

חמדעת

כתב עת רב-תחומי
כרך ו

עורכים
ד"ר ישעיהו אונגר
ד"ר אסתר אזולאי
ד"ר ישעיהו בן-פזי

עריכה לשונית והגהות
נעמה ביטון



© כל הזכויות שמורות למכללת חמדת הדרום, נתיבות
ת"ד 412, מיקוד 80200
ISSN 0793 - 3994

תוכן העניינים

דבר המערכת
דבר ראש המכללה

יהדות

25-11	מחזור פאס כמקור למנהגי תפילה עתיקים	ד"ר אלקיים שלמה
46-26	האפשר שיהיה נביא ד' נביא שקר	ד"ר אררט ניסן
71-47	חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל, השתלשלותן והתפצלותן לוורסיות שונות	ד"ר בן-פזי ישעיהו
90-72	"חברים מקשיבים לקולך" (שיר השירים ח 13) מתודה להוראת מגילת שיר השירים באוניברסיטה והערכתה	ד"ר הורביץ טליה
105-91	רבי יצחק עראמה הוגה שיטתי או מאסף לכל המחנות	הרב קורצוויל יעקב
120-106	תפיסת 'דו-פרצופין' של ר' ישעיה הלוי הורוביץ (השל"ה) בספר 'שני לוחות הברית'	ד"ר קריספל דליה

ספרות

128-123	קשרים והקשרים כמפתחות פרשניים לטקסט הספרותי: על הספר 'יצירה ביצירה עשויה' מאת אסתר אזולאי	ד"ר טוהר ורד
138-129	איגרות קיבוץ מחורזות במרוקו	ד"ר לביא תמר
156-139	החשיבה, המקרא, הספרות והפרשנות (לימוד חשיבה באמצעות לימוד שני קטעים מן המקרא ושלושה קטעים מכתבי עגנון)	פרופ' לנדאו דב
169-157	ציוני דרך בתפיסת האדם	ד"ר שאול רבקה
190-170	"באשמת עצבים רפופים"	ד"ר שמיר לילי

תקצירי המאמרים

204-193

אחריות המאמרים על כותביהם בלבד

המשתתפים בשנתון:

מכללת חמדת הדרום, אוניברסיטת בן-גוריון	ד"ר אלקיים שלמה
מכללת שאנן והטכניון בחיפה	ד"ר אררט ניסן
מכללת חמדת הדרום, אוניברסיטת בר-אילן	ד"ר בן-פזי ישעיהו
מכללת שאנן	ד"ר הורביץ טליה
מכללת קיי	ד"ר טוהר ורד
מכללת חמדת הדרום, מכללת אשקלון	ד"ר לביא תמר
אוניברסיטת בר-אילן	פרופ' לנדאו דב
מכללת חמדת הדרום	הרב קורצווייל יעקב
מכללת חמדת הדרום	ד"ר קריספל דליה
מכללת חמדת הדרום	ד"ר שאול רבקה
מכללה אקדמית צפת, שלוחת אוניברסיטת בר-אילן	ד"ר שמיר לילי

דבר המערכת

כרך זה של 'חמדעת', השישי במספר, מביא לפניכם אסיף מיבולם ההגותי והמחקרי של חברנו במכללה. חוקרים ממכללות ואוניברסיטאות נוספות חברו עמנו ותרמו אף הם מפרי יבולם. כל המאמרים עברו שיפוט חיצוני, כמקובל. לכולם התודה והברכה.

בחוברת זו שני מדורים: יהדות וספרות. המאמר הפותח את מדור היהדות הוא מאמרו של ד"ר שלמה אלקיים, "מחזור פאס כמקור למנהגי תפילה עתיקים". במאמרו, מתאר המחבר מחזור של בני מרוקו בטרם התיישבו מגורשי ספרד במגרב ולפני התפשטות מנהגי האר"י ובית מדרשו. מחזור זה הוא שריד יחיד להכרת נוסח התפילה הקדום. המאמר השני, "האפשר שיהיה נביא ה' נביא שקר", יצא מעטו של ד"ר ניסן אררט. אררט דן בשאלה מה היו הפרמטרים שבאמצעותם ניתן היה להסיק בזמן אמת מי הוא נביא אמת. שאלה זו נבחנת באמצעות העימות בין ירמיהו הנביא מענות לבין חנניה, הנביא מגבעון. המאמר השלישי, מאמרו של ד"ר ישעיהו בן-פזי, "חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל", עוסק בשאלה כיצד מתחלפות משמעויותיהן של אגדות בעלות מוצא משותף אחד. בן פזי מציג גישה המשלימה את הגישה הפולקלוריסטית בחקר אגדות חז"ל. המאמר הרביעי, "חברים מקשיבים לקולך – מתודה להוראת שיר השירים באוניברסיטה והערכתה", הוא פרי עטה של ד"ר טליה הורביץ. במאמרה מציגה המחברת מתודה להוראת המקרא, התורמת להפיכת לימודי המקרא הנכפים על הסטודנטים ללימודים מהנים. מודגמת בו הוראת שיר השירים בשתי קבוצות לימוד שאף שכפו עליהן הר כגיגית, אמרו "רוצות אנו". המאמר החמישי נכתב על ידי יעקב קורצווייל ועוסק בהגותו של ר' יצחק עראמה. קורצווייל תוהה על הסתירות הרבות העולות מתוך השוואה בין פרקי הספר "עקדת יצחק" ומציע דרך לפתרון סתירות אלו. המאמר החותם מדור זה הוא של ד"ר דליה קריספל. במאמרה היא עוסקת בתפיסת "דו-פרצופין" של ר' ישעיה הורביץ (השל"ה) בספרו 'שני לוחות הברית'. במאמרה היא מצביעה על המקורות שהשפיעו על תפיסתו ומציינת את המאפיינים הייחודיים של תפיסת "דו-פרצופין" במשנת השל"ה.

את מדור הספרות פותח מאמרה של ד"ר ורד טוהר – "קשרים והקשרים כמפתחות פרשניים לטקסט הספרותי על הספר 'יצירה ביצירה עשויה' מאת ד"ר אסתר אזולאי". המאמר עוסק בכמה רעיונות שעולים בספר "יצירה ביצירה עשויה" ובמקומו של ספר זה בעולם המחקר הספרותי שנכתב על עמוס עוז בפרט, ובין שורות ספרים העוסקים בשיח יצירות ובתופעות

האינטרסקטואליות בכלל. המאמר מצביע על תרומת הספר לדיון התאורטי בתופעת האינטרסקטואליות ומדגים את המושג 'מטפורה אינטר טקסטואלית', שנטבע בספר. המאמר מצביע על 'תת מודע של טקסט' – מושג של לאקן, שקיבל בספר היבט מיוחד באמצעות תופעת האינטרסקטואליות. את המאמר השני במדור זה כתבה ד"ר תמר לביא – "איגרות קיבוץ מחורזות במרוקו". המאמר מציג מספר איגרות קיבוץ מחורזות שנועדו לשמש כתב המלצה לצורך קיבוץ נדבות, ובהן איגרת מיוחדת שחוכרה ע"י ר' ידידיה מונסונייגו וניתנה לעני הגון שסבב בין קהילות היהודים וקיבוץ נדבות. ד"ר לביא מראה כי מהמבנה המיוחד של האיגרת ומאופן כתיבת האקרוסטיכון היחודי, עולות ומבצבצות אהדתו של כותב האיגרת, האמפתיה שלו לעניים ותקוותו שהעני יוושע. מאמר שלישי: "החשיבה, המקרא, הספרות והפרשנות" נכתב ע"י פרופ' דב לנדאו. פרופ' לנדאו מצביע במאמרו על הקשר בין דרכי פרשנות מגוונות ובין דרכי חשיבה שונות ומדגים זאת באמצעות שישה שיעורים. המאמר הרביעי הוא פרי עטה של ד"ר שאול רבקה – "ציוני דרך בתפיסת האדם". במסה זו סוקרת ד"ר רבקה שאול את תפיסת האדם בספרות, בהיסטוריה ובפילוסופיות מגוונות לאורך ההיסטוריה. המסה הגנה בסיס לעבודת דוקטורט שדנה במעמד הדמויות שבסיפורי א.ב. יהושע ועוסקת בבחינת דיוקן האדם בתקופה הפוסט מודרנית, על רקע משברי החברה, התרבות והערכים. המאמר החותם את המדור ואת חמדעת ו' הוא מאמרה של ד"ר לילי שמיר, "באשמת עצבים רפופים" – על 'עצבנות' של דבורה בארון". ד"ר שמיר טוענת במאמרה שהסיפור "עצבנות", שפורסם ב"הזמן" 1912, נזנח ע"י דבורה בארון עצמה וגם ע"י ביקורת הספרות, ואילו הסיפור "שפרה", שנראה כהמשך של הסיפור "עצבנות", זכה להתייחסות פרשנית נרחבת. מאמרה של שמיר מנסה להפריך את הנחת היסוד הרואה בסיפור "שפרה" פיתוח מאוחר, משוכלל יותר של "עצבנות", ומציג את "עצבנות" כסיפור העומד בפני עצמו ומבשר את תחילת הפמיניזם בספרות העברית.

דבר ראש המכללה

הכרך השישי של 'חמדעת' נבחן בבגרות מעמיקה של חשיבה והגות יצירתיים, פרי עטם של חברים מסגל המכללה, אשר חברו אליהם חוקרים ממכללות ואוניברסיטאות נוספות, ועל כך אני מוקיר, משבח ומודה.

'חמדעת' הנו עוד פן בהתבטאות תוצרי המכללה, נוסף להוצאת ספרי מחקר בעבר ובעתיד (בקרב של ד"ר דינה קדוש), עריכת מחקרים שונים הנוגעים לתהליך ההכשרה, קיום ימי עיון וכנסים, אירוח של חוקרים ומרצים מארץ ומהעולם (לאחרונה, פרופ' מייקל ליבלר מדטרויט) ועוד.

אני מודה לחברי מערכת 'חמדעת', ד"ר ישעיהו אונגר, ד"ר אסתר אזולאי וד"ר ישעיהו בן-פזי, על עבודתם המסורה והמקצועית בהוצאת הכרך השישי.

אני מודה שוב לכל הכותבים ומאחל לעצמנו המשך פורה בעתיד בכל התחומים.

ד"ר אבי לוי

יהדות

מחזור פאס כמקור למנהגי תפילה עתיקים

מאת
שלמה אלקיים

א. המקורות להכרת מנהגים קדומים בתפילתם של בני מרוקו ידיעותינו על מנהגי התפילה הקדומים שלבני מרוקו סומכות, לעת עתה,¹ על שלושה מקורות:

1. אהבת הקדמונים (=א"ה)

בשנת תרמ"ט (1899) הדפיס ר' רפאל אהרן בן שמעון² בירושלים סידור תפילה בשם אהבת הקדמונים (להלן א"ה), המתואר על ידו בצורה הבאה:

סידור תפילה של כל השנה מנהג קדמון, מנהג בהכנ"ס [בית הכנסת] של ק"ק [קהל קדוש] התושבים יצ"ו [ישמרם צורם ויחייהם] בעוב"י [עיר ואם בישראל] פאס, צאצאי אזורחי העיר ותושביה מלפנים טרם הופיע עליהם אור רבותינו וקדמונינו מגורשי קאסטיליה זיע"א [זכותם יגן עלינו אמין], אשר באו מספרד ונתישבו שמה, ובניהם אחריהם עודם מתפללים בסדר הזה בהכנ"ס הנז', ואין חזון הספר נפרץ, כי לא נמצא רק אחד כת"י [כתב-יד] אצל ש"ץ [שליח ציבור] של הקהל³

מתוך ההקדמה לסידור זה עולים הדברים הבאים: (א) קהילת המגורשים שהגיעו לפאס, השתלטה השתלטות מלאה על כל ענייני דת ודין; (ב) בזמנו של הרב בן שמעון (ובמידה מסוימת עד היום) התקיימה קהילה, היא קהילת

1. סידור מתקופת הגאונים, סידורו של ר' שלמה בן נתן מסג'ילמסה, הוחזק כמייצג את המנהג הקדום בתפילה של בני מרוקו מאז תיאורו של משה שטיינשניידר בכרם חמד (ראו ביבליוגרפיה) ועד מאמריו של יוסף טובי (ראו ביבליוגרפיה). טובי ציין את חשיבותו של חיבור זה להכרת חיי הרוח של הקהילות בצפון אפריקה בתחומי הליטורגיה וההלכה ובפרט את מקומו במסגרת תולדות התפילה היהודית. מסקנותיו של טובי נדחו על ידי שלמה צוקר (ראו ביבליוגרפיה). הוא הראה שמקום העתקתו של סידור זה בכורדיסטאן ולא בלוב, כפי שסברו קודם לכן. כמו כן סובר צוקר שמנהגי התפילה שבסידור ר' שלמה תואמים בדרך כלל את סידור רס"ג, בעוד שקהילות ספרד וצפון אפריקה מחזיקות ברוב נוססאותיהן במנהג סדר רב עמרם גאון. במקום אחר (ראו: אלקיים, נוסח; הנ"ל, עקבות) הראיתי שמסקנותיו של צוקר תואמות את מנהג התפילה שלבני מרוקו במאות השנים האחרונות שעיקרו מבוסס על נוסח התפילה של הסידור תפילת החודש, שראה אור לראשונה בוונציה בשנת תקפ"א, ושתפוצתו הרבה הביאה להשלטת נוסחו מחד גיסא, ולדחיקתם של נוסחים אחרים מפניו, מאידך גיסא. ברם, המקורות שיוזכרו להלן אינם מותירים ספק בדבר עקבות סידורו של רס"ג במנהג הקדום של קהילות מרוקו.

2. יליד מרוקו ולימים רבן של קהילות מצרים. בהיותו שד"ר במרוקו ייסד בפאס את "חברת דובכי שפתי ישנים" במטרה להוציא לאור כתבי-יד של תלמידי חכמים מקומיים (ראו: זעפרני, יהודי, עמ' 196 ואילך).

3. מתוך השער לאהבת הקדמונים.

