

מכלול

M i c h l o l

כתב עת רב-תחומי

בעריכת
אורה ויסקינד-אלפר

חוברת כ"ט Volume 29
תשע"ג – 2013



מכללה ירושלים

עורכת:
אורה ויסקינד-אלפר

עורך לשון:
דן הלוי

רכזת מערכת:
מרלין וניג

עיצוב ועימוד:
אסתר שלנג

הדפסה ולוחות:
דפוס העיר העתיקה

המשתתפים בחוברת:
לוזית אודסר, מרצה ומדריכה פדגוגית במסלול לגיל הרך במכללה ירושלים ובמכללת אורות ישראל
ד"ר יעל אראלי, ראש החוג לספרות ומרצה בחוג לספרות ובמרכז ללימודי השואה, מכללה ירושלים
ד"ר מיכאל גרוס, מרצה בפרשנות במכללה ירושלים, במכללת אורות ישראל ובמכללת ליפשיץ
בתיה הפטר, מייסדת ומנהלת בית המדרש לנשים באפרת – גוש עציון
ד"ר מרים וייטמן, אלון שבות, מרצה בחוג לספרות, מכללה ירושלים
נורית מנדלקורן, מרצה ללימודי קודש במכללה ירושלים, דוקטורנטית לתורה שבעל פה באוניברסיטת בר-אילן
ד"ר יעקב סגל, ראש המסלול לגיל הרך, מכללה ירושלים
ד"ר אתי בן-סעדון, מרצה בחוג לספרות, מכללה ירושלים; מדריכה פדגוגית במכללת הרצוג
הרב ד"ר שלמה קסירר, מרצה בתכנית לתואר שני בהוראת תושב"ע ומחשבת ישראל, מכללה ירושלים;
מרצה במכללת אפרת; ראש תכנית ההוראה במדרשת נשמת (בשיתוף עם מכללת הרצוג)
יעל שלוסברג, מרצה במדרשה, אוניברסיטת בר-אילן; מרצה במת"ן, מכון תורני לנשים, ירושלים



© כל הזכויות שמורות

יר"ל ע"י מכללה ירושלים בית וגן ת.ד. 16078

טל: 02-6750911 פקס: 02-6750917

דוא"ל: marlyn@macam.ac.il

פתח דבר

וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם – אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא דרשה, כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב [...] וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים, יש רחוק ממשוטו ויש קרוב ממשוטו, דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים גם רחוק מן העיקר – מכל מקום, כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה – השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד והם הדרשות [...]

אבל כל דברי אגדה חכמת התורה היא שעל זה אמרו [ע"פ ספרי דברים, עקב פ' מט] אם רצונך להכיר יוצר הכל, עסוק באגדה, כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום. אך לאיש אשר אין לו מפתח אוצר הכבוד, בעינו רואה וממנו לא יאכל.

ר' יהודה ליווא בן בצלאל, המהר"ל מפראג, באר הגולה (מהדורת האניג), עמ' מד, מח, קלה

תובנות אלה הן חלק ממערך הגותי כולל שהציע מהר"ל לבני דורו כמענה לקושי שחשו רבים בהבנת החלק הלא-הלכתי של התורה שבעל פה ובהערכתו. אבן יסוד בניסיונו של המהר"ל להרים את קרנם של חז"ל מול קטרוג מבית ומחוץ היא ההכרה כי במדרש ובאגדה דווקא טמונה "חכמת התורה". לצורך כך הוא הדגיש את החשיבות של ההתבוננות המעמיקה והמדויקת בפרטי ה"ענפים" הרבים, השונים ולעיתים אף המשונים, המתפשטים מגזע עץ החיים. עיון מעין זה במדרש ובאגדות חז"ל הוא הנותן ללומד את ה"מפתח לאוצר הכבוד", ופותח לפניו ערוצים שיובילו לידיעת הבורא, לתיקון מוסרי ולמימוש ייעודו כפרט מתוך כלל ישראל.

האסופה שלפניכם מציגה עיונים במחשבת חז"ל ובמדרשי חז"ל. חלקם בוחן מקורות אלה בתור אשנב או הצצה אל תוך עולמם הרוחני של חכמינו עצמם. חלק אחר בוחן מדרשים ואגדות חז"ל מפרספקטיבה היסטורית מרוחקת יותר, כאשר מרכיבים מספרות חז"ל משולבים ביצירות עצמאיות ומשמישים ככלי להבעת מסרים, דור דור ודורשיו. כמכלול, דיונים אלה הם עדות לעצמה הרוחנית והחזונית הבצורה בדברי אגדה, ולכוחו של המדרש להעשיר את המעיינים בו מכל הזמנים.

גיליון זה מוקדש לזכרו של פרופ' יונה פרנקל ז"ל אשר הלך לעולמו בט"ו באלול תשע"ב. כחוקר פורץ דרך, מורה דגול ואיש אמת פיתח פרופ' פרנקל דרכי קריאה ודפוסי חשיבה חדשניים בתחומי המדרש, האגדה והפיוט. גישתו הספרותית למקורות ישראל וחתירתו למסרים הקיומיים והפסיכולוגיים הגלומים בדברי חז"ל נעשו במהלך חייו לנחלת הכלל. השפעתו ותרומתו המחקרית הייחודית של פרופ' פרנקל ניכרות בעקיפין ובמישרין ברוב הדיונים שבקובץ זה.

ארבעה מאמרים בגיליון דנים בסוגיות מתוך עולמם של חז"ל. יעל אראלי מתבוננת בתפיסת המקום, המרחב והזמן הבאה לידי ביטוי בסיפורי האגדה של חז"ל ומזהה בה מרכיב מכונן משמעות. דיונה פותח בהרצאה נרחבת של המצע התאורטי שביסודו של מרכיב זה, כולל סוגיות מרכזיות בהרמנויטיקה ובביקורת הספרות וביאור המינוח והמושגים שפיתחו מ' בכטין וקודמיו על אודות ה"כרונוטופ". בהמשך המחברת מציגה קריאה פנומנולוגית של מבחר סיפורי אגדה, בוחנת את התפקוד הפואטי, הרעיוני והחינוכי של

מרכיבי הזמן והמקום בהם ומרחיבה את היריעה על ידי ניתוח מושגים טיפולוגיים שונים – הדרך, הסף, החורבה ועוד.

עיון שני שמבקש גם הוא להבהיר תפיסות מכוונות במחשבת חז"ל מתמקד במילה "כביכול" המופיעה בהקשרים מדרשיים שונים שבהם הקב"ה מתואר במונחים אנתרופומורפיים. דיונה של בתיה הפטר מבוסס על סקירה מקיפה וממצה של מופעי "כביכול" בספרות התלמודית. לעומת המגמה הפרשנית המקובלת, המתרצת דימויי האנשה בספרות חז"ל כטכסים רטורי, כלשון ציורי-קישוטי או כהשתקפות של מנגנונים פסיכולוגיים אנושיים, המחברת מציגה גישה חילופית שלפיה בדימויים כאלה רצו חז"ל להביע אמת אוטונומית על אודות הקב"ה והתכוונו למסור מסרים בעלי משמעות דתית. על כן "כביכול" מהווה מחווה של מודעות עצמית; הוא מעמעם במשהו את האמירה המהותית מבלי לבטלו. גישתה שואבת מתמונת עולם קבלית וכן מן השיח התאולוגי המודרני במטרה להבין מזווית מעט שונה את ההווי הרוחני שמוצא ביטוי בדרשות חז"ל מסוג זה.

יעל שלוסברג מקדישה את דיונה לאחת הדמויות המורכבות והמעניינות ביותר בספרות חז"ל – אלישע בן אבויה, המכונה "אחר". תיאור התפקדותו של תנא זה והניסיון לברר את הסיבות שהביאו למהלך כה חריג העסיקו רבות את חז"ל עצמם, וממשיכים להעסיק לומדים וחוקרים בני זמננו. מאמרה בוחן את שאלת ההשפעה של יציאתו של "אחר" לתרבות רעה על גיבוש התפיסה של אופני לימוד התורה אצל רבי מאיר, תלמידו המובהק. קביעתו של רבי מאיר כי חובה על האדם לשמש שלושה תלמידי חכמים, כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא, נבחנת מול שלוש הסיבות המוצגות בתלמוד הירושלמי להתפקדותו של "אחר". דיונה מבקש להבהיר את נקודות התורפה שגרמו לכפירה של "אחר" ולהצביע על הדרכים להימנע מנפילה מעין זו. חלקו השני של הדיון עוסק בשאלת ההפרדה בין תורה למעשים – האם מותר ללמוד תורה ממי שסרח ובאלו אופנים?

עיונה של **מרים וייטמן** מתמקדת בזיקות מהותיות בין דמותו של רבי עקיבא, "אבי התורה שבעל פה", לבין הדמות המקראית של יעקב אבינו. קשר על דרך הסוד בין השניים מצוין בספרות הקבלה, אך דיונה מבהיר כי זיקות רבות בין שני אישים אלה נרמזות כבר במדרשי חז"ל. המחברת בוחנת תיאורים שונים בספרות האגדה המציגים את רבי עקיבא בשלבים שונים בחייו, ומצביעה על קווי דמיון רבים בינם לבין דמותו המקראית של יעקב, הן ברובד הביוגרפי והן ברבדים נפשיים-פנימיים, היסטוריים וסמליים. תפקידם של שני אישים אלה בהקמה הגשמית של עם ישראל, בעיצובו הרוחני ובהטמנת כוח הישרדות בקרב מהווה ציר מרכזי של הזיקה ביניהם. הקבלות בין תחילת דרכם בתורה והיבטים נוספים בחייהם האישיים, עמידתם יחד עם בניהם/תלמידיהם על סף תקופה ארוכה של גלות וציפיותיהם לגאולה, מעשי גבורה בשעותיהם הקשות – כל אלה מלמדים כי חז"ל רמזו במדרשיהם לזיקות המהותיות בין שניים מאבות האומה, יעקב אבינו ורבי עקיבא.

ארבעה מאמרים בקובץ עוסקים במקומם של מדרשי חז"ל בהגות וביצירה היהודית הספרותית בכללה. **נורית מנדלקורן** מבררת את יחסו של רמב"ן לאגדה כפי שהוא מתבטא בפירושו לתורה. מדיונה עולה כי שיקולים פרשניים עם שיקולים חינוכיים כאחד הנחו אותו בשילוב מרכיבים מאגדות חז"ל בפירושו. יחסו המכבד לאגדה הניע את רמב"ן להגן עליה מפני המלעיגים והסותרים את דבריה ולשלבה בפירושו, אך לא חייב אותו לפרש את הכתוב דווקא על פיה. רמב"ן לא הדגיש את המסרים העמוקים הטמונים באגדות אלא שילב בפירושו אגדה המיישבת קשיים טקסטואליים או מחזקת את פירושו. המחברת משווה את שימושו באגדות חז"ל לזה של רש"י מתוך השגותיו של רמב"ן כחלק מבירור מטרותיהם של השניים.

אתי בן-סעדון דנה בתשתיות מספרות חז"ל בשירת ר' שמעון בר צמח דוראן, מבין הדמויות הרבניות

החשובות בתולדות יהדות צפון אפריקה. רשב"ץ (המכונה גם "התשב"ץ") היה פוסק, מנהיג, רופא, הוגה ומשורר. יצירתו השירית, הנמצאת בכתבי יד ובדפוס, כוללת שמונים וחמישה שירים. במאמר זה מוצגות לראשונה בצורה מפורטת דרכי ההתקשרות המגוונות של הרשב"ץ למקורות חז"ל. מביניהן, הבאת מדרש כתבניתו; אימוץ סגנון מדרשי להבאת תכנים משלו; שימוש בתבניות מדרשיות שהן מל"ב מידות שהאגדה נדרשת בהן; רמיזה למדרש מסוים באמצעות שיובוץ מילות מפתח; רמיזה באמצעות המצלול בפיוט.

עיונו של שלמה קסירר בוחן את הסיפור הנודע על מחלוקתם האחרונה של רבי יוחנן וריש לקיש (בבלי, בבא מציעא פד ע"א), בעקבות ביאוריו הפסיכולוגיים המעמיקים של רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "תקנת השבין". לדעת ר' צדוק, הוויכוח הנוקב בין שני האמוראים הגדולים עוסק בשאלת תהליך התשובה של ריש לקיש, האם הוא הושלם או לא. הייחוד בביאורו של ר' צדוק הוא קריאת הסיפור על פי העיקרון החסידי של "הנפשות כמראות" שלפיו כשאדם רואה פגם בחברו הדבר מעיד על כך שבנפשו שלו קיים שמץ מאותו פגם, ואותו הוא משליך על זולתו. באמצעות התובנות הפסיכולוגיות שניתן לכנותן בימינו "השלכה" (projection) ו"הזדהות השלכתית" (projective identification) הוא עומד על שלוש סציונות בסיפור שבהן מציבים ריש לקיש ורבי יוחנן מראה זה לנוכח זה. סופו של המאמר מתאר את הספק הקיומי שבו מצוי האדם כל חייו על פי ר' צדוק, ומצביע על קשר אפשרי בין הגותו של ר' צדוק לבין הביוגרפיה האישית שלו.

גישה פרשנית אחרת אשר צמחה בקרקע תרבותית-חברתית ייחודית נדונה על ידי מיכאל גרוס. אחד משני חיבורים גדולים שהקדיש הרב יוסף חיים מבגדד (ה"בין איש חי") לביאור אגדות התלמוד הוא ספרו בן יהוידע (תרנ"ח-תרס"ד). בפירושו המגוונים של רי"ח משמשות ללא סדר שיטתי כל ארבע דרכי הפרשנות – פשט, רמז, דרש וסוד. במהלך הדיון מוצעים גורמים שונים לריבוי זה הקשורים לצרכים וליכולות של קהל יעד הטרוגני, לטיב החיבור כאסופה של חידושים ורעיונות שהגהו במשך תקופה ארוכה, ומעל הכול רצונו להמחיש את האידאה הקבלית של האחדות העולמית על ידי הכלה ומיזוג של מגוון פניה של התורה.

אף שדרשות חז"ל יועדו במקורן לקהל יעד בוגר, בעידן המודרני אנו עדים לתופעה חדשה שבה אגדות ומעשי חכמים מעובדים לקהלי יעד נבחרים, כמו קהל הילדים. דרכי העיבוד והעיצוב הספרותי של כל מעבד מייצרים פירוש חדש ומבליטים מסרים וערכים מכוונים. כמקרה מייצג, לוזית אודסר ויעקב סגל בוחנים שני עיבודים לילדים של האגדה התלמודית על "יוסף מוקיר שבת" המיועדים לשני קהלי יעד בעלי עמדות שונות ביחס למסורת היהודית. ההשוואה מעלה הבדלים משמעותיים בין פרשנות שמותאמת לערכים חילוניים לבין זו שמותאמת לערכים דתיים. דיונם מבקש להבין את הגורמים לפערים בין העיבודים, ובכך להגביר את מודעותם של הורים ואנשי חינוך להשפעת תפיסות העולם של המעבד על האופן שבו הוא מפרש ומציג את היצירה המקורית.

תודה מיוחדת לקוראים השופטים ולאנשי המקצוע שתרמו מזמנם ומחכמתם בעצות, בהערות ובהארות: פרופ' נחם אילן, פרופ' שולמית אליצור, ד"ר חנה דוידסון, פרופ' אפרים חזן, ד"ר רפי וקנין, פרופ' יוסף ויס, ד"ר אבי וולפיש, ד"ר עמירה ליוור וד"ר תמר קדרי.

תוכן העניינים

9	"על דעת המקום" – מקום ומרחב בסיפורי האגדה של חז"ל כמעצבי תודעה	יעל אראלי
35	המונח "כביכול" בספרות חז"ל	בתיא הפטר
59	"אם למדת מרב אחד אל תאמר דיי" – השפעת יציאתו של "אחר" לתרבות רעה על גיבוש תפיסת התורה של רבי מאיר	יעל שלוסברג
87	מגמות וכיוונים בעיצוב דמותו של רבי עקיבא במדרש	מרים וייטמן
103	יחס הרמב"ן לאגדה בפירושו לתורה	נורית מגדלקורן
115	תשתיות מספרות חז"ל בשירת הרשב"ן ואופני השימוש בהן	אתי בן-סעדון
141	"הנפשות כמראות" – היבטים פסיכולוגיים במחלוקתם האחרונה של רבי יוחנן וריש לקיש, על פי רבי צדוק הכהן מלובלין	שלמה קסירר
159	לדרכו של הרב יוסף חיים מבגדד בספר בן יהודע על האגדות – פרשנות רבת-פנים ורב-רובדית	מיכאל גרוס
181	"יוסף מוקיר שבת" – בחינת אגדת חז"ל המעובדת לילדים בידי יוצרים שונים	לוזית אודסר ויעקב סגל
V	תקצירים באנגלית:	

"על דעת המקום" – מקום ומרחב בסיפורי האגדה של חז"ל כמעצבי תודעה

יעל אראלי

הקדמה

מאמר זה עוסק באחד ממרכיביו המרכזיים של מדרש האגדה וסיפורי מעשי חכמים שבספרות חז"ל אשר לא נדון דיו עד כה, והוא תפיסת המקום והמרחב בסיפורי האגדה של חז"ל.¹ סיפורים אלו, ככל הסיפורים, מכילים את שלושת היסודות ההופכים את הטקסט לסיפור: דמויות, עלילה ומשמעות.² יסודות אלו קשורים וברורים זה בזה, תוך שהם מווינים זה את זה ויוצרים יחד את המארג הטקסטואלי הכולל הנקרא "סיפור". גם במחקר הקורפוס החז"לי נדרשו לבחינת מרכיבים אלו ומשמעותם. אולם ל"מקום" ול"מרחב" כיסוד פואטי בטקסט, וככזה המכונן את משמעות הסיפור, לא ניתנה עד כה תשומת הלב הראויה במחקר האגדה. אמנם כבר העיר פרופ' יונה פרנקל, מגדולי חוקרי האגדה, בסיום מאמר בשם "הזמן ועיצובו", הערה תמציתית אך משמעותית מאוד בבחינת "ואידך זיל גמור", ואמר: "...מסקנה זאת מזכירה לנו שאין להבין במלואו נושא ספרותי כמו 'הזמן ועיצובו' כתופעה נפרדת באמנות הסיפור של האגדה. בהקשר

1 על סיפורי האגדה של חז"ל כסוגה (ז'אנר) בפני עצמה בתוך מכלול היצירה הרוחנית-ספרותית של חז"ל ועל מאפייניהם הרוחניים והספרותיים נכתב רבות, ואין כאן מקום להאריך. הראשון שפרץ דרך מחקרית חדשה ביחס לחקר ספרות האגדה היה חוקר האגדה והמדרש פרופ' יונה פרנקל שהעמיד במחקריו החשובים את אבני היסוד לעיסוק המחקרי והדידקטי בספרות חז"ל. בשונה מהגישה המחקרית המקובלת עד לתקופתו שנקטה במתודות מחקר פילולוגיות היסטוריות ביחס לספרות האגדה גרס פרנקל כי לא די בכלים אלו כדי להבין את מלוא המשמעות הרוחנית והאמנותית של הסיפור החז"לי, ועל כן פיתח את מה שהפך ברבות הימים לאסכולה של ממש, והיא הקריאה הצמודה (close reading) של סיפורי האגדה של חז"ל תוך הפעלת מתודות קריאה, ניתוח ופרשנות השאובות מן ההרמנויטיקה – תורת הפרשנות ותורת הספרות. ראה לדוגמה: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991; הנ"ל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה תשנ"ז; הנ"ל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2004 (להלן: פרנקל, סיפור האגדה); הנ"ל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981 (להלן: פרנקל, עיונים). השנה הלך לעולמו פרופ' יונה פרנקל, מגדולי חוקרי האגדה ומפורצי הדרך במחקר הספרותי. יהיו דבריו לעילוי נשמתו. מן המחקר העדכני יש לציין את העבודות הבאות שנשענות על תפיסתו המחקרית של פרנקל וממשיכות אותו בדרכן: ע' רוה, מוקדם ומאוחר: ארגון הזמן בסיפורי מעשי חכמים באגדות חז"ל, באר שבע תשס"ה; הנ"ל, מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, באר שבע ואור יהודה 2008; עבודתיה של רוה אמנם מתייחסות למושג המרחב בהקשר לעיסוקה המרכזי בעיצוב הזמן, אך אינן מתמקדות בו. כמו כן ראה: ש' פאוסט, תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2010. על "הקריאה הצמודה" כמתודה פרשנית ראה ד' לנדאו, "דרכי חשיבה מודרניים כעקרונות פרשנות", התפרסם לראשונה באתר דעת, תשס"ד, במרשתת: <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/darkey/darkey-2.htm>.

2 עפרה מאיר, בספרה הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 43–61, סוקרת את האסכולות השונות ביחס להגדרת הסיפור בספרות חז"ל. האסכולה האנגלו-אמריקנית ראתה בשלושת היסודות הללו את מרכזו ועיקרו של הסיפור ומאפייניו הפואטיים.

זה ובהמשך לזה נוסף כאן שאין להבין 'זמן' של עלילה ספרותית בלי 'מקום' שלה... נושא זה טעון דיון נפרד.³

אבחנה זו היא היסוד שעליו מושתת המאמר, ואותה הוא מבקש להוכיח. זאת ועוד, ברצוני לטעון כי קריאת סיפור האגדה של חז"ל המעמידה את המרכיב המרחבי במרכז הדיון מגלה כי הוא הוא שמכונן את משמעות הסיפור, ומגלה בו רובדי עומק ספרותיים ורעיוניים הנובעים ממערכת הקשרים הפנים-טקסטואלית שבין היסוד הטריטוריאלי (במובן של מקום, מרחב וכד' ולא במובן של "שטח" או "מרחב מוחי" וכד'), כפי שהוא מעוצב בטקסט, לבין היסוד הטמפורלי – מרכיב הזמן.

כפועל יוצא מכך גם יסוד זה, היסוד הטמפורלי, מקבל משמעות עומק ואינו נבחן כמרכיב אוטונומי בטקסט. הערתו של פרנקל, שה"זמן" וה"מקום" בטקסט הספרותי כרוכים זה בזה, היא למעשה ה"סנונית" הראשונה להבנה חדשנית ומורכבת של התפקוד הפואטי והרעיוני של שני המרכיבים הללו בסיפור החז"לי. לראשונה פותחה הבנה זו על ידי מיכאל בכטין, חוקר ספרות רוסי בן אמצע המאה העשרים, שטבע את המונח הספרותי "כרונוטופ".⁴ מילה זו היא תלכיד של המונח "כרונו" – זמן ו"טופוס" – מקום. אבחנתו הראשונית של פרנקל ביחס לסיפורי חז"ל מתבררת באמצעות המונח החדשני של בכטין: בטקסט הספרותי הזמן והמקום מותכים זה בזה והופכים לאלמנט הומוגני ואחדותי המבטא את החיבור שביניהם. לאלמנט זה, דהיינו הכרונוטופ, יש תפקיד פואטי מרכזי בהבניית משמעות הטקסט. גישתו של בכטין תיסקר בהרחבה בהמשך המאמר.

בכוונת מאמר זה ליצור "רב-שיח" תאורטי בין מושגים פילוסופיים, בעיקר מן הגישה הפנומנולוגית שתסקר להלן, לבין מושגים ספרותיים, כאשר אלו כאלו ישמשו ככלים לעיון ודיון בסיפורי חז"ל מותך מטרה לדלות משמעות עומק פואטית, רעיונית ואידאית המשוקעת באגדת חז"ל. מטרה נוספת היא לעמוד על היבטים עקרוניים במחשבת חז"ל בכל הקשור לתפיסת המקום והמרחב שלה וזיקתה לתהליכים רוחניים ולאומיים, כגון גלות וגאולה, וכן עבודת ה' הפרטית והכללית.

זאת ועוד, לאור ממצאי המאמר נוכל ללמוד על האופן שבו משתקפת עמדתם הרוחנית של חכמים דרך הטקסטים הספרותיים, הלא-הלכתיים שבמקורות חז"ל – עמדה שיש לה פעמים רבות גם השלכות מעשיות-הלכתיות מחד גיסא, ומאידך גיסא לעמוד על המשקל הרב שהעניק המספר התלמודי לעיצוב הספרות-אסתטי של המסר הרוחני שביקש להנחיל באמצעות הסיפור. העיון במדגם של סיפורים העוסקים במרחב ובזמן כדי להביע מסר רוחני יחשוף את תרומת סיפורי האגדה של חז"ל לעיצוב התודעה הקיומית והבניית התפיסה החינוכית כפי שהיא משתקפת ממחשבת חז"ל.

לשם בחינת מעמדו ותפקידו של עיצוב המרחב בסיפור האגדה של חז"ל ואיתור הכרונוטופ בסיפורים,

תבוצע קריאה פנומנולוגית של מדגם סיפורים. הסיפורים שיידונו במאמר הם:

חוני הישן במערה (גרסאות התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי);

בתו של רבי עקיבא והנחש;

רבי יוסי בחורבה.

3 י' פרנקל, "הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה", בתוך: ע' פליישר וי"י פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' קלג-קסב (להלן: פרנקל, הזמן ועיצובו). המאמר נדפס בשנית בתוך: סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה (לעיל, הערה 1), עמ' 139–173. בהערת השוליים הוא מתייחס למושג חדש בתקופתו – "הכרונוטופוס" של בכטין שיוזכר להלן. מאמר זה יוזכר להלן בדיון על הסיפור "רבי יוסי בחורבה".

4 שמו של בכטין נכתב באופנים שונים במקורות שונים. להלן יובא שמו באופן אחיד כך – מיכאל בכטין.

קריאה זו תאפשר את בחינת ה"מהות" (essence) של המקום כפי שהיא משתקפת מן הטקסט החז"לי. מהות זו תגלם לא רק את עיצובם הפואטי של המקום והמרחב באגדת חז"ל אלא גם את יחסם של חז"ל לאירועי הזמן והשעה, ולערכים שונים שהם מבקשים לבחון באמצעות הסיפור. לפני שאדון בהרחבה בסיפורים לצורך הדגמת טענתי, אתייחס באופן כללי למושגי ה"מקום" וה"מרחב" בהקשרם ההגותי והפואטי על מנת לפרוש מצע תאורטי המושתת על מושגים פילוסופיים וספרותיים, מצע שיסייע להבנת תפקידו ומשמעותו של היסוד המרחבי בסיפורי חז"ל. לאור סקירת הספרות שלהלן ניתן יהיה לומר כי העיון במבחר אגדות חז"ל תוך התמקדות בעיצוב המקום והמרחב בסיפורי חז"ל חושף בפנינו את "תודעת המקום" העולה מתוך הטקסט ומציגה את אחד היסודות המבניים את תפיסת עולמם של חז"ל.⁵

פנומנולוגיה של מרחב⁶

"מקום" – בעייתיות בהגדרת המושג

התשובה לשאלה "מהו מקום" אינה נעוצה רק בדיסציפלינות של מדעי כדור הארץ כי אם גם בתחומי מדעי החברה והרוח. בעידן הרב-תחומי שאנו חיים בו מושאי מחקר אינם נידונים רק בתוך שדה המחקר המקורי והבסיסי המתבקש אלא גם תוך שאילת מתודות ומונחים מדיסציפלינות אחרות המעניקים משמעויות חדשות ומרתקות למושגים הידועים והמוכרים. הגאוגרפיה עצמה טבעה ארבעה מונחים בסיסיים לתיאור המרחב הפיזי: אזור (חבל), נוף, חלל ומקום. לעתים, ושלא בצדק, משמשים מושגים אלו בערבוביה כאשר דנים במושג המקום.⁷ צורך זה, להגדיר מושג שאינו רק גאו-פיזי מחד גיסא ואינו רק הומניסטי מאידך גיסא, הוביל להתגבשות התפיסה כי הנושא "יחסי אדם-מקום" ובחינת המקום כקטגוריה תרבותית וכמרחב תודעה יהיו בהכרח אינטרדיסציפלינריים, ותהיינה להם אימפליקציות שכאלה. תובנה זאת עומדת גם בבסיס מחקר זה, הגם שהוא ספרותי. בבסיסו התובנה שהזיקות והקשרים שבין האדם וסביבתו הם רבי פנים: תרבותיים, דתיים, חברתיים ונפשיים-מנטליים.

ראשיתו של המחקר העוסק ב"תודעת מקום" (place experience) נעוצה כבר בראשית הפילוסופיה. החל מתקופת הפילוסופים הקלאסיים, כדוגמת אריסטו ואפלטון, ישנו ניסיון להסביר ולפרש את המרחב האנושי ובתוכו את מושג המקום. זהו מושג שקשה מאוד, ואולי אפילו בלתי אפשרי, להגדירו בהגדרה ישירה, שכן למושג ה"מקום" יש השתמעויות שונות. ניתן לעמוד על הבעייתיות שבהן מריבוי המשמעויות הלשוניות של המילה "מקום" (מיקום פיזי, תחושה נפשית, כינוי לקב"ה במקורותינו וכד'). ואכן, אל ה"מקום" מתייחסים בדיסציפלינות המחקר השונות על פי קריטריונים ופרדיגמות שונים: כמרחב רגלי-גאוגרפי, כמושג מופשט, כאתר היסטורי, כמרחב חברתי וכמרחב ספרותי.

5 לצורך בהירות הקריאה יובא לאחר כל סיפור הדיון הרלוונטי לגביו, ובסוף המאמר יופיע סיכום אינטגרלי של הממצאים.

6 סעיף זה מתבסס על חלקים מפרק המבוא בעבודת הדוקטור שלי: 'א אראלי, בין 'אדם' ל'מקום': חברון כסמל תרבותי במקורות ובספרות העברית מימי הביניים ואילך, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ז (להלן: אראלי, בין אדם למקום).

7 ש' ציונית, מושג של מקום: המקום הגאוגרפי באספקלריה פילוסופית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 42.

בהתאם למסורת מאמר זה שהיא, כאמור, בחינת המהות הפנומנולוגית של המרחב באגדות חז"ל כמכונן משמעות, נידרש בראשית דברינו למושגים "מהות" ו"תודעה" מן הפנומנולוגיה, שהיא זרם פילוסופי שנוסד במאה העשרים על ידי אדמונד הוסרל (1859–1938). הפנומנולוגיה (פנומנה – הופעת הדברים במציאות; לוגיה – תורה) מבקשת לחקור את התופעות כישות, כך שכל תופעה הופכת להיות מושא של התכוונות (בלשונו של הוסרל – אינטנציה), והיא נתפסת בתודעה האנושית כ"מהות" (essence). מגמתה לחקור את הדבר "כפי שהוא נתפס" בתודעת אדם פרטי או בתודעת קבוצת אנשים, כלומר בתודעה קיבוצית (קולקטיבית).⁸ הפנומנים מכונים בתפיסה הפנומנולוגית "מהויות" (אסנציות), ולמעשה כל תופעה בעולם שסביבתו ראויה למחקר פנומנולוגי.⁹ חקירה זו נעשית ללא הנחות מוקדמות, בשונה מתפיסות פילוסופיות אחרות שבהן יש הנחות קרדינליות המתוות את אופי המחשבה. הפנומנולוג מנסה לאתר את האסנציות של התופעות ולקבוע את גבולותיהן מתוך התבוננות בהן, תוך השמת כל ההנחות המוקדמות ב"סוגריים" (המילה שבה השתמש הוסרל היא "epoche"), פעולה המאפשרת לו לבצע בחינה אמתית, חפה מהנחות מוקדמות, של הממשות המוקרית של הדבר. מקורן של כל התופעות, גורם הוסרל, הוא בהכרה – בתודעה. עברו המושג "תודעה" הוא מבנה של חשיבה על תופעה, התכוונות (אינטנציונליות) כלפי מושא החקירה, כך שלמעשה כל התופעות מקבלות את משמעותן מתוך האינטנציונליות של המחשבה כלפיהן.

במובן זה נשענת הפנומנולוגיה ההוסרליאנית על הגותו של וילהלם דילתיי (1833–1911).¹⁰ הוא מציב שני מושגים: "העולם הנחיה" (Lebenswelt) ו"החויה" (Erlebnis) כמושגי יסוד של קיום האדם בעולם. אלו הן קטגוריות אקזיסטנציאליסטיות המשקפות את האופן שבו זורמים חומרי התוכן של המציאות אל ההכרה האנושית, כפי שהוסרל מגדיר אותם: "Ever-changing flow of the material contents of consciousness".¹¹

מי שהעניק לפנומנולוגיה את הפוטנציאל של תשתית תאורטית והגותית לתחומי חקר מעשיים היה היידגר (1889–1976), תלמידו המובהק של הוסרל. אמנם הוא מתבסס על התבוננות והמושגים שטבע הוסרל, אבל הוא מתמקד במצבו הקיומי של האדם בהווה ובאופקי הקיום שלו בעתיד. המונח המרכזי שהיידגר משתמש בו הוא: "being in the world" (Dasein). כמו מורו הוסרל, היידגר שומר על המושג הבסיסי של "העולם הנחיה" וטוען כי האדם מושלך אל תוך העולם, ועליו להתמודד מול המציאות כפי שהיא עומדת מול ה"אני" מתוך הקשר של חוויה (experience) ולא מתוך תפיסת יחסי אובייקט-סובייקט. היידגר מכחיש את הטענה שהפילוסופיה יכולה להיות נטולת הנחות מוקדמות כפי שניסה לטעון הוסרל; כיוון המחשבה של היידגר הוא ניסיון למקם את הסובייקט והאובייקטים שסביבו בתוך חוויות הקיום האנושי מתוך ההתכוונות של הסובייקט אל המציאות שבה הוא נטוע.¹² היידגר הצהיר שהמקום "ממקם" את האדם בעולם בכך שהוא חושף הן את הקשרים החיצוניים של קיומו והן את עומק חירותו

8 ראה להלן בסקירה התאורטית דיון נרחב בדיסציפלינות השונות שעושות שימוש במתודת המחקר הפנומנולוגית.
9 M.A. Natanson, "Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks", in: *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston 1973, pp. 12–19; D. Bidney, "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World", in: M.A. Natanson (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston 1973

10 K. Mueller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's 'Poetik'*, The Hague 1963, pp. 25–37

11 Natanson, p. 12. הגישות הפנומנולוגיות העוסקות ביחסי אדם-עולם נשענות של הקטגוריות שטבע דילתיי.

12 I.R. Makaryk, *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, Toronto 1993

ומציאות חייו.¹³ אמנם במונחים תפיסתיים האדם והמקום נפרדים, אולם בחוויה האנושית, בתפיסה של האדם את עצמו בתוך הסובב אותו, האדם והמקום מזינים זה את זה ומשפיעים זה על זה. במילים אחרות, לאדם ישנו דימוי מנטלי-נפשי של המקום שבו הוא נמצא. האדם ו"דימוי המקום" נמצאים באינטראקציה מתמדת.¹⁴ הגישה הפנומנולוגית הכירה במורכבות המושג ועל כן ניתן לראות יישומים שלה ביחס למקום בדיסציפלינות שונות, מתוך הרצון לנסות להבין את המשמעויות של חווית המקום (place experience) כפי שהיא נתפסת בתודעה ובהכרה האנושית באשר היא.¹⁵

בהקשר הקונקרטי של מאמר זה אין בכוונתי לאמץ גישה אחת מסוימת אלא ליצור אינטגרציה בין גישות שונות אשר המשותף להן הוא ההיבט הפנומנולוגי, כלומר – חתירה אל חשיפת המהות (essence) של המרחב המתואר בטקסט כדוגמת הרמנויטיקה, פולקלור וספרות. באמצעות מושגים מרכזיים בתחומי ידע אלו תיחשף חוויית המקום האנושית באגדת חז"ל כקטגוריה של תודעה. כמו כן ייעשה שימוש בגישות נוספות שאינן פנומנולוגיות בהגדרתן: המושג "כרונוטופ", שנוצר לעיל, מתפקד כאמצעי עיצוב ספרותי מוטיבי וסימבולי בכמה מן הסיפורים; גישות אנתרופולוגיות, העוסקות בטקסי מעבר, כגון אלו של ואן-גנפ ולאחריו של ויקטור טרנר, מהוות תשתית תאורטית להבנת תפקידיו של "הסף" המופיע בסיפורים ולהתבוננות במאפיינים לימינליים של הדמויות.

הרמנויטיקה - פנומנולוגיה של מרחב בספרות

החיבור הידוע והחשוב ביותר העוסק בפנומנולוגיה של מרחב ומקום בטקסט הספרותי הוא "הפואטיקה של המרחב" מאת גסטון בשלר (Bachelard).¹⁶ בשלר מתאר מרחבים פרטיים שונים על פי המהויות (אסנציות) השונות שהם מייצגים בתוך חללו של הבית ובציר אנכי: מן המרתף ועד עליית הגג. אלה הם אגפיו של הבית: פינות, מגירות וחללים נוספים. כהרמנויטיקן וכפנומנולוג הוא עוסק בדימויי המרחב ביצירות ספרות, ובעיקר בשירה. אבחנותיו באשר לסף ולפונקציות של "פתיחה" ו"נעילה" יהוו תשתית לדיון במושג "הסף" כפי שהוא בא לידי ביטוי בסיפורים. בספרו נעשה ניסיון ייחודי לבחון כיצד נתפס המרחב הפיזי בתודעה היוצרת. מקום נכבד מיוחד לחוויות החלום וההזיה שבאמצעותן מתפענחים המראות. לדעתו, הדמיון הוא המתווך בין המציאות לבין ההכרה של האדם המתבונן בה. באמצעות הדמיון יכול המתבונן לנכס לעצמו את המרחב, ולכן דימויי המרחב בספרות ובשירה הם כה מרכזיים בכתיבתו. כאמור, בשלר מתמקד במרחבים הפרטיים – הבית על אגפיו השונים והצורות המרחביות שבו (כגון המעגליות, המיניאטורה, הפינות) ומציע סוג חדש של התבוננות הן על המרחב המוכר לנו כל כך, הן על האופן שבו אנו תופסים אותו באמצעות הדמיון או כפי שהוא מכנה זאת "החלום בהקיץ". בשלר דן בקטגוריות של "פנים" ו"חוץ" הנובעות מתופעת ה"סף", ומציג אותן כדיאלקטיות. הדיאלקטיקה של הפנים והחוץ מוכפלת ולובשת צורות שונות בעלות אינספור גוונים. הוא מדגים את המתח שבין הפנים

13 E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1976, p. 1

14 Boulding (Relph, p. 56) מגדיר דימוי כתמונה מנטלית שהיא תוצאה של חוויות, זיכרונות ותחושות מידיות. דימוי המקום אינו התרשמות ראיסטית סלקטיבית של מציאות ראלית, אלא פרשנויות אינטנציונליות של מה שהאדם מאמין שהוא המקום בעיניו.

15 מושג זה נטבע על ידי רלף בספרו הנ"ל מתוך רצון להדגיש את הממד הנחוזה שבזיקת אדם-מקום, בשונה מתפיסה קוגניטיבית של המרחב ותפיסתו כאובייקט מול הסובייקט.

16 G. Bachelard, *The Poetics of Space*, Boston 1964. ראה בייחוד פרק תשיעי: "The Dialectics of Inside and Outside" (עמ' 211–231).

לחץ באמצעות מובאות מן הספרות והשירה שמבטאות את הדילמה האינוסופית של האדם באשר למיקומו בהווה הדיאלקטית הזו. עוד הוא אומר כי האדם במהותו הנו יצור שלעיתים חפץ לגלות את קיומו ולעיתים להסתירו, ולכן הוא לדבריו "הווה פתוחה למחצה".¹⁷ הסמל המקשר בין שתי תודעות קוטביות אלו היא הדלת, שהיא אחד מגילומיו של הסף.¹⁸ הדלת היא יקום שלם של "הפתוח למחצה". במהותה היא חצי-פתוחה, ועצם הפעולה שנעשית בה מייצגת פנומנולוגית את שתי האפשרויות: פתיחה וכניסה מול נעילה ויציאה. פתיחת הדלת כמוה כפתיחת צוהר להווה אחרת, גילוי האפשרויות הטמונות בעולם שמעבר לדלת, תקווה ואופטימיות המסומלות בפתח שנפתח לעיני האדם העומד מעבר לדלת. נעילת הדלת, לעומת זאת, חוצצת בין ההווה החדשה הנגלית בפני האדם ובין העולם הישן והמוכר שנשאר מאחור. הדלת הסגורה יכולה לבטא את הפחד ממה שיתגלה בפתיחתה. היא חוסמת את האדם ומגבילה אותו. הדלת מתמצתת שתי אפשרויות מובהקות של חלומות או מציאויות נפשיות: דלת אטומה וסגורה היטב מול דלת פתוחה לרווחה. באשר לסף עצמו אומר בשלר כי העמידה לפני הדלת, כלומר על הסף, מעוררת באדם תחושות מעורבות של פחד והיסוס אך גם של תשוקה, ביטחון ואפילו קדושה. הוא מצטט בית משיח: "אני מוצא את עצמי מגדיר את המפתח כמקום הגאומטרי של הכניסות והיציאות מבית אבי".¹⁹ הסף מהווה צומת דרכים בין הוויות החיים השונות של הדובר, כאשר מוקד ההתייחסות שלו הוא בית אביו – המרחב של הפנים שאליו הוא מתייחס וממנו הוא שואב את כוחו. לדלת שטומנת בחובה סמליות כפולה יש שתי "הוויות", של פתיחות ותקווה מול סגירות וייאוש. ייחודה של ההתבוננות הפנומנולוגית, כזו של בשלר, היא הפקעת המושגים מן המשמעויות הקונקרטיות שלהם, ובחינתם על פי האופן שבו נפשו ודמיונו של האדם תופסים את עצם היותו ניצב על הסף. בדומה ליוצר המונע מכוח הדמיון ובורא מתודעתו ציורים המשקפים את פרי רוחו ודמיונו החופשיים, כך בשלר בספרו בוחן מתוך כוח דמיון משוחרר וחופשי את הפנומנולוגיה של המרחב כפי שהיא משוקעת בתוך הטקסט האמנותי.

לאחר שפרשנו את התשתית התאורטית הכוללת בתחום הפנומנולוגיה והדגמנו מתוך ספרו של בשלר ניסיון לקריאה פנומנולוגית של תיאורי מרחב בספרות, יש לציין כי הגישה הפנומנולוגית ביחס לתפיסת המקום והמרחב בספרות, כלומר להבניית "תודעת מקום", היא רק אחת מהגישות המחקריות המשלבות גאוגרפיה וספרות.²⁰

עיצוב המרחב בסיפורת - גישות חקר המשלבות גאוגרפיה וספרות

החל משנות העשרים של המאה העשרים החלו להישמע קולות המבקשים לעשות שימוש בטקסטים ספרותיים בתוך המחקר הגאוגרפי, אך רק בשנות השבעים התבססה המגמה המשלבת במוצהר את שתי הדיסציפלינות מתוך מטרה להעשיר את שדה הגאוגרפיה ולפתוח בו אופקי מחקר חדשים.²¹ שני גורמים

17 שם, עמ' 222.

18 שם, עמ' 222-224.

19 שם, עמ' 223. התרגום הוא שלי ("א").

20 יש לתת את הדעת על השילוב הייחודי שבין תחום דעת ממדעי החברה (גאוגרפיה) לבין תחום דעת ממדעי הרוח (ספרות). התמורות בחקר הגאוגרפיה ובאופן שבו היא נתפסת אפשרו ליצור קשרים בינה לבין התחומים ההומניים.

21 'י כהן, "גיאוגרפיה וספרות – גישות בעבר ואפשרויות בעתיד", מחקרים בגיאוגרפיה של א"י, יג (תשנ"ג), עמ' 119-131. דרור בורשטיין סוקר בנספח למאמר את האפשרויות השונות לאינטרדיסציפלינריות בין שני התחומים. ראה: ד' בורשטיין, "נספח – ספרות וגיאוגרפיה (סקירה תמציתית ומבחר מקורות) למאמר: שכונת נורדיה בפרוזה של יעקב שבתאי – פרשנות של טקסט/נוף", מחקרים בגיאוגרפיה של א"י, טז (תשס"ג), עמ' 67-72. כמו כן ראה מאמרים נוספים הבוחנים את אפשרויות השילוב בין הדיסציפלינות: D.C.D. Pocock, "Introduction:

היו לכך: הראשון, ההתעניינות הגוברת בנושאים הקשורים לתפיסת סביבתו של האדם, והשני, הופעתה בשנות השבעים של הגאוגרפיה ההומניסטית כתת-זרם במחקר הגאוגרפי וכך אקציה למתודות המחקר המקובלות עד אז שהתבססו בעיקר על מחקרים המתבצעים בשיטות כמותיות.²² אחד הזרמים המרכזיים במחקר הגאוגרפיה ההומניסטית הוא "ספרות ומקום" שדן בתיאור מקומות, התנסויות מקום ותחושות מקום. כיווני המחקר הבולטים בתחום הם: בדיקת חוויית המקום וטיב הקשר שנוצר אל המקום, מידת התחושה של קרבה פנימית אל המקום וכן מאמרים הבוחנים את אופן יישומם של מושגים פנומנולוגיים כגון "להיות בבית" (at-homeness) ו"שורשיות" (rootedness). כהן, במאמרו הפרוגרמטי על שילוב גאוגרפיה וספרות, טוען שהכלי הספרותי-פואטי הוא אחד הכלים הטובים ביותר לתיאור תחושת ההשתייכות או הניכור למקום.²³ ואכן, מאמרים רבים משתמשים במונחים מהשדה הסמנטי של קשר, זיקה, התקשרות, שייכות או ניכור כשנקודת המוצא היא פנומנולוגית ומבקשת להתבונן באינטראקציה הדינמית שבין האדם לסביבתו.

כעת נוכל לגשת לעיון במעשי החכמים עצמם, הן מתוך התייחסות להבניית "תודעת המקום" הייחודית לכל סיפור וסיפור והן מתוך ניתוח בכלים הספרותיים המקובלים במחקר סיפור האגדה של חז"ל.²⁴ להלן יידונו ארבעה סיפורים, כאשר שניים מהם הנם שתי גרסאות לגרעין סיפורי אחד. הדיון בסיפורים יאתר את דרכי עיצוב המרחב, יעמוד על תהליכי הבניית "תודעת המקום" בכל סיפור וזאת מתוך מגמה לחשוף את המסר הרוחני והחינוכי המשוקע בסיפורים. הנחלת המסר ובניית תודעה רוחנית וחינוכית בקרב ציבור שומעי האגדה ולומדיה היא המטרה המרכזית שעומדת בבסיס עולם האגדה של חז"ל.

סיפורי חוני במערה²⁵

הגרעין הסיפורי על אודות שנתו של חוני במערה זכה לשתי גרסאות יסוד המפתחות באופנים שונים, ובחלקם אף מנוגדים, את הגרעין הסיפורי המשותף. גרסה סיפורית אחת מופיעה בתלמוד הבבלי, במסכת תענית דף כג ע"א, והאחרת בתלמוד הירושלמי, במסכת תענית פרק ג הלכה ט, סו ע"ד.²⁶ הדיון בכל אחת מהגרסאות ובהשוואה ביניהן יחשוף את האופנים של פיתוח התמה הספרותית בהתאם למטרה הרוחנית והחינוכית של המספר התלמודי בכל אחד מהמקורות. נוכל לעמוד על ההבדלים

Imaginative Literature and the Geographer", *Humanistic Geography and Literature*, London 1981, pp. 9–19; D.C.D. Pocock, "Geography and Literature", *Progress in Human Geography*, 12(1) (1988), pp. 87–102.

22 כהן, גיאוגרפיה וספרות, עמ' 121.

23 כהן, גיאוגרפיה וספרות.

24 להרחבה על יישומן של מתודות קריאה ספרותית באגדות חז"ל ראה המאמרים הנזכרים בהערה מס' 1.

25 על גרסאות הסיפור ראה: א' אהרונסון, "חלום חוני המעגל ונטיעה לשבעים שנה", בתוך: הרב י' זולדן (עורך), נטיעות הארץ, כפר דרום תשס"ד, עמ' 451–469; ח' אתרוג, "חוני המעגל ונטע החרוב", בתוך: הרב י' זולדן (עורך), נטיעות הארץ, כפר דרום תשס"ד, עמ' 470–483; מאמרה המקיף של נילי בן ארי, "חוני המעגל ושנתו הארוכה", מעמקים – כתב עת וירטואלי לספרות ואמנות, 4 (תשס"ז). בן ארי עומדת במאמרה על העיצוב הלשוני ועל מוטיב השינה גם בהקשרו הפולקלורי הבין-לאומי. בהמשך המאמר היא עורכת השוואה חשובה בין הגרסאות בבבלי ובירושלמי. מקצת מדבריה שימש השראה לדברים שלהלן. ראה קישור למאמר במרשתת:

http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=192; כמו כן ראה ר' ועקנין, "חוני המעגל חוזר לעולם לא לו", בתוך: אגדה של חינוך: קריאה פסיכולוגית-חינוכית בסיפורי האגדה והמדרש (ללא שם העורך), ירושלים תשס"ח, עמ' 85–96 (להלן: ועקנין, חוני המעגל).

26 לגרסאות היסוד הללו יש מקבילות (לא זהות) מאוחרות במדרש שוחר טוב, פרק כ, לתהלים פרק כו. ההפניות לירושלמי הן עפ"י מהדורת זוסמן שעפ"י כ"י לידן, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

הרעיוניים שבין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי המשתקפים דרך הסיפורים הללו. גם מיקומו של הסיפור ברצף הטקסטואלי (ההלכתי ו/או הרעיוני) של דברי התלמוד מבטא את עמדתם הרוחנית והחינוכית של חז"ל, כפי שיידון להלן.

גרסת הבבלי (תענית כג ע"א)²⁷

אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה:

"שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"

אמר: האם יש מי שישן שבעים שנה בחלום?

יום אחד הלך בדרך, ראה אדם אחד שנוטע חרוב

אמר לו: זה, עד כמה שנים טוען פירות

אמר לו: עד שבעים שנה.

אמר לו: פשוט לך שאתה חי שבעים שנה

אמר לו אדם זה: עולם מלא חרובים מצאתי

כפי ששתלו לי אבותי, שותל גם כן אני, לבני.

ישב אכל פיתו, באה לו שינה, וישן.

הקיפה אותו שן סלע, ונעלם מן העין, וישן שבעים שנה.

כאשר קם, ראה אדם אחד שמלקט מהם.

אמר לו: אתה הוא ששתלת אותי?

אמר לו: בן בנו אני

אמר לו: נמצא מכאן שישנתי שבעים שנה.

וראה את חמורו שנולדו לה עדרים עדרים.

הלך לביתו, אמר להם: בנו של חוני, האם הוא חי?

אמרו לו: בנו איננו, בן בנו ישנו.

אמר להם: אני חוני המעגל

לא האמינו לו

הלך לבית המדרש

שמע את החכמים שאומרים: מאירות הלכותינו כבשנות חוני המעגל

שכאשר היה נכנס לבית המדרש, כל קושיה שהייתה להם לחכמים, היה פותר להם.

אמר להם: אני הוא, ולא האמינו לו, ולא עשו לו כבוד כראוי לו.

חלשה דעתו, ביקש רחמים, ומת.

[אמר רבא: זהו שאומרים אנשים, או חברה, או מיתה].

גרסת הירושלמי (תענית ג, ט, סו ע"ד)²⁸

אמר רבי יודן הגר: חוני המעגל הזה הוא בן בנו של חוני המעגל

27 תרגום הסיפור הנו כמופיע במאמרה של בן ארי, והוא כפי שמתרגם הרב שטיינלץ בביאורו לתלמוד הבבלי.

28 תרגום סיפור זה הוא כפי המופיע בדיון על הסיפור בספרו של פרופ' יונה פרנקל, עיונים, עמ' 135–137 (בשלהי הפרק "המקדש וחורבנו").

חוני המעגל, היה סמוך לחורבן בית המקדש, יצא להר אצל הפועלים
עד שהוא שם ירד גשם, נכנס למערה אחת.
לאחר שישב, נתנמנם ונרדם לו ועשה שקוע בשנתו שבעים שנה
עד שחרב בית המקדש, ונבנה פעם שנית.
לסוף שבעים שנה נעור משנתו,
יצא לו מן המערה, וראה עולם מוחלף
מקום שהיה כרמים, עושה זיתים,
מקום שהיה זיתים, עושה תבואה.
שאל לו לעיר, אמר להם מה קול בעולם
אמרו לו ואין אתה יודע מה קול בעולם
אמר להם לא, אמרו לו מי אתה
אמר להם חוני המעגל
אמרו לו: שמענו שהיה נכנס לעזרה והיא מאירה
נכנס והאירה
וקרא על עצמו:
"בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"

גרסת הבבלי

אדון תחילה בגרסת הבבלי לסיפור. הסיפור מהווה המשך ישיר לסיפור המוכר על אודות חוני מוריד הגשמים.²⁹ חוני בסיפור שבבבלי הוא בן המאה הראשונה שלפני הספירה, כלומר בשלהי תקופת בית שני. בסיפור העוסק בפעולתו הייחודית להורדת גשמים לאור הבצורת הקשה מצטיירת דמותו של חוני כדמות הפועלת על מנת לפתור את מצוקת הבצורת בצורה מידית וללא שהיות, באמצעים שניתן לראות בהם גם סוג של "אולטימטום": "עג עוגה, ועמד בתוכה ואמר, ריבונו של עולם, בניך שמו פניהם עליי, שאני כבן בית לפניך; נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן, עד שתרחם על בניך".

ההיענות האלוקית לדרישתו-בקשתו של חוני מוסברת בדבריו של שמעון בן שטח בסיום הסיפור: "שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו, צריך אתה לינדות, אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום כבן שמתחטא לפני אביו, והוא עושה לו רצונו. עליך הכתוב אומר 'ישמח אביך ואימך ותגל יולדתך'".

כלומר: לכתחילה היה אקט כזה שעשה חוני ראוי לזכותו בנידוי ולא בשבח, אלא שבשל מעמדו המיוחד של חוני אצל הקב"ה, כפי שהוא מכנה את עצמו "כבן בית לפניך", הקב"ה נענה לו, ואין בכוחו של שמעון בן שטח, נשיא הסנהדרין וממנהיגי הדור בתקופת בית חשמונאי (מאה 1 לפנה"ס), בן תקופתו של חוני, לעמוד בפני הצדיק "מוריד הגשמים", אף שלצורך הורדתם הוא נוקט לעתים בשיטות לא מקובלות היכולות לעורר חשד של מעשה פסידו-מגי (על פי גרסת המשנה), או חשש לחילול ה' אם לא ירדו גשמים (לגרסת הבבלי).³⁰

29 המקור הראשון והתמציתי ביותר לסיפור "חוני מוריד הגשמים" הוא במשנה, מסכת תענית פרק ג משנה ח. גרעין סיפורי זה פותח בהרחבה הן בתלמוד הבבלי, במסכת תענית דף כג ע"א, הן בתלמוד הירושלמי, במסכת תענית פרק ג הלכה ט, סו ע"ד.

30 על הסיפור "חוני מוריד הגשמים" נכתב לא מעט. להלן מבחר של מאמרים שבהם מופיעות התייחסויות לאישיותו של חוני כפי שעולה מן הסיפור, ולהופעת הסיפור או הדמות בספרות העברית החדשה: "בן פז", "כבן בית" או 'כבן

חוני, בניגוד למוצג במהלך כל המשניות שקדמו לסיפור זה המופיע כאמור (בהערה) לראשונה במשנה במסכת תענית, בוחר ליצור עוגה-מעגל שבתוכו יעמוד עד שירד הגשם. גם תגובתו לבקשת הגשמים ביטאה ביטחון שהגשם המיוחל ירד – "צאו והכניסו תנורי פסחים". חוני משוכנע שהגשם ירד ובאופן מיד.

גם בסיפור שלפנינו חוני מוצג כעומד בהתמודדות עם קושי קיומי הנובע משאלה רוחנית. חוני מתקשה בהבנת הפסוק מתהלים: " 'בשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים' – האם יש מי שישן שבעין שנים בחלום?".³¹ חוני אינו מבין כיצד שבעים שנות הגלות יכולות לחלוף כמו חלום, והגולים כמו ייעורו מחלום כאשר תבוא הגאולה. משמעות העומק של קושי זה איננה מילולית, וודאי שאיננה פיזיולוגית. הקושי של חוני נעוץ בעצם קבלת העובדה כי הגלות תאריך שבעים שנה וכי אותה גלות גם מסוגלת להסתיים בן-רגע ולהותיר אחריה רק רושם של חלום קצר שהיה ונגז, בבחינת "וכחלום יעוף". המפגש עם הנוטע מחזק עוד יותר את עמדתו של חוני כאשר הוא מגיב בפקפוק על מעשהו של הנוטע השותל את החורב בידיעה שרק צאצאיו יזכו ליהנות מפירותיו. הנוטע מבין שהוא חוליה ברצף הדורות, בבחינת "עולם מלא חרובים מצאתי. כפי ששתלו לי אבותי, שותל גם כן אני, לבני".

חוני מסרב לקבל זאת ומפקפק בערכו של הזמן ובערך האמונה לפעול לדורות לעתיד לבוא מבלי ליהנות מפירות העמל בהווה. בתגובה לקושי זה חוני מתנסה בעצמו בחוויה מקבילה לחוויית הגלות המתוארת כשינה וכחלום. הוא עצמו נרדם לאחר שאכל את פתו. הגמרא מתארת את המאורע התמוה באופן אקטיבי: "הקיפה אותו שן סלע, ונעלם מן העין וישן שבעים שנה". כך נוצר הרושם שיש כאן מעשה המכוון להעניש את חוני על קושייתו זו, או לכל הפחות לחנכו. חוני "מוכנס" לתוך מערה, נעלם מן העין וישן למעשה שבעים שנה, שהן ע' בגימטריה. כלומר הוא נעלם מן הע' וישן ע'. שבעים (ע') השנים הן מספר טיפולוגי המייצג שלמות במקורות רבים, אך גם את שבעים שנות הגלות שלאחר חורבן בית ראשון.³²

תפיסת הזמן בסיפור זה נקשרת קשר הדוק אל עיצוב המרחב. לצורך הבהרת קשר זה ניזקק לאמצעי ספרותי שרמזנו עליו בתחילת דברינו – הכרונוטופוס. ה"כרונוטופ", או "כרונוטופוס", הוא מושג שנטבע בידי חוקר הספרות הרוסי מיכאל בכטין³³. הכרונוטופ הוא למעשה מונח המורכב משתי מילים בלטינית:

המתחטא על אביו: היבטים טקסטואליים ובין-טקסטואליים בדימויי המנוגדים של חוני המעגל", חמדעת, ה (תשס"ז), עמ' 32–58. בן פזי מתייחס להבנת ה"חטא" שבעטיו אין הגשם יורד; ה"ל", "עוגת חוני בראיה אינטרטקסטואלית", חמדעת, ד (תשס"ג), עמ' 67–89; י' רוזנסון, "מעגלי מקום וזמן – משהו על חוני של ההווה", דרך אגדה, ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 289–297; צ' כגן, " 'עוגת חוני' – דרכה של סטרוקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה", בתוך: ב' שכביץ וז' פרי (עורכים), ספר היוכל לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 489–501; ש' יניב, "בין ארמז לתשתית – חוני המעגל בשירה העברית בת זמננו", עלי שיח, 25 (תשמ"ח), עמ' 41–48; ר' עופר, "בתוך המעגלים ומחוצה להם – חוני המעגל בשירה העברית המודרנית", דרך אגדה, ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 231–267.

31. ודוק: קושי זה מופיע רק בגרסת הבבלי, ובשל כך הפסוק משובץ בראשית הסיפור כיוון שהוא מוביל את העלילה כולה עד להבנת משמעות הפסוק מתוך ההתנסות הקשה שסופה טרגי. בירושלמי, לעומת זאת, הפסוק משובץ בסיום הסיפור כאשורו וכאסמכתא להבנת החוויה הקיומית שעבר חוני, וכמסר רוחני וחינוכי לדורות הבאים.

32. למשל: שבעים פנים לתורה, שבעים לשון, שבעים נפש ירדו ישראל מצרימה, שבעים יוקנים, שבעים הפרים המוקרבים בחג הסוכות כנגד שבעים אומות העולם, שבעים שמות לירושלים, שבעים שנות הגלות, שבעים שנות חיי אדם ועוד.

33. מיכאל בכטין (1895–1975), חוקר ספרות, בלשן ופילוסוף. מגדולי חוקרי הספרות של המאה ה-20. עיקר עבודתו נסוב על חקר מושגי הבסיס של הרומנים המודרניים. הוא טבע כמה ממושגי היסוד בחקר הרומן, כגון דיאלוגים, הטרונומיה, קרנליזם וכרונוטופ – מושא מחקרנו זה.

מאמריו על הכרונוטופ מופיעים בספרו: M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*,

"כרונוס" – זמן ו"טופוס" – מקום, מרחב. הוא מהווה אמצעי פואטי המשמש כלי לניתוח טקסטים בהתאם לייצוג הקטגוריות של זמן ומרחב בטקסט נתון. ייחודו של המושג הוא בתלות ובהיזקקות של כל אחד משני המרכיבים לזולתו, כאשר אף אחת מהקטגוריות המהוות את הכרונוטופ אינה מועדפת על פני זולתה. לכרונוטופ תפקיד תיאורי מרכזי בעלילה. הוא משמש כנקודת המוצא העיקרית המניעה את רצף האירועים ביצירה, וכגורם מארגן. בכך הכרונוטופ הופך לאמצעי העיקרי להטמעת הזמן והמרחב כחלק מן הבדיון הספרותי. כשם שהמילה עצמה היא למעשה הלחם של מילים – כן מהותה: הכרונוטופ ביצירה הספרותית מבטא את ההתכנה של הזמן ושל המקום לאלמנט אחדותי אחד. ככזה הוא מתפקד ביצירה הן כמוטיב הן כסטרקטורה המארגנת את היצירה כולה, מבנה את עיצוב הדמויות, משקפת את הממדים הראליים שלה מחד גיסא ומכוננת את מישורי העומק של היצירה ואת היסודות הסימבוליים-ארכיטיפיים שלה מאידך גיסא.³⁴

בסיפורנו יש שני כרונוטופים המהווים שתי מהויות מנוגדות. הראשון הוא "הדרך". הדרך מסמלת בסיפורים רבים את רצף הזמן והאירועים המתרחשים בו. הדרך היא מרחב פיזי שעליו מוטל הזמן במובן הזה שההתקדמות בהליכה בדרך תלויה ומותנית בחלוף הזמן. בהקשר הנוכחי – לדרך מוענקת משמעות היסטוריוסופית. הדרך היא רצף הזמן של הגלות, לאחר חורבן הבית. חוני מהלך בדרך, אולם הוא מתקשה בקבלת המציאות הזו – הוא רוצה "גאולה עכשיו", כשם שרצה "גשם עכשיו"! לכן אין הוא מבין את משמעות הפסוק, ועל כן כל ימיו "היה מצטער על מקרא זה".³⁵ תפיסת העולם של חוני בנויה על מעשים ותוצאות מיידיות, על כן שבעים שנות הגלות קשות לו. הוא מתקשה בהבנת הרעיון הנובע מן הפסוק בתהלים שלפיו כשתסתיים הגלות יראה הדבר כאילו הייתה חלום שנגזר, ובהפנמתו. לפיכך הוא שואל ומקשה – מה הערך בזמן הזה? לשם מה הוא נחנך? מדוע אין הגאולה יכולה לבוא באופן מידי ויש צורך לחוות תהליכים ארוכי טווח הכרוכים בזמן?

Austin 1981. על הגותו של בכטין בעברית ראה: ר' גינבורג, "זמנו של מקום ומקומו של הזמן: על הכרונוטופ של בכטין", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט (תשס"ג), עמ' 349–354. קטעים מתוך המסה מופיעים לאחר המבוא בעמ' 355–368. כמו כן בספרו של בכטין שתורגם לעברית: מ' באכטין, צורות הזמן והכרונוטופ בדיון: מסה על פואטיקה היסטורית (תרגום: דינה מרקון; מבוא, אחרית דבר ומסה [המקום והזמן של מייכאל בכטין]); הלנה רימון, אור יהודה ובאר שבע 2007. ביוגרפיה של בכטין מצויה בספרו של ג' לנט, חמישים הוגים מרכזיים בני זמננו, מסטרקטורליזם עד פוסט-מודרניות, א, תל אביב 2003.

34. ראה התייחסותי למושג זה בעבודת הדוקטור שלי (אראלי, בין אדם למקום), עמ' 35. יישום של המושג הספרותי דווקא בהקשר הלכתי בלימוד גמרא ראה: ד' ליברמן, "שימוש בתובנות ספרותיות בלימוד סוגיה בגמרא", לפני – אסופת מאמרים בענייני חינוך והוראה במלאות עשרים שנה ליישבת "מקור חיים" (ללא שם העורך), ב, כפר עציון תשס"ז, עמ' 224–259. יש לציין כי ליברמן במאמרו הרחיב מאוד את השימוש במושג הספרותי המקורי, ולענ"ד הפקיע אותו ממשמעותו המקורית על בסיס כוונת יוצרו.

35. הביטוי "היה מצטער על מקרא זה" מהדהד הופעה נוספת של הביטוי בסיפור על הוצאת רבי עקיבא למיתה כאחד מעשרת הרוגי מלכות, כפי שמסופר בבבלי, ברכות סא ע"ב. בחירת המספר התלמודי בביטוי זה מכמנת את ההבדל החרף שבין שתי הדמויות. בתלמוד מצוים כמה סיפורים המבטאים את ראייתו האחדותית של רבי עקיבא: בסיפור על השועלים המהלכים בקודש הקודשים, בשמיעת קול המונה של רומי וכמובן במיתתו על קידוש ה' כשהמילה "אחד", שיאה של קריאת שמע, תלויה על שפתו. ראייה אחדותית זו באה לידי ביטוי גם בראייתו את שיר השירים כאלגוריה ליחס כנסת ישראל והקב"ה ולא כשיר אהבה בין דוד לרעהי גרידא. מנקודת ההווה רבי עקיבא רואה את העתיד. ראייה עתידית זו ממשמעת באופן חדש את ההווה ומאפשרת להתמודד עם קשיי ההווה מתוך תעצומות נפש היונקות מכוח העתיד הצפוי. חוני, לעומתו, איש ההווה, מתקשה בהבנת משמעות הזמן וההכרח שבקיומם של תהליכים. המספר מבקש מאתנו, באמצעות השימוש בביטוי המקביל, לערוך את ההשוואה המתבקשת בין שתי הדמויות – השוואה שמגיעה לשיאה בתיאור מותן של השתיים.

חוני נעלם מן העין - יורד מן הדרך, מרצף הזמן, וישן במערה שהיא הכרונוטופ השני. גם במערה מותכים יחד המרכיב המרחבי - מערה כחלל סגור, מוגן, מגונן, אך גם מנותק מן העולם שסביבו - עם המרכיב הזמני, שכן הוא ישן בה שבעים שנה. המערה, המשמשת כמעין עולם אחר אל-זמני ועל-זמני, מנתקת את חוני מהוויית ההווה ומפקיעה אותו מן השותפות בהמשכיות העולם.³⁶ בגרסה זו, לאחר שבעים שנות שינה, חוני כמו "נולד מחדש", אך אין הוא מסוגל להשתלב בעולם. הוא מתוודע לעובדה כי העולם המשיך הלאה בכל התחומים: בעולם הצומח - החורב נתן פרי ונכדו של הנוטע נהנה ממנו, בעולם החי - לחמורו נולדו עדרים עדרים, ואף במשפחתו של חוני החיים המשיכו - הוא שומע כי בן בנו, כלומר נכדו, חי. העולם המשיך הלאה, והוא לא.

הקושי מגיע לשיאו כאשר אין מזהים אותו בבית המדרש, למרות ה"ההארה" המתגלה בשנית בבית המדרש בעת שהקושיות שהחכמים עוסקים בהן נפתרות. הביטוי "מאירות הלכותינו" מבטא את הבהירות ואת היכולת לפתור את הקושיות בבית המדרש באופן נהיר כפי שהיה בעבר. אותו "אור" מבטא את תרומתו של חוני להוויית בית המדרש. כל קושיה שהייתה לחכמים היה חוני פותר, והם היו זוכים לבהירות הדעת ולאור התורה. למרות האור ששב להאיר אין הם משייכים את הופעתו המחודשת לחוני ואינם נוהגים כלפיו בכבוד הראוי לו. חוני ניצב לבדו בתחושת בדידות, ניכור ותסכול איומה. המציאות כולה המשיכה הלאה והוא אינו מסוגל להשתלב בה שוב. זהו ביטוי למוטיב שקיבל בספרות החדשה את השם "שיבה מאוחרת": הגיבור שב, אך מאוחר מדי, אל מעגלי חייו, משפחתו, עמו וזהותו והוא אינו מסוגל להשתלב בהם עוד.³⁷ סוף הסיפור מצייר תמונה עגומה של סופו של חוני: "חלשה דעתו, ביקש רחמים ומת". תמונה זו מופיעה במדרשי אגדה נוספים בהקשרים אחרים, אך המשותף לכולם הוא תחושת חוסר האונים וחוסר הערך הקיומי - תחושה אקזיסטנציאליסטית קשה כל כך עד שהיא מביאה את החכם לבקשת מוות.³⁸ האור שחזר הוא אור סמוי המתגלה רק באווירת הלימוד, ככתוב "מאירות הלכותינו", ואין זה מספיק כדי שיושבי בית המדרש יזהו את הזר הנכנס כחוני. בסיפור הזה הלימוד שלומד חוני הוא טרגי ומחויב המציאות.³⁹

הסיפור מסתיים בפתגם עממי ששזור רבא בהקשר לסיפורו של חוני ומביע את הצורך האנושי בחברה - שבהיעדרו המוות עדיף ממנו. באופן אירוני, את קושיותיהם של החכמים הצליח חוני לפתור, אך הקושי והקושיה הפרטית שלו שעליה הצטער כל ימיו נפתרו בצורה טרגית.

36 המערה היא סמל בתרבויות שונות. ראה: H. Biedermann, *Dictionary of Symbolism*, New York 1994, pp. 60–62; J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London 1971, p. 40; J.C. Cooper, *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, London 1979, p. 31. המערה כסמל נשי נתפסת כמעין רחם, שהוא מקור החיים והלידה, אך גם כקבר. במקורות חז"ל מכוּנה הרחם בשם "קבר", כיוון שמקור החיים הנו גם מקור הטומאה בזמן הפסק החיים. על כך מבוססות הלכות הטומאה והטהרה הנשיות.

37 גדול חוקרי עגנון, ברוך קורצויל, איתר את הופעת המוטיב הזה כמוטיב חוזר ומנחה ברבות מיצירות עגנון, וקבע כי זהו דפוס פואטי המבטא את השקפתו של המחבר המשתמע, בן דמותו של הסופר עגנון, בנוגע להחמצה האישית, המשפחתית והלאומית המתאורות ברבים מסיפוריו. ראה: ב' קורצויל, מסות על סיפורי עגנון, ירושלים 1975. ועקנין (ועקנין, חוני המעגל) קורא את הסיפור קריאה פסיכולוגית ומצביע על הקושי הנפשי שבשיבה המאוחרת אל מציאות שבה אף אחד כבר אינו מכיר את חוני.

38 ראה דוגמה נוספת בסיפור הטרגי על אודות קץ יחסיהם של רבי יוחנן וריש לקיש, שם נטרפה דעתו של רבי יוחנן וביקשו עליו חכמים רחמים שימות (בבלי, בבא מציעא פד ע"ב).

39 ברוח זו, ועל בסיס המדרש, כתב היוצר אהוד בנאי את שירו "זמנך עבר" (באלבום משנת 1987).

גרסת הירושלמי

גרסת הירושלמי לסיפור על שנתו של חוני היא המשך ישיר לסיפור על חוני מוריד הגשמים. כדי למנוע מהקורא לטעות ולזהות את שתי הדמויות המכונות "חוני המעגל" כדמות אחת הסיפור נפתח בדברי רבי יודן הגר הבונים למעשה את הגינאולוגיה המשפחתית: **חוני הסב** הוא זה שישן שבעים שנה במערה, ו**חוני הנכד** הוא חוני מוריד הגשמים.

אל מול גרסת הבבלי, שסיומה טרגי, מועמדת גרסה שונה לחלוטין בתלמוד הירושלמי.⁴⁰ חוני הזה, בשונה מחוני "הבבלי", הנו כאמור בן התקופה של סוף ימי בית ראשון. אבחנה מבדלת זו מסייעת לעצב את דמותו של חוני הסב באור אחר, חיובי הרבה יותר מחוני הנכד מוריד הגשמים, מכיוון שאילו היה זה אותו חוני לא היה הסיפור יכול להתרחש באופן הזה. חוני מוריד הגשמים הוא אדם אקטיבי שפועל במציאות ומצפה לראות תוצאות מידיות, וחוני של הירושלמי מעוצב על פי נטיב תודעתי הפוך. בשונה מחוני המתואר בתלמוד הבבלי שיושב לבד ואוכל את פתו תוך העברת ביקורת על נוטע החורב, חוני בסיפור זה יוצא אל ההר, אל הפועלים – הוא חפץ בחברה, ורק מפני הגשם הוא נכנס למערה ונרדם בה לשבעים שנה.⁴¹ המערה, בגרסה זו, היא מעין רחם, וחוני מצוי בה כבמעין "היריון". המערה בגרסה זו היא מרחב מגונן ומשמר, ועל כן בצאתו מן המערה חוני דומה למי ש"נולד" מחדש אל אותה מציאות המוכרת לו טרם השינה. כאן השינה איננה "עונש", אלא סוג של "שכר". פרנקל, בדיונו בגרסת הירושלמי, אומר כי היות שחוני זוכה שלא לראות את המקדש נחרב – מבחינתו אין הוא חרב כלל, כיוון שכשהוא מתעורר המקדש שוב בנוי. לדעתו טמון בסיום הרמוני זה גם מסר לדורות הבאים, כי "המספר, שחי בארץ ישראל בתקופת האמוראים, סיפר סיפור זה לעם יהודי שמקדשו שוב חרב. בשורתו לשומעיו היא שאולי גם כעת ישן לו באיזו מערה נסתרת צדיק גדול, ששוב יקום ויאיר את העזרה הבנויה כבראשונה".⁴²

שיבתו של חוני אל החברה מעוצבת כאן בשיבה אל העזרה בבית המקדש ששבה להאיר כבימי חוני. אם בתלמוד הבבלי, תלמודה של הגלות, חוני שב אל בית המדרש, מוקד ההווה היהודית בתקופת הגלות הארוכה, הרי שכאן, בתלמוד הירושלמי – תלמודה של ארץ ישראל – מעלים על נס את המוקד האמיתי ולא את התחליף, "מקדש מעט", את לבה החי והפועם של האומה הישראלית במשך מאות בשנים מתוך ציפייה לשובו במהרה – הלוא הוא בית המקדש. הארת העזרה מאשרת לחוני ולסובבים אותו כי אכן הוא הוא אותו חוני, ואם כך – גם המציאות חזרה להיות המציאות המוכרת והבטוחה – מציאות של מקדש בנוי.

גרסת הבבלי, כתלמודה של הגלות, חותרת למסר שעל פיו חוני מבין את הכרחיותה של תקופת הגלות כתקופה שבה נמשך הקיום היהודי, אמנם מתוך הווה רוחנית שמוקדה הוא בית המדרש, אך עדיין יש כוח וחשיבות גם לתקופה הזו שבה עם ישראל יוצר את המפעל העצום של התורה שבעל פה על כל ענפיה. בגרסת הירושלמי, לעומת זאת, חוני דורש את הפסוק מתוך מצב של גאולה ושל בניין מחודש של

40 ראה מאמרו של הרב דוב ברקוביץ העורך השוואה בין העיצוב הטרגי של הסיפור בתלמוד הבבלי לבין המשמעות החיובית והמצמיחה בתלמוד הירושלמי, בפורטל הדף היומי:

http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=6183. ראה במאמרו של ועקנין התייחסות להשוואה זו, וכן את ציון ההבדל ה"ביוגרפי" שבין חוני של סוף תקופת בית ראשון (ירושלמי) לחוני שחי בתקופת בית שני (בבלי).

41 יש לשים לב שבגרסת הירושלמי חוני נכנס למערה באופן עצמאי, ולא "מוכנס" כבגרסת הבבלי המתארת את הסיטואציה כך: "הקיפה אותו שן סלע".

42 פרנקל, עיונים, עמ' 137.

המקדש. עבדו באמת שנות הגלות היו כחלום שחלף ונגמר, וכעת שוב הוא וסביבתו במצב של "ערות", דהיינו במצב של גאולה.

לסיכום הדיון המשווה בין שתי גרסאות הסיפור על שנתו של חוני נאמר כי מרחב ההתרחשות בשני הסיפורים הופך מתיאור של זירת ההתרחשות של העלילה גרידא לאלמנט המכונן את משמעות הסיפור. אבחנתו של בכטין בדבר ההתכה של יסודות המרחב והזמן בסיפורת מתממשות גם בסיפורים הנידונים. המערה, הדרך, בית המקדש ובית המדרש הם מרחבים שקיומם נכרך במשמעויות של זמן: זמן אישי וזמן לאומי, זמן פנימי וזמן חיצוני. בהיבט האישי הנוגע לדמותו של חוני הכרונוטופ בא לידי ביטוי בהעמדת המוטיב המרכזי בסיפורים כשינה במערה במשך שבעים שנה. בבבלי השינה הזו מובילה למוות ועל כן המערה נתפסת בסיפור זה כ"קבר", ואילו בסיפור המובא בירושלמי השינה חוסכת מחוני את ההתמודדות עם החורבן ו"מולידה" אותו מחדש לתוך מציאות מתוקנת שהוא מכיר מן העבר, מציאות של בית מקדש.

בהיבט הלאומי אנו רואים כי העמדת בית המדרש כמרחב הקולקטיבי שאליו חוני שב אך אינו זוכה בו להכרה, ועל כן חלשה דעתו, נובעת מכך שבית המדרש (ובית הכנסת, כפי שיודגם בהמשך המאמר), מהווים מרחבים חליפיים לבית המקדש שחורב, בבחינת "מקדש מעט". ההוויה ההיסטורית של עם ישראל, הוויה הכרוכה בזמן ובהתרחשויות המתחוללות בו, היא הוויה של גלות, ועל כן המרחב המייצג את הקיום היהודי בגלות הוא בית המדרש ולא בית המקדש.⁴³ בירושלמי, לעומת זאת, חוני שב אל בית המקדש, אל אותו מרחב מוכר שאכן נענה לו ומבטא את ההיכרות המחודשת בהארת העזרה. שיבת ציון שהסתיימה לחלוטין בשיבתו של חוני, כפי שהדגיש פרנקל, הנה גם שיבה אל המקדש. הראינו כיצד חז"ל מעצבים את התודעה הרוחנית והחינוכית בסיפור באמצעות הבניה של מערכת כרונוטופים החושפים את המערך האמוני והאידיאולוגי שלהם.

בתו של רבי עקיבא והנחש (בבלי, שבת קנו ע"א-ע"ב)

הסיפור הבא הנו חלק מדיון הלכתי ורעיוני בנוגע לשאלה של ידיעה ובחירה, או כפי שחז"ל מציגים זאת: האם יש או אין מזל לישראל. אתמקד בסיפור על בתו של רבי עקיבא והנחש במטרה להוכיח כי אף כאן מונח במוקד הסיפור הכרונוטופ, והוא מכונן את משמעות הסיפור ומעצב ממדי תודעה שחז"ל מבקשים להנכיח. אביא מן הסוגיה את החלק הרלוונטי לדיונו.

רבי יוחנן אמר: אין מזל לישראל, והלך רבי יוחנן לשיטתו, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל? שנאמר (ירמיהו י, ב) "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאמנות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה" – גוים יחתו ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב: מניין שאין מזל לישראל? שנאמר (בראשית טו, ה) "ויוצא אותו החוצה..."; אמר אברהם לפני הקב"ה: רבונו של עולם, "...בן ביתי יורש אתי", אמר לו: לאו, "כי אם אשר יצא ממעיך...". אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן! אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל...

43 כמאמר חז"ל בבבלי, ברכות ח ע"א: "דאמר רבי חייה בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". ממד הזמן המיוצג בביטוי "מיום שחרב בית המקדש" ומבטא גלות נכרך בביטוי המרחבי "ד' אמות של הלכה". גם הביטוי המטפורי הזה הנו למעשה כרונוטופ כשלעצמו.

ששמואל ואבלט היו יושבים והיו הולכים כמה אנשים לאגם.⁴⁴
 אמר לו אבלט לשמואל אדם זה ילך ולא יבוא, יכיש אותו הנחש וימות.
 אמר לו שמואל: אם בן ישראל הוא – ילך ויבוא. עד שהם יושבים, הלך ובא אותו האיש.
 קם אבלט, השליך מאותו איש את משאו ומצא בתוכו נחש שחתוך ומושלך בשני גזרים.
 אמר לו שמואל מה עשית
 אמר לו: כל יום היינו מטיילים ונותנים פת ביחד ואוכלים יחד מן הפת
 היום היה אחד מאתנו שלא היה לו לחם והיה מתבייש
 אמרתי לבני החבורה אני אקום ואקח את הלחם. כשהגעתי אליו עשיתי עצמי כאילו לקחתי ממנו
 כדי שלא יתבייש. אמר לו שמואל: מצווה עשית.
 יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממוות
 ולא ממותה משונה אלא ממותה עצמה.

ומרבי עקיבא גם (למדנו) שאין מוֹל לִישְׂרָאֵל.
 לרבי עקיבא הייתה בת, אמרו לו הכלדיים:
 אותו היום שנכנסת לבית החופה מכיש אותה נחש והיא מתה.
 היה דואג על הדבר הרבה.
 אותו היום נטלה את המכבנה, נעצה אותה בסדק
 קרה שישבה בעינו של נחש.
 בבוקר כשנטלה אותה נסרך ובא הנחש אחריה.
 אמר לה אביה, מה עשית
 אמרה לו, בערב בא עני, קרא בפתח והיה כל העולם טרוד בסעודה ואין שומע אותו
 קמתי אני ונטלתי את מנתי שנתתם לי ונתתיה לו
 אמר לה מצווה עשית
 יצא רבי עקיבא ודרש וצדקה תציל ממוות
 ולא ממותה משונה אלא ממותה עצמה.

כבסיפור הקודם לא נעמוד כאן על מכלול המשמעויות הגלומות בסיפור זה, אלא נתמקד במשמעות העומק הנגזרת מן האלמנטים המרחביים שבטקסט.⁴⁵

הסיפור מובא בהקשר של דיון רעיוני בין חכמים בשאלה האם יש או אין "מזל" לישראל. משמעות הדיון נסובה למעשה על הציר שבין ידיעה ובחירה, בין דטרמיניזם פגני המושפע מן הכוכבים והמזלות לבין כוחן של תורה ומצוות לשנות את גורל האדם. גם בסיפור עצמו ישנם שני צירים תודעתיים המקבילים

44 תרגום הסיפור הוא כפי שמוכא בספרו של פרנקל, עיונים, עמ' 13–14.

45 ראה התייחסויות לסיפור זה: פרנקל, עיונים, עמ' 13–16; ר' קושלבסקי, "צדקה תציל ממוות: עיון בשלוש אגדות תלמודיות", עלון למורה לספרות, האגף לתכנון ולפיתוח תכניות לימודים. המאמר הועלה לאתר משרד החינוך במרשתת: http://www.education.gov.il/tochniyot_limudim/sifrut/asi12019.htm א' קרסני, "מעשי הצדקה של נשים בשלוש אגדות תלמודיות", שאנן, טו (תש"ע), עמ' 118–130. מאמרים אלה מתמקדים בהיבטים הספרותיים והרעיוניים המשותפים לשני הסיפורים במסכת שבת וליסיפור דומה נוסף המופיע בירושלמי, שבת פקד ו הלכה ט, ח ע"ג. על השימוש העממי היהודי באיגדה של "צדקה תציל ממוות" ראה: ע' שנהר, "צדקה תציל ממוות: למהות המוטיב בספרות העברית, האויקוטיפ היהודי א"ת 934 ו' ", שדמות, מג (תשל"א), עמ' 78–81.

לצירים התמטיים שהוזכרו: האחד הוא ציר התודעה של רבי עקיבא, והאחר - של בתו. רבי עקיבא מודע לגזרת הגורל המרחפת מעל לבתו כפי שבשרו לו הכלדיים, והוא אכן דואג מאוד: בין אם הוא מקבל את התממשות הגזרה ודואג לגורלה של בתו ובין אם הוא דואג לאופן שבו היא תימלט ממנה, אך אין הוא מדבר עמה על כך. רבי עקיבא ניצב למעשה בעמדה של הידיעה (ה"מקביל" לעמדה האלוקית היודעת מה יתרחש, כפי שנאמר במסכת אבות "הכל צפוי"), ואילו בתו מצויה בעמדה של הבחירה, שכן אין היא מודעת וממילא אין היא מושפעת מן הגזרה ובידיה כוח הבחירה (ועל כן היא בעמדה המקבילה לדברי חכמים "והרשות נתונה").

העמדה האמביוולנטית של רבי עקיבא בין אמונתו בבחירת הבת וביכולת להימלט מגזרת הנחש ובין נבואת הכלדיים, שידוע היה שיש לה כוח מסוים, משקפת באופן פואטי את הדיון העקרוני של חז"ל בראשית הסוגיה - האם יש או אין מזל לישראל? כלומר - האם ישראל נשלטים על ידי המזל-הגורל הדטרמיניסטי או שאין מזל לישראל, כלומר הם מסוגלים להתרומם מעל למזל באמצעות המצוות, ובייחוד בזכות מצוות הצדקה.

עיצוב צירי הזמן בסיפור מבטא את הפער שבין עולמו של האב לבין עולמה של הבת-הכלה באותו זמן. רבי עקיבא חי בהווה מתוך חשש לגזרת העתיד. הבת פועלת בתמימות בהווה, ובבוקר, לאחר החתונה והלילה הגורלי, היא משחזרת את העבר ומספרת לתומה כיצד ניצלה מן הנחש המאיים. הממד הטמפורלי (הזמני) בסיפור חושף את הקונפליקט הפנימי שבו היה נתון רבי עקיבא. על כן שאלתו את הבת "מה עשית?" הנה שאלה כפולת משמעות שתשובתה אינה במישור המעשי-ראליסטי אלא היא תשובה רוחנית המהדהדת את הקונפליקט הפנימי ופותרת אותו: "מצווה עשית!"⁴⁶

הבת פועלת באופן אינסטינקטיבי וספונטני כפי שחונכה בבית אביה, רבי עקיבא, שעליו נאמר שדרש: "ואהבת לרעך כמוך. רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה".⁴⁷ לכן תשובתה לאביה איננה במשמעות של "מה עשית כדי להינצל מן הנחש באופן פיזי" אלא "מה עשית שניצלת מגזרת המוות שהוטלה עליך והנחש היה השליח לממשה".

תשובתה, "בערב בא עני וקרא בפתח. היו הכל טרודים בסעודה ולא היה מי ששמע אותי. קמתי, לקחתי מנתי שנתת לי ונתתי אותה לו", מבטאת את חינוכו של רבי עקיבא שעמד במבחן המציאות. ריבוי הפעלים במשפט זה, ובייחוד הגדרת הפועל נת"ן, מבטאים זאת. "מנתי שנתת לי" איננה רק מנת האוכל, יסוד קיומו הפיזי של האדם, שנתן רבי עקיבא לבתו הכלה. למעשה במשפט זה הבת אומרת לאביה: ברגע הזה שבו לא היה מי שישמע את העני העומד בפתח על סף ביתו של רבי עקיבא - פעלתי כפי שהורה לי החינוך שנתת לי! קמתי, לקחתי את מנתי ונתתי אותה לו. זאת ועוד, האישה מכונה במקורותינו "לחם" (במקרא) או "פת" (במקורות חז"ל); כשם שהלחם הוא יסוד קיומו של האדם והוא זה שמעניק לו חיות - כך האישה נתפסת כיסוד העיקרי של הבית וכמי שמעניקה חיים ליושבו. על כן אין זה מקרי שגם בשני הסיפורים שהובאו ממסכת שבת, וכן בסיפורים נוספים, האישה מקיימת מצוות צדקה באוכל ש"מקרב הנאתו של האדם" (ראה בסיפור על אבא חלקיה בבבלי, תענית כג ע"ב, ובמקורות נוספים), ואילו האישה נותן צדקה כספית שמרחיקה את העני מן ההנאה המידית.

יחד עם זאת, עמדת המספר מבליעה בתוכה גם קורטוב של ביקורת על כך שדווקא בביתו של רבי עקיבא - שהעמיד את אהבת הזולת ככלל יסוד שעליו נשענת התורה כולה - לא שמעו את קולו של העני

46 פרנקל, עיונים, עמ' 14.

47 ירושלמי, נדרים פרק ט הלכה ד, מא ע"ג.

שעמד בפתח. השאלה הסמויה הניצבת בבסיס הסיפור היא: האם בגלל ההתעלמות מן העני הרעב בשעת סעודת המצווה הגיע הנחש המסמל את גזרת הגורל, את שורש הרע והסטרא אחרא בעולם? זאת בייחוד לאור הדגשת המספר "היו הכל טרודים בסעודה", כלומר עסוקים בענייני החומר (ואפילו לא טרודים בשמחת חתן וכלה, לדוגמה).⁴⁸

האלמנט המרחבי אינו מתבלט בקריאה ראשונה, אולם בקריאה מדוקדקת ניתן לראות כי משמעות הסיפור כולו נשענת למעשה עליו. אירוע הצלתה של הבת מגזרת המוות על ידי הנחש מתרחש בליל הכלולות; בזמן שכל המסובים עסוקים בסעודתם, בא עני וקרא בפתח.

פתח הבית – הסף – הנו מרחב ביניים, מרחב לימינלי אשר מהווה מרחב מעבר שבין עולמות ובין מצבים פיזיים, נפשיים ופסיכולוגיים.⁴⁹ הסף הוא גם, כאמור, כרונוטופ, שכן העמידה על הסף הפיזי תואמת גם את המצב הטמפורלי הקשור לתחנה או לשלב בחיים, כלומר למצב הקשור לממד הזמן. הכלה ניצבת כעת בשלב משמעותי מאוד בחייה: היא עומדת על סף נישואיה, כעת היא הופכת מרווקה לנשואה, מאדם בודד לאשת איש. אך בה במידה ובאופן לא מודע היא ניצבת גם על הסף שבין חיים למוות.⁵⁰

הכרונוטופ של הסף, שהוא אחד מן הכרונוטופים המרכזיים שהגדיר בכטין, מוגלם במהותו את הדיאלקטיקה שבין הפנים והחוץ על הופעותיהם בסיפור. החוץ – מבטא את השלב הבא, את תקופת הנישואין ועזיבת בית ההורים, ביתו של רבי עקיבא, אך הוא גם מבטא את הדרישה הרוחנית והמוסרית המסומלת בקולו של העני. הפנים, מאידך גיסא, מבטא את הסעודה ואת ההתמקדות ב"כאן" וב"עכשיו", אך טומן בחובו גם את הפוטנציאל שיבוא לידי ביטוי במבחן שתעבור הכלה. החינוך שקיבלה בתוך הבית מוטל כעת במבחן, והוא מעומת על הסף עם גזרת הגורל האורבת בחוץ.

שני המצבים הללו, הקשורים לממד הזמן, מוטלים אל הסף הפיזי – פתח הבית. פתח זה מהווה חוץ, מחד גיסא, וחיבור, מאידך גיסא, בין עולם החוץ לבין הבית. הדלת-הסף, כאמור לעיל, היא אלמנט המחבר והמפריד שבין העולמות. בתו של רבי עקיבא ספגה את חינוכו של אביה וידעה לפעול נכון ברגע המבחן. היא, הניצבת על הסף, שומעת מתוך רגישות אנושית לא ברורה מאליה את קולו של ה"אחר", של העני העומד בפתח. היא נותנת את האוכל, בסיס קיומו של האדם, ומעניקה לעני חיים. בזכות מעשה זה היא זוכה "לעבור את הסף" ולקבל את חייה מחדש, תוך שהיא עוברת גם לשלב הבא בחייה והופכת לרעה.

מוטיב הראייה מופיע בסיפור בכמה הקשרים.⁵¹ ראשית, כבר בפתחת הסיפור מוצגות כמה דרכי ראייה: הכלדיים ראו בכוכבים שגזרת מוות מוטלת על הבת. רבי עקיבא מתבונן אל העתיד, הסמוי מעין

48 על משמעויותיו הסמליות של הנחש ראה מאמרה של יעל שלוסברג, "נחש על פרשת דרכים לאור המקורות", שמעתין, 144 (תשס"א), עמ' 7-18. שלוסברג מוכיחה במאמרה כי המקורות מעצבים את המהות ה"נחשית" כמהות כפולת פנים, כפי שנאמר באחד המדרשים: "נחש יושב על פרשת דרכים". בכוח הנחש לסמל את הסטרא אחרא, הכפירה והיעדר הקשר עם הקב"ה כפי שנגזר עליו לאחר חטא גן עדן, אך באותה מידה הנחש יכול לסמל את החיבור לקב"ה כדוגמת נחש הנחישות שהיו ישראל מסתכלים בו ונרפאים ומנצחים במלחמותיהם.

49 על תופעת הספיות (לימינליות) שטבע האנתרופולוג ואן גנפ ויישומיה בחקר הדתות, הפולקלור והספרות ראה בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי (אראלי, בין אדם למקום) בעמודים 171-176.

50 בהיותה במצב זה ניתן לומר כי היא עצמה נתפסת בשלב זה של הסיפור כדמות לימינלית – דמות הנתונה במצב ביניים שבין שלבי החיים, ככל דמות העומדת בפני טקס מעבר. על טקסי מעבר בתרבות היהודית ראה ספריו של ניסן רובין: ראשית החיים, תל אביב 1995, עמ' 13-31; ה"ל, קין החיים, תל אביב 1997, עמ' 43-53; ה"ל, שמחת החיים, תל אביב 2004, עמ' 15-34, וכן איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ח, בייחוד פרקים שני ושלישי.

51 תודה לר"ר אורה ויסקינד-אלפר על הערותיה הנבונות ביחס למוטיב הראייה בסיפור זה בפרט, ועל קריאת המאמר בכללותו.

אדם, בתחושה מעורבת של דאגה וביטחון גם יחד, ורואה את גורלה של בתו. הבת, בניגוד אליו, אינה רואה את "מזלה" כאילו כבר נקבע ופועלת מתוך ראייה חיצונית, לא מודעת, תמימה וניטרלית. ראייה זו מאפשרת לה לבחור בטוב ובנכון בשעת המבחן. כמו בסיפור הקודם, העין כמטונימיה לפנימיות מעמתת את עין הנחש, המסמלת את עין הרע, מול העין הטובה של הכלה.⁵² נעיצת הסיכה בעין הנחש מבטלת את כוחה הרע. הקיר שבו נעצה הכלה את הסיכה הנו במבט חיצוני מקום מוסכם להנחת התכשיט המסמל את נשיותה של הכלה, אך בפנים, בעומק, ארב הנחש. נעיצת הסיכה אף היא מבטאת את ניצחון הרוח הנשית, הרחומה, גומלת החסדים, על פני כוח הגזרה המאיימת.

לסיכום – סיפור זה הוא סיפור לימינלי – סיפור שבתשתיתו מערכת של מעברים מחיים למוות, מרווקות לנישואין, מרעב לשובע, מן החוץ אל הפנים-הבית. הכרונוטופ, הסף, מבטא את התהליך הלימינלי שעוברת הבת, גיבורת הסיפור.

האפילוג משרת את המהלך הכולל של הדברים בהקשר הרחב במסכת שבת, בדרשתו של רבי עקיבא: "יצא רבי עקיבא ודרש – וצדקה תציל ממות ולא ממיטה משונה אלא ממיטה עצמה". אפילוג זה חוזר כאן בפעם השנייה, כפי שחתם את הסיפור הקודם לו על שמואל ואבלט. בעוד שהמסר המפורש מבטא את ניצחון הבחירה על הגזרה, נראה כי בסיפור הזה, בשונה מקודמו שעסק רק בסוגיית "אין מזל לישראל", מתווסף גם מסר חינוכי בהיבט המשפחתי: מתברר כי לעתים בשעות המבחן, שעות ה"סף", הילד מוציא באופן ספונטני ואינטואיטיבי מן הכוח אל הפועל את פרות חינוכו ופועל על פי השקפת העולם החינוכית ומערכת הערכים, האמונות והדעות שהנחילו לו הוריו במשך השנים.⁵³

הסיפור האחרון שאדון בו יבחן את סוגיית המרחב בהיבט האישי והלאומי דרך בחינת היחס שבין העבר להווה, בין הגעגוע לתקופה של מקדש לבין הקיום בהווה של גלות המסומלת בחורבה ובבית הכנסת.

