתכו חוליות ונתן חול בין חולייא לחולייא רבי ליעזר מטהר וחכמים מטמאין, זה תנורו של חכיניי [שנינו שם (משנה)...]

6.1. אמר רבי ירמיה: חכך גדול נעשה באותו היום, כל מקום שהיתה עינו של רבי ליעזר מבטת היה נשדף.

6.2. ולא עוד אלא אפילו חיטה אחת חצייה נשדף וחצייה לא נשדף.

6.3. והיו עמודי בית הוועד מרופפים. אמר להן רבי יהושע: אם חברים מתלחמים אתם מה איכפת לכם?

7. ויצאה בת קול ואמרה: הלכה כאליעזר בני.

7. אמר רבי יהושע: 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב].

8. רבי קריספי רבי יוחנן בשם רבי: אם יאמר לי אדם 'כך שנה רבי ליעזר' שונה אני כדבריו אלא דתניא מחלפין [...] אלא התנאים מחליפים (את השמועות ומייחסים את דברי ר' אליעזר לאחרים)].

9. חד זמן הוה עבר בשוקא וחמת הדא איתא סחותה דבייתא וטלקת ונפלת גו רישיה. אמר: דומה שהיום חבריי מקרבין אותי, דכתיב 'מאשפות ירים אביון' [תהלים קיג, ז]. [פעם אחת היה (ר' אליעזר) הולך בשוק וראה אישה אחת מנקה את ביתה, והשליכה (את האשפה) ונפלה על ראשו. אמר: נדמה לי שהיום חבריי יקרבו אותי, שהרי כתיב 'מאשפות ירים אביון'].

כרגיל, נוסח הירושלמי קצר יותר ומפותח פחות מבחינה ספרותית: הסיפור אינו אחיד והקריאה מוקשית. קשה במיוחד לעקוב אחרי סדר העלילה ולהבין את רצף הגורמים. קטע 4.2 חוזר לזמן קדום יותר כדי להסביר מדוע דוחה ר' אליעזר את דעת הרבים בקטע 4.1. הסדר הכרונולוגי הוא ככל הנראה 5-4.2-6-7-1-2 וקטעים 3-4.1 מפרשים את 4.2⁴³ לעומת המורכבות הזו, הבבלי מציג את העלילות כמעט תמיד בסדר הכרונולוגי.⁴⁴

חיוני לשים לב לכך שההקשר ההלכתי והספרותי של הסיפור בירושלמי שונה לגמרי. הסיפור מופיע שם בפירוש הגמרא למשנה, מועד קטן ג, א. משנה זו מכילה רשימה של אלו שמותר להם להתגלח במועד, וביניהם ה'מנודה שהתירו לו חכמים'.

43 אפשר להציע סדר אחר: 5-4.2-1-2-6-7. אבל סביר יותר שרמיזתו של ר' ירמיה ל'אותו היום' (6.1) קשורה לשרפת הטהרות (4.2) ולא לנס החרוב (2). כעסו של ר' אליעזר על השרפה גרם להשחתה.

44 רק שני קטעים חורגים מן הסדר הכרונולוגי: קטע א2 מסכם את מעשי החכמים לפני התיאור שבקטעים 2-4ג, וקטע ד מתרחש בזמנו של ר' נתן, שחי לאחר ר' אליעזר ור' יהושע.

הגמרא דנה באריכות בהלכות נידוי ואחר כך מביאה כמה סיפורים על מנודים. ההקשר בירושלמי הוא אפוא הנידוי, והסיפור מתחיל לפיכך בעניין הזה; אונאת דברים אינה נזכרת כלל. בבבלי, כאמור, הסיפור נמצא בהקשר של אונאת דברים ומסתיים בנושא הזה.

אפילו מבט שטחי מגלה מקבילות מאלפות בין הסיפורים. אלמנטים רבים ואפילו ביטויים משותפים לשניהם,⁴⁵ וברור שלפנינו שני נוסחים של אותו סיפור. מהדמיון בין האירועים, התיאורים והדיאלוגים נראה שהבבלי קיבל את הסיפור מארץ ישראל בצורה דומה מאוד לצורתו הנוכחית בירושלמי, ולפיכך השוואה בין שני הסיפורים תראה את ההוספות והשינויים הבבליים. לפני שאגש למשימה זו, אעיר על כמה חילופים בין סדרי העלילה בשני הסיפורים.⁴⁶ קודם כול, בירושלמי התמיכה העל-טבעית בר' אליעזר באה לאחר שהודיעו לו על אודות הנידוי (1–2), ולעומת זאת בבבלי היא קודמת לנידוי (ג). שנית, בירושלמי עמודי בית הוועד מרופפים בתיאור ההשחתה (6.2). הבבלי משנה את עניינו ועיתויו של הנס הזה: כותלי בית המדרש נוטים בתיאור הנסים המוכיחים את שיטת ר' אליעזר (ב3).⁴⁷ המעבר מבית הוועד לבית המדרש נפוץ גם בנוסחים בבליים של סיפורים ארץ ישראלים אחרים. שלישית, בירושלמי הפניות ל'לא בשמים היא' ול'אחרי רבים להטות' באות בשני שלבים שונים (3 7) וכתגובות לשני אירועים שונים (הפגיעות, הנסים); בבבלי הן קשורות זו בזו ושתייהן באות אחרי הנסים. נוסף על כך, בירושלמי תשובת ר' יהושע 'לא בשמים היא' באה לאחר הפגיעות ואולי מנסה לעצור אותן (7); בבבלי הופעת בת הקול והתשובה לדבריה (ג1–2) קודמות לפגיעות. תפילתו של רבן גמליאל היא שמגבילה את ההשחתה, אבל אינה יכולה לעצור אותה לגמרי (ז–ח). בדרך זו סדר המאורעות השונה בבבלי משנה את המתח הבסיסי. המחלוקת, הנסים ואפילו דחיית בת הקול משמשים הקדמה לנושא העיקרי של הסיפור: הנידוי ואונאת הדברים נגד ר' אליעזר והתוצאות הנוראות. אפשר להגדיר אותם כאקספוזיציה ארוכה, המספקת את הרקע לעלילות הבאות. בירושלמי דחיית בת הקול מונעת את ההשמדה הפוטנציאלית, ולדחייה זו אין השלכות שליליות.

השוואת הנוסחים

עתה אציג את חלקי הסיפור הנמצאים בבבלי מול אלה שחסרים בירושלמי בעזרת תרשים סינופטי. אסווג את השינויים הבבליים לפי טיבם: 'עיבודים', 'הרחבות'

45 מחלוקת על טהרת התנור; ציטוט ממשנת כלים ה, י; החרוב; בת הקול הקובעת שההלכה כר' אליעזר; ר' יהושע דוחה את בת הקול על ידי הפסוק 'לא בשמים היא'; הסבר לכוונת ר' יהושע בציטוט הפסוק 'אחרי רבים להטות'; שרפת הטהרות של ר' אליעזר ונידויו; השחתת הדגן ושרפה בעולם.

46 גוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 379–381, כבר העיר על כמה מהשינויים הללו.

47 העיר על כך ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 198.

ו'הוספות'. ב'עיבוד' כוונתי שהבבלי מוסר את אותם אירועים או דיאלוגים, עם פירוט ותיאור נוסף. ב'הרחבה' כוונתי שהבבלי מתאר אירועים נוספים, אולם הם מבוססים על האירועים שבירושלמי. למשל, בירושלמי ר' אליעזר מנסה להוכיח את שיטתו בעזרת נס אחד (החרוב); המספרים הבבליים הרחיבו את הסצנה הזאת ולדבריהם ר' אליעזר מנסה להוכיח את שיטתו בעזרת שלושה נסים (=החרוב, אמת המים וכותלי בית המדרש). נס אמת המים הוא חידוש של הבבלי, אבל ברור שהוא חיקוי של נס החרוב שבירושלמי והדו־שיח מועתק ומותאם אליו. ב'הוספה' כוונתי שמופיעים בבבלי אירועים או דיאלוגים שאין להם שום קשר לסיפור שבירושלמי. כמובן, עלינו לבדוק גם את המקרים שבהם הבבלי מצמצם, מקצר או משמיט רכיבים של הסיפור הירושלמי. מה הם אפוא השינויים העיקריים, וכיצד הם תורמים לניתוח הספרותי ולמשמעות הכללית של הסיפור הבבלי?

נוסח הבבלי	נוסח הירושלמי
[א] תנן התם: חיתכו חוליות ונתן חול בין חולייא לחולייא רבי ליעזר מטהר וחכמים מטמאין וזהו תנורו של עכנאי.	[5] תמן תנינן: חיתכו חוליות ונתן חול בין חולייא לחולייא רבי ליעזר מטהר וחכמים מטמאין, זה תנורו של חכיניי.
[2א] מאי עכנאי? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפוהו <דברים> כעכנא זו וטמאדהו.	
[1ב] תנא: אותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו.	
[2ב] אמר להם: אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו והלך מאה אמה, ואמרי לה ארבע אמה. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב, וחזר החרוב למקומו.	[2] נסתיה נפק ליה לברא. אמר: חרוביתא חרוביתא, אין הלכה כדבריהם איתעוקרין, ולא איתעקרת. אין הלכה כדבריי איתעוקרין, ואיתעקרת. אין הלכה כדבריהם חוזרין, ולא חזרת. אין הלכה כדבריי חוזרין, וחזרת.
[3ב] אמר להם: אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו. וחזרו המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן המים. וחזרו המים למקומן.	

- [4ב] אמר להם: אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו. היטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה, אתם מה טיבכם?
- [5ב] תנא: לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, לא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדיין מטיין ועומדין.
- [1ג] אמר להם: אם כמותי הוא מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה להם: מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום.
- [2ג] ועמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא'.
- [3ג] מאי 'לא בשמים היא'?
- [4ג] אמר רבי ירמיה: אין משגיחין בבת קול, שכבר נתת לנו על הרי סיני <וכתבת> 'אחרי רבים להטות'.
- [ד] אשכחיה רבי נתן לאלהו, אמר ליה: מאי קעביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא גחי <ך> וחיך ואמר: נצחוני בני נצחוני בני.
- [ה] באותה שעה הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש ונמנו וברכוהו.
- [6.3] והיה עמודי בית הוועד מרופפים. אמר להן רבי יהושע: אם חברים מתלחמים אתם מה איכפת לכם?
- [7] ויצאה בת קול ואמרה: הלכה כאליעזר בני.
- [7] אמר רבי יהושע: 'לא בשמים היא'.
- [3.1] כל הדי שבחא ולית הלכה כרבי אליעזר?
- [3.2] אמר רבי חנינה: משניתנה לא ניתנה אלא 'אחרי רבים להטות'.
- [1.1] ביקשו לנדות את רבי ליעזר // [4.2], [4.1] ולית רבי אליעזר ידע שאחרי רבים להטות? לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו.

[1.2] אמר אמרין: מאן אזל מודע ליה?
אמר רבי עקיבה: אנא אזל מודע ליה. אתא
לגביה. אמר ליה: רבי, רבי, חביריך מנדין
לך.

[ו] אמרו: מי ילך ויודיעו? אמר להן רבי
עקיבא: אני אלך ואודיעו, שמא ילך אדם
שאינו הגון ויודיעו ויחריב את העולם. מה
עשה? לבש שחורין ונתכסה שחורין וחלץ
מנעליו וישב לו ברחוק ארבע אמות וזלגו
עיניו דמעות.

[ו] אמר לו רבי אליעזר: עקיבא מה היום
מיומים?

[20] אמר לו: רבי, כמדומה לי שחבירים
בדילים ממך.

[20] אף הוא זלגו עיניו דמעות וחלץ מנעליו
ונשמט וישב על גבי קרקע...

[6.2] ולא עד אלא אפילו חיטה אחת חצייה
נשרף וחצייה לא נשרף.

[12] לקה העולם שליש בחטין ושליש בזיתין
ושליש בשעורין,

[22] ויש אומרים אף בצק שביד אשה טפח.

[6.1] אמר רבי ירמיה: חכך גדול נעשה
באותו היום, כל מקום שהיתה עינו של רבי
ליעזר מבטת היה נשרף.

[32] תנא: אף גדול היה באותו היום, שבכל
מקום שנתן בו רבי אליעזר עינו מיד נשרף.

[8] רבי קריספי רבי יוחנן בשם רבי: אם
יאמר לי אדם 'כך שנה רבי ליעזר' שונה אני
כדבריו אלא דתניא מחלפין.

[9] חד זמן הוה עבר בשוקא וחמת הדא
איתא סחותה דביתא וטלקת ונפלת גו
רישיה. אמר: דומה שהיום חביריי מקרבין
אותי, דכתיב 'מאשפות ירים אביון'.

[ח] אף רבן גמליאל היה בספינה, עמד
נחשול שבים לטבעו. אמר: כמדומה אני
שאין זה אלא בשביל בן הורקנוס. עמד על
רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע
לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית

אבא עשיתי, אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל. מיד נח הים מזעפיה.

[ט] אמא שלום רביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקתיה למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה, אתא עניא וקאי אבבא, אדיהבת ליה ריפתא משכח דנפל על אפיה. אמרה ליה: קום, קטלתי לאת. אדהכי נפק שיפורא מבי רבן גמליאל. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבא: כל השערים ננעלין חוץ משערי אונאה.

אדון בשינויים החשובים לפי הסדר.

2א: הוספה. בעקבות השינוי משם פרטי 'חכינאי' לשם תיאורי 'עכנא' או 'עכנאי', שפירושו נחש, הבבלי נותן ביאור סמלי לשם. בד בבד הוא נותן תיאור, ובמידה מסוימת גם הערכה, להתנהגות החכמים כלפי ר' אליעזר, 'שהקיפוהו דברים כעכנא זו וטמאוהו'.

1ב: הרחבה. הירושלמי מזכיר שה'חברים מתלחמים' (6.3) ושהם חולקים בעניין התנור. הבבלי מוסיף תיאור מוגזם: 'כל תשובות שבעולם'.

2ב-3: הרחבה. בבבלי נמצא נוסף – אמת המים. אמנם יש גם צמצום קל בתיאור נס החרוב: בירושלמי החרוב מציית לר' אליעזר ארבע פעמים.

5ב: עיבוד. הדיווח שהכתלים נוטים 'עד היום' מגדיל ומאדיר את הנס. הזכרת הכבוד, 'מפני כבודו של ר' יהושע... מפני כבודו של ר' אליעזר' היא חידוש בבלי.

1ג-2ג: עיבוד. הבבלי מעבד את דברי בת הקול בצירוף התוכחה 'מה לכם אצל ר' אליעזר?' ועם ההדגשה המופרזת ש'הלכה כמותו בכל מקום'. הבבלי גם מוסיף שר' יהושע 'עמד על רגליו' לדבר.

ד: הוספה. ההודעה של אליהו לר' נתן לגבי תגובת האל היא חידוש של הבבלי. 1ו-2ו: עיבוד. התיאור של ר' עקיבא והודעתו לר' אליעזר על הנידוי מפורט וארוך יותר בבבלי. הוא כולל דו-שיח, פרטי לבוש ותיאור תגובתו של ר' אליעזר.

2ז: הרחבה. הבבלי מוסיף אסון נוסף: טפיחת הבצק.

ח ו-ט, החלקים האחרונים, הם הוספות בבליות.

8 ו-9 בירושלמי, חסרים בבבלי.

אם נשווה את החלקים המקבילים – למעט הסיומים השונים – נמצא שנוסח הבבלי מורחב (ב1, ב3, 2ז), ומעובד (ב5, ג1, 1ו-2ו) באופן עקיב. בשני מקומות הבבלי מוסיף הוספות לסיפור המשותף (א2, ד). יש מקום אחד בלבד שבו הבבלי קצת פחות מפותח, והוא נס החרוב (ב2 לעומת 2).

כיצד תורמים השינויים הללו בתוכן הסיפורים לניתוח הספרותי? השינוי החשוב ביותר הוא הסיומים (ח-ט לעומת 8-9). הסיפור בירושלמי מסתיים בציפייה

אופטימית שהחכמים ימחלו לר' אליעזר ויחזירו אותו למקומו. הסיום הזה מצדיק את הנידוי או לפחות מציג אותו מנקודת מבט ניטרלית: החכמים נידו אותו, ייתכן שיחזירו אותו. באותו אופן, ביזוי ר' אליעזר על ידי האשפה הנופלת עליו מראה שהוא האשם ועליו לשלם את המחיר. מימרת ר' קריספי (ט), שהיא הערה מתקופה מאוחרת, רומזת שהמתח עדיין קיים: יש חכמים מאוחרים שמכירים באמתות שיטתו של ר' אליעזר, אבל התנאים (אלה שתפקידם ללמוד ולהעביר מסורות בעל פה) מסרבים לכבד את התורה שנמסרת בשמו. בבבלי הקטעים ח-ט מביעים אהדה לר' אליעזר ומאשימים ואף מענישים את החכמים, המיוצגים על ידי רבן גמליאל. האסון נעצר באופן זמני (ח), אבל אין למנעו כשר' אליעזר מבטא את צערו (ט). אין לך ביקורת חריפה יותר נגד החכמים מן המיתה הבלתי נמנעת. כמובן, האמירה הסופית מזהה את אונאת הדברים ותולה בה את האשם (דרך אגב, ההוספות הללו אולי מסבירות את הופעתו המפתיעה של רבן גמליאל כדמות המנחה שהערת עליה לעיל. קטעים אלו אינם חלק מן הסיפור המקורי אלא הוספות מאוחרות שלמספריהן היו אינטרסים משלהם).

ההוספות הבבליות האחרות הולמות את השינוי העיקרי הזה. לרוב ההוספות מדגישות את הממדים הרגשיים והבין-אישיים של הסיפור, ובמיוחד את צערו של ר' אליעזר. הירושלמי כמעט אינו מזכיר את סבל ר' אליעזר או יחסים בין-אישיים בכלל. ראשית, הפגישה בין ר' אליעזר לר' עקיבא מתוארת בדרכים שונות בשני הנוסחים. בירושלמי ר' עקיבא פשוט מתנדב ללכת ולהודיע לר' אליעזר על הנידוי, והוא מדבר במישרין ובמפורש. בעיבוד הבבלי של הסצנה הזאת ר' עקיבא דואג שמא ילך 'אדם שאינו הגון' ויחריב את העולם, ולובש שחורים כדי לבטא את צערו הוא. לעומת הביטוי החריף 'רבי רבי חבירך מנדין לך' שבירושלמי, האמירה העקיפה 'כמדומה לי שחברים בדילים ממך' מנסה להקל את הכאב שדבריו יגרמו בהכרח לר' אליעזר.⁴⁸ ישיבת ר' אליעזר על הארץ ובכיתו בשמעו על הנידוי, המתוארת בבבלי ולא בירושלמי, מדגישות את מצבו הרגשי. שנית, הסצנה הסופית בבבלי מתמקדת ברגשות ובצער, הן בתיאור התפילה של ר' אליעזר הן בתלייה של מיתת רבן גמליאל באונאת דברים. לעומת המוקד הזה, ההרגשה היחידה המיוחסת לר' אליעזר בירושלמי היא 'הקפדה' (4), כלומר כעס. שלישי, הבבלי מזכיר את כבוד שני הצדדים בעיבודו לנס הכתלים/העמודים (6.3 לעומת 4), וגם רבן גמליאל מזכיר בדבריו את הכבוד (32). כך מדגיש הבבלי שהחכמים פגעו בכבודו של ר' אליעזר וגרמו למצוקתו הרגשית – תהיה עמדתם מוצדקת ככל שתהיה מבחינה הלכתית-פורמלית גרדא. רביעית, התיאור הנוסף בבבלי שלפיו החכמים 'הקיפו' את ר' אליעזר ב'דברים' (2א) מציג את פעולתם כתוקפנית וערמומית ומתמקד שוב ברגשות. הבבלי אף מדגיש את הצד הרגשי בהוספת הסצנה המתארת את תגובת ה': ה' מחייך ומצחק, ניגוד חריף לבכיים של ר' אליעזר ור' עקיבא.

בניתוח הספרותי שלעיל הערתי על המוטיבים של עמידה, ישיבה ונפילה. מעבר להופעות של המוטיבים הללו בסיום שנוסף בבבלי (רבן גמליאל עומד בקטע ח ור'

48 עיין ש' פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, ב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 14 והערה 49.

אליעזר נופל בקטע ט) כולם נמצאים בהוספות הבבליות. הכתלים הנופלים מחליפים את העמודים המרופפים (ב4 לעומת 6.3), והבבלי מסיים את תיאור הנס בהערה שהכתלים לא זקפו ולא נפלו 'ועדיין מטים ועומדים' (ב5). בזה גם החשיבות של העיבוד הבבלי הקל בעיצוב תגובתו של ר' יהושע ודחיית בת הקול (ג2 לעומת 7): בבבלי ר' יהושע 'עמד על רגליו' לדבר. בבבלי, כפי שאמרנו, ר' אליעזר יושב על הארץ אחרי הודעת הנידוי, לעומת הירושלמי, שבו הוא מיד מזמין נסים (ו2 נגד 2). ההדגשה על הרגשות והתחושות בהוספות הבבליות מתאימה להקשר הסיפור בבבלי – אונאת דברים והלבנת פנים. בירושלמי, כאמור, הסיפור קשור למשנה המזכירה את המנודה ומופיע בתוך הקשר של רצף סיפורים על מנודים. אפילו אם הנחתי שהבבלי הכיר נוסח של הסיפור דומה מאוד לזה שנמצא בירושלמי ועיבד אותו בכוונה אינה מתקבלת על הדעת, השוואה פשוטה בין הנוסחים מגלה את ייחודו של נוסח הבבלי. הסיפור הבבלי מצרף תמות של מחלוקת הלכתית, נסים וסמכות עם הרגשות אנושיות וצער אישי. המספרים הבבליים הללו התעניינו לא רק בתהליך קביעת ההלכה, אלא גם ביחסים האישיים הטבועים בתהליך הזה. מי שטועה בנקודה הזאת אינו מבין את משמעות הסיפור הבבלי. לא זו אף זו: מי שנכשל בהבנת נקודה זו חוזר על השגיאות של ר' יהושע ורבן גמליאל. כפי שהחכמים הללו התעלמו מצערו של ר' אליעזר בהתמקדם בתהליך קביעת ההלכה, כך פירושים לסיפור ברוח זה מתעלמים מהלקח לגבי צערו של ר' אליעזר לטובת הלקח לגבי תהליך קביעת ההלכה. הקיפו אותנו כל כך הרבה דברים על 'תנורו של עכנאי' עד שאין אנו מכירים בסבלו של ר' אליעזר. הסיפור נותן לנו לא רק תמונה של תהליך קביעת ההלכה, אלא גם תמונה של הדרכים שבהן תהליך זה צריך להתבצע.

שאלות סוגיות

התפילה כשיח ופנומנולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה

אורי ארליך

תפילת העמידה היא מעמד של שיח בין האדם ובין האלוהים. משום כך תוכנה אין די לו שיעמוד למחקר טקסטואלי-ספרותי, אלא הוא צריך להתפרש מתוך הקשרו גם כשורה של פעולות שיח ותקשורת חיות על כל ממדיהן.¹ במקום אחר² כבר השמעתי טענה זו כדי לכלול בחקר הליטורגיקה, במלוא כובד הראש, את השפה הלא מילולית של התפילה – מחוות הגוף, הלבוש והמנעל וממד הקול. במאמר זה ברצוני להראות את החיוניות שיש לעמדה פרשנית זו גם לחקר מבנה התפילה ותכניה המילוליים. הכלי העיקרי לניתוח התפילה כפעולת שיח חיה הוא השוואתה לשיח הבין-אישי. שתי פעולות התקשורת – הדתית והאנושית – אף שאינן זהות, רב ביניהן הדמיון. אם כך, ראוי לבחון לרגע עניין עקרוני אחד בתקשורת הבין-אישית. סוציולוגים רבים ציינו שלמפגש בין בני אדם יש תבנית כמעט קבועה, המורכבת משלושה חלקים מובחנים: פתיחה, אמצע וסיום.³ שלבים אלה אינם רק מרכיבים כרונולוגיים של המפגש אלא הם בעלי מאפיינים עקרוניים בתהליך האינטראקציה הבין-אישית. הפתיחה והסיום של המפגשים מיקדו את עיקר תשומת הלב,⁴ שכן

- * תודתי לפרופ' יעקב בלידשטיין, לדר' משה לכיא ולמר ינון לייטר על הערותיהם.
- 1 כוונתי כאן לצורך להרחיב את שדה חקר התפילה בעזרת שני כלי מחקר: (א) שימוש בתחום מחקר לשוני חדש יחסית המכונה 'חקר השיח' (discourse analysis), הבוחן את הטקסט בהקשר הרחב שלו, הן ההקשר הטקסטואלי הרחב (הפרק, החיבור כולו וכיוצא בזה) הן ה'טקסט' כדיבור חי במלוא הקשרו החברתי; (ב) שימוש בתחום שגם הוא חדש יחסית בחקר התקשורת הבין-אישית – 'תקשורת לא מילולית' (nonverbal communication). תחום זה נותן כלים לבחינת רכיבי תקשורת שאינם מילוליים בתוך פעולת השיח (בתחום זה עשיתי שימוש נרחב בספרי, ראה להלן הערה 2). על 'חקר השיח' ראה G. Brown and G. Yule, *Discourse Analysis*, Cambridge 1983 וראה גם ש' בלום-קולקה, 'י' טובין ור' ניר (עורכים), עיונים בחקר השיח: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ב. על חקר התקשורת הלא מילולית ראה M. R. Key, *Nonverbal Communication: A Research Guide and Bibliography*, Metuchen N. J. 1977
- 2 ראה א' ארליך, 'כל עצמתי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשס"ג, בייחוד עמ' 12–16.
- 3 ראה M. G. Leach, 'Social Closings', *Studies in Symbolic Interaction*, Greenwich Connecticut 1986, Supplement 2 (Part A), p. 231 והספרות המוזכרת שם.
- 4 ראה רשימה ביבליוגרפית ענפה אצל J. Knuf, 'Greeting and Leave-taking: A Bibliography of

בהיותם השלבים שיוצרים את המפגש ומסיימים אותו יש בהם מפתח חשוב להבנת הסיטואצייה החברתית כשלעצמה. המחקרים שנעשו בתחומים אלה העלו שבתרבויות רבות אפשר למצוא אופני התנהגות מיוחדים בפתיחת מפגשים ובסיומם. הסוציולוג הנודע ארווינג גופמן טבע להתנהגויות אלה את המונח *access rituals*⁵ ועמד על מספר כללי יסוד שעל פיהם פועלים ריטואלים אלה.⁶ עוד הטעים גופמן: 'As is true of other arrangements within the domain of public order, the expectation that an access ritual will be performed by a certain person at a certain moment establishes a time-person slot such that anything issuing from him at that moment can be very closely and imaginatively read for a functional equivalent of an access ritual'

אם נעביר טענה זו ממדעי החברה לחקר הדת, נצא נשכרים בהבנתם של ריטואלים דתיים, בייחוד בהבנת תחילתם וסופם. דברים אלו אמורים בפולחן המקדשי, בעבודת בית הכנסת ובטקסים דתיים נוספים.

מאמר זה בא לבחון את החטיבה האחרונה של העמידה שהיא מכשול קבוע בהבנת מבנה התפילה כיחידה אחדותית. תמיהתו של י"מ אלבוגן מראשית המאה העשרים לא הוסרה עד כה מעל סדר היום של מחקר התפילה המודרני: 'הברכות האחרונות, שהן כנגד שלוש הראשונות, היו צריכות להיות בעלות אופי הימנוני, ובמיוחד להביע את התודה. אפיון זה אינו הולם לא את הראשונה ולא את האחרונה שבהן'.⁸ אבקש לאמץ במלוא המשמעות את המודל הפרשני של ר' חנינא, האמורא הקדום, למבנה של התפילה:⁹

ראשונות – דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו (ברכות לד ע"א).

על פי נתיב פרשני זה ועל פי המעין-כלל שטבע גופמן אני מציע לבחון כל מרכיב מהחטיבה האחרונה של התפילה מתוך פנומנולוגיה של פרידה ולהעמיד כהיפותזה פרשנית את תפקידו במסגרת הריטואלים של סיום התפילה. בטרם אבחן כל אחד ממרכיבי חטיבה זו לגופו, אגדיר בתמציתיות את

Resources for the Study of Ritualized Communication', *Research on Language and Social Interaction* 24 (1990–1991), pp. 405–448

5 E. Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York 1971, p. 79

6 שם, עמ' 62–94.

7 שם, עמ' 80.

8 י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י" עמיר, תל אביב תשמ"ח, עמ' 43.

9 ואולם דוק בדבר: אני מבקש לאמץ את המודל הכמו בין-אישי של ר' חנינא בלי לצמצם את איכות היחס למעמד של עבד ואדון דווקא.

הפנומנולוגיה של הפרידה. האנתרופולוג ריימונד פירת, שחקר ריטואלים של קבלת פנים ופרידה בחברות שונות, מגדיר את הפונקציה החברתית שלהם כך:¹⁰ 'Greeting is the recognition of an encounter with another person as socially acceptable. Parting, in the social sense, is the recognition that the encounter has been acceptable'. לפעולת הפרידה יש אפוא תפקיד החורג מן התוכן המסוים של גוף המפגש שזה עתה עומד להסתיים. הפרידה (החיובית) מתייחסת לעצם התקבלותו הראויה של המפגש וגם ממקמת אותו בהקשר רחב יותר של מערכת היחסים שבין שני הצדדים למפגש. מובן אפוא שיש לפרידה חשיבות יתרה במערכות יחסים הייררכיות, כגון בין נתין לשליט, ואני מבקש להוסיף כאן – גם בין אדם לאלוהיו, שבהן הריטואלים של הפרידה (ושל קבלת הפנים) מגדירים ומחזקים כאחד את עצם היחס המעמדי שבין הצדדים למפגש.¹¹ חוקרים אחרים הציעו הגדרות ספציפיות למרכיבים שונים במהלך פעולת הפרידה, ואדרש להן בגוף המאמר ובהערות. כעת אגש ישירות לביאור חטיבת החתימה של התפילה, מן הקל אל הכבד.

היציאה מן התפילה

על דרך היציאה מן התפילה בהילוך לאחור ובנתינת שלום (בשחייה) הרחבתי את הדיבור בספרי.¹² אקצר אפוא בניתוח מחווה זו ואסתמך על מה שכתבתי שם בתוספת כמה עניינים שנתבררו לי מאז.

ההלכה העיקרית שמעצבת את היציאה מן התפילה מובאת בברייתא בבלי בלשון הבאה: 'המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום' (יומא נג ע"ב). אופן יציאה זה מעוצב באופן אנלוגי מלא (כמעט) לנוהג היציאה במישור הבין-אישי.¹³ כך נהוג בחברות רבות בטקסי פרידה פורמליים בין נתין לבין השליט,¹⁴ כולל בחברה הרומית בת זמנם של מתקני התפילה.¹⁵ גם בעולם החכמים היה נוהג זה שגור ביותר. התלמוד הבבלי מביא את ההלכה הבאה: 'וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך, אלא מצדד פניו והולך' (שם ע"א). לאחר הלכה זו

10 R. Firth, 'Verbal and Bodily Rituals of Greeting and Parting', J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, London 1972, p. 1

11 idem, 'Bodily Symbols of Greeting and Parting', R. Firth. *Symbols: Public and Private*. ראה Ithaca N. Y. 1973, pp. 324–325

12 ראה לעיל הערה 2, עמ' 116–127.

13 ראה את תוצאות מחקר התצפית של D. Bakken, 'Saying Goodbye: An Observational Study of Parting Rituals', *Man-Environment Systems* 7 (1977) 4–2.

14 ראה למשל את הנוהג בחברה המלזית, המתואר אצל G. A. Barton. 'Salutations', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, p. 106

15 ראה את העדות הבאה: 'רבי אבין על קומי מלכותא, כי נפיק הפך קדל; אתון בעיון מיקטלוניה, וחמון תרין זיקוקין דגור נפקין מקדליה, ושבקוה; לקיים מה שנאמר "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דב' כח, י') (ירושלמי, ברכות ה, א [ט ע"א]).

ממשיך התלמוד ומביא עדויות על קיומם של נוהגי הליכה לאחר ממש ושל השחייה בעת שהתלמידים נפטרו מרבותיהם, הן בארץ ישראל הן בבבל בתקופת האמוראים. המקור הבא מעיד שכבר בתקופה קדומה יותר היה נוהג זה מצוי בשגרת עולמם של החכמים ותלמידיהם:

תניא, אונקלוס הגר אמר: כרובים 'מעשה צעצועים' (דה"ב ג, י) הן ומצודדים פניהם כתלמיד הנפטר מרבו (בבא בתרא צט ע"א).

הנוהג היה קבוע אפוא באותה חברה שמתוכה יצא העיצוב המחייב של תפילת העמידה.

בקרב החכמים שררה מודעות לקשר שבין נוהג היציאה במישור הבין-אישי לבין נוהג היציאה בתחום הדתי. הדיון על נוהג זה בתלמוד הבבלי (יומא שם) משלב את תיעוד הנוהג מן התחום האנושי עם תיעודו מן התחום הדתי – במקדש ובתפילה. במקום אחר מציע רב אחא בר יעקב לראות כך גם את עבודת האל של צבא השמים: 'ודלמא כעבד שנוטל פרס מרבו וחוזר לאחוריו ומשתחוה' (בבא בתרא כה ע"א). יש לשים לב שאמורא זה מבאר את הנוהג בצבא השמים לפי אותה פנומנולוגיה של פרידה שנקט ר' חנינא לביאור לשון החטיבה האחרונה של התפילה.

אסכם אפוא את משמעותו של נוהג היציאה מן התפילה. אין הוא פועל יוצא של התוכן הספציפי של התפילה, אלא הוא קשור לעצם המעמד של המתפלל לפני האלוהים. היוצא כשגבו לאחר מבקש לבטא את דבקותו באלוהיו ואת חוסר רצונו לסיים את התפילה. הוא הולך אפוא שלא בטבעיות ומתוך הכבדה על עצמו, ומשהה לפרק זמן סמלי את הניתוק הסופי מן האל. המתפלל אינו מתפנה לעיסוקיו הוא בטרם שחה בפני האל ובכך העיד על הכרתו המלאה בגדולתו של האל ועל מסירותו כלפיו.

העובדה שהמתפלל נוהג מול אלוהיו ממש כפי שהוא נוהג מול אישיות רמת מעלה מנחילה כמעט בהכרח תודעה של מעמד כמו דיאלוגי. באותו פרק בספרי הראיתי שהחווייה הדיאלוגית מגיעה במחוות היציאה מן התפילה לברירות שקשה לתאר כדוגמתה: את הדעה 'שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל' מבהיר רבא באומרו שיש לתת שלום, כלומר לשוח, תחילה לצד שמאל 'דהוי ימינו של הקב"ה' (יומא נג ע"ב). על פי רבא מבוצע אפוא המבע הלא מילולי של השחייה בסיום התפילה מתוך הנחה – ממשית או תודעתית – של מציאות אלוהית פרסונלית נוכח המתפלל. הנחה זו, שעולה בבהירות פחותה גם ממרכיבי תפילה נוספים,¹⁶ צריכה ללמדנו שגם מרכיבי השיח המילוליים, שאדון בהם להלן, עשויים להתפרש טוב יותר מתוך ההנחה שהם נאמרים (לא נקראים) במעמד דיאלוגי שבין המתפלל לבין האל ותוכנם מעוצב בהתאם למעמד שיח מעין זה.

16 וראה מאמרי 'מקום השכינה בתודעת המתפלל', תרביץ סד (תשנ"ו), עמ' 315–329.

ברכת ההודאה

ברכת ההודאה מתאימה מכל בחינותיה לחטיבת הסיום של התפילה, ואפילו חוקרים שהתקשו בהתאמתן של הברכות שלפניה ושל אחריה – ברכת העבודה וברכת השלום – מצאו את ברכת ההודאה הולמת חטיבה זו.¹⁷ ברכה זו נמצאה הולמת במיוחד לא רק את דברי ר' חנינא שהובאו לעיל, אלא אפילו את הגדרתו הפרובלמטית של ר' יהושע בן לוי לברכות האחרונות: 'שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות האחרונות שבחו של מקום' (ירושלמי, ברכות ב, ד [ד ע"ד]).

בתכניה של ברכת ההודאה נפגשים שני מרכיבים שהם שתי משמעויותיה של המילה 'הודאה' בלשון חכמים – הסכמה ותודה.¹⁸ מחד גיסא המתפלל מביע את הכרתו באדנותו ובגדולתו של האל: 'מודים אנחנו לך אתה הוא ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו';¹⁹ מאידך גיסא הוא מודה לו על חסדיו: 'על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו'.²⁰ שני העניינים מתאימים ואף מתבקשים בסיום מפגש בין בן מעמד נחות לבין בן המעמד הגבוה ממנו, שלחסדיו הוא מסור. בכך מביע הנתיין את הכרתו בגדולתו ובסמכותו של אדונו ואף מבצר הכרה זו,²¹ וכן הוא מכיר תודה על החסד שנעשה עמו ובכך אף מבטיח את המשך יחסי הגומלין, שהם כה הכרחיים לקיומו. ודוק בדבר – תוכנה של ברכת ההודאה אינו פועל יוצא ישיר של תוכן התפילה המסוימת שזה עתה עומד בה המתפלל. תכניה קשורים למערכת היחסים העקרונית והמתמדת שבין קהל המתפללים לאלוהיו.

את ההכרה המעמדית העקרונית הזו מביע המתפלל גם בשפת הגוף. כבר לפי הלכה תנאית לוותה ברכה זו בשחייה בתחילתה ובסופה: 'אלו ברכות ששוחין בהן: ברכה ראשונה – תחלה וסוף, מודים – תחלה וסוף' (תוספתא, ברכות א, ח). בשחייה מביע המתפלל את נמיכותו ואת תלותו באלוהיו.

התאמתה של ברכת ההודאה לסיום התפילה עולה מכיוון נוסף: ברכה זו חותמת

17 ראה לעיל הערה 8.

18 כפי שכבר ציין ר' קימלמן. ראה R. Kimelman, 'The Literary Structure of the Amidah and the Rhetoric of Redemption', W. Dever and J. Wright (eds.), *The Echoes of Many Texts*, Atlanta 1997, p. 210–212 and n. 173–174.

19 זה הנוסח ברובם המכריע של הסידורים מן הגניזה, הן בנוסח ארץ ישראל הן בנוסח כבל. בנוסחים כבליים אחרים מצוי 'שאתה' במקום 'אתה'. פירוש זה לפועל 'מודים' הוציע ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' 211, וראה גם אוצר התפילות, א, עמ' קעט ע"ב – קפ ע"א וכן ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 254 הערה 11.

20 זה אחד משני הנוסחים שהיו שגורים במנהג הקדום של בני ארץ ישראל. נוסח שני, הוזה לו מבחינת העניין, הוא 'על טובותיך אשר מעולם ועל חסדיך ורחמיך'. ראה על שני נוסחים אלה אצל ע' פליישר, "סידור" השם המפורש: לנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חודש, תרכ"ץ סט (תש"ס), עמ' 311–312, 335. מבחינת העניין כן הוא גם בנוסח בני כבל: 'על חיינו המסורים בידך'.

21 ראה לעיל סמוך להערה 11.

את התפילה מעין פתיחתה בברכת אבות. שתי הברכות פותחות בפנייה דומה לאל, שאין לה רע בברכות האחרות שבתפילת העמידה:

ברכת אבות: ברוך אתה ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו
ברכת ההודאה: מודים אנחנו לך אתה הוא ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו

לשון הפנייה לאלוהי האבות הולמת את התוכן העולה משתי הברכות. בשתייהן מביע המתפלל את שבח האל כעושה חסד עם ישראל בהווה ועם האבות בעבר.²² יש להזכיר גם שברכת ההודאה מלווה, כאמור, במחוות שחייה בראשה ובסופה, בתואם מלא עם הנהוג בברכת אבות. מצויה כאן אפוא תופעה, המוכרת מהקשרים חברתיים, של דמיון התנהגותי בפתיחת המפגש ובסיומו.²³

ברכת הכוהנים וברכת השלום

הזכרתי כבר את דבריו של אלבוגן בדבר חריגתה של ברכת השלום מן המבנה המצופה של התפילה. אלבוגן ראה בחריגה זו (ובדומות לה) עדות להרכבתה של תפילת העמידה מ'סודות שונים מזמנים שונים'.²⁴ אפילו פרופ' עזרא פליישר, אשר – שלא כאלבוגן – ביסס משנה סדורה אודות המבנה ההרמוני המושלם (כמעט) של העמידה, נטה מדרכו זו בהגיעו לדון בברכת הכוהנים וברכת השלום.²⁵ לדעתו ברכת הכוהנים (וברכת השלום, שהיא בית קיבול לה) שולבה בתפילה כזכר לברכת הכוהנים שנתקבעה כבר בבתי הכנסיות ש'במדינה' טרם החורבן, ולולא כן לא היו חכמי יבנה מעלים על הדעת לשלב אותה בעמידה. ואולם לפי גישתי, הרואה בתפילה מעמד של שיח חי בין האדם לבין האלוהים, ומתוך ביאור חתימתה לאור פנומנולוגיה של פרידה, יש לברכת הכוהנים ולברכת השלום מקום אינטגרלי

22 מוטיב החסר עם ישראל ועם האבות מצוי בכל הנוסחים של ברכת אבות. נוסח כבל גורס כך (בשינויים קלים) ברוב הופעותיו: 'גומל חסדים טובים [ו]קונה הכל [ו]זוכר חסרי אבות ומביא גואל לבני בניהם'. נוסח ארץ ישראל גורס ברוב הופעותיו 'מגנינו [ו]מגן אבותינו מבטחנו בכל דור ודור' (ראה י' לוגר, 'תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית', ירושלים תשס"א, עמ' 42). בברכת ההודאה טבוע מוטיב זה ברושם חזק יותר בנוסח ארץ ישראל הקדום בשתי לשונותיו: 'מודים [...] על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו ושעשיתה עמנו ועם אבותינו מלפנינו' (ראה, S. Schechter, 'Genizah Specimens', *Jewish Quarterly Review* (o.s.) 10 [1898], p. 657), 'מודים [...] על טובותיך אשר מעולם ועל [חסדיך] ורחמיך אשר מימי קדם' (ראה J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *Hebrew Union College Annual* 2 [1925], p. 307), לעומת זאת, בנוסח כבל התודה מוטה יותר לחסד האישי הקבוע.

23 ראה על כך פירת (לעיל הערה 11), עמ' 306.

24 אלבוגן (לעיל הערה 8), עמ' 23.

25 ראה את דבריו במאמרו 'תפילת שמונה-עשרה: עיונים באופיה, סידרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 193–194, 208–210.

ומתבקש. הן משובצות באותה 'משבצת זמן'²⁶ של ברכת הפרידה הרווחת בסיומם של מפגשים בין בני אדם.

ברכה בעת הפרידה היא תופעה המוכרת לכול, עד שכמעט אינה צריכה ראייה.²⁷ הברכה ל'שלום' בעת הפרידה היא מסורת יהודית עתיקת יומין. כבר במקרא מצויות עדויות רבות על פרידה בברכה 'לך לשלום' וכיוצא בה,²⁸ ואותה מסורת מצויה גם במקורות רבים המעידים על עולמם של חז"ל ובני דורם. כך מובא בתלמוד הבבלי בשם חכם ארץ ישראלי, בן הדור הרביעי לאמוראים:²⁹

ואמר רבי אבין הלוי: הנפטר מחברו אל יאמר לו 'לך בשלום' אלא 'לך לשלום', שהרי יתרו שאמר לו למשה 'לך לשלום' [שמ' ד, יח] עלה והצליח, דוד שאמר לו לאבשלום 'לך בשלום' [שמ"ב טו, ט] הלך ונתלה (ברכות סד ע"א).

יש לשים לב שרבי אבין אינו מחדש כאן את הברכה לשלום, שהייתה שגורה כבר בעולם החכמים ויש לכך תיעוד ממקורות לא מעטים,³⁰ אלא הוא מבקש רק להסדיר באופן מדויק את לשונה.

הברכה לשלום הלכה ותפסה מעמד של 'אם כל האיחולים והברכות'³¹ בעת הפרידה (וגם בקבלת פנים), ועל כן אנו יכולים למצאה בברכה הבסיסית, מלבד בסיומי מפגשים, גם בסיומי איגרות ובסיומי כתובות והקדשות.³² ואולם במצבים

26 על פי הביטוי שטבע גופמן time-person slot. ראה לעיל סמוך להערה 7.

27 ראה ברטון (לעיל הערה 14), עמ' 105.

28 ראה לדוגמה ברכת יהונתן לדוד ויאמר יהונתן לדוד לך לשלום' (שמ"א כ, מב). וראה ח"ז הירשברג, 'ברכה: ברכת שלום', אנציקלופדיה מקראית, כ, עמ' 359–361. וראה גם נ' קלאוס, 'ברכת "שלום" במקרא', בית מקרא לא (תשמ"ו), עמ' 252–267.

29 על בעיות הנוסח במאמר זה ובשם אומרו ראה מקבילה למאמר במועד קטן כט ע"א, ודקדוקי סופרים בשני המקומות. למוטיב מדרשי זה מקבילות רבות, אך רק במדרשים המאוחרים. ראה שמות רבה ה, ג, מהדורת שנאן, עמ' 154–155 והפניותיו שם.

30 ראה למשל: 'צאו לשלום, לכו לשלום', פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 177); 'לכו לביתכם לשלום', מועד קטן כא ע"ב (כרייתא ככלית), בבא מציעא פו ע"א; 'ליזלו רבנן בשלמא', תענית ט ע"ב. וראה גם תנחומא, וירא כב; מדרש תהלים ד, יג (מהדורת בוכר, כה ע"א) ועוד.

31 ראה את אמירתו המפורשת של רשב"י: 'גדול שלום שכל הברכות כלולות בו, "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" [תה' כט, יא]' (ויקרא רבה ט, ט [מהדורת מרגליות, עמ' קפז–קפח]). מכאן גם היסוד לכל אותם ביטויים כדוגמת 'לשאול בשלום' פלוני או 'לתת שלום' לפלוני כציונים כלליים למחוות קבלת פנים או פרידה, גם בלי שהמילה 'שלום' עצמה נאמרת. ראה לדוגמה במשנה ברכות ט, ה, שם נסמכת התקנה 'שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם' על ברכתו של בועז לקוצרים, אף שהמילה 'שלום' אינה נזכרת בברכתו. וכן מובא בכרייתא (יומא נג ע"ב) האופן שבו צריך אדם לסיים את תפילתו: 'המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום', ואותו ה'שלום' אינו מתבטא כלל בדיבור, אלא במחוזה של שחייה.