2. "כף נקי" לר' כליפא בן מלכא - המאה הי"ז-י"ח

ר' כליפא בן מלכא (להלן רכב"ם),⁷ תלמיד חכם ומקובל, פייטן בלשן ופולמוסן.⁸ חיבר חיבורים הרבה, אך לא עלה בידו להדפיס אף לא אחד מהם.⁹ לעת זקנתו כינס אותם (או חלקים מהם) לחיבור אחד בשם **כף נקי**.¹⁰ מכל חיבוריו ראה רכב"ם בחלק ההגהות על נוסח התפילה את פאר יצירתו, וכלשוננו:

החלק הראשון [מתוך כף נקי] ראשון שבקדושה כי הוא עיקר ישעי וחפצי להגיה פזמונים בקשות ותחינות הבאים בסידורי תפילות למנהג ספרד¹¹

-
4. על כל זה ראו: **אהבת הקדמונים**, "הקדמת המגיה והמשתדל" (ללא ציון עמודים).
 5. כגון פסוקי מקרא וקטעי תפילה במסגרת ברכות השחר: "יהי רצון מלפניך... שתניח לנו מכל מגורותינו" (א"ה, דף ג ע"א) והיא תפילה מתוך הבקשה הראשונה של רס"ג (**סידור רס"ג**, עמ' סא). או כגון התוספת לברכת השכיבנו של מוצאי שבת: "לך נאה... כי אתה הבודל בין קדש לחול" (**א"ה**, דף ז ע"ב), שעיקרה **בסידור רס"ג**. בתפילות מוצאי שבת (**סידור רס"ג**, עמ' קכד): "לך נפאר אל מלך מושל".
 6. ראה: אלקיים, **מערכת**.
 7. רכב"ם נושא גם את הכינוי "אסף", שם שניתן לו, לדבריו, בחלום. אסף בגימטריה כליפא (ראו: **כף נקי**, דף נה ע"ב).
 8. הוא היה גם בעל השכלה רחבה, לרבות ידיעה טובה במוסיקה ובלשונות לעז: ערבית, ספרדית (ראו: אלקיים, נוסח, עמ' 63 ואילך).
 9. אלקיים, בהערה קודמת; הערה 19.
 10. נותרו ממנו שני עותקים בכתב-יד: כ"י 1006 8^o בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים וכ"י גינזבורג 315, בספריית המדינה הרוסית במוסקבה. כל ההפניות במאמר זה הן עפ"י כה"י מאוסף גינזבורג. כה"י שבירושלים מצויים פרטים אחדים על החיבור, תאריך כתיבתו, נושאו ותכליתו. בתחילה ייחד רכב"ם את השם להגהות שערך למחזור ספרדי, **סדר תפילות**, שראה אור באמשטרדם בשנת תפ"ח, דפוס רפאל חזקיה עטיאש.
 11. מתוך ההקדמה לחיבור.

כף נקי מזכיר נוסחאות ומנהגים שהתהלכו במקומות רבים במרוקו. נוסחאות אלה נעלמו וזכרן בא **בכף נקי** בלבד. רכב"ם הכיר גם נוסח התפילה שבסידור "התושבים" והשווה אותו לשאר הנוסחים. ההגהות שב**כף נקי** לא נועדו למסור נוסח תפילה שנהגו על פיו במרוקו או במקום אחר, אף על פי כן הוא מקיים גרסאות ומנהגי תפילה זהים או קרובים לאלו של **מחזור פאס**, שהוא נושא דיוננו.

3. מחזור פאס (=מ"פ)

מחזור פאס¹² הוא השריד היחיד שיש בידינו להכרת נוסח התפילה הקדום שלבני מרוקו ומסורת הפיוט של עדה זו, בטרם התיישבו מגורשי ספרד במגרב ולפני התפשטות מנהגי האר"י ובית מדרשו,¹³ והוא מקור חשוב למנהגי תפילה עתיקים. נוסח התפילה של מחזור זה חדל להתקיים לפני מאות שנים, ורק קהילת "התושבים"¹⁴ וקהילות אחדות, בעיקר בדרומה של מרוקו, החזיקו בפיוטים מיוחדים מתוכו, ולשם כך הסתפקו בהעתקתם בקונטרסים כתובי - יד.

כתב היד היחיד ששרד ממנו שמור באוניברסיטת ליידן¹⁵ ומספרו הקטלוגי הוא 94.¹⁶ מחזור זה הוא מחזור תפילות לכל השנה שעל פיו נהגו "התושבים", כפי שעולה מתוך כתב היד במקומות אחדים ובעמוד השער:

מחזור למנהג התושבים כאן פאס יע"א שנהגו ושתקנו אבותינו מידי (!) יום ביומו ומידי שבת בשבתו מועדים לשמחה שלוש רגלים וגם כן ימי הדין ימים נוראים ראש השנה ויום הכיפורים כמו שנהגו ושתקנו בכאן מתא פאס יע"א.

סדר התפילות שבמחזור הוא על פי מעגל השנה: תפילות לימות החול, תפילות לשבת וכו'; ברכת הלבנה באה בסמוך לערבית למוצאי שבת; תפילות ראש חודש, חנוכה, ובסמוך הסדר לתענית עשרה בטבת. פיוטי רשות לשבתות הידועות בשם "תלתא דפורענותא": רשויות ל' ברוך שאמר,

12. מהדורה ביקורתית של מחזור זה נמצאת עמי בהכנה, והיא תראה אור בע"ה בקרוב. לעת עתה ראו: אלקיים, **הגדה**; הנ"ל **סדר**; הנ"ל **מערכת**.

13. בניגוד ל**אהבת הקדמונים** שמשלב לתוכו רבים מן השינויים שהונהגו בהשפעת הקבלה, כגון סדר קבלת שבת (**א"ה**, דף ה ע"א); תפילות שלפני תקיעת שופר בראש השנה (שם, כב ע"ב) ועוד הרבה.

14. כינוי לקהילת פאס, כדי להבדילה מקהילות המגורשים מספרד.

15. אני מודה לספרנים בספריית ליידן, המחלקה ללימודי המזרח, שסייעו לי במשך שהותי בליידן בקיץ תשנ"ט והעמידו לרשותי את כל האמצעים הנחוצים למחקרי.

16. טופס זה היה בבעלותו של שמואל יעקב הצרפתי מן המאה ה'ט. בדף 146א' מתנוססת חתימתו של ר' יעקב אבן צור (מכנס 1673 - 1752) בתוספת "עבד רחמן וחנון קנתיני אני יעב"ץ ס"ט". בסוף המחזור נוסף הסבר על "מנהגי התושבים כאן פאס" מאת אברהם בן דנאן מן המאה ה'ט"ז.

פיוט 'מי כמוך' לריה"ל אינו נאמר בשבת "זכור", כנהוג מאז נעתקו הפיוטים מהקשרם בתפילה והועמדו מחוץ למערכת, אלא הוא משולב בברכת הגאולה של שחרית לפורים, לפני הפסוק "מי כמוכה באלים ה'" (שמות טו יא), כפי שנתייחד במקורו ממש. קריאת מסכת אבות, הנוהגת היום בין פסח לעצרת, נתקיימה בפרק הזמן שבין ט' באב לראש השנה, שהרי מקומה במחזור הוא בסמוך לט' באב ולפני הסליחות לילי אשמורות.¹⁷ אמנם, עדיין מוקדם לקבוע בוודאות מהם הנסחים והגרסאות הייחודיים למחזור זה בלבד ומה זיקתו לשאר מנהגי התפילה, אולם מצויים בו יסודות הרבה המלמדים על קשר הדוק בינו לבין **סידור רס"ג** ועל מסורות, שזכרן בא **בסדר רב עמרם** ובנוסח התפילה של הרמב"ם; ואפילו קווים משותפים לו ולנוסח בני רומא, בשניהם הזמירות שלפני 'ברוך שאמר' בשחרית של חול כוללות תוספות רבות של מזמורי תהילים ושל לקטי פסוקים.

ב. מנהגי תפילה עתיקים

כל התפילות שבמחזור זה מלוות בהנחיות למתפלל ולשליח הציבור. הנחיות אלה מנוסחות בדרך כלל בערבית, בחלקה בערבית יהודית של ימי הביניים. הנחיות אלא אוצרות בתוכן מנהגים קדומים¹⁸ הרבה. מטרתו של מאמר זה היא לעמוד על מנהגים אלה בכלל, ועל מזמורי תהילים שנהגו לומר בכל שבתות השנה בתפילת מנחה, מיד אחרי פסוקי "צדקתך".¹⁹ עיון במזמורים אלה יעלה שכל אחד מהם נבחר מתוך זיקה ברורה לפרשת השבוע, או לפחות לאחד מן הנושאים העומדים במרכזה, ובלשונו של המחזור "ויקול למזמור מן מעאני אלסדר" (**מ"פ**, דף 46 ע"א) [ואומר המזמור מעניין הסדר (=הפרשה)]. כמו כן תידון האפשרות לראות במנהג זה תחליף למנהג ישן אחר – אמירת הפטרה במנחה של שבת – או שהוא הפטרה עצמה.

ג. מנהגי התפילה לסוגיהם

- 1) **מחזור פאס כמקור למנהגי תפילה ייחודיים לבני מרוקו עד היום:**
(א) המנהג להתחיל את הקידוש של ערב שבת בהכרזה "שבת מקודש":
"אדא אתפאק מגי פסח לילת אלסבת יבתדי מן שבת מקודש ויכולו"

17. על מנהגי הקריאה השונים של מסכת אבות בשבת ראה: שרביט, עמ' 301-308; גרטנר, עמ' 59; ריגלר. בכל המקורות האלה אין זכר למנהג המובא ב**מחזור פאס**. על מיקומה של מסכת אבות במחזור פאס ראה מאמרי "עיונים במסכת אבות נוסח מחזור פאס" (בדפוס).

18. על חלקם עמדתי במקומות אחרים. ראו בהערות הבאות.

19. לפי סדר מזמורי תהילים: לו, ז; עא, יט; קיט, קמב, כמנהג ספרד ובני תימן. על סדר זה נאמרו טעמים אחדים וראה סיכומם ב**נתיב בינה**, ח"ב, עמ' 208-210. נוסח אשכנז נוקט סדר אחר: קיט, עא, לו. אבודרהם (קעט-קפ) מציע את הדעות השונות שנאמרו במקורות שלפנינו ולהצדקת אמירת פסוקים אלה במנחה של שבת דווקא.

(ב) אמירת הפיוט 'יגדל אלהים חי' לפני 'ברוך שאמר' בשבת וביום טוב: "ויקול אלגמאע הדה אלבקשה יגדל אלהים חי ויקול אלגמאע ברוך שאמר" (מ"פ דף 59 ע"א) [= ואומר הקהל בקשה זו 'יגדל אלהים חי', ואומר החזן 'ברוך שאמר']. מנהג זה מצויין בכל ספרות המנהג של בני מרוקו. **בנהגו העם** לר' דוד עובדיה (עמ' 279, ס' יג) מועלה נימוק של זיקה בין 'יגדל' לבין 'ברוך שאמר'; בשניהם עיקרי האמונה היהודית.²¹ מתוך השערה זו אפשר להבין את התוספת של הפיוט 'מציאותו ואחדותו באין קץ' (דוידזון מ. 2155), פיוט על י"ג העיקרים, במסגרת זמירות של חול שלפני 'ברוך שאמר'.²²

(ג) התוספת של "כמאז" לפני החתימה של ברכת העבודה "ותחזינה עינינו בשובך לציון כמאז".²³

(ד) קידוש לבנה- דעת מרן, ר"י קארו (שו"ע, או"ח תכו, ס"ק ד) שאין מברכין את הלבנה עד לאחר שבעה ימים שלמים מן המולד. כנגד זאת, ספרות הפסיקה של חכמי מרוקו קובעת את זמנה לאחר שלושה ימים בלבד.²⁴ מ"פ קובע: "ליל" "אול אשהר יברכו אלבנה" [= ואם חל מוצאי שבת בתחילת החודש, יברכו את הלבנה].

(2) מנהגים שהתקיימו עד הדורות האחרונים

המנהגים שיפורטו להלן אף הם ייחודיים למנהג התפילה של בני מרוקו, אך נשתכחו במהלך הדורות משום שלא מצאו ביטוי בספרים הנדפסים, או בשל מחלוקת פוסקים. נדגים זאת:

(א) סדר הצ'היר לפסח

הצ'היר הוא מונח ערבי שהוראתו חוק. סדר הצ'היר הוא אפוא מעין חוקה לפסח, סדר הכולל שבחי פסח בפיוט, במקרא ובתרגום. הוא מהווה חלק בלתי נפרד מקריאת התורה ואינו ידוע מחוץ לגבולות מרוקו, כפי שעולה מן ההערה במ"פ: "וקד אעתדנא אהנא פי אלג'רב אן יקף אלמתרגם ויתרגם פרשת משכו. יטלע אלקארי ויקרא מן משכו

20. ראו: אלקיים, **סדר**, דף ח ע"א. וראו **נתיבות המערב**, עמ' 62, הערה יז: "והביאו [את מנהג שבת מקודש] בספר אוצרות הפוסקים לחכמי מרוקו (שבת) בשם ספר קדום, וטעמו להוציא את הנשים בקידוש, משום שאינן מקשיבות כדבעי".

21. על גלגולה של 'ברוך שאמר' לתוך תפילות החובה, מבנה, נוסחאותיה השונים, השראתה על משוררים בתקופות שונות, הרעיונות הגלומים בה ראה: רפל, עמ' 379-394.

22. הפיוט מובא ב**אהבת הקדמונים** (ג ע"א – ד ע"א).

23. אלקיים, **סדר**, דף ו ע"א. המנהג כיום הוא שהציבור מוסיף "כמאז" לאחר ששמע מפי החזן, "בשובך לציון ברחמים" (ראו: **נתיבות המערב**, הערה 20 לעיל, עמ' 45, סי' לט). נראה שמנהג זה הוא התפתחות מאוחרת, לאחר שבסידורים ששימשו את בני מרוקו בדורות האחרונים אין נוסח "כמאז".

24. ראו דיון ומקורות בדברי **שלום ואמת** לר"ש טולידאנו, עמ' 85, הערה 68. וכן: **נתיבות המערב**, הערה 20 לעיל, עמ' 78, סי' יז.

(ב) פיוטי רשות בשבתות שלפני ט' באב

מנהג אחר הוא המנהג להוסיף בתפילת שחרית של שלוש השבתות שלפני ט' באב, הידועות כתלתא דפורענותא, את פיוטי הרשות ל' ברוך שאמר, 'לנשמת' ול' ברכו', כל שבת והרשויות המיוחדות לה. מנהג זה התקיים במתכונתו של מ"פ עד המאה הי"ח, כפי עדותו של בעל כף נקי.