52 ציור זה עולה בקנה אחד עם אמרת חז"ל בבבלי, תענית כד ע"א, כי "כלה שענייה יפות אין כל גופה צריך בדיקה". העין היפה פירושה העין הטובה. הפנים (פ' בקמץ) משקפות את הפנים (פ' בשווא).

53 אולי יש בכך גם מעין אמירה מעודדת ומרגיעה לרבי עקיבא הדואג, וכמובן גם לנו. על מי שמחנך את ילדיו באמונה ומחנך לאמונה, על כל המשתמע מכך, להיות סמוך ובטוח ומלא אמון בילדיו שידעו בעו"ה בבוא הזמן וברגע המבחן להביא את חינוכו לידי ביטוי ולפעול כפי שהוא חינך אותם.

רבי יוסי בחורבה⁵⁴

אמר רב יצחק בר שמואל משמו של רב ג' משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לי שחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם. תניא, א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי. ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו ואמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמה יפסיקו בי עובדי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לי שחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי את בני לבין אומות העולם. ואמר לי: חייך לא שעה זו בלבד אומרת כך,

54 בבלי, ברכות ג ע"א. סיפור זה מדיגים את בעיית הנוסחים של ש"ס בבלי, שכן בש"ס וילנא מופיע הביטוי החוזר בסיפור "אוי לבנים" בכל מקום שבכתבי היד מופיע בדברי בת הקול "אוי לי". ראה בפרויקט כתבי היד התלמודיים שלושה כתבי יד (פרים 671.4, פירנצה Il. 1.7 ומינכן 95) שבהם מופיע הנוסח עם הביטוי "אוי לי": <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/bavly/selectbavly.asp>. יונה פרנקל דן בסיפור זה במאמרו "הזמן ועיצובו". מאמר זה נדפס בשנית, בשניונים זעירים, בספרו של פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 139–173. זהו מאמר פרוגרמטי חשוב מאוד הפרש דרך עיון בארבעה סיפורים את עיקרי תפיסתו של פרנקל ביחס לעיצוב הזמן בסיפורי חז"ל. הנוסח שהוא מביא במאמר מתבסס כמובא בהערות שוליים מס' 15 על כ"י בודליאנה 366.1, וחלקים נרחבים תואמים גם את כ"י פריס 671.4. במאמרי אני מבקשת להסתמך על הנוסח שפרנקל מתבסס עליו, והוא זה שנידון כאן. על השוואת הנוסח בדפוס לכתב יד מינכן ראה מאמרו של פישבין (באנגלית): M. Fishbane, "The Holy One: Sits and Roars": Mythopoesis and the Midrashic Imagination", *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge (Mas.) 1998, pp. 22–40; p. 191 n. 24. בהערה 24 הוא מתייחס לכתבי היד שמדגימים את השינוי בין כתבי היד לדפוסים ומפנה לרנ"ג רבינוביץ, דקדוק סופרים, מינכן תרמ"ב, ברכות עמ' 4 הע' 5 (כ"י מינכן) והע' 7 (כ"י פריס). כמו כן ראה התייחסות בספרו של ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים 1960, עמ' 70.

אלא שמנהמת כך שלוש פעמים ביום,
ולא עוד,
אלא בכל שעה שישאל עושין רצונו של מקום
ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות,
ועונין אמן יהא שמיא הגדול מבורך
הקב"ה מנענע ראשו ואומר:
אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך
מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.

הסיפור מובא בראשית מסכת ברכות שבתלמוד הבבלי והוא האגדתא הראשונה במסכת זו, ולמעשה האגדתא או החומר הלא-הלכתי הראשון של הש"ס כולו (!). העיון בסיפור יבחר לנו גם את מיקומו הייחודי, שכן חז"ל מבקשים להאיר באמצעות המשמעות הרוחנית הנובעת ממנו את התלמוד הבבלי כולו כתלמודה של הגלות.⁵⁵

כמשובצת בקונטקסט הלכתי גם הפתיחה לסיפור נעוצה בהקשר של הנושא ההלכתי שקדם לו, והוא זמני קריאת שמע של ערבית. בהקבלה לשלוש אשמורות הלילה מתברר כי במהלך הלילה שלוש פעמים נשמעת "שאגתו" של הקב"ה – שאגה המדומה לשאגת הארי. תוכן ה"שאגה" הוא קינה מעורבת בהטלת אשמה עצמית על החורבן ועל גלות עם ישראל: "אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם". השייכות של תחושת הקול העצמית כשל שאגת אריה עם תוכן הדברים מבטא את כאבו הגדול של הקב"ה על חורבן המקדש ועל גלות ישראל. כאב זה מעוצב בצורה דרמטית הן מבחינת עצמת הקול וסוגו והן מבחינת תוכן הדברים.

בהקשר לכך, וברוח הפתיחה, אנו מתוודעים לסיפורו של רבי יוסי, סיפור המסופר בגוף ראשון ולא כרוב הסיפורים של מעשי החכמים שבספרות חז"ל המסופרים בגוף שלישי בידי מספר כל-יודע. רבי יוסי, גיבור הסיפור, הוא רבי יוסי בן חלפתא, דור רביעי לתנאים, בן המאה השנייה לספירה, איש ציפורי שבגליל. מסופר עליו בשלושה מקומות בתלמוד הבבלי כי היה מורגל במפגשים עם אליהו הנביא.⁵⁶ אחד מהמפגשים הללו מתואר בסיפורנו.

רבי יוסי מתגעגע לירושלים, והוא שב ומתרפק עליה גם כשהיא בחורבנה מתוך זיכרון העבר. הוא נכנס להתפלל בחורבה אחת מחורבות ירושלים "מפני שהתיירא מעוברי דרכים". פרנקל במאמרו מצביע על השינוי מסדר הזמנים הכרונולוגי ועל סיפור המעשה בגוף ראשון על ידי רבי יוסי, ולא כדרך כלל בידי מספר כל-יודע המספר בגוף שלישי, על מנת להדגיש את עיצוב הזמן החריג בסיפור ואת המשמעות הרעיונית הנגזרת מכך, משמעות שהיא עצמה קשורה ליחס אל הזמן.⁵⁷ גם חלקו האחרון של הסיפור, החל משאלתו של אליהו "בני מה קול שמעת בחורבה זו?" הנקשרת להקדמה ועד לסוף הסיפור, מוביל למסקנה כי מטרת כניסתו של רבי יוסי לחורבה הייתה מעבר למציאת פתרון טכני לבעיית מקום התפילה.

55 לעיונים בסיפור זה ראה: מ' כץ, "מה קול שמעת בחורבה זו?", רבי יוסי בחורבה ואליהו", דרך אגדה, ו (תשס"ג), עמ' 31-15; ' פיינטוך, "סיפור רבי יוסי והחורבה – שיעור ליום ירושלים", בית מדרש וירטואלי, ישיבת הר עציון, במרשתת: www.etzion.org.il/vbm/update_views.php?num=7314&file=vbm/ (להלן: פיינטוך, סיפור רבי יוסי).

56 בבלי, סנהדרין ק"ג ע"א-ע"ב; ברכות ג ע"א ויבמות סג ע"ב.

57 פרנקל, הזמן ועיצובו, עמ' 149-154.

אילו הייתה מטרתו של רבי יוסי להיכנס לחורבה מכיוון שאכן התיירא מפני עוברי הדרכים בלבד היה רבי יוסי מספר את הסיפור בצורה כרונולוגית ומסיים בלימוד ההלכתי שלמד: "למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה". המשכו של הסיפור חושף את משמעות העומק של הדיאלוג בין רבי יוסי לבין אליהו.

רבי יוסי רואה בתפילה בחורבה שיבה אל העבר, אל התקופה שלפני חורבן הבית, כיוון שהחורבה היא מונומנט זיכרון לעולם שהיה ואיננו. בתפילה בחורבה מתגלה עולמו של היחיד הכמה לשמיעת קול אלוקים ולהשראת שכינה, כפי שהיה בעבר. בחורבה רבי יוסי שומע את בת הקול המנהמת כיונה ומוקוננת על חורבן הבית, גלות עם ישראל וכתוצאה מכך – גלות השכינה.

רבי יוסי כמה לשמוע את בת הקול, הד אחרון לעולם רוחני חי ואקסטטי שבו נחשף האדם לגילוי שכינה מוחשי,⁵⁸ מכאן שעיקרו של הסיפור נעוץ ביחסו של רבי יוסי לאירועי העבר ולפרשנות שהוא מעניק למציאות הנוכחית בהווה, כלומר לממד הזמן. זמן העבר וההווה מתפרשים על ידי רבי יוסי באופן מסוים המקרין גם על זמן העתיד. כדי להבין מהי תפיסת הזמן של רבי יוסי, וכנגדה איזו תפיסה אלטרנטיבית מציג לו אליהו הנביא במפגשם בפתח החורבה, יש להידרש ליסוד המרחבי בסיפור הכולל ארבעה מרחבים/מקומות שונים הנושאים משמעות פואטית כמרחב התרחשות עלילתית.

ברצוני לטעון כי על גביה של המשמעות העלילתית נבנה רובד של משמעות סמלית המעגן את המרחב הפיזי במשמעות היסטוריוסופית-לאומית על ציר של גלות-גאולה.

ממד הזמן נכרך, כאמור, בסיפור בממד המרחב, שכן בסיפור ארבעה מרחבים/מקומות מוגדרים: הדרך, החורבה, הפתח – פתח החורבה – ובית הכנסת. מרחבים אלו מתפקדים ככרונוטופים והם החושפים כי למעשה אין זה סיפור הלכתי, הגם שהוא משובץ בתוך סוגיה הלכתית, אלא סיפור הנושא משמעות רוחנית ותודעתית לרבי יוסי, לבני דורו ואף לנו.⁵⁹

רבי יוסי סוטה מן הדרך ויורד ממנה מפני שהוא מתיירא מעוברי דרכים ולכן הוא נכנס לחורבה. הדרך, מלבד היותה אלמנט ראייתי המתפקד ככזה ברצף הסיפורי, נושאת גם משמעות סמלית.⁶⁰ הדרך ככרונוטופ היא מרחב פיזי שמוטל עליו גם ממד של זמן, כיוון שבעצם ההליכה של האדם בה חולף זמן. הדרך בסיפור זה מסמלת את רצף הזמן ההיסטורי ותהפוכותיו. המציאות ההיסטורית שבה מתרחש הסיפור היא מציאות של גלות, חורבן והיעדר מקדש. זהו ההווה העגום שרבי יוסי מתקשה להכיל אותו ולהשתלב בתוכו. לכן הוא "מתיירא מעוברי דרכים", אותם אנשים מבני דורו שממשיכים ברצף הזמן והולכים בדרך. רבי יוסי מסתייג מעמדתם ופורש מהם, כך שבכניסתו לחורבה הוא כאילו ממשיך את ההווה שלפני החורבן.

58 והשווה לבת הקול הנשמעת בסיפור הידוע על "תנורו של עכנאי" בבבלי, בבא מציעא נט ע"ב. שם בת הקול קובעת כי ההכרעה האנושית ברוב קולות של חכמים היא אבן הבוחן לקביעת ההלכה, ולא אותות מופתיים המבטאים הסכמה אלוותית. סיפור דרמטי זה מבטא למעשה את המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע בדבר אופן פסיקת ההלכה לאחר חורבן הבית, כאשר אין נבואה ואין אורים ותומים. דמויותיהם של רבי אליעזר ורבי יהושע מגלמות שתי פרדיגמות שונות, ואף מנוגדות, ביחס לקיום הרוחני, בעיקר בפן ההלכתי. עמדתו של רבי יהושע שאין לקבל את המופתים משמים נובעת מכך שיש לגבש מנגנון פסיקה אנושי של חכמים במציאות ללא מקדש שתהיה תקפה ותמידית גם כאשר לא יהיו עוד מופתים ובת קול. מחלוקת רעיונית זו יכולה להאיר גם את עמדתו הראשונית של רבי יוסי שחי בעולם העבר וכמה לשוב למציאות שקדמה לחורבן ועל כן נכנס לחורבה מחורבות ירושלים כדי להתפלל, אל מול עמדתו של אליהו שמתוחר אותו אל ההווה ואל העתיד המסומלים ב"דרך".

59 ראו לציין ששילובו של הסיפור ברצף ההלכתי במקרה שלנו הוא ככרוב האגדות המשובצות בהקשר הלכתי בגמרא ומתפקדות בצורה דומה.

60 כפי שראינו גם בסיפור על שנתו של חוני, ראה לעיל.

החורבה אף היא כרונוטופ. זהו מרחב המבטא במהותו זמן. החורבה היא למעשה בית שאותות הזמן ניכרים בו. בעבר היה זה בית שוקק חיים ואילו עתה הוא חרב, דממת מוות שולטת בו והוא כל-כולו מבטא במהותו את העבר שאיננו. גם המשך הסוגיה תומך ברעיון זה בציינו דגש הלכתי ביחס לחורבה הנתפסת כמרחב מסוכן מבחינה פיזית, רוחנית ומוסרית: "תנו רבנן, מפני שלושה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד, ומפני מופלת, ומפני המזיקין".⁶¹

הבית החרב, המקביל לבית ה' החרב, מאפשר לרבי יוסי לשמוע את בת הקול – הגילוי האחרון והדק ביותר של נוכחות אלוקית שאדם יכול לחוש בקיומה על ידי שמיעת הקינה האלוקית המדומה לנהמת היונה. אליהו עמד בפתח החורבה והמתין לרבי יוסי עד שסיים את תפילתו. הפתח, הסף, הוא מרחב לימינלי – מרחב ביניים. הפתח מפריד בין שני המרחבים: הדרך והחורבה, הפנים והחוץ, המסמלים למעשה שתי תפיסות היסטוריוסופיות מנוגדות: תפיסתו של אליהו ותפיסתו של רבי יוסי. אליהו אומר לרבי יוסי שהיה עליו להתפלל בדרך ולא להיכנס לחורבה. הנחיה הלכתית זו מבטאת בעומקה הסמלי את התפיסה שהדרך, הלוא היא הגלות, היא שלב הכרחי בדרך לגאולה. אליהו הנביא הוא איש הדרך – הוא זה שתיקן את תפילת הדרך. הרב אביחי קצין, במאמר על בניין ירושלים, פותח בסיפורנו כפתיח להבנת דרך הגאולה ובניין ירושלים וכותב כך:

אין זה פלא שאלהיו ממליץ לו להתפלל בדרך. שכן אליהו, הוא ה"מייסד" של תפילת הדרך. כמו שמצאנו בגמרא במסכת ברכות (כט ע"ב): אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: לא תרתח ולא תחטי, לא תרוי ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך – הימלך בקונך וצא. מאי הימלך בקונך וצא? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: זו תפלת הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך.⁶²

לעומתו, ולעומת תפיסה זו, רבי יוסי מבכר להתפלל בחורבה, להתחבר אל העבר ואל הקב"ה דרך שריד מעולם שהיו בו מקדש וגילוי שכינה. רבי יוסי, כתלמיד טוב, מפנים את המסר ההלכתי כבר באמצע הסיפור ואומר במפורש:

באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים:
למדתי שאין נכנסין לחורבה,
ולמדתי שמתפללין בדרך,
ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

לכאורה, אילו היה הסיפור נושא משמעות הלכתית בלבד היה עליו להסתיים כאן, כפי שדייק פרנקל.⁶³ שאלתו של אליהו, "בני מה קול שמעת בחורבה זו?", מובילה את רבי יוסי ואותנו אל המישור ההיסטוריוסופי והערכי של הסיפור. אליהו יודע מדוע נכנס רבי יוסי לחורבה, ואכן תשובתו של רבי יוסי מאששת את הטקטיקה שנקט בה אליהו. רבי יוסי אכן שמע בחורבה את בת הקול המנהמת והמקוננת על החורבן והגלות, אלא שבשונה מן הפתיח לסיפור, הקול האלוקי מעוצב כאן כנהמת יונה ולא כשאגת אריה.

61 בבלי, ברכות ג ע"ב.

62 הרב אביחי קצין, "התפילה לבניין ירושלים", בית המדרש ראשית, רעננה, במרשתת: www.reshit.org.il/reshit/lessons/ps63/ps34Jerusalem.doc

63 פרנקל, הזמן ועיצובו (לעיל, הערה 3).

באשר לתוכן הקינה, שהיא למעשה חזרה על דברי רב יצחק בר שמואל, עלינו לשים לב לדגש שעולה מתוך כתבי היד ביחס לנוסח המקובל בש"ס וילנא. בעוד שבדפוס מוטלת אשמת החורבן והגלות על הבנים שבעטיים החריב הקב"ה את ביתו, שרף את היכלו והגלה אותם לבין האומות, הרי שלפי כתבי היד שצונזרו הקב"ה שואג כאריה ובת הקול מנהמת כיונה, ובקינתו הקב"ה מבכה את מעשיו שלו:

אוי לי שהחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי את בני לבין אומות העולם.

רבי יוסי מתרפק על בת הקול שהמסר שהיא משמיעה מסיר למעשה מן הבנים את אחריותם לגלות ומתמקד בצער השכינה עצמה על מציאות זו, שכן "שכינה בגלות" כל זמן שישראל בגלות. כתגובה לדברי רבי יוסי מחדש לו אליהו חידוש גדול מאוד:

חיך לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא שמנהמת כך שלוש פעמים ביום, ולא עוד, אלא בכל שעה שישאל עושיין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין אמן יהא שמיא הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.

אליהו אומר לרבי יוסי: דע לך שבת הקול מנהמת שלוש פעמים ביום בהקבלה לשלוש "שאגות" הקב"ה בשלוש משמרות הלילה. אכן יש קול אלוקי בעולם המבכה את המציאות של הגלות והחורבן, אולם ישנו קול נשגב יותר וחשוב יותר הבורק אף הוא שלוש פעמים ביום. קול זה הוא קול נגדי לקול הקינה, והוא יוצר קשר וחיבור מחודשים עם הקב"ה גם בגלות וגם ללא מקדש. זהו הקול האנושי, קולם של ישראל הנכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, שהם המרחבים המיוחדים לעבודת ה' שלאחר חורבן הבית. בבתי הכנסיות ובבתי המדרשות מתפללים שלוש פעמים ביום במקביל לנהמת בת הקול שלוש פעמים ביום, ובמקביל ל"שאגת" הקב"ה בשלוש משמרות הלילה.

בתפילתם של ישראל יש מחד גיסא צידוק הדין של "יהא שמיא הגדול מבורך", בתפילת הקדיש הבאה להגדיל את שם ה' שהתמעט בעולם כתוצאה מחילול ה' שנגרם מן הגלות והחורבן, ומאידך גיסא יש בה תפילה לעתיד ותחינה המבקשות "ותחזינה עינינו בשוכב לציון ברחמים". תפילה זו מקדמת ומובילה את עם ישראל אל הגאולה על ידי החיבור בין איש לרעהו ביצירת המניין לתפילה ולאמירת הקדיש המגדיל את שמו של הקב"ה בעולם. אליהו מעמיד את רבי יוסי על הדרישה הנכונה לעבודת ה': במקום תפילת יחיד במרחב העבר - תפילת רבים במרחב המבטא את קבלת ההווה ובקשת התיקון לקראת העתיד.

ההיענות האלוקית לתפילה זו מעוצבת על ידי מחווה כמו-אנושית המתוארת כ"נענע ראשו של הקב"ה", בדומה לסיפורים אחרים שיש בהם מחווה דומה המבטאת אישור והסכמה אלוקיים.⁶⁴ בתגובה לתפילת הציבור אומר הקב"ה משפט שיש בו מן השבח ומן הצער גם יחד, שכן הוא מבטא את נחת הרוח האלוקית מקילוסו על ידי הבנים המתפללים, אך נחת זו היא למעשה חלק מתפיסת קל וחומר נוגה: אשרי המלך שמקלסין אותו כך, אך אוי לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. כאן הגלות מתוארת כמציאות פרי מעשיהם של שני הצדדים: האב והבנים. כאן אין שאגה ולא נהמה - יש כאן דיבור ישיר של הקב"ה. אליהו אומר לרבי יוסי: אתה חשבת שתזכה כעת, במציאות של גלות, להיפגש

64 ראה במאמרו של פיינטוך, סיפור רבי יוסי, השוואה מעניינת בין סיפורו של רבי יוסי לסיפור הידוע על המפגש המטפיזי בין רבי ישמעאל כהן גדול לבין הקב"ה בקודש הקודשים המופיע בבבלי, ברכות ז' ע"א. גם שם היענות הקב"ה לברכתו של רבי ישמעאל כהן גדול מתוארת על ידי הביטוי "ונענע לי בראשו".

עם הקב"ה דרך תפילת היחיד בחורבה, אבל אני אומר לך שעל ידי תפילת הרבים, בציבור, במניין בבית הכנסת, תזכה ליותר מכך.

בית הכנסת (ובית המדרש) הוא המרחב הרביעי המוזכר בסיפור, ואף הוא כקודמיו מתפקד ככרונוטופ בסיפור. לבית הכנסת נכנסים בזמן ידוע וקצוב - שלוש פעמים ביום, על מנת להתפלל. בבית הכנסת, כבבית המקדש, מתאחדים שלושת מעגלי הקיום: מקום, זמן ואדם. בית הכנסת הוא, אם כן, "מקדש מעט". הוא מהווה תחליף לבית המקדש, ובו נעשית פעולה מקבילה להקרבת הקרבנות: "נשלמה פרים שפתינו"⁶⁵.

בבית הכנסת ובציבור, ולא בחורבה ביחידות, זוכים להיענות אלוקית גדולה יותר המתאימה למציאות של הגלות ומקרבת את הגאולה. מכאן שבית הכנסת הוא למעשה היפוכה של החורבה:

חורבה	בית כנסת
זמן עבר	זמן הווה ועתיד ("יהא שמיא רבה מבורך")
נשמעת בו בת קול המנהמת כיונה	נשמע בו קולו של הקב"ה
מרחב מסוכן	מרחב מקודש בקדושת בית הכנסת
מרחב המייצג מוות, סכנות ומוזיקין	מרחב המבטא התרוממות רוח, לימוד תורה ותפילה
מרחב היחיד	מרחב הציבור – כלל ישראל
חורבה מחורבות ירושלים	בכל אתר ואתר

אליהו מוציא את רבי יוסי מן החורבה ומן המצב התודעתי של חורבן וגלות ומחזיר אותו אל הדרך, אל הרצף ההיסטורי ואל הציבור, ומלמד אותו את כוחו של הציבור וכוח תפילתו המשותפת, שרק מהם ומכוחם תבוא הגאולה.

דומני שלאור דברים אלו ניתן להבין גם מדוע זו האגדתא הפותחת את התלמוד הבבלי כולו, תלמודה של הגלות. מכוחו של סיפור זה ישאב הציבור, הנמצא בבבל, מרכז של היהדות בגולה, כוח לקיום רוחני בגלות ויקבל כלים כיצד לפעול למען הגאולה ולמען שיבה לארץ ישראל ובניין בית המקדש.

סיכום

בסיפורים שנידונו במאמר זה הודגמה תפיסה רעיונית, רוחנית, חינוכית וערכית ביחס ל"מרחב" ול"מקום" בעולמם של חכמים. תפיסה זו באה לידי ביטוי בסיפורים באמצעות עיצוב המרחבים ככרונוטופים, דהיינו כהצטלבויות של מרחב וזמן.

הראינו כי אין מדובר רק בזירת ההתרחשויות של הסיפור, כי אם במרכיב יסודי ובסיסי בסיפור המכונן את משמעותו הפואטית, הרוחנית והערכית של הסיפור. בשניים מתוך שלושת הסיפורים הנידונים במאמר ראינו את מערכת הקשרים שבין גלות וגאולה כפי שהיא מעוצבת בעזרת הכרונוטופים דרך, מערה, חורבה ובית כנסת. חז"ל מבקשים בדור של חורבן, דור ללא בית מקדש, לבנות תפיסה רוחנית יציבה הנשענת על פיתוח מערכת השקפתית והלכתית המותאמת למציאות ללא מקדש. הופעת "מרחבים חדשים" בסיפור האגדה, כגון הדרך ובית הכנסת כ"מקדש מעט" כתחליף לחורבה, מבטאת את עמדת חז"ל שיש לחיות חיי תורה ואמונה בהווה מתוך מבט אופטימי אל העתיד ובתפילה לבניין מחדש של בית המקדש.

מתוך הסיפורים משתקפת "תודעת המקום" (place experience) של חז"ל, וניתן לעמוד על המשקל הרב שהעניק המספר התלמודי לעיצוב הספרותי-אסתטי של המסר הרוחני שביקש להנחיל. הבניית "תודעת מקום" דרך סיפורי האגדה של חז"ל מאפשרת לעצב גם תודעת קיום יהודי בדור הגלות, דור ללא מקדש. תפיסות הזמן והמרחב של חז"ל משמשות בידיהם גם ככלים לחינוך ולהבניית אופני קיום רוחניים, הלכתיים וחינוכיים המעצבים עד היום את השקפת עולמנו שלנו.

המונח "כביכול" בספרות חז"ל

בתיה הפטר

מבוא

אמונת יסוד היא בדת ישראל שלריבון העולמים יחס לאדם ולעולם בכלל, ולעמו ישראל בפרט. על פניו יסוד זה נראה פשוט למדי, אך מאחורי היסוד הפשוט מסתתר הפרדוקס הקיים בתופעת ההתגלות: כיצד הא-ל הבלתי מוגבל מתייחס לברואיו המוגבלים? כשחז"ל באו לתאר את הא-ל השתמשו לעתים קרובות בתיאורים אנתרופומורפיים ואנתרופופטיים - המציגים את הקב"ה כבעל צורה גשמית או בעל רגשות אנושיים - המלווים במונח המעדן "כביכול". מה הניע את חז"ל להתבטא בצורה זו מחד גיסא, ובה בעת לקטוף את האמירה באבה על ידי הוספת "כביכול"? במאמר זה נעיין בדרכים מספר שבהן הבינו את המונח "כביכול" במהלך הדורות. אציג גם הבנה משלי לבעיה זו. נראה שהבנת המונח "כביכול" בספרות חז"ל יכולה לשפוך אור על תפיסתם של חכמינו כלפי היחס בין הא-לוהים לעולם.

דיוני ומסקנותיי כאן מתבססים על בדיקה מקיפה של ספרות בחז"ל ובחינת המקומות שבהם מופיע המונח "כביכול". היא כוללת חומר תנאי: תוספתא, מכילתא, מכילתא דרשב"י, ספרי במדבר וספרי דברים, וחומר אמוראי: בראשית רבה, ויקרא רבה, פסיקתא דרב כהנא, תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי. במשנה ובספרא, על פי עדי נוסח אמינים, המונח "כביכול" אינו מופיע. נמצא שהמונח "כביכול" מופיע כמאה פעמים. לאחר צמצום המקבילות ישנם שישים ושבעה מקורות.¹

לאורך הדורות הוצעו הסברים שונים למשמעות המונח "כביכול". ניתן לחלק הסברים אלה לשלוש קבוצות עקרוניות: א. הגישה ההרמנויטית-דרשנית; ב. הגישה הרטורית; ג. הגישה שאכנה "מהותית". אציג בקצרה את שתי הגישות הראשונות; עיקר דיוני במאמר זה מוקדש לבחינה מעמיקה של הגישה השלישית.²

א. הגישה ההרמנויטית-דרשנית

כידוע, לחז"ל היו דרכים מספר שבהן התייחסו למקרא כדי להפיק ממנו רעיונות חדשים הסוטים ממה שאנו קוראים "הפשוט". יונה פרנקל הציע להגדיר את המטרה של תהליך הדרשנות "לחפש ולמצוא

1 מאמר זה הוא תמצית עבודת הגמר לתואר שני שכתבתי בהנחיית פרופ' יונה פרנקל ז"ל באוניברסיטה העברית, 1997. בעבודה התייחסתי לכל ההופעות של המונח "כביכול" בקורפוס הספרות הרבנית; בנספחים רשימה מקיפה של המקורות, עיון בתולדות המונח, השוואת כתבי יד ומקבילות.

2 סוגיית האמונות והדעות שהיו לחז"ל ביחס לנושא ההאנשה נדונה בהרחבה במחקר, ואין כוונתי לסקור אותה כאן. לדיון מקיף במגוון העמדות בסוגיה זו, למן הגאונים ועד ימינו, ראה י' לורברבוים, צלם אלוקים: הלכה ואגדה, ירושלים 2004.

פירוש חדש בתוך הכתוב" או "קישור בדרך מעין-פרשנית בין כתוב לבין תכנים חדשים".³ כללים מספר בתחום מדרש ההלכה מנוסחים כבר מתקופת התנאים, כגון ז' מידות של ר' ישמעאל. בניגוד להלכה, הכללים המשמשים את יצירת הדרשות באגדה אינם כה ברורים. נעשו ניסיונות לנסח כללים לאגדה כמו להלכה, כגון הברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שבה נמנות כשלושים ושתיים "מידות" שהתורה נדרשת בהן.⁴ בעקבות פעילות הרמניטית זו התעצבה החל מתקופת הראשונים ועד לחוקרי ימינו אסכולה התופסת את המונח "כביכול" ככלי בידי חז"ל להפקת דרשות מן המקרא. ניקח כדוגמה דרשה קצרה מבבלי יומא ג ע"ב:

ר' יונתן אומר בין "קח לך" בין "ויקחו אליך" משל צבור
ומה תלמוד לומר "קח לך" כביכול
משלך אני רוצה יותר משלהם.

הסוגיה עוסקת בהשלכות של ההבדל בין לשון יחיד ורבים: "קח לך" ו"יקחו אליך". ר' יונתן טוען שההבדל אינו מלמד על הבחנה הלכתית, כלומר שלשון יחיד מצביעה על קרבן יחיד לעומת לשון רבים המצביעה על קרבן ציבור, אלא הוא בא לשם דבר אגדה, והוא: היחסים בין הקב"ה לבין משה ועם ישראל. מבין הפרשנים והוגי הדעות שראו את תפקידו של "כביכול" ככלי דרשני בהקשר זה נמנה רבנו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי (הריטב"א):

הפירוש הנכון כפירוש השני דפרש"י ז"ל, דאמרי' כביכול מפני שהוא דבר קשה לומר כי הקב"ה קץ בקרבן ציבור, אלא דכיון שכתוב בתורה יכול אדם לאומרו, וקרא ה"ק קח זה הקרבן של צבור ויהא חשוב כאלו הוא שלך, שאני רוצה בו יותר.⁵

דברי הריטב"א, החל מהמילים "אלא דכיון..." הם תוספת ואין הם מופיעים בדברי רש"י עצמו. הוא מפרש את המונח "כביכול" ככלי דרשני המאפשר לדרשן לומר את הדבר ה"קשה". לפי הריטב"א "כביכול" משמעו שיש לדרשן היכולת או הרשות לומר את הרעיון מכיוון שהוא כבר כתוב בתורה ואין זה חידושו שלו. למעשה יוצא מכאן, כדברי מיכאל פישבין, שלמונח "כביכול" תפקיד דרשני כפול: הוא מאותת הכרה בסמכות הבלעדית של המקרא, ובו בזמן מאפשר לדרשן להקנות לעצמו אוטונומיה ועצמאות מן המקרא באמצעות המהלך הדרשני שהוא נוקט.⁶ המונח "כביכול", אם כן, מגשר בין הדרשן לבין המקרא; מכיוון שהדרשה מביעה רעיון קשה או "נועז" צריך הצדקה, או לפחות הסבר, לדברי פישבין, מה אפשר לחז"ל לומר את הרעיון.

3 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991 (להלן: פרנקל, דרכי האגדה), עמ' 11, עמ' 21.

4 אמנם, פרנקל מעיר, אף על פי שמכנים את החיבור "ברייתא" המחקר הוכיח שבוודאי אין כאן יצירה קדומה. פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 501, וראה הערה 2.

5 ריטב"א, יומא ג ע"ב, ד"ה "כביכול משלך אני רוצה משלהם", מהדורת הרב א' ליכטנשטיין, ירושלים 1976. כמשתמע מדברי הריטב"א רש"י מביא שני פירושים, אמנם חילופי הגרסאות לדבריו מקשים על הבנתם. יישוב בעיה זו אינו מעניינו.

6 M. Fishbane, *The Garments of the Torah*, Indiana 1989, pp. 28–32. לגישה של פישבין כמה הנחות יסוד: א. נושאים מסוימים היו נחשבים בעיני חז"ל כ"נועזים", ולאלה הם ביקשו לתת ביטוי: ב. חז"ל היו מעורבים באופן מודע במאבק כוח עם המקרא. נראה לי ששתי הנחות אלו לוקות באנכרוניזם. מחד גיסא, ספק אם התוכן שפישבין מכנה כ"נועז" היה נחשב בעיני חז"ל כנועז. מאידך גיסא, אין לדעתי סימוכין לכך שחז"ל חשו ניכור מן הטקסט המקראי כפי שפישבין מתאר אותו.

ב. הגישה הרטורית

מרבית המדרשים שהמונח "כביכול" מופיע בהם דנים בנושאים שעלולים לעורר התנגדות, או לפחות תמיחה, באוזני שומעיהם. לאור זאת, היו שהבינו את "כביכול" ככלי רטורי שהדרשן משתמש בו כדי שדבריו יישמעו. כהגדרתו של יונה פרנקל, "הרטוריקה היא, כידוע, אמנות הנאום, כלומר האומנות כיצד לשכנע ולהשפיע על דעת השומע בעזרת אמצעים לשוניים [...]. המשל בספרות העולמית שייך במובהק ל'קישוט' הרטורי"⁷. דובר דגול לגישה זו בפרשנות המדרש הוא ר' יהודה הלוי, שינק מהעולם הרוחני הרציונליסטי הספרדי של ימי הביניים, והוא מדגיש כי המונח "כביכול" בא להרחיק את ההגשמה ביחס לבורא. "ההגדות", בעיניו, משתמשות בלשון אנתרופומורפית כדי לחזק רעיון ואין כוונתן לומר שכן הוא באמת. "כך למשל אמרו, 'כשירד רבון העולמים למצרים' [...]. אין מימרתם זאת כי אם על דרך מה שהם אומרים פעם בפעם 'כביכול' - מימרה שהוראתה היא: אלו היה הדבר אפשרי כי יהיה כך וכך, כי אז היה כך [...]. ושאר הדברים שם אינם כי אם הקדמה ומבוא מליצי שלא באו אלא לחזק אמתות הדברים ההם"⁸. לדעת ריה"ל היו חז"ל יכולים לדבר באופן מופשט על כך שהקב"ה הוציא את עמו ממצרים, אך הבעה נטולת רגש זו לא הייתה מטביעה חותם על לבם של השומעים. לכן היה צורך בלשון האנתרופומורפית "כשירד רבון העולמים למצרים" לחיזוק ולאישור האמונה, או כדברי פרנקל, כי הם "מרוממים את רוח הקהל"⁹. לפי הבנת ריה"ל "כביכול" בא למטרה רטורית בלבד, ולכן יש להבין גם את הדימוי האנתרופומורפי במקרא עצמו כלשון מליצי, ולא כאמת משוערת המצביעה על איזו בחינה ממהותו ועצמותו של הקב"ה. אחד ההוגים המודרניים שהרחיק לכת עוד יותר בפיתוח גישה זו הוא בנימין זאב בכר. לדברי בכר, "[כביכול' הוא] ביטוי תמידי במקום שנמצא איזה דבור כנגד הקב"ה בתור בקשת סליחה [...]. [כדי] לצאת לידי חובת יראת המקום שנפגעת מביטוי חריף, שאפשר לבטאו רק נגד בן אדם ולא נגד השי"ת"¹⁰. אף שבכר, כמו ריה"ל, מכיר ב"כביכול" ככלי רטורי, יש הבדל עקרוני ביניהם. לדעת ריה"ל "כביכול" משמש צורך יסודי ביותר, דהיינו למנוע תפיסה תאולוגית מעוותת כלפי הקב"ה, כלומר כביטוי המגשים או המתאר מאומה מעצמותו של הקב"ה. "כביכול" מודיע על קריאה רטורית של המדרש. אך לפי הבנתו של בכר "כביכול" עצמו הוא רטוריקה הנועדת להפיג אמירה חריפה מדי העלולה לדחות את שומעיו או להציג את הדרשן כחצוף כלפי מעלה.

ג. להערכת שתי הגישות

כאשר נעיין במקורות נראה כי שתי הגישות אינן ניתנות להתאמה באופן כולל למדרשים שהמילה "כביכול" מופיעה בהם. בחלק מהם "כביכול" אינו משמש ככלי דרשני מאחר שחסר פסוק שניתן להידרש; בחלק אחר אמנם יש פסוק אך המילה "כביכול" אינה מתייחסת אליו.¹¹ באשר לגישה הרטורית, אבקש לטעון כי התבוננות מעמיקה במדרשי חז"ל מלמדת כי הם השתמשו באמצעים רטוריים כדי לבטא את המחשבות

7 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 326.

8 רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ג, בתרגום י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' קמט.

9 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 326.

10 ב"ז בכר, ערכי המדרש, תל אביב תרפ"ג, ערך "כביכול", עמ' 50.

11 כמה דוגמאות: ירושלמי סנהדרין י, ב, כח ע"ב; ספרי דברים, האזינו שיא (פינקלשטיין), ברלין ת"ש, עמ' 351; ויקרא רבה כגו (מרגליות), ירושלים תשי"ג-תשי"ח, עמ' תקלד; מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דניקין טו (הורוויץ-רבין), ירושלים תש"ד, עמ' 299.

והרגשות הדתיים של האדם. עיקר התעניינותם הייתה בתוכן המהותי, הדתי של הנאמר. חז"ל היו פחות מוטרדים מהדרך לשכנוע הציבור באמתת דבריהם. יוצא מזה שמגמת המדרש אצל חז"ל בשימוש במשלים ובמטפורות אינה לצורך רטורי או קישוטי אלא כדי להעביר תוכן מהותי.¹²

ד. הגישה המהותית

1. הגדרות ראשוניות

בבחינת "הניחו לנו רבותינו מקום להתגדר בו" אבקש להציג אפשרות שלישית להבנת המונח "כביכול" כפי שהוא מופיע בספרות חז"ל. אציע ש"כביכול" מתייחס לתוכן הדרשה עצמה, מגביל היבטים מסוימים בה ומאשר היבטים אחרים. אכנה גישה זו "הגישה המהותית". אין כוונתי להציע גישה כוללת שתסביר את כל המקורות שהמונח "כביכול" מופיע בהם, שהרי יש מקורות מתוך הקורפוס של ספרות חז"ל הנוטים יותר להסבר על פי הגישה הדרשנית או הגישה הרטורית. יתרונה, אם כן, של הגישה המהותית היא שבכוחה לתת הסבר משכנע לרוב המקורות. ניקח כמקרי בוחן את דברי רש"י ביחס לשתי דרשות של חז"ל:

(א) אמר רבי אבהו דאמר קרא "ואתה עמד עמדי" ואמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו כביכול אף הקב"ה בעמידה (בבלי מגילה כא ע"א).
רש"י: כביכול נאמר בהקב"ה כבאדם שיכול להאמר בו כן.

(ב) "שש כנפים שש כנפים" "ארבע כנפים ארבע כנפים" כביכול שנתמעטו כנפי החיות (חגיגה יד ע"ב).
רש"י: כביכול אף כלפי צבא שכינה הוזקקו לומר כך כמו בבשר ודם שיכול לומר בו מיעוט.

בשתי דוגמאות אלה, "כביכול" מתייחס לאדם שיכול להיאמר בו כן - "כבאדם שיכול".
רש"י מסביר ש"כביכול" מודיע לקורא שיש להבין את הדימוי האנתרופומורפי כמטפורה.¹³ בכך הוא מצביע על בעיה ממדרגה ראשונה המעיקה על כל אדם בעל רגישות דתית: כיצד אפשר לתאר את האלוקות האין-סופית באמצעות שפה אנושית? ומאידך גיסא, אין לאדם כלי שבו הוא יכול להבין את הקב"ה מלבד האדם עצמו.¹⁴ דוד שטרן מבליט את האירוניה, או אף את הפרדוקס הבסיסי הזה, בדימויים

12 מבין המחקרים המעניינים על כוחה של לשון ציורית בהעברת תכנים דתיים מהותיים יש לציין את דבריהם של א' ברבור ושל מ' בלאק: I.G. Barbour, *Models and Paradigms: A Comparative Study in Science*; M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Religion*, San Francisco 1974; and *Philosophy*, Ithaca 1962.

13 לעניין העמידה ביחס לקב"ה התייחסתי בהרחבה בעבודתי, עמ' 22–23. לדיון מקיף בלשון "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו" ומשמעותו במחשבת חז"ל ראה: מ' הברטל, "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", תרביץ, סח א (תשנ"ט), עמ' 39–59. על תפיסותיו הכלליות של רש"י וחכמי אשכנז אחרים ביחס לבעיית ההגשמה ראה: E. Kanarfogel, "Varieties of belief in medieval Ashkenaz: The case of anthropomorphism", *Rabbinic Cultures and its Critics*, Detroit 2008, pp. 117–159; N. Slifkin, "Was Rashi a corporealist?", *Hakirah*, 7 (2009), pp. 15–43.

14 ר' שניאור זלמן מלאדי הטיב להביע בעיה זו. בספר התניא, שער היחוד והאמונה, פרק ח, הוא מביא תחילה את דעת הרמב"ם על טיבו של הא-ל ומעיר: "דבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על ברזיו כי האדם מצייר בשכלו כל המושכלות שרוצה להשכיל ולהבין הכל כמות שהם בו". ספר התניא, ירושלים תשנ"ב, עמ' פה-פו.

האנתרופומורפיים בדברי חז"ל. למעשה, הוא מעיר, המודל היחיד בעל מורכבות מספקת בכדי לתאר את הבורא והן את יחס המורכב כלפיו הוא דמות אנושית.¹⁵ כל שימוש בשפה לתאר שם עצם כלשהו מניח שמכנה משותף קיים בין המתאר למתואר. כאן נעוץ הקושי בשימוש בשפה לתאר את האלוקות, שהרי לכאורה אין כל מכנה משותף בין האדם לבין הא-לוהים. האחיזה בדימויים אנתרופומורפיים על ידי חז"ל היא ניסיון לגשר בכל זאת על הפער האין-סופי הקיים בין האדם לבוראו.¹⁶ השימוש ב"כביכול", לפי הבנתו של רש"י במגילה ובחגיגה, הוא דוגמה לניסיון זה, ובכך דבריו תואמים את הגישה המהותית. בשני מקומות אלה האדם הוא המשל והקב"ה הוא הנמשל. כפי שנראה, כל משל מצביע על ממד משותף בין המשל לנמשל. "כביכול" מעיד על ניסיון לומר לפחות אמת חלקית ביחס לקב"ה על ידי שימוש בדימוי אנתרופומורפי.¹⁷

2. מטפורה בתחום הדתי

תפקידו של "כביכול" כמצביע על שימוש מטפורי יתבהר על רקע הבנת המטפורה בתחום הדתי באופן כללי, והבנת זו תהיה התשתית לעיונו במדרשים להלן. כידוע פירושו הפשוט של "כביכול" הוא "כאילו", או "במובן כלשהו" (in some sense). בידי הדרשן הוא בא כדי להגביל או לעדן את תוכן הדרשה, אך עם זאת להביע אמת משוערת. השאלה המתבקשת היא, מדוע להסתפק באמת משוערת במקום להביע את הרעיון באופן ישיר? התשובה היא שחוסר היכולת להביע אמת מדויקת נעוץ בטבע המיוחד של הנושא. אין בשפה האנושית כלים לתאר לא את הבורא ולא את המפגש בינו לבין האדם. האדם זקוק לשפה מטפורית, שהיא הכלי היחיד שיכול לעזור לו לבטא דברים בעלי משמעות נצחית. בלשונו של פאול טיליין, "שפת האמונה היא שפת סמלים".¹⁸

חז"ל היו מודעים כמובן לחוסר היכולת של השפה האנושית לבטא דברים העומדים ברומו של עולם. מודעות זו מתגלה, לדעת פרנקל, במשלים מסוימים, כאשר "ההשוואה המדוקדקת של משל עם נמשל" מראה, "משהו בלתי מובן [...] אותו עניין בלתי מובן שייך ליסודות התפיסה הדתית של הממשלים, ואותו נכנה 'פריצת דגם המשל'".¹⁹ אותה "פריצה" מעידה על מהות שתישאר לעולם בלתי מובנת אך מלאה אפשרויות פתוחות הדוחפות את האדם לחפש משמעויות נוספות ומשחררת אותו להמציא דרכים חדשות להבעת רגשותיו. עצם הפרדוקס הוא שדווקא בעזרת ההכרה במוגבלות הלשון הדתית שלהם, הבאה לידי ביטוי במילה "כביכול", חז"ל מוצאים דרך להביע אמיתות בתחום האמונות והדעות - חלקיות ככל שתהיינה. בדבריהם אמירה על דרך החיוב, חז"ל ידעו כי לאדם אין הכוח הנפשי הדרוש לעבוד לא-ל

15 D. Stern, "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature", *Proof texts*, 12 (1992), p. 156. הרחבה על הנושא ראה בספרו של ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב 1995 (להלן: שטרן, המשל במדרש).

16 עיין עוד א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 31 (להלן: אורבך, אמונות ודעות).

17 סיוע לגישה המהותית נמצא בדברי החוקר ח"י קאהוט: "הענין בדבור כביכול ופ' אלו יכול או יכולין לומר כן [...] ובדרז"ל נאמרה מלת כביכול בדרך מליצה להורות כי יש דברים בגו [...] ומשתמשין בו בדברים שאינם דרך כבוד כלפי מעלה רק בלשון בונה שבעולם ובלשון בני אדם נאמרו". ערך השלם (מאת ר' נתן ב"ר יחיאל, ר"מ דרומא), ת"י קאהוט (עורך), תל אביב תש"ל, ערך כלל, עמ' קל-קלב.

18 "The language of faith is the language of symbols". P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, New York 1957, p. 41 (להלן טיליין, שפת האמונה).

19 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 336.

20 זאת לעומת המשתמע מן העמדה הפילוסופית-שכלתנית המתרצת, על דרך השלילה, דימויים אנתרופומורפיים.

טרנסנדנטי, כדמות הבורא של אריסטו המניע את הגלגלים מרחוק. השימוש בדימויים אנתרופומורפיים פותח פתח זעיר שדרכו האדם יכול לפגוש את בוראו. רצונם של חז"ל, מעל הכול, בתיאורם אותו תיאורים מאנשיים, היה להציגו כא-ל שניתן לעבדו.²¹ הסכנה שקיימת בהאנשה, שמפניה התרעו חכמי ימי הביניים, היא שמרוב קרבה שיוצרים דימויי האנשה אלה ישכח הקורא את הממד הטרנסנדנטי של הבורא. זהו זרע הפורענות של התפיסה האלילית. הבנה מילולית של דימויים אלה, שאין בה הכרה בחוסר שלמותם, הופכת אותם לדברים פסולים.²²

3. יישום הגישה המהותית

כדי לבחון את תפקוד המונח "כביכול" בקורפוס הספרותי של מקורות חז"ל כפי שהוגדר, חילקתי את המקורות לשלוש קבוצות: שימושים ספרותיים (כגון תיאורי הקב"ה כישן, ער, יושב, עומד, מולך וכד'); מקרים של נקיטה בלשון נקייה והגנה על "כבוד המקום"; תופעות תאולוגיות-אנתרופומורפיות. דיוני להלן יתמקד בקבוצה השלישית, כי אכן מרבית המקורות בקורפוס הספרותי עוסקים בעניינים תאולוגיים: החלשת כוחו-גבורתו של הא-ל, גלות השכינה, תלות הדדית בין הא-ל לאדם, השפעת חטאי העם על הקב"ה ועוד. בעמודים הבאים נעיין במדרשים מספר העוסקים בנושאים אלה, בעיקר מנקודת ראות תאולוגית שהיא לדעתי דרך חיונית להבנת התפקיד המהותי של המונח "כביכול" בידי חז"ל. ציר הדיון הוא שני הערכים התאולוגיים העיקריים: האימננטיות לעומת הטרנסנדנטיות של הא-ל. הפרדוקס שבדו-הקיום של שני המושגים מובע בשירו של רבי יהודה הלוי: "י-ה אנה אמצאך / מקומך נעלה ונעלה / ואנה לא אמצאך / כבודך מלא עולם".²³ עצם ההתגלות המודיע על מפגש בין התחום השמימי הקדוש לבין התחום הארצי-האנושי הוא ביטוי לאימננטיות ולרצון של הקדוש, הנבדל, להיות מעורב בעולם וקרוב לאדם. כמו כן, מאחר שאמונת חז"ל הייתה כרוכה בחוויה האישית של כל אחד ואחד, ולא בניתוח פילוסופי, הכרחי הוא שתפיסת הא-ל אינה מסתכמת בנבדלותו מן העולם.²⁴ למעשה, מכיוון ששני הקצוות הכרחיים, ספגה האמונה היהודית כפי שחז"ל העמידו אותה את המתח. כמה דימויים אנתרופומורפיים ראו חז"ל לנכון לסבול ולכלול כאמונה מקובלת, בעוד שדימויים אחרים בחרו להרחיק ולדחות. בדימויים אימננטיים המקובלים יותר הקב"ה מוצג כבעל פעולות ורגשות המסמלים את הקשר האינטימי שבינו לבין עם ישראל ואת ממד האמפטיה שביניהם: "התעטף כשליח ציבור", "מניח תפילין", "מתפלל", מוריד דמעות, גיבור חיל, זקן מלא רחמים וכו'.²⁵ אך כאשר מדובר במה שנראה כחולשותיו של הקב"ה, כהזדקקות לעזרת האדם ואף כתלות בו, המתח עובר לכאורה את סף הסבל ונפרץ גדר "האמונה המקובלת". מהי הדרך לפרש מקרים כגון אלה? לפנינו שתי שיטות קריאה אפשריות. את האחת אכנה פרשנות פנומנולוגית ואת האחרת אונטולוגית. עתה אבהיר על סמך שתי שיטות קריאה אלה את תפקידו של "כביכול" כאשר הוא מופיע במדרשים מסוג זה.

21 כדברי שטרן, המשל במדרש, עמ' 156.

22 או בניסוחו של אורבך, אמונות ודעות, עמ' 30, בהבנה מילולית: "עשויים היו לפתוח את הדלת בפני הדירת המיתוס". על טיב הגבול שבין הבנה כשרה של דימויים של האנשה לבין עבודה זרה דן טיליץ, שפת האמונה, עמ' 16, עמ' 45, וכן: M. Habertal and A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge 1992, p. 10.

23 יהודה הלוי – שירים: שירת תור הזהב (בעריכת י' לוי), תל אביב תשס"ו, עמ' 124–125.

24 ראה דיוני של ש' שכתור: S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York (1961) 1993, p. 25.

25 לפי סדר הדימויים: בבלי ראש השנה יז ע"א; בבלי ברכות ו ע"א; בבלי ברכות ז ע"א; בבלי ברכות נט ע"א; מכילתא, השירה פ' ועוד.

א. קריאה פנומנולוגית

גישה זו מניחה שכאשר חז"ל מדברים על תכונותיו ותחושותיו של הא-ל, ובעיקר על הצגתו כפגיע, אין כוונתם לדבר על מהותו של הא-ל אלא על החוויה הדתית של האדם. המדרש הבא של רבי אבא בר מלל תומך בגישה זאת.

שמות רבה (וילנא) פרשת שמות פרשה ג:

באותה שעה היה מבקש משה שיודיענו הקב"ה את השם הגדול [...]

אמר ר' אבא בר מלל

אמר ליה הקב"ה למשה: שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא

פעמים שאני נקרא בא-ל שדי, בצב-אות, בא-להים, בה',

כשאני דן את הבריות אני נקרא "א-להים",

וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא "צב-אות",

וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא "א-ל שדי" [...]

הוי "אהיה אשר אהיה", אני נקרא לפי מעשי.

לפי המדרש הזה יוצא שהאדם אינו יכול להכיר את מהות בוראו. בקשתו של משה לדעת את שמו של הא-ל היא בעצם בקשה לתפוס את מהותו. תגובת הקב"ה היא שמהותו אינה ניתנת להכרה; אלא שהאדם יכול להכירו דרך מעשיו, לפי השגתו. האדם הוא המעניק שמות לא-ל, לפי נקודת ראותו ותפיסתו המוגבלת. מדרש זה מודיע לנו שאין תפיסתנו את הא-ל בהתאם למה ש"יש" במציאות. הבנה זאת היא הבסיס לגישה הפנומנולוגית.

לאור זאת אציע ש"כביכול" מעדן את הדרשות שבהן הוא מופיע, בדיוק בנקודה הזאת. דהיינו, אין לקרוא את הדרשה כהבנתה הפשוטה, המתארת מציאות א-לוהית, אלא יש לתרגמה ולהעתיקה לתחום החווייתי האנושי. אין המדרש מודיע אמת אונטולוגית אלא את תחושתם של חז"ל (ושל האדם באופן כללי) כלפי הא-ל.

המדרשים שאביא להלן, אם כן, מבטאים מגוון של תגובות אנושיות מטעם חז"ל, או תגובות שחז"ל היו מעוניינים להטביע בלב העם. מדרשים אלו הם לקט תגובות אנושיות, בעיקר לטרגדיות ולתופעת הרע. בקבוצה הבאה של מדרשים יש ביטוי לתגובה טבעית כלפי גלות, חורבן וקיומו של עמלק, ואפרש אותם לפי השיטה שהצגתי לעיל.

סנהדרין צז ע"א:

ת"ר "כי ידין ה' עמו" (דברים לב) [...]

אין משיח בן דוד בא [...]

עד שיתייאשו מן הגאולה שנאמר "ואפס עצור ועזוב" (דב' לב, לו)

כביכול אין סומך ועוזר לישראל.

לפי הקשר המדרש, הייאוש הוא מביאת משיח בן דוד, מן הגאולה העתידה לבוא. ברגעים של ייאוש בני העם מרגישים שאין להם עוזר, שאין להם על מי לסמוך, אפילו לא על אביהם שבשמים.

פסיקתא דרב כהנא, זכור, פ' ג (מנדלבוים עמ' 53):

רבי ברכיה בשם אבא בר כהנא
כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם
כביכול כאילו כנף מכסה את הפנים
אבד זרעו של עמלק מן העולם
"ולא יכנף עוד מוריד"
והיו ענין ראות את מוריד" (ישעיה ל, כ).

לפי פשוטם של דברים מתואר המתרחש בפמלייתו של הקב"ה, וכשעמלק קיים יש הסתרת פנים. לפי גישתי, "כביכול" מודיע שיש להפוך את המתרחש בעולמות העליונים לחווית האדם. כלומר, כשעמלק קיים האדם חש בהיעדרותו של הא-ל.²⁶
ספרי דברים, וזאת הברכה, פ' שנה (פינקלנשטיין, עמ' 422):

"רוכב שמים בעזרך" (דברים לג, כו)
כשישראל ישרים עושים רצונו של מקום "רוכב שמים בעזרך"
וכשאין עושים רצונו כביכול "ובגאותו שחקים".

לפי הקשר הברכות שמשמש מברך את העם הפסוק מתאר את הדרת הא-ל, השומר ומציל את עמו ללא תנאים. הדרשן מציב תנאי, דהיינו, מילוי רצון הבורא. כאשר ישראל אינם מקיימים את רצונו הוא פורש מהעולם התחתון ומתגורר אך ורק בעליונים. "כביכול" כאן מודיע שאין מדובר באמת אונטולוגית, במקום שבו הא-ל מתגורר, אלא בתחושת האדם המרגיש מבודד ונטוש.
במדרשים שהובאו לעיל הביעו חז"ל את רגשי הנטישה והבדידות. בשני המדרשים הבאים מתואר מצבו של ישראל שכאשר הוא סובל הוא מרגיש שהוא נענש. במצב כזה יש פנים שונות שבהן האדם תופס את א-לוהיו, וה"כביכול" מודיע לנו שאין לייחס מידה זו כלפי שמיא אלא ליישמו ברגש הדתי של האדם.

מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח - מסכתא דשירה ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

כשישראל עושין רצונו של מקום אין חימה לפניו
שנאמר "חמה אין לי" (ישעיה כז, ד)
וכשאין עושין רצונו של מקום חימה לפניו
שנאמר "וחרה אף ה' בכם" (דברים ז, ד).

26 בנושא הכנפיים והתגשמות יתרה עיין אורבך, אמונות ודעות, עמ' 32: "מאמרי התנאים על השתתפותו של הקב"ה בצרת עמו, על השכינה שגלתה עמהם, וכו' לתיאורים מגשימים ביותר מדברי האמוראים".

במקרא "חמת" הא-ל כרוכה בעבודה זרה ובקנאה: "לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם, כי אל קנא ה' אלקיך בקרבך וחרה אף ה' אלקיך בך והשמידך מעל פני האדמה" (דברים ו, יד-טו); "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר" (דברים ז, ד); "א-ל קנא ונקם ה' ובעל חימה, נקם ה' לצריו ונוטר הוא לאיביו" (נחום א, ב).

העם המבוזה ומפר את בריתו עם א-לוהיו יודע שיבוא עונשו. האדם בעל המצפון הדתי, הבא לידי הכרת מעשיו, מצפה לצידוק הדין וחמת הא-ל שתבוא. אך ה"כביכול" מודיע שאין הקב"ה מלא חמה אלא האדם הוא שחווה את הקב"ה כמלא חמה. אדם הפוגע באחר מצפה לתגובה של חמה. בהתאם לעומק הכרת חטאו, כך היא הרגשת עומק חמתו.

מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח - מסכתא דשירה ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

כשישראל עושין רצונו של מקום הוא נלחם להם

שנאמר "ה' ילחם לכם"

וכשאין עושין רצונו של מקום הוא נלחם בם שנאמר

"ויהפך להם לאויב והוא נלחם בם" (ישעיה סג, י).

כאן העם הסובל מבין את סבלו כעונש מחמת חוסר קיום מצוות, ומרגיש במצב כזה שהא-ל נלחם נגדו.²⁷ פתחנו לעיל במדרשים המדגימים רגשי נטישה וניכור, שהם בוודאי רגשות צפויים ביותר כאשר האדם סובל. גם המדרשים המביעים רגשי אשמה וחמה כי ראו את עצמם נענשים, צפויים אף הם. אך במדרש הבא מובא רגש פחות צפוי.

ספרי דברים, האזינו שכו (פינקלנשטיין, עמ' 377):

"כי ידין ה' עמו"

כשהקדוש ברוך הוא דן את האומות שמחה היא לפניו

שנאמר "כי ידין ה' עמו"

וכשהקב"ה דן את ישראל כביכול תהות היא לפניו

שנאמר "ועל עבדיו יתנחם" ואין נחמה אלא תהות

שנאמר "כי נחמתי כי עשיתים" (בראשית ו, ז)

ואומר "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך" (ש"א טו, יא).

בניגוד מוחלט לתגובת חמת הא-ל בא המדרש הזה לומר שכאשר הוא מעניש את עמו הוא מתנחם מרוב אהבתו אותם. רצונו של הדרשן לומר שמרוב הזדהות עם עמו הקב"ה, מטיל עונשם, מתנחם על סבלם. לפי גישתי ניתן לומר שגם כאן אין מדרש זה בא לתאר את רגשי הא-ל אלא את רגשי האדם. האדם, המקבל את עונשו, אינו תופס את הא-ל כנוקם, כאכזר, אלא כמתנחם ובעל אמפתיה של אוהב. יתרה מזו, נוכל לומר, כפי שנראה במדרשים הבאים, שהאדם יכול להגיע לאהבת בוראו גם בעת קבלת עונשו.²⁸ כשנפרש את המדרשים שהובאו לעיל לפי השיטה הפנומנולוגית נלמד שתגובת האדם להתנהגות הבורא היא מורכבת ולא עקיבה. מבחינה אובייקטיבית, יש סבל. מקור הסבל נובע מהא-ל, אך האופן שבו

27 לדעתי ה"כביכול" בתחילת הקטע מכון לרצף המדרשים בקטע ומכיל רעיון זה.

28 הרעיון שסיבת הייסורים נעוצה באהבת הקב"ה מובע במקומות רבים בספרות חז"ל, כגון בספרי דברים, האזינו, פ' שיא (פינקלנשטיין), עמ' 351: "ואם תאמר מפני מה יסורים באים מפני חבתם של ישראל".

האדם מפרש לעצמו את משמעות הסבל הוא רב-גוני. לעיל ראינו מגוון של רגשות: נטישה, עונש, כעס ואף אהבה. המוקד המשותף למדרשים הוא: כיצד האדם מרגיש נוכח סבל המגיע אליו מאת הא-ל. לעומת המדרשים שהובאו לעיל בא רצף מדרשים במכילתא המדגיש זווית ראייה אחרת. מכילתא דר"י, בא - מסכתא דפסחא יד (הורוויץ-רבין, עמ' 51-52):

"ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צב-אות ה'
 "אלו מלאכי השרת
 וכן אתה מוצא כל זמן שישאל משועבדין
כביכול שכינה משועבדת עמהם
 שנאמר "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (ש"מ' כד, י') [...]
 ר' עקיבא אומר אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו
כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה עצמך פדית
 וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתא שכינה עמהם
 גלו למצרים שכינה עמהם
 שנאמר "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים" (ש"א ב, כז) [...]
 "וכשעתידין לחזור **כביכול** שכינה חוזרת עמהן
 שנאמר "ושב ה' אלקיך את שבותך" (דברים ל, ג)
 אינו אומר והשיב אלא שב ואומר
 "אתי מלבנון כלה" (שה"ש ד, ח)
 וכי מלבנון היא באה
 והלא ללבנון היא עולה
 ומה תלמוד לומר "אתי מלבנון כלה"
כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

ברצף מדרשים אלו חז"ל מגיבים לתופעת הגלות בצורה פרדוקסלית. בעת היציאה לגלות וחורבן המקדש, כאשר נעקר הקשר החי בינם לבין הקב"ה, היה צפוי ביותר שירגישו נטישה וניכור כמו במדרשים לעיל. מעניין שדווקא בעת כזאת חשו חז"ל בקב"ה כסובל ומזדהה אתם בצערם, ויורד יחד אתם לגלות. לפעמים ראה הדרשן צורך להוכיח את עמו, ולפעמים לנחמו. בהתאם לצו השעה דרש הדרשן. אורבך מנמק זאת: "כל זמן שישאל משועבדין, כביכול שכינה משועבדת עמהם". סיומה של הדרשה מורה על כוונתה: 'וכשעתידין לחזור, שכינה חוזרת עמהם'. זאת היא דרשת נחמה, ולעומת זאת הדרשה על מסעות השכינה והסתלקותה היא דרשת תוכחה".²⁹

האדם, בהיותו אדם, אין כמוהו שיטתיות בהרגשותיו, ומורכבות זאת משתקפת במדרשים שהצגנו. מגוון הרגשות מובא כאן - ניכור, בדידות ונויפה מחד גיסא, קרבה, הזדהות, אינטימיות ואהבה מאידך גיסא. חוויית האדם כנטוש בידי הא-ל אינה פחות "דתית" מחוויית הקרבה. מהי התגובה לגלות וסבל? כאשר עולמו של האדם חוזר לתוהו ובוהו אור וחושך משמשים בו בערבוביה. במדרש הבא הדרשן חווה קרבה יתרה לא-ל בזמן שהוא (האדם) נמצא פגיע ביותר.

בבלי גיטין נח ע"א:

אמרה לפניו רבונו של עולם
אם עלינו לא חסת על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס?
ועליה קונן ירמיה (ו, כו)
"בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר
אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים
כי פתאום יבא השודד עלינו"
עליך לא נאמר אלא עלינו
כביכול עלי ועליך בא שודד.

הא-ל כה מזוהה במדרש עם סבל העם עד שהוא אף מעורר רגשות של אמפתיה של האדם כלפיו.
המדרש הבא, על פי פשוטו, מעלה רעיון מהפכני למדי: ריבון העולמים, קיומו או כוחו תלויים בבני
אנוש. לפי הגישה הפנומנולוגית, "כביכול" מודיע שאין מדובר על אמת אונטולוגית אלא על תחושה
שחז"ל מעוניינים להטביע בלב האדם.
ספרי דברים, וזאת הברכה פ' שמו (פינקלשטיין, עמ' 403):

"יחד שבטי ישראל" כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עושים אגודות
וכן הוא אומר "הבונה בשמים מעליותיו ואגודתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו)
רבי שמעון בן יוחי אומר
משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהוגנים ובעשתות והעמידן בלב הים ובנה עליהם פלטרין
כל זמן שהספירה קשורות זו בזו פלטרין קיימים
פשרו ספינות אין פלטרין קיימים
כך ישראל כשעושים רצונו של מקום בונה עליותיו בשמים
וכשאין עושין רצונו **כביכול** "אגודתו על ארץ יסדה"
וכן הוא אומר "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב)
כשאני מודה לו הוא נאה
וכשאין אני מודה לו **כביכול** בשמו הוא נאה
כיוצא בו "כי שם ה' אקרא" (דברים לב, ג)
כשאני קורא בשמו הוא גדול
ואם לאו **כביכול** וכו'
כיוצא בו "ואתם עדי נאם ה'" ("ישעיה מג, יב)
ואני אל, כשאתם עדי אני אל
וכשאין אתם עדיי **כביכול** אני אל
כיוצא בו "אליך נשאתי את עיני היושב בשמים" (תהלים קכג, א)
אילמלא אני **כביכול** לא היית יושב בשמים
ואף כאן אתה אומר "יחד שבטי ישראל"
כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות.

לפי ההבנה הפשוטה הקב"ה זקוק לקריאה אליו, הודאה ועדות של ישראל. נראה לי שניתן לפרש שעל ידי "כביכול" המסר מתחלף ומדובר בתחושת האדם ולא בתלות הא-ל. בשלב זה אנו צריכים לשאול, מה רצו חז"ל להשיג על ידי הטבעת תחושה כזאת בתודעת הציבור השומע מדרשים אלו? לדעתי, המפתח לשאלה זו נמצא במדרש הבא. באופן פרדוקסלי הא-ל, שפירושו ביטוי לכוח הא-לוהים, לכל יכולתו, "יש לאל ידי לעשות עמכם רע..." (בראשית לא, כט), זקוק לכוח שיש באדם לאשר את מעמדו בעולם. ספרי דברים, האזינו פ' שיג (פינקלשטיין, עמ' 154):

עד שלא בא אברהם אבינו לעולם
כביכול לא היה הקב"ה מלך אלא על השמים בלבד
שנאמר "ה' א-להי השמים אשר לקחני" (בראשית כד, ב).

רש"י (בראשית כד, ז) ד"ה "ה' א-להי השמים אשר לקחני מבית אבי":

"ולא אמר וא-להי הארץ ולמעלה אמר 'ואשביעך' וגו'." אמר לו עכשיו הוא א-להי השמים וא-להי הארץ שהרגלתיו בפי הבריות אבל כשלקחני מבית אבי היה א-להי השמים ולא א-להי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא היה רגיל בארץ. הישגו האדיר של אבי האומה הוא שהמליך את הקב"ה אף על הארץ. משימה זאת עוברת בדרך ירושה לבניו אחריו. משימה זאת חיונית לבנים לא פחות מאשר לאבות. הדרשה הבאה מציגה את הקב"ה כמי שאף זקוק לעם כדי שיתנו לו מדור בתחתונים. ויקרא רבה, אמור כג, מ (מרגליות, עמ' תשיא):

אמרתי לכם "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, ב)
לא בשביל שאדור אתכם
"ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח)
כביכול אמר הקב"ה קחו אתי ואדור ביניכם
ויקחו תרומה אין כת' כאן אלא
"ויקחו לי תרומה", אתי אתם לוקחין.

יש כאן נימה של בקשה, ואפילו תחנונים, מאת הא-ל לאמץ אותו, לקבל אותו כדי שיוכל לשכון ביניהם. שוב, אף שמדרשים אלו נראים כמדברים בתלות הא-ל בישראל, הגישה הפנומנולוגית תפרש שעל ידי "כביכול" מדובר כאן בחוויה הדתית של האדם. בנידון דידן מודגשת תחושת האחריות של האדם כלפי הא-ל. בזאת יסוד המשימה המוטלת על ישראל ככלל, ועל כל פרט ופרט שבו. משימת הכלל מתבטאת ברצף המדרשים הנ"ל מספרי דברים. ההתייחסות שם היא לעם ישראל; "ישראל כשעושין רצונו של מקום", "כשאתם עדיי אני א-ל", "כשהם עושים אגודה אחת", ואף בויקרא רבה "ויקחו לי". המדרש בספרי דברים לעיל, "עד שלא בא אברהם אבינו לעולם", מעביר אותו מסר לפרט. הרעיון שעצם קיום הבורא בעולם התחתון מותנה בפעולת האדם ובעדותו רק מדגיש עד כמה משימת האדם היא חיונית. מרכזיות האדם ומעשיו מודגשים אף במקורות נוספים.

משנה סנהדרין ד, ה:

ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו, לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

סוכה נג ע"א:

תניא אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן...

יש להדגיש שוב שאין מדובר כאן בתלות הבורא באדם, אלא בחשיבות משימתו של האדם. אפשר להניח שמטרת חז"ל בהפלגת חשיבות המשימה, ראיית משימה זו כחלק מתמונה קוסמית, היא להניע, להעניק מוטיבציה לאדם לקיים את חיי הדת ביתר התלהבות.

ב. קריאה אונטולוגית

למרות המשמעות החשובה שהגישה הפנומנולוגית מעניקה למדרשים אלה, נראה לי שנתירות כמה שאלות. קשה לומר שחז"ל, אשר הקדישו עמל כה רב לענייני בורא עולם ופענוח תורתו והמיתו עצמם באוהלה של תורה, לא צלחו מעבר לתחום הסובייקטיבי הפנומנולוגי. האם ניתן להגביל כל מימרת חז"ל על תיאור הא-ל, או על היחס בין האדם למקום, לרובד הפנומנולוגי-פסיכולוגי גרידא? האם ניתן להבין שכל פעם שהדרשן מתאר את א-לוהיו אין הוא מתכוון לדבר על א-לוהיו, על מהותו של הא-ל בכבודו ובעצמו? האם יספיק ההסבר ש"דימויים אלו ושאר ביטויים אנתרופומורפיים היה בהם כדי להביע את התודעה של קרבת אלקים"?³⁰ האם ההגדרה הזאת מכסה כל אפשרות להבנת ביטוי אנתרופומורפי? לפתרון תמיהות אלה נראה שיש להיעזר בגישה פרשנית אחרת, דרך עיון במדרשים נוספים בקורפוס.

אחד המתנגדים להגבלת ההבנה של מימרות על הקב"ה להבנה פסיכולוגית הוא יהודה ליבס. לדבריו, "אפשר, אולי, להתייחס לתיאורי הא-ל האישיים בתנ"ך ובספרות חז"ל בקלות דעת מסוימת כסיפורי אגדות המעצבים את היחס האישי כלפי הא-ל, אך הקבלה מייחסת לתכונות הא-לוהיות משמעות אונטולוגית מוגדרת יותר".³¹ במילים אחרות, יש לייחס משמעות אונטולוגית לדברי חז"ל על א-לוהיהם. ליבס אף מבקר את החוקרים שראו בתיאורים ובסיפורים על אודות הא-ל בספרות חז"ל "רק צורות ביטוי של מסר השייך לתחום האנושי". לדעתו "הטוען שחכמי ישראל נהגו קלות ראש דווקא כשתיארו את א-לוהיהם, נטל ההוכחה מוטל עליו".³² יוצא, אם כן, שראשית כול יש להתייחס ברצינות לדבריהם של חז"ל על אודות הקב"ה, שרצונם הוא להתייחס לא-ל עצמו. אין מוקד עניינם בחוויה האישית-פסיכולוגית, מה שכיניתי הגישה "הפנומנולוגית".

הגישה האונטולוגית תטען שיש מקום להבין מדרשים אנתרופומורפיים כבעלי משמעות אונטולוגית, כלומר שתיאורים של הקב"ה נוגעים למהותו ולעצמותו. מתוך מדרשים שאביא להלן יש המאפיינים את

30 בניסוחו של אורבך, אמונות ודעות, עמ' 32.

31 י' ליבס, על המיתוס היהודי וגלגולו, משואות מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל: לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, תל אביב 1993, עמ' 246.

32 ליבס, שם, עמ' 252.

הקב"ה כ"פגיע" ותלוי באדם. במדרשים נוספים המוקד הוא ייחוס משמעות אונטולוגית למעשיו של האדם המסוגל להשפיע על מהותו של הקב"ה.

לפי הגישה הזאת נציע שאכן "כביכול" מעדן ומגביל את מלוא תוקפה של האמירה האונטולוגית, אך אינו עוקר אותה. במקרים רבים הוא מעדן את השפעת האדם על הקב"ה או את התיאורים הפוגעים בא-ל. לפי זה מסתבר שהתיאורים במדרש אינם משקפים במדויק את המציאות הא-לוהית. אין להבין את ההיסוס ש"כביכול" מצביע עליו כעוקר את המשמעות האונטולוגית כליל, אלא כמכה את מלוא תוקפה. אחרי העידון של "כביכול" נשאר צל של האונטולוגיה המקורית.

1. מכילתא דר"י, בשלח - מסכתא דשירה, פ' ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

ד"א 'ימינך ה' נאדרי בכח'
כשישראל עושין רצונו של מקום הן עושין שמאל ימין
שנ' "ימינך ה' ימינך ה' " שני פעמים
וכשאיין ישראל עושין רצונו של מקום
כביכול הן עושין ימין שמאל
שנ' השיב אחור ימינו (איכה ב, ג)

2. פסיקתא דרב כהנא, פיסקא כה - סליחות (מנדלבוים, עמ' 379):

ר' עזריה בשם ר' יודה בר' סימון
כל זמן שהעדיקים עושין רצונו של הקב"ה הן מוסיפין כח בגבורה
כמה דאת אומ' "ועתה יגדל נא"
אם לאו כביכול "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח)

3. מכילתא דר"י, בא - מסכתא דפסחא, פ' יד (עמ' 51-52):

ר' עקיבא אומר
אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו
כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה 'עצמך פדית'
וכן אתה מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם [...]
ומה ת"ל 'אתי מלבנון כלה' כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

בשני המקורות הראשונים אנו לומדים ש"כשישראל עושין רצונו של מקום" "הם עושין שמאל ימין" או "מוסיפין כוח בגבורה". כמו כן "כשאין עושין רצונו" הם "עושין ימין שמאל" או "מתישים כוחו של יוצר". מעשי האדם משפיעים על מידות הא-ל. יש במעשה אנוש כוח לחזק ולגרום למידת הרחמים (המסומל ב"ימין") להתגבר על מידת הדין (המסומל ב"שמאל"). זאת אומרת, למדרשים אלו מסר תאורגי מובהק. לשם ברור המונח "תאורגי" או "תאורגיה" אזכיר את הגדרתו של משה אידל במחקריו שמונח זה משמש "לציון פעולות שנועדו להשפיע על הא-לוהות, לרוב על מצבה הפנימי או על הדינמיקות הפנימיות שלה עצמה, אך לעתים גם על יחסה לאדם".³³ לטענתו, תפיסתם של חז"ל כללה הדגשה לטיבן התאורגי

33. מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגום א' בר-לבב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 173 (להלן: אידל, קבלה).

של המצוות, כלומר, את כוחן להשפיע על הא-לוהות בעצמותה. ניתן לומר, אם כן, כי אידל שומר על קיום המיתוס בחז"ל, אך מגביל אותו לפילוסופיה של קיום מצוות.³⁴ בדוגמאות שהבאתי לעיל, המצביעות על תאורגיה, מופיע המונח "כביכול". כעת עלינו לברר כיצד "כביכול" מגביל את התוכן התאורגי של המדרש בממד האונטולוגי. דחוק יהיה לאמץ את הגישה הפנומנולוגית כהסבר לכל תופעות האנתרופומורפיזם בחז"ל, לאור הטענה הא-פרוירית שהצגתי לעיל ולאור תוכן המדרשים שהובאו. במרכז העיון תעמודנה שתי שאלות: הראשונה, כיצד "כביכול" מעדן את הרעיון התאורגי? והשנייה, לאילו פעולות של האדם יש תוצאות תאורגיות?

1. שני מודלים להבנת "כביכול" בגישה האונטולוגית
אציע שני מודלים אפשריים להבין כיצד "כביכול" מעדן מדרשים בעלי אופי תאורגי. את כל אחד מהם ניתן לבסס על קטע מדרשי שמביע רעיון יסודי ייחודי.
המודל הראשון מבראשית רבה פרשה ד' (תיאודור-אלבק, עמ' 27-28):

כתי אחד שאל את ר' מאיר [...]
 אמר לו איפשר אותו שכתוב "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא" (יר' כג, כד)
 היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון!!
 אמר לו: הבא לי מראות גדולות. הביא לו.
 אמר לו: ראה בוביא שלך! ראה אותו גדולה.
 הבא לי מראות קטנות. הביא לו.
 ראה שם בוביא שלך. ראה אותה קטנה.
 אמר לו: אם שאתה בשר ודם, משנה עצמך בכל [מה] שתראה,
 מי שאמר והיה עולם על אחת כמה וכמה [...].
 כשהוא רוצה – "הלא את השמים והארץ אני מלא"
 וכשרוצה – מדבר עם משה משני בדי ארון".³⁵

התשובה לכתי מונחת במשל הבבואה. במשל, האדם עצמו אינו משתנה אלא בבואתו. בנמשל, הא-ל הוא בלתי משתנה. מה שנתפס על ידי האדם, באמצעות הבבואה, הוא השתקפות שמקורה מהא-ל עצמו ולא פרי דמיון האדם. להבהרת עניין הבבואה אביא את דברי מרטין בובר המתמייחסים לפן הא-לוהות שניתן להכרה על ידי האדם. הוא מכנה מהות זו "איש מוחלט" (the absolute person), שהוא יצירת הא-לוהים ולא הא-לוהים עצמו. לפן זה יש מציאות אונטולוגית.³⁶ להבנתו של בובר, ניתן להבין את "אישיותו של

³⁴ אידל, שם, עמ' 172-173.

³⁵ "בוביא" כאן היא במשמעות של בבואה. על פי מילון ארמי-אנגלי ניתן לתרגמה: "reflected image in metal, water; image, shadow". M. Jastrow, New York 1982. לעניות דעתי אין פירוש המשל להראות את יכולתו הבלתי מוגבלת של הא-ל להשתנות לצורות שונות.

³⁶ בובר מציג עניין זה ב"אחרית דבר" למהדורה השנייה (1957) של ספרו "אני ואתה" (יצא לאור בראשונה בגרמנית, 1923). כך בובר מסביר את ה"כינוי הפרדוקסלי שאנו מכנים את אל-הים בשם איש מוחלט, כלומר: איש שאין ליתנו עניין אצל היחסיים. בויקה שבלא מיוצע זו, שהוא זוקק עצמו אלינו, א-ללים נכנס כאיש המוחלט". ראה: מ"מ בובר,

א-להים כפעולתו [...] כי מתוך מסגרת הקיום האנושית אין יחס הדדי אחר מלבד יחס אישי". לפי זה, אין האדם יכול להשיג במישרין את עצמותו של הא-ל, אלא השתקפותו בלבד היא ה"מדברת" מבין שני בדי הארון. לאור זה ניתן להציע ש"כביכול" משמש כתזכורת שמה שנתפס על ידי האדם הוא השתקפות של הא-ל בלבד, דרך מראה, ולא הא-ל עצמו. מממרה אחר מאת חז"ל ניתן לבנות מודל נוסף. המודל השני, מיבמות מט ע"ב:

כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה,
משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה.

כאן חז"ל מבחינים בין נבואתו של משה רבנו לנבואתם של שאר הנביאים. משה רבנו השיג את נבואתו דרך "אספקלריא מאירה", בניגוד לשאר הנביאים שלא השיגו את נבואתם אלא דרך "אספקלריא שאינה מאירה". להבנת מימרה זו עלינו להגדיר את המילה "אספקלריה". במילון של קראוס אספקלריא מוגדרת בשני דרכים: כסיר מתכת המשמש כראי, וכמראה עשויה מאבן שקופה ומצופה יריעות דקות אשר שימשה לפנים כזוגית חלון.³⁷ הגדרות אלה מתבססות על ההקשר שהמילה מופיעה בו במשנה כלים פרק ל משנה ב: "אספקלריא, טהורה, ותמחוי שעשאו אספקלריא, טמא". בפירושו למשנה שם הרמב"ם מציג הגדרה מורחבת:

ספקלריה, הוא המסך שעושין כדי שייראו הצורות מאחוריו, והיא לדעת מלה מורכבת ספק לראיה³⁸ ופירושה ראייה מסופקת לפי שהרואה מאחורי מסך של זכוכית או שהם או כל דבר שקוף זולתם אינו רואהו במקומו המדויק כפי שמתברר במדעי הראות, וכן אינו נראה כפי ממדיו המדויקים. וקוראין חכמים את המסך השקוף מאד שאינו מסתיר מאומה ממה שאחוריו ספקלריה המאירה. ואמרו על דרך המשל בהשגת משה רבינו עליו השלום את הענינים האלהים ושהוא השיג את הבורא בתכלית מה שאפשר לאדם להשיג מחמת ששכלו קשור בהיולי, כמו שאמר יתעלה על כך כי לא יראני האדם וחי כמו שבארנו בפרקי אבות, אמרו כל הנביאים נסתכלו בספקלריה שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל בספקלריה המאירה. וכבר חרגנו מענין ההלכה אבל בארנו ענין נפלא.³⁹

לפי פירוש זה לאספקלריא הנביא משיג את הבורא דרך עדשה ותופס משהו ממהותו. מכאן הדרך אינה רחוקה ליישום גישה זאת כלפי כל אמירה של חז"ל הנוגעת לאופיו או לטיבו של הא-ל. השגת הא-ל לפי חז"ל היא דרך מסך. מה שנראה דרך המסך "אינו נראה כפי ממדיו המדויקים", כניסוחו של הרמב"ם, אך נראה הוא בכל זאת. השגתם היא של הא-ל עצמו. יש לראייה זו ממשות אונטולוגית, אף על פי שהיא ראייה מטושטשת. כאן השימוש במונח "כביכול" מודיע על עצם קיומו של המסך. לסיכום, לפי הגישה האונטולוגית ישנן שתי אפשרויות להבנת השימוש ב"כביכול" בעידון המסר

"אני ואתה – אחרית דבר", בתרגום לעברית: סוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים 1980, עמ' 102.

S. Kraus, *Griechische und Latinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 37 Berlin 1899, ועיין עוד בערך "אספקלריא", עמ' 129.

38 עיין דברי הרב קפאח שם בהערה 6.

39 פירוש המשנה לרמב"ם, תרגום הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ח. תוספות יום טוב מציג תרגום נוסף: אספקלריא משמע ברי"ל, דהיינו עדשה. ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל לשמות לח, ח: "במראת הצבאת – אספקלירי נחשא".

התאורגי/אנתרופומורפי: "כביכול" מודיע על קיומה של "מראה" או על קיומו של "מסך".

2. לאילו מפעולות האדם יש תוצאות תאורגיות?

עד עכשיו עסקנו בשינויים המתחוללים בא-לוהים או במידות שלו, והגדרנו את האפשרות להבין כיצד "כביכול" מעדן את האמירות התאורגיות. נראה לי שאין מנוס מלהתייחס לשאלה הגדולה יותר העולה מסוגיה זו. מה גורם לשינויים אלו בא-לוהות? מה יכול להשפיע על הא-ל? במילים אחרות, לאילו מפעולות האדם יש תוצאות תאורגיות? בשאלה זו נעוצה תפיסתם של חז"ל את תפקידו של האדם בעולם. במדרשים שאביא כעת מובעת הטענה כי כתוצאה ממעשי האדם מתחולל שינוי בא-לוהים. מכילתא דר"י, בשלח - מסכתא דשירה, פ' ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

ד"א "ימינך ה' נאדרי בכח"

כשישראל עושין רצונו של מקום הן עושין שמאל ימין

שנ' "ימינך ה', ימינך ה' " שני פעמים

וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום

כביכול הן עושין ימין שמאל

שנ' השיב אחור ימינו (איכה ב, ג)

פסיקתא דרב כהנא פ' כה (מנדלבוים, עמ' 379):

"יוסיף אומיך" (איוב יז, ט) זה משה שהוא מעצים כוח גבורה,

כמה דאת אומר "ועתה יגדל נא כח ה'" [...]

הגבר מידת רחמים על מידת הדין [...]

לגיבור שהיה מתגושש באבן של משיית ועבר אחד וראה אותו,

אמר לו: יפה כוחך! לכב כוח כגיבור.

כמה דאת אמר "ועתה יגדל נא", וגו'.

ר' עזריה בשם ר' יודה בר' סימון:

כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של הקב"ה

הן מוסיפין כח בגבורה,

כמה דאת אומיך "ועתה יגדל נא",

ואם לאו כביכול "צור ילדך תשי".

באופן כללי, וכפי שראינו לעיל, קיום מצוות - "כשעושין רצונו של מקום", או להבדיל עשיית עברות - "כשאין עושין רצונו של מקום", משפיעים על מידותיו של הא-ל. כשהעם או הצדיק "עושין רצונו של מקום" הם נותנים כוח למידת הרחמים להתגבר על מידת הדין, או "מוסיפים כוח" לא-לוהים. אידל עומד על המשמעות הדתית של תפיסה תאורגית זו הטוענת שמצבו של הבורא, עצמתו או חולשתו, תלוי במעשי אנוש. כך אידל מסביר את מה שהוא מכנה "תאוריית ההגברה":

הכוח הא-לוהי תלוי בפעילות האנושית, היכולה להגבירו או להפחיתו; לחילופין, היחס בין המידות העליונות הוא תוצאה של מעשי האדם. עשיית רצון הא-ל דרך המצוות היא לפיכך האמצעי, שעל-

ידיו נוטל האדם חלק בתהליך הא-לוהי. דגש תלמודי-מדרשי במרכזיותו של הרצון הא-לוהי מייצג רציפות של מחשבה מקראית, שתוארה יפה על-ידי ה"א וה' פרנקפורט במילים אלו: "המחשבה היהודית לא התגברה לחלוטין על המחשבה המיתופואטית. למעשה, היא יצרה מיתוס חדש – מיתוס רצון הא-ל".⁴⁰

שני המדרשים לעיל משמשים תשתית לרעיון ההשפעה על הא-ל על ידי קיום מצוות באופן כללי. המדרשים הבאים מצביעים במיוחד על מעשים מסוימים. ברכות ז ע"א:

אמר רבי ישמעאל בן אלישע:
פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים,
וראיתי אכתריאל י-ה ה' צבקות שהוא יושב על כסא רם ונשא,
ואמר לי: ישמעאל בני ברכני!
אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך ותתנהג עם בניך
במדת הרחמים ותיכנס להם לפניך משורת הדין,
ונענע לי בראשו.

שבת פט ע"א:

ואמר ר' יהושע בן לוי:
בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות.
אומר לו: משה, אין שלום בעירך?
אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?
אמר לו: היה לך לעזרני.
מיד אמר לו (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת".

העזרה שמשה מעניק במעמד זה היא תפילה - "עתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת". במדרשים האלו מעשי האדם המשפיעים על מידותיו של הא-ל הם ברכה ותפילה. אפשר להסיק שלא לה' יש תפקיד מיוחד בתפיסה התאורגית של חז"ל. כמו כן, גם למתן צדקה יש מקום מיוחד. בבא בתרא י ע"א:

א"ר יוחנן מאי דכתיב "מלוה ה' חונן דל" (משלי יט, ז)
אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו
כביכול "עבד לווה לאיש מלוה" (משלי כב, ח).

המובן הפשוט של הפסוק "מלוה ה' חונן דל" הוא שהמלווה לעני כאילו מלווה לקב"ה. לכן אין למלווה לדאוג לפרעון חובו, שהרי "גמלו ישרם לו" (משלי יט, ז), דהיינו הקב"ה ישרם את חובו (בדרך זו או אחרת). הדרשה מרחיקה לכת ביישום המשל בנמשל בהצגת הקב"ה כלווה - כלומר, הא-ל משועבד

למלווה את העני. הווה אומר, מעשה הצדקה כאילו משעבד את הא-ל לעושיו. יש לציין ולהדגיש שלפי חז"ל מה שמשפיע על הא-ל הוא מעשה המצווה וההתנהגות המוסרית השייכים לעולם הזה, ולא כמעשה כישוף המנותק לגמרי מתחום המוסר והצדק.

מן הצד השני, חז"ל גם בחרו לייחד את הדיבור לכמה מהמעשים השליליים כגורמים הפוגעים בא-ל. כך, למשל:

סנהדרין עד ע"א:

תניא רשב"י אומר העובד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו מק"ו ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו פגם גבוה לא כל שכן.

עבודה זרה היא "פגם גבוה", דהיינו היא פוגעת בא-ל. במדרש הבא מתוארת הפגיעה הנגרמת על ידי ניאוף; ניתן ללמוד ממנו באופן כללי על משמעות מעשי האדם מבחינה אונטולוגית בתפיסת חז"ל. ויקרא רבה כג, יג (מרגליות, עמ' תקמז-תקמח):

רבי יהודה ברבי סימון בשם ר' לוי בן פטרא כתיב
 "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח) התשתם כחו שליוצר.

לצייר שהיה יושב וצר איקונין שלמלך,
 עם כשהוא גומרה באו ואמרו לו נתחלף המלך,
 מיד רפו ידיו שליוצר,

אמר: של מי נצור – שלראשון או שלשני?
 כך כל ארבעים יום הקב"ה עסוק בצורתו שלולד
 ולבסוף ארבעים יום היא הולכת ומקלקלת עם אחר
 מיד רפו ידיו שליוצר

אמר: של מי נצור של ראשון או שלשני
 הוי "צור ילדך תשי" התשתם כחו שליוצר.

י' זעיר לית בקרייה כוותיה.⁴¹

אמר ר' יצחק מצינו כל עוברי עבירות הגונב נהנה והגנב מפסיד,
 הגוזל נהנה והגוזל מפסיד,

ברם הכא שניהן נהנין, מי מפסיד

כביכול הק' שהוא מאבד סממניו.⁴²

הנחת היסוד שבא לידי ביטוי במדרש זה היא שהקב"ה תלוי במעשה האדם. למעשה, נראה כי ניאוף הוא רק דוגמה לעברה מבין העברות. דוגמה זו נבחרה אולי מפאת חומרתה ומיקומה בעשרת הדברות, אך ייתכן גם שנבחר דווקא הניאוף שכן כתוצאה מעברה זו נוצרת מציאות גשמית, דהיינו ולד ממזר. על ידי בחירה בניאוף כדוגמה חז"ל מדגישים שכל עברה מולידה, באופן מטפורי, תוצאות לא פחות משמעותיות מהולדת ולד שהוא ממזר. כל מעשה עברה יוצר מציאות של משהו שהוא בגדר "ממזר". רצונם של חז"ל

41 הכוונה להערת המסורה לפסוק זה. מרגלית מעיר על אתר: "י' זעיר וכו'. יו"ד של תשי קטנה היא ואין במקרא כמותה, לרמז כי כביכול תש כוחו של ה', שיו"ד היא אות ראשונה משמו".

42 מרגלית מעיר: מאבד סממניו. צ"ל סממניו, עח"נ, שמוציא סממניו על יצירת ולד ממזר.

להודיע בבידור שכל מעשי האדם, הן עברות והן מעשי מצוות, גורמים לקיומן של ישויות אונטולוגיות בעולם הרוחני המשפיעות לרעה (או לטובה) על הבורא. לדעת אידל, תפיסה זו של יחסי הגומלין בין מעשי בני אדם (ישראל) לבין הבורא היא "רעיון-מפתח של הספרות הרבנית".⁴³ לדבריו, במדרש זה ביקשו חז"ל ללמדנו כי "החטא מרפה ממש את כוח ה'גבורה' הא-לוהית [...] החטא סותר אפוא את הפעילות הא-לוהית וגורם לא-ל רפיון וחולשה. מאידך גיסא, עשיית רצון הא-ל נתפסת כמוסיפה כוח בגבורה".⁴⁴ בהצגת מערכת קיום המצוות בדרך זו מסתתר מענה לשאלה בסיסית שחז"ל ללא ספק היו מודעים לה, אף שלא נשאלה אי פעם בפירוש בספרות חז"ל: למה לקיים מצוות ולהימנע מעברות? אף על פי כן נשמעת דרך מדרשים אלה התשובה: קיום מצוות מוצג כמעשה תמיכה לא-לוהים או, במונח אחר, כפעולה תאורגית. בכך ביקשו חז"ל לתת תאוצה ומוטיבציה לשמירת המצוות.⁴⁵

3. האפשרות של השפעת עם ישראל על הא-ל וביטוייה בתהליכים היסטוריים המדרשים שהבאנו לעיל מעניקים משמעות אונטולוגית למעשה האדם הבודד. המדרשים שנביא כעת מייחסים משמעות ייחודית לאירועים היסטוריים. לפני שנדון במדרשים שעניינם גלות השכינה או סבלו של הקב"ה יחד עם עמו, עלינו להתייחס להבנת רעיון המעורבות של הקב"ה בהיסטוריה באופן כללי. במקרא, אף שהקב"ה הוא דמות מרכזית בעלילה, תפקיד דמות זו הוא לנהל ולהשיג על הנעשה. חוקר הדתות יוסטון שמיט ראה את הרעיון של ניהול הקב"ה את ההיסטוריה כברית התיכון של היהדות.⁴⁶ באופן רחב עוד יותר ראה החוקר הגרמני לודוויג קוהלר את התערבותו של הא-ל בהיסטוריה כמקור למשמעות קיום האנושות כולה. לדעתו המקרא מביא את סיפור הבריאה לא כעובדה מדעית אלא כמקור המשמעות הדתית להיסטוריה.⁴⁷

אחת מתפיסות היסוד של המקרא היא קיום מערכת שכר ועונש, יסוד שמשקף ומואר בסיפורי מקרא רבים. לדעת הרמב"ן תפקידם של סיפור מעשה בראשית ומעשי האבות הוא להדגיש את העקרונות האמוניים של שכר ועונש, חטא וגלות.⁴⁸ אורבך, בעיסוקו במחשבת חז"ל, מבליט את המשמעות התאולוגית של אותו יחס אימננטי בין הא-ל לבין העולם המתבטא במושג ההשגחה: "הא-ל הכול יכול, בורא העולם, המנהיגו ודואג לברואיו, הוא בהכרח נבדל מן העולם, מעל ומעבר לו, אבל בה במידה כולל מושג ההשגחה את קרבתו לעולם".⁴⁹ אמנם, כפי שנראה במדרשים הבאים, קשה מאוד להבין את מעורבותו של הא-ל בהיסטוריה כמוגבלת למושג ההשגחה.

מכילתא דר"י, ב - מסכתא דפסחא פ' יד (הורוויץ-רבין, עמ' 51-52):

"ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צב-אות ה' אלו מלאכי השרת וכן אתה מוצא כל זמן שישאל

43 אידל, קבלה, עמ' 174.

44 שם, עמ' 175.

45 שם, עמ' 173.

46 H. Smith, *The World's Religions*, San Francisco 1991, p. 283. לנושא זה הקדיש יהודה אליצור דיונים רבים. ראה למשל קובץ ממחקריו: י' אליצור, ישראל והמקרא, ירושלים 1999.

47 L. Kohler, *Theologie des Alten Testaments*, Tuebingen 1936, p. 70. דיון מורחב בעניין ראה: B. Och, "Creation and Redemption: Towards a Theology of Creation", *Judaism*, 44(2) (1995), pp. 226-243.

48 הקדמה לספר בראשית, מהדורת שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' ט-י.

49 אורבך, אמונות ודעות, עמ' 30.

משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם שנ' "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (שמ' כד, י') [...] ר' עקיבא אומר אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה "עצמך פדית" וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם גלו למצרים שכינה עמהם שנאמר "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים" (ש"א ב, כז) גלו לבבל שכינה עמהם שנ' "למענכם שולחתי בבלה" (ישעיה מו, יד) [...] גלו לאדום שכינה עמהם שנ' "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה" (ישעיה סג, א). וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן שנ' "ושב ה' אלקיך את שבותך" (דברים ל, ג) אינו אומר והשיב אלא שב ואומר "אתי מלבנון כלה" (שה"ש ד, ח) וכי מלבנון היא באה והלא ללבנון היא עולה ומה ת"ל "אתי מלבנון כלה" כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

כאן מתוארת מעורבות הבורא באירועים הגורליים בהיסטוריה של עם ישראל: גלות מצרים, גלות בבל והגאולה העתידה לבוא. התמונה של הבורא המצטיירת כאן אינה של מגלה וגואל אלא של גולה ונגאל. במקרא לא מצאנו דמיון למעורבות כזאת המצביעה על תכונות של חולשה ופגיעות בדמותו של הא-ל. בשני המדרשים הבאים רמת הפגיעות חריפה עוד יותר.