32 ראה י' נוה, על חרס וגומא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 106–117, 118–143, 202–205.

החורגים מן השגרה מצויות היו ברכות מורכבות ומפותחות יותר, כאלה שמכילות את הלשון 'שלום' ואף כאלה שלא.³³ דוגמה לברכה מעין זו, החשובה במיוחד לעניין שלנו, נזכרת בתיאור פרידתם של הלויים בבית המקדש:

וכשנפטריין זה מזה מה היו אומרים: 'ברכך ה' מציון (וראה בטוב ירושלם כל ימי חיך), וראה בנים (לבניך שלום על ישראל)' [תה' קכח ה-ו] (תוספתא, סוכה ד, ט).

יש לשים לב לדמיון שבין ברכת פרידה בין-אישית זו לבין ברכת הכוהנים. יש בה שימוש טקסי בלשון מקראית וגם היא פותחת במילים 'ברכך ה'' ומסיימת באיחול מפורש לשלום.³⁴

תפקידה של הברכה שייך למאפיין רווח בריטואלים של פרידה: הבעה של תמיכה ויחס חיובי במערכת היחסים שבין הצדדים למפגש.³⁵ המברך את זולתו בעת הפרידה מבקש להביע את שביעות רצונו ושמחתו מקיומו של המפגש וגם משלח את רעהו ברגשות של אהבה ואחריות לפרק הזמן שבו כבר לא ימצאו זה בקרבת זה. במסגרת זו אני מבקש לבאר את תפקידה של ברכת הכוהנים בתפילה. התפילה היא כאמור מציאות של דיאלוג, ועל כן רכיביה משקפים מעמד שיש בו שני צדדים. ברכת הכוהנים הנאמרת בצו האל היא תגובתו ההדדית של האל, או בלשון אחרת, המחשת תגובתו של האל לתפילת האדם. מיד לאחר שסיימו המתפללים את הבעת הכרתם בגדולתו של האל והכירו טובה על רוב חסדו (ברכת ההודאה) באה תגובתו של האל: ברכת הכוהנים מבשרת על רצייתם של המתפללים והתקבלות תפילתם ומשלחת אותם לביתם מתוך ביטחון באחריות האל ובאהבתו כלפיהם.

אמנם ברכת הכוהנים כשלעצמה אינה פרי יצירתם של מתקני התפילה. היא הגיעה אליהם מתחום דתי אחר: הפולחן במקדש, וככל הנראה גם מעולמה העלום של עבודת ה' בבית הכנסת בשלהי ימי הבית.³⁶ ואולם כבר מראשיתה מופיעה ברכת הכוהנים כמסיימת את הפולחן. כך עולה מן התיאור בוי' ט, כב: 'וישא אהרן את ידו

33 וגם תופעה זו מצויה כבר במקרא, כדוגמת בני ביתה של רבקה המברכים אותה לפני יציאתה: 'אחתנו את היי לאלפי רכבה ויירש זרעך את שער שנאיו' (בר' כד, ס). התופעה של ברכה רחבה יותר בעת פרידה החורגת מן השגרה היא תופעה אוניברסלית; ראה גופמן (לעיל הערה 5), עמ' 82-83.

34 על הדמיון שבין לשונות של ברכות בין-אישיות לבין לשון ברכת הכוהנים עמד כבר מ"ד קאסוטו, 'ברכת כהנים', אנציקלופדיה מקראית, כ, עמ' 358-359. לעדויות נוספות לברכות פרידה במקורות חז"ל ראה ברכות יז ע"א, יומא עא ע"א, מגילה יד ע"ב, חגיגה ה ע"א, יבמות סג ע"א וכן את שלושת המקורות להלן, סמוך להערה 48.

35 מ"ל קנפ ועמיתיו מכנים מרכיב זה signalling supportiveness, ראה M. L. Knapp, R. P. Hart, G. W. Friedrich and G. M. Shulman, 'The Rhetoric of Goodbye: Verbal and Nonverbal Corelates of Human Leave-taking', *Speech Monographs* 40, no. 3 (1973), p. 185.

36 ראה ש' ספראי, 'בית המקדש ובית הכנסת', הנ"ל, בימי הבית וכימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135-139.

אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים.³⁷ מתיאור עבודת המקדש שבמסכת תמיד עולה בצורה מפורשת יותר תפקידה של ברכת הכוהנים כחלק מטקס הסיום של הפולחן. בשלב האחרון של עבודת הבוקר נכנסו לתוך ההיכל אותם כוהנים שזכו בעבודות השונות של אותו יום, ובסיום עבודתם כל אחד מהם 'השתחוה ויצא' (תמיד ו, א-ג). עם סיום עבודות אלה באו ונכנסו גם שאר הכוהנים 'והשתחוה ויצאו' (שם ז, א). עם סיום מסכת ההשתחויות של היציאה נעמדו הכוהנים 'על מעלות האולם [...] וברכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות' (שם ב). גם אחרי ברכת הכוהנים נוספו עוד פעולות האופייניות לטקסי סיום – שירים, תקיעות חצוצרה והשתחויות (שם ג-ד). ברכת הכוהנים משובצת אפוא כבר במקדש כחלק מסיום הפולחן.³⁸

בהתאם לאותה מסורת שובצה ברכת הכוהנים כחלק אינטגרלי של התפילה. שיבוץ זה מוצק הוא עד כדי כך שאף שברכת הכוהנים היא מצווה בפני עצמה אין לה קיום שלא בתוך העמידה.³⁹ ניסוחו של הירושלמי קולע ביותר לקביעה זו: 'מצאנו תפילה בלא נשיאת כפים ולא מצאנו נשיאת כפים בלא תפילה' (תענית ד, א [סז ע"ב]). בהמשך למגמה זו הלכה ברכת הכוהנים ונארגה בין ברכות הסיום של התפילה. ההכנה לקראתה מתחילה בברכת העבודה: 'אמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה – שוב אינו עולה' (סוטה לח ע"ב). סיומה המוחלט אינו מגיע אלא בסופה של ברכת השלום: 'אמר רבי זירא אמר רב חסדא: אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם מן הצבור עד שיתחיל שליח צבור בשים שלום; ואינן רשאים לעקור רגליהם ולילך עד שיגמור שליח צבור שים שלום' (שם לט ע"ב). שזירתה של ברכת הכוהנים בתפילה מגיעה למיצויה בשילוב טקס אמירתה בפעילות של כלל המתפללים בבית הכנסת. הכוהנים יוצאים לברכתם מתוך קהל המתפללים ואינם מתחילים לברך עד שהחזן קורא להם ומזמינם לעשות כן.⁴⁰ הציבור כולו לוקח חלק ברצף הטקס, בעניות אמן ובאמירות שונות במהלך הברכה.⁴¹

ברכת הכוהנים כפי שנתעצבה לאחר החורבן צריכה אפוא להתפרש כחלק מהותי בחטיבת הסיום של התפילה ומתוך פנומנולוגיה של פרידה. עם המעבר של ברכת הכוהנים מן המקדש לבית הכנסת ושילובה באורח כה

37 כך על כל פנים הבינו חכמים פסוק זה. ראה את דברי הספרא: 'זה מקרא מסורס, ואין ראוי לומר אלא "וירד מעשות החטאת העולה והשלמים וישא אהרן את ידיו ויברכם", שבירידתו נשא את כפיו וכירך את העם' (שמיני א [מהדורת וייס, דף מה ע"ב]).

38 כך עולה גם מתיאור עבודת המקדש בספר בן סירא: 'עד כלותו לשרת מזבח ומשפטיו הגיע אליו אז ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל וברכת ה' בשפתיו' (נ, יט-כ).

39 הבחנה זו עשה גם הרב י"ד סולובייצ'יק בספרו שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' ריד-ריז, אך הוא פיתח אותה לכיוונים אחרים.

40 'ומניין שחזן צריך לומר להם אמורו? ת"ל: "אמור להם"' (ספרי במדבר לט [מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 43]). וראה גם ירושלמי, ברכות ה, ד [ט ע"ד] ובבלי, סוטה לח ע"א.

41 ראה משנה, ברכות ה, ד; ירושלמי, ברכות א, א [כ ע"ג]; בבלי, סוטה לט ע"ב.

אינטגרלי בתפילה הציבורית-עממית באה בהכרח המעטה של תפקיד הכהנים בברכה. ידועה מחלוקת גדולי התנאים בעניין זה:

דתניא 'כה תברכו את בני ישראל' [במ' ו, כג] רבי ישמעאל אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו, כשהוא אומר 'ואני אברכם' [שם, כז], הוי אומר, כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים. רבי עקיבא אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו, כשהוא אומר 'ואני אברכם', הוי אומר כהנים מברכין לישראל, והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם (חולין מט ע"א).

למחלוקת זו יש בוודאי חשיבות פרשנית לפסוקי המקרא ואולי גם חשיבות דתית תאורטית,⁴² ואולם המפעל הליטורגי המעשי של העמידה הכריע לדעתי בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים לטובתו של ר' עקיבא: במעמד התפילה, שבו הציבור משיח ישירות עם אלוהיו, כמעט מחויבת היא התודעה שהאל הוא זה שמממש את ברכת הכהנים. הכהנים אינם יכולים להשתלב במעמד שיח זה אלא כצינור להעברת ברכתו של האל. עיקר משקלה של ברכת הכהנים בתפילה אינו אפוא ב'כה תברכו את בני ישראל' אלא ב'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'.⁴³ תפיסה זו מגיעה למיצוי מעשי בברכת השלום.

הקשר של ברכת השלום לברכת הכהנים ידוע, אך יש להדגיש את טיבו. בברכת השלום באה הבקשה שהאל יממש את הברכות המובאות בברכת הכהנים, ועיקרן הברכה לשלום. קשר זה עולה כבר משמה הקדום של הברכה – ברכת כהנים. שם זה הוא כינויה של הברכה בספרות התנאים,⁴⁴ שכדרכה מכנה את ברכות העמידה

42 אף שכבר הגמרא שם העמידה את דברי ר' ישמעאל באירוניה: 'ישמעאל כהנא מסייע כהני'.

43 הרבה מהמעטת תפקידם של הכהנים בברכה נסמך על מילים אלו: "'ואני אברכם' [במ' ו, כג], שלא יהיו ישראל אומרים ברכותינו תלויות בכהנים, ת"ל "ואני אברכם", שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל, ת"ל "ואני אברכם", אני אברך את עמי ישראל' (ספרי במדבר מג [עמ' 49]); "'ואני אברכם", יכול אם רצו הכהנים לברך את ישראל הרי הן מבורכין ואם לאו אינן מבורכין? ת"ל "ואני אברכם", בין רוצים בין אינם רוצים אני אברכם מן השמים' (ספרי זוטא ו [מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 250]); 'שלא תאמר איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו? אמר הקב"ה ומי מברכך? לא אני מברכך? שנאמר "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם"' (ירושלמי, גטין ה, ט [מז ע"ב]).

44 זה שמה של הברכה בהקשר של תפילת ראש השנה: 'סדר ברכות: אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים' (משנה, ראש השנה ד, ה). גם במסכת תמיד, בתוך תיאור תפילת הכהנים בלשכת הגזית, נאמר: 'ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים' (תמיד ה, א). על פירוש השם 'ברכת כהנים' במקורות אלה יש מסורת ארוכה של ויכוח אם הכוונה לברכת השלום או שמא הכוונה לברכת הכהנים ממש. אני מצטרף כאן לאלה המפרשים את השם ככינוי לברכת השלום, אך מטעם שונה מעט. אין כינויה כך בגלל סמיכותה לברכת הכהנים או בגלל היותה מעין מענה לברכה זו אלא בגלל תוכנה העצמי (כדרך שמות הברכות בספרות התנאים), שהוא בקשה לקבלת הברכה הנאמרת בברכת הכהנים. לעניין השם

על פי תוכנן, והוא הולם אותה להפליא – שהרי הברכה היא בקשה למימוש ברכת הכוהנים. הקשר של ברכת השלום לברכת הכוהנים עולה גם מלשון הברכה. הברכה פותחת במילים 'שים שלומך' בנוסח ארץ ישראל או 'שים שלום' בנוסח בבל.⁴⁵ בקשה זו משתרשרת לסיום ברכת הכוהנים 'וישם לך שלום', ובכך מתבאר שהשלום המבוקש הוא השלום המוזכר בברכת הכוהנים. עוד יותר מכך מתקשרת לברכת הכוהנים חתימתה הקדומה של הברכה: 'מעון הברכות עושה השלום'.⁴⁶ כפי שכבר העיר גדליהו אלון, משמעות חתימה זו היא שהאל (ולא הכוהנים) הוא מקור הברכות המובאות בברכת הכוהנים.⁴⁷

לאמתו של דבר, ביאור ברכת השלום כבקשה למימוש הברכה הנאמרת בברכת הכוהנים מופיע במפורש במדרש התפילה שבתלמוד הבבלי:

ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים? דכתיב [במ' ו, כג] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'. ברכה דהקדוש ברוך הוא – שלום, שנאמר [תה' כט, יא] 'ה' יברך את עמו בשלום' (מגילה יח ע"א).

ברכת השלום היא אפוא בקשה למימוש ההבטחה 'ואני אברכם'. לאור זאת יש להבין את קיומה של הברכה גם בהיעדרה של ברכת הכוהנים: המתפלל אינו זקוק לברכת הכוהנים כדי לבקש וגם לצפות לקבל את ברכת השלום מאת אלוהיו עם סיום תפילתו. ציפייה זו מושתתת על אותה תפיסה שהנחתה את שיבוצה של ברכת הכוהנים בסיום התפילה. המתפלל – כמו נתין בפני מלך – ראוי לו שבסיום שירותו יקבל את ברכת אדוניו, ועל כן זכאי הוא לבקש ברכה זו. בקשה לקבלת ברכה על יסוד זכאות זו מצויה בהקשרים חברתיים מפורשים. כך מצאנו את הבקשה לברכה בעת פרידתם של ר' יצחק ורב נחמן: 'כי הוו מיפטרי מהדדי אמר ליה: ליברכן מר!' (תענית ה ע"ב). על פי אותה ציפייה לברכה יש להבין גם את מעשהו של רשב"י, שבעת שנפרדו ממנו חכמים 'אמר ליה לבריה: בני אדם הללו אנשים של צורה הם, זיל גביהון דליברכוך' (מועד קטן ט ע"א), וכך נהג לפי אותה מסורת גם רב, כשנפרד מר' שמעון בן חלפתא.⁴⁸ על בסיס מעין זכאות זו חתמו חכמים את התפילה בבקשה

'ברכת כוהנים' במקורות אלה ראה בייחוד אלכוגן (לעיל הערה 8), עמ' 23 הערה 9 ועמ' 46; גינצבורג (לעיל הערה 19), ג, עמ' 8, הערה 34; 'י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 32 והפנייתו למאמרו של פינקלשטיין, שם, הערה 10.

45 בנוסח בבל של הברכה, הוא הנוסח המקובל היום, הקשר בין ברכת השלום לבין ברכת הכוהנים עובר כחוט השני לאורך כל לשון הברכה וכבר עמדו על כך הקדמונים. ראה למשל אבודרהם השלם, סדר שחרית של חול ופירוש, ירושלים תשכ"ז, עמ' קג–קד.

46 על קדמותו של נוסח זה ראה נ' וידר, 'החתימות "עושה השלום" ו"הפורס סוכת שלום" במנהג בבל', הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 103–107.

47 ג' אלון, 'מעון הברכות', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל-אביב תשי"ח, עמ' 131–132.

48 ראה גם את המדרש כבאשית רבה עח, ב (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 918–919), המבאר את תשובת יעקב למלאך 'לא אשלחך כי אם כירכנתי' על בסיס הנוהג לברך בעת הפרידה איש את רעהו.

לברכת השלום⁴⁹ ואף ניסחיה בלשון קרובה לזו של ברכת הכוהנים, שראויה לבוא בעת הזו על המתפלל.⁵⁰

בעקבות דיון זה סר מאליו הקושי בדבר לשון הבקשה של ברכת השלום. אף שסגנונה דומה לזה של הבקשות של גוף התפילה, היא נבדלת מהן במהותה עקב מיקומה השונה בשיח התפילה. אין היא בקשה למילוי חסר לאומי קונקרטי, כדוגמת השלום במובן הפוליטי חברתי;⁵¹ עניין זה מוצה כבר בסדרת הבקשות האסכטולוגיות שבסופן הבקשה לביאת משיח מבית דוד. הבקשה בברכת השלום נובעת ממעמד התפילה עצמו: המתפלל מבקש עם סיום תפילתו לזכות בברכת השלום מאת אלוהיו.

ברכת העבודה

ברכת העבודה קשורה כידוע קשר הדוק לשתי הברכות האחרונות – הודאה ושלום – ושלוששתן יחד יוצרות חטיבה ברורה, החותמת את התפילות כולן.⁵² ואולם, כפי שכבר הוזכר במבוא, אלבוגן תמה על סגנונה, שאינו תואם את המצופה מחטיבת הסיום. על ההיבט הסגנוני מתווספת גם תמיהה מצד התוכן, המשקף אף הוא זיקה לבקשות האסכטולוגיות, ובייחוד לברכות 'בונה ירושלים' ו'דוד', שהן חלק מובהק מחטיבת הבקשות בתפילה של חול.⁵³ קושי זה מוצא גם הוא את פתרונו לפי הגישה

49 בהתאם לאותה מגמה יש להבין את הנטייה לסיים יחידות תפילה נוספות כמוטיב השלום. כבר מדרש אמוראי מצביע על המוטיב המשותף הזה בכמה תפילות: 'גדול שלום שכל הברכות טובות ונחמות שהן' מביאן על ישראל חותמיהן בשלום. בקרית שמע – פורס סוכת שלום, בתפילה – מעין הברכות עושה שלום, בברכת כהנים – וישם לך שלום' (ויקרא רבה ט, ט, עמ' קצד ועיין שם בהערות מרגליות). בנוגע לקריאת שמע הכוונה היא לברכת 'השכיבנו', החותמת את חטיבת קריאת שמע וברכותיה בסוף היום הליטורגי, וכך היה נוסחה בארץ ישראל בכל ימות השנה. בנוגע לתפילה הכוונה היא לברכת השלום, שנוסח חתימתה הקדום היה 'מעון הברכות עושה השלום' (ראה לעיל סמוך להערה 46). 'צימלס הראה שמוטיב זה הלך ופשט גם בסיומם של יחידות תפילה נוספות. ראה 'צימלס, 'על החתימה בשלום של ברכות ותפילות', סיני כ (תש"ז), עמ' מט–נה והערה 2.

50 התוספת של ברכת הכוהנים בחזרת הש"ץ היא אפוא בעיקר תוספת של חגיגות ודרמטיות בהשוואה לברכת השלום וזה גם עיקר תפקידה של הקדושה – 'אחותה' של ברכת הכוהנים – בזיקה לברכת קדושת השם.

51 כפי שהציע ל' פינקלשטיין: L. Finkelstein, 'The Development of the Amidah', *Jewish Quarterly Review* 16 (1925–1926), pp. 21–22, 31–32

52 המוצקות של החלוקה המכנית באה לביטוי כולט בדיני הטעויות בברכות. כך עולה לדוגמה מן ההלכה הבאה: 'אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות – חוזר לראש, באמצעיות – חוזר לאתה חונן, באחרונות – חוזר לעבודה' (ברכות לד ע"א). וראה גם ירושלמי, ברכות ה, ג (ט ע"ג); בבלי, ברכות כט ע"א–ע"ב ומקורות נוספים.

53 יוסף היינימן (ראה בייחוד מאמרו 'ברכת "בונה ירושלים" בגלגוליה', א' שנאן [עורך], עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 4–5) הגדיר תופעה זו לא רק כזיקה אלא כחפיפה חלקית בין נושאייהן של ברכות העמידה וראה בכך עדות נוספת לתופעה רחבה יותר של חופש ליטורגי

הנקוטה במאמר זה.⁵⁴ תכניה וסגנונה של ברכת העבודה מתבארים מתוך פנומנולוגיה של פרידה ומוצאים את מקומם כחלק מתבקש בשיח הסיום של התפילה. את ניתוחי אשתית בעיקר על נוסחה הקדום של הברכה, שהיה קרוב לנוסח הבא:⁵⁵

רצה ה' אלהינו ושכון בציון ויעבדוך עבדיך (ו) בירושלים (נשתחוה לך) ברוך אתה ה' שאותך ביראה נעבוד.⁵⁶

המוטיב המובהק ביותר שקושר את הברכה למרכיבי הפרידה של התפילה הוא פתיחתה במילה 'רצה' והשימוש החוזר במילים מן השורש הזה ברבים מנוסחי הברכה.⁵⁷ מובנה של מילה זו כאן הוא 'קבל ברצון' או 'אהב'.⁵⁸ מושאה הוא התפילה והמתפללים, ובהרחבתו המפורשת של הנוסח שנתקבל בסידורים הבבליים: 'רצה ה' אלהינו בעמך ובתפלתם'. ויש לדייק בדבר: אין הכוונה כאן להתקבלות הבקשות שהוזכרו בגוף התפילה של חול; עניין זה הוא עיקרה של ברכת 'שומע תפילה', החותמת את גוף הבקשות. הבקשה כאן היא לרצייתו של המתפלל כעובד ה' שעתידי כעת לסיים את עמידתו בפני אלוהיו. הצורך בהכרה שהמפגש התקבל ברצון מצדו של הזולת הוא מגרעינה הפנומנולוגי של תופעת הפרידה. וכדבריו התמציתיים של פירת שהובאו במבוא: 'Parting, in the social sense, is the recognition that the encounter has been acceptable'.

הקשר שבין תודעת הרצייה לבין מעשה הפרידה מוצא ביטוי קולע בפסוק הבא: 'לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך' (קה' 10:23).

שבתוכו נתעצבו תפילות הקבע בישראל. ואולם אם נבחן את נוסחאותיהן הקדומות של כרכות אלה, ניוכח שכל אחת מהן עוסקת בנושאים משלה מבלי לפלוש לנושאים של זולתה. המציאות של חפיפה נושאית בין הברכות היא התפתחות והתגלגלות מאוחרת של נוסחאות הברכות ואינה מן המציאות הקדומה של העמידה (וראה את ההסבר לכך להלן). על נוסחה הקדום של ברכת כונה ירושלים, ראה מאמרי 'לנוסחן הקדום של ברכת "כונה ירושלים" ו"ברכת דוד" בתפילה', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 16–43. בנוגע לנוסחה הקדום של ברכת העבודה ראה מאמרי, 'לחקר נוסחה הקדום של תפילת העמידה: ברכת העבודה', י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' יז–לח.

54 פתרון אחר לקושי בדבר מקומה של הברכה ראה אצל פליישר (לעיל הערה 25), עמ' 202.

55 ראה את שכתבתי על נוסח ברכה זו במאמרי 'ברכת העבודה', לעיל הערה 53.

56 הנוסח הראשי פורסם בידי שכטר (לעיל הערה 22), עמ' 657 ודומה לו שם, עמ' 659. הנוסח בסוגריים הוא על פי מאן (לעיל הערה 22), עמ' 306–307, ודומה לו אצל ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', ספר דינבורג: קובץ דברי עיון ומחקר מוגש לבן-ציון דינבורג, י' כער, י' גוטמן ומ' שובה (עורכים), ירושלים תש"ט, עמ' 118, 126 ואצל פליישר (לעיל הערה 20), עמ' 335. בנוסח בסיסי זה יש שינויים מועטים בסידורי הגניזה, אך אין הם חשובים לנושא שלנו. כמעט מלוא הנוסח המובא כאן מתועד מתוך ספרות חז"ל עצמה (ראה במאמרי הנ"ל, עמ' כב–כה), והוא אפוא קדום בהרבה לזמן העתקתם של סידורים אלה.

57 על מרכזיותן של המילים מן השורש 'רצה' עמד בהדגשה ע' פליישר במאמרו 'לנוסח ברכת העבודה', סיני ס (תשכ"ז), בייחוד עמ' רעד.

58 ראה מילון אבן שושן, ערך 'רצה'.

ט, ז). ואכן, דרשנים אחדים מצאו פסוק זה מתאים לשמש ברכת פרידה המושמת בפיה של בת קול. הנה אחד המדרשים על פסוק זה:

א"ר הונא בריה דר' אחא: בשעה שהתינוקות נפטרי מביית רבן, בת קול יוצאת ואומרת להם "לך אכול בשמחה לחמך" – נתקבל הבל פיכם לפני כריח ניחוח'. ובשעה שישראל נפטרי מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, בת קול יוצאת ואומרת "לך אכול בשמחה לחמך" – כבר נשמעה תפלתכם לפני כריח ניחוח' (קהלת רבה ט, א [ז]).

זה המקום להזכיר שהכמיהה לרצייה באה לביטוי מפורש גם בפסוק שנתקבל להיאמר עם סיום התפילה: 'יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגאלי' (תה' יט, טו).⁵⁹

בחינה מדוקדקת של תוכן הברכה ולשונה חושפת שני מוטיבים נוספים הקשורים במובהק לשיח של פרידה. הברכה כוללת בקשה על שני עניינים: השראת שכינה והתמדת העבודה. ואולם בלשון הבקשה מצויה תופעה שאין לה אחות אף לא באחת מברכות הבקשה האחרות של העמידה. השראת השכינה מבוקשת מן האל, אולם התמדת העבודה היא ייחול עצמי ונושא המשפט הוא ישראל, כלומר המתפללים עצמם. ייחול עצמי זה עולה בבירור גם מחתימתה הייחודית של הברכה:⁶⁰ הפסוקית המתלווה למטבע הברכה, 'שאותך ביראה נעבוד', אין נושאה האל, כמו בברכות האחרות, אלא ישראל המבקשים לעבוד את האל. בבקשה זו עולה אפוא ממד מובהק של הדדיות וכמיהה לאינטימיות דתית. מוטיב זה אופייני למרכיבי שיח במצבים של פרידה. דרכם של הנפרדים היא להביע את רצונם להתמיד במפגש או לחזור ולהיפגש שוב, וכן לעשות זאת במציאות טובה יותר ואף אידאלית. הסוציולוגים סטוארט אלברט וסוזן קסלר מכנים זאת continuity process. מאפיין זה מאגד כמה מרכיבי שיח של פרידה, המסייעים להקלת הסיום של המפגש האינטימי ומקמים את המועקה שבעקבות הניתוק על ידי ביטויי המשכיות של הקשר על אף ניתוקו. זו אחת הדרכים המובחרות להביע סיפוק מקיומו של המפגש ואת רצייתו המלאה של הזולת.⁶¹ תפקיד מעין זה ממלאת הבקשה להשראת השכינה ולהתמדת העבודה. אין היא חלק מן הבקשה לשיקום המקדש החרב, שמוצתה כבר בגוף התפילה בתוך

59 ירושלמי, ברכות ד, ד [ח ע"א]; בבלי, ברכות ד ע"ב; שם, ט ע"ב.

60 וגם מחתימתה של ברכת ההודאה, וראה להלן.

61 ראה S. Albert and S. Kessler, 'Processes for Ending Social Encounters: The Conceptual Archaeology of a Temporal Place', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 6 (1976), pp. 164–167. קנפ ועמיתיו (לעיל הערה 35), עמ' 185, מייחסים את התופעה הנדונה כאן לקטגוריה של signalling supportiveness, והם כותבים שם כך: 'Supportiveness in Leave-taking often takes the form of an expressed desire to continue the interaction at a later date. After all, what could be more supportive than doing it all again?' במסגרת הסבר זה יש להבין גם את הייחולים הנאמרים כמעט בהכללה, כגון: 'נשמור על קשר', או 'להתראות', או ייחול למפגש בעתיד אידאלי: 'להתראות בשמחות וכיור'.

ברכת 'בונה ירושלים'.⁶² הבקשה כאן נובעת מעצם הסיטואציה הדתית שבה עובד ה' מסיים את עמידתו בפני אלוהיו. בעת הזאת הוא מצפה ומייחל למועד שבו תשכון השכינה בציון לנצח וישראל יעבוד את אלוהיו לעד.

בלשון הברכה יש עניין נוסף הקושר אותה למבע של פרידה. יש בה דגש על ביטויי מסירות ונאמנות, שהם תופעה רווחת במצבים של פרידה. הדבר בולט בחתימת הברכה, שבה מכתיר המתפלל את האל כמי שראוי לעבדו 'ביראה'. לפי נוסח החתימה הרווח במקורות חז"ל מודגשת גם בלעדיותו של האל – 'שאותך לבדך ביראה נעבוד'.⁶³ חתימה זו מקשרת בבירור את תוכן ברכת העבודה לתוכנה של ברכת ההודאה, שגם בה יש מבע של נאמנות לאל ('מודים אנחנו לך') וגם היא חותמת באותו סגנון של ברכת העבודה – 'הטוב לך להודות' בנוסח ארץ ישראל או 'הטוב שמך ולך נאה להודות' בנוסח בבל. ההטרמה של מבע הנאמנות כבר בברכת העבודה עולה גם מהענף הקדום של נוסח הברכה, המובא לעיל בסוגריים וכן ממדרש אמוראי קדום שנשמך עליו:

זבחי אלהים רוח נשברה [תה' נא, יט] [...] ורבנן אמרין: מניין לזה שעבר לפני התיבה שהוא צריך להזכיר עבודה ולשוח? מן הדא ברכתא, רצה ה' אלהינו ושכון בציון עירך. מן דבעי ישמעניה מן הכא: זבחי אלהים רוח נשברה' (ויקרא רבה ז, ב [מהדורת מרגליות, עמ' קנא]).

על מדרש זה כבר תמהו המפרשים: היכן בברכת העבודה יש זכר למחוות השחייה? ואולם (כפי שכבר ציין מרגליות שם) סביר להניח שבפני דרשן זה היה מצוי מעין הנוסח המובא לעיל בסוגריים 'ובירושלים נשתחוה לך', שבו יש הזכרה מפורשת למחוות ההשתחויה. אם כן, מבע הנאמנות שגלום במחוות השחייה שבברכת ההודאה מצוי כבר כמלל בנוסח ברכת העבודה.

המשמעות שהוצעה כאן לברכת העבודה מסבירה את שיבוצה המחושב בסדר העמידה. בלשונה ובתכניה יש קרבת מה לבקשות האסכטולוגיות של גוף העמידה של חול, ואולם ניתוח מדויק יותר של הברכה חושף את ייחודה ואת עומק משמעותה כמרכיב יסודי בסיום התפילה. סיום התפילה (כסיומו של מפגש) הוא מצב ייחודי

62 הבקשה לבניין המקדש היא מרכזית (ואולי עיקרית) בכל הנוסחים הקדומים של ברכת 'בונה ירושלים': במקור מן התלמוד הירושלמי (ברכות ב, ד [ד ע"ד]) שדן בסדר הברכות של העמידה, ומרמז להן במילה אחת או שתיים, נמנית ברכה זו בין הברכות כלשון 'בנה ביתך'. גם ברמזות לברכה זו כתפילת 'הביננו' בשני התלמודים לא נפקד זכרו של המקדש: 'בבנין עירך וכתקון היכלך' (בבלי, ברכות כט ע"א), 'בבניין עירך ובחידוש בית מקדשך' (ירושלמי תעניות ב, ב [סה ע"ג] = ברכות ד, ג [ח ע"א]). וכן הוא בנוסחי הברכה בסידורים הקדומים. על נוסח ברכת 'בונה ירושלים' ראה מאמרי 'לנוסחן הקדום...' (לעיל הערה 53), בייחוד עמ' 19–20, 30–32.

63 כך הנוסח בירושלמי, סוטה ז, ו (כב ע"א), אך לעומתו הנוסח ביומא ז, א (מד ע"ד) הוא 'שאותך נירא ונעבוד', וכך הנוסח לפי כ"י רומי גם בסוטה. ואולם תוספת המילה 'לבדך' מצויה גם בילקוט שמעוני, שמואל רמז פ, ד"ה 'ותתפלל חנה' בשם ילמדנו, וגם במדרש תהלים כט (קטז ע"ב). בדבר קדמות נוסח זה ראה ד' פלוסר, "'שגיאות מי יבין" [תה' יט, יג]: על כמה נוסחאות מקראיות בימי בית שני', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 405–409.

ורגיש. מצד אחד יש צורך עמוק לדעת שעבודה ה' נרצתה, ומצד אחר יש רצון לבטא את האי־נחת מן הצורך לסיים את התפילה ולהתנתק מקרבת האלוהים וכן להביע את הכמיהה להמשך ולהידוק של האינטימיות הדתית. במסגרת זו משובצת ברכת העבודה: המתפלל מבקש את רציית עבודתו ומביע את כמיהתו לכך שיוכל לעבוד את אלוהיו לעד ובמסירות מלאה. מובן אפוא הניתוק הברור של ברכת העבודה מגוף הבקשות שבעמידה של חול ושילובה באופן קבוע ומוצק במסגרת חטיבת הברכות שמסיימות את העמידות כולן.

משמעות זו של ברכת העבודה בלטה כל עוד השתמר הנוסח הקדום שלה. ואולם, כמפורסם, הלך נוסח זה ונדחק ובמקומו בא נוסח מורחב, שונה ממנו בעניינים רבים, והוא הנוסח המקובל היום ברוב עדות ישראל. כך לשונה של הברכה בסידור רס"ג:

רצה ה' אלהינו בעמך ובתפלתם, והשב עבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם תקביל ברצון ותהא לרצון תמיד עבודת ישראל, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, ותרצה בנו כמו אז, ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון.⁶⁴

התפתחותו של נוסח זה נובעת מתהליך מרכזי שעליו עמדתי בהרחבה במקום אחר.⁶⁵ נוסחה הקדום של ברכת העבודה, שלא ביטא בהדגשה מספקת את תודעת החורבן והכמיהה לגאולה, משך אליו לחץ קבוע לשינויו. נוסח חדש זה, הנזכר לראשונה רק בסידורי רב עמרם ורב סעדיה,⁶⁶ הוא פועל יוצא מאוחר של אותו לחץ אידיאולוגי לשינוי הנוסח. הוא הטביע בלשונה הקדומה של הברכה ממד רסטורטיבי ואסכטולוגי מובהק, ששיאו בהמרת החתימה ללשון 'המחזיר שכינתו לציון' אך הוא עובר כחוט השני בלשון הברכה כולה. תהליך זה משך את ברכת העבודה ממקומה העיקרי ביחידת החתימה של התפילה וטבע בה זיקה חזקה יותר לסדרת הבקשות האחרונות של העמידה של חול,⁶⁷ שקרבתן אליה מועדת הייתה ממילא להשפיע על נוסחה. כתוצאה מכך נתעמעמה במשהו משמעותה המקורית של הברכה, אך לא נעלמה.

64 סידור רב סעדיה גאון, מהדורת י' רוזנזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' יט. ומעין זה (בשינויים קטנים) גם בקטע גניזה שפרסם וידר: N. Wieder, 'Fourteen New Genizah-Fragments : of Saadya's Siddur together with a Reproduction of a Missing Part', E. I. J. Rosenthal (ed.), *Saadya Studies*, Manchester 1943, p. 275. נוסח זה הוא הנוסח הרווח בין קטעי הסידורים העתיקים בגניזה.

65 במאמרי 'ברכת העבודה' (לעיל הערה 53), בייחוד עמ' לב–לד.

66 לעומת סידורים אלו, עולה מתשובת רב נטרונאי גאון עדות ברורה שהנוסח הרווח בזמנו בכבל אינו כנוסח חדש זה אלא כנוסח הקדום, 'רצה ה' אלהינו ושכון בציון' (התשובה מובאת אצל ר' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 137–138). אין אפוא בסיס להקדים את הנוסח החדש לפני תקופת הגאונים.

67 כולל ברכת 'שומע תפילה'.

סיכום

העמדה הפרשנית במאמר זה היא שתפילת העמידה אינה יחידה טקסטואלית אלא יחידת שיח, ולאמתו של דבר, יחידה של דו-שיח.⁶⁸ עמדה זו אפשרה לבאר את תכניה של התפילה מתוך נקודת מבט הנשענת על הבנת מכלול העמידה כמעמד שיח חי בין המתפלל לבין אלוהיו, כדוגמת הנתיב לפני אדונו. גישה זו היא גישתו של ר' חנינא לתפילה (שנזכרה במבוא). לפי הצעתי, כל המרכיבים המילוליים והלא מילוליים המצויים ביחידה האחרונה של התפילה⁶⁹ מתפרשים מתוך פנומנולוגיה של פרידה. פרשנות זו פיתחתי כאן בעזרת כלי מחקר בני זמננו ממדעי החברה ובעזרת ידיעותינו על הפרידה הבין-אישית בתקופה שבה נתעצבה העמידה.⁷⁰ החטיבה האחרונה של התפילה באה לעצב בצורה מחושבת את סיומה של האינטראקציה הדתית בתפילה. היא נועדה להסדיר את סיום המעמד הדתי מתוך ההקשר של התפילה שזה עתה מסתיימת, אך גם בהקשר הרחב של מערכת היחסים הדתית הקבועה בין ישראל לאלוהיו. בהקשר רחב זה האופן שבו נפרד המתפלל מאלוהיו מסייע גם להגדיר ולבסס את מערכת היחסים הדתית הזו.

פרשנות זו מקנה משמעות עקרונית לסיומן האחיד (וממילא גם לפתיחתן האחידה) של כל סוגי תפילות העמידה, ובעזרתה גם מתיישבות כאחת כמה מן התמיהות הקשות שהעיבו על הבנה אחדותית של העמידה, בייחוד לגבי מקומה של ברכת הכוהנים ומקומן וסגנון של ברכות עבודה ושלו.

דרך הסבר זה מתחווה גם עצמת החוויה הדתית הגלומה בתפילת העמידה כפי שתיקנוה חכמים. הם עיצבו במכוון מעמד דיאלוגי, כמו בין-איש, שבו עומד המתפלל בפני אלוהיו. בסיומו של מעמד זה מובנית הפרידה מתוך תודעה של הדדיות, שיש בה לא רק מפעולות המתפלל אלא גם נתיב לרציית תפילתו בידי אלוהיו.

68 כלשונו הקולעת של הרב י"ד סולובייצ'יק: 'Prayer, we said, is a dialogue, not a monologue. A dialogue exists when one person addresses another, even if the other is temporarily silent' (J. B. Soloveitchik, 'Prayer as Dialogue', *Reflections of the Rav*, Hoboken N. J. 1989, p. 78)

69 ברכת העבודה, ברכת ההודאה, השחיות כהודאה, ברכת הכוהנים, ברכת השלום, היציאה מן התפילה.

70 על דרכי הפרידה ששררו בעולמם של החכמים ראה מאמרי 'Verbal and Non-Verbal Rituals of Leave-Taking in Rabbinic Culture: Phenomenology and Significance', *Jewish Studies Quarterly* 8 (2001), pp. 1–26

לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים

שולמית אליצור

מבוא

זיקתם של פייטנים אל עולם המדרש ושימושם בדברי דרשות ביצירותיהם הם מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. דרכים רבות להבאת מדרשים בפיוטים, מרמזים דקים אשר רק לאחר עיון מעמיק מתברר מקורם בדברי חז"ל, ועד להבאות רחבות של דברי מדרש, לעתים אפילו כמעט בלשונם המקורי.¹ מובן שלא ניתן לעסוק בכל אלו במאמר אחד. העיון כאן יתרכז אפוא בסוג אחד של דרשה – הדרשה האנלוגית, ויצטמצם בהיבטים אחדים בלבד של דרכי עיצובה בפיוטים. עיקר העיון יוקדש לבירור הרטוריקה המשמשת את הפייטנים ולהשפעתה על דרך קליטת הדברים אצל שומעיהם. לא לכל השיטות הרטוריות שתידונה אפשר להציע גם הסבר חד-משמעי בדבר מטרות הפייטנים בשימושיהם אלה, אולם לבירור הרטוריה-ספרותי הזה עשויות להיות השלכות מרחיקות לכת גם על כיווני מחקר נוספים.

המבט יתמקד בפיוטים שבהם הזיקה לעולם המדרש איננה זיקה של תוכן בלבד, אלא גם של צורה: פיוטים לא מעטים מנוסחים באופן המבליט את אופיו הדרשני של הטקסט. בעיקר אמורים הדברים בקטעים הבנויים על השוואות אנלוגיות,² בין

1 דברי סיכום כלליים בעניין זה ראה אצל ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 110; 266–269. והשווה גם ש' אליצור, 'לגלגולי החידתיות בפיוט המזרחי מראשיתו עד המאה הי"ב', פעמים 59 (אביב תשנ"ד), עמ' 14–34. בעניין המונחים 'מדרש' ו'דרשה' שורר ערפול מסוים במחקר. אני מבקשת להבהיר אפוא את דרך השימוש שלי במונחים לצורך מאמר זה (כלא שתהיה בכך כל כוונה לקבוע דרכי שימוש או הגדרות היפות לחקר ספרות חז"ל): במונח 'מדרש' השתמשתי כאן ככינוי לכל היצירה המדרשית והאגדית של חז"ל, המצויה בתלמודים ובקובצי מדרשים קדומים ומאוחרים (וכן למסורות קדומות המתועדות מחוץ לקורפוס המקובל). במונח 'דרשה' אין כוונתי לסיטואציה של אדם העומד ומשמיע דברים בפני קהל, אלא – בעיקר בתוך פיוטים – לתוצר גלוי של תהליך ה'דרישה', החיפוש במקרא, אשר ניתן להצביע עליו בבירור בתוך הטקסט. בהמשך אצמצם את הדיון ל'דרשות' מסוג זה המבוססות על אנלוגיה (אמתית או מדומה). בירור מקיף של משמעות המונח 'מדרש' ראה אצל י' פרנקל, מדרש ואגדה, א, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 26–40 (וראה שם בעמ' 40–41 שימוש במונח 'דרשה' הדומה במידה רבה לשימושי במאמר זה).

2 על דרשות אנלוגיות אצל חז"ל ראה י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י, עמ' 61–70.

של עניין³ ובין של לשון⁴ הן כאלה המדגישות את המשותף לעניינים המושווים הן כאלה המבליטות את ההבדלים ביניהם.⁵ מכיוון שהרטוריקה של הפייטנים עומדת במרכז העיון, לא ייערך ניסיון להבחין מלכתחילה בין דרשות אשר מקורן בדברי חז"ל ידוע לבין כאלה שאין כיום דרך לאתר את מקורן ואפשר שהן פרי דרשות העצמית של הפייטן. מדרשים רבים שהיו בידי הקדמונים ואבדו במרוצת הדורות מונעים כל אפשרות למיון בטוח מסוג זה. אבל עם סיום הדברים יצטברו בידינו אמצעים שונים אשר יאפשרו לחשוך בדרשות מסוימות המובאות בפיוטים שאין הן לקוחות ממקורות קדומים וסביר שהפייטנים יצרו אותן בעצמם.⁶

עיון ראשוני זה בדרשה הפייטנית מוקדש בהערכה לפרופ' יונה פרנקל, אשר זיכנו מצד אחד בעיוניו המעמיקים בדרכי האגדה והמדרש של חז"ל, ומצד אחר הוא טורח להעניק לנו מהדורות מקיפות של הפיוטים שבמחזורי אשכנז. יברך ה' חילו ויזכהו להשלים את כל מפעליו.

בין אנלוגיה מפורשת לאנלוגיה משתמעת

בפיוטים רבים הכוללים קטעים אנלוגיים שבהם עומדים דברים אלו כנגד אלו באים לשונות דרשה מפורשים. צמדים של מילות קבע, כגון 'מה טעם' / 'כמו', 'למה' / 'כי', 'ולמה' / 'רמז ל...', 'כמו' / 'כן', עשויים לארגן בצורה ברורה קטעים מקיפים בתוך פיוט (בעיקר בסילוקים קליריים) ולהעמידם כדרשות אנלוגיות ברורות לכל דבר. במקרים אלה ניתן לדבר על אנלוגיה מפורשת. במקרים אחרים משתמשים פייטנים באמצעים רטוריים היוצרים אנלוגיה ללא הכרזה גלויה. במקומות אלו ניתן לדבר על אנלוגיה משתמעת.

האמצעי הפשוט והנפוץ ביותר אשר הפייטנים נעזרים בו כדי להעמיד אנלוגיה משתמעת הוא התקבולת: העמדת פריטים בעלי מכנה משותף בשני איבריה של תקבולת אחת, יוצרת את התחושה שהם באים זה כנגד זה, גם אם אין הדבר נאמר

3 הן הדרשות מטיפוס 'מה מצינו' ו'נגד'. ראה שם, עמ' 66–67; א' מירסקי, 'מחצבתן של צורות הפיוט', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז (תשי"ח), עמ' 11–42.

4 הן דרשות 'מעל', או כשמן הידוע יותר (בעיקר בענייני הלכה) – גזרה שווה. ראה היינמן (שם), עמ' 67–70; מירסקי (שם), עמ' 43–63. בהמשך הדברים לא תבוא הבחנה בין סוגי הדרשות השונות, ויילקח בחשבון בעיקר עצם קיום האנלוגיה והדרכים המיוחדות שבהן היא מתעצבת בפיוטים.

5 ראה את הפרק 'דבר והיפוכו' אצל מירסקי (שם), עמ' 68–80.

6 לצורך העיון הנוכחי יובאו בעיקר פיוטים ארץ ישראלים מן התקופה הקלסית של הפייטנות המזרחית. דרשות מן הסוג הנידון נפוצות בפיוטי יוני, בעיקר בפיוטי ג-ה שבקדושתאותיו, אך גם בחלקים נוספים שלהן, וכן הן מצויות בהרחבה בפיוטי הקלירי, בעיקר בסילוקים של הקדושתאות. לעתים יובא לשם השוואה חומר קלסי נוסף. מוכן שהעקרונות שיעלו בהמשך יהיו יפים לדרשות פייטניות מסוג זה גם ביצירותיהם של משוררים מתקופות אחרות וממרכזים נוספים.

במפורש בשום מקום.⁷ השוואת דרשות פייטניות שבהן האנלוגיה מפורשת לדרשות דומות המבוססות על תקבולות והאנלוגיה בהן משתמעת בלבד עשויה להמחיש זאת בבירור.