מנהג זה [שלא לומר קינות בשבתות אלו] נתחדש במקומותינו ובזמננו ונכון הוא, אבל אין להאשים את הקדמונים שיסדוהו או למי שעדיין אומרים אותם, כי כן קראו רז"ל לשבתות אלו תלתא דפורענותא (כף נקי, לא ע"א).²⁶

(3) מנהגים שמקורם בריס"ג

כבר הראינו שעקבות סידור רס"ג ניכרים במנהג התפילה הקדום שלבני מרוקו.²⁷ נוסף כאן דוגמאות מעט מהרבה מתוך המחזור:

(א) **תוספת לברכת 'השכיבו' למוצאי שבת:** ואן כאן לילה אלאחד²⁸ יזיד [ואם חל מוצאי שבת יוסיף]: "לך נפאר אל מלך מושל בכל כי אתה הבדלת בין קדש לחול ובין אור לחושך ובין ישראל לגויים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה". תוספת זו היא עפ"י רס"ג בשינוי קל (סידור רס"ג, עמ' קכד).

25. מ"פ, דף 119 ע"א. על קיומו של מנהג זה בדורות האחרונים ראה: בר אשר, תיקון; הנ"ל, שנה בשנה. וכן חזן, עמ' רלז - רמד. תיאור מלא של צהיר בצירוף ניקוד והערות מובא אצל אלקיים, סדר, עמ' 15-16, כו-לד.

26. שריד ממנהג זה מתקיים עד היום. בקהילות מרוקו נהוג עד היום לומר הקינה "אשחר עדתי" (דוידזון א. 7785), כולה או מקצתה, בשבת שלפני ראש חודש אב במקום אמירת פרקי יהי רצון - לכונן בית חיינו וכו'; לרחם על פליטתנו וכו'; לקיים לנו את כל חכמי ישראל וכו'; שנשמע ונתבשר וכו' - הבית המסיים קינה זו נמצא מתאים בתוכנו ובעניינו:

מחדש חדשים / יקבץ קדושים / אנשים ונשים / לעיר הבנויה
וזה החדש / לטובה יחדש / ורצון יצו אל / רב העליליה

27. ראה הערה 5 לעיל.

28. אין עקביות בכתיב, ראה "קידוש לבנה" לעיל.

(ב) קידוש של לילי פסח

קידוש לילי פסח הוא הקידוש המורחב – כמובא בסידור רב סעדיה גאון, בתוך התוספות שהוא מתיר לאומרו: "ברוך... ובחר בנו ויגדלנו רצה בנו ויפארנו. תרומה הבדילנו מכל גוי" וכו'.²⁹

(4) מנהגים שמקורם בספרות חז"ל**(א) הסדרת התפילה בערבית של ראש השנה ויום הכיפורים**

במסכת ראש השנה (לה עא) שנינו: אמר ר' אלעזר: לעולם יסדיר אדם תפילתו ואחר כך יתפלל. אמר רבי אבא: מסתברא מילתיה דרבי אלעזר בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים ושל פרקים, אבל דכל שנה - לא.

מכאן עולה שבתפילות שאינן שגורות, כגון תפילות הימים הנוראים או תפילות שגורות שמתפללים מזמן לזמן, צריך אדם להסדיר תפילתו קודם שיתפלל. בהתאם לכך מורה מ"פ:

ויקול אולא צלאת ערבית, ודלא ענד מא יגתמע אלקהל פי בית אלצלאה יבדתי יגוז אלצלאה מעי אלציבור בחית תגרי עלי לסאנהום ויפתח זכרנו לחיים, פאדה כמלו אלקהל יבדתי טוב להודות (מ"פ, דף 218 ע"א) [= ואומר תחילה תפילת ערבית. וכשיתאסף הקהל בבית הכנסת, יתחיל החזן לעבור על התפילה עם הציבור, כדי שתהיה שגורה על לשונם, ויתחיל זכרנו לחיים, וכשיסיימו הקהל יתחיל [החזן] "טוב להודות" [תהילים צב].³⁰

(ב) מזמורי תהילים במנחה של שבת

בסוף תפילת מנחה של שבת, אחרי אמירת פסוקי "צדקתך",³¹ מורה המחזור: "ויקול למזמור מן מעאני אלסדר" [ואומר המזמור מענין הסדר - פרשת השבוע] (מ"פ, דף 46 ע"א). מנהג מיוחד זה מובא גם באהבת הקדמונים בלשון זו: "אחר שגומרים תפלת מנחה אומרים מזמור השייך לאותו שבוע" (א"ה, דף ו ע"ב). בשני המקורות אין פירוט של המזמורים והתאמתם לשבתות השנה. הוא מופיע לראשונה

29. סידור רס"ג, עמ' קמא-קמב. משם לקחוהו בני תימן, וכן הוא מובא במנהג פרס הקדום (ראה: טל, עמ' 114-117); והוא מקוים עד היום בקהילות יוצאי ג'רבה (ראה: מגיד דבריו ליעקב, עמ' כו-כז) וראה: אלקיים, סדר, עמ' 17.

30. הוראה זו מובאת גם בא"ה: "ערבית ליל ראשון. מתחיל שליח ציבור זכרנו לחיים ויסדרו הצבור התפלה עד והאל הקדוש נקדש בצדקה ואח"ך אם חל בחול מתחיל טוב להודות, ואם חל בשבת מתחיל מזמור שיר ליום השבת" (שם, דף טז ע"ב). ההוספות בגוף תפילות שמונה עשרה לימים נוראים, בעיקר לשלוש הברכות הראשונות והאחרונות, היו נתונות במחלוקת פוסקים. ראו סיכומה של מחלוקת זו בנתיב בינה, ה, עמ' 49-54.

31. הערה 19 לעיל.

מצאנו אמנם מנהגים לקרוא בשבת אחרי הצהריים מתוך ספרי כתובים,³³ בעיקר בספרי אמ"ת (איוב, משלי, תהילים). חשוב ביותר בעניין זה הוא מאמרו של אלכסנדר קירש.³⁴ הוא מביא מתוך כתב-יד מן המחצית הראשונה של המאה הי"ד מידע רב עניין על המנהג לקרוא בשבת אחר הצהריים מתוך ספרי כתובים, עפ"י הפירוט הבא:

32. ליוורנו תקפ"ז. ספר זה מחזיק קטעי ליטורגיה רבים מן המקרא ומן המשנה מתורגמים לארמית, ואחדים מהם לערבית, וכן מסכת אבות, אזהרות לחג השבועות ועוד. אבי מורי ז"ל, ר' יצחק אלקיים, הוא שהפנה אותי לספר זה ולרשימת המזמורים שבסופו. הרשימה הודפסה לאחרונה ב**בנתיבות המערב**, עמ' 74-75, ובסידור **וזרח השמש** - נוסח תפילה עפ"י הנחיותיו של הרב שלום משאש. יש שינויים אחדים בין הפירוט שב**ארבעה גביעים** ולזה שבספרים המאוחרים. השינויים קשורים לפרשיות תולדות, ויגש, צו, תזריע, מצורע, קרח. ברשימה שב**ארבעה גביעים** חסר מזמור לפרשת חקת. כל הרשימות מסכימות שמזמור קיט נחלק לבין השבתות שבין פסח לעצרת (ראה נספחים).

33. ראה: מלמד, עמ' 84-85.

34. ראה: קירש.

"מפסח עד שבועות קורין אבות כל שבת ושבת קדם מנחה. בשבת ראשון אחר שבועות קורין מאשרי האיש עד סוף ספר ראשון [תהילים א - מא]. בשבת שיני קורין מאיל תערג עד סוף הספר שיני [שם מב א - עב]. בשבת שלישי קורין ב' ספרים אסף ותפלה למשה עד הודו [שם עג א - קו]. בשבת רביעי קורין הודו עד סוף הספר החמישי [קז א - קנ], שהוא תשלום תהילים. בשבת ה' קורין מראש משלי שלמה עד מגדל עד [משלי א - יח י]. בשבת ו' קורין ממגדל עד סוף משלי. בשבת ז' קורין איוב עד ונמלט בבור כפיך [שם כב ל]. בשבת ח' קורין מן גם היום מרי שיחי עד סוף איוב [שם כג ב - לב א]. בשבת ט' קורין מן כי הוא צדיק בעיניו עד סוף איוב [שם לב ב - מב]. בשבת י' קורין דניאל עד כלא מטא על נבוכדנאצר מלכא [דניאל א - ד כה]. בשבת י"א קורין מן לקצת ירחין עד ומלתא בלבי נטרת [שם ד כו - ז כח]. בשבת י"ב קורין מן בשנת שלש למלכות בלשצר עד סוף דניאל [שם ח א - יב]. בשבת י"ג קורין עזרא עד הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין [עזרא א - ז כו]. בשבת י"ד קורין מן ברכך ה' אלהי עד זכרה לי אלהי לטובה [שם ז כז - נחמיה ה יט].³⁵ בשבת ט"ז קורין מן ויהי כאשר נשמע לסנבלט עד סוף עזרא [= נחמיה] (נחמיה ו א - יג). בשבת י"ז קורין מסכת ראש השנה".³⁶

אולם בכל מנהגי הקריאה בכתובים לא מצאנו מנהג היוצר זיקה שבתכנים בין הקריאה בכתובים לבין פרשת השבוע. מנהג אמירת המזמורים בהתאם לפרשת השבוע נראה, לדעתנו, כשריד קדום מימי התלמוד לקרוא במנחה של שבת בכתובים. בשבת כד ע"א מצאנו:

דאמר רב אחדבוי אמר רב מתנה אמר רב: יום טוב שחל להיות בשבת המפטיר בנביא במנחה בשבת אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב.

35. ספר נחמיה נחשב לחלק מספר עזרא.

36. מעין מנהג זה מצוי בארבעה גביעים (הערה 32 לעיל). עורכו של קובץ זה מחלק כל אחד מספרי אמ"ד [משלי, איוב, דניאל] לשישה חלקים (= הפסקה בלשון העורך). על הטעם שבחלוקה זו אעמוד במקום אחר (ראה: אלקיים, מנהגים). ספרים אלה נקראו בבתי כנסת במרוקו בשבתות שבין פסח לחודש אלול, לפני תפילת מנחה. מפי א"א למדתי שבין פסח לעצרת קראו פרקי אבות ולאחריו ספר משלי, עפ"י החלוקה שהתווה עורך ארבעה גביעים. בשבת הראשונה שלאחר שבועות קראו את הפרק הראשון של איוב עד פסוק כא: "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך". לאחר שבת זו התקיימה הפסקה עד שבת שמברכים בה את ר"ח תמוז. באותה שבת החלו לקרוא בספר איוב עפ"י החלוקה שבארבעה גביעים עד תשעה באב. בשבת "נחמו" (שבת שלאחר תשעה באב, שנקראה כך ע"ש ההפטרה "נחמו נחמו עמי" [ישעיה מ]), החלו בקריאת ספר דניאל, שנמשכה עד אמירת הסליחות של חודש אלול.

ומפרש רש"י על אתר, ד"ה "המפטיר בנביא": "מצאתי בתשובת הגאונים שהיו רגילים לקרות בנביא בשבתות במנחה עשרה פסוקים, ובימי פרסיים גזרו שמד שלא לעשות וכיון שנסתלקו - נסתלקו".

אלא שבבעלי התוספות מעמידים קושי נוסף, ד"ה "שאלמלא": "דתנן בפרק השלישי דמגילה [כא ע"א] בשני ובחמשי ובשבת במנחה קורין שלשה ואין מפטירין בנביא. ותירץ רבנו תם: דנביא דהכא היינו כתובים, שהיו מפטירין בכתובים בשבת במנחה, כדאמר בפרק כל כתבי [שבת קטז ע"ב] בנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא, ובמגילה איירי עוסקים בנביא ממש".

בעלי התוספות יישבו אפוא את הסתירה בין הנמסר במשנה דמגילה לבין המקורות התלמודיים באמרם שאמנם הפטירו במנחה של שבת, אך לא בנביאים אלא בכתובים.

דניאל שפרבר³⁷ דן אף הוא בסתירה שבין המקור התלמודי (שבת כד ע"א) לבין המשנה במגילה (ריש פרק ג). הוא הצביע על הקושי שבדברי התוספות³⁸ ומציע כפתרון את עדותו של רב האי גאון³⁹ המובאת בדברי ר"י אלברצלוני בספר העתים.⁴⁰ עפ"י עדותו של הגאון נהגו בזמנו במקומות הרבה, בעילם ובפרס, להפטיר במנחה של שבת.⁴¹

לאחרונה פרסם עזרא פליישר מאמר הדן בנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות.⁴² בתוך שאר דבריו הוסיף הספק בדבר אמירת הפטרה במנחה של שבת, אלא שאין אלה הפטרות במוכן הרגיל של המונח. ה"הפטרות" (מוטב לומר: הקריאות) האלה בעלות תוכן של נחמה בלבד ואין כל זיקה בינן לבין הקריאות בתורה. לעומת זאת, המנהג המצויין במ"פ מלמד על מנהג מאוחר יחסית; אמנם הוא נטול הסימנים החיצוניים של ההפטרה: ברכות לפנייה ולאחריה, אך הוא שומר על הזיקה הברורה שבין הקריאה בתורה לבין הקריאה בכתובים.

37. ראה: שפרבר, עמ' כה-כח.

38. ראה: שם, הערה 5: הקריאה בכתובים נועדה לצורך דרשה בלבד ולא כתחליף להפטרה.

39. נפטר בשנת 1038.

40. מהדורת יעקב שור, קראקא תרס"ג, עמ' 270-271.

41. שפרבר, הערה 37 לעיל, עמ' כז-כח.

42. ראה: פליישר, סידור, עמ' 319-321.