פסיקתא דרב כהנא פ' יג, כ (מנדלבוים, עמ' 232):

"והוא אסור בזיקים" (ירמיה מ, א) מהו "והוא"
אמר ר' אחא כביכול הוא והוא

גיטין נח ע"א:

אמרה לפניו רבונו של עולם אם עלינו לא חסת על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה "בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאם יבא השודד עלינו" (ירמיה ו, כז) עליו לא נאמר אלא עלינו כביכול עלי ועליך בא שודד

לפנינו תמונה קשה של בורא עולם הכול-יכול ככול באזיקים ושדוד. מתוך מדרשים אלה ברור כי אין לתאר את מעורבות הא-ל בגלות ובגאולה כמשגיח במאורעות בלבד. כאן הא-ל הוא לא מעל ההיסטוריה ומביים אותה, אלא הרי הוא שחקן בתוך העלילה הסובל את סבלם ושמח בשמחתם של בני ישראל. במדרשים אלו ישנו גם ביטוי למתחיות הקיימת בין טרנסנדנטליות – כוחו הכל-יכול לקיים את המין האנושי כיצור רוחני אוטונומי – לבין האימננטיות המתבטאת במעורבותו של הא-ל במתרחש בעולם. לדברי פקנהיים, מעיון במכלול המדרשים על נושאים אלה עולה כי לסתירות בין טרנסנדנטיות ואימננטיות א-לוהית לבין הכוח הא-לוהי והחירות האנושית לא הציעו חז"ל יישוב או פתרון, אלא נתנו להן ביטוי בלבד. אלא שלביטוי זה מידה מרבית של כנות, פתיחות ומודעות למשמעותו.⁵⁰

חז"ל מציעים תפיסה תאורגית בגלוי ובמודע, ללא כל ניסיון להכחות את הפרדוקס הנובע מתמונות המציאות שציינו. אך, פן נשכח את הדבר אשר ראו עניינו, בא "כביכול" ומזכיר שהא-ל שהוא עמם בצרתם, הוא בורא העולם העומד מעבר להיסטוריה. "כביכול" הוא המונח המצביע על המציאות המורכבת

50 לדיון חשוב שמשמש תשתית להבנתי ראה: E. Fackenheim, God's presence in history: *Jewish affirmations and philosophic reflections*, New York 1970, esp. pp. 23–24 (להלן: פקנהיים, נוכחות).

והפרדוקסלית שחז"ל מודעים לה, תפיסה הדוגלת באימננטיות מדהימה מחד גיסא ומסרבת להתפשר על הממד הטרנסנדנטי מאידך גיסא.

סיכום

מה שהניע אותי בעיון זה הוא הרצון להבין משהו על תפיסת א-לוהים של חז"ל. המוקש הגדול ביותר בדרך להבנת מחשבת חז"ל על אודות דברים העומדים ברומו של עולם הוא המוגבלות של כלי השפה, במיוחד בתחומים אלו. ה"תאולוגיה" של חז"ל מסתתרת מאחורי התיאורים האנתרופומורפיים הנפוצים בספרות האגדה והמדרש. בחלק ניכר ממקורות אלו מופיע המונח "כביכול". עיון בדרך שבה "כביכול" מגדיר ומעיד את מדרשי חז"ל מעמיק את ההבנה של תפיסת חז"ל את הא-לוהים.

בתולדות פרשנות המונח הבאנו את הגישה ההרמנויטית המוענת שאין "כביכול" אלא כלי הרמנויטי שישימש את חז"ל כעלה תאנה להסתיר מחשבות נועזות בעשייה הפרשנית. כן הבאנו את הגישה הרטורית המוענת ש"כביכול" הוא טכסס המיועד לשבר את האוזן ולקרב את הבנת השומעים (או הקוראים) לדברי הדרשן. אך אף על פי שבמקרים מסוימים אפשרות זו תקפה – אין זה עיקר שימוש של המונח; הסובר שזוהו עיקר התפקיד של המונח מתעלם, לדעתי, מן העיקר. מתוך עיון במקורות מספר שבהם מופיעה המילה "כביכול" הגענו למסקנה שלעיתים ההסבר ההרמנויטי או הרטורי הוא אכן המתאים ביותר. עם זאת, הצעתי שמול מדרשים אחרים נצא נשכרים באימוץ גישה שלישית, והיא הגישה המהותית להבנת "כביכול". עמדתי היא שפירוש מהותי של תפקידו של המונח "כביכול" הוא הקרוב ביותר לפשט המדרשים ברוב המקורות. יתר על כן, על ידי פירוש מהותי נחשפים ממדים חדשים לתפיסתם התאולוגית של חז"ל.

השימוש במונח "כביכול" הוא ביטוי לכך שאין בשפת אנוש יכולת להביע ולהעביר את המציאות הא-לוהית כפי שהיא. לכן כל ניסיון להגדיר במדויק את תפקידו של "כביכול" במדרש כלשהו נגזר מראש לכישלון. שהרי זה כל המסר של "כביכול", שאי אפשר להגדיר במדויק את הרעיון.

על אף האמור, ניסיתי להבהיר במקצת כיצד ובאיזו מידה מעיד "כביכול" את תוכן הדרשה. מטרת הייתה להדגים את תפקידו המהותי של "כביכול", ועל ידי כך להעמיק את הבנתנו בעולם האמונה של חז"ל. בנוסף לתכונות אנתרופומורפיות עיינו בעצם תופעת האנתרופומורפיזם בחז"ל. בהקשר זה העליתי שתי אפשרויות באשר לפעולת העידון של "כביכול". הראשונה, הגישה הפנומנולוגית, ש"כביכול" מעביר את מוקד הדרשה מתיאור של הא-לוהים לחוויה של האדם. השנייה, הגישה האונטולוגית, שאין האנתרופומורפיזם ביטוי לחוויה דתית גרידא אלא נאמר בו דבר חיובי אונטולוגי בנוגע לא-ל עצמו. תפקידו של "כביכול" להכחות את מלוא תוקפה של האמירה האונטולוגית אך לא לעקור אותה, ויחד עם זאת להצביע על מודעותם של חז"ל לקיום הפרדוקס בין אמירות תאורגיות ל"אמונות מקובלות".

בסוף המסע, ניתן לשאול: מה יוצא מעיון זה בקורפוס הנבחר מספרות חז"ל על אודות דמותו של הקב"ה כפי שהיא מצטיירת בעיני חז"ל? מהם הקווים לדמותו של הא-ל? ממקורותינו תעלה תמונה די עגומה של הא-ל. הרי הוא מתואר כישן, מובל לגלות ומשועבד שם, מותש ואף כבול באזיקים. הא-ל הזה פגיע ביותר, שהרי הוא תלוי במעשי האדם היכול לפי בחירתו לסייעו על ידי הוספת כוח לגבורה, או לחילופין להזיקו ולפגוע בו. תמונה זו עומדת כמובן בסתירה חריפה לעיקרי האמונה החורטת על דגלה תפיסה של א-ל "אמין כוח וכביר ורב אונים".

אילו יצאנו מנקודת ההנחה שלחז"ל מערכת אמונות ודעות מגובשת ומושלמת, היינו מוכרחים לפרש כל מקור בעייתי על פי מה שכיניתי "הגישה הפנומנולוגית" הממירה דיבור על הא-לוהים בחוויה אנושית. אך כפי שראינו, הנחה זו רעועה ולקויה. חוסר העקביות בתיאור דמותו של הא-ל בספרות חז"ל הוא דוגמה מובהקת לחוסר הדוגמיות בתאולוגיה של חז"ל בכלל. ואכן, בדבריו על יסודות האמונה של חז"ל ו"עיקרי הרעיונות הדתיים של היהדות התלמודית", גוטמן קובע:

אבות-הרעיונות הדתיים של היהדות לא נתנסחו בו בתלמוד מעולם ניסוח של קבע בדומה לזה. התלמוד אינו מנסה לעולם לתת לאמת שבאמונה של היהדות צורה מוצקה, והגבול שבין דברי אמונה החלים-על-הכל ובין דעות והשקפות של היחידים, מעורב הוא בכל מקום [...]. אין לך עדות מובהקת מזו לתחומים שנחתמו למחשבה הדתית של התלמוד מאשר העדרו של כל ניסיון לקבוע את תכניה של תורת ישראל קביעה דוגמאטית. אמנם דוחים בתלמוד את ההתקפות נגד דעות אלה או אחרות, כגון האמונה בתחיית המתים, והכופרים בעיקר בהן מוצאים מכלל ישראל, ואולם בשום מקום בתלמוד לא נמצא קביעה שיטתית של תוכן האמונה היהודית.⁵¹

יוצא, אם כן, שאנו משוחררים מלהתאים כל מדרש לתפיסה מקיפה כלשהי, דוגמת הגישה הפנומנולוגית. לאור היעדר מערכת תאולוגית מקיפה אצל חז"ל נפתחת לפנינו האפשרות להתעמק בכל מקור בפני עצמו ולחשוף דרכו אמת, גם אם משוערת. זאת, חרף הקשיים התאולוגיים הנגררים כתוצאה מהתעמקות זו. שלמה שכטר, בעבודתו החלוצית בנושא זה, טען שיש להתייחס למקורות כאל רסיסים בודדים המאירים כל אחד פן אחר וחלקי מתוך התאולוגיה של חז"ל.⁵² בעיניו, חז"ל היו כה שקועים בתוך עולמם הדתי שכלל לא היו מודעים או זקוקים לתפיסה דוגמאטית תאולוגית כוללת.⁵³

ההכרה בחוסר עקביות בסיסית כמאפיין של מחשבת חז"ל גם מציעה הסבר לעובדה שהמונח "כביכול" מופיע לעתים במקור אחד ולא במקור אחר מקביל. לשני המקורות המקבילים ייתכנו שני פירושים עם נימות שונות.⁵⁴

בנוסף לתפקידו המסייג של "כביכול", רצוני להציע כי המונח פותח אשנב לעולמם הפנימי של חז"ל. חז"ל נאבקו בניסיון לתפוס כיצד א-ל אין סופי, בלתי מוגבל, כל-יכול וידע-כול, בכל זאת מתגלה במקום מסוים ובזמן מסוים לבני אנוש. חז"ל מתעקשים שמצב פרדוקסלי זה הוא אכן המציאות. נראה שעצם השימוש ב"כביכול" מעיד על המודעות שהייתה לחז"ל למתח הקיים בפרדוקס זה. כאמירתו של הפילוסוף אמיל פקנהיים, חז"ל אמנם התבוננו ביחסם לקב"ה אך בו בזמן עמדו לפניו. התאולוגיה שלהם נותרת חלקית, וזה באורח מודע ועיקש.⁵⁵

ייתכן, אמנם, שהחכמים לא חשו בפרדוקס זה באופן תמידי, שהרי הם היו כה שקועים בחיים של

51 י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 34; 44.

52 S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, p. 16

53 "With God as a reality, Revelation as a fact, the Torah as a rule of life, and the hope of Redemption as a most vivid expectation, they felt no need for formulating their dogmas into a creed". Schechter, p. 12

54 על תופעה זו של מקבילות שהמונח "כביכול" מופיע בהן או נעדר מהן פירטתי בעבודתי, נספח א. מדברי אידל עולה כי טענה תאורגית חריפה הרבה יותר באה לידי ביטוי במקרים שבהם המונח "כביכול" אינו מופיע כסייג לאמירה. ראה אידל, קבלה, עמ' 158–159.

55 פקנהיים, נוכחות, עמ' 24.

תורה ואמונה עד כדי כך שלא הרגישו כל צורך בהצדקה עצמית ובבניית מערכת תאולוגית כוללת. ניתן להוסיף שמאחר שהיו רגילים לדבר בלשון אנתרופומורפית, בעקבות המקרא עצמו, לא ראו צורך לסייג את דבריהם באופן תמידי. מאידך גיסא נראה שלעיתים הם חשו במרחק מסוים, ואז יצאו מתוך "ד' אמות של הלכה" ובכך חוו את המתח שבין שני הקטבים - האמונה בא-ל אימננטי וטרנסנדנטי כאחד. "כביכול" מביע מודעות לתופעה פרדוקסלית זו.

אסיים בדברי הרמב"ן על אופי לימוד התלמוד שנראים רלוונטיים ביותר בהקשר עיונו כאן:

ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובותי... כולן בעיני תשובות נצחות... ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיותי. אין הדבר כן. כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות... דאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפרשי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמות השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו. וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא.⁵⁶

56 רמב"ן, ההקדמה למלחמות ה' (פירושו על הר"ף ועל השגות ר' זרחיה הלוי), פסקי הלכות רב אלפס ממסכת כתובות, ד' מצגר (עורך), ירושלים 2003.

"אם למדת מרב אחד אל תאמר דיי"

השפעת יציאתו של "אחר" לתרבות רעה על גיבוש תפיסת לימוד התורה של רבי מאיר

יעל שלוסברג

מבוא

דמותו של "אחר" - אלישע בן אבויה - היא מהדמויות המרתקות ביותר המאכלסות את ספרות חז"ל. אלישע בן אבויה, בן הדור השלישי לתנאים, אחד מארבעה שנכנסו לפרדס, לא יצא ממנו בשלום כחברו רבי עקיבא, אלא יצא לתרבות רעה. תיאור התפקדותו והניסיון לברר את הסיבות שהביאו לצעד חריג זה מעסיקים רבות את חז"ל הן במקורות הארץ-ישראליים והן במקורות הבבליים, ואף חוקרים רבים בני זמננו.¹ מאמר זה מנסה לבחון את שאלת ההשפעה של יציאתו של "אחר" לתרבות רעה על גיבוש התפיסה של אופני לימוד התורה אצל תלמידו המובהק של "אחר" - רבי מאיר.

רבי מאיר אומר: אם למדת מרב אחד אל תאמר דיי אלא לך אצל חכם (אחר) ולמוד תורה. ואל תלך אצל הכל אלא למי שהוא קרוב לך מתחלה, שנאמר: שְׁתֵּה מַיִם מִבּוֹרֶךְ וְנָזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֵרֶךְ (משלי ה, ט). חובה הוא לאדם שישמש שלשה תלמידי חכמים, כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא, שנאמר: אִשְׁרֵי אָדָם שֶׁמַּע לִי לְשִׁקָּד עַל דִּלְתָתִי יוֹם יוֹם לְשִׁמּוֹר מְזוּזַת פֶּתָחִי (משלי ה, לד), אל תקרי דלתותי אלא דלת דלתותי כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך, אם שניהם כאחד טובים, שנאמר: בְּבִקְרָךְ זָרַע אֶת זֶעַךְ וְלָעָרְבַּ אֶל תִּנְחַרְבַּ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִקְשֶׁר וְזֶה אוֹ זֶה נָאִם שְׁנֵיהֶם בְּאֶחָד טוֹבִים (קהלת יא, 1).

(אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק שלישי הלכה ו)

במשנה זו עוסק רבי מאיר בדרכי קניין התורה וקובע כמה כללי יסוד: הראשון שבהם הוא כי לא די לו לאדם ב"עשה לך רב"² אחד. לימוד תורה על כל רבדיה מחייב נקודות מבט שונות הנקנות מחכמים שונים,

1 בירושלמי מובא הדיון בדמותו במסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג במסגרת דיון בדברי המשנה "ולא במרכבה ביחיד", ובבבלי מובא דיון רחב מאוד בדמותו במסכת חגיגה יד ע"א – טו ע"ב. בשני המקורות נפתח הדיון בברייתא "ארבעה נכנסו לפרדס", עיין בנספח למאמר. בבבלי מוקדש ל"אחר" גם דיון קצר בקידושין לא ע"ב ובחולין קמב ע"א (ראה להלן בהמשך המאמר). לסקירת מחקר חלקית עיין להלן הערה 12. כל המובאות מהירושלמי הן עפ"י מהדורת זוסמן שעפ"י כ"י לידן, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 783–785.

2 ידועים דברי יהושע בן פרחיה במסכת אבות האומר: "עֲשֵׂה לָךְ רַב וְקֵנֶה לָךְ חֵבֶר וְהָיוּ דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְפָנֶיךָ זְכוּת" (אבות א, 1), וכן דברי רבן גמליאל: "עֲשֵׂה לָךְ רַב וְהִסְתַּלַּק מִן הַסֶּפֶק, וְאֵל תִּרְבֶּה לְעֶשֶׂר אֲמִדוֹת" (שם א, טז). הרמב"ם, וכן רבי עובדיה מברטנורא, מסבירים שדברי יהושע בן פרחיה מכוונים ללימוד תורה, "שלא ילמוד היום מאחד ולמחר מאחר" (רמב"ם, פירוש המשניות, אבות א, 1), ואילו דברי רבן גמליאל מכוונים להוראה, כדברי הברטנורא: "אם בא דין

ומחייב יצירת אפשרות של עימות בין תפיסות וגישות שונות בתורה.³

הכלל השני מסייג את הראשון וקובע כי "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ".⁴ על האדם ללמוד אצל מי שהוא מרגיש אליו שייכות; אצל מי שדרך הלימוד שלו היא בבחינת "בורך" ו"בארך" שלך.

עד כאן הלשון היא לשון של הצעה בלתי מחייבת: "אל תאמר" ו"אל תלך". בהמשך המשנה הלשון מחריפה: "חובה הוא לאדם". בלימוד תורה אל לו לאדם להסתפק ברב אחד: בשימוש תלמידי חכמים חובה עליו לשמש שלושה, אולי מפני ש"גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה".⁵ את המספר "שלושה" דווקא לומד רבי מאיר מדרשת הפסוק במשלי ח, לד. השקידה על התורה נמשלת לדלת, מזוזה ופתח, שהן אולי רמז לשלוש דרכים לפיענוח חכמת התורה, וכדברי רבי אברהם אבן עזרא על הפסוק: "ויתכן לפרש פתחי - פתחי החכמה, ודלתותיה ומזוזותיה הם התחבולות שבכל חכמה, והם המושכלות הראשונות ומהם יתחברו ההקשות ולהם יחזרו התולדות הצודקות".

הדוגמאות שנותן רבי מאיר לשלושת החכמים שאותם ראוי לשמש - "כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא" - אכן מייצגות גישות שונות: רבי אליעזר בכיר תלמידי בית שמאי,⁶ רבי יהושע המחזיק

לפניך ונסתפקת בו עשה לך רב". רבי מאיר, כמו יהושע בן פרחיה, מדבר על לימוד תורה ומציג עמדה הפוכה: "אם למדת מרב אחד - אל תאמר דיו!". מעניין לציין כי ייתכן למצוא קשר בין הביוגרפיה של יהושע בן פרחיה לזו של רבי מאיר. הגמרא בסוטה מז ע"א מתארת את דחייתו של ישו בידי רבו, יהושע בן פרחיה, עד ש"הסית ונידח והחטיא את ישראל". אף אם לא נתייחס לבעייתיות ההיסטורית העולה מן הדברים, ודאי הוא שהגמרא מתייחסת למערכת היחסים המורכבת והעדינה שבין רב לתלמיד, ואף שאין כאן המקום להאריך ייתכן לומר שדברי יהושע בן פרחיה במסכת אבות מושפעים מחוויה טראומטית זו. במאמר זה ננסה לבחון את מערכת היחסים של התלמיד (רבי מאיר) לרב (אחר) ואת השפעתה על תפיסת עולמו של רבי מאיר.

גם הגמרא בעבודה זרה יט ע"א מציגה את הגישה ההפוכה לגישת "עשה לך רב": "והיה כעץ שתול על פלגי מים, אמרי דבי רבי ינאי: כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם". רש"י: "שתול - נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר. נטוע - מעיקרו ולא זו משם לעולם כלומר כעץ שתול יעשה תלמיד [את] עצמו לילך וללמוד מכל האדם ולא כעץ נטוע להשתקע לפני רב אחד". הגמרא ממשיכה: "אמר להו רב חסדא לרבנן בעינא דאימא לכו מלתא ומסתפינא דשבקיתו לי ואוליתו כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם שבקוהו ואוול קמיה דרבא אמר להו הני מיילי סברא אבל גמרא מרב אחד עדיף כי היכי דלא ליפלוג לישני". לפי דברי רש"י על אתר יוצא שרבא מפריד בין גמרא, שהיא העברת הנוסח המדויק מרב לתלמיד ובה עדיף הלימוד מרב אחד כדי שלא תשתבש גרסתו, לבין סברה, שהיא לדבריו "ללמוד חריפות וחידוד הלב לאחר שלמד ושגורה בפיו גרסת התלמוד", ובה עדיף ללמוד מיותר מרב אחד. רבא פותר, אם כך, את הסוגיה באופן של "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

עבודה זרה יט ע"א.

ברכות ז ע"ב. כאן נלמד העניין מרב ותלמיד נוספים: אליהו ואלישע.

עין לדוגמה י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב 1968, עמ' 309-320. הוא מביא מקורות רבים המוכיחים שרבי אליעזר היה שמותי, דהיינו תלמיד בית שמאי "המהלך בשיטתם" (שם, עמ' 311), אף שבעניינים מסוימים מצינו שדעתו כדעת בית הלל (שם, עמ' 315), ולהלכות אחרות שלו אין הקבלה בדברי בית שמאי (שם, עמ' 329). כמו כן עיין "בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, שמוזכר עניין זה פעמים רבות לאורך ספרו. לדוגמה עיין עמ' 275 ובהערה 11.

בתורת בית הלל⁷ ורבי עקיבא "שעשה כל התורה טבעות טבעות"⁸ ובמובנים רבים מכיל את שני הבתים. שלושה אלו מסמלים גם את העברת התורה מדור לדור, שכן רבי אליעזר ורבי יהושע הם רבותיו של רבי עקיבא, ורבי עקיבא הוא רבו של רבי מאיר. שלושה דורות של העברת התורה מבטיחים כי "שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם".⁹

הסבר נוסף לשאלה מדוע חובה לשמש דווקא שלושה תלמידי חכמים נותן רבי מאיר באמצעות פסוק מקהלת: "בפֿקר זרע את זרעך וְלַעֲרֵב אֶל תַּנַּח יִדְךָ כִּי אֵינְךָ יֹדֵעַ אִי זֶה יִכְשֶׁר הִזֶּה אוֹ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם בָּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת יא, 1). ודאי נשמע כאן הדה של החוויה האישית שעבר רבי מאיר כשרבו, אלישע בן אבויה, סרח ויצא לתרבות רעה. תלמיד שלמד אצל רב אחד בלבד, כגון אלישע בן אבויה, עלול למצוא עצמו בידיים ריקות, "מתייתם" מרבו אם זה מתפקד, ואין לו על מי להישען. כל דרכו של רבי מאיר מושפעת עמוקות מהתפקדותו של "אחר". אין הוא מוותר על הניסיון להחזירו בתשובה,¹⁰ ואין הוא מרים ידיים אף אחרי מותו של "אחר" בניסיון להביאו לחיי העולם הבא.¹¹

נראה לי נכון לומר שאף בקביעת דרכי הלימוד מושפע רבי מאיר עמוקות ממהלך חיי רבו שקיצץ בנטיעות.

דרשת הפסוק מקהלת על שימוש תלמידי חכמים מעמידה את חוויית הספק כחוויה קיומית העומדת במרכז חווייתו של כל לומד תורה. התהייה "אִי זֶה יִכְשֶׁר הִזֶּה אוֹ זֶה" או האם "שְׁנֵיהֶם בָּאֶחָד טוֹבִים" כמוסבת על הרב, אומר רבי מאיר, צריך שתכרסם תדיר בלב התלמיד המשמש את רבו, והיא המחייבת אותו שלא להסתפק ב"עשה לך רב" אחד.

המאמר מנסה לבדוק האם, לדעת רבי מאיר, החובה לשמש שלושה תלמידי חכמים, ודווקא "כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא", תסייע בעמידה מול ספק זה.

על מנת לענות על שאלה זו יש לברר מה אירע לאלישע בן אבויה, רבו של רבי מאיר. יש לשאול מהן הסיבות להתפקדותו,¹² ולבדוק האם רבי מאיר מציע דרך להתמודד עם השלכות מעשיו של "אחר".

7 בדיון על "ח דבר שגזרו בו ביום מנתח בן שלום (ראה הערה קודמת) את הסוגיה ומתעכב על המחלוקת בין רבי אליעזר בן הורקנוס לבין רבי יהושע בן חנניה כמייצגים את שני הבתים (שם, עמ' 264–266). בהקשר זה מעניין המקור בקהלת רבה ה, ח שבו מובא סיפורו של עקילס הגר הבא לפני רבי אליעזר – הפועל כשמאי לפניו (עיין שבת ל ע"ב) – ודוחה, ובא גם לפני רבי יהושע – הפועל כהלל (שם, שם) – ומקבלו. אף מסקנת הגרים בשני המקורות זהה – בבבלי: "לימים נודווגו למקום אחד אמרו: קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה", ובקהלת רבה: "טובה היא האריכה שהאריך רבי יהושע עם עקילס הגר מהקפדה שהקפיד בו רבי אליעזר שאילולי כן חזר לסיאורו (סירחוננו – י"ש)".

8 אבות דרבי נתן, נוסח א, פי"ח ה"א. רבי עקיבא היה תלמידם של רבי אליעזר ורבי יהושע, כלומר תלמידם של שני הבתים. נדרים נ ע"א: "אמרה ליה זיל הוי בי רב אול תרתי סרי שנין קמי דרבי אליעזר ורבי יהושע...".

9 בבא מציעא פה ע"א. אמנם כאן הגמרא מדברת על מי "שהוא תלמיד חכם, ובנו תלמיד חכם וכן בנו תלמיד חכם", אך דומה שניתן להחיל את הדברים גם על העברת התורה מרב לתלמידו המובהק, כמו שמצינו בכבוד אב שלעתיים כבוד רבו קודם לכבוד אביו: "שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא", עיין משנה בבא מציעא פ"ב ה"א.

10 עיין ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב דברי רבי מאיר ל"אחר": "ולית את חזר כך?", וכן בבלי חגיגה טו ע"ב: "אמר לו (רבי מאיר ל"אחר): אף אתה חזור כך", ועוד.

11 ירושלמי שם ובבלי שם. ראה בנספח למאמר.

12 רבים מאוד דנו במגוון הסיבות שהביאו להתפקדותו של "אחר" כפי שהן מופיעות במקורות הארץ-ישראליים ובמקורות הבבליים. מאחר שנושא דיונו הוא בירור הזיקה הקיימת בין התפקדותו של "אחר" לקביעתו הדווקנית של רבי מאיר שלפיה חובה היא לאדם שישמש שלושה תלמידי חכמים כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא, ולא דיון בדמותו של "אחר", לא נעסוק כאן במערך השלם של הסיבות שהביאו להתפקדותו, אלא רק במה שנוגע

א

הגמרא במסכת חגיגה מתארת את האירוע שבו קיבל "אחר" את כינויו:

נפק (יצא) אחר לתרבות רעה. נפק אשכח (יצא ומצא) זונה, תבעה. אמרה ליה: ולא אלישע בן אבויא את!? עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה (עקר צנון מן הערוגה בשבת ונתן לה). אמרה:

אחר הוא.¹³

"אחר" שיוצא לתרבות רעה מקבל את שמו מזונה שבאופן פרדוקסלי מזכירה לו מי הוא. היא אמנם מזהה את פניו, אך מעשיו הן בתחום הדתי (חילול שבת) והן בתחום המוסרי (תביעת זונה) כל כך רחוקים מאלו של אלישע בן אבויא התנא, עד שהיא פוסקת: "אחר הוא".

מה גרם לו ל"אחר" לצאת לתרבות רעה?

גם הבבלי וגם הירושלמי מתחבטים בשאלה זו ונותנים תשובות שונות הנראות סותרות, תשובות החושפות פנים שונות באישיותו של "אחר". אף "אחר" עצמו נותן תשובה לאותה שאלה, ותולה את יציאתו לתרבות רעה בהתנהגות אביו בעת ברית המילה שלו כשאבויא אבא, המתרשם עמוקות מהאש היורדת מן השמים בעת שרבי אליעזר ורבי יהושע "עוסקים בדין" ולומדים תורה, נודר להקדיש את בנו לתורה: "לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה (התורה) באותו איש (אחר)",¹⁴ מעיד "אחר" על עצמו.

הסוגיה העוסקת ב"אחר" בבבלי פותחת בברייתא המתארת את הארבעה שנכנסו בפרדס:¹⁵

ישירות לענייננו. לדיון במכלול הסיבות להתפקרותו ראה ספרה של נ' בארי, 'יצא לתרבות רעה, תל אביב 2007 (להלן: בארי, יצא), וכן במאמרו של ר' ועקנין, "אלישע בן אבויא: 'אחר' או 'אחור'; הגורמים לתופעת החילון ודרכים להתמודד עמה", הגות בחינוך היהודי, ג-ד (תשס"ב), עמ' 213–231, שם הוא דן בנושא באריכות, ומתוך מכלול המקורות מונה תשעה גורמים שונים (אף כי חלקם קרובים) להתפקרותו. עיין גם במאמרו של י' ברנדס, "על אחר ואחרות – החריג ומעמדו בבית המדרש", בתוך: ח' דויטש ומ' בן ששון (עורכים), האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו: אסופת מאמרים לזכרו של דודי דויטש, 2001, עמ' 402–415 (להלן: ברנדס, על אחר). ברנדס מבחין בין שתי קבוצות של הסברים: קבוצה אחת היא הסברים העיוניים להתפקרותו, וקבוצה שנייה נעוצה באישיותו של "אחר". עיין שם בסיכום, עמ' 414–415, וכן בספרו של גושן-גוטשטיין: A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben Arach*, Stanford 2000. נוספים ראה להלן בהערה 15.

למבנה הסוגיה הירושלמי ראה בארי, יצא, עמ' 33–40, ולמבנה הסוגיה בבבלי עיין שם, עמ' 105 ואילך. כמו כן ראה בנספח למאמר זה המעמיד את הסוגיות זו מול זו. במאמר זה נעסוק במקורות מקבילים משני התלמודים.

ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב.

קולמוסים רבים נשתברו בהסברה של ברייתא זו, כדברי י' ליבס, חטאו של אלישע; ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים 1990 (להלן ליבס, אלישע): "סבורני שאין עוד בספרות חז"ל פסקא באורך דומה שהוקדשו לה מילות פרשנות ומחקר כה רבות כפי שהוקדשו למעשה זה" (עמ' 1). לסקירת מחקר ראשונית בנושא ראה למשל ליבס, שם, עמ' 1–10, ובארי, יצא, עמ' 7–31. בארי דנה באריכות בשאלה "האם הברייתא משקפת איזה שהוא ניסיון מיסטי, או שמא אינה אלא משל לעיון אינטלקטואלי תורני או פילוסופי", ומביאה את הגישות השונות. כמו כן עיין י' דיאמנט-גורמן, אלישע בן אבויא: היבטים חדשים בדמותו על-פי פרשנות מודרנית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ב, עמ' 44–51 (להלן: דיאמנט-גורמן, אלישע). עוד עיין במאמרה של ד' חשן: "אלישע בן אבויא – עקיפה והתגלמות האבסורד בתורת האלוהות של רבי עקיבא", דרך אגדה, יא (תשע"א), עמ' 7–56 (להלן חשן, אלישע). חשן רואה בכניסה לפרדס מאבק בין שתי אסכולות הפוכות: אסכולת המים של רבי עקיבא ואסכולת האש המיוצגת בדמותו של אלישע בן אבויא. נפילתו של אלישע בן אבויא נעוצה לשיטתה בכך שאף על פי ש"הוקדש לתורה על פי אסכולת האש" (שם, עמ' 28) – ראה סיפור הברית של "אחר" – הוא הסתופף בצלה של תורה אחרת, היא תורת המים של רבי עקיבא, מה שגרם לכך "שאש זרה ליותה

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן: בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. בן עזאי הציץ ומת עליו הכתוב ואמר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע ועליו הכתוב ואמר דבש מצאת אכול דייך פן תשבענו והקאתו. **אחר קיצץ בנטיעות.** רבי עקיבא יצא בשלום.¹⁶

הכניסה לפרדס, דהיינו לעומק תורת הסוד, להתבוננות במעשה מרכבה, הנה חוויה מיסטית רוחנית נעלה שלא כל אחד יכול לעמוד בה. יש מי שימצא את מותו (בן עזאי) ויש מי שטיטרף עליו דעתו (בן זומא), יש מי שיצא בשלום (רבי עקיבא), אך יש גם מי שיגיע לידי כפירה ("אחר"). את הכפירה של "אחר" הגמרא מסבירה בהמשך ואומרת כי "אחר" חדל להאמין באחדות הבורא והאמין בקיום שתי רשויות. כך מסביר רב האי גאון:

ופירוש "אחר קיצץ בנטיעות", משל הוא על עיקר הדבר. ארבעה נכנסו לפרדס, וכיוון שהפסיד אחר והשחית, דימוהו למי שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות, כי אחר חשב שיש שתי רשויות, כאלו האמגושים (פרסיים), שאומרין הורמיז ואהורמין ומקור טוב ומקור רע, מעון אור וחושך. לטעם זה נתכוון תנא זה ששנה משנה זו.¹⁷

גם הסוגיה בירושלמי פותחת בברייתא של סיפור הפרדס.¹⁸ היא ממשיכה בתיאור מעשיו של "אחר" אחרי שקיצץ בנטיעות ("שהיה הורג רבי תורה",¹⁹ מגרש תינוקות של בית רבן מבית המדרש איש לאומנותו ומסייע בידי הרומאים בעצות הלכתיות לכפות חילול שבת על אחיו היהודים), ולבסוף מתארת מפגש-לימוד בין רבי מאיר ל"אחר" ("ומה היית דורש בו עוד?") כשהרב רוכב על סוסו בשבת והתלמיד מהלך לצדו ברחובות טבריה. הדיון בין השניים כולל גם את סיפור ברית המילה של "אחר", ומקפל בתוכו את גרסת "אחר" לשאלת התפקודות. המפגש מסתיים באזהרת "אחר" לרבי מאיר: "דיך מאיר עד כאן תחום שבת". קריאתו של רבי מאיר לרבו לחזור בו נדחית, והאשמה מוטלת על כתפי בת קול:

א"ל (רבי מאיר ל"אחר"): וכל הדא חכמתא אית בך ולית את חזר בך? א"ל לית אנא יכיל, א"ל למה? א"ל: שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים רכוב על סוסי ביה"כ שחל להיות בשבת ושמעתי בת קול יצאה מבית קודש הקדשים ואומרת שובו בני חוץ מאלישע בן אביה שידע כחי ומרד בי.²⁰

עתה, כמעט בסיום הסוגיה העוסקת ב"אחר",²¹ אחרי שתיארה את כניסתו ויציאתו מן הפרדס, את מעשיו

אותו כל ימי חייו ואף הכריעה אותו בסופו של דבר" (שם, עמ' 30). מאחר שאין זה נושא המאמר לא נרחיב בכך.
 16 הציטוט הוא מהבבלי חגיגה יד ע"ב, אך הברייתא מופיעה לראשונה בתוספתא חגיגה ב, ג, וכן כאמור בירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג.
 17 תשובת רב האי גאון, בתוך: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, חגיגה, עמ' 31. לעניין שתי רשויות עיין ש' רוזנברג, "הטוב והרע בהגות היהודית", האוניברסיטה המשודרת, משרד הבטחון, 1985, עמ' 7-23, וכן בארי, יצא, עמ' 111-116.
 18 על ההבדלים בין הבבלי לירושלמי בעניין זה ראה בארי, יצא, עמ' 107-109 ועוד.
 19 הפירוש הרווח הוא שהיה הורג תלמידים שחכמתם הייתה רבה. לפירוש אחר ראה ליבס, אלישע, עמ' 14, וכן ברנדס, על אחר, עמ' 409.
 20 ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב.
 21 עיין בנספח למאמר.

בתוך בית המדרש ומחוצה לו, את המפגשים והדיונים עם רבי מאיר תלמידו והביאה את גרסת "אחר" עצמו להתפקדותו, שואלת הגמרא את השאלה המטרידה מכול: "וכל דא מן הן אתת ליה?" (וכל זה מניין בא לו), ונותנת שלוש תשובות שונות הבאות להסביר את מקור הנפילה של "אחר".²² כפי שאמרנו, הגמרא פתחה את הדיון ב"אחר" בסיפור הכניסה לפרדס. האם אין בסיפור זה מענה לשאלה ששואלת עתה הגמרא "וכל דא מן הן אתת ליה"? נראה שעל אף העובדה שהגמרא מציבה את סיפור הפרדס בראש הסוגיה וכמבוא לה, אין היא רואה בו את סיבת נפילתו של "אחר" אלא את תוצאתה. הפרדס הוא פועל יוצא של אירועים שקדמו לו.

אולי ניתן לומר שעל פי הירושלמי נכון לראות בסיפור הפרדס את סופו של התהליך, ויש לחתור על כן להבנת שורשי הנפילה בפרדס ולשאול מה גרם לכך ש"אחר", משיצא מן הפרדס, קיצץ בנטיעות. על רבי עקיבא אומר הירושלמי כי הוא "נכנס בשלום ויצא בשלום", דהיינו נקודת המבחן מוצבת כבר בכניסה: מי שנכנס בשלום - בשלמות - יוכל גם לצאת בשלום, מבלי להיפגע, ואילו מי שכשיצא קיצץ בנטיעות מעיד על עצמו שכבר כניסתו פגמה הייתה. את שורש הפגימה הזו המלווה את "אחר" כבר בכניסתו לפרדס מחפשת הגמרא ונותנת שלוש תשובות הפותחות שלושה כיווני מחשבה:

פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גינוסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת. אמר: כתיב (דברים כב, ז) 'שֶׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמֶיךָ'; איכן היא טובתו של זה איכן היא אריכות ימיו של זה? ולא היה יודע שדרשה ר' יעקב לפניו ממנו למען ייטב לך לעולם הבא שכולו טוב והארכת ימים לעתיד שכולו ארוך. **ויש אומר** ע"י שראה לשונו של ר' יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם אמר זו תורה וזו שכרה? זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקן זה הוא הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו זו תורה וזו שכרה? דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים! **ויש אומר** אמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה.²³

ברצוני לטעון כי הגמרא, בתארה כאן שלוש מהסיבות להתפקדותו של "אחר", בוחרת לדון באותן סיבות הבוחנות את היחסים שבין רב לתלמיד. הגמרא מחפשת את שורש נפילתו של "אחר" באמצעות בחינת נקודת הריחוק שלו מרבי אליעזר, מרבי יהושע ומרבי עקיבא, הם אותם שלושה שבדברי רבי מאיר באבות דרבי נתן מהווים דוגמה לשלושת החכמים שאותם חובה על כל תלמיד לשמש. איתור נקודות הריחוק של "אחר" מכל אחד מהם יבהיר את נקודות התורפה הגורמות בסופו של דבר לכפירה של "אחר" מחד גיסא, ויצביע על הדרכים להימנע מנפילה מעין זו מאידך גיסא.

נבחן כל אחת מהסיבות שמציינת הגמרא, אך נתחיל מהסיבה השלישית: "ויש אומר אמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עכו"ם...". כאן הגמרא מציבה דגם הפוך לזה של רבי יהושע בן חנניה שעליו מספר רבי דוסא בן הרכינס: "זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו

22 עיין לעיל בהערה 12, שם מוזכר מאמרו של ועקנין המונה תשעה גורמים שונים להתפקדותו של "אחר". במאמר זה נבדקים רק הגורמים המשפיעים על גיבוש תפיסת עולמו של רבי מאיר ביחס לאופני לימוד תורה.

23 ירושלמי שם. עיין גם ברנדס, על אחר, הערה 15 עמ' 529.

אזינו בדברי תורה,²⁴ ועל רבי יהושע אומר רבו - רבן יוחנן בן זכאי - "אשרי יולדתו".²⁵ אף שרבי יהושע נתייתם בגיל צעיר - החינוך לטהרה ולדביקות שזכה לו בראשית חייו, "הגירסא דינקותא" שקיבל, השפיע עמוקות על המשך דרכו.

בניגוד לו קיבל "אחר" חינוך שונה בתכלית: בברית המילה שלו אביו מתפעל מהעצמה ומהכבוד הנובעים מלימוד תורה ולא מעצם לימוד התורה וקדושתה,²⁶ ונפשה של אמו נוהה אחרי ריחות עבודה זרה ("והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכניה"). כלומר, לשאלה "וכל דא מן הן אתת ליה?" הגמרא עונה כי מה שהכשיל את "אחר" הוא היעדר החינוך לדבקות בקדושה. היפוכו הוא מה שמקדם את רבי יהושע: החינוך לדבקות בקדושה כבר בגיל הניקות.²⁷

הסיבה השנייה שהגמרא מציינת להתפרקותו של "אחר" שונה בתכלית מהראשונה, והיא שאלה פילוסופית שימיה כימות עולם - שאלת שכר ועונש: "ויש אומר על ידי שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם אמר זו תורה וזו שכרה?!"²⁸, וזו אף מסקנתו של "אחר": "דומה שאין שכר...". בתיאור סיבה זו הגמרא מציבה דגם מנוגד בתכלית לזה של רבי עקיבא שעמו מתקיים העימות החריף ביותר: הכניסה לפרדס מציבה את "אחר" ואת רבי עקיבא בשני קצוות הפוכים, אך כבר תחילת דרכם הפוכה: "אחר" נמצא בבית המדרש מיום שהוא עומד על דעתו, ולעומתו רבי עקיבא מתחיל את דרכו בתורה בגיל ארבעים.²⁹ אביו של "אחר" בוחר עבורו את דרכו - "אם יתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו" - ואילו רבי עקיבא בוחר בעצמו את דרכו: "מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו. אמר: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשה כבדול על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם..."³⁰. רבי עקיבא עושה את דרכו פנימה לתוך עולם בית המדרש ועד לב לבה של תורת הסוד והמיסטיקה, ומאותה נקודה בדיוק עושה "אחר" את דרכו החוצה.

הניגוד העמוק ביניהם טמון, כפי שאומרת חשן, בשתי תפיסות הפוכות הנוצרות האחת במים (רבי עקיבא) והאחרת באש ("אחר").³¹ הפער העמוק בין שתי הדמויות נחשף גם כשרבי מאיר ו"אחר" מטיילים בשוק של טבריה ומתדיינים דיון פילוסופי באפשרות התשובה של "אחר".³² "אחר" חוזר ואומר שוב

24 יבמות ח ע"א.

25 מסכת אבות ב, ח.

26 כדברי "אחר" עצמו לרבי מאיר: "אמר להן אבויא אבא רבותי אם כך היא כוחה של תורה אם נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש" (ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב).

27 מאחר שכפי שהזכרנו לעיל גם "אחר" עצמו תולה את הסיבה ליציאתו לתרבות רעה בחוסר השלמות של אביו ובכך מתנער מאחריות למעשיו ומטיל אותה על מי שאחראי היה לחינוכו, ייתכן שניתן לראות את הדיון במעשי אמו של "אחר" דיון משלים לטיעון זה.

28 ראה מקבילות: קידושין לט ע"ב וחולין קמב ע"א; בהן הסיפור מיוחס לרבי חוצפית המתורגמן.

29 אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ו ה'.

30 אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ו ה"ב.

31 ראה לעיל סוף הערה 14. חשן מסבירה: "במידת המים מבחנו של האדם אינו כבמידת האש - דבקות מוחלטת או פער המתבסס על פעילות כל שהיא - אלא להפך: האיפוס המוחלט של האדם: יכולתו להציץ ולפסוע בקול דממה דקה לצד הנוכחות האלוהית מבלי שזו תחוש בו, מבלי שיתרחש מגע שידגיש מיד את נחיתותו האיכותית שאינה בטלה לעולם..." (חשן, אלישע, עמ' 34). לשיטתה כל החכמים שנכנסו לפרדס נכנסו כתלמידים מבית מדרשו של רבי עקיבא, אך מאחר שלא איפסו את עצמם אלא שאפו להידבק באלוקות כשיטת האש - נפלו. אני מסכימה מאוד עם ההבחנה שעושה חשן בין דרך האש לדרך המים (ועמדו על כך רבות וארוכות בחסידות), אך אני מקבלת את האופן שבו היא מסבירה את אסכולת המים של רבי עקיבא כתפיסה העומדת על גבול האבסורד ולפיה, כדבריה, "חדלונו של שומר מצוות האל הוא קיומו" (שם, עמ' 8), אך אין כאן המקום להאריך.

32 אין זה מענייננו להרחיב כאן בנושא הדיונים המרתקים שבין רבי מאיר ל"אחר", שכן מסגרת הדיון שלנו היא הדגשת

ושבו: "עקיבא רבך לא כך היה דורש".³³ באמצעות רבי מאיר, התלמיד המשותף לשניהם, מתעמת "אחר" עם תפיסת רבי עקיבא אך בדרך שאינה ראויה: הוא שם בפי רבי עקיבא את תפיסותיו שלו המנוגדות תכלית הניגוד לאלה של רבי עקיבא. אף בשאלת שכר ועונש הם מייצגים, כפי שניתן לראות מתיאור מותו של רבי עקיבא, גישות הפוכות:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן?³⁴

שאלת התלמידים היא שאלת שכר ועונש: האם גם כשמענים אותך במסכת עינויים כזאת אתה עומד באמונתך? ובניסוח זהה לזה המופיע בסיפורו של "אחר" שואלים מלאכי השרת את הקב"ה:

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא זו תורה וזו שכרה?³⁵

רבי עקיבא, כמו "אחר" חברו, מתמודד גם הוא עם תחושת חוסר הצדק, עם שאלת צדיק ורע לו, אך תגובתו הפוכה מזו של "אחר":

אמר להם (לתלמידיו): כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו! היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד.

בעוד שחוסר הצדק האלוכי ביחס לרבי יהודה הנחתום³⁵ גורם ל"אחר" לכפור בעיקר, הרי שרבי עקיבא, שחוזה על בשרו אותה הנהגה, מגיע דווקא מתוכה לנקודת שיא באמונתו. כשתלמידיו שואלים אותו על הנהגת הקב"ה את עולמו, הוא עונה להם תשובה המתייחסת להנהגת האדם את חייו הוא. כל ימי האדם, אומר רבי עקיבא, הם הכנה למבחן הנעלה ביותר של קידוש השם ("כל ימי הייתי מצטער"). כל ימיו צריך האדם להכין עצמו לכך שיהא מסוגל, אם יידרש, לקיים את "ואהבת את ה' אלוהיך ... אפילו הוא נוטל את נשמתך", מדרגה, שלשיטת רבי עקיבא, אם זוכה האדם להגיע אליה - מתכפרים כל עוונותיו.³⁶ בנקודת המבחן שרבי עקיבא מתעלה בה - "אחר" נופל.

הסיבה הראשונה שהגמרא מזכירה כהסבר לכפירתו של "אחר" נראית על פניה כנוגעת גם היא לשאלת

שכר ועונש, אך נראה כי לא היא:³⁷

דרכם ההפוכה של רבי עקיבא ו"אחר".

33 ירושלמי חגיגה ב, א, עז"ב. על הניגוד בין רבי עקיבא ל"אחר" עיין ליבס, אלישע, עמ' 85-91.

34 בבלי ברכות סא ע"ב.

35 ראה לעיל הערה 28.

36 ראה סנהדרין קא ע"א-ע"ב, שם אומר רבי עקיבא לרבו רבי אליעזר "חביבין יסורין", שכן יסורים מכפרים. להרחבה על עניין "חביבין יסורין" עיין א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון וניו יורק תשכ"ב, עמ' 93-106.

37 זו היא גישתה של בארי, יצא, עמ' 88-93, שם היא רואה בשתי הסיבות הראשונות סיבות הנוגעות לשאלת התאודיצאה, שאלה ש"אחר" אינו מוצא לה פתרון ואילו תשובת רבי יעקב - "למען יטב לך" - לעולם הבא שכולו טוב, והארכת ימים - לעולם שכולו ארוך" היא לדעתה "תשובה הולמת לשתי השאלות כאחת" (שם, עמ' 93). אף ששני התיאורים מציגים התמודדות של אלישע עם העוול האלוכי בעולם יש לשניהם מקום, לדעתה, שכן הם מתייחסים למציאות שונה: סיפור שילוח הקן עוסק בימים כתיקונם, ימים של פסטורליה בבקעת גינוסר, ואילו סיפור רבי יהודה הנחתום עוסק בגזרות שבימי מרד בר כוכבא. בדומה טוענת דיאמנט כי בסיפור שילוח הקן משתקפת בעיית הצדק האלוכי ברובד הפרטי ואילו במעשה יהודה הנחתום בא לידי ביטוי העיתוי המיוחד של שעת השמד, וסיפור זה מבטא את בעיית הצדק האלוכי במישור הלאומי (דיאמנט-גורמן, אלישע, עמ' 224). גם ליבס, אלישע, רואה בשני התיאורים שמתאר הירושלמי תביעה לצדק הפשוט ולקיום המילולי של הכתובים, והיעדר נכונות לקבל כל הסבר הסוטה מכך

פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גינוסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת. אמר: כתיב (דברים כב, ז) שִׁלַּח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים; איכן היא טובתו של זה איכן היא אריכות ימיו של זה? ולא היה יודע שדרשה ר' יעקב לפניו ממנו למען ייטב לך לעולם הבא שכולו טוב והארכת ימים לעתיד שכולו ארוך.³⁸

אף שסוגיית שילוח הקן ודרשת רבי יעקב מעלות באופן ברור את שאלת שכר ועונש - אין הביטוי "שכר" מופיע ולו פעם אחת בקטע זה.³⁹ עובדה לשונית זו מחזקת לדעתי את הסברה שבמקרה זה הגמרא רוצה להדגיש סיבה שונה לפעילתו של "אחר". דומה שנקודת הכשל המתוארת כאן נובעת ממידת הגאווה⁴⁰ המובילה את "אחר" להסתמך על מראה עיניו ועל ידיעותיו שלו בלבד: "ראה אדם אחד", למחר "ראה אדם אחר", "ולא היה יודע...". נקודת המוצא שלו להתמודדות עם שאלות פילוסופיות-אמוניות מבוססת כולה על הראייה ועל הידיעה שלו, על כוח השיפוט שלו. נראה לי שכאן הגמרא מעמידה את "אחר" בניגוד גמור לרבי אליעזר בן הורקנוס המתבטל לפני רבותיו. עליו אומר רבן יוחנן בן זכאי "בור סוד שאינו מאבד טיפה";⁴¹ זהו אף יחסו של רבי אליעזר אל עצמו: "ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם",⁴² וכשרבו, רבן יוחנן בן זכאי, מבקש ממנו במעמד הורקנוס אביו "אמור לנו דבר אחד מן התורה", הוא מגיב: "אמשול לך משל, למה הדבר דומה: לבור הזה שאינו יכול להוציא מים יותר ממה שהוא מכניס. כך אני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבלתי ממך".⁴³ רבי אליעזר רואה עצמו בראש ובראשונה כבור: כמי שממשיך ומעביר את מסורת רבותיו עד משה רבנו, וככה הוא מבטל את נקודת המבט שלו. כל תורתו של רבי אליעזר מבוססת על מה שקיבל מפי השמועה, איש מפי איש, ולא על הראייה העצמית שלו, שהיא בעיניו ראייה חלקית בלבד.

תורתו של "אחר", לעומת זאת, מבוססת בראש ובראשונה על מראה עיניו: "ראה אדם אחד עולה לראש הדקל", ולמחר "ראה אדם אחר", ומה ש"לא היה יודע" לא נלקח בחשבון. "אחר" לא ידע "שדרשה ר' יעקב לפניו ממנו". האם לא שמע את דברי רבי יעקב שכבר דרש לפניו (לפנים ממנו) את הפסוק "למען ייטב לך והארכת ימים" - על העולם הבא? הגמרא במסכת קידושין⁴⁴ מביאה דיון ארוך בשאלת שכר ועונש ואומרת: "רבי יעקב היא, דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ובסיכום הדיון: "אמר רב

(שם, עמ' 40). אנו ננסה להציג תפיסה שונה להסבר שתי הסיבות הדומות המופיעות בירושלמי.

38 ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב.

39 בניגוד למקבילות בתוספתא חולין י, טז, שם נפתח הדיון בדברי רבי יעקב: "אין לך מצווה בתורה שאין מתן שכרה בצדה ותחית המתים כתובה בה...", ובבבלי חולין קמב ע"א: "ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה...".

40 מעניין לציין שליכס, אלישע, בניתוח שלו לברייתא בבבלי טוען כי "חטאו של אלישע לא היה נעוץ בטעות עיונית, אלא באופיו ובדרך הנהגתו שחסרה היתה את יסוד היראה והעונה שהוא התנאי העיקרי לעיסוק המיסטי לפי כל פרק 'אין דורשין'... חטאו השורשי של אחר, שממנו השתלשלו שאר חטאיו... היה חטא ההיכרים" (עמ' 23), ועיין שם עמ' 23-28.

41 מסכת אבות ב, ח. שם הדמות המנוגדת לרבי אליעזר בן הורקנוס היא של רבי אלעזר בן ערך, שעליו אומר רבן יוחנן בן זכאי שהוא "כמעין המתגבר", דהיינו בעל כוח של חידוש ומקורות.

42 סוכה כח ע"א.

43 פרקי דרבי אליעזר, פרק ב.

44 קידושין לט ע"ב, וכן במקבילה במסכת חולין קמב ע"א.

יוסף: אילמלי (אילו) דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה (בן בתו) - לא חטא.⁴⁵ לפי דברי הגמרא רבי יעקב היה נכדו של "אחר" וחי אחריו, אם כך לא יכול היה "אחר" לדעת את דבריו. מתברר, אם כך, שהביטוי "דרש לפני ממו" אינו ציון זמן אלא ציון אופן הדרישה. רבי יעקב הבין את מה שלא הבין סבו, "אחר". הוא הבין כי שיפוט של הנהגת הקב"ה על פי ראיית המציאות בלבד הוא שיפוט חלקי ושגוי, שכן מתן שכרן של מצוות הוא לעולם הבא. רבי יעקב הבין כי אין לשיפוט על פי מראה העיניים אלא יש להתבונן "לפנים" - לפנימיות הדברים. ראיית פנים היא הראייה המבוררת ("וראית את אחורי ופני לא יראו") המובילה למסקנות מדויקות, אך היא אפשרית רק אם האדם, מתוך ענווה, מכיר במוגבלותו. יוצא, אם כך, כי "אחר", שאין לו אלא מה שענינו רואות, כשרואה מעשה הנוגד את פרשנותו לכתובים - כופר בעיקר, ואילו נכדו, רבי יעקב, זוכה להגיע להבנה חדשה בכתוב. באופן דומה גם רבי אליעזר בן הורקנוס, שכל תורתו מבוססת על מה שישמע מרבותיו, זוכה לחדש בתורה כמעין המתגבר:

אמר לו (רבן יוחנן בן זכאי לרבי אליעזר בן הורקנוס): אמשול לך משל למה אתה דומה: למעין זה שהוא נובע ומוציא מים ויש בכוחו להוציא יותר ממה שנכנס לתוכו. כך אתה יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבל משה בסיני.⁴⁶

מי שהוא בבחינת בור סוד הנשען על רבותיו יכול להגיע אף למדרגת מעין היוצר ומחדש בתורה, אך מי שבגאוותו אין לו אלא עצמו סופו שמתנתק מעולם התורה ושוכח תלמודו, כמו רבי אלעזר בן ערך,⁴⁷ או שכופר בעיקר, כמו "אחר".

לסיכום חלק זה של דברינו נחזור לדברי רבי מאיר בפתיחת הדיון: "רבי מאיר אומר... חובה הוא לאדם שישמש שלשה תלמידי חכמים, כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא". נראה כי רבי מאיר מוטרד משתי שאלות: האם ניתן היה למנוע את נפילתו של "אחר" ובאיזו דרך, וכיצד ניתן למנוע נפילה מעין זו מאחרים.

דבריו באבות דרבי נתן על אופן לימוד התורה ושימושה, רבי מאיר משרטט את הדרך שיכולה לתת

45 בדקדוקי סופרים על מסכת חולין בהגהות מובא שבחלק מכתבי היד כל החלק האחרון המסיים את המסכת חסר, ומובאת הגמרא בנוסח: "אמר רב יוסף אילמלי דרשיה אחר להאי קרא כר' יעקב לא חטא". במסכת קידושין אין בדקדוקי סופרים הערה על כך. אהרן היימאן, בספרו תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, חלק שני עמ' 770, טוען שהמדובר ברבי יעקב בן קורשי, רבו של רבי, ואומר: "והאמת יורה דרכו שמעולם לא היה ר' יעקב בר ברתיה דאחר, אך היה כתוב בקידושין ובחולין שם שאמר רב יוסף אלמלי דרשיה אחר להאי קרא כר' יעקב בר קרשי ומתיבת קרשי נשתבש ונעשה ברתיה". הרב ע' שטיינליץ, בפירושו לגמרא על אתר וכן במקבילה בחולין קמב ע"א, אומר: "יש סבורים שר' יעקב זה (נכדו של "אחר") הוא ר' יעקב סתם הנוכח במקומות בודדים במשנה (בענייני אגדה והלכה). ויש שאמרו שהוא ר' יעקב בן קורשי בן זמנו של רבן שמעון בן גמליאל השני והיה רבו של רבי (רבי יהודה הנשיא)", כלומר תנא בדור הרביעי, כדור או דור וחצי אחרי זמנו של "אחר". לשיטה זו עדיין נשאר קושי בהסבר דברי הגמרא "שדרשה רבי יעקב לפני ממו" במשמעות של לפניו, שכן חי אחריו. לעומת זאת, ככ" הוויטקין, Bibliotheca Apostolica Ebr. 110-111 במסכת קידושין הנוסח הוא "ר' יעקב בר ברתיה" (דף קמב ע"א הוא הודף האחרון במסכת חולין ואינו מופיע בכ" הוויטקין), וכן הנוסח בדפוס ראשון ונציה ר"פ גם במסכת קידושין וגם במסכת חולין. למרות אי הבהירות המסיימת בנוגע לזהותו, בניתוח הדברים אני מתייחסת לרבי יעקב בן בנו של "אחר".

46 פרקי דרבי אליעזר, פרק ב.

47 עיין אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ד ה"ו; קהלת רבה, ז טו; בבלי שבת קמז ע"ב. לדיון מעמיק בדמותו של ר' אלעזר בן ערך והתנסותו בעניין זה ראה א' גושן-גוטשטיין, "ר' אלעזר בן ערך: סמל ומציאות", בתוך: א' אופנהיימר, "גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 173-197.

כלים להתמודדות עם סכנות הכפירה ועם הספק המלווה, כאמור, כל תלמיד המשימש את רבותיו, "אי זה יִכְשֶׁר הָזֶה אוֹ זֶה", או האם "שְׁנֵיהֶם כְּאַחַד טוֹבִים": התדבקות בשלושה תלמידי חכמים המגלמים באישיותם, בהשקפתם ובאורחות חייהם יסודות שונים, ולעתים אף הפוכים, היא המפתח לקניין תורה שהוא בר קיימא.

נראה שלא המספר עיקר - אף שגם לו יש משמעות⁴⁸ - אלא העובדה ששלוש הדמויות הנדונות מייצגות מחד גיסא שלושה דורות, ומאידך גיסא שלושתן יחד מדיגמות את העיקרון שבחר רבי מאיר להציג: כגון רבי אליעזר - ממנו ניתן ללמוד את דרכם של בית שמאי ואת כוחן של המסורת והענווה, רבי יהושע - ממנו ניתן ללמוד את דרכם של בית הלל ואת חשיבות החינוך מגיל הינקות, ורבי עקיבא - ממנו ניתן ללמוד את חכמות המיצוע ואיחוד הניגודים ואת ההתייחסות לשאלת הגמול בעולם.

ב

המפגש בין רבי מאיר ל"אחר" אף לאחר שהאחרון התפקר מעלה שאלה נוספת הקשורה ללימוד תורה. לא פחות מהשאלה ממני עליו ללמוד, מטרידה השאלה ממני אל לו לאדם ללמוד. רבי מאיר הוא שקובע: חובה על האדם שישמש שלושה תלמידי חכמים. האם יש גם מה שאסור לו לאדם בהקשר זה? ואיך נוהג רבי מאיר עצמו? בשאלה זו דנה הגמרא בהמשך הסוגיה בבבלי (חגיגה טו ע"ב).

הגמרא מתארת דיון ארוך בשאלה האם ניתן ללמוד תורה מתלמיד חכם שסרח, ושואלת: "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר?"; רבי מאיר עצמו מתלבט בדילמה זו ואף משיב לשואלים אותו באמצעות משל: "מצילין תיק הספר עם הספר".⁴⁹ כשם שבמקרה של שרפה בשבת מצילים את ספר התורה ואגב אורחא מצילים עמו את התיק שהוא עטוף בו, כך מצילים את "אחר" (הדומה לתיק) בזכות תורתו (הדומה לספר התורה). אך רבי מאיר אינו היחיד המתלבט בשאלת ההיתר ללמוד תורה ממני שסרח. מתלבטות בכך בנותיו של "אחר", ומתלבט רבי - רבי יהודה הנשיא; מתלבטים אמוראי ארץ ישראל ומתלבטים אמוראי בבל, מתלבטים בשמים ומתלבטים בארץ, וממילא הופכת השאלה משאלה אישית-פרטית לשאלה כללית ורב-דורית.

בתו של "אחר" (או בנותיו, על פי הגרסה בירושלמי) באה לפני רבי:

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי אמרה ליה: רבי פרנסני. אמר לה: בת מי את? אמרה לו: בתו של אחר אני. אמר לה: עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב לא גין לו ולא נֶכַד בְּעֶמּוֹ וְאֵין שְׂרִיד בְּמִגְרָיו (איוב יח, יט)?! אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו. מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי: ומה למתנגנין בה על אחת כמה וכמה.⁵⁰

בתו של "אחר" פונה בבקשת צדקה לרבי. סופה שהיא נענית, אך קודם לכן היא שומעת מפי רבי התייחסות הגורסת כי לצאצאיו של "אחר" ספק אם צריך להיות קיום. חובת ההוכחה מוטלת למעשה עליה, והיא מעלה את טענת ההפרדה: "הבט לתורתו ואל תזכור למעשיו" - אף שמעשי "אחר" מנותקים

48 על ייחודו של המספר שלוש עיין לדוגמה במדרש תנחומא, יתרו פרק י; שיר השירים רבה, א י, וכן הסברו של המהר"ל בספרו תפארת ישראל, ירושלים תשד"ם, פרק נ, ועוד.

49 ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ג.

50 בבלי חגיגה טו ע"ב.

מתורתו באופן שאין לה לאחרונה כל השפעה על התנהגותו לא בתחום הדתי ולא בתחום המוסרי - הבת מבקשת "זכור לתורתו". האם זו הפרדה אפשרית? כפי שהזכרנו, בתו של "אחר" אינה הראשונה שקובעת את קוד ההפרדה שבין התורה למעשים אצל "אחר". קודם לה רבי מאיר שאינו פוסק מללמוד תורה מ"אחר", מנסה להחזיר את רבו בתשובה⁵¹ ומשנכשל מנסה להילחם על העולם הבא שלו.⁵² כששואלים אותו תלמידיו: "אין אמרין לך בההוא עלמא למאן את בעי למבקר, לאבוכ או לרבך" (ירושלמי חגיגה ב, א, ע"ז ג), עונה רבי מאיר: "אנא מיקרב לרבי קדמיי ובתר כן לאבא", וכששואלים תלמידיו אם בשמים ישמעו לבקשה זו הוא עונה: "ולא כן תנינן מצילין תיק הספר עם הספר, תיק התפילין עם התפילין? מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו!".

רבי מאיר גורס כי יש להפריד בין האיש לבין תורתו, ולומד כי כשם שתיק של ספר תורה ניצל מן השרפה בשבת לא מפני שיש לו ערך עצמי אלא מפני שהוא עוטר את ספר התורה וניצל עמו ובזכותו, כך אלישע האיש מהווה מעין עטיפה לתורתו שלו. התורה שקיבל מרבתי, למד ולימד לתלמידיו היא תורה שיש בכוחה להצילו אף כשמעשיו מחייבים אותו. באותו אופן דורשת בתו של "אחר" מרבי את ההפרדה הנדרשת לדעתה בין מעשי אביה, שוודאי מחייבים אותו, לבין תורתו שנקלטה אצל תלמידיו וממשיכה על כן לפעול בעולם אף בניגוד לרצונו ודרכו של "אחר", ואף מקנה זכויות לצאצאיו.

משנתו הסדורה של רבי שבאה לידי ביטוי בפסוק שהוא מצטט באוזניה - "לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שְׁרִיד בְּמִגְוִרֵי" (איוב יח, יט) - נפרמת ונסדקת כלשהו: "ירדה אש מן השמים וסכסכה ספסלו של רבי". אם בתו של "אחר" יודעת לעשות את ההפרדה הדרושה, הרי שאין לקרוא עליה את הפסוק "לא נין לו ולא נכד בעמו". על שכמותה ודאי שאין לומר "ואין שריד במגוריו"⁵³!

דומה כי המפגש בין רבי לבתו של "אחר" עניינו העיקרי הוא בירור הסוגיה העקרונית, ולא מציאת פתרון כלכלי לעניייה של הבת. היא מעוניינת ביצירת "במה ציבורית" לבירור השאלה המטרידה אותה, ולכן היא פונה דווקא אל רבי ולא אל גבאי צדקה מן השורה. רבי פועל כמי שיש לו אחריות כלפי הדור כולו, ואף שהוא חי כשני דורות אחרי "אחר" הוא חושש להשלכות הקשות של מעשהו של "אחר", התנא שנכנס לפרדס ו"קיצץ בנטיעות", ולכן עונה לה בחריפות כה גדולה.⁵⁴

הדיון בין בתו של "אחר" לבין רבי "מועתק" בהמשך הגמרא לתוך בית המדרש הגדול בטבריה, הוא בית מדרש של רבי יוחנן וריש לקיש, גדולי האמוראים של הדור השני בארץ ישראל:

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב ב' שְׁפָתַי כְּהֵן יִשְׁקְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ ב' מְלָאךְ ה' צְבָאוֹת הוּא (מלאכי ב, ז)? אם דומה הרב למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו!

51 עיין ירושלמי חגיגה ב, א, ע"ז ב דברי רבי מאיר ל"אחר": "ולית את חזר כך?", וכן בבלי חגיגה טו ע"ב: "אמר לו (רבי מאיר ל"אחר): אף אתה חזר כך".

52 עיין במקורות מהירושלמי ומהבבלי המוזכרים בהערה הקודמת.

53 הירושלמי שם בפיו של רבי פסוק אחר מתהילים קט, א: "אל יהי לו מִשֶּׁךְ חֶסֶד וְאֵל יהי חוֹנֵן לִיתְקוּי" המעלה את השאלה האם מותר - כמעשה חסד - לתמוך בצאצאיו של "אחר", ולא כמו הבבלי ששאל האם ראוי שתהיה לו ל"אחר" המשכיות בעולם.

54 מעניין לציין שבמסכת אבות ד, כ רבי מביא את הדבר האחד המובא מכל תורתו של "אחר" בשמו: "אלישע בן אביה אומר, הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק". האם "אחר" רואה עצמו עתה כנייר מחוק שאין האותיות יכולות להיקלט בו כראוי, בניגוד לעברו המבטא מציאות של דיו הכתובה על נייר חדש שבו האותיות נקלטות היטב?

אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש: הַט אֶזְנְךָ וְשִׁמְעַתְּ דְּבַרְיָי חֲכָמִים וְלִבְךָ תִּשְׁמָעַתְּ לְדַעְתִּי (משלי כב, יז) – לדעתם לא נאמר, אלא לדעתי.

רב חנינא אמר מהכא: שְׁמַעִי בֵּת וְרֹאֵי וְהָטִי אֶזְנְךָ וְשִׁמְחִי עִמָּךְ וּבֵית אֲבִיךָ (תהילים מו, יא). קשו קראי אהרדי! לא קשיא, הא בגדול הא בקטן.⁵⁵

לשיטת רבי יוחנן תורה ניתן ללמוד רק מפי מי שדומה למלאך ה' צבאות בכל דרכו והנהגותיו. תורה ניתן ללמוד רק ממי שתוכו כבדו,⁵⁶ ממי שתורתו ומעשיו חד הם. ממילא הדרא שאלה לדוכתא: "ורבי מאיר כיצד למד תורה מפי של אחר" שהפך להיות כופר בעיקר?

ריש לקיש, שבעברו היה ראש לשודדים ומודע אולי יותר לחכמה המתקיימת גם מחוץ לבית המדרש,⁵⁷ מציג אלטרנטיבה שונה ללימוד תורה: הוא מגדיר את "אחר" כחכם שיש לשמוע ולהאזין לחכמתו, אך לבו של הלומד צריך להיות נתון לקב"ה. דומה כי התייחסותו של ריש לקיש לתורתו של "אחר" היא כאל חכמה חיצונית שוודאי יש מה ללמוד ממנה, אולי כמעט בבחינת "חכמה בגויים תאמין",⁵⁸ אך אסור שיהיה לה חלק בקביעת הנהגותיו ואמונתו של האדם. דומה כי ריש לקיש, ובעקבותיו גם רבי חנינא בר חמא שלומד עיקרון וזהו אך מפסוק אחר, רואים ביכולת ההפרדה הנדרשת מהלומד ערך חשוב שבכוחו לבנות את השקפת עולמו.

הגמרא ממשיכה להקשות על הסתירה הקיימת בין הפסוק ממלאכי שרבי יוחנן מצטט כתנא דמסייע לשיטתו לבין הפסוקים ממשלי ומתהילים שריש לקיש ורבי חנינא מצטטים כתנא דמסייע לשיטתם, וקובעת: "לא קשיא! הא בגדול הא בקטן". כאן הגמרא עוסקת בסתירה שבין הפסוקים עצמם וקובעת כי אין סתירה בין הפסוקים שכן הם עוסקים בשני סוגים של בני אדם, וביניהם יש להפריד: ה"גדול" אכן יכול לנהוג כשיטת ריש לקיש ולהפריד בין החכמה – השכל – לבין הלב, ולעומתו ה"קטן" אינו מסוגל להפרדה מעין זו והיא אף מסוכנת לו, לכן עליו ללמוד רק ממי ששלם בתורתו ובהנהגותיו, כדברי רבי יוחנן.

לכאורה יכול היה הדיון להסתיים בשלב זה שבו הוגדר הצורך בהפרדה ואובחנו שני סוגי ההפרדות: האחד – ההפרדה בין תורתו ובין מעשיו של החוטא, והאחר – ההפרדה בין שני סוגי לומדים. אך לא היא. אם קודם ראינו שהדיון בין בתו של "אחר" לבין רבי "מועתק" לבית המדרש בטבריה, הרי שעתה נראה שמעגלי הדיון מתרחבים עוד יותר, ומגיעים אף לישיבות בכל. הגמרא בוחרת להציג את הדיון באמצעות הבאת דעותיהם של תנאים בני דורות שונים ואמוראים בני דורות שונים, בארץ ישראל ובבבל בזה אחר זה, ולהדגיש בכך את הרצף הרעיוני-תוכני שנוצר בין הדורות, רצף שאינו תלוי זמן או מקום.

כי אתא רב דימי (כשבא רב דימי מארץ ישראל לבבל) אמר: אמרי במערבא רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא (רבי מאיר אכל תמר וזרק גלעינו לחוץ).

דרש רבא: מאי דכתיב אֶל גִּת אֶגוֹז יִכְרְתִי לְקֹאוֹת בְּאֶבִי הַנָּחַל וגו' (שיר השירים ו, יא)?

55 בבלי חגיגה טו ע"ב.

56 כך סובר רבן גמליאל, כשיטת בית שמאי: "היה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כבדו לא יכנס לבית המדרש" (בבלי ברכות כח ע"א). על שיטת בית שמאי עיין אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ב ה"ט. הד נוסף לאותו ויכוח עצמו ניתן למצוא בוויכוח שבין רבי לרבי חייא בשאלה אם מותר לשנות לתלמידים בשוק, עיין בבלי מועד קטן טז ע"א-ע"ב.

57 בבלי בבא מציעא פד ע"א, ורש"י על אתר.

58 איכה רבה, ב יג.

למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז? לומר לך מה אגוז זה אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס – אף תלמיד חכם אף על פי שסרח אין תורתו נמאסת. אשכחיה רבה בר שילא לאליהו אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה אמאי?
משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה אמאי?! **רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק...⁵⁹**

שלושת אמוראי בבל המתייחסים לשאלה הנידונה נותנים שלושה משלים שונים: משל התמר, משל האגוז ומשל הרימון. שלושת המשלים עוסקים, כמו גם תחילת הדיון, בשאלת ההפרדה וקובעים כי רבי מאיר יכול היה ללמוד תורה מפי "אחר" מפני שניחן ביכולת ההפרדה שבין הקליפה לפרי, בין התוך לחוץ. אם כך, מדוע יש צורך בשלושה משלים שונים (ואף בארבעה אם ניקח בחשבון גם את משל הספר ותיק הספר, התפילין ותיק התפילין שבו משתמש רבי מאיר עצמו בירושלמי)? האין די באחד מהם? נראה שלמרות הדמיון בין המשלים קיים ביניהם גם שוני המצריך את כולם.

את המשלים ניתן לחלק לשתי קטגוריות: משלים שיש בהם אלמנטים המייצגים פנים וחוץ (תמר וגלעין, תיק הספר והספר), ומשלים שאף שגם בהם יש אלמנטים כאלה הפרות שנדונים בהם הם בעלי קליפה כפולה (אגוז ורימון).

הקטגוריה הראשונה – משלים שיש בהם פנים וחוץ – נחלקת גם היא לשניים: במשל התמר החוץ, שהוא הפרי, הוא העיקר הנאכל בעוד שהגלעין נזרק, ואילו במשל הספר ותיק הספר הפנים הוא העיקר ואותו אנו חפצים לשמור.⁶⁰

כלומר: היחסים בין פנים לחוץ אינם ברורים תמיד ו/או חד-כיווניים: לעתים עלינו לשמור את הפנים ולעתים דווקא החוץ הוא הטעון שימור. בנמשל ייתכן אף לומר כי לא תמיד אנו יודעים לקבוע מהו הטעון שימור.

הקטגוריה השנייה של המשלים – זו שמתייחסת לאגוז ולרימון – מתייחדת בכך ששני פרות אלה הם בעלי קליפה חיצונית וגם קליפה פנימית הקשה יותר להפרדה מן הפרי. משלים אלו אינם מדברים רק על ההפרדה הגסה יותר שבין מעשיו של "אחר" (הנמשלים לקליפה החיצונית ואותם יש לזרוק) לבין תורתו (הנמשלת לפרי ונאכלת), אלא גם על הפרדה עדינה וקשה הרבה יותר, היא ההפרדה בתוך תורתו של "אחר". בתוך תורתו של "אחר" יש חלקים, אולי אלה הנוגעים יותר לתחום האמונות והדעות, שאותם שומה על רבי מאיר לזרוק, אך יש חלקים שרבי מאיר צריך ורוצה ליטול. כך מסביר הרב ישכר תמר בפירושו "עלי תמר" על הירושלמי:

אולם למרות כל רשעתו ובגידתו הנוראה (של "אחר") יש לדעת שבתקופת השמוד, שבת מדרשיות היו שוממים ונתמעטו החכמים, היה חלק ידוע ממשנה וברייתות שהיה שגור בפי אחר שאחרים מהחכמים לא ידעו והייתה צפויה שכחה ואבדון לחלק של תורה שבע"פ. ונתן רבי מאיר נפשו על הדבר להציל חלקי התורה שבע"פ שבפי הבוגד והצורר, שאף שעזב עמו, תורתו שמר בלי משיים.⁶¹

59 בבלי חגיגה טו ע"ב.

60 להסבר שונה של ההבדל בהבנת שני המשלים עיין דיאמנט-גורמן, אלישע, עמ' 146–148.

61 הרב ישכר תמר, עלי תמר על הירושלמי, ישיבת הר עציון תשנ"ב, חגיגה א, א.

ברימון, הפרי הנאכל הוא הגרעין שממנו יכול לצמוח פרי חדש. הפרי החדש צומח כביכול דווקא מתוך האכילה והבליעה של הפרי שאליו הגענו אחרי הפרדה לפנים מהפרדה. רבי מאיר יכול להצמיח "פרי חדש" מתורתו של "אחר" רבו, אחרי ש"יאכל" את הניתן לאכילה.

אך אין זו הצמיחה החדשה היחידה העולה מפיענוח המשלים. גם התמר, בקטגוריה הראשונה של המשלים, מכיל גלעין הנזרק לחוץ (ולא נבלע פנימה כמו גלעיני הרימון), ובכוחו להצמיח עץ חדש. גם "אחר" עצמו (ולא רק רבי מאיר האוכל מתורתו של "אחר") יכול לשוב ולהצמיח פרי ראוי! ואכן כפי שראינו, הגמרא במסכת קידושין מלמדת אותנו בשם רבי יעקב כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". רבי יעקב מוכיח את דבריו ממצוות כיבוד אב ואם וממצוות שילוח הקן, ובסוף הדיון אומר רב יוסף: "אילמלי דרשיה אחר להאי קרא רבי יעקב בר ברתיה לא חטא"! דהיינו, אילו למד "אחר" את המקראות כפי שלמד אותם רבי יעקב נכדו - לא היה חוטא.⁶² ניתן לומר כי כשמתייצבת בתו של "אחר" לפני רבי ומבקשת "זכור לתורתו ואל תזכור למעשיו" היא יודעת שיש תיקון לתורתו של אביה לא רק בתורת תלמידיו אלא גם בתורת צאצאיו. הגלעין - מתוך שנוזק החוצה והרכיב - הצמיח שורש חדש היודע לעשות את מכלול ההפרדות הנדרשות בתורת סבו.

הדיון באפשרויות ובאופני הלימוד ממי שאינו ראוי אינו פוסק לאורך מאות שנים, ואינו מאבד מהרלוונטיות שלו אף כשהדמויות המניעות את הדיון - רבי מאיר ו"אחר" - כבר אינן בין החיים. הגמרא מאפשרת לנו לחוש את הדינמיות של הדילמה הנידונה בכך שהיא פורשת בפנינו שרשרת ארוכה של אישים העוסקים בבירור זה, שרשרת המשתרעת על פני דורות וארצות: רבי מאיר - בן הדור הרביעי לתנאים, ואחריו רבי - בן הדור החמישי; רבי חנינא בר חמא - בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל, ואחריו רבי יוחנן וריש לקיש - בני הדור השני לאמוראי ארץ ישראל; רב דימי - בן הדור השלישי לאמוראי בבבל, ואחריו רבא - בן הדור הרביעי, וכן רבה בר שילא, אף הוא אמורא בבלי בדור השלישי והרביעי - כולם עוסקים באותה שאלה עצמה.

אף בכך אין הגמרא מסתפקת; היא פורשת את הסוגיה אף מעבר לגבולות הארציים וקובעת כי גם בשמים מתדיינים באותו עניין עצמו:

אשכחיה רבה בר שילא לאליהו אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה אמאי?! רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק! אמר ליה (אליהו לרבי שילא): השתא קאמר, מאיר בני אומר: בזמן שאדם מצטער שכינה מזה לשון אומרת? 'קלני מראשי קלני מזרועי'; אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים - קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.⁶³

במפגש שהגמרא מתארת בין רב שילא לבין אליהו היא פותחת פתח לדיון נוסף בסוגיה, דיון שמקורו בבית מדרש של מעלה, כלומר דיון המאפשר התבוננות-על מתוך מרחק של זמן ומקום ובחינה מחודשת של הדעות שהושמעו עד עתה. אליהו חושף בפני רב שילא התרחשויות שמימית הסותרות את המסקנות

62 לגבי הזיהוי של רבי יעקב הנזכר כאן עיין הערה 45.

63 בבלי חגיגה, טו, ע"ב. תרגום: מצא רבא בר שילא את אליהו אמר לו: מה עושה הקב"ה? אמר לו: אומר הלכה מפיהם של כל החכמים, ומפיו של רבי מאיר אינו אומר. אמר לו: למה? משום שלמד תורה מפיו של "אחר". אמר לו למה?! רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל וקליפתו זרק! אמר לו: עכשיו הוא אומר, 'מאיר בני אומר'...

שחכמים בארץ מגיעים אליהן בשאלה "ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומי דאחר", היא השאלה שבה עסקו תנאים ואמוראים בארץ ישראל ובבבל לאורך חמישה דורות. ההכרעה השמימית הפוכה, ולמעשה כל תירוצי התנאים והאמוראים נדחים! המסר מאליהו חד וברור: אכן אסור היה לרבי מאיר ללמוד תורה מפיו של "אחר", ומפני שלמד - אין הקב"ה אומר תורה משמו בשמים. במילים אחרות: מפני שלמד מתורת "אחר" אין לה לתורתו של רבי מאיר קיום!

תמיהת רב שילא בוקעת שמי שמים: אמאי (למה)?! (והרי) רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק! בפני אליהו רב שילא ממשיל את דרכו של רבי מאיר דווקא לרימון, שמכל המשלים הוא המורכב והעדין ביותר בהסבר שהוא נותן ליכולות ההפרדה של רבי מאיר. בעקבות דבריו של רבי שילא חוזר בו, כביכול, אליהו ומצהיר כי עתה - אחרי דברי רבי שילא - הקב"ה אומר תורה גם משמו של רבי מאיר המכונה על ידו בכינוי המבטא אהבה - "בני". מה השתנה? הרי אין לומר כי רבי שילא גילה לקב"ה משהו שהוא לא ידע על רבי מאיר. אלא שרבי שילא חשף את ההבנה המתקדמת בארץ שלפיה ניתן ללמוד את תורתו של "אחר" אך ורק תוך ביצוע מסכת הפרדות כפולה (בין תורתו למעשיו ובתוך תורתו עצמה), כמו זו הנדרשת באכילת הרימון.⁶⁴ יתר על כן: בדברי רבי שילא ניתן לשמוע גם את האבחנה שיוצרת הגמרא בין "גדול" ל"קטן": "רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק": ברבי מאיר, שהוא "גדול", הדברים אמורים, אך לא באחרים. בסיכומו של דבר מתברר כי מטרת הדיון בשמים הייתה לבחון, בפרספקטיבה על-זמנית, את האופן שבו מיושמת בארץ ההפרדה בין התורה למעשים, ורק משמוצגת הפרדה זו כמסקנת הדיון של חכמים בארץ - שבים שמים וארץ ומתאחדים.

הגמרא מסיימת בהשמעת תוכן דברי התורה של רבי מאיר הנלמדים בשמים אחרי שרבי שילא חשף את ההבנה המתקדמת בארץ שלפיה רבי מאיר למד את תורתו של "אחר" אך ורק תוך ביצוע מסכת ההפרדות הכפולה. תורת רבי מאיר הנשמעת בשמים עוסקת בסוגיה הנוגעת לשאלת העל המטרידה את רבי מאיר: כיצד ניתן להציל את "אחר",⁶⁵ והיא בעלת השלכות גם לשאלת אפשרות הלימוד ממנו. הקב"ה כביכול מצטט את דברי רבי מאיר בסוגיית הלנת תלוי המופיעה במסכת סנהדרין:

... לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא פי קללת אלהים תלוי וגו' [דברים כא, כג], כלומר מפני מה זה תלוי? מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל.
אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת? קלני מראשי קלני מזרועי. אם כן המקום מצטער על דמן של רשעים שנשפך - קל וחומר על דמן של צדיקים.⁶⁶

הסוגיה הנידונה היא סוגיית איסור הלנת תלוי על העץ, "כי קללת אלוהים תלוי". החוטא נתלה על ש"בירך" (בלשון סגי נהור) את השם. השארתו במצב זה תגרום לסיפור חוזר ונשנה של חטאו, ובכך יימצא שם שמים חוזר ומתחלל. בנקודה זו נכנס לדיון רבי מאיר שמוטרד משאלה אחרת לגמרי: "בשעה שאדם

64 כמו שכותבת דיאמנט גורמן: "כוחה של אמירה זו הוא מתוקף העובדה שהיא נשמעת מתוככי בית המדרש ומופנית כטעון לקב"ה. הפעם אין מדובר בפתגם השגור בפיהם של אנשי מערבא... כי אם בעמדה חד משמעית שהתגבשה בתוך בית המדרש... עמדה נחרצת זו המצדדת בתורתו של רבי מאיר לא יכולה היתה להיות מוצגת אלא כחלוף מספר דורות של תלמידי חכמים... רבי מאיר עצמו לא יכול היה לטעון רימון מצאתי תוכו אכלתי וקליפתו זרקתי. לטענה זו לא היה שום תוקף מחייב... רק רבי יוחנן והבאים אחריו היו בעלי רטרופקטיבה לראות שאין תורתו של תלמיד חכם שסרח נמאסת, שהרי היא נמשכת והולכת במסורת הדורות" (אלישע, עמ' 152-153).

65 ראה לעיל הערות 9 ו-10.

66 בבלי סנהדרין מו"ב.

מצטער - 'שפורענות באה עליו בעונו' (רש"י) - שכינה מה לשון אומרת - באיזו לשון השכינה קובלת ומתנוודדת עליו (רש"י)? במילים אחרות, רבי מאיר שואל: האם יש צער בשמים על אדם מעין זה? האם יש סיכוי שבשמים יקבלו אפילו מי שחטא חילול השם רובץ על כתפיו? רבי מאיר כמובן אינו שואל שאלה תאורטית אלא הוא ממשיך במאמציו למצוא סדק כלשהו שדרכו יוכל "אחר" רבו להיכנס בשערי תשובה. דברי רבי מאיר מספרים את סיפור צערה של השכינה אפילו על הרשעים: "קלני מראשי קלני מזרועי" אומרת השכינה, ורש"י מסביר: "קלני מראשי - כמו שהאדם שיגע ועייף אומר ראשי כבד עלי, וזרועי כבד עלי, והיינו 'קללת' - קל לית (אין) אני, איני קל". הקב"ה כביכול מתאונן שלא קל לו. דינו החמור של מחלל שם שמים מכבד, כביכול, אף על הקב"ה ומצער, ואולי רומזים הראש והזרוע לכאב ולצער על ברית קשר התפילין שהופרה כאן. והלוא רבי מאיר הוא שהמשיל את הצלת "אחר" להצלת תפילין: "מצילין תיק התפילין עם התפילין!"⁶⁷

מכל הסוגיות שרבי מאיר מופיע בהן הגמרא בוחרת לשים בפי השמים דווקא דיון בסוגיה זו העוסקת בכאבו של הקב"ה אפילו על מחלל שם שמים, כמו "אחר", ומאשרת בכך את דרכו המיוחדת של רבי מאיר שיכול היה - באמצעות ביצוע ההפרדות הנדרשות - ללמוד תורה מפיו של "אחר". לסיכום, ניתן לומר כי מותן הדיון הרחב והמקיף המתנהל בשאלה כיצד למד רבי מאיר תורה מפיו של "אחר" מתבררת גישתו העקרונית של רבי מאיר עצמו: לשיטתו לא רק ממי שדומה למלאך ה' צבאות ניתן ללמוד תורה, אלא גם מתלמיד חכם שסרח בתנאי שידועים להפריד בין תורתו לבין מעשיו. נראה שרבי מאיר תובע שיטת לימוד המחייבת את הלומד לבירור והפרדה באופן מתמיד. תביעתו זו באה לידי ביטוי בשני מישורים: המישור האחד - ההצגה התאורטית של תפיסתו: "אם למדת מרב אחד אל תאמר דיי אלא לך אצל חכם (אחר) ולמוד תורה", ועוד: "חובה הוא לאדם שישמש שלשה תלמידי חכמים, כגון רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא... כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך, אם שניהם כאחד טובים", כפי שהראנו בחלקו הראשון של המאמר. המישור השני הוא ביישום המעשי של תפיסת העולם כשרבי מאיר ממשיך ללמוד תורה מ"אחר" גם אחרי שסרח, ופועל כמי ש"רמון מצא תוכו אכל וקליפתו זרק". נראה שהדרך שרבי מאיר מתווה בהנחיותיו אלו - יכירן מקומן אצל כל לומד תורה בכל דור.

67 בהקשר זה מאלפים דברי ר' חיים מוולוז'ין שלהלן. תודתי לד"ר אורה ויסקינד-אלפר על שהפנתה אותי למקור זה: "ומ'ש קלני מראשי קלני מזרועי. הענין הם תפילין ש"ר ותש"י (תפילין של ראש ותפילין של יד, י"ש). כי ארז"ל (ברכות ו"א) שהקב"ה מניח תפילין. וענין התפילין שלו ית"ש. הוא התדבקו ית"ש להטיב עמנו בכל. כמ"ש שתפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו. ומי כעמך ישראל גוי אחד. כי מי גוי גדול וכו'. וכן כל הפסוקים דשם הם רק שבחי ישראל. וכלהו כתיבי באדרעי והוא כענין את ה' האמרת היום וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כו'. שכמו שבתפילין שלנו כתובים שבחי הקב"ה. כן תפילין שלו כביכול הם שבחים שלנו. ששם הוא ענין ההתדבקות. והוא ענין הכתוב ישראל אשר בך אתפאר סוד התפילין דמארי עלמא. שהתפילין נקראים פאר כמשרו"ל, וע' זוה"ר בשלח ס"ב ריש ע"ב. לכן כשאד' מצטער ואז אין ההתקשרות וההתדבקה כביכול בין האדם לבינו ית' שמו בשלימותו כראוי. הוא ענין קלני מראשי קלני מזרועי שהם מקומות התפילין ששם היה ראוי להיות ההתדבקות הקדושה" (ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער ב פרק יא). רבי מאיר שומע, כאמור, את צער השכינה על ניתוק ההתקשרות וההידבקות בקדושה אפילו של מי שסרח, כ"אחר".

נספח

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טז ע"ב
ארבעה נכנסו לפרדס אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ בנטיעות, אחד נכנס בשלום ויצא בשלום. בן עזאי הציץ ונפגע עליו הכתוב אומר (משלי כה, טז) דבש מצאת אכול דיך. בן זומא הציץ ומת עליו הכתוב אומר (תהלים קמז, טו) יקר בעיני ה' המוֹתָה לחסידיו. אחר הציץ וקיצץ בנטיעות.	תנו רבנן ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא אמר להם רבי עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני בן עזאי הציץ ומת עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המוֹתָה לחסידיו בן זומא הציץ ונפגע ועליו הכתוב אומר דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאתו אחר קיצץ בנטיעות
מני אחר? אלישע בן אבויה שהיה הורג רבי תורה. אמרין כל תלמיד דהוה חמי ליה משבח באוריתא הוה קטיל ליה. ולא עוד אלא דהוה עליל לבית וועדא והוה חמי טלייא קומי ספרא והוה אמר מה אילין יתבין עבדין הכא? אומנותיה דהן בנאי אומנותיה דהן נגר אומנותיה דהן צייד אומנותיה דהן חייט וכיון דהוון שמעין כן הוון שבקין ליה ואזלין לון עליו הכתוב אומר (קהלת ה, ה) אל תתן את פיך לחטיא את בשרך וגו' שחיבל מעשה ידיו שלאותו האיש. אוף בשעת שומדא הוון מטענין לון מטולין והוון מתכוונין מיטעון תרי חד מטול משם שנים שעשו מלאכה אחת. אמר אטעונינון יחידאין אזלין ואטעונינון יחידיין. והוון מתכוונין מיפרוק בכרמלית שלא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים אמר אטעונינון צלוחיין אזלין ואטעונינון צלוחיין.	
רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום עליו הכתוב אומר: (שיר השירים א, ד) משכני אחרך נרוצה וגו'.	רבי עקיבא יצא בשלום

תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב	תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג
תנו רבנן מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו אמר לו מאין ולאין בן זומא? אמר לו צופה הייתי בין מים העליונים למים התחתונים ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות בלבד שנאמר ורוח אלהים מרחפת על פני המים כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת. אמר להן רבי יהושע לתלמידיו עדיין בן זומא מבחוץ	
אחר קיצץ בנטיעות עליו הכתוב אומר אל תתן את פך לחטיא את בשרך. מאי היא? חזא מיטטרון דאטיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל אמר גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי שמוא חס ושלוש שתי רשויות הן? אפקוהו למיטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא, אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה? איתיהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר.	
אמר הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליתהני בהאי עלמא. נפק אחר לתרבות רעה נפק אשכח זונה תבעה אמרה ליה ולאן אלישע בן אבויה את עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה אמרה אחר הוא.	

תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב	תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג
שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה אמר ליה: מאי דכתיב גם את זה לעומת זה עשה האלהים? אמר לו כל מה שברא הקדוש ברוך הוא ברא כנגדו: ברא הרים ברא גבעות ברא ימים ברא נהרות. אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך אלא ברא צדיקים ברא רשעים ברא גן עדן ברא גיהנם כל אחד ואחד יש לו שני חלקים אחד בגן עדן ואחד בגיהנם זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן נתחייב רשע נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם...	רבי מאיר הוה יתיב דרש בבית מדרשא דטיבריה עבר אלישע רביה רכיב על סוסיא ביום שובתא אתון ואמרון ליה הא רבך לבר פסק ליה מן דרשה ונפק לגביה. אמר לו: מה הויתה דרש יומא דין? א"ל (איוב מב, יב) וה' ברך את אחרית וגו' א"ל ומה פתחת ביה? א"ל (איוב מב, י) ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה שכפל לו את כל ממונו אמר ווי דמובדין ולא משכחין עקיבה רבך לא הוה דרש כן אלא (שם) וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו בזכות מצות ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו.
א"ל ומה הויתה דריש תובן? א"ל (קהלת ז, ח) טוב אחרית דבר מראשיתו א"ל ומה פתחת ביה? א"ל לאדם שהוליד בנים בנערותו ומתו ובזקנותו נתקיימו הוי טוב אחרית דבר מראשיתו. לאדם שעשה סחורה בילדותו והפסיד ובזקנותו ונשתכר הוי טוב אחרית דבר מראשיתו. לאדם שלמד תורה בנערותו ושכחה ובזקנותו וקיימה הוי טוב אחרית דבר מראשיתו. אמר ווי דמובדין ולא משכחין עקיבה רבך לא הוה דרש כן אלא טוב אחרית בר מראשיתו בזמן שהוא טוב מראשיתו	

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב
ובי היה המעשה אבויה אבא מגדולי ירושלם היה ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקדקין. א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אנן בדידן וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר להן אבויה רבותיי מה באתם לשרוף את ביתי עלי? אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחכתן מסיני ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש (דברים ד, יא) וההר בוער באש עד לב השמים. אמר להן אבויה אבא רבותיי אם כך היא כוחה שלתורה אם נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש.	

תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב	תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג
שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה מאי דכתיב לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז? אמר לו אלו דברי תורה שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחין לאבדן ככלי זכוכית. אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית אף על פי שנשברו יש להם תקנה אף תלמיד חכם אף על פי שסרח יש לו תקנה אמר לו אף אתה חזור בך! אמר לו: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר.	אמר לו: ומה הייתה דרש תובן? א"ל (איוב כח, יז) לא יערכנה זהב וזכוכית א"ל ומה פתחת ביה? א"ל דברי תורה קשין לקנות ככלי זהב ונוחין לאבד ככלי זכוכית ומה כלי זהב וכלי זכוכית אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו אף תלמיד חכם ששכח תלמודו יכול הוא לחזור וללמודו כתחילה.
תנו רבנן מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו אמר לו: מאיר חזור לאחריך שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה אף אתה חזור בך אמר ליה ולא כבר אמרתי לך כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר?	א"ל דיין מאיר עד כאן תחום שבת א"ל מן הן את ידע? א"ל מן טלפי דסוסי דהוינא מני והולך אלפיים אמה א"ל וכל הדא חכמתא אית בך ולית את חזר בך?? א"ל לית אנא יכיל. א"ל למה? א"ל שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשים רכוב על סוסי ביוה"כ שחל להיות בשבת ושמעתי בת קול יוצאת מבית קודש הקדשים ואומרת שובו בנים שובבים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כחי ומרד בי.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טז ע"ב
	תקפיה עייליה לבי מדרשא אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקך אמר לו אין שלום אמר ה' לרשעים עייליה לבי כנישתא אחריתי אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקך אמר לו כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני עייליה לבי כנישתא אחריתי אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקך אמר ליה ואת שדוד מה תעשי כי תלכשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי וגו' עייליה לבי כנישתא אחריתי עד דעייליה לתליסר בי כנישתא כולהו פסקו ליה כי האי גוונא. לבתרא אמר ליה פסוק לי פסוקך אמר ליה ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי וגו'. ההוא ינוקא הוה מוגמגם בלישניה אשתמע כמה דאמר ליה ולאלישע אמר אלהים. איכא דאמרי סכינא הוה בהדיה וקרעיה ושדריה לתליסר בי כנישתי ואיכא דאמרי אמר אי הואי בידי סכינא הוה קרענא ליה.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב
וכל דא מן הן אתת ליה? אלא פעם [אחת] היה יושב ושונה בבקעת גיניסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום. למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת אמר כתיב (דברים כב, ז) שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים איכן היא טובתו שלזה איכן היא אריכות ימיו שלזה? ולא היה יודע שדרשה ר' יעקב לפנים ממנו למען ייטב לך לעולם הבא שכולו טוב והארכת ימים לעתיד שכולו ארוך. ויש אומר ע"י שראה לשונו שלר' יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם אמר זו תורה וזו שכרה?! זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן זה הוא הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו זו תורה וזו שכרה?! דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים! ויש אומר אמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי ע"ז והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה שלחכינה.	
לאחר ימים חלה אלישע אתון אומרון לר' מאיר הא רבך באיש אול בעי מבקרתיה ואשכחיה באיש א"ל לית את חזר כך? א"ל ואין חזרין מתקבלין? א"ל ולא כן כתיב (תהלים צ, ג) תשב אנוש עד דכא? עד דיכדוכה שלנפש מקבלין. באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת והיה רבי מאיר שמוח בליבו ואומר דומה שמתוך תשובה נפטר רבי.	

תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב	תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג
כי נח נפשיה דאחר אמרי לא מידן לידייניה ולא לעלמא דאתי לית. לא מידן לידייניה משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי משום דחטא. אמר רבי מאיר: מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי מתי אמות ואעלה עשן מקברו.	מן דקברוניה ירדה האש מן השמים ושרפה את קברו אתון ואמרין לר' מאיר הא קיבירה דרבך אייךד נפק בעי מבקרתיה ואשכחין אייךד. מה עבד? נסב גולתיה ופרסיה עלוי אמר (רות ג, יג) ליני הלילה וגו' ליני בעולם הזה שדומה ללילה והיה בבוקר זה העולם הבא שכולו בוקר אם יגאלך טוב יגאל זה הקב"ה שהוא טוב דכתיב ביה (תהלים קמה, ט) טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו (רות ג, יג) ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה' ואיטפיית (וככתה האש).
כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר. אמר רבי יוחנן גבורתא למוקלא רביה חד הוה בינא ולא מצינן לאצוליה אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מאן אמר מתי אמות ואכבה עשן מקברו.	
כי נח נפשיה דרבי יוחנן פסק קוטרא מקבריה דאחר. פתח עליה ההוא ספדנא אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך רבינו.	
	אמרין לרבי מאיר: אין אמרין לך בההוא עלמא למאן את בעי למבקרה לאבוק או לרבך? אמר לון אנא מיקרב לרבי קדמיי ובתר כן לאבא. אמרון ליה ושמעין לך? אמר לון ולא כן תנינן: מצילין תיק הספר עם הספר תיק תפילין עם התפילין מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טו ע"ב
לאחר ימים הלכו בנותיו ליטול צדקה מרבי. גזר רבי ואמר (תהלים קט, יב) אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו אמרו לו: רבי אל תבט במעשיו הבט בתורתו באותה השעה בכה רבי וגזר עליהן שיתפרנסו. אמר מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה וכמה!	בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי אמרה ליה: רבי פרנסני, אמר לה בת מי את? אמרה לו בתו של אחר אני, אמר לה עדיין יש מזרעו בעולם והא כתיב (איוב יח, יט): לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו?! אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו של רבי בכה ואמר רבי ומה למתנגנין בה כך למשתבחין בה על אחת כמה וכמה.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טז ע"ב
	ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו? אמר ריש לקיש רבי מאיר קרא אשכח ודרש הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אלא לדעתי. רב חנינא אמר מהכא שמעי בת וראי והטי אונך ושכחי עמך ובית אביך וגו'. קשו קראי אהדדי לא קשיא הא בגדול הא בקטן. כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא: רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא. דרש רבא מאי דכתיב אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל וגו' למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז? לומר לך מה אגוז זה אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה אין מה שבתוכו נמאס אף תלמיד חכם אף על פי שסרח אין תורתו נמאסת. אשכחיה רבה בר שילא לאלהיו אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה: אמאי?! רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק! אמר ליה השתא קאמר מאיר בני אומר בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים – קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ב, א, עז ע"ב-ע"ג	תלמוד בבלי מסכת חגיגה יד ע"ב - טז ע"ב
	אשכחיה שמואל לרב יהודה דתלי בעיברא דדשא וקא בכי, אמר ליה שיננא מאי קא בכית? אמר ליה מי זוטרא מאי דכתיב בהו ברבנן איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים איה סופר שהיו סופרים כל אותיות שבתורה איה שוקל שהיו שוקלים קלין וחמורין שבתורה איה סופר את המגדלים שהיו שונין שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר, ואמר רבי אמי תלת מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר ותנן שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא, אנן מה תהוי עלן? אמר ליה: שיננא טינא היתה בלבם.
	אחר מאי? זמר יווני לא פסק מפומיה. אמרו עליו על אחר בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו.
	שאל נימוס הגרדי את רבי מאיר כל עמר דנחית ליורה סליק, אמר ליה: כל מאן דהוה נקי אגב אימיה סליק, כל דלא הוה נקי אגב אימיה לא סליק.
	רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום ועליו הכתוב אומר משכני אחרך נרוצה ואף רבי עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו אמר להם הקדוש ברוך הוא הניחו לזקן זה שראוי להשתמש בכבודי.

מגמות וכיוונים בעיצוב דמותו של רבי עקיבא במדרש

מרים וייטמן

מבוא

מתודה של אנלוגיה בין סיפורים מקראיים או בין דמויות מקראיות כמפתח לפרשנות מקראית מחודשת הפכה נפוצה לאחרונה במחקר המקראי-ספרותי. על פי מתודה זו יוצר הכתוב זיקה בין שני סיפורים מקראיים או בין שתי דמויות מקראיות באמצעות נקודות דמיון גלויות או סמויות מתחומי הלשון והסגנון ומתחומי התוכן. באמצעות האנלוגיה לסיפור מקביל מואר כל סיפור באור חדש ומקבל ממד פרשנותי נוסף. שיטה פרשנית זו מקורה כבר במדרשי חז"ל, והשוואות מסוג זה הוצעו גם על ידי הוגים ופרשנים לאורך הדורות בספרות הפרשנית, ההגותית, הקבלית והחסידיית. אך עד לעת האחרונה לא זכתה תופעה זו לתשומת לב רבה בעולם המחקר, ורק משהתרחב בדורות האחרונים העיסוק בניתוח ספרותי של התנ"ך הולך ומתפשט העיון באנלוגיות פנים-מקראיות אלו ובחיפוש אחר משמעותן.¹

המאמר יאמץ פרדיגמה זו לשם השוואה בין דמות מקראית לדמות תנאית. הפער הסגנוני בין לשון מקרא ללשון חכמים אינו מאפשר הקבלה מילולית של ביטויים וסגנונות כתיבה, ולכן יתרכז המחקר בזיקות תוכן על פני מנגד רחב שבין הגלוי והחשוף לבין הסמוי יותר מן העין. באמצעות מתודה זו ישווה המאמר בין סיפורי יעקב אבינו בספר בראשית לסיפורי רבי עקיבא בתלמודים ובמדרשים במגמה להוכיח שעיצוב דמותו של רבי עקיבא במדרשים השונים נעשה בהשפעת דמותו של יעקב, כדי ליצור אנלוגיה מכוונת בין שתי דמויות ענק אלו.

בנוסף להבדלים בין משלבי הלשון שסיפור חיי יעקב וסיפור חיי רבי עקיבא כתובים בהם קיימים לפחות שלושה הבדלים מהותיים נוספים בין מקורות הסיפורים, ואלה מקשים על ההשוואה ביניהם: הבדלים כרונולוגיים של פער בן אלפי שנים בין תקופות ההתרחשות של האירועים ופער בן אלפי שנים בין זמני כתיבתם, הבדלים סגנוניים בין סיפור רצוף (בראשית כה, יט - נ, כא) לבין עשרות סיפורים קצרים המפוזרים בתלמודים ובמדרשים,² וכמובן הבדלים ברמות הקדושה בין תורה לבין ספרות חז"ל. אך למרות מרחק הזמן ולמרות מרחק המרחב הטקסטואלי ששתי דמויות אלו נטועות בו, המדרשים השונים המתארים את חייו של רבי עקיבא מקבילים באופן מפתיע לקורות חייו של יעקב אבינו ויוצרים מארג

1 ראה לדוגמה (על פי סדר פרסום הדברים): ז' וייטמן, "הבריאה החדשה", עלון שבוע, 78 (תש"ס), עמ' 27-38; מ' גרסיאל, ספר שמואל א' - עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת גן 1983; י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995; י' זקוביץ, דוד - מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ז, פרק 6 - "נשות דוד במראה"; א' בוק, מקבילות נפגשות, אלון שבוע תשס"ו.

2 כמאה וארבעים מקורות על תולדות חייו של רבי עקיבא בתלמודים ובמדרשים וכארבע מאות היגדים שלו בהלכה ובמדרש. איסוף ומיון של כל ספרות חז"ל על רבי עקיבא ושל רבי עקיבא מצוי בספרו של ש' ספרא, ר' עקיבא בן יוסף: חייו ומשנתו; פרקי הלכה ואגדה, ירושלים תשל"א (להלן: ספרא, ר' עקיבא).

מופלא של קשרים גלויים וסמויים בין שתי דמויות אלו. בחקר מוכוון על פי מתודה זו מתגלות עוד ועוד הקבלות ונקודות דמיון בין דמותו של יעקב אבינו לבין דמותו של רבי עקיבא, וסיפורי חייהם מזכירים ומהדהדים זה את זה בנקודות רבות ובצמתים שונים של חייהם. אף שמו של רבי עקיבא מורכב מאותיות השם יעקב, בתוספת סיומת של האות א (כך בתלמוד בבלי) או של האות ה (כך בדרך כלל בתלמוד ירושלמי). שני השמות אף גזורים כנראה מאותו השורש, אך לעומת שמו של יעקב אשר מנומק, כמו שמות מקראיים רבים, בתורה - וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וַיְדוּ אֶתְּזֶקֶב בְּעֶקֶב עֲשׂו וַיִּקְרָא שְׁמוּ יַעֲקֹב" (בראשית כה, כו), אין הסבר לשמו של רבי עקיבא, בדומה לכל השמות התנאיים שאינם נדרשים.

דומה שהמדרשים מעצבים את דמותו של רבי עקיבא על פי דמותו של יעקב, תוך שהם מבקשים לרמוז לזיקות ברורות בין שתי הדמויות. נקודות הדמיון בין שתי דמויות הענק מתבררות ומתעצמות ככל שמעמיקים בהן, כאשר מתוך קווי הדמיון הנוצרים ומתגבשים - עולים ומתעצבים גם הבדלים מעניינים. זיקות אלו בין שני האישים קוראות, כמובן, לבדיקת המשמעויות העולות מתוכן - הן בנקודות הדמיון שביניהן והן בנקודות השוני המתעצבות מתוך נקודות הדמיון.³

ולא עוד, אלא שהקשרים בין שתי דמויות אלו, כפי שהם מתגלים בחקר הספרותי הנגלה, באים לידי ביטוי גם בתורת הסוד, כאשר שני מישורים אלו, תורת הנגלה ותורת הסוד, אחוזים ופתוחים זה בזה ומאירים מחדש זה את זה, כפי שיתברר בסופו של המאמר.

א. ראשית דרכו של רבי עקיבא בתורה - אישה וצאן, באר ואבן

העיצוב המדרשי של תיאור דרכו של רבי עקיבא לתורה מקביל בנקודות רבות לתיאור התורה את בניית ביתו של יעקב ומשפחתו.

שתי מסורות על תחילת דרכו של רבי עקיבא בתורה קיימות בדברי חז"ל. על פי המסורת האחת (כתובות סב ע"ב - סג ע"א ונדרים נ ע"א) נישא רבי עקיבא לבת כלבא שבוע, והיא אשר יזמה את יציאתו מן הבית ללמוד תורה. על פי המסורת השנייה (אבות דרבי נתן נוסח א, ו, ומדרש דומה באבות דרבי נתן נוסח ב, יב) ראה רבי עקיבא מי באר החוקקים את האבן ובעקבות כך הגיע לתובנה שביכולתו ללמוד תורה, שכן אם המים חוקקים אבן - קל וחומר שהתורה תרכך את לבו ותחדור אל לבו. בעקבות מחשבות אלו יצא ללמוד עם בנו הקטן אל"ף ב"ת, והמשיך ללמוד תורה בבית המדרש.

המדרשים השונים נטועים במקורות חז"ל בהקשרים שונים, ובהתאם לכך הדגש השונה שבכל אחד מהם. הגמרא במסכת כתובות דנה בשאלה העקרונית של עזיבת תלמידי חכמים את ביתם לשם לימוד תורה. הגמרא מביאה סיפורים מספר על תלמידי חכמים שנהגו כך, כשבחלק מן הסיפורים סוף המעשה הנו טרגי, ובחלקם, כגון בסיפור רבי עקיבא, המעשה מסתיים בטוב. הגמרא במסכת נדרים מספרת על תלמידי חכמים עניים ועל תלמידי חכמים עניים אחרים שהתעשרו, ובמסגרת זו מספרת על עוניים של רבי עקיבא ואשתו במתבן, ועל עושרו של רבי עקיבא באחריתו. באבות דרבי נתן מובא סיפורו של רבי עקיבא בין כמה סיפורים המובאים בפירוש המשנה "הוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את

3 מחקרים ראשוניים בכיוון זה נעשו בהשוואת פרשות נישואיהם של יעקב אבינו ורבי עקיבא, ראה: ד' בוירין, הבשר שברוח, תל אביב 1999, עמ' 156; א"מ רוזנברג, "המסכה הרומנטית של סיפור דידקטי: עיון באגדת חז"ל על נישואי ר' עקיבא ובת כלבא שבוע", מסכת, י (תשע"א), עמ' 11-54. מחקרים אלו עוסקים בהשוואת פרשות נישואיהם של יעקב אבינו ושל רבי עקיבא, ואינם עומדים על מכלול הצדדים הדומים לאורך כל חייהן של שתי דמויות אלו, ומשמעותם.

דבריהם" על תלמידי חכמים שהחלו את דרכם כעמי ארצות. שלושה מדרשים אלו מתחלקים באופן ברור לשתי מסורות - אישה וצאן מזה, ובאר ומים מזה.⁴

המשותף לשתי מסורות אלו בדבר תחילתו של רבי עקיבא בתורה הנו תיאור מוצאו החברתי-כלכלי הנמוך של רבי עקיבא ותיאור תחילת דרכו בלימוד תורה בגיל מבוגר, אולם רב המפריד בין שתי מסורות אלו, ולכאורה קשה ליישבן זו עם זו.

שתי גישות קיימות ביישוב מקורות אלו, וברצוני להציע גישה שלישית. הגישה המחקרית רואה במדרשים אלו שתי מסורות שונות, מסורות המנותקות זו מזו ושאינן מתיישבות זו עם זו. המסורת הבבליית תולה באשתו של רבי עקיבא את הליכתו ללמוד תורה, והמסורת הארץ-ישראלית תולה זאת ברבי עקיבא עצמו שהגיע לכך כאשר היה כבר אב לבן.⁵

הגישה המסורתית מגבשת את המקורות כולם לכלל סיפור ביוגרפי רציף, ואף זאת בשתי דרכים שונות זו מזו. יש הרואים את שני המקורות כמקורות רצופים - בן היה לו לרבי עקיבא מאישה קודמת, עמו החל ללמוד תורה, ורק אחר כך נשא לאישה את בת כלבא שבוע כאישה שנייה, ובהשפעתה יצא ללמוד תורה ברמה גבוהה יותר - מחוץ לבית,⁶ ויש היוצרים את הסיפור הרציף על ידי הכנסת הסיפור של המדרש האחד בין שני חלקיו של המדרש האחר - בת כלבא שבוע התנתה את נישואיה עמו בהליכתו ללמוד תורה, אך ביצוע ההבטחה להליכתו לבית המדרש נדחה עד לאחר שנולד בנם וגדל.⁷

בדרך אחרת אני מבקשת לראות את שני המדרשים המופרדים זה מזה כמבטאים שתי אמירות שונות ביחס ללימוד התורה של רבי עקיבא, שתי אמירות המביעות מניעים שונים של רבי עקיבא לאותו מעשה. מעבר למדרש על בת כלבא שבוע אשר יזמה את יציאתו של רבי עקיבא ללמוד תורה, קיים המדרש הרואה את תחילת לימוד התורה של רבי עקיבא כנביעה פנימית מלבו הוא, נביעה כנביעת מי הבאר. רבי עקיבא עצמו ראה אבנים שוחקות מים, למד קל וחומר בעצמו והחליט בעצמו ללמוד תורה. המדרש על בת כלבא שבוע ששלחה את בעלה ללמוד תורה מבטא דחף חיצוני ללימוד תורה, ואילו המדרש על הלימוד מן הבאר מבטא דחף פנימי ללימוד התורה, ושני הכיוונים היו בו ברבי עקיבא. מטרת כל אחד מן המדרשים איננה לספר את הסיפור השלם, אלא לספר את אחד המניעים להליכתו של רועה הצאן עם

4 למרות הדמיון בין שני המקורות בגמרא (כתובות סב ע"ב - סג ע"א וגדרים נ ע"א) המתארים את פגישת רבי עקיבא ובת כלבא שבוע ואת חייהם, קיימים ביניהם כמה הבדלים משמעותיים. השוואה מדויקת בין שני המקורות וניסיון להתחקות אחר מקור השינויים ומשמעותם ראה: S. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling: The Unfolding of the Akiva Legend", *JSIJ*, 3 (2004), pp. 55-93 (במרשתת: www.biu.ac.il/JS/JSIJ/3-2004/Fried, להלן: פרידמן, סיפור טוב); ע' ישראלי, "קידושין, נישואין ותלמוד תורה", אסופות, א (תש"ע-תשע"א), עמ' 94-104.

5 ספרא, ר' עקיבא, עמ' 9-33; ח' קולין, ראש לחכמים, תל אביב תש"ס, עמ' 30-31; ח' לורברבוים, "רבי עקיבא ואשתו - היבטים של תבנית הגיבור", דברי הקונגרס היהודי למדעי היהדות, 13 (2001) (במרשתת: www.lekhet.com/data/articles/003-000-015_000.pdf); א' שזאן, "שלוש נשותיו של רבי עקיבא", מסכת, ב (תשס"ד), עמ' 11-25 (בהערה 1 במאמר - ביבליוגרפיה, מוערת בחלקה, על סיפורי רבי עקיבא; להלן: שזאן, שלוש נשותיו); ב' לאו, חכמים ב, ירושלים 2007, עמ' 181-185. לאחרונה נקטה דרך זו גם ברומן בדיוני היסטורי על חייו של רבי עקיבא - י' ברנדס, הפרדס של עקיבא, ישראל 2012.

6 א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 989 (להלן: היימן, תולדות תנאים ואמוראים); ד' אידר, "אמנות הסיפור היהודית-פרסית בימי הביניים: עיון בסיפור 'ר' עקיבא ורחל בשני כתבי יד מן המאה ה-14 ומן המאה ה-16", *JSIJ*, 9 (2010), עמ' 101-121 (במרשתת: www.biu.ac.il/js/JSIJ/9-2010/Eydar.doc).

7 א' הנקין, "צמיחתו של ר' עקיבא - הסיפור השלם", עלוני ממרא, 123 (תשע"א), עמ' 33-48 (בהערה 7 שם - הפניה למקורות נוספים העוסקים באיחוד מדרשי רבי עקיבא לכלל סיפור מונוגרפי מובנה).

הארץ לבית המדרש. הצירוף המעשי של שתי המסורות המנוגדות אינו מעניינו של המדרש, אלא קיומם הרעיוני של המניעים השונים בדרכו של רבי עקיבא לתורה, ואולי בלב כל האדם. המאחד את שני הכיוונים האלו בדרכו של רבי עקיבא לתורה הוא היותם בנויים שניהם על תיאור המפגש של יעקב עם רחל (בראשית כט, א-כח), כאשר כל כיוון מדרשי מפתח מוטיבים אחרים הכלולים בתיאור מפגש זה – באר, מים ואבן – מזה, כתיאור מדרשי מטפורי של נביעה פנימית, ואישה וצאן – מזה, כתיאור מדרשי מטפורי של השפעה חיצונית.

רבי עקיבא רעיא דבן כלבא שבוע הוה, חזיתיה ברתיה דהוה צניע ומעלי, אמרה ליה: אי מקדשנא לך אזלת לבי רב? אמר לה: אין. איקדשא ליה בצניעה ושדרתיה. שמע אבוה, אפקה מביתיה, אדרה הנאה מנכסיה. אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב (כתובות סב ע"ב). תרגום⁸: רבי עקיבא רועה של בנו של כלבא שבוע היה, ראתה אותו בתו של כלבא שבוע שהוא צנוע ומעולה, אמרה לו: אם אתקדש לך, תלך לבית הרב ללמוד? אמר לה: כן. התקדשה לו בצניעה, ושלחה אותו ללמוד. שמע אביה, הוציאה מביתו, הדיר אותה הנאה מנכסיו. הלך (רבי עקיבא) וישב שתיים עשרה שנים בבית הרב.

הן יעקב והן רבי עקיבא היו רועי צאן. שניהם רעו את צאן חותנם לפני נישואיהם – יעקב רעה את צאן לבן ועקיבא רעה את צאנו של בן כלבא שבוע.⁹ על רקע רעיית הצאן פגש יעקב את רחל ופגש עקיבא את אשתו. הן יעקב והן עקיבא הכירו את בת זוגם באופן בלתי אמצעי, ובשני המקרים לא ההורים היו אלו אשר יזמו את הנישואין, אלא אחד מבני הזוג. הן יעקב והן רבי עקיבא נישאו לרחל. שמה של רחל אשת רבי עקיבא מוזכר במקור אחד בלבד:

עתידי רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדיון שאם אומרים להם מפני מה לא למדתם [תורה] והם אומרים מפני שעניים היינו – אומרים להם והלא רבי עקיבא עני ביותר ומדולדל היה. ואם אומרים מפני טפינו – אומרים להם והלא רבי עקיבא היו לו בנים ובנות אלא שפרנסתם רחל אשתו¹⁰ (אבות דרבי נתן נוסח א, 1).¹¹

ייתכן ששמה של אשת רבי עקיבא רמוז גם בהמשך הגמרא במסכת כתובות. הגמרא שם מספרת על בתו

- 8 כל התרגומים של מקורות מתוך התלמוד הבבלי במאמר הנם תרגומי הרב שטיינזלץ בגמרא שבפירושו: ע' אבן-ישראל שטיינזלץ, תלמוד בבלי, ירושלים תשמ"ח-תשס"א.
- 9 על פי הגמרא במסכת כתובות רעה רבי עקיבא את צאנו של בנו של כלבא שבוע. מלשון הגמרא לא ברור אם הבת שהתקדשה לרבי עקיבא הנה בתו של בן כלבא שבוע או בתו של כלבא שבוע. במדרש המקביל במסכת נדרים נ ע"א קיימות שתי גרסאות – "ברתיה דכלבא שבוע" או "ברתיה דבר דכלבא שבוע". חוקרים מתלבטים בהתאמה שבין הכרונולוגיה של תקופת החורבן ותקופת יבנה לבין המדרש על נישואי רבי עקיבא לבת כלבא שבוע, ואף מטילים בשל כך ספק בהתרחשותו של האירוע המדרשי, ראה ספראי, ר' עקיבא, עמ' 11–12. המסורת "ברתיה דבר דכלבא שבוע" פותרת לכאורה קושי כרונולוגי זה.
- 10 על הנוסחים השונים של ארבע המילים האחרונות במקור המצוטט ראה מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 49.
- 11 אף על פי שהשם רחל כשמה של אשת רבי עקיבא אינו מופיע כלל במדרשים המתארים את נישואיו של רבי עקיבא עם בת כלבא שבוע, נשתגר שמה דווקא עם סיפורים אלו. אולי המקור לעירוב המדרשים הוא בספר האגדה אשר לכאורה מביא מדרשים ומתרגמם ומקצרים, אך לעתים גם מעבד אותם בלי שהקורא מודע לכך: "ר' עקיבא רועה של כלבא שבוע היה. ראתה רחל בתו של כלבא שבוע שהוא צנוע ומעולה". ח"נ ביאליק ו"ח רבניצקי, ספר האגדה, תל אביב תשל"ג, עמ' קעט.

של רבי עקיבא שנהגה אף היא כמו אמה, ושלחה את בעלה ללמוד תורה. על מעשה זה נאמר בגמרא:

רחילא בת רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא (כתובות סג ע"א).
תרגום: רחל אחר רחל הולכת, כמעשי האם כך מעשי בתה.

ייתכן שהביטוי "רחילא בת רחילא אזלא" אינו מתייחס אך לתופעת העדריות של הצאן אלא רומז גם לשם אמה של בת רבי עקיבא.¹²

אביה של רחל היה בשני המקרים אדם בעל רכוש שניסה לעכב או למנוע את הנישואים הללו, אולם בשני המקרים לא הצליח בכך בשל רצונו הנחוש של אחד מבני הזוג, לפחות: יעקב אשר נכון היה לעבוד שבע שנים נוספות כדי לשאת את רחל, רחל אשר נשאה את הדרתה מנכסי אביה ובלבד שתינשא לעקיבא, ועקיבא שהלך ללמוד תורה על מנת לקיים את התנאי שהציבה רחל לנישואיה עמו.

גם לאחר הנישואין נמשכו היחסים העכורים בין אביה של רחל לבני הזוג, ובשני המקרים - על רקע כספי. רחל ולא מעידות: "הלא נקריית נחשבתנו לו כי מכרנו ויאלכל גם אכול את כספנו" (בראשית לא, טו), וכלבא שבוע הדיר את רחל מנכסיו (כתובות סב ע"ב ונדרים נ ע"א). אולם בסופו של דבר חל פיוס בין החותן לבני הזוג. אצל יעקב ורחל - "ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה" (בראשית לא, מד), ואצל רבי עקיבא ורחל:

אתא ואיתשיל על נידריה ואשתריי, ואישתרי (נדרים שם, וביתר הרחבה - כתובות שם).
תרגום: בא ונשאל על נדרו להתירו, והותר.

יעקב ורחל המתו שבע שנים לנישואיהם, ולאחר נישואיהם עבר עליהם עוד פרק זמן זהה של שבע שנים נוספות עד שיעקב סיים לשלם את חובו תמורת נישואיהם. כך הלך רבי עקיבא ללמוד תורה ונפרד מרחל למשך שנים עשרה שנים, ולאחר מכן לפרק זמן זהה של שנים עשרה שנים נוספות. בין שני פרקי זמן אלו טען אדם שלישי בגנות חיי נישואין אלו, ודבריו הם אלו שהביאו לפרק הזמן הזהה הנוסף. לבן טען: "לא יעשה בן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה" (בראשית כט, כו), לכן נאלץ יעקב לעבוד שבע שנים נוספות לאחר נישואיו עם רחל, ואילו רבי עקיבא, כשהיה בדרכו חזרה לביתו לאחר שנים עשרה שנות לימוד תורה:

שמע מן אחורי ביתה דקאמר לה חד רשע לדביתהו... שבקך ארמולות חיות כולהון שנין! אמרה ליה: אי צאית לדילי, ליהוי תרתי סרי שנין אחרנייתא. אמר: הואיל ויהבת לי רשותא איהדר לאחורי. הדר אזל הוה תרתי סרי שנין אחרנייתא (נדרים נ ע"א).

תרגום: שמע מאחורי ביתו שאומר לה רשע אחד לאשתו: הניח אותך כאלמנה בחייו כל השנים הללו. אמרה לו: אם הוא שומע לי, יהיה שם עוד שנים עשרה שנים אחרות. אמר: הואיל ונתנה לי רשות, אחזור לאחורי. חזר והלך והיה שנים עשרה שנים אחרות.

וכמו יעקב שנשא כמה נשים על רחל אשתו, כך הייתה גם לרבי עקיבא לפי אחד המקורות אישה נוספת על אשתו רחל:

12 הביטוי "כעובדי אמה כך עובדי ברתא" הנו ציטוט מדויק מתוך התרגום לפסוק "הנה כל המשל עליך ומשל לאמר באמה ברתה" (יחזקאל טז, מד), ראה פרידמן, סיפור טוב, עמ' 55-93.

רבי עקיבא ראה אשת טורנוסרופוס הרשע... דעתידה דמגירא, ונסיב לה (עבודה זרה כ ע"א).
תרגום: רבי עקיבא ראה אשת טורנוסרופוס הרשע... שעתידה להתגיר, ונשאה.¹³

לעומת מדרשים אלו במסכת כתובות ובמסכת נדרים מצינו, כאמור, באבות דרבי נתן סיפור שונה לחלוטין על תחילת דרכו של רבי עקיבא בתורה, וגם הוא מבוסס על סיפור פגישתם של יעקב ורחל.

מה היה תחלתו של ר' עקיבא? אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר אמר מי חקק אבן זו? אמרו לו המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו עקיבא אי אתה קורא "אבנים שחקו מים" (איוב יד, יט)? מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם. מיד חזר ללמוד תורה. הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. א"ל רבי למדני תורה. אחז רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמד... היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה (אבות דרבי נתן נוסח א, ו, ומדרש דומה באבות דרבי נתן נוסח ב, יב).

המפגש הראשון של יעקב ורחל התרחש ליד הבאר, מפגש שהביא לנישואיהם. כך התרחש המפגש הראשון של רבי עקיבא עם התורה - מפגש שהביאו ללימוד תורה ולמפנה חד בדרכו - על יד הבאר. בשני המפגשים הללו קיימים אותם מרכיבים של מים, באר ואבן. יעקב גלל את האבן מעל הבאר כדי להשקות את צאן רחל במים, ועקיבא החל ללמוד תורה לאחר שראה את מי הבאר חוקקות את האבן, ונשא קל וחומר בעצמו על תוצאת כוח ההתמדה של טפטוף המים טיפה אחר טיפה, יום אחר יום, עד לשחיקת האבן. ייתכן שהבאר מסמלת בחייהם של יעקב ושל רבי עקיבא את הנביעה ואת העשייה, והאבן מרמזת על הקשיים שילוו את העשייה לאורך כל הדרך.

בהמשך המדרש באבות דרבי נתן נזכרת רחל אשת רבי עקיבא, אבל לא מסופר שהיא זו ששלחה אותו ללמוד תורה. בהמשך המדרש מסופר אף על כלבא שבוע, אך הוא איננו מקושר כלל לסיפור חייו של רבי עקיבא, כך שאין המסורת האחת מתייחסת לרעותה.

בשני המדרשים המפתחים בשתי דרכים שונות את סיפור המפגש של יעקב עם רחל על יד הבאר קיים תיאור של שינוי גדול שחל במצבו הכלכלי של רבי עקיבא, כאשר בנקודה זו מתייחסים המדרשים זה אל זה ומשלימים זה את זה, וגם בנקודה זו הם מקבילים לתיאור חיי יעקב.

יעקב עבר מהפך כלכלי מעוני לעושר: "בְּמִקְלִי עֲבַרְתִּי אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה וְעַתָּה הֵייתִי לְשָׁנִי מְחֻנָּה" (בראשית לב, יא). גם רבי עקיבא עבר מהפך כלכלי מקצה לקצה - מעוני קיצוני שהפך לסמל ועד לעושר בלתי מצוי. על פי המסורת האחת חי רבי עקיבא אחר נישואיו במתבן בחוסר כול:

ר' עקיבא איתקדשת ליה ברתיה דכלבא שבוע, שמע כלבא שבוע אדרה הנאה מכל נכסיה, אזלא ואיתנסיבה ליה. בסיתוא הוה גנו בי תיבנא, הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה... אתא אליהו אידמי להון כאנשא וקא קרי אבבא, אמר להו: הבו לי פורתא דתיבנא, דילדת אתתי ולית לי מידעם לאגונה. אמר לה ר' עקיבא לאנתתיה: חזי גברא דאפילו תיבנא לא אית ליה (נדרים נ ע"א).
תרגום: רבי עקיבא התקדשה לו בתו של כלבא שבוע, שמע זאת כלבא שבוע הדירה הנאה מכל נכסיו,

¹³ על נישואיו של רבי עקיבא עם אשת טורנוסרופוס ראה: ל' לנדאו, "רבי עקיבא והמטרוניתא - בין קריאה צמודה לגישה גנטית", דפים למחקר בספרות, 7 (תשנ"א), עמ' 293-304; שזאן, שלש נשותיו: ט' אילן, "אשת טיניוס רופוס ורבי עקיבא", מסכת, ג (תשס"ה), עמ' 103-112.

הלכה ונישאה לו [לרבי עקיבא]. בחורף היו ישנים במתבן, היה מוציא לה את התבן משערותיה... בא אליהו הנביא, נדמה להם כאדם ודפק על הדלת, אמר להם: תנו לי מעט תבן, שילדה אשתי ואין לי דבר להשכיבה עליו. אמר לה רבי עקיבא לאשתו: ראי איש שאפילו תבן אין לו.

עוניו של רבי עקיבא בתקופה זו הפך לסמל. לעומת המסורת הבבלית הרואה בהלל את הדוגמה והסמל המחייב של עוני קיצוני שאינו מונע את האדם מללמוד תורה (יומא לה ע"ב), המסורת הארץ-ישראלית רואה בעניו של רבי עקיבא דוגמה מחייבת זו:

עתיד רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדן, שאם אומרים להם מפני מה לא למדתם תורה, והם אומרים מפני שעניים היינו, אומרים להם: והלא רבי עקיבא עני ביותר ומדודלל היה (אבות דרבי נתן נוסח א, פרק ו).

כאשר גרו במתבן בעוני ובחוסר כול אמר רבי עקיבא לאשתו:

אי הוא לי רמינא ליך ירושלים דדהבא (נדרים נ ע"א)
תרגום: אם היה לי, הייתי נותן לך עטרה של ירושלים של זהב.

ואכן ברבות הימים התעשר רבי עקיבא ונתן לאשתו אותו תכשיט של ירושלים של זהב:

אמרו לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב ועד שעלה למטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאה בקרדוטין ובעיר של זהב (אבות דרבי נתן נוסח א, פרק ו).¹⁴

ממגורים במתבן בעוני ובחוסר כול הגיע רבי עקיבא לעושר בלתי מצוי. עושר זה היה כל כך גדול עד שהגמרא נצרכת לתיאור שישה אירועים שונים שהביאו עליו הון כה רב (נדרים נ ע"א-ע"ב).¹⁵

14 ראה גם שבת נט ע"א-ע"ב וירושלמי שבת פרק ו הלכה א. על זיהויו של התכשיט "ירושלים של זהב" המוזכר גם במשנה (שבת ו, א) ראה: S.M. Paul, "Jerusalem of Gold – A Song and an Ancient Crown", *Biblical Archaeology Review*, III (4) (1977), pp. 38–40.

15 שתי נקודות דמיון נוספות שנראות פחות מהותיות הן: א. הדמיון החיצוני בין יעקב שהיה "איש חלק" (בראשית כז, יא) לבין רבי עקיבא שעליו אמר בן עזאי, שהיה תלמיד-חבר שלו (בבא בתרא קנח ע"ב), "כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה" (בכורות נח ע"א, ועיין רש"י). ולא עוד אלא שרש"י מזהה את התנא רבי יהושע בן קרחה כבנו של רבי עקיבא שנקרא על שם מראהו "קרחה" (שבועות ו ע"א ד"ה "יהושע בנו של רבי עקיבא"), אך ראה תוספות שבת קנ ע"א המסתייגים מזיהוי זה. ב. בנו הנבחר של יעקב היה יוסף, ואביו של רבי עקיבא היה יוסף (ברכות סג ע"א ועוד). שני יוסף אלו חיו בין נכרים. יוסף בן יעקב הורד מצרימה, היה בכית פוטיפר המצרי, ככלא המצרי, ואחר כך היה לשליט המצרים. לגבי זהותו של יוסף אבי רבי עקיבא אין בידינו מקורות משל חז"ל, אולם הרמב"ם כותב שיוסף אביו של רבי עקיבא היה גר: "רבי עקיבא בן יוסף... ויוסף אביו גר צדק היה" (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה). מקור דברי הרמב"ם כנראה בגרסה קדומה לגמרא סנהדרין צו ע"ב, המובאת בדקדוקי סופרים שם (עמ' קמב הערה ק) – "מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, ומאי ניהו? ר' עקיבא". ואולי מקור דברי הרמב"ם הנו בגמרא המתארת חיפוש נשיא מחליף לרבן גמליאל ביבנה, שם נדחתה הצעת מועמדותו של רבי עקיבא בנימוק "דלית ליה זכות אבות" (=שאינו לו זכות אבות, ברכות כז ע"ב), תיאור היכול להתאים למי שלא זכה בילדותו ללמוד תורה, אך יכול גם להתאים למי שאביו היה גר. ראה עוד על מקור דברי הרמב"ם: היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 30–29.

ב. שנים עשר אלף זוגות תלמידים

ממד ההמשך בחייהם של יעקב אבינו ושל רבי עקיבא בנוי בתבנית זוהה המורכבת מחמישה מרכיבים: שנים עשר ממשיכים, מערכת יחסים מתוחה בתוך קבוצת השנים עשר, מוות (מטפורי או ריאלי) בעקבות מערכת יחסים זו, תחייה, ולבסוף – גלות.

נישואיו של יעקב הניבו שנים עשר בנים. נישואיו של רבי עקיבא, אשר בעקבותיהם הלך ללמוד תורה, הניבו אף הם שנים עשר – שנים עשר אלף תלמידים, ואחר כך עוד שנים עשר אלף תלמידים. המדרש מקפיד להשאיר את מניינם של תלמידי רבי עקיבא שנים עשר אלף, וגם משוהכפל מספרם הם נספרים כשנים עשר אלף זוגות תלמידים:

”שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא” (יבמות סב ע”ב).¹⁶

הן שנים עשר בניו של יעקב והן שנים עשר אלף זוגות תלמידיו של רבי עקיבא לא הצטיינו ביחסי אחווה ביניהם. יוסף הביא את דיבתם הרעה של האחים אל אביו, האחים שנאו אותו, יוסף חלם חלומות שפורשו כניסיון התנשאות על אחיו וגרמו להגברת השנאה, האחים רצו להרגו, המירו את תכנית הרצח להשלכה לבור, אחר כך מכרוהו, ולבסוף הציגו מצג שווה לאביהם כאילו יוסף נטרף ואינו. כך חשב יעקב במשך שנים ארוכות שבנו יוסף מת – ”וַיֹּאמֶר כְּתֹבֶתָ בְּנֵי חֵיהָ רָעָה אֶכְלֶתְהוּ טָרֶף טָרֶף יוֹסֵף: וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שָׁמְלֵתוֹ וַיִּשֶׂשׂ שָׁק בְּמִתְנֵיוֹ וַיִּתְּאָבֵל עַל בְּנֵי יָמִים רַבִּים... וַיִּמָּאן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר כִּי אֲרֹד אֶל בְּנֵי אָבִל שְׂאֵלָה” (בראשית לו, לג-לה). בעקבות המפגש של האחים עם המושל בארץ מצרים אשר כלא את שמעון וציווה להביא אליו גם את בנימין, חש יעקב שעוד ועוד מבניו עומדים בסכנה – ”וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יַעֲקֹב אֲבִיהֶם אֲנִי שֹׁפֵלָתָם יוֹסֵף אֵינִי וְשָׁמְעוֹן אֵינִי וְאֵת בְּנֵימִן תִּקְחוּ עָלַי הֲיִי כָלָנָה... לֹא יָרַד בְּנֵי עִמְכֶם כִּי אֲחִיו מֵת וְהוּא לְבָדוֹ נִשְׁאַר וּקְרָאָהוּ אֶסֶן בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָּהּ וְהוֹרְדְתֶם אֶת שִׁיכְתִּי בְּיָגוֹן שְׂאֹלָה” (בראשית מב, לו-לח). רק לאחר עשרים ושתיים שנים, לאחר שלא האמין עוד שיראה אי פעם את בנו האהוב, התברר ליעקב שיוסף בנו חי, ומתחושת ”כִּי אֲרֹד אֶל בְּנֵי אָבִל שְׂאֵלָה” (בראשית לו, לה) – חייתה נפשו: ”וַיִּרָא אֶת הָעֵגְלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשֵׂאת אוֹתוֹ וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם” (בראשית מה, כז).

גם בקרב שנים עשר אלף זוגות תלמידיו של רבי עקיבא היו היחסים הפנימיים עכורים, והתוצאה הייתה הפעם – מוות:

שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת ועד אנטיפטרים וכולהון מתו בפרק אחד. למה? שהיתה עיניהם צרה אלו באלו (בראשית רבה סא, א).

אך רבי עקיבא שראה במוות כל תלמידיו התמוטטות מפעל חייו, קם והתחיל הכול מהתחלה:

רבי עקיבא אומר: למד תורה בילדותו – ילמד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו – יהיו לו תלמידים בזקנותו... אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפטרים, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם: רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע. והם

16 מספר זה של שנים עשר אלף זוגות תלמידי רבי עקיבא מופיע גם ביבמות סב ע”ב, ועל פי שאר המקורות – שנים עשר אלף או כפולות שונות של שנים עשר אלף: שנים עשר אלף בקהלת רבה יא, א, עשרים וארבעה אלף בכתובות סג ע”א ועשרים וארבעה אלף זוגות בנדרים נ ע”א.

הם העמידו תורה אותה שעה (יבמות סב ע"ב).

במדרש אחר מצינו את רבי עקיבא עצמו מתאר את מות תלמידיו, אולי אף מקונן עליהם, ויחד עם זאת מתאר מיד גם את התקומה הגדולה שהייתה לתורה עם מעט תלמידיו השניים:

רבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת ובסוף העמידו לי שבעה ואלו הן: רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסף הגלילי ורבי יוחנן הסנדלר. אמר להם הראשונים לא מתו אלא מפני שהייתה עיניהם צרה בתורה זה לזה, אתם לא תהיו כן. מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה (קהלת רבה יא, א).

תלמידיו השניים של רבי עקיבא, רבי יהודה, רבי נחמיה, רבי מאיר ורבי שמעון בר יוחאי, אשר מילאו את הארץ תורה, הם הם עמוד התווך של התורה שבעל פה, הם שכנו מחדש את התורה לאחר שכמעט והתמוטטה כליל עם מותם של כל תלמידי רבי עקיבא:

סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא (סנהדרין פו ע"א).

תרגום: סתם משנתנו – רבי מאיר, סתם תוספתא – רבי נחמיה, סתם ספרא – רבי יהודה, סתם ספרי – רבי שמעון, וכולם על פי שיטתו של רבי עקיבא.

רבי עקיבא שאמר "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" (ירושלמי נדרים פרק ט הלכה ד) – דווקא הוא זה שתלמידיו מתו מחמת שלא נהגו כראוי זה בזה. אין לדעת אם מחמת אותו מעשה למד רבי עקיבא שאהבת הרע היא הכלל הגדול שבתורה, או שמא גם לתלמידיו הראשונים היה מלמד כך, ולא למדו ממנו כראוי, ונכשלו במצווה זו אף על פי שרבים לימדם שאהבת הרע היא הכלל הגדול שבתורה.

בימיו של רבי עקיבא פרץ מרד בר כוכבא נגד הרומאים, ורבי עקיבא צידד במרד. רבי עקיבא אף ראה את בר כוכבא שהנהיג את המרד נגד הרומאים כמשיח, אף שהיו מבני דורו שהתנגדו לו, לרבי עקיבא, בנושא זה:

ר' עקיבה היה דורש "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז) – דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא. אמר לו ר' יוחנן בן תורתא: עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא (ירושלמי תענית פרק ד הלכה ה).

תרגום: רבי עקיבא, כאשר היה רואה את בר כוזבה, היה אומר: זהו מלך המשיח...

הרמב"ם כותב בהלכות מלכים את הסימנים לזיהוי המשיח, ובאופן ציורי או ריאלי מתאר את רבי עקיבא בנושא כליו של בר כוכבא:

רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו (רמב"ם, הלכות מלכים יא, ג).

הרב ישראל ליפשיץ, בפירושו "תפארת ישראל", מפרש על סמך דברי הירושלמי והרמב"ם משנה במסכת נגעים כמאתרת את רבי עקיבא ותנאים אחרים בני דורו ההולכים עם בר כוכבא למלחמתו ברומאים. ואלו דברי המשנה:

אמר רבי עקיבא: שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע הולכין לגדוד: בתוך הסגירו מה הוא? אמרו לי: לא שמענו (נגעים ז, ד).

דיון זה על התולש את סימני הצרעת בימי הסגרו אינו נעשה בתוך בית המדרש אלא בהליכתם של רבן גמליאל, רבי יהושע ורבי עקיבא לגדוד. כמה גרסאות למושג "גדוד" במשנה - נדוד או גדוד או גדוד. הרמב"ם, ובעקבותיו הברנטורא, גורסים "הולכין לנדוד", ומפרשים ש"נדוד" הוא שם מקום. ה"תפארת ישראל" גורס "גדוד" ומפרש שהכוונה היא לגדוד צבאי של לוחמי בר כוכבא, ואלו דבריו:

אי "גדוד" גרסינן, ודאי שם מקום הוא... אבל אי גרסינן "לגדוד", וכיש ספרים, נ"ל דהיינו בהלכם למלחמה במלחמת בן כוזיבא שהיה בימים נ"ב שנה אחר החורבן, והיה רבי עקיבא נושא כליו של בן כוזיבא הנ"ל, וכשראה רבי עקיבא את בן כוזיבא אמר: דין הוא מלכא משיחא.

על פי פירוש זה במשנה מתוארת כאן הליכתו של רבי עקיבא עם גדוד לוחמיו של בר כוכבא. ומסיים ה"תפארת ישראל" את פירושו למשנה כך:

ואם כך הוא, וודאי קא משמע לן טובא דאפילו בעת צאתם לקראת נשק, ונפשם בכפם תמיד, אפילו הכי היה לבם קשור בהקב"ה ותורתו כשלהבת בגחלת. תרגום: ואם כך הוא, ודאי משמיעה לנו המשנה עוד שאפילו בעת צאתם לקראת נשק, ונפשם בכפם תמיד, אפילו אז היה לבם קשור בהקב"ה ותורתו כשלהבת בגחלת.

בגמרא נאמר שמותם של תלמידי רבי עקיבא היה כתוצאה מאסכרה: "כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? אמר רב נחמן: אסכרה" (יבמות סב ע"ב). האסכרה מזוהה עם מחלת הדיפתריה - מחלה זיהומית מדבקת הפוגעת במערכת הנשימה ויכולה לגרום לחנק ולמוות.

יחד עם זאת קיימות השערות שתמיכתו של רבי עקיבא בבר כוכבא כללה גם השתתפות פעילה של תלמידיו במרד, ומותם של שנים עשר אלף זוגות תלמידי רבי עקיבא היה בקרבות אלו וכתוצאה מקרבות אלו.¹⁷ השערות אלו מסתמכות בין השאר גם על איגרת רב שריא גאון שבה נאמר שמותם של תלמידי רבי עקיבא היה ב"שמדא", מונח המתפרש כהרג על ידי הרומאים, אם כעונש על אי ציות לגזרות ואם כמוות במלחמה נגדם.¹⁸

17 כך משער אהרן אופנהיימר במאמרו "מרד בר-כוכבא", בתוך: צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 40-74. לעומתו טוען גדליה אלון בספרו תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תשל"ו, עמ' 42-43, שאין בסיס להשערה זו, וראה סיכום דיון זה במאמרו של אברהם אופיר שמש, "קשה שבכולן - אסכרה: הדיפתריה כמחלה קדושה וכעונש טליוני בספרות המשנה והתלמוד", JSIJ, 10 (2012), עמ' 71-93 (במדרשת: www.biu.ac.il/js/JSIJ/10-2012/Shemesh.pdf).

18 ראה לדוגמה את פירוש הרב עדן שטיינזלץ לגמרא זו: "מתוך דברי הגמרא נראה כי תלמידיו הרבים של ר' עקיבא מתו כולם במגפה, אולם רב שריא גאון באגרתו ההיסטורית מסביר כי היה זה 'שמדא' - גזירת המלכות או מלחמה שגרמו למיתתם. מדברים אלה נראה כי המדובר הוא במרד בר כוכבא, שר' עקיבא תמך בו בהתלהבות רבה. מסתבר כי תלמידיו ר' עקיבא נמנו עם חייליו של בר כוכבא, ועם דיכוי המרד שנעשה באכזריות, מתוך שפיכות דם רבה,

הגמרא (שבת לג ע"א-ע"ב) אומרת שאסכרה באה כעונש על לשון הרע. ייתכן שהאסכרה הפכה בגמרא זו למונח סמלי המתאר את המוות שבא על תלמידי רבי עקיבא כעונש על שלא נהגו כבוד זה בזה, ואיננה תיאור רפואי גרידא של נסיבות מותם.¹⁹ כך הגמרא מתארת סיבתיות כפולה, גלויה ונסתרת, למוותם של תלמידי רבי עקיבא - הסיבה הרוחנית למוותם הייתה התנהגותם המוסרית זה לזה, והסיבה הישירה למוותם הייתה כישלון מרד בר כוכבא, שאולי נבע אף הוא, כמו חורבן בית שני, מסיבה זו של יחסי אנוש גרועים בשדה הקרב ומחוץ לשדה הקרב.

חוסר האחוזה בין השנים עשר הביא לגלות - גלות מצרים מחד גיסא, וגלות אלפיים שנה מאידך גיסא - שתי גלויותיו הגדולות של עם ישראל. גלות מצרים החלה משירדו יעקב ובניו בעקבות יוסף למצרים. גלות האלפיים לא החלה מיד עם חורבן בית שני, שכן עם החורבן נשאר רובו של עם ישראל בארצו. הגלות החלה באופן מעשי בעקבות כישלון מרד בר כוכבא, כשישים שנה לאחר חורבן בית המקדש. "כָּחַל מִכֶּכָּה עַל בְּנֵיהָ מֵאֲנָה לְהַנָּחֵם עַל בְּנֵיהָ כִּי אֵינָנו" (ירמיהו לא, יד), מזה, ורחל, אמם הרוחנית של תלמידי רבי עקיבא, שכן "שלי ושלכם שלה הוא" (כתובת סג ע"א ונדרים נ ע"א), המבכה, כנראה, אף היא על בניה כי אינם, מזה.

חלקו של רבי עקיבא במרד בר כוכבא נגד הרומאים הנו פיתוח של פרשת המאבק שבין יעקב ועשו. שלוש פרשות בספר בראשית מוקדשות למאבק יעקב ועשו - פרשות "תולדות", "ויצא" ו"וישלח". הבכורה, הברכות, היציאה חרנה, המאבק עם המלאך, ההיערכות למפגש עם עשו, המפגש, הפרידה - כל אלו פרשיות ופרקים במאבקם זה של יעקב ועשו. חז"ל רואים בעשו את אבי רומי ומקבילים בין יחסי יעקב ועשו לבין יחסי ישראל ורומי.²⁰ ראש וראשון מבין התנאים אשר היו בעימות רוחני ולאומי עם הרומאים, והיחיד שאף הנהיג עימות זה - היה רבי עקיבא. יעקב אבינו ירא היה מעשו "פָּן יְבוֹא וְהִכְנִי אִם עַל בְּנֵים" (בראשית לב, יב), אך הצליח להציל את בני משפחתו באמצעות דורון, תפילה ומלחמה. בניו-תלמידיו של רבי עקיבא לחמו בבניו של עשו אך נהרגו בידיהם, ומאוחר יותר נהרג בידיהם גם רבי עקיבא עצמו.

ג. קריאת שמע

המדרש מספר על שתי פעמים שבהן קרא יעקב "שמע ישראל". יעקב קרא קריאת שמע בשעה שנפגש עם יוסף - "ולמה לא נשק יעקב ליוסף? לפי שהיה קורא באותה שעה בקריאת שמע" (מדרש אגדה בוכר לבראשית כו, כט). ליעקב אף חלק בעיצוב נוסח קריאת שמע עד היום, ועל אופן אמירתה:

"ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם" (בראשית מט, א). ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: "שמא חס ושלום יש במיטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו?" אמרו לו בניו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". אמרו: "כשם שאין בלבך אלא אחד - כך אין בלבנו אלא אחד". באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו - לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו - אמרו יעקב. התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי (פסחים נו ע"א).

הושמדו גם הם".

19 כך מניח חיים ליכט במאמרו "על מותם של תלמידי רבי עקיבא", טורא, א (תשמ"ט), עמ' 119-134.

20 "זרח משיער למו - זה לשון רומי" (ספרי דברים שמו), ועוד.

רבי עקיבא קרא קריאת שמע בחייו ובמותו. בחייו קרא קריאת שמע אף בשעת סכנה: "אמר רבי מאיר: פעם אחת היינו יושבין בבית המדרש לפני רבי עקיבא והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעין לאזנינו מפני קסדור אחד שהיה עומד על הפתח" (תוספתא ברכות ב, יג). כמו יעקב, שאירוע גורלי בחייו אירע בשעת קריאת שמע, ולמרות זאת לא פסק מלקרוא שמע, כך היה לו לרבי עקיבא. ולעומת יעקב שאמר את קריאת שמע בחייו ועיצב את אופי קריאת שמע לדורות, עיצב רבי עקיבא את המוות על קידוש השם עם קריאת שמע על השפתיים:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: "רבינו, עד כאן?" אמר להם: "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימו?" היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: "אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד" (ברכות סא ע"ב).

ד. בכי וצחוק

על רקע הצדדים השווים של שני גדולי עולם אלו, יש לתת את הדעת גם להבדלים שביניהם, ולמשמעות הבדלים אלו בעיצוב דמויותיהם.

אחד ההבדלים הבולטים בין יעקב לרבי עקיבא הנו הבכי מול השחוק. יעקב בוכה ורבי עקיבא בוכה וגם שוחק.

בשני האירועים המשמחים ביותר בחייו – יעקב בוכה. הוא בוכה כשהוא נפגש לראשונה עם רחל – "וַיִּשָּׁק יַעֲקֹב לְרַחֵל וַיֵּשָׂא אֶת קֶלֶו וַיִּבֶן" (בראשית כט, יא), ושוב הוא בוכה בפגישתו המחודשת עם יוסף לאחר שנות ניתוק ארוכות שבהן חשבו למת – "וַיִּפֹּל עַל צַנְאָרְיוֹ וַיִּבֶן עַל צַנְאָרְיוֹ עוֹד" (בראשית מו, כט). בשני המקרים הבכי אינו מובן, כי מדובר באירוע משמח. אלא שבשני המקרים יש לראות את הבכי כביטוי לראייה מורכבת של המציאות – ראיית העתיד הקודר הטמון דווקא באותם רגעים שהמציאות מאירה בהם את פניה.

את בכיו של יעקב במפגש עם רחל מסבירים חז"ל – "למה בכה? שראה שאינה נכנסת עמו לקבורה" (בראשית רבה ע, יב). מבעד לשמחה ולאוושר יעקב רואה בעיני רוחו גם את פניו הפחות שוחקות של אותו עתיד הנובע מן ההווה הקורן כל כך.

בכיו של יעקב בפגישתו עם יוסף הנו כה מפתיע עד שרש"י אינו יכול לקבלו, ומכיוון שהבכי הנו בלשון יחיד וברור שרק אחד מן השניים הוא שבכה ויש לפרש אם היה זה יעקב או יוסף, ומכיוון שנושאי כל הפעלים בפסוק הם יוסף, ומכיוון שרק בפסוק הבא הכתוב מזכיר שוב את שמו של יעקב, רש"י מחיל את הבכי על יוסף: "אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא קריאת שמע". אולם הרמב"ן חולק על רש"י ומפרש שיעקב הוא שבכה, והוא מסביר זאת מבחינה פסיכולוגית – "נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד, כאשר יבכה עליו תמיד עד היום הזה כשלא ראהו... ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה, אם האב הזקן המוצא את בנו חי לאחר האוש והאבל, או הבן הבכור המולך". הרמב"ן מסביר בכי זה כבכי של התרגשות, בכי המהווה ביטוי ופורקן לשמחה שאין הלב יכול להכילה. ניתן לראות גם את בכיו זה של יעקב כבכי שנובע מראיית המכלול. יעקב רואה את העתיד הקשה דווקא בתוך ומתוך

הרגע המאושר ביותר, וכפי שהמדרש מפרש את בכיו של בנימין על צווארי יוסף – "ראה שמשכן שילה עתיד להעשות בחלקו של יוסף ועתיד ליחבר".

גם רבי עקיבא בוכה. בהגיעו לפסוקים שניתן לראות בהם את הארת פניו של הקב"ה אלינו בנושאי שכר ועונש – היה רבי עקיבא שוחק (מדרש תהילים פרק טו), אך בהגיעו לפסוקים אשר מהם היה לומד את חובת ההשתדלות האין-סופית אשר על האדם להשקיע בקיום מצוות – היה בוכה (קידושין פא ע"ב; סנהדרין סה ע"ב),²¹ וכן היה בוכה בהגיעו לפסוקים המגלים את עצמת הרזים הטמונים בשיר השירים.²² מבכיו של רבי עקיבא בקריאת פסוקי שיר השירים אף נלמדה הלכה לגבי בכי בשבת. הרמ"א מתיר לבכות בשבת בתנאים מסוימים (שו"ע או"ח רפח, ב), ועל דברי הרמ"א הללו כותב הט"ז (ס"ק ב): "דאיאת באגדה שמצאו תלמידיו של רבי עקיבא שהיה בוכה בשבת ואמר עונג יש לי. ונ"ל דהיינו שמרוב דבקותו בהקב"ה זולג' עיניו דמעו' שכן מצינו ברבי עקיבא בזהר חדש שהיה בוכה מאוד באמרו שיר השירים באשר ידע היכן הדברים מגיעים".

לעומת בכיו של יעקב בעת שראוי היה לכאורה רק לשחוק, רבי עקיבא שוחק במקום שראוי היה לכאורה רק לבכות – הוא שוחק בשעה שרבי אליעזר רבו נוטה למות, כי מבין מתוך הצער שבו נתון רבו שלא כילה את שכרו בעולם הזה (סנהדרין קא ע"א); הוא שוחק בשעה שהוא שומע את קול המונה של רומי (מכות כד ע"א–ע"ב), והוא שוחק בשעה שהוא רואה שועל יוצא מבית קודשי הקודשים (מכות כד ע"ב). מתוך אבלות עמוקה וצער רב על חורבן הבית, על גלות ישראל, על סילוק השכינה ועל חילול השם הנורא – הגיע רבי עקיבא לשחוק, כי ראה בתוך החורבן הנורא את הגאולה העתידה. ולא רק הוא שחק, אלא גם חבריו שבכו זכו להתעלות יחד עמו – "עקיבא, ניהמתנו! עקיבא, ניהמתנו!" (שם).

יעקב ורבי עקיבא מלמדים אותנו שניהם להכיר את פניה המורכבים של המציאות. יעקב שעומד בתחילת הדרך המובטחת, כשהוא מלווה בברכות שמים מעל, הוא הרואה מעל למציאות העכשווית את העתיד המאיים על ביתו ועל בית ישראל. רבי עקיבא שחי בתקופת החורבן מתעלה מעל הנוראות שראות עיניו, ורואה בתוך החורבן את אותותיה של הגאולה המיוחלת.²³

21 יש לציין שמצינו תנאים ואמוראים נוספים שבכו כשהגיעו לפסוקים מסוימים, וראה בעיקר חגיגה ד ע"ב – ה ע"א.

22 "כד מטא להאי פסוקא 'סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני' (שיר השירים ב, ה) לא יכיל למסבל רבי עקיבא וארים קליה בבכייא וגנעי ולא הוה ממלל מדחילו דשכינתא דהות תמן אורי ליה כל עמיקתא ורזין עלאין דהוה ביה בשיר השירים" (זוהר, מדרש הנעלם, פרשת וירא).

23 בסיפור חייו של יעקב הגאולה מנצנצת יותר מפעם אחת. המאבק עם המלאך התרחש "עד עלות השחר" (בראשית לב, כה); יעקב המשיך והלך "מהלאה למגדל עדר" (בראשית לה, כא), וכפי שמתרגם שם תרגום יונתן – "מן להלא למגדל דעדר אתרא דמתמן עתיד דאתגלי מלכא משיחא בסוף יומיא" (=הלאה למגדל עדר, מקום שמשם עתיד להתגלות המלך המשיח בסוף הימים). בסוף ימיו יעקב מבקש לגלות לבניו את אשר יקרה אותם באחרית הימים: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֶאֱסֹפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֱתָכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" (בראשית מט, א), "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה" (פסחים נו ע"א). מקומה של הגאולה במסכת חייו של רבי עקיבא משמעותי ביותר. הוא רואה, כאמור, בבר כוכבא את המלך המשיח, ואולי לא במקרה דרש עליו דווקא את הפסוק "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז; ירושלמי, תענית פרק ד הלכה ה). רבי עקיבא הוא זה המנסח את ברכת הגאולה בליל הסדר (משנה פסחים י, ו). שלא כרבי טרפון אשר אמר לברך "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים" – על גאולת מצרים, תבע רבי עקיבא לברך עם גאולת מצרים גם על הגאולה העתידה: "כן ה' אלוקינו ואולקו אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים". לאחר כישלון מרד בר כוכבא התברר כי הגלות הופכת למצב שלא יתבטל במהרה כגלות בבל אחר חורבן בית ראשון, ואולי בשל כך תיקן רבי עקיבא לברך גם על הגאולה העתידה.

אחרית דבר

נקודות ההשקה בין חייהם של יעקב ושל רבי עקיבא הן הן הערכים היסודיים של היהדות – משפחה, לימוד תורה, יחסים שבין אדם לחברו, ארץ ישראל, עם ישראל, גאולה, אמונה בהשגחה. התורה והמדרש תיארו בחייהם של יעקב אבינו ושל רבי עקיבא את הנקודות המרכזיות של החיים שלנו כיחידים וכעם. ניתן לומר זאת אחרת: על פי סיפורי יסוד אלו (וסיפורים אחרים הדומים להם) בתורה ובספרות חז"ל אנו מעצבים את ערכי התרבות שלנו, את עולם היהדות שלנו.

אך מה משמעות ההשוואה בין סיפור חייו של רבי עקיבא לבין סיפור חייו של יעקב? יעקב הנו האב השלישי, מייסד עם ישראל. בשנים עשר ילדיו החלה להתגשם ברכת ריבוי הזרע, והוא הנו האב הראשון שכל ילדיו הנם חלק מעם ישראל.

משה רבנו ראה ברבי עקיבא את הדמות שראויה הייתה התורה להינתן על ידה (מנחות כט ע"ב). משלא ניתנה תורה שבכתב על ידו, היה רבי עקיבא למייסד התורה שבעל פה: "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פו ע"א). כל הספרות התנאית הנה משל תלמידיו המובהקים של רבי עקיבא ומתורתו (יבמות סב ע"ב). יעקב הנו מעצב דמותו הלאומית של עם ישראל, ורבי עקיבא הנו מעצב דמותו הרוחנית. דומה כי כל מה שאירע ליעקב במישור המשפחתי, שהנו הבסיס להקמת עם ישראל, אירע לרבי עקיבא במישור לימוד התורה.

בצד באר מים ואבן מוצא יעקב את זיווגו ובונה את משפחתו. בצד באר מים ואבן מוצא רבי עקיבא את דרכו אל לימוד התורה. לכן תהיה עם יעקב ליד הבאר אשתו לעתיד, בעוד שרבי עקיבא יצא ללימוד תורה כתוצאה מההתגלות ליד באר המים והאבן.

הדרתו של יעקב בידי חותנו הייתה מסיבה משפחתית: "לא יעשה בן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה" (בראשית כט, כו); הדרתו של עקיבא בידי חותנו הייתה על רקע בורותו בתורה. כאשר כלבא שבוע מבקש להתיר את נדרו הוא ניגש לרבי עקיבא, בלי לדעת שזהו חתנו. רבי עקיבא שואלו "אדעתא דגברא רבה מי נדרת?" (כתובות סג ע"א), לו ידעת שהוא אדם גדול, האם היית נודר? ועונה לו כלבא שבוע – "אפילו פרק אחד ואפילו הלכה אחת". אי ידיעתו של עקיבא אפילו פרק אחד ואפילו הלכה אחת היא שהביאה את כלבא שבוע להתנגד בחריפות שכזו לנישואין אלו.

עבודתו של יעקב בשני פרקי זמן ארוכים וזהים לשם הנישואין מתחלפת בלימודו של רבי עקיבא בשני פרקי זמן ארוכים וזהים, ושנים עשר בני יעקב הופכים לשנים עשר אלף זוגות תלמידים של רבי עקיבא. אולם הבית הפרטי והלאומי של יעקב כמעט מתמוטט על רקע היחסים הקשים שבין שנים עשר האחים. גם מפעלו של רבי עקיבא כמעט מתמוטט כאשר שנים עשר אלף זוגות התלמידים אינם נוהגים כבוד זה בזה, ולכן הם מתים. הכישלונות הקשים במישור שבין אדם לחברו מובילים לגלות. הן רבי עקיבא והן יעקב עומדים בפתחה של גלות ארוכה. שניהם עלולים לאבד את כל אשר עמלו למענו. אך בית ישראל שרד בגלות וגם תורת ישראל שרדה בגלות הקשה הודות למפעלם של שני אישים אלו, ופרשת "שמע ישראל" הפכה מדו-שיח משפחתי טעון ומשמעותי ביותר בביתו של יעקב לאמירה של עם שאינו ממיר את חיי הרוח שלו בשום נכס אחר, אמירה שהנחיל בתורתו ובמותו רבי עקיבא.

ככיו של יעקב על צווארי יוסף עם פתיחת הגלות (בראשית מו, כט) הופך לשחוקו של רבי עקיבא הצופה את הגאולה הרחוקה מבעד לגלות העכשווית (מכות כד ע"ב). נקווה ונייחל ונתפלל לשמוע הרבה משחוק זה – שחוקה של הגאולה המנצנצת ובאה.

*

הקשרים בין יעקב אבינו לבין רבי עקיבא כפי שהם מתגלים בחקר הנגלה באים לידי ביטוי גם בתורת הסוד, כאשר שני מישורים אלו, תורת הנגלה ותורת הסוד, אחוזים ופתוכים זה בזה ומאירים מחדש זה את זה. הוזהר מזהה את יעקב ועקיבא, ונקודת המוצא היא שמם:

ידו אוחת בעקב עשו – דא הוא עקיבא (זוהר פרשת מקץ).

וכן הרב חיים ויטאל:

שאותיות עקיבא הם אותיות יעקב... חזר ונתגלגל ברבי עקיבא (ליקוטי הש"ס, ברכות ס"א).

הרב חיים ויטאל ממשיך ומשווה בין יעקב אבינו לרבי עקיבא בנקודות שונות בחייהם, הקבלות המבוטאות במונח הקבלי "גלגול":

בגלגול רבי עקיבא, כי בעקיבא יש אותיות יעקב... וכמו שיעקב נתעשר על ידי שתי נשיו, כן רבי עקיבא נתעשר ע"י ב' נשיו... והאחת היתה בתו של בן כלבא שבוע, והיא הייתה ניצוץ של רחל, ונקראה גם כן רחל... והנה ידע בחכמתו שאשתו של טורנוסרופס הרשע הייתה ניצוץ של לאה, לכן נשא אותה, ונתעשר כל כך על ידה, כמו יעקב עם רחל ולאח כנוצר (ספר הגלגולים חלק שני, פרק ה דף כא ע"ב).

ובהמשך מובאת גרסה אחרת:

הנה רבי עקיבא דוגמת יעקב אבינו ע"ה, ואותיות יעקב – עקיבא, וכשם שיעקב רועה צאן כך רבי עקיבא, וכשם שיעקב היו לו ב' נשים כן רבי עקיבא. בת כלבא שבוע כנגד רחל, ואשת טורנוסרופס הייתה כנגד לאה (שם).

בהמשך מובאת הקבלה בין קריאת שמע של יעקב במצרים לקריאת שמע של רבי עקיבא במוותו:

והנה רמז שרבי עקיבא היה ניצוץ המשיח, כי אותיות עקיבא אותיות יעקב, כנוצר... כי רבי עקיבא היה נושא כליו של בן כוזיבא... הנה רבי עקיבא אותיות יעקב, והנה יעקב חטא על ששלח את יוסף הצדיק יסוד עולם בלא לווייה, וגרם ע"י זה שכמעט ח"ו הפריד את הייחוד. לכן אמרו חז"ל כשראה יעקב את יוסף במצרים היה קורא קריאת שמע, ומייחד את השם לחזור ולזווג מה שהפריד ע"י שליחות יוסף בלא לווייה. ועם כל זה לא הספיק את זה וחזר ונתגלגל ברבי עקיבא, וזהו שאמר "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה" שהוא מסירת נפשו על קידוש השם עד שבא לידי וכו' וזהו "אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד", פירוש בייחוד, כי חזרה הייחוד של זיווג העליון במיתתך (שם פרק ח דף כה ע"ב).

בהמשך מובא הסבר לשם עקיבא בן יוסף – על שיסוד ממידותיו של יוסף בן יעקב היה בו, ברבי עקיבא (שם פרק ט דף כו ע"א-ע"ב).

באופן ציורי מושווה עיסוקו הקבלי של רבי עקיבא במעשה מרכבה לסולם יעקב:

כד הוה פתח רבי עקיבא במעשה מרכבה פומיה הוה סיני וקליה הוה סלם דביה מלאכין סלקין ונחתין (זוהר, רעיא מהימנא, פרשת פנחס).

תרגום: כאשר פתח רבי עקיבא במעשה מרכבה, היה פיו כסיני וקולו היה כסולם שבו מלאכים עולים ויורדים.

*

אינני מתיימרת להבין את סודותיהם הקבליים של הזוהר ושל הרב חיים ויטאל. אך אולי זכיתי ובדבריי אלו יש משום הארקה של סודות אלו ממונחים קבליים למונחים מקובלים של הקבלה בין שני יסודות בעם ישראל הבאים לידי ביטוי בדמותו של יעקב אבינו, מחד גיסא, ורבי עקיבא, מאידך גיסא.

יחס הרמב"ן לאגדה בפירושו לתורה

נורית מנדלקורן

הקדמה*

הרמב"ן ב"ספר הויכוח" אומר לגבי האגדה (המדרש):¹

ועוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש (=דרשות). כמו אם יעמוד ההגמון ויעשה שרמון (אחד), ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק.²

הצורך של הרמב"ן להצהיר במהלך הויכוח על יחסו לאגדה ברור, כיוון שרוב שאלותיו של המומר היהודי פראי פול שעמו הוא מתווכח התייחסו לאגדות. בהצהרה זו אין הוא מפרט מאיזו בחינה אין חיוב להאמין באגדה, אך טענתו במהלך הויכוח שאינו מאמין באגדה על הולדת המשיח,³ והעובדה שהוא מדמה את המדרשים והאגדות לדרשות ההגמון, אינה יוצרת את הרושם שהוא מתייחס לאגדות ולמדרשים בכבוד רב.

האם אכן התכוון הרמב"ן לבטא באמירה זו את יחסו האמתי לאגדה?

הן לומדיו והן חוקריו של הרמב"ן נחלקו בשאלה זו,⁴ האם דבריו אינם אלא כדי לשמוט את הקרקע

* מאמר זה, מלבד הקדמתו, הוא פרק מתוך: מנדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 98–107. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

1 הרמב"ן ב"ספר הויכוח" (מובא אצל שעוועל, כתבי רמב"ן א) משתמש הן במושג "אגדה" (עמ' שו): "איני מאמין בהגדה זו [כלל]", והן במושג "מדרש" (עמ' שח): "אנחנו יש לנו שלושה מינין של ספרים, האחד הוא הבב"ליה... והשני הוא נקרא תלמוד והוא פירוש למצוות התורה... ועוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש...". מציטוט אחרון זה משמע שהרמב"ן מחלק את התורה שבעל פה לשניים: תלמוד ומדרש, תוך ניגוד ביניהם, כשהמייחד את התלמוד הוא: "שאנו מאמינים בו בפירוש המצוות", וממילא נראה שהמדרש הוא שאר תורה שבעל פה. הגדרה זו נראית מקבילה להגדרה של "אגדה" על פי רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד, עמ' 31: "הגדה היא כל פירוש... על שום עניין שלא יהיה מצוה – זו היא אגדה". על כן נראה שבספר הויכוח מדרש = אגדה. ראה פירוט בירור זה במנדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 56–59. בפירושו לתורה הרמב"ן משתמש רבות הן במושג "אגדה" (למשל בשמות יט, ג; במדבר כה, ה; דברים כב, ו), והן במושג "מדרש" (למשל בבראשית יב, א; שמות כ, כג; ויקרא כב, טו; דברים יב, ח), ואף במושג "מדרש אגדה" (למשל בבראשית יב, יא; במדבר א, ב), וברור שהוא משתמש במושג "מדרש" הן למדרשי אגדה (למשל בשתי הדוגמאות הראשונות) והן למדרשי הלכה (למשל בשתי הדוגמאות האחרונות). נראה שיש מקום למחקר מהי הגדרתו לכל אחד מהמושגים הללו בפירושו לתורה, אך מחקר זה דורש מאמר בפני עצמו. בכל אופן, הרמב"ן משתמש בכל שלושת המושגים ביחס לאגדה בהגדרה הרחבה שלה העולה מדבריו ב"ספר הויכוח", ומדברי רבי שמואל הנגיד הנזכרים. אנו נשתמש במאמר זה במושג "אגדה" במשמעות רחבה זו.

2 שעוועל, כתבי רמב"ן, א, עמ' שח.

3 שם, עמ' שו.

4 ראה אצל יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 26–27, סיכום ממצה של הדעות השונות העוסקות ביחס הרמב"ן לאגדה,

מתחת רגליו של אותו מומר ואינם מבטאים את יחסו האמתי לאגדה, או שמא זו התבטאות שהרמב"ן עומד מאחוריה.

מאמר זה לא יעסוק בבירור הצהרתו של הרמב"ן בוויכוח,⁵ אלא בבירור יחסו של הרמב"ן לאגדה כפי שהוא משתקף מפירושו לתורה, מתוך הנחה שבפירושו לתורה המופנה "פנימה", "להניח דעת התלמידים",⁶ הרמב"ן מביע את יחסו האמתי לאגדות חז"ל.

מתברר שגם בנושא זה אין תמימות דעים. בפירוש הרמב"ן מצויים ביאורים רבים שבהם הוא תמה על אגדות חז"ל,⁷ ותופעה זו הביאה חלק מלומדי חוקריו⁸ למסקנה שגם הרמב"ן (כמו רבי אברהם אבן עזרא) סותר או דוחה לעתים את דברי רבותינו באגדה.⁹

אנו ננסה להראות¹⁰ שבפירושו לתורה אין הרמב"ן סותר או דוחה את האגדות, אלא מראה שהן אינן משמשות לפתרון בעיות טקסטואליות או אינן מתאימות לפשט הכתוב, כלומר אינן מחייבות כפירושים לתורה, אך אין זה גורע כהוא-זה מערכן במישור אחר, כמביעות את האמיתות העמוקות ביותר של היהדות, ומכך שהן צריכות לימוד לגופן.

לצורך כך נדגים את יחסו המכבד של הרמב"ן לאגדה הן בהערותיו והן בעצם השימוש בה בפירושו מחד גיסא, וננסה להראות כיצד ניתן להבין על פי דרכנו פירושים הנראים כסותרים את דבריו מאידך גיסא.

הערכה לאגדה מתוך התוכחה לרבי אברהם אבן עזרא

את התנגדותו לסתירת דברי רבותינו באגדה מביע הרמב"ן מפורשות בתוכחתו המתייחסת לדברי רבי אברהם אבן עזרא¹¹ שנראה כמזלזל בדברי רבותינו באגדה. לדוגמה:¹²

בוויכוח בפרט ובכתביו בכלל; מנדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 91–95, סיכום שאינו מסכים תמיד עם סיכומי של יהלום, וראה גם דוידסון, הרמב"ן והאגדה, עמ' 84, התייחסות לדעות השונות בעניין זה, ובעמ' 95–97 סיכום דעתה בעניין.

5 ראה שם, עמ' 95, שדוידסון מטילה ספק אם יש כלל תועלת בדיוק מדברי הרמב"ן בוויכוח על מנת ללמוד מהי דעתו ביחס לאגדה.

6 שעוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' ז.

7 למשל רמב"ן, בראשית יד, י: "ואני תמה במדרש האגדה הזה"; שמות ב, יב: "ומדרש רבותינו הוא, ואני תמה..."; במדבר כ, א: "דברי אגדה הם אבל לא נתחוויר"; שמ"י, לתולדות הרמב"ן, מביא אחת עשרה דוגמאות לכך; B. Septimus, Open Rebuke, עמ' 21 הע' 36, מביא אחת עשרה דוגמאות אחרות; Fox, On the Status of Aggadot, עמ' 103–109, מתייחס לאחת עשרה דוגמאות שמתוכן אחת הופיעה אצל שמ"י ואחת אצל ספטימוס.

8 ראה למשל אונא, הרמב"ן בתור מפרש המקרא, עמ' ריג; מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 949.

9 שמ"י, לתולדות הרמב"ן, עמ' 113, טוען שהרמב"ן "החמיר לאחרים והקל לעצמו"; דבריו בוודאי אינם נראים, ויש להבין תופעה זו באופן אחר; Septimus, Open Rebuke, עמ' 22 והע' 39, מנסה להבחין בין סוגים שונים של אגדות על ידי הבחנה בין השימוש של הרמב"ן במושג "אגדה" לבין שימושו במושג "דברי רבותינו", כש"דברי רבותינו" מבטאים כבוד רב יותר מהמושג "אגדה". אך הוא עצמו מודה שלעיתים (בשמות ג, יט ובמדבר יג, ב; כו, ג) הרמב"ן משתמש במושגים אלה במקביל, ואף את "דברי רבותינו" אין הרמב"ן מקבל תמיד, כך שגם הבחנה זו אינה נראית; וראה שם, עמ' 21 הע' 36, שגם אבחנה בין האגדות שבתלמוד הבבלי לבין אגדות אחרות אינה נראית, על כן נראה לנו שיש לחפש את התשובה בכיוון אחר.

10 כדעת ליכט, פרקי מבוא, עמ' 62; כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן, עמ' 1; יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 28.

11 אבן עזרא, הקדמה לתורה, עמ' ח-י, דרך רביעית.

12 רבינוביץ, הרמב"ן ויחסו אל פירוש אבן עזרא, עמ' 632, מביא שתי דוגמאות נוספות להשגות הרמב"ן על רבי אברהם אבן עזרא המיוסדות על פגיעה בכבוד חז"ל כתוצאה מסתירת דבריהם באגדה.

א. בבראשית א, א, ביחס למדרש המופיע ברש"י: "בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית... ובשביל ישראל שנקראו ראשית..."¹³, לאחר שהרמב"ן מסביר את המדרש הזה (ועוד מדרשים על אלה הנקראים "ראשית") כמבטא משמעות קבלית, על דרך הסוד, הוא מוסיף:

ואי אפשר להאריך בביאור זה הענין במכתב, והרמז רב הנזק כי יסברו בו סברות אין בהם אמת, אבל הזכרתי זה לבלום פי קטני אמנה מעוטי חכמה, המלעיגים על דברי רבותינו.

ב. אך לא רק על מדרשים בעלי משמעות קבלית סודית הרמב"ן מגן. בבראשית מו, טו רש"י מביא בדבריו מדרש המתייחס למניין בני לאה, "כל נפש בניו ובנותיו שלושם ושלוש":

"שלושים ושלוש": ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלושם ושנים, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר...¹⁴

ראב"ע (בראשית מו, כז) מקשה:

ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות, גם זה תימה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה? ולמה הזכיר דברי שרה שהיתה בת תשעים...?

והרמב"ן (בראשית מו, טו), אחרי הסבירו על דרך ההיגיון שהכרחי לומר מתוך העולה מהכתוב שהיה נס בלידת יוכבד או בלידת לוי, מוסיף:

והנה פן יהיה חכם בעיניו, בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו... וזהו זהב רותח יוצק בפי החכם הזה, ממה שהשיב על רבותינו...¹⁵

בשתי דוגמאות אלה התייחס הרמב"ן לשני סוגים של אגדות: בבראשית א, א התייחס לאגדה המתבארת על פיו ביאור רעיוני על דרך הסוד, ובבראשית מו, טו התייחס לאגדה המתמודדת עם הקשיים בכתוב על דרך ההיגיון, אף כי תוכנה של אגדה זו מבוסס על נס. אכן האגדה "עומדת בתווך" בין הפשט לבין הסוד, כשלעתים נראה שהרמב"ן מנסה לקשרה יותר לכיוון הפשט, ההיגיון, ואפילו האמת העובדתית, ההיסטורית,¹⁶ ולעתים יותר לכיוון הרעיוני ואף לדרך הסוד.

ביקורת נוקבת של הרמב"ן כנגד דברי ראב"ע, כעין זו שלעיל, מופיעה רק בביאורים בודדים של הרמב"ן, אך לאור דברי הרמב"ן בשיר הפתיחה המתווה את דרכו הפרשנית:¹⁷ "ועם רבי אברהם בן עזרא תהיה לנו תוכחת מגולה", ביקורת זו נראית יותר כביטוי לגישה כללית של הרמב"ן. גם דבריו של הרמב"ן בטענותיו הנזכרות לעיל נראים כלליים ומתייחסים לכלל דברי רבותינו, ואולי התייחס דווקא לשני קצות הקשת של

13 רש"י השלם, ג, בראשית מו, טו; וראה שם שמקורו של רש"י למדרש זה הוא בבבלי, בבא בתרא קכג ע"א.

14 מצד אחד הרמב"ן מתייחס בפירושו, לעתים קרובות, לאגדה המופיעה בפירוש רש"י, אך מצד שני, פעמים רבות הוא נמנע מלהביא פירושים "מדרשיים" המופיעים בפירוש רש"י. ראה לדוגמה בראשית כה, כ: מהחשבון המופיע בפירוש רש"י עולה שרבקה הייתה בת שלוש כשנשא יצחק, והרמב"ן אינו מביא פירוש "מדרשי" זה.

15 אמנם הפן של קישור האגדה אל האמת העובדתית, ההיסטורית, אינו בא לידי ביטוי בפירוש הרמב"ן לבראשית מו, טו, אך ראה זאת בפירושו לבראשית לז, יז.

16 שוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16.

דברי רבותינו על מנת לכלול גם את כל מה שביניהם.

על כן נראה לנו שלפנינו **טענות חינוכיות** של הרמב"ן; הוא יוצא נגד הסותרים את דברי רבותינו והלועגים להם על מנת למנוע תופעה זו.¹⁷ טענות אלה מבטאות הערכה רבה וקבלה של הרמב"ן את כל דבריהם של רבותינו באגדה.

הערכה לאגדה העולה מביאורי הרמב"ן

בביאוריו הרבים הפזורים לכל אורך פירושו לתורה הרמב"ן משתמש פעמים רבות באגדה. לעתים הוא מזכיר אגדות חז"ל בלא כל הסתייגות, לעתים מבאר אגדות חז"ל, ולעתים מביא חיזוק מהן.¹⁸ לדוגמה:

א. בבראשית לו, יד: "וישלחו מעמק חברון, ויבא שכמה", מפרש הרמב"ן:

1. וישלחו מעמק חברון – יזכיר הכתוב המקום אשר שלחו משם, לומר כי היה מרחק רב ביניהם, ולכן עשו עמו רעה כי רחוקים היו מאביהם. ולהגיד כי יוסף לכבוד אביו נתאמץ ללכת אחריהם אל מקום רחוק, ולא אמר איך אלך והם שונאים אותי.

2. ולרבותינו עוד בזה מדרש (בראשית רבה פד, יג) להשלים עצה עמוקה של חבר הנאה הקבור בחברון.

מתחילת ביאור הרמב"ן לפסוק זה (קטע 1) ניכר שהוא מתייחס לשאלה מדוע מוזכר מהיכן שלח יעקב את יוסף. נראה ששאלה זו נובעת מכך שאנו כבר יודעים מהכתוב שיעקב גר עתה בחברון, שהרי נאמר בבראשית לה, כז: "ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק", ובבראשית לו, א: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען", ואולי אף מכך שדווקא ביחס לשילוחו של יוסף הכתוב מציין מהיכן נשלח (ולא למשל לגבי הליכת האחים לרעות את צאן אביהם, אף שיש להניח שיצאו מאותו מקום).

הרמב"ן משיב על שאלה זו תשובה על דרך הסברה וההיגיון, אך אינו מסתפק בתשובתו ומוסיף (בקטע 2) מדרש המופיע בבראשית רבה פד, יג, בלי כל הסתייגות או ביקורת. גם מדרש זה מתייחס לאותו קושי טקסטואלי, אך בתשובתו הופך תיאור המקום שממנו נשלח יוסף לתיאור הסיבה הפנימית, האלוקית, שסובבת את שילוח הזה: "מעמק" – האות מ"ם הופכת למ"ם הסיבה, והמילה "עמק" מרמזת

17 וכן נראה גם מדברי הרמב"ן (שעוועל, כתבי רמב"ן, א, עמ' שמט) באגדתו לחכמי צרפת, שם הוא מתבטא בחריפות ואומר: "אשר האלוקים יצמת המלעיג על האגדות".

18 לדוגמה, בחרנו (באופן מקרי) לבדוק בפרק לו בבראשית ומצאנו שמתוך שישה עשר ביאורים של הרמב"ן בפרק זה בשלושה ביאורים הוא חולק על דעה אחת של חז"ל באגדה, ומביא (בפסוקים א; ז), או אף מסביר (בפסוק ג), דעה אחרת של חז"ל באגדה. **בשבעה** ביאורים הוא מביא אגדה, או כפירוש מקביל לפירושו בלא כל מילת הסתייגות (פסוקים יד; כ; כה), או שהוא מסביר את דברי רבותינו באגדה (פסוקים טו; יז; כב), או שהאגדה מהווה חיזוק לביאורו (פסוק יח). ראה: Septimus, Open Rebuke, p. 19, הטוען ש"הגנה על פירושי חז"ל היא דאגה אמיתית בפרשנותו של הרמב"ן" (תרגום חופשי – נ"מ), וראה ביטוי לכך בעובדה שהרמב"ן משתמש במדרשי אגדה (והלכה) או כדרך לגיטימית לפתרון בעיות בטקסט [וראה שם, הע' 31, שמונה דוגמאות ל"ביסוס האגדה בפשט על ידי הרמב"ן" (תרגום חופשי – נ"מ)] או על דרך הקבלה (וראה שם, הע' 32); ראה גם מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 949–950, ש"יש שהרמב"ן דוחה את פירושו שלו מפני דברי חז"ל", ומביא דוגמה מבמדבר כא, כו, שם הרמב"ן מסיים: "והגון הוא מאד שנאמר כדברי רבותינו...", ויש שאחריו שאומר "לא ידעתי" מביא כפתרון את דברי רבותינו (בראשית לה, ח: "לא ידעתי למה נכנס הפסוק הזה... והקרוב מה שאמרו רבותינו..."), ושניהם לא הדגישו את ההיקף הגדול של התופעה. ראה גם בראשית יט, ח: "ומה נכבדו דברי רבותינו", ובמדבר א, לב: "והנראה אלי על דרך האגדה".

לעצה עמוקה; המילה "חברון" הופכת לנוטריקון של "חבר נאה", כינוי המרמז לאברהם אבינו הקבור בחברון, ולפנינו - על פי המדרש - רמז להתחלת ההתגשמות של "עצה" אלוקית שניתנה לאברהם למען התפתחותו הרוחנית התקינה של עם ישראל, בתשובה לשאלתו (בראשית טו, ח): "במה אדע כי אירשנה" - "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך..." (שם, יג).

אגדה זו עונה, כאמור, על הקושי הטקסטואלי המעסיק את הרמב"ן ומשתלבת יפה בראייה הכוללת של תהליך הירידה למצרים המתחיל כאן בפועל. אך בהחלט אין היא ביאור על דרך הפשט אלא על דרך המדרש והרמז, ובכל זאת הרמב"ן משלבה בפירושו.

ב. בבראשית לז, יז: "ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דתינה..."¹⁹, הרמב"ן מפרש:

נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחוה. נלכה דותינה, לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, לשון ר' שלמה. ואין הכונה לרבותינו שיפרש לו האיש נסעו מזה מן האחוה והלכו לעורר עליך דינין ותרעומות, שאם כן היה נמנע ללכת ולא היה מסכן בעצמו.

אבל הכונה להם כי האיש גבריאלי אשר הגיד לו הגיד אמת, ואמר לשון משמש לשני פנים, ושניהם אמת, והוא לא הבין הנסתר בו, והלך אחר הנגלה ממנו, וילך אחר אחיו וימצאם בדותן כאשר אמר לו. ודרשו זה, מפני שהאיש הזה הוא מלאך ואם כן יודע הוא אנה הם, ולמה לא אמר הנם בדותן, ואמר כמסתפק ששמע מהם שילכו שם ואינו יודע אנה הם עתה, ולכן יעשו מדרש במאמרו...

הרמב"ן בפירושו זה מבאר את האגדה המופיעה ברש"י¹⁹, ומראה שהאגדה והפשט הם שני פנים בדבריו של "האיש גבריאלי". הפן הנסתר, הסיעו עצמם מן האחוה, והפן הנגלה (שרק אותו הבין יוסף), שנסעו משם לדותן. הוא אף מסביר כיצד אגדה זו מיישבת קושי בסגנון הכתוב: "למה לא אמר הנם בדותן, ואמר כמסופק". מדבריו אלה משמע שלדעתו גם בפשט "האיש" הוא המלאך גבריאלי, ודווקא כיוון שהוא מלאך, נוצר קושי בכתוב: "האיש הזה הוא מלאך, ואם כן יודע הוא אנה הם". הכרעה זו, שהאיש בפסוקו הוא מלאך, נזכרת כבר בביאור הרמב"ן לפסוק הקודם (פסוק טז), אך היא לקוחה מן האגדה,²⁰ ונראה שהרמב"ן התייחס לפירוש זה של האגדה כפירוש המבטא את האמת ההיסטורית, שאכן פגש יוסף את גבריאלי המלאך, שהרי מדבריו כאן משמע שמלאך אינו רק שליח של הקדוש ברוך הוא, שאז הוא יכול להיות גם אדם, אלא שליח אלוקי היודע מעבר לידיעות המצופות מאדם. אגדת חז"ל זו היא הפירוש היחיד לחלק זה של הפסוק על פי הרמב"ן.

פירוש זה מהווה דוגמה לכך שלעיתים הרמב"ן לא רק משלב את האגדה בפירושו כהיבט לגיטימי של פרשנות, אלא גם מבאר את האגדה בפירושו, ואפילו רואה בה לעתים בסיס להבנת הכתוב ול"שוב קשיים טקסטואליים, והוא מוכן להביאה כפירוש בלעדי (ולא שגרתי) לכתוב. תופעות כאלה הן ביטוי להצהרת כוונותיו בשיר הפתיחה:²¹ "לכתוב כהם פשטים בכתובים ומדרשים במצוות ואגדה...", והן מעידות על ההערכה הרבה שלו לדברי האגדה.

19 וראה רש"י השלם, ב, לבראשית לז, יז, הע' 43, שמצא מקור למדרש זה רק בכתב יד תימני המופיע בחילופי נוסחאות במהדורות תיאודור אלבק, בראשית רבה פד, טו.

20 מדרש תנחומא, וישב, ב.

21 ראה שעוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16.

התייחסות לביאורי הרמב"ן הנראים כסותרים

למרות הערכה זו, בכל זאת, כאמור, מצויים ברמב"ן ביאורים רבים שבהם הוא תמה על אגדות חז"ל,²² ונראה שמדברי הרמב"ן עצמו ניתן למצוא חיזוק לדעתנו שגם כשהרמב"ן תמה על דברי האגדה אין הוא דוחה אותם:

א. **בבראשית ח, ד:** "ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט", הרמב"ן מפרש:

1. ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחדש – כתב רש"י מכאן אתה למד שהיתה

משוקעת במים י"א אמה, כפי החשבון הכתוב בפירושו. והוא כן בבראשית רבה (לג, ז).

2. אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים.

3. ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, כי אם נסבול לפרש ותנח התיבה בחודש השביעי, ליום הזה הנוכח שכלא בו הגשם וישבו המים מעל הארץ הלוך וחסור, שלא כמנין החדש השני הנוכח בהתחלת הפרשה (ז, יא), וכמנין האמור בסוף הפרשה (ח, יד), איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר עד החדש העשירי למנין אחר, שיהיה העשירי לירידת הגשמים.

4. והראיה מן התיבה שהיתה משוקעת במים מפני שנותן חסרון שוה לכל הימים, אמה לד' ימים, אינה ראיה, כי מן הידוע בחסרון המים, כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחלתו אמה לד' ימים, יחסר בסופו ד' אמות ליום אחד.

5. והרי לפי החשבון הזה באחד לחדש אב נראו ראשי ההרים, ובאחד בתשרי חרבו המים, והנה בששים יום חסרו כל גובה ההרים הגבוהים שהם כמה אלפים אמה. ועוד, כי שלח היונה בשבעה עשר יום לחדש אלול, והמים על פני כל הארץ והאילנות מכוסים, והנה חרבו כולם בשנים עשר ימים.

6. ועל דרך הסברה, אם היתה משוקעת במים י"א אמה, והוא יותר משליש קומתה, תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה, כי היא הפך הספינות, ויש בה כבדות גדולה.

המבול החל על פי הכתוב (בראשית ז, יא) "בחדש השני בשבעה עשר יום לחודש", ושנה אחר כך (שם ח, יד): "ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחודש יבשה הארץ". לגבי שני הפסוקים עולות מרש"י (בביאורו לבראשית ז, יא; ח, יג) שתי אפשרויות מהו החודש השני: לדעת רבי אליעזר הוא חודש מרחשוון (שהוא שני לחודש שבו נברא העולם), ולדעת רבי יהושע הוא חודש אייר (שהוא שני לחודש שבו יצאו מצרים). שני המניינים הללו אינם קשורים לתופעות שאירעו במבול. אך בעקבות חז"ל (בראשית רבה לג, ז) מפרש רש"י (שם ח, ד): "ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט", שהחודש השביעי הוא סיוון, שהוא שביעי לכלול שבו פסקו הגשמים. ובפסוק שאחריו (שם ח, ה): "והמים היו הלוך וחסור, עד החודש העשירי, בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים", הוא מפרש שהחודש העשירי הוא אב שהוא עשירי למרחשוון שבו החלה ירידת הגשמים.²³ וכיוון:

22 ראה הערה 8.

23 בשני המניינים הללו רש"י מפרש על פי דעתו של רבי אליעזר בלבוד, ולא על פי דעת רבי יהושע.

א. שגובה המים מעל ראשי ההרים היה חמש עשרה אמה (ראה בראשית ז, כ);
 ב. שהמים החלו לחסור מאחד בסיוון שבו הסתיימו מאה וחמישים יום של התגברות המים (ראה בראשית ז, כד ודברי רש"י לבראשית ח, ג);
 ג. שמיום א' בסיוון עד א' באב (שבו נראו ראשי ההרים) יש שישים יום, רש"י מחשב בעקבות חז"ל בבראשית רבה שהמים חסרו אמה אחת כל ארבעה ימים. וכיוון שהתיבה נחה על ראשי ההרים ב"ז בסיוון (כלומר המים הספיקו לחסור במשך שישה עשר יום, ארבע אמות), הרי שהייתה משוקעת במים אחת עשרה אמה.
 אחרי ארבעים יום נוספים, כלומר ב' באלול, שלח נח את העורב (בראשית ח, ו-ז), ואחרי עוד שבעה ימים, כלומר בסוף י"ז באלול, שלח את היונה בפעם הראשונה,²⁴ וב-א' בתשרי חרבה הארץ. הרמב"ן מתייחס ל"אגדה בצורה" זו שבדברי רש"י,²⁵ ומביא ארבעה נימוקים על דרך ההיגיון לכך שמדרש חז"ל המופיע בדברי רש"י מעורר קשיים על הכתוב, ואינו מתאים לחוקיות הטבעית:
 א. מדרש זה מעורר קשיים על הכתוב.