נראה את התופעה תחילה מתוך דרשות מספרים. דרשות אנלוגיות המשוות בין דברים שונים שמספרם שווה חביבות היו על חז"ל,⁸ והפייטנים הלכו בדרכיהם, שיבצו דרשות כגון אלו ואף יצרו דרשות מספרים משלהם. כך דרך משל אומר ינאי על קריאת שמע:⁹

גַּם בָּה נִכְלָלוּ עֲשֶׂרֶת הַדִּבְרוֹת / אֲשֶׁר נֶאֱמְרוּ לְמוֹל עֲשֶׂרֶת מֵאֲמֹרוֹת

ינאי מקשר כאן בין שני עניינים יסודיים שמספרם עשר: עשרת הדיברות (הכלולים בקריאת שמע, על פי ירושלמי, ברכות א, ה [ג ע"ג]) ועשרת המאמרות שבהם נברא העולם (אבות ה, א), ומוסיף בפירושו ש'עשרת הדיברות נאמרו למוֹל [כנגד] עשרת מאמרות'.¹⁰ לפנינו אפוא אנלוגיה מפורשת.¹¹

7 על פי רומן יאקובסון הפונקציה הפואטית גורמת לכך שסמיכות מקום תיצור גם השוואת משמעות, והשירה היא אפוא 'רצף שבו מושלך דמיון על פני תסמוכת'; ראה בחיבורו 'בלשנות ופואטיקה', הספרות ב (תש"ל), עמ' 280–283.

8 ראה היינמן (לעיל הערה 2), עמ' 65–66.

9 על פי מ' זולאי, פיוטי ינאי, ברלין תחר"ץ (להלן זולאי), עמ' רמ; צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א–ב, ירושלים ותל אביב תשמ"ה–תשמ"ז (להלן רבינוביץ), ב, עמ' 142.

10 קישור זה בין שתי העשירות קיים גם בכבלי (מגילה כא ע"ב) ובפסיקתא רבתי (פיסקא כא [מהד' איש שלום דף קח ע"א]).

11 באופן דומה מציין ר' אלעזר בירכי קליר בקיקלר 'אומץ אדירי כל חפץ' מקדושתת 'אופר מאז' לראש השנה (ראה ד' גולדשמידט [מהדיר], מחזור לימים הנוראים, א: ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' 164), כנימוק לעשר פעמים שנאמר לשון מיתה במשה רבנו (על פי דברים רבה יא, י): 'יען אשר נוקש כעשר / נחתו בו מיתות עשר', כלומר מכיוון שחטא 'בעשר', וכנראה הכוונה – במסגרת עשרה הניסיונות שניסו בהם אבותינו את הקב"ה כמדבר (כמ' יד, כב; אבות ה, ג), נאמרו בו עשר מיתות. בעשירייה שמחברה אינו ידוע, המשולבת בקדושתא הקלירית ל'ראה ראיתי' 'אסירי פרך בהאנקם' (ראה ש' שפיגל, אבות הפיוט, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 144, וכן זולאי, עמ' שנח) דורש הפייטן שישראל נגאלו ממצרים 'מתוך חמישה דברים' (כלשון הירושלמי, תענית א, א [סג ע"ד]), כדי שיקבלו חמישה חומשי תורה: 'בעבור תת למו דת מחמשה / דרור החשת למו מתוך דברים חמשה'. בכל המקרים הללו האנלוגיה מפורשת, והפייטן מסביר לנו באמצעות מילות קישור ('למול', 'יען', 'בעבור') ששני הדברים שמספרם שווה אכן באים זה כנגד זה. לעתים מתפתח בדרך זו רצף דרשני ארוך; ראה דרך משל במחרוזות רבות מתוך הסילוק 'מי ידע לאזין לחקיר' מקרובת 'אחד באחד גשו' לשכת וראש חודש, שפיגל (שם), עמ' 116–117 (לעצם הדרשה המעניקה טעם למצוות, גם במקום זה וגם במקרים דומים הבאים בדוגמאות השונות שלפנינו, השווה לדיונו של היינמן [לעיל הערה 2], עמ' 146–149. לפרטי ההשוואות שבדרשה שבפיוט זה לא ידוע מקור אצל חז"ל, וייתכן מאוד שהקלירי עצמו 'המציא' אותם לצורך פיוט זה). דרשה קלירית דומה, המזווגת מספרים נתונים עם ענייני היום המיוחד, מופיעה בפיוט הקדושה שלו לראש השנה 'ואתה און קול מפאריך' (גולדשמידט, שם,

אבל לא בכל מקום מעוצבות הדרשות בדרך זו. לעתים מעמידים פייטנים שני פרטים שמספרם שווה זה בצד זה בלא לציין את הקשר ביניהם – אך עצם העמדתם בתקבולת, בצירוף המספר המשותף, יש בה כדי ליצור אנלוגיה משתמעת. כך למשל מצרף ינאי שני מדרשים, האחד על עשרה מאמרות שבהם נברא העולם (אבות ה, א) והשני המונה עשרה לשונות שבהם נקראת נבואה (בר"ר מד, ו [מהד' תאודור ואלבק, עמ' 429]), ואומר:¹²

יְהִי מֵאֲמֹרֹת עֶשְׂרֵה חֲתָכָהּ / וּבִלְשׁוֹנוֹת עֶשְׂרֵה נְבוּאָה קָרָאתָהּ

למעשה אין ינאי אומר כאן במפורש שעשרה לשונות נבואה הם כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, אך העמדת הדברים זה כנגד זה בתקבולת גורמת לקולט הפיוט ליצור בעצמו את הקישור ולהבין את הדברים כאנלוגיים. דבר דומה קורה כאשר ינאי מעמיד זה מול זה 'חמשה צערים' הנגרמים לאישה¹³ ו'חמשה דמים' הטמאים באישה (משנה, נידה ב, ו):¹⁴

אֲזַי חֲמֵשָׁה צְעָרִים הֵיטְעָנָהּ לְאִשָּׁה / וְחֲמֵשָׁה דָּמִים טִימְאִיתָהּ בְּאִשָּׁה

שוב חמישה כנגד חמישה – בלא שהדברים נאמרו במפורש. בהמשך הפיוט מפרט ינאי ודורש כל אחת מהחמישיות הללו בנפרד,¹⁵ אך העמדתן זו מול זו בראש הקטע יוצרת קשר אנלוגי-דרשני ביניהן.

ההקבלה יכולה להופיע גם שלא במסגרת טור אחד. בקדושתא לראשון של פסח מפרט ינאי 'שלוש מצוות' שבזכותן נגאלו ישראל ממצרים,¹⁶ ואחרי שני טורים מוסיף:

גַּם זִכְרוֹן [הזכרת] שְׁלוֹשׁ מִצְוֹת צִוּוֹתָהּ לָהֶם / יְדֵי חוֹבָתָם לְצֵאת בָּהֶם

ובהמשך הוא שב ודורש אותן שלוש מצוות (הן פסח, מצה ומרור, אשר יש חובה להזכירן ולפרש את טעמיהן, על פי משנת פסחים י, ה). יש כאן לכאורה שתי דרשות נפרדות, אך העמדת 'שלוש מצוות' בסמוך ל'שלוש מצוות' אחרות יוצרת

עמ' 220–221). הקלירי דורש בקטע זה את מניינם המדויק של איברי האדם כמקבילים לפרטים שונים מעניין מצוות ראש השנה; ואין אלו אלא כמה דוגמאות מתוך רבות.

12 בפתחת המשלש לסדר 'במחזה' (בר' טו, א). ראה זולאי, עמ' כה; רבינוביץ, א, עמ' 136.

13 הם, כפי שינאי עצמו מפרט בהמשך הפיוט, 'צער עידוי' [תחילת ההיריון] ועיבור, נפילה ולידה וגידול בנים; השווה בראשית רבה כ, ו (עמ' 190).

14 זו פתיחת העשירייה לסדר 'ואשה כי יזוב' (וי' טו, כה). ראה זולאי, עמ' קנו; רבינוביץ, א, עמ' 434.

15 על דרשת חמישה דמים ראה להלן, עמ' 516.

16 הן 'ביאור שמם לא שינו, ולשונם לא שינו, וסודם לא גילו'; ראה זולאי, עמ' רסג; רבינוביץ, ב, עמ' 255. יש לשים לב למסורת על שלוש המצוות, בניגוד למופיע ברוב המדרשים המקובלים (ארבע מצוות); ראה בביאורו של רבינוביץ שם, וכן ש' ליכרמן, 'חזנות ינאי', סיני כ (תרצ"ט), עמ' רכז–רכח (כונס גם בספרו מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 129–130).

שוב אנלוגיה משתמעת, המרמזת לכך שפסח, מצה ומרור לא באו אלא כנגד שלוש המצוות שבזכותן נגאלו ישראל ממצרים, דבר שיניי אינו אומרו כלל (אלא אם כן נבין את תיבת 'גם' כמכוונת לדרשת 'כנגד' מפורשת).

מובן שאנלוגיות משתמעות הנוצרות מכוח תקבולת אינן מוגבלות לדרשות מספרים בלבד, אבל דרשות מספרים הן אלו היותר פשוטות. למעשה, העמדת האיברים השונים היוצרים את האנלוגיה זה מול זה בתקבולת, בלא לפרש את הקשר ביניהם, היא אמצעי פשוט יחסית של יצירת דרשה. היעדר הקישור המתבקש עשוי להתפרש כחלק מדרכם של פייטנים לומר את דבריהם בלשון חידות ורמזים, ו'הטרחת' השומע להשלים בעצמו את הקישור מגבירה את הסתימות של הפיוט וממילא הופכת אותו למאתגר ומעניין יותר. אבל במקרים אחרים נוספים גורמים רטוריים מסוגים שונים המשתתפים ביצירת האנלוגיה, ובהם דרכי ההפעלה של הקולט מורכבות יותר.

אנלוגיה המבוססת על אמצעים רטוריים

בפתח הדברים ראינו שבסיס האנלוגיה הוא בדרך כלל או ענייני או לשוני. אבל במקרים רבים, כאשר אנו בוחנים את המשותף לשני האיברים המשווים, אנו מגלים שאין האנלוגיה מבוססת על דברים אלו, ובמקומם משמשים אמצעים רטוריים שונים. אין המדובר רק באנלוגיה משתמעת: גם אנלוגיה מפורשת עשויה להתבסס על שימושים רטוריים, ועיון בפיוטים יגלה שלא תמיד קיים בסיס 'אמתי', ענייני או לשוני, להשוואה. לבירור האמצעים הרטוריים המשמשים ליצירת אנלוגיות משני הסוגים, ובעיקר האנלוגיה המשתמעת, יוקדשו הסעיפים הבאים. יש לציין שחלק מן האמצעים שיימנו בהם מצויים גם בספרות המדרש ואינם ייחודיים לפיוטים; אולם הפייטנים הרחיבו את הפתח שפתחו הדרשנים והרבו מהם בשימושים רטוריים כאלו שנראה בסמוך.

א. אנלוגיה שיסודה בהקבלה צלילית
במקומות רבים באים, בעיקר אצל ינאי, משפטים מקבילים הדומים ביותר בצליליהם. משפטים אלו אינם דרשניים, אבל ניסוחם המקביל, העושה שימוש בצלילים עשירים ובמשחקי לשון נופל על לשון, עשוי להביא גם הוא ליצירת אנלוגיה משתמעת, מכוח הצלילים הדומים הקושרים את הדברים כאילו הם באים זה כנגד זה,¹⁷ כמעין דרשות 'כנגד', ורק בעיון שני מתברר שאין כאן כל השוואה אמיתית. בדרך זו שם ינאי בפי שרי הבוכה על עקרותה את הדברים הבאים:¹⁸

17 גם עניין זה בירר יאקובסון (לעיל הערה 7), ועמד על כך ש'מילים דומות בצליליהן נמשכות זו אל זו במשמעותן', ו'בשירה, כל דמיון כולט בצליל מוערך ביחס לדמיון ו/או אי דמיון במשמעות' (שם, עמ' 282).

18 בפיוט ד לסדר 'ושרי אשת אברם'; ראה זולאי, עמ' ל; רבינוביץ, א, עמ' 146.

לו לא נוצרתי / כי נעצרתי
מה נחקרתי / כי נעקרתי

אין כאן שום אנלוגיה אמתית, אלא דברי זעקה הקשורים זה בזה: מכיוון שאני עקרה ('נעצרתי') – הלוואי שלא נולדתי כלל! מדוע נבזיתי ('נחקרתי')¹⁹ בהיותי עקרה? אבל צמדי המילים 'נוצרתי'/'נעצרתי', 'נחקרתי'/'נעקרתי' יוצרים אנלוגיה משתמעת, וכביכול עומדת כאן הקבלת הפכים דרשנית.

סוג אחר של דרשות הנשענות על צלילים הן דרשות של שמות. דרשות כאלה באות כמין אטימולוגיה עממית ומעניקות הסברים לשמות מקראיים. בדרך זו הלכו גם חכמי המדרש,²⁰ ופייטנים השתמשו בה לעתים גם בדרשות אנלוגיות מפורשות. כך מסביר ינאי את השם 'יהודים':²¹

אום אֶשֶׁר נִקְרָא שְׁמָם יְהוּדִים / עַל שֵׁם הָיִיתָ בְּשֵׁם יְהוּדִים

הקבלת הצליל בין 'יהודים' ל'יה מודים' עומדת כאן אפוא כבסיס לדרשה המובאת באופן גלוי ומפורש. אבל במקרים אחרים יוצר ינאי קשר צלילי בין שני פריטים בלא לפרש את הקשר וההקבלה שביניהם. כך הוא מספר על בלעם:²²

יַעֲזֹק לְקַלְלָם אִזְּ בִּירַח בּוֹל / בְּיָמִים אֲשֶׁר בָּא לְעוֹלָם מְבוֹל

'ירח בול' הוא חודש מרחשוון, ובו החל המבול (בר' ז, יא). ינאי מבקש לומר שבלעם ביקש לשם העצמת הקללה חודש שכבר אירע בו אסון בעבר. אבל הזיווג הצלילי בין 'בול' ל'מבול' מכניס לפיוט מעין דרשה אטימולוגית נלווית, לא מפורשת, מעין 'למה נקרא שמו ירח בול, שבו בא מבול לעולם'.²³

פיתוח רחב יותר של דרשת שמות מעמיד ינאי תוך כדי תיאור ההתנחלות של בני ראובן ובני גד בעריהם. במחרוזות שונות של פיוט ו לסדר 'ומקנה רב' (במ' לב,

19 על פי הצעתו של ח' שירמן שהביא מ' זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ו (תש"ו), עמ' קצה (היום גם בספרו ארץ ישראל ופיוטיה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 481). זולאי מציע שם (בשם כ' קלאר) אפשרות נוספת לכאן 'נחקרתי' בהוראת 'נבראתי'. על פי פירוש זה התקבולת שלמה.

20 ראה היינמן (לעיל הערה 2), עמ' 110–112.

21 בפתיחת פיוט ו לסדר 'שמע ישראל' (דב' ו, ד). ראה זולאי, עמ' רמ; רבינוביץ, ב, עמ' 143. דרשה דומה על השם 'יהודים', אך רק על לשון 'מודים' בלא 'יה', מופיעה גם בשיר השירים זוטא א (ראה שבעים שמות, מהד' ב' אליצור, ירושלים תשנ"ח, עמ' יג).

22 בסיום העשירייה לסדר 'וירא בלק'. ראה זולאי, עמ' ריב; רבינוביץ, ב, עמ' 94.

23 לקללת בלעם בחודש מרחשוון דווקא לא נמצא עד כה מקור. לדרשת 'כול'/'מבול' השווה פסיקתא רבתי ו (כד ע"ב), ושם האנלוגיה מפורשת: 'מהו "בירח בול" [מל"א ו, לח], ירח שהביא הקדוש ברוך הוא את המבול'. וראה דרשת 'כול'/'מבול' גם בעשירייה לסדר 'ויהי כל הארץ' (בר' יא, א; ראה זולאי, עמ' יב; רבינוביץ, א, עמ' 112): 'גרו [פחדו] פן יציפם שטף מבול / לחשבון שנים אשר בא בירח בול'.

א)²⁴ הוא משלב את שמות עריהם של בני גד וראובן, תוך שהוא יוצר משחקי צליל רבים הקשורים בשמות אלה. בכמה מקומות נוצרת מעין דרשת שם פשוטה. כך הוא במשפט מעין 'עֲזָרָה לְהִיעֹזֵר בְּיַעֲזֹר', או ביתר הרחבה: 'נַחֲלַת נַמְרָה לְנַחֹל צָבו / כְּנֶמֶר עַל דֶּרֶךְ צִלְחוֹ'. 'יעזר' לשון עזרה, ו'נמרה' כנגד 'נמר' (אף על פי שהבסיס ל'דרשה' אחרונה זו אינו אלא דימוי). ב'דרשה' אחרת, כפולה,²⁵ אך שוב בלתי מפורשת, מביא ינאי מקבילות לשמות הערים 'סבמה'-'שבם' ו'נבו':

קָשְׁרוּ עַל סַבְמָה לְבוֹא / לְהַסִּיכֶם מוֹשְׁבוֹת שְׁכֶם וְנָבו
רָאוּ בְּנִבּוּאָה כִּי נָבִיא בּוֹ / יַעֲלֶה, וְלֹאֲרֹץ לֹא יָבוֹא

כנגד 'סבמה'-'שבם' מעמיד ינאי את הפועל 'להסיכם', היוצר אנלוגיה משתמעת המעמידה כביכול דרשה אטימולוגית. מעניין יותר השם 'נבו': על הר נבו מספר ינאי שבני גד וראובן ראו בנבואה שמשה עתיד לעלות עליו ולא להיכנס לארץ. אבל העמדת המילים 'נביא בו' בסיומו של טור, תוך ניתוקן מהנשוא 'יעלה', יוצרת את משחק המילים המחוזז 'נבו' / 'נביא בו', המעלה שוב אנלוגיה משתמעת מתוך צלילי הפיוט.²⁶

ברור שבפיוט זה השתדל ינאי לחפש את המקבילות הצליליות לשמות הערים וליצור במכוון רושם של דרשות צליל. אבל העושר הצלילי בפיוטי ינאי כה רב עד אשר לעתים נראה שהדרשות על שמות גיבורי השירים עולות אפילו שלא במכוון. כך מתאר ינאי את זעקתה של שרי העקרה:²⁷

'מִתִּיר אֲסוּרִים, הִתֵּר אֲסוּרֵי / וְרַפָּא יִסּוּרֵי!' / צַעֲקָה שְׂרִי

החרוז העשיר 'אסורי'/'יסורי'/'שריי' איננו מעמיד דרשה מפורשת של שמה של

24 וולאי, עמ' רכז–רכה; רבינוביץ, ב, עמ' 120.

25 על דרשות כפולות ודרך פעולתן ראה גם להלן, עמ' 516–518.

26 בכמה מחרוזות מעשיר ינאי את משחקי הצליל עד אשר אי־אפשר עוד להחליט מה כעצם כא כנגד השם (ראה גם להלן סעיף ה על הדרשה מורכת האיברים). לעתים מספיק לשם כך משפט מצטלצל אחד, כגון 'חֲשָׁקָה נִפְשָׁם כְּטִירוֹת עֲטָרוֹת / אֲשֶׁר קָעוּ מִטָּרוֹת מְתַעֲטָרוֹת', או: 'צִעְדוּ עָלֵי אֶלְעָלָא לְהִתְנַחֵל / כְּמַעְלוֹתֶיהָ עָלוֹת לְנִהֵל'. ובכן, 'עטרות' כנגד 'טירות', 'מיטרות' או 'מתעטרות'? ו'אלעלא' לשון 'מעלות', 'עלות', או מילת היחס 'עלי'? העושר הרב מטשטש כאן את התחושה החדה של דרשה אטימולוגית ממוקדת, ומביא למעשה כמה 'דרשות' כאלה בעת ובעונה אחת. במקרים אחרים מעמיד ינאי את שם העיר הנדרש בחרוז הטורים, ועל ידי כך יוצר כמה הקבלות צליליות שכביכול 'דורשות' אותו: 'וּמַקְנָה רַבִּן טוֹכֵס לָהֶם לֶכֶן לְדַאכּוֹן / וּבִיקְשׁוּ מְרָעוֹת הָרִי דִּיכּוֹן / נָדָם בְּסוֹף מָטָה כְּדוּוֹן / וּמֵאֲרָצָם גָּלוּ כְּצוֹן'. העיר 'דיכון' מזכירה אפוא את הסוף המר של בני גד וראובן, והחרוז יוצר תחושה שהיא נדרשת מלשון 'דאכון' ו'דוון', מילים המציינות צער וכאב.

27 כפתחת פיוט ד לסדר 'שרי אשת אכרם' (בר' טז, א). ראה לעיל הערה 18.

שרי, אבל הצלילים הצפופים יוצרים מעין אנלוגיה משתמעת, הקושרת בין הייסורים והאסורים לבין השם, תוך ניצול כינוי הגוף של המדבר להעמיק את הדברים.²⁸

ב. אנלוגיה המבוססת על כינויים

אחת הדרכים הנפוצות ביותר לבניית הקשרים הצליליים בין האיברים המקבילים היוצרים אנלוגיה משתמעת היא השימוש בכינויים. הכינויים הם אחד האמצעים החביבים ביותר על הפייטנים, והם משמשים להעשרת השירים ולהעמקת אופיים החידתי.²⁹ הפייטנים משתמשים בהם גם כדי להעמיד דרשות המבוססות על אנלוגיה מפורשת וגם בבסיס לאנלוגיה משתמעת. הדוגמה הראשונה לכך פשוטה יחסית: בסילוק 'אין לשוחח' לפרשת פרה (דוידזון א 3056) דורש הקלירי את פרטי מצוות פרה אדומה, וביניהם את שלושת המינים המושלכים לתוך האפר, הבאים לכפר על ישראל:

בְּעֵץ אֶרֶז / לְעֻנּוּפִים כְּאֶרֶז
בְּאֶזוּב / לְנִדְכָּאִים כְּאֶזוּב
בְּשֵׁנִי / לְשִׁפְתוֹתֶיהָ כְּשֵׁנִי
בְּתוֹלַעַת / לְאֵל תִּירָאִי תוֹלַעַת

בכל אחד מן הטורים מופיע מצד אחד הפריט המושלך אל אפר הפרה, ומצד שני כינוי לעם ישראל הכולל הזכרה של אותו פריט עצמו. אמנם לא נאמר כאן אלא שכל הפריטים הללו באים לטובתם של ישראל, אבל לשון הכינויים יוצר אנלוגיה כמעט מפורשת, ואין כאן אלא ניסוח מרוכז יותר של דרשה מעין: 'ולמה ארז? כנגד ישראל הענופים כארז' וכו'.³⁰

28 בלא כינוי הגוף כמעט אי-אפשר יהיה 'לתרגם' את הדברים לדרשה מעין 'למה נקרא שמה שרי, שהייתה אסורה מללדת ובעלת ייסורים'.

29 על הכינויים ראה פליישר (לעיל הערה 1), עמ' 104–107.

30 העמדת שני כינויים נפרדים כנגד השם הכפול 'שני תולעת' קשורה בשיטתם של הפייטנים להעמיד דרשות כפולות; ראה להלן, עמ' 516–518. מהלך דומה לזה שהודגם כאן עשוי להיווצר גם בהקשר מקומי, לא של 'דרשת כינויים' רצופה. כך 'דורש' יניי את כינויי האבות כמקבילים למעשיהם בעשירייה לסדר 'ואל הלוי תדבר' (כמ' יה, כה) העוסק במעשרות (ראה זולאי, עמ' רא; רבינוביץ, ב, עמ' 77): 'אֶבְרָהָם כָּל / בְּרָכוֹ אֲדוֹן כָּל / תְּחִלָּה עֵיִשָּׁר מַעֲשֵׂר מְכַל // כִּבְּן קִנּוּ אֲשֶׁר נִתֵּן לוֹ לְמֶאֱהָ / נָתַן מַעֲשֵׁר מְשֻׁעָרִים מֶאֱהָ'. על אברהם נאמר מצד אחד 'ויתן לו מעשר מכל' (בר' יד, כ), ומצד שני 'וה' ברך את אברהם בכל' (בר' כד, א). ברור שהקבלה אמתית זו בין ברכת ה' לבין נתינתו של אברהם עומדת במרכז הטור הראשון. אבל הדברים אמורים בלשון כינוי: אברהם מכונה 'אב אשר בכל ברכו אדון כל', וכינוי זה עצמו כולל כינוי נוסף לה', 'אדון כל', המאפשר לחזור על מילת המפתח 'כול' פעם נוספת. בטור השני מקביל יניי את 'מאה השערים' שזרע יצחק (בר' כו, יב), אשר על פי המדרש נמדדו לשם הפרשת המעשר (בראשית רבה סד, ו [עמ' 706] והמקבילות), למאה שנותיו של אברהם בעת היוולדו; אך שוב אין הדברים אמורים בלשון דרשת 'כנגד' רגילה, והאנלוגיה משתמעת מתוך הכינוי ליצחק 'בנו אשר ניתן לו למאה'. בחירת הכינויים מכוונת כאן אפוא כדי ליצור אנלוגיה דרשנית. שיטה

העדפה מעניינת של דרשת כינוי על פני דרשה עניינית, המלמדת על טיפולו של הפייטן במקורותיו, עולה בפיוט שבו מעבד ינאי מדרש ארוך המתאר את עונשה של הסוטה הבא כנגד מעשיה, מידה כנגד מידה. השקאת הסוטה בכלי חרס דווקא מנומקת במדרש כבאה בניגוד למעשיה, שעה שהשקתה את הנואף בכלים נאים: 'היא השקתו יין בכוסות משובחים, לפיכך כהן משקה מים המרים בכלי חרס' (תוספתא, סוטה ג, ה [מהדורת ליברמן, עמ' 159]). ינאי נותן טעם אחר להשקיה בכלי חרס:³¹

וְכַאֲשֶׁר פִּיזְבָּה בִּיצִירַת יוֹצֵר / יִשְׁקָה מֵאֲרָרִים בְּכֵלֵי יוֹצֵר

כלי חרס מכונה כאן 'כלי יוצר', ויסוד הדרשה בהעמדתו מול הכינוי לקב"ה 'יוצר'. דרשת הכינוי המבוססת על הקבלה לשונית תופסת כאן אפוא את מקום הדרשה העניינית.³²

ג. דרשות תמונה

בשונה מן המקרים הרבים שראינו, שבהם נוצרה האנלוגיה המשתמעת באמצעי

זו משמשת פייטנים גם במסגרת קטעים ארוכים של אנלוגיה מפורשת. בתוך סדרה של דברים העומדים זה כנגד זה עשוי פייטן לשלב בין הקבלות ממשיות, המבוססות על המציאות, גם כאלו שאינן נשענות אלא על כינויים. ההבחנה בטיבן של ההקבלות במקרים אלו עשויה לעתים לספק לנו איתותים לכך שאין צורך לחפש את מקורותיו המדרשיים של הפייטן לכל פרטי הדברים שבדרשתו: שעה שלדרשות המבוססות על תכונות ממשיות יש סיכוי סביר למצוא מקור, הרי שדרשות הכינויים הן דרשות פייטניות אופייניות ורק לעתים רחוקות הן נסמכות על מדרשים מפורשים. ראה, דרך משל, את הדרשה שבסילוק הקלירי לפרשת זכור 'אלהים אל דמי לך' (דוידזון א 4632), המשווה בין מעשי עמלק לישראל בדרך בצאתם ממצרים לבין מעשי עמלק-רומי כלפי הקב"ה בעת חורבן המקדש. בצד השוואות המבוססות על מציאות ממשית, כגון 'אוֹתָנוּ בְּמִדְבָּר נִלְחָמוּ / וְאוֹתָנוּ בְּיָשׁוּב נִתְלַחֲמוּ // אוֹתָנוּ חוּץ לַמַּחֲנֶה הָיָה / וְאוֹתָנוּ בְּקֶרֶב הַמַּחֲנֶה נִהְיָה', באות שם אנלוגיות מפורשות שיסודן בכינויים כלכל, כגון הכינוי 'עֲשֵׂרֶת אֲבִירֵי בְרִית' לעשרת הרוגי מלכות, שלא בא אלא כדי להעמיד אנלוגיה להתנכלות העמלקים לברית המילה (השווה פסיקתא דרב כהנא זכור ו [מהדורת מנדלבוים, עמ' 44]).

31 בעשירייה לסדר 'איש איש כי תשטה' (כמ' ה, יא). ראה זולאי, עמ' קפא; רבינוביץ, כ, עמ' 24. דרשה פייטנית של מדרש זה עצמו, ובאופן הצמוד הרבה יותר למקור, באה גם ברהיט לאותו סדר. ראה זולאי, עמ' קפב; רבינוביץ, שם, עמ' 25–26. והשווה גם למירסקי (לעיל הערה 3), עמ' 35–42.

32 כינוי דומה יכול אף להעמיק ולהבליט את התחושה שקיים קשר בין שני עניינים המשווים זה לזה בפיוט מכמה צדדים. כך דרך משל כאשר ינאי משווה במשלש לסדר 'וקח מאתם מטה' (כמ' יז, טז; ראה זולאי, עמ' קצה; רבינוביץ, כ, עמ' 67) בין בחירת שבט לוי (לכהונה) לבחירת שבט יהודה (למלוכה), הוא משתמש בכינויים בעלי צליל דומה לשני השבטים: 'נִיבְחַר מֶטֶה לֵוִי / וְהִבְחַר מֶטֶה לְבִיא // זֶה לְכֹהֵנִי וְזֶה לְמִלֻּכָּה'. הכינוי המקורי 'מטה לביא' (על שם 'גור אריה יהודה', בר' מט, ט) בא כמובן כדי ליפול על לשון 'מטה לוי' וליצור תחושה שההקבלה בין השבטים איננה רק בבחירתם אלא גם בשמם (דוגמאות נוספות רבות לכינויים המעשירים את הדרשה ראה בדיון בדרשות המפוצלות, להלן עמ' 518 ואילך).

תחביר (תקבולת) או צליל (כולל צלילי הכינויים), עשויים פייטנים להפיק את דרשותיהם המיוחדות גם מיצירת לשון ציורית על ידי מטפורות או דימויים. כאן מדובר אף בדרשות אנלוגיות מפורשות, הכוללות מילות קישור ברורות. דרך זו של דרשה מצויה גם במדרשי האגדה,³³ והפייטנים ניצלו אותה והרחיבו את השימוש בה.

הדברים בולטים במיוחד כאשר הם באים במסגרת דרשה רחבה. כך, דרך משל, מפייט הקלירי את טעמן של עשר המכות כעונש שבא על המצרים במידה כנגד מידה.³⁴ אבל רבות מן ההקבלות שהוא מביא מיוסדות על תפיסה ציורית; כך כבר בטור הראשון:

הם שפכו כמים דם עולליהם / לכן להם נהפכו נוזליהם

המצרים לא שפכו בפועל את דם עולליהם של ישראל אלא השליכום ליאור. אבל ההשלכה ליאור היא 'שפיכות דמים' במובן המושאל של המונח, הכולל כל רצח; ומונח זה נבחר כאן כדי להקביל למכת הדם. כאן השתמש הקלירי במטפורה שחוקה ביותר. אבל הסברו למכת חושך מיוסד על מטפורה חיה, הכרוכה גם בכינוי מטפורי לישראל:

הם האפילו ברה כשמש / לכן חשך אורם לאמש

החושך ששרר במצרים בא אפוא כי הם 'האפילו' את ישראל המכונים 'ברה כשמש'. הכינוי מבוסס על שה"ש ו, י ('ברה כחמה' – והשינוי ל'שמש' הוא כמובן לשם החרוז), אך ציור ההאפלה כולו לא בא אלא כמטפורה לגרימת סבל וייסורים. פייטן אחר, ר' פינחס הכהן, משתמש באמצעים של דימוי ומטפורה כדי לדרוש את הלכות נר חנוכה:³⁵

33 דיון מפורט בשימוש במטפורה ובאלגוריסטיקה בדרשות ראה אצל י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 197–232. דרשה אנלוגית המבוססת על מטפוריזציה ברורה היא למשל הדרשה על שלוש מצוות שנשים מתות עליהן כשעת לידתן בירושלמי, שבת ב, ו (ה ע"ב) ובמקבילות נוספות: 'אדם הראשון דמו של עולם [...] וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נדה לאשה. ובחלה, אדם הראשון חלה טהורה לעולם היה [...] וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה. ובהדלקת הנר, אדם הראשון נרו של עולם היה [...] וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה'. הלשונות 'דמו של עולם', 'חלה טהורה לעולם' ו'נרו של עולם' הם מטפורות מובהקות, והן המעמידות את הבסיס לדרשה כולה, ממש כמו בפיוטים שיובאו בסמוך.

34 י' פרנקל (מהדיר), מחזור פסח, ירושלים תשנ"ג, עמ' 121–122.

35 ראה: ש' אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 505–508. ביאור הטורים שהובאו כאן: (1) גיהו: אורו (צורה פייטנית הגזורה מ'נגה' בהשמטת ה'נ'). כפתילת פשתן: היא הפתילה המועדפת לעניין נר של שבת, השווה משנת שבת ב, ג: 'כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן'. יתכוון: יהיה מכוון, כלומר ידלק כהלכה. (2) דעת: כדי להודיע. דועכו כפשתה: על פי יש' מג, יז, ומשמעו כאן: נכנעו והובסו. (3) טרם חשיכה: כדי להדליקו עם

גַּר חַ <נִכָּה> גִּיהוּ בַּפְתִּילַת פִּשְׁתָּן יִתְכַּוֵּן
דַּעַת כִּי דוֹעָכו כַּפְשָׁתָה קֶהְלוֹת יוֹן...

גַּר חַ <נִכָּה> קוֹבְעִים וּמְכִינִים אוֹתוֹ טָרָם חֲשִׁיכָה
רַעִים כִּי הוֹנְהָרוּ וַיִּזֶן חֲשֶׁכָה

הפייטן ממליץ להשתמש בפתילת פשתן דווקא – ומוצא בכך סמל להכנעת היוונים, אך הסמל מיוסד על דימוי (מקראי במקורו): 'דועכו כפשתה' (על פי יש' מג, יז). הכנת הנרות 'טרם חשיכה' מסמלת את החשכת היוונים (כנגד הארת ישראל) – שוב מטפורות של אור וחושך, הפעם כסמל לניצחון מול כניעה.

שימוש בכמה השוואות המבוססות על מטפורות מופיע ברהיט ל'דברי ירמיהו' המיוחס ליניי,³⁶ ובו מעמיד הפייטן את ימי משה הטובים כמנוגדים לימי ירמיהו הרעים. מילות הקבע 'בימי משה' כנגד 'ובימי ירמיהו' מהוות מסגרת מארגנת לדרשה. בחלק מן הטורים באה הקבלה עניינית המציגה זה כנגד זה היפוכים אמיתיים, והיא מעוטרת בקישור צלילי מינימלי בחריזה:

בִּימֵי מֹשֶׁה דָּרוֹר חֵירוֹת יָצְאוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ כַּעֲבָדִים כְּבוֹלִים יָצְאוּ [...]
 בִּימֵי מֹשֶׁה זָבוּ מַיִם עִם עֵת צָמָא / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ יָבֵשׁ חֵיכֶם בְּצָמָא
 בִּימֵי מֹשֶׁה חֲשֵׁרֶת מִן וּבָשָׂר אָכְלוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ מִבָּשָׂר בָּנִיהֶם אָכְלוּ [...]
 בִּימֵי מֹשֶׁה מָה יָפוּ וּמָה נָעִימוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ מָה עֲוֹזְבוּ וּמָה הֻכְאָרוּ³⁷

בטורים אחרים – ולמעשה במרבית הפיוט – משתדל הפייטן להעמיד את הניגודים על צמדי הפכים בעלי צלילים דומים. כך דרך משל פותח הפיוט:

בִּימֵי מֹשֶׁה אֶז כְּנַעַר נֶאֱהָבוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ נִתְחַיֵּיבוּ וְנֶאֱיִיבוּ
 בִּימֵי מֹשֶׁה בְּטָלָה עֲבֹדוֹת פֶּרֶךְ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ בְּטָלָה עֲבֹדַת עֶרֶךְ [...]
 בִּימֵי מֹשֶׁה הִבְקָעוּ מִי תְהוֹמוֹת / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ הִבְקָעָה עִיר חוֹמוֹת

צמד ההפכים 'נאהבו'/'נאייבו', והצמדים היוצרים ניגוד 'פרך'/'ערך' (סדר הקרבנות), 'תהומות'/'חומות', מבליטים את היפוך המצב מטובה לרעה דווקא על ידי צליליהם הדומים. אבל בכמה טורים נוצרים הניגודים על ידי שימוש בלשון ציורית:

בִּימֵי מֹשֶׁה טַעַם כָּל רוֹו וְשָׁבְעוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ לַעֲנָה רוֹו וּמְרוֹרִים שָׁבְעוּ [...]

השקיעה; השווה סופרים כ, ב (מהדורת היגער, עמ' 341): 'מצות הדלקתו משתשקע החמה'.
(4) רעים: ישראל, על פי תה' קכב, ח. הונהרו: שמחו בעת הניצחון. חשכה: קדרה, נוצחה.

36 נדפס רק אצל זולאי, עמ' רצה–דצו.

37 בטור זה מוותר יניי על החרוז ומסתפק במקומו ב'חרוז סמנטי', המעמיד בהקבלה צמד הפכים. ראה י' יהלום, 'תיאוריה ומעשה בחריזה שבפיוט הקדום', הספרות ב (תשל"א), עמ' 765. 'עוזבו' ו'הוכארו' הם צמד נרדפים המציינים כלשון בני ארץ ישראל שינוי מיופי לכיעור ומצויים גם במדרשים.

בימי משה נָמוּ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמַע / ובימי יִרְמְיָהוּ נַעֲשׂוּ כְחִירֶשׁ לֹא שׁוֹמֵיעַ
 בימי משה סֹבְלוּ עַל עֲנָנִים / ובימי יִרְמְיָהוּ שׁוֹנְאִיהֶם עַל כְּעֲנָנִים
 בימי משה עָלוּ עַל נְשָׁרִים / ובימי יִרְמְיָהוּ רֹדְפֵיהֶם קָלוּ מְנָשָׁרִים

ההשוואה האחרונה שהובאה כאן מבוססת על שני ציורים מקראיים: 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' שנאמר ביציאת מצרים (שמ' יט, ד) ו'קלים היו רדפינו מנשרי שמים' הכתוב במגילת איכה (ד, יט). שימוש דומה במטפורות מקראיות עושה הפייטן גם בטור:

בימי משה קָרְאתֶם בָּנִים וְאַתָּה לָמוּ אָב / ובימי יִרְמְיָהוּ יְתוּמִים הָיִינוּ וְאֵין אָב
 תוך שהוא נסמך על הניגוד בין דב' יד, א ('בנים אתם לה' אלהיכם') לבין איכה ה, ג. גם המטפורה בטור הראשון שהובא מן הפיוט מבוססת על ציור מקראי: 'השביעני במרוצים הרוני לענה' (איכה ג, טו), המובא כאן בניגוד לטעם הנפלא של כל מעדני עולם שטעמו ישראל במן על פי המדרש. הדימוי לישראל שנעשו 'כחירש לא שומיע' גם הוא איננו מקורי, אך הוא מסב במפתיע את תיאור מצבם של ישראל בימי ירמיהו מציור גורלם המר לרמז לחטאם. בטור השלישי, הסובב סביב העננים, באים הציורים בשני האיברים המשווים: ישראל היוצאים ממצרים נישאים ('סובלו') על עננים (תיאור המיוסד אמנם על ענני הכבוד שהקיפו את ישראל במדבר או על עמוד הענן שהלך לפניהם, אבל יוצר תמונה מטפורית של הגבהה ורוממות), שעה ששונאיהם בימי ירמיהו עולים כעננים, דימוי היוצר תמונה של התפשטות מהירה וכיסוי כל מקום מפלט.

בכל המקרים הללו נוצלה הלשון הציורית במסגרת האנלוגיה המפורשת. תמונה מטפורית עשויה להצטרף אל הגורמים שנמנו קודם (תקבולת, שכלול צלילי או כינויים מכוונים) גם כדי להעמיק את האנלוגיה המשתמעת. בדוגמה הבאה, הלקוחה מפיוטי ינאי,³⁸ מצטרפת התקבולת למטפורה כדי ליצור השוואה בין מטה אהרן לבין 'מטה עוזו' של הקב"ה:

בְּמִטָּה אֶהְרֹן מִטּוֹת הַבִּלְעָתָה / וּבְמִטָּה עֲוֹזָךְ מִטּוֹת בִּילְעָתָה

האם באמת יש כאן הקבלה? התקבולת המשוכללת מכוונת אותנו לומר שאכן כך הוא: מטה כנגד מטה, מטות כנגד מטות והבלעה כנגד בילוע. רק בעיון מעמיק יותר אנו מגלים ששני איברי התקבולת אינם שווים: מטה אהרן הוא מטה פיזי, מקל שאמנם נעשים בו נסים – אך אין הוא חדל להיות מטה כפשוטו; ואילו 'מטה עוזו' של הקב"ה איננו אלא מטפורה לשלטון ועצמה. בליעת מטות החרטומים על ידי מטה אהרן (שמ' ז, יב) גם היא בליעה כפשוטה של מטות אמתיים, ואילו ה'מטות' שכנגדם אינם מטות ממש אלא סמל כללי לשלטון הגויים, ובילועם איננו בליעה אלא הכרתה. בחירת הרכיבים המטפוריים הללו והצבתם בתקבולת מעמידות כאן, תוך

38 מפיוט ד לסדר 'וקח מאתם מטה' (במ' יז, טז). ראה זולאי, עמ' קצו; רבינוביץ, ב, עמ' 68.

ניצול האמצעים הספרותיים העומדים לרשות הפייטן, אנלוגיה משתמעת היוצרת דרשת 'כנגד' משוכללת.

ד. אמצעים רטוריים כבסיס לדרשות מרובות איברים עד כה נידונו אמצעים שונים המשמשים את הפייטנים כדי ליצור רושם של דרשה אנלוגית אמתית, שעה שלמעשה אין אמצעים אלה אלא הקבלות ספרותיות גרדא. לצורך הדיון הובאו בעיקר צמדי טורים העומדים זה כנגד זה, כאשר לכל 'דרשה' היו שני איברים בלבד. בסעיף זה נידונו הדברים במשולב, ונראה איך כל האמצעים הללו עשויים לעמוד זה בצד זה וליצור אנלוגיה משתמעת שבה אין שני צדדים מובחנים אלא כמה וכמה השוואות, כולן על אותו בסיס עצמו. להשוואות כפולות (המביאות יותר מבסיס דומה אחד) יוקדש חלקו השני של המאמר. דרשה מרובת איברים יכולה להיווצר לעתים אפילו בתוך יחידה פיוטית קצרה ביותר. כך כבר אומר פייטן אנונימי קדמון, אשר קדושתא מקיפה שלו לחג השבועות נתגלתה בגניזה:³⁹

דָּצַת שְׁלִישִׁיהָ / נִין חוּט מְשׁוּלָשׁ / כִּי כָּתַב שְׁלִישִׁים תִּנְחַל / בַּחוּדֵשׁ הַשְּׁלִישִׁי

השורש של"ש חוזר כאן בכל אחת מצלעות הטור ויוצר אנלוגיה משתמעת, אך למעשה אין כאן אלא סדרה של כינויים, המכוונת כולה למספר (הסודר) האמתי שבסוף הטור – 'בחוּדֵשׁ השְׁלִישִׁי': 'שלישיה' הוא כינוי לישראל (על פי יש' יט, כד), וכמוהו 'נִין חוּט מְשׁוּלָשׁ' (כלומר בני שלושת האבות, תוך שימוש בלשון הכתוב בקה' ד, יב). 'כתב שלישים' הוא כינוי לתורה (על פי מש' כב, כ). משהובן הטור, מתברר שאין כאן אנלוגיה אמתית, ולא נאמר כאן אלא שכנסת ישראל שמחה בבואה לקבל את התורה בחודש השלישי. זאת בניגוד לדרשה הקדומה והמפורשת, אשר גם בה כמה וכמה איברים, המציגה במקביל כמה שלישיות הקשורות בקבלת התורה בחודש השלישי: "'בחדש השלישי" [...] התורה משולשת, התורה והנביאים וכתובים. ואותותיה משולש', אלף בית גמל [ראה ביאורים שונים למשפט קשה זה בפירושי הפסיקתא]. וישר' משולש', כהנים ולוים וישר'. בני אבות שלשה, אברהם יצחק ויעקב. ומשה שלישי ביניהם, "אנכי עמד בין יי וביניכם" [דב' ה, ה]. ואותותיו משולשים, משה. ומשבת שלישי, ראובן שמעון לוי. ואותותיו משולשים, לוי. ואחים שלשה, משה אהרן ומרים. ונצפן לשלשה, "ותצפנהו שלשה ירחים" [שמ' ב, ב]. והיום שלישי, "כי ביום השלישי ירד יי לעיני כל העם" [שמ' יט, יא]. והחדש השלישי, "בחדש השלישי" [שמ' יט, א] (פסיקתא דרב כהנא, בחודש השלישי יג [מהדורת מנדלבוים, עמ' 213–214]).⁴⁰

39 ראה ע' פליישר, 'לקדמוניות הקדושתא: קדושתא קדם-יניית ליום מתן תורה', הספרות כ (תשל"א), עמ' 399.

40 דרשות דומות שבמרכזן המספר שלוש מופיעות אצל כמה וכמה פייטנים. ראה דרך משל בתיאורו של יניי את אכלם של ישראל על משה רבנו (בקרובה ל'וזאת הברכה', דב' לג, א; ראה זולאי, עמ' רנו [והנוסח 'שאגו' הוא על פי הצעת התיקון שלו שם]; רכינוכין, ב, עמ' 194):

כפילויות מסוג זה שכיחות אצל ינאי. במשלש לפרשת פרה, שבו הוא דורש את חמשת צבעי הדם הטמאים באשה (משנה, נידה ב, ו) כנגד חמש גלויות שגלו ישראל,⁴¹ הוא מקביל בין 'הדם השחור' לבין גלות מצרים בטור הבא:

נִטְמָאנוּ בְּדָם הַשָּׁחֹר / אַרְבַּע מֵאוֹת בְּשִׁיחֹר // וּבְבַעַל שְׁחֹרָה / טְהֵרַת שְׁחֹרָת

מה מקביל לדם השחור? לכאורה שלושה דברים, הקשורים כולם בגלות מצרים ובגאולה ממנה; אך למעשה אין כאן כל הקבלה אמתית, אלא שוב שלושה כינויים: 'שיחור', כינוי למצרים (על שום דה"א יג, ה ועוד); 'בעל שחורה', כינוי למשה שגאל את ישראל ממצרים ('כי אשה כושית לקח', במ' יב, א); ו'שחרחורת', כינוי לישראל (על פי שה"ש א, ו).