ד. סיכום

רישום מלא של כל מנהגי העדות למיניהם טרם נערך. חומר רב וחשוב עודנו טמון בכ"י רבים, שאין בידינו ידיעות מדויקות עליהם. והוא הדין באשר למנהגי תפילה שעושים כל עדה כחטיבה בפני עצמה ומתייחדת במה שחכמיה ומורשת אבותיה הורישו לה. פעמים הרבה עמדתי בפני תופעה מרתקת: מנהגי יהודי מרוקו בתפילה ובפיוט עוררו תמיד את השתאותי משום חריגותם בתוך מנהגי עדות ישראל. לעתים נתפסתי לחשוב שחלקים מהם, למצער, בטעות יסודם. אדוני אבי, הוא שלימדני להכיר שאין לך מנהג שאין לו מקום ומקור, גם אם אין בידינו עדויות כתובות. הוא, שבימיו עדיין לא נתגלו כל האוצרות הטמונים במחזור פאס, הכיר את רובם של המנהגים שפורטו לעיל, מתוך מסורות חיות של בית אביו, עשה למען שימורם ובעיקר היטיב להורישם לבניו ולבני עדתו. מאמרנו זה פירט מעט מהרבה מכלל מנהגי התפילה, שמחזור פאס משמש להם עדות כתובה באופן בלעדי. השתלשלותם של מנהגים אלה והתפתחותם עדיין מצפים לתיאור מפורט ומלא, ועוד חזון למועד.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבודרהם	אבודרהם השלם לר' דוד אבודרהם, ירושלים תשכ"ז.
ארם צובא	ראה מחזור ארם צובא.
אלקיים, אני מאמין	ש' אלקיים, פיוטי 'אני מאמין' ומקומם בתפילה (בדפוס)
אלקיים, הגדה	הנ"ל, הגדה דלילי פסחא מתוך מחזור פאס, כ"י ליידין 94, יוצא לאור בידי שלמה אלקיים, כפר מימון, ניסן תשנ"ח.
אלקיים, מנהגים	הנ"ל, מנהגי תפילה מבית אבא (בהכנה).
אלקיים, מערכת	הנ"ל, מערכת פיוטים ייחודית למחזור פאס - פיוטי ה' מלך (בדפוס).
אלקיים, נוסח	הנ"ל, "נוסח התפילה שלבני מרוקו על פי ספר "כף נקי" לר' כליפא בן מלכא", פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 61-72.
אלקיים, סדר	הנ"ל, סדר פסח - תפלות החג, הגדה של פסח, צ'היר - מתוך מחזור פאס, כ"י ליידין 94 יו"ל לראשונה עפ"י כתב יד יחיד, עם מבוא, שינויי נוסח, ביאורים והערות בידי ש' אלקיים, נתיבות, תשנ"ט.
אלקיים, עקבות	הנ"ל, "עקבות סידור רס"ג בנוסח התפילה הקדום שלבני מרוקו", (בדפוס).
ביטון	א' ביטון, נתיבות המערב, ירושלים תשנ"ח.
בר אשר, שנה בשנה	מ' בר-אשר, "תיקון פסח מתאפילאלת במרוקו", שנה בשנה, הוצאת "היכל שלמה", ירושלים תשס"א, עמ' 147-161.
בר אשר, תיקון	הנ"ל, "תיקון פסח מתאפילאלת שבמרוקו", "הצופה", יד בניסן תש"ס, מדור סופרים וספרים, עמ' 4.
גולדשמידט	ד' גולדשמידט, סדר רב עמרם גאון, ירושלים תשל"ב.
גרטנר	י' גרטנר, "למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת?" סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 17-32.

דברי שלום ואמת	ראה: טולידאנו
דוידזון	י', דוידזון, אוצר השירה והפיוט , א-ד, ניוארק תרפ"ה-תרצ"ג.
זורת השמש	סדור "זורת השמש" על פי הלכותיו והנחיותיו של הרה"ג שלום משאש , ירושלים תשנ"ח.
זולאי, פיוטי	מ' זולאי, פיוטי ינאי , ירושלים תרצ"ח.
זולאי, מערכות	הנ"ל, "מערכות לתלת דפורענותא ולשבעה דנחמתא", סיני כז (תש"י), עמ' קצז-רטז.
זעפרני, יהודי	H. Zafrani, <i>Pedagogie juive en Terre d'Islam</i> , Paris 1969.
חגי	ש' חגי, סדור רבנו שלמה ברבי נתן זצ"ל , ירושלים, תשנ"ה.
חזן	י' חזן, הגדה של פסח כה לחי , ירושלים, תשמ"ה.
טובי, מערכת	י' טובי, "מערכת הפיוטים של רס"ג לשבת דפורענותא", בתוך באורח מדע , ספר היובל לאהרן מירסקי, לוד תשמ"ו, עמ' 526-535.
טובי, סידור	Y, Tobi, "The Siddur of Rabbi Shelomo ben Nathan of Sijlmasa – A Preliminary Study"; <i>Communautes juives des marges sahariennes du Maghreb</i> , ed. M. Abitbol, Jerusalem 1982, 407-425.
טובי, עיונים	הנ"ל, "סידורו ר' שלמה בן נתן מסג'למסה - עיונים ראשונים", יד להימן , מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד תשמ"מ, עמ' 503-535.
טולידאנו	ש' טולידאנו, דברי שלום ואמת , ירושלים תש"ס.
טל	ראה פרס.
יעקבסון	י' יעקבסון, נתיב בינה ח"ב, תל-אביב, תשל"ד; ח"ה, תל-אביב תשל"ח.
מגיד דבריו ליעקב	הגדה של פסח, מגיד דבריו ליעקב , ר' רחמים חי חויתה הכהן, ג'רבה תש"ו.
מחזור ארם צובא	סידור ר"ה ויה"כ [...] כפי מנהג ק"ק ארם צובה, ח"ב, דפוס דניאל בומבירגי, ויניציאה רפ"ז.
מלמד	ע"צ מלמד, פרקי מנהג והלכה , ירושלים תש"ל.
נתיב בינה	ראה: יעקבסון.
נתיבות המערב	ראה: ביטון.
סדר רס"ג	סדור רב סעדיה גאון , מהדורת י' דודזון, ש' אסף, י' יואל, ירושלים תש"א.
סדר רע"ג	סדר רב עמרם גאון , מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב.
סדר תפלות	סדר תפלות , דפוס רפאל חזקיה עטיאש, אמשטרדם, תפ"ח.
פליישר, סידור	ע' פליישר, "סידור" השם המפורש: לנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חודש", תרכיץ סט/ג (תש"ס) עמ' 303-340.
פליישר, תפילה	הנ"ל, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה , ירושלים, תשמ"ח.
פרס	נוסח התפילה של יהודי פרס , מהדורת שלמה טל, ירושלים תשמ"א.
צוקר	ש' צוקר וא' ווסט, "מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה", קרית ספר סד (תשנ"ב - תשנ"ג), עמ' 737-746.

- A. Kirsch, "Hagiographen Lection am Sabbatnachmittag Ein Schwaebischer (altzuercher) Minhag", MGWJ, (Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums) 29 (1880), pp. 543-548. קירש
- מ' ריגלר, "חילופי מנהגים באמירת-קריאת פרקי אבות בשבתות הקיץ", ריגלר
"הצופה", יא' בתמוז, מדור סופרים וספרים.
 ד' רפל, "ברכת ברוך שאמר", **שנה בשנה**, תשנ"ח, עמ' 379-394. רפל
- מ' שטיינשניידר, "אגרת ו, על דבר סידור של ר' שלמה בר אלסגלמאסי", שטיינשניידר, חמד
כרם חמד ט (תרט"ז), עמ' 38-40 .
- ש' שרביט, **מסכת אבות לדורותיה**, ירושלים תשס"ד, עמ' 255-266. שרביט, מסכת
- הנ"ל, נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות (דיסרטציה), אוניברסיטת בר- שרביט, נוסחאותיה
 אילן, תשל"ו.
- ד' שפרבר, **מנהגי ישראל**, ח"א, ירושלים תשמ"ט. שפרבר

נספח א

מזמורים שנוהגים לומר בכל שבת מעין הפרשיות

בראשית: ה' חקרתני	סימן קלט	שמיני: הודו לה'	סימן קה
נח: הברו לה' בני אלים	כט	תזריע: מי ימלל	קז
לך לך: נאם ה' לאדני	קי	מצורע: הודו לה'	קיז
וירא: בה' חסיתי	יא	אחרי מות קדושים - אמר - בהר -	
חיי שרה: רחש לבי	מה	בחקתי - כל אלפא ביתא נחלק	
תולדות: נאם פשע	לו	לשבתות שבין פסח לשבועות	
ויצא: בברחו מפני אבשלום	ג	במדבר: יקום אלהים	סימן סה
וישלח: חלצני ה'	קמ	נשא: כל העמים תקעו כף	מז
וישב: מזמר שיר חנוכת	ל	בהעלותך: ה' בעוזך	כא
מקץ: קוה קויתי ה'	מ	שלח לך: לכו נרננה לה'	צה
ויגש: גדול ה' ומהלל מאד	מח	קרח: האמנם	נח
ויחי: אשרי משכיל	מא	בלק: אלהים באו גוים	עט
ואלה שמות: ה' מלך ירגזו	צט	פנחס: אל אלהים ה'	ג
וארא: אלהים לנו	מו	מטות ומסעי: שמעו זאת	מט
בא אל פרעה: קולי אל אלהים	עז	דברים: על נהרות בבל	קלו
בשלח: הריעו לאלהים	סו	ואתחנן: תפלה למשה	צ
יתרו: השמים מספרים	יט	עקב: הודינו לך	עה
משפטים: לשלמה אלהים	עב	ראה: ה' מלך תגל הארץ	צז
תרומה: לדוד שפטני	כו	שופטים: תפלה לדוד	יז
תצוה: לך דומיה	סה	תצא: לדוד משכיל	לב
תשא: הודינו לך	עה	תבא: בבא אליו	נא
ויקהל: שמעה אלהים	סא	נצבים: מזמור ראש השנה	פא
פקודי: רחש לבי	מה	וילך: מזמור יום כפור	סה
ויקרא: אל אלהים ה'	נ	האזינו: מזמור לסכות	מב
צו: הודו לה'	קו	הברכה: מזמור שמיני עצרת	יב

מתוך ארבעה גביעים

האפשר שיהיה נביא-ד' נביא שקר?

מאת
ניסן אררט

הדילמה

אברהם יהושע השל פותח את ספרו תורה מן השמים באספקלריה של הדורות (לונדון וניו-יורק תשכ"ב) בקביעה: "על שני דברים התורה עומדת: על ההלכה ועל האגדה". הדילמה שאנו מבקשים לדון בה – נביא-ד' שאינו עושה את שליחותו – נידונה, תחילה, בלשון 'הלכית' בספר דברים (יח יח-כח):

נביא אקים להם מקרב אחיהם, כמוך, ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצוונו. (אך) והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי - (כ)אשר ידבר בשמי (מטעמו) – אנכי אדרש מעמו (מוות מידי שמים – כמבואר בסמוך): אך (אכן) הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי – את אשר לא צויתיו לדבר (או) ואשר ידבר בשם אלהים אחרים – ומת הנביא ההוא.

אולם כיצד יידע האדם כי הנביא הניצב לפניו אכן נביא שקר? תשובת ה'הלכה' מגלה את הקושי שבאבחנה בין נביא אמת ובין נביא שקר, בזמן ההתרחשות עצמה:

וכי תאמר בלבבך: איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ד' (המענה – מצומצם – רק כ)אשר ידבר הנביא בשם ד' ולא יהיה הדבר (בעתיד) ולא יבא (לכלל הגשמה) – הוא הדבר (ההוכחה) אשר לא דברו ד'; בזדון דברו הנביא – לא תגור ממנו.

אי אפשר לעמוד על טיבו של נביא אמת בזמן האירועים; רק בעתיד יתברר אם דיבר שקר (כלומר דיבר מטעמו הוא).

החלק האגדי של המקרא המופיע בספרים מלכים וירמיה, אינו מסתפק בתיאור הסיטואציה בעתיד, שעה שיתברר מיהו נביא האמת ומיהו נביא השקר. בספרים אלה מוצגים שני סיפורים, הערוכים כדרמה, ובהם מוצגת *מחלוקת* התרחשות היסטורית שעל-פיה ניתן להבין כיצד אפשר שנביא ד' אכן ייהפך לנביא שקר. ההתרחשות הדרמטית מציגה את הקושי שבאבחנה בין נביא-ד' – הרואה-למרחוק, הנמצא בעימות עם המלך, עם ראשי-העם או עם המון-העם – ובין נביא-ד' קצר הרואי, ששליחותו מושפעת מן הרצון לרצות את המלך, את הנהגת-העם או את ההמונים.¹

1. ראו: בנימין אופנהיימר, הערך *נביא*, *נביא שקר*, *אנציקלופדיה מקראית*, כרך ה, עמ' 739-744. שימו לב לדבריו: נביא השקר שבדברים פרקים יג, יח אינו נביא השקר של ירמיה ויחזקאל. וראו: מרדכי מ' בובר, *דרכו של מקרא*, ירושלים תשכ"ד, הפרק "נביא-שקר", הדן בעימות חנניה-ירמיה, עמ' 119-122.

שני הנביאים אכן מתמודדים עם 'האמת האלוהית' הנעלמה מבינת-אנוש², מאחר שהיא מתייחסת למצבים שאין ביכולת האדם לשפוט או להעריך באמצעות הכלים הפיזיים או המנטליים שניתן בהם. אמת נעלמה זו, אפשר לה שתתברר מיד בעקבות מופת נבואי על דרך הנס, ואפשר שלא תתגלה אלא כעבור זמן ממושך. לפיכך, ההכרעה **בעת ההתרחשות עצמה**, בין מי שאמור להיות נביא-ד' אמתי לבין נביא שקר, בלתי אפשרית.

ואמנם, ההתמודדות עם 'האמת האלוהית' הנעלמה, בשני המחזות הנידונים, מתחוללת בעתות מלחמה, שעה שהמלך נמצא בסיטואציה מדינית לוחצת ועליו להחליט אם לצאת לקרב אם לאו. אותה שעה נדרש הנביא (או הנביאים), להדריך את המלך כיצד לנהוג. והנה, בכל אחד משני הסיפורים, שני נביאים מציעים שתי דרכים מנוגדות. המלך נתון בדילמה: מי מהם הוא נביא האמת ומיהו נביא השקר?

כל אחת מן הדרמות, על פי עלילתה, מלמדת על הקושי שבפתרון הדילמה. אמנם, זהותו של נביא-האמת מתבררת – בדרך לא צפויה – כל דרמה על פי סיפורה הייחודי, אך תשובה חד-משמעית לשאלה אינה ניתנת.

ומשום כך אפשר שבמערך הפוליטי-החברתי החדש שנוצר ביהודה שלאחר ימי עזרא ונחמיה – באין מלך – לא נמצא מקום לפעילותו המדריכה של הנביא, ואת מקומו (כדברי חז"ל)³ ממלא החכם.

שתי הדרמות הנידונות נתונות בשתי מסגרות ספרותיות שונות: האחת, באחד מספרי נביאים ראשונים – מל"א פרק כב – והיא מתארת את העימות שבין צדקיה בן כנענה ובין מיכיהו בן ימלה; והשנייה נתונה בתוך הפרקים העלילתיים שבספר נבואות ירמיה – פרקים כז-כח – ומציגה את העימות בין חנניה הנביא מגבעון ובין ירמיה הנביא מענתות.