1. (קטע 3): כיוון שאף אם נקבל שהמניינים שמוזכרים בכתוב תוך כדי סיפור המבול אינם על פי אותו מניין המופיע בתחילת המבול ובסופו (שגם בזה יש דוחק), לא הגיוני שהכתוב יתייחס לשני מניינים שונים בשני פסוקים סמוכים.
2. (קטע 5): החשבון של חז"ל שהמים חסרו אמה אחת בארבעה ימים אינו מתאים לנאמר בהמשך הכתוב: במשך שישים יום (מ-א' באב שבו נראו ראשי ההרים, ועד א' בתשרי שבו חרבה הארץ, לשיטת רש"י), חסרו המים אלפי אמות (כגובה ההרים), כלומר הרבה יותר מאמה לארבעה ימים, ובמשך שנים עשר יום (מסוף י"ז באלול, שאז שלח נח את היונה, ועד א' בתשרי, שבו חרבה הארץ) חסרו המים את כל גובה העצים. שהרי בשילוח הראשון (בראשית ח, ט) "לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה", כלומר לא נראו אפילו צמרות העצים, וגובהם של עצים ודאי יותר משלוש אמות, הרי שגם בשנים עשר הימים הללו חסרו המים יותר מאמה בארבעה ימים.
 אם כן, מדרש זה מעורר קשיים על הטקסט במקום ליישבם.
 מדרש זה אינו מתאים לחוקיות הטבעית.

1. (קטע 4): "מן הידוע בחסרון המים, כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחילתו אמה לד' ימים, יחסר בסופו ד' אמות ליום אחד". במציאות הטבעית אנו מוצאים שהקצב של חסרון המים אינו קבוע, על כן לא ניתן לקבוע על פיו כמה אמות הייתה התיבה משוקעת במים.
2. (קטע 6): "אם היתה משוקעת במים יא אמה, והוא יותר משליש קומתה, תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה, כי היא הפך הספינות". דברי רבותינו שהתיבה הייתה משוקעת במים אחת עשרה אמה אינם יכולים להתקיים על פי חוקי הטבע.

24 ראה רש"י השלם, א, לבראשית ח, ח; שעוול, פירוש הרמב"ן, א, בראשית ח, ד, עמ' נז, הערה "לחדש אלול". לכן חוספנו לדברי הרמב"ן שכונתו לסוף י"ז באלול, ובלי תוספת זו לא ברור מדוע הרמב"ן מדבר על שנים עשר יום ולא על שלושה עשר או אפילו ארבעה עשר יום.

25 ראה שעוול, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16, שבשיר הפתיחה הרמב"ן מצהיר על דיוניו הפרשניים ביחס ל"כל אגדה בצורה אשר בפירושו (של רש"י) זכורה".

אך למרות הנימוקים הללו נראה שהרמב"ן אינו מבטל את אגדת חז"ל, כיוון שהוא מקדים לנימוקיו מעין התנצלות (קטע 2):

כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורה לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים:

התנצלות זו אמנם מופיעה רק בפסוקנו ולא בכל פעם שהרמב"ן מקשה על אגדת חז"ל, אך נראה שכשם שהרמב"ן מתייחס כאן לתופעה כללית בפירוש רש"י, "המדקדק... אחר מדרשי האגדות" (ונראה שכוונתו לכך שרש"י בוחר להביא בפירושו רק את האגדות המיישבות את דברי המקרא, או המיושבות על דברי המקרא,²⁶ ומעבדן ומתאימן לדברי הכתוב), כך גם הרמב"ן מבטא כאן את יחסו הכללי לאגדה בפירושו הוא,²⁷ ומדגיש שלמרות כל הנימוקים שיעלה בהמשך דבריו כדי להדגיש שהאגדה אינה מתאימה לכתוב ולמציאות עדיין יש לה ערך לימודי במישור אחר. נראה שבדבריו שלושה חזיונים להבנה זו:

א. העובדה שהוא נוקק לגיטימציה של רש"י כדי לסטות מן הפרשנות האגדית מעידה על ערכה ומעמדה של האגדה בעיניו.²⁸

ב. הרמב"ן מדגיש שחיפוש פשטי המקרא הוא התייחסות לאחד משבעים הפנים של התורה, אך ברור מדבריו שגם האגדה על מדרשיה החלוקים שייכת לאותם שבעים פנים, וודאי שפן של תורה הוא בעל ערך בעיניו של הרמב"ן, וראוי הוא להילמד.

ג. לאור ההבנות הללו נראה שגם המושך דבריו: "ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים", הוא קבלת לגיטימציה מחז"ל עצמם כדי לסטות מן הפרשנות האגדית. כלומר, נדמה שכוונתו שהדעות השונות בחז"ל נותנות לגיטימציה גם לדעה (שלו) השונה בכל אחת מהן. ואם כן, עצם הצורך בקבלת לגיטימציה זו מעיד על ערכה ומעמדה של האגדה בעיניו.

על כן, נראה לנו שמה שנדמה בעיני חלק מלומדי הרמב"ן וחוקריו כדחיית האגדה מכול וכול²⁹ אינו אלא טענה פרשנית שאגדה זו מעוררת קשיים טקסטואליים, ואינה מתאימה למציאות.³⁰ אך בדרך כלל אין האגדה עוסקת במישורים אלה של האמת העובדתית והחיצונית, וגם אינה חייבת לעסוק בביאור הכתובים, אלא ברעיונות המביעים אמיתות עמוקות ביותר, כשהכתוב משמש עבורם רק כעין "אסמכתא בעלמא".

26 ראה רש"י השלם, א, עמ' שיח, נוסחים שונים להיגד של רש"י בבראשית ג, ח; אמנם יש מפרשי רש"י הרואים בהיגד זה היגד המתייחס רק לפירוש שעליו הוא נאמר (ראה הרב פיליפ, מבוא, עמ' נג), אך רוב מפרשי רש"י רואים בו היגד מתודולוגי (ראה ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 503–504; קמין, רש"י, עמ' 57–110), ובכל אופן מדברי הרמב"ן כאן נראה, כאמור, שהוא מתייחס לתופעה כללית בפירוש רש"י לתורה.

27 אמנם נראה שלרש"י ולרמב"ן קריטריונים שונים להבאת מדרש מסוים בפירושם, ולא כאן המקום לעסוק בכך, אך ההערכה לאגדה משותפת.

28 יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 28.

29 פוקס (Fox, On the Status of Aggadat, pp. 102–103) מביא את פירוש הרמב"ן לבראשית ח, ד כדוגמה לדחיית מדרש על ידי הרמב"ן. הוא מביא את ההיגד שציטטנו לעיל מדברי הרמב"ן בפירוש זה, אך אינו מתייחס לכל היבטיו, ורק שומע ממנו את האישור לחירות הפרשנית של הרמב"ן.

30 פוקס, שם, עמ' 103, מתייחס רק לקושי השני שהזכרנו בתחום המציאות ורואה בו את עיקר הקושי של הרמב"ן. לדעתנו נראה, לאור פירוש הרמב"ן לבראשית מז, טו, שעיקר הקושי של הרמב"ן כפרשן הוא שהאגדה לא רק שאינה מיישבת קשיים בטקסט אלא גם מעוררת קשיים עליו. אם הקשיים על אגדה זו היו רק בתחום ההתאמה למציאות ייתכן אולי שהרמב"ן לא היה מקשה עליה, שהרי גם כאן ניתן היה לומר שתופעות אלה הן חלק מהנסיגה שהיו בזמן המבול, אך כיוון שאגדה זו מעוררת קשיים על הטקסט הרמב"ן מצרף גם את הקשיים שבתחום המציאות.

לכן הרמב"ן מדגיש: "שבעים פנים לתורה".³¹

אם כן, אף על פי שהרמב"ן אינו מקבל על עצמו להתייחס לשאלה כיצד ניתן להבין אגדה זו במישור אחר,³² נראה שנקודת המוצא שלו ביחס לאגדה הוא יחס מעריך ומכבד, כיאה ליחס לאחד מפניה של התורה.

ב. בשמות א, א: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה"

ליחסו של הרמב"ן אל האגדה כבעלת משמעות במישור אחר ניתן לראות דוגמה בפירושו לפסוק הראשון בספר שמות. פסוק זה פותח בווי"ו החיבור, בחזרה מדויקת על הנאמר בבראשית מו, ח: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", ואחריו מופיע סיכום של מספר הבאים מצרימה מבית יעקב (שמות א, ה): "ויהי כל נפש יצאי ירך יעקב שבעים נפש", שגם הוא חזרה על הנאמר (בראשית מו, כז): "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". הרמב"ן מתייחס לתופעות אלה ואומר:

1. טעם ואלה שמות – כי הכתוב ירצה למנות ענין הגלות מעת רדתם למצרים, כי אז גלו בראש גולים, כאשר פירשתי, ולפיכך יחזור אל תחלת הענין שהוא מפסוק וכל זרעו הביא אתו מצרימה (בראשית מו, ז), ושם כתוב אחריו ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו', ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן, כי אף על פי שהם שני ספרים, הספור מחובר בדברים באים זה אחר זה, וכאשר הזכיר בני יעקב קצר בבניו וכל זרעו, והחזיר הכלל כאשר אמר שם כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים.

2. וכענין הזה בספר דברי הימים וספר עזרא, שהשלים דברי הימים ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' בפי ירמיהו העיר ה' את רוח כורש וגו', כה אמר כורש מלך פרס וגו', ואותם שני פסוקים בלשונם החזיר בראש ספר עזרא לחבר הספור, אלא שהיו שני ספרים, השלים הראשון במה שהיה קודם בנין הבית והספר השני מעת הבנין. וכן הדבר בשני הספרים האלה בראשית ואלה שמות....

3. ורש"י כתב אע"פ שמנאן בחייהם חזר ומנאן אחר מיתתן בשמותם להודיע חבתם שנמשלו ככוכבים שמוציאן במספר ומכניסן במספר, שנאמר המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא (ישעיה מ, כו). ואלו דברי אגדה, והם דברים של אמת בענין החבוב שהקב"ה מחבבן וכופל שמותם תדיר, אבל קשור הפסוקים וחבורם בוא"ו הוא כמו שפירשתי.

פירוש הרמב"ן לפסוק זה הוא המשך להקדמתו לספר שמות³³ שבה הוא מגדיר את המהות השונה של ספרי בראשית ושמות:

השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר ובמקרי האבות

31 ראה למשל מהר"ל, גור אריה, בראשית א, עמ' קסג, לבראשית ח, ה. המהר"ל מבאר ביאור רעיוני עמוק מדוע על פי שיטת חז"ל המופיעה ברש"י ראוי שהכתוב ישתמש בשני מניינים שונים בשני פסוקים סמוכים. אמנם הוא מיישב שם את קושיית הרמב"ן על פירוש רש"י, אך בפשט עדיין קושיית הרמב"ן בעינה עומדת.

32 לשאלה מתי הרמב"ן בוחר לבאר אגדות שאינן מתיישבות עם הפשט והמציאות ומתי לא, יש מקום להקדיש מחקר בפני עצמו. אך העובדה שהרמב"ן בוחר שלא לבארן בפירושו לתורה אינה מהווה לדעתנו הוכחה לדחיית האגדה מכול וכול, כדברי פוקס (Fox, On the Status of Aggadat, p. 102), אלא רק ביטוי לדרגה הפרשנית.

33 שעוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' רעח.

שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא להם. ואחרי שהשלים היצירה, התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו...

כיוון שספר שמות הוא ספר הגלות והגאולה ראוי לפתוח אותו בתחילת הגלות, על כן חוזר הכתוב על ענין הירידה למצרים המופיע בספר בראשית (מתוך שהירידה שייכת גם למהות ספר בראשית), והכתוב משתמש באותן מילים עצמן ובווי"ו החיבור, "לחבר הספור", כלומר להדגיש שאף על פי שלפנינו שני ספרים בעלי מהות שונה הם מהווים המשך לאותו סיפור (קטע 1).³⁴

הרמב"ן (בקטע 2) מצביע על תופעה מקבילה בספרים דברי הימים ועזרא, ומבארה באותו אופן. בסוף דבריו (קטע 4) הוא מביא אגדה³⁵ המופיעה בפירוש רש"י לתחילת שמות, והמתייחסת גם היא לתופעה של חזרת הכתוב על מניין בני ישראל בבראשית ובשמות. הרמב"ן מדגיש שהמסר העולה מאגדה זו אמת, אך אמת זו אינה מתייחסת לכל התופעות הדורשות ביאור בכתוב, אלא רק לאחת מהן.

ייתכן שהרמב"ן מתייחס למסר של אגדה זו כיוון שהוא בכל זאת מתרץ את תופעת הכפילות בכתוב. 36 אך נראה לנו שהבחנה זו של הרמב"ן בין המסר העולה מהאגדה, שהוא אמת, לבין ביאור הכתובים, היא המאפיינת ומגדירה את יחסו של הרמב"ן לאגדה בפירושו לתורה. הרמב"ן אינו רואה את האגדות כמחייבות בתור פירושים לתורה, אך אין זה גורע כהוא-זה מערכן במישור אחר. כדברי הרב ק' כהנא:

יש דברים הנסמכים לכתוב, והם בעלי ערך וחשיבות ואמת פנימית, אך אין לראותם כפירוש על הכתוב.³⁷

סיכום

ניסינו להראות שביחסו המכבד לאגדה מנחים את הרמב"ן שיקולים פרשניים עם שיקולים חינוכיים כאחד. יחס זה גורם לרמב"ן להגן עליה מפני המלעיגים והסותרים את דבריה ולשלבם בפירושו, אך אינו מחייב אותו לפרש את הכתוב דווקא על פיה. פירוש הכתוב אינו דווקא מטרת האגדה, אך פן אחר לה מתוך שבעים הפנים באמיתותה של התורה. הרמב"ן אינו מדגיש בפירושו לתורה מהו תוכן המסר העמוק של

34 פתרון ספרותי זה שכיח אצל הרמב"ן, ולא רק לגבי חזרה על אותה אינפורמציה בספרים שונים אלא גם לגבי חזרה על אותה אינפורמציה בעניינים שונים. ראה פירושו לשמות ו, כח, ועוד.

35 עיקרה של אגדה זו מופיע במדרש תנחומא הקדום, שמות, ב.

36 ולא נראים דברי ספטימוס (Septimus, Open Rebuke, p. 21 note 36) שציין את האגדה שהביא הרמב"ן בפירושו לפסוק זה כדוגמה לפירושים שהרמב"ן "אינו מרגיש טוב אתם, שהם הגיוניים רק אם מוציאים אותם מידי פשוטם, או שרצינותם וסמכותם מוטלת בספק" (תרגום חופשי – נ"מ), שהרי הרמב"ן עצמו אומר על דברי אגדה זו שהם דברי אמת.

37 כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן, עמ' 1. כהנא רואה בדברי הרמב"ן שבסוף פירושו לשמות א, א דחיית דבריו של רש"י בפסוקו כפירוש המקרא. לנו נראית ההכללה שבמסקנתו, אך אינו רואים בדבריו של הרמב"ן דחייה של האגדה המובאת ברש"י כפירוש על פסוקו, כפי שנימקנו למעלה; אמנם במקום אחד בפירוש הרמב"ן מצאנו פקפוק באמיתותה של אגדה המופיעה ברש"י (במדבר כו, כד) בשם רבי משה הדרשן. הרמב"ן (במדבר כו יג) אומר עליה: "ואם אגדה היא, נסבול הדוחק לקבלה... ואם אינה קבלת רבותינו, נדחה סברתו זאת בשתי ידיים". אך דווקא אמירה זו, שהיא רק כנגד דרשת רבי משה הדרשן, מחזקת את האגדות שהן קבלת רבותינו, שאף אם יש לנו "דוחק לקבלה" איננו דוחים אותה אלא מניחים שיש בה אמת עמוקה שאולי נעלמת מאתנו; על מעמדן של דרשות רבי משה הדרשן ראה יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 43.

האגדות שעליהן הוא מקשה, שהרי פירושו אינו עוסק באגדה אלא בפרשנות הכתוב, וכיוון שכך הוא משלב בפירושו אגדה המיישבת קשיים טקסטואליים או מחזקת את פירושו. אך אם רש"י מביא אגדה שלדעת הרמב"ן סותרת את הכתוב או את המציאות – הרמב"ן מעיר על כך, לא כדי לבטלה אלא כדי להדגיש שאינה מתאימה למטרותיו הפרשניות.

רשימת מקורות

מקורות מדרשיים

מדרש רבה, וילנא, דפוס צילום, ירושלים תשל"ה.

מדרש תנחומא, עם פירושי עין יוסף וענף יוסף, א, ירושלים תשל"ב.

מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת ש' באבער, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ד.

ספרות מקור

אבן עזרא, הקדמה לתורה – אבן עזרא רבי אברהם, הקדמה לתורה, בתוך: הרב מ"ל קצנלבוך (עורך), תורת חיים, בראשית, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' ה-י.

מהר"ל, גור אריה – ליוואר רבי יהודה ברבי בצלאל (המהר"ל), חומש גור אריה, בראשית, א, מהדורת הרטמן, ירושלים תשמ"ט.

מזרחי, חומש הרא"ם – מזרחי רבי אליהו, חומש הרא"ם, בראשית, א, מהדורת פיליפ, פתח תקוה תשנ"ד.

רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד – רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד, בתוך: מבוא לאגדות חז"ל, ירושלים תשנ"ז.

רש"י השלם – רש"י השלם, ב' מעיני ואחרים (עורכים), בראשית, א, ירושלים תשמ"ז; בראשית, ב, ירושלים תשמ"ח; בראשית, ג, ירושלים תשנ"א.

שעוועל, כתבי רמב"ן – הרב ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, א, ירושלים תשכ"ג.

שעוועל, פירוש הרמב"ן – הרב ח"ד שעוועל, פירוש הרמב"ן על התורה, א-ב, ירושלים תשי"ט.

ספרות מחקר

אונא, הרמב"ן בתור מפרש המקרא – י' אונא, "הרמב"ן בתור מפרש המקרא", סיני, יב (תש"ג), עמ' ריא-ריט.

דוידסון, הרמב"ן והאגדה – ח' דוידסון, "הרמב"ן והאגדה בהקשר ויכוח ברצלונה", בתוך: נ' אילן, א' גרוסמן ואחרים (עורכים), כרמי שלי, בוסטון 2012, עמ' 83-97.

יהלום, ויכוח ברצלונה – ש' יהלום, "ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן", ציון, סט, א (תשס"ד), עמ' 25-43. כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן – הרב ק' כהנא, "עיונים בפירוש הרמב"ן על התורה – המשך", המעיין, לא, ב (תשנ"א), עמ' 1-12.

ליבוויץ, עיונים בספר שמות – נ' ליבוויץ, עיונים בספר שמות, ירושלים תשל"ג.

ליכט, פרקי מבוא – י' ליכט, "פרקי מבוא", בתוך: מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית, ירושלים 1983 (= י' ליכט, "רמב"ן", אנציקלופדיה מקראית ח [תשמ"ב], עמ' 683-689).

מלמד, מפרשי המקרא – ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ה, עמ' 937-999.

מנדלקורן, רמב"ן השוואה – נ' מנדלקורן, "פירוש הרמב"ן לתורה בהשוואה לוויכוח ברצלונה, פרשנות או פולמוס?", עבודת גמר לקבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים תשס"ו.

- פיליפ, מבוא – רבי א' בקראט, ספר הזכרון, מהדורת הרב מ' פיליפ, מבוא, פתח תקוה תשל"ח.
- קמין, רש"י – ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו.
- רבינוביץ, הרמב"ן ויחסו אל פירוש אבן עזרא – ח"ר רבינוביץ, "הרמב"ן ויחסו אל פירוש אבן עזרא", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), זר לגבורות (ספר שז"ר), ירושלים תשל"ג, עמ' 631–637.
- שמ"י, לתולדות הרמב"ן – שמ"י (אנונימי), "לתולדות הרמב"ן", הגורן, 4 (1903), עמ' 112–114.
- Fox, On the Status of Aggadot – Fox M., "Nahmanides on the Status of Aggadot", *JJS*, 40 (1989), pp. 95–109.
- Septimus, Open Rebuke – Septimus B., "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", in: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides, Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge 1983, pp. 11–34.

תשתיות מספרות חז"ל בשירת הרשב"ץ ואופני השימוש בהן

אתי בן-סעדון

הרשב"ץ ומפעלותיו

ר' שמעון בר צמח דוראן, מענקי הרוח של עם ישראל, נולד באי מיורקה שבספרד בסוף חודש אדר שנת קכ"א (1361) ונפטר בשנת ר"ד (1444) באלג'יר.¹ הוא נמנה עם משפחת דוראן שנודעה בכינויה "משפחת הסופרים". משפחה זו הייתה מחותנת עם משפחות הרמב"ן, ר' יונה גרונדי והרלב"ג, והוא עצמו היה בן בתו של רלב"ג.² לפי דבריו³ גורשה משפחתו ב-1306 מפרובאנס למיורקה ומשם הגיעה ב-1391 לאלג'יר, עם גזרות קנ"א.⁴

הרשב"ץ נתמנה לרב ראשי של העיר תלמסאן שבאלג'יר בשנת 1407, ונחשב עד מותו לאחד המנהיגים המרכזיים של יהדות צפון אפריקה. ר' שמעון בר צמח, המכונה רשב"ץ או התשב"ץ – על שם ספר השו"ת שלו,⁵ "תשובות שמעון בן צמח" – שמור בתודעת הדורות בעיקר בזכות היותו אחד הפוסקים הראשיים במאה החמש עשרה, אולם השכלתו הייתה רחבה בהרבה, הוא התמחה ברפואה ועבד כרופא ומנתח בפאלמה.⁶

ספרו "מגן אבות"⁷ הוא אמנם קונטרס פילוסופי אך כלולים בו עניינים רבים המעידים על ידענות רחבה ומעמיקה של הרב במדע ובמחקר של תקופתו בתחומים הבאים: פיזיולוגיה, פתולוגיה של בני אדם ובעלי חיים, פסיכולוגיה, מדעי הטבע, פונטיקה ועוד. בתשובותיו הוא עוסק בענייני דת, הלכה, פילוסופיה, קבלה, דקדוק, בלשנות, תולדות הספרות, מתמטיקה ואסטרונומיה.

- 1 חונאס, תולדות, עמ' 274–277. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.
- 2 ראה קונפורטי, הדורות, עמ' כו.
- 3 ראה דוראן, התשב"ץ, ח"א ס' קלד.
- 4 לגבי גזרות קנ"א ראה אבן וירגא, שבט יהודה, עמ' 128–130; בער, תולדות, עמ' 284–318; הירשברג, תולדות, כרך א, עמ' 285–287; אורפלי, משומדים, עמ' 5–6, 73–74; גלצר, שנאת ישראל, עמ' 147–157; הלפרין, תור הזהב, עמ' 133–166.
- 5 התשב"ץ – תשובות שמעון בן צמח – נדפסו באמסטרדם תצ"ח.
- 6 על תולדות הרשב"ץ ומפעלותיו ראה בהרחבה: בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 9–10.
- 7 ראה דוראן, מגן אבות. הספר מחולק לארבעה חלקים: החלק הראשון עוסק בסתירת דעת האפיקורסים ונקרא "חלק אלוה מומעל"; החלק השני עוסק באומרים "אין תורה משמים" ונקרא "חלק שוסינו"; החלק השלישי עוסק באומר "אין תחיית המתים מן התורה" ונקרא "חלק יעקב", והחלק הרביעי הוא פירוש למסכת אבות ונקרא "חלק ה' עמו".

דמות זו של הרשב"ץ כאיש אשכולות מתגלית במלוא הדרה דרך יצירותיו התורניות,⁸ ההגותיות⁹ והשיריות.¹⁰

במאמר זה הדן בתשתיות מספרות חז"ל יש להגדיר תחילה את המונח "תשתית". תשתית היא יסוד, בסיס, ובהקשר הספרותי היא שם כולל ליסודות הבונים את היצירה הספרותית מבחינת הלשון, המוטיבים, העלילה והאמצעים הפיגורטיביים השאובים ממקורות ספרותיים שקדמו ליצירה.¹¹ ברזל אומר על התשתית:

במונח תשתית אנו מבינים מערכת מוצקה של מרכיבים עלילתיים, אידאיים וארכיטיפיים, הלקוחים מתוך מסורת ספרותית מוגדרת של ציבור או יצירה, ושעליה מציב המשורר את יצירתו. תשתית שהמשורר נוטלה, הופכת לעיקר המכונן את נושא יצירתו, חלק מן המערך האסוציאטיבי שלה.¹²

לפי ברזל, המונח "תשתית" מציין סוג של זיקות בין-טקסטואליות¹³ המצויות בעומק היצירה הספרותית ומשתתפות בתהליך המשמעות שלה. התשתית, על פי תפיסה זו, היא הפעלתם של טקסטים אחרים בתוך היצירה העצמאית ויצירת משמעות מצירופם של שני טקסטים לפחות.

קורצווייל אומר על חקר התשתית שהמגע בין הטקסט-השדר לקורא-לנמען נוצר כאשר נחשפים יסודותיה ומקורותיה של היצירה, שבעמדו עליהם הוא עומד גם על משמעותה: "בשלב השני עוקב המחקר אחרי הקשרים הגלויים והסמויים מן העין, המעידים על הזיקה העמוקה של הטקסט הספרותי העומד לדיון אל המסורת הספרותית-הלשונית, אל המוטיבים, הדימויים והבאות פיגורטיביות".¹⁴

בעניין זה מוסיף אליוט: "אפשר להבין שיר על-ידי חקירת החומר ממנו הוא עשוי, ועל-ידי בדיקת הסיבות שהביאו להיווצרותו".¹⁵

בשירת הרשב"ץ, שרובה בעלת ייעוד ליטורגי, משוקעות תשתיות מגוונות: מהמקרא, מחז"ל וממשוררים שקדמו לו. תשתיות אלו יוצרות זיקות בין-טקסטואליות שונות - פעמים זיקות לשוניות,

8 יצירותיו התורניות השונות נסקרו על ידי חונאס, תולדות, עמ' 274-277; גרליין, חידושי הרשב"ץ, במבוא. הם יצאו לאור בארבעים ושבע מהדורות. חלק מכתביו התורניים נחקרו, וחלק רק פורסמו. סקירת כתבי היד של חיבורי הרשב"ץ נעשתה בידי כהן, תשבץ זהב, עמ' 1-24. סך כל תצלומי כתבי היד של חיבורי הרשב"ץ במכון לתצלומי כתבי היד שבבית הספרים הלאומי האוניברסיטאי שבירושלים מגיע לשבעים.

9 נדונו בידי יאולוס, שמעון בן צמח, עמ' 160-178, 241-259, 308-317, 355-366, 398-412; וכסמן, אלבו, עמ' 712-746; סיראט, הגות, עמ' 429-433; אריאלי, רשב"ץ; קלנר, העיקרים, עמ' 429-433.

10 מורשתו השירית הנמצאת, לעת עתה, בידינו מתוך כתבי יד ודפוסים מסתכמת בשמונים וחמישה שירים. מרביתה היא שירת קודש, ורובה ליטורגית. ראה קורפוס השירים המופיע לראשונה אצל בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 76-303. קורפוס זה מציג יצירה שרמתה הספרותית גבוהה, והיא מביאה את מיטב המסורת של תור הזהב ויחד עם זה את אוירת תקופתה.

11 מונח זה נדון בעבודה לשם קבלת התואר מוסמך במדעי היהדות באוניברסיטת בר-אילן. ראה בן-סעדון, רד"ק, עמ' 75-76.

12 ברזל, השיר החדש, עמ' 122.

13 על הבין-טקסטואליות ראה בן פורת, בין-טקסטואליות, עמ' 170-178. בן פורת מתארת את הבין-טקסטואליות כמושג המכסה את כל התופעות הנובעות מהיחסים שמקיים טקסט נתון (או יחידת טקסט, כותרת למשל) עם קורפוס קודם /או בן-הזמן. הגדרתה של בן פורת תופסת, אפוא, מושג זה במשמעותו הרחבה ביותר - מרמיזה ועד לתרגום, עיבוד וכיו"ב. למחקרים העוסקים בזיקות תשתיות כסוג מסוים של זיקות בין-טקסטואליות ראה ברזל, השיר החדש, עמ' 97-106; יצחקי, הפסוקים הסמויים, עמ' 11-33; צור, הקורא, עמ' 102-143.

14 ראה קורצווייל, בין חזון, עמ' 212.

15 ראה אליוט, על השירה, עמ' 168.

צורניות, ופעמים זיקות רעיוניות.

במאמר זה נדון רק בתשתיות מספרות חז"ל.¹⁶ לאורך הדורות חלו תנודות בזיקת הפיוט העברי למדרשי הלכה ולמדרשי אגדה של חז"ל. בפיוט הארץ-ישראלי הייתה זיקה מובהקת למדרשי חז"ל מצד התוכן והלשון שלהן ומצד שימושן הספרותי במידות שהתורה נדרשת בהן.¹⁷ שירת ספרד משכה לרוב את ידה מן האגדה ומספרות חז"ל.¹⁸

בניגוד לשירת ספרד השתית הרשב"ץ את שירתו על דברי חז"ל. בעיקר הוא שזר בתחינותיו לפרשת השבוע רקמה מדרשית עשירה בבואו לתאר אירועים ודמויות מפרשת השבוע, והדברים מצוינים בביאור לפיוטים.¹⁹ אולם גם בסוגי שיר אחרים משוקעים דברי חז"ל ודרכי כתיבתם.

במאמר זה אציג דרכי התקשרות אחדות של הרשב"ץ למקורות חז"ל מתוך פיוטים מספר הכלולים במורשתו השירית. דרכים אלה מגוונות כדרכיהם של פייטני הפיוט הקדום.²⁰

שיבוץ דברי חז"ל כלשונם או כתבניתם

נפתח בדוגמה שתראה כיצד עיבד הרשב"ץ דברי מדרש בצורה של שיר. הוא השתית את הקינה לתשעה באב, "שודד אוהלי מיתרי נותקו" (נב),²¹ מבחינת הצורה והתוכן, על כמה מדרשים בעלי גרסאות שונות המתארים אותו נושא.

שלוש הצלעיות הראשונות במחרוזות, פרט למחרוזות הראשונה, השנייה והאחרונה, פותחות במילות קבע ויש להן מתכונת אחידה. מהמחרוזות השלישית עד העשירית הדגם הוא:

חטאו ב[אבר] אסמכתא מקראית / לקו ב[אבר זה] אסמכתא מקראית / יתנחמו ב[אבר זה] אסמכתא מקראית.

ממחרוזות אחת עשרה עד מחרוזות חמש עשרה הדגם הוא:

חטאו ב[מילה] אסמכתא מקראית / לקו ב[אותה מילה] אסמכתא מקראית / יתנחמו ב[אותה מילה] אסמכתא מקראית.

החטא, העונש והנחמה במחרוזות הנ"ל מתוארים על פי העיקרון של מידה כנגד מידה.

הדגם הזה מתבסס על דגם הדרשה במדרשים הבאים: במדרש איכה רבה (וילנא) פרשה א [נו] ד"ה "תבוא כל"; איכה רבה (בובר) פרשה א [כב] ד"ה "תבוא כל"; פסיקתא רבתי פרשה לג ד"ה "דבר אחר אנוכי"; פסיקתא דרב כהנא פרשה טז [יא] ד"ה "דברו על"; ילק"ש ישעיהו רמז תמה.²²

16 על התשתית המקראית שבונה את רוב שירתו ראה בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 58–71. תשתיות ממשוררים שקדמו לו הודגמו שם, שם, בפרק השלישי העוסק במפת הסוגים ביצירתו, וכן מצוינות בביאור לשירים.

17 ראה מירסקי, מוצבתן, עמ' 3–123; מירסקי, ילקוט הפיוטים, מבוא; זולאי, עיוני לשון, עמ' קסא–רמח; רבינוביץ, הלכה ואגדה.

18 עם זאת, דוגמאות לשימוש במדרשי הלכה ואגדה בשירת ספרד ראה בפיוטים למועדים, וכן: ברנשטיין, שירי הקודש, עמ' כא; מירסקי, מוצבתן, עמ' 55; הנ"ל, הזיקה, עמ' 115–130; הנ"ל, ממדרש, עמ' 137–139.

19 ראוי לציין כי שירת דברי חז"ל העוסקים בענייני פרשת השבוע בתחינות אלה באה להרחיב, לפתח ולהשלים את הנושאים המקראיים האלה המתוארים בפיוט, כפי שמתאר זאת היינמן באגדות ותולדותיהן, עמ' 11: "רובה הגדול של האגדה התלמודית-מדרשית אינה עומדת ברשות עצמה, אלא משרתת את המקרא, מבארת ומרחיבה אותו".

20 ראה רבינוביץ, הלכה ואגדה, עמ' סה' ואילך; זולאי, מחקרי יני, עמ' רכג–רכה; מירסקי, מוצבתן, עמ' 34–103.

21 ראה בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 220.

22 ראה המדרשים המצופים בנספח בסוף המאמר ומודגשים בהם האברים.

להלן מחרזות הקינה המשבצות את המדרשים וציון שינויי הגרסאות לפי המדרשים השונים ששובצו בהן.

שודד אוהלי

סוג: קינה לתשעה באב.

תבנית: סטרופית. שש עשרה מחרוזות דו-טוריות.

חריזה: בין שתי צלעיות הטור, והיא משתנה מטור לטור: א א / ב ב / ג ג.
משקל: אין.

חתימה: שמעון בן צמח במחרוזת הראשונה והשנייה.

מקורות: כ"י בימ"ל בפאריס 26, דף 49 ע"א (ג) (טורים 17-18 נ3). כ"י בימ"ל בניו יורק 9041, דף 7 ע"א (ד). נדרס: מרעלי, צפנת פענח, שיר ד, עמ' 22, על פי כ"י ראשון (נ1 כל הטורים פרט ל-17-18) וכ"י שני (23). נזכר: צונץ, תולדות, עמ' 552; דוידזון, אוצר, עמ' 558.

שָׁדָד אֱהָלִי מִיתְרִי נִתְקוּ / עוֹלָלִי הִלְכוּ בְּשָׁבִי וּבִזְקִים רָתְקוּ
נִגְרָה עֵינִי כִּי לָקַח עַמִּי חַנָּם / בְּנִי יִצְאוֹנִי וְאֵינָם.

צִיּוֹן אֶמְרָה עֲנִבֵּנִי ה' / מְרוֹמְמוֹתַי נְפֹצוּ הַמוֹנִי
חֲבָלִים אֶחְזוֹנִי וְרַבּוֹ יִגְוִנִי / פִּלְגֵי מַיִם יִרְדּוּ עֵינִי

5 חטא ישראל והיה פורה ריש / והכה במקאוב מקף קל ועד ראש
כבן קיר עוד ירחמנו / כאיש אשר אמו תנחמנו.

חטאו בראש, ואמרו נתנה ראש / ולקו בראש, לחלי כל ראש
יתנחמו בראש, ויעבר קדושם / מלכם לפניהם וה' בראשם.

10 חטאו בעין, משקרות עינים / ולקו בעין, עיני עיני יורדה מים
יתנחמו בעין, מפני עליון / עין בעין יראו בשוב ה' ציון.

מותרת: לנהי אם בחטאינו על דרך מדרש פסיקתא דנחמו לט' באב ד 1 ריש [ראש ג 6 עוד] אין ד 7 חטאו בראש [אכול ד 8 יתנחמו] אכול ד מלכם [חטאו בעין] אכול ד ולקו בעין [אכול ד עיני עיני יורדה] עיניים יורדות ג 10 יתנחמו בעין [אכול ד עין בעין] אכול ד.

ביאור: 1 שָׁדָד... נִתְקוּ: על פי יר' י, כ: "אהלי שָׁדָד וכל מיתרי נתקו בני יצאני ואינם". רש"י אומר שאלה הם דברי ירושלים. אהלי: כינוי לבית המקדש. עוללי... בזיקים: על פי נח' ג, י: "גם היא לגולה הלכה בשבי

23 מרעלי, צפנת פענח, עמ' 1-47. השירים הועתקו משני כתבי יד. הוא מתאר את כתב היד הראשון כך: "הכת"י הזה הוא קובץ קינות לימות הצום הרביעי, החמישי והשביעי והוא חסר בסופו והמעתיק ספח אליו עוד בראשו איזה קנים והגה ושירים פרטיים מהריב"ש, הרשב"ץ, הר"ר אבא מארי..." (עמ' 6). על כתב היד השני הוא כותב: "כאשר השלמתי את העתקתי הגד הגיד לי ידידי ההו"ן ר' יוסף לחייני נ"י כי נמצא אתו קובץ קינות לימי הצומות בכ", ויואל גם הוא להשאלהו אלי. ועל פיו תקנתי איזה טעויות בכ"י הראשון" (עמ' 7 הע' 6).

גם עולליה ירוססו בראש כל חוצות ועל נכבדיה ידו גורל וכל גדוליה רתקו בזיקים". בזיקים רתקו: נאסרו בשלשלאות. 2 נגרה עיני: על פאיכה ג, מט: שפכה דמעות. 3 ציון... ה': על פי יש' מט, יד: "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני". 4 חבלים: צירים, ייסורים. פלגי... עיני: על פי תה' קיט, קלו. 5 מכאן הדברים מבוססים על תוכן המדרשים והדגם שלהם: איכה רבה (וילנא) פרשה א [נו] ד"ה "תבוא כל". איכה רבה (בוכר) פרשה א [כב] ד"ה "תבוא כל". פסיקתא רבתי פרשה לג ד"ה "דבר אחר אנוכי". פסיקתא דרב כהנא פרשה טז [יא] ד"ה "דברו על". "ילק"ש ישעיהו רמז תמה. הדגם הוא: חטאו ב[אבר] / לקו ב[אבר זה] / יתנחמו ב[אבר זה]. מכף... ראש: על פי יש' א, ו: "ולקו ברגל מכף רגל ועד ראש אין בו מתום". 6 כבן... ירחמנו: על פי יר' לא, כ: "הבן יקיר לי... רחם ארחמנו". בן יקיר: כינוי לעם ישראל. כאיש... תנחמנו: יש' סו, יג: "כאיש אשר אמו תנחמנו כן אני אנחמכם ובירושלים תנחמו". מכאן הדברים מיוסדים על מדרש פסיקתא דרב כהנא פרשה טז. 7 חטאו... ראש: שם, שם: "חטאו בראש דכתיב במ' יד, ד: 'נתנה ראש ונשובה מצרימה'. ולקו בראש דכתיב יש' א, ה: 'כל ראש לחלי' ". 8 יתנחמו... בראשם: שם, שם: "ומתנחמין בראש דכתיב מיכה ב, יג: 'ויעבור מלכם לפנייהם וה' בראשם' ". 9 חטאו... מים: שם, שם: "חטאו בעין דכתיב יש' ג, טז: 'כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עיניים'. ולקו בעין דכתיב איכה א, טז: 'עיני עיני יורדה מים' ". משקרות עיניים: פירש מצודת דוד: "רומזות עם העיניים אל הנאפים". 10 יתנחמו... ציון: שם, שם: "ומתנחמין בעין דכתיב יש' נב, ח: 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון' ". עין בעין: פירש מצודת דוד: "כראייה ודאית ונאמנה".

חטאו באין, ואזניהם הכבדו משמוע / ולקו באין, ואזניהם תחרשנה משמוע
יתנחמו באין, כי הסתו עבר / ואזניהם תשמענה דבר.

חטאו באף, שולחים את הזמורה אל אפם / ולקו באף, אף אני אלך עמם בקרי להדפם
יתנחמו באף, לא מאסותם בחוביהם / ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם.

15 חטאו בפה, דובר נבלה כל פה / ולקו בפה, ויאכלו את ישראל בכל פה
יתנחמו בפה, לבלי חק / אז ימלא פינו שחוק.

חטאו בלשון קשתם שקר דרכו לשונם / ולקו כל לשון יונקים לחכם דבק לשונם
יתנחמו בלשון ואויבנו יבכו מכאב לב ומגנה / ולשוננו רנה.

20 חטאו בלב, שמו שמיר לבב שוכב / ולקו בלב, דוי כל לבב
יתנחמו בלב, ויאמר יושב שמים / דברו על לב ירושלם.

חטאו ביד, ידיהם דמים מלאו ורמיות / ולקו ביד, בשלזי ידיהם יד ישים רחמניות
יתנחמו ביד, ואל מלא כל הארץ כבודו / לקנות עמו יוסיף שנית ידו.

חטאו ברגל, מעפסות ברגליהם / ולקו ברגל, על הרי נשף מתנגפות רגליהם
יתנחמו ברגל, מה נאוו אל ההרים כספיר ויהלום / רגלי מבשר משמע שלום.

25 **חטאו בזה, ואמרו כי זה משה האיש / ולקו בזה, על זה היה דנה לבנו מבאיש**
יתנחמו בזה, ואלהי ישענו / זה קוינו לו ויושיענו.

11 ואזניהם [זניהם] אכול ד 13 אל אפם [באפם ג עמם] אין ד 15 את [חסר 33 דרכו] ארבו 21 יבכו 19 לבב [לבם ג 20 ירושלים] ירושלם ג 21 ילדיהן [ילדים ג 23 הרי] הר ג ד 24 מה [אין ד אל] על ד כספיר [אין ד 25 לבנו] לב ד 26 ישענו זה [ישענו אבינו זה ד.

11 **חטאו... ואזניהם:** שם, שם: "חטאו באזן דכתיב זכ' ז, יא: 'ואזניהם הכבירו משמוע'. ולקו באזן דכתיב שמו"א ג, יא: 'כל שמעו תצילנה שתי אזניו' ". 12 יתנחמו... דבר: שם, שם: "ומתנחמין באזן דכתיב יש' ל, כא: 'ואזניך תשמענה דבר מאחר כך לאמר' ". כי... עבר: שה"ש ב, יא. הסתיו: חורף, כפירוש רש"י.
13 **חטאו... בקרי:** שם, שם: "חטאו באף דכתיב יח' ח, יז: 'והנם שולחים את הזמורה אל אפם'. ולקו באף דכתיב וי' כו, מא: 'אף אני אלך עמם בקרי' ". הזמורה אל אפם: קטורת לעבודה זרה, כפירוש רד"ק. 14 **יתנחמו... אויביהם:** שם, שם: "ומתנחמין באף דכתיב וי' כו, מד: 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם' ". **בחוביהם:** באשמותיהם. 17-18 מחרוזות זו נשמטה בכי"ר שמרעלי התבסס עליה. הוא מצא מחרוזות זו בכי"ש, אך היא משובשת בחרזיה ובמשמעות ולכן העתקתה בשלמותה מכ"י בימ"ל בפאריס 26. 15 **חטאו... פה:** שם, שם: "חטאו בפה דכתיב יש' ט, טז: 'וכל פה דובר נבלה'. ולקו בפה דכתיב יש' ט, יא: 'ויאכלו את ישראל בכל פה' ". 16 **יתנחמו... שחוק:** שם, שם: "ומתנחמין בפה דכתיב תה' קכו, ב: 'אז ימלא שחוק פינ' ". **לכלי חוק:** פירוש רש"י ביש' ה, יד: בלא הגבלה. 17 **חטאו... לשונם:** האבר לשון מופיע בפסיקתא דרב כהנא פרשה טז: "חטאו בלשון דכתיב יר' ט, ב: 'וידרכו את לשונם קשתם שקר'. ולקו בלשון דכתיב איכה ד, ד: 'דבק לשון יונק' ". 18 **יתנחמו... רנה:** על פי שלושת המדרשים הנ"ל, המתבססים על תה' קכו, ב: 'ולשונו רנה'. 19 **חטאו... לבב:** שם, שם: "חטאו בלב דכתיב זכ' ז, יב: 'ולבם שמו שמיר משמוע'. ולקו בלב דכתיב יש' א, ה: 'וכל לבב דוי' ". **שמיר:** אבן קשה מאוד. 20 **יתנחמו... ירושלים:** שם, שם: "ומתנחמין בלב דכתיב יש' מ, ב: 'דברו על לב ירושלים' ". **יושב שמים:** כינוי לקב"ה. 21 **חטאו... רחמניות:** שם, שם: "חטאו ביד דכתיב יש' א, טז: 'דיכם דמים מלא'. ולקו ביד דכתיב איכה ד, י: 'ידי נשים רחמניות' ". 22 **יתנחמו... יד:** שם, שם: "ומתנחמין ביד דכתיב יש' יא, יא: 'יוסיף ה' שנית ידו' ". **ומלא... כבודו:** תה' פו, ג. 23 **חטאו... רגליהם:** שם, שם: "חטאו ברגל דכתיב יש' ג, טז: 'וברגליהן תעכסנה'. ולקו ברגל דכתיב יר' יג, טז: 'ובטרם יתגפּו רגליהם על הרי נשף' ". **הרי הנשף:** הרי החושך בלכתם בגולה. **יתנחמו... מבשר:** שם, שם: "ומתנחמין ברגל דכתיב יש' נב, ז: 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר' ". **משמיע שלום:** המושך פסוק הנחמה ביש' נב, ז. 25 **חטאו... דווה:** שם, שם: "חטאו בזה דכתיב שמ' לב, א: 'כי זה משה האיש'. ולקו בזה דכתיב איכה ה, יז: 'על זה היה דווה' ". 26 **יתנחמו... לו:** שם, שם: "ומתנחמין בזה דכתיב יש' כה, ט: 'הנה אלהינו זה קוינו לו' ".
חטאו בהוא, נכחשו בה' ויאמרו לא הוא / ולקו בהוא, נהפך להם לאויב ונלחם גם הוא
יתנחמו בהוא, ויאמר אלהיכם / אנכי אנכי הוא מנחמכם.
חטאו באש, האבות מבצרים את האש / ולקו באש ממרום שלח אש
יתנחמו באש, תנחום חביב / ואני אהיה לה חומת אש סביב.

חטאו בכפלים, חטא חטאה ירושלים / ולקו בכפלים כי לקחה מיד ה' כפלים.

יִתְנַחֲמוּ בְּכַפְלֵיָם, מִמְרוֹמֵי / נַחֲמוּ נַחֲמוּ עִמִּי.

**חֲטָאוּ בִּישׁ, וְאָמְרוּ הִישׁ ה' בְּקִרְבְּנוּ / וְלָקוּ בִּישׁ, אִם יֵשׁ מְכָאוֹב כְּמְכָאוֹבנוּ
יִתְנַחֲמוּ בִּישׁ, תִּנְחֹם מִסְּלָה / לְהִנְחִיל אוֹהֲבֵי יֵשׁ וְאוֹצְרוֹתֵיהֶם אֲמֵלֵא.**

35 עד אָנָּה תִּצְעַק: אוֹי אֲרִיאֵל אֲרִיאֵל / וְגוֹאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם אֶתָּה הָאֵל
בְּיָמֵינוּ תִּנְשֵׁעַ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל / וְכָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל.

27 ונלחם גם] נלחם כבהם גם 25 נלחם במ גם 35 28 אנוכי אנוכי] אנוכי ג. 29 האבות] בלתי קריא ג אבות ד 30 אש] אכול ד ואני] אני ד חומת אש סביב] אכול ד 31 חטאה] אכול ד ירושלים] ירושלם ג, ד מיד ה' כפלים] אכול ד 32 מרומים] אכול ד 33 – 34 אין מחרות זו ד 35 עד] אכול ד אוֹי אֲרִיאֵל אֲרִיאֵל] אין ד מעולם אתה האל] אכול ד 36 בימינו] בימיו ג כל השורה אכולה ד.

27 חטאו... והוא: שם, שם: "חטאו שהוא דכתיב יר', ה, יג: 'כחשו בה' ויאמרו לא הוא'. ולקו שהוא דכתיב יר' סג, י: 'ויהפך להם לאויב והוא נלחם במ' ". 28 יתנחמו... מנחמכם: שם, שם: "ומתנחמין שהוא דכתיב יר' נא, יב: 'אנכי אנכי הוא מנחמכם' ". 29 חטאו... אש: שם, שם: "חטאו באש דכתיב יר' ז, יח: 'הבנים מלקטים עצים והאבות מבצרים'. ולקו באש דכתיב איכה א, יג: 'ממרום שלח אש' ". מבעירים אש: לצורך עבודה זרה. 30 יתנחמו... מנחמכם: שם, שם: "ומתנחמין באש דכתיב זכ' ב: 'ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש' ". 31 חטאו... כפלים: שם, שם: "חטאו בכפלים דכתיב איכה א, ח: 'חטא חטאה ירושלים'. ולקו בכפלים דכתיב יר' מ, ב: 'כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה' ". הפייטן שינה כאן בפעם השלישית את הסדר שבמדרש. במדרש מופיע קודם "יש" ואחר כך "כפלים", וכאן הסדר הפוך. 32 יתנחמו... עמי: שם, שם: "ומתנחמים בכפלים דכתיב יש' מ, א: 'נחמו נחמו עמי יאמר ה' אלהיכם' ". 33 חטאו... כמכאובינו: מופיע רק באיכ"ר מהדורת וילנא א, סה: "חטאו ביש דכתיב שמ' יז, ז: 'היש ה' בקרבנו'. ולקו ביש דכתיב איכה א, יב: 'אם יש מכאוב כמכאוב' ". 34 יתנחמו... יש: שם, שם: "ומתנחמים ביש דכתיב מש' ח, יא: 'להנחיל אוהבי יש' ". ואוצרותיהם אמלא: שיבוץ המשך הפסוק במש' ח, כא. 35 אוי... אריאל: כינוי לירושלים על פי יש' כט, א: 'הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד ספו שנה חגים ינקפו'. גואלנו... אתה: על פי יש' סג, טז: "אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך". 36 גואל... גואל: יש' נט, כ. החריוה בחרוז "אל" חמש פעמים במחרות זו מדגישה את קבלת עולה של מלכות האל.

מסקירת חמש הגרסאות במדרשים שמתארים את חטאם, עונשם ונחמתם של בני ישראל עולה כי הרשב"ץ השתית את רוב הפיוט על פסיקתא דרב כהנא שבו החטא, העונש והנחמה של העם באמצעות אברי הגוף מתוארים לפי סדרם בגוף, מהראש עד הרגל, כך: ראש, עין, אוזן, אף, פה, לשון, לב, יד, רגל. גם בילק"ש אברי הגוף מתוארים בסדרם אולם במדרש זה חסרה הלשון.

לעומת זאת באיכ"ר, בשתי המהדורות, לא כל האברים מתוארים בסדרם בגוף האדם. כך באיכ"ר וילנא: ראש, אוזן, עין, אף, פה, לשון, לב, יד ורגל. כאן הוקדמה האוזן לעין. באיכ"ר מהדורת בובר הסדר הוא: ראש, עין, אוזן, אף, פה, לשון, יד, לב ורגל, כאן הוקדמה היד ללב. כמו כן בשאר המילים: "בוזה", "בהוא", "באש" ו"בכפליים", שבהן השתמשו הדרשנים כדי לתאר את חטאם, עונשם ונחמתם של בני ישראל, הסדר באיכ"ר שונה מזה שבפסיקתא דרב כהנא ובילק"ש שבהם סדר הופעת המילים הוא: "בוזה",

"בהוא", "באש" ו"בכפליים", ואילו במדרש איכ"ר וילנא הסדר הוא: "בהוא", "בוה", "באש" ו"בכפליים", ובאיכ"ר בובר הסדר הוא: "בכפליים", "בהוא", "בוה" ו"באש".

במדרש פסיקתא רבתי הוסיף הדרשן אברים כגון שפתיים, שיניים, גרון ומעיין. אברים אלה אינם נזכרים בארבעת המדרשים האחרים, והרשב"ץ לא שיבץ אותם. עם זאת, סביר להניח שהוא הכיר גם גרסה זו של המדרש, משום שהוא משבץ במחרוזת השלישית, המתארת את עונשם של בני ישראל, את הפסוק מישעיה א, ו: "ולקו ברגל מכף רגל ועד ראש אין בו מתום". פסוק זה מופיע רק בפסיקתא רבתי בתיאור העונש ברגל, ולא בשום גרסה אחרת.

דברי המחרוזת החמש עשרה האומרים "חטאו ביש... ולקו ביש... יתנחמו ביש..." מופיעים רק בגרסה אחת - במדרש איכ"ר מהדורת וילנא, ולא בשום מדרש אחר, ומכאן עולה שגם על מדרש זה השתית הרשב"ץ את קינתו.

נראה כי הרשב"ץ בחר לשזור בפיוט זה גרסאות אחדות של מדרשים, והקו המנחה הוא תיאור האברים בגוף האדם כסדרם מראש עד כף רגל, כמו בפסיקתא דרב כהנא.²⁴

שימוש דומה בתבנית "מידה כנגד מידה" עושה הרשב"ץ בשירתו. הרשב"ץ סבל עם בני דורו מרדיפות הנצרות בפרעות קנ"א, והוא משתמש במידה זו כדי לתאר את הענשת הנוצרי. כך בתחינה "ה' שלום לנו תשפות" (א), במחרוזת הראשונה הדובר מתאר את הלעג כאחת מדרכי התעללות של הנוצרים ביהודים, ובסמיכות לכך הפייטן מבקש מהאל שינהג בגויים במידה כנגד מידה. הם לועגים לנו, אף אתה תשחק להם, תלעג להם:

אוֹיְבֵינוּ יִלְעָגוּ לָמוֹ / וְאַתָּה ה' תִּשְׁחַק לָמוֹ.

במחרוזת הארבע עשרה הוא משתמש באותו שורש - לע"ג, בנוסף לשימוש בשורש הנרדף, שח"ק:

הִנֵּה אֵלֶּה רְשָׁעִים / שְׁלֹי עוֹלָם וּמִרְעִים
הַבּוֹנִים חֲרָבוֹת לָמוֹ / ה' יִלְעָג לָמוֹ.

בתחינה "ה' שומע אל אביונים" (ז), במחרוזת השנייה, הדובר מתאר את הנוצרי, אשר מחרף וטורף בכעס את היהודי השומר על יהדותו, כמי שנמצא במצב רוח מרומם, מנגן בכינור, כנגד היהודי הבוכה ונאנח:

מִקּוֹל מְחַרֵּף / מְקַשֶּׁה עֶרֶף / בְּאֶפֶס טוֹרֵף
הִיתָה לִי דְמָעָתִי / לָחֶם בְּאַנְחָתִי / וְהוּא לְעֻמָּתִי
מִנְגֵּן בְּכִנּוֹר.

לעומת זאת, במחרוזת הרביעית הדובר מציין כי כאשר הוא יראה במפלת הנצרות הוא ישמח וינגן בכינור כנגד נגינת הנוצרי שנוגנה כשהוא רדף את היהודי וגרם לבכיו:

וְאֵטָה לְמִשְׁלַל אֲזִנִּי / וּבְאוֹיְבֵי תִרְאָה עֵינִי / כְּחֶפְצִי וְרִצּוֹנִי
וּבִתְרוֹךְ עֲדָתִי / תִּשְׁמַח יְחִידָתִי / וְאֲנִי חִידָתִי
אֶפְתַּח בְּכִנּוֹר.

24 יש לציין כי מילות המדרש הן הקובעות את החריזה במחרוזות שבקינה זו.

שימוש נוסף שעושה הרשב"ץ ב"מידה כנגד מידה" בא לידי ביטוי בסיומות המקראיות שבמחרוזות התחינה לבין המצרים, "ה' למצער" (ל).²⁵ המילה הקבועה החותמת את הסיומות המקראיות, "אש", חוזרת אחת עשרה פעמים בסופי המחרוזות, והפייטן משתמש במילה זו ובתיאורים הנלווים לה במידה כנגד מידה. כך המילה "אש" מדגישה בשבע המחרוזות הראשונות את החורבן של עם ישראל. במחרוזות הראשונה נאמר על האויבים: "שָׁלְחוּ בְּאֵשׁ מִקֶּדְשֶׁיךָ"; במחרוזת השנייה: "כִּי ה' הִדְפֵנוּ בְּאֵבָה [...] לְהַשִּׁיב בְּחֶמֶה אֶפּוֹ וְגִעְרָתוֹ בְּלִהְבֵי אֵשׁ"; במחרוזת השלישית: "וּבֵית קִדְשֵׁנוּ [...] הָיָה לְשֹׁרֶפֶת אֵשׁ"; במחרוזת הרביעית: "בָּאֵנוּ בְּאֵשׁ"; במחרוזת החמישית: האויב הפוגע בעם ישראל מתואר כמי ש"שִׁפְתָיו מְלֹאוּ זַעַם וְלִשְׁוֹנוֹ בְּאֵשׁ"; במחרוזת השישית ישנו תיאור חורבן הארץ בידי האויבים: "וְתַתְּתֶיךָ נִהְפָּךְ כְּמוֹ אֵשׁ"; במחרוזת השביעית ממשיך הפייטן לתאר את חורבן הארץ באמצעות האש: "לְשׁוֹם אֶרְצִי לְקִצּוֹפָה / וְהִיתָה לְשֹׁרֶפֶה מֵאֲכָלֶת אֵשׁ".

עד עתה ראינו בסיומות המקראיות כי הגויים פגעו ביהודים בחורבן הבית באמצעות האש, והארץ הייתה למאכלת אש. מהמחרוזות השמינית ואילך הפייטן מבקש מהקב"ה בסיומות המקראיות שמילתן הקבועה היא "אש" שהגויים יענושו באמצעות האש, בבחינת מידה כנגד מידה. במחרוזת השמינית הדובר מבקש מהאל: "לְכַלּוֹת בְּחֶמֶה שׁוֹטְנִי / [...] לַעֲת פָּנֶיךָ ה' תְּשִׁיתֵמוּ כְּתִנּוֹר אֵשׁ". השיבוץ על פי תה' כא, י: "תְּשִׁיתֵמוּ כְּתִנּוֹר אֵשׁ לַעֲת פָּנֶיךָ ה' באפו יבלעם וּתֹאכְלֵם אֵשׁ". הפייטן פונה לקב"ה ומבקש ממנו: בעת פניך - בעת כעסך - תשים את אויביי כתינור אש שכל מה שיש בו כלה, כי האש אוכלת הכול. המשך הפסוק שאינו משוּבֵץ פה, "וּתֹאכְלֵם אֵשׁ", מהדהד באוזני הקורא וממחיש את המידה כנגד מידה: ארצי הייתה למאכלת אש בידי שוטניי והם תאכלם האש. במחרוזת התשיעית הפייטן ממשיך לבקש מהקב"ה לנקום באויביו: "יוריד לְאָרֶץ אֲדוֹם וְנִצְחוֹ / [...] יִהְיֶה לְקֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּה / וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ". יש כאן תיאור הנקמה באמצעות שיבוץ הפסוק מעובדיה א, יח: "וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּה וּבֵית עֵשׂוֹ לְקֵשׁ וּדְלָקוֹ בָּהֶם וְאָכְלוֹם וְלֹא יִהְיֶה שְׂרִיד לְבֵית עֵשׂוֹ כִּי ה' דִּבֶּר". גם בפסוק זה שממנו משובצת הסיומת המקראית מופיע מוטיב האש האוכלת, אלא שהפעם היא אֵשׁם של בית יעקב ובית יוסף שדולקת בבית עשׂו ואוכלת אותו.

במחרוזת העשירית הפייטן ממשיך לבקש את הנקמה באויב: "וְאֹיֲבֵי אֶחָדִי דָּלַק / שִׁרְשׁוּ הָיָה בְּמֶקֶד / וּפָרְחוּ יַעֲלֶה בְּאֵבֶק / בְּאֵכּוֹל קֵשׁ לְשׁוֹן אֵשׁ". הסיומת המקראית, "כאכול קש לשון אש", מוצגת בבחינת מידה כנגד מידה לשתי סיומות מקראיות שצינו לעיל: לסיומת המקראית במחרוזת החמישית, שם מתוארת לשונו של האויב, "וְלִשְׁוֹנוֹ בְּאֵשׁ", ולסיומת המקראית במחרוזת השביעית, שם נאמר שהארץ הייתה "לְשֹׁרֶפֶה מֵאֲכָלֶת אֵשׁ". אם כן, במחרוזת זו הפייטן מבקש מהקב"ה שייפרע מהאויב בהינף אחד באמצעות לשון אש שאוכלת במהירות את הקש.

הרשב"ץ חותם תחינה זו בסיומת מקראית עם המילה "אש": "וּבַחֲרִ בִּירוּשָׁלַיִם עוֹד יִשְׁמְחֶנָּה מִיגוֹנָה / וְהִפָּךְ אֲבָלָה אֶל שִׁשְׁוֹנָה / וּבָרָא עַל מְכֻנָּה / עֲנֵן יוֹמָם וְעֲשֵׁן וְנִגְהָ אֵשׁ". הסיומת המקראית היא מנבואת הנחמה בישעיהו ד, ה: "וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוֹן הָרָצִיוֹן וְעַל מִקְרָאֵיהֶם עֲנֵן יוֹמָם וְעֲשֵׁן וְנִגְהָ אֵשׁ לְהַבִּיחַ לַיְלָה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חוֹפָה". האש במחרוזת זו היא אש חיובית שמסמלת הגנה, כפי שהיה במשכן, עמוד הענן ביום ועמוד האש בלילה, וזאת בניגוד לאש שבאמצעותה פגע האויב בעם ישראל והאש שהפייטן מבקש מהקב"ה שיעניש בה את האויב.

דוגמה אחרת לשיבוץ תבניות רטוריות שהיו נקוטות בידי חז"ל נמצא במוסתג'אב "ובכן רפאה נפשי" (מא).²⁶ בפיוט זה הרשב"ץ כותב על עניינים שאינם קשורים למדרש בתבנית מדרשית. כאן הפייטן משתמש בדגם של מידת "מעל" שמירסקי מגדירה כך: "מידת 'מעל' היא מל"ב מידות שהאגדה נדרשת בהן, ועיקרה מדרש לשון נופל על לשון. בכלל המידה הזאת שדברים השווים בשמם נותנים אותם לעניין אחד, שכיוון שהם שווים בשמם הם שווים בדבר אחר. מידה זו קרובה אצל גזירה שווה".²⁷ נראה כי במרבית המחזרות של המוסתג'אב בולט קשר לשוני בין שני הטורים הראשונים שלהן, כדרך המדרש.²⁸ להלן דוגמאות מספר. נפתח במחזרות הראשונה:

אֵל נָא אֲדוֹן מְלָאָה הָאֶרֶץ תְּהִלָּתְךָ
רָפָא נָא אֲמוּלָה יִמְלֵא פִיהָ תְּהִלָּתְךָ
אֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ וְאֵלֹהִים זִוְלָתְךָ
אֵין מְנַהֵל לָהּ.²⁹

5

במחזרות השנייה:

אֵל נָא בְּחַן לְבוֹת חֲסִידִים
רָפָא נָא בְּחוּנֵת חֲטָא בְּתוֹלַע יָאֲדִים
בְּעֵדָה רְפוּאָה תְּגִישׁ וְתַקְדִּים
בְּטָרֶם יָבוֹא חֶבֶל לָהּ.³⁰

במחזרות הרביעית:

אֵל נָא דוֹרוֹת קוֹרָא וְאֵין לְפָנָיו שְׂכָחָה
רָפָא נָא דְּחוּיָה כְּמַת מִלֵּב נִשְׁכָּחָה
דְּרוֹשׁ אוֹתָהּ פִּי קָרָא לָהּ נִדְּחָה
דּוֹרֵשׁ אֵין לָהּ.³¹

15

26 בין פיוטי הסליחות של הרשב"ץ מופיע פיוט תחת הסיווג "מוסתג'אב לדבר". ראה הפיוט בשלמותו אצל בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 178–183. המוסתג'אב הוא מונח ערבי שפירושו המילולי "מענה". בראש השיר מובא קטע מקראי הנועד לשמש רפרין (פזמון חוזר) אחר כל מחזרות. זהו מקור שמו של הדגם. על הסוג ראה פליישר, שירת הקודש, עמ' 379; שירמן-פליישר, תולדות, ב, עמ' 710.

27 ראה מירסקי, מחצבתן, עמ' 43.

28 ראה דוגמה בב"ר צט, ב.

29 2 אדון: כינוי לקב"ה. מלאה... תהילתך: על פי חב' ג, 3. אמולה: אומללה, על פי יח' טו, ל. כינוי לכנסת ישראל. ימלא... תהילתך: על פי תה' עא, ח. 4 אין... וולתך: על פי יש' מה, כא. 5 אין... לה: יש' נא, יח.

30 6 בוחן לבות: כינוי לאל, על פי תה' ז, י: "ובוחן לבות וכליות אלוהים". 7 בחונה: נוסתה. זה כינוי לכנסת ישראל על פי יר' ט, ו: "לכן... הנני צורפם ובחנתיים"; זכ' יג, ט: "ובחנתיים כבחון את הזהב". חטא... יאדים: על פי יש' א, יח. 8 תגיש ותקדים: תמחר, על פי עמ' ט, י. 9 בטרם... לה: יש' סו, ז. חבל: כאב.

31 14 דורות קורא: כינוי לקב"ה על פי יש' מא, ד: "קורא הדורות מראש". 15 דחוי: כינוי לכנסת ישראל שמשמעו נוטה ליפול, על פי תה' סב, ד: "כקיר נטוי גדר הדחוי". כמת... נשכחה: על פי תה' לא, יג. 16–17 כי... לה: על פי יר' ל, יז: "כי... ארפאך נאום ה' נידחה קרא לך ציון היא אין דורש לה".

במחרוזת האחת עשרה:

אל נא טהור מקוה לטמאים
 רפא נא טובלת מטמאתה ומעשיה נאים 35
 טהרה וימי טהר אם
 טהרה מזוכה וספר לה.³²

במחרוזת השבע עשרה:

אל נא עושה ארץ בכחו וכדק: טל אים
 רפא נא עשוקים פגשום ציים את אים
 ענם ישועתי כאו באר מים חיים
 עלי באר ענו לה.³³

הטורים הראשונים הפותחים בפנייה "אל נא" כוללים לרוב כינויים המתארים את האל בגדולתו ובייחודו. מרבית הטורים השניים הפותחים בבקשה "רפא נא" כוללים כינויים של עם ישראל במצוקתו ותיאורים של תגובתו לכשיירפא. בטורים אלה אנו רואים שהפייטן השתמש באותם שורשי מילים שבאמצעותן הוא תיאר את האל בטורים הראשונים.

מכאן עולה הדגם: הוא - האל, כנגד היא - כנסת ישראל; הוא - "אדון מלאה הארץ תהילתך", היא - "ימלא פיה תהילתך"; הוא - "בוהן לבות חסידים", היא - "בחונת חטא כתולע יאדים"; הוא - "דורות קורא", היא - "כי קראו לה נדחה"; הוא - "אין לפניו שכחה", היא - "דחוייה כמת מלב נשכחה"; היא - "דורש אין לה", ועל כן הוא מתבקש: "דרוש אותה"; הוא - "אל טהור מקוה לטמאים", היא - "טהורה, טובלת מטומאתה"; הוא - "בכחו נוטל כדוק אים", ועל כן הוא מתבקש לרפא את בני ישראל שפגשום אים - חיות מדבריות.³⁴

במוסתגיאב זה נראה גם שהרשב"ץ חילק את פסוק הפתיחה "אל נא רפא נא לה" בכל המחרוזות, וחלוקה זו יוצרת דגם החוזר על עצמו מבחינת התוכן, כפי שיוצג להלן. הטורים הראשונים הפותחים בפנייה "אל נא" כוללים לרוב כינויים המשבחים ומפארים את הקב"ה, כגון "אדון מלאה הארץ תהילתך... ימלא פיה תהילתך"; "בוהן לבות חסידים"; "דורות קורא ואין לפניו שכחה"; "מקווה לטמאים" וכו'. מרבית הטורים השניים הפותחים בבקשה "רפא נא" כוללים כינויים המתארים את כנסת ישראל במצוקתה ובקשות העזרה וההצלה ממצוקה זו: "אמולה... אין מושיע לה ואין אלוהים זולתך"; "בחונת חטא... בעדה רפואה תגיש ותקדים"; "גולה קוראה ממעמקים"; "דחוייה כמת מלב נשכחה... דרוש אותה"; "נרדים בפרך"; "חולת אהבה" וכו'. מכאן שהרשב"ץ כתב את דבריו כדגם המבנה שקבעו חז"ל בתפילה: "לעולם

32 34 מקווה: כינוי לקב"ה על פי יר' יד, ח; יז, יג: "מקוה ישראל ה'". 37 אב... לה: וי' טו, כח.

33 62 כדוק... אים: הופך אים לאבק דק. על פי יש' מ, טו: "הן אים כדק יטול". 63 עשוקים: כינוי לעם ישראל. פגשום...

אים: על פי יש' לד, יד: "פגשו ציים את אים". ציים ואים: חיות מדבריות. 65 עלי... לה: במ' כא, יז.

34 ויש דוגמאות אחרות של שימוש בניגודים. במחרוזת השלישית נאמר: אל נא גבוה מעל גבוהי שחקים / רפא נא גולה קוראה ממעמקים; במחרוזת השלוש עשרה נאמר: "אל נא לובש צדק משמים ירעף / רפא נא לובשת חרדות ונושאת זעף / לבשר שלח מלאך בזעף מועף".

יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל".³⁵

דרכי הרימוז לתשתית החז"לית

שיבוץ פסוק מקראי שעליו מתבססים דברי חז"ל

שימוש זה הפך לשיטה בידיו של יוסי בן יוסי בבואו לספר מעשה מן המעשים הכתובים בתורה. על כך אומר מירסקי: "הוא ראה את הדרשה והנה היא דבוקה במקרא ותלויה בו, עמד ונטל יוסי בן יוסי את הפסוק של הדרשה, מליצה ממנו ועתים תיבה אחת שהדרשה עומדת עליה, הוסיף לה מקצת ביאור או רמז של ביאור, והדרשה נמצאת אמורה במליצות המקרא".³⁶ בדרך זו הלכו ינאי, רבי שמעון הכהן ברבי מגס ואחרים.³⁷

הרחבת הסיפור המקראי באמצעות דברי חז"ל מופיעה בכמה תחינות לפרשת השבוע באמצעות שיבוץ פסוק מקראי שאינו מפרשת השבוע, ועליו מתבססים דברי חז"ל במדרש לפרשת השבוע. דוגמה לכך נמצא בתחינה לפרשת נח, "ה' למבול ישת" (ב). הפסוק "כהררי אל צדקתך משפטיך תהום רבה", המשובץ כסיומת מקראית של המחזרות הראשונה,³⁸ מקורו בתה' לו, ו. הפייטן משבץ פה את הפסוק הזה שעליו נשענת הדרשה בבר"ר לג, א לפרשת נח:

ויזכור אלוהים את נח ואת כל החיה וגו' וכתוב (תה' לו) צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה אדם ובהמה תושיע ה'... ר"ע אומר אלו ואלו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעוה"ז כדי להשפיע להם שלווה וליתן להם שכר טוב לעוה"ב, משפיע שלווה לרשעים ונותן להם שכר מצוות קלות שעשו בעוה"ז כדי להיפרע מהן לעתיד לבוא.³⁹

דוגמה נוספת לשיבוץ חלקי של שני פסוקים שעליהם מתבסס המדרש מצויה בתחינה לפרשת יתרו, "ה' שפכתי לפניך" (יז), במחזרות תשע עשרה - עשרים:

35 בבלי, עבודה זרה ז ע"ב.

36 ראה מירסקי, פיוטי יוסי, עמ' 28.

37 ראה זולאי, מחקרי ינאי, עמ' רכג-רכה; שירמן, שירים חדשים, עמ' 5-6.

38 ה', למבול ישת' / מחשבות שלום תשבת' / וחסדך לא עזבת' / להודיע גבורתך / וכבוד הדר מלכותך / כהררי אל צדקתך

משפטיך תהום רבה.

39 ענייני השלוה והשכר אצל הרשעים מוזכרים במחזרות השלישית והחמישית של התחינה הנ"ל באמצעות שיבוץ פסוק אחר מתה' עג יב, שאינו משובץ במדרש: "הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל". הפסוק מדבר על הרשעים המתוארים במדרש יושבים בשלוה ומרבים להם חיל, עושר:

מאלה נפצה / הארץ נפרצה / ופרץ פרצה

חיל השגו / רגשו ונהגו / ולרב ידגו

פגעת הים הגדול רבה.

...

ענקתמו גאנה / מרב שלנה / נתנם לראנה

מחץ בתבונתו / רהב וקנאתו / ועד דור לדור אמונתו

חדשים לבקרים רבה.

סורו מבין אריות / כי שיחכם לשמי עליות / הגיע וקול.
לקש יהיה בית שעיר ודלק / בהם לשון אש חלק / הקול קול.

במחרוזות אלה הדובר פונה לבני ישראל ואומר להם שקולם (=תפילות) הגיע לשמים ולכן בית שעיר, שהוא כינוי לעשו שמסמל את הנצרות בדורם, יכלה בשרפה של יעקב המכונה כאן חלק, והוא מייצג את בני ישראל. במחרוזות אלה הפייטן רומז באמצעות שיבוץ חלקי של שני פסוקים למדרש בפתחתא דאיכה רבה דף ב:

א"ר אבא בר כהנא לא עמדו פילוסופין לאומות העולם כבלעם בן בעור וכאבנימוס הגרדי. אמרו להם יכולין אנו להודווג לאומה זו אמרו להם לכו וחזרו על בתי כנסיות שלהם. אם התנוקות מצפצפין בקולן אי אתם יכולים להם. ואם לאו אתם יכולין להם. שכן הבטיחם אביהם ואמר להם (ברא' כז, כב) "הקול קול יעקב והידיים ידי עשו. כל זמן שקולו של יעקב בבתי כנסיות ובתי מדרשות אין הידיים ידי עשו. וכל זמן שאין קולו מצפצף בבתי כנסיות ובתי מדרשות הידיים ידי עשו. וכן הוא אומר (יש' ה, כד) לכן כאכול קש לשון וגו' וכי יש קש אוכל אש והלא דרכה של אש אוכלת קש ואת אומר לכן כאכול קש לשון אש. אלא קש זה ביתו של עשו שנאמר (עו' א, יח) והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשו. לשון אש זה ביתו של יעקב.

הפייטן שיבץ מילים משני פסוקים שהמדרש נשען עליהם במחרוזת מספר עשרים. מבראשית שיבץ שתי מילים מהפסוק, והן מהוות את הסיומת המקראית במחרוזות, ומעובדיה שיבץ יותר מילים וגם המיר את שמות האחים שבפסוק, עשו ויעקב, בכינוייהם.

בתחינה לפרשת בשלח, "ה' שלום לנו תשפות" (טז), הדובר מבקש במחרוזת השמינית שהקב"ה יצילו מידי אדום - הנצרות שרדפה את היהודים בפרעות קנ"א - באמצעות שיבוץ פסוק ממכח ז, טו, כהצגת שטר שיש לפרוע אותו, בהסתמך על המדרש שמתבסס על פסוק זה בהבטחת הגאולה משעבוד אדום:

מקצה הארץ אלך אקרא / בלב נדכה ורוח נשברה / לחן פלטה הנשארה.
כימי צאתך ממצרים / אשר נשקפת משמים / וברוח אפך נעקמו מים.

במדרש תנחומא פרשת תולדות סימן יז נאמר: "במצרים עשית לנו נסים ואנו אמרנו לך שירה על הים, א"ל הקב"ה בעולם הזה עשיתי לכם פלאים וגאלתי אתכם משעבוד מצרים, כך אני עתיד לגאול אתכם לעתיד לבוא משעבוד אדום ולעשות לכם נפלאות שנאמר כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות (מי' ז, טו)".
בסליחה "שווא שקדת בת אדום" נאמר במחרוזת הראשונה:

שוא שקדת בת אדום ולריק עמלך / סר צלך וסתנך מעל אהלך
עליך תעבר כוס מעללך / אשרי שישלם לך את גמולך.

במחרוזת זו הרשב"ץ מדבר על בת אדום שתוענש על התעללותה ביהודים. כאן הרשב"ץ משבץ פסוק הדרן בבבלי מנחות קלז, ח: בת בבל השדודה אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו, כלומר שיעשה לך כאשר עשית ליהודים. על סמך מה שייך הרשב"ץ פסוק זה, שנאמר במקורו על בת בבל, לאדום? יבוא מדרש תהלים מזמור קכא, ד"ה "הנה לא", ויסביר:

זכור ה' לבני אדום וגו' (תה' קלז, ז), ולמה אדום, וכי אדום החריבה [תחלה] והלא בבל החריבה תחלה, ולמה הוא אומר זכור ה' לבני אדום, אלא שנתנבא שהבית נבנה ואדום מחרבת אותו, לכך נאמר זכור ה' לבני אדום... למה קרא את אדום בת בבל? בבל החריבה את הבית, ואדום החריבה את הבית, מה שעשתה זו עשתה זו, לכן נאמר בת בבל, אמר לה הקב"ה "אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו" (תה' קלז, ח).

נמצא שמדרש זה נמשך לסליחה זו באמצעות שיבוץ של חלק מהפסוק בתהלים שעליו מתבססת הדרשה.

רמיזה לדברי חז"ל באמצעות שיבוץ מילה או מילות מפתח המלוקטות מדברי הדרשה

אופן אחר לשימוש בלשון חז"ל הוא ליקוט מילים יחידות מדבריהם, פעמים כלשון ופעמים הפיטון ממירן בסיונוימים ומשבצן בפיוט. מילים אלה מביאות עמן לפיוט את הדרשה כולה הנרמזת ברמזים דקים. דוגמה לרמיזה באמצעות שתי מילים מהדרשה נביא מהתחינה לפרשת לך לך, "ה' אב זקן לנו" (ג). במחרוזת השישית נאמר:

עד חובֶה רָדַפֶּם / וּבִנְחַל שָׁטָפֶם / בְּאֵשׁ קִנְאֲתוֹ שָׂרָפֶם
וְקוֹצִים בָּלָה / מִהַכָּרֶם וּמִמְסָלָה / וְלִהְיוֹת לוֹ שֵׁם וְתִהְיֶה
וְתִשָּׁב לוֹ לְצִדְקָה.

הפייטן רומז באמצעות המילה "קוצים" כלשונה והמילה "בלה", שהיא נרדפת למילה "הרג", לדברי המדרש בב"ר מד, ד, על הפסוק "אל תירא אברם אנוכי מגן לך" מתוך פרשת השבוע שתחינה זו מפיטת: "אנוכי מגן לך... אמר ר' לוי מפני שהיה אברהם מתפחד ואומר תאמר אותן האוכלוסין שהרגתי היה בהם צדיק או ירא שמים?... אמר הקב"ה אותם האוכלוסין שהרגת קוצים כסוחים היו". בקינה "שביה ענייה ביד שוביה" (נג) הפייטן רומז לנאמר במסכת ברכות באמצעות שיבוץ מילים מספר במחרוזת הראשונה:

תַּחֲלִיל תִּצְעַק בְּמִקְאוּבָּיָה / וּבֵת קוֹל כִּיּוֹנָה בְּמִרְ קִבִּיבָיָה
תִּנְהַם אוֹיָה בִּי לְחוּבָיָה / וְיִדְיוֹת נִפְשֵׁי בְכָף אוֹיָבָיָה.

המילים "בת קול כיונה" ו"תנהם אויה" רומזות לנאמר בבבלי, ברכות ג ע"א: "ואמר [אלהו הנביא] לי [לר' יוסי] מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות". דוגמאות נוספות נביא משיר השבח לארץ-ישראל "אכסוף לספר כבוד" (נו). נראה כי שיבוץ של מילים יחידות מביא לפיוט את דברי חז"ל הדנים בשבחה של ארץ ישראל. כך בבית הראשון הפייטן רומז באמצעות צירוף בן שתי מילים לשבחה של ארץ ישראל במסכת כלים:

אֶכְסוּף לְסִפֵּר כְּבוֹד אֶרֶץ מִקְדָּשְׁתָּ / נִפְשֵׁי לִזְאת תִּהְיֶה תִּמְיֵד וְרוּחֶשֶׁת

הצירוף "ארץ מקודשת" רומז לייחודה של ארץ ישראל על פי המשנה, כלים פרק א משנה י: "עשר קדושות

הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומהי קדושתה? שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאין כן מכל הארצות".

בבית השמיני נאמר: "נוף זה יפה מְשׁוֹשׁ תָּבַל וְבוֹ הוּא יְסוֹד / אֶבֶן שְׁתִּיהָ אֲשֶׁר תָּבַל מֵאֲשִׁשֶׁת". בבית זה הוא רומז לעניין אחר המייחד את הארץ על פי הבבלי, יומא נד ע"ב, באמצעות שלוש מילים שאחת מהן היא סינונימית: "ר' יצחק אמר אבן ירה הקב"ה בים ממנו נשתת העולם שנאמר 'על מה אדניה הוטבעו' או 'מי ירה פינתה'. וחכמים אומרים מציון נברא שנאמר 'מזמור לאסף... ויאמר מציון מכלל יופיו של העולם'".

דוגמה אחרונה מנחמה זו נביא מבית עשרים ושניים:

אֶמְנָה שְׂכֵנָה בְּתוֹךְ עֵמָה וְעֵדוּת בְּאֵשׁ / שְׁחַק וְנֶר מַעֲרָב, מֵאִיר גְּבֻרָתָהּ.

כאן ליקט הפייטן שש מילים מבבלי שבת כב ע"ב: "מתיב רב ישות: (וי' כד, ג) 'מחוץ לפרוכת העדות יערוך'. וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות? אמר רב זו נר מערבי ע"ש אש שחק זה אש אשר על המזבח".

מצאנו גם שהרשב"ץ רומז במילה אחת לפירושו של רש"י. כך בתחינה "ה' שמעתי ואירא" (כד), במחרוזת האחת עשרה הדובר מבקש שה' יחריב את אדום, הנוצרים, כפי שהחריב את סדום:

חָרַב עוֹרֵי עַל אֲדוֹם / הָיוּ תִּהְיֶה בְּסָדוֹם.

כאן בקשת הנקמה מתבססת על דברי ה' לנביא בזכריה יג, ז: "חרב עורי על רועי ועל גבר עמיתי נאום ה' צבאות ה' את הרועה". ההמרה של המילה "רועי" ב"אדום" היא על פי דברי רש"י לפסוק שפירש רועי - עשו, שהופקד על בני ישראל בגלות, וכאן הדובר מכנה את עשו שבתנ"ך אדום - נצרות.

רמיזה לדברי חז"ל באמצעות המצלול בפיוט

מצלול זה יודגם מהקנה על חורבן בית המקדש "שפכו דמעות" (נח).⁴⁰ קינה זו עשירה במצלולה, ונראה כי רבים ממילות חרוזי הקינה לסוגיהם: חרוזי ההד, ⁴¹ חריזה בצמודים וחרזיה בשם בעל משמעות,⁴² מביעים במצלולם ובחזרתם את נושאי החורבן על פי דברי חז"ל.

הנושא שבו הרשב"ץ פותח ומסיים את קינתו על חורבן בית המקדש הוא תיאור אבל כלל-עולמי,

40 ראה הקינה בשלמותה: בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ, עמ' 228.

41 חרוזי הד הוא חרוז בצמודים כשהמילה השנייה בצמוד כלולה בתוך הראשונה, דהיינו חריזה בצמוד נפחת. על חרוזי הד ראה דוידזון, אוצר, ד, במפתח, עמ' 498; פגיס, שירי תמונה, עמ' 13-14; שירמן-פליישר, תולדות, ב, על פי המפתח הכללי.

42 מירסקי במאמרו "משמעות החרוז", עמ' 189-195, מתאר את דרך החריזה בשם קטן משם גדול בשירת רבי יקותיאל, הנגיד, רשב"ג וריה"ל שם, שם. להלן אחדות מהדגמותיו. משרי רבי יקותיאל בר משה: תבחיל - להשחיל - ודחיל - אוחיל וכו'. החרז - "חיל" מביע את רגשות האימה שמחליים בשיר; בשירו של הנגיד, "עברתי על שוק הטבחים" החרז - "דם" במילות החרוז המבדיר ידם - אידם - דם - צדם וכו' מביע את חזונו של השוק; בשירו של ריה"ל "יועץ ומקים במרום" החרז - "ים" הוא שם שנגזר ממילות החרוזים: הים - דכים - קשים - חצים - אים וכו'. במחרוזת זו תואר מראה הים בעת סערה, והחרז - "ים" משמיע את קול המיית הים וממחישו. על חריזה זו הוא אומר: "בשירים הללו עשויים החרוזים בדרך מיומנת, שהמושור מפרש שם קטן משם גדול... זה החרוז, שאינו אילם מדברים... אלא פה לו לדבר יחד עם השיר".

חווייה קוסמית חובקת כול המזעזעת שמים וארץ, והדברים מתבססים על שני מדרשים. אחד מהם הוא המדרש באיכ"ר פרשה א:

ד"א בכה תבכה בלילה. בוכה ומבכה אחרים, בוכה ומבכה כביכול הקב"ה עמה, דכתיב ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד (יש' כב, יב). בוכה ומבכה מלאכי השרת עמה, שנאמר הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון (יש' לג, ז), חוצה, מה הוא חוצה, א"ר עזריה היא מן גבר למחריבי ביתא, בוכה ומבכה שמש וירח עמה, דכתיב שמש וירח קדרו (יו' ב, י), בוכה ומבכה ככבים ומזלות עמה, שנאמר וככבים אספו נגהם (יו' ב, י), בוכה ומבכה ארץ ושמים עמה, דכתיב ראיתי את הארץ והנה תהו ובוהו (יר' ד, כג), בוכה ומבכה הרים וגבעות עמה, דכתיב ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו (יר' ד, כד).

המדרש השני הוא ילקוט שמעוני איכה רמז תתרח:

בכו תבכה, בוכה ומבכה הקב"ה עמה שנאמר ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי וכו'. בוכה ומבכה מלאכי השרת עמה שנאמר הן אראלם כו'. בוכה ומבכה שמש וירח שנאמר שמש וירח קדרו. בוכה ומבכה כוכבים ומזלות שנאמר וכוכבים אספו נגהם. בוכה ומבכה (שמים וארץ) [הרים וגבעות], שנאמר ראיתי את ההרים והנם רועשים. בוכה ומבכה (הרים וגבעות) [שמים וארץ], שנאמר ראיתי את הארץ והנה תהו.

אנו נראה כיצד הרשב"ץ משתמש במילים שנחרזות ביניהן בקינה כדי להביע את נושאי המדרש שעליהם הוא משתית קינה לאומית זו. הרשב"ץ פותח את קינתו על חורבן בית המקדש על ידי האנשת המאורות הבוכים בכי עז וכבד: "שִׁפְכוּ דְמָעוֹת פְּיָאוֹרִים אוֹרִים". מילות חרוז ההד פה אורים-אורים מדגישות את נושא של בית זה הפותח את הקינה. הנושא הוא אורים-מאורות ותיאור מצבם על פי המדרשים. האורים-המאורות העליונים שינו טבעם והם מתנהגים כתחתונים, שופכים דמעות כיאורים. האורים לא רק בכו, כפי שנאמר במדרש, אלא הרשב"ץ מרחיב את הנאמר במדרש בכך שהוא מתאר את כמות הבכי העצומה שלהם באמצעות דימוים ליאורים, לנהרות.

עניין נוסף המופיע בקינה הוא הקדרת אורם של גרמי השמים ובכיותם כאות לאבל קוסמי. מקורותיו של עניין זה במדרשים, והוא סימן לאבלו של הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו על החורבן. כך נאמר באיכה רבה פרשה א:

אמר רב נחמן שאל הקב"ה למלאכי השרת מלך בשר ודם שהוא אבל, מה ראוי לו לעשות, אמרו לו תולה שק על פתחו, אמר להם אף אני אעשה כן, שנאמר אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם (יש' ג, ג). ועוד שאלו מלך שהוא אבל מה הוא עושה, אמרו לו מבכה הפנסים אמר להן אף אני אעשה כן, שנאמר שמש וירח קדרו כוכבים אספו נגהם (יו' ד, טו).

בילקוט שמעוני איכה רמז תתרכב נאמר:

קרא הקב"ה למלאכי השרת אמר להם הראו לי היאך בני אדם מתאבלים... אמרו לו האבל מבכה פנסין - אמר להם אף אני עושה כן שנאמר "ראיתי את הארץ והנה תהו ובוהו ואל השמים ואין אורם ראיתי (את) ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו" [...] אמרו לו האבל לובש שחורים - אף

אני לובש שנאמר "אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם".

תיאור אבולו של הקב"ה במדרש בכך שהוא מכבה את המאורות מובע בבתים 3-4 באמצעות המצלול שנוצר מחריזת הביניים ומהצימודים:

שָׁמַשׁ כְּאִמֶּשׁ זָהָרָיו יִמַּשׁ כְּמוֹ / אֶפֶל בְּחֶשֶׁךְ לֹא סְדָרִים דָּרִים
סֶהַר בְּבֵית סֶהַר בְּלִי זֶהָר בְּלֹא / צֹהַר בְּנִי עֵשׂ בֵּית אֲסוּרִים סוּרִים

מילות הצימוד שמש-אמש והחרוזי ימש הם דבר והיפוכו, משום שהשמש שתפקידה להאיר בזהריה, בחורבן הבית זוהרה מש - הוסר - והשמש הפכה להיות כאמש, כאפלה. במצב זה של חורבן הכול מתהפך, בניגוד לנאמר במילות חרוזי ההד "סדרים דרים". בעולם מתוקן הסדרים דרים, שוכנים בעולם, וההד "דרים-דרים" מדגיש מציאות זו. אולם בזמן החורבן מילת השלילה "לא" שמופיעה לפני מילות חרוזי ההד מדגישה את ההיפוך: בעולם לא דרים סדרים, הכול מתהפך. כך בא חוסר הסדר לידי ביטוי גם בתיאור הירח, שאף הוא נמצא במצב שסותר את מהותו, והדבר מובע בבית הבא באמצעות הצימודים: "סֶהַר בְּבֵית סֶהַר בְּלִי זֶהָר בְּלֹא / צֹהַר". הצימוד הגורי סֶהַר-סֶהַר מביע את ההיפוך שבסדרי בראשית: הירח בתשעה באב החביא נוגהו, הוא מתואר כאסיר הכלוא בבית סוהר בעלטה מוחלטת ללא צוהר, אין לו אפילו אשנב קטן שיפיץ את זוהרו. ואף בני עש, שהם כינוי לאחת מקבוצות הכוכבים על פי איוב ט, ט, הם סורים, מרוחקים, גולים בבית האסורים. חרוזי ההד פה, "סורים-סורים", מעצים את החשכה והאבל, כי הירח והכוכבים סורים - מרוחקים.

בבית החמישי הרשב"ץ ממחיש אבל של כוכב אחר, הכוכב הילל בן שחר, באמצעות המצלול:

הֵילֵל בְּלִיל הֵילֵל יְלִיל חוֹלֵל וְקוֹל / בֵּין הַשָּׁתָרִים בְּעִירִים עָרִים.

הכוכב הילל מיילל בבכי בליל החורבן. בדלת של הבית הזה יש חריות ביניים שבה החרוז "ליל", שהוא בעל משמעות, מופיע פעם אחת כמילה קצרה במילה "בליל" וחוזר כהברה אחרונה בארבע המילים "הילל", "הילל", "ליל" ו"חולל". חזרת חרוז זה חמש פעמים מדגישה את זמן ההתרחשות של חורבן הבית, בלילה, בליל תשעה באב, על פי הנאמר בתוספתא תענית פרק ג הלכה ט: "כשחורב בית המקדש בראשונה, מוצאי שבת ומוצאי שביעית היה... ותשעה באב היה".⁴³

הרשב"ץ ממשיך לתאר את אבולו של הטבע בבית השישי על פי המדרש כשהמבט יורד בהדרגה מהעליונים, מהמאורות, כלפי מטה לתיאור מצב הגבעות וההרים:

דְּמַעוֹת זְנוּעוֹת הַגְּבְעוֹת שׁוֹפְעוֹת / זֹב דָּם אֲדָמָם הַהָרִים רָרִים.

במדרשים איכ"ר וילק"ש איכה שהובאו לעיל נאמר: "בוכה ומבכה הרים וגבעות עמה, דכתיב ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו". בתיאור הגבעות המואנשות הרשב"ץ ממשיך את מטפורת הזרימה שתוארה בבית הראשון. הגבעות שופעות, נובעות, זורמות, מדמעות על זוועות החורבן. אולם ההרים

43 בסוגר של הבית הרשב"ץ מציג את הסיבה ללילה בלילה של החורבן באמצעות מילות חרוזי ההד: "בְּעִירִים-עָרִים". הבכי של גרמי השמים שהוזכר בבתים הקודמים הוא משום שב"עירים" - עיירות, מקומות יישוב, יש "ערים" - שונאים, על פי שמ"א כח, טז: "וה' סר מעליך ויהי עָרֶךְ", וגם "ערים" במשמעות חורבן, על פי הנאמר בתה' קלו, ז: "ערו ערו עד היסוד בה".

אינם מתוארים כבוכים כפי שנאמר במדרש, אלא הרשב"ץ מתאר את מצבם באמצעות מילות חרוז ההד: "ררים-ררים". חזרה זו מדגישה את מצבם. הם רוויים ואינם מפרישים דמעות אלא מזילים את דמם האדמדם של הנרצחים. המצלול דם, דם, דם החוזר שלוש פעמים במילים "דם אדמדם" מעצים וממחיש את הזוועה שבחורבן ורומז למדרשים שנרמזים בבית 11:

הר אל וְהֵרָאֵל מְגֹאֵל עַד יְסוֹד / מָדָם בְּנֵי לֹא דָם זְכָרִים פָּרִים

הצימוד המורכב "הר אל - הראל" וחרוז ההד "כרים-כרים" מתארים את ממדי החורבן בירושלים. הר אל - הר המוריה, וההראל, שהוא כינוי למזבח שנמצא במקדש הבנוי על הר המוריה, מוצפים ומגואלים מהמסד עד הטפחות בדם הבן ולא בדם הקרבנות. חרוז ההד "כרים-כרים" מעצים את הטררגדיה שבחורבן. הדם המציף פה אינו דם הכרים, שהם כבשים מפוטמים שהיו צריכים להיות מוקרבים על ההראל, אלא דם הבן שנשחט. הבן הזה שנשחט ושדמו מציף את המזבח והר המוריה רומז לשני מדרשים. האחד הוא איכה רבה (וילנא) פתיחתות:

ר' יודן שאל לר' אחא היכן הרגו ישראל את זכריה בעזרת נשים או בעזרת ישראל, אמר ליה לא בעזרת נשים ולא בעזרת ישראל, אלא בעזרת כהנים, ולא נהגו בדמו לא כדם הצבי ולא כדם האיל דכתיב ביה ושפך את דמו וכסחו בעפר, וברם הכא על צחיח סלע וגו', כל כך למה להעלות חמה לנקום נקם, נתתי את דמה על צחיח סלע וגו', שבע עבירות עשו ישראל באותו היום, הרגו כהן ונביא ודיין ושפכו דם נקי, וחללו את השם, וטמאו את העזרה ויום השבת ויום הכפורים היה, וכיון שעלה נבזראדן התחיל הדם תוסס, אמר להם מה טיבו של דם זה, אמרו לו דם פרים ואילים וכבשים שהיינו שוחטין, מיד שלח ואייתי דמי זבחים ולא אידמו ליה, אמר להם אין אמריתו מוטב ואם לאו סריקנא לבשריהו דנהנו אינשי במסרקי דפרזלא, אמרי ליה מאי נימא לך נביא הוה דהוה מוכח לן קמינן עליה וקטליניה, והא כמה שני דלא ניח דמיה, אמר להו אנא מפסינסא ליה, אייתי קומיה סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה וקטלינהו, עד שהגיע דמם לדמן של זכריה, לקיים מה שנאמר (הו' ד, ב) פרצו ודמים בדמים נגעו, ועדיין הדם תוסס, אייתי בחורים ובתולות וקטל עילוייה ולא נח, אייתי תינוקות של בית רבן וקטל עילוייה ולא נח, אייתי שמונים אלף פרחי כהונה וקטל יתהון עד שהגיע דמם לדמו של זכריה ועדיין היה הדם תוסס.

המדרש השני בפסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא כו - ויהי בעת שסרחה:

כשראה כהן גדול שנשרף [ביהמ"ק] נטל את המפתחות וזרקן לשמים, פתח פיו ואמר הרי מפתחות של ביתך, אפיטרופוס של שקר הייתי בתוכו, יצא לילך לו, תפסו אותו שונאים ושחטו אותו אצל המזבח מקום שהיה מקריב את התמיד, יצתה בתו בורחת וצווחת אוי לי אבא חמדת עיני, תפשו אותה ושחטו אותה וערבו דמה בדם אביה.

עניין אחר הקשור לעבודת המקדש הוא משמרות הכהונה. הרשב"ץ שילב בקינתו שמות של משמרות הכהונה כאשר הוא משתמש בצליל שבשמותיהם כדי להביע את ענייני החורבן. כך, לדוגמה, הוא מזכיר את משמרת יהויריב שהיא המשמרת הראשונה מבין עשרים וארבע משמרות הכהונה מתקופת בית ראשון הנזכרות בדברי הימים א כד, ז, ובמשמרתה חרב בית המקדש על פי תוספתא תענית פרק ג הלכה

ט: "כשחרב בית המקדש בראשונה, מוצאי שבת ומוצאי שביעית היה ומשמרתו של יהויריב היתה ותשעה באב היה". כמו כן, בתלמוד ירושלמי תענית פרק ד הלכה ה, דף סח ע"ד, רבי ברכיה אומר ששם המשמרת "יהויריב" מרמז על ריבם של בני משמרת זו עם ה'.