'דרשה' מורכבת יותר, שאיננה מבוססת רק על כינויים, עולה מן התיאור הבא של תשועת ישראל ממלכות יוון, בפיוט המיוחס לינאי:⁴²

לִיגְדוּעַ קְרָנֵינוּ בְּקֶרֶן מַחְטִיאֵינוּ // וּמִמְשֹׁחֵי קֶרֶן הַיִּצְמַחְתָּה לָנוּ קֶרֶן

לשון 'קרן' חוזר ארבע פעמים בטור, ויוצר אנלוגיה משתמעת המעמידה 'קרן' כנגד 'קרן'. אבל הפתיחה בגדיעת הקרן והסיום בהצמחת הקרן אינם אלא מטפורות מקראיות ידועות שבהן הקרן היא סמל לתפארת ורוממות, ולמעשה 'ליגדוע קרנינו' אינו אלא להשפילנו, ו'היצמחתה לנו קרן' פירושו רוממתנו והושעתנו. 'מימשוחי קרן' כאן משמעו: על ידי משוחי הקרן, ו'משוחי קרן' הם הכוהנים המשוחים בשמן המשחה, במקרה זה – בני חשמונאי, כמובן.⁴³ הביטוי 'קרן מחטיאנו' הוא הקשה ביותר כאן. לכאורה ניתן לפרש את המילה 'קרן' כאחד מן הכלים ששימשו בימי קדם להריע בעת מלחמה, וכוונת הפייטן תהיה שהיוונים ניצחו את ישראל בכוח נשקם; אך הכינוי 'מחטיאנו', והשימוש המובלט של לשון 'קרן' דווקא בהקשר זה של

'שָׂאֲנוּ שְׁלִישִׁים / לְמִנְהִילָם שְׁלִישִׁים // כְּנִי אָבוֹת שְׁלֹשָׁה / עַל מוֹצָפֵן שְׁלֹשָׁה'. הרושם של ארבעת איברי הדרשה מתקשה כאן קצת משום ארגונם בשני צמדים היוצרים שתי אנלוגיות ברורות: שלושים כנגד שלשים, שלושה כנגד שלושה. אבל מוכן שאין אלו אלא אנלוגיות משתמעות: כנגד שלושים ימי האכל של ישראל אין כל מספר אמת, ו'מנהילם שלשים' הוא למעשה כינוי בתוך כינוי ('שלישים' כינוי לתורה, כאמור, ו'מנהילם שלשים' הוא משה שהוריד את התורה לישראל). בהמשך הטור אין אלא שני כינויים ('בני אבות שלשה' – ישראל, ו'מוצפן שלשה' – משה שהוצפן שלושה ירחים בעת לידתו; ושניהם כעקבות לשון הפסיקתא שהובא קודם), העומדים זה בצד זה ויוצרים אנלוגיה משתמעת.

41 לפרסום הפיוט ראה ש' אליצור, 'פיוט חדש לינאי החזן', קרית ספר סב (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 867-872; ותיבת 'שחרחורת' משוכשת בכתב היד, והובאה כאן על פי הצעת התיקון שם.

42 הקטע לקוח מפיוט קדושה (ט"ז) ליום כיפור. ראה זולאי, עמ' שלו.

43 אמנם מעולם לא מצאנו כוהנים הנמשחים בקרן, אבל משום שמשחת מלכים נעשית בקרן (השווה תוספתא, סנהדרין ד, יא [מהר" צוקרמנדל, עמ' 422] והמקבילות: 'ואין מושחין מלכים אלא על הקרן'), והפייטן נצרך כאן ללשון 'קרן', לא נמנע מהעברה נוספת זו ומיצירת הכינוי 'משוחי קרן' לכוהנים.

מלכות יוון, נראים רומזים למדרש המספר שהיוונים החטיאו את ישראל באמצעות קרן, כאשר דרשו מהם לכתוב על קרן השור שאין להם חלק באלהי ישראל (בראשית רבה ב, ד ומקבילות רבות), או שמא יש כאן רמז לצפיר העזים בעל הקרן הגדולה המסמל את מלכות יוון בחזון דניאל (דנ' ח, כא). מכל מקום, קרן זו היא ככל הנראה הקרן הממשית היחידה בטור, והרושם הראשון של דרשה אנלוגית בעלת כמה וכמה איברים מתפוגג עם ניתוחו המעמיק של הטקסט.

לעתים מעמידים פייטנים קטע רצוף וארוך סביב גורם אחד מן הסוג הזה, בין מספר מרכזי ובין מילת מפתח אחרת, גם תוך שילוב כמה דרשות 'כנגד' מפורשות, באופן שעצם הרצף יוצר תחושה של פרטים רבים העומדים במקביל זה כנגד זה. לפעמים נוצר הקישור בין הפרטים השונים כבר במדרשים קדומים, והפייטן נסמך עליהם ומבקש באמת להקביל את האיברים השונים שברצף.⁴⁴ אבל במקומות אחרים נראה שהפייטן מרכז בעצמו פריטים שקודם לכן לא היו קשורים זה בזה, ויוצר ביניהם אנלוגיה משתמעת רק מכוח העמדתם כאחד. נתבונן נא בקטע מתוך הסילוק המיוחס לקלירי לשמיני עצרת:⁴⁵

וְצִאֲצִאי אֵב מֶל לְשִׁמוֹנָה / הַשְּׂמִינִים בְּשִׁמְחַת שְׁמוֹנָה
וְעוֹצְרִים שְׁמִינֵי מְשִׁמוֹנָה / יִגְאָלוּ מַעֲמָמִים שְׁמוֹנָה
כְּמוֹ נִגְאָלוּ מִמִּיחָס בְּשִׁמוֹת שְׁמוֹנָה / מִשְׁמִינֵי פֹל נְקוּב שְׁמוֹנָה
וְכְמוֹ נִתְּנוּ חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְלְשִׁמוֹנָה / בְּאֲבִיב שִׁבְעָה בְּאֶסִּיף שְׁמוֹנָה
כֵּן יִחֲזוּ רוּעִים שִׁבְעָה וְנִסִּיכִים שְׁמוֹנָה / וּבִתְוֹכֶם מִתְּוֹךְ חֲשׂוֹק מְשִׁמוֹנָה
וַיִּבְרְכֶם בְּרִכּוֹת שְׁמוֹנָה / וַיִּגְלֶה אֶפֶוד שְׁמוֹנָה
וַיִּקַּח פֶּר מִבֶּן שְׁמוֹנָה / לְחֻטָּאת נֹסֵף לוֹ אֲמוֹת שְׁמוֹנָה
וְאִזּוּ בְּרוּכִים יִבְרַךְ גַּם הוּא שְׁמוֹנָה

ברור שהפייטן אסף כאן שמיניות רבות, ואף יצר אנלוגיה מפורשת תוך העמדת דרשת 'כנגד' על ידי לשונות הקישור 'וכמו [...] וכמו [...] כן'. אבל התבוננות מעמיקה מגלה שלבד מיום שמיני עצרת או כל שמונת ימי החג הנרמזים כאן כמה פעמים ('שמחת שמונה', 'שמיני משמונה', 'באסיף שמונה') יש כאן שמיניות אמתיות מועטות יחסית: שמונה עממים, שמונה נסיכים ושמונה ברכות, וברמז גם היום השמיני, שממנו והלאה כשרות הבהמות לקרבן ('פר מבן שמונה'). יתר השמיניות באות במסגרת כינויים: 'אב מל לשמונה' הוא אברהם, 'מיוחס בשמות שמונה' ו'נקוב שמונה' הוא סנחריב מלך אשור, 'חשוק משמונה' הוא דוד (המסמל כאן את המשיח), 'אפוד שמונה' הוא הכוהן הגדול, ו'נוסף לו אמות שמונה' הוא

44 כך נוהג דרך משל הקלירי בפתיחת הסילוק שלו לפרשת החודש 'הוא נקרא ראש וראשון' (מתוך קרובת 'אתית עת דודים', דוידזון א 8904). קטע זה ודיון במקורותיו ראה אצל מירסקי (לעיל הערה 3), עמ' 59–61.

45 ראה ד' גולדשמידט וי' פרנקל (מהדירים), מחזור סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה, ירושלים תשמ"א, עמ' 388–389, ושם גם ביאור מפורט של הקטע כולו.

כינוי למקדש (או למקום שחיטת הקרבנות שבעזרה). אבל העמדת הרצף השלם יוצרת אנלוגיה משתמעת בין שמיניות רבות העומדות זו כנגד זו. 'דרשות' מרובות איברים מן הסוג הזה שכיחות ברהיטים החורזים במילת קבע ובקטעי סילוקים, ומצויות במקומות נוספים. החזרה התכופה על מספר או גורם אחר, הבא בהקשרים שונים ובמסגרות שונות, מביאה לפיוט עושר רב ומגדילה את מורכבותו. מבנה זה מתרחק ביותר מן המבנה האנלוגי הפשוט של הדרשה בעלת שני האיברים המקבילים.

פיצול מוקד הדרשה

א. הדרשה הפשוטה
ראינו עד כה כמה וכמה סוגים של 'דרשות' פייטניות המבוססות על אמצעים רטוריים היוצרים אנלוגיה משתמעת. בסעיף האחרון אף עקבנו אחרי פייטנים המביאים 'דרשות' אנלוגיות – מפורשות או משתמעות – בעלות איברים רבים, הדורשות מאמץ רב של מעקב והבנה. כאן יוקדש העיון שנית גם לאנלוגיות מפורשות, תוך ניסיון לעקוב אחרי דרכם של הפייטנים להעשיר אותן ולנצל את כל האמצעים שנידונו קודם כדי להעמיד בצדן, או למעשה בתוכן, אנלוגיות משתמעות המקשות עוד יותר את המעקב אחרי עיקריהן. שיטות אלה משתלבות יפה בדרכם של הפייטנים להעשיר את המבע בשפע של קשרי צליל מרהיבים מצד אחד ובשאיפתם ליצור טקסט חידתי אשר פיענוחו יציב אתגר בפני השומעים מצד אחר. אבל כדי שאפשר יהיה לעקוב אחרי הפיתוחים המורכבים למיניהם, יש להקדים כמה עקרונות הקשורים ביסודותיה של הדרשה האנלוגית הפשוטה והמפורשת.
כאשר עומדת לפנינו השוואה בין שני רכיבים, ראוי שנדע בדיוק מה הצד השווה שביניהם. ואכן, במדרשים רבים אנו מוצאים פירוט של תכונות (או לשונות) הנמנות זו אחר זו, תוך הבלטת מציאותן בשני הגורמים הנתונים להשוואה. כזאת היא, דרך משל, השוואת הנשמה לקב"ה:

מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף.
מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית.
מה הקב"ה זן את כל העולם כולו, אף נשמה זנה את כל הגוף.
מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה.
מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים (ברכות י ע"א).

הדברים מנוסחים באופן חד ובהיר, המקל על הקולטים (שומעים או קוראים) להבין בדיוק מהו הצד השווה שבין שני האיברים. הבסיס להשוואה (מלא, רואה ואינו נראה, זן את הכול, טהור, נסתר) ברור ומפורש, ואין כל קושי לעקוב אחר הדברים. גם פייטנים נקטו לעתים דרך דרשה זו, ובהלכם בעקבות חז"ל הביאו קטעי

השוואה רצופים ובהירים. כך היא דרך משל דרשה של פייטן המשווה גם הוא את הנשמה להקב"ה:⁴⁶

וְהִיא יְחִידָה	אֶתָּה יְחִיד
וְהִיא טְהוֹרָה	אֶתָּה טְהוֹר
וְהִיא רוּאָה וְאֵינָה נִרְאִית	אֶתָּה רוּאָה וְלֹא נִרְאָה
וְהִיא אֵינָה יְשִׁינָה	אֶתָּה אֵין לְפָנֶיךָ שִׁינָה
וְהִיא מְשַׁמֶּרֶת אֶת כָּל הַגּוֹיֹת	אֶתָּה שׁוֹמֵר אֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת
וְהִיא מְרִיחָה וְלֹא אוֹכֶלֶת	אֶתָּה מְרִיחַ וְלֹא אוֹכֵל
וְהִיא נִקְרָאת רוּחַ וְעָפָה כְּמוֹ רוּחַ	אֶתָּה רוּאָה עַל כְּנָפֵי רוּחַ
וְהִיא סוֹבֶלֶת אֶת כָּל הַגּוֹף	אֶתָּה סוֹבֵל עוֹלָם
וְהִיא נִקְרָאת חַיָּה	אֶתָּה חַי

לקטע זה כמה מקבילות מדרשיות מלבד זו שהובאה קודם,⁴⁷ והפייטן ארגן מחדש את החומר שבהן ואולי אף הוסיף עליו פרט זה או אחר,⁴⁸ אבל ניסח את הדברים בלשון מצומצם ובהיר, בדומה ללשון המדרש. אפילו על החרוז הוא ויתר בקטע זה. ההשוואה בין הנשמה להקב"ה הבאה בכל שורה ושורה מובנת אפוא בלא קושי. אבל רוב הדרשות מן הטיפוס הזה המשולבות בפיוטים עוברות שינויים, לעתים קלים ולעתים חשובים יותר, ההופכים את תהליך הקליטה שלהן למורכב ומאמץ יותר. אני מציעה לקרוא לתופעה 'פיצול מוקד הדרשה', שכן במקום לכוון את הדעת למוקד אחד ברור של ההשוואה, מסיטים הפייטנים את דעת שומעיהם לכמה מוקדים באמצעים הדומים לאלה שהם משתמשים בהם ליצירת אנלוגיות משתמעות. כאשר מוקדים אלה שווי ערך ומשתתפים כולם בדרשה, ניתן לדבר על 'דרשות כפולות'; אולם ברוב המקרים מתברר שההשוואה האמתית מתרחשת במוקד אחד בלבד, והאחרים אינם באים אלא לצרכים רטוריים ויוצרים אנלוגיה משתמעת שאינה אלא אשליה של דרשות נוספות. במקרים אלה מושקע המאמץ בעת קליטת השיר בהבחנה בין המוקד המרכזי לבין מוקדים משניים.

46 הקטע הוא מתוך הסילוק ליום כיפור 'כי מי ידע דיניך', סילוק מפואר המופיע בכתבי יד דכים, שעדיין לא נדפס בשלמותו וניתן אולי לייחסו לר' אלעזר בירכי קליר (סגנונו בחלקים חשובים הוא הסגנון הקלירי, אבל בכמה מקומות ניכרים סימני קדמות גדולה, ואין כאן מקום להאריך; קטע קטן ממנו הדפיס א"מ הברמן, עתרת רננים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 75. לדעתו מסתבר שהפיוט התחבר כבבל במאה העשירית לערך, אך נראה שמקורו בארץ ישראל והוא קדום הרבה יותר). הקטע הנדפס כאן מועתק מכ"י אוקספורד 2846/9 (d. 60), מדרף 46 ע"א, עם תיקונים קלים על פי כתבי יד מקבילים.

47 ראה ריכוז של כמה מהן ודיון מקיף בהן (וכן במקבילות פייטניות) אצל מירסקי (לעיל הערה 3), עמ' 51–55.

48 להשוואה בעניין הדאיה על כנפי הרוח לא מצאתי מקבילה במדרשים, ואכן דרשה זו שונה במקצת מחברותיה (ראה בהערה הבאה).

ב. הדרשה הכפולה

דרשות רבות מקבילות איברים מורכבים זה לזה. דרך משל, בפיוט שהובא בסעיף הקודם מופיע (בשורה 6) הצירוף 'מריח ולא אוכל', אשר ניתן היה להתייחס רק אל אחד ממרכיביו (או 'מריח' או 'לא אוכל'), אבל הפייטן בחר במקום זה להתייחס אל היחידה בשלמותה, בלי שינוי.⁴⁹ במקרים אחרים מפרק פייטן צירוף אחד לשני איבריו, ומעמיד דרשה כנגד כל אחד מהם. כך הוא דרך משל בפיוט של ינאי, המסביר את חמשת צבעי הדם הטמאים באישה (משנה, נידה ב, ו) כמסמלים חמישה חטאים של חוה כלפי אדם:⁵⁰

גַּם חֲמִישֶׁת דָּמִים / אֲשֶׁר הֵם דּוּמִים / אָדוּם וְשָׁחֹר וְיָמִי אֲדָמָה וְקָרֶן כּוֹרְכּוֹם
וְכִמְזֹג

דָּם אָדוּם כִּי חֲטָאָה עַל אָדָם וְאֲדָמָה פָּנִיו / וְדָם שָׁחֹר כִּי הִשְׁחִירָה פָּנִיו
הַדָּם הַדּוּמָה לְמִימֵי אֲדָמָה / כִּי לֹא הִעֲמִידָתוֹ בְּמִימָיו וְהִחְזִירָתוֹ לְאֲדָמָה
וְקָרֶן כּוֹרְכּוֹם כִּי כִירְכַמְתּוֹ וְגִדְעָה קֶרְנוֹ / וְכִמְזֹג כִּי כּוֹס מוֹת מְזַגָּה לוֹ

שלושה מן הצבעים כוללים מרכיב אחד בשמם: אדום, שחור וכמזג; ממילא באה דרשה אחת ממוקדת כנגד כל אחד מהם: האדמת הפנים, השחרת הפנים ומזיגת כוס המוות.⁵¹ אבל בכינויי שני הצבעים האחרונים שתי מילים בכל אחד: 'מימי אדמה' ו'קרן כרכום'. במקרים אלו אין ינאי מסתפק בהעמדת מקבילה אחת, והוא מעמיד דרשה כפולה: כנגד 'מימי' – 'לא העמידתו במימיו', וכנגד 'אדמה' – 'החזירתו לאדמה', וכיוצא בזה כנגד 'קרן' – 'גדעה קרנו', וכנגד 'כרכום' – 'כירכמתו'. בעת קליטת הפיוט צריך השומע לעקוב אחרי המהלך ולגלות את הכפילות, דבר הגורם הפתעה והנאה אך מכביד במידה מסוימת על הקליטה והופך אותה למורכבת יותר.⁵²

49 מקרה בודד של הכפלת הדרשה ישנו בהשוואה שהבאנו זה עתה בין הקב"ה לנשמה בשורה 7. כנגד 'דואה על כנפי רוח' באים שני פרטים הקשורים לנשמה: 'נקראת רוח' ו'עפה כמו רוח'. כפי שנראה בסמוך, מקרה זה שונה מהדרשות כפולות המוקד שיוכחו להלן: יש בו שתי התייחסויות אל איבר מקורי אחד, וקולט הפיוט נהנה מההכפלה בלא שייווצר אצלו טשטוש בין רכיבים שונים של הדרשה.

50 ראה לעיל הערה 14. ביאור הקטע: (1) אשר הם דומים: שכולם גוונים קרובים לאדום. ומי אדמה: כעפר אדמדם (כעפר בקעת בית הכרם) מעורב במים. וכקן כורכום: כצלוקת (ראש העלי) של הכרכום. וכמזג: כיין מזוג במים. (2) אידמה פניו: גרמה לו כושה. השחירה פניו: ציערה אותו וגרמה להשפלתו. (3) לא העמידתו במימיו: גרמה לו שלא יעמוד באמונתו, החטיאתו (ראה זולאי, עיוני לשון [לעיל הערה 19], עמ' רכו-רכח [=ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 512-514]). והחזירתו לאדמה: והביאה עליו את המוות. (4) כירכמתו: כרכמה פניו, ביישה אותו. וגדעה קרנו: והורידה אותו ממעלתו. כוס מות מזגה לו: גרמה לו למות בחטאו.

51 ראוי לשים לב לאופיין הציורי של הדרשות הללו: האדמת פנים היא מטונימיה מקובלת בארץ ישראל לביוש, השחרת פנים היא מטפורה לשפלות, וציור המוות במטפורה של מזיגת כוס מצוי כבר למן המקרא. על דרשות המבוססות על תמונות מטפוריות ראה בפירוט לעיל עמ' 507-510.

52 דרשן מאוחר אשר ניסה ללכת בעקבות ינאי ולהביא את הדברים שכפיוט זה כלשון של פרוחה

דוגמה אחרת – מורכבת עוד יותר – ניתן להביא מהסילוק הקלירי לשבת וראש חודש 'מי ידע לאזין לחקיר ולבין'.⁵³ בסילוק זה מביא הפייטן בדרשה מפורשת ומפורטת סדרה של טעמים לכל פרטי קרבנות השבת וראש החודש, כאשר בצלעית אחת באה השאלה 'למה' ואחריה פרט מדיני הקרבנות, ובצלעית השנייה טעם (דרשני) המראה את הסמליות שבקרבן. היחידה הראשונה פותחת בקרבנות השבת:

לְמָה תְּמִימִים כְּבָשִׁים בְּנֵי שָׁנָה / לְכֶבֶס חֲטָא תְּמִימִים כְּגִמּוּל בֶּן שָׁנָה

קרבן השבת הוא 'שני כבשים בני שנה תמימים' (במ' כח, ט). הפייטן מצטט את הפסוק תוך שינוי סדר מילותיו, ושומעיו אינם יודעים איזה פרט בדיוק יהפוך לסמל: הכבשים, תמימותם או גילם. אך מיד מתברר שלא פרט אחד נדרש, אלא כל השלושה: כנגד 'כבשים' – 'לכבס', כנגד 'תמימים' בא הכינוי לישראל 'תמימים', וכנגד 'בני שנה' מצוינים ישראל המתכפרים עם הבאת הקרבן כנקיים מחטא 'כגמול בן שנה'. באות כאן אפוא שלוש דרשות נפרדות במקום אחת,⁵⁴ דבר המעשיר את הפיוט אך דורש מאמץ מרוכז יותר של קליטה. בהמשך הפיוט נדרשים פרטים נוספים מקרבנות היום, ואף בהם באים לפעמים שניים ואפילו שלושה פריטים בצלעית אחת, וכנגדם שניים ושלושה רמזים בצלעית שכנגדה.

דוגמה אחרת ניתן לראות אצל ינאי בתיאור דור הפלגה, אשר נענש מידה כנגד מידה. תחילת הדברים בדרשה פשוטה, אך בהמשך היא מתפצלת והופכת עשירה ומורכבת יותר:⁵⁵

וּבְלִשׁוֹן אֲשֶׁר עָנוּ / בּו נִעְנוּ // נָמוּ 'הִבֵּה נִעְלָה' / וְנִמְתָּה 'הִבֵּה נִרְדָּה'
זָמְמוּ לְבָנוֹת עֵיר / וְנָדוּ מְדוּר בְּכָל עֵיר // עָצוּ לְהָקִים לָמוּ שֵׁם / וּמָהֶם לֹא
הוֹקֵם שֵׁם

חֲשׂוּ מִקֶּדֶם הָיִיתָ כּוֹלֵם בְּצַד אֶחָד // וְרוּחַ הַקָּדִים הִפִּיצָם וְלֹא בְּאֶחָד
יָזְמוּ תַת רְשׁוֹתָם בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ // וְלֹא גָעוּ לְשָׁמַיִם וְלֹא שָׁכְנוּ בָּאָרֶץ

בתחילת הקטע באות שלוש יחידות ובכל אחת מהן הקבלה אחת פשוטה: 'ענו'/'נענו', 'הבה נעלה' / 'הבה נרדה',⁵⁶ 'עיר'/'עיר'. אבל בהמשך (מאמצע השורה השנייה)

מדרשית רגילה אכן לא ידע איך להשתמש בדרשות הכפולות ושילב בכל פעם רק אחת מהן: 'דם כמימי אדמה, מפני שגרמה לו לחזור לאדמה [...] דם כקרן כרכום, מפני שכרכמתון!'] פניו' (ספר פתרון תורה, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תשל"ח, עמ' 39). על ההשוואה בין הקטעים ראה במאמרי 'מפיוט למדרש', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ערך מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 384–385.

53 ראה שפיגל (לעיל הערה 11), עמ' 114–121, וראה גם לעיל הערה 11.

54 ולמעשה שוב יש לפנינו דרשות פייטניות אופייניות: דרשת 'תמימים' מבוססת על כינוי, דרשת 'בני שנה' – על דימוי, ודרשת 'כבשים' יוצרת את האנלוגיה המשתמעת מההקבלה הצלילית בין 'כבשים' לבין הפועל המטפורי 'לכבס'.

55 מתוך העשירייה לסדר 'ויהי כל הארץ' (בר' יא, א). ראה זולאי, עמ' יב; רבינוביץ, א, עמ' 112.

56 כאן מעמיק ינאי את התקבולת על ידי חזרה על הפועל 'נמו'/'ונמתה' בשתי הצלעיות, אך הדבר

הדברים משתנים. הביטוי המקביל בטורים 'עצו' [...] הוקם שם' כפול מיסודו: 'להקים [...] שם', וכנגדו עומד 'הוקם שם'. אין כאן פיצול הלשון הכפול לשתי דרשות, אלא העמדת מקבילה כפולה מדויקת;⁵⁷ בטור האחרון המצב דומה, אלא שכאן יניי מפריד בין שני רכיבי הצירוף 'בשמים ובארץ' ומעמידם בשני משפטים מקבילים. אולם בטור הקודם לו נוצרים שני מוקדים אמתיים: 'מקדם' כנגד 'הקדים', ו'אחד' כנגד 'באחד'. למעשה באות כאן שתי דרשות העומדות כל אחת בפני עצמה, האחת על 'ויהי בנסעם מקדם' (בר' יא, ב) – וכאילו נאמר: נסעו מקדם, לכן הופצו ברוח קדים;⁵⁸ והשנייה על 'אחד': ישיבתם הייתה כאחד, לכן הופצו ולא נותרו כאחד. בכל המקרים הללו באות דרשות ממשיות, אשר כל אחת מהן יכולה לעמוד בפני עצמה. בחלקם קשה לקבוע איזו מהן היא הדרשה העיקרית, ולמעשה נוצרת כאן כפילות של דרשות שוות במשקלן.⁵⁹ בהמשך הדברים נראה דרשה אנלוגית אחת מרכזית, ולצדה מרכיבים שונים היוצרים אנלוגיות משתמעות נוספות ומטשטשים את המוקד הברור של הדרשה העיקרית, ורק אחרי עיון נוסף יתברר שאין הם חלק עיקרי בדרשה.

ג. פיצול מוקד הדרשה על ידי העשרה צלילית

1. זיווגי כינויים

בדרשת גזרה שווה⁶⁰ מקביל יניי בין האמור בשרה 'ושרי אשת אברם לא ילדה לו'

איננו מסיט את המבט מהמוקד המרכזי משום שאין זו אלא חזרה מארגנת. להקבלה בין 'הכה נעלה' ל'הכה נרדה' השווה תנחומא בוכר, נח כה.

57 התופעה מצויה בפיוטים לא מעטים. כך דרך משל אצל יניי: 'נקראו לשמך קודש ישראל / ונקראתה לשמם קדוש ישראל' (מפיוט ד' לסדר 'קדושים תהיו' [וי' יט, א], זולאי, עמ' קנט [והנוסח 'קדוש' הוא על פי הצעתו שם]; רבינוביץ, א, עמ' 445), ובדרשה קלירית רחבה (מתוך הסילוק לפרשת פרה 'אין לשוחח' שהוזכר לעיל, עמ' 506), המשווה את סופו של עגל הזהב למעשה הפרה האדומה: 'וכמו באש נשרף / כן באש תשרף, וכמו טחן והדק עד עפר / כן תדק ותעשה עפר, וכמו השלך עפרו אל המים / כן ישלך אפרה אל המים [...] וכמו טהר עם בו נטמא / כן תטהר איש אשר נטמא, וכמו פזר פשעו לכל דור שמור לחטאת / כן תהיה למשמרת למי חטאת'.

58 לעניין הפצתם של אנשי דור הפלגה ברוח קדים דווקא ראה בביאורו של רבינוביץ לקטע.

59 בדוגמאות שהובאו כאן ניכרת מורכבות מסוימת בנקודה זו. שעה שכדרשת חמשת הדמים אצל יניי אכן באו דרשות מקבילות ושוות ערך, בדרשות מהסילוק הקלירי לשבת וראש חודש הדברים פשוטים פחות. הכינוי 'תמימים' לישראל יכול להיתפס שלא כחלק מעיקר הדרשה (ראה להלן בסמוך דוגמאות שונות לפיצול הדרשה באמצעות כינויים), אבל בהמשך אותו פיוט באות כמה דוגמאות (אשר לא הובאו כאן מקוצר היריעה) לכמה דרשות העומדות כאמת זו בצד זו.

60 על הגזרה השווה במדרשי האגדה ראה י' פרנקל (לעיל הערה 33), עמ' 179.

(בר' טז, א) לבין האמור בציון 'רני עקרה לא ילדה' (יש' נד, א), תוך כדי העמדת אנלוגיה מפורשת מדרשית אופיינית:⁶¹

נֶאֱמַר עַל שָׁרָה 'לֹא יָלְדָה' / וְנֶאֱמַר עַל שָׂרָת 'לֹא יָלְדָה'

הביטוי 'נאמר על [...] ונאמר על' ולאחריו ציטוט הלשון השווה אופייני למדרש. אבל יניי הוסיף פה על הניסוח המדרשי הפשוט הקבלה נוספת בין שרה לציון: כנגד 'שרה' הנזכרת בשמה מכונה ציון 'שרתי', על פי איכה א, א. העשרה זו כמובן איננה מעיקר הדרשה, אבל היא מוסיפה עוד הקבלה בין שני הגורמים המשווים, הפעם על ידי אנלוגיה משתמעת: בצד לשון 'לא ילדה' / 'לא ילדה' בא גם לשון 'שרה' / 'שרתי'. בעת קליטת הטור הפייטני מוסט אפוא השומע ממרכז הדרשה וצריך לשים לב למוקד חדש של השוואה. תוך כדי כך עליו להבחין בין שתי ה'דרשות' ולגלות שאחת מהן היא מרכז העניין, ואילו השנייה אינה אלא הקבלה צלילית מקומית הנשענת על כינוי מפתיע. נוצרת כאן אפוא דרשה שאיננה כפולה באמת, אך בעת הקליטה יש לפצל את תשומת הלב בין שני מוקדים, האחד ראשי והאחר משני. הפירוט הדרשני המפורש ('נאמר על...') מיטשטש במקצת, והפייטן מצליח לדרוש משומעיו מאמץ של פיענוח והופך את הטקסט לחשוף פחות ולחידתי יותר. דרך זו של דרשה פייטנית אופיינית ליניי ולפייטנים נוספים, והיא באה במקרים רבים. דוגמאות אחרות להעשרת האנלוגיה באמצעות כינויים הדומים בצליליהם הן, דרך משל:

הַמוֹנִים לֹא יֵאמְרוּ קְדוֹשׁ בְּמַעֲלָה / עַד אֲמוֹנִים יֵאמְרוּ בְּרוּךְ בְּמַטָּה⁶²

61 הציטוט לקוח מהמשלש לסדר 'ושרי אשת אברהם'; ראה זולאי, עמ' כט; רבינוביץ, א, עמ' 145. במדרשים הידועים לנו לא נמצא מקור לדרשת הגזרה השווה הזאת וכנגדה באה גזרה שווה אחרת המשווה את שרי העקרה לציון, ובמרכזה הביטוי 'אין לה' (בראשית רבה לח, יד [עמ' 365]); ייתכן שיניי 'המציא' את דרשת הגזרה השווה שלפנינו בעצמו, כדי לקשר בין לשון פתיחת הסדר לבין פתיחת ההפטרה.

62 מפיוט ו של יניי לסדר 'שמע ישראל' (דב' ו, ד). ראה זולאי, עמ' רמא; רבינוביץ, ב, עמ' 144. על פי ההקשר (קדושתא לי'שמע ישראל) נראה פירושו של רבינוביץ שההקבלה היא בין אמירת הקדושה בפי המלאכים לבין קריאת שמע מפי ישראל (ו'ברוך' אינו אלא 'ברוך' שם כבוד מלכותו וגו' הנלווה לקריאת שמע). להעמדת ישראל הקוראים שמע מול המלאכים המקדישים השווה גם ע' פליישר, 'קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 334–339. להענקת זכות הקדימה לישראל השווה גם למוכא שם, בהערה 190. דרשה דומה, בתוספת עוד כמה יתרונות לישראל, ראה גם בבבלי, חולין צא ע"ב: 'שישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום [...] וישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר: "שמע ישראל ה'" וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב: "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות"; ואין מה"ש אומרים שירה למעלה, עד שיאמרו ישראל למטה'. לשונו של יניי קרוב ביותר ללשון הסיום של קטע זה, דבר המבליט עוד יותר את חידושו של יניי בהוספת הכינויים 'המונים'/'אמונים' (ראה בסמוך, בפנים).

הפייטן משווה בין המלאכים לישראל, תוך שהוא ממקד את הדרשה בניגוד 'מעלה'/'מטה' – אך מעניק את היתרון דווקא ליושבי מטה, אשר מלאכי מעלה ממתינים להם ואינם אומרים 'קדוש' עד שישראל יפתחו ב'ברוך'. הניגודים 'מעלה'/'מטה', 'לא יאמרו' / 'יאמרו' (וכן 'קדוש' מול 'ברוך') הם אפוא עיקר העניין; אך מוקד נוסף נוצר על ידי הכינויים 'המונים' (הם המלאכים) כנגד 'אמונים' (ישראל).

בדרשה ניגודית אחרת מפצל ינאי את הביטוי 'נגוף ורפוא' (יש' יט, כב), תוך שהוא מציין שמכת בכורות הייתה בגדר 'נגוף' למצרים ו'רפוא' לישראל:⁶³

זַעַם נְגוּף שֶׁתָּה לְעוֹבְדֵי לְבַהֲמָה / חֲמַלַת רְפוּא שֶׁתָּה בְּעוֹבְדֵי בְּבַהֲמָה

הניגוד 'נגוף'/'רפוא', המודגש על ידי הנסמכים 'זעם' כנגד 'חמלה', הוא עיקר הדרשה. אבל הכינויים למצרים ולישראל יוצרים מוקד ניגודי נוסף: 'עובדי לבהמה' (הם המצרים) כנגד 'עובדי בבהמה' (ישראל העובדים את ה' על ידי הקרבנות).⁶⁴ דיני הסוטה נדרשים אף הם בהרחבה כעונש על מעשיה, מידה כנגד מידה. והנה, את האמור במדרש 'היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי' (במדבר רבה ט, כד) מנסח ינאי כך:⁶⁵

הֵן בַּפְּנֵי זָר בְּטָמוֹן הָיָה מַעֲמָדָה / לַפְּנֵי זָךְ בְּגִלּוֹי כִּהֵן יַעֲמִידָה

הניגוד בין 'בטמון' ל'בגלוי' הוא עיקר הדרשה כאן, אבל ינאי הוסיף עוד שני מוקדים של השוואה. האחד במקום החרוז: 'מעמדה' כנגד 'יעמידה', והשני מבוסס על צמד הכינויים היוצרים לשון נופל על לשון: 'זר' (הנואף) / 'זך' (הקב"ה). עיקר הדרשה מוסווה אפוא, וקליטתו דורשת מאמץ מרוכז. דרשה קלירית ארוכה, המקבילה 'גאולה ראשונה' (יציאת מצרים) ל'גאולה הזאת' (הגאולה לעתיד) תוך העמדת לשונות מקבילים האמורים בזו ובזו,⁶⁶ מסתיימת במחרוזת:

גְּאוּלָּה הָרִאשׁוֹנָה יוֹעֲתָה לָכָה וְאַשְׁלַחְךָ נֶאֱמַר לְנָבִיא
גְּאוּלָּה הַזֹּאת הִנֵּה אֲנִכִּי שִׁלַּח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנָּבִיא

63 מתוך המגן לראשון של פסח. ראה זולאי, עמ' רסא; רבינוביץ, ב, עמ' 251.

64 במקרה זה מכוון ינאי לכינויים המביאים לשון 'בהמה' כדי להעביר לפסוק הפותח את קריאת היום, שעניינו בבהמות ('שור או כשב או עז כי יולד' וגו', וי' כב, כז); השווה לטור זה את המובא בעשירייה שבקרוכת 'אוני פטרי רחמתיים' לסדר 'ויהי כחצי הלילה' (שמ' יב, כט; זולאי, עמ' צא; רבינוביץ, א, עמ' 301): 'זַעַף וַנַּחַת נְגִלִית נְגוּף וְרְפוּא / לְבַכּוּרֵי צָר נְגוּף וּלְבָנִי בְּכוֹרֵי רְפוּא'. גם כאן בא הכינוי 'בן בכור' כדי להקביל ל'בכורי צר'.

65 בעשירייה לסדר 'איש איש כי תשטה' (במ' ה, יא). ראה זולאי, עמ' קפא; רבינוביץ, ב, עמ' 24.

66 הדרשה היא חלק מהסילוק המקיף בקדושתא הקלירית ל'ראה ראיתי' – 'אסירי פוך בהאנקם'. ראה שפיגל (לעיל הערה 11), עמ' 151 (דרשה דומה באה גם ברהיט שבקדושתא זו, שם עמ' 146–147).

לשון הכתוב המופיע גם בגאולת מצרים וגם בגאולה לעתיד, העומד כאן במרכז הדרשה, הוא לשון שליחה: 'ואשלחך' כנגד 'שולח'. אבל מכיוון שהשליח שלעתיד הוא 'אליה הנביא', מכונה גם משה באופן מקביל בשם 'נביא' (כינוי שאיננו שכיח בהקשר של משה, משום כינויים מובהקים ממנו המצויים לפייטנים), ונוצרת אפוא כביכול דרשה כפולה: שליחה כנגד שליחה ונביא כנגד נביא.⁶⁷ האנלוגיה המשתמעת הנוספת על ידי הכינויים להשוואה המפורשת גורמת לתהליך מורכב של קליטה, מיון והבחנה בין עיקר לטפל.

2. קשרי צליל אחרים

עד כאן ראינו את ההעשרה הצלילית היוצרת אנלוגיה משתמעת בצד דרשה אנלוגית מפורשת כשהיא באה במסגרת כינויים. אולם לא רק כינויים יוצרים מוקדי דרשה משתמעים. נתבונן נא בשני הטורים הללו, המנמקים את דרכי ההתגלות של הקב"ה למשה ולישראל כבאות לסמל את 'הזדהות' האל עם סבלם, בחינת 'עמו אנכי בצרה':⁶⁸

בְּמִצְרִים בָּעַת הָצַר לָנוּ שׁוּנָא / נִיגְלִיתָהּ בְּמָקוֹם צָר מִתּוֹךְ הַסֵּנָה
פְּרוֹכִים בְּלִבָּנִים לָנוּ עֵת רְאִיתָהּ / תַּחַת רִגְלֶיךָ לְבִינָה הָרְאִיתָהּ

הטור הראשון מציג את הסנה כ'מקום צר', המקביל לצרות ישראל במצרים (תוך יצירת קשר צלילי משולש בין 'במצרים', 'הצר' ו'צר'). בטור השני מתוארת התגלות ה' בסיני 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' (שמ' כד, י) כהזדהות עם ישראל

67 גם יניי משתמש בכינויים כדי להעשיר את ההקבלה בין גאולת מצרים לגאולה העתידה בסיום המשלש לסדר 'כי ידבר אליכם' (שמ' ז, ה; ראה זולאי, עמ' פכ; רבינוביץ, א, עמ' 283): 'יה, מופת אחת שלחקה על מצרים / מופתים הרבה תשלה על מצרים'. נוצר כאן ניגוד בין 'מופת אחת' בלבד שניתן לפרעה (על פי הסדר המתפייט, בשמ' ז, ח) לעומת 'מופתים הרבה' שישתלחו בעתיד על אויבי ישראל. אך מכוח הכינוי לאויבים – 'מצרים' – הבא כדי ליצור לשון הנופל על לשון 'מצרים', נוצר מוקד נוסף של אנלוגיה משתמעת בין המצרים ל'מצרים'. מהלך מורכב עוד יותר בא באחד הטורים הקודמים באותו פיוט: 'נשא נס גדול / לתנין ים הגדול // כתתה אות גדול / לתנין הגדול'. עיקר ההקבלה הוא בין 'נס גדול' אשר המשורר מבקש שיינשא על הגויים, לבין 'אות גדול' שניתן במצרים. מוקד נוסף היוצר אנלוגיה משתמעת עולה מן הכינויים 'תנין ים הגדול' למלכות הרשעה (רומי-ביזנטיון, על פי יש' כז, א: 'כיום ההוא יפקד ה' בחרבו הגדולה [...] והרג את התנין אשר בים') ו'תנין הגדול' למצרים (על פי יח' כט, ג: 'פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרבץ בתוך יאיריו'). בטור השלם נוצרים אפוא שני מוקדים של הקבלה: נס כנגד אות, תנין כנגד תנין. השימוש בתואר 'גדול' לגבי כל ארבעת המרכיבים מעשיר את הדברים, אך מחייב מאמץ גדול יותר בעת הקליטה, משום שהוא מטשטש את הקשר בין המרכיבים המקבילים ויוצר תחושה של הקבלות נוספות בתוך כל אחת מן הצלעיות: בעת שמיעת המחצית הראשונה של הטור נוצרת תחושה של הקבלה (מדומה) בין 'נס גדול' ל'ים הגדול', ורק בהמשך מתבררים האיברים המקבילים כאמת.

68 מתוך פיוט ד לסדר 'ומשה היה רועה' (שמ' ג, א). ראה זולאי, עמ' עה; רבינוביץ, א, עמ' 266–267.

העובדים בפרך בלבנים. אבל שני הגורמים הללו העומדים במוקד הדרשה האנלוגית העיקרית באים באמצעי הטורים, ומוקד נוסף של צלילים דומים מתבקש מאליו בסופיהם, משום החרוז העשיר של יניי. ואכן, יניי מעשיר כאן את החרוזים באופן היוצר, משום שוויון הצליל, אנלוגיות משתמעות נוספות: 'ראיתה' כנגד 'הראיתה' בטור השני, וביתר תחכום הכינוי 'שונא' הבא כדי לשמש בן זוג צלילי ל'סנה' בטור הראשון. בעת קליטת הטורים מכוונים השומעים אפוא לשני מוקדים: המוקד התוכני העיקרי, הבא באמצע הטורים ומודגש על ידי החזרות 'הצר'/'צר', 'בלבנים'/'לבינה'; והמוקד המשני, הצלילי, במילות החרוז, היוצר אנלוגיה משתמעת נלווית.⁶⁹ תוספת כינויים והעשרות אחרות לדרשת מספרים מפותחת יוצרת כמה איברים כפולי מוקד ברהיט שבו יניי מנסה לתת טעם למניין איברי האדם לפרטיהם.⁷⁰ תחילה באה כאן דרשת מספרים רגילה, כגון בטור:

גיזרתה לקרסוליים מעשרה / לבל ימעדו בקיבול דברות עשרה

עשרה איברים שבקרסוליים⁷¹ עומדים כאן כנגד עשרת הדיברות; עושר מסוים, המטשטש את דרשת 'כנגד' אך אינו מפצל אותה, ישנו בהתייחסות הספציפית לקרסוליים דווקא בלשון 'לבל ימעדו'. אבל בהמשך אותו רהיט באים כמה איברים בעלי מוקד מפוצל:

כיוונתה משנים למרפק / על שני עולמות מתרפק
לימדתה מאחד לכל זרוע / להאמין בך, אחד בעל זרוע
מלאתה מארבעה לכתף / להטות לדר על ארבע כתף [...]
ערכתה שמונה בצוואר / כי ברית שמונה כתרב בצוואר
פתחתה במפתח לב שישה / להיפתח בסדרים שישה

בטור השני, העוסק בזרוע, נוצר הפיצול על ידי כינויים: ההקבלה העיקרית היא המספרית (אחד בכל זרוע – כנגד ה' אחד); אך הכינוי 'בעל זרוע' יוצר תחושה שיש כאן גם זרוע כנגד זרוע. ביתר הטורים משתמש יניי באמצעים אחרים: הכינוי 'דר על ארבע' בטור השלישי מביא בעצם את עיקר הדרשה (ארבעה בכל כתף – כנגד הקב"ה, הדר על ארבע החיות שבמרכבה), והפיצול נוצר על ידי לשון הטיית

69 דרשת 'סנה' מלשון שנאה מצויה לפנינו במקורות מאוחרים. ראה במדרש הגדול לשם' ג, ב (מהדורת מרגליות עמ' מו), ובמדרש אבכיר לפסוק זה (מובא אצל ע' גאולה, 'מדרש אבכיר: מקורות ומובאות', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 52). דרשה דומה במדרש לקח טוב לפסוק (מהדורת כוכר, עמ' 16) היא שיבוש של כבלי, שבת פט ע"ב. הופעתה של דרשת 'סנה'/'שנאה' בשני מקורות מאוחרים אך מתפוצות שונות לחלוטין אפשר שיש בה כדי ללמד על מסורת קדומה, אך אי-אפשר לקבוע אם יניי כבר הכיר אותה. מתוך הפיוט נראה יותר שיניי יוצר בעצמו 'דרשה' זו לשם החרוז, אך גם אם הייתה לפניו דרשה דומה הובאו בטור הנידון שני מוקדי השוואה.

70 הרהיט נועד לסדר 'אשה כי תזריע' (וי' יב, א). ראה זולאי, עמ' קל; רכינוביץ, א, עמ' 385–387.

71 מניין האיברים שבכל חלק מן הגוף הוא על פי משנת אהלות א, ט–י.

כתף, המשמשת מטונימיה לקבלת עול מלכות שמים. בטור הרביעי באים שמונת האיברים שבצוואר כנגד ברית המילה המכונה 'ברית שמונה', משום מצוותה ביום השמיני. הדימוי 'כחרב בצוואר' מעמיד אנלוגיה משתמעת נוספת של צוואר כנגד צוואר. בטור הראשון בא לשון 'מתרפק' (בהוראת מתענג) כדי ליצור מקבילה צלילית ל'מרפק', ובטור האחרון מועשרת הדרשה על ידי חזרה משולשת על לשון פתיחה. בכל הטורים הללו באות אפוא, באמצעות גורמים שונים, דרשות כפולות מוקד: עיקרן בהשוואה המספרית, אך במקביל יוצר הפייטן 'דרשות' אנלוגיות משתמעות נוספות הקשורות בשמות האיברים הנזכרים.

ראינו קודם (בחלק א, סעיף ד) את הרהיט המיוחס לימי 'בימי משה אז כנער נאהבו',⁷² המשווה בין מצבם של ישראל בימי משה לבין מצבם בימי ירמיהו ומשתמש בהעשרות צליליות, דימויים ומטפורות. ההעשרות הצליליות מקיפות לעתים יותר מצירוף אחד בתוך הטור, ויוצרות בדרך זו כמה מוקדים אנלוגיים. כך הוא בטור:

בִּימֵי מֹשֶׁה גְּאוּלִּים נִגְאָלוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ גְּעוּלִים גָּלוּ

'גאולים' בא כאן כנגד 'געולים', ו'נגאלו' כנגד 'גלו'; שני הצמדים חשובים וממחישים את היפוך המצב. אולם שני מוקדי הדרשה הנוצרים כאן אינם נתפסים כנפרדים, משום ששני הצמדים דומים מאוד בצליליהם ('גאולים' ו'נגאלו' אף גזורים מאותו שורש ומביעים רעיון דומה). כנגד זה נוצרים שני מוקדים נפרדים בטור אחר באותו פיוט:

בִּימֵי מֹשֶׁה יָד הַגְּדוֹלָה רָאוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ יָדוֹ פָּרַשׁ צָר וַיִּירָאוּ

הפייטן מעמיד כאן 'יד' כנגד 'יד': 'וירא ישראל את היד הגדולה' (שמ' יד, לא) שנאמר ביציאת מצרים, לעומת היד השלילית – 'ידו פרש צר על כל מחמדיה' (איכה א, י) בעת החורבן. אבל החרוז יוצר כאן מוקד נוסף מכוח הצלילים הדומים: 'ראו' מול 'ויראו'. הראייה שייכת לעיקר העניין המתפייט, והיראה נוספה ודאי כדי לחרוז בה. אבל דווקא צמד זה, המודגש משום מעמדו הצלילי כחרוז, נתפס באופן מידי כניגוד הבולט, ורק במאמץ מסוים מתברר שאין זו אלא הקבלה משנית, ועיקר ההשוואה הדרשנית באה בין 'יד' ל'יד'.