את עיוננו בחרנו לפתוח בדרמה המעמדת את חנניה וירמיה, משום שנראה לנו כי יש בה כדי לשפוך אור על דרמת העימות שבין צדקיה ומיכיהו; וזאת גם מתוך ההנחה כי הפרקים הביוגרפיים של ירמיהו, שנכתבו על ידי סופרו ברוך בן נריה,⁴ קדמו לכתיבת הפרקים ההיסטוריים של ספר מלכים.⁵

2. ראו: ניסן אררט, **אמת וחסד במקרא**, ירושלים תשנ"ג, "אמת שלכאורה, אמת לאמיתה ואמת אלוהית", עמ' 13-15.

3. ראו: בבא בתרא יב ע"א: מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים – וחכם עדיף מנביא – -

4. ראו: יאיר הופמן, **ירמיה, עולם התנ"ך**, רביבים 1983, עמ' 14.
וראו: יאיר הופמן, **ירמיה** (מקרא לישראל), כרך ראשון, תל-אביב ירושלים תשס"א (2001), עמ' 58-81.

5. ראו: משה גרסיאל, **מלכים א'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1994, עמ' 10.

העימות חנניה-ירמיה כדרמה במבנה קלימטי

על פי הצעת הופמן (שם, עמ' 528) "ניתן אפוא לראות בפרקים כז-כח מגבש עריכה אחד", נראה לנו להתייחס אל יחידה ספרותית זו כאל *דומה* במבנה קלימטי, שבה שני הגיבורים מתעמתים במקום אחד ובמשך זמן קצר.⁶ הדומה, הערוכה בשלוש מערכות, מתמודדת עם הדילמה מיהו נביא האמת ומיהו נביא השקר.

(ירמיה כז א-כב) מערכה ראשונה (התפתחות העלילה):

ירמיה פועל נגד המרד בנבוכדנאצר

— ירמיה נושא את העול על צוואריו —

פתיחה (א)

בראשית ממלכת [יהויקים] (צריך להיות: צדקיה. כך בכתבי-יד ובתרגומים; וכך במקביל בראש פרק כח: ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה מלך יהודה בשנה הרביעית - 494/3 לפסה"נ)⁷ בן יאושיהו מלך יהודה — היה הדבר הזה אל ירמיה מאת ד' לאמר.

ה'פתיחה' מיידעת אותנו באשר למועד פעילותו הנבואית של ירמיהו, שתכליתה להשפיע על מלך יהודה ולשכנעו בדיבור ובמעשה דרמטי לא להצטרף ליוזמת המרד נגד נבוכדנאצר, במערב הממלכה. יוזמה זו צמחה בהשראת המרד נגדו שפרץ במסופוטמיה, בשנתו העשירית (595/4 לפסה"נ).⁸ פעילותו של הנביא, הנזכרת כאן, מורכבת משלוש הופעות (שלוש תמונות במערכה): האחת — לפני שליחיהם של מלכי האזור המתכנסים בירושלים; השנייה — לפני מלך יהודה אישית, בארמונו; והשלישית — לפני הכהנים והעם הנאספים במקדש.

מטרת שלושת העימותים בשלוש תמונות המערכה הראשונה — אחת ויחידה: למנוע את המרד במלך בבל. בזיקה לכך בולטת, בשלושתם, ההתייחסות אל השפעתם של נביאי-השקר על ההחלטה הסופית בעניין ההצטרפות למרד. מכאן הקשר אל העימות בין שני הנביאים — חנניה וירמיה — במערכה השנייה ובמערכה השלישית.

תמונה א (ב — יא)

ואמנם, בתמונה הראשונה, בדבריו לפני שליחיהם של מלכי האזור המתכנסים בירושלים, מעביר ירמיה הנביא לאדוניהם מסר ייחודי בדבר כוחו הבלבדי של אלוהים להעניק את השלטון לנבוכדנאצר. לקראת סיום, מתריע הנביא

6. ראו: ניסן אררט, *הדרמה במקרא*, ירושלים תשנ"ז, עמ' 441. להגדרת הדרמה במבנה קלימטי ראו עמ' 422.

7. ראו: הופמן, *ירמיה (מקרא לישראל)*, עמ' 531-532.

8. ראו: הופמן, *שם*, עמ' 530. אפשר גם בעידוד פרעה פסמתיך השני, שזה מקרוב נתמלך במקום פרעה נכה.

כה אמר ד' אלי נבדומה לאמור בפתח המערכה השנייה (כח א, 2): אמר אלי חנניה: עשה לך מוסרות (= חבלים לקשירה) ומטות (= עול)¹⁰ ונתתם על צוארך. ושלחתם אל מלך אדום ואל מלך מואב ואל מלך בני עמון ואל מלך צר ואל מלך צידון – ביד מלאכים הבאים אל צדקיהו מלך יהודה. וצוית אתם אל אדניהם לאמר: כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל. כה תאמרו אל אדניהם: אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ בכחי הגדול ובזרועי הנטויה – ונתתיה לאשר ישר בעיני! ועתה (=המסקנה) אנכי (בסמכותי זו) נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנאצר מלך בבל עבדי.¹¹ וגם (בהגזמה) את חית השדה נתתי לו לעבדו. ועבדו אתו כל הגוים ואת בנו ואת בן בנו¹² – עד בא עת (הפקודה על) ארצו גם הוא – ועבדו בו גוים רבים ומלכים גדולים. (חוזר ומדגיש): והיה הגוי והממלכה אשר לא יעבדו אתו, את נבוכדנאצר מלך בבל, ואת אשר לא יתן את צוארו בעל מלך בבל – בחרב וברעב ובדבר אפקד על הגוי ההוא, נאם ד', עד תמי (לתמי) אתם בידו. וכאן, באופן מפתיע, מזהיר ירמיהו את המלכים שלא ישמעו לנביאי השקר (ט-י): ואתם – אל תשמעו אל נביאיכם ואל קסמיכם ואל חלמתיכם ואל כשפיכם (כ), אשר הם א'מרים אליכם (ומבטיחים לכם) לאמר לא תעבדו את מלך בבל. כי שקר הם נא'מים לכם – למען הרחיק אתכם מעל אדמתכם – והדחתי אתכם ואבדתם.

לקראת סופה של התמונה – כבמחזה – נעזר ירמיהו במוטה שהשאיר על צווארו (אפשר בעודו מצביע על העול), וכנביא לגויים הריהו שב ומתריע (יא): והגוי אשר יביא את צוארו בעל מלך בבל, ועבדו, והנחתיו על אדמתו, נאום ד', ועבדה וישב בה.

תמונה ב (יב – טו)

בתמונה השנייה מספר ירמיהו על הדברים שאמר למלך יהודה, כשהופיע לפניו בלשכתו בארמון – בעוד המוטה על צווארו. אך לעומת הדברים התקיפים והמפורטים שנשא לפני שליחיהם של מלכי האזור, דבריו אל צדקיהו קצרים וענייניים, ובלשון של תחינה (יב-יג):

9. ראו: יא ו: ויאמר ד' אלי קרא את כל הדברים האלה בערי יהודה ובחצות ירושלים. וכן יג א: כה אמר ד' אלי הלך וקניתי (= ועשיתי) לך אזור פשתים ושמתו על מתניך. ועוד.

10. ראו: ב כ: כי מעולם שברת עלך נתקתי מוסרותיך; וכן ה: שברו על נתקו מוסרות.

11. ראו: כה ט: נבוכדנאצר מלך בבל עבדי וכן מג י.

12. אויל מרוך בנו, נרגל שראצר גיסו ואחריו נבונאיד ממשפחת המלוכה.

ואל צדקיה מלך יהודה *דברתי* (בסוד, באופן אישי)¹³ ככל הדברים האלה לאמר: הביאו את צואריכם בעל מלך בבל – ועבדו אתו ו(את) עמו – וחיו. *למה* (רחמנות!) תמותו אתה (אישית) ועמך (שבאחריותך) בחרב וברעב ובדבר כאשר דבר ד' אל (=על אודות) הגוי אשר לא יעבד את מלך בבל.

בהמשך המפגש מזהיר ירמיהו גם את צדקיה המלך מפני נביאי השקר, אלא שנימת דבריו מלאה דאגה (יג-טו):

ואל תשמעו אל דברי הנביאים האמרים אליכם (מבטיחים) לאמר: לא תעבדו את מלך בבל, כי *שקר הם נבאים לכם*. כי (אכן) לא שלחתים, נאם ד', והם *נבאים בשמי לשקר* – למען הדיחי אתכם (מעל אדמתכם) ואבדתם (מקביל לאמור בתמונה הראשונה, בפסוק י) – אתם (עם) והנביאים הנבאים לכם (בשמי לשקר).

השלמנו את שקשה היה לירמיהו לחזור ולציין: מציאותם של נביאים-שליחים, המעוותים את דבר ד' וניבאים בשמו!

תמונה ג (טז – כב)

בתמונה השלישית מספר ירמיהו על דבריו אל העם, בנוכחות הכהנים, בעת שדיבר (כמתברר) במקדש. הפעם מתייחס הנביא מיד וישירות אל הנביאים (נביאי-ד') הניבאים נבואת שקר: הנה כלי בית ד' מושבים מבבלה *עתה מהרה*. המשמעות של מועד השבת הכלים עוד תעמוד במרכז העימות בין חנניה ובין ירמיהו, במערכה השנייה. על פי חנניה: בעוד שנתיים ימים, עם שבירת עול מלך בבל, ישובו הגולים (כח ג); ואילו על פי ירמיהו: כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם - - - להשיב אתכם אל המקום הזה (כט י').

גם בנימת דבריו אל העם נוקט הנביא לשון של דאגה (טז-יח):
ואל הכהנים ואל כל העם הזה *דברתי* לאמר: כה אמר ד' אל תשמעו אל דברי נביאיכם (נביאי-ד') הנבאים לכם לאמר: 'הנה כלי בית ד' מושבים מבבלה *עתה מהרה*'. כי *שקר המה נבאים לכם*. אל תשמעו אליהם (חזור ומתחנן!) עבדו את מלך בבל וחיו. *למה* (רחמנות!) תהיה העיר הזאת חרבה? ! (ולאחר הפסקה ממשיך): ואם נביאים הם, ואם יש דבר ד' אתם, יפגעו נא (יתפללו – כדרך שנוהגים נביאי-ד') בד' צבאות, לבלתי ב'או הכלים הנותרים בבית ד' ובית מלך יהודה ובירושלים – בבבלה.

ירמיהו נעצר קמעה (אפשר מנער את המוטה שעל צווארו) ונושא את דבר ד' על אודות הכלים הנותרים ופקודתם (יט-כב):

13. ראו: בראשית כז ה; במדבר יב א; מל"א כא ב, ה, ו ועוד במקרא.

כי כה אמר ד' צבאות אל העמדים ועל הים ועל המכנות ועל יתר הכלים הנותרים בעיר הזאת – אשר לא לקחם נבוכדנאצר מלך בבל בגלותו את יכניה בן יהויקים מלך יהודה מירושלם בבלה ואת (עם) כל ח'רי יהודה וירושלם – כי כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל על הכלים הנותרים בית ד' ובית מלך יהודה וירושלם – בבלה יובאו ושמה יהיו – עד יום פקדי אתם, נאם ד'. והעליתים והשיבתים אל המקום הזה.

עיון מבהיר בשאלה אימתי יוחזרו כלי בית ד'

המועד המדויק של השיבה אל המקום הזה מובא בנבואה הכלולה בתוך ספר ירמיה (כט א-יד):

ואלה דברי הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלם אל יתר זקני הגולה ואל הכהנים ואל הנביאים ואל כל העם, אשר הגלה נבוכדנאצר מירושלם בבלה, אחרי צאת יכניה המלך והגבירה והסריסים שרי יהודה וירושלם והחרש והמסגר מירושלם – ביד אלעשה בן שפן וגמריה בן חלקיה (בעת) אשר שלח צדקיה מלך יהודה את נבוכדנאצר מלך בבל בבלה לאמר:

אותו המאורע מוזכר גם להלן (נא נט-סד): הדבר אשר צוה ירמיהו הנביא את שריה (אחי ברוך) בן נריה בן מחסיה, בלכתו (מ)את צדקיהו מלך יהודה בבלה (ה) – בשנת הרביעית למלכו - ושריה שר מנ[ו]חיה.

העיתוי של צאת משלחת הפיוס והמנחה – בשנת הרביעית למלכו – מתאים למועד שבו התנהל העימות בין חנניה וירמיה – בשנת הרביעית בחדש החמישי (כח א), כשבסופו של העימות – בסיום הדרמה – וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי. מתברר כי בעקבות מותו נתפוררה קואליציית המרד, וצדקיה המלך ראה לנכון לשלוח לנבוכדנאצר משלחת פיוס ומנחה. בראש המשלחת עמד (כפי שעולה מהכתוב) שריה, אחי ברוך בן נריה, סופרו של הנביא ירמיה.

בהזדמנות זו שולח הנביא כמה נבואות אל מנהיגי גלות יהויכין. הראשונה (כט ד-ז): כי כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגלית מירושלם בבלה: בנו בתים ושבו - - קחו נשים והולידו - - ודרשו את שלום העיר - - כי בשלומה יהיה לכם שלום.

בנבואה השנייה (כט ח-ט) שוב מתייחס ירמיה אל נביאי השקר:

כי כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל אל ישיאו לכם נביאיכם (נביאי-ד') אשר בקרבכם וקסמיכם ואל תשמעו אל חלמותיהם אשר אתם מחלימים. כי כשקך הם נבאים לכם כשמי – לא שלחתים נאם ד'.

בנבואה השלישית (כט י-יד) קובע ירמיהו את המועד הנכון לשיבה אל המקום הזה – כדברים שאמר בסוף המערכה הראשונה (כז כב):

עד יום פקדי אתם - - - והשיבתים אל המקום הזה - - - וכה דבריו המפורשים כאן: **כי כה אמר ד': כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם והקימתי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה והשבתי אתכם אל המקום אשר הגליתי אתכם משם.**

זאת ועוד: מן האמור בספר החיצון ברוך¹⁴ עולה כי ברוך בן נריה, סופרו של הנביא ירמיה, נצטרף למשלחת הפיוס אל מלך בבל ובהזדמנות זו העביר דברי ספר למלך יכניה. זאת, במהלך החזרת כלי בית ד' מבבל לירושלים, כמחווה מטעם נבוכדנאצר מלך בבל לצדקיה מלך יהודה, על שלא הצטרף למרד. הדבר אירע בשנה החמישית ליהויכין מלך יהודה (השרוי בבבל) ולצדקיה מלך יהודה (השולט בירושלים) – בעשרה בסיון (החדש השלישי).