הרשב"ץ רומז לנאמר במסכת תענית בבית 14: "רִיב יְהוֹרִיב וְעַל רִיב יַעֲרִיב". באמצעות ארבע חזרות על החרז "ריב", שהיא מילה אחת קצרה שמופיעה פעם אחת בחריזות הדלת והיא חוזרת עוד שלוש פעמים בשאר המילים החוזרות כהברה אחרונה של מילים ארוכות יותר, הרשב"ץ מדגיש את אחת הסיבות לחורבן המקדש בשעת מעריב, והיא הריב של משמרת יהויריב.

הבית האחרון של הקינה מסיים במוטיב הבכי הרב, ויש סגירה מעגלית בחזרה אל העליונים: "רִב מְלֶאכִי שְׁלוֹם בְּמֶרְכָּב וְרִב / שִׁפְכוּ דָמָעוֹת בְּיָאוֹרִים אֹרִים". זוהי סגירה מעגלית המתארת את בכיים הרב של המלאכים, כפי שנאמר במדרש, שהוא כבכיים העצום של המאורות.

לסיכום, במאמר זה ראינו דרכי התקשרות אחדות של הרשב"ץ למקורות חז"ל. פעמים הוא מביא את המדרש כתבניתו ופעמים הוא כותב על עניינים שאינם קשורים למדרש בתבנית מדרשית, כגון שימוש בתבנית "מידה כנגד מידה" ותבנית של מידת "מעל". כמו כן מצאנו שימוש בדגם המבנה שקבעו חז"ל בתפילה: "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל".⁴⁴ פעמים רמז הרשב"ץ לדברי הדרשה ברמזים דקים על ידי שיבוץ כמה מילות מפתח ממנה או באמצעות שיבוץ פסוק מקראי שעליו מתבססת הדרשה, או באמצעות לשון הרשב"ץ מבלי להשתמש במילות הדרשה,⁴⁵ ופעמים שהרמזיה נעשית באמצעות המצלול בפיוט.

44 בבלי, ע"ז ז ע"ב.

45 ראוי לציין כי בנוסף לשימוש בדברי חז"ל מבחינה רעיונית השתמש הרשב"ץ בצירופים ובמילים מסגנון חז"ל כשימוש לשוני גרידא, בעיקר בפתחות ובסיומות השיריות ובקטעי הפרוזה המחורזת שבהקדמות לכתביו השונים, והדברים ומראי מקומם מצוינים בביאור השירים בספר "שירתו של הרשב"ץ".

נספח: המקורות המדרשיים לקינה "שודד אוהלי"

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא טז - נחמו

[יא] דברו על לב ירושלם וקראו אליה וג' (יש' מ, ב). חטאו בראש, ולקו בראש, ומתנחמים בראש. חטאו בראש, נתנה ראש ונשוב מצרימה (במ' יד, ד). לקו בראש, כל ראש לחולי (יש' א, ה). ומתנחמים בראש, ויעבר מלכם לפנייהם וי"י בראשם (מי' ב, ג). חטאו בעין, ולקו בעין, ומתנחמים בעין. חטאו בעין, ומסקרות עינים (יש' ג, טז). ולקו בעין, עיני עיני יורדה מים (איכה א, טז). ומתנחמים בעין, כי עין בעין יראו בשוב י"י ציון (יש' נב, ח). חטאו באוזן, ולקו באוזן, ומתנחמים באוזן. חטאו באוזן, ואזניהם הכבידו משמוע (זכ' ז, יא). ולקו באוזן, ואזניהם תחרשנה (מי' ז, טז). ומתנחמים באוזן, ואזניך תשמענה דבר (יש' ל, כא). חטאו באף, ולקו באף, ומתנחמים באף. חטאו באף, והנם שולחים את הזמורה אל אפם (יח' ח, יז). ולקו באף, אף אני אעשה זאת לכם (וי' כו, טז). ומתנח' באף, ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי (וי' כו, מד). חטאו בפה, ולקו בפה, ומתנחמים בפה. חטאו בפה, וכל פה דבר נבלה (יש' ט, טז). ולקו בפה, ויאכלו את ישראל בכל פה (יש' ט, יא). ומתנחמים בפה, אז ימלא שחוק פינו ולשונינו רינה (תה' קכו, ב). חטאו בלשון, ולקו בלשון, ומתנחמים בלשון. חטאו בלשון, וידרכו את לשונם (יר' ט, ב). ולקו בלשון, דבק לשון יונק (איכה ד, ד). ומתנחמים בלשון, ולשונינו רנה (תה' קכו, ב). חטאו בלב, ולקו בלב, ומתנחמים בלב. חטאו בלב, ולבם שמו שמיר (זכ' ז, יב). ולקו בלב, וכל לבב דוי (יש' א, ה). ומתנחמים בלב, דברו על לב ירושלם (יש' מ, ב). חטאו ביד, ולקו ביד, ומתנחמים ביד. חטאו ביד, ידיכם דמים מלאו (יש' א, טז). ולקו ביד, ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן (איכה ד, י). ומתנחמים ביד, והיה ביום ההוא יוסיף י"י שנית ידו (יש' יא, יא). חטאו ברגל, ולקו ברגל, ומתנחמים ברגל. חטאו ברגל, וברגליהם תעכסנה (יש' ג, טז). ולקו ברגל, בטרם יתנצפו רגליכם על הרי נשף (יר' יג, טז). ומתנחמים ברגל, מה נאוו על ההרים רגלי מבשר (יש' נב, ז). חטאו בזה, ולקו בזה, מתנחמים בזה. חטאו בזה, כי זה משה האיש (שמ' לב, א). ולקו בזה, על זה היה דוה לבינו (איכה ה, יז). ומתנחמים בזה, ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה (יש' כה, ט). חטאו בהוא, ולקו בהוא, ומתנחמים בהוא. חטאו בהוא, כחשו בי"י ויאמרו לא הוא (יר' ה, יב). ולקו בהוא, ויהפוך להם לאויב והוא נלחם בם (יש' סג, י). ומתנחמים בהוא, אנכי אנכי הוא מנחמכם (יש' נא, יב). חטאו באש, ולקו באש, ומתנחמים באש. חטאו באש, הבנים מלקטים עצים והאבות מבכרים את האש (יר' ז, יח). ולקו באש, ממרום שלח אש בעצמותי (איכה א, ג). ומתנחמים באש, ואני אהיה לה נאם י"י חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה (זכ' ב, ט). חטאו בכפלים, ולקו בכפלים, ומתנחמים בכפלי'. חטאו בכפלים, חט חטאה ירושלם (איכה א, ח). ולקו בכפלים, כי לקחה מיד י"י כפלים בכל חטאתיה (יש' מ, ב). ומתנחמים בכפלים, נחמו נחמו עמי (יש' מ, א). חסילה.

ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תמה

נחמו נחמו עמי, נחמוה עליונים, נחמוה תחתונים, נחמוה חיים, נחמוה מתים, נחמוה בעולם הזה, נחמוה לעולם הבא, נחמוה על עשרת השבטים נחמוה על שבט יהודה ובנימין. לפי שכתוב שתי בכיות בכה תבכה על בית ראשון ועל בית שני לכך נחמו נחמו עמי, חטאו בראש נתנה ראש ונשובה מצרימה, ולקו בראש כל ראש לחלי, ומתנחמים בראש ויעבור מלכם לפנייהם וה' בראשם, חטאו בעין ומסקרות עינים, ולקו בעין עיני עיני יורדה מים, ומתנחמים בעין כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון, חטאו באוזן ואזניהם הכבידו, ולקו באוזן ואזניהם תחרשנה, ומתנחמים באוזן ואזניך תשמענה דבר, חטאו באף והנם שולחים את הזמורה אל אפם,

ולקו באף אף אני אעשה זאת לכם, ומתנחמים באף ואף גם זאת בהיותם, חטאו בפה וכל פה דובר נבלה, ולקו בפה ויאכלו את ישראל בכל פה, ומתנחמין בפה אז ימלא שחוק פינו, חטאו בלב ולבם שמו שמיר (ושית) [משמוע], ולקו בלב וכל לבב דוי, ומתנחמין בלב דברו על לב ירושלים, חטאו ביד ידיכם דמים מלאו, ולקו ביד ידי נשים רחמניות, ומתנחמין ביד יוסיף ה' שנית ידו. חטאו ברגל וברגליהן תעכסנה, ולקו ברגל בטרם יתנגפו רגליכם, ומתנחמים ברגל מה נאוו על ההרים רגלי מבשר, חטאו בזה כי זה משה האיש, ולקו בזה על זה היה דוה לבנו, ומתנחמים בזה ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה. חטאו בהוא כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ולקו בהוא והוא נלחם בם, ומתנחמים בהוא אנכי הוא מנחמכם. חטאו באש והאבות מבערים את האש, ולקו באש ממרום שלח אש, ומתנחמים באש ואנכי אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב, חטאו בכפלים חטא חטא ירושלים, ולקו בכפלים כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה, ומתנחמים בכפלים נחמו נחמו עמי.

איכה רבה (וילנא) פרשה א

נו תבא כל רעתם לפניך ועולל למו, אייתי עליהון מן דאייתית עלי, דקדק עליהן מה דדקדקתא עלי, ועולל למו קטיף עוללתייהון כמה דקטפת עוללתי, כי רבות אנחותי ולבי דוי, את מוצא שבדבר שחטאו ישראל בו לקו ובו מתנחמים, חטאו בראש ולקו בראש ומתנחמים בראש, חטאו בראש, דכתיב (במ' יד, ד) נתנה ראש ונשובה מצרימה, ולקו בראש דכתיב (יש' א, ה) כל ראש לחלי, ומתנחמין בראש דכתיב (מ' ב, ג) ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם, חטאו באזן דכתיב (זכ' ז, יא) ואזניהם הכבירו משמוע ולקו באזן, דכתיב (ש"א ג, יא) אשר כל שמעו תצילנה שתי אזניו, ומתנחמין באזן, דכתיב (יש' ל, כא) ואזניך תשמענה דבר מאחריד לאמר, חטאו בעין דכתיב (יש' ג, טז) כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, ולקו בעין דכתיב עיני עיני יורדה מים, ומתנחמין בעין דכתיב (יש' נב, ח) כי עין בעין יראו בשוה ה' ציון, חטאו באף, דכתיב (יח' ח, יז) והנם שולחים את הזמורה אל אפם, ולקו באף, דכתיב (וי' כו, מוא) אף אני אלך עמם בקרי, ומתנחמין באף דכתיב (וי' כו, מד) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם וגו', חטאו בפה, דכתיב (יש' ט, טז) וכל פה דובר נבלה, ולקו בפה, דכתיב (יש' ט, יא) ויאכלו את ישראל בכל פה, ומתנחמין בפה, דכתיב (תה' קכו, ב) אז ימלא שחוק פינו, חטאו בלשון, דכתיב (יר' ט, ב) וידרכו את לשונם קשתם שקר, ולקו בלשון, דכתיב דבק לשון יונק, ומתנחמין בלשון, דכתיב ולשנונו רנה, חטאו בלב, דכתיב (זכ' ז, יב) ולבם שמו שמיר משמוע, ולקו בלב, דכתיב (יש' א, ה) וכל לבב דוי, ומתנחמין בלב, דכתיב (יש' מ, ב) דברו על לב ירושלם, חטאו ביד, דכתיב (יש' א, טז) ידיכם דמים מלאו, ולקו ביד, דכתיב ידי נשים רחמניות, ומתנחמים ביד, דכתיב (יש' יא, יא) יוסיף ה' שנית ידו, חטאו ברגל, דכתיב (מש' א, טז) כי רגליהם לרע ירוצו, ולקו ברגל, דכתיב (יר' ג, טז) ובטרם יתנגפו רגליכם על הרי נשף, ומתנחמין ברגל, דכתיב (יש' נב, ז) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר, חטאו בהוא דכתיב (יר' ה, יב) כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ולקו בהוא, דכתיב (יש' סג, י) ויהפך להם לאויב והוא נלחם בם, ומתנחמין בהוא, דכתיב (יש' נא, נב) אנכי אנכי הוא מנחמכם, חטאו בזה דכתיב (שמ' לב, א) כי זה משה האיש, ולקו בזה, דכתיב על זה היה דוה, ומתנחמין בזה, דכתיב (יש' כה, ט) הנה אלהינו זה קוינו לו, חטאו באש, דכתיב (יר' ז, יח) הבנים מלקטים עצים והאבות מבערים את האש, ולקו באש, דכתיב ממרום שלח אש, ומתנחמין באש, דכתיב (זכ' ב, ט) ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב, חטאו ביש, דכתיב (שמ' יז, ז) היש ה' בקרבנו, ולקו ביש, דכתיב אם יש מכאוב כמכאובי ומתנחמין ביש, דכתיב (מש' ח, יא) להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא, חטאו בכפלים דכתיב חטא חטא ירושלם, ולקו בכפלים, דכתיב (יש' מ, ב) כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה, ומתנחמים בכפלים, דכתיב (יש' מ,

(א) נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם. סליק אלפא ביתא קדמאה.

איכה רבה (בובר) פרשה א

כב] תבוא כל רעתם לפניך. אייתי עליהון היך מה דאייתית עלי. ועולל למו. קטף עוללתהון כמה דקטפת עוללתי, כמד"א וכרמך לא תעולל (וי' יט, י). כאשר עוללת לי על כל פשעי. דקדק עמהון כמה דקדקתה עלי. כי רבות אנחותי. את מוצא בכל דבר שחטאו ישראל בו לקו ובו מתנחמים, חטאו בראש ולקו בראש ומתנחמין בראש. חטאו בראש, שנאמר נתנה ראש ונשובה מצרימה (במ' יד, ד), ולקו בראש, כל ראש לחלי (יש' א, ה), ומתנחמין בראש, ויעבור מלכם לפניו וה' בראשם (מי' ב, ג). חטאו בעין, ולקו בעין, ומתנחמין בעין. חטאו בעין, ומסקרות עינים (יש' ג, טז), ולקו בעין, עיני עיני יורדה מים (איכה א, טז), ומתנחמין בעין, כי עין בעין יראו בשוה' ציון (יש' נב, ח). חטאו באוזן, ולקו באוזן, ומתנחמין באוזן. חטאו באוזן, הנה ערלה אונם (יר' ו, י), ולקו באוזן, ואזניהם תחרשנה (מי' ז, יז), ומתנחמין באוזן, ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר (יש' ל, כא). חטאו באף, ולקו באף, ומתנחמים באף. חטאו באף, הנם שולחים את הזמורה אל אפם (יח' ח, יז), ולקו באף, אף אני אעשה זאת לכם (וי' כו, טז), ומתנחמים באף, ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם (וי' כו, מד). חטאו בפה, ולקו בפה, ומתנחמים בפה. חטאו בפה, וכל פה דובר נבלה (יש' ט, טז), ולקו בפה, ויאכלו את ישראל בכל פה (יש' ט, יא), ומתנחמים בפה, אז ימלא שחוק פינו (תה' קכו, ב). חטאו בלשון, ולקו בלשון, ומתנחמין בלשון. חטאו בלשון, וידרכו לשונם קשתם שקר (יר' ט, ב), ולקו בלשון, דבק לשון יונק (איכה ד, ד), ומתנחמין בלשון, ולשונינו רנה (תה' קכו, ב). חטאו ביד, ולקו ביד, ומתנחמין ביד. חטאו ביד, ידיכם דמים מלאו (יש' א, טו), ולקו ביד, ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן (איכה ד, י), ומתנחמין ביד, והיה ביום ההוא יסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו (יש' יא, יא). חטאו בלב, ולקו בלב, ומתנחמין בלב. חטאו בלב, ולבם שמו שמיר (זכ' ז, יב), ולקו בלב, וכל לבב דוי (יש' א, ה) ומתנחמין בלב, דברו על לב ירושלים (יש' מ, ב). חטאו ברגל, ולקו ברגל, ומתנחמים ברגל. חטאו ברגל, כי רגליהם לרע ירוצו (מש' א, טז), ולקו ברגל, ובטרם יתגפפו רגליכם (יר' ג, טז), ומתנחמים ברגל, מה נאוו על ההרים רגלי מבשר (יש' נב, ז). חטאו בכפלים, ולקו בכפלים, ומתנחמים בכפלים. חטאו בכפלים, חטא חטאה ירושלים (איכה א, ח), ולקו בכפלים, כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה (יש' מ, ב), ומתנחמים בכפלים, נחמו נחמי עמי (יש' מ, א). חטאו בהוא, ולקו בהוא, ומתנחמים בהוא. חטאו בהוא, כיחשו בה' ויאמרו לא הוא (יר' ה, יב), ולקו בהוא, ויהפך להם לאויב והוא נלחם בם (יש' סג, י), ומתנחמין בהוא, אנכי אנכי הוא מנחמכם (יש' נא, יב). חטאו בזוה, ולקו בזוה, ומתנחמין בזוה. חטאו בזוה, זה דרכם כסל למו (תה' מט, יד), ולקו בזוה, על זה היה דוה לבנו (איכה ה, יז), ומתנחמין בזוה, זה אלהינו קוינו לו (יש' כה, ט). חטאו באש, ולקו באש, ומתנחמין באש. חטאו באש, הבנים מלקטים עצים והאבות מבערים את האש (יר' ז, יח), ולקו באש, ממרום שלח אש (איכה א, ג), ומתנחמין באש, ואני אהיה להם נאם ה' חומת אש סביב (זכ' ב, ט).

פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא לג - אנכי אנכי

דבר אחר אנכי אנכי הוא מנחמכם אמר הקדוש ברוך הוא כך היא אומנותי בו בדבר שאני מכה אני מרפא, ... חטאו בראש ראשיה בשוחד ישפוטו (מי' ג, יא) ולקו בראש שנאמר כל ראש לחלי (יש' א, ה) ומתנחמים בראש דכתיב וה' בראשם (מי' ב, ג). חטאו במצח כי כל בית ישראל חוקי מצח (יח' ג, ד) ולקו במצח והצרעת זרחה במצחו (דה"ב כו, יט) ומתנחמים במצח דכתיב והיה על מצח אהרן (שמ' כח, לח). חטאו בעין דכתיב ומסקרות עינים (יש' ג, טז) ולקו בעינים דכתיב ויעצם את עיניהם (יש' כט, י) ומתנחמים בעין דכתיב

כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון (יש' נב, ח). חטאו באזנים דכתיב (כבדו און) [ואזניהם הכבדו] משמוע (זכ' ז, יא) לקו באון דכתב החרשים שמעו (יש' מב, יח) ומתנחמים באון דכתיב עוד יאמרו באונייך בני שכולייך (יש' מט, כ). חטאו באף דכתב והנם שולחים את (הזמורות) [הזמורה] אל אפס (יח' ח, יז) ולקו באף [כי על אפי וגו'] היתה לי העיר הזאת וגו' (יר' לב, לא) ומתנחמים באף דכתיב [אף כמגדל הלבנון (שה"ש ז, ה)]. חטאו בשפתים דכתיב (בשפתותיכם ידברו) [שפתותיכם דברו] שקר (יש' נט, ג) ולקו בשפתיים יכרת ה' כל שפתי חלקות (תה' יב, ד) ומתנחמים בשפתותים כחוט השני שפתותיך (שה"ש ד, ג). חטאו בשיניים דכתיב הנושכים בשניהם (מי' ג, ה) ולקו בשיניים ויגרס בחצץ שני (איכה ג, טז) ומתנחמים בשיניים ולבן שיניים מחלב (בר' מט, יב). חטאו בפה שתו בשמים פיהם (תה' עג, ט) ולקו בפה ויאכלו את ישראל בכל פה (יש' ט, יא) ומתנחמים בפה ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר (יש' מ, ה). חטאו בגרון ותלכנה נטויות גרון (יש' ג, טז) ולקו בגרון (קבר פתוח גרונם ומתנחמים בגרון) קרא בגרון אל תחשך (יש' נח, א) ומתנחמים בגרון רוממות אל בגרונם (תה' קמט, ו). חטאו בלב ולבם שמו שמיר (זכ' ז, יב) ולקו בלב כי רבות אנחותי ולבי דוי (איכה א, כב) ומתנחמים בלב דברו על לב ירושלים (יש' מ, ב). חטאו בידיים ידיכם דמים מלאו (יש' א, טו) ולקו בידיים כי לקחה מיד ה' כפליים בכל חטאתיה (יש' מ, ב) ומתנחמים בידיים יוסף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו (יש' יא, יא). חטאו במעים ובטנם תכין מרמה (איוב טו, לה) ולקו במעים מעי מעי אוחילה (יר' ד, יט) ומתנחמים במעים בטנך ערימת חטים (שה"ש ז, ג). חטאו ברגל כי רגליהם לרע ירצו (מש' א, טז) ולקו ברגל מכף רגל ועד ראש אין בו מתום (יש' א, ו) ומתנחמים ברגל הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום (נח' ב, א). חטאו בכנפיים גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים (יר' ב, לד) לקו בכנפות [לאחוז בכנפות] הארץ (איוב לח, יג) ומתנחמים בכנפות [מכנף] הארץ זמירות שמענו (יש' כד, טז). חטאו בהוא דכתיב כחשו בה' ויאמרו לא הוא (יר' ה, יב) ולקו בהוא והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפוך להם לאויב והוא נלחם בם (יש' סג, י) ומתנחמים בהוא אנכי אנכי הוא מנחמכם כך דרש רבי תנחומא, אמן אמן סלה וכן יהי רצון.

רשימת מקורות

מקורות מדרשיים

איכ"ר – מדרש איכה רבה, וילנא תרמ"ז.

איכ"ר בוכר – הנ"ל מהדורת ש' בוכר, וילנא תרנ"ט.

בר"ר – מדרש בראשית רבא, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ירושלים תשכ"ה.

ילק"ש – ילקוט שמעוני, ורשא תרל"ז–תרל"ח.

פס"ר – פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש שלום, וינה תר"ם.

פסדכ"ר – פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מגדלבוים, ניו יורק תשכ"ב.

ספרות מקור

אבן וירגא, שבט יהודה – ש' בן וירגא, שבט יהודה, הנובר תרט"ו.

גרליין, חידושי הרשב"ץ – מ' גרליין, חידושי ופסקי הרשב"ץ למסכת נידה, ירושלים תשכ"ז.

דוראן, מגן אבות – ש' דוראן, מגן אבות, א–ג, ליוורנו תקמ"ח; ד, ליפסיה תרט"ו.

דוראן, התשב"ץ – הנ"ל, תשובות ר' שמעון בן צמח, אמסטרדם תצ"ח.

ספרות מחקר

אורפלי, משומדים – מ' אורפלי, משומדים בספרד הנוצרית במאות י"ד–ט"ו ויחסם ליהודים וליהדות בספרות ובמעשה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ו.

אליוט, על השירה – ת' ס' אליוט, על השירה, תל אביב תשל"ו.

אריאלי, רשב"ץ – נ' אריאלי, משנתו הפילוסופית של שמעון בן צמח דוראן, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ו.

בן-סעדון, רד"ק – א' בן-סעדון, בחינות ספרותיות בקצידות פרשת השבוע של רבי דוד קיים, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ז.

בן-סעדון, רשב"ץ – הנ"ל, בחינות ספרותיות ביצירתו הפיוטית של רבי שמעון בן צמח דוראן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג.

בן-סעדון, שירתו של הרשב"ץ – הנ"ל, שירתו של רבי שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ), ההדירה והוסיפה מבווא, ביאור והערות: אתי בן-סעדון, ירושלים תשע"ב.

בן פורת, בין-טקסטואליות – ז' בן פורת, "בין-טקסטואליות", הספרות, א' 2 (1978), עמ' 170–178.

בער, תולדות – י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט.

ברזל, השיר החדש – ה' ברזל, השיר החדש: סגירות ופתיחות, תל אביב תשל"ו.

ברנשטיין, שירי הקודש – ש' ברנשטיין, שירי הקודש, ניו יורק תשי"ז.

גלצר, שנאת ישראל – מ' גלצר, פבלו דה סנטה מריה: שלמה הלוי ויחסו לגזירות קנ"א, שנאת ישראל לדורותיה (בעריכת שמואל אלמוג), ירושלים תש"ם, עמ' 147–157.

דוידזון, אוצר – י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ניו יורק 1970.

היינמן, אגדות ותולדותיהן – י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד.

הירשברג, תולדות – ח' הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, א: מימי קדם ועד מחצית המאה השש עשרה, ירושלים תשכ"ה.

הלפרין, תור הזהב – ה' הלפרין, תור הזהב והשמד, ירושלים תשנ"ח.

וכסמן, אלבו – מ' וכסמן, "שיטתו של ר' יוסף אלבו בעיקרי הדת ויחסו לתורות בני דורו, ר' חסדאי קרשקש ור' שמעון בן צמח דוראן", התקופה, ל-לא (1946), עמ' 712–746.

זולאי, מחקרי ניני – מ' זולאי, "מחקרי ניני", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (תרצ"ו), עמ' ריג-שצא.

זולאי, עיוני לשון – הנ"ל, "עיוני לשון בפיוטי ניני", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ו (תש"ו), עמ' קסא-רמח.

חונאס, תולדות – ש' חונאס, תולדות הפוסקים, ניו יורק תש"ו, עמ' 274–277.

אולוס, שמעון בן צמח – H. Jaulus, "R. Simeon ben Zemach Duran", *Monatsschrift für Geschichte- und Wissenschaft des Judentums*, 23 (1874), pp. 160–178, 241–259, 308–317, 355–366, 398–412.

יצחקי, הפוסקים הסמויים – י' יצחקי, הפוסקים הסמויים מן העין, רמת גן תשנ"ג.

כהן, תשבץ זהב – ר' כהן, תשב"ץ זהב: סקירת כל כתבי היד של חיבורי ר' שמעון בן צמח דוראן בעולם, ירושלים תשס"ב, עמ' 1–24.

- מירסקי, הויקה – א' מירסקי, "הויקה שבין שירת ספרד לדרשות חז"ל", סיני, סד (1969), עמ' 248–253.
- מירסקי, התפתחות החרוז – הנ"ל, "התפתחות החרוז בשירה העברית", בתוך: בר-תקוה ב' וחזן א' (עורכים), מסורת הפיוט, ג, ירושלים תשס"ב, עמ' 11–28.
- מירסקי, ילקוט הפיוטים – הנ"ל, ילקוט הפיוטים, תל אביב תשי"ח.
- מירסקי, מחצבתן – הנ"ל, מחצבתן של צורות הפיוט, ירושלים תשכ"ט.
- מירסקי, ממדרש – הנ"ל, "ממדרש לפיוט ומשירת הספרדים", לשוננו, לב (תשכ"ח), עמ' 137–139.
- מירסקי, משמעות החרוז – הנ"ל, "משמעות החרוז בשירת ספרד", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 150–195.
- מירסקי, פיוטי יוסי – הנ"ל, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז.
- מרעלי, צפנת פענח – י' מרעלי, "צפנת פענח" – פליטת שירי הריב"ש והרשב"ץ זיע"א", קובץ על יד, ז (תרנ"ו–תרנ"ז), עמ' 1–47.
- סיראט, הגות – ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975.
- פגיס, שירי תמונה – הנ"ל, "שירי תמונה עבריים ועוד צורות מלאכותיות", הספרות, 25 (1977), עמ' 12–27.
- פליישר, שירת הקודש – ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה.
- צונץ, תולדות – L. Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, Reprint: Hildesheim 1966, p. V.
- צור, הקורא – ר' צור, השירה העברית בימי הביניים בפרספקטיבה כפולה, הקורא הוורסאטילי ושירת ספרד, תל אביב תשמ"ז.
- קונפורטי, הדורות – ד' קונפורטי, קורא הדורות, לבוב תר"ה.
- קורצווייל, בין חזון – ב' קורצווייל, בין חזון לבין האבסורד, ירושלים ותל אביב תשנ"ו.
- קלנר, העיקרים – מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג.
- רבינוביץ, הלכה ואגדה – מ' רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי יוני, תל אביב תשכ"ה.
- שירמן, שירים חדשים – ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו.
- שירמן-פליישר, תולדות – הנ"ל, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ב, ערך והשלים: ע' פליישר, ירושלים תשנ"ז.

"הנפשות כמראות" -

היבטים פסיכולוגיים במחלוקתם האחרונה של רבי יוחנן וריש לקיש, על פי רבי צדוק הכהן מלובלין

שלמה קסירר

יוֹם שֶׁעָשָׂהְתִּירוּ עָלֵי דְרָבִי
וַיֵּלֶךְ תְּמוּנָתוֹ בְּאִישׁוֹנִי
נָשָׂה שָׂפָי עֵינֵי מִתְעַתֶּעַ
אֶת פִּתְרוֹ נָשָׂה וְלֹא עֵינֵי
(רבי יוחנן הלוי)

מבוא¹

הסיפור הנודע על מחלוקתם האחרונה של רבי יוחנן וריש לקיש (בבלי, בבא מציעא פד ע"א) זכה לפרשנויות רבות ולמחקרים מעמיקים.² אולם ככל הידוע לי שום מחקר לא התייחס עד כה לקריאתו המקורית של רבי צדוק הכהן מלובלין,³ קריאה הרגישה לדקויות של הוויכוח ביניהם וקשובה להתפתחות האימננטית של הקרע הטרגי ביניהם. במאמר זה ברצוני לעקוב אחר ניתוחו של ר' צדוק, ולהתמקד בשני עניינים:

ראשית, הצבת מסע התשובה של ריש לקיש כשאלת המפתח של הסוגיה, כאשר שאלת טיבה, עומקה וכנותה של תשובתו היא הציר שסביבו הסיפור מתפתח, וביחס אליו ניטש המאבק בין שני החכמים. בנקודה זו הפרשנות מבוססת, בחלקה לפחות, על עמדתו הייחודית של ר' צדוק בסוגיית התשובה, אולם גם מי שאינו שותף להנחות היסוד שלו יוכל להפיק תועלת רבה מביאורו, מן ההיבט הספרותי והפסיכולוגי,

1 תודתי לד"ר עמירה ליזור ולד"ר אורה ויסקינד-אלפר על הערותיהן.

2 ראה למשל י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 74-78; ד' בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב תשנ"ט, עמ' 216-220 (להלן: בויראין, הבשר שברוח); א' קוסמן, מסכת גברים, ירושלים תשס"ב, עמ' 34-51 (להלן: קוסמן, מסכת גברים); ר' קלדרון, השוק, הבית, הלב, ירושלים 2001, עמ' 27-40; י' ליבס, "ארוס ואנטי ארוס על הירדן", בתוך: ש' ארזי, מ' פכלר ונ' כהנא (עורכים), החיים כמדורש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית, תל אביב 2004, עמ' 157-162 (להלן: ליבס, ארוס); ע' חברוני, "זונה וליסטים בבית המדרש", תכלת, 31 (תשס"ח), עמ' 73-89 (להלן: חברוני, ליסטים); E. Holzer, "Either a Hevruta Partner or Death", *Journal of Jewish Education*, 75 (2009), pp. 130-149.

3 רבי צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין (1823-1900) נולד בקריזבורג למשפחת רבנים מן הזרם המתנגדי, ונתפרסם בכישרונו המופלא בתלמוד ובהלכה. בעקבות סכך משפחתי, שאליו אשוב בסיום הדברים, נדד ברחבי אירופה ונפגש עם גדולי התורה והחסידות שבה. אחד מן האדמו"רים שעמם נפגש היה רבי מרדכי יוסף לינער, הרבי מאיזביצה, שדרשותיו כונסו בספר "מי השילוח". הרושם שהותיר עליו גרם לר' צדוק להישאר אצלו כתלמיד, עד שנעשה אדמו"ר בעצמו.

העקבי והלכיד.

שנית, התובנות הפסיכולוגיות של ר' צדוק המסייעות להבין את התהליכים הנפשיים שעברו שני החכמים בדרכם מידידות עמוקה עד איבה גלויה. בייחוד מעניין ביאורו לנקודות-מפנה בסיפור שבהן מתבטא מנגנון הגנה פסיכולוגי שאותו כינה פרויד "השלכה" (פרויקציה), ובלשונו של ר' צדוק: "הנפשות כמראות", אלו צמתים שבהם רבי יוחנן וריש לקיש מציבים מראָה זה בפני זה, ואף המסגרת הסיפורית עצמה מציבה מראות בפניהם. היבט פסיכולוגי נוסף שר' צדוק עוסק בו הוא רגשות האשמה של רבי יוחנן וריש לקיש והשלכותיהם, לטוב ולמוטב.

נוסח הסיפור לקמן הוא נוסח דפוס וילנא, שהוא אשר עמד לפני ר' צדוק. בנקודות מסוימות אעיר על נוסח כתבי היד. ניתוח הסיפור מבוסס בעיקרו על ספרו של ר' צדוק "תקנת השבין" העוסק במעלת התשובה, בתשובתם של אישים בולטים בתנ"ך ובחז"ל, ובתיקוני תשובה כלליים ופרטיים. הספר נדפס לראשונה בפיעטרקוב תרפ"ו, ומכיל כמאה ושבעים עמודים. הרב אליעזר מלמד הוציא לאור מהדורה מחודשת של הספר (בית אל תשנ"ד), מוערת ומחולקת לפסקאות, וציוני האותיות דלהלן מתייחסים למהדורה זו. להלן הסיפור כולו בתרגום חופשי שלי, השורות הממוספרות הן הרלוונטיות לדיוננו בהמשך:

מקור (תלמוד בבלי, בבא מציעא פד ע"א)	תרגום
יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה אמר ליה חילך לאורייתא אמר ליה שופרך לנשי אמר ליה אי הדרת בך יהיבנא לך אחותי דשפירא מינאי קביל עליה בעי למיהדר לאתווי מאניה ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה ושווייה גברא רבא יומא חד הוה מפלגי בי מדרשא הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה משעת גמר מלאכתן ומאימתי גמר מלאכתן רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן ריש לקיש אמר: משיצחצחון במים אמר ליה לסטאה בלסטיותיה ידע אמר ליה: ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי! אמר ליה: אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה	יום אחד היה שוחה רבי יוחנן בירדן, ראהו ריש לקיש וקפץ לירדן אחריו. אמר לו: גבורתך לתורה! אמר לו: יופיך לנשים. אמר לו: אם תחזור כך אתן לך את אחותי היפה ממני. קיבל עליו. רצה לחזור להביא את בגדיו ולא יכול לחזור. לימדו מקרא ומשנה ועשאו אדם גדול. יום אחד נחלקו בבית המדרש: "הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן". ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אמר: משיצחצחון במים. 1. אמר לו [רבי יוחנן]: ליסטים בליסטיותו ידע. 2. אמר לו: [ריש לקיש] ומה הועלת לי? שם רבי קראו לי, כאן רבי קראו לי! 3. אמר לו: הועלתי לך שקרבתך תחת כנפי השכינה.
חלש דעתיה דרבי יוחנן חלש ריש לקיש אתאי אחתיה קא בכיא אמרה ליה: עשה בשביל בני אמר לה: עזבה יתמיך אני אחיה. עשה בשביל אלמנותי אמר לה: ואלמנותיך עלי תבטחו. נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא אמרו רבנן מאן ליזיל ליתביה לדעתיה ניזיל רבי אלעזר בן פדת דמחודדין שמעתתיה אזל יתיב קמיה כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה תניא דמסייעא לך אמר את כבר לקישא בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי וממילא רווחא שמעתא ואת אמרת תניא דמסייע לך אטו לא ידענא דשפיר קאמינא הוה קא אזיל וקרע מאניה וקא בכי ואמר היכא את בר לקישא היכא את בר לקישא והוה קא צוח עד דשף דעתיה (מיניה). בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.	3-4. [ריש לקיש שותק] 4. חלשה דעתו של רבי יוחנן 5. חלש ריש לקיש [=חלה ונטה למוות]. 6. באה אחותו בוכה, 7. אמרה לו: עשה בשביל בני! 8. אמר לה: עֲזֹבָה יְתִמִּיךְ אֲנִי אַחִיָּה 9. עשה בשביל אלמנותי! 10. אמר לה: וְאַלְמָנוֹתֶיךָ עָלַי תִּבְטְחוּ. 11. נפטר רבי שמעון בן לקיש, 12. והיה רבי יוחנן מצטער עליו ביותר. 13. אמרו חכמים: מי ילך ליישב את דעתו? 14. ילך רבי אלעזר בן פדת ששמועותיו מחודדות. 15. הלך ישב לפניו. כל דבר שהיה אומר רבי יוחנן אמר לו: ברייתא מסייעת לך. 16. אמר: אתה כבן לקיש? בן לקיש, כאשר הייתי אומר דבר היה מקשה לי עשרים וארבע קושיות, והייתי מתירן לו עשרים וארבעה תירוצים וממילא הייתה הסוגיה מתרווחת, ואתה אמרת "בריייתא מסייעת לך"? וכי איני יודע שיפה אמרתי? 17. היה הולך ומקרע בגדיו, ובוכה ואומר: היכן אתה בן לקיש, היכן אתה בן לקיש? 18. והיה צוח עד שנטרפה דעתו (ממנו). 19. ביקשו חכמים רחמים עליו ונפטרו.

המחלוקת בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש בתפיסת התשובה

עיונים מרתקים הוקדשו כמעט לכל מילה בסיפור זה. אנו נתמקד בקטעים שאותם ביאר ר' צדוק.⁴ נתחיל בסוגיה הראשונה: מהי הנקודה שעליה ניטש המאבק בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש? אחת מן האפשרויות שעלו בפרשנות ובמחקר היא לראות את הוויכוח ביניהם כמחלוקת עקרונית בשאלה כיצד יש להתייחס לעברו המוכתם של בעל התשובה. אציג את שתי העמדות באמצעות דבריו של הרי"ד סולובייצ'יק בספרו "על התשובה", בפרק "ביעור הרע או העלאתו":

חוטא הבא לעשות תשובה על מעשים רעים שעשה בעבר... מה יעשה באותן שנים עברו הצורות לו בזכרונו?... האם ימשיך להזהות עם השנים הללו או שימחק אותן כלא היו?... ראיתי בעלי תשובה שעשו זאת ומה אירע להם? הם נעשו מוזרים וזרים למשפחתם וידידיהם... עם מחיקה זו מתו כל הרגשות וכל החוויות הקשורים באותה תקופה... אבל יש גם דרך אחרת, זו הדרך של העלאת הרע ולא דוקא ביעורו... בדרך זאת ניתן לאדם להזהות עם העבר ויחד עם זאת להיות בעל תשובה... בעל תשובה היוודע לא לשכוח את העבר, לא לתלוש את הדפים של חטא מספר הזכרונות שלו אלא דווקא ליזכור את החטא ולרתום אותו לתפקיד חדש ולהשתמש בו כדי להגביר בקרבו את עוז הגעגועים דקדושה הפורצים בקרבו – הוא הזוכה לתשובה כזאת המעלה את הרע למדרגה של טוב.⁵

4 אחרונם מכך בהערה טקסטואלית אחת: על פי נוסח דפוס וילנא, לא ברור בדיוק מדוע קפץ ריש לקיש ליריד בעקבות רבי יוחנן. תשובה לשאלה זו מצויה בכתיבי היד: על פי כל שבעת כתבי היד שבמאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי (באתר האינטרנט של המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן) סבר ריש לקיש שמדובר באישה (בכל כתבי היד מופיעות ורסיות שונות של המשפט: "הזייה ריש לקיש אידמיה כאיתתא"), ואכן, יש מן החוקרים שביארו את הסוגיה בהקשר זה (למשל: ליבס, ארוס; קוסמן, מסכת גברים; בווארין, הבשר שברוח). על פי כתבי היד הללו מסתבר שנצטרך לומר שהנוסח במהדורת וילנא משקף עידון מסוים של הסיפור. אולם, דומה שלשיטת ר' צדוק יהיה קשה לקבל את נוסח כתבי היד, שכן לאורך כל הסיפור הוא עומד על כך ששורשים הרוחני של רבי יוחנן וריש לקיש נעוץ ב"תוקף הגבורות הקדושות" (תקנת השבין אות לו), ובתחום זה היו צריכים לעבור ניסיונות ובידורים, אולם שניהם היו "נקיים לגמרי מכל תאוה וחמדה גופנית" (שם). ר' צדוק לומד זאת, בין השאר, מהערתם של בעלי התוספות (פד ע"א ד"ה אי) שריש לקיש נשא את אחותו של רבי יוחנן ולא חש שמא יאמרו "בשביל זו חזר זה", כפי שמצאנו במקום אחר, כלומר שירגנו אחריו שחזר בתשובה רק כדי לזכות באחותו היפה של רבי יוחנן. התוספות לא פירשו מדוע לא חש ריש לקיש לכך, אבל ר' צדוק מפרש שהסיבה לכך היא שהכול ידעו שריש לקיש היה נקי לגמרי מתאוות. לגבי רבי יוחנן – ר' צדוק מאריך לבאר שזו משמעות יופיו של רבי יוחנן שזוכר בסוגיה הקודמת (פד ע"א) – שעניינו האצילות הרוחנית של הצדיקים שומרי הברית (אותיות לב, לה).

5 הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, על התשובה – דברים שבעל פה, כתב וערך פ' פלאי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 169-187. בחיבור אחר שלו הרי"ד סולובייצ'יק קושר בין שתי דרכי התשובה הללו לבין שתי תפיסות של זמן: האחת, פיזיקלית כמותית, רואה את הזמן כנקודות עוקבות, כאשר ציר הזמן זורם בכיוון אחד בלבד, מן העבר אל העתיד. תפיסה כזו היא נחלתו של הטיפוס הראשון החווה את התשובה כניתוק מן העבר. התפיסה השנייה היא תפיסה איכותית החווה את הזמן כ"משך" (durée) אחיד, ואותה מאמץ בעל התשובה מן הטיפוס השני. הוא ממיר את תפיסת הזמן הראשונה, הפיזיקלית והאטומיסטית, בתפיסה השנייה, האיכותנית והחוויתית, אשר במסגרתה הופך הזמן לשלמות אורגנית רציפה. בחייו המיתקנים והולכים הוא מרים עמו גם את עברו, וכך מתפרשים מאורעות העבר בצורה חדשה באמצעות ההווה והעתיד. (הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 92-101) לעיונים בתפיסת הרי"ד ראה א' גולדמן, "תשובה וזמן בהגות הרב סולובייצ'יק", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 175-189; ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, אלון שבות תשס"ד, פרק שנים עשר: "שינוי או פרשנות", עמ' 314-332. למקורות נוספים בסוגיה זו ראה ש' קסירר, התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר על רקע מקורותיו בחסידות, בתנועת המוסר ובהגות המאה העשרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 96-98, 172-181. מלבד המקורות הללו ראוי לציין את ההשלכות

אם נשתמש בשני המודלים הללו - ניתוק מן העבר, לעומת העלאתו, בהקשר של סיפורנו, נוכל להציג את השאלה כך: האם ריש לקיש, שבעברו היה ליסטים [=שודד ורוצח] הוא בעל תשובה מן הטיפוס הראשון, כלומר ניתק את קשריו עם עברו הפגום ותיקן את חייו רק מכאן ולהבא, או שמא הצליח להגיע למעלתו של בעל התשובה מן הטיפוס השני - לתקן לגמרי את עברו ולהעלותו, ולהפוך את עוונותיו לזכויות? כפי שנראה, לדעת ר' צדוק, ריש לקיש סבר שאכן הצליח במשימה קשה זו, וכך הייתה גם הנחת המוצא של רבי יוחנן, אולם בהמשך שינה רבי יוחנן את דעתו וסבר שריש לקיש לא הצליח בכך, מה שגרם לריש לקיש עלבון ובושה.⁶

הדיון של ר' צדוק בסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש מצוי בסימן י של "תקנת השבין". פרק זה עוסק בתשובה מאהבה, המהפכת זדונות לזכויות, ובו מתבאר בהרחבה המכניזם המאפשר היפוך מופלא זה. כדי להבינו ראוי להרחיב בתפיסת התשובה העמוקה והמורכבת של ר' צדוק היונקת מתורתו של רבו, רבי מרדכי יוסף מאיביצא, בעל "מי השלוח".⁷ אולם במסגרת מצומצמת זו לא נוכל להציג בהרחבה,

הפסיכולוגיות של שני המודלים הללו כפי שנתבאר בספרו של מ' רוטנברג, שבעים פנים לחיים: דה-ביוגרפיה מדרשית כפיסכותרפיה אישית, ירושלים 1994 (להלן: רוטנברג, שבעים פנים). על פי דבריו הגישה השנייה, שאותה הוא מכנה "דה-ביוגרפיה", היא הגישה היהודית, אשר לדידה התשובה איננה יצירת הווה חדש, המנותק מן העבר, אלא פרשנות מחודשת של העבר באמצעות ההווה המיתקן והולך. [ביקורת מסוימת על דבריו מובעת במאמרי: "מוות, איון עצמי וכפרה בתפיסת התשובה של המהר"ל", צהר, כז (תשס"ז), עמ' 43-51].

קיימות עוד שתי אפשרויות להסביר את הוויכוח בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש על פי שני המודלים הללו: האפשרות הראשונה (שאותה הציע חברוני, ליסטים, עמ' 80-89) היא שרבי יוחנן רואה את התשובה כויתור על חלקים מסוימים באישיותו של החוטא ופתיחת דף חדש (אולי משום כך אין רבי יוחנן חושש להזכיר לריש לקיש את עברו, שכן על פי תפיסתו העבר מת, וריש לקיש כבר אינו זהה עם אותו ליסטים מן העבר - ש"ק). אולם ריש לקיש סבור שהתשובה אינה מחייבת אותו להשליך את עברו מאחוריו כי אם לעשות שימוש בניסיון שצבר, גם אם כעברה, כדי לתרום לשלמותו. בדרך זו חברוני מבאר את המחלוקת ההלכתית שפתחה את הטרגדיה כאנלוגיה לשתי הגישות: רבי יוחנן סבור שהתשובה מחייבת "צירוף בכבשן", כלומר ניקוי מייסר ומוכך של הוזהמה שדבקה בחוטא. הוא רואה בדבריו של ריש לקיש "משיחצן במים" ביטוי לתשומת לב מוגזמת להיבט החיצוני של הכלי, וחושד שריש לקיש לא תיקן את פנימיותו העמוקה. אולם ריש לקיש סבר שבעל התשובה יגיע לשלמותו באמצעות צחצוח הכלי ולא באמצעות הכחדתו.

לדעתי קיימת אפשרות שנייה, הפוכה: בסוגיה אחרת מצאנו שרבי יוחנן סובר שמי שהיו לו בנים בהיותו גוי, ונתגייר, קיים מצוות פרייה ורבייה, ואילו על פי ריש לקיש לא קיים פרייה ורבייה מאחר ש"גר שנתגייר קטן שנולד דמי". למחלוקת זו יש השלכה גם על השאלה אם קיים דין בכור לנחלה באדם שהתגייר לאחר שהיו לו בנים בגוינות (יבמות סב ע"א, בכורות מז ע"א). מחלוקת זו עשויה להובילנו לפרשנות שונה של סיפורנו: רבי יוחנן רואה את עברו של האדם כחלק בלתי נפרד ממנו, ללא אפשרות להתנתק ממנו, ואילו על פי ריש לקיש ישנה אפשרות של פתיחת דף חדש לחלוטין. לפיכך, רבי יוחנן רואה את ליסטיותו של ריש לקיש כחלק מן הביוגרפיה שלו, ואילו ריש לקיש עצמו סבור שכבר השתחרר מעברו לגמרי.

על תפיסת התשובה של ר' צדוק ראה הרב שג"ר (ש"ג רוזנברג), שובי נפשי: חסד או חירות - קובץ פרקי תשובה, אפרת תשס"ג, עמ' 125-150; ש' רוזנברג, "תורת הייחוד במשנתה של החסידות", בתוך: ג' קיציס (עורך), מאת לצדיק - קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 289-309 (להלן: רוזנברג, תורת הייחוד); ע' ליוור, יסודות פרוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודה לתואר שני, טורו קולג', ירושלים תשנ"ג, עמ' 212-278 (להלן: ליוור, יסודות פרוכסליים); A. Brill, *Thinking God: The Intellectual Mysticism and*, New York 2002, pp. 169-200. *Spiritual Psychology of Rabbi Zadok of Lublin*, על הסוגיה של עברה לשמה בחסידות (בעיקר במשנתו של בעל "מי השלוח") נכתבה ספרות ענפה, הנה מקורות יסודיים: א' בריל (שם), עמ' 134-168; ר' אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין - בין 'ריאה' ו'אהבה' לעומק' וגו'", תרביץ, סב (תשנ"א), עמ' 381-432; ר' ש"ץ, "אוטונומיה של הרוח ותורת משה - עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף ליינר מאיביצא", מולד, כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561; י' וייס, "תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיביצא", בתוך: ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ'

ונסתפק בנקודה יסודית אחת:

על פי ר' צדוק, מצד אמיתת ההנהגה האלוקית, הבחירה החופשית האנושית איננה אלא אשליה, שכן אין דבר הנעשה בעולם מחוץ לרצון ה', ובכלל זה אף מעשי האדם; גם עליהם נאמר "כי גם כל מעשינו פְּעִלְתָּ לָנוּ" (ישעיהו כו, יב). לפיכך, מנקודת המבט האלוקית לא קיימת עברה כלל, שהלוא גם היא נעשתה מבחינה מסוימת בהשגחת ה'. תשובה מאהבה מהפכת עוונות לזכויות, כלומר היא מאפשרת לאדם להציץ על חייו לרגע קט מן הפרספקטיבה האלוקית אשר ממנה נשקף חיוב מוחלט של הקיום כפי שהתרחש, ובכללו גם הביוגרפיה האישית שלו, על הישגיה וכשליה. תשובה עליונה כזו מבררת שגם חטאיו של האדם היו חלק מן התכנית האלוקית הגדולה:⁸

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות זכויות, רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך (צדקת הצדיק, כו).
אבל לשון הגמרא מבואר בהזדונות עצמם נעשין זכויות... ואף דהוא לא כיוון לכך בשעת מעשה, הכל היה מסודר ובא מששת ימי בראשית, וכמו שאמרו [שבת פט ע"ב] על פסוק חטאיכם כשנים"⁹ (תקנת השבין י, ב).

לאחר תשובה מאהבה בעל התשובה מגיע אל ההבנה שגם כישלונותיו מילאו תפקיד בתכנית האלוקית העליונה. מובן שלתובנה זו השפעה פסיכולוגית עמוקה ביחס לאפשרות האינטגרציה של העבר המוכתם עם ההווה המתוקן.¹⁰

447-453; מ' פייקא, 'בימי צמיחת החסידות - מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח, עמ' 175-302; הנ"ל, חסידות פולין בין שתי המלחמות (ובגזרות ת"ש-תש"ה, "השוואה"), ירושלים תש"ן, עמ' 37-49; א' כהן, "על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת' - אקזיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיביצה ופרנץ רוזנצוויג", בתוך: ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה, באר שבע תשס"ז, עמ' 525-575; רוזנברג, תורת הייחוד; *Rabbi's Teachings of Heaven: The Teachings of Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, New York, 1989; הפניות נוספות אצל ע' ליוור, תורה שבעל פה בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו, עמ' 11 הערה 12 (להלן: ליוור, תורה שבעל פה). על עברה לשמה בהקשרים כלליים (ולאו דווקא בחסידות) ראה: ג' רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים, ירושלים תש"ס; הרב י' קופרמן, פשוטו של מקרא, ירושלים תשס"א, כרך ב, עמ' 268-285.

8 אחד ההסברים לכך מצוי בדבריו של ר' צדוק לגבי אסתר (תקנת השבין י, ג): "שמכל מקום אינה ברצונה האמיתי כלל, והוא עבירה לשמה שנחשב אדרבא למצוה גדולה כאשר קבלתי, כי על דרך זה הוא תכלית התיקון לכל חטא". מעניין לציין שר' צדוק, שהיה גם גאון ההלכה, כתב שיש נפקא מינה הלכתית לשיטתו בעניין התשובה: "דומה לרשע שעשה תשובה דמקודם היה רשע גמור ומכל מקום אחר התשובה דנעשו זדונות זכויות חשבין ליה למפרע כאילו לא חטא מעולם, והארכתי מזה בתשובה בענין זיקת יבם מומר גם לענין הדין דלדעתי גם לפי דעת הגאונים דיבם מומר אינו זוקק, היינו באותו שעה בעודו מומר אבל כששב ומתכפר למפרע אז זוקק ליבם למפרע גם כן ולא משעה ששב לבד יענין שם באריכות" (ליקוטי מאמרים, אות טז, וראה על כך ליוור, תורה שבעל פה, עמ' 96-97).

9 שבת פט ע"ב: "אמר רבי יצחק: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשיו - כשלג ילבינו".

10 ראה רוזנברג, שבעים פנים. יש לציין שהעלאת העבר אצל ר' צדוק שונה מן האופן שבו היא מתרחשת על פי הרי"ד סולובייצ'יק (לעיל, הערה 5). אצל הרי"ד העבר הפגום מתפקד כקפיץ שנמתח ועתה הוא משתחרר בעצמה כבירה ודוחף את בעל התשובה קדימה, והחטא מקבל פרשנות חיובית למפרע מתוך התפקיד שהוא ממלא בחייו כעת. אצל ר' צדוק, לעומת זאת, לאחר תשובה מאהבה מתברר שהעבר היה חיובי כבר בשעת התרחשותו.

ניתוח הסיפור

כאמור, על פי ר' צדוק, הנחת המוצא של סיפורנו היא שריש לקיש הגיע לדרגת התשובה הנשגבת של תשובה מאהבה, וכל עוונותיו הפכו לזכויות מאירות. אולם, באיזו דרך יוכל להפוך מעשה נורא כרצח לזכות? ההסבר לכך הוא שריש לקיש אמנם הרג אנשים ונטל את כספם, אולם התנהג כמעין "רובין הוד" קדום והרג רק אנשים שהיו חייבי מיתה, שדינם "מורדין ואין מעלין".¹¹ אם כן, על מה ולמה היה ריש לקיש זקוק לתשובה? משום שבכל זאת היה הדבר שלא כדן, שהרי אותם אנשים שהרג לא נתחייבו מיתה בסנהדרין, ועוד, שמא אף על פי שכוונתו הייתה להרוג רק רשעים גמורים הרג בטעות אדם שאינו חייב מיתה (תקנת השבין, אותיות ל, מ).

על פי ר' צדוק, הראיה לפירוש זה היא המסגרת הרחבה שבתוכה הסיפור משובץ בתלמוד (בבלי בבא מציעא פג ע"ב - פד ע"ב), והיא, סיפורים העוסקים ברבי אלעזר ברבי שמעון וברבי ישמעאל ברבי יוסי, שהיו ממונים מטעם המלכות ללכוד ליסטים ולמסרם להריגה. הסוגיה מתארת באריכות את התלבטותו של רבי אלעזר ברבי שמעון אם נהג כדן או לא, ועל כך שספק זה עינה את נפשו כל ימיו. על פי ר' צדוק התלבטות דומה הטרידה את ריש לקיש, ורק כאשר חזר בתשובה שלמה התברר למפרע שכל האנשים שהרג היו חייבי מיתה באמת, ונעשו כל עברותיו לזכויות גמורות.¹²

תשומת הלב להקשר הרחב שבו הסיפור משובץ בסוגיה התלמודית היא מתודה שר' צדוק עושה בה שימוש נרחב בכתביו.¹³ ראוי לציין שגישה דומה מכמה בחינות החלה להתקבל בחקר האגדה בשנים האחרונות, תוך ויכוח עם גישתו של יונה פרנקל, שהייתה מקובלת עד כה, ולפיה יש לראות את הסיפור כיחידה סגורה ומבודדת.¹⁴

1. אמר לו [=רבי יוחנן]: ליסטים בליסטיותיה ידע

11 על פי עבודה זרה כו ע"ב: "אבל המינין והמסורות והמומרים (היו) מורדין ולא מעלין". רמב"ם עבודה זרה י, א (נוסח מהר" פרנקל): "מוסרי ישראל והמינים והאפיקורסין מוצה לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהן מצריין לישראל ומסריין את העם מאחריה". ראה גם הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, יא.

12 אות ל': "וגם ריש לקיש ודאי מה שאמרו שהיה ליסטים... לא הרג אלא מאותן המורדין ולא מעלין... וקוצים היה מכלה מכרם ה', וכדרך שאיתא [שם בב"מ פג ע"ב] אמר רבי אלעזר בן רבי שמעון וכן אח"כ אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי, ובודאי מפני זה סמכו ענין לו גם ההוא דריש לקיש". אות מ': "וכן בר' אלעזר בר' שמעון [בב"מ שם פג ע"ב] אף אחר שאמר על עצמו ומה ספיקות שלכם כו', אפילו הכי לא מיתבא דעתו וחזר לנסות ולברר. וגם אח"כ אחר שקרא על עצמו אף בשרי ישכון לבטח חזר להסתפק בנפשיה וכמו שאמרו [שם פד רע"ב] ואפילו הכי לא סמך אדעתיה וקביל עליה יסורים. וגם ריש לקיש לא סמך אדעתיה".

13 ר' צדוק מרחיב מאוד עיקרון זה, עד כדי הקביעה "שמקום המימרא בגמרא, המסכת וההקשר, ואף פרטים 'מקריים', כגון שמות אנשים בדוגמאות, הם בעלי משמעות" (ליוור, תורה שבעל פה, עמ' 377, וראה עוד שם, עמ' 378-379; ש' פרידלנד, "שכנות וקורת גג - על שני עקרונות דרשנות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין", אקדמות, ח (תש"ס), עמ' 25-43). אציין רק דוגמה אחת מדבריו של ר' צדוק: "וקבלתי דכל המאמרים בגמ' אע"פ שכפי הפשט נ' [=נראה] דנמשכו אנב גררא מ"מ על האמת יש להם שייכות גמור להמקום שנבקעו שם ושם הוא עיקר מקומם הראוי" (ישראל קדושים, בני ברק תשל"ג, דף כד ע"א).

14 דוגמה לגישתו של פרנקל ראה במאמרו: "שאלות הרמניטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 137-172. לגישה שונה, הרואה את ההקשר ככלי פרשני חשוב, ראה למשל ע' מאיר, "הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד", ביקורת ופרשנות, 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119; הנ"ל, "השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה", טורא, ג (1994), עמ' 67-84; הנ"ל, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג; ע' רווח, מעט מהרבה - מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, באר שבע 2008; י' פיינשטן, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת ניקין (בבלי), עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ט.

אמירה קשה ונוקבת זו של רבי יוחנן תמוהה, וכבר הקשו האחרונים: הלא שנינו (משנה, בבא מציעא ד, י'): "אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים", משום איסור אונאת דברים, והיאך ייתכן שרבי יוחנן יכאיב לריש לקיש ויצערנו כל כך בהזכירו לו את עברו כרוצח?¹⁵ על כך משיב ר' צדוק:

ור' יוחנן מתחילה לא כיון לגנות ואונאת דברים חס ושלוש במעשיו ראשונים, רק חשב דאין לו גנות מזה (אות לו).

תשובתו של ר' צדוק היא שרבי יוחנן כלל לא התכוון לגנות ולהונות בדברים את ריש לקיש, אלא היה משוכנע שריש לקיש כבר תיקן באופן מושלם כל כך את חטאיו עד שכבר אינו חש שום בוש בהזכרת עברו. עם זאת, לא דיבר בלשון נקייה כל כך (אות לו).¹⁶ למעשה, רבי יוחנן משליך לחלל בית המדרש, בתום לב, מטען נפין, ואנו, הקוראים ה"נוכחים" בבית המדרש, שרויים במתח: האם הצליח ריש לקיש, בתשובתו העמוקה, לנטרל את המשמעות הרצחנית של כלי המשחית הללו ולדון בהם כמושגים הלכתיים גרידא, ואז לא תארע כל תקלה, או שמא נשאר קשור בצורה כלשהי לחיים הללו ואז ייפגע?

המראה הראשונה: רבי יוחנן לנוכח ריש לקיש

למרבה הצער, כאן אירעה אי הבנה טרגית: רבי יוחנן לא ידע על פגיעותו החבויה של ריש לקיש, וריש לקיש, מצדו, לא הבין שדבריו של רבי יוחנן נאמרו בתמימות, ללא כל כוונה לביישו, וכאן החל להתפתח התהליך שהביא בסופו של דבר לשברם של שני החכמים הגדולים.

מתברר שדבריו, הבוטים במקצת, של רבי יוחנן, נגעו בנקודה חשופה וכואבת אצל ריש לקיש, ופגעו בו מאוד. אמנם, כאמור לעיל, ריש לקיש ידע בלבו שמצד האמת עברו נתקן ונחשב לו זכויות, אולם מאחר שבני אדם עדיין חושדים בו, הרי הדבר מעיד שעדיין יש בנפשו שמץ פגם בעניין זה בעמקי הלב.¹⁷ וטרם הגיע לגמר התיקון, שעליו נאמר (ירמיהו נ, כ): "יִקְרָשׁ אֶת עֵץ יִשְׂרָאֵל וְאֵינֶנּוּ"¹⁸, ומתוך כך חשד ריש לקיש ברבי יוחנן שהתכוון לביישו ולפגוע בו בחשיפת אותה נקודה בלתי מתוקנת.¹⁹ כאן ר' צדוק מעלה נקודה פסיכולוגית חשובה:

15 אכן, יש שביארו שזו בדיוק תגובתו של ריש לקיש, ודבריו: "ומאי אהנת לי", אין משמעם "מה הועלת לי", כפי שמקובל לפרש, אלא: "מדוע אתה מונה אותי", מלשון הונאה (עץ יוסף). אפשרות אחרת היא שרבי יוחנן כלל לא התכוון לבזות את ריש לקיש, ואת דבריו יש לפרש דרך שחוק (שלחן המלך, הלכות מכירה יד, ג), או כהודאה בצדקת דבריו של ריש לקיש כיוון שהוא בקי יותר בדרכי מלאכתם של כלי הזין הללו (בן יהודה). דומה שלכך התכוון גם רש"י כשפרש: "לפי שהיה לסטים אתה בקי באותן כלי אומנות ליסטיות".

16 להלן, הערה 51, אציע אפשרות מורכבת יותר להבנת דבריו של רבי יוחנן. הדברים מזכירים את טענתו של אריק אריקסון כי אף שהשלכה בדרך כלל מעוותת כרוכה יש בה גרעין של אמת, והוא המאפשר לייחס אותה למושא ההשלכה. ראה גם ד' שדוק, קשרים והקשרים - גישת המערכות האינטרסובייקטיביות בטיפול זוגי, תרגום מ' שכנאי, ירושלים תשע"ב, עמ' 173-179.

18 מעין זה מצאנו בדברי רבו של ר' צדוק, רמ"י מאיביצא, בספרו "מי השילוח", חלק א, פרשת ויחי: "וגם ליוסף נחשב לחטא על אשר הניח להם מקום לטעות בו... ובאמת מאחר שהשבטים טעו בו ה' נמצא בדבר שמץ מנהו לעיני אדם, וע"ז צריך האדם להתפלל תמיד לפני השם יתברך שלא יבוא בדעתו לדון את חבירו לחוב, וגם שחבירו לא ידונו לחוב וע"ז נענשו השבטים שעברו על שהיו צריכים לדונו לכף זכות".

19 אות לו: "מה שבני אדם חושדין בעולם הזה, אם אינו מצד איבה ושנאה, על כורחך שיש בו שמץ מזה מזה עדיין בלב על כל פנים כל זמן שלא פסק החשד" וכו'.

ומצד הזה בא לחשוך את ר' יוחנן שבא לאנותו בדברים דמי שאין בו שום שמץ חסרון לא יכול לחשוך את חבריו גם כן בחסרון דאין מרגיש במציאת חסרון ודן הכל לכף זכות, ועל כן אמרו "ל כל הפוסל במומו פוסל דאין אדם פוסל לחבירו במה שאין בו אלא אם כן יש בנפשו שמץ מזה ואז רואה גם בחבירו מאותו חסרון שבו כי הנפשות כמראות כנודע".²⁰

אותה נקודה בלתי מתוקנת שנשתיירה בלבו של ריש לקיש מעברו כליסטים היא זו שגרמה לו לחשוך שרבי יוחנן התכוון לפגוע בו, משום שאם כן היה מתקן לגמרי את עברו לא היה נפגע כלל, ולא היה חושד ברבי יוחנן שהתכוון לצער, שהרי "כל הפוסל - במומו פוסל".²¹ כלומר, כשאדם רואה פגם בחברו הדבר מעיד על כך שבנפשו שלו קיים שמץ מאותו פגם, ואותו הוא משליך על זולתו.²² רבי צדוק מבטא עיקרון פסיכולוגי זה באמצעות המונח "הנפשות כמראות". היינו, הזולת מהווה עבורי מעין מראה המשקפת את נפשי - עיקרון שהחסידות עסקה בו בהרחבה.²³ נמצא שההיפגעות של ריש לקיש, וחשדו ברבי יוחנן

20 תקנת השבין, אות לו. ר' צדוק משתמש במונח זה גם ב"דובר צדק", עמוד רלו: "וכנודע מאמר החכם הנפשות כמראות וכו' וכן הוא שם בקידושין (ע, א) ובמומו פוסל כי הכלל בכל אדם כפי מה שהוא כך היא תפיסתו בחבירו, וכמו שכתבו המפרשים על הוי דן את כל אדם וכו' פירוש הוי שתהיה כך עד שתהיה דן חבירך לכף זכות". סוגיה נוספת שר' צדוק משתמש בה בעיקרון זה היא הסברת החשדנות ההדדית בין יוסף לאחיו, כך ב"פרי צדיק", פרשת ראה אות טו: "שהוא אמר עליהם שנושאים עניהם בכוונת הארץ והם ידעו שהם נקיים מזה סברו שמן הסתם הוא להיפך כמו שאמרו (קידושין ע, א) כל הפוסל במומו פוסל ולכן מכרוהו לעבד כמו שאמרו (בראשית רבה פ"ד י"ז) נלך ונתפוס דרכו של עולם כנען שחטא לא לעבד נתקלל וכו' וחטא כנען היה בפגם זה שפגם חם [=פגם הברית] ואחר כך נתברר יוסף במצרים שנעשה מרכבה למדת צדיק ועל ידי זה בירר כל הכלל ישראל". כך גם ב"פרי צדיק" בפרשיות הבאות: וישב אות ח; לראש חודש מרחשון; שמות אות א; נשא אות יט; פנחס אות טו; כי תבוא אות יג.

21 על פי קידושין ע ע"א: "כל הפוסל - פסול, ואינו מדבר בשבחה לעולם; ואמר שמואל: במומו פוסל". על פי סוגיה זו פסק הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יט, יז): "וכן הפוסל את אחרים תמיד, כגון שנותן שמץ במשפחות או ביחידים ואומר עליהן שהן ממזרים חוששין לו שמה ממזר הוא, ואם אמר להן שהם עבדים חוששין לו שמה עבד הוא שכל הפוסל במומו פוסל".

22 זהו עיקרון ההשלכה שנמנה בין מנגנוני ההגנה אצל פרויד. הדבר מזכיר גם את מושג ה"צל" אצל יונג המתייחס לחלקי אישיות מודחקים של האדם שעמם לא הצליח להגיע לאינטגרציה, משום שהוא רואה אותם כלא ראוים, ולפיכך מתייחס אליהם כזרים לו, ואותם הוא משליך על זולתו.

23 ראה למשל "מגיד דבריו ליעקב" (מהדורת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ו), אות מב, עמ' 64: "אם רואה דבר עבירה יחשוב מסתמא גם אני עשיתי שמץ מנהו, אע"פ שלא עשה כזה ממש. למשל אם הוא רואה את אחד שבא על אשת איש והוליד ממזר, ומוציא זרע לבטלה ע"י מחשבה זרה חמור כמו מוליד ממזר, וזהו או ראה, שרואה דבר עבירה מאדם אחר ונוכח בו דבר שעשה; תולדות יעקב יוסף פרשת תרומה אות ג: "ונראה לי דכתבתי (עיי' פרשת פקודי) איזה חכם הלומד מכל אדם (אבות ד, א), ר"ל שאם רואה דבר איסור בחבירו מסתמא יש בו שמץ מנהו כמו מסתכל במראה וכו', הוכח לחכם, גם שידוע בעצמו שאין בו זה האיסור שמוכיחו עליו מכל מקום ויאהבך, שידוע מצד המראה שהאיסור של חבירו וכו', והבן; שם, פרשת חיי שרה אות ב: "ולי נראה לפי מה שקבלתי מרבותי וחבירי, איך יתנהג במדת רחמים עם כל אדם, וגם שרואה באיזה אדם שום דבר מכוער יתן לב שגם שם שורה שמו יתברך דלית אתר פנוי מיני' וע"כ הוא לטובתו, שיש בו ג"כ שמץ מנהו, ויתן לב לשוב; רבי מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים פרשת חוקת: כי הבעש"ט נבג"מ אמר שהצדיק הגמור שאין רע בקרבו אין רואה שום רע על שום אדם אך מי שרואה שום רע בחבירו הענין הוא כמו שמסתכל במראה אם פניו מטונפין רואה גם כן במראה כך ואם פניו נקיים אינו רואה במראה שום דופי כמו שהוא כך רואה", ומעין זה בפרשת וירא, וכן רבים. גם אצל רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי יוסף מאיזביצא, מצוי רעיון זה, למשל: מי השילוח ח"ב, וישב (עמ' ל): "צדקת תמים תישר דרכו וברשעתו יפול רשע" [משלי יא ה]... ע"י שרואה רשע אחד שיש לו זה החסרון ונענש, מזה נתודע לתמים שנותן אל לבו שגם בו נמצא זה החסרון וחוזר בתשובה ומשלים חסרונו". ריכוז של מקורות מספר נמצא בספר "בעל שם טוב על התורה" אותיות קכד-קל. הפניות נוספות בחסידות בכלל, ואצל ר' צדוק בפרט, ראה אצל ליוור, תורה שבעל פה, עמ' 385 הערה 95. לעיון נוסף בעניין המראות במשנתו של הבעש"ט ראה המקורות והדיון אצל נ' לדרברג, סוד הדעת, ירושלים תשס"ז, פרק ז, "משל המראה", עמ' 84-94, ובהפניות שבהערות שם.

שהתכוון לביישו, יותר משהם מלמדים על כוונתו של רבי יוחנן הם מלמדים על ריש לקיש, שעדיין נשאר בו משהו בלתי מתוקן מתקופת היותו ליסטים.²⁴

דומני שהסבר זה מתאים במיוחד לקביעה "כל הפוסל במומו פוסל", שהרי ריש לקיש חשד ברבי יוחנן שבא להונותו בדברים ושעבר על האיסור להזכיר לבעל תשובה את מעשיו הראשונים. והלא, כידוע, "המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים",²⁵ ואם כך, למעשה חשד ריש לקיש ברבי יוחנן עצמו שיש בו שמץ של רציחה. חשד כבד כזה לא היה יכול להתעורר בלבו אילו הייתה תשובתו שלו מושלמת לגמרי, מפני שאז היה נקי לגמרי מכל שמץ רציחה בעצמו, ולא היה מפרש באופן מוטעה את דברי רבי יוחנן. הנה כי כן, מאחר שדבריו של רבי יוחנן הציבו מראה מול ריש לקיש, הם גררו תגובה חריפה:

2. אמר לו: [=ריש לקיש] ומה הועלת לי? שם רבי קראו לי, וכאן רבי קראו לי!

כיצד אפשר להבין את דבריו התמוהים של ריש לקיש: "[גם] שם [בהיות ליסטים] רבי קראו לי". איזה סוג של "רבי" היה ריש לקיש בהיותו בין השודדים והרוצחים? רבי צדוק עונה על כך, תוך דחיית הפתרונות שהציעו רש"י ובעלי התוספות.²⁶

רש"י פתר את הבעיה בכך שפירש שכוונת ריש לקיש "רבי קראו לי" משמעה: קראו לי "ראש השודדים". אולם ר' צדוק אינו מקבל זאת: וכי "רבי" רוצח שכזה שקול ל"רבי" תלמיד חכם, צדיק וקדוש, שנעשה ריש לקיש בהשפעת רבי יוחנן?! ואם כך, שאלת ריש לקיש "ומה הועלת לי..." נראית על פניה כחסרת טעם לגמרי, וכיצד אפשר להבינה? יתר על כן, מדוע נפגע רבי יוחנן בכלל, ואף הרגיש צורך לטרוח ולהשיב על הבלים שכאלו? אילו פגע בו ריש לקיש בנקודה שיש בה ממש היינו יכולים להבין את הפגיעה, אבל כשאין לדברים שום אחיזה, מדוע ייעלב?

בעלי התוספות הציעו תשובה אחרת: בתחילה היה ריש לקיש תלמיד חכם, ובאותה תקופה קראו לו "רבי" במשמעות הגבוהה של מונח זה,²⁷ אלא שלאחר מכן חטא ריש לקיש והידרדר לליסטים. אולם, ר' צדוק אינו מקבל גם את פירושה. שכן גם אם בתחילה היה ריש לקיש תלמיד חכם, הלא אחר כך נעשה חוטא גדול, והצלתו מתהום זו היא תועלת גדולה, ולפיכך הלשון "מה הועלת לי" (אות ט) עדיין אינה מבוארת. משום כך חולק ר' צדוק הן על רש"י והן על התוספות, ומציע פירוש חדש, על פי דרכו:

ועל כרחך דדבר גדול דיבר ריש לקיש בזה כי בודאי אדם גדול כמותו זכה לתשובה גמורה מאהבה שכל זדונותיו נעשו כזכויות להיות מאירים ומוזהרים ממש כזכויות, ומה שהיה קודם רבי בין הליסטים נחשב לו לגדולה ומעלה ממש כמו עכשיו שהוא רב בין החכמים, כי כך הוא ישועת ה' יתברך למי שזוכה שמאיר את עיניו להשיג זה בעולם הזה איך העוונות כזכויות ממש שיש בהם קדושה (אות ט). וגם ריש לקיש ודאי מה שאמרו שהיה ליסטים על ידו היה תיקון לכל הליסטים דישאל ובודאי אם הוא הרג אדם לא הרג אלא מאותן המורידין ולא מעלין שדמו מותר [וממונו מותר מקל וחומר]... אבל ריש לקיש אמר התם רבי קרו לי וכו' כבר בירר עצמו דגם אז היה רבי ומלמד להועיל להליסטים

24 למעשה, המשפט העמום והדו-משמעי של רבי יוחנן מתפקד כאן כמעין כתם רורשאך שריש לקיש משליך עליו את הטמון בלבו שלו.

25 בבא מציעא נח ע"ב.

26 אין הם מעלים באופן מפורש את השאלה, אלא עונים עליה בהבלעה במהלך פירושם.

27 התוספות מוכיחים זאת מלשונו של רבי יוחנן בתחילת הסיפור, "אי הדרת בכ", שמשמעה - תחזור להיות כפי שהיית פעם.

שילכו בדרך ה' שלא לבער אלא קוצים ושידבר גדול עשה גם אז שהיה נחשב כמו לימודו תורה שאחר כך עד דלא אהני כלום (אות ל).

בקטעים אלו ר' צדוק מלמד שדבריו של ריש לקיש, "ומאי הועלת לי? [גם] שם רבי קרו לי?", הם דברי טעם. מפני שאפילו בהיותו ליסטים קרו לו "רבי" בצדק גמור, שכן היה מדרוך את בני חבורתו שלא להרוג אלא חייבי מיתה, ולמעשה הביא תועלת רבה לחברה בהרגו את הרוצחים הללו, ומעשיו אלו היו חשובים כל כך עד שהיו שקולים ללימוד התורה שלו לאחר שחזר בתשובה, ואם כך, אמת אמר ריש לקיש שרבי יוחנן לא הועיל לו תועלת גדולה כל כך.²⁸

יש להבהיר שאף אם אכן היה ריש לקיש צדיק גמור כבר בתקופת ליסטינותו, עדיין היה צורך בתשובתו, משום שכפי שאמרנו, ודאי גם מתחילה היה הורג רק חייבי מיתה, אולם אף זאת אסור לעשות בלא רשות בית דין, והיה צריך לתקן זאת, ועוד, היה אצלו חוסר ודאות בכך שאכן הרג רק חייבי מיתה, ורק לאחר תשובה מאהבה זכה להגיע למדרגה שממנה התבררו מעשים אלו כזכות וכמצווה.

3. אמר לו: [=רבי יוחנן] הועלתי לך בכך שקרבתיך תחת כנפי השכינה

קריאתו של ר' צדוק קשובה להתפתחות הפנימית של הדיאלוג, ולשינוי בעמדתו של רבי יוחנן: תשובתו של רבי יוחנן "הועלתי לך בכך שקרבתיך תחת כנפי השכינה" אין מגמתה להיות "משיב כעניין" ולהזכיר לריש לקיש את כל המאמצים שעשה עבורו. כאמור, הדבר מובן מאליו ואין בכך שום צורך. אלא, בדבריו אלו יש פגיעה נוספת בריש לקיש, הפעם מתוכננת ומכוונת, וזו משמעות דבריו: אכן, בתחילה חשבתי שתקנת לגמרי את עברך, וחטאיך הפכו לזכויות, ולכן לא חשבתי שתיעלב מדבריי התמימים. אולם, עצם ההיפגעות שלך היא סימן שלא תיקנת את עברך לגמרי, ותשובתך הועילה לך רק מכאן ולהבא, ולא היה די בה כדי להפוך את העברות לזכויות. ואם כך, מעמדך הוא כשל גר, שדינו כטמן שנולד,²⁹ והוא מתקן את חייו רק מכאן ולהבא, אך אינו יכול להעלות את עברו כגוי. לכך רומז, לפי ר' צדוק, הביטוי "תחת כנפי השכינה", שעל פי האר"י ז"ל מתייחס למשכן נפשות הגרים, אך כשאומרים כך על אדם מישראל, יש בכך פחיתות וגנאי עבורו.³⁰ למעשה, רבי יוחנן מוקנטר את ריש לקיש ואומר לו: תוכל לשוב בתשובה רק מכאן

28 נראה לי שבעקבות דברי ר' צדוק לעיל על יחסו של רבי יוחנן אל ריש לקיש, אפשר היה לפרש את דברי ריש לקיש "ומה הועלת לי" כך: אם אתה זוכר לי את ימי ליסטינותי הרי שלדעתך לא השתנית באופן עמוק, ואם כך, באמת לא הועלת לי. ואז נפרש שריש לקיש מוסיף בציניות מרידה: "התם רבי קרו לי הכא רבי קרו לי". אך על פי דברי ר' צדוק כאן משפט זה נאמר ברצינות ולא בציניות, ומשמעו: הלוא גם לפני כן הייתי צדיק.

29 יבמות סב ע"א ועוד, וראה לעיל הערה 6.

30 בכתבי האר"י לא מצאתי, אולם הרעיון נמצא בדברי מקובלים רבים, למשל רבי ישעיה הורוביץ, שני לוחות הברית, הגהות למסכת שבועות, תורה אור צו: "נמצא מעלת הגרים הם תחת כנפי השכינה וישראל נשואים על כנפים. על כן אותן החונים שעושין הזכרות לאנשים חשובים ואומרים, המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה למעלת כו', טוב שתקנתם מדיבורם, כי הם מורידים אותם למטה. וכן קבלתי בשם גדול מהר"ח קליפריז זלה"ה, ודברי פי חכם חן" [כנראה הדבר נלמד מסיפור התגירותה של רות, שבה נזכר: וַתְּהִי מְשֻׁכְּרֶתָּה שְׁלֹמֶה מֵעַם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לְחַסֹּת תַּחַת כְּנָפָיו (רות ב, יב)]. ראה גם של"ה, פרישת וזאת הברכה, תורה אור ג. מקורות נוספים: רבי עמנואל חי ריקי, משנת חסידים, מסכת גמילות חסדים פרק ג: "יזהר מלומר הלשון של תחת כנפי השכינה אלא לגר אבל לישראל אם יאמר כן מורידו מגדולתו"; ספר גרושין לרבי משה קורדוברו: "כי הרשב"י פירש בזהר כי הגרים אינם נכנסים ממש בתוך מדרגות עלינות של קדושה כישראל. אמנם באים לחסות 'תחת כנפי השכינה', לא [תחת] שכינה ממש"; רבי נתן נטע הכהן שפירא, מגלה עמוקות, פרישת נשא: "וכשהוא מתגיייר נקרא גר צדק ולא נכנס רק תחת כנפי השכינה ולא יתיר". החיד"א, מדבר קדמות, מערכת גימ'ל, גרים: "ואמר רבינו האר"י זצ"ל שלא יאמר בהשכבה תחת כנפי השכינה כי זו בחינת הגרים, אבל ישראל בחינתם היא למעלה"; רבי מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים, פרישת שמות:

ולהבא, אך יש פגם בשורש נשמתך שאינו מאפשר לך לתקן לגמרי את העבר. בכך יש כמובן עלבון וגנות גדולה לריש לקיש (אותיות לא, לט).

זו נקודת מפנה בדינמיקה של הוויכוח בין רבי יוחנן לריש לקיש, ועמדות הפתיחה החיוביות משתנות בה לכיוון השלילי: בנקודת המוצא סבר רבי יוחנן שריש לקיש תיקן את כל עברו, ממש כפי שראה זאת ריש לקיש, וריש לקיש ראה את רבי יוחנן כידידו. במהלך הוויכוח חזר בו רבי יוחנן מעמדתו, וכעת הוא רואה את ריש לקיש באור שלילי יותר, והוא הדין לגבי יחסו של ריש לקיש כלפי רבי יוחנן, שנעשה חשדני, ועתה הוא סבור שכוונתו לפגוע בו ולצער.

האינטראקציה בין שני החכמים עשויה להתבאר באמצעות המנגנון הפסיכולוגי של "הזדהות השלכתית".³¹ כלומר, ההשלכה אינה מסתכמת בהטלת המצוקות והקונפליקטים הפנימיים של הסובייקט על האובייקט המשמש עבורו כמראה מתסכלת גרידא, אלא יש בה גם היבט דיאלוגי, והיא מהדהדת את אותה מצוקה ואת אותם קונפליקטים במושא ההשלכה עצמו.

לעניינו, המשפט הנוקב של רבי יוחנן "ליסטים בליסטיות ידע" (שלמקן יתברר גם הוא כהשלכה מסוימת)³² מהדהד בנפשו של ריש לקיש, מוגלה לו כיצד רבי יוחנן מרגיש כלפיו ו"מפעיל" בו את אותו שמין ליסטיות שנותר בו מימים עברו. עתה ריש לקיש מגיב בחריפות התואמת את "ציפייתו" של רבי יוחנן, ועונה בסערת רגשות: "ומה הועלת לי?". רבי יוחנן חש שבכעסו של ריש לקיש מתבטאת אותה "ליסטיות" רדומה, ובכך מתאשרים דבריו הקודמים. ההזדהות בין ריש לקיש לרבי יוחנן מתייחסת ל"ליסטיות" שהופיעה לפתע מתהום הנשייה.

אכן, רבי יוחנן מבין שיש אמת מסוימת בדבריו הבוטים של ריש לקיש, שהרי אילו מילא בשלמות את תפקידו כרב לא היה מגיע תלמידו למצב כזה. הדברים נוגעים בנקודה רגישה אצל רבי יוחנן: הוא נכשל במאמציו לתקן לגמרי את הליסטיות של ריש לקיש. כפי הנראה הוליד כישלון זה ברבי יוחנן תסכול עמוק, ולפיכך הגיב אף הוא בחריפות ופגע בריש לקיש.

3-4: [ריש לקיש שותק]

בניגוד לחילופי הדברים הקודמים בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש, הפעם ריש לקיש שותק ואינו עונה דבר. הסיבה לכך היא שאם ביחס לדבריו הקודמים של רבי יוחנן עדיין היה מקום להסתפק אם נאמרו בתמימות

"וכמ"ש בכתבי האר"י ז"ל שאין לומר בנוסח הזכרות נשמות תחת כנפי השכינה שהוא סכנה לנשמת המת שהוא מורידו לבחינת מדריגות הגרים אך שיש לומר למעלה מכנפי השכינה". וראה מ' חלמיש, "היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים", מרומי לירושלים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 301: "וכך מצינו בזהר שהוא מבחין בין יוצאי עמים שונים באשר לדרגת קרבתם לשכינה, אך המשותף לכולם הוא: 'ובלהו עאלין תחות גדפוי דשכינתא, ולא יתירא', ובהערה 73 שם ציין לזהר א דף י"ג ע"א, שם, ג, דף קסח ע"א, ולר' מרגליות, שערי זהר, ירושלים תשט"ז, דף סו ע"ב-ג.

31 תודתי לידידי הרב ד"ר דני ניקרטיץ שהסב את תשומת לבי לנקודה זו. לתיאור ההיבט הבין-אישי של התהליך ראה מ' רויטמן, "הזדהות השלכתית - מפתח להבנת תהליכים בין אישיים וקבוצתיים", שיחות, ג 2 (1989), עמ' 124-129, ובמרשתת: <http://www.psych.co.il/home/12.htm>.

32 ראה להלן, וכן הערה 51. בהמשך לכך הציע הרב דני שהעובדה שה"ליסטיות" של ריש לקיש מעסיקה כל כך את רבי יוחנן משקפת קונפליקט שלו עצמו. כפי שנראה להלן, ה"ליסטיות" של ריש לקיש הייתה חשובה מאוד לרבי יוחנן והפרתה מאוד את לימודו. מאידך גיסא, הוא נרתע ממונה ומהנסתה אל תוך בית המדרש (ראה גם חברוני, ליסטים). רבי יוחנן משליך על ריש לקיש, בלא מודע, את הקונפליקט שלו בעניין זה. אך ריש לקיש, שגם הוא רגיש מאוד בנקודה זו, אינו מצליח לראות זאת כקריאת מצוקה של רבי יוחנן, אלא חווה את הדברים כעלבון ופגיעה.

או כדי להקניטו, הרי שהפעם ברור לריש לקיש שכוונתו של רבי יוחנן היא לאנותו בדברים ולהקניטו, ולכן הוא בוחר בשתיקה (אות לא). להלן נראה ששתיקה זו רועמת לא פחות מתגובה מילולית.

המראה השנייה: ריש לקיש מול רבי יוחנן

4. חלשה דעתו של רבי יוחנן

מדוע חלשה דעתו של רבי יוחנן? על פי ר' צדוק, משום שהרגיש ש"תשובה ניצחת השיבו ריש לקיש" (אות לא). כלומר: חולשת הדעת של רבי יוחנן נובעת מן המקרה שהציב מולו ריש לקיש. שהרי, כאמור, על העלבון "הועלתיך בכך שקרבתיך תחת כנפי השכינה" לא השיב ריש לקיש כלום, אבל הייתה זו שתיקה רועמת: אם הרב, רבי יוחנן, לא הצליח לחנך את התלמיד, האם הרב עצמו נקי לגמרי? שוא גם בו עצמו יש משהו מאותו פגם שבו חשד בתלמיד, ולכן לא הצליח לזככו לגמרי?

ואח"כ חלש דעתה מזה, כי כפי דבריו שהוא החזירו ואהני ליה, אם הוא היה נקי לגמרי היה מחזיר את ריש לקיש גם כן להיות נקי לגמרי. והרגיש דעל כרחק³³ גם בו יש חסרון בזה, והיינו בדבר זה עצמו מה שקינטר לריש לקיש במה שאינו כי באמת ריש לקיש מזרע אברהם יצחק ויעקב וגם אמר אמת ודאי מה שאמר מה אהנית (אות לט).³⁴

עתה מתחזר לרבי יוחנן שאם אכן הוא החזיר את ריש לקיש בתשובה, היה ראוי שיחזירו בתשובה גמורה המתקנת לגמרי גם את העבר, עד שיהיה נקי לגמרי, ומאחר שלא הצליח הרי שגם הוא, רבי יוחנן, אינו נקי לגמרי, וגם בו יש חיסרון, והיינו בדבר זה עצמו, שקנטר את ריש לקיש לשווא. דומני שיש להטעים את הדברים בכך שקנטר זה עצמו, שיש בו הלבנת פנים, הוא מאבזריהו דשפיות דמים, ונמצא שברבי יוחנן עצמו יש שמץ ליסטות! זו ה"מראה" השנייה בסוגיה, ואותה ריש לקיש מציב מול רבי יוחנן.

11-12. נפטר רבי שמעון בן לקיש והיה רבי יוחנן מצטער עליו ביותר.

על פי ר' צדוק, הקפדתו של רבי יוחנן היא זו שגרמה למותו של ריש לקיש.³⁵ לאור השורות הקודמות (6-10), המספרות על ההתנכרות של רבי יוחנן כלפי גיסו הגוסס והתעלמותו מתחנוניה של אחותו, היינו מבינים בהחלט אילו כאן היה מסתיים הסיפור, והלקח ממנו היה הזהירות הנדרשת מן התלמיד שלא לצער את רבו ושלא לפגוע בכבודו.³⁶ אולם כאן באה תפנית דרמטית: באופן בלתי צפוי, ובניגוד ליחס הנוקשה

33 במהדורת פיעטרקוב תרפ"ו: ע"כ. במהדורת בית אל נפתחו ראשי התיבות: "על כן", אך תיקנתי על פי המסתבר יותר: על כרחק.

34 על פי דברי ר' צדוק עולה שהמונח "חלש דעתיה" כאן מתפרש כ"הצטער" ולא כ"נעלב", אף שההבנה האחרונה עשויה גם היא להתאים להמשך הסיפור.

35 אות לא: "ואע"פ שהעניש לריש לקיש בשביל שהחליש דעתו והוא היה רבי", ועוד. כך עולה גם מדברי רש"י שייבאו להלן: "מתחרט על שהמיתו". (מעניין שרק לאחר מותו הוא מכונה רבי שמעון בן לקיש ולא ריש לקיש. אמנם, בכמה כתבי יד הגרסה היא "נח נפשיה דריש לקיש", כמו קודם.)

36 כיוון כזה אפשר למצוא בביאורו של רבי יוסף יהודה ליב בלוך מטלז (1860-1929) לסיפורנו, בספרו שיעורי דעת, כרך ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' סז-סח; עט-פ. הרי"ל בלוך מעלה על נס דווקא את יכולתו של רבי יוחנן שלא להיכנע

והענין שהפגין רבי יוחנן קודם לכן, הרי שעתה, עם מותו של ריש לקיש, הוא מתאבל עליו עמוקות ומצטער ביותר.

על פי חילופי הדברים של רבי יוחנן עם רבי אלעזר בן פדת (שורות 15–16) אפשר היה להבין שצערו הגדול של רבי יוחנן הוא על כך שאיבד חברותא חריף ומחודד. אכן, כך פירש רש"י על אתר: "מתחרט על שהמיתו, שלא היה מוצא תלמיד ותיק כמותו". גם אם נלך בדרך זו, דומה שיש להבינה באופן עמוק יותר מאשר כצער על חסרון חברותא גרידא: רק כעת רבי יוחנן מבין מה איבד עם מותו של ריש לקיש. הוא מבין שדווקא ה"ליסטיים" של ריש לקיש היא זו שעמדה מאחורי כושר הניצוח וחרירות החידוד שלו והזינה אותם.³⁷ רק עתה, לאחר שכבר מאוחר מדי, מתעוררת אהבתו הנושנה לריש לקיש, ורק כעת הוא מבין עד כמה הוא זקוק לאותה "ליסטיים" שעליה מתח ביקורת קשה כל כך.³⁸

המראה השלישית: מי הוא הליסטים האמתי?

אולם, פירוש זה אינו מספיק. מותו של חברותא עשוי לגרום צער ואבל, אך האם די בכך כדי לגרום תגובה רגשית חריפה כל כך ובלתי פרופורציונלית? כאן בא לעזרתנו ר' צדוק: לאמתו של דבר, הוא מסביר, הסיבה לתגובה חריפה זו איננה צער גרידא, אלא רגש אשמה כבד: רבי יוחנן מרגיש אשם במותו של ריש לקיש, מאחר שהקפיד עליו כל כך ולא מחל:

וכן בההוא דהענישו זה מאביזריהו דרציחה וכמו שאמרו (בשבת קנו ע"א) מאן דבמאדים אשיד דמא כו', מר נמי עניש וקטיל. ולפי שהוא זלול לריש לקיש שהוא רוצח, הראו לו שהוא על דרך כל הפוסל במומו פוסל, מאחר שאין זה אמת בריש לקיש וכמו שכתבתי (אות לא).³⁹

כלומר: העונש שהטיל רבי יוחנן על ריש לקיש, היינו, גרימת מיתתו, הוא אופן מסוים של שפיכות דמים, וכפי שאמרו בגמרא (שבת קנו ע"א, תרגום שלי – ש"ק): הנוול במזל מאדים יהיה שופך דמים. אמר רב אשי: או גנב (ליסטים הורג נפשות) או אומן (מקיז דם) או טבח (שוחט) או מוהל. אמר רבה: אני נולדתי במזל מאדים? (כלומר, ואיני אחד מאלו!) אמר אביי: אף מר מעניש והורג (רש"י): בני אדם העוברים על דבריו, והכוונה, כפי הנראה, באמצעות ההקפדה עליהם, שהרי לא מצאנו שהאמוראים דנו דיני נפשות. למעשה, רק כעת הגיע רבי יוחנן להבנה מלאה של מעשיו. ההכרה באשמתו קשה מנשוא, והוא מוכה בתדהמה: אני הטחתי בחברי וגסי, ריש לקיש, שהוא ליסטים ורוצח, והנה מתברר שהרוצח האמתי הוא לא אחר מאשר... אני עצמי! הגילוי הזה מהמם אותו והולם בו בעצמה כה עזה, עד שאינו מוצא מנוח לנפשו:⁴⁰

לתחנוני אחותו, ולא לוותר על הפגיעה של ריש לקיש בכבוד התורה.

37 על פי הצעה זו, אך סמלי הוא שהמחלוקת האחרונה ביניהם נסבה על אודות כלי נשק.

38 כאב ובנו, רב ותלמידו, שבתחילת לימודם המשותף נעשים אויבים זה את זה, ואינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה (קידושין ל ע"ב), וכבני זוג שרבו, שמה שמפריד כעת ביניהם הוא מה שאיחד אותם בתחילה. ראה גם חברוני, ליסטים, עמ' 86–87.

39 כך כתב ר' צדוק גם בצדקת הצדיק אות קיז: "ולפי שקרא לריש לקיש ליסטא דהיינו רוצח ולפי שאסור להזכיר לבעל תשובה מעשיו הראשונים לכך הוא גם כן נזדמן לו ענין כזה עצמו על ידי מה שחבירו נענש על ידו ועל ידי זה בא מזה הגרם מיתה לעצמו כמו שגרם לריש לקיש".

40 על הקונפליקט הנפשי הנובע מאשמה שלא התכפרה, והכרחיות התשובה כדי לפתור אותו, ראה מ"מ בוכר, "אשמה ורגשות אשמה", בתוך: פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 188–218.

17–19. היה הולך ומקדע בגדיו, ובוכה ואומר: היכן אתה בן לקיש, היכן אתה בן לקיש? והיה צווח עד שנמרפה דעתו. ביקשו חכמים רחמים עליו ומת.

ר' צדוק רואה את טירוף הדעת של רבי יוחנן כעונש – מידה כנגד מידה:

ומפני שבא לו על ידי העדר ידיעתו במעלות ומדרגות ריש לקיש שלא החזיקו במדרגה כל כך שתיקן כל כך הקודם עד דגם התם רבי קרו ליה על כן שף מדעתו (אות לה).

כלומר, מאחר שרבי יוחנן לא נתן דעתו על מעלות ריש לקיש, ולא הבין שתיקן לגמרי את כל עברו, על כן, יצא מדעתו.⁴¹ מעבר לכך, ר' צדוק מצביע על נקודה פסיכולוגית חשובה: רגש האשמה של רבי יוחנן מתפקד כאן לא רק כרשות המחוקקת או השופטת, אלא גם כרשות המבצעת:⁴²

ואף על פי שהעניש לריש לקיש בשביל שהחליש דעתו והוא היה רבו מכל מקום סוף נענש הוא על ידו אחר כך כדאיתא התם סיום הסיפור, אלא שאצלו היה זה מתוך צערו בתשובתו וחרטתו על מה שחבירו נענש על ידו והוא על דרך שאמרו (קידושין פא ע"ב) ברבי חייא בר אשי דכל ימיו התענה עד שמת באותה מיתה (אות לא).