עושר צלילי מורכב יותר יוצר מוקד מפוצל של דרשה בטורים נוספים בשיר, ונראה לסיום עוד דוגמה אחת מתוכו:

בִּימֵי מֹשֶׁה צְנִיפָמוּ לֹא בָלוּ / וּבִימֵי יִרְמְיָהוּ צָפְדוּ וְנִתְכָּלוּ

בגדי ישראל ש'לא בלו' בימי משה (על פי דב' ח, ד) עומדים כאן בניגוד לכיליון בימי ירמיהו, כיליון המכוון לא רק לבגדים החיצוניים אלא לאנשים עצמם (השווה 'צפד עורם על עצמם', איכה ד, ח). לשון 'לא בלו' בא אפוא כנגד 'נתכלו'. אבל

הצלילים צ ו-פ ב'צניפמו', החוזרים שוב ב'צפרו', יוצרים אנלוגיה משתמעת גם בין שני איברים אלה, אשר אינם מקבילים כלל מבחינת תוכנם. עושר צלילי היוצר מערכת מורכבת בא אצל ינאי גם כשהוא מתאר את משה מול הסנה: ⁷³

חֲזֹק לְבוּ כְּשֶׁר לִבַּת אֵשׁ / בְּעֶבֶר לְלִבּוֹ בְּכָל מִינֵי אֵשׁ

משמע הדברים: הקב"ה אימץ את לבו של משה כאשר הוא ראה ('כשר') את הסנה הבווער ('וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה', שמ' ג, ב), על מנת להרגילו ולאמצו ('ללבו' ⁷⁴) מול מראות מופלאים של אש, כדי שיוכל בעתיד לעמוד בלא פחד מול האש הגדולה בעת מתן תורה. ברור שעומדת כאן 'אש' הסנה מול 'כל מיני אש'; אבל מוקד חשוב נוסף נוצר על ידי הצירופים 'לבו', 'לבת' ו'ללבו'. למעשה שלושת הגורמים הללו אינם קשורים בקשר אמתי, שכן לחיזוק הלב, ללבת האש ולפועל 'ללבב' משמעויות שונות. במבט ראשון אמנם דומה שהצירוף 'לבת אש' עומד כנגד הליבו. אולם הופעת תיבת 'לבו' בטור הראשון יוצרת מערכת מורכבת יותר, שבה אי-אפשר למקד אפילו את הקשר המשני הזה, שכן לא ברור אם 'ללבו' עומד כנגד 'לבת' או 'לבו' – ושמא 'לבו' הוא העומד כנגד 'לבת'. מובן שקולט הפיוט, הנהנה מצליליו, איננו צריך לתת לעצמו דין וחשבון מפורט מסוג זה. אבל ברקע של תהליך הקליטה עומדים כל הגורמים האלה ויוצרים מערך עשיר ומורכב כאחד.

לעתים יוצרים פייטנים שלושה מוקדים מובחנים בצליליהם. כך דרך משל הפייטן יהודה, המתאר את ראש חודש ניסן בעשירייה לשבת החודש: ⁷⁵

דְּתוּתִיו בְּאַרְבָּעָה קִידוּשִׁים קְצוּבוֹת / לְקֹדֶשׁ בּוֹ נִדְּחִים בְּאַרְבַּע קְצוּוֹת [...] וְרֹאשׁ נִקְרָא לְמַלְכִּים וְלִרְגָלִים / רֹאשׁוֹן יְהִי לְמוֹלָךְ עַל מַלְכִּים וְדִגְלִים

הצמד הראשון מעמיד שלוש הקבלות: 'ארבעה' מול 'בארבע', 'קידושים' מול 'לקדש', בתוספת הצליל של 'קצובות' מול 'קצוות'. למעשה יש כאן אנלוגיה משתמעת, כי מלבד לשון הקידוש אין שום השוואה אמיתית: 'נדחים בארבע קצוות' הוא כינוי לישראל, שנבחר רק לשם ההקבלה ל'ארבעה' ול'קצובות'. ⁷⁶ בצמד השני באים זה כנגד זה 'ראש'/'ראשון', 'למלכים'/'למולך', 'ולרגלים'/'ודגלים'. אבל שוב

73 בעשירייה לסדר 'ומשה היה רועה' (שמ' ג, א). ראה זולאי, עמ' עו; רבינוביץ, א, עמ' 268.

74 'ללבו' הוא מלשון אימוץ וחיזוק. ראה זולאי, 'עיוני לשון' (לעיל הערה 19), עמ' רב-רג (=ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 488–489). במקרה זה בא לשון 'ללבו' גם במדרש תנחומא המקביל לפיוטו של ינאי.

75 ראה שפיגל (לעיל הערה 11), עמ' 241. כיאור הקטע: (1) דתותיו... קצובות: קשה, ואולי הכוונה לכך שראש חודש ניסן קצוב ואמור כאחד מארבעת ראשי השנים (משנה, ראש השנה א, א). נדחים בארבע קצוות: את ישראל המפוזרים בארבע כנפות הארץ. (2) וראש... ולרגלים: 'באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים' (משנה, שם). למולך... ודגלים: לקב"ה.

76 על אנלוגיות משתמעות מן הסוג הזה, הנשענות על כינויים, ראה לעיל עמ' 506.

אין כאן הקבלה ממשית (חוץ מאשר בעניין הראשוניות), שכן גם כאן באים 'מלכים' ו'דגלים' במסגרת כינוי.

מצב דומה של אנלוגיה משתמעת בעלת שלושה מוקדים מופיע בקדושתא של ינאי לשמע ישראל:⁷⁷

מה מְבוֹרֵךְ הוּא מְקוֹר יִשְׂרָאֵל / מְבוֹרָכִים וְקוֹרְאִים שְׁמַע יִשְׂרָאֵל

'מבורך' עומד כאן כנגד 'מברכים', 'ישראל' כנגד 'שמע ישראל', והצלילים מזווגים גם את 'מקור'/'וקוראים'; למעשה אומר כאן ינאי שישראל מברכים משום שהם מברכים את ה', אך המערכת הצלילית העשירה יוצרת אנלוגיות משתמעות נוספות.⁷⁸

סיכום: ניתוח קטע של דרשה פייטנית

להמחשת הדברים שנידונו לאורך המאמר יובא כאן ניתוח מפורט של קטע דרשני קלירי רצוף, המנצל את כל הגורמים שפורטו עד כה ומשתמש בהם ליצירת דרשה אנלוגית מורכבת. קטע זה, שהוא חלק מן הסילוק לפרשת פרה 'אין לשוחח' (דוידזון א 3056),⁷⁹ מביא השוואה בין פרטי מצוות פרה לבין חטא העגל, מתוך תפיסה שהפרה האדומה מכפרת על חטא זה. יסוד הדרשה במשל קצר שבפסיקתא:

לבן שפחה שטינף בפלטיין של מלך. אמר המלך, תבוא אמו ותקנח את הצואה [...] כך אמר הקב"ה, תבוא פרה ותכפר על מעשה העגל (פסיקתא דרב כהנא, פרה ח [עמ' 74]).

77 בפתיחת פיוט ד לרב' ו, ד. ראה זולאי, עמ' רמ; רבינוביץ, ב, עמ' 141.

78 מצב מורכב יותר ישנו בפתיחת העשירייה לסדר 'רב לכם סב' (רב' ב, ב; ראה זולאי, עמ' רל; רבינוביץ, ב, עמ' 124), בקטע שבו ינאי מתאר את עשיו-אדום ומנסה לרמוז שישראל סבבו את ארץ אדום ולא פגעו בה בזכות מצוות כיבוד הורים של עשיו: 'איש אשר כבוד ופץ יש לי רב / מלך רב חלק לו כבוד רב'. ינאי יוצר כאן אנלוגיה משתמעת על ידי הקבלה כפולה, 'כבוד'/'כבוד', 'רב'/'רב'. למעשה עומד כאן שוב כינוי, 'איש אשר כבוד ופץ יש לי רב', כלומר עשיו, שיעקב כיבדו במנחה אך הוא אמר ('פץ') 'יש לי רב' (בר' לג, ט), וכינוי זה כולל את שני המרכיבים: לשון כיבוד והתואר 'רב'. ההמשך – 'מלך רב חלק לו כבוד רב' – הוא למעשה המשפט העיקרי: הקב"ה חלק כבוד לאדום (כשמנע את ישראל מלהילחם בהם). אבל השימוש בלשונות המקבילים יוצר תחושה שאותו כבוד הוא תוצאה של אמירת 'יש לי רב', דבר שלא נאמר כאן במפורש, אם כי על פי מקורותיו המדרשיים של ינאי בקטע זה ברור שלכך נתכוון (השווה דברים רבה א, יז). העשרה נוספת, הגורמת ליצירת מוקד אנלוגי נוסף, באה כמובן על ידי השימוש בתואר 'רב' גם בכינוי לקב"ה 'מלך רב'. הטור הבא הוא 'כבוד כבוד אשר כיבד הורו' / שִׁמְעוּ רַב לָכֶם מִסּוֹב הָרוּ. ינאי ממשיך להשתמש כאן בלשונות 'רוב' ו'כבוד', אך מתברר שההקבלה הכפולה בטור זה היא בין שני צמדים אחרים: 'רוב' כנגד 'רב' ו'הורו' כנגד 'הרו'. ברור (גם על פי המדרש) שלשון 'רב' הוא עיקר הדרשה, ומילות החרוז 'הורו'/'הרו' נבחרו כדי להעשיר את החרוזה, אך הן יוצרות מוקד נוסף של אנלוגיה משתמעת.

79 ראה קטע מסילוק זה לעיל עמ' 506, וכן בהערה 57.

פרטי הדרשה מתרחקים מאוד מן המקור המדרשי, והפייטן מנסה למצוא צד שווה הקשור בחטא העגל לכל אחד מן הציוויים האמורים בפרה.⁸⁰ הוא מארגן את הדברים במחרוזות מרובעות, כאשר כל טור ראשון שבהן פותח במילת הקבע 'הם', כלומר ישראל, המשמשת פתיחה לשני טורים המספרים על חטא העגל, ואילו כל טור שלישי פותח, בעקבות המדרש, במילים 'תבוא אמו', המעבירות לשני טורים העוסקים במצוות פרה אדומה.⁸¹ וזה לשון המחרוזות הראשונות בקטע:

הם הַמִּירוּ כְּבוֹד בְּכֶן פָּרָה
וְסָרְרוּ בּוֹ כְּפָרָה
תָּבֹא אִמּוֹ אֲשֶׁר הִיא פָּרָה
וְתִהְיֶה לָעַם כְּפָרָה.

הם הָאָדִימוּ בּוֹ פָּנִים
וְאָדְמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים
תָּבֹא אִמּוֹ אֲשֶׁר הִיא אֲדַמַּת פָּנִים
וְכֵה צֶחַ וְאָדוּם יִשָּׂא פָּנִים.

הם חֲרָטוּהוּ הֵיטָב צֶג כְּתָמִים
וְבוֹ חֲיָבוּ מִהֵיטָב תְּמִימִים
תָּבֹא אִמּוֹ תְּמִימַת תְּמִימִים
וְכֵה יִטְהַר תְּמָה הַצּוֹר תְּמִים.

בחירתו של הקלירי להעמיד את הדרשה במחרוזות מרובעות ולהקדיש שני טורים לכל פרט הביאה ליצירת דרשה מורכבת ומרובת איברים: אין כאן כמעט שום דרשה פשוטה של דבר אחד כנגד חברו, אלא דרשה שכל אחד מאיבריה כפול. העיון בפרטי הדרשה מצריך אפוא לנסות להבחין במקומות שניתן לעשות זאת בין המוקד המרכזי של כל השוואה, העומד במרכז המחרוזת, לבין דרשות נלוות; והבחנה זו לא תמיד פשוטה.

המחרוזת הראשונה קשורה למקור המדרשי וברור שעומד במרכזה 'בן פרה', הוא העגל, כנגד 'אמו אשר היא פרה'. השימוש בכינוי 'בן פרה' לעגל מובן ומתבקש כאן, והוא מסייע להכוונה לדרשה המרכזית. אבל הדימוי (המקראי ביסודו) הבא בטור השני, 'וסררו [...]' כפרה, מכניס פרה נוספת לשטח, ויוצר מוקד דרשני נוסף. טשטוש מוקד הדרשה גדל על ידי צליל החרוז של הטור האחרון, היוצר את הזיווג העשיר 'כפרה'/'כפרה', ומהווה על ידי כך מוקד אנלוגי משתמע נוסף. במחרוזת השנייה, שבאה לענות על השאלה 'למה אדומה', בחר הקלירי (שלא

80 ההשוואה המפורטת שבפיוט הקלירי שבה והשפיעה על דרשנים מאוחרים. ראה במאמרי (לעיל הערה 52), עמ' 387–389.

81 בהמשך הסילוק משתנות מילות הקבע ועמן אופי הדרשה, אך לצורך העיון כאן די בקטע המתואר בפנים בלבד.

כמנהגו ביתר המחרוזות שבקטע) שלא להעמיד את המילה הנדרשת (לשון אודם) בסופי הטורים. משום כך נוצרת במחרוזת זו דרשה בעלת מוקד כפול: לשון אודם הבא בתוך הטורים מצד אחד, והצלילים החזקים של החרוז הקלירי העשיר שבסופי הטורים מצד שני. משומעי הפיוט נדרש כאן מאמץ ניכר להבחין שלמעשה הדרשה סובבת סביב האדמימות ואינה מרוכזת במילה 'פנים' החוזרת שלוש פעמים (ו'מתגברת' על ידי הצליל של 'פנינים'). במחרוזת זו קשה גם להצביע במדויק על הפרט מתוך חטא העגל העומד כנגד אדמומיתה של הפרה, שכן שני הפרטים המוצעים שניהם אינם אלא סמלים שווי ערך: 'האדימו פנים' הוא צירוף המסמל בוש, כפי שנאמר קודם,⁸² והביטוי 'אדמו עצם מפנינים' הוא מטפורה העושה שימוש בציור מקראי (איכה ד, ז), אך משמעה כאן, בעקבות מטפורה מקראית אחרת ('אם יהיו חטאיכם כשנים' וגו', יש' א, יח), אבדן התום והטוהר בעקבות החטא. כנגד הפרה, המכונה לצורך הדרשה הכפולה 'אדומת פנים', עומדים כאן אפוא שני ציורים מקבילים. וכאילו לא די בכך להקשות על המעקב אחרי הדרשה שבפיוט, מעמיד הקלירי בציור הכפרה שבטור האחרון עוד 'אדום' ועוד 'פנים', האחד במסגרת כינוי לקב"ה ('צח ואדום') והשני בביטוי מכוון המורה על התייחסות חיובית המביאה למחילה ('ישא פנים').

מחרוזת זו היא המורכבת והסבוכה ביותר בקטע, ובעיקר משום המוקד המפוצל שבה. אבל גם במחרוזת השלישית אין הדרשה פשוטה. כנגד תמימותה של הפרה עומדים שני פרטים שונים ממעשה העגל: העמדתו שלם ותמים ('היות צג כתמים') והעובדה שתמימותם של ישראל סרה מהם שעה שחטאו בו. שני הפרטים הללו אינם מהותיים לעגל עצמו ולמעשה מיוסדים על משחקים בלשון ציורית. תיאור הכפרה בטור האחרון מביא במפתיע שני מוקדים חדשים שעניינם תמימות, והפעם באמצעות כינויים: ישראל מכונים 'תמה' (על פי שה"ש ו, ט ועוד, ובלא קשר למה שנאמר בהם זה עתה ש'חויבו מהיות תמימים'), והקב"ה – 'הצור תמים' (כלשון הכתוב בדב' לב, ד). ארבעה לשונות של תמימות, העומדים כנגד התיאור הכפול של הפרה כ'תמימת תמימים', יוצרים אפוא שוב קטע המעניק תחושה של דרשה רחבה אך למעשה יוצר אנלוגיה מורכבת שקשה מאוד לעמוד על עיקרה.

הדרשות המבוססות על לשון ציורית, ולעתים גם אלו שיסודן בצליל, אינן מיוחדות לפייטנים בלבד, וניתן למצוא להן לעתים מקבילות מדרשיות.⁸³ אבל שימוש צפוף באנלוגיות משתמעות כפולות ומכופלות כזה שנידון כאן ובמקומות נוספים במאמר, יש בו אולי כדי לאותת על יצירה עצמית של הפייטנים. לא כל דרשה הבאה בפיוטים נלקחה כהווייתה ממקורות מדרשיים. הפייטנים לשו את מקורותיהם, הרחיבו אותם, שינו את הדרשות הבאות בהם כיד השירה הטובה עליהם ואף יצרו דרשות אנלוגיות (מפורשות או משתמעות) משלהם. דרכי הדרשה שנסקרו כאן, כאשר אנו מזהים אותן בטקסט פייטני בצפיפות ובאופן מובהק, עשויות אולי לפטור אותנו מחיפוש

82 ראה לעיל הערות 50–51.

83 ראה לעיל הערה 33.

חסר תוצאות אחרי מקורותיהם המדויקים של הפייטנים ומהשערות סרק על קיומם של מדרשים אבודים.⁸⁴

84 מובן שיש להתייחס לאמור כאן בזהירות רבה. אין הכוונה לפטור את החוקר מבדיקת מקבילות מדרשיות. ההפך הוא הנכון – דווקא כאשר אנו עומדים על מקורותיו המדרשיים של פייטן אנו יכולים לתאר ביתר דיוק את דרכי עבודתו וחידושיו שלו. הדברים כאן אמורים כנגד אמונת השווא של כמה חוקרים שפייטנים אינם יכולים ליצור משלהם כלום, וכל אימת שהם מביאים דרשה בידוע שלקחה ממקור קיים, ואם אין מקור כזה בנמצא – הרי שהוא היה ואבד במרוצת השנים. אכן, ישנן דרכי שילוב של דרשות בפיוטים (אשר אין מקום לעמוד עליהן כאן) המצביעות על קיומם של מקורות, לעתים מקורות אבודים. במקרים מיוחדים ניתן אפילו לשחזר את המסגרת או הלשון של מדרשים אבודים מתוך פיוטים. כך, דרך משל, ניתן לשער קיומה של דרשה שהשוותה את קין והבל לעשיו ויעקב, אשר במרכזה עמד מצד אחד הפסוק 'ורב יעבד צעיר' (בר' כה, כג), ומצד שני הפסוק בעמ' א, יא: 'על רדפו בחרב אחיו' וגו', וזאת משום מנהגם של פייטנים במשך מאות שנים לשלב פסוקים אלה בסיפור מעשה קין והבל (ראה במאמרי 'מדרש ופסוק בראי הפייטנות', סיני צט [תשמ"ו], עמ' קג–קה). במקרים אחרים דרך ההבאה של דרשה, ברמז דק או כמעין ציטוט, עשויה להצביע על מקור שנתעלם מאתנו. אבל ייתכנו בהחלט מקרים שבהם הפייטנים עצמם יצרו את הדרשות, בעיקר אלו המיוסדות על אנלוגיה משתמעת, הבאות בפיוטיהם, ועל כיוונים לאיתור מקרים כאלה ניסיתי להצביע כאן.

מגילה קדומה לתפילת יום חול כמנהג ארץ ישראל

עזרא פליישר (ז"ל)

פתח דבר

ממצאי גניזה המתעדים את נוסחי התפילה של בני ארץ ישראל הקדומים מועטים הם כידוע, ואין בהם כדי שחזור אמין ומלא של דרכי התפילה הארץ ישראליות בימי קדם. אף על פי כן הם עשירים יחסית בחלקה הנוגעת לתפילות השבת והחג. מועטים מאלה הרבה הקטעים המביאים נוסחאות של תפילות חול. שתי סיבות מסבירות כנראה את התופעה הזאת: אחת – שתפילות החול, לפי שתדירות היו, נשתגרו בפי רוב הבריות ולא הורגש צורך תכוף להעתיקן, והשנייה – שנוסחי הקבע הארץ־ישראליים של תפילות החול יצאו מן השימוש השוטף בקהילות חוץ לארץ מוקדם כנראה, וממילא לא הייתה סיבה שיעתיקו אותם בתקופות שאנו ניזונים משרידי כתביהן. אף על פי שאין בידינו בעניין זה ידיעות חיצוניות מפורשות, נראה שבשעה שהחלו כתבי היד נערמים בגניזה שבפוסטאט כבר זנחו בני ארץ ישראל שבמקום את הנוסח הקדמון של עמידות החול שלהם וקיבלו על עצמם את נוסחה של בבל.¹ מטעם זה אכן מרובים בגניזה בלא שיעור נוסחי עמידות החול הבבליות על פני מקבילותיהם הארץ־ישראליות. מה שנמצא בגניזה בכל זאת מנוסחי ארץ ישראל במדור הזה הגיע לשם בוודאי באקראי, מן הסתם מאמתחתם של נוסעים או מהגרים בודדים. שמרנים הרבה יותר היו בני הקהילה הזאת בתפילות (השבת ו)החג שלהם, ולפיכך נשתמר לנו בגניזה, כאמור, תיעוד עשיר (יחסית) של חלקה זו.² מובן שגם בפינה זו עדיין אנו חסרים הרבה. סקירה יסודית ושיטתית של הגניזה באשר למדור הזה נחוצה ורחופה, ולו בשביל שנדע סוף סוף מה ניתן עוד לצפות מן האוצר

1 ראה לעניין זה ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ־ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח (להלן: פליישר, תפילה), עמ' 291, וראה שם במיוחד הערה 74. וראה גם הנ"ל, 'לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ ישראל בפוסטאט בראשית המאה השלוש עשרה', אסופות ז (תשנ"ג), עמ' ריז, רמג. מובן שבנוסחים הבבליים שאומצו על ידי בני ארץ ישראל שבחוץ לארץ נשתיירו גם מרכיבים ארץ־ישראליים, אם מעט ואם הרבה. מכאן נוסחי התפילה המעורבים הרבים המזדמנים לפנינו בין קטעי הגניזה.

2 חוק ידוע הוא בעולם התפילה שימים מקודשים במיוחד דבקים יותר משאר ימים בדפוסי תפילה קמאיים. חידושים בתחום הליטורגי מתחילים כמעט תמיד כשוליים: הם חודרים משם אל המרכז רק לאט ובהדרגה.

המנוצר הזה. ככל מה שפורסם עד כה בתחום זה – גם הדברים המעטים דלהלן עדיין עומדים בסימן התרומות שבאקראי. הם מוקדשים בהערכה עמוקה לפרופסור יונה פרנקל, חוקר רב פעלים ועמית יקר, שתרומתו לחקר תפילות ישראל תרומה של קיימא היא. על כל שכמותה מושתת הבית שעניינו נשואות לשכלולו.

הממצא: ברו ותוכו

כ"י קיימברידג' TS 20.57, שתוכנו מתפרסם להלן, הוא כנראה מן הממצאים הליטורגיים הקדומים ביותר שנשתמרו בגניזת קהיר. זוהי מגילת קלף שנכתבה במקורה על צדה האחד בלבד (צד הבשר), ונגולה, שלא כרגיל במגילות הידועות, לאורכה:³ בשוליים התחתונים של היריעה שנשתמרה מודבקת אליה, בתפר שנפרם בחלקו (בצדו הימני), יריעה נוספת. היריעה הראשונה קטועה בראשה ואין לדעת כמה חסר ממנה. זו התפורה אליה למטה בלתה (או נקרעה) ברובה, ומובן שגם היא אין לדעת בה מה היה אורכה. כמות שהיא כעת – גודלה של היריעה השנייה פחות משליש מגודל היריעה שלפניה. השטח הכתוב של המגילה נשתמר במלואו בצדה הימני: התחלות השורות, הכתובות במקביל לתפר המקשר את שתי היריעות זו אל זו, שלמות אפוא למלוא אורך הממצא. אבל השוליים השמאליים נאכלו עם הזמן, וסופי השורות חסרים. החסר שבצד הזה אחיד (ולא גדול) עד סמוך למחצית היריעה העליונה; ממקום זה ומטה מעמיק החסר בצורת חצי עיגול, עד שהוא מתמלא שוב בשתי השורות האחרונות של היריעה. היריעה השנייה חסרה כולה בקו הזה כשיעור נקודת העומק המרבית של החסר ביריעה העליונה, אבל אפשר שהיא הייתה מעיקרה צרה יותר מזו שלפניה. מכאן ואילך מעמיק החסר משורה לשורה, עד שהוא מקנה ליריעה צורה של מעין משולש שקדקודו למטה. במקביל לזה מופיע גם בצד הימני של היריעה התחתונה חסר המתרחב והולך בכיוון אמצעה. קווי הגבול של ה'משולש' המתהווה באופן זה אינם ישרים כמובן; השורות העוקבות מתארכות ומתקצרות לסירוגין במידה מסוימת. הטקסט עצמו נשתמר בצורה משביעת רצון, ולפי שרובו פסוקי מקרא ונוסחי תפילה ידועים, אין קושי מיוחד בפינוחו. הכתב עצמו דחוס מאוד אבל ניכר שהוא הופק בתשומת לב בידי סופר מומחה.

עמוד ב' של היריעות נשאר בתחילתו ריק. אבל לאחר זמן קשקשה שם יד מאוחרת, באותיות גדולות ומכוערות, משפט זה: 'כל השומע הזכרת השם מפי חברו

3 מגילות כאלו נקראות במחקר הקוריקולוגי rotulus (ברבים: rotuli). ראה עליהן M. Beit-Arie, *Hebrew Manuscripts of East and West*, Dorchester 1993, p. 11, ספרות עשירה. וראה גם מ' בית-אריה, 'פלימפסט מינכן: שרידי מגילה מלפני המאה השמינית', קרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 411–428. רוטולי עבריים שעלו מן הגניזה (ובתוכם גם כתב היד הנידון כאן) נזכרים שם, עמ' 417 הערה 29. לאחרונה נדפסו על פי שתי מגילות כאלו קטעים מתוך פירוש קדמון, ממוצא ביזנטי, ליחזקאל ולתרי עשר, ראה N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Geniza*, Tübingen 1996, וראה שם צילום פקסימילי של המגילות הללו.

ואינו מקללו הוא עצמו יהא בנידוי'. אחרי כן נכפל המשפט הזה, באותיות גדולות יותר, כלשונו ממש. אותה יד, ושמא יד אחרת, בלתי מנוסה אף היא, רשמה אחר כך את הכותרת 'בשם גלי רזים', והעתיקה, בכתב עברי, טקסט ערבי בעל תוכן אסכולוגי.⁴ הטקסט נמשך עד סוף המגילה אבל השורות האחרונות מטושטשות ביותר.⁵ לפי הנראה אין שם עדיין סוף הקטע המועתק.

השימוש במגילות להעתקת טקסטים לא מקראיים היה נדיר מאוד בתקופת הגניזה. ממצאי האוצר הגדול הזה כתובים ברובם על דפים של קלף או של נייר שהשתייכו בשעתם לספרים, כלומר לקודקסים או לקונטרסים. המעבר מן השימוש במגילות לשימוש בקודקסים הושלם אצל אומות העולם זמן רב לפני 'תקופת הגניזה', וברור ששרידי המגילות (הלא מקראיות) שהגיעו אלינו משם נמנים עם השכבות הקדומות ביותר של החומר ששרד. הממצא הנידון כאן, שהוא (עד כמה שידוע לי) היחיד לפי שעה שנמצא מכיל נוסח של תפילת קבע שנמצא כתוב בצורה זו בגניזה,⁶ עולה כנראה בקדמותו על רוב העדויות הליטורגיות שנחשפו בגניזת קהיר, ואולי על כולן. מי שהפיק את המגילה הזאת התכוון לרשום בה, לשימושו של שליח ציבור, נוסח תפילה של יום חול. סברה מחויבת היא שהסופר כתב את הטקסטים שנאמרו במעמד הזה בזמנו מתחילתם ועד סופם, אבל מה שהגיע לידינו במגילה המדוברת מתחיל רק בסוף הברכה השישית של העמידה. מכאן ואילך התפילה עומדת לפנינו בשלמותה, כנראה עד סמוך מאוד לסופה: בקצה כתב היד ניכרים נוסחי החיתום של המעמד. אף על פי שהיריעה המסיימת את הממצא קצרה, קשה להניח שהמעמד המתואר בה נמשך הרבה מעבר למה שהגיע אלינו.

נעתיק תחילה את הנמצא לפנינו בכתב היד שורה־שורה, וננסה אחר כך ללמוד ממנו חלק ממה שניתן לפי שעה.

[בתשובה סלח לנו אבינו כי חטא]

[עיניך כי רבים ברחמיך ב' א' יי המרבה לסלוח רא]

[גואלינו מעולם שמיך ב' א' יי גואל ישראל רפאינו יי אל]

יגון ואנחה ודבר העבר ממנו והעלה רפואה למכתינו ב' א' יי רופא]

5 ברך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת לטובה וכל מיני תבואתה וקרב]

קץ גאולתינו ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע עולם מאוצרך הטוב]

4 הטקסט שייך למעגל החיבורים שמסביב לספר זרובבל; ראה לזה י' אבן שמואל, מדרשי גאולה², ירושלים תשי"ד, עמ' 71–106. הקטע המועתק מתאר את זרובבל בן שאלתיאל כותב את הדברים בעצמו, על פי חזון נבואי, מפי 'מיטטרון[ן]'. המלאך מונה באוזניו שורה של מאורעות אסכולוגיים ומציין את מספר השנים שיפרידו ביניהם. הטקסט ראוי לעיון לגופו.

5 בשורות הללו ניכרים בכתב ראי שרידי אותיות ומילים מעמוד א.

6 כמה מן הרוטולי שנמצאו בגניזה (כנראה רובם) מכילים פיוטים, ונראית סברתו של בית־אריה במאמרו העברי (לעיל הערה 3), שהשימוש (המאוחר במפתיע) במגילות בהקשר עברי קשור במידה חלקית לפחות בשימוש הנפוץ במגילות ליטורגיות בכתבי הכנסיות. נוסחי קבע המועתקים במגילות לא צוינו עדיין, עד כמה שידוע לי.

- בעמלינו ב' א' יי מברך השנים תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס לקן
 ב' א' יי מקבץ נדחי [ע]מו ישראל להשיבה שופטינו כבראשונה]
 ומלוך עלינו אתה לבדך ב' א' יי אוהב המשפט למשומדים אל תהי תן
 10 ומלכות זדון מהרה תעקר הנצרים והמינים כריגע יאבדו ימחו מ]
 ועם צדיקים אל ייכתיבו ב' א' יי מכניע זדים על גירי הצדק יהמו רחן]
 לנו שכר טוב עם עושי רצונך ב' א' יי מבטח לצדיקים רחם יי אלהינו]
 הרבים על ישראל עמך על ירושלם עירך על ציון משכן כבודיך על]
 מעונך ועל מלכות בית דויד משיח צידקך ב' א' יי אלהי דויד בונה ירושן]
 15 יי אלהינו בקול תפילתינו ורחם עלינו כי אל חנון ורחום אתה ב' א' יי שומיען]
 רצה יי אלהינו ושכון בציון מהרה יעבדוך עבדיך ובירושלים נשתחן]
 ב' א' יי שאותך ביראה נעבוד מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו ואן]
 אבותינו על כל הטובות החסד והרחמים אשר גמלתנו אשר עשית עמך]
 אבותינו מלפנינו ואם אמרנו מטה רגלינו חסדך יי הוא יסעדינו לנצן]
 20 הטוב לך להודות שים שלומך על ישראל עמך על עירך ועל נחלתך]
 כולנו כאחד ב' א' יי עושה השלום יי הושיעה המלך⁷ יענינו ביום קוראינו
 יהיונין]
 אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגאלי אתה הוא יי לבדך ואתה עשן]
 השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל] [ליה הימים]
 מחייה את כולם וצבא השמים לך משתחן[וים] אתה הוא יי הן]
 25 באברם והצאתו מאור כשדים ושמטה שמו אברהם ומצאתה]
 לפניך כן יהי רצון ברחמים מלפניך יי אלהינו ואלהי אן]
 ישראל עמך לרצונך ליראתך לאהבתך לתורתך לישועתך לען]
 שלם אמן יי ויקול שמע ישר וגו' אחד אלהינו וגו' זכור נא מן]
 [] [והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אן]
 30 חמתו תנו עוז לאלהים על ישראל גאותו ועזו בשחקים נורא אלן]
 אל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך אלהים מפי עוללים ויונקים]
 עוז למען צורריך להשיב אויב ומתנקם גדלו ליי אתי ונרוממה שמן]
 גדול יי ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר תהילת יי ידבר פי ויברך כל בשרן]
 קודשו לעולם ועד ב' א' יי אלהינו מלך העולם הנותן תורה מן השמים]
 35 מן המרומים ב' א' יי נותן התורה אמן יהי כבוד יי לעולם ישמח יי במן]
 יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם ממזרח שמש ועד מבואו מהולל שן]
 על כל גוים יי על השמים כבודו ישמח ישראל בעושיו בני ציון יגילו במלכם]
 יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה ברוך יי אלהים אלהי ישראל עושה
 נפלאות גדולות לבדו וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן]
 40 וירא בצר להם בשומעו את רינתם ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו]
 אותם לרחמים לפני כל שוביהם הושיענו יי אלהינו וקבצינו מכל הגוים להן]

לשם קודשך להשתביח בתהילתיך ב' יי אלהים אלהי ישראל עושה נפלאות
 גדון
 לבדו וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן מן העולם ועד
 העולם]
 כל העם אמן הללויה יהי חסדך יי עלינו כאשר ייחלנו לך והיה יי למלך על
 כל הן
 45 ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד כל הנשמה תהלל יה הללויה יהללך יי
 אלהינו

8.....

כל מעשיך וג' הרחמן הוא יבנה ביתו היכלו ומקדשו מהרה בימינו]
 ברחמיו יגן עליכם וירבה אתכם אמן הרחמן יפתח לבינו לתורתו וין
] [ויראתו ואמרו אמן הרחמן יפתח לנו אוצר טובו יורד לנו גשמי רצן
 ברכה ונדבה ואמרו א' הרחמן יושיע משיחו יעניהו משמי קון
 50] [גבורות ישע ימינו ואמרו א' הרחמן הוא ישלח רפואתן שלכל חולן
] [רפואה שלימה קרובה מהרה מידיו ואמרו א' הרן
] [ה] ... יכ'לה וישבור ויגוף את כל הקמים היועצים רעה]
] [יפילם יכניעם ישמידם יאבדם
] [מעל כל עמו ישראל
 55] [ובכל כל מקומות ערן] [שן
] [בית מקדשו הקדן
] [הוא ירחם עליכם
] [חום שמך אלן
] [ה]

עד כאן הדברים במגילה.

לנוסח העמידה

כפי שכבר צוין, ראשיתה של המגילה לא הגיעה לידינו ואין אנו יודעים מה חסר לנו מתחילתה. לפיכך אין בידינו לקבוע איזו תפילה מתועדת בכתב היד – שחרית, מנחה או מעריב. ההנחה שהממצא מתעד תפילה בציבור אינה מוטלת בספק, שהרי הוא נחתם בסדרת ברכות לקהל, שעל כל אחת מהן הוזמן הציבור, בפנייה ישירה מפי החזן, לענות 'אמן'. נוסחי ברכה כאלה אינם בגדר האפשר בפי המתפלל ביחידות. נוסח העמידה שרד בכתב היד שלנו רק החל מחיתום ברכת '[הרוצה] בתשובה'. גם משם ואילך חסר הנוסח מילים וצירופי מילים: כפי שכבר צוין – כל השורות

לקויות בסופן כשיעור מילה אחת, אך לעתים כשיעור שתי מילים ואף יותר. המגילה אינה מביאה אפוא תיעוד מלא של לשון עמידת החול בימי המעתיק ובמקומו. אבל באופיו הארץ ישראלי של מנהג המעתיק אין ספק כלל: כל מה שמתפענח מן הממצא הוא נוסח ארץ ישראל נקי, שאין בו לכאורה שום אות להשפעה בבליית. מצד זה חשוב הממצא גם כמות שהוא, קל וחומר אם נזכור את קדמותו.

נוסחי עמידות חול ארץ ישראליים נשתמרו בידינו במספר זעום.⁹ טקסטים שלמים פחות או יותר של עמידות כאלו נדפסו עד כה ארבעה בלבד, אחד בידי שלמה זלמן שכטר (להלן ש), אחד בידי יעקב מאן (להלן מ), אחד בידי שמחה אסף (להלן א) ואחד בידי כותב השורות האלה (להלן פ);¹⁰ הממצא שלפנינו מעמיד לידם מקור חמישי. האפשרות הניתנת לנו מכוחו לאשש את הנוסחאות הידועים מכבר, ולבחון על פי זה בחינה חוזרת את זיקתם זה אל זה, קובעת ברכה לעצמה. נבדוק אפוא את הלשונות הללו מן הבחינה הזאת עד מקום שידינו משגת.

הברכה השישית, ברכת 'המרבה לסלוח' (שורות 1–2) לקויה אצלנו. מגופה נותרו לנו רק המילים האלו: 'סלח לנו אבינו כי חטא[... ..] עיניך כי רבים רחמיך'¹¹ ב[רוך] א[תה] יי המרבה לסלוח'. המקורות שפרסמו שכטר ומאן גורסים במקום החסר: כי חטאנו לך מזה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמיך, וכך היה מן הסתם גם אצלנו. מקור פ גורס: 'כי חטאנו לפניך'. לשון שונה קצת באה במקור א, והיא כדלהלן: 'סלח לנו אבינו כי חטאנו ומחול לנו מלכינו ומחה פשעינו מנגד עיניך'. 'ומחול לנו מלכינו' שאול כאן מן הסתם מעמידתם של בני בבל. חיתום הברכה 'המרבה לסלוח' (בלי 'חנוך') מקוים בכל המקורות הארץ ישראליים. הוא מאושש הרבה עשרות פעמים גם בהעתקות של עמידות מפותות ('קרובות י"ח') לימי חול.

גם ברכת הגאולה (שורות 2–3) לקויה אצלנו, ושרדו ממנה בסך הכל מילים

9. אנו עשירים קצת יותר בתיעוד שלוש הברכות הראשונות ושלוש האחרונות, לפי שאלו מועתקות תכופות עם עמידות החג. ברכות בודדות מעמידות של חול מועתקות לפעמים בתעודות מקוטעות ובהעתקות של פיוטים. פרסום סינופטי של כל החומר הזה הוא צורך דחוף למחקר.

10. ראה S. Schechter, 'Genizah Specimens', *Jewish Quarterly Review*, O.S. 10 (1898), pp. 565–659; J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *Hebrew* (ש=) 565–659; *Union College Annual* 2 (1925), pp. 306–310; (מ=) ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', ספר דינבורג (עורך י' בער), ירושלים תש"ט, עמ' 116–131; ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד יג (תשנ"ו), עמ' 148–150 (פ=). שני המאמרים הראשונים נדפסו גם אצל J. J. Petuchowski, *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, New York 1970, pp. 373–478. 379–448. [מאז כתיבת המאמר הזה נדונו נוסחי הקבע של תפילת שמונה עשרה כמנהג ארץ ישראל בכמה ממאמריו של א' ארליך; ראה: א' ארליך, 'תפילת שמונה עשרה שלמה על פי מנהג ארץ ישראל', קובץ על יד יח (תשס"ה), עמ' 1–22; הנ"ל, 'ברכת גבורות, קדושת השם והדעת בנוסח התפילה הקדום לאור קטע חדש מסידור על פי מנהג ארץ ישראל', תרכיץ עג (תשס"ד), עמ' 555–584; הנ"ל, 'קטעים נוספים מתפילת שמונה עשרה על פי מנהג ארץ ישראל', קובץ על יד יט (תשס"ו), עמ' 1–22].

11. טעות סופר במקום 'רחמיך'. ראה גם להלן, הערה 42.

בודדות: 'רא... ..ג]ואלינו מעולם שמך ב[רוך] א[תה] יי גואל ישראל'. בתחילת הברכה גורסים כל המקורות המקבילים 'ראה בענינו וריבה ריבנו', ויש להניח שכך היה גם אצלנו. אבל בהמשך לשון המקבילות הוא כלשונם של בני בבל: 'גאלנו'¹² מהרה¹³ למען שמך'. 'גואלנו מעולם שמך' שלנו היא לשון הכתוב ביש' סג, טז, וסביר שהיא הייתה כאן בראשונה, אלא שהוחלפה ללשון לא מקראית כדי לא לומר ברכה פסוק.¹⁴ הרבה לשונות תפילה שונו במנהגות מאוחרים מפני הטעם הזה.

את לשון ברכת רפאינו, 'רפאינו יי אל' [...] יגון ואנחה ודבר העבר ממנו ותעלה רפואה למכתינו ב[רוך] א[תה] יי רופא [...] (שורות 3–4), יש להשלים על פי המקבילות שבידינו כך: 'רפאו יי אלהינו ממכאוב לבנו יגון ואנחה' וכו'. קצת מקורות אינם גורסים בהמשך 'ודבר'¹⁵ ומביאים חלופות ל'ממנו'.¹⁶ 'ותעלה'¹⁷ רפואה' וכו' חסר במקור פ, וסביר לומר שהצלע הזאת אינה אותנטית: היא נוספה מן הסתם כדי להסמך לשון מעין הברכה לברכה. תוספות ושינויים שנעשו בתפילותינו מפני סיבה זו רבים מספור. חתימת הברכה היא 'רופא חולי עמו ישראל' בכל התעודות.

מברכת השנים (שורות 5–7) נותרו בידינו לשונות אלו: 'ברך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת לטובה וכל'¹⁸ מיני תבואתה וקרב [...] קץ גאולתינו ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע עולם מאוצרך הטוב [...] בעמלינו ב[רוך] א[תה] יי מברך השנים'. בחסר הראשון גורסות המקבילות 'מהרה שנת' (שא) או 'שנת' בלבד (פ). 'וקרב [...] גאולתינו' חסר במקור מ, וקרוב לומר שהמילים הן תוספת מאוחרת, שהרי אין עניין שייך לברכה הזאת. גם מ'ושבע עולם' ועד סוף הברכה חסר שם, והברכה מסתיימת ב'ותן טל ומטר על פני האדמה'; הפסקה 'ושבע עולם' וכו' נוספה בוודאי כדי להעמיד לשון מעין הברכה סמוך לברכה. במקום 'מאוצרך הטוב' גורס המקור שפרסם שכטר 'מאוצרות טובך', והוא נמלץ יותר.¹⁹ החסר שבסוף הברכה

12 וגאלנו שמ.

13 חסר ש.

14 ירושלמי ברכות א, ה (ג ע"ד) ומקבילות. קרובות לבא כאן גרסאות כגון 'כי גואל מעולם נקראת' (כ"י קיימברידג' Add. 3160.8) ו'כי גואל חזק נקראת' (T-S 8 H 10.6); שתיהן מהקשר כבלי.

15 כך ש. הנוסח אצל א משוכש, אבל יש שם 'דבר'.

16 מלפנינו א. מנגדינו פ. 'ממנו' הוא כאן בחינת *lectio difficilior*: הוא שונה מן הסתם כדי שלא יתפרש כמדבר ביחיד נסתר.

17 והעלה ש.

18 במקום 'וכל' יש לגרוס 'בכל'; כך הוא אצל שמ (פ לקוי במקום הזה). א גורס 'כל'. הסופר שלנו מחליף ב ב'ו ולהפך (השווה 'ברחמים' במקום 'ורחמים' בשורה 26), כנראה בהשפעת הגיית העיצורים האלה בפיו. וראה גם לעיל, הערה 11.

19 במקור א: מברכותיך, וגוף הברכה נגמר שם, שהרי כבר יש שם לשון מעין החתימה (כנגד 'מברך השנים'). בשאר הנוסחים, שאינם גורסים 'מברכותיך', נמשכת לשון הברכה לצורך זה. אצלנו בא הצירוף 'אוצר טובך' כנוסחי הברכה הנאמרים מפי הש"ץ באוזני הקהל בחיתום המעמד (שורה 48).

אצלנו מתמלא על פי מקור ש ב'ותן ברכה במעשה ידינו'. לשון 'בעמלינו' הבא אצלנו כמדומה שלא תועד עדיין, אבל מברכה זו יש בידינו שפע בלתי רגיל של נוסחאות וגרסאות מתחלפים.²⁰ הברכה עוצבה כנראה שוב ושוב במרוצת הדורות, מפני שהמתפללים ראו בה תפילה לפרנסה וביקשו להאריך בה.

לשון הברכה העשירית 'תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס לק[... ..] ב[רוך] א[תה] יי מקבץ נדחי [ע]מו ישראל' (שורות 7–8), זהה בכל המקורות הידועים של מנהג ארץ ישראל. במקום החסר גורסות המקבילות 'לקיבוץ'²¹ גליותינו, אבל ספק אם יש במקור שלנו מקום לשתי תיבות. אפשר שהגרסה אצלנו הייתה 'לקבצנו', כמתועד במקור אחד.²²

מן הברכה האחת עשרה שרדו אצלנו המילים דלהלן: 'להשיבה'²³ שופטינו כבראשונה [... ..] ומלוך²⁴ עלינו אתה לבדך ב[רוך] א[תה] יי אוהב המשפט' (שורות 8–9). כל המקבילות גורסות בחסר: 'ויועצינו כבתחילה'. במקור א כתוב אחרי 'לבדך' גם: 'והושיענו למען שמך'. אבל במקור מ – כל הקטע, למן 'ומלוך' וכו', אינו מופיע כלל, והברכה מסתיימת ב'ויועצינו כבתחילה'. גם מקור פ אינו גורס 'ומלוך' וכו', אך ממשיך במקום זה במילים 'ישפטו עמך [בצדק?] באמונה ובמשפט'. במקור מן הגניזה בא במקום הזה 'ישפטו עמך בצדק ועניך באמונה'.²⁵ חתימת הברכה בכל המקורות היא 'אוהב המשפט'.