וכך הדברים עולים מן האמור בספר ברוך פרק א':
אלה דברי הספר אשר כתב ברוך בן נריה בן מחסיה בן צדקיה בן חסדיה בן חלקיה, בבבל, בשנה החמישית – בשבעה לחדש [השלישי]¹⁵ – לעת אשר לכו הכשדים את ירושלים וישרפוה באש (בימי יכניה). ויקרא ברוך את דברי הספר הזה באזני יכניה בן יויקים מלך יהודה ובאזני כל העם הבאים (לשמוע) אל הספר - - - (ובעקבות דברי הספר) ויבכו ויצומו ויתפללו לפני ד'. ויאספו כסף, כאשר השיגה יד איש ואיש. וישלחו לירושלים (לבית ד') אל יויקים בן חלקיה בן שלום הכהן (הגדול)¹⁶ ואל הכהנים ואל כל העם הנמצאים אתו בירושלים - (באיזו הזדמנות אירע מאורע זה) בקחתו (ברוך בן נריה מחזיר לירושלים – כמחווה של הכרת תודה - מטעמו של מלך בבל - על שצדקיה לא הצטרף למרד) את כלי בית ד', המוצאים מן ההיכל, [בשנה החמישית]¹⁷ אחרי הגלות נבוכדנאצר מלך בבל את יכניה ואת השרים ואת המסגר ואת הגבורים ואת עם הארץ מירושלים ויביאם לבבל – ויאמרו: הנה שלחנו לכם כסף וקנו בכסף עולות וחטאות ולבונה ועשו מנחה והעלו על מזבח ד' אלהינו והתפללו לחיי נבוכדנאצר מלך בבל - - - והתפללו בעדנו לד' אלהינו - - - וקראו את הספר הזה אשר שלחנו לכם למען תתודו בבית ד' (העומד 'עדיין' על תלו בירושלים), ביום חג ובימי מועד, ותאמרו - - -

כלי בית ד' הושבו מבבל ליהודה שנה לאחר העימות בין חנניה לירמיה. ואכן, חנניה, כנביא ד', ראה את השבת כלי ד' בחיזיון שהתגלה לו. אבל הוא פירש התרחשות זאת בדרך שגויה, כמאורע המבשר את התמוטטות ממלכת בבל.

14. ראו: א"ש הרטום, הספרים החיצונים, כתובים אחרונים, ישראל תשכ"ב, עמ' 29-31.

15. השלמנו בשבעה לחדש השלישי – על פי האמור בהמשך, פסוק ח': בקחתו - - - בעשרה בסיון.

16. השוו: נחמיה יא י-יא = דבה"א ט י-יא: ומן הכהנים: ידעיה ויהויריב ויכין ועזריה בן חלקיה בן משלם בן צדוק וכו'...

17. כך נראה לנו להשלים עפ"י האמור בפתח הספר (א ב) בשנה החמישית בשבעה לחדש. הכתוב בהמשך: כלי כסף אשר עשה צדקיהו בן יאשיהו מלך יהודה - משובש, בהיותו קוטע את המשך הדברים, המבאר כי המניין בשנה החמישית הוא לגלות יהויכין – כמו בפתח ספר יחזקאל (א ב): בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין היה היה דבר ד' - - -

(כח א-יא)

מערכה שנייה (הסתבכות העלילה):

העימות בין ירמיה ובין חנניה

- חנניה שובר את העול מעל צווארי ירמיהו -

פתיחה (א)

בסופה של המערכה הראשונה אין ירמיהו מגלה לנו אם הצליח להטות את לב המלך או את לב העם להכריע בשאלה הבערת: הנלך למלחמה אם נחדל?¹⁸ בפתח המערכה השנייה (א) מספר לנו ירמיהו כיצד נאלץ להתמודד, באותו מועד, עם נביא בעל-שם ומפורסם – חנניה בן עוזר הנביא אשר מגבעון. העימות התרחש באותו מקום (כפי ששיערנו בתיאור האירוע בתמונה האחרונה של המערכה הראשונה) – בבית ד' – לעיני הכהנים וכל העם. בתמונה הראשונה (ב-ה) נוצר הרושם כי עמדתו הנבואית של חנניה נתקבלה. לפיכך, מזמן אותו ירמיהו בתמונה השנייה (ה-ט) לבירור השאלה מיהו נביא אמת ומיהו נביא שקר. בתמונה השלישית (י-יא) נדמה כי חנניה גבר על ירמיהו במעשה הנבואי הסמלי שלו: וילך ירמיהו הנביא לדרכו - שיאה של הדרמה!

להלך יידונו ביתר פירוט התמונות הנזכרות במערכה השנייה:

תמונה א (א-ה)

ויהי בשנה הזיא (מכוון לאמור בפתח המערכה הקודמת) – בראשית ממלכת צדקיה מלך יהודה – בשנה הרביעית בחדש החמישי¹⁹ אמר אלי חנניה בן עוזר הנביא אשר מגבעון, בבית ד', לעיני הכהנים וכל העם לאמר: כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל לאמר (בסגנונם של נביאי-ד'): שברתי את על מלך בבל! (וביתר דיוק, לעומת לשון הנביאים לעיל [כז טז]: עתה מהרה) – בעוד שנתיים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ד', אשר לקח נבוכדנאצר מלך בבל, מן המקום הזה, ויביאם בבלה (ועמם גם) (ו)את יכניה בן יהויקים מלך יהודה. (אותה שעה): ואת כל גלות יהודה הבאים בבלה אני משיב אל המקום הזה, נאם ד', כי (כאשר) אשבר את על מלך בבל.

18. כפי שנבאר בהמשך, עימות דומה מתקיים בפני אחאב מלך ישראל – ערב צאתו לקרב עם מלך ארם (מל"א פרק כב). גם שם מיכיהו הנביא ניצב יחיד נגד כל יתר הנביאים (נביאי ד').

19. המועד המדויק בעל חשיבות, בהתייחסות למועד המצוין בסוף המערכה השלישית (כח יז): וימת חנניה הנביא בשנה הזיא בחדש השביעי.

חנניה חוזר ומבאר את דברי נבואתו: החזון הנבואי שראה – השבת כלי בית ד' בקרוב – מתפרש על ידיו כמכוון להשבת גלות יהודה מבבל, אל המקום הזה, עם הצלחת המרד בנבוכדנאצר.

בסופו של המעמד אין לירמיהו מה להשיב על דברי חנניה. דברי נבואתו לשלום, עם מפלת מלך בבל, משיצליח המרד הנרקם עתה בירושלים, מתקבלים על דעת מאזיניו. ירמיהו מבקש פסק-זמן להיות עם עצמו (ועם אלוהיו), כדי להגיב על דברי חנניה. לשם כך הוא מזמין את הקהל להתוועדות נוספת למחרת היום: **וַיֹּאמֶר יִרְמְיָה הַנְּבִיא אֶל חַנְנִיָּה הַנְּבִיא לְעֵינֵי הַכֹּהֲנִים וּלְעֵינֵי כָל הָעָם הָעֹמְדִים בְּבֵית ד'**.

וַיֹּאמֶר, כאן, במשמעות של להיוועד (כמצוי בלשון המקרא)²⁰ – בשונה מן האמור בסמוך: **וַיֹּאמֶר יִרְמְיָה הַנְּבִיא: אֲמֵן כֵּן יַעֲשֶׂה ד'** – בפתח התמונה הבאה.

תמונה ב (ה-י)

בעקבות ההזמנה להיוועדות נוספת:

וַיֹּאמֶר יִרְמְיָה הַנְּבִיא אֶל חַנְנִיָּה הַנְּבִיא (שווה בשווה, שניהם נביאי-ד') – לְעֵינֵי הַכֹּהֲנִים וּלְעֵינֵי כָל הָעָם הָעֹמְדִים בְּבֵית ד' – (למחרת היום) וַיֹּאמֶר יִרְמְיָה הַנְּבִיא: אֲמֵן! כֵּן יַעֲשֶׂה ד' – יָקֻם ד' אֶת דְּבָרֶיךָ אֲשֶׁר נִבֵּאתָ לְהָשִׁיב כְּלֵי בֵּית ד' וְכָל הַגּוֹלָה מִבָּבֶל אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה. – אֲלָא שְׁעַל פִּי חֲזוֹנְךָ יַעֲשֶׂה הַדָּבָר בְּעוֹד שְׁנָתַיִם יָמִים, וְאִלּוּ עַל פִּי חֲזוֹנִי, יַעֲבְרוּ עוֹד שְׁבַעִים שָׁנָה. לְפִיכָךְ שָׁנִינוּ בְּבַעֲיָה: אֲמִיתוֹת חֲזוֹנֵנוּ הַנְּבִיאִי אֲפֹשֶׁר שְׁתִּיבְחֶנּוּ רַק בְּבוֹא הַשָּׁעָה שִׁיעֲדֵנוּ לָהּ. וּבִינְתַיִם, עַל יֶסֶד נְבוֹאוֹתֵינוּ הַקּוֹטְבוֹת חַיִּיב הַמֶּלֶךְ לְהַחֲלִיט אִם לְהַצְטָרֵף לְמֶרֶד אוֹ לְחַדּוֹל...

ובלשון הרומזת של ירמיה:

אֵךְ שְׁמַע נָא (= הִבֵּן אֶת) הַדָּבָר הַזֶּה (= הַדִּילְמָה) אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר בְּאָזְנֶיךָ וּבְאָזְנֵי כָל הָעָם: (כִּידוּעַ) הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר הָיוּ לִפְנֵי וּלְפָנֶיךָ (מֵאֵז) מִן הָעוֹלָם (= מִזֶּה זְמַן רַב) – וַיִּנְבְּאוּ אֶל (עַל) אֲרָצוֹת רַבּוֹת וְעַל מַמְלָכוֹת גְּדֹלוֹת: לְמַלְחָמָה וּלְרָעָה וּלְדָבָר – אִם לֹא בֹא דְבַר-הַנְּבִיא (הַפּוֹרְעָנוֹת), מִשּׁוֹם שֶׁהָעָם חֹזֵר בְּתִשּׁוּבָה, עַדִּין יִיחָשֵׁב הַנְּבִיא כְּמִי אֲשֶׁר שָׁלַח ד' בְּאֵמָתוֹ. אֵךְ הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִנְבֵּא לְשָׁלוֹם - (רַק) בְּבֹא דְבַר הַנְּבִיא (= בְּהַתְקִימוֹ) – יוֹדֵעַ (מִיָּהוּ) הַנְּבִיא אֲשֶׁר שָׁלַח ד' בְּאֵמָתוֹ. לָכֵן קִשָּׁה הַהִכְרָעָה נְבוֹאָת מִי מִשְׁנִינוּ אֵמָתוֹ. וּמִכָּאֵן: הַנְּצִטְרֵף לְמֶרֶד אוֹ נִחְדָּל?

הקהל המתכנס בבית-ד' מבין את הדילמה שניסח ירמיה – והוא מחריש, מחכה לתגובת חנניה. וזו אכן באה במעשה נבואי - ספונטני, כמתואר בתמונה הבאה: **שִׁיאָה שֶׁל הַדְּרָמָה.**

20. ראו: ניסן אררט, "אמ"ר במקרא במשמעות של להיוועד", **חמדעת**, שנתון מכללת חמדת הדרום, ה'תשס"ז, עמ' 26-31.

תמונה ג (י-יא)

ויקח חנניה הנביא (נביא-ד') את המוטה מעל צואר ירמיה הנביא (נביא-ד') השווה לו) – וישברו! ויאמר חנניה (לא הנביא! משום שנוקק לנוסחת נביא אמת לשם הצגת נבואת שקר, האמורה להשפיע) לעיני כל העם, לאמר: כה אמר ד': ככה אשבר את על נבכדנאצר מלך בבל – בעוד שנתיים ימים – מעל צואר כל הגוים!

חנניה מתעלם במודע ובמכוון מדברי הנביא ירמיה, ובמובחן מיתר הנביאים (כז טז), הנוקטים בדבריהם לשון כללית, עתה מהרה, חוזר חנניה וקובע מועד מדויק: **בעוד שנתיים ימים!**

העימות בין שני הנביאים מוצג בשיאו, וממנו ברורה ההשתמעות הפוליטית: מן הנכון להצטרף למרד נגד נבוכדנאצר.

כל הקהל נותן עיניו בירמיה, לראות ולשמוע את תגובתו. וזו אכן באה – ובמפתיע (יא2):

וילך ירמיה הנביא לדרכו²¹ – מחריש, חסר-אונים, מלא-צער על שלא עלה בידו לעצור את האסון הלאומי הצפוי להתרחש כשתיפול ההחלטה להצטרף למרד.

(כח יא2-יז) **מערכה שלישית (ההתרה):**

מות חנניה כנבואת ירמיה

— חנניה שובר את העול מעל צווארי ירמיהו —

פתיחה (יא2)

המערכה השלישית נפתחת בחזרה על לשון הסיום של המערכה השנייה:²² וילך ירמיה הנביא לדרכו... בתמונה נראה ירמיה, לעצמו, נבוכ, שואל את עצמו: האפשר שאלוהים – מסיבה שאינה ידועה לו – ניחם על הרעה? הן היו דברים מעולם...²³ אך מדוע לא העמידני האל על כך?²⁴ לפתע חש ירמיה את הדיבור האלוהי, הנותן מענה לסערת נפשו:

21. ראו: הערה 1 לעיל, בוכר, **דרכו של מקרא**, עמ' 119-122, לדין מפורט בעימות בין חנניה ובין ירמיה.

22. בדומה למה שראינו: דברי הסיום של התמונה הראשונה במערכה השנייה (כז ב) חוזרים בפתח התמונה השנייה. תופעה זו מצויה בסיפור המקראי הערוך כדרמה. ראה: אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 27-28, הערה 19, לדוגמאות נוספות של כתובים.

23. ראו: ירמיה יח ז-י: **רגע ארבר על גוי - - - ושב הגוי והוא מרעתו - - - ונחמתי על הרעה - - - ורגע - - - ועשה הרע - - - ונחמתי על הטובה.**

וראו שם כו ג, יג, יט; מ"ב י ועוד במקרא. כגון, דברים לב לו = תהילים קלה 31: **כי ידין ד' עמו ועל עבדיו יתנחם.**

24. מן הסיפור הנבואי במל"א יג – על אודות איש האלוהים מיהודה ונביא אחד זקן מבית אל – ברור לירמיה שגילוי אלוהי לנביא אחד, אי-אפשר שישונה באמצעות גילוי אלוהי לנביא אחר.