על פי ר' צדוק, רבי יוחנן הביא את מותו על עצמו, מתוך חרטה עמוקה, וככפרה על כך שריש לקיש נענש על ידו.⁴³ דוגמה לכך ר' צדוק מביא מן הסיפור על רבי חייא בר אשי שנכשל ובא על אישה שחשבה לזונה, אך בסופו של דבר התברר שהייתה זו אשתו בתחפושת. כאשר שב לביתו וראה את אשתו מסיקה את התנור, התיישב בתוכו כדי להמית את עצמו, ואף שאשתו הוכיחה לו בסימנים ברורים שהיא הייתה אותה אישה, לא נחה דעתו משום שאמר: אני, מכל מקום, לאיסור התכוונתי, והסוף הטרגי הוא: "כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה עד שמת באותה מיתה" (קידושין פא ע"ב). לא ברור לגמרי מהי הכוונה במילים "באותה מיתה", אך ברור שרבי חייא הביא באופן כלשהו את מותו על עצמו,⁴⁴ ור' צדוק מציע כמה אפשרויות להצדיק עונש חמור כל כך, כגון שהייתה אותה זונה אשת איש שחייבים על ביאתה מיתה, וכדומה. באותו אופן הביא גם רבי יוחנן את מותו על עצמו, בשל עוון חמור לא פחות שגם עליו חייבים מיתה,

41 ייתכן שאפשר לראות גם בכך סוג של מקאָה, כלומר, רבי יוחנן מבין שלא הכיר כראוי במעלת ריש לקיש, והדבר מציב סימן שאלה יסודי על תפיסותיו והכרעותיו גם בתחומים אחרים, ולכן נטרפה דעתו.

42 חידוד זה הובא על ידי ש' רוזנברג במאמרו "מצפון ואשמה בהגות היהודית", בתוך: ח' נבון (עורך), תשובה ופסיכולוגיה, אלון שבות תשס"א, עמ' 20, 35. הדוגמה הקלסית לכך היא ספרו של דוסטויבסקי "החטא ועונשו", שם רגש האשמה איננו רק השופט אלא גם התליין.

43 דומני שהמקור לגישה זו, הרואה בעונש חלק חיוני של התשובה, מצוי במשנת התשובה של חסיד אשכנז, דוגמת "תשובת הכתוב" ו"תשובת המשקל" המצויות בספר הרוקח לרבי אלעזר מזורמס (הלכות תשובה, אותיות ו, ז), וכן בספר חסידים לרבי יהודה החסיד (אות קסז). על תפיסת התשובה של חסיד אשכנז נכתבה ספרות ענפה, ראה למשל י' דן, רבי יהודה החסיד, ירושלים תשס"ו, פרק שישי, עמ' 87–102; י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים – עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348–1648, ירושלים תשנ"ג; T. Fishman, "The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1999), pp. 201–229.

44 יונה פרנקל, בבאורו לסיפור זה, מציין שבחלק מכתבי היד חסרות המילים "כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה עד שמת באותה מיתה", ועל פיהם עולה שרבי חייא לא שעה כלל לדברי אשתו ושרף את עצמו בתנור (סיפור האגדה – אחרות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 63–65).

והוא גרימת מיתתו של ריש לקיש. דומני שאין הכוונה שרבי יוחנן התאבד ממש בידיים,⁴⁵ אלא שבצערו ויגונו הגיע לסכך נפשי נורא כל כך עד שיצא מדעתו, ולקונפליקט הקשה הזה לא נמצאה כל התרה, עד שלא נותרה לחכמים ברירה אלא להתפלל שימות ובכך ייגאל מייסוריו.⁴⁶

יש להוסיף שפירושו של ר' צדוק, שרבי יוחנן הביא על עצמו את מותו, משתלב אף כאן היטב בהקשר שהסוגיה משובצת בו: בצורה תמוהה למדי, הסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש קוטע סיפור אחר העוסק ברבי אלעזר ברבי שמעון שחש ייסורי מצפון ורגשות אשמה כבדים על כך שמסר גנבים יהודים למלכות, וכדי לברר אם עשה כהוגן או לא ערך ניסויים בגופו, ואף על פי כן לא שקטה רוחו והביא על עצמו ייסורים (וכן נהג ריש לקיש, כדלקמן). מסיבה לא ברורה, חציו הראשון של הסיפור ברבי אלעזר ברבי שמעון מופיע לפני המעשה ברבי יוחנן וריש לקיש, וחציו השני אחריו. אכן, על פי ביאורו של ר' צדוק, מסתבר שתפקידה של חלוקה בלתי רגילה זאת הוא למסגר את סיפורנו בהקשר הנכון.⁴⁷

בנקודה זו מגיע סיפורנו אל סופו הטרגי: ריש לקיש מת משום שציער את רבי יוחנן רבו, אולם גם רבי יוחנן מת משום שענש את ריש לקיש, ובדבר זה נכשלו שניהם: "מכל מקום שניהם דברו בזה דרך קיטור ונתברר על עסקיהם בדברים אלו דסביביו נשערה מאוד" (אות לט). שניהם פגעו זה בזה, ובהיותם צדיקים נתבררו ונצרכו דבר זה, ודקדקו עמם משמים מאוד, משום ש"סביביו נשערה מאוד" (תהילים נ, ג), וכפי שפירשו חז"ל: "מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה".⁴⁸

ניסיון הבירור של ריש לקיש במכירת עצמו ללודים

בסיום ביאורו לסיפורנו, ר' צדוק מפרש סיפור מופלא נוסף על ריש לקיש המבטא את הספק הקיומי שליווה אותו כל חייו:

ריש לקיש מכר עצמו ללודאי [=קניבלים, אוכלי אדם]. נטל עמו שק ומשקולת (של אבן או עופרת). אמר: מקובל אצלם שבימוי האחרון, לפני שאוכלים אותו, הם ממלאים כל משאלה של הנמכר, כדי שימחל על דמו. ביום האחרון שאלו אותו מה רצונך? אמר להם: רוצה אני לקשור אתכם ולהושיבכם, ולהכות כל אחד מכם מכה וחצי. קשרם והושיבם, וכל אחד מהם, כאשר הכהו מכה אחת יצאה נשמתו. חרק אותו אדם בשיניו, אמר לו [=ריש לקיש]: האם אתה מולגלג עליי? עדיין נשארת חייב לך חצי מכה. הרגם לכולם.⁴⁹

45 אף שעל פי ר' צדוק מותר לאדם להתאבד כדי לכפר על חטא חמור, וראה להלן הערה 52.

46 ראה כגון זה בפירוש הר"ן לנדרים מ ע"א: "נראה בעיני דה"ק פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה" וכו', והביאו ערוך השלחן ביורה דעה שלה, ג.

47 על המבנה התמוה של הסוגיה ועל המסר שבעריכתה ראה ר' שושני, "רבי אלעזר בן רבי שמעון והגנבים - סיפור על חטא וכפרתו", *JSIJ*, 4 (2005), pp. 1–21.

ובמדרשת: <http://www.biu.ac.il/js/JSIJ/4-2005/Shoshany.doc>.

48 יבמות קכא ע"ב. ראה גם תקנת השבין אות לה: "ואף דהיה אצלו רוגזא דרבנן דטב מכל סטריין, לפי שזילול ברוגזיה דר' לקיש שהיה גם כן רוגזא דרבנן... וסביביו נשערה מאוד, נמצא פגם ברוגזא דיליה גם כן... וכן ר"ל גם כן לפי שלא היה מן הנעלבים ואין עולבים". כלומר: מבואר בוזהר (שמות, קפב ע"ב): "רוגזא דרבנן טב איהו לכל סטריין", היינו, כעסם של חכמים טוב הוא מכל צדדיו (משום שאש התורה מרתחת בהם). לפיכך, לכאורה, לא היה פסול בכעסו של רבי יוחנן, אולם מאחר שזילול בכעסו של ריש לקיש, שגם הוא היה טוב לא פחות, לפיכך נמצא פגם גם בכעסו שלו.

49 גיטין מז ע"א. תרגום שלי (בעקבות רש"י).

לדעת בעלי התוספות על אתר, סיפור פלאי זה התרחש לפני שחזר ריש לקיש למוטב, משום שלאחר ששב בתשובה בוודאי לא היה מזלזל בנפשו להסתכן כל כך. ר' צדוק מוסיף שלא רק זלזול יש בכך אלא גם איסור ממש, של מאבד עצמו לדעת. אולם הוא חולק על התוספות בנוגע לזמן שבו התרחש המעשה, משום שאם מדובר על תקופת ליסטינותו, וריש לקיש עשה שלא כהוגן, מדוע חכמים מזכירים את גנותו ומספרים אחר מיטתו של תלמיד חכם? בייחוד לאור העובדה שהליסטינות של ריש לקיש לא נזכרה בשום מקום בתלמוד בפירושו אלא רק בסיפורנו, וגם זאת ברמז בלבד, ולצורך הכרחי?

לפיכך ר' צדוק מפרש שריש לקיש מכר עצמו ללודאי לאחר שחזר בתשובה, ובכוונה גדולה עשה זאת, לשם שמים. משום שאף שכפי שאמרנו לעיל בכל תקופת ליסטינותו היה הורג רק חייבי מיתה, לא סמך לגמרי על שיקול דעתו, וירא היה לנפשו שמה הרג אדם חף מפשע. וגם אם אכן כל האנשים שהרג היו חייבי מיתה, היה זה שלא כדין מאחר שלא נידונו בסנהדרין, ודינו כאדם שעבר עברה לשמה, שאף שבעיקרה היא מעשה חיובי מכל מקום הוא זקוק לכפרה בשל ההיבטים השליליים שלה.⁵⁰

משום כך, אף לאחר תשובתו העמוקה המשיך ריש לקיש כל חייו להתלבט ולהסתפק וביקש לברר ולבחון את מעשיו מתוך מוגמה להעלותם ולהפוך גם את המעשים העמומים, המסופקים והבלתי מבוררים, שאינם שלמים לגמרי, לזכויות מאירות (אות מ). וכאמור, ההקשר הרחב של הסוגיה בסיפור על רבי אלעזר ברבי שמעון מורה על כך, שאף שאמר על עצמו "ומה ספיקות שלכם כך ודאית שלכם על אחת כמה וכמה" (בבא מציעא פג ע"ב) לא התייבשה דעתו בכך וערך ניסיונות ובידורים, ואף לאחר שהללו הוכיחו את צדקותו לא הסתפק גם בכך וקיבל על עצמו ייסורים.⁵¹

כדי לברר את עצמו לחלוטין ריש לקיש מבצע מעין "ניסוי" בעצמו ומכניס את עצמו לסכנת מוות, שכן מצאנו שמותר לבעל תשובה לאבד את נפשו למען כפרתו, ובפרט על עון רציחה שדינו מיתה.⁵² (כך היא דעתו של ר' צדוק, אך חשוב לציין שפוסקים רבים שללו מעשה כפרה כזה מכול וכול.⁵³) אמנם, לאבד את עצמו לדעת בפועל ממש לא רצה, מפני שסוף סוף לדעתו מצווה עשה ואינו חייב מיתה, ולכן בחר בדרך המותירה מרווח מסוים לספקותיו, ומכר את עצמו ללודאי. בהיכנס לסכנה זו תכפר מסירות הנפש שלו על חטאו, וגם יזכה לבידור שמימי בעניינו, שכן אם הוא חייב מיתה – ייהרג, ואם לאו – יצליח להינצל.

50 ראה למשל תקנת השבין ה, י, ב, וכן במקומות רבים. אחת ההוכחות של ר' צדוק היא מאסתר, שאף שעשתה מצווה מכל מקום הייתה צריכה להיכרע על מעשיה ואבדה מכלל ישראל (שם, י, ג-ד), וזהו הייחוד במסירות הנפש של אסתר, שמסרה לא רק את גופה אלא גם את נפשה כפשוטו של המונח, היינו, שנשמעה בין האומות.

51 ייתכן שעל פי דרכו של רבי צדוק, הרואה את הסיפור כביטוי של ספק קיומי, ניתן לבאר כך גם את דבריו הקשים של רבי יוחנן בתחילת הסיפור: "ליסטים בליסטינותו ידע". לעיל ביארנו, על פי ר' צדוק, שרבי יוחנן לא התכוון להעליב את ריש לקיש, אבל על פי המתבאר כעת ייתכן שרבי יוחנן לא התכוון לפגוע באופן מודע אבל במעמקים שלא היו מודעים גם לו עצמו אכן הייתה בדבריו כוונה מסוימת לפגוע, ולכן ביטא את דבריו באופן שאינו מפורש מספיק ונותן פתח לטעות. בכך אני מציע להמשיך את הקו שמוליך ר' צדוק בסיפור כולו: גיבורי סיפורנו, ואף אלו המופיעים בסיפורים שלפניו ושאחריו, חיים בספק קיומי. מעשיהם אינם ברורים להם עצמם, והכול מעורפל, מטושטש ודו-משמעי. עצם ה"ליסטינות" של ריש לקיש אינה ברורה לו עצמו – האם הייתה ראויה או לא? ואם היה בה שמץ פסול, האם כבר נתכפרה או שמא עדיין לא תוקנה לגמרי? ברוח זו ייתכן שאף משמעות אמירתו של רבי יוחנן מסופקת ועמומה: היא עשויה להתפרש באופן תמים וניטרלי, אבל גם כעלבון ופגיעה.

52 על פי ר' צדוק הדבר מותר לא רק בעברות חמורות שחייבים עליהן מיתת בית דין, כבסיפור על יויקים איש צרור (בראשית רבה, סוף פרשה סה), אלא גם בעברות קלות, כאותו כובס שלא נכח באשכבתיה דרבי והטיל עצמו מן הגג ומת (כתובות קג ע"ב). לסקירת סיפורי ענישה עצמית אצל חז"ל ראה מ' בר, "על מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל", ציון, מו (תשמ"א), עמ' 159-181.

53 ראה למשל דברי הרב עובדיה יוסף: "היאך יתכן לעשות מצות תשובה, בעבירה גדולה כזאת שירצח את עצמו?" (שו"ת יביע אומר, חלק ב, יורה דעה כד, ח).

מהם. בסופו של דבר, כאמור, עלה הדבר בידו, ואדרבה, הוסיף מצווה להרוג ולכלות אוכלי אדם אלו, "ובזה נתבררו כל ענייניו שהיה רק לכלות הקוצים הסובבים השושנה העליונה".⁵⁴

מצודה פרושה על כל החיים

מתוך ביאורו של ר' צדוק למעשהו זה של ריש לקיש ברצוני להציע הסבר לשאלה מעניינת: כידוע ר' צדוק עוסק רבות ברעיון של עברה לשמה, אולם ככל הידוע לנו מקריאת ספריו ותיאורי הנהגותיו נראה שמעולם לא עבר עברה כזו בפועל.⁵⁵ אם כך, מדוע פיתח באופן רחב כל כך רעיון זה?

לעניות דעתי, עיקר עניינו של ר' צדוק בנושא זה (וכאמור, מבחינה תאורטית בלבד), היה תרומתו של רעיון זה לננות ולאונטיות הדתית, שהרי בכל רגע ורגע צריך האדם להיות משוכנע שהוא עושה את המעשה הנכון בעיני ה', ולא רק "מתחבא" מאחורי ההלכה, ומנסה להעניק לעצמו הצדקה פורמליסטית למעשה שאינו ראוי מצד האמת לאמתה.⁵⁶

על פי ר' צדוק קשה מאוד לאדם להגיע לביטחון מושלם שאכן המעשה שהוא עושה הוא המעשה הנכון. שהרי בניגוד לזיהוי המקובל בין המצווה לבין רצון ה', המעניק לאדם עוגן של ביטחון בחייו לכל הפחות במסגרת התחום ההלכתי, הרי שאצל ר' צדוק האדם שרוי כל חייו בספק קיומי, כמעט טרגי, שהרי בכל רגע נתון יש לבחון האם המעשה הוא גם רצון ה', מלבד היותו סעיף בשלחן ערוך, וכן להפך: אם החליט לעשות "עברה לשמה" הוא מתענה בספק – האם אכן היה זה רצון ה'? האם באמת הייתה זו עברה לשמה, או שמא הייתה זו עצת יצרו הרע שהשיאו לעבור עברה בשירות האינטרסים האנוכיים שלו? ולא עוד, אלא שאף אם זה רצון ה', הרי שכאמור הוא ייענש על כך על פי כל חומר הדיון!

זוהי דמותו של עובד ה' במשנתו של ר' צדוק: הוא חי תמיד נוכח פני ה' ומוסר נפשו להגשים את רצונו, מתוך חתירה בלתי מתפשרת לננות ולאונטיות, ולשם כך הוא מוכן לשאת את חוסר הוודאות ואת הספקות הקיומיים שהם חלק בלתי נפרד מכל חיים שיש בהם יושר ואמת.

54 אות מ, ההדגשה שלי. "השושנה העליונה" היא ביטוי לשכינה ולכנסת ישראל, וכיסוח הקוצים הסובבים אותה מאפשר לה להאיר באופן מלא ושלם. ראה למשל זוהר ויקרא לו ע"ב, תיקוני זוהר, תיקונים כה-כו.

55 הדמות העולה מספריו ומן העדויות על חייו היא של גאון הלכה המקפיד בחומרה יתרה על כל תג מדקדוקי תורה, דקדוקי סופרים ומנהגי ישראל. המקרה היחיד שיש עליו שמועה "בלחישת" של חריגה לכאורה מן ההלכה הנהוגה הוא אכילתו בסעודה שלישית בין השמשות בערב תשעה באב שחל בשבת, משום שהרגיש עדיין בקדושת השבת (הובא אצל ליוור, תורה שבעל פה, עמ' 81-82), אף שעל פי ההלכה גם בין השמשות של תשעה באב אסור לאכול (עי' מחלוקת אמוראים בשאלה זו בפסחים נד ע"ב, וההלכה בשו"ע או"ח תקנב, יברמ"א, ותקנב, ב). מעבר לצורך לבחון היטב את אמתותה של שמועה זאת, ייתכן שמדובר במקרה גבולי גם מן הבחינה ההלכתית (עי' הפניותיה של ליוור שם, הערה 97, ויש להוסיף שאפשר שמוסר השמועה לא דק פורתא, ומדובר בתשעה באב שחל בשבת ונדחה, שהוא קל יותר בכמה עניינים, ושלא צריך ר' צדוק את דעת המגן אברהם או"ח סי' שמב: "דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דמספיקא לא פקע קדושה").

56 בהקשר זה אולי נכון החידוד הנועד: "חילוק שבין חסיד למתנגד, החסיד יש לו פחד ומורא מפני השי"ת, ומתנגד יש לו מורא מהשלחן ערוך..." (אמת ואמונה, דברי תורה מרבי מנחם מנדל מקוצק, בעריכת י' ארטן, ישראל תש"ג, אות תרעה).

לדרכו של הרב יוסף חיים מבגדד בספר בן יהוידע על האגדות: פרשנות רבת-פנים ורב-רובדית

מיכאל גרוס

לזכרו המצודק של נחמיה מהר עיכל (פרלמן)

אגדות חז"ל מאתגרות את החשיבה.* דרשנות פסוקים הנוגדת את פשט המקראות, מימרות מנוסחות באופן גורף ובסגנון חד ובוטה, משלים ללא נמשל, מעשיות טריוויאליות ומנגד סיפורים מופלאים ולא מציאותיים, כתיבה המאנישה את הקב"ה מעבר למורגל בתנ"ך - חכמי הדורות לא יכלו להתעלם מהתמיהות ומהשאלות העולות וצפות מהאגדות, בפרט כאשר הן נכללות בתלמוד הבבלי וכאשר מתריסים מנפנים בהן, בין שהם בני ברית ובין שאינם בני ברית.¹

ישנם פרשנים הניגשים לאגדות מתוך סדר יום מתודולוגי, ובפירושיהם הם מעוניינים להציג את הדרך הנכונה לדעתם להבנת דברי חז"ל. פרשנים אלה אינם מפרשים את כל האגדות אלא בוחרים את המתאימות ביותר להדגמת שיטתם הפרשנית. בקבוצה זו ניתן להכליל, למשל, את ספר "אוצר הכבוד" של רבי טודרוס הלוי אבואלעפיה המציג את הקריאה הקבלית באגדות, ומנגד את רבי יום טוב אבן שפרוט, מחבר הפירוש "פרדס רימונים", המציג את הדרך הפילוסופית. גם באר הגולה של המהר"ל מפראג נועד להציג מתודולוגיה פרשנית.² פרשנים נוספים ניגשו אל האגדות בשיטה מונוליתית כאשר זו הלמה לחלוטין את תפיסתם הפרשנית, כמו פירושו של רש"י על התלמוד שדבק בדרך הפשט, או החיבור "שער מאמרי רז"ל" שבו ריכז הרב חיים ויטאל את הפירושים הקבליים של האר"י.³ אחרים, לעומתם, שילבו בפירושיהם גישות ושיטות שונות, כגון הרשב"א ותלמידיו אשר שילבו קבלה ופילוסופיה, או המהרש"א המפרש הן בדרך הפשט והן בדרך האלגוריה המוסרית, ומזכיר לעתים דברי קבלה.⁴

* מאמר זה מבוסס על חלקים מעבודת התזה שלי, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

- 1 ספרשטיין (Saperstein, Decoding the Rabbis, pp. 1–15) סקר את הפולמוסים סביב האגדות אשר רווחו בימי הביניים ודרכו את הפרשנות. פרשנות האגדה בעת החדשה נבנתה על גבי הפרשנות של הראשונים, ופחת בה מקומה של הווכחות. פירושו של הרב יוסף חיים (הרי"ח) לאגדות כמעט חפים לחלוטין מפולמוס ומאפולוגטיקה.
- 2 על "אוצר הכבוד" ראה מהדורת קושניר-אורון לשער הרזים של רבי טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, מבוא, עמ' 30–36; על "פרדס רימונים" ראה שוורץ, פרשנות האגדה; על "באר הגולה" ראה Elbaum, Rabbi Judah Loew ואלבוים, להבין דברי חכמים, עמ' 352–378.
- 3 על רש"י ראה פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 880–881; גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 16–26; על "שער מאמרי רז"ל" ראה אביב, קבלת האר"י, כרך ב, עמ' 674–676, 687–689.
- 4 על הרשב"א ראה הורביץ, על פירוש האגדות; על ר' יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, ראה הורביץ, אגדה ופרשנותה; על המהרש"א ראה ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א.

הרב יוסף חיים (הרי"ח, בגדד 1834-1909)⁵ משתייך בחלוקה זו בבירור לקבוצה האחרונה. רי"ח הקדיש שני חיבורים גדולים לביאור אגדות התלמוד, "בן יהודע" ו"בניהו", שניהם פרי החידושים שהתחדשו לו במהלך השנים שבהן לימד שיעור יומי בעין יעקב. רי"ח הכין חיבור על כל אגדות התלמוד בשנים תרנ"ו-תרנ"ז (1896-1897) והוציא לאור בירושלים את "בן יהודע" בחמישה כרכים, החל מתרנ"ח (1898). הכרך האחרון יצא בתרס"ד (1904), ומיד אחר כך הוא ניגש לפרסם את החידושים על האגדות שהצטברו לו בינתיים. הוא הספיק להדפיס רק את החלק הראשון על מסכת ברכות וסדר מועד וקרא לחיבור "בניהו" (ירושלים תרס"ה). יתר החומרים נשארו בכתב יד עד שהוכנה, על בסיס מה ששרד מהם, מהדורה שלמה יותר, תחילה על ידי הרב דוד יהודיוף (ירושלים תש"ם) ואחר כך על ידי ישועה סאלם (ירושלים תש"ן). "בניהו" הוא אם כן ספר המשך ל"בן יהודע", ושניהם שווים במבנה, בסגנון וברוח הפירושים שבהם.⁶ על פי ההודעה בהקדמה ל"בן יהודע" אין לרי"ח מטרה אחרת מלבד להגדיל תורה ולהפיץ חידושי תורה:

חנני השי"ת ברחמי וברוב חסדיו לחדש חידושים ופירושים ורמזים בדברי אגדה שדברו בהם חז"ל בתלמוד ועשיתים חיבור אחד... ויהיו הדברים אשר חדשתי בעוה"ו מפורשים בקרב ישראל לעשות נחת רוח ליוצרי ולעשות רצון בוראי שכך ציונו בדברי קבלה "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך באר, יפצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים" (משלי ה טו-טז).⁷ גם אזהרות גדולות ורבות שמענו מפי סופרים ומפי ספרים אשר חכמים הגידו שחייב אדם לפשט ולהפיץ חידושי תורה אשר יזכה השי"ת לחדש בקרב תבל.⁸

רי"ח מכנה כאן את הביאורים "חידושים ופירושים ורמזים", ומסמן לקורא שהוא יפגוש פרשנות מגוונת ורבת פנים.⁹ החיבור כולל פירושים בדרך הפשט שבהם רי"ח מדייק בלשון האגדה ומבהיר את מונחיה ועניינה על פי המשמע הראשוני ובגישה ריאליסטית. לפעמים הוא מתפלפל ונושא ונותן עם פרשנים אחרים, לעתים קרובות הוא מוסיף מעשיות וסיפורים כדי לחזק ולהמחיש את המסר של האגדה. הוא גם אינו נמנע מהערות מחקריות בענייני נוסח ועריכה, וכן מציע השערות היסטוריות. רבים הפירושים בדרך הרמז על פי צירופי אותיות וגויטריות, וכן פירושים אלגוריים במגמה מוסרית או במגמה קבלית. נמצא

5 כידוע פעל הרב יוסף חיים, המוכר בכינויו "הבן איש חי" על שם ספרו ההלכתי הפופולרי, בגדד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. הוא הנהיג את יהודי בבל מכוח אישיותו הקבלית וסמכותו ההלכתית, אף כי לא נשא בשום תפקיד פורמלי. הוא התפרסם בדרשותיו הציבוריות ובספריו המרובים הנוגעים לכל מקצועות היהדות (הלכה, קבלה, תיקוני תפילות, דרשות, פרשנות המקרא, שירה ופיוטים ועוד). בזמנו של רי"ח קלטה בגדד הגירה גדולה מערי השדה והקהילה היהודית גדלה פיחמישה, ונמצאו בה שכבות רחבות של בני עניים לצד עשירים מופלגים. במפנה של המאה העשרים התגברה בגדד העוה"מנית ההשפעה של התרבות המערבית והציבה בפני הקהילה היהודית אתגרים חדשים. על יהדות בבל במאה ה"ט ראה במאמרו הרבים של החוקר אברהם בן יעקב וכן בספר "עיראק" שבעריכת חיים סעדון.

6 פרטים ביבליוגרפיים נוספים ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 81-97; על מכלול מפעלו הספרותי ראה שם, עמ' 15-42; על מקומה של האגדה ביתר ספרי רי"ח ראה שם, עמ' 43-79.

7 על פי ספרי דברים, פרשה מח ופרשה שו; וראה זוהר פרשת ויחי, רלה ע"א.

8 השווה: "גדולי ישראל קצתם היו זהירים שלא להדפיס ספרי חידושים בחייהם. ובאמת אמרו מן הזהירות שלא תרבה להזיהר, כי זה גרם שנאבדו הכתבים וחבל על דאבדין" (חיד"א, שם הגדולים, מערכת ספרים, ערך נשאל דוד), וראה גם בהקדמה ל"בן איש חי". הביו-ביבליוגרפיה של רי"ח מלמדת שהמסקנה הזאת שאליה הגיע רי"ח בסביבות תרנ"ו אינה מובנת מאליה, ונאריך בכך בהזדמנות אחרת.

9 בהקדמה ל"בניהו" הרשימה מתארכת: "עוד עורני השי"ת וחנני ברוב רחמי ובגודל חסדיו לחדש חידושים וביאורים ורמזים ודקדוקים ותיורצים וישובים בדברי אגדה שבתלמוד הבבלי".

גם פירושים בדרך הסוד, מהם שרי"ח מסביר ומפרט בהם את היסוד הקבלי הטמון באגדה ומהם שהוא סותם בהם את דבריו ומסתפק בהפניה אל כתבי האר"י. המעיין בספר "בן יהודה" רגיל לריבוי הפרשנויות גם על אגדה אחת.

במאמר זה ברצוני לגעת בשתי נקודות הקשורות לתופעת ריבוי הפרשנויות ב"בן יהודה". בחלק הראשון אמנה את הגורמים אשר לדעתי הביאו את רי"ח לכתוב פרשנות רבת פנים לאגדות, ובחלק השני אדון בסדר הבאת הפירושים השונים ובמשתמע מכך. נראה לי ששתי הנקודות כרוכות זו בזו.

הגורמים לכתיבת פרשנות רבת פנים

מגוון סוגי האגדות

נראה שגורמים מספר חברו ליצירתה של הפרשנות רבת הפנים. בעניין הנדון כאן הגורם הראשון ליצירת פרשנות מגוונת הוא הטקסט המתפרש, שכן אגדות התלמוד אינן עשויות מקשה אחת. האגדה הבלולה בתלמוד הבבלי מקורה בארץ ישראל ובבבל, היא התהוותה במשך מאות שנים, עוסקת בתחומים שונים ומתבטאת בסגנונות מגוונים כמו דרשנות, מוסר, סיפורת, משלים, חלומות ועוד. כבר חלק מהראשונים הצביעו על ההשלכה ההרמנויטית של ססגוניות האגדה, והדריכו ללמוד ולהבין את האגדות על פי מתודות פרשניות שונות בהתאם לאופי של כל אחת מהן. רבי יהודה הלוי הבחין בין "הגדות המשמשות הצעות והקדמות לדעה שהיו מבקשים לחזקה ולאשרה" לבין "ההגדות המספרות על ראית רוחניים במראה... מהן מדומות ומהן שיש להן אמתות מציאות גם מחוץ למחשבה, כאשר ראו אותן הנביאים" (ספר הכוזרי, מאמר שלישי, עג). לדעתו יש לגשת אל הראשונות ברגישות סגנונית וספרותית, ואילו את השניות יש לקבל כפשוטן תוך ניסיון לשחזר את החוויה והחזיון. ישנן גם "הגדות שהן משלים שנשאו על סודות החכמות שאסור לגלותם", וכדי לרדת לעומק הסוד יש צורך בבקיאות ובהבנה בפילוסופיה או בקבלה. גם הרמב"ם תכנן לכתוב חיבור על האגדות המבוסס על ההבחנות ביניהן: "ועוד אחבר חיבור אקבץ בו כל הדרשות הנמצאות בתלמוד וזולתו, ואבארם ואסביר בהן סברות שיהיו נאותים לאמתת העניינים. ואביא ראיה על כל זה מדבריהם גם כן. ואגלה מה שהוא מן הדרשות דרך פשטן, ואשר מהן משל, ואשר מהן היו בחלום וזכרו אותן בלשון פשוטה כאילו היו בהקיץ. ובאותו חיבור אבאר לך דעות רבות" (פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק). טקסונומיות נוספות נמצא בכתביהם של רבי אברהם בן הרמב"ם, רבי הלל מווירונה, רבי ישעיה בן אליהו מטרנאני, הרמח"ל ואחרים אשר ניסו כולם לכוון את לימוד האגדה ומשמעותה על פי סיווגה.¹⁰

רי"ח אינו מזכיר אף אחד מהחכמים הנ"ל, ושלא כמותם לא השאיר לנו פרמטרים ברורים לסיווג האגדות. מבין שורות פירושו ניכר שגם הוא מודע לשוני שבין אגדה לאגדה, ומתחשב בכך בבואו לבחור את דרכו הפרשנית. לצד אגדות המתקבלות על ידו כאנקדוטות היסטוריות ממשיות ישנן כאלה שהן אלגוריות שלא נועדו להיות מובנות כפשוטן כלל ועיקר.¹¹ עם זאת, לא ניתן לקבוע בעניין זה כללים ברורים, ובדרך

10 ראה אלבוים, להבין דברי חכמים; גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 231-243.

11 רי"ח דוחה את האפשרות לקבל את האגדה כפשוטה כאשר המשמע הראשוני אינו עומד בסבירות המציאותית או בסבירות הרעיונית (כגון ברכות ה"ב: "גליה לדרעיה ונפל נהורה"; סנהדרין כא ע"ב: "יירד גבריא ונעץ קנה בים"; פסחים פו ע"ב: "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מציא"; בבא בתרא טו ע"א: "שמה רוח סערה עברה לפניך" וכו'; יבמות סג ע"א: "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה", ועוד הרבה). באגדות המאנישות הוא דוחה לחלוטין את

כלל לא ניתן לתלות את דרך פרשנותו של ר"ח באופי האגדה. אופייה של האגדה - אם היא כאליסטית או מופלאה, עניינה העולם הזה או העולמות העליונים - יכול אמנם לכוון את הקריאה הראשונית (אפירורית), אבל ר"ח אינו מסתפק בה והוא נענה לאתגר להשיב לאגדה המופלאה את סבירותה ומציאותה,¹² וכן הוא נכון לפרש בדרך האלגוריה והסוד גם מימרות הלכתיות ואגדות ארציות אף אחרי שביאר אותן כפשוטן.¹³ נמצא שההטרונגיות של האגדה אמנם כיוונה את המהלך הפרשני הראשוני של ר"ח, אבל אין הוא רואה עצמו מוגבל על ידי הסוגה האגדתית והוא נכון תמיד לפרש את האגדה במגוון מתודולוגיות.¹⁴

קהלי היעד השונים

גורם נוסף לריבוי הפרשנויות הוא השיקול ההידקטי-פדגוגי. ר"ח אינו אומר זאת מפורשות, אך ייתכן שהפירושים השונים המובאים ב"בן יהודה" מכוונים אל קהלים שונים. אנחנו יודעים שבהקשר לדרשות התחשב ר"ח בצרכים המשתנים וביכולות המדורגות של קהל שומעיו:¹⁵

הקיבוץ בן פורת יוסף הוא קהל רב, אשר אין להם ידיעה והשגה בפלפול וחקירות וקושיות ותירוץ בגפ"ת, ואף על פי שנמצא בהבאים חכמים ולמדנים, ראיתי בני עליה והמה מועטים, והדרוש נתקן עיקרו בשביל המון העם, לכן צריך שתהיה האגדה שווה לכל נפש, ולהיות הדרוש מאכל לכל אדם, אשר קטן וגדול ישמעו ויבינו. (בן איש חי' א, הקדמת המחבר, עמ' ט)

החכם המטיף מוסרים בקהל רב דומה למוכר מרגליות שהם אגודות שונים זה מזה כי יש אגודה של מרגליות גדולים שיעלה משקלם כל עשרה מרגליות משקל אחד, ויש כל עשרים מרגליות משקל אחד ויש כל שלושים ויש כל חמשים ויש כל שמונים ויש כל מאה משקל אחד וכן עזה"ד, והקונים שבאים לקנות ממנו כל אחד לוקח ממין שצריך לו. וכן החכם זוכר בדבריו כמה מינים של מוסר וכל אחד מן השומעים דבריו יקבל ויקח מוסר השייך לו. (עוד יוסף חי, פתיחה שלישית)

ר"ח מעוניין שכולם יקשיבו לדרשה גם אם לא כל מה שנאמר בה מתאים לכל אחד. חלק מהדברים

הפשט ופונה לאלגוריה הקבלית דווקא (כגון ברכות ו' ע"א: "מנין שהקב"ה מניח תפילין"; פסחים ק"ט ע"ב: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים"; חגיגה ה' ע"ב: "מקום יש לו להקב"ה שבוכה בו", ועוד).

12 כגון פסחים ס"ב ע"ב: "בין אצל לאצל טעינו ארבע מאה גמלי דרשה"; סנהדרין ק"ח ע"ב: "תשובה ניצחת השיבו עורב לנח"; כתובות ק"ו ע"א: "סליק אבא וכו' ליה ליומא" וכו'; סוטה י' ע"ב: "קריב רישיה לגביה גופיה".

13 כגון ברכות ס' ע"ב: "רבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא"; שבת פ"ב ע"א: "הוא עסיק בחיי דברייטא"; עירובין ג' ע"א: "קידרא דבי שותפי"; בבא בתרא כ"ג ע"ב: "בעי ר' ירמיה".

14 "לכל מקרא ולכל מאמרי רבותינו ז"ל יש סוד" (בן יהודה, חולין צ' ע"ב); "כי הגחלים לפעמים נראים שהם נעשו אפר אבל באמת עדיין הם אש ורק שהם מלוכשים באפר. וכן דברי חכמינו ז"ל ובפרט דברי אגדה שנראים לעין שהם סיפורי מעשיות וכיצא אבל באמת שתוכיותם הם סודות עליונים וזוים עליונים, ורק שהם מלוכשים בדבריהם אלו ברמז דק, כדי שלא יבין אותם כל אדם" (ברכת אבות, ב' י'); "כי התורה כולה כתובה בדרך משל, שהפשט שלה הוא כמו משל, ותוכו רצון אהבה סוד עליון שהוא בסוג נמשל... וכן התורה משל שלה שהיא פשוט שלה נאה, והסוד שלה שהוא הנמשל גם כן נאה ויאה... וזוהי יובן תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו, כי הנמשל יאה והמשל יאה" (אבן שלמה, שה"ש א ב).

15 מעמד הדרשה תואר עוד בימי ר"ח: "המגיד", כ' 24 (כ"ט סיון תרל"ו); "הדובר", ו' אדר תר"ל, כ' ניסן תר"ל, ט' סיון תר"ל; "מגיד מישרים", 121 (1896), עמ' 15. תוכן הדרשות וצורתן זכו להתייחסות במחקר, ראה אבישור, שלושה רבנים בבליים, עמ' 112-113; רגב, ספרות הדרוש והמוסר; רגב, דרשותיו של הרב יוסף חיים; קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים, עמ' 50-39, 19-17.

מכוונים לפשוטי העם, וחלק אחר לחכמים וליודעי התורה; יבחר כל אחד את מה שמדבר אל לבו. מתוך המשל על משקל המרגליות נראה שגם הדרשן עצמו אינו מעריך בשווה את כל אמירותיו, יש בהן זולות וקלות ערך ויש בהן יקרות וכבדות משקל. הספר "קאנון אל נסא" (חוקי הנשים) שכתב ר"ח בערבית-יהודית עבור נשות בגדד מדרגים יפה את המאמצים שעשה ר"ח להתאים את כתיבתו, גם בצורה וגם בתוכן, אל הציבור שאליו הוא פונה.¹⁶ ככלל, ניתן להיווכח במידה טובה של הכרת הקהל והתחשבות בו מצדו של ר"ח בהקשרים רבים של יצירתו (קבלה, הלכה, סיפורת ועוד), כך שלא מן הנמנע שריבוי הפרשנויות בביאורי האגדה מכוון לקלוע לקהלים שונים ולבעלי יכולות לימוד והפשטה מדורגות.¹⁷ חלק מהביאורים ב"בן יהודה" פשוטים ומוכנים לכל אדם (חלקם אפילו פשטניים), אחרים דורשים התמצאות תלמודית או ידע מעמיק בקבלה. אפשר להבין את המגוון ואת הפער הגדול שבין הביאורים לאור הקהלים השונים שלהם הם נועדו. יתר על כן, נדמה שפירושים מסוימים לא נכתבו כדי ליישב קושי ממשי בהבנת האגדה אלא בעיקר כדי לשרת יעדים חינוכיים ומוסריים. כמו בדרשות כך בפרשנות האגדה ניתן לומר שר"ח מעוניין שכולם יקשיבו לאגדה התלמודית וימצאו עניין בפירושים המובאים ב"בן יהודה" וב"בניהו", גם אם לא כל מה שכתוב בהם מכוון ומתאים לכל אחד.

החיבור כאסופה

גורם נוסף לפרשנות הטרוגנית הוא התהליך האיסופי של כתיבת החיבורים "בן יהודה" ו"בניהו". ר"ח מספר בהקדמה ל"בן יהודה" שסבו, הרב משה, הנחג שיעור יומי ב"עין יעקב" אחר תפילת שחרית, ולאחר פטירת הסב המשיך בכך בנו, הרב אליהו אבי הרי"ח, וזה האחרון הלך בעקבותיו. ר"ח התפלל שחרית כוותיקין בבית הכנסת "אל זעירי" (הקטן), ומיד אחר התפילה "עודו מעוטף בציצית ומוכתר בתפילין היה יושב ודורש תלי תלים באגדות ובתלמוד, וגם כמו חצי שעה היה לומד שו"ע או"ח ויו"ד. וכל ד' שנים היה גומרם וחוזר עליהם חלילה וביום הסיום היה עושה סעודה גדולה מכיסו וממונו ומזמין כל חכמי העיר ואומר דברי תורה שלא שמעתם אוזן".¹⁸ בהמשך ההקדמה הנ"ל ר"ח מתאר בקצרה איך נולד הפירוש מתוך השיעור היומי:

והנה במישך כל אלה השנים אשר נהגתי אני בקביעות הלימוד הנזכר חנני השי"ת ברחמי וברוב חסדיו לחדש חידושים ופירושים ורמזים בדברי אגדה שדברו בהם חז"ל בתלמוד ועשיתם חיבור אחד וקראתי החיבור הזה בשם בן יהודה.

למעשה, ר"ח נהג כל חייו מצעירותו ועד שיבתו להעלות על הכתב את המחשבות שעלו בראשו, כמובן דברי תורה אבל גם סיפורים ומעשיות, פיוטים, פתגמים, חידות ועוד.¹⁹ במהלך השנים הוא עיין שוב ושוב

16 קאנון אלנסא, בגדד 1906. החיבור תורגם לעברית בידי רב"צ מוצפי, ירושלים תשל"ט. סחיק, תמורות, מנגיד את התיאור של האישה האינדיאלית כמשתקף מ"קאנון אל נסא" עם השינויים שחלו בחיי האישה הבגדדית ובמעמדה בשלהי המאה ה'ט. אילן, קאנון אלנסא, מדגיש את הפן המוסרי של החיבור על רקע האווירה החברתית והתרבותית בקהילת בגדד בסוף ימיו של ר"ח.

17 ר' אהרן בן הרי"ח מונה בין שבחי אביו את ההבחנה בין בני אדם: "בהעריך מעשה איש ופקודתו, בתהלוכות חייו בשבתו בביתו ובלכתו, ובענייני עסקיו איש איש ומלאכתו, מול סדר עבודתו לאלוהיו ושמירת חוקי דתו" (בן איש חיל ח"ב, ירושלים תר"ע, הקדמה; דעת ותבונה, ירושלים תרע"א, הקדמה).

18 רב"צ חזן, "קיצור תולדות ר"ח", הודפס בהקדמה ל"דעת ותבונה", שם. דרשה אחת לסיום התלמוד הודפסה ב"בניהו", עמ' רטו-רכה.

19 יש עדויות רבות ללהיטות הכתיבה של ר"ח, בין היתר דברי נכדו, ר' דוד, אשר סיפר שסבו נהג בחג השבועות ובראש

באגדות, במחזוריות של ארבע שנים, בכל פעם בעיניים חדשות, וחידוש בהן חידושים לפי הרוח הטובה ששרתה עליו באותה עת, על פי הפשט, הרמז או הסוד. כך נאספו ונערכו בחדרו החל משנת כת"ר (1860) - השנה שבה התחיל להורות את השיעור היומי - מאות הערות וביאורים על אגדות התלמוד. בחודש אב תרנ"ו (1896) רי"ח כתב: "אני עסוק מאוד בסידור החיבור על מאמרי 'עין יעקב' על כל התלמוד. עלי לחזור לסדרו ולהעתיקו מחדש בעזרת השם וישועתו".²⁰ "סידור החיבור והעתקו" כלל הגהה של החידושים שנאספו במשך יותר משלושים וחמש שנה. רי"ח ניגש אז לתקן את הלשון, להוסיף ולגרוע,²¹ וכן לערוך את הביאורים, הפעם לא לפי סדר ההוראה או התחדשות הרעיונות אלא לפי סדר ההופעה של האגדות בתלמוד. אנחנו יודעים שהוא העתיק את חידושי בקונטרסים ממספרים בכתביה תמה בכתב חצי-קולמוס לפי סדר דפי התלמוד, וכך שלח אותם להדפסה בירושלים.

דרך עבודה זו מסבירה לנו מדוע אנו מוצאים לעתים קרובות ביאורים מספר לאותה אגדה, בחלקם הם משלימים זה את זה ובחלקם הם ביאורים מקבילים וחלופיים שנולדו בהזדמנויות שונות, ועל כן אינם קשורים זה לזה ומחברם אינו מרגיש מחויב להכריע ביניהם.²²

איֶדָאָה של פרשנות מרובדת

מעל הגורמים הנסיבתיים שמנינו לעיל, כמו ההתהוות של הפירוש כאסופה והפנייה לקהלים שונים, או אולי כרקע להם, ניצבת האיֶדָאָה שלפיה התורה מדברת בו-בזמן ברמות שונות ומרובדות של הבנה והעמקה. איֶדָאָה זו, אשר שורשיה במדרשי חז"ל, נתמכת במסורת פרשנית ארוכה, בעיקר בפרשנות המקרא.²³ המקובלים דגלו בתפיסה של ריבוי משמעויות בתורה (שבעים פנים, שישים ריבוא ניצוצות התורה, אין סופיות של דבר ה') כשהתבנית המרובדת של הפרד"ס (פשט, רמז, דרש וסוד) מתאימה לסכמה המרובעת של העולמות (אבי"ע) ושל הישות האנושית (נר"ן).²⁴ מפרשנות התורה עברה הגישה

השנה לקרוא תהלים בביתו ברוב עם, "ובכל מקום שהתחדש לרבנו איזה חידוש היה שם באותו מקום זירעונים לסימן כי במקום זה התחדש לו פירוש, ולמחרת היה כותבם על גבי הקונטרס בציון תאריך היום והשנה" (מובא בספר החיים והשלום, בהקדמה בהערה).

20 מובא על ידי בן יעקב, פרקים, אגרת י, עמ' 433.

21 ראה ברכות נח ע"ב: "ואנא עבדא כתבתי בעיניי זה דברים באורך ולא העתקתיים פה ואי"ה יבואו במקום אחר".

22 בדרך דומה התחבר הפירוש "אור החיים" על התורה בידי ר' חיים בן-עטר, כפי שהוא מתאר בהקדמתו: "ויחדתי זמן מועט למצוה זו לפרש שנים ושלושה גרגירים... כתבתי וקיבצתי על יד זעיר שם זעיר שם את אשר הבינתי, מהם יישור הכתובים דרך עיון בשיעור הדבור עצמו דרך פשט, ומהם דרך דרש, ומהם דרך רמז, ומהם דרך סוד... וקבצתיים ושמתי באמתחתני". ראה בנטוב, אור החיים, עמ' 284; טויטו, רבי חיים בן-עטר, עמ' 29-30.

23 ר' אברהם אבן עזרא הוא אולי הראשון אשר בנה את פירושו בהדרגה, מהביאור הלשוני אל התוכן הגלוי וממנו אל הסמוי, ראה בעיקר את פירושו לשיר השירים. פירושו של ר' יוסף אבן עקנין לשיר השירים (מחצית השנייה של המאה ה"ב) מציג הדרגה תוכנית ברורה החל מביאור בדרך הפשט, עבור לביאור על פי מדרשי חז"ל וכלה באלגוריה פילוסופית שהיא לדעתו המשמעות העיקרית והנעלה (ראה מאמרי "פירושו של ר' משה אבן תבון לשיר השירים"). ידועה עמדתו של הרמב"ן: "יש לו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם אבל יסבול הכתוב את הכל והיו שניהם אמת" (השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, שורש שני); "תדע כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמזו בעליונים" (פירוש על התורה, בראשית א, א). דרך כתיבה זו בפרשנות התורה הלכה והתבססה בבית מדרשו של הרמב"ן והרשב"א, והיא ממאפייני פירושו של ר' בחיי בר אשר (ראה דבריו בהמשך).

24 פרשנות הפרד"ס נסקרה רבות במחקר בהקשר לפרשנות התורה, ראה תשבי, משנת זוהר (עמ' שסג-שצח); פונקשטיין, פרשנות הרמב"ן, עמ' 43-44; Talmage, Apples of gold, pp. 319-321; אידל, אברהם אבולעפיה, עמ' 86-122; דן, על הקדושה, עמ' 68, 96-99. על אינסופיות התורה ראה Idel, Infinities of Torah.

המרובדת אל הפרשנות של דברי חז"ל.²⁵

רי"ח אימץ מסורת זו גם בדרשנות וגם בפירושו לתורה ולמקרא.²⁶ החלת הגישה של ריבוי פרשנויות גם על דברי חז"ל מנומקת על ידו בפרפרזה על דברי דוד (שמואל ב כג, ב) "רוח ה' דבר בם ומילתו על לשונם", כדבריו בהקדמה ל"בן יהודע" (ההדגשות במובאות הבאות הן שלי):

מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי אשר זכני ברוב רחמיו וכרב חסדיו להבין משל ומליצה דברי חכמים ויחידותם אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם בדברי האגדה אשר הובאו בתוך הים הגדול והנורא הוא הנקרא תלמוד בבלי הבלול במקרא במשנה בהלכה ובאגדה.

הכוונה של רי"ח במליצה זו לומר שאף כי הדברים יצאו מפי בן אנוש הרי שלא האומר הגה אותם מתוך חשיבה אנושית ספקולטיבית עצמאית אלא הם הושטלו בו כהארה ממרום בדרך של מה שנקרא "רוח הקודש", כפי שהוא מבהיר בהקשר של תיקון תפילת העמידה:

יען שדברים אלו נתקנו בנבואה ורוח"ק שלא תקנום אנשי כנסת הגדולה על פי חכמתם, אלא רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם, שהוא יתברך שם בפייהם דברים אלו לתקנם, כאשר ישיים דבר בפי הנביא שבו צפון כמה וכמה נסתרים, כמשפט המקראות של תנ"ך שנתנו להידרש בשבעים פנים (בן יהודע, ברכות לא ע"א)

ובהקשר אחר:

כי רבי ירמיה בין בתחילה בשאלתו הנזכרת לעיל, ובין לבסוף כשהשיב לשאלה דרבנן, רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו, כי גדול כחן של רבותינו התנאים ואמוראים להוציא מפייהן מלין אשר תוכם רצון אהבה סודות עליונים, והכל ברוח הקודש, כל אחד כפי מעלתו, זכותם יגן בעדינו, והה"ב.

(בן יהודע, בבא בתרא כג ע"ב)

לדעת רי"ח, ההשלכה של הקביעה שהאגדות הן דבר ה' אשר השמיע את דברו באמצעות חז"ל היא שניתן להניח שטמונים בהן משמעויות רבות וסודות עליונים, אף מעבר לאלה שעליהם חשבו אומריהן. האגדות ראויות להתפרש בשבעים פנים כמו פסוקי המקרא ונאומי הנביאים, ורי"ח מבקש לראות בביאורים אשר זיכה אותם הקב"ה לחדש חלק מהמשמעויות הטמונות בתוך האגדות.²⁷ ריבוי הפרשנויות

25 סרמוניטה, תגמולי הנפש, עמ' 181, מצביע על החלוקה של ספרות האגדה לשישה סוגים של ר' הלל מווירונה כניסיון להתאים את המבנה המרובד של הפרד"ס לעולם האגדה. אבל כבר אצל הרשב"א ותלמידו, אבן שועיב, אנחנו פוגשים פרשנות רבת רבדים למאמרים האגדתיים של חז"ל, ראה הורבין, אגדה ופרשנותה.

26 ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 46–53.

27 רי"ח מביא את ההיגד "רוח ה' דבר בי ומילתו על לשוני" גם "בבן יהודע", ברכות כח ע"ב (תלמיד ריב"ז); עירובין יג ע"ב (ד"ה "ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו"); פסחים לג ע"א (ד"ה "אין בגזירת עירין") ועבודה זרה ב ע"א (ד"ה "לעתיד לבוא"). ראה גם שו"ת רב פעלים מה שהביא בשם שו"ת חוות יאיר המחיל את הביטוי על המקובלים הראשונים, ואף על דברי האר"י וגוריו. ב"בניה" ברכות ג ע"א רי"ח משער שלעתיד לבוא ילמדו כל ישראל תורה באופן שהקב"ה יערה עליהם רוח ממרום ויתגלו להם תעלומות חכמה ללא מלמד, בהתאם לפסוק "רוח ה' דיבר בי ומילתו על לשוני". כוונתו כנראה למעין דיבור אוטומטי שבו הדובר מניע אמנם את שפתו ומוציא מילים מפיין אך אין הוא האדון (הבלעדי) עליהן ולא מוחשבבתו (בלבד) הן נובעות, שכן ה' מדבר בו ומדובב אותו כאילו דוחף לו מילים לפיו, כך שהדיבור המופק אינו יכול להיות מיוחס לדובר אלא לה' שהוא מקור יניקתו. רי"ח מכנה תופעה זו "רוח הקודש" או "עירוי רוח

המוצעות לאגדות התלמוד תואם איפה את תפיסת התורה ואת האינצ'אה של ר"ח הגורסת שדבר ה' הוא רב-ממדי ורב-משמעי, ועם ריבוי המשמעויות מתעצם ומתגלה השייך האלוהי של האגדות. העיון במפעלו הספרותי של ר"ח מלמד שהוא מבחין בין טקסטים חד-משמעיים הנושאים ידע חד-משמעי ומחייב, כמו ההלכה המובנת כפשוטה והקבלה המובנת על פי הסוד, לבין טקסטים רב-משמעיים, כמו המקרא והאגדה הנתונים לפרשנויות ושייטות להסיע את המעיין "בין העולמות" במרחבי הפרד"ס.²⁸ אחת ממעלות האגדה היא שהיא רב-משמעית וניתן להבינה ברבדים שונים. כך עולה יפה מביאורו של ר"ח לאגדה הידועה הבאה:

רבי אבהו ורבי חייא ברבי אבא איקלעו להווא אתרא, רבי אבהו דרש באגדתא, רבי חייא בר אבא דרש בשמעתא, שבקוה כולי עלמא לרבי חייא בר אבא ואזול לגביה דרבי אבהו, חלש דעתיה. אמר ליה: אמשל לך משל, למה הדבר דומה? לשני בני אדם, אחד מוכר אבנים טובות ואחד מוכר מיני סידקית, על מי קופצין, לא על זה שמוכר מיני סידקית?²⁹ (סוטה מ"ע"א)

ר"ח מבאר:

והא דעשה המשל של הדורש אגדה למוכר מיני סדקית, אין בזה זלזול לדברי אגדה, אלא אדרבה הוא שבח גדול, כי דברי אגדה יש בהם פשט ודרש ורמז וסוד, שהם ראשי תיבות פרד"ס, כנגד ד' עולמות אצילות בריאה יצירה ועשייה, והדרשן מקשר בהם העולמות זה בזה, ומחברם כמעשה מחט סדקית, התופרת ומחברת חתיכות הבגד זה בזה, ומתקנת הקרעים והנקבים. (בן יהודה, שם)

מיני סדקית הם "כלי מלאכות נשים ועניים, כמו פלכים, מחטים וצינורות שמתוך שדמיהם קלים יש להם קונים הרבה" (רש"י). רבי אבהו רצה לפייס את רבי חייא וטען שיש הרבה קופצים על האגדה משום פחות ערכה וקלות השגתה, לעומת ההלכה שהיא קשה להבנה ושמורה לבני מעלה כמו אבנים יקרות. ר"ח מוסיף שרק ברושם הראשוני יש בהשוואה למיני סדקית זילות בערך האגדה. למעשה, רבי אבהו בחר בדימוי זה גם כדי לרמוז על תכונה נעלה של האגדה, שהיא - בניגוד להלכה - רבת משמעויות וניתנת להבנה בארבעה רובדי הפרד"ס. בעל האגדה הדורש בפסוקים או פרשן האגדה הדורש אותה עצמה חורז דרך הטקסט האחד את המשמעויות השונות הכלולות בו. כמו התופר המאחד במחטו אריגים - כך הדרשן-הפרשן מחבר וקושר זה לזה טקסטים, הבנות ועולמות. ר"ח רואה במעשה הפרשנות והדרשנות פעולה של איחוי וקישור, ועל כן ככל שתרכינה הפרשנויות על אגדה מסוימת, ובפרט כאשר הפירושים מתייחסים לרבדים השונים של המציאות, כך תודגש האחדות שבדימוי.³⁰

לסיכום, ניתן לומר שתופעת ריבוי הפרשנויות המובאות ב"בן יהודה" וב"בניהו" וגיוון נעוצה הן באופן שבו חוברו הספרים כאסופה ולקט של פירושים שנהגו במהלך תקופה ארוכה, הן ברצון של המחבר

ממרום", או "השגה ללא מלמד", כלומר השגה שאינה תוצר של תהליך חשיבה ספקולטיבי אלא הארה והתגלות. על דברי עצמו הוא נוהג לומר שהם נאמרים ב"סייעתא דשמיא", מבלי להבהיר את מידת המעורבות של השמים בגילוי הדברים.

28 ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 73-74.

29 בעברית: ר' אבהו ור' חייא בר אבא הגיעו לאותו מקום, ר' אבהו דרש באגדה, רבי חייא בר אבא דרש בהלכה, הניחו כולם את רבי חייא בר אבא והלכו אצל ר' אבהו, חלשה דעתו. אמר לו...

30 ראה הרחבת הרעיון של דימוי הפרשנות לפעולת האיחוי של החיית בביאורו של ר"ח למשנה במסכת אבות "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", חסדי אבות, דף קיב (מובא גם במשל ונמשל, סי' פא).

להיענות לצרכים חינוכיים שונים ולספק את היכולות האינטלקטואליות המשתנות של ציבור הלומדים והן מתוך אידיאה שדברי חז"ל הם דבר השם ולכן כוללים אין סוף משמעויות ודבריהם אמת בכל העולמות. המפרש בדרך הפרד"ס ומציע הבנות ברבדים השונים פועל לאיחוד העולמות. המגוון הגדול של הפירושים של ר"ח הנבדלים בתוכנם ובדרכי הפרשנות שלהם הולם במיוחד את אגדות התלמוד, שגם בהן רבים הסגנונות ודרכי המבע.

לסדר הבאת הפירושים

בחיבורים פרשניים שבהם הפרשן מציע כמה פירושים חליפיים למקור אחד ישנה חשיבות לסדר הבאת הפירושים. כאשר הפירושים אינם באותו רובד הדרך הנפוצה היא "ממטה למעלה", כפי שרבינו בחי בר אשר מתאר בהקדמה לפירושו על התורה:

ומפני שידעתי כי מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים ודרכים: יש מהם דרך הפשט ורודפים, ויש מהם לדרך המדרש נכספים, ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים, ויש בני עליה במסילה העולה בית אל עיני לבם צופים... על כן ראיתי לחלק באור ספרי זה על דרכים אלה כולם... לעלות מן הנגלה אל הנעלם. הדרך הראשון דרך הפשט... הדרך השני דרך המדרש... הדרך השלישי דרך השכל... הדרך הרביעי הוא דרך ה', הדרך ישכון אור.

ר' בחי בחר לערוך את הפירושים השונים שיביא בספרו לפי סדר עולה, מן הנגלה אל הנעלם. המעבר המדורג מהפשט הליטראלי אל הקריאה המדרשית וממנה אל המשמעויות הפילוסופיות והקבליות של הפסוקים משקף את המסלול האינטלקטואלי והנפשי שעובר הפרשן תוך כדי לימוד התורה. ר' בחי קורא למעיין להצטרף אליו למסע על "המסילה העולה בית אל" המתחיל בעולם הארצי המוכר והגלוי, מתקדם אל הדימויים והמשלים המדרשיים, עובר אל הלקחים ההגותיים כדי להגיע אל המחזות הנעלמים שם שוכן אור ה'. ללא ספק, התבנית הקבועה של עריכת הפירושים מציבה מדרג ערכי בדרכי הפרשנות. עוד לפני רבינו בחי הלכו מפרשי התורה בארבע דרכים שונות, כל אחד בדרכו הוא, ואילו הוא החליט לאמץ את כל הדרכים וכן לסדר ולערוך אותן לפי סדר עולה, כאשר דרך הפשט נחשבת לקומה הנמוכה ולנקודת המוצא שממנה מתעלים לקומת הדרש, להבנה השכלית ובקומה העליונה – הסוד והקבלה.³¹

ר"ח, שהיה איש קבלה, מזדהה כמובן עם התפיסה הרואה ברובד הסוד את הרובד הנעלה של התורה.³²

31 על מקורותיו של ר' בחי בדרכי הפרשנות השונות ראה מהד' הרב ח"ד שעוועל לביאורו של רבינו בחי על התורה, עמ' 12–17. על ר' בחי והפרשנות המרובעת ראה Scholem, On the Kabbalah, עמ' 59, 62. זהו גם הסדר הרווח בפירושי הרמב"ן לתורה: פשט – מדרש רבותינו – על דרך האמת (סוד), אם כי ייתכן גם סדר אחר. על הפרשנות המרובדת של ר' אברהם אבולעפיה ראה אידל, אברהם אבולעפיה, במיוחד עמ' 120–122. גם המהר"ל נוהג לערוך פירושים חליפיים לאגדה אחת מהנגלה אל הנסתר, ראה גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה, עמ' 207–212. 32 לדוגמה, מתוך פירושו לאגדות ב"ב בן יהודה: "בספינתא – רוצה לומר לימוד הסוד, שהוא החשוב שבלימודים" (בבא בתרא עג ע"ב); "ברכה ראשונה אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה היא כנגד חלק הסוד, לכן נאמר קדשנו כי כל קודש הוא בחכמה, וחלק הסוד הוא בחכמה... והנה יש אינם מאמינים בחלק הסוד, ולכן אלו לא ברכו בתורה תחלה, שהיא ברכה ראשונה אשר היא כנגד חלק הסוד, ולזה אמר על עזוב את תורת, תורת יוד, כי חלק הסוד הוא כנגד יו"ד דשם הוי"ה שהוא סוד חכמה" (נדרים פא ע"א); וכן ב"בניהו": "טוב דיבור של תורה שהוא בחלק הסוד המתניחם לגלגולות יותר מלימוד העיון והסברה שדומה לאשוגם הוא יותר טוב מלימוד הגרסה הנקראמים" (ברכות מד ע"ב).

הוא מזכיר לעתים את ההקבלה שבין רובדי הפרשנות (פרד"ס) עם ארבעת העולמות (אבי"ע) ועם ארבע אותיות השם, "כי ארבעה חלקי פשט רמז דרש סוד הם כנגד אצילות בריאה יצירה ועשיה, וכנגד ארבעה מילואים דשם הוי"ה, וחלק הסוד הוא כנגד אצילות" (בן יהוידע, חגיגה יד ע"ב).³³ ההקבלה היא כיאסטית: הפשט מקביל לעולם העשייה התחתון והסוד לעולם האצילות העליון. האם הקבלה זו תתבטא גם בסדר הבאת הפירושים בחיבורים של רי"ח? לא מצאנו בכתביו התייחסות עקרונית לעניין זה. בפירושו לאגדות ישנה הערה קצרה הנוגעת לעניינו בהקשר לדרשת נוטריקון של המילה "אנכי" (שבת קה ע"א):

רבי יוחנן אמר: אנכי – נוטריקון: אנא נפשי כתיבת יהבית (אני עצמי כתבתי ונתתי). ורבנן אמרי: אמירה נעימה כתיבה יהיבה (אמירה נעימה כתובה ונתונה). איכא דאמרי אנכי למפרע: יהיבה כתיבה נאמנים אמריה (הנתונה והכתובה נאמנים אמריה).

התלמוד מביא בסוגיה דוגמאות מספר לנוטריקון, ביניהן שלוש הדורות את המילה "אנכי" – אחת של רבי יוחנן הרואה ב"אנכי" (רש"י: במקום "אני") הדגשה של הגוף הראשון המדבר שהוא הוא זה שכתב ונתן [את התורה], ושתי דרשות של רבנן המדגישות את טיבה הנעים והנאמן של התורה הכתובה והמסורה. הדרשה הראשונה של רבנן עוקבת אחר אותיות המילה, ואילו השנייה דורשת את האותיות מהסוף אל ההתחלה, מה שמביא את רי"ח להעיר על סדר הצגת רובדי התורה:

ורבנן אמרי אמירה נעימה – נראה לי בס"ד כנגד פרד"ס: אמירה בלחישו זה הסוד, נעימה דרש, כתיבה רמז, יהיבה פשט. והא"ד נקטי כסדר שאדם יתחיל ללמוד, שהסוד לומד באחרונה.

ארבע האותיות של המילה "אנכי" מקבילות לארבעת הרבדים של הפרד"ס, אם כי בסדר הפוך: האמירה היוצאת מהבל פיו של המדבר היא סודית, כלחישה האינטימית שאינה משתפת שום צד אחר ורק הקרובים מבחינים בה ולא תמיד היא מובנת להם;³⁴ הנעימות מזכירה לרי"ח את הדרש, אולי משום שהדרשות חביבות ומושכות את הלב; הרמז נבנה על פיענוח של האות הכתובה; הנתניה מתחברת כבר אל האדם המקבל. לפי זה הנוטריקון הראשון של רבנן מתאר את מסירת התורה מן ה"אמירה" אל ה"נתניה", כלומר מן הסוד אל הפשט, כסדר השתלשלות העולמות – אבי"ע, ממעלה למטה.³⁵ הנוטריקון השני מעדיף לדרוש את המילה "אנכי" מסופה אל תחילתה ולתאר את תהליך ההשגה מנקודת מבטו של המקבל, ממטה למעלה, כסדר נוטריקון הפרד"ס. לפי ביאורו של רי"ח זהו סדר התהליך הדיקטי המתחיל מן הידוע והמוכן ומתקדם לעבר מה שטרם הושג, ועולה בהדרגה אל הסוד הנעלם.³⁶

33 וכן: "שוש אשיש בה" – שאעסוק בתורה בפשט רמז דרש סוד, שהוא כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה" (בן איש חי ב, דרוש א לשבת כלה, עמ' ריא).

34 ראה זוהר, כרך ב, תרומה, קלג ע"ב ואילך, ושם קלח ע"ב, וכן זוהר חדש כרך א, יתרו, סח ע"ב.

35 על ההקבלה שבין הפרשנות המרובעת של הפרד"ס לבין ההשתלשלות המרובעת של העולמות, אבי"ע, ראה, Idel, Absorbing Perfections, עמ' 433–434.

36 לצד פעילות ענפה להטמעת הערכים הבסיסיים של הקבלה בקרב ההמון דגל רי"ח בריסון הוראת הסודות ובלמוד מסודר ומדורג: "תחילה ילמוד בחלק הנגלה שהוא רמזו בעין השמאלי, ואח"כ ילמוד בחלק הסוד הרמזו בעין ימין... אבל הניגש ללמוד מתחילה בחלק הסוד גם כן ומשתמש בשני עיניים, הרי זה חציפות ועזות גדולה... כי הורס לראות אותה ראייה גמורה בתחילת כניסתו אליה..." (אבן שלמה ד ט). וכן בן יהוידע, שבת פח ע"ב: "והאדם יעסוק תחלה בנגלה, ואחר שיהיה לו יסודות חזקים בלימוד הנגלה אז יעסוק בלימוד הנסתר, ואין ראוי שיעיז פניו לגשת אל לימוד הנסתר מקטנותו, וזהו כדמיון הכלה שבושה להביט בבעלה בזמן חופתה בשתי עיניה, אלא סוגרת אחת ורואה באחת,

נדמה שבהערה הקצרה הזאת בשתי המשמעויות הנוטריקוניות של אותיות "אנכי" רי"ח מצביע על שתי דרכים במסירת התורה, ובכללן על שתי אפשרויות בסדר הצגת הפירושים: ממעלה למטה, כדרכו של רעיון הנהגה בניסוחו הכללי והמופשט והולך ומתגשם ביישומו המוחשי והספציפי, או ממטה למעלה, כדרך ההתקדמות האפיסטמולוגית המתפתחת מהקונקרטי אל הספיריטואלי.³⁷ הצגה עקבית של הביאורים בדרך הראשונה הייתה מחזקת את הגישה הרואה בתורה את דבר האלוהים היורד משמים להתכים את האדם, ומנגד הצגה עקבית של הביאורים בדרך השנייה הייתה מחזקת את הגישה הרואה בתורה את הדרך שבאמצעותה האדם עולה ומתעלה ומתחבר אל האלוהים.

כאמור, מלבד ההערה הפרשנית הזאת לא מצאתי בדברי הרי"ח התייחסות עקרונית לשאלת הסדר הראוי להצגת כמה פרשנויות חליפיות לאגדה אחת. פניתי איפה להתנהלותו המעשית לבחון את סדר הביאורים כפי שהם מובאים בפועל בספרים "בן יהוידע" ו"בניהו". מתברר שרי"ח נקט באפשרויות שונות בסידור הביאורים, כפי שנראה בסעיפים הבאים.

ביאורים ערוכים מהפשט אל הסוד

בחיבורים של רי"ח רבים הפירושים הערוכים מהפשט אל הסוד, כאשר רי"ח מציב קודם כול את המימרה התלמודית במישור המוחשי והקונקרטי³⁸ ולאחר מכן מציע בהדרגה הבנות במישור המופשט והקבלי. נעניין בשתי דוגמאות בולטות.

א. דם זרם במרזבי ציפורי

התלמוד (מועד קטן כה ע"ב) מביא סוגיה אגדתית שעניינה הספדים ובהמשכה רשימה של אירועים מיוחדים שאירעו עם הסתלקותם של חכמים. בין היתר מסופר שם: "כי נח נפשיה דרבי יוסי - שפעו מרזבי דציפורי דמא" (כשנפטר רבי יוסי - שפעו המרזבים של ציפורי דם).

רי"ח מבאר:

כי נח נפשיה דר' יוסי שפיך מרזבי דציפורי דמא – נראה לשון מליצה הוא לומר שהורידו עליו דמעות

אבל אחר שנעשית לו אשה גמורה אז מבטת בו בשתי עיניה". וראה שו"ת רב פעלים ח"ג, סוד ישרים סימן א, ובמשל רב החובל שם, וכן שם סי' יג: "לא ישר בעיני דרך אותם האנשים המצפצפים בחכמת הקבלה והם נגשים לתפוס הסידור של רבינו הרש"ש ז"ל ולכווין בו ע"י הסתכלות עיניהם בסידור, דהא ודאי טלית זו של הכוונות נאה להשרידים אשר תורת הסוד אומנותם ואין להם עסק במילי דעלמא ויגעו בלימוד חכמה זו בעיון ולא בגרסא בלבד, וכל אדם צריך לבדוק עצמו ויכיר ערכו...". וראה עוד רב פעלים ח"ב, סו"י סי' יג; אדרת אליהו, פרשת האזינו; עטרת תפארת עמ' 125; בן יהוידע חגיגה יג ע"א; בניהו תענית ז ע"א, וראה בהרחבה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 217–221.

37. רי"ח מגלה בפירושו רגישות רבה לסדר הבאת הדברים בתלמוד ומרבה להעיר על כך בפירושו, לדוגמה: ברכות ד ע"א: "שכל מלכי מזרח ומערב – יש להקשות, למה נקט מלכי מזרח ומערב ולא אמר מלכי צפון ודרום... ועוד יש להקשות למה הקדים מזרח למערב", שם, ו ע"ב: "יתורין דקדוק גדול אשר לא ראיתיו במפרשים והוא דקדוק עצום איך יביא דברי ר' שמעון בן עזאי שהוא תנא אחר דברי האמוראים? ולפי מה שכתבתי בס"ד יתורין שפיר" (סדר חשיבות ולא סדר כרונולוגי); שם, י ע"ב: "בשלמא למ"ד אכסדרא – קשיא, הוה ליה למימר בשלמא למ"ד עליה ברישא, כיון דהעליה כתיבה ברישא דקרא". לדעת רי"ח קריאת האותיות כסדרן היא מבחינת אור ישר ומבחינת תורה שבכתב, קריאתן למפרע היא מבחינת אור חוזר ומבחינת תורה שבעל פה (וראה עוד: בן יהוידע, שבת מא ע"א; קד ע"א; קנו ע"ב; חגיגה יד ע"א; ב"ב י ע"ב; סנהדרין קי ע"ב).

38. ככלל קיימת בפירושי רי"ח נטייה בולטת לקונקרטיות של האגדה, ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 116–119.

חדות, כמו שאומרים העולם האבנים בכו עליו דם, כן אנשי צפורי הורידו עליו דמעות רבות חדות וחמות. או אפשר אותו היום מטר גדול ושפוך מרזבי מטר, אך על ידי נס נהפך גוון המטר אדום כדם לכבודו. או יובן דרך רמז קאמר, כי הצדיק בחיי חיותו יתמלאו השבילים של בני עירו שפע חסד ובכרה, ואותו היום נהפך השפע שלהם לדינים, כי הדם רומז לדין, והיינו כי אותו היום נתחדשו עליהם צרות בר מינן. (בן יהודע, סנהדרין קט ע"א)

ברור לר"ח שפשט המימרה אינו כמושמעה ולא ירדו נחלי דם במרזבי ציפורי, עם זאת הוא סבור שהמימרה מתארת אירוע מציאותי שהתרחש באותו יום בציפורי. לפי האפשרות הראשונה התלמוד מתאר באופן מליצי ופיוטי את רוב הבכי והכאב בלוויה של רבי יוסי, דמעות הצער של הנוכחים מדומות לדם הנשפך מן המרזבים. ההבנה השנייה, מציאותית אף היא, מתבססת על ההנחה שביום פטירתו של רבי יוסי ירדו גשמים בציפורי וכאילו גם המרזבים בכו. ר"ח מסביר שהצבע האדום של מי הגשמים הוא נס מן השמים, כביטוי של הזדהות עם הצער בהסתלקות החכם הגלילי.³⁹ אחרי הפירושים הראליים ר"ח מציג לקרוא את המימרה כאלגוריה, כאשר המרזבים הם משל לשפע רוחני מהעולמות העליונים המשפיע על העולם התחתון. בהיות הצדיק בחיים נהנו אנשי העיר בזכותו משפע של חסד, ועם פטירתו התהפכו "צינורות השפע" מחסד לדין. לפי זה עניינו של המשפט התלמודי אינו בהתרחשות הארצית אלא בשינוי בהתרחשות השמימית.

ר"ח מדייק במונחים הספרותיים ומבחין בין "לשון מליצה", שהיא דימוי, לבין "רמז", שהוא בהקשר זה אלגוריה. את הפירושים הוא מסדר ממטה למעלה: 1. תיאור התנהגות אנושית, 2. התרחשות ארצית כביטוי להתייחסות אלוהית כביכול, 3. שינוי בעולמות העליונים.⁴⁰ ר"ח מציג את הביאורים כאפשרויות שונות להבנת המימרה התלמודית מבלי להכריע ביניהן, ומשתמע שמבחינתו שלושתן עולות בקנה אחד (האופציה של הפשט הצרוף, דם ממש, נשללת על ידו בהבלעה). רק סדר הביאורים מעלה את הלומד מהרובד המציאותי אל הרובד הקבלי.

ב. השווקים וארצות החיים

בדוגמה הבאה ר"ח מציג ארבעה פירושים לדרשה אחת (יומא עא ע"א):

"אתהלך לפני ה' בארצות החיים" (תהלים קטז) – אמר רב יהודה: זה מקום שווקים.

ר"ח מקשה ומיישב:

קשה מה שייכות לומר על מקום שווקים אתהלך לפני ה'.

ונראה לי בס"ד כי אתהלך לפני ה' ודאי קאי על בתי מדרשות, וכמו שאמרו גבי דואג (שמואל א כא, ח) "נעצר לפני ה'", שהיה מחובשי בית המדרש.⁴¹ אך אם האדם צריך לתקן בידו מאכלו ומלבושו,

39 ברוח הפירוש הזה אפשר לשער שהמים האדימו מהסחף של אדמת טרה רוסה הנפוצה בגליל.

40 השווה בן יהודע, מועד קטן כה ע"ב, ד"ה "אחיתו עמודי דקסרימא", שם ערך ר"ח את הפירושים בדרך שונה: 1. תיאור מציאותי נסי המקבל את הצדקתו מתוך המעלות הרוחניות של רבי יוסי; 2. הבנת המימרה כמליצה. בעניין המונחים הספרותיים אצל ר"ח ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 155–162.

41 לא מצאתי את מקורו, ואולי הכוונה לכינוי של דואג באותו פסוק "אביר הרעים", ולפי המדרש משמעו שדואג היה אב בית דין וראש הסנהדרין (ראה תנחומא שופטים, ב).

מוכרח לאבד כמה שעות ביום בשביל תיקונם והכנתם. אבל בעיר שיש שווקים שהכל מוכן ומתוקן דאפילו תבשילים מוכרים בהם באופן שאין אדם צריך לתקן בידו כלום אלא קונה ואוכל תיכף קונה ולובש תיכף אז על ידי כך יוכל להיות נעצר לפני ה' בבית המדרש בתמידות. והוא שנאמר אתהלך לפני ה' בבית המדרש בתמידות הוא רק בארצות החיים, רוצה לומר במקום שיש שווקים שהכל מוכן ומוזמן ואין צורך לאבד הזמן.⁴²

או יובן בס"ד על פי מה שכתב הרמב"ם ז"ל⁴³ בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו) זה כלל גדול בתורה שהאדם גם בעסק הגשמיים יכוין בעבור עבודתו יתברך. ולזה אמר אתהלך לפני ה' כלומר בכל עת אני רואה עצמי לפני ה' וגם בהיותי עומד בארצות החיים זה מקום שווקים לקנות דברים הגופניים, כי אני מכוין לעבודתו יתברך.

או יובן הכונה על פי מ"ש רבינו האר"י ז"ל כשאדם מהלך צריך לכוין שתי רגליו הם כנגד נצח והוד שהם תרין שוקין ודוק.⁴⁴

או יובן רמז על אחיזתו שהוא במלכות, אתהלך לפני ה' בחינת פנים בארצות החיים, ודרש רב יהודה ארצות החיים על מקום שווקים הם נצח והוד שהם תרין שוקין, ושווקים לשון שוק וירך ששם מקום היחוד, וההי"ב.⁴⁵ (בן יהודה, יומא עא ע"א)

בעקבות דרשתו של רב יהודה, רי"ח מסדר כאן ארבע הבנות לפסוק "אתהלך לפני ה' בארצות החיים". הפירוש הראשון הוא קונקרטי מאוד, המשורר מייחל לשהות בבית המדרש הממוקם בקרבת השוק. "לפני ה' " הוא בית המדרש ו"השוק" כאן כפשוטו וכמשמעו, מקום שכל מזונותיו ומלבושיו של אדם מצויים וזמינים בו, כך שהאדם פנוי לעבודת השם ופטור מלבוזו מזמנו וממרוצו לסיפוק צרכיו. הפירוש השני הוא תודעתי ומדבר על "לפני ה' " כתודעה של נוכחות אלוהית, ועל "שווקים" כמסמלים את מכלול ההתעסקות בעניינים ארציים. זירת ההתרחשויות בשני הפירושים הראשונים האלה היא בעולם הזה הארצי: בראשון המדבר נמצא פיזית פעם בשוק ופעם "לפני ה' " בבית המדרש, ובפירוש השני הוא נמצא פסיכולוגית-נפשית בתודעה של "לפני ה' " (גם כאשר פיזית הוא נמצא ב"שוק"). בשניהם הכוונה ב"שוק" כפשוטו למרחב העסקים, במובן המצומצם הגאוגרפי או במובן הרחב. שני הפירושים האחרונים הם קבליים, וזירת ההתרחשויות מתעלה לעולמות העליונים. על פי ההבנה השלישית המונח "שווקים" נדרש כ"שוקיים": האדם מתהלך כשתמונת הספירות נלגד עיניו, ובה הספירות נצח והוד מקבילות לרגליים. על פי ההדרכה של האר"י כאשר אדם מפעיל אחד מאבריו עליו להתחבר ולכוון מנטלית אל הספירה המקבילה לאותו אבר, בבחינת "מבשרי אחזה אלוה". כך האדם מתהלך ומניע את עצמו כשבאופן מדיטטיבי הוא "לפני ה' ", כלומר חושב ומוכון לספירות. לפי פירוש זה ה"שווקים" הם בו בזמן גם השוקיים של האדם וגם הספירות

42 השווה לפירוש רש"י: "זה מקום שווקים – שאדם מוצא לקנות מזונותיו, ולפי שהיה דוד מטלטל נע ונד היה מתפלל על הדבר".

43 משנה תורה, הלכות דעות פ"ג ה"ג.

44 שער רוח הקודש (ג ע"ב – נא ע"א): "אם מהלך בשוק יכוין ששתי רגליו הם נצח והוד. וכשמתחיל בענין באיזה ענין יכוין כי שתי עיניו הם חכמה ובינה. וכן על דרך זו יכוין בכל פרטיו. ויכוין עצמו כאלו הוא כסא אל הקדושה העליונה. והוא סוד 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג). ואין ספק כי אם יתמיד האדם לנהוג עצמו בכונות אלו, שיהיה כאחד מן המלאכים המשרתים ברקיע וישג לדעת כל אשר ירצה. ובפרט אם לא יפסיק, ויחשוב בכל רגע ורגע, ולא יפריד המחשבה, והכל תלוי כפי עוצם כונתו והתדבקותו למעלה. ואל יליו זה מנגד עיניו".

45 וה' הטוב יכפר בעד. רי"ח ממעט להשתמש במליצה זו ועושה כן רק במקום שהוא חש שהוא חרג מגבולו (פחות מעשרה מקומות ב"בן יהודה").

נצח והוד. בביאור הרביעי כל המימרה הנה בתחום הספירות האלוהיות ("ארצות החיים"), ההתרחשות מתחילה בספירת מלכות הנמוכה ושואפת לעלות פנימה - "אתהלך לפני ה'" - כלומר לעלות לספירת יסוד הממוקמת בין "השוקיים" נצח והוד. לפי זה רב יהודה מדבר על ייחוד של תפארת ומלכות. הפירושים של רי"ח למימרה של רב יהודה ערוכים באופן מדורג מהפשט אל הסוד דרך ההסמלה. מבחינה לשונית המונחים מובנים בתחילה על פי המשמע השגור שלהם, בהמשך הם נתפסים כסמלים ולבסוף הם משויכים לשדה הסמנטי הקבלי. מבחינה עניינית דברי רב יהודה מובנים תחילה בהקשר של התנהגות האדם בעולם הזה כיחול מעשי ומוחשי או כשאיפה מוסרית, בהמשך רי"ח מוליך אותנו בהדרגה אל המשמעויות הקבליות, ראשית בכוונות האדם ולבסוף בהתרחשות בספירות עצמן. שוב, הפירושים מוצגים כאפשרויות שונות להבנת דברי רב יהודה ("או יובן"), מבלי שרי"ח מכריע ביניהם ומבלי לציין היררכיה מפורשת ומכוונת. עם זאת, הצגת הפירושים בסדר הזה משאירה רושם של מגמה חינוכית ושאיפה להתעלות מהחיים הארציים אל נשגבות העולמות הרוחניים העליונים. סדר זה של הפירושים מן המוחש אל הנשגב ומן הגלוי אל הסמוי רווח בפירושי רי"ח,⁴⁶ אבל אינו בלעדי. נראה עתה סדר הפוך, ממעלה למטה.

ביאורים ערוכים מהסוד אל הפשט

יש ורי"ח עורך את פירושו ממעלה למטה, פותח בסוד ומסיים בפשט, כמו בדוגמה הבאה:

אמר רבי חנינא, שאלתי את רבי אליעזר בבית מותבא רבא [רש"י: בבית המדרש הגדול]: מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? אמר לי: גזירת הכתוב היא, ועוד, ששיעור ישראל בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים [רש"י: מעולים] טעונים מכספה וזהבה של מצרים. (בכורות דף ה ע"ב)

התורה מחייבת מי שנולד לו חמור בכור לפדות אותו בשה ולתת את השה לכהן (שמות יג, יג). מצווה מיוחדת זו חלה רק על החמורים ונתפסת על ידי רבי אליעזר כגזרת הכתוב, ועם זאת הוא רואה בה מעין הכרת הטוב כלפי החמורים שנשאו את המטען של בני ישראל ביציאת מצרים. הרעיון הכללי פשוט ומובן, ורי"ח נתפס לפרט אחד הדורש הסבר: למה נקט רבי אליעזר במספר הזה של "תשעים חמורים"?

שאינן כל אחד ואחד מישראל שלא היה לו תשעים חמורים לובים - נ"ל בס"ד טעם למספר תשעים שהוא מספר מ"ן, והיינו ניצוצי קדושה שבררו ממצרים נקראים בשם מ"ן, ובוה פירש עט"ר אדוני מור אבי זלה"ה בשם אפיקומן שהוא אפיקי מ"ן בכרורים שנעשים ע"י המצות של זאת הלילה ודברי פי חכם חן.

ועוד נ"ל בס"ד טעם למספר צ' כמנין מים אשר חשבו המצריים שייכולים לאבדם במים, וכמו שאמרו רז"ל (סוטה יא ע"א) על פסוק הבה נתחכמה לו (שמות א, י), ונרמזה בשם מצרים שהוא אותיות צרמים. ברם הא קשיא, דישראל שייצאו ממצרים כתיב בהו כשש מאות אלף רגלי (שמות יב, לז), ואם כל אחד היה לו צ' חמורים לובים מהיכן הביאו כל כך חמורים שעולים למספר גדול ועצום מאד שאין

46 דוגמאות נוספות: ברכות מד ע"ב, ד"ה "כל ירק חי מוריק"; שבת לד ע"א, ד"ה "יאמרו זונות מפרכסות זו את זו"; סנהדרין קח ע"ב, ד"ה "תשובה ניצחת השיבו עורב לנח", וכן רבות.

הדעת סובלו. ואם נפרש הכונה על כל בעל הבית ובעל הבית דוקא ולא קאי אקרקפתא דגברי גם כן הוא דבר גוזמא, ואם נפרש לשון גוזמא דדברו חכמים בלשון גוזמא למה נקט מספר תשעים. ונ"ל בס"ד הכונה לקח רכוש ששוה ערכו משוי' צ' חמורים לובים טעונים מכספא ודהבא. אי נמי דקאי על הגדולים והשרים שהם ראשי המשפחות. ואמר כספא ודהבא, הרכוש מכנים אותו בשם כסף וזהב, כמ"ש (תהלים קה, לו) ויוציאם בכסף וזהב, כמו שקורין כל הסעודה כולה על שם הלחם, כמ"ש (דניאל ה, א) עבד לחם רב, וכן (שמואל א כ, כז) מדוע לא בא בן ישי אל הלחם, וכן כאן כל רכוש הממון נקרא בשם כסף וזהב. (בן יהודה, בכורות ה"ב)

התלמוד מזכיר באופן מתמיה תשעים חמורים ששירתו כל אחד מיוצאי מצרים. רי"ח פותר את התמיהה פעם אחת בדרך הסוד (תשעים הוא מ"ן, מים נוקבין), פעם שנייה בדרך הרמז (תשעים בגימטריה מים, רומז לצרות ישראל במצרים) ופעם שלישית בדרך הפשט (תשעים כערך מספרי). על פי הסוד המספר תשעים רומז למ"ן (מים נוקבין), הסמלה של המושג "התערותא דלתתא", כלומר הדחף של הפן הנמוך להתאחד עם הפן העליון ממנו. בהקשר זה רי"ח מחבר את המושג מ"ן עם המושג הלוריאני "בירור ניצוצי קדושה" שהיו במצרים, כלומר שעם היציאה ממצרים בני ישראל העלו אתם משם יסודות חיוביים, נוכחות של קדושה, שהיו טמונים ומעורבים באדמת מצרים ובתרבות המצרית. הסבר זה תואם יפה את מכלול האמירה של רבי אליעזר והופך אותה לאלגוריה קבלית, כאשר "תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים" הוא משל למאמץ שעושה כל אחד מישראל לאתר ולנצל ניצוצי קדושה שהם אוצרות רוחניים הפזורים בתוך העולם החומרי. זהו הטעם למצוות פטר חמור שעניינה פריית החמור בשה ונתינתו לכהן, וכך חומריותו של החמור תורמת בעקיפין לעבודת הקודש של הכהן. בדרך אגב רי"ח מביא הערה מאת אביו, ר' אליהו, שעשה שימוש ברוח דומה ובאותם ראשי תיבות מ"ן כדי להסביר את תכלית ליל הסדר ויציאת מצרים.⁴⁷

בביאור השני המספר תשעים הוא בגימטריה "מים", לפי זה תשעים החמורים מסמלים את הצלת בני ישראל מסכנת הכליון במצרים והפיכת הקערה על פיה. נראה שרי"ח מקצר פה את הביאור שלו במסכת סוטה, שם הוא מראה בדרך של צירופי אותיות שה"מים" כוללים את כל צרות מצרים, כרמוז בנוטריקון: מצרים - צר מים.⁴⁸

אחרי הביאורים בדרך האלגוריה הסודית ורמזי האותיות רי"ח מברר את דברי רבי אליעזר בגישה קלאסית מתוך הנחה שהנא מתאר מציאות קונקרטית. אלא שלא מתקבל על הדעת שאכן היו תשעים חמורים ל"כל אחד ואחד מיישראל", וגם אם נצמצם ונזכה בחמורים רק את שש מאות אלף הגברים שיצאו

47 השווה לביאורו של המהר"ל (חידושי אגדות, בכורות ה"ב וכן גור אריה, שמות ד, כ) שלפיו הרכיבה על החמור מסמנת את התעלות ישראל מעל המצרים, וממילא מנשאת אותם מעל ממונם ומעל החומרות בכלל, ואילו לפי ההסבר הלוריאני של רי"ח החמור מסמן את ההודמנות להעלות את החומר, את הכסף והזהב יחד עם ישראל. לפי שני המפרשים האגדה התלמודית נתפסת כאלגוריה קבלית שעניינה יציאת מצרים כשינוי בכלכלת הקדושה בעולם.

48 בן יהודה, סוטה יא ע"א: "בקררה שבשלו בה נתבשלו... ונ"ל בס"ד, לעולם בעצה זו של הבה נתחכמה לו הסכימו לדונם במים, אך חשבו לדונם שתי נדונות במים, האחת בטביעה שיטבעום במים שהוא באותיות הפשוט של מים, ואחת בחומר ובלבנים שהם עסק של דומם, שהוא רמוז במלוי של מים, כי מים במילואם כזה מ"ם יו"ד מ"ם המלוי הוא דומ"ם, והוא עסק העפר שהוא דומם, כי ראו דאותיות הפשוט של מים הם נתונים בשם מצרים, שהוא צר מים, ואותיות המלוי של מים שהוא אותיות דומם שהוא העפר של חומר ולבנים נתונים בשם פרעה, שהוא אותיות העפר... וגם לקחו שם כסף וזהב לרוב כי גדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, וכל כסף וזהב הוא דומם... שגם הזהב נקרא עפר, דכתיב (איוב כח, ו) ועפרות זהב לו...".

ממצרים עדיין המספר מופרך (חמישים וארבעה מיליון חמורים!) רי"ח שקל לראות במספר תשעים מספר כללי בסגנון של הגזמה, אלא שחז"ל אינם משתמשים בדרך כלל ב"תשעים" כדי לציין הגזמה.⁴⁹ על כן רי"ח מגיע למסקנה שזהו מספר מדויק ומסוים, והוא מציע שני פתרונות לשוניים חליפיים בדרך הפשט. לפי האפשרות הראשונה ההיגד "היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים" אינו מתאר את שיירת המסע אלא מעריך את שווי של הרכוש שכל אחד הוציא ממצרים, שהיה שווה ערך לתשעים חמורים עמוסים. לפי האפשרות השנייה "כל אחד ואחד מיישראל" אינו מכון לכל אדם בישראל אלא לכל מי שמויחד בישראל: השרים, הגדולים וראשי המשפחות. בנוסף אין להבין "כסף וזהב" המוזכרים במימרה כמכוונים למתכות היקרות הללו דווקא, אלא כמייצגים את כל סוגי העושר והרכוש. בדרך זו מצליח רי"ח לשוות לדברי רבי אליעזר סבירות ומציאותיות.⁵⁰ בביאור זה מצא רי"ח טעם והצדקה נאותה לתשעים החמורים בדרך הקבלה והרמז, מה שלא מנע ממנו להוסיף ולחתום את דבריו בחתירה אחר משמעות קונקרטית סבירה.⁵¹ הצגת הפירושים בסדר הזה משדרת מסר נלווה שלפיו ההתרחשויות בעולם הארצי מתחוללות מכוח השינויים בעולמות העליונים, בדרך השתלשלות העולמות.

לעתים קרובות מאוד רי"ח מביא רק פירוש אחד לאגדה על פי אחת מדרכי הפרד"ס שבה הוא זכה לחדש. לא נדיר הוא שבפירוש האחד הזה תשולבנה הערות מכל הרבדים לחיזוק הרעיון, להמחשה או להרחבת העניין, שכן בכתיבתו של רי"ח הפשט, הרמז והסוד אינם עומדים זה מול זה אלא אדרבה, מגבים זה את זה ויכולים לשמש בערבוביה כדי לתמוך בחידוש פרשני מסוים. אין עניינו כאן בהוכחות או בהערות האגביות האלה, עניינו בפירושים השונים והחליפיים שמביא רי"ח לעניין אחד ובסדר הבאתם. ראינו שלפעמים רי"ח פותח בנגלה ומסיים בנסתר ולפעמים להפך, מתחיל בנסתר וחותם בנגלה. ממצא זה נכון כמובן גם עבור המקרים הרבים שבהם רי"ח מציע רק שני פירושים חליפיים לאגדה, אבל כדי לבדוק אם קיימת הדרגה בסדר הפירושים בחרנו בדוגמאות שיש בהן שלושה פירושים ויותר וראינו שאכן ישנם מקרים רבים שבהם רי"ח עורך את פירושו בהדרגה. לעתים הסדר הוא ממטה למעלה, כלומר כסדר הפרד"ס מהפשט והמוחש אל המופשט, סדר התואם את ההתקדמות האפיסטמולוגית ומשדר גם שאיפה להתעלות אינטלקטואלית ורוחנית. ישנם גם מקרים שבהם רי"ח מסדר את פירושו ממעלה למטה, מן המופשט והנשגב יותר אל המגושם יותר והמעשי יותר (כסדר אבי"ע), כאילו אומר שהתופעות וההתרחשויות בעולם הזה התחתון מוכתבות, נובעות ומשתלשלות מהעולם העליון. עם זאת, קיימת אפשרות נוספת.

ביאורים ערוכים לפי סדר שאינו מדורג

לצד שני הסידורים המדורגים הנ"ל קיימת גם אפשרות שבה רי"ח מוותר על ההדרגה ועורך את פירושו שלא על פי תבנית הדרגתית ברורה. להלן שתי דוגמאות אופייניות.

49 השווה ללשונו של רש"י בפירושו לתורה (שמות יג, ג): "פטר חמור – ולא פטר שאר בהמה טמאה, וגורת הכתוב היא... ועוד, שסייעו את ישראל ביציאתן ממצרים, שאין לך אחד מישראל שלא נטל הרבה חמורים טעונים מכספם ומוזהבם של מצרים".

50 על דרכו של רי"ח לפתור תמיהות והגזמות באגדה על ידי הערה לשונית ראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 127–128.

51 ביאורים נוספים ערוכים מהסוד הקבלי אל הפשט הראלי: שבת כג ע"ב, ד"ה "תבא מארה לאדם שלא הניח פאה"; שם פו ע"א, ד"ה "רבי אומר בתחילה פירש עונשה"; שם קד ע"א, ד"ה "מנצפ" צופים אמרו"; כתובות יז ע"א, ד"ה "ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה", ועוד הרבה.

א. ישראל, הרוחות והטל

התלמוד הבבלי (תענית ג ע"א) טוען שתופעות טבע כמו הטל והרוחות לא תחדלנה לעולם. בהקשר לרוחות מוזכרים דברי רבי יהושע בן לוי הדורש את כ' הדמיון בפסוק "כִּי כְאֶרְבֶּעַ רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פְּרִשְׁתִּי אֶתְכֶם נָאם ה' (זכריה ב, י) - כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל, ור"ח תוהה: אם הטל תמידי וגם הרוחות תמידיות - למה בחר הנביא לדמות את ישראל לרוח דווקא?

שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל - אע"ג דגם הטל אי אפשר לעולם בלעדו דימה אותם [את ישראל] לרוחות, מפני שנקראו בהם המלאכים דכתיב (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות, ועוד דהטל אינו יורד אלא בלילה ולא ביום, אבל רוחות מצויים ביום ובלילה, אי נמי הטל נדחה מפני השמש שפורח בזריחתה, מה שאין כן הרוחות אינם נדחים, אי נמי הרוחות מרגישים בהם בני אדם, מה שאין כן הטל אינו ניכר ואינו נרגש כשיורד כמו הרוחות, אי נמי ישראל אחוים בתפארת שהוא סוד רוח, אי נמי התורה היא תיקון הרוח, ולכך דימה אותם לרוחות, לרמזו הטעם שאי אפשר לעולם בלא ישראל, מפני שהם עוסקים בתורה שהיא תיקון הרוח. (בן יהודע, תענית ג ע"ב)

ר"ח מביא כאן ברצף שש תכונות שבגינן ראוי לדמות את ישראל לרוח יותר מאשר לטל; מלבד התכונה האחרונה אין הוא מנמק או מפרט את הרלוונטיות של התכונה המוזכרת לעניין הדמיון לישראל. מבחינת הביסוס של התכונה נראה שישנו סדר מסוים, שכן התכונה הראשונה היא טקסטואלית ביסודה ("רוח" משמש כפריט ספרותי בהקשר של מלאכים), שלושת הנימוקים הבאים לקוחים מעולם הטבע ("רוח" כמובן של wind) ושני האחרונים מבוססים על מושגים קבליים ("רוח" כמובן של spirit). אבל מבחינת תוכן התכונות המוצעות ר"ח מניע את הקורא מעולם המלאכים אל עולם הטבע ומשם אל הספרות, וחותר ברמז בנימה מוסרית-מעשית. ר"ח אינו נצמד כאן לאחד המבנים שראינו לעיל (פרד"ס או אבי"ע).