בברכת המינים (שורות 9–11) גורס המקור שלנו לשון זו: 'למשומדים אל תהי ת[... ..] ומלכות זדון מהרה תעקר הנצרים והמינים כריגע יאבדו ימחו מ[... ..] ועם צדיקים אל ייכתיבו ב[רוך] א[תה] יי מכניע זדים'. הלשון מקוימת במקבילות הנדפסות כדיוקה כמעט,²⁶ ויש להשלים על פיהן 'אל תהי תקווה', ובהמשך: 'יימחו מספר החיים'.²⁷ אבל בהרבה מקורות נוסף על 'אל תהי תקווה': 'אם לא ישובו לתורתך', והוא חסר אצלנו.²⁸ מאמר ביניים מסייג זה היה יקר בעיני המתפללים הקדומים: הם שילבו אותו כהווייתו גם בנוסחי עמידה מפויטים.²⁹ חתימת הברכה היא בכל המקורות 'מכניע זדים'.

נוסח ברכת הגרים (שורות 11–12), 'על גרי הצדק יהמו רח[... ..] לנו שכר טוב עם עושי רצונך ב[רוך] א[תה] יי מבטח לצדיקים', קצר אצלנו מברוב המקבילות. את החסר בראשיתו יש להשלים 'יהמו רח[מיך] ותן לנו שכר טוב' וכו'; כך הוא

20 ראה סינופסיס (מצומצם) של לשונות אלה אצל L. Finkelstein, 'The Development of the Amidah', *Jewish Quarterly Review*, N.S. 16 (1925/6), pp. 150–170

21 רק א: לקבץ. פ הסר במקום הזה.

22 כ"י אוקספורד 2742/12, דף 76.

23 טעות המעתיק, במקום 'השיבה'. ראה גם לעיל, הערה 11.

24 ותמלוך א.

25 כ"י קיימברידג' T-S 8 H 9.12. מנהג המקור הזה מעורב, בבלי בעיקרו.

26 מקור ש מוסיף אחרי 'תעקר': 'כימינו', וגורס בהמשך 'והנצרים'.

27 אפ גורסים: חיים. מ גורס: מהרה ימחו.

28 חסר גם במקור ש.

29 ראה פליישר, תפילה, עמ' 72.

גם במקור ש. מקור מ מורחב הרבה, ויש בו יסודות הידועים לנו מן המקבילות הבבליות: 'על הצדיקים [ועל] החסידים יהמו רחמיך יי אלהינו ועל גירי הצדק אשר הם בטחו בך תן לנו ולהם שיכר (!) טוב עם עושי רצונך'. במקור א כתוב במקום 'ותן שכר טוב' וכו' – 'ושלם לנו שכר טוב בזכות עושי רצונך', והוא נוסח מהול של הלשון המופיעה אצלנו.³⁰ חתימת הברכה בכל הגרסאות הארץ ישראליות היא 'מבטח לצדיקים'. רק במקור מ, והוא נוסח שכבר ציינו בו יסודות בבליים, חתום 'משען ומבטח לצדיקים', כשגור בתפילתם של בני בבל.³¹

ברכת בונה ירושלים (שורות 12–14) כפי שהיא אצלנו, 'רחם יי אלהינו [...] הרבים על ישראל עמך על ירושלם עירך על ציון משכן כבודך על [...] מעונך ועל מלכות בית דויד משיח צידקך [ברוך] א[תה] יי אלהי דויד בונה ירושלם', שגורה במקורות הארץ ישראליים, ויש להשלים בפתיחתה 'ברחמיך הרבים'. כך היא לשון הברכה כדיוקה גם במקור ש, אלא ששם כתוב 'ועל ירושלם' וכן 'ועל ציון'. על פי מקור זה יש להשלים את החסר בגוף הברכה במילים 'ועל היכלך ועל מעונך'. מקור מ קרוב גם כאן אל המקובל בבבל; פתיחת הברכה שם היא 'על ירושלם עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת'. במקור א עיקר הברכה כמו אצלנו, אלא ש'על היכלך ועל מעונך' חסר שם, ובסוף כתוב 'משיחך' (במקום 'משיח צדקך') ונוסף עוד 'בנה ביתך ושכלל היכלך'.³² תוספת זו באה (כנראה) במקום 'ועל מעונך ועל היכלך' שהושמט, והיא מעבה את המעבר אל הברכה בלשונות מעין הברכה. חתימתה הארץ ישראלית של ברכה זו בכל ההיקריות היא 'אלוהי דוד בונה ירושלים'.

ברכת שומע תפילה (שורה 15), '[...] יי אלהינו בקול תפילתינו ורחם עלינו כי אל חנון ורחום אתה [ברוך] א[תה] יי שומיע [...]', לקויה בראשה ובסופה, ויש להשלים בהתחלה 'שמע' ובסוף 'תפילה'. לשון הברכה זהה לחלוטין במקור ש. קרוב לזה מאוד גם הנוסח במקור מ, אלא ששם כתוב 'את קול תפילתינו' במקום 'בקול', ונוסף: 'ועשה מהרה בקשתינו'. במקור א הלשון זהה בעיקרון אבל היא מורחבת: 'שמע בקולינו ושמע תפילתינו ורחם עלינו ועשה מהרה בקשתינו כי אל חנון ורחום אתה'.³³ בחתימת הברכה אין שינויים והיא בכל המקרים 'שומע תפילה'.

לשון ברכת העבודה זהה ברוב המקורות המביאים נוסחי ארץ ישראל, והיא, בעיקרון, כמו אצלנו (שורות 16–17): 'רצה יי אלינו ושכון בציון מהרה יעבדוך עבדיך ובירושלים נשתח[... ..] [ברוך] א[תה] יי שאותך ביראה נעבוד'. במקור ש מושמטת המילה 'מהרה', וההמשך הוא 'ויעבדוך עבדיך בירושלם'. 'מהרה' חסר גם

30 גרסת מקור פ לקויה בכרכה הזאת.

31 חתימה זו מובאת במדרש תהלים כט, ב, מהדורת כובר, וילנה תרנ"א (דף קטז ע"ב, אבל רוב החתימות המובאות שם שנויות לפי נוסח בבל.

32 במקור פ כמו אצלנו עד 'ועל ציון', ושם הוא נקטע.

33 מקור פ חסר.

במקור א.³⁴ במקור מ אחרי 'בציון' כתוב: כמאז. נוסח החתימה בכל המקורות הוא 'שאותך ביראה נעבוד'.

לשון ברכת ההודאה אצלנו היא 'מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו וא[להי] אבותינו על כל הטובות החסד והרחמים אשר גמלתנו אשר עשית עמ[נו] ... [אבותינו מלפנינו ואם אמרנו מטה רגלינו חסדך יי הוא יסעדינו לנצח] ב[רוך] א[תה] יי הטוב לך להודות' (שורות 17–20). כך בדיוק הגרסה גם במקור ש, אלא שבסוף הברכה כתוב שם 'חסדך יי יסעדנו' ואין שם לא 'הוא' ולא 'לנצח'.³⁵ הלשון המקראית 'אשר גמלתנו אשר עשית' וכו' מתוקנת במקור זה ל'שגמלתנו ושעשית'. בהמשך כתוב שם 'עמנו ועם אבותינו' וכך יש להשלים את החסד אצלנו. כמו אצלנו היה כנראה גם נוסח מקור פ, אלא שהוא לקוי בראשו ובגופו,³⁶ אבל אחרי 'מלפנינו' משורבב שם טור מתוך פיוט קדום: 'ולך נודה תמיד חסין העולמים צדיק כל הדורות'.³⁷ ללשונה של ברכת ההודאה היה נוסח מקביל בתפילתם של בני ארץ ישראל והוא מתועד בהרבה מקורות, גם פייטניים. לשונו הייתה כדלהלן: 'מודים אנחנו לך יי אלהינו ואלהי אבותינו על טובותיך אשר מעולם ועל חסדיך ורחמיך אשר מימי קדם ואם אמרנו מטה רגלינו וכו'.³⁸ בכ"י אנטונין 1005, בהקשר ארץ ישראלי טהור, מובאות שתי הגרסאות כחלופות לבחירה, בלשון זה: 'מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו

34 ושם כתוב 'ושכון לציון', כנראה בטעות. לנוסחה של הברכה הזאת כמקורות, ראה כעת א' ארליך, 'לחקר נוסחה הקדום של תפילת שמונה עשרה – ברכת העבודה', כתוך י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר, ירושלים תשנ"ט, עמ' יז–לח.

35 שתי המילים נוספו בגרסה שלנו מן הסתם כדי להרחיק (עוד יותר) את המליצה מלשון הכתוב (תה' צד, יח).

36 הנמצא לפנינו מתחיל ב'על הטובות החסד' וכו' (כלי 'כל'). המשך הנוסח היה 'אשר גמלתנו ואשר עשית' כמו אצלנו, אבל 'אשר גמלתנו' חסר.

37 ראה פליישר (לעיל הערה 10), עמ' 104. הברכה ידעה בתפילתם של בני ארץ ישראל ניסוחים נמלצים ורחבים הרבה יותר, כגון מה שמובא בידי מאן (לעיל הערה 10), עמ' 309, מהקשר מפויט, על פי כ"י קיימברידג' T-S H 18.4: 'מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו כורעים ומשתחווים לפניך אבינו מלכנו צור חיינו ואדון שלומינו על כל הטובות החסד והרחמים אשר גמלתנו אשר עשית עימנו עם אבותינו מלפנינו דורשיך יהללך ככל עת בשפתיים ובלשון בלב ובכליות ב[רוך] א[תה] יי הטוב לך להודות'. השלד הקמאי של גוף הברכה ניכר גם כאן מבעד למליצות. הלשון 'דורשיך יהללך' וכו' שאולה בוודאי מפיוט קדום.

38 מעין זה כמה שהביא מאן (שם), עמ' 307. ההשתדלות להרחיק את לשון התפילה מלשון הפסוק ניכרת כאן בחריפות. במנהג ארץ ישראל מקובל היה לומר את פתיחת הברכה הזאת (עד 'מימי קדם') כלשונה הקבועה גם כשהעמידה כולה נאמרה בלשון פיוט. במקרים רבים קשרו הפייטנים את הקטעים שבהם פייטו את הברכה הזאת בסופו של נוסח זה, על דרך השרשור. ראה על מנהג זה ע' פליישר, 'עיונים בבעיות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום', תרכיץ מ (תשל"א), עמ' 50, הערה 26; הנ"ל, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 56; הנ"ל, 'חדשות בנושא המשמרות בפיוטים', ש' ורסס ואחרים (עורכים), ספר היוכל לדב סדן, ירושלים תשל"ז, עמ' 261; הנ"ל, 'בין ארעי לקבע בתפילת הרכים בארץ ישראל הקדומה', מ' בניהו (עורך), ספר הזכרון להרב יצחק נסים, ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' ל.

ואלהי אבותינו על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו ושעשית עמנו מלפנינו.³⁹ ואין שית תקול [ואם תרצה תאמר]: מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו על טובותיך אשר מעולם ועל חסדיך ורחמיך אשר מימי קדם ואם אמרנו מטה רגלינו חסדך יי יסעדנו.⁴⁰ חתימת הברכה, בכל ההיקרויות, היא 'הטוב לך להודות'.

וכך לשון ברכת השלום אצלנו: 'שים שלומך על ישראל עמך על עירך ועל נחלתך [...] כולנו כאחד ב[רוך] א[תה] יי עושה השלום'. הנוסח הזה מילה במילה למובא במקור ש, ועל פי זה יש להשלים בחסר אצלנו 'וברכנו'. כך הוא גם במקור א, אלא שבמקום 'שלומך' כתוב שם 'את שלומך', ובמקום 'ועל נחלתך' – 'ועל מקדשך'. במקום החסר אצלנו כתוב שם 'ברכס'. הנוסח שעמד לפני מאן קרוב גם כאן לגרסאות הבבליות, והוא: 'שים ש[לומך על] ישראל עמך וברכנו ושמרנו [כולנו] כאחד כי טוב בעיניך לברך א[ת עמך] ישראל בשלום'. חתימת הברכה היא 'עושה השלום' בכל ההיקרויות.

עינינו הרואות שהנוסח החדש של העמידה קרוב מאוד אל המקור שפרסם שכטר בשעתו, והוא דומה מאוד, בקווים כלליים, גם לנוסחי העמידה הארץ ישראלים האחרים הידועים לנו מן הגניזה. אמת, אין כאן זהות ממש חוץ מבמקומות מעטים, אבל גם שינויים בולטים אין: הגרסאות הסוטות אינן רחוקות זו מזו יותר מגרסאות העמידה ה'בבלית' העולות לפנינו בהעתקות הגניזה ובמנהגי העדות. חשוב במיוחד לציין שגם במקומות שבהם ההבדלים בין גרסה לגרסה ניכרים – לעולם אין נתק בין הטקסט ה'חריג' לטקסטים השגורים: החריגות אינן אלא עיבודים, נקודתיים על פי הרוב, של אותו נוסח עצמו. מרכיביו הסגנוניים והאידאיים של נוסח זה נשארים בעינם בכל הגלגולים: עיון, אפילו שטחי, בשינויים המתחוללים בו מעמיד בקלות על סיבת התהוותם של אלה ועל מה שכוון במה ש'תוקן' בהם. ללמדנו שנוסחי הקבע הארץ ישראלים לא היו שונים במוצקתם העקרונית מנוסחי בבל גם בפינה הזאת. התפילה הארץ ישראלית הייתה 'גמישה' יותר מן התפילה הבבלית לא מפני שהיא לא הכירה נוסחי קבע, או מפני שהתירה באלה שינויים כאוות נפש המתפלל, אלא מפני שלושה קווים שאפיינו אותה: אחד – שחייבה נוסחי קבע רק במה שהגדירה כ'תפילות חובה' ממש, כלומר רק בעמידה, שני – שהתירה לחזן להפקיע את תפילת הרבים משלטון הבלעדי של לשונות הקבע ולומר במקומן לשונות פיוט, ושלישי – שהרשתה (בתקופות מסוימות) להחליף את לשונות הקבע של תפילות החובה, גם בפי היחידים, בנוסחים מפויטים.

אחרי נוסח העמידה באה בממצא שלפנינו פסקת סיום, שלשונה טעונה השלמה באופן זה (שורות 21–28):

יי הושיעה המלך יעננו ביום קוראינו (תה' כ, י) יהיו [לרצון] אמרי פי והגיון

39 תיבת 'מלפנינו' מוכיחה שהמילים 'ועם אבותינו', הבאות בנוסח שלנו ובכל הנוסחים המקבילים, נשמטו מכאן בטעות.

40 ראה לעניין זה ע' פליישר, 'סידור השם המפורש', תרכיץ סט (תש"ס), עמ' 335.

לבי לפניך ייי צורי וגאלי (שם יט, טו) אתה הוא ייי לבדך ואתה⁴¹ עשנית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל [אשר ע]ליה הימים [וכל אשר בהם ואתה] מחייה את כולם וצבא השמים לך משתח[וים] (נחמ' ט, ו) אתה הוא ייי ה[אלהים אשר בחרת] באברם והצאתו מאור כשדים ושמטה שמו אברהם ומצאתה [את לבבו נאמן] לפניך (שם, ט, ז-ח) כן יהי רצון ברחמים⁴² מלפניך ייי אלהינו ואלהי א[בותינו שתקריבנו שתחנינו]⁴³ אנחנו וכל ישראל עמך לרצונך ליראתך לאהבתך לתורתך לישועתך לע[שות רצונך כרצונך בלבב] שלם אמן ייי.

כך היה חיתום העמידה בארץ ישראל גם בפי היחידים. השיטה ידועה לנו ממקורות רבים וכבר תוארה במחקר.⁴⁴ החידוש היחיד כאן הוא בהופעת תה' כ, י בראש האמירות הללו, לפני הפסוק 'יהיו לרצון אמרי פי' וכו' החותם ברגיל את העמידות,⁴⁵ כמומלץ כבר בתלמודים.⁴⁶ בהעתקות הקדומות מקרא זה צמוד כמעט תמיד לחתימת ברכת השלום.⁴⁷ תה' כ, י לא צוין עדיין במקום הזה, אם כי, כידוע, יש בו שימוש תכוף בתפילותינו.

אמירות שלאחר העמידה

מה שמועתק במקור שלנו אחרי הקטעים הללו שימש סיום לתפילת הרבים בימי הסופר ובמקומו. בראש החטיבה הזאת עומדת הוראה ערבית (יחידה בכתב היד הזה): 'ויקול' (=ויאמר). אחר כך כתובים הדברים דלהלן (שורות 28–35):

שמע ישר וגו' (דב' ו, ד) אחד אלהינו וגו' זכור נא מ[... ..] והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב א[נפו ולא יעיר כל] חמתו (תה' עח, לח) תנו עוז לאלהים על ישראל גאותו ועזו בשחקים נורא אל[הים ממקדשך] אל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך אלהים (שם סח, לה-לו) מפי עוללים ויונקים [יסדת] עוז למען צורריך להשיב אויב ומתנקם (שם ח, ג) גדלו ליי אתי ונרוממה שמנו יחדו] (שם לד, ד) גדול ייי ומהולל מאד ולגדולתו אין

41 במקרא: את.

42 צ"ל: ורחמים; ראה לעיל הערה 11. לנוסח 'כן יהי רצון' וכו' ראה פליישר, תפילה, עמ' 89, הערה 169, וראה גם ל' גינצבורג, ביאורים וחידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 233.

43 בקצת מקבילות חסרה תיבה זו, ואפשר שהייתה חסרה גם כאן.

44 ראה פליישר, תפילה, עמ' 89.

45 במקורות הארץ ישראלים נוספות על הפסוק הזה בדרך כלל המילים 'צורי בעולם הזה וגואלי בעולם הבא'.

46 ירושלמי ברכות ד, ג (ח, א; מפי ר' יוחנן), בבלי ברכות ד ע"ב, ט ע"ב.

47 במקורות מועטים בלבד הוא בא בסוף ה'יהי רצון' החותם את הקטע שהועתק זה עתה, אחרי 'אמן ייי'. ראה פליישר, תפילה, עמ' 89 הערה 170.

חקר (שם קמה, ג) תהילת ייי ידבר פי ויברך כל בשר [שם] קודשו לעולם ועד (שם קמה, כא) ב[רוך] א[תה] ייי אלהינו מלך העולם הנותן תורה מן השמים [וחיי עולם] מן המרומים [ב]רוך א[תה] ייי נותן התורה אמן.

הפיסקה כמות שהיא לפנינו לא צוינה עדיין ממקורות מקבילים, אבל מרכיביה ידועים ברובם. הפסוק 'שמע ישראל', בצירוף המענה הקדום 'אחד אלוהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד', נזכרים יחד כבר במסכת סופרים יד, ה, ז;⁴⁸ הם נקראים שם ללוות את טקס הוצאת ספר תורה מן הארון לקריאה. בתפקיד זה ידועות האמירות גם במנהגות שלנו. אבל בתפילתם של בני ארץ ישראל שימשו 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו' יחד גם בשחרית, בחטיבה הארוכה והאמורפית של ברכות השחר ופסוקי דזמרה. בהקשר זה הם באים במה שהדפיס אסף בשעתו על פי כ"י אנטונין 9,993⁴⁹ ועל פי כ"י קיימברידג' T-S H 18.3, אבל במקור השני הפסוק 'שמע ישראל' חסר.⁵⁰ בשני המקורות הנוסח המלא של 'אחד אלוהינו' הוא 'אחד אלוהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד', כמובא במסכת סופרים יד, ז.⁵¹ 'שמע' ו'אחד אלוהינו' באים יחד גם בברכות השחר של כ"י קיימברידג' Add. 3356 שממנו שאב מאן,⁵² ואף שם נוסח 'אחד אלוהינו' זהה למה שהובא לעיל. אבל במקור נוסף שפרסם מאן (כ"י קיימברידג' Add. 3160.5), באים 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו' בחטיבת סיום לתפילת ערבית של חול, אם כן במעמד זהה למובא אצלנו.⁵³ הפסוק והמענה באים יחד, הפעם בראש חטיבת סיום של תפילת שחרית, בכ"י אוקספורד 2700 המשקף כמפורסם מנהג ארץ ישראל מובהק.⁵⁴ שימוש תכוף ומגוון

48 מהדורת היגר, ניו יורק תרצ"ז, עמ' 257.

49 אסף (לעיל הערה 10), עמ' 123.

50 שם, עמ' 119. במקור הזה בא 'אחד אלוהינו' בסוף פסוקי דזמרה, אחרי שירת הים. אבל הפסוק 'שמע ישראל' נוסף לעתים קרובות על שירת הים, ויש להניח שבמקור הנידון הושמט הפסוק בטעות הסופר.

51 עמ' 261. וראה שם, הלכה ה, עמ' 257. בהלכה הזאת נוסח המענה נשגב כמיוחד, והוא כדלהלן: 'אחד אלוהינו גדול אדונינו קדוש, אחד אלוהינו רחום אדונינו קדוש, אחד אלוהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו'. בעל ההלכה מפליג בחשיבות האמירה הזאת ומסביר שהיא כנגד 'שלושת אבות, ויש אומרים כנגד שלוש קדושות'. בסוף ההלכה הוא קורא לה 'אלו שלושה ייחודין'. הגרסה המורחבת הזאת כמדומה שלא צוינה עדיין במקור ליטורגי ממשי.

52 מאן (לעיל הערה 10) עמ' 293. כתב יד זה, שממנו שרדו לא פחות מ-53 דפים, מכיל ברובו (עד דף 36) סדר ארץ ישראל של ברכות השחר ופסוקי דזמרה, והוא המקור החשוב ביותר שנותר בידינו להכרת שיטתם של בני ארץ ישראל בחטיבת תפילה זו. מאן פרסם קטעים חשובים מן המקור הזה, אבל הדברים ראויים לפרסום מלא.

53 שם, עמ' 324. 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו' באים שם בסוף מעין תחנון, אם כן בראש אמירות החיתום של המעמד עצמו. בתפילת ערבית המובאת שם מועתקת, אגב, רק הברכות שמסכיב לקריאת שמע (למן ברכת הגאולה ואילך) ואין שם ציון לשמונה עשרה כלל. בני ארץ ישראל הקדימו בערבית שמונה עשרה לקריאת שמע; ראה ע' פליישר (לעיל, הערה 40) עמ' 322–326.

54 על כתב יד חשוב זה ראה פליישר, תפילה, לפי מפתח כתבי היד. החטיבה ששתי האמירות עומדות בראשה מועתקת שם בדף 10 ע"א (מילת 'שמע' מועתקת בסוף דף 9 ע"ב). דף 8

זה בשתי האמירות מסביר את הבאתן אצלנו בדרך של קיצור, במילות הפתיחה שלהן בלבד. במגילה שלנו אפילו פסוקים נפוצים מאוד מובאים בלשונם המלאה, ואין בה קיצורים כמעט כלל.⁵⁵

בזכות הבאת 'שמע' ו'אחד אלוהינו' במה שפרסם מאן מן הסדר הנזכר של ערבית יכולנו לעמוד על טיב ה'פסוק' שהועתק בכתב היד בהמשך. מהמשך זה, שנמחק כמעט לגמרי, ניכרו שתי מילים בלבד, 'זכור נא' והאות 'מ' שלאחריהן, שלא הובילו לשום פסוק. אבל במקור שעמד כנזכר לפני מאן כתוב מיד אחרי 'אחד אלוהינו' וכו': 'זכור נא מלך ברית אבות ורחם על שאיריתינו', ואין ספק שכך היה כתוב גם אצלנו. כך מובא גם בכ"י אוקספורד 2700 שהזכרנו, בחטיבת הסיום של תפילת שחרית, אף שם מיד אחרי 'שמע' ו'אחד אלוהינו', אלא ששם הנוסח הוא 'זכור נא מלך ברית אבות הבט ממרום ורחם שאיריתינו'. התוספת משלימה את המשפט למרובע פייטני תקני.⁵⁶ הטור טרם צוין בהקשר ליטורגי פעיל, אבל ברור שהוא עוד יעלה לפנינו במקורות, שהרי חטיבת תפילה זו לא נחקרה עדיין בתשומת לב.

גם הפסוקים הבאים אצלנו אחרי 'זכור נא' ידועים מהקשרים ליטורגיים שונים, אף שלא מצאנו את כולם יחד בפסקה אחת בסדר זה ממש. כמעט כסדר הזה מצאנו אותם בכ"י אוקספורד 2700 שהזכרנו לעיל, בחטיבת סיום של תפילת שחרית.⁵⁷ תה' עח, לח ('והוא רחום') הוא מן הפסוקים הרב-שימושיים בתפילות ישראל: במקום הזה הפסוק נועד כנראה להיות המשך ותימוך לתפילה המתנסחת (בלשון לא מקראית) במשפט שלפני כן ('זכור נא' וכו'). ארבעת הפסוקים שלאחרי כן קשורים זה בזה במילות מפתח ('עוז' ו'גדולה'); אפשר שהם פתיחה לברכת התורה החותמת את הפסקה הזאת.⁵⁸

ברכת התורה מופיעה כאן במפתיע, לכאורה שלא במקומה כלל. לשון גופה,

במקור הזה מביא את חיתום פסוקי הזמרה (שירת הים ואמירות שלאחריה), אבל דף 9 אינו המשך של דף זה. חטיבת הסיום מחולקת במקור זה לשניים: חלק אחד, קצר, למתפלל כיחידות וחלק נוסף (המתחיל ב'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו') לתפילת הרבים.

55 חוץ מברכת השיר, החותמת אצלנו את החטיבה הזאת. ברכה זו שימשה הרכה בתפילתם של בני ארץ ישראל ושגורה הייתה בוודאי בפי כול. עיין על זה בהמשך.

56 מיד אחרי המשפט הזה כתוב שם 'אתה הוא לשעבר יי האלהים / ואתה הוא לעתיד לבוא מלך מלכי המלכים / ואין עוד מלבדך אלהי ישראל'. כלשון הזאת ממש בא בכ"י קיימברידג' Add. 3356 מיד אחרי 'שמע' ו'אחד אלוהינו' (ראה מאן [לעיל הערה 10], עמ' 293).

57 במקור זה (דף 9 ע"א) באים ברצף, כמו אצלנו, תה' עח, לח; סח, לה-לו, ואחר כך (כהשמטת ארבעת הפסוקים שבהמשך) – תה' קמה, כא. אחד כך באים שם עוד שני פסוקים (שם קיג, ב-ג). אלא שלקט פסוקים זה מובא שם בחטיבת הסיום שנקבעה למתפלל כיחידות (ראה לעיל הערה 54), והוא מוצב בכתב היד לפני 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו', הפותחים את החלק המיועד למעמד הרבים. ברכת התורה אין שם. כסדר הזה ממש באים המקראות (ולאחריהם ברכת התורה בנוסח שלנו [ראה עוד להלן]) גם בכ"י קיימברידג' Add. 3356, דף 23 ע"א, בפסוקי דזמרה.

58 השווה שיר השירים רבה ב, י: 'אין עוז אלא תורה'.

השונה מן המקובל בפינו, ידועה לנו מהקשרים ארץ ישראליים, והיא מובאת כבר במסכת סופרים יג, ח, כמעט כלשון שהשלמנו.⁵⁹ היא מובאת שם לשימושו של 'יחיד כשהוא משכים לקרוא', אבל נאמרת, גם לפי ההלכה שם, בפי העולים לתורה גם כן. הברכה נכללה במנהג ארץ ישראל בין ברכות השחר, כנהוג גם במנהגות בבל:⁶⁰ כך הוא במובא בידי מאן על פי כ"י קיימברידג' Add. 3356 שכבר צוטט ממנו לעיל,⁶¹ אלא שבמקור זה באה הברכה (בפסוקי דזמרה) לפני 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו'.⁶² וכך הוא גם בכ"י אנטונין 993, שממנו הדפיס אסף בשעתו: ברכת התורה באה גם שם בפסוקי דזמרה, סמוך לפני 'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו', אלא שלשון גופה מחורזת: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו ברוך אתה יי נותן התורה'.⁶³ ברכת התורה נחתמת אצלנו ב'אמן', כשגור תכופות מאוד בתפילה הארץ ישראלית. המשך כתב היד שלנו שוב בצרור של פסוקים, כדלהלן:

יהי כבוד ייי לעולם ישמח ייי במ[עשיו]ן (תה' קד, לא) יהי שם ייי מבורך מעתה ועד עולם ממזרח שמש ועד מבוא מהולל ש[ם] יי רם] על כל גוים ייי על השמים כבודו (שם קיג ב-ד) ישמח ישראל בעושייו בני ציון יגילו במלכם (שם קמט, ב) [ימלוך] ייי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה (שם קמו, י) וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן] ואמן] (שם עב, יט).

לקט כזה של פסוקים, שאף הוא תחילתו ב'יהי כבוד', פותח (בעיקרון) את חטיבת פסוקי הזמרה גם במנהגות התפילה של ימינו. במנהג ארץ ישראל הקדום הוא העמיד

59 עמ' 243; הנוסח שם 'חיי עולמים'. אבל בדפוסים הרגילים: 'חיי העולם'. השלמתי על פי ההיקריות הליטורגיות שיוזכרו להלן, אבל אין לדעת מה היה נוסח הברכה אצלנו לדיוקו.

60 אבל במנהג ארץ ישראל היא באה לעצמה (ולכדה), כהודיה למקום על נתינת התורה, ולא כברכת מצוות פונקציונלית (תוך כיצוע צמוד על פי לימוד ממש) כמו במנהג בבל. הכדל חשוב זה צריך לימוד לעצמו.

61 מאן (לעיל הערה 10), עמ' 293, וראה דיון שם, עמ' 280.

62 אחרי הברכה מובא שם המשפט 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה עמנו שלום ועם כל עמו ישראל'. ראה גם בהערה הבאה.

63 אחרי כן, ועוד לפני 'שמע' ו'אחד אלוהינו', מובא שם: 'הרחמן יכנה ביתו והיכלו ומקדשו במהרה [...] כל ישראל [על נוסחה זו ראה עוד להלן] ואמרו אמן. עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על כל ישראל. תפלה עליכם [שלום] יהיה עלינו ועל עמו ישראל ומנחם ציון וכונה את ירושלם אמן. שמע ישראל' וכו'. אחר כך באים עוד קצת פסוקים ולאחריהם 'ברוך שאמר והיה העולם' וכו'. ההשלמה הראויה בחסר שבפתיחת המובאה היא כנראה 'בימינו וכימיכם וכימי'. המובא כאן הוא על פי חלקים מכ"י אנטונין 993 שלא היו לפני אסף בשעתו. נוסח אחר, מחורז אף הוא, של ברכת התורה עולה מכתב יד קיימברידג' T-S N.S. 156.153, והוא כדלהלן: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר ביונה תמה / והנחיל לנו תורה תמימה, ברוך אתה יי נותן התורה אמן' ואחר כך: 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום'. ההקשר שם ארץ ישראלי מובהק, והמיקום קרוב למצוי אצלנו (אחרי סוף עמידת מוסף לשבועות).

(על פי הרוב)⁶⁴ את הגבול, שהיה נזיל מאוד בעת ההיא, בין ברכות השחר מצד אחד ובין פסוקי דזמרה ה'רשמיים' מצד אחר. בתפקיד זה נזכרת הפיסקה, על פי מילות הפתיחה של פסוקה הראשון, גם במסכת סופרים כמה פעמים, כגון 'אבל צריכין לומר אחרי יהי כבוד, יי מלך, ומזמור שירו ליי, מדברי סופרים, ואחר כך הודו ליי קראו בשמו וששת מזמורים של כל יום'.⁶⁵ בהלכה סמוכה מצוינים שם אפילו גבולות הפיסקה, ממש כמובא לפנינו: 'בימים הראשונים של פסח הוא צריך לומר יהי כבוד יי לעולם וכל העם בעמידה עד וברוך שם כבודו לעולם, ויושבין ואומרין כל עניין של מזמורות'.⁶⁶ תפקיד הלקט לסמן את הפתיחה הרשמית של תפילת שחרית עולה בבירור ממה שהביא אסף מכ"י אנטונין 993: במקור זה מובא קטע מקיף מברכות השחר ובו אמירות מסוגים שונים – ברכות, צורות פסוקים ופסקאות הידועות לנו מתפילת 'נשמת', ואחר כך נאמר 'צלואה באלגדאה [תפילה בשחרית]: יהי כבוד יי לעולם', ומובאים שם כל הפסוקים שברצף שלנו בדיוק כמעט,⁶⁷ ואחר כך נאמר 'הודו ליי קראו בשמו' ומובא הפרק הנ"ל עד סוף כתב היד. אסף התמיה על הכותרת הזאת, שהרי היא באה לכאורה באמצע מה שהוא כולו 'צלואה באלגדאה', והעיר מה שהעיר.⁶⁸ אבל באמת ההפרדה מכוונת, ו'תפילת שחרית' ממש מתחילה רק ב'יהי כבוד'. במעמד זה בא הלקט בהרכבים זהים או שונים במקצת בכמה וכמה מקורות ארץ ישראליים.⁶⁹

אל הלקט הזה נוסף אצלנו שובל של מקראות בהרכב זה:

וירא בצר להם בשומעו את רינתם (תה' קו, מד) ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו (שם, מה) [ויתן] אותם לרחמים לפני כל שוביהם (שם, מו) הושיענו יי אלהינו וקבצינו מכל הגוים לה[נודות] לשם קודשך להשתביח בתהילתיך (שם, מז) ב[רוך] יי אלהים אלהי ישראל עושה נפלאות גדולות⁷⁰ לבדו (שם עב, יח) (וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן <ואמן> [שם

64 לעתים הוקדם לו הקטע 'ברוך שאמר'.

65 מסכת סופרים יח, א (עמ' 308). ההלכה נסבה על מיקום אמירתו של מזמור היום בראש חודש. לביאור מפורט של הלכה זו ראה פליישר, תפילה, עמ' 163, 188.

66 מסכת סופרים יח, ג (עמ' 313). ראה פליישר, תפילה, עמ' 189 הערה 148.

67 לפני 'וברוך שם כבודו לעולם' (תה' עב, יט) בא שם גם הפסוק שלפניו: 'ברוך יי אלהים אלהי ישראל עושה נפלאות גדולות' לבדו.

68 ראה אסף (לעיל הערה 10), עמ' 122 הערה 3. אסף צירף לכותרת, בטעות, גם הערה המתייחסת לשלפניה: 'כמא כתבנא' (= כמו שכתבנו).

69 ראה למשל פליישר, תפילה, עמ' 191; לפני 'יהי כבוד' באה שם ברכה לפתיחת פסוקי דזמרה, ולאחריו 'הודו ליי קראו בשמו'. וראה המסומן שם, עמ' 192, על פי כ"י פריס כ"ח IV. A. 30: 'יהי כבוד' בא שם בהרכב זהה, ואחריו 'הודו ליי קראו בשמו'. וראה שם, עמ' 193, ראשי פרקים לתפילת שחרית של ראש חודש: 'תפלת בקר יום ראש חודש יקול [=יאמר] יהי כבוד יי לעולם וג' הודו ליי קראו בשמו וג' וכו'. וראה שם עוד הרכב על פי מפתח התפילות והפיוטים, ערך 'יהי כבוד'. הפרק 'הודו ליי קראו בשמו' היה עיקרם של פסוקי דזמרה ה'רשמיים'.

70 אינו במקרא, והוא נדבק לפסוק מתה' קלו, ג: 'לעשה נפלאות גדולות לבדו'.

[יט] < >ברוך יי אלהי ישראל⁷¹ מן העולם ועד העולם [ואמר] כל העם אמן הללויה (שם קו, מח) יהי חסדך ייי עלינו כאשר ייחלנו לך (שם לג, כב) והיה ייי למלך על כל ה[ארץ] ביום ההוא יהיה ייי אחד ושמו אחד (זכ' יד, ט) כל הנשמה תהלל יה הללויה (תה' קנ, ו).

צרור הפסוקים תה' קו, מד–מח⁷² שגור למדי בהקשרים ליטורגיים. תה' קו, מד כלול בפסוקי הזמרה הארץ ישראלים בכ"י אוקספורד 2700, דף 8 ע"א. במנהג רומניאה בא הרצף כולו בשולי מזמור היום בשבת.⁷³ על מקראות אלה הוסיפו שם את תה' קנ כולו, מזמור שהפסוק האחרון שלו חותם אצלנו את הקטע. בסידור הקהל של בני ארץ ישראל בפוסטאט סונפו תה' קו, מד–מז אל המזמור 'על נהרות בבל' (תה' קלז) שנכלל בפסוקי הזמרה של מנהג זה בשבתות.⁷⁴ החיתומים הדוקסולוגיים של חמשת ספרי תהלים ידועים בשימושים רבים בתפילותינו, ובפרט בפסוקי הזמרה. אמנם לא כולם מובאים כאן, אבל אפשר שבמקור הובאו כולם, אלא שהמעתיק השתבש ברישומם.⁷⁵

החטיבה נחתמת בציון לברכת 'הללוך יי אלהינו כל מעשיך', הלוא היא 'ברכת השיר' שנאמרה במנהגי ארץ ישראל לא רק בסוף אמירת הלל אלא (לעתים כמה פעמים) גם בתוך פסוקי דזמרה וכמעט תמיד גם בסופם. בני ארץ ישראל חתמו בברכה הזאת בהרבה קהילות גם את מזמורי השבת והחג שלהם. לשונה של הברכה ידועה בכמה וכמה גרסאות, קצרות וארוכות,⁷⁶ ולפי שאצלנו היא נזכרת במילות הפתיחה שלה בלבד, אין אנו יודעים מה היה נוסחה בימי הסופר הזה ובמקומו. בהקשר הזה למה שמובא אצלנו מופיעה הברכה גם בחיתום תפילת הערבית הארץ ישראלית שפרסם מאן בשעתו ושכבר דובר בה לעיל.⁷⁷ בכ"י אוקספורד 2700, שמשם הבאנו מקבילה למצוי אצלנו מלשונות החיתום של עמידת שחרית אין ברכת

71 המקור שלנו משובש כנראה במקום הזה. תה' עב, יט כבר הובא לעיל, בקרכת מקום, ונראה שהועתק כאן בטעות, במקום תה' קו, מח, שהמעתיק דילג על פתיחתו.

72 הקטע הורחב באמצעו ברצף פסוקים מתה' עב, יח–יט שפתיחת שניהם ב'ברוך', כפתיחת פסוק מח.

73 ראה פליישר, תפילה, עמ' 210.

74 שם, עמ' 280.

75 פסוקים אלה ('ברוך יי לעולם אמן ואמן' וכו') ניצבים גם במנהגות שכימינו בסוף פסוקי דזמרה, וכך היה גם בשימושם של קצת בני ארץ ישראל; ראה פליישר, תפילה, עמ' 228. מלבד חשיבותם הדוקסולוגית של מקראות אלה, בשל לשונות 'ברוך' ו'אמן' התכופות בהם, נראה שתפקידם היה גם לרמוז שאם כי לא נאמרו לפני כן אלא קצת מזמורי תהלים, הרי זה כאילו נאמרו כל חמשת החומשים על מזמוריהם. במקור שלנו חסרים הסיומים של הספר הראשון (מא, יד) והרביעי (פט, נג). על השימוש בפסוקים אלה בתפילות ראה כעת נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 115–119.

76 לעניינה ולשימושיה של ברכה זו השווה פליישר, תפילה, לפי מפתח התפילות והפיוטים. ראה גם וידר (לעיל הערה 75), לפי המפתח (ערך 'הללוך').

77 ראה מאן (לעיל הערה 10), עמ' 324, על פי כ"י קיימברידג' Add. 3160.5.

השיר מופיעה, אבל החטיבה עצמה (דף 10 ע"א) נחתמת גם שם במעין 'ברכה':
'ברוך אתה יי אל ההודיות'.

חיתום המעמד

בימי בעל המגילה נחתמה תפילת הרבים בסדרה של איחולים שהושמעו מפי שליח
ציבור באוזני הקהל. לשון הברכות, שנשתמרו אצלנו בסוף המגילה למקוטעין בלבד,
היא כדלהלן:⁷⁸

הרחמן הוא יבנה ביתו היכלו ומקדשו מהרה בימינו [ואמרו אמן]
הרחמן ברחמיו יגן עליכם וירבה אתכם אמן
הרחמן יפתח לבינו לתורתו וינשם בלבנו אהבתו ויראתו ואמרו אמן
הרחמן יפתח לנו אוצר טובו יורד לנו גשמי רצון...⁷⁹ ברכה ונדבה ואמרו
אמן]

הרחמן יושיע משיחו יעניהו משמי קו[נדרשו ב]גבורות ישע ימינו ואמרו אמן]
הרחמן הוא ישלח רפואתן שלכל חולי...⁸⁰ רפואה שלימה קרובה מהרה
מידיו ואמרו אמן]

הר[חמן] ה[... יכ]לה וישבור ויגוף את כל הקמים היועצים רעה [... ...] יפילם
יכניעם ישמידם יאבדם [... ...]
מעל כל עמו ישראל [... ...] ואמרו אמן]

בהמשך נראים שרידים של שלוש שורות נוספות שהכילו גם הן ברכות מסוג זה.
בשורה האחרונה (85) שרדו רק אותיות ספורות: הן רומזות בלי ספק לקטע 'אל
ר[חום שמך אל חנוך שמך]', המובא תכופות בין קטעי הסיום של מעמדי התפילה
הארץ ישראלים. לשונו המלא של הקטע עומד לפנינו במה שהדפיס מאן מכ"י
קיימברידג' Add. 3160.5⁸¹ והוא כדלהלן:

אל רחום שמך אל חנוך שמך אל ארך אפים שמך מלא רחמים רבים שמך ועלינו
נקרא שמך ומוחל וסולח שמך. יי עשה עמנו צדקה למען שמך ורחם על עירך על
עמך על עבדך על ארצך על מקדשך על[ל] נחלתך על[ל] מזבחך על[ל] מעונך. שלח
פדותנו מעימך חוס ברחמיך הרבים ורחם עלינו והושיענו למען שמך הגדול והנורא.

78 טקסטים אלה מועתקים כשריד הלכוי של היריעה השנייה של המגילה. רוחבה של יריעה זו אינו
ידוע, מפני שלא נשתמרה בה אפילו שורה שלמה אחת. לפי הרושם היא הייתה צרה מן היריעה
הראשונה. ההשלמות המובאות בפנים בסוגריים מרובעים מסופקות, ויש להתייחס אליהן כאל
השערות בלבד.

79 'רצון' בא בסוף שורה, ולכאורה חסרה שם עוד מילה אחת, אבל אין ביטחון בזה. ראה עוד
להלן, הערות 84–85.

80 יש להשלים כנראה 'עמו ישראל'.

81 ראה מאן (לעיל, הערה 10), עמ' 324.

חוסה יי על עמך ישראל ואל תתן נחלתך לחרפה למשל בם גוים למה יאמרו בעמים איה אלהיהם].

במקור הנזכר מועתק הקטע בסוף מעמד קריאת שמע של ערבית, לפני הקטע 'שמע ישראל' ו'אחד אלהינו', אם כן בסדר הפוך מן הבא אצלנו. נוסח מקוצר ממנו מועתק בכ"י קיימברידג' Add 3160.6, שגם הוא נדפס אצל מאן.⁸² הוא נצמד שם, בסוף עמידה של ערבית, אל קטע הסיום המובא על פי כ"י מוצרי V 94.2 אצל אסף;⁸³ גם שם הוא ניצב בסיום סדר קריאת שמע של ערבית. אין לדעת אם היה אצלנו המשך לקטע הזה; אפשר שבאו שם עוד דברי תחנונים, אבל אפשר שהמעמד כוון להסתיים בו או בסמוך אחריו.

השיטה להתחיל את תפילת הרבים, או לשלב בה, או לסיים אותה או חטיבות ממנה, בברכות לציבור אינה זרה לעולמן של תפילות ישראל. עקבותיה ידועים גם במנהגים המאוחרים.⁸⁴ מעניין שהברכה הראשונה הבאה אצלנו ('הרחמן הוא יבנה ביתו היכלו ומקדשו מהרה בימינו ואמרו אמן') מופיעה (במפתיע) גם בסדר פסוקי דזמרה שפרסם אסף מכ"י אנטונין 993; היא ניצבת שם מיד אחרי ברכת התורה שצוטטה לעיל.⁸⁵ קרוב לזה מה שהעתיק מאן מחטיבת פסוקי דזמרה של כ"י קיימברידג' Add. 3160.1: 'כן יהי רצון ורחמים מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו שתבנה עירך בימינו ותכונן היכלך בחיינו' וכו'.⁸⁶ לשון הברכה השנייה, 'יפתח לבנו לתורתו [וישם בלבנו] אהבתו ויראתו', ידועה מסוף תפילת 'ובא לציון'. גם מטבעות הלשון של הברכה השלישית ידועים: הצירוף 'אוצר טובו' כבר הוזכר לעיל מנוסח ברכת השנים, והלשון 'גשמי (או: טללי) רצון [...]'⁸⁷ נדבה וברכה' ידועה גם כן מן הברכה הזאת.⁸⁸ הברכה שלאחר מכן היא לשון הכתוב בתה' כ, ז. רק שתי הברכות האחרונות אין לשונן ידועה ממקום אחר. ברכה מפי שליח ציבור לקהל המתפזר

82 מאן, שם, עמ' 308.

83 ראה אסף (לעיל, הערה 10), עמ' 125.

84 השווה למשל לסדרת 'יהי רצון מלפני אבינו שבשמים', הנאמרת בימי שני וחמישי אחרי קריאת התורה במנהגי אשכנז ובמעמד ברכת החודש של מנהג ספרד, או לתפילת 'יקום פורקן' (השנייה) ו'מי שברך אבותינו' שלאחרי קריאת התורה בשבתות. כך הוא, בעיקרו של דבר, גם בקדיש, ויותר מזה יש במנהגי עדות שונות. ראה לעניין זה וידר (לעיל הערה 74), עמ' 140. רוב הברכות הללו נחתמות בפנייה אל הציבור לומר אמן ('ואמרו אמן' או 'ונאמר אמן'). מנהג ארץ ישראל היה כנראה משופע בפסקאות כאלו; ראה פליישר, תפילה, עמ' 243 ואילך, וכן שם, עמ' 248 הערה 124; וראה עוד הנ"ל, לסדרי התפילה (לעיל הערה 1), עמ' רמב-רמג.

85 ראה לעיל הערה 63.

86 ראה מאן (לעיל הערה 10), עמ' 277.

87 כאמור לעיל (הערה 79) אפשר שחסרה שם מילה נוספת, ואולי היא 'ישועה'. וראה בהערה הבאה.