תמונה א (יב-יד)

ויהי דבר ד' אל ירמיה (הנבוך, לא הנביא) – אחרי שבור חנניה הנביא את המוטה מעל צואר ירמיה הנביא – לאמר: הלך ואמרת אל חנניה (ללא תואר הנביא!) לאמר: כה אמר ד' מוֹטוֹת עֵץ שִׁבְרֹת – ועשית תחתיהן מִטוֹת ברזל! כי כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל: עַל ברזל נתתי על צואר כל הגוים האלה לעבֹד את נבכדנאצר מלך בבל – ועבְדוּהוּ; וגם (ואפילו בלשון של הגזמה): את חית השדה נתתי לו...

אנחת רווחה נאנח ירמיה למשמע הדברים. מיד הוא ממהר להיפגש עם חנניה הנביא, כשנוסף על דברי נבואה זו יש בידו מסר אישי לחנניה האיש. אם יתאמת המסר – וחנניה אכן ימות השנה – יוודע לכול שלא ד' שלחו באמת, וכי אך הוליך את העם שולל.

תמונה ב (טו-טז)

ויאמר ירמיה הנביא אל חנניה הנביא (לעיני הכהנים ולעיני כל העם העומדים בבית ד' – עפ"י האמור לעיל [כח ה]) שמע נא חנניה (ללא תואר הנביא) לא שלחך ד' – ואתה הבטחת את העם הזה (הנוכח בבית-ד') על שקר. לכן כה אמר ד' הנני משלחך (מידה כנגד מידה) מעל פני האדמה – השנה (!) אתה מת, כי סרה דברת אל (על אודות דבר) ד'.

לשון הדברים מכוון אל האמור בשני מקומות בספר דברים בעניינו של נביא השקר: מקום אחד בפרק יג (ו): והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ד' אלהיכם. והאחר בפרק יח (כ): אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר, ואשר ידבר בשם אלהים אחרים, ומת הנביא ההוא.

לא נותר עתה לירמיה כי אם לחכות עד אשר ימות חנניה, כדי להוכיח שלא דיבר חנניה בשם ד' וכי הבטיח את העם על שקר.

תמונה ג (יג)

וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי.

עם מותו נפתרה הדילמה (הדבר הזה אשר אנכי דבר באזניך ובאזני כל העם [כח ז] בעימות השני בבית-ד') כיצד נדע מיהו נביא האמת ומיהו נביא השקר – חנניה או ירמיה? מות חנניה הוכיח, קבל עם ועדה, כי הוא לא היה שליח ד' וכי אך הבטיח את העם על שקר.

סיום

כבר שיערנו כי בעקבות ניצחון ירמיה בעימות עם חנניה נתקבלה עצתו הנבואית, והמלך צדקיה לא הצטרף למרד. שעל-כן, כדי לבטא נאמנות

בהזדמנות זו העביר ירמיה ספר אחד אל זקני הגולה - כדרך שמסופר עליו, גם כאן, בסמוך לסיום הדרמה (פרק כט א-יד):
 ואלה דברי הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלם אל יתר זקני הגולה (גלות יהויכין, כמפורט בהמשך) - - - ביד אלעשה בן שפן וגמריה בן חלקיה - (כ)אשר שלח צדקיה מלך יהודה אל נבוכדנאצר מלך בבל בבליה לאמר.
 בדברי הספר הראשון (כפי שראינו) מציע הנביא: בנו בתים ושבו. בדברי הספר השני הריהו קובע: כי לפי מלאכת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם - - - להשיב אתכם אל המקום הזה - - -

מספר ברוך למדנו כי כמחווה נותן נבוכדנאצר בידי משלחת הפיוס (א ח) את כלי בית ד', אשר הוצאו מן ההיכל, להשיב אל ארץ יהודה - בעשירי בסיון (בשנה החמישית).²⁶ אותה שעה, זקני הגולה, שולחים כסף (ו): וקניתם בכסף עלות וחטאות ולבונה ועשיתם מנחה והעליתם על מזבח ד' אלהינו.
 מתברר אפוא כי נבואת חנניה, בחלקה העובדת, אכן הייתה אמת (כח ג): בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ד' אשר לקח נבוכדנאצר מלך בבל - - - בדומה לדברי (כז טז) נביאיכם הנבאים לכם לאמר: הנה כלי בית ד' מושבים מבבלה - עתה מהרה.
 אך חנניה, כפי שכבר הוזכר, נתן מטעמו פרשנות פוליטית אקטואלית לחזון הנבואי האמתי: החזרת הכלים מסמלת, על פי הבנתו השקרית, את השיבה אל המקום הזה. וזאת, אימתי וכיצד (כח, 37): כי (כאשר) אשבר את על מלך בבל - - -

הפתרון לדילמה

נמצאנו למדים מעיוננו כי התשובה לשאלה שהצגנו בראשית דברינו - האפשר שנביא-ד' יהא נביא-שקר - היא חיובית: חנניה בן עזור הנביא אשר מגבעון - בהתאם אל דברי נביאיכם הנבאים לכם לאמר: הנה כלי בית-ד' מושבים בבליה עתה מהרה - נותן פרשנות שקרית לחזון הנבואי שראה: כה אמר ד' ככה אשבר את על נבוכדנאצר מלך בבל בעוד שנתים ימים. בדברי נבואתו (בשם ד') מבקש חנניה לעודד את צדקיה מלך יהודה להצטרף למרד. וכמה אירוני הדבר (נעלם אף מהשגת ירמיה הנביא עצמו): כלי בית ד' הושבו מבבל דווקא משום שצדקיהו לא נתמרד - ובעקבות משלחת הפיוס ששלח לנבוכדנאצר...

25. ראו: הופמן, ירמיה (מקרא לישראל), עמ' 530.

26. ראו: שם, שם, עמ' 536.

הסיפור בכללו בא אפוא ללמד כי ייתכן שנביא-ד', בפרט בעת מלחמה, יתפתה ליתן פרשנות אינטרסנטית לחזון הנבואי שראה, כדי שהדברים ימצאו חן בעיני העם או המלך. בדרך זו אפשר לבאר גם את הפרשנות השקרית שניתנה לאחאב, והיא כי חיה יחיה, על יסוד החזון הנבואי של נביא ד' – ובראשם צדקיה בן כנענה (מל"א כב יא-יז): **כה אמר ד': באלה תנגח את ארם עד כלתם. וכל הנביאים נבאים כן לאמר: עלה רמת גלעד והצלח – ונתן ד' ביד המלך.**

מיכיהו בן ימלה, נביא-ד', הבלתי מקובל על אחאב המלך (כב ח), כי לא יתנבא עלי טוב כי אם רע – מסכים עם כל הנביאים האחרים ואומר (טו): **עלה והצלח ביד המלך.** עם זאת, הוא מנסה להזהיר את אחאב: למרות הניצחון בקרב, המלך עצמו ימות (יז): **(ללא) אדנים לאלה – ישובו איש לביתו בשלום.** אך משמיכיהו אינו מצליח לשכנע את אחאב בדבריו אלה, מגלה הנביא למלך את החזון השמימי, המבאר מדוע נבואתם של כל הנביאים האחרים הפוכה לשלו (כד): **הנה נתן ד' רוח שקר בפי כל נביאיך אלה – וד' דבר עליך רעה.**

העימות צדקיה בן כנענה – מיכיהו בן ימלה כדרמה במבנה אפיזודי

את היחידה הספרותית מלכים א פרק כב (א-לח) נראה לנו להציע כדרמה במבנה אפיזודי,²⁷ הבנויה משתי מערכות ובהן תמונות ארוכות וקצרות (מהן תמונות המתרחשות באותו זמן). הסיפור מתרחש בכמה מקומות ובזמנים שונים. גיבוריו מרובים: אחאב, יהושפט, צדקיה, מיכיהו, סריס אחד, נביאים רבים, מלך ארם ושרי הרכב הארמים ועוד ועוד. גם דרמה זו מתמודדת עם הדילמה הנידונה, לאמור, מיהו נביא אמת ומיהו נביא שקר, ובדומה לדרמה שבספר ירמיה, מלמדת אף היא כיצד פרשנות אינטרסנטית (שגויה) לדבר ד' מביאה לניסוח נבואה מוטעית ומכשילה (נבואת שקר).

(מל"א כב א-כח) **מערכה ראשונה** (בשומרון):
העימות צדקיה-מיכיהו

פתיחה (א)

וישובו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל – מאז הקרב באפק (פרק כ), שנסתיים בהבטחת בן-הדד לאחאב (לד): **ויאמר אליו הערים אשר לקח אבי מאת אביך אשיב; וחצות תשים לך בדמשק, כאשר שם אבי בשמרון, ואני בברית אשלחך – ויכרת לו ברית וישלחהו.**

27. ראו: אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 422, הגדרת הדרמה במבנה אפיזודי.

תמונה א (ב-ט)

ויהי בשנה השלישית וירד יהושפט מלך יהודה (כמלך-של) אל מלך ישראל (אחאב, המלך האדוני).²⁸ ויאמר מלך ישראל אל עבדיו (= שריו): הידעתם כי לנו רמת גלעד (על-פי הבטחת בן-הדד, כמובא לעיל) – ואנחנו מחשים מקחת אתה מיד ארם?! (ובאופן מיוחד): ויאמר אל יהושפט (בלי התואר מלך!):²⁹ התלך אחי למלחמה רמת גלעד (כמלך וסל)? ויאמר יהושפט אל מלך ישראל: כמוני כמוך, כעמי כעמך, כסוסי כסוסיך (מצהיר כמלך וסל).

אחרי שהוסכם לצאת למלחמה, מבקש יהושפט מיוזמתו: ויאמר יהושפט אל מלך ישראל דרש נא כיום (= אפוא)³⁰ את דבר ד'. הביטוי דרש נא משתמע לשני פנים:³¹ א) תפילה לאלוהים בטרם קרב. ב) פנייה לנביא (או לידעוני, כמקובל בעמים שמסביב) לשאול אם לצאת לקרב. אחאב נטה להבין את המשמעות השנייה, של פנייה לנביא, ולפיכך: ויקבץ מלך ישראל את הנביאים (נביאי-ד'), כארבע מאות איש, ויאמר אלהם: האלך?³² על רמת גלעד למלחמה אם אחדל?³³ ויאמרו: עלה ויתן אד-ני ביד המלך. כפי שיתברר בסוף המערכה השנייה של הדרמה, אחאב אכן ניצח בקרב.

אולם, משום-מה, ה'מקלה' הנלהבת של הנביאים, הנותנים למלך הרגשה של היותו בן-אלמוות, אינה נראית לו ליהושפט והוא ממחר להגיב: ויאמר יהושפט:³⁴ האין פה נביא לד' עוד ונדרשה מאתו? אחאב נראה כמי שאינו מתלהב מן הבקשה. ולאחר התלבטות מה הוא מבאר את פשר התנהגותו: ויאמר מלך ישראל אל יהושפט (לשון ארוכה, אחר הפסקה): עוד איש אחד (בזלזול – קיים) לדרש את ד' מאתו (אך) ואני שנאתיו, כי לא יתנבא עלי (אישית) טוב כי אם רע (על דבר מותי) – מיכיהו בן ימלה...

28. שימו-לב: אחאב, המלך האדוני של יהושפט, המלך הוסל, נקרא בכל הסיפור בשם מלך ישראל – הוד מעלתו!
29. שימו לב: יהושפט, המלך הוסל של אחאב, נקרא מכאן ואילך בשמו בלבד.
30. זוהי משמעות הביטוי כיום (עפ"י טור-סיני בביאורו ל"חרסי לכיש") בכמה מקומות במקרא כגון בראשית כה לג; מל"א א נא; ישעיה נח ד ועוד.
31. ראו לפרשנות הכפולה לכתוב (בראשית כה כב): ותלך לדרש את ד'.
32. בסיפור המקביל, בדבה"ב פרק יח, הגרסה: הנלך - ברבים, כיאות להוד רוממותו המלך. כך גם אצלנו, להלן פסוק טו, בפניית אחאב אל מיכיהו.
33. השוו: שופטים כ (כז-כח): וישאלו בני ישראל בד' - - - ופינחס בן אלעזר בן אהרן עמד לפניו בימים ההם לאמר: האוסף עוד לצאת למלחמה עם בני בנימין אחי אם אחדל: ויאמר ד' (באמצעות האורים ותומים שלפני ארון-ד') עלו כי מחר אתננו בידך. האורים (= ארור, חשוק)-אבן הגורל האומרת לאו; התומים (= תום, אור)-אבן הגורל האומרת הן. וראו כיצד שואל דוד בד' בקעילה (שמ"א כג ד; י-יב).
34. זאת לעומת (ה, לעיל): ויאמר יהושפט אל מלך ישראל דרש נא – אחר הפסקה מסוימת – בעקבות ויאמר יהושפט אל מלך ישראל כמוני כמוך. ויאמר יהושפט מצביע על דיבור תכוף ודחוף. ראו תופעה דומה בהמשך, פסוק ח; זו דרך אופיינית לסיפור המקראי. ראו, למשל, בסיפור אמנון ותמר (שמ"ב יג ט-ז).