ב. הכבוד והשבח למחשב תקופות ומזלות

בקשר למלאכת התפירה האסורה בשבת, התלמוד הבבלי (שבת עה ע"א) מביא אמירה משולשת בשם רב:

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: המותח חוט של תפירה בשבת - חייב חטאת, והלומד דבר אחד מן המגוש [כומר פרסי] - חייב מיתה, והיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב - אסור לספר הימנו.

לפנינו שלושה היגדים של רב שבהם הוא קובע סנקציה חמורה על מעשה או הימנעות ממעשה שנראים לכאורה פעוטים. רק האמירה הראשונה קשורה לסוגיית התופר בשבת, ושני ההיגדים האחרים הובאו אגבה בדרך התלמוד.⁵² כאמור לעיל ר"ח רגיש לסדר הבאת המימרות בתלמוד, וגם כאן הוא עומד על קישור התוכן שבין שלושת ההיגדים ועל סדר מסירתם על ידי רב זוטרא.⁵³ אבל עיקר עניינו כאן בביאור

52 ראה רש"י: "הני תלת שמעתתא שמעינהו מר זוטרא מרב כי הדדי וגרסינהו".

53 בן יהודע, ד"ה "אמר רב המותח חוט של תפירה". ר"ח מסביר שכשם שחוט התפירה מושך ומקרב שתי חתיכות בד המרוחקות זו מזו כך דברי המגוש עלולים לקרב את עובד השם לעבודה זרה, ואין לזלזל בכוח ובחשיבות של הדיבור

העונש ש"אסור לספר הימנו" החל על מי שמסוגל לעסוק באסטרונומיה ואינו עושה כן. בפשטות, "אסור לספר הימנו" משמעו שאין לדבר ולשוחח עמו,⁵⁴ אלא שרי"ח מתקשה לקבל הבנה זו הן מצד הלשון והן מצד חומרת העונש:

אסור לספר הימנו – קשיא הוה ליה למימר אסור לספר עמו, ועוד אם הכונה שאסור לספר עמו ממש אם כן הרי זה כמנוה ולמה יענש כל כך שיהיה נחשב כמנוה ומזרח, ובפרט כי על הרוב ודאי זה היודע לחשוב הוא ת"ח, ולמה ירדו עמו עד לחייו בדבר זה שאסרו לדבר עמו בעבור שיודע לחשוב ולא חשב.

משום כך רי"ח מציע הסבר לשוני מקורי לטיב העונש שהוא גם סביר לדעתו:

ונראה לי בס"ד אין הכונה שלא לספר עמו, אלא הכונה שלא לספר בשבחו, שלא יספרו בענייניו ומעשיו שמגיע לו שבח בהם. וזהו מדה כנגד מדה, כי בחשבון תקופות ומזלות יש שבח לישראל שנקראים בזה עם חכם ונבון,⁵⁵ וכיון דמאס בכבוד השבח הזה לכך לא יתכבד בסיפור שבחו, והוא על דרך שאמר הכתוב (תהלים קט, יז) ולא חפץ בברכה ותרחק ממנו. או יובן בס"ד דהוי מדה כנגד מדה, כי בחשבון תקופות ומזלות עושה תיקון במלכות למעלה ששם הוא סוד החשבון, לכך בזה נענש שאסור לספר הימנו, כי הסיפור והדיבור הוא בסוד המלכות שלכן נקראת דיבור כמו שכתוב בזה הקדוש על פסוק (שמות ד, י) לא איש דברים אנכי...⁵⁶ ועוד נראה לי בס"ד מדה כנגד מדה יש בזה, כי כבוד חשבון תקופות ומזלות הוא בדיבור, שהוא מדבר על העתיד לבא בשמש ובירח ובכוכבים שנראין דבריו כמו גיב שפתים של נבואה, ולכן הוא

והשיחה, כפי שמוכח ממי שאינו מחשב תקופות ומזלות ש"אסור לספר הימנו", שכן "הדיבור מעלה ומוריד מפרק הרים ומשבר סלעים" כדברי רי"ח.

54 ראה ברכות מז ע"ב: "אמר רבי יצחק: כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו", רש"י שם: "והריח קשה לבני אדם המספרים עמו קודם אכילה שהגוף ריקן".

55 רי"ח מסתמך על דברי חז"ל הרואים בחיוב את העיסוק בחישוב העונות והתקופות ומסלולי הכוכבים. כך בהמשך הסוגיה בשבת: "אמר רבי שמעון בן פוי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב – עליו הכתוב אומר (ישעיה ו, ה) 'ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: מניין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות – שנאמר (דברים ד) 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים – היא אומר זה חישוב תקופות ומזלות". מדברי רש"י משתמע שהוא הבין שהכוונה לאסטרולוגיה: "לעיני העמים – שחכמה הניכרת היא, שמראה להם סימן לדבריו בהילוך החמה והמזלות שמעידין כדבריו, שאומר שנה זו גשומה והיא כן, שנה זו שחונה והיא כן, שכל העיתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה, במזל תלוי הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל". לעומת זאת רי"ח מכוון את הדברים לחישובים אסטרונומיים, ראה דבריו בבניהו, שבת עה ע"א, וראה גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים, עמ' 130–138, על גישתו העקרונית החיובית של רי"ח ביחס למדעים.

56 זהו א (וירא), קט ע"ב. כאן רי"ח סוטה מביאור האגדה התלמודית ומרחיב בפסוקים המזכירים "חשבון" במובן דרשני של "חישוב תקופות ומזלות". לשם שלמות המובאה להלן דבריו: "ובזה יובן בס"ד על כן יאמרו המושלים באו חשבון של תקופות ומזלות, ועי"כ תבנה ותכונן עיר סיחון זה הגוף שנקרא עיר, וסיחון ודרשו רבותינו ז"ל בגמרא סיחה נאה, כלומר עתה יבואו אז לספר סיחה נאה על גוף זה האדם המחשב. ובספר אליה רבא ז"ל ס' ש"מ ס"ק יז"ד שרמו עליו הרב פתח עינים ז"ל פירש בזה טעם אחר עיין שם [פירשו 'אסור לספר הימנו' = אסור לומר דברי תורה בשמן]. ולפ"ד נראה לי בס"ד הכתוב (שיר השירים ז, ה) עיניך בריכות בחשבון על שער בת רבים, פירש אם עיניך בריכות בחשבון, שתשים עין שכלך ולבך בחשבון תקופות ומזלות, עי"כ תזכר שתהיה נזכר בשער בת רבים הוא בהמ"ד מקום כנופיה של חכמים שנקראים רבים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על פסוק (תהלים ג, ב) רבים קמים עלי, רבים בתורה שנקראים רבים, הדיינו שיאמרו שמועה מפיך, מה שאין כן היודע ואינו מחשב אין אומרים שמועה מפיו וכמו שכתב הרב ז"ל".

לא רצה להתכבד בדיבור זה שהוא נראה בעיני ההמון כמו דבר של נבואה, לכך לא יתכבד בדיבור מצד אחרים שאסור לספר הימנו, ובוה יובן בס"ד רמז הכתוב (משלי יג, יג) בו לדבר יחבל לו, והוא כמבואר ודו"ק.

ר"ח מביא שלושה טעמים לכך שאין לספר בשבחו של מי שיועד לחשב תקופות ומזלות ואינו מחשב, ושלושתם בדרך של מידה כנגד מידה. הטעם הראשון הוא במישור הפשט: כשם שזיה מנע כבוד ושבח מעם ישראל מצד העמים (ראה הע' 55) - כך יימנעו ממנו שבח וכבוד. הטעם השני הוא קבלי: ספירת מלכות היא הספירה המניעה (בהיותה קצה הספירות) גם את חישוב גרמי השמים וגם את כוח הדיבור; בהימנעותו של זה מלחשב תקופות ומזלות הוא פוגם בהשפעת הספירה וממילא חוזרת הפחתת כוח הדיבור כלפיו. בטעם השלישי חוזר ר"ח אל מישור הפשט: כשם שזיה מנע גילוי עתידות כך יימנע ממנו גילוי שבחו. באופן ברור לא ערך ר"ח את פירושו על פי הרובד הפרשני אלא נע מהפשט אל הסוד וחזרה אל הפשט, כשהוא חותם את דבריו ברמז.⁵⁷

הצגת הפירושים באי-סדר בולט לעין יכולה למצוא את הסברה בגורמים שמנינו בתחילת המאמר. כוונתי לדרך כתיבת החיבור כאוסף פירושים שהתחדשו בהזדמנויות שונות ולאורך תקופה ארוכה, וכן לרצון של המחבר להפגיש קהלים שונים עם מגוון פרשנויות. גורמים אלה הם שהובילו את ר"ח להשאיר פירושים חליפיים לאגדה אחת בסדר שהוא מצא אותם בטיטות שלו, ללא עריכה מארגנת בתבנית אחידה.

למעשה, כפי שמראות הדוגמאות שהבאנו במהלך המאמר, אין לר"ח מדיניות עקבית בדבר סדר הביאורים החליפיים. אמנם רבים המקרים שבהם הוא בוחר לסדר את פירושו בסדר עולה כסדר הדיקט של רובדי הפרד"ס, ורבים גם המקרים שבהם הפירושים מובאים בסדר יורד כסדר השתלשלות העולמות, אבי"ע, אבל אי אפשר לומר שהוא נצמד לתבניות אלה דווקא, אדרבה, ר"ח מרגיל את קוראיו לסדר פירושים משתנה. עניין זה חובר לדרכו של ר"ח לגבות וללוות את הפירושים בהערות אגביות ובהרחבות המתבססות על כל רובדי הפרד"ס ומאלצות את הקורא לעבור מרובד פרשני אחד למשנהו באופן תכופ ותמידי. ר"ח לא גילה לנו את שיקוליו בעריכת הפירושים בספרו "בן יהודה" ובסידורם, עם זאת הרגישות שהוא מגלה לסדר המאמרים המובאים בתלמוד, השיטתיות והעקיבות המאפיינות אותו בתחומים רבים ובמיוחד המאמרים הרפלקטיביים שבהם הוא מפרט את הדרך הנכונה לדעתו לעריכת חיבורים שונים ולסידורם⁵⁸ נותנים יסוד להנחה שהוא היה מודע לדרך שבה הוא מציג את הפירושים ב"בן יהודה" ולחוסר העקיבות שלו בסדר הבאת הפירושים, ושדרך זו הייתה ראויה ורצויה בעיניו.

סיכום

מאמר זה דן בדרכו של ר"ח להביא פירושים וביאורים חליפיים לאגדות התלמוד ולהציג אותם ללא הבחנה חדה בין רובדי הפרשנות ומבלי להיצמד לסדר מוסכם בעריכת הפירושים. כמו כל תופעה פרשנית

57 ביאורים נוספים הערוכים שלא לפי הפרד"ס: ברכות כח ע"ב, ד"ה "נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק"; שם סג ע"א, ד"ה "כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד"; כתובות יז ע"א, ד"ה "רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת", וראה סוכה לח ע"א: "אמר להו חכמיא וספריא ורישי עמא ודרשיא אמרו וכו'. נראה לי נקט ארבע מינים כנגד ד' לימודים של פרד"ס והיינו חכמיא חכמי הסוד וספריא חכמי הפשט ורישי דעמא חכמי הרמז ודרשיא חכמי הדרש".

58 ראה: בן איש חיל, פתיחה שנייה: איך ראוי לשאת דרשה; רב פעלים, הקדמה: איך ראוי לכתוב תשובות הלכתיות; ספר דעת ותבונה: סדר לימוד תורת הקבלה.

ניתן להניח שגם דרך זו משקפת תפיסה הרמוניטית הנגזרת מגישה כללית מקיפה. בהיעדר התייחסות מפורשת של ר"ח לנושא דיונו ארשה לעצמי להציע לסיכום השערה שאולי יש מקום לראות באופי ההטרקליטי של הפירוש לאגדות ביטוי לתפיסה הקבלית, אשר עם המודעות לרובדי המציאות מתייחסת אל העולם כאורגניזם שלם ואחדותי. האר"י, אשר על תורתו אמון ר"ח, ערך הקבלה בין ארבעת העולמות אבי"ע לבין ארבעת רובדי הפרד"ס באופן הבא:

דע, כי האדם שאינו עוסק בתורה, פוגם בספירת הת"ת [תפארת] שבכל עולם מד' עולמות אבי"ע, כי התורה היא בת"ת שבכל עולם. האמנם יש בה ד' מדרגות וסימנם פרד"ס, והם, פשט, רמז, דרש, סוד. ומי שזכה לירד לעומק ארבעתם זוכה לסוף כל המעלות, ועליו נאמר יעשה למחכה לו (ישעיה סד, ג). האמנם מי שלא רצה לעסוק אפילו בפשטי התורה והמקרא, פוגם בת"ת שבעשיה. ומי שלא רצה להביא ראיה לדבר, פוגם בת"ת שביצירה. ומי שלא עסק בדרשות התורה, פוגם בת"ת שבבריאה. ומי שלא עסק בסודות התורה, פוגם בת"ת שבאצילות. (שער הגלגלים, הקדמה יז)

האר"י מדבר על רובדי הפרשנות של התורה ומורה שכשם ששלמות ההווה כוללת את ארבעת העולמות כך שלמות התורה מחייבת לעסוק בארבעת רבדיה. הרבדים הם אמנם מדרגים, אבל האר"י שם דגש דווקא על המכלול, על כך שהשלמות מחייבת את העיסוק בכל הרבדים.⁵⁹ הוא אינו מטיף כאן לחתירה אל הרובד העליון, אל הסוד דווקא, אלא על חשיבות הכלת התורה בכל הרמות כשם שיש להחיל את שם ה' על כל העולמות. כך גם ר"ח אינו חותר להדגיש את הריבוד וההשתלשלות ההדרגתית של ההבנה או של העולמות. בסגנון הכתיבה הפרשני שלו שבו הוא מרבה בפירושים חליפיים, אינו מקפיד על סדר הפרד"ס ומשלב את הרבדים זה בזה הוא מבטא את הרלוונטיות של התורה, ובכללה דברי חז"ל, בכל הרבדים ובכל העולמות, וכן את הקישור של העולמות ואת שלמות ואחדות המכלול. הרצון לאחד את העולמות תוך שמירה על ריבוי הפנים וריבוד העומקים הוא כנראה האידיאה המאפשרת לר"ח לעיין שוב ושוב באותה אגדה, פעם על פי הפשט ופעם על פי הרמז ופעם על פי הסוד, ולאסוף את כל ההבנות כולן. היא גם זו שמכשירה אותו לפנות אל הקהלים השונים והמגוונים ולדבר אל כל אחד בדרגה דיליה. נראה שלפי ר"ח שלמות התורה ושלמות האדם מושגות בהכלת ריבוי הפנים וריבוי הרבדים:

קיבוץ ישראל ביחד בבית הכנסת לשמוע הדרשה יכונה בשם גינה, שהיא מלאה אילנות ושושנים ועשבי בשמים. כן ישראל נמשלו לאילנות, ונמשלו לשושנים, ונמשלו לעשבים. ובקיבוץ הגדול הזה השכינה שורה. (בן איש חי, דרוש ד לשבת כלה, עמ' שמב)

59 ראה אמירות נוספות של האר"י ברוח זו: "כי תלמוד תורה כנגד כולם. ויש בה ד' פירושים, שסימנם פרד"ס, פשט, רמז, דרש, סוד. וצריך לטרוח ולעסוק בכלם, עד מקום שיד שכלו מגעת, ויבקש לו רב שילמדוהו, ואם חסר אחת מארבעתם כפי השגתו, יתגלגל על זה" (שער הגלגלים, הקדמה יא); "כי האדם מחויב לעסוק בתורה בד' מדרגות, שסימנם פרד"ס, והם, פשט, רמז, דרוש, סוד. וצריך שיתגלגל עד שישלים אותם" (שם, הקדמה טז). וראה גם דברי רח"ו "כי כמו שהאדם הוא כלול מגוף ונפש ורוח ונשמה כך צריך שיכלול ד' בחינות התורה: הגוף שהוא הפשט, והנפש שהוא הדרש, והרוח שהיא הרמז, והנשמה שהוא הסוד. וכולם נתקנים יחד וזוכה עליהם האדם על ידי מעשה המצות שהם הפשט, כדמיון הגוף הסובל ומתקן את כולם" (עץ הדעת טוב, פרשת ניצבים).

רשימת מקורות

ספרות מקור

רבינו בחיי, באור על התורה, מהד' הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו.
 רבי הלל בן שמואל מווירונה, ספר תגמולי הנפש, מהד' י"ב סרמוניטה, ירושלים תשמ"א.
 רבי חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), שם הגדולים, קראטאשין תר"ג.
 רבי טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, שער הרזים, מהד' מ' קושניר-אורון, ירושלים 1989.
 רבי יהודה הלוי (ריה"ל), ספר הכוזרי, תרגום י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג.
 רבי יוסף חיים (רי"ח), בן איש חיל, ירושלים תשמ"ח.
 רבי יוסף חיים (רי"ח), החיים והשלום, ירושלים תשל"ח.
 רבי יוסף חיים (רי"ח), חסדי אבות, בגדד תרס"ז.
 רבי משה בן מימון (רמב"ם), פירוש המשנה, מהד' י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ח.

ספרות מחקר

אביב"י, קבלת האר"י - י' אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח.
 אבישור, שלושה רבנים בבליים - י' אבישור, "קווים ליצירה הספרותית-עממית של שלושה רבנים בבליים במחצית השנייה של המאה ה"ט", פעמים, 59 (תשנ"ד), עמ' 105-123.
 אידל, אברהם אבולעפיה - מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים תשנ"ד.
 אילן, קאנון אלנסא - נ' אילן, "קאנון אלנסא (חוק הנשים): חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית-יהודית", פעמים, 109 (תשס"ז), עמ' 33-57.
 אלבוים, להבין דברי חכמים - י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א.
 בן יעקב, פרקים - א' בן יעקב, פרקים בתולדות יהודי בבל, א-ב, ירושלים 1989.
 בנטוב, אור החיים - ח' בנטוב, "אור החיים" - הפירוש לתורה של רבי חיים בן עטר", מחניים, 4 (תשנ"ג), עמ' 282-291.
 ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א - י' ברקאי, שיטתו הפרשנית של המהרש"א ב"חידושי אגדות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה.
 גרוס, אבן תבון - מ' גרוס, "פירושו של ר' משה אבן תבון לשיר השירים", בתוך: ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס, רמת גן תשס"ח, עמ' 282-284.
 גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים - מיכאל גרוס, דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע.
 גרוס וחבריו, דרכים בפרשנות האגדה - מ' גרוס, י' ברקאי וי' מלמד, דרכים בפרשנות האגדה, תל אביב תשס"ח.
 דן, על הקדושה - י' דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז.
 הורביץ, אגדה ופרשנותה - כ' הורביץ, "אגדה ופרשנותה בדרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 113-139.
 הורביץ, על פירוש האגדות - כ' הורביץ, "על פירוש האגדות של הרשב"א - בין קבלה לפילוסופיה", דעת, 18 (1987), עמ' 15-25.

- טויטו, רבי חיים בן-עטר – א' טויטו, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשנ"ו.
- סחיק, תמורות – ש' סחיק, "תמורות במעמד היהודיות בבבל מסוף המאה ה"ט", פעמים, 36 (תשמ"ח), עמ' 64–88.
- סעדון, עיראק – ח' סעדון (עורך), עיראק, תל אביב תשס"ג.
- פונקנשטיין, פרשנות הרמב"ן – ע' פונקנשטיין, "פרשנותו המיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59.
- פרנקל, מדרש ואגדה – י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ו.
- קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים – ר' קדוש, סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית – היבטים פואטיים, אידיאיים וחברתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה.
- רגב, דרשותיו של הרב יוסף חיים – ש' רגב, "דרשותיו של הרב יוסף חיים – 'בן איש חי' ", בתוך: צ' יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה 1999, עמ' 11–16.
- רגב, ספרות הדרוש והמוסר – ש' רגב, "ספרות הדרוש והמוסר של הרב יוסף חיים", יהדות בבל, 1 (תשנ"ו), עמ' 35–43.
- שוורץ, פרשנות האגדה – ד' שוורץ, "פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט", עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 59–77.
- תשבי, משנת הזוהר – י' תשבי, משנת הזוהר, כרך ב, ירושלים תשכ"א.
- Elbaum, Rabbi Judah Loew – Elbaum J., "Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah", *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), pp. 28–47.
- Idel, Absorbing Perfections – Idel M., *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002.
- Idel, Infinities of Torah – Idel M., "Infinities of Torah in Kabbalah", in: G.H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 141–157.
- Saperstein, Decoding the Rabbis – Saperstein M., *Decoding the Rabbis, A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge (Mass.) and London 1980.
- Scholem, On the Kabbalah – Scholem G.G., *On the Kabbalah and its Symbolism*, R. Manheim (tr.), New York 1965.
- Talmage, Apples of Gold – Talmage F.E., "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism", in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, New York 1986–1987, pp. 313–355.

"יוסף מוקיר שבת"

בחינת אגדת חז"ל המעובדת לילדים בידי יוצרים שונים

לוזית אודסר ויעקב סגל

בהקדמה לספר האגדה, ספר שבו ליקטו ביאליק ורבניצקי מאגדות חז"ל ותרגמו את חלקן לעברית, הם כותבים:

על פי מהותה אין האגדה חזיון ספרותי עראי ועובר, אלא היא יצירה קלסית של רוח עמינו, יצירה שיש לה פירות לשעתה והקרן קימת לדורות. בעקרה ובכללה הרי היא אחד מן הגילויים הגדולים של רוח האומה ואישיה.¹

אגדות חז"ל הן נכס תרבותי יהודי, והיחס אליהן מהווה חלק מהזהות היהודית של הפרט.

מבוא

אגדות חז"ל נוצרו במסגרות חברתיות של מבוגרים - בבית המדרש ובבתי כנסיות. בדרשות שבעל פה וברישומן בכתב הן נועדו למבוגרים ומופיעות במקורות כמו התלמוד והמדרשים, מקורות המיועדים לקורא המבוגר. תוכן של חלק מהאגדות התאים גם לקורא הצעיר. בעת האחרונה אנו עדים לתהליך שאגדות חז"ל זוכות בו לעיבוד עדכני מתוך מטרה להתאימן לתקופה המודרנית, ומעבר לכך מתוך מטרה להתאים את לשונן ואת המסרים שבהן גם לילדים. עיבודים אלו משקפים, במודע או שלא במודע, את השקפת עולמו של המעבד. המעבד מטמיע בין השורות את הלך רוחו ותפיסותיו. במאמר זה אנו מתייחסים לאגדה המופיעה במסכת שבת קט"ע"א, ולאורה נעיין בשני עיבודים שהיא עברה, תוך תשומת לב לזיקה שביניהם לבין השקפותיהם השונות של שני המעבדים.

אגדות חז"ל

היצירה הספרותית של חז"ל מכילה, בנוסף למדרשים שעניינם להרחיב ולפרש את המקרא, מאות "מעשי חכמים" שרוב עניינם הוא לספר על אירועים שקרו לחכמי המשנה והתלמוד.² האגדות נאמרו במקורן בפני קהל רחב שהיה ברובו מפשוטי העם וילדים שהתקשו להתמודד עם שאלות דרשניות מופשטות.³

1 ביאליק ורבניצקי, ספר האגדה, הקדמה. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

2 ביאליק טבע את המונח "מעשה חכמים" לסוגה ספרותית זו של אגדה הכוללת בתוכה גם מיעוט סיפורים שאינם על חכם בית מדרש אבל הם סיפורי אגדה המספרים על תקופתם של חכמי בית המדרש. ראה פרנקל, האגדה והמדרש, כרך ב עמ' 331.

3 היינמן, דרשות בציבור, עמ' 7-9; הנ"ל, אגדות ותולדותיהן, עמ' 11. יש לציין שפרנקל מציג גישה שונה מזו של היינמן וטוען שרוב הדרשות הנמצאות בידינו באוספי המדרשים ובתלמודים מורכבות מציורף קטעי דרשות ופסוקים אשר

ייעודם של סיפורי חז"ל על סוגיהם השונים - ההלכתיים, הפרשניים והמוסריים - הוא לחנך בדרך של דוגמה ומופת ובדרך של הדגמה והמחשה, ולכן יש לראות בכולם סיפורים בעלי תפקיד אכסמפלרי.⁴ עם זאת, לסוגת הסיפור האכסמפלרי יש ייחוד המבדל אותה משאר אגדות חז"ל. הסיפור האכסמפלרי נאמר על ידי דרשן במטרה להשפיע ולשכנע את הקהל הרחב והפשוט לאמץ נורמות התנהגות, ולכן מגמתו המוסרית גלויה וברורה. הוא מנוסח בקיצור בצורה עניינית ותמציתית ומכוון להשפיע בצורה ישירה על קהל השומעים בנושאים מחיי היום יום. להבנת הסיפור האכסמפלרי יש לשים לב לשלושה מרכיבי יסוד: מבנה הסיפור, הסיכום המוסרי שבסופו וההקשר שהסיפור משולב בו.⁵ תת-סוגה של אגדות האכסמפלום הוא האכסמפלום האנונימי שבו גיבורו האנונימי מעמיד במרכז ערכים כמו צניעות, עשיית חסד וכיבוד השבת.⁶

ספרות ילדים

אגדות חז"ל המעובדות לילדים התפתחו כענף ספרותי המיועד לקהל יעד מסוים רק בעשרות השנים האחרונות. לפני כן גדלו הילדים על סיפורים שנועדו במקורם לקהל הבוגר. ילדים יהודיים גדלו על סיפורי התורה ואגדות חז"ל אשר שימשו כמודל להתנהגות מוסרית דתית ראויה לחיקוי.⁷ ניתן להגדיר את ספרות הילדים כספרות הנכתבת לרוב בידי מבוגרים עבור קהל היעד שהוא הילדים. זו ספרות העוסקת בעיקר בעולמו הרגשי והחשיבתי של הילד. עם זאת, ספרות הילדים מביאה גם את ספרות המבוגרים ואת עולם המבוגרים מעובד וערוך לעולמו של הילד.⁸ נערכו מחקרים שנבדקו בהם ההיבטים הפסיכולוגיים של ספרות הילדים, תוך התמקדות בספרות החרדית.⁹

הסיפורים המיועדים לילדים מכילים לעתים קרובות מסרים חינוכיים, גלויים או סמויים, המשקפים את נורמות התקופה שבה הם נכתבים. חלק מספרות הילדים נכתבה במטרה לגרום לילד להזדהות עם הדמויות, ואף לחקות ולאמץ את מעשיה הטובים של הדמות וליישם בחיי היום יום. מכאן עולה תפקידה הכפול של ספרות הילדים:¹⁰

א. היא משקפת את תפיסת העולם החברתי-אידיאולוגי של החברה ככלל, ושל הכותב בפרט.

ב. היא מהווה גורם משמעותי בעיצוב זרמים ומגמות חינוכיות.¹¹

לאו דווקא קשורים זה לזה באופן ישיר ומפורשים בדרכים שונות. דרשות אלו נערכו ונמסרו בדרך הדורשת מהשומע בקיאות וידע נרחב כדי שיוכל להבין את הנאמר, ואין הן מתאימות להימסר לקהל הרחב. אמנם היו דרשות שנאמרו לקהל הרחב בהזדמנויות שונות כמו חתונות, בריתות מילה או בתי אבלים, אבל דרשות אלו לא נמסרו בעל פה לדורות הבאים ולא תועדו. ראה: פרנקל, האגדה והמדרש, עמ' 16–26, וכן בספרו של הינמן, דרכי האגדה, עמ' 11–13.

4 יס' סיפור העם העברי, עמ' 141–137.

5 יס' מפנה לזן בן עמוס, הבחנות, בתוך תלמו', מחקרים, עמ' 62–66. בן עמוס מאפיין אחרת את הסיפורים האכסמפלריים וכולל בהם גם את האגדות הביוגרפיות. יס' סיפור העם העברי, עמ' 138 הערה 58.

6 שפירא, מדרש עשרת הדברות, עמ' 127.

7 כרמי-לניאדו, השקפות עולם, עמ' ד. ראה הרחבה אצל בטלהיים, קסמן של אגדות; בן גוריון, שבילי האגדה; דשא, חינוך לקריאה טובה; רגב, ספרות ילדים.

8 מלחי, ספרות הילדים החרדית, עמ' 9–10.

9 ברוך, ילד או ילד עכשיו, וכן מלר, ספרות הילדים החרדית. מאמר נוסף שדן בנושא הוא מאמרה של יפה, ספרות ילדים חרדית.

10 נושא תפקידה של ספרות הילדים מופיע במאמרה של הראל, ערכים בראי ספרות הילדים.

11 שגב, ספרות מייצרת ומשקפת נרטיב.

אגדות חז"ל במגזר החילוני

הנחה המשקפת את התפיסה החילונית טוענת כי "החילוניות (והחילוניות היהודית בכלל זה) מייצגת כל שלב או חלק בתהליך נסיגתה של הדת משליטה מוחלטת בחיי החברה והתרבות לשליטה חלקית בהם בלבד".¹² לאור הנחה זו ניתן לבחון את השינוי במגזר החילוני ביחס לאגדות חז"ל אשר היו במקורן טקסטים מקודשים והשתנו בהתאם לתפיסתם החילונית והלאומית של כותביהן ומעבדיהן.

לפי זבה-אלרן,¹³ בתפיסה המסורתית נתפסו אגדות חז"ל ככאלה שנועדו ללמד על דרכי האל, לטפח את האמונה בו ולחזק את מעמד החכמים כמנהיגים רוחניים. עיצובה החדש של האגדה על ידי אנשי דור התחייה משקפת את המעבר לאגדה המתאימה יותר לתפיסתם החילונית על ידי התייחסות שונה לפסוקים. בעבר נתנו פסוקי המקרא אשר פתחו וסיימו את דברי המדרש תוקף לדברי חז"ל והיוו עבורם את הציר המרכזי של האגדה. לעומתם, כותבי דור התחייה ויתרו על הפסוקים או ראו בהם לכל היותר פרט שולי, דבר המביא לידי ביטוי את גישתם לאגדה כאל יצירת ספרות, ובהשפעת התנועה הרומנטית קירבו הכותבים את האגדה לתחום הפולקלור, הוסיפו לה מקורות חיצוניים חדשים, הדגישו את חשיבותה הלאומית והוסיפו תכנים וערכים חדשים. הרגישות המוסרית של חז"ל הודגשה ותפסה את מקום הערכים הדתיים, כך שהערכים ההומניים של חז"ל הודגשו בדרך התואמת את תפיסת עולמם האידאולוגית של המספרים.

אגדות חז"ל לילדים במגזר החילוני

הטקסטים הקדומים שבהם הופיעו דברי אגדה יועדו במקורם למבוגרים. בהשפעת הגישה הרומנטית אשר מהללת את תקופת הילדות נמצאו דברי האגדה מתאימים לילדים אף יותר מאשר למבוגרים.¹⁴ בשנות ה-70 וה-80 של המאה ה"ט החלו להופיע קובצי אגדה עבריים אשר נכתבו והותאמו לקהל יעד מסוים – עבור ילדים. השינוי בקהל היעד, ממבוגרים תלמידי חכמים לילדים, הוביל לשינוי במאפייני הסוגה. נעשה סינון בתכנים והושקעו מאמצים בהתאמת השפה לרמה וליכולת ההבנה של הילדים.¹⁵

אגדות חז"ל ותפקידן במגזר הדתי

לאגדות חז"ל תפקיד דידקטי מעצב ומחנך לאורח חיים של אמונה ויראת שמים. הקורא חשוף לדפוס התנהגות שאמורים להוות עבורו דוגמה ומופת. האגדה מציגה דפוס התנהגות שראוי לחקותו ועל פיו מומלץ לנהוג. משחר ילדותו הילד שומע סיפורי מופת המעצבים את התנהגותו ומכוונים אותה לעבר דפוס התנהגות ראוי.¹⁶

דוגמה מעניינת המשקפת מטרה זו היא דמותו של "יוסף מוקיר שבת[ות]". להלן תוצג האגדה המתארת את סיפורו, ייערך דיון ותתבצע בו השוואה בין שני עיבודים לילדים של הסיפור שנעשו בידי יוצר חילוני ובידי יוצר דתי.

הסיפור המפורסם "יוסף מוקיר שבתות" מופיע לראשונה בתלמוד הבבלי, מסכת שבת קיט ע"א,

12 זבה-אלרן, האסופות האגדיות, עמ' 3.

13 זבה-אלרן, שם, עמ' 24–29.

14 שביט, מעשה ילדות, עמ' 72–73.

15 זבה-אלרן, האסופות האגדיות, עמ' 28. למשל: י"ב לבנר, כל אגדות ישראל, ורשא תרע"ב.

16 מלחי, ספרות הילדים החרדית, עמ' 170–172.

בשפה הארמית:

יוסף מוקיר שבי, הוה ההוא נכרי בשבבותיה, דהוה נפיש נכסיה טובא.
 אמרי ליה כלדאי: כולוהו נכסי יוסף מוקר שבי אכיל להו.
 אזל ובנינהו לכולהו ניכסי, זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה.
 בהדי דקא עבר מברא, אפרחיה זיקא, שדייה במיא, בלעיה כוורא.
 אסקוה, אייתוה אפניא דמעלי שבתא.
 אמרי: מאן זבין כי השתא?
 אמרי להו: זילו אמטיוהו לגבי יוסף מוקר שבי דרגיל דזבין.
 אמטיוה ניהליה, זבניה.
 קרעיה, אשכח ביה מרגניתא, זבניה בתליסר עיליתא דינרי דדהבא.
 פגע ביה ההוא סבא, אמר: מן דיזיף שבתא – פרעיה שבתא.

להלן תרגומו של הרב ע' שטיינולץ:¹⁷

יוסף מכבד¹⁸ השבתות,
 היה נכרי אחד בשכנותו שהיו מרובים נכסיו ביותר.
 אמרו לו (לנכרי) החוזים בכוכבים: כל הנכסים (שלך), יוסף מכבד השבתות יאכל¹⁹ (יקבל) אותם.
 הלך (הנכרי) מכר את כל נכסיו,
 קנה בהם מרגלית והניחה בכובעו.²⁰
 כאשר עבר במעבורת²¹ הפריח הרוח את הכובע, השליכו במים ובלעו דג.
 הוציאוהו והביאוהו (לאותו דג) עם חשיכה בערב שבת.
 שאלו: מי קונה (בשעה) כמו זו?
 אמרו להם (לדייגים): לכו הביאוהו ליוסף מכבד השבתות, הרגיל לקנות (הרבה לכבוד שבת).
 הביאוהו אליו, קנה אותו,
 קרע אותו, מצא בו מרגלית.
 מכר אותה בשלושה עשר כלים²² מלאים דינרי זהב.
 פגש אותו זקן אחד, אמר:
 מי שלווה לשבת – השבת פורעת לו.

סיפורו של "יוסף מוקיר שבת" כולל את מרכיבי היסוד ואת המאפיינים של סיפור אכסמפלרי: זהו סיפור קצר העוסק בשמירת שבת, הוא מופיע במסכת שבת בתוך מחזור סיפורי שבת, כשהסיפור הקודם לו מספר על דרכם של חכמים שונים להתכונן לשבת והסיפור שאחריו מספר על קצב מלודיקא שבסוריה

17 שטיינולץ, תלמוד בבלי מסכת שבת.
 18 במקור הארמי בגמרא כתוב "יוסף מוקיר שבי"; אנו רגילים לומר "יוסף מוקיר שבת", והרב שטיינולץ תרגם ל"יוסף מכבד השבתות".
 19 רש"י, ד"ה "אכיל להו", פירש: "סופך ליפול בידו", והרב שטיינולץ תרגם "יאכל" כ"יקבל".
 20 רש"י, ד"ה "סייניה", פירש: "כובע", אך ציין שיש המפרשים "בסדיניה" כ"בסודרו".
 21 הרב שטיינולץ תרגם "מברא" כ"מעבורת"; בספר המעשים ובמדרשי עשרת הדברות כתוב "גשר".
 22 רש"י תרגם "עיליתא" כעליות, חדרים, ואילו התוספות, והרב שטיינולץ בעקבותיהם, תרגמו "כלים".

שהתעשר בגלל שבת.²³ על כן הקשרו ברור, ומגמתו המוסרית המופיעה בסופו גלוייה וברורה בדברי הזקן – "מי שלושה לשבת השבת פורעת לו". דווקא דמותו הסתמית, המכונה בפשטות "יוסף" ואינה מזוהה עם חכם אחד ידוע, מאפשרת לכל יהודי להזדהות עם הגיבור ולאמץ את מופת התנהגותו לחייו הוא בכך שגם הוא יקנה לכבוד שבת את הטוב ביותר שיידו משגת.

יוסף מוקיר שבתות

חז"ל קראו ליהודי, גיבור הסיפור, בשם "יוסף", ונראה שבכך רמזו על המשכו של הסיפור וקשרו קשר ראשון בין הגיבור היהודי ובין הדג. יוסף, בנו של יעקב מרחל, בורך בברכת הבנים "בן פרת יוסף בן פרת עלי עין בנות צעדה עלי שור".²⁴ בברכת יעקב לנכדיו אפרים ומנשה, בני יוסף, מוצאים את הדגים כסמל פריין: "וידגו לרב בקרב הארץ",²⁵ ובתלמוד מוסיפים לדגים סגולה נגד עין הרע: "וידגו לרב בקרב הארץ" – מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם".²⁶ יוסף המתואר באגדה מתאפיין כמוקיר שבת וכמכבד שבת. אך כעת עלינו להבהיר כיצד ראוי, על פי המסורת היהודית, להביע כבוד והוקרה ל"זמנים מקודשים"? מהן הפעולות המעשיות שהן בכוחו של כל יהודי באשר הוא לעשות, ובכך לצאת ידי חובתו בכיבוד יום השבת?

כיצד מכבדים שבתות?

חובה מרכזית המוטלת על היהודי הנה לשמור את השבת ולהימנע מחילולה. מעבר לכך יש גם חובה לכבד את השבת, וזאת בדרכים שבאמצעותם תהיה השבת לכבוד ולעונג. הרמב"ם, בעקבות חז"ל, קבע להלכה דרכים והנהגות מעשיות אשר מטרותן למלא בצורה נאותה חובה זו:

ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והם מפורשים על ידי הנביאים: שבתורה – זכור ושמור ("זכור את יום השבת לקדשו",²⁷ "שמור את יום השבת לקדשו"²⁸), ושנתפרשו על ידי נביאים – כבוד ועונג, שנאמר²⁹ "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מוכבד".³⁰

זכור – מצוות עשה המתבטאת בקידוש, הבדלה, תפילות השבת וקריאת התורה;
שמור – מצוות לא תעשה המתבטאת בהימנעות מעשיית כל מלאכה;
כבוד – כיבוד השבת מתבטא במהלך ההכנות לשבת: בכיבוס, ברחיצת הגוף ולבישת בגד נקי, בהתקנת הבית ובהכנת סעודות השבת;
עונג – לעונג השבת שייכים הדלקת הנרות, הארת הבית, אכילת סעודות השבת הכוללות דגים, בשר ויין. הרמב"ם מסיים את דיונו במעשים הגלויים אשר דרכם יהודי שומר בפועל את השבת באזכור מישור

23 יסיף, כמרגלית במשבצת, עמ' 31.

24 בראשית מט, כב.

25 שם מח, טז.

26 ברכות כ"א.

27 שמות כ, ח.

28 דברים ח, יב.

29 ישעיהו נח, יג.

30 רמב"ם הלכות שבת פרק ל הלכה א.

נסתר יותר של מצוות השבת: "וכל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כוחו כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא".³¹

כבוד שבת באכילת דג

חז"ל מציגים את אכילת הדג בשבת כדרך מובהקת לכבד ולענג את השבת:

אמר רב יהודה אמר רב: כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבו, שנאמר (תהלים לז, ד) "והתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך". עונג זה איני יודע מהו, כשהוא אומר "וקראת לשבת ענג", הוי אומר: זה ענג שבת. במה מענגו? רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר: בתבשיל של תרדין, ודגים גדולים, וראשי שומין. רב חייא בר אשי אמר רב: אפילו דבר מועט, ולכבוד שבת עשאו – הרי זה עונג. מאי היא? אמר רב פפא: כסא דהרסנא.³²

רש"י פירש ש"כסא דהרסנא" הם דגים קטנים מטוגנים בשמן קרביהם ובקמח.³³ התייחסות זו אל אכילת הדג בשבת כאל ביטוי מובהק לכבודה נמשך לאורך הדורות ומופיע בספרות הפסיקה של ימינו.³⁴

כיבוד השבת בריבוי הוצאות השבת

שפיגל³⁵ דן בקביעת הרמב"ם ש"כל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח".³⁶ ניתן ליישם הלכה זו בדרכים מספר:

א. ריבוי בסוגים – כדי לכבד את השבת ולענגה יש להכין סוגים רבים ושונים של מאכלים, וגם סוגים שונים של אותו מין עצמו, כלשון הרמב"ם: "מאכלים רבים".

ב. ריבוי באיכות – בנוסף לריבוי המאכלים יש לדאוג שיהיו משובחים, כלשון הרמב"ם: "מאכלים רבים וטובים". למדנו משמאי שעל המאכלים להיות לא סתם משובחים אלא המשובחים ביותר: "תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה".³⁷ מכאן לומדים שאם נתקלים בדבר שניתן להכין ממנו מאכל משובח אף יותר ממה שנרכש עד כה – יש להמשיך ולרכוש את המשובח יותר.

ג. ריבוי בכמות – כלשון הרמב"ם: "מאכלים רבים", וכן כתוב בשלחן ערוך: "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו".

ד. ריבוי בהוצאות – יש להרבות בכמות ובסוגים של מאכלים משובחים ביותר שיגרמו להוצאות כספיות רבות, כיוון שבעובדת ההשקעה הכספית דווקא עבור השבת האדם מראה שהוא מחשיב את השבת ומכבד אותה, כלשון הרמב"ם: "וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח".

להלן נדון בסיפורו של יוסף, שהוא סיפור אכסמפלרי הממחיש את יישום ההנחיות וההנהגות האלה.

31 רמב"ם הלכות שבת פרק ל הלכה טו.

32 תלמוד בבלי מסכת שבת קיח ע"ב.

33 רש"י על הבבלי שם ד"ה "כסא דהרסנא".

34 ראה חלמיש, אכילת דגים בשבת, וראה שם בעמ' 70 על פסיקתו של הרב משה פיינשטיין.

35 שפיגל, יוסף מוקיר שבי.

36 רמב"ם הלכות שבת פרק כט הלכה ז.

37 ברייתא בבבלי ביצה טז ע"א.

קניית הדג

לפי הנאמר באגדה, זמן קניית הדג בידי יוסף היה בערב שבת עם חשכה. יוסף, בהיותו מוקיר שבת, לבטח כבר הקדים וקנה בבוקרו של יום דג לכבוד השבת, כפי שכתוב "לעולם ישכים אדם להוצאת שבת"³⁸, ולמרות זאת כשהדייגים "הביאוהו אליו, קנה אותו". ניתן לשער שהסיבות לקניית הדג בידי יוסף נשענות על הלכות כבוד השבת. יוסף רצה להרבות בסוגי הדגים, בכמות הדגים, בהוצאות לכבוד השבת או לשפר את האיכות באמצעות דג חדש. לריבוי ההוצאות יש היבט נוסף והוא הנכונות להוציא ממון עבור כבוד השבת הן ביום שיש בבוקר והן ביום שיש בין השמשות.³⁹ יוסף, הידוע כמוקיר שבת, נהג מן הסתם לצאת שוב אל השוק ולקנות דברים נוספים על אלה שקנה בבוקרו של היום ' של השבת. הרגל זה, המראה על אורח חיים וקביעות, היה ידוע בציבור, ולכן למרות השעה המאוחרת או טיבו של הדג שהדאיגו את הדייגים לגבי היכולת שלהם למכור את הדג קיבלו הדייגים תשובה המבוססת על ידע והיכרות עם ההרגל של יוסף, ולא תשובה מקרית: "אמרו להם: לכו הביאוהו ליוסף מכבד השבתות, הרגיל לקנות".

חטאו של הגוי

האגדה אינה מפרשת מה היה חטאו של אותו גוי שכל רכושו נלקח ממנו והועבר לשכנו מוקיר השבת (בעיבוד לילדים הגוי מתואר כרשע על מנת להצדיק את אבדן רכושו), אך ייתכן שבעזרת שימוש בהנגדת דמותו של הגוי לדמותו של יוסף האגדה מאפשרת למצוא מענה, שכן בעולמו של יוסף מצוות השבת משמעותית מאוד ולמענה הוא מוותר ויתור משמעותי. בקיום מצוות שמירת שבת שבה אין האדם עובד הוא בוחר לוותר על שביעית מהרכוש שלו (בשבת לא מתפרנסים, בניגוד לששת ימי המעשה) למען ערך מוסרי-דתי.

רוזנסון טוען כי בנוסף לויתור על צבירת רכוש בשבת יוסף מגדיל את הווייתו בכך שהוא משקיע מרכושו בקניית מאכלים לכבוד שבת, ובדרך זו הוא מוקיר אותה. לעומתו הגוי אינו מוותר על ערך כל שהוא, וכל מעייניו מושקעים במציאת דרכים לשמור על רכושו. המרת כל הרכוש במרגלית והטמנתה בכובע חושפת את עולמו הפנימי של הגוי שאין בו כל ערך. כיוון שכך אין הוא יכול להשתמש ברכושו לכל צורך או ליהנות ממנו. הניגוד בין הדמויות מצביע על יחסן המנוגד לרכוש ולערכים, ולכן אין לפרש את זכייתו של יוסף ברכוש הגוי כמהלך פשוט של שכר ועונש, אלא כהעברת הרכוש מאדם שאינו יכול להשתמש ברכושו (הגוי) אל יוסף שיודע לרתום אותו לטובת ערכיו.⁴⁰

דמויות החוזים בכוכבים

בסיפור המעשה בתלמוד הבבלי הכלדיים, החוזים בכוכבים,⁴¹ אומרים לגוי שכל רכושו יעבור ליוסף. הגוי מקבל את דברי החוזים בכוכבים ללא ערעור, ללא מחשבה שאולי טעות בידם. החוזים בכוכבים מהווים גורם שהגוי מייחס לו חשיבות עצומה עד כדי כך שהוא עושה פעילות מנע בניסיון להינצל מגורלו, והוא מוכר את כל רכושו וקונה בתמורתו מרגלית.

38 בבלי שבת קיז ע"ב.

39 שפיגל, יוסף מוקיר שבי.

40 רוזנסון, שכר שמירת שבת, עמ' 56.

41 רש"י על הבבלי, שבת קיט ע"א ד"ה "כלדאי", מפרש שכלדאי הם חוזים בכוכבים.

משמעויות הסיפור

ניתן להבחין בשלוש דרכים שבהן משתקפת משמעות הסיפור "יוסף מוקיר שבת":

א. מסר גלוי - מובא בצורה ברורה ומפורשת בסיפור ובהקשרו.

ב. מסר מובנה - עולה ממבנה הסיפור.

ג. מסר חבוי - משתמע מתוך המסרים הקודמים ונרמז בסיפור.

א. מסר גלוי

המסר הגלוי עוסק בשכר שמירת שבת. בהקשר הטקסטואלי הרחב של הסיפור בתלמוד הבבלי במסכת שבת חכמים עוסקים בסיבת עושרן של קהילות ישראל ומציינים את אנשי בבל כאלו שזוכים בעושר "בשביל שמכבדין את השבת", ובכך מהווה ההקשר הקדמה לסיפורו של יוסף המופיע בהמשך הדף ולסיפור על בעל בית מלודקיא שהיה בעברו קצב ונתעשר ביותר בזכות העובדה שכיבד את השבת. הקשר זה מוביל למשמעות הראשונה, הפשוטה והישירה של הסיפור אשר מגמתו ברורה ופשוטה אף היא. הסיפור מלמד על השכר בצורת מחיר המרגלית שזכה לו יוסף על היותו מוקיר שבתות. דברי הזקן מחזקים את המגמה ומלמדים שמי שלוה לשבת השבת פורעת לו. באמצעות דמות המופת של יוסף המכבד את השבת ויוצא נשכר מעורדים חז"ל חיקוי להשקעת משאבים בהכנות לקראת השבת. הקשרו של הסיפור המשובץ אחרי רשימת עדויות על דרכם של אמוראים לכבד את השבת על ידי הכנות שונות מחזק את המשמעות הגלויה של הסיפור.⁴²

הסיפור במשמעותו הפשוטה ממשיך ומחזק את דברי התלמוד הבבלי במסכת ביצה:

כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב והוצאת בניו לתלמוד תורה, שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו.⁴³

דברי חז"ל הן במסכת ביצה והן במסכת שבת נאמרו על רקע תרבותי שבו חיו היהודים במרחב משותף ובשכנות לגויים אשר עבדו והרוויחו את כספם בכל ימות השבוע, ותרבותם לא הכירה מושג של יום מנוחה. למולם ניצבה תרבות הפוכה המקדשת את יום המנוחה. מהיהודי נדרש לשבות מכל מלאכה במשך יממה שלמה, ובכך הוא מנוע מלהרוויח ביום זה כסף, ובנוסף לכך הוא נדרש להוציא מכספו סכום גבוה מהרגיל לכבודו של אותו יום. דרישות אלו אינן פשוטות לביצוע, והן עומדות במבחן הלכה למעשה לאורך כל הדורות. ייתכן שההתמודדות המתמשכת עם הדרישות הללו, שהיא לרונטית לכל הזמנים, היא אחת הסיבות לריבוי הגרסאות המתפרסות מהמקור המופיע בגמרא דרך ספרות ימי הביניים ועד לימינו אלה, בעיבודים שנוצרו עבור ילדים.⁴⁴

ב. מסר מובנה

על מנת לחשוף את המסר המובנה יש להציג את מבנה הסיפור.

האגדה מציגה שתי דמויות השונות זו מזו במהותן, דמותו של הנכרי ודמותו של יוסף. דמויות אלו נעות לאורך האגדה על שני צירים מקבילים שאין ביניהם קשר ישיר אבל קיים ביניהם קשר סיבתי-מוסרי, כך

42 גרוס, חורים ברשת.

43 תלמוד בבלי מסכת ביצה טז ע"א.

44 ראה בהרחבה אלשטיין וליפסקר, יוסף מוקיר שבת, עמ' 53-78.

שלכל שלב בעלילה יש מניע והסבר ערכי. האגדה מציגה את הדיכוטומיות בין חול לקודש, בין גוי ליהודי, בין מקריות לאורח חיים, בין מזל וגורל להשגחה, בין התנהגות ללא הסבר רציונלי לבין מעשה ותוצאה ובין אבדן כל הנכסים לבין התעשרות.

גוי	יוסף
מרבח נכסים: שמירה קיצונית על הנכסים	מוקיר שבת: ויתור קיצוני על נכסים ⁴⁵
מקור הסמכות: בקול מי הגיבור שומע -	מקור הסמכות: הלכה, כבוד השבת,
החוזים בכוכבים	הקב"ה
תוכן דברי החוזים בכוכבים:	תוכן דברי הזקן: ⁴⁶ מעשה ושכרו
מקורות, ללא הסבר	סיבה ותוצאה
גורל עיוור, ככה נחזה בכוכבים	השגחה פרטית - האנשים האנונימיים
המכוונים את הדיוגים דווקא ליוסף ⁴⁷	
דרך התנהלות:	דרך התנהלות:
מקורות	בחירה חופשית באורח חיים קבוע -
	דרך חיים ידועה לכולם עד כדי קבלת
	שם וכינוי "מוקיר שבתות"
קנה מרגלית כדי להגן על רכושו	קנה דג כדי לכבד את השבת
אבדן כל נכסיו	התעשרות עצומה

שתי הפרדיגמות מציגות כל אחת דרך חיים. באחת, הגוי מקבל את נבואת החוזים בכוכבים היודעים לנבא את העתיד אך אינם יודעים או מבינים את המשמעות של נבואתם, לעומתו יוסף פוגש ב"אותו זקן" היודע לפרש ולהסביר את העבר ולתת הסבר לסיבות שגרמו לתוצאה, תשובה לשאלה מדוע ובזכות מה השתנו חייו והוא התעשר.

המבנה הכיאסטי של הסיפור מתאר את תפיסת העולם הלא-יהודית המצביעה על אדם הכבול לגורל חסר פשר ולחסדם של איתני הטבע, כמו הרוח והמים, והתנהגותו מקרית. הסיפור אינו מבאר את סיבת ההליכה של הגוי לחוזים בכוכבים לשאול על עתידו (כגון חלום מטריד או משבר במשפחה). העתיד שניבא לו מביא אותו להחלטה לנסות ולהתמודד עם גורלו במישור החומרי הטכני. הסיפור אינו מבאר מדוע הלך הגוי למעבורת חבוש בכובעו המשובץ במרגלית, ובכך מחזק את תחושת המקריות המאפיינת

45 רונסון, שכר שמירת שבת, עמ' 55.

46 פרנקל, עיונים, עמ' 17: "הזקן הוא הנותן את זווית הראיה המנוגדת לאצטגנינות בסיפור זה".

47 הרב צבי שמשוני מביא את דברי העונים לדיוגים כמנוגדים לדברי הכלדיים: "לאמירה בחלק הראשון שנאמרה על פי הכוכבים מקבילה האמירה הפשוטה מפי דמויות אנונימיות המכירות מציאות רגילה, המסבירה את ה'כיסוי' ההשגחתי של מה שנחזה בכוכבים". שמשוני, יוסף מוקיר שבתות, עמ' 94.

את התנהלותו של הגוי. הרוח שנשבה לפתע והעיפה את הכובע למים, ובכך גרמה לאבדן כל רכושו של הגוי, תורמת לתחושת אפסיותו של האדם אל מול איתני הטבע הפועלים ללא סיבה ברורה או חוקיות ידועה.

לעומת זאת, תפיסת העולם היהודית מצביעה על עולם שבו לכל פעולה טבעית או אנושית יש משמעות וסיבה. לאדם יש בחירה חופשית ולבחירה בכל דרך יש משמעות, הסבר, סיבה ותוצאה. אל מול ההתנהלות המקרית של הגוי הסיפור מציב את "יוסף מוקיר השבתות". דבקותו של יוסף במצוות כיבוד השבת הפכה לו לאורח חיים, וכך זכה לכינוי "מוקיר שבתות", והייתה לסיבה לכך שהפך לכתובת ברורה וידועה לאנשי העיר שהפנו דווקא אליו את הדייגים. שמשוני מציין כי הדייגים אשר דגו את הדג נתקלו בקושי במכירתו, קושי המתבטא בשאלתם: "מאן זבין כי השתא" - מי קונה (בשעה) כמו זו? בין אם הייתה הבעיה בשעה המאוחרת של היום ובין אם היה זה טיבו של הדג שהקשה עליהם את מכירתו, בין שהיה זה דג רקק שאינו שווה כמעט מאומה ובין שהיה זה דג גדול במיוחד שמחירו גבוה במיוחד, התשובה של האנשים האנונימיים לדייגים לא הייתה מקרית אלא תוצאה של אורח חייו של יוסף, מפני שהיה "רגיל לקנות".⁴⁸

ג. מסר חבוי

המסר החבוי משתמע מתוך המסרים הקודמים ונרמז בסיפור. עולמו התרבותי והרוחני של הגוי מתבסס על נבואת הכלדיים. האמונה בדברי כלדיים משפיעה באופן ישיר על חיי המעשה של הגוי המתאפיינים בניסיון נואש וכושל לשנות את הגורל חסר הפשר שניבאו לו. הסיפור מייצג תרבות פטליסטית. תרבות המייחסת לגורל חסר הפשר עצמה וכוח שבעטיים אין דרך לשנותו או לעמוד בפניו; הוא נתפס כקובע את העתיד, והכלדיים בחכמתם יודעים אך לחזותו. למולו מציב הסיפור את יוסף שעולמו התרבותי והרוחני מתבסס על אמונה בקב"ה ושמירת מצוותיו ככלל, והידור במצוות כבוד השבת בפרט, ובזכותה הוא זוכה במרגלית ובעושר רב. עולמו הרוחני של יוסף מורכב. הוא כולל הבנה שיש משמעות מוסרית וערכית לכל פעולה, יש שכר ועונש, "מי שלווה לשבת השבת פורעת לו". זו תרבות שיש בה דטרמיניזם - לכל מסובב יש סיבה, אין מקריות, "אין מזל לישראל".⁴⁹ יש השגחה אלוקית על האדם, כלשון הפסוק: "השליך על ה' יהבך והוא יכלכלך".⁵⁰ דרכה של ההשגחה בעולם לעתים רחוקות גלויה וברורה הגדול של המקרים היא נסתרת, כמו בסיפור שבו אין שם ה' נזכר אלא רק צירופי מקרים מופלאים המובילים למטרה מוסרית ומעידים שיד ה' בדבר.⁵¹ בנוסף לכך, בעולמו הרוחני והמעשי של יוסף מופיעה הבחירה החופשית שלו. הוא זה שבחר להדר במצוות כבוד השבת, וכשבאו לביתו הדייגים בערב שבת הוא זה שבחר לקנות את הדג. המורכבות הפילוסופית של דטרמיניזם ואינדטרמיניזם משתלבים בסיפור, בבחינת "הכל צפוי והרשות נתונה".

השוואה בין עיבודים שונים לאגדה "יוסף מוקיר שבת"

האגדה על יוסף מוקיר שבת זכתה לעיבודים רבים ומגוונים שנכתבו בתקופות שונות. במאמר זה נבדקו

48 שמשוני, יוסף מוקיר שבתות, עמ' 93.

49 תלמוד בבלי מסכת שבת קנו ע"א.

50 תהלים נה, כג.

51 רוזנסון, שכר שמירת שבת, עמ' 56.

שני עיבודים מרכזיים בלבד במטרה להשוות ביניהם, ואין התיימרות להכליל מכך על כל שאר העיבודים שנערכו לאגדה. בהשוואה להלן נתייחס לכמה פרמטרים מרכזיים המעצבים את הנרטיב. נתמקד בשני עיבודים של האגדה. הראשון: "יוסף מוקיר שבת" מאת מירי ברוך,⁵² והשני: "יוסף מוקיר שבת" מאת צביה רוזנברג.⁵³ העיבודים השונים יצאו לאור בהוצאות המיועדות לקהלי יעד שונים. מגוון מרכיבים בשני העיבודים זוכה לטיפול שונה בשני העיבודים, והבדלים אלה מלמדים רבות על שוני השקפתי ועקרוני המשתקף בעיבוד. נעיין ראשית כול בפיתוח הדמויות הפועלות בשני העיבודים ובמבנה העלילה בשניהם.

גיבורי הסיפור

בסיפור ישנם שני גיבורים מרכזיים – יוסף והגוי. בגמרא התיאור של שני גיבורים אלו קצר ותמציתי. יוסף מתואר כ"מכבד השבתות" והגוי מתואר כ"נכרי". בעיבוד של ברוך יוסף מתואר כעני, סבל החי בצמצום. הגוי מתואר כאיכר עשיר וקמצן. העיבוד של רוזנברג מתאר את יוסף כצדיק עני מרוד, כלומר אין הוא עובד לפרנסתו. הגוי הנו רשע בן בלייעל. עיון בהבדלים אלו מעלה תפיסות עולם שונות. בעיבוד של ברוך, עיבוד של מעבד חילוני, יוסף הנו בעל מלאכה המתפרנס בדוחק מיגיע כפיו. בעיבוד הדתי, יוסף אינו עובד. שניהם חוסכים את כספם על מנת לכבד את השבת. שני העיבודים מדגישים את אורח חייו של יוסף כמי שנכון להצטמצם כדי לממש את ערכיו – כבוד השבת.

פערים ניתן למצוא גם בהתייחסות של העיבודים השונים לדמות הגוי. בעיבוד החילוני הגוי מתואר כאיכר עשיר וקמצן, המגרעת שלו היא במישור הכלכלי – קמצן. בעיבוד הדתי הגוי מוצג לא רק כעשיר אלא גם כרשע, בלייעל, בודד ועצוב. העיבוד מייחס לו תכונות אופי שליליות וכן מועקה נפשית, אולי כדי לשדר מסר שרשעות מביאה עמה סבל רוחני לא מודע. בעיבוד הדתי לסיפור מובאת תוספת שאינה מצויה בסיפור בגמרא או בעיבוד החילוני. אחר שהוא קונה את המרגלית הגוי מבטא שמחה לאידו של יוסף שלא יזכה באושר, דבר המשקף את היותו רשע בן בלייעל. בשל כך הגוי ראוי לעונש של איבוד נכסיו, ובכך מתגלם הצדק האלוהי.

היחסים בין גיבורי הסיפור

בגמרא הזיקה בין יוסף לבין העשיר היא של יחסי שכנות. גם בעיבוד הדתי מתוארת זיקה זו. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני ישנה תוספת כבדת משקל. היחסים הנם יחסי עובד-מעביד, יוסף מנוצל ונעשק כלכלית בידי הגוי שמתעשר בזכותו.

המעבדת החילונית מוסיפה היבט חברתי-כלכלי, דבר שאינו מופיע כלל במקור התלמודי. ההיבט החברתי-כלכלי מהווה חלק מהותי בתפיסת העולם החילונית, דבר המשתקף בעיבוד.

הבשורה לגוי

בגמרא מסופר כי הבשורה הניתנת לגוי היא כי יוסף מכבד השבתות יאכל את כל הנכסים. לא מצוין מדוע

52 ברוך, ספורים לקראת שבת. ד"ר מירי ברוך היא מרצה בבית ספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ובמכללת לוינסקי. תחום המחקר שלה הוא ספרות ילדים, והיא מכינה חומרי לימוד למסגרות החינוך הממלכתי היסודי.

53 רוזנברג, יוסף מוקיר שבת. צביה רוזנברג היא סופרת ילדים שחיברה ספרים המתמקדים בתכנים המתאימים לעולמו של הילד הדתי.

יוסף זוכה בנכסים, אך הדבר נרמז - יוסף זוכה בכך בשל היותו מכבד שבתות. דברים דומים אנו מוצאים גם בעיבוד הדתי, אלא ששם הדברים נאמרים באופן מפורש - יוסף זוכה בעושר כתגמול על שמירת השבת. העיבוד החילוני, לעומת זאת, מדגיש פן אחר: "דע לך שכל עשרך בא לך מידיו של יוסף מוקיר שבת. הוא עובד קשה ומקבל שכר מועט, אבל בעוד זמן קצר בלבד יגיע הכסף למי שהרוויח אותו. אתה תהיה איש פשוט ויוסף יהיה עשיר גדול". יוסף זוכה בעושר הכלכלי כתגמול על העושה שגורם לו הגוי. כלומר, השכר הוא תגמול על העבודה ופיצוי הגון הניתן בעקבות העושה. השכר אינו תגמול על מעשה דתי (כיבוד השבת) אלא צדק חברתי.

קניית הדג

בגמרא הדייגים מגיעים לביתו של יוסף אחר שהם מבררים מי עשוי לקנות את הדג. תיאור דומה אנו מוצאים בעיבוד הדתי, שוב הדייגים מחפשים קונה ושומעים על יוסף שלצורך כיבוד שבת מוכן לקנות מצרכים בדמים יקרים. בעיבוד החילוני התיאור הוא של יוסף שבמהלך קניותיו בשוק קונה את הדג. היות יוסף מוקיר שבת אינה מודגשת בסיפור זה.

השימוש באבן היקרה

לפי הסיפור בגמרא יוסף מוכר את האבן בתמורה לדמים מרובים. בעיבודים לסיפור אנו מוצאים גרסאות שונות. בדרך מקבילה נוקטת גם רוזנברג בעיבוד שלה. בעיבוד של ברוך, לעומת זאת, הסיפור מובא באופן שונה. יוסף רוצה להחזיר את האבדה, כלומר יוסף מזהה את האבן הטובה כאבדה שיש להשיבה לבעליה. המעבדת רואה צורך להצדיק את העובדה שיוסף זוכה באבן ולכן מוסיפה את הסיפור על החזרת האבדה. השבת אבדה היא ערך אוניברסלי ולא דווקא ערך דתי; המעבדת מתייחסת לפן החינוכי בהקניית ערך השבת אבדה, ולכן יוסף מתנהג באופן ראוי ומוסרי. התפיסה המשתקפת בדברי הגמרא ובעיבוד הדתי רואה את האבן כשייכת לקב"ה והוא לוקח אותה מרשותו של הגוי ומעבירה ליוסף, בשל כך יוסף אינו מחויב להחזירה לגוי. בעיבוד של ברוך מוצג הגוי באור חיובי - הגוי מכיר בכך ומודה שהוא חב כסף ליוסף ולכן אינו רוצה את האבן הטובה; הוא חוזר בתשובה ומתקן את מעשיו. כמו כן הוא מכיר בכך שהשתלשלות הדברים התבצעה על ידי ההשגחה האלוקית, וזאת כדי להוציא את הצדק לאור.

מקום האישה בסיפור

דמותה של אשתו של יוסף אינה נזכרת בגמרא כלל. בעקבות זאת גם בעיבוד הדתי אין האישה נזכרת, מלבד איור של האישה בציור המצורף לסיפור. בעיבוד החילוני של ברוך, לעומת זאת, אשתו של יוסף תופסת מקום משמעותי. היא זו שמכינה את הדג, היא זו שמייצגת את העמדה שלפיה היהלום שייך ליוסף ולה. יוסף מתנגד ודורש להחזיר את האבן הטובה לבעליה הגוי, והאישה נענית לכך ומסכימה עמו.

אפילוג

בגמרא, ובעקבותיה גם בעיבוד הדתי של רוזנברג, הסיפור מסתיים בקביעה כי מי שלוהו לכבוד שבת עתיד לזכות בתמורה, שכן השבת פורעת לו את חובו. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני של ברוך מופיע המשפט: "יותר מששמרנו אנחנו על השבת שמרה השבת עלינו".

ניתוח ההשוואה

הסיפור בגמרא מתאר את יוסף כאיש אלמוני המתאפיין כמכבד השבתות מבלי לציין את מצבו הכלכלי. בעיבודים שנעשו עבור ילדים יוסף מוצג כעני, אך ישנו הבדל בין העיבודים השונים. בעיבוד החילוני נזכר רק כי היה עני, ואילו בעיבוד הדתי מוזכר גם כי היה צדיק. תיאור גיבור הסיפור כעני אינו מעיד על אישיותו, אלא רק על מצבו הכלכלי. לעומת זאת, בעיבוד הדתי אנו רואים התייחסות גם לפן האישיותי – לא רק שיוסף היה עני, אלא שהוא גם התנהג כצדיק. הסיפור הדתי מציג שלושה תארים יהודיים אידיאליים: תלמיד חכם, צדיק וחסיד. תלמיד חכם הוא מי ששולט בתורה שכתב ובמסורת שבעל פה ואמון על העברת הידע שלו לדור הבא, תוך מציאת משמעות בכל דור. תחום פעילותו שייך לחיים רוחניים רציונליים ומייצג את הערך האינטלקטואלי בשכלולו. הצדיק והחסיד מייצגים את אידיאל החיים הפעילים, החיים המוסריים, ערכי הלב ומעשיו של האדם.⁵⁴

הגמרא מתארת את הגוי כנכרי עשיר, אין התייחסות כלל למאפייניו האישיותיים ואין אנו יודעים האם היה הגון או לא. בעיבוד הדתי דמות הגוי מוצגת באופן ביקורתי ושלילי. הגוי הוא בן בליעל. המספר גם מביע במסר סמוי עמדה כי העושר אינו כרוך באושר. הגוי העשיר חש בבדידות ובעצב, לעומת יוסף העני אך השמח בחלקו יחד עם משפחתו. בעיבוד החילוני ישנה התייחסות בעיקר לפן הכלכלי. הגוי מוצג כאיכר עשיר וקמצן העושק את העובד שלו – יוסף. יש לציין כי גם בעיבוד זה ישנה התייחסות לפן הערכי והגוי מוצג כלא-מוסרי, אך ההדגשה הנה על ערך חברתי.

מוקד הסיפור התלמודי הוא כיבוד שבת, וזה גם המוקד של הסיפור בעיבוד הדתי. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני מוקד הסיפור שונה במהותו. הסיפור מתמקד בפן הסוציאלי – יחסי עובד-מעביד, עושק ועשיית צדק על ידי החזרת המשכורת לעובד. בשל הבדל זה הסיפור גם מסתיים באופן שונה. בגמרא ובעיבוד הדתי יוסף מוצא את הדג ומתעשר בעקבות כך, ואילו בעיבוד החילוני יוסף רוצה להחזיר את האבדה לבעליה, אך המעביד מכיר בכך שהאבן שייכת ליוסף חלף עבודתו ולכן אינו רוצה לקבל את האבן חזרה. הציר שסביבו נע הסיפור התלמודי הנו שחר על קיום מצוות – כיבוד השבת בהידור רב והשכר הניתן על כך. המספר רואה בקיום המצוות ערך, ותמורתו ניתן השכר. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני של ברוך תפיסת העולם המוצגת אינה רואה את קיום המצווה כערך ולכן הסיפור אינו נע סביב ציר זה. המוקד בסיפור בעיבוד החילוני הוא צדק חברתי – מסר שלפיו אין לעשוק שכר שכיר. העובד הנעשק זכאי לתגמול הוגן על פועלו.

התפיסה המוצגת בסיפור התלמודי, ובעקבותיה גם בעיבוד הדתי, היא כי השתלשלות המאורעות אינה מקרית – הדג מובא ליוסף שכן ידוע כמוקיר שבת. ישנה יד מכוונת הגורמת לכך שיוסף זוכה במרגלית. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני השתלשלות האירועים מקרית – יוסף במקרה קונה את הדג. אין בעיבוד זה הדגשה כי יש גורם המסובב את האירועים.

לפי הגמרא יוסף נוטל את האבן הטובה ומוכרה. גם העיבוד הדתי נוקט באותה גישה. תפיסה זו מכירה בכך שהאבן שייכת לקב"ה, ולכן אחר שהיא ניתנת ליוסף היא שייכת לו והוא לא אמור להשיבה. בעיבוד החילוני, לעומת זאת, מופיעה תוספת לסיפור ולפיה האבן שייכת לגוי, ולכן על יוסף להשיב את האבדה. הדגש בתוספת זו לסיפור ניתן על פן מוסרי אחר – לא כיבוד שבת, כי אם השבת אבדה. בגמרא ובעיבוד הדתי איננו מוצאים נוכחות של האיש. יוסף מכין את הדג לשבת ולא האיש.

דמות האישה נעדרת מהסיפור. בעיבוד של ברוך אנו רואים התייחסות לאישה, אם כי לא התייחסות שוויונית. האישה מביעה עמדה נהנתנית, ולעומתה יוסף מביע עמדה מוסרית. בניגוד לאישה שרואה באבן מתנה משמים ולכן שייכת לה ולבעלה, יוסף מזהה את האבן כאבדה שיש להשיבה. הדמות הגברית היא המובילה, היא זו שמנחה את המשפחה לפעול על פי כללים מוסריים, ואילו האישה היא הדמות הפסיבית שמקבלת את סמכותו של בעלה.

האפילוג - בסיפור התלמודי המסר של הסיפור נאמר על ידי זקן אלמוני: "מי שלוה לשבת השבת פורעת לו", ובעקבות כך גם בעיבוד הדתי הסיפור מסתיים במסר דומה. בניגוד לכך, בעיבוד החילוני מופיע המשפט "יותר מששמרנו אנחנו על השבת שמרה השבת עלינו". ציטוט זה לקוח מדבריו של אשר גינצברג - "אחד העם": "אפשר לאמר בלי שום הפרזה, כי יותר משעם ישראל שמרו על השבת שמרה השבת אותם".⁵⁵ עיון באפילוגים השונים מעלה כי האפילוג בסיפור התלמודי מתקשר באופן ישיר לתוכנו של הסיפור. המסר של הסיפור נמצא באפילוג - יוסף לווה כדי לכבד שבת ולכן זכה בתמורה למענק כספי מהשבת. מטרת הסיפור התלמודי הנה לעודד את כיבוד השבת. המסר הוא כי על היהודי להשקיע את מרצו, עמלו וכספו בכיבוד השבת ובשכר זה הוא עתיד לקבל גמול. האפילוג בעיבוד של ברוך אינו מתקשר לתוכנו של הסיפור, שכן הסיפור אינו עוסק בשמירת שבת אלא בכיבודה, ואילו המשפט הלקוח מדבריו אחד העם עוסק בשמירת השבת. לשני האפילוגים - זה המופיע בגמרא (ובדומה בעיבוד הדתי) וזה המופיע בעיבודה של ברוך ישנו מסר דתי. ההבדל בין שני המסרים הוא המקור שממנו הם מצוטטים. בעיבוד החילוני מוצגים דבריו של הוגה דעות חילוני מהעת החדשה - אחד העם. הבאת דבריו של אחד העם בתום הסיפור לפי עיבודה של ברוך משקף את השקפת עולמה של המעבדת, ומן הסתם מצביע על זיקה אידאולוגית.

סיכום

מטרתו של מאמר זה הייתה לבחון את הדרך שבה מעובדת אגדת חז"ל לילדים. העיבוד מטרתו להקנות ערכים תרבותיים וחברתיים. בשל כך, העיבוד מושפע מאוד מתפיסת עולמו של המעבד ומהמסר שהוא רוצה להעביר לקוראים, ואף משקף אותם. בדרך זו המעבד מעצב את עולמו התרבותי והרוחני של הקורא, ובמקרה דגן של הילד. המעבד מביא עמו את עמדותיו, ערכיו ואמונותיו המהווים את האידאולוגיה האישית שלו. המעבד מציג מעין תיאוריה אישית המכילה את הידע, התפיסות, האמונות והאידאולוגיה האישית, המכונה "Curriculum Story" והבאה לידי ביטוי בכל סיפור וסיפור.⁵⁶ בחרנו להשוות את העיבוד לילדים שנעשה לאגדת חז"ל על "יוסף מוקיר שבת". הצגנו ניתוח של האגדה המופיעה בגמרא, ובעקבות זאת הבאנו שני עיבודים שונים מהותית לסיפור זה. השוני מצביע על תפיסות עולם דתיות, חברתיות וערכיות, והוא מתבטא במגמה ובמסר שהסיפור התלמודי בא להביע. השוואה זו מדגימה את ההשפעה החינוכית המשמעותית של אופן העיבוד של הסיפור והעברת מסריו. הספרות הנה בעלת יכולת חינוכית, ועל אחת כמה וכמה לספרות חז"ל יכולת חינוכית משמעותית, שכן היא במהותה אינה עוסקת בסיפורים סתם אלא בסיפורים בעלי מסר חינוכי ומוסרי. בגיל הרך, הוראה באמצעות המחשה סיפורית היא כלי יעיל ביותר. הילד נחשף למסר אגב אורחא.

55 מתוך: גינצברג, שבת וציוניות.

56 שקדי והורנצ'ק, האידאולוגיה של המורה.

הוא שומע סיפור ששובה את לבו ובאופן עקיף גם נחשף למסר חינוכי. לאור זאת, המסר הסמוי של הסיפור משמעותי ביותר, שכן יכולת הבקרה של הילד הרך מוגבלת. בשל כך, האחריות על מעביר המסר רבה מאוד. הניתוח שהבאנו במאמר זה מדגים את דרכי העברת המסרים החינוכיים במגמות שונות, גם כשמדובר באותו סיפור בסיס.

רשימת מקורות

אלשטיין וליפסקר, יוסף מוקיר שבת – י' אלשטיין וא' ליפסקר, "יוסף מוקיר שבת: לבחינתה של סדרה תמטית", בתוך: י' אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, רמת גן תשס"ט, עמ' 53–78.

בטלהיים, קסמן של אגדות – ב' בטלהיים, קסמן של אגדות, תל אביב 1980.

ביאליק ורבינצקי, ספר האגדה – ח'נ' ביאליק וי"ח רבינצקי, ספר האגדה, מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, תל אביב 1960, הקדמה.

בן גוריון, שבילי האגדה – ע' בן גוריון, שבילי האגדה, ירושלים 1970.

ברוך, ילד אז ילד עכשיו – מ' ברוך, ילד אז ילד עכשיו, קריית גת 1991.

ברוך, ספורים לקראת שבת – מ' ברוך, ספורים לקראת שבת, קריית גת 1998.

גינצברג, שבת וציוניות – א' גינצברג (אחד העם), "שבת וציוניות", מתוך: על פרשת דרכים, מאמר נ"א, פרויקט בן יהודה – www.benyehuda.org/ginzburg (אודסה תרנ"ה).

גרוס, חורים ברשת – מ' גרוס, "חורים ברשת, ארבע גישות להבנת הסיפור 'יוסף מוקיר שבת' (עיון בדרכי פרשנות האגדה)", דרך אגדה, ביטאון המרכז להוראת האגדה, מכללת אפרתה, ירושלים תשנ"ח.

דשא, חינוך לקריאה טובה – מ' דשא, חינוך לקריאה טובה, תל אביב 1969.

היינמן, אגדות ותולדותיהן – י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974.

היינמן, דרשות בציבור – י' היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"א.

הינמן, דרכי האגדה – י' הינמן, דרכי האגדה, ירושלים 1970.

הראל, ערכים בראי ספרות הילדים – ש' הראל, ערכים דמוקטיים-חברתיים בראי ספרות הילדים, כפר סבא 1986.

זבה-אלרן, האסופות האגדיות – צ' זבה-אלרן, מ"ספר האגדה" אל ארון הספרים היהודי – האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2010.

חלמיש, אכילת דגים בשבת – מ' חלמיש, "אכילת דגים בשבת: טעמים ופשריהם", בתוך: מ' חלמיש (עורך), עלי שפר, מחקרים בספרות ההגות היהודית, מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, רמת גן 2000, עמ' 67–87.

יסף, כמרגלית במשבצת – ע' יסף, כמרגלית במשבצת, קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, ספריית הילל בן חיים למדעי היהדות, תל אביב 2004.

יסף, סיפור העם העברי – ע' יסף, סיפור העם העברי, תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד.

יסף, ספר המעשים – ע' יסף, "ספר המעשים – לאופיו, מקורותיו והשפעתו של קובץ סיפורים מזמנם של בעלי התוספות", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 409–429.

יפה, ספרות ילדים חרדית – א' יפה, "היבטים פסיכולוגיים של ספרות ילדים חרדית: תפיסת הילד ותפיסת העצמי", מגמות, רבעון למדעי היהדות, 41 (2001).

כרמי-לניאדו, השקפות עולם – מ' כרמי-לניאדו, השקפות עולם והשתקפותן בספרות ילדים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת

בר-אילן, רמת גן תשמ"א.

מלחי, ספרות הילדים החרדית – א' מלחי, ספרות הילדים החרדית כתופעה ישראלית, עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ב.

מלר, ספרות הילדים החרדית – צ' מלר, "ספרות הילדים החרדית ותפיסת חז"ל את עולם הילד", טללי אורות ו, אלקנה תשנ"ו.

פרנקל, האגדה והמדרש – י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.

פרנקל, עיונים – י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א.

רגב, ספרות ילדים – מ' רגב, ספרות ילדים וכיצד לטפח את הקריאה בה, ירושלים 1968.

רוזנברג, יוסף מוקיר שבת – צ' רוזנברג, יוסף מוקיר שבת, ספריית שרשרת – ספרות חרדית לילדים, בני ברק 1977.

רוזנסון, שחר שמירת שבת – י' רוזנסון, "שתי אגדות על שחר שמירת שבת", בשדה חמ"ד – בטאון לשאלות חינוך והוראה, לה (1-92), עמ' 51-59.

שביט, מעשה ילדות – ז' שביט, מעשה ילדות, מבוא לפואטיקה של ספרות הילדים, תל אביב 1966.

שגב, ספרות מייצרת ומשקפת נרטיב – י' שגב, "ספרות מייצרת ומשקפת נרטיב", טללי אורות, טו (תשס"ט), עמ' 229.

שטיינזליץ, תלמוד בבלי מסכת שבת – ע' אבן-ישראל שטיינזליץ, תלמוד בבלי מסכת שבת, ירושלים תשנ"ו.

שלום, דברים בגו – ג' שלום, דברים בגו – פרקי מורשה ותחייה, תל אביב תש"ן.

שמשוני, יוסף מוקיר שבתות – צ' שמשוני, "יוסף מוקיר שבתות והמעשה בחייט רומי", מים מדליו, 14 (תשס"ג), עמ' 83-94.

שפיגל, יוסף מוקיר שבי – ב' שפיגל, "מדוע 'יוסף מוקיר שבי' קנה דג?", סיני: מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות, 133 (מד-סט) (תשס"ד), עמ' מח-נג.

שפירא, מדרש עשרת הדברות – ע' שפירא (מהדירה), מדרש עשרת הדברות, טקסט, מקורות ופירוש, ירושלים תשס"ה.

שקדי והורנצ'יק, האידיאולוגיה של המורה – A. Shkedi and G. Horenczyk, "The role of teacher ideology in the teaching of culturally valued texts", *Teaching and Teacher Education*, 11 (2) (1995), pp. 50-85.

תלמוג, מחקרים – י' דן וא' תלמוג (עורכים), מחקרים במיסטיקה יהודית, קיימברידג', מאס. 1982.

Tales from the Sages for children: A comparative study of two versions of "Joseph the Sabbath-lover" adapted by religious and secular authors

Ya'akov Segal and Luzit Odeser

Throughout Jewish history, the tales and homilies of the Sages have been a vehicle for conveying basic religious and ethical values to listening and reading audiences. The characters portrayed in these aggadot are role models, whose deeds and behavior are meant to be a source of inspiration, exemplifying the way a believing Jew should conduct himself. The Sabbath is a focal point in Jewish life, and every individual is charged with the responsibility to guard and remember the holiness of this special day. *Hazal* devoted a great deal of attention to developing practices that would give honor to the Sabbath, both in the form of detailed halakhic guidelines and through midrash and emblematic tales. While these tales were originally directed to a general adult audience, over the centuries they were adapted to suit other listeners as well. An innovation of recent generations concerns adaptation of aggadic material specifically for children. In the course of literary reformulation, each new version presents a unique interpretation of the original text and invests the story with chosen meanings and messages. In this paper, we present two adaptations of the story of "Joseph the Sabbath-lover" (*Yosef mokir Shabbat*), a Talmudic aggadah depicting that character's efforts to give special meaning to the day. Each adaptation is directed to a distinct audience – one secular and the other religious. Comparison between the two versions of the story reveals significant differences in interpretation of the original source. The discussion examines the causes of these disparate readings, and seeks to highlight the interrelationship between the adaptor's personal worldview and the resultant re-telling of the original story. It makes clear that in their choice of aggadic collections written for children, educators and parents must be aware of the crucial role played by the adaptor, and take care that the ideological subtext of the stories is suited to their target audience.

severely. R. Zaddok concludes his analysis of that fateful dispute with an addition story (*BT Gittin* 47a) in which Resh Lakish sells himself to cannibals, and suggests that this story too treats the fundamental problem of his sinful past and his attempt to merit its rectification. In effect, these readings reflect a cogent theme central in R. Zaddok's works as a whole: the awareness that existential doubt is an inescapable aspect of human life. The article ends by considering a possible connection between his philosophical views and his personal biography.

Rabbi Yosef Hayyim of Baghdad's hermeneutical method in *Ben Yehoyada*: A multi-faceted and multi-layered commentary

Michael Gross

R. Yosef Hayyim ("Ben Ish Hai") devoted two major works to commentary on the aggadic material of the Talmud: *Ben Yehoyada* (1898-1904, five volumes) and *Benayahu* (1905/1990). Both works employ a variety of hermeneutical methods. At times, his approach is realistic and straightforward, focusing on the plain meaning of the text with attention to linguistic details, adding occasional stories or anecdotes to elucidate the message of the aggadah at hand. In other instances, he offers an allegorical interpretation based on combinations of letters or *gematria*. Many of his readings are esoteric, touching on the mystical significance of the Talmudic source text. All of these approaches are often combined in his commentary on a single aggadah. While the heterogeneity of the aggadic material itself may have influenced his choice of tactics, other factors more likely engendered the multi-faceted nature of R. Yosef Hayyim's commentary. As a compendium of ideas and innovations developed over thirty-five years of his life, *Ben Yehoyada* reflects the author's desire to communicate with an audience of disparate intellectual abilities and educational needs. Perhaps even more cogently, it embodies the fundamental kabbalistic notion of the Torah's polysemous essence as a text charged with multiple, simultaneous and varied meanings. In terms of composition, his commentary is unsystematic; hermeneutical methods are combined in a variety of ways, at times compelling the reader to shift repeatedly from one level to another. R. Yosef Hayyim did not reveal the considerations that guided him in organizing his material. Nonetheless, we can assume he sought to convince his variegated listening and reading audience of the eternal relevance of aggadah.

halakhic authority, community leader, doctor, philosopher and poet. His literary oeuvre, now available both in manuscript and in printed form, includes eighty-five poems; at present, these have received minimal scholarly attention. Unlike most *payytanim* of the Sephardic tradition, his poetry reflects extensive use of elements from midrashic sources. This paper offers a detailed examination of the methods that Rashbatz adopted to integrate midrashic elements in his poetic works and seeks to demonstrate that these literary associations are, in effect, an essential foundational component and means for expressing thematic and ideational content. Among the techniques Rashbatz used to create the intertextual dimension in his poetry are direct citation of midrash; original content composed in midrashic form, such as use of "measure for measure", analogy (*gezerah shava*) and other hermeneutical rules; subtle allusions to midrashic material via insertion of a few borrowed key words or a biblical verse on which a midrash is based; and allusion via poetic tone.

"Souls as mirrors": Psychological aspects of the final dispute between R. Yohanan and Resh Lakish, according to R. Zaddok ha-Cohen of Lublin

Shlomo Kasirer

R. Zaddok ha-Cohen of Lublin (1823-1900) sets out a penetrating analysis of the final, tragic dispute between R. Yohanan and Resh Lakish (BT *Bava Metzia* 84a), rich with psychological insights, in chapter 10 of his work, *Takanat ha-Shavim*. He held that the central point of contention between the two *Amoraim* concerned whether or not Resh Lakish had repented completely for his criminal past. Had he succeeded in rectifying and transforming his former deeds, integrating the negative aspects of his past into a positive, complete present? Or had he done no more than changed direction, set out on a new path while leaving his past with all its defects unrepaired? The uniqueness of R. Zaddok's reading lies in his use of the Hasidic principle of "souls as mirrors". That is, the faults that one individual perceives in another testify to the presence of the same faults, or at least a shadow of them, in the soul of the perceiver; it is that reality that is transferred to the other. Using psychological concepts that could be described in modern terminology as "projection" and "projective identification", R. Zaddok analyses three scenes from the Talmudic account in which Resh Lakish and R. Yohanan face one another mutually as mirrors, and considers the effects these encounters had on each of them. On his reading, they engender intense feelings of personal guilt and responsibility in R. Yohanan, leading him to punish himself

Rabbi Akiva dedicated his life nearly collapses when his twelve-thousand pairs of students treat one another with disrespect. Both are poised on the threshold of a long period of exile, in which all they have built may be lost. In the last moments of their lives, both Jacob and Rabbi Akiva utter the verse *Shema Yisrael*, and *Hazal* invest this act with great significance. Finally, Jacob's weeping at his reunion with Joseph is juxtaposed with R. Akiva's laughter in his vision of redemption beyond the present reality of exile.

Ramban's use of aggadah in his commentary on the Torah

Nurit Mandelkorn

This paper examines the attitude toward aggadah that comes to the fore in Ramban's commentary on the Torah. Two parallel considerations seem to have guided him: hermeneutical and educational concerns. Ramban's esteem for aggadah compelled him to wage a defense for it in response to those who mocked or opposed certain aspects of midrash integrated in rabbinic teachings. This attitude is integrated in various places in his commentary on the Torah, yet Ramban did not consider himself obligated to interpret verses of the Torah consistently in light of aggadic sources. At the same time, Ramban expressed awareness that the purpose and goal of aggadah was not necessarily to interpret biblical verses according to their plain, immediate meaning, but rather to shed light on some aspect of the Torah's eternal truth. He does not dwell on the underlying ideological significance of the sources from rabbinic literature that he cites, as his textual focus is the biblical text. To that extent, the midrashic material that Ramban integrates in his commentary serves to resolve textual difficulties or to reinforce his readings. Where Rashi cites a midrash that, in Ramban's view, contradicts some aspect of the text or of reality, he points this out – not to negate its relevance but to show that it does not correspond to his own hermeneutical aims.

Foundational elements from rabbinic literature in the poetry of R. Simeon ben Zemah Duran

Eti Ben-Sa'adon

R. Simeon ben Zemah Duran, or Rashbatz/Tashbatz (b. Majorca, 1360 – d. Algiers, 1444), one of the preeminent figures of North-African Jewry, was an important

this paper, the author considers the effect that the apostasy of Aher may have had on the views formed by his prime student, R. Meir, concerning Torah study. R. Meir held that a person must serve three Torah scholars, "For you cannot know which will succeed" (Eccl. 11.6). To have only one master – if his destiny proves to be like that of Elisha ben Abuya – may leave one "orphaned" and bereft of support. Moreover, R. Meir stipulated that those three scholars must be individuals of status "comparable to that of R. Eliezer, R. Yehoshua and R. Akiva." The author demonstrates that the choice of these particular figures is deliberate; each of the three corresponds with one of the reasons offered (*JT Hagigah*) as the catalyst of Aher's apostasy. In effect, that Talmudic account seeks to identify the root cause of his downfall in the particular point of dissonance that arose between Aher and each of those figures – R. Eliezer, R. Yehoshua and R. Akiva. Locating and analyzing the critical point in each of these three interpersonal relationships serves both to clarify the vital cause of his apostasy and to suggest ways that such dire consequences may be averted. The second part of paper weighs the issue of Torah learning versus deeds and the question whether it is permissible, and under what conditions, to study Torah from a teacher whose loyalty to Judaism has lapsed. To what extent did R. Meir actually fulfill the description made of him: "A pomegranate he found; he consumed its fruit and discarded the husk"?

The midrashic figure of Rabbi Akiva

Miriam Weitman

Mystical teachings in the *Zohar* and in the writings of R. Hayyim Vital allude to covert interconnections between the biblical figure of Jacob and the rabbinic personage of Rabbi Akiva. Yet in effect, recognition of the kinship between the two originates in a much early historical period and finds expression already in midrashic sources. *Hazal* suggest a variety of cogent similarities between Jacob as progenitor of the twelve tribes of Israel, who multiplied to form the Jewish people, and Rabbi Akiva, who is portrayed as the progenitor of the Oral Torah in its entirety (BT Sanhedrin 66a). Their names are composed of the same letters; midrashic accounts of Rabbi Akiva's early personal history parallel Jacob's life story, with each figure's meeting with his wife Rachel. Five other biographical elements shared by the two figures can be noted: a group of twelve successors; tensions among that group; real or metaphorical death as an outcome of the tensions between them; eventual restoration and reparation; subsequent exile. The house of Jacob – in the personal and the national sense – is nearly destroyed by conflicts among brothers; the world of Torah learning to which

anthropopathic descriptions – portraying G-d with physical or emotional attributes borrowed from human life – while adding the qualifying term *kiveyakhol*. Following a comprehensive review of rabbinic literature and the instances in which *kiveyakhol* appears, the author considers the motivations *Hazal* may have had, both in developing such imagery to speak of the Divine and in their selective use of *kiveyakhol* as an implicit rejoinder. Two basic explanations suggested by Jewish thinkers over the past centuries are presented and analyzed briefly; the major part of the discussion is devoted to a proposed third, "essentialist" approach, illustrated and supported through various trends in contemporary theology and modern scholarship. It holds that the term *kiveyakhol* is sometimes evoked to mitigate what seem to be theologically radical statements, reframing them as phenomenological or psychological insights focused on subjective human experience. In others cases, however, the anthropomorphic imagery that *Hazal* evoke bears primary, ontological meaning, expressing actual aspects of Divine essence. Such midrashim convey a clearly theurgic message: every Jew is empowered with the ability to influence dynamics in the Divine realm – positively, through ethical behavior and loyalty to the Torah's precepts, or negatively, through sin. Here *kiveyakhol* expresses the complex, paradoxical reality of Divine transcendence and immanence without neutralizing the tension between the two. Yet the varied and inconsistent use in rabbinic literature of the term *kiveyakhol* together with anthropomorphic imagery indicates that *Hazal* did not develop a rigorous, comprehensive theological system to house their religious ideas. They desired rather to offer a meaningful if partial glimpse into their spiritual world and understanding of G-d Himself and the involvement of the Divine in history.

"If you have learned from one teacher, do not say 'It is sufficient'": The influence of 'Aher' on R. Meir's views of Torah study

Yael Shlosberg

One of the most fascinating figures in rabbinic literature, 'Aher' – Elisha ben Abuya – lived among the third generation of Tannaic sages. He was one of the four who entered the *Pardes* but, unlike his colleague Rabbi Akiva, did not emerge whole from the experience. The numerous midrashic descriptions of his alienation from Jewish tradition and attempts to clarify the causes of his apostasy attest to the intense interest his story has aroused, both in the eyes of *Hazal* and in contemporary scholarship. In

Space and place in midrash as consciousness-forming elements

Yael Erel

Spatial perceptions and representations of place are central components of *midrash aggadah* and stories of the Sages in rabbinic literature, yet little scholarly discussion has been devoted to them. An attentive reading of midrash with a focus on spatial elements makes clear that representations of place are a formative narrative component and bear both literary and ideological meaning. This meaning is expressed through intra-textual connections between the territorial dimension, as it is formed in the text, and the temporal dimension. As a result, temporality is invested with deeper significance and no longer appears as a seemingly autonomous part of the narrative. Prof. Yonah Fraenkel's observation that in the literary text, "time" and "place" are intertwined points toward a new and more complex understanding of the poetic and ideational role of these two factors in the stories *Hazal* told. This paper seeks to develop the insights Fraenkel introduced in his study of aggadic literature. It includes a phenomenological reading of three narratives, with an eye to the role of spatial elements in conveying meaning: Honi Ha-me'agel in the cave (comparing versions in BT and JT); Rabbi Akiva's daughter and the snake; R. Yose in the ruins of Jerusalem. Analysis of these tales brings to light the particular "place experience" that *Hazal* sought to express, and demonstrates the importance that story-tellers of the Talmud attributed to literary and aesthetic components in formulating meaning. The temporal and spatial conceptions *Hazal* developed served as teaching tools as well, and as a means of constructing spiritual, existential and halakhic frameworks that continue to exert an influence on our worldview.

The term *kiveyakhol* in rabbinic literature

Batya Hefter

A core principle of Jewish faith is that G-d, the created world, and the Jewish people are fundamentally interrelated. Within this ostensibly straightforward contention, however, lies the intrinsic paradox of revelation itself: the infinite, transcendent dimension of the Divine establishing a connection with the finite realm of Creation. To speak of G-d as an immanent and immediate presence, *Hazal* often used anthropomorphic and

CONTENTS

Yael Erel	Space and place in midrash as consciousness-forming elements	9
Batya Hefter	The term <i>kiveyakhol</i> in rabbinic literature	35
Yael Shlosberg	"If you have learned from one teacher, do not say 'It is sufficient'": The influence of 'Aher' on R. Meir's views of Torah study	59
Miriam Weitman	The midrashic figure of Rabbi Akiva	87
Nurit Mandelkorn	Ramban's use of aggadah in his commentary on the Torah	103
Eti Ben-Sa'adon	Foundational elements from rabbinic literature in the poetry of R. Simeon ben Zemah Duran	115
Shlomo Kasirer	"Souls as mirrors": Psychological aspects of the final dispute between R. Yohanan and Resh Lakish, according to R. Zaddok ha-Cohen of Lublin	141
Michael Gross	Rabbi Yosef Hayyim of Baghdad's hermeneutical method in Ben Yehoyada: A multi-faceted and multi-layered commentary	159
Luzit Odeser and Ya'akov Segal	Tales from the Sages for children: A comparative study of two versions of "Joseph the Sabbath-lover" adapted by religious and secular authors	181
	English abstracts	V

Michlol

Editor:
Ora Wiskind-Elper

Hebrew editor:
Dan Halevy

Coordinator:
Marlyn Vinig

Graphics:
Ester Shlang

Typesetting:
Old City Press
Printed in Israel



© All rights reserved

Published by Michlalah College

Bayit Vegan, Jerusalem P.O.B. 16078, Israel

Phone: (972-2) 6750748 Fax: (972-2) 6750917

E-Mail: marlyn@macam.ac.il

Michlol

מכלול

A Multidisciplinary Journal

Edited by
Ora Wiskind-Elper

Volume 29
2013



מכללה ירושלים

Michlalah College, Jerusalem