88 'טללי רצון ברכה ונדבה' נזכרים בברכת השנים בסידור הרמב"ם, וכך הוא במנהג תימן וספרד בימות החמה. 'גשמי רצון ברכה ונדבה' באים בספרד בעמידות של ימות הגשמים. הלשונות (רצון/ישועה/ברכה/נדבה) היו ידועות גם בארץ ישראל הקדומה, כמוכח מן השימוש התכוף בהן כמילות קבע בפיוטי טל וגשם.

אחרי התפילה חותמת גם את חטיבת הסיום שבכ"י אוקספורד 2700, דף 10 ע"א, שממנה כבר הובא לעיל. אבל לשון הברכה הזאת שונה, והיא כך: 'ברכת יי עליכם ברכנו אתכם בשם יי (תה' קכט, ח) יי עוז לעמו יתן יי יברך את עמו בשלום (שם כט, יא). רחמיך וחסדך זכור / ברית ראשונים לנו תזכור / אין לנו מעשים לזכור / ברית אברהם ויצחק ויעקב זכור'. אחר כך מעיר המעתיק: '[...] ויסגוד. תם יכרגו', כלומר 'וישתחווה. אחר כך יצאו'.⁸⁹

למעמד קטעי החיתום

הקטע המסיים אצלנו את תפילת הרבים דומה אפוא בקווים כלליים למה שכבר הובא מן הגניזה בידי מאן על פי כ"י קיימברידג' Add. 3160.5; במקור זה נחתמת (בערך) כך תפילת ערבית בציבור. קרוב לזה מה שהעלינו מכ"י אוקספורד 2700, בתיאור חיתומה של תפילת שחרית. יש להניח שכך חתמו (קצת) בני ארץ ישראל את תפילות הציבור שלהם גם בימות החול וגם בשבתות ובחגים.⁹⁰ בכל המקרים, חטיבת החיתום החלה ב'שמע ישראל' ו'אחד אלוהינו' וכללה צורות של פסוקים ואמירות ליטורגיות. אחדות מסוימת ניכרה במקורות גם במבחר הפסוקים, אבל לא אחדות שלמה: פסוקים שגורים, המשמשים גם בהקשרים ליטורגיים אחרים (בעיקר בברכות השחר ובפסוקי דזמרה), מופיעים ונעלמים כאן חליפות, עתים ברצף ועתים בחילופי מקום. במקורות מאוחרים יותר משולבים כאן גם קטעי קילוס⁹¹ ותחנונים שונים, המקנים למעמד החיתום של התפילה מידה של רוממות. כמו בכל חטיבות הרשות בתפילתם של בני ארץ ישראל, ובפרט בברכות השחר ובפסוקי דזמרה – גם כאן צצות לעתים ברכות 'שלא לצורך', כגון ברכת התורה או ברכת השיר. יש להניח שהתפילה כוונה להסתיים בברכה מפי שליח ציבור לקהל המתפזר.⁹²

קרבה גדולה ניכרת בין חטיבות הסיום הללו לגרסאותיהן ובין לקטי הפסוקים והאמירות הכלולים בברכות השחר ובפסוקי דזמרה של בני ארץ ישראל. הרושם הוא שקטעי הסיום מעוצבים בכוונת מכוון כנגד החטיבות המקבילות הבאות שם, וכמו מבקשים לסכם את עיקר מה שנאמר בהן. מבוקש זה הביא כנראה אל

89 השווה לזה את סיום החטיבה הזאת בכ"י קיימברידג' Add. 3160.5 שפרסם מאן (לעיל הערה 10, עמ' 325): 'אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך (תה' קמ, יד) כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו (וכו', מיכה ד, ה). כד בעי למפוק יאמר אלין פסוקי' (כשרוצה לצאת נמכית הכנסת) יאמר פסוקים אלה).

90 ראה גם לעיל הערה 63.

91 כגון הליטניה 'אין כאלוהינו', המשולבת בחטיבה הזאת בשני המקורות המקבילים שצוינו זה עתה: ראה אצל מאן (לעיל הערה 10), עמ' 324; כ"י אוקספורד 2700, דף 10 ע"ב.

92 גם קטעי הברכה לציבור שנשתמרו בתפילות שלנו (ראה לעיל הערה 81) כווננו להיאמר בסוף התפילה, שהרי סוף קריאת התורה הוא סוף תפילת שחרית בשבתות. גם המיסה הנוצרית נחתמת, כידוע, בברכה לקהל.

סיום התפילה קטעים שמקומם לא יכירם שם, כגון ברכת התורה וברכת השיר.⁹³ שאלה הראויה לעיון מעמיק היא מה הייתה כוונתם של הקדמונים בהכפלה זו, בזעיר אנפין, של חטיבה ליטורגית שכבר נאמרה (בשחרית לפחות) לפני כן. אפשר שהפסקאות מברכות השחר ומפסוקי הזמרה הושתלו בקטעי הסיום מתוך רצון להעניק לחטיבות הללו, שנאמרו ברגיל מפי היחידים בלבד, מעמד מוכר, ולו סמלי, בתפילת הרבים. העובדה שבמגילה שלפנינו קווי הדמיון שבין חטיבת הסיום ובין פסוקי דזמרה מובלטים בהדגשה אפשר שהיא מלמדת שההרכב המובא כאן קדום מאוד. התמעטות חטיבת הסיום בכלל, ובפרט התמעטות זיקתה אל פסוקי הזמרה בכתבי היד שנידונו לעיל, אפשר שהיא תוצאה של התחזקות מעמדם של פסוקי הזמרה בתפילה: קביעות אמירתם גם בבית הכנסת (ולו מפי היחידים בלבד) ביטלה את נחיצות החזרה (המוקטנת) עליהם מפי החזן. אם השערה זו נכונה, משמע ממנה שחטיבת הסיום (כהרכבה לפנינו) יעודה הייתה להיאמר בראשונה רק בשחרית. היא הועברה לשמש גם בערבית (ובמנחה?) כדי לא להפלות לרעה את שאר התפילות או כדי לקיים בכולן זכר לקילוס הבורא בפסוקים. אבל החומר שנידון כאן מועט מדי, וקשה להסיק ממנו מסקנות נחרצות. עיון בממצאי הגניזה יעלה מן הסתם גרסאות נוספות לחטיבת התפילה הזאת, ואלו יאפשרו בלי ספק הבנה עמוקה יותר של הרכבה ושל אופייה.

93 מטעם זה אין להעלות על הדעת מהלך הפוך, שפסוקי דזמרה עוצבו ככבואה מורחבת של קטעי הסיום הנידונים כאן.

תשלום מערכת היוצר 'אפיק רנן ושירים' לר' משולם בר קלונימוס

אברהם פרנקל

א

כבוד גדול רחשו בני אשכנז הקדומים לרבנו משולם בר קלונימוס ולפיוטיו.¹ רבנו משולם חי כדור אחד לפני רבנו גרשם מאור הגולה, כלומר בסוף המאה העשירית. רבנו גרשם עצמו מעיד עליו ועל אביו: 'וגם רבינו קלונימוס זצ"ל שחכם גדול היה ופייט קרובות [...] ורבינו משולם בנו ידענו שחכם גדול היה ופייט קרובה לצום כפור' וכו'.² כינויו היה 'רבנא משולם'. הוא היה בן למשפחת קלונימוס, שאבותיה היו ממייסדי הישיבה במגנצא.³ רבנו משולם גדל באיטליה, כנראה בלוקא. חלוקות הדעות בשאלה אם פעל רוב ימיו באיטליה, או אם השתקע גם באשכנז.⁴ ייתכן שהמצבה שעל קברו נמצאה בוורמייזא.⁵ בנו קלונימוס היה במגנצא בראשית המאה הי"א, ולפי המסופר קיבל מר' אמנון ממגנצא את הפיוט 'ונתנה תוקף'.⁶ ה'קרובה' של רבנו משולם לשחרית של יום כיפור נאמרה בכל קהילות אשכנז, צרפת ופולין.⁷ הוא חיבר גם שני סדרי עבודה ליום כיפור. המפורסם ביניהם, 'אמיץ

1 על רבנו משולם בר קלונימוס עיין א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 49–78.

2 שבלי הלקט, מהדורת כוכר, וילנא תרמ"ז, סימן כח.

3 סבו של ר' משולם היה כנראה ר' משה בר קלונימוס, מחבר ה'קרובה' המפורסמת 'אימת נוראותיך' לז' (או ח') של פסח. על בעיית הייחוס עיין גרוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 49. לאביו של ר' משולם, קלונימוס, מיוחסים ה'רהיטים' ליום כיפור, הבנויים על הפסוק 'מי לא יראך' וכו' (יר' י, ז). עיין על כך L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 108; מחזור לימים הנוראים, מהדורת ד' גולדשמידט, ב: יום כפור, ירושלים תש"ל להלן מחזור ליו"ב), עמ' 182–201.

4 ראה גרוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 49–56.

5 עיין על כך אצל גרוסמן, שם.

6 על המסורת הזו עיין במאמרי 'דמותו ההיסטורית של ר' אמנון ממגנצא וגלגוליו של הפיוט "ונתנה תוקף" באיטליה, באשכנז ובצרפת', ציון סז (תשס"ב), עמ' 136.

7 ה'קרובה' נפתחת במילים 'אמיץ נשאתי', ונתפרסמה במהדורה מרעית במחזור ליו"ב (לעיל הערה 3), עמ' 112–169. קרובה זו כוללת 'רשות', פרי עטו של ר' משולם עצמו. ר' משולם הוא אולי הפייטן הראשון באסכולה האיטלקית-האשכנזית שכתב רשות כזו. גם אחד מסדרי העבודה שלו כולל 'רשות' מפרי עטו (עיין להלן). על מידת קביעותה של הקרובה ליום כיפור

כח', נאמר ברוב קהילות אשכנז עד ימינו, והשני, 'אשוחח נפלאותיך', נאמר בגרמניה בכמה קהילות בימי הביניים.⁸ מערכת היוצר שלו לפסח 'אפיק רנן ושירים', שהיא נושא המאמר הזה, נאמרה ביום ב' של פסח בכל קהילות אשכנז ופולין, ואף בחלק מקהילות צרפת.⁹ במגנצא עצמה אמרו אותה ביום הראשון של פסח. המערכת נתפרסמה במהדורת המחזור לפסח של אבי מורי, פרופ' יונה פרנקל, שלו מוקדש מאמר זה.¹⁰ עוד כמה פיוטים של ר' משולם ידועים במנהגי אשכנז.¹¹

את המקום המרכזי שתפסו פיוטי ר' משולם באשכנז יש לזקוף כנראה לזכות בני דורם של ר' קלונימוס, בנו של ר' משולם, ור' שמעון בר יצחק.¹² נראה שאמירתם נקבעה תחילה בקהילת מגנצא, ואחר כך בשאר קהילות אשכנז. פרשנים ופוסקים מצטטים מדי פעם מפיוטיו של ר' משולם בענייני הלכה ובענייני לשון.¹³

ב

ר' משולם בר קלונימוס כתב את מערכת היוצר שלו לפסח 'אפיק רנן ושירים' על סדר פסוקי שיר השירים, על פי דוגמת מערכת היוצר המפורסמת 'אור ישע מאושרים' של

בקהילות אשכנז ניתן ללמוד גם ממה שנאמר בספר חסידים (מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, סימן תרז, עמ' תב; מהדורת י' ויסטינצקי, ברלין תרנ"א, סימן לג, עמ' 34): 'יש שימות שמשנה מנהג הראשונים. כגון פיוטים שהורגלו לומר קרובך דרכינו משולם, שאחד אמר קרובך אחרת ומת בתוך שלשים יום'.

8 על שני סדרי העבודה הללו עיין במחזור ליו"כ (לעיל הערה 3), מבוא, עמ' כג-כד. הם נתפרסמו שם בעמ' 434-446, 447-461. באשכנז לא נאמרו סדרי עבודה אחרים, עד לחדירת סדר העבודה הקדום 'אתה כוננת עולם מראש' מן המחזור הספרדי אל קהילות החסידים.

9 עיין מחזור לרגלים: פסח, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשנ"ג (להלן: מחזור לפסח), מבוא, עמ' לד.

10 שם, עמ' ל-לא; הטקסט עצמו בעמ' 74 ואילך.

11 עיין צונץ (לעיל הערה 3), עמ' 108-111. שני הזולחות שהזכיר צונץ נדפסו בסידור 'עבודת ישראל', מנהג אשכנז, רעדעלהיים תרכ"ח, עמ' 713-714. אולי יש לייחס לר' משולם גם כמה סליחות; עיין ד' גולדשמידט וא' פרנקל, לקט פיוטי סליחות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 484-495 (סימנים רכה, רכו, ואולי גם רכד), אך אין כאן המקום להאריך בזה. ועיין גם להלן בהערה 28. על בעיית ייחוסם של פיוטי תרגום לשבועות לר' משולם עיין להלן הערה 28.

12 ר' שמעון בר יצחק, גדול פייטני אשכנז הקדומה, הריץ כנראה שאלות לר' משולם, ומאחת התשובות עולה יחס של מורה לתלמידו. עיין על כך גרוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 51.

13 עיין בדברי המבוא של הרו"ה (ר' וולף היידנהיים), 'הפיוטים והפייטנים', בראש מהדורתו למחזור לשמיני עצרת ולשמחת תורה⁴, רעדעלהיים 1827, עמ' ה, וברשימה שהביא צונץ (לעיל הערה 3), עמ' 110-111. כדוגמה נביא את דברי רש"י בפירושו לתלמוד, בבא מציעא סט ע"ב, ד"ה 'מפרין על שדהו': 'ולי נראה מפריו בזיין לשון מרחיב ומגדיל כמו [זכ' ב, ח] "פרות תשב ירושלים" [...] וכן יסד רבינו משולם בפיוט "חכמי מדות מפריוזים"'. מדובר כמובאה מן ה'יוצר' 'אפיק רנן', מחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' 76 שורה 33.

ר' שלמה הבבלי.¹⁴ על נסיבות חיבורה של המערכת 'אפיק רנן' ועל הקשר בין שתי המערכות, זו של ר' שלמה הבבלי וזו של ר' משולם בר קלונימוס, נשמרה בידינו המסורת האשכנזית הבאה, המובאת על ידי המהר"ם מרוטנבורג:

קבלה שר' שלמ<ה> הבבלי פייט אור ישע שנה אחת ופיללו ביום ראשון¹⁵ ורבי<נו> משלם היה תלמידו ואמ' לו אני רוצה עד למחר לפייט כזה וכן עשה ושיבחו אור ישע מלאכת שנה ביותר מפי מורי אבי הר"ב זצולה"ה.¹⁶

מערכת היוצר 'אור ישע מאושרים' שימשה דוגמה לשורה של פייטנים מן האסכולה המרכז אירופית, שכתבו איש איש מערכת יוצר לפסח כדוגמתה. רובם ככולם הם פייטנים איטלקיים, אך יש ביניהם גם פייטן אשכנזי, ר' שמעון בר יצחק, ופייטן צרפתי, ר' בנימן בר שמואל.¹⁷

כבר הראה עזרא פליישר שר' שלמה הבבלי עצמו כתב את פיוטו לפי דוגמה עתיקה שהייתה לפניו, הלוא היא מערכת היוצר 'אשירה ואזמרה שמו', שמחברה הוא כנראה ר' אלעזר הקלירי.¹⁸ עוד נתברר שר' משולם כתב את פיוטו לא רק לפי דוגמת ר' שלמה הבבלי, אלא גם לפי אותה דוגמה עתיקה, שעמדה גם היא לפניו, ועל פיה, ולא על פי דוגמת ר' שלמה הבבלי, קבע ר' משולם את מספר הפיוטים

14 ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג (להלן פליישר, שלמה הבבלי), עמ' 190–223; מחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' 60.

15 ייתכן שיש כאן השפעה של המנהג האשכנזי לומר את 'אור ישע' דווקא ביום א' של פסח. עיין על כך גם להלן.

16 כ"י המבורג 152, דף 48 ע"ב. על הטקסט הזה ועל מקורותיו עיין א"א אורבך, ספר ערוגת הבשם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 60; אנ"צ דות, כ"י המבורג 152, מבוא, עמ' יא–יג; פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), מבוא, עמ' 28. הטקסט נראה משובש בסופו. אורבך הציע לתקן 'ביום' במקום 'ביותר'. אנ"צ דות הציע לתקן 'ויותר'. נראה לי שצריך להיות 'ושיבחו ביותר', והמילים 'אור ישע מלאכת שנה' מיותרות (שהרי העניין כבר נאמר קודם לכן).

17 לרשימת הפייטנים האלה עיין פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), נספח ג. במאמרה 'שיר השירים ושיריו' (ספר היובל לרב מרדכי ברויאד, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 399–416) משווה א' הכהן את דרכיהם של שלושה מן הפייטנים האלה (ר' שלמה הבבלי, ר' משולם ור' שמעון בר יצחק) מבחינת עיצובן התמטי של מערכות היוצר שלהם לפסח. מתוך דבריה עולה שר' משולם נטה לאמץ, בדרך כלל, את הכלל ש'אין דורשים שיר השירים אלא לשבח', ונמנע מלשבח בגוף היוצר 'אפיק רנן' דברי מדרש המדברים בגנותם של ישראל.

18 עיין פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), עמ' 53–56. המערכת 'אשירה ואזמרה שמו' ידועה בעיקר מן הגניזה, וכנראה יש לייחסה לר' אלעזר הקלירי. לשם הפשטות נייחס אותה להלן לקלירי. המערכת פורסמה בידי פליישר, שם, נספח ב. אישוש לייחוס זה עולה ממאמרה של ש' אליצור, 'למקומו של היוצר כמורשתו של ר' אלעזר בירבי קליר: גילויים חדשים', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 385–394.

הכלולים במערכת שלו ואת הדרך שבה חילק את פסוקי שיר השירים בין הפיוטים השונים.¹⁹

המערכת 'אפיק רנן' של ר' משולם כללה את הפיוטים הבאים:

- א. גוף היוצר ('אפיק רנן', על סדר שה"ש א, א – ג, י)
- ב. סילוק ('צאינה וראינה', שה"ש ג, יא – ד, יא)
- ג. אופן ('גן נעול', שה"ש ד, יב – ו, ג)
- ד. מאורה²⁰ (על סדר שה"ש ו, ד – ו, ז)
- ה. אהבה (על סדר שה"ש ו, ח – ו, יא)
- ו. זולת ('אודך כי עניתני', שה"ש ו, יב – ח, ז)
- ז. פיוט 'מי כמוכה' (על סדר שה"ש ח, ח – ח, י)
- ח. גאולה (על סדר שה"ש ח, יא – ח, יד)
- ט. גאולה²¹ ('ברח דודי').

ג

למרות תפוצתה הגדולה, לא שרדה מערכת היוצר של ר' משולם בשלמותה. בכל כתבי היד האשכנזיים והצרפתיים שבידינו מערכת זו איננה שלמה. נעדרים ממנה ארבעה פיוטים: המאורה, האהבה ושני הפיוטים שבין הזולת ובין הפיוט 'ברח דודי'. פיוטים כאלה נאמרו במזרח, והם קיימים במערכת הקדומה 'אשירה ואזמרה שמו'. באיטליה הקדומה לא נאמרו בדרך כלל פיוטים כאלה, וכבר ר' שלמה הבבלי השמיט אותם כשחיבר את 'אור ישע' שלו.²² אבל ר' משולם בחר ללכת כאן על פי הדוגמה המזרחית הקילירית, וחיבר פיוטי מאורה, אהבה, ושני פיוטים לאחר הזולת. רצף פסוקי שיר השירים במערכת שלו מוכיח זאת. כפי שנראה להלן, פיוטי המאורה והאהבה של ר' משולם היו עוד ידועים לר' שמעון בר יצחק, שחי סביב שנת 1000,²³

19 תיאור מקיף של פרטי התכנית שר' משולם לקח מר' שלמה הבבלי ומן הדוגמה הקילירית נמצא אצל פליישר, שם, מבוא, עמ' 56–58.

20 המונחים 'מאורה', 'אהבה', 'מי כמוכה' ו'גאולה' (או 'יי מלכנו') ספק רב אם היו מוכרים בכלל באיטליה הקדומה, אך הם המונחים המקובלים במחקר לציון סוגיהם של הפיוטים האלה.

21 על ה'גאולה' הכפולה עיין להלן.

22 ר' שלמה הבבלי לא חיבר 'מאורה' ו'אהבה', ולכן חלוקת הפסוקים שלו שונה מזו של ר' משולם. במקום שני הפיוטים שלאחר הזולת חיבר הבבלי פיוט אחר, כעין 'סילוק' לזולת, הוא הפיוט 'על הרי כשמים'. על הפיוט החריג הזה עיין ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד (להלן פליישר, היוצרות), עמ' 699–670. בכתבי היד האיטלקיים בא לעתים הפיוט 'ברח דודי' לפני 'על הרי כשמים', וכיניהם רשום 'שירה' (= 'שירה חדשה שבחו גאולים'). אבל נראה שבמקור 'ברח דודי' אכן היה הפיוט האחרון במערכת, שכן כל מחקרו של הבבלי מסיימים גם הם את מערכתיהם בפיוט כזה.

23 במערכת היוצר שלו חיבר גם ר' שמעון בר יצחק מאורה ואהבה. להלן נראה שעמדו לפניו

אך זמן לא רב אחר כך הם נעלמו. במשך המאה הי"א ובתחילת המאה הי"ב לא נהגו בני אשכנז לומר מאורות ואהבות כלל, וכך הפסיקו להעתיק את הפיוטים האלה.²⁴ ר' אפרים מבונא, מפרש הפיוטים, שחי במחצית השנייה של המאה הי"ב, כבר לא הצליח למצוא אותם בכתבי היד האשכנזיים שהכיר. לפניו עמדה המערכת של ר' משולם בלי שמונת הפסוקים השייכים לפיוטי המאורה והאהבה החסרים. לדבריו:

אי אפשר שחיסר פייט זה [ר' משולם] מ'אני לדודי' עד 'לא ידעתי נפשי' ח' פסוקים, ונראה שפיוט אחר יסד באילו ח' פסוקים החסרים, כעין שמצאתי במחזור ישן בפיוט סדר דשיר השירים של רבי שמעון [בר יצחק] לפניו.²⁵

ר' אפרים מדבר כאן רק על פיוטי המאורה והאהבה, אך נראה שגם שני הפיוטים שלאחר הזולת כבר לא היו לפניו, כי גם אותם הוא לא פירש. המערכת נותרה בחסרונה, ונדפסה כך בכל מהדורותיו של המחזור האשכנזי.

בניגוד לתפוצתה הרבה של המערכת 'אפיק רנן' בכתבי היד האשכנזיים, היא נדירה בכתבי היד האיטלקיים. במחקר נרשמה הופעתה רק בכתב היד של 'סדר חיבור ברכות', וגם בו היא מובאת בצורה חסרה.²⁶

תוך כדי סקירה של כמה מחזוריים איטלקיים הגעתי לכ"י וטיקן רוסיאנה 437, אשר כולל גם הוא את מערכת היוצר 'אפיק רנן' של ר' משולם. המערכת כולה אינה מנוקדת בכתב יד זה, בניגוד למערכות אחרות המופיעות בו. כתב היד עצמו קשה מאוד לקריאה, על אחת כמה וכמה כשאנו מנוקד. ספק רב, אם כן, אם מערכת היוצר נאמרה בפועל מתוך כתב יד זה. והנה בין פיוטי המערכת נמצאו גם פיוטי

המאורה והאהבה של ר' משולם. גם המאורה והאהבה של ר' שמעון אבדן, אך ר' אפרים מבונא הצליח למצוא אותן במחזור עתיק אחד. עיין על כך פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), עמ' 58 הערה 121. ועיין מחזור לפסח (לעיל הערה 9), מבוא, עמ' לא. הפיוטים נדפסו שם בעמ' 319–320.

24 הפיוטים לא חזרו למקומם גם בתקופות מאוחרות יותר, כשבני אשכנז חזרו לומר (ואף לחבר) לעתים מאורות ואהבות. תהליך זה החל באמצע המאה הי"ב, בהשפעת המאורות והאהבות שהגיעו לאשכנז מספרד ומצרפת.

25 כ"י המבורג 152, דף 35 ע"א. בסוף דבריו מדבר ר' אפרים על המאורה והאהבה של ר' שמעון בר יצחק, עיין עליהן בהערה 23. פיוטים אלה הצליח ר' אפרים למצוא במחזור ישן, אך לא את המאורה והאהבה של ר' משולם.

26 'סדר חיבור ברכות' הוא ניסיון העריכה הקדום של המחזור האיטלקי, אשר חובר ברומא לכל המאוחר באמצע המאה הי"ב. כידוע, נשרף כתב היד של החיבור בטורינו בשנת 1904, ונותרה ממנו רק העתקה שנעשתה בהשגחתו של ש"ז שכטר. על כתב היד והפיוטים הכלולים בו עיין 1. Davidson, 'The Seder Hibbur Berakot', *JQR* 21 (1931), pp. 241 'אור ישע' של ר' שלמה הבבלי ליום הראשון של פסח והמערכת 'אפיק רנן' ליום השני של פסח, ממש כמו בכתבי היד האשכנזיים. המערכת 'אפיק רנן' מופיעה גם שם בצורה חסרה (כמו באשכנז), ולאחר הזולת מועתק שנית הפיוט 'על הרי בשמים' (מתוך 'אור ישע'). ועיין על כך גם להלן.

המאורה והאהבה, במקומם הנכון. יתר על כן, גם הפיוטים שלאחר הזולת עומדים בכתב היד על מכונם, לפני הפיוט 'ברח דוד'.

זמן קצר לאחר מכן מצאתי את מערכת היוצר בכתב יד איטלקי נוסף, הוא כ"י פדואה 548. גם כאן עומדת לפנינו המערכת בשלמותה, כשכל פסוקי שיר השירים סדורים בה מתחילתם ועד סופם. כתב יד זה קריא מאוד ויפה מאוד. גם כאן המערכת כולה אינה מנוקדת.²⁷

בשני כתבי היד מופיעה מערכת היוצר בין מערכות אחרות העשויות כדוגמת 'אור ישע'. המערכות הן: 'אדבר משרים' לר' דוד בר הונא; 'אור ישע' לר' שלמה הבבלי; 'אנעים חדושי שירים' לר' שבתי בר משה; 'שיר אשר נאמו' לר' לאונטי בר אברהם; 'אזמר ברוך' לר' יחיאל בר אברהם, אבי ר' נתן בעל הערוך. המסורת הקדומה האצורה בכתבי יד אלה באה לידי ביטוי גם בעובדה שבשניהם מופיעה בשלמותה גם המערכת של ר' יחיאל, וגם זו תופעה נדירה בכתבי היד האיטלקיים (בשניהם גם היא אינה מנוקדת). ייתכן אפוא שלשני כתבי היד מסורת קרובה.²⁸ הפייטנים שמערכותיהם הוזכרו אינם מאוחרים למחצית הראשונה של המאה הי"ב, וגם זה כנראה סימן למסורת קדומה. כ"י וטיקן הנזכר נכתב בלוקא (!) בשנת 1448, ונחשב מבחינה לשונית 'טיפוס איטלקי מופתי'.²⁹ בכ"י פדואה מופיע לפני האופן 'ראשו כתר פז' של ר' שלמה הבבלי הכינוי (האיטלקי?) 'אופניקון', כינוי שאינו מוכר לי ממקום אחר.

ד

ה'מאורה' וה'אהבה' של ר' משולם כוללות כל אחת, כמקובל, מחרוזת מרובעת אחת.³⁰ בראש כל טור מופיעה פתיחה מקראית מפסוקי שיר השירים המתפייטים (שה"ש ו, ד-יא). הפיוטים אינם כוללים חתימה או רצף אקרוסטיכוני אחר. לאחר כל

27 פרט לסדר חיבור בדכות' ולשני כתבי היד האלה, לא ידועים לי כתבי יד איטלקיים נוספים שבהם נמצאת המערכת של ר' משולם.

28 אולי הם משקפים מנהגים מקומיים קרובים, ויש עוד להשוות השוואה מלאה את מבחר הפיוטים הכלול בהם. אבל למרות הדמיון שבין שני כתבי היד, אין ביניהם תלות ישירה בענייני נוסח, ויש בכל אחד מהם שיבושי נוסח שנמצאים רק בו. נוסף עוד, שבשני כתבי היד מופיעה כותרת מעניינת בראש פיוטי התרגום לשבועות: 'אלפא ביטין דר' משולם'. ברור שר' משולם לא חיבר את הפיוטים הארמיים (אותם פיוטים המצויים גם במחזורים האשכנזיים), אך כנראה הייתה מסורת שלפיה היה לו חלק בגיבוש סדרם. על מסורת דומה עיין בדבריו של הרוו"ה (לעיל הערה 13): 'ובמחזור כ"י מצאתי לו כמ' פיוטים לשבועות' כל' ארמי'. על הבעיה עיין צונץ (לעיל הערה 3), עמ' 162; גרוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 391.

29 עיין בדבריו של מ' ריז'יק, 'מחזור בני רומא ומסורת הלשון העברית', מ' ששר (עורך), ספר ישרון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 117-130, ובייחוד עמ' 127 (שם מסומן כתב היד 'לק').

30 על המבנה הרגיל של המאורה והאהבה בתקופה הקלסית ולאחריה עיין פליישר, היוצרות (לעיל הערה 22), עמ' 268-279.

אחד משני הפיוטים באה, כנהוג, שרשרת פסוקים קצרה. בכל שרשרת שני פסוקים, והם מעבירים אל חתימת הברכות 'יוצר המאורות' ו'הבוחר בעמו ישראל באהבה'.³¹ ב'מאורה' שילב ר' משולם עניינים הקרובים לנושא הברכה, היא ברכת יוצר המאורות. הוא נעזר בפסוק קרוב משיר השירים (ו, י), המדמה את הרעיה למאורות, ואומר: 'פה כלבנה וכחמה ברה'. הטור הרביעי מדמה אף הוא את הרעיה לאור השמש, ומעביר אל לשון הפסוק שבא אחריו: 'כפלח אורך כצאת השמש בגבורה'. גם במאורה וגם באהבה הדובר הוא הדוד (הקב"ה), והנמענת היא הרעיה (עם ישראל).

ה'אהבה' אף היא סובבת סביב נושא הברכה, ומתארת את אהבת הדוד אל רעייתו. הרעיה, כלילת היופי, נבחרה מבין המלכות והפילגשים, שהן (על פי המדרש בשיר השירים רבה [להלן שהש"ר]) משל לאומות העולם. הטור האחרון רומז לאהבה הקדומה שבין הקב"ה לאבות האומה ולעם ישראל בימי קדם: 'אל גנת אגוז נתעלסה באהב קדמונים'. כך גם בשני הפסוקים של ה'אהבה'.

ר' משולם בנה את המאורה והאהבה שלו במבנה זהה לזה של המאורה והאהבה שמצא במערכת 'אשירה ואזמרה שמו'. אותם פסוקים מתוך שיר השירים עומדים בראשי הטורים, וגם שם שני פסוקים בכל אחת מהשרשרות המלוות את שני הפיוטים. בין הטורים המקבילים אין דמיון רב³² וגם הפסוקים שונים, אך ברור שלפני ר' משולם עמדה הדוגמה המיוחסת לקילירי.

גם הפיוטים שלאחר ה'זולת' נבנו לפי דוגמת מקביליהם ב'אשירה ואזמרה שמו'.³³ פיוט ה'מי כמוכה' הוא מחרוזת מרובעת אחת, וזה שאחריו עומד על מחרוזת בעלת שישה טורים. פסוקי שיר השירים באים גם כאן בראשי הטורים כפתיחות מקראיות, והם כוללים את הפסוקים האחרונים של המגילה. חלוקת הפסוקים שונה במקצת מזו שבדוגמה הקדומה: בדוגמה הקילירית משתתפים שמונה קטעי פסוקים,³⁴ הפותחים כל טור בשתי המחרוזות. לר' משולם, לעומת זאת, נותרו רק שבעה פסוקים לסיום המגילה, ולכן שחרר את הטור השני שבכל מחרוזת מן החובה לפתוח בקטע של פסוק, והוסיף שני טורים למחרוזת השנייה. שני הטורים האלה בנויים כאילו הם פותחים מחרוזת נוספת, אך החריזה מצרפת אותם אל קודמיהם. במחרוזת זו שילב ר' משולם גם את חתימת שמו 'משלם'.

הפיוטים שלאחר הזולת כוללים, כנהוג, דברים בעניין הגלות והגאולה, כמו נוסח הקבע של סיום הברכה שלאחר קריאת שמע. שני הטורים הראשונים בכל מחרוזת מתארים את המצב בגלות, ובהמשך המחרוזות נישאת תפילה לגאולה. כל מחרוזת

31 בכ"י פרואה נוסח החתימה הוא 'הבוחר בעמו ישראל', ולאחר החתימה כתוב 'אמן'.

32 דמיון מה נמצא רק בשני טורים: 'שינייך הוגות בתורה אור' (קילירי) מול 'שינייך בהגיון דת להתגבורה' (ר' משולם); 'ששים ושמונים תיעבתה' (קילירי) מול 'ששים המה מלכות ופלגשים שמונים' (ר' משולם).

33 כך כבר שיער פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), מבוא, עמ' 57.

34 בדוגמה הקדומה הכפיל הפייטן את הפסוק 'מים רבים' המופיע בסוף הזולת והעמיד אותו גם בראש הפיוט הבא, וזאת כדי להשלים את מספר הפסוקים הנותרים לשמונה.

מעמידה תמונה מטפורית נפרדת: במחרוזת הראשונה עם ישראל משול לאחות קטנה המחכה לדודה (לפי הדימוי בשה"ש ח, ח–י), ובמחרוזת השנייה – לכרם פרוץ שיש לגדרו ולשמרו (לפי שה"ש ח, יא–יב).

כיצד תכנן ר' משולם שהפיוטים שלאחר הזולת ייאמרו בבית הכנסת? הזולת מסתיים במילים 'ונפיק לך רוממות'. טור זה מעביר כנראה ללשון תפילת הקבע 'על זאת שבחו אהובים ורוממו לאל'.³⁵ פיוט ה'מי כמוכה' בא בכתבי היד לאחר הזולת. בינו לבין הפיוט שאחריו רשום בכתב יד פדואה 'שירה'.³⁶ אחר כך מועתקת ה'גאולה' (הראשונה). מיד אחר כך בא בשני כתבי היד הפיוט 'ברח דודי'. סדר האמירה העולה מכתבי היד הוא אפוא כזה:

זולת: אורך כי עניתני [...] ונפיק לך רוממות
על זאת שבחו אהובים ורוממו לאל...
מי כמוכה [...] פלא
פיוט 'מי כמוכה': אחות ביד בוזזים...
שירה חדשה שבחו גאולים...
יי ימלוך לעולם ועד
גאולה: כרם מטעך ארוהו...
גאולה: ברח דודי...
בגלל אבות תושיע...

שילוב זה של הפיוטים שלאחר הזולת בתוך תפילות הקבע (לפי הנוסח האיטלקי) תואם אפוא את שילובם בדוגמאות המזרחיות שעמדו לפני ר' משולם. שני פיוטי גאולה עומדים כאן זה ליד זה. האחר לפי הדוגמה הקילירית, והשני לפי דוגמת הפיוט 'ברח דודי' של ר' שלמה הבבלי.

ר' משולם שילב כאן אפוא את שתי הדוגמאות שעמדו לפניו. ייתכן שראה גם מערכות יוצר קלסיות בעלות גאולות מורחבות, ושמא גם על פיהן בנה את פיוטיו.³⁷

ה

להלן מובאים פיוטי המאורה והאהבה ושני הפיוטים שלאחר הזולת ממערכת היוצר 'אפיק רנן ושירים' לר' משולם בר קלונימוס, לפי שני כתבי היד האיטלקיים שבהם נמצאו. שני כתבי היד משלימים זה את זה בכמה מקומות³⁸ ומאפשרים להעמיד טקסט אמין ושלם. הניקוד הוא שלי.

35 גם הזולתות של אמיתי מעבירים לקטע זה, וכולם רומזים בסופם ל'על זאת שבחו אהובים'.

36 הכוונה לקטע 'שירה חדשה שבחו גאולים' וכו', עיין להלן.

37 על פיוטי 'יי מלכנו' מורחבים עיין פליישר, היוצרות (לעיל הערה 22), עמ' 164–171.

38 נוסח כ"ו ו עדיף ברוב המקרים.

[מאורה ואהבה]

כְּלָבָנָה וְכַחְמָה בָּרָה	1 יָפָה
הַתְּחַנְנִי בְרוּחַ נִשְׁבָּרָה	הַסְּבִי
בְּהִגְיוֹן דָּת לְהַתְגַּבְּרָה	שִׁינִיךְ
אוֹרֶךְ כְּצֹאת הַשֶּׁמֶשׁ בְּגִבּוֹרָה	כְּפֶלֶח

ככתוב ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופ' ה, לא)
ונאמר קומי אורי כי בא אורך וכבוד יי עלייך זרח (יש' ס, א)

בא"י יוצר המאורות

שִׁשִּׁים הֵמָּה מְלָכוֹת וּפְלִגְשִׁים שְׁמוֹנִים	5
אֶחָת רַעֲיִיתִי כְּלִילַת שְׁמָנִים	
מִי זֹאת הַמְצִיִּצַת רִימוֹנִים	
אֶל גֶּנֶת אֲגוֹז נִתְעַלְסָה בְּאֵהָב קִדְמוֹנִים	

ככתוב אהבתי אתכם אמר יי ואמרתם במה אהבתנו
הלא אח עשו ליעקב נאם יי ואוהב את יעקב (מל' א, ב)
ונאמר ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד (יר' לא, ב)
בא"י הבוחר בעמו ישראל באהבה

כתבי היד :

ו = וטיקן רוסיאנה 437 ; פ = פדואה 548

1 וכחמה] וחמה פ ואוהביו] ואוהבו פ

5 ופילגשים פ 6 כלילת שמנים] כללות שמונים ו 7 המצייצת פ ואוהב] ואהב פ
באהבה] אמן פ

פירוש :

1 הפתיחות המקראיות של המאורה על סדר שה"ש ו, ד—ז. יפה וכו': על פי שה"ש
ו, י. 2 הסבי: פני אליי. 3 שינייך וכו': את משננת את דברי התורה ומתחזקת בהם.
4 כפלח אורך: אורך הבוקע והמפלח.

5 הפתיחות המקראיות של האהבה על סדר שה"ש ו, ח—יא. ששים: המלכות
והפילגשים הן אומות העולם, לפי שהש"ר על הפסוק: 'ר' חייא ציפורה ורבי
לוי פתרי קרא באומות העולם. ר' חייא אמר: ששים ושמונים הרי מאה וארבעים.
ארבעים מהם יש להם לשון ואין בהם כתב, וארבעים מהם אין להם לשון ויש להם
כתב. ועלמות אין מספר — השאר מהם שאין להם לא כתב ולא לשון' וכו'. 6 כלילת
שמנים: מוכתרת בשמן משחה, בניגוד למלכות המוזכרות בטור הקודם. 7 המצייצת
רימונים: נראה שכוונתו: המקושטת בציצי רימונים. 8 אל גנת אגוז: אל ישראל,
על פי המדרשים השונים בשה"ר. באהב קדמונים: בגלל האהבה הקדומה שבין
הקב"ה לאבות ולישראל.

[הפיוטים שלאחר הזולת]

אָחות	בִּיד בּוֹזִיִּים שְׂדוּדָה
10	שׁוּמִימָה יוֹשֶׁבֶת בְּדוּדָה
אִם חוּמָה הִיא	עֲטָרוֹת נַעֲנִידָה
אֲנִי חוּמָה	לְדוּדֵי מִיּוֹעֲדָה

שירה [חדשה שבחו גאולים]

כָּרָם	סִימָן: מִשְׁלָם
	מִטְעֵךְ אָרוּהוּ בּוֹקְעִים
	שִׁסּוּהוּ שְׂכִנֵּי הָרָעִים
15 כָּרְמִי	לֵאדָרוֹ תִּפֶּן מִבְּקִיעִים
הַיּוֹשֶׁבֶת	מִיּוֹשְׁפֶלֶת תִּפְסֹג לְרָקִיעִים
בְּרַח דּוּדֵי	לְהָקִים לָךְ רוּעִים
	וּפְדִנִי מִכָּף מִרְעִים

11 נענידה] נענדה ו 12 לדודי] לקוני פ שירה] חסר ו
 13 בוקעים] בוגדים פ 17 לך] לו פ, ושמא כך צריך להיות. 18 ופדיני פ

9 הפתיחות המקראיות של המחרוזת על סדר שה"ש ח, ח—י. אחות: ישראל. 10 יושבת בדודה: הלשון על פי איכה א, א. 11 אם חומה היא: לפי אחד המדרשים בשהש"ר: 'אמר הקב"ה אם מעמידין [ישראל] מעשיהם כחומה נבנה עליה ונצילם'. עטרות נענידה: נקשט אותה בעטרות. 12 אני חומה: דברי ישראל, לפי המדרש שם: 'אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע, אנו חומה, ונעמיד מצוות ומעשים טובים כחומה'.

13 הפתיחות המקראיות של המחרוזת על סדר שה"ש ח, יא—יד. כרם מטעך: ישראל, על פי יש' ה, ז. ארוהו בוגדים: הבוגדים קטפו את פרותיו (והלשון על פי תה' פ, יג 'וארוה כל עברי דרך'). 14 שסוהו: על פי תה' פט, מב: 'שסוהו כל עברי דרך'. שכיני הרעים: הגויים, לשון יר' יב, יד. 15 לאדרו תיפן: תפנה לפארו ולחזקו. מבקיעים: מפרצותיו, לשון עמ' ו, יא ('והבית הקטן בקיעים'). 16 היושבת מושפלת: כנסת ישראל. תפסג לרקיעים: תגביה למעלה, מלשון 'פסגו ארמנותיה' (תה' מח, יד). 17 להקים לך רועים: על פי יר' כג, ג—ד: 'ואני אקבץ את שארית צאני [...] והקמתי עליהם רעים ורעום'. ויש גורסים 'להקים לו רועים', ומוסב על הכרם (בטור 13).

ו

ר' משולם היה הפייטן הראשון שעשה כדוגמת ר' שלמה הבבלי וחיבר מערכת יוצר לפסח הבנויה על פסוקי שיר השירים. כבר אמרנו שר' משולם ראה לפניו את 'אור ישע' של הבבלי, אך גם את המערכת הקלירית 'אשירה ואזמרה שמו'. הפייטנים המאוחרים יותר הלכו גם הם בעקבות קודמיהם וכתבו על פי דוגמאותיהן של כמה מערכות יוצר שעמדו לפנייהם.

האם השפיע ר' משולם על הפייטנים שבאו אחריו? כדי להוכיח השפעה ישירה יש למצוא סממני תבנית ולשון המופיעים בפיוטים מאוחרים ובפיוטיו של ר' משולם, אך אינם מופיעים לא במערכת הקלירית ולא ב'אור ישע'. ניתן לציין לפחות שלוש השפעות ברורות:

א. בדיקת מערכת היוצר של ר' יחיאל בר אברהם מוכיחה שלפחות בכמה פרטים הוא הושפע דווקא מ'אפיק רנן' של ר' משולם.³⁹

ב. פיוט הגאולה (שלפני 'ברח דודי') של ר' שבתי בר משה עשוי בדיוק כדוגמת הפיוט המקביל של ר' משולם.⁴⁰

ג. ר' משולם שכלל את מבנה הפיוט 'ברח דודי'.⁴¹ בעקבותיו הלכו ר' יחיאל בר אברהם ור' שבתי בר משה ושכללו את מבנה הפיוט עוד יותר. ברור שלפניהם עמד פיוטו של ר' משולם.

בפרטים אחרים שווים פיוטי ר' משולם ופיוטי המערכת 'אשירה ואזמרה שמו', וכמה מפייטני איטליה נוהגים כשניהם. אפשר לומר שהושפעו מאחת המערכות, או אולי משתייהן כאחת.⁴²

מעבר להופעתה בכתבי יד איטלקיים, ולהשפעות של ר' משולם על פייטני איטליה שנזכרו לעיל, ניתן להוסיף עוד שתי הוכחות לכך שהמערכת 'אפיק רנן' הייתה ידועה באיטליה הקדומה:

ד. מערכת היוצר לפסח של ר' יחיאל בר אברהם נפתחת לפי נוסח אחד במילים

39 הכוונה לאורך הסילוק שלו, ולצורת החתימה של רוב הפיוטים שבמערכת. על מבנה הפיוט 'ברח דודי' שלו עיין להלן.

40 נוסח המחרוזת הזו הוא: 'כרם אשל ידיד מְשַׁמֵּחַ / יבש אומלל וערב כל שְׁמֵחַ / כרמי יונטע ומתחתיו יִצְמַח / היושבת שכולה אם הבנים תְּשַׁמֵּחַ. (עיין צונץ [לעיל הערה 3], עמ' 140 הערה 2). גם כאן משוחרר הטור השני מחוכת הפתיחה המקראית. המבנה הזה נלמד, קרוב לוודאי, מפיוטו של ר' משולם. גם תוכנה של המחרוזת מושפע מתוכן המחרוזת המקבילה של ר' משולם. ייתכן שגם המאורה והאהבה של ר' שבתי בר משה היו בעלות מבנה כזה. כך יש להסביר את העובדה שהן כללו רק שישה פסוקים, ולא שמונה. הצעה אחרת הציע פליישר, היוצרות (לעיל הערה 22), עמ' 673 הערה 5.

41 כל טור שני במחרוזת נפתח ב'ואם'; כל טור שלישי נפתח ב'אנא', ואורך המחרוזת אחיד.

42 לדוגמה: כל פייטני איטליה פותחים את האופן שלהם בפסוק 'גן נעול' (שה"ש ד, יב), וכך הוא גם במערכת הקלירית וגם אצל ר' משולם. צונץ ייחס את ההשפעות האלה למערכת של ר' משולם, פליישר לעומתו (שלמה הבבלי [לעיל הערה 14], מבוא, עמ' 59) מעדיף לומר שהמערכת הקלירית היא זו שהשפיעה.

'אפיק ברוך אישורים'.⁴³ לפי נוסח אחר תחילתה היא 'אזמר ברוך אישורים'. נראה שהנוסח השני הוא המקורי, והראשון אינו אלא שיבוש של מעתיק, בעקבות פתיחתה של המערכת של ר' משולם. אבל אם הנוסח הראשון הוא המקורי – נראה שר' יחיאל עצמו הושפע מפתיחת פיוטו של ר' משולם. בין כך ובין כך מתברר שפיוטו של ר' משולם היה ידוע באיטליה הקדומה.

ה. כבר הזכרנו את המסורת האשכנזית, המובאת בשמו של ר' ברוך אבי המהר"ם, על נסיבות חיבורה של מערכת היוצר של ר' משולם. לפי מסורת זו חיבר ר' משולם את 'אפיק רנן' באיטליה, בפני ר' שלמה הבבלי. אם יש כאן גרעין היסטורי, הרי לנו מקור נוסף המאשר את הימצאותו של 'אפיק רנן' באיטליה הקדומה. מערכת היוצר של ר' שמעון בר יצחק, 'אהוביך אהבוך',⁴⁴ מראה על השפעה של כל שלוש קודמותיה. בפרטים רבים נהג ר' שמעון לפי דוגמת 'אור ישע'. בפרטים אחרים דומים פיוטיו גם לאלה של ר' משולם וגם למערכת הקילירית.⁴⁵ גם הוא חיבר מאורה ואהבה, הדומות הן למקבילותיהן אצל הקילירי הן לפיוטיו של ר' משולם. בניגוד לקודמיו הוסיף ר' שמעון פסוק אחד בלבד אחרי המאורה ופסוק אחד אחרי האהבה.⁴⁶ בשני המקרים בחר ר' שמעון את הפסוק השני שהביא ר' משולם. מכאן נראה שהמערכת 'אפיק רנן' אכן הייתה לפני ר' שמעון, וגם היא שימשה לו דוגמה. גם הפיוט 'ברח דודי' של ר' משולם עמד לפניו.⁴⁷ כבר אמרנו לעיל שר' שמעון היה כעין תלמיד לר' משולם, ור' קלונימוס בנו של ר' משולם היה בן עירו מגנצא. כמעט מובן מאליו אם כן שפיוטיו של ר' משולם עמדו לפני ר' שמעון.⁴⁸

43 וכך נרשם הפיוט במחקר עד היום.

44 מחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' 291 ואילך.

45 עיין על כך אצל פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), עמ' 58–59.

46 כך על כל פנים על פי הנוסח היחיד ששרד בכ"י המכורג 152. כל פסוק מקושר לפיוט שלפניו, ואין זה סביר שנשמט פסוק נוסף לפני כל ברכה.

47 גם ר' שמעון שכלל את מבנה הפיוט עוד יותר מר' משולם, אך בכיוון שונה מזה של הפייטנים האיטלקיים; עיין במחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' 328. גם במבנה הפיוט שאחרי הזולת הושפע כנראה ר' שמעון מר' משולם: הוא איחד את שתי המחרוזות של ר' משולם (בנות ארבעה ושישה טורים) למחרוזת אחת בת עשרה טורים (ועוד טור מעבר אחד), בעלת חרוז אחיד. כמו כן השלים מילת פסוק בראש כל טור, ולשם כך שיכץ את ההתחלות 'ברח', 'דודי' 'ודמה לך' בראשי שלושה טורים נפרדים, אף על פי שכולן מפסוק אחד. הסבר אחד לתבנית הפיוט ראה אצל פליישר, שלמה הבבלי (לעיל הערה 14), עמ' 59 הערה 122; הנ"ל, היוצרות (לעיל הערה 22), עמ' 700.

48 כפי שכבר הראה גם פליישר (שלמה הבבלי [לעיל הערה 14], עמ' 58; היוצרות [לעיל הערה 22], עמ' 675 הערה 8), ר' שמעון הכיר גם את 'אשירה ואזמרה שמו'. זאת ניתן להוכיח כך: (א) בסיום פיוט היוצר מעביר ר' שמעון לקדושת היוצר ולא להמאיר לארץ, שלא כר' שלמה הבבלי ולא כר' משולם. מאידך גיסא, ייתכן שזה היה מנהגו של ר' שמעון, והוא לא הושפע כאן מן הקילירי. (ב) ר' שמעון פותח את ה'אהבה' שלו: 'ששים ושמונים מאד ריחקתי'. אצל הקילירי: 'ששים ושמונים תיעבתה'. אצל ר' משולם: 'ששים המה מלכות ופלגשים שמונים'. נראה אפוא שר' שמעון קרוב יותר אל הדוגמה הקילירית. (ג) בפיוט שבא בסוף הזולת הכפיל

בניגוד להשפעה על פייטני איטליה ועל ר' שמעון בר יצחק, לא ניכרת השפעה של ר' משולם על מערכת היוצר של ר' בנימן בר שמואל.⁴⁹ עובדה זו חשובה, כי היא מוכיחה שלפני ר' בנימן בר שמואל עמדה כבר המערכת 'אור ישע' של ר' שלמה הבבלי, אך הפיוט האיטלקי מסוף המאה הי' עדיין לא הגיע אליו.

ז

מערכת היוצר 'אפיק רנן' היא דוגמה מרתקת לדרכי תפוצתם של פיוטים בין איטליה, אשכנז וצרפת בסוף המאה הי' ובמאה הי"א. ריבוי העדויות להשפעותיה ולתפוצתה הרחבה של המערכת מאפשר לנו לנסות ולצייר את תהליך הפצתה המשוער. ננסה לתת את התמונה המתקבלת ביותר על הדעת, גם אם אין היא ודאית בכל פרטיה.⁵⁰ מערכת היוצר נכתבה על ידי ר' משולם באיטליה, כנראה בצעירותו. כך עולה מן המסורת האשכנזית על נסיבות חיבורה של המערכת. ייתכן שנכתבה ברומא עצמה. בקהילתו של ר' משולם (לוקא?) נהגו כנראה לומר את המערכת הקילירית, כולל המאורה, האהבה והפיוטים שלאחר הזולת.⁵¹ לכן חיבר גם ר' משולם פיוטים כאלה, והם נאמרו בקהילתו.

המערכת הופצה בקהילות איטליה. זה מכבר נהגו באיטליה לומר את המערכת 'אור ישע' של ר' שלמה הבבלי, והמערכת של ר' משולם הצטרפה אליה. פיוטי המאורה והאהבה לא נאמרו כנראה בחלק מן הקהילות, בייחוד באותן קהילות שאמרו בהן את 'אור ישע'. נראה שאפילו לקהילת רומא לא היה מנהג חד-משמעי בעניין זה: לקראת אמצע המאה הי"א חוברו בקהילה זו עוד שתי מערכות כדוגמת 'אור ישע', אחת על ידי ר' שבתי בר משה ראש כלה ואחת על ידי ר' יחיאל בר אברהם. שניהם הכירו גם את המערכת 'אפיק רנן'; ר' שבתי בר משה חיבר במערכת שלו מאורה ואהבה, אך ר' יחיאל לא נהג כך.

כתבי היד האיטלקיים מביאים בדרך כלל כמה מערכות יוצר זו אחר זו, כדי לתת אפשרות לחזן לבחור איזו מהן לומר. מכאן נראה שלא התגבש באיטליה מנהג קדום לומר דווקא מערכת מסוימת ביום הראשון של פסח או ביום השני שלו.⁵² נראה שמערכת היוצר 'אפיק רנן' לא הועתקה הרבה, ובמשך הזמן העדיפו הקהילות לומר

ר' שמעון את הפסוק 'מים רבים', כפי שנהג הקילירי, עיין לעיל הערה 34. החרוז 'כה' גם הוא משותף לר' שמעון ולקילירי. מכאן ניתן ללמוד שפיוטו של הקילירי הגיע גם לאשכנז הקדומה.

49 מחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' 304 ואילך.

50 בדברינו להלן אנו מתבססים גם על העולה מכתבי היד, כפי שמתואר בדבריו של אבי מורי במבוא למחזור לפסח (לעיל הערה 9), עמ' ל-לא.

51 ייתכן שאמרו את שני הפיוטים הקיליריים שלאחר הזולת באותה מתכונת שר' משולם תכנן שיאמרו את הפיוטים המקבילים שלו.

52 בדפוס מנהג רומא נקבע היוצר של ר' שבתי ליום א' ו'אור ישע' ליום ב'.

מערכות אחרות.⁵³ כך ניתן להסביר את העובדה שהמערכת מועתקת מעט מאוד במחזורי רומא, ובשני כתבי היד שנידונו לעיל היא גם איננה מנוקדת. מעט הקהילות שנהגו לאמרה נחלקו כנראה בשאלה האם לומר גם את פיוטי המאורה והאהבה או להשמיטם.

לאשכנז הגיעה המערכת 'אפיק רנן' מוקדם מאוד, אולי עוד בחיי ר' משולם עצמו, ולכל המאוחר בימי בנו קלונימוס, שחי שם בתחילת המאה הי"א. סביר שהפיוט הגיע לראשונה למגנצא, ומשם הופץ לשאר קהילות אשכנז. נראה שבאשכנז היה נהוג זה מכבר לומר את 'אור ישע' ביום א' של פסח, ולכן המערכת 'אפיק רנן' תפסה את מקומה הקבוע ביום ב' של פסח. רק במגנצא נאמרה המערכת ביום א' של פסח. נראה שיש לייחס חריג זה לכבוד הרב שרחשו בני מגנצא לר' משולם בר קלונימוס, ואולי גם להשפעתם של ר' קלונימוס בר משולם ור' שמעון בר יצחק.

בקהילות אשכנז לא נהגו לומר מאורות ואהבות, ולכן נראה שבפועל השמיטו גם את המאורה והאהבה של ר' משולם. אולי במגנצא, בימי הדור הראשון, עוד אמרו לעתים את הפיוטים האלה, ולכן חיבר כמותם גם ר' שמעון בר יצחק. אבל נראה יותר שר' שמעון פייט מאורה ואהבה בגלל דבקותו בדוגמה של ר' משולם, שבו ראה מורה גדול, אף על פי שידע שהקהילות אינן נוהגות לומר פיוטים כאלה בדרך כלל. גם את המאורה והאהבה של ר' שמעון כמעט לא אמרו בפועל, והן נאמרו אולי רק בחייו של ר' שמעון עצמו. המערכת של ר' שמעון בר יצחק חוברה לאחר ש'אפיק רנן' כבר נקבעה ליום השני של פסח, ולכן מצאה המערכת של ר' שמעון את מקומה רק בשבת חול המועד. נוהג זה הוא כללי, ולכן נראה שהוא קדום מאוד. ייתכן שר' שמעון עצמו ייעד את המערכת שלו לשבת חול המועד.

קהילות אשכנז לא ידעו גם כיצד לשלב את שני הפיוטים שלאחר הזולת במערכת של ר' משולם. אולי בתחילה הם נאמרו ברצף לאחר הזולת; בדרך זו ממש הרי אמרו באשכנז גם את הפיוט 'על הרי בשמים' של ר' שלמה הבבלי. ר' שמעון בר יצחק היה מודע לכך, ולכן 'חיבר' את שני הפיוטים זה לזה במערכת שלו לפיוט אחד הנאמר ברצף לאחר הזולת. מהר למדי נעלמו לגמרי פיוטי המאורה והאהבה ושני הפיוטים שאחרי הזולת של ר' משולם מכתבי היד האשכנזיים.

כאן המקום לחזור לרגע לאיטליה, כדי לדון בכתב היד של 'סדר חיבור ברכות'. בכתב יד זה מיועד 'אור ישע' ליום הראשון של פסח, ו'אפיק רנן' ליום ב', בלי המאורה, האהבה והפיוטים שאחרי הזולת, בדיוק כמו בכתבי היד האשכנזיים.⁵⁴ אף על פי ששלבי עריכתו של 'סדר חיבור ברכות' לא נחקרו עדיין, אפשר לשער שלפנינו השפעה אשכנזית, שקבעה את חלוקת הפיוטים לשני ימי החג ואת השמטתם של פיוטים מסוימים בדומה למסורת האשכנזית.⁵⁵

כיצד ומתי הגיעה המערכת 'אפיק רנן' לצרפת? כתבי היד הצרפתיים מראים

53 כך קרה גם למערכת היוצר של ר' יחיאל בר אברהם.

54 אחר כך מופיעה בכתב היד גם המערכת של ר' דוד בר הונא.

55 דוגמה נוספת להשפעה האשכנזית על 'סדר חיבור ברכות' היא העובדה שמופיעים בו פיוטים מפרי עטם של ר' שמעון בר יצחק ושל ר' מאיר בר יצחק ש"ץ.

שהמערכת זכתה שם לתפוצה רבה, אך לא מלאה. בכמה מקומות לא נאמרה המערכת בשלמותה. בשום כתב יד צרפתי שבידינו לא נמצאים פיוטי המאורה והאהבה ושני הפיוטים שלאחר הזולת. המערכת הגיעה אפוא לצרפת בצורתה האשכנזית, ולפי זה נראה שהגיעה לשם מאשכנז ולא מאיטליה. אילו הייתה המערכת מגיעה מאיטליה, סביר שהיו מגיעים לפחות חלק מן הפיוטים החסרים. כבר אמרנו שר' בנימן בר שמואל, שחי בצרפת במחצית הראשונה של המאה הי"א, לא הכיר את המערכת של ר' משולם.

תפוצתה של המערכת בצרפת מלמדת שהיא הגיעה לשם במהלך המאה הי"א, אך לא בתחילתה. רש"י מצטט אותה בפירושו לתלמוד,⁵⁶ ולפי זה הייתה המערכת ידועה בין חכמי צרפת של סוף המאה הי"א. כידוע, במאה זו הגיעו תלמידי החכמים הצרפתים לישיבות אשכנז, והביאו אתם בשובם לצרפת פיוטים מאשכנז. המערכת 'אפיק רנן' הייתה כנראה אחד מפיוטים אלה. נראה שהקשר שבין המורים באשכנז לתלמידיהם הצרפתים והדוגמה ששימשו הראשונים לאחרונים השפיעו לא מעט גם על דרכי הפצתם של פיוטים מאיטליה לאשכנז ומאשכנז לצרפת במאות הי' והי"א.

מפתחות

רשימת הסיפורים שנדונו בכתבי יונה פרנקל

ערך יהושע לוינסון

מובאת כאן בפני הקורא רשימה מקובצת של מעשי חכמים אשר נותחו בידי יונה פרנקל ומפוזרים בכתביו. רשימה זאת כוללת רק את הסיפורים אשר זכו לניתוח מפורט. הם מסודרים על פי סדר הש"ס, ומובאת השורה הראשונה של כל סיפור על פי הנוסח שמופיע בכתביו. אם הסיפור מובא אצל פרנקל בתרגום לעברית, יובא הציטוט בלשון המקור על פי נוסח הדפוס. ההפניה היא לעמוד במאמר או בספר שבו נותח הסיפור, על פי מספרו ברשימה הביבליוגרפית.

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
משנה		
ברכות ה, ה	אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולין 26, עמ' 207	39, עמ' 697
ר"ה ב, ח-ט	הלך ר' עקיבא ומצאו לרבי יהושע מיצר	41, עמ' 356
נדרים ט, י	מעשה באחד שנדר מבת אחותו הנייה	37, עמ' 486
ב"מ ז, א	מעשה בר' יוחנן בן מתיה שאמר לבנו	33, עמ' 660
ידיים ד, ג	וכשבא רבי יוסי דורמסקית אצל ר' אליעזר בלור	37, עמ' 496
תוספתא		
פאה ג, ח	מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו	39, עמ' 717
פסחים ד, יג	פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שאלו את הלל הזקן פסח מהו שידחה את השבת	13, עמ' 150 41, עמ' 23
יומא א, יב	מעשה בשנים כהנים שהיו שוים רצים ועולין בכבש	36, עמ' 133
חגיגה ב, ו	מעשה בר' יהושע שהיה מהלך באסתרטא והיה בן זומא בא כנגדו	41, עמ' 331
יבמות ח, ז	בן עזאי אומר כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים	39, עמ' 39

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
סוטה ז, ט	מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא שבאו מיבנה ללוד	39, עמ' 22 92
סוטה יג, ג	משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל	39, עמ' 64
נזירות ד, ז	אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר חוץ מאחד בלבד	26, עמ' 213 37, עמ' 497 39, עמ' 613
בבא קמא ב, יג	מעשה באחד שהיה מסקל בתוך שדהו ונותן לרשות הרבים	37, עמ' 244
מנחות יג, כב	אמר ר' יוחנן בן תורתא מפני מה חרבה שילה	36, עמ' 133
מדרשי הלכה ספרא, שמיני א (מה, ג)	אמרו מעשה שאירע בתלמיד אחד שהורה הלכה בפני ר' אליעזר רבו	39, עמ' 737
ספרא, אמור א, יד (צד ע"א)	מעשה ביוסה בן פכסן שעלת נימה על רגלו	26, עמ' 208 41, עמ' 233
ספרא, תזריע ב (נח ע"ד)	שאלו תלמידיו של רבי יהודה בן רועץ שומעים אנו 'וטמאה שבעים'	37, עמ' 62
ספרי דברים שמד	וכבר שלחה מלכות שני סרדיטיאות	39, עמ' 17
ירושלמי ברכות ב, ג (ד ע"ג)	דלמא ר' חייא רובא ור' יונתן היו מהלכי קומי ערסיה דר"ש בר יוסי בר לקוניא	36, עמ' 44
ברכות ב, ד (ה ע"א)	עובדא הוה בחד יהודאי דהוה קאים רדי געת תורתיה קומוי	36, עמ' 159
ברכות ב, ח (ה ע"ג)	כד דמך ר' בון בר חייא על ר' זעירה ואפטר אלוי	37, עמ' 353 39, עמ' 430
ברכות ג, ד (ו ע"ג)	מעשה באחד שבא ליזקק עם שפחתו של רבי	37, עמ' 270
ברכות ד, א (ז ע"ב)	ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי בימי מלכות יוון היו משלשלין להן שתי קופות שלזהב	37, עמ' 237

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
ברכות ט, א (יג ע"ב)	מעשה בספינה אחת של גויים שהיתה מפרשת בים הגדול	17, עמ' 63 29, עמ' 67 36, עמ' 149
פאה א, א (טו ע"ד)	ארטבאן שלח לרבינו הקדוש חד מרגלי אטמיטון	20, עמ' עב 41, עמ' 104
פאה ח, ט (כא ע"ב)	ר' חננא בר פפא הוה מפליג מצוה בליליא	37, עמ' 272
דמאי א, ג (כב ע"א)	רבי פינחס בן יאיר הוה אזיל לבית וועד והוה גינני גביר אמר ליה גינני מה את מנע לי מן בית וועדה	36, עמ' 24
כלאיים ט, ד (לג ע"ב)	ר' יוחנן מפקד אלכשוני בוריריקא לא חוורין ולא אוכמין	20, עמ' עד 41, עמ' 107
שביעית ד, ב (לה ע"א)	ר' טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה כבית שמי	20, עמ' פ 41, עמ' 113
שביעית ח, ה (לח ע"ב)	יהודה איש חוצי עבד טמיר במערתא תלתא יומין	36, עמ' 69
מעשרות ג, י (נא ע"א)	דלמא רבי זעירא ור' אבא בר כהנא ור' לוי הוון יתיבין	37, עמ' 493
מעשר שני ה, ב (נו ע"א)	חד בר נש הוה קאים רדי פסקת תורת' קומוי הוות פריא והוא פרי פריא והוא פרי	36, עמ' 156
שבת ב, ז (ה ע"ב)	מעשה ביר' ליעזר שהיה גוסס בערב שבת עם חשכה	18, ע' קמז 24, עמ' 43 41, עמ' 156
שבת ח, א (יא ע"א)	רבי אבהו נחת לטיבריא חמוניה תלמידוי דרבי יוחנן אפוי נהירן	36, עמ' 94
שבת טז, א (טו ע"ג)	דילמא רבי ור' חייא רבה ור' ישמעאל ביר' יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות	37, עמ' 250
פסחים ג, ז (ל ע"ב)	רבי אבהו שלח לר' חנינה בריה יזכי בטיבריה	36, עמ' 96
פסחים ו, א (לג ע"א)	זו הלכה נעלמה מזקני בתירה פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו	13, עמ' 151 41, עמ' 88

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
יומא ג, ט (מא ע"א)	אמר ר' עקיבה שח לי שמעון בן לגס	20, עמ' נז 41, עמ' 88
יומא ה, ג (מב ע"ג)	ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה	36, עמ' 56
סוכה ה, א (נה ע"א)	דלמא רבי לוי ויהודה בר נחמן הוון נסבין תרתין סילעין מיעול מצמתה קהלא קומי רבי יוחנן	36, עמ' 71 39, עמ' 95
תענית א, ד (סד ע"ב)	איתחמי לרבנן חסידא דכפר אימי יצלי ומיטרא נחת	19, עמ' 190 41, עמ' 132
תענית ג, ד (סו ע"ג)	ר' אליעזר עבד תעני ולא איתנחת מיטרא	37, עמ' 349
תענית ג, י (סו ע"ד)	חוני המעגל בר בריה דחוני המעגל הוה סמיך לחרבן בית מוקדשא נפק לטורא לגבי פעליי	36, עמ' 135
תענית ד, ה (סח ע"ד)	רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא	30, עמ' 26
חגיגה ב, א (עז ע"א)	מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך על הדרך רוכב על החמור	17, עמ' 49 41, עמ' 322
חגיגה ב, א (עז ע"ב)	ר' מאיר הוה יתיב דרש בבית מדרשא דטיבריה	37, עמ' 19
כתובות יא, ג (לד ע"ב)	איתתיה דרבי יוסי הגלילי הוות מעיקה ליה סגין	39, עמ' 771
כתובות יב, ג (לה ע"ב)	רבי קריא ור' אלעזר הוון מטיילין באיסטרין ראו ארונות שהן באות מחוצה לארץ	39, עמ' 772
קידושין א, ז (סא ע"ב)	פעם אחת אבדה ישפה של בנימן אמרין מאן דאית ליה טבא דכוותה אמרין דאית לדמה בן נתינה	29, עמ' 61 36, עמ' 141
קידושין א, ז (סא ע"ב)	דמה בן נתינה ראש פטר כולי הוה פעם אחת היתה אמו מסטרתו לפני כולי שלו	36, עמ' 144
עבודה זרה ב, ב (מ ע"ד)	מעשה באלעזר בן דמא שנשכו נחש	20, עמ' ע 41, עמ' 102
הוריות ג, ג (מז ע"ד)	מעשה בבן אלם בציפורים שאירע קרי בכהן גדול ביום הכיפורים ונכנס בן אלם ושימש תחתיו	36, עמ' 123

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
הוריות ג, ז (מח ע"ג)	ר' אבא בר כהנא אזל לחד אתר אשכח ר' לוי יתיב דרש	37, עמ' 23
הוריות ג, ח (מח ע"ב)	מעשה ביר' יהושע שעלה לרומי אמרו עליו על תינוק אחד ירושלמי	37, עמ' 247
בבלי		
ברכות ג ע"א	אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים	18, עמ' קמ 24, עמ' 39 41, עמ' 147
ברכות ה ע"ב	רב הונא הוה ליה ארבע מאה דני דחמרא תקוף	37, עמ' 422
ברכות יח ע"ב	דאבוה דשמואל הוו מפקדיה גבי זוזי דיתמיה	37, עמ' 253, 262
ברכות כח ע"ב	וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות	21, עמ' 103 36, עמ' 52
ברכות לג ע"א	תנו רבנן מעשה במקום אחד שהיה ערוך והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא	36, עמ' 23
ברכות נח ע"א	רב ששת סגי נהור הוה שמע דנפקי כולי עלמא למחזי אפי מלכא	6, עמ' 94 41, עמ' 208
ברכות נח ע"א	ר' שילא נגדיה לההוא גברא דבעל גויה	7, עמ' 33 36, עמ' 154 39, עמ' 340 41, עמ' 262
ברכות סא ע"ב	פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו בתורה	37, עמ' 351 39, עמ' 440
ברכות סא ע"ב	כשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה	36, עמ' 49
שבת ג ע"ב	אמר ליה ר' חייא לרב בר פחתי	28, עמ' 100
שבת לא ע"א	ושוב מעשה בגוי אחד שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע סופר	14, עמ' 121 41, עמ' 296
שבת פ ע"ב	אמר ליה מר בריה דרבינא לבריה מי שמיע לך ביצה קלה מאי היא	28, עמ' 102 41, עמ' 224
שבת קח ע"א	שמואל וקרנא הוו יתבי אגודא דנהר מלכא	37, עמ' 507
שבת קיט ע"א	יוסף מוקיר שבי הוה ההוא נכרי בשבבותיה דהוה נפיש נכסיה טובא	19, עמ' 184 36, עמ' 16

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
שבת קכא ע"א	תנו רבנן מעשה ונפלה דליקה בחצירו של יוסף בן סימאי בשיחין	36, עמ' 31
שבת קכז ע"ב	פעם אחת הוצרך דבר אחד לחכמים אצל מטרוניתא אחת	20, עמ' סא 41, עמ' 92
שבת קנ ע"ב	תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה	36, עמ' 28
שבת קנ ע"ב	הנהו קפולאי דהוו קפלי בארעא לרב נחמן בר יצחק	37, עמ' 256
שבת קנו ע"ב	דר' עקיבא הויא ליה ברתא אמרי ליה כלדאי ההוא יומא דעיילה לבי גנא טריק לה חיויא ומיתא	36, עמ' 13
עירובין כא ע"ב	מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין והיה יהושע הגרסי משרתו	37, עמ' 273
עירובין נג ע"ב	תניא אמר ר' יהושע בן חנניה מימי לא נצחני אדם אלא אשה ותינוקת ותינוק	13, עמ' 140 37, עמ' 427 41, עמ' 12
פסחים ג ע"ב פסחים נ ע"א	ההוא ארמא דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים כי הא דיוסף בריה דר' יהושע בן לוי אינגיד	36, עמ' 153 11, עמ' 407 41, עמ' 280
פסחים נז ע"א	תנו רבנן ארבע צווחות צוחה עזרה	36, עמ' 121
פסחים סו ע"א	הלכה זו נתעלמה מבני בתירא פעם אחת חל י"ד להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו	13, עמ' 155 41, עמ' 29
ר"ה כה ע"א	הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע מיצר	41, עמ' 356
יומא יט ע"ב	מעשה באחד שתקן בחוץ והכניס מבפנים	36, עמ' 126
יומא כ ע"ב	רב איקלע לאתריה דר' שילא לא הוה אמורה למיקם עליה דר' שילא	37, עמ' 424
יומא כג ע"א	מעשה בשני כהנים שהיו שניהם שוין (ורצין) ועולין בכבש	13, עמ' 159 41, עמ' 34
יומא לה ע"ב	אמרו עליו על הלל שבכל יום היה משתכר בטרפציקא	36, עמ' 66 39, עמ' 361
יומא לח ע"א	כשהלך ניקנור להביא דלתות מאלכסנדריא של מצרים בחזירתו עמד עליו נחשול שבים לטבעו	36, עמ' 25

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
יומא נג ע"ב	רבי חנינא בן דוסא הוה קא אזיל באורחא שדא מטרא עליה	36, עמ' 34
יומא עא ע"ב	ההוא כהן גדול דנפק הוו קא מלוו כולי עלמא בהדיה	14, עמ' 128 30, עמ' 28 41, עמ' 305
יומא עז ע"א	אמר לו הקב"ה למיכאל סרחה אומתך	41, עמ' 336
סוכה כז ע"ב	מעשה בר' אליעזר ששבת בסוכתו של ר' יוחנן ב"ר אלעאי בקיסרי	20, עמ' נד 41, עמ' 84
סוכה נב ע"א	כי ההוא מעשה דאביי שמעיה לההוא גברא דקאמר לההיא איתתא	20, עמ' סה 41, עמ' 97
ביצה טו ע"ב	מעשה בר' אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב	20, עמ' נ 41, עמ' 80
ביצה כ ע"א	מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה	13, עמ' 146 41, עמ' 20
תענית יט ע"ב	פעם אחת עלו ישראל לרגל לירושלם ולא היה להם מים לשתות	18, עמ' קלד 23, עמ' 33 41, עמ' 140
תענית כא ע"א	ת"ר מעשה בר' שמעון בן אלעזר שבא ממגדל גדר מבית רבו	12, עמ' 42 39, עמ' 388 41, עמ' 189
תענית כא ע"א	אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא דחיקא להו מילתא טובא	36, עמ' 87
תענית כא ע"א	זימנא חדא שדרו דורון לקיסר מלכא אמרי בהדי מאן נשדר	20, עמ' פו 41, עמ' 120
תענית כג ע"א	אמר ר' יוחנן כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים	12, עמ' 36 39, עמ' 823 41, עמ' 183
תענית כג ע"ב	כגון רבי יונה אבוא דרבי מני, כי הוה מצטריך עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה	19, עמ' 188 39, עמ' 382
תענית כד ע"א	יומא חד הוו אגרי ליה אגרי בדברא נגה להו ולא אייתי להו ריפתא	36, עמ' 36
תענית כד ע"ב	רב פפא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא חלש ליביה	19, עמ' 189

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
תענית כה ע"א	אמרה ליה דביתהו מטיכותא דגניזא להו לצדיקיא לעלמא דאתי	37, עמ' 278
תענית כה ע"ב	שמואל הקטן גזר תעניתא וירדו להם גשמים קודם הנץ החמה	37, עמ' 347 39, עמ' 436
מו"ק ה ע"א	ר' ינאי הוה ליה ההוא תלמידא דכולא שתא הוה מקשי ליה	28, עמ' 101
מו"ק ה ע"א	שוב פעם אחת גזר רבי שלא ישנו לתלמידיו בשוק	6, עמ' 87 36, עמ' 86 41, עמ' 198
מו"ק כה ע"ב	אמר ליה רב אשי לבר קיפוק ההוא יומא מאי אמרת	19, עמ' 183 36, עמ' 46
מו"ק כח ע"א	רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה. יומא חד אידמי ליה כעניא	19, עמ' 186 21, עמ' 103 36, עמ' 58
מו"ק כח ע"א	רבא הוה יתיב קמיה דרב נחמן חזייה דקא מנמנס אמר ליה לימא ליה מר דלא לצערן	21, עמ' 102
חגיגה ה ע"ב	רבי ור' חייא הוו שקלי ואזלי באורחא	37, עמ' 425
חגיגה יג ע"א	אמר ליה ר' יוחנן לר' אלעזר תא אגמך מעשה מרכבה	37, עמ' 262
חגיגה יד ע"ב	מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שיצא מירושלים והיה רוכב על החמור	17, עמ' 45 41, עמ' 317
חגיגה טו ע"א	אחר קיצץ בנטיעות עליו הכתוב אומר אל תתן את פיך לחטיא את בשרך	41, עמ' 340
חגיגה טו ע"א	תנו רבנן מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו	19, עמ' 187 37, עמ' 263
יבמות טז ע"א	בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרה צרת הבת לאחיו	41, עמ' 348
יבמות מה ע"א	דההוא דאתא לקמיה דרב אמר ליה גוי ועבד הבא על בת ישראל מהו	37, עמ' 423
יבמות קה ע"ב	דר' חייא ור' שמעון בר רבי הוו יתבי פתח חד מינייהו ואמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה	36, עמ' 78
יבמות קכא ע"ב	מעשה בביתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול	36, עמ' 18

מיקור	שורה ראשונה	מיקורו
כתובות עז ע"ב	כי הא דרב רחומי הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא	36, עמ' 100
כתובות סב ע"ב	יהודה בריה דר' חייא חתניה דר' ינאי הוה	36, עמ' 102
כתובות סב ע"ב	ר' חנינה בן חכינאי הוה קאזיל לבי רב בשילהי הלולא דר' שמעון בן יוחאי	17, עמ' 53 41, עמ' 55
כתובות סב ע"ב	רבי חמא בר ביסא אזיל יתיב תרי סרי שני בבי מדרשא	36, עמ' 109
כתובות סב ע"ב	ר"ע רעיא דבן כלבא שבוע הוה חזיתיה ברתיה דהוה צניע ומעלי	36, עמ' 112 39, עמ' 365
כתובות עז ע"ב	ר' יהושע בן לוי מיכרך בהו ועסיק בתורה	11, עמ' 404 41, עמ' 275
כתובות עז ע"ב	ר' חנינא בר פפא שושביניה הוה	11, עמ' 405 41, עמ' 276
כתובות קג ע"ב	דכי הוו מינצו ר' חנינא ור' חייא כהדי הדדי	41, עמ' 361
נדדים נ ע"א	ר' עקיבא איתקדשת ליה ברתיה דכלבא שבוע	39, עמ' 376
נדדים סב ע"א	ר' טרפון אשכחיה הוא גברא בזמן שהוקפלו רוב המקצועות	37, עמ' 266
סוטה כ ע"א	אמר רב יהודה אמר שמואל משום ר' מאיר כשהייתי למד תורה	37, עמ' 58
סוטה מ ע"א	ר' אבהו ור' חייא בר אבא איקלעו לההוא אתרא	39, עמ' 443
סוטה מט ע"ב	ת"ר כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה	37, עמ' 236 39, עמ' 350
גיטין מז ע"א	בנתיה דרב נחמן בחשו קידרא בידיהו	41, עמ' 256
גיטין נה ע"ב	אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לכו יפול רעה אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים	39, עמ' 773
גטין נו ע"א	אבא סיקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דר' יוחנן בן זכאי הוה	6, עמ' 80 30, עמ' 24 41, עמ' 213
גטין נז ע"ב	אפקוה למקטליה אמרה להו אימיה יהבוהו ניהלי ואינשקיה פורתא	37, עמ' 276

מקור	שורה ראשונה	מיקומו
גטין נח ע"א	אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב ועשקו גבר וביתו ואיש ונחלתו	37, עמ' 241
גטין נח ע"א	אמר רב יהודה אמר רב מעשה בבנו ובבתו של ר' ישמעאל בן אלישע	41, עמ' 240
גטין ס ע"ב	רב שימי בר אשי אתא לקמיה דאביי	41, עמ' 229
קידושין לא ע"א	שאל בן גרוש' אחת את ר' אלעזר	17, עמ' 61 41, עמ' 65
קידושין פא ע"ב	רב חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפיל לאפיה	17, עמ' 59 41, עמ' 63
ב"מ לה ע"א	ההוא גברא דאפקיד כיפי גבי חבריה	25, עמ' 21 41, עמ' 367
ב"מ לט ע"ב	מרי בר איסק אתא ליה אחא מבי חוזאי	41, עמ' 253
ב"מ פד ע"א	יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אכתריה	36, עמ' 74
ב"מ פד ע"א	שלח רבי לדבר באשתו	39, עמ' 481
ב"ב ח ע"א	רבי פתח אוצרות בשני בצורת	30, עמ' 31 37, עמ' 268
ב"ב י ע"א	וזה שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא	37, עמ' 357
ב"ב עג ע"א	ואמר רבא אשתעו לי נחותי ימא	37, עמ' 258
ב"ב קיא ע"א	מיסתמיך ואזיל רבי ינאי אכתפיה דרבי שמלאי שמעיה	14, עמ' 126 41, עמ' 302
סנהדרין לז ע"א	הנהו בריוני דהוה בשיבכותיה דר' זירא	28, עמ' 88
סנהדרין נט ע"ב	כי הא דר' שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא	37, עמ' 252
סנהדרין צח ע"א	ר' יהושע בן לוי אשכחיה לאלהיו ולר' שמעון בר יוחי דהוה קיימי אפיתחא דגן עדן	11, עמ' 410 41, עמ' 284
מנחות כט ע"ב	בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה שהיה יושב וקושר כתרים	13, עמ' 164
מדרשי אגדה		
בראשית רבה (מהד' תאודור ואלבק)		
ב"ר לג, א	אלכסנדרוס מקדון אזל גבי מלכא קצייה לאחוריי	29, עמ' 64
(עמ' 301)	צלמי שלחשך	36, עמ' 145

מיקור	שורה ראשונה	מיקור
ב"ר לג, ג (עמ' 304)	ביומי דר' תנחומא צרכון ישראל לתעניתא	14, עמ' 130 41, עמ' 308
ב"ר מא, א (עמ' 397)	מעשה בר' אליעזר שהיו אחיו חורשים במישור והוא חורש בהר	25, עמ' 25 36, עמ' 91 41, עמ' 373
ב"ר סב, ג (עמ' 673)	דילמא ר' חייא ותלמידיו ואמ' ליה ר' עקיבה ותלמידיו היו למודין להיות משכימין ויושבין תחת תאינה אחת	36, עמ' 83
ב"ר סד, י (עמ' 710)	בימי ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיכנה בית המקדש	39, עמ' 403
ב"ר סה, כב (עמ' 742)	יוסה משיתה בשעה שבקשו שונאים ליכנס להר הבית אמרו יכנס מהם ובהם תחילה	36, עמ' 139
ב"ר צה (עמ' 1232)	חנניה בן חכיניי ור' שבעון בר' יוחיי הלכו ללמוד תורה אצל ר' עקיבה בבני ברק	17, עמ' 52 36, עמ' 105 41, עמ' 53
ויקרא רבה (מהר' מרגליות)		
ויק"ר ג, ה (עמ' סו)	אגריפס המלך ביקש להקריב אלף עולות ביום אחד	36, עמ' 129
ויק"ר ג, ה (עמ' סז)	מעשה בשור אחד שהיו מושכין אותו לקרבן ולא היה נמשך	36, עמ' 131
ויק"ר ג, ה (עמ' סז)	מעשה באשה אחת שהביאה קומץ אחד שלסולת	36, עמ' 132
ויק"ר ט, ג (עמ' קעו)	מעשה בר' ינאי שהיה מהלך בדרך פגע בו אדם אחד שהיה משופע ביותר	37, עמ' 245
ויק"ר יב, א (עמ' רמה)	א"ר אחא מעשה באדם אחד שהיה מוכר כל כלי ביתו ושותה בהן יין	39, עמ' 794
ויק"ר כ, ג (עמ' תנא)	אמר ר' פנחס מעשה באחד מגדולי כבול שהיה משיא את בנו	26, עמ' 211 37, עמ' 282
ויק"ר כה, ה (עמ' תקעו)	הדריינוס שחיק עצמות הוה סליק מן טבריה לארעא דישראל	18, עמ' קנד 24, עמ' 48 39, עמ' 822 41, עמ' 163

מיקור	שורה ראשונה	מיקור
ויק"ר לד, יד	ר' יוסי הגלילי הוה ליה אינתא בישא	12, עמ' 28
(עמ' תתכ)	והוות מבזייה ליה קודם תלמידיו	41, עמ' 175
פסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים)		
י, א	דא"ר לוי מעשה באחד שהיה מוצי' מעשרותיו כראוי	39, עמ' 802
(עמ' 161)		
יא, כב	ר' לעזר בר' שמע' איתמני אנגרביס מפיק עבודה	39, עמ' 799
(עמ' 196)		
איכה רבה		
א	חד מירושלים אזל למדינתא, ארע זימניה למימת	39, עמ' 807
א, טז	מעשה בשני בני ר' צדוק	41, עמ' 245
בוכר, עמ' 84	אמרה לו אמו בחיך קיסה תנה לי את בני ואנשקהו ואחבקהו	37, עמ' 276
אחרים		
דברים רבה ט, א	מעשה בר' שמעון בן חלפתא שהלך לברית מילה	36, עמ' 41
קהלת רבה ב, כ	אדריאנוס שחיק עצמות הוה עבר באילין שבילי	39, עמ' 823
	דטבריא וחמא חד סבא	

ביבליוגרפיה של כתבי יונה פרנקל

מאמרים

1. L. Jacobs, *Studies in Talmudic Logic and Methodology*, London 1961 (ביקורת), קרית ספר לח (תשכ"ג), עמ' 488–484.
2. 'על "אמי זכרונה לברכה" לח"נ ביאליק', בשדה חמ"ד ז (תשכ"ד), עמ' 262–259.
3. 'העמקה בלשון סיפורי עגנון', החינוך לט (תשכ"ז), עמ' 194–186.
4. "'אמנם כן", סליחה בתפילת ערבית ליום כיפור לפי מנהג פולין וליטא, ח' חמיאל (עורך), מאסף לעניני חינוך והוראה, ט: ימים נוראים/ב, ירושלים תשכ"ח, עמ' 507–499.
5. "'ורחמיו על כל מעשיו": למשמעותו של ספר יונה, ח' חמיאל (עורך), מאסף לעניני חינוך והוראה, ט: ימים נוראים/ב, ירושלים תשכ"ח, עמ' 207–193.
6. 'Bible Verses Quoted in Tales of the Sages', J. Heinemann and D. Noy (eds.), *Studies in Aggadah and Folk-Literature* (Scripta Hierosolymitana, 22), Jerusalem 1971, pp. 80–99 (בעברית: תוכן וצורה, עמ' 219–198).
7. 'מעשה בר' שילא (בבלי ברכות נח ע"א)', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 40–33 [=א' שנאן (עורך), מיקראה בספרות האגדה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 324–317] (תוכן וצורה, עמ' 272–261).
8. 'הא גופה קשיא', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 301–266.
9. 'לבעיית הסתירות בפירוש רש"י לתלמוד וזהות רבו של רש"י בב"ק', תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 230.
10. 'תאור התמונה העניינית בכתה ו', מ' כהן (עורך), ירושלים תשל"ה, עמ' 8–1.
11. 'דמותו של ר' יהושע בן לוי בסיפורי התלמוד הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג (תשל"ז), עמ' 417–403 (תוכן וצורה, עמ' 294–273).
12. 'Paronomasia in Aggadic Narratives', J. Heinemann and S. Werses (eds.), *Studies in Hebrew Narrative Art Throughout the Ages* (Scripta Hierosolymitana, 27), Jerusalem 1978, pp. 27–51 (בעברית: תוכן וצורה, עמ' 197–174).
13. 'שאלות הרמנוטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 172–139 [=א' שנאן (עורך), מיקראה בספרות האגדה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 358–325] (תוכן וצורה, עמ' 50–11).

* עשרה ממאמריו של י' פרנקל נערכו, עודכנו ופורסמו מחדש בספר 'סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה', תל אביב 2001. ליד כל מאמר כזה יצוין מקומו שם בסוגריים.

14. 'צורות חיצוניות לעומת ערכים פנימיים: פרק עיון בעולמו הרוחני של סיפור האגדה', מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס ז"ל, רמת גן תשל"ח, עמ' 120–136 (תוכן וצורה, עמ' 295–316).
15. 'מתודולוגיה ומתודיקה בהוראת תלמוד', נתיבות לחינוך ולתרבות תורניים בתפוצות 15 (תשל"ט), עמ' 120–146.
16. 'תשובה', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 429.
17. 'קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש (תשמ"א), עמ' 45–69 (תוכן וצורה, עמ' 51–74).
18. 'הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה', ע' פליישר וי' פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, ירושלים תשמ"א, עמ' קלג–קסב (תוכן וצורה, עמ' 130–173).
19. 'Chiasmus in Talmudic-Aggadic Narrative', J. W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity*, Hildesheim 1981, pp. 183–197.
20. 'התבניות של סיפורי האגדה התלמודית', י' בן-עמי וי' דן (עורכים), מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז), ירושלים תשמ"ג, עמ' מה–צז (תוכן וצורה, עמ' 75–138).
21. 'The Moment of Death', *Koroth* 9 (1985), pp. 101–106.
22. 'Die "Mitte des Tanach" aus der Sicht des Rabbinischen Judentums', *Judaica et Christiana* 11 (1987), pp. 97–118.
23. 'Time and its Role in the Aggadic Story', *Binah* 2 (1989), pp. 31–56.
24. 'על מצב המחקר: מחקר סיפור האגדה, מבט לעתיד לבוא', מדעי היהדות: כמת האיגוד העולמי למדעי היהדות 30 (תש"ן), עמ' 21–30 (תוכן וצורה, עמ' 366–378).
25. 'מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, א, ירושלים תש"ן, עמ' 205–214.
26. 'קווי יסוד לדרכי הוראת מדרשי האגדה', מים מדליו: שנתון המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ, ירושלים תש"ן, עמ' 56–68.
27. 'המטרות החינוכיות בהוראת תלמוד', מים מדליו: שנתון המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ, ירושלים תשנ"א, עמ' 85–107.
28. 'Das Verhältnis von Juden und Heiden im Talmud', M. Stöhr (ed.), *Lernen in Jerusalem*, Berlin 1993, pp. 59–69.
29. 'המנהיג בספרות חז"ל', דמות המנהיג הריאלי והאידיאלי (חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, א), ירושלים תשנ"ה, עמ' 23–32.
30. 'חמישים שנה לחקר האגדה', צ"א שטיינפלד (עורך), חקר התורה שבעל פה בחמישים שנות המדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 49–58.
31. 'לחקר תולדות הסידור האשכנזי', מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 29–36.
32. 'האגדה בספרות התלמודית – נחזור על הראשונות', נטועים יא–יב (אלול תשס"ד), עמ' 63–79.

33. 'האגדה שבמשנה', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 655–683.

ספרים

34. פרק אלו מציאות: הצעות לטבלאות ולתרשימים, ירושלים תשכ"ו.
 35. דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה.
 36. עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981.
 37. דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.
 38. מחזור פסח לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תשנ"ג.
 39. מדרש ואגדה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז.
 40. מחזור שבועות לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ס.
 41. סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001.

המשתתפים בקובץ

יעקב אלבוים, האוניברסיטה העברית בירושלים
שולמית אליצור, האוניברסיטה העברית בירושלים
אורי ארליך, אוניברסיטת בן-גוריון
דניאל בויארין, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי
מנחם הירשמן, האוניברסיטה העברית בירושלים
משה הלברטל, האוניברסיטה העברית בירושלים
משה דוד הר, האוניברסיטה העברית בירושלים
ברוך וויסאצקי, בית המדרש לרבנים באמריקה
אברהם וולפיש, מכללת הרצוג ואוניברסיטת בר-אילן
גלית חזן-רוקם, האוניברסיטה העברית בירושלים
מנחם כהנא, האוניברסיטה העברית בירושלים
יהושע לוינסון, האוניברסיטה העברית בירושלים
מירון ביאליק לרנר, אוניברסיטת תל-אביב
עפרה מאיר (ז"ל), אוניברסיטת חיפה
חננאל מאק, אוניברסיטת בר-אילן
פינחס מנדל, מכון שכטר למדעי היהדות בירושלים
שלמה נאה, האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון שלום הרטמן
עזרא פליישר (ז"ל), האוניברסיטה העברית בירושלים
סטיבן פראד, אוניברסיטת ייל
שמא יהודה פרידמן, בית המדרש לרבנים באמריקה, מכון שכטר למדעי היהדות
בירושלים ואוניברסיטת בר-אילן
אברהם פרנקל, גוף איילון
מנחם קיסטר, האוניברסיטה העברית בירושלים
יעקב (ג'פרי) רובינשטיין, אוניברסיטת ניו יורק

Higayon L'Yona

New Aspects in the Study of
Midrash, Aggadah and Piyut

In Honor of Professor Yona Fraenkel

Edited by

Joshua Levinson, Jacob Elbaum, Galit Hasan-Rokem

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

©
All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2006

ISBN 965-493-286-5

Printed in Israel
Typesetting: E.M.N. Ltd., Jerusalem