יהושפט אינו מאפשר לאחאב לסיים את המשפט משום שיש בו, לדעתו, משום 'חילול הקודש': אחאב פוגע במהות נביא-ד', הפועל בשליחות האל, ללא מעורבות אישית (חס וחלילה). ויאמר יהושפט (לשון קצרה – דחופה, מתפרצת): **אל יאמר המלך כן...**
נלחץ על ידי יהושפט – ויקרא מלך ישראל אל סריס אחד ויאמר: **מהרה! (הבא את) מיכיהו בן ימלה.**

תמונה ב (י-יב)

עד שהשליח עושה את שליחותו (כמפורט בתמונה ג, המתרחשת באותו זמן) שבים אנו וצופים במעמד המלכותי (המפרט את שכבר ראינו בתמונה א): **ומלך ישראל ויהושפט מלך יהודה ישבים איש על כסאו (המלכותי) מלבשים בגדים (בגדי-מלכות או בגדי-מלחמה), בגרן (ברחבה), פתח שער (העיר) שמרון (מקום המשפט או הדיון הציבורי) – וכל הנביאים מתנבאים לפניו (כאמור בתמונה א: עלה ויתן ד' ביד המלך).**
אותה שעה, בדומה למעשהו הסמלי-נבואי של ירמיה, בנשיאת המוטה (העול) על צווארו – כך גם כאן: **ויעש לו צדקיהו בן כנענה (נביא-ד') קרני ברזל ויאמר (בסגנון הנבואי): כה אמר ד' באלה תנגח את ארם עד כלתם. (נבואת-אמת, כפי שיתברר בסוף הדרמה). וכל הנבאים נפאים (גם) כן לאמר: עלה רמת והצלח – ונתן ד' ביד המלך!**

תמונה ג (יג-יד) – בו-זמנית עם תמונה ב

התמונה מתרחשת בביתו המוכר של הנביא הידוע מיכיהו בן ימלה (בו-זמנית לתמונה ב): **והמלאך (השליח, סדיס המלך), אשר הלך לקרא (ל)מיכיהו, דבר אליו לאמר: הנה נא דברי הנביאים פה אחד טוב אל המלך (כלומר: שלום יהיה לו) – יהי נא דברך כדבר אחד מהם – ודברת טוב (=לשלום המלך). תגובת הנביא מידית ונחרצת: ויאמר מיכיהו (לשון קצרה): חי ד'! (בשבעה) כי (אך) את אשר יאמר ד' אלי אתו אדבר!**

תמונה ד (טו-כח)

אנו שבים וצופים במעמד המלכותי (תמונה א-ב). מיכיהו מתייצב לפני הקהל והעדה: **ויבוא אל המלך. ויאמר המלך אליו: מיכיהו – הנלך (בלשון-רבים מלכותי = האלך לעיל) אל רמת גלעד למלחמה אם נחדל? ויאמר אליו (מיד): עלה והצלח – ונתן ד' ביד המלך. בדיוק כנבואת האמת, כפי הנביאים, בתמונה הקודמת.**
המלך, הרוצה לשמוע מן הנביא האם טוב יהיה לו (הישוב בשלום מן המלחמה), נרגז: **ויאמר אליו המלך: עד כמה פעמים אני משיבך אשר לא תדבר אלי רק אמת כשם ד'.**

מיכיהו, הנפגע אישית מן ההאשמה שהוא פעל כנביא-שקר, מגיב מיד ומנסה לבאר לכל הנוכחים כיצד אפשר שהקרב יסתיים בניצחון (צבאות ישראל

"האמת האלוהית",³⁵ הפרדוקסלית, הקשה, אינה יכולה להתקבל על דעת אחאב. ורק לאחר שנתעורר מן התדהמה – ויאמר מלך ישראל אל יהושפט (לשון ארוכה – לאחר דומייה) **הלא אמרתי אליך לא יתנבא עלי טוב כי אם רע...** כאומר: אין להתייחס אל דבריו כדבר-ד' אלא כדברים הנובעים מדעה קדומה כלפיי, אישית (הוא רואה בי את אחאב המלך העריץ מפרשת נבות, המלך המניח לאיזבל לעבוד את הבעל בשומרון...).

מיכיהו שומע את הדברים ונפגע עמוקות. מכאן, שוב תגובתו הספונטנית. ובאמצעות חזון-נבואי נוסף הוא מנסה לבאר לקהל הנוכח כיצד אפשר שנביאי-ד' יתגלו כנביאי-שקר.

ויאמר (מתפרץ ונחרץ): **לכן שמע** (נסה להשכיל ולהבין)³⁶ (את) דבר ד' (=המעשה האלוהי)³⁷ הפרדוקסלי בעיניך). ראיתי (בחזון) את ד' יושב על כסאו – וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו – ויאמר ד': מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד. ויאמר זה בכה וזה אמר בכה. ויצא הרוח ויעמד לפני ד' ויאמר: אני אפתנו (אהיה לו לשטן).³⁸ ויאמר ד' אליו: במה? ויאמר: אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו. ויאמר (ד' מסכים מיד): תפתה, וגם תוכל. צא ועשה כן.

דברי מיכיהו מתקבלים בתדהמה כללית. מיכיהו מנצל את השפעתם על קהל הנוכחים כדי לשוב ולהזהיר את אחאב באופן אישי. ועתה (המסקנה מן החזון הנבואי) הנה נתן ד' רוח שקר בפי כל נביאך אלה (ואילו) וד' דבר עליך רעה! אחאב מחריש.

בעקבות זאת, צדקיה בן כנענה חש עצמו נפגע מדברי מיכיהו, המציגים אותו כנביא-שקר. לפיכך (בדומה לחנניה בן עזור) עושה מעשה במיכיהו ומתעמת עמו: ויגש צדקיה בן כנענה ויכה את מיכיהו על הלחי ויאמר: אי-זה (=כיצד) עבר רוח-ד' מאתי לדבר אותך?! כאומר: התוכל להוכיח שהחזון הנבואי שלך בא לבטל את החזיון הנבואי שלי? הן כולנו יודעים, השאלה מי משנינו נביא אמת או נביא שקר, תתברר רק בעתיד...

35. ראו הערה 2, לעיל.

36. ראו: אברהם אבן שושן, **קונקורדנציה חדשה**, ישראל 2000, שמע (ב) הבין, ידע הכיר. וראו: מנחם-צבי קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו, שמע ד. הבין

37. ראו: אבן-שושן, **קונקורדנציה חדשה**, ישראל 2000, דבר – המקראות מובאים בציון (ב). וראו: קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו, דבר 2. ה) אירוע.

38. השווה לכל המעמד - ולדמות השטן המפתה: זכריה ג א-ה; איוב א ו-יב; ב א-ז.

מיכיהו נותר בלא מענה. בלית ברירה הוא מודה בצדקת הטיעון העקרוני של צדקיה הנביא, ומצייר בפני קהל הנוכחים את הרגע האמתי, שבו יתברר כי אכן נתן ד' רוח שקר בפי כל נביאיך אלה – וד' דבר עליך רעה. אותה שעה (בכא דבר הנביא ינדע הנביא אשר שלחו ד' באמת – ירמיה כח ט), שלם ישלם צדקיה נביא-השקר את המחיר.

ויאמר מיכיהו: הנך ראָה (עם מי מאתנו רוח ד' – אתי או אתך) ביום ההוא (כשתבוא הרעה על אחאב), (כ)אשר תבא, חדר בחדר, להחבה - מרוב בושה או מחשש שיפגעו בך, צדקיה, בדין נביא-שקר...

אחאב מבין כי אין בידו עתה היכולת להכריע בעימות שבין שני הנביאים. לפיכך הוא מחליט ליתן את מיכיהו בבית הכלא - במעצר – עד אשר יתברר דינו כנביא-שקר. ויאמר מלך ישראל: קח את מיכיהו והשיבוהו אל (אחריות) אמן שר-העיר ואל יואש בן-המלך. ואמרת: כה אמר המלך שימו את זה (בבז) בית הכלא – והאכלהו לחם לחץ ומים לחץ – עד באי בשלום.

עתה חש מיכיהו עצמו כמי שהגיע אל סוף המערכה שלו למען חלץ את אחאב ממר גורלו (וזהו אכן גם סוף המערכה הראשונה, וגם שיאה של הדרמה). אך בטרם יקחוהו אל בית המעצר, מפנה מיכיהו האיש קריאה נרגשת אל אחאב האיש; ובעודו נלקח בכוח, הוא זועק ומעיד את קהל הנוכחים. ויאמר מיכיהו (בזעקת לבו): אם שוב תשוב בשלום לא דבר ד' בי! ויאמר (בצעקה רבתי): שמעו עמים כלם!³⁹ העידותי בכם: אל תצאו לקרב! "המסך יורד" – הפור נפל! באין הכרעה מיהו נביא האמת ומיהו נביא השקר, העמים (ישראל ויהודה – כעמי כעמך) יצא יוצאים לקרב על ארם. מלאי עניין וסקרנות – מה יקרה בשדה הקרב – אנו עוברים אל המערכה השנייה, המתרחשת ברמות גלעד.

(כב כט-לח) מערכה שנייה (ברמות גלעד):
מות הגבורה של אחאב

תמונה א (כט-ל)

אחאב ויהושפט יוצאים לקרב הגורלי נגד מלך ארם ברמות גלעד. השטח הרמתי מתאים להפעלת כוח הרכב, שעליו התבססו שני הכוחות הנלחמים. אחאב הניח כי הצבא הארמי יבקש להפעיל את כוח המחץ שלו במרוכז נגד הכוח העיקרי שבהנהגת מלך ישראל, המנוסה בקרבות של רכב-מלחמה מיומן.⁴⁰ לפיכך, בתרגיל הטעייה מתוחכם, מציב אחאב בחזית הפתוחה את המערך הצבאי של צבא יהודה, כשבראשו ניצב, במרכבה מפוארת, יהושפט, 'מחופש' בשריונו כאחאב. צבאו העיקרי של אחאב יהיה ערוך באגף נסתר מעין האויב. על פי התוכנית הטקטית של אחאב, צבאותיו יצאו מן המסתור

39. ראו: הפתיחה לנבואת מיכה המרשתי (מיכה א ב): שמעו עמים כלם הקשיבי ארץ במלאה.

40. ראו: אנציקלופדיה מקראית, א, ירושלים תשט"ו, אחאב, עמ' 198: "בימי מלחמת קרקר (853 לפסה"נ) - - - הרי שלפי רכב המלחמה תופס אחאב את המקום הראשון".

ויעל מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה רמ'ת גלעד. ויאמר מלך ישראל אל יהושפט: התחפש נבא במלחמה (כש) ואתה לבש בגדי⁴¹ (ולעומתו) ויתחפש מלך ישראל (בבגדיו של יהושפט) ויבוא במלחמה.

תמונה ב (לא-לג)

ואכן, כפי שהניח אחאב כך אירע: ומלך ארם צוה (בטרם קרב) את שרי הרכב אשר לו – שלשים ושנים – לאמר: לא תלחמו את קטן (צבא יהודה) ואת גדול (צבא ישראל – כאחד), כי אם את מלך ישראל לבדו. (ולפיכך) ויהי כראות שרי הרכב את יהושפט – והמה אמרו (חשבו) אך מלך ישראל הוא – ויסרו עליו (דווקא) להלחם (בו) – (אותה שעה, כמוסכם מראש) – ויזעק⁴² יהושפט (בשופר – להוציא את אחאב מן המסתור). (ואכן, כפי שצפה אחאב): ויהי כראות שרי הרכב כי לא מלך ישראל הוא – וישבו⁴³ (תפנית של 180 מעלות) מאחוריו.

תמונה ג (לד) – בו זמנית עם תמונה ב

אולם, שעה שתוכניתו של אחאב הולכת ומתגשמת, יד נעלמה משבשת את הדברים: בפעולת ריכוך (ירי קשתים) שלפני קרב הפנים אל פנים, נפגע מלך ישראל אנושות. אחאב פועל מיד, מתוך אחריות לשלום צבא יהושפט ומתוך רצון להשלים את תוכניתו. מלך ישראל יודע שאם לא יניע את צבאו מן האגף לקראת הרכב הארמי הנסוג (עם הישמע אות האזעקה של יהושפט), נחרץ גורל הקרב; לכן אחאב ממהר לצאת מן המערך הצבאי כדי לקבל טיפול רפואי דחוף (לעצירת הדם), והוא שב לנהל את הקרב כמתוכנן: ואיש משך (עוד לפני תיאור המגע בין צבאות ארם ויהודה וניתוק המגע ביניהם) בקשת, לתמו, ויכה את מלך ישראל בין הדבקים ובין השרץ. ויאמר (נחרץ) לרכבו: הפך ירך (הסתובב) והוציאני מן המחנה (המערך הצבאי) כי החליתי (נפגעתי אנושות).

41. על פי גרסת תרגום השבעים.

42. ראו: קדרי, מילון העברית המקראית, זעק, עמ' 259, קריאה למלחמה.

43. ראו: בראשית יד ז: וישבו ויבאו אל עין משפט; שמות יד ב: וישבו ויחנו לפני פי החירת- ועוד במקרא.

תמונה ד (לה-לו)

מן התמונה הנוכחית אנו למדים כי לאחר שטופל (קיבל "עזרה ראשונה") חוזר אחאב אל המחנה, מחכה לאזעקת יהושפט. עם הישמעה, מנהל אחאב את הקרב כמתוכנן, עד הישמעה הרנה – תרועת הניצחון – בסופו של יום קרב. במהלך הקרב מת אחאב מפצעיו. אך כדי שלא לפגוע במורל של הלוחמים, הוסתר הדבר מהם והמלך (הגיבור)⁴⁴ היה מעמד במרכבה, כאילו המשיך לנהל את הקרב עד שקיעת החמה.

ותעלה המלחמה ביום ההוא (מנוהלת – כאשר) והמלך היה מעמד במרכבה נכח (צבא) ארם (הנתון בין הפטיש ובין הסדן). וימת בערב (רק לעת ערב נקבע מותו מאבדן דם איטי): ויצק דם המכה אל חיק הרכב (שבו היה מעמד נכח ארם). (משנודע דבר מות הגבורה של המלך) ויעבר (אות) הרנה (השמחה על הניצחון) במחנה, כבא השמש, לאמר: איש אל עירו ואיש אל ארצו! – אין מי שימשיך את המלחמה בארם, ואילו המלך הגיבור ראוי להלוויה ממלכתית בשומרון, בירתו.

סיום (לו-לח)

במשפט קצר ביותר מתוארת בסיום הדרמה ההלוויה המפוארת שנערכה לאחאב המלך, גיבור המלחמה: וימת המלך ויבוא ש'מרון – ויקברו את המלך בש'מרון.

מבחינת מחבר הדרמה, מותו ההירואי של אחאב (שבהקרה עצמית הביא את הניצחון, הרנה, לישראל) מאשר את נבואת האמת של מיכיהו בן ימלה וחושף את נבואת השקר של צדקיהו בן כנענה. משום-מה, נעדר בטקסט שלפנינו דבר שחרורו של מיכיהו מבית הכלא, כפי שהבטיח המלך אחאב.

לעומת זאת, מצא עורך ספר מלכים לנכון להוסיף מטעמו הערה לסיום. ההערה הזאת קושרת פרט במותו ההירואי של אחאב עם נבואת אליהו בעקבות פרשת נבות (מל"א כא יט): כה אמר ד' במקום (= באופן) אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה.

ואלו דבריו: וישטף (השוטף) את הרכב על ברכת ש'מרון – וילקו הכלבים את דמו והזנות רחצו (בדמו) – כדבר ד' אשר דבר (אל אליהו נביא-ד', נביא האמת).

ומה על פתרון הדילמה?

אקורד אחרון זה בסיפור קבורת אחאב חושף את מגמתו ההיסטוריוסופית של עורך ספר מלכים - שהביא את סיפור מות אחאב (פרק כב) דווקא במקום זה, סמוך לאחר סיפור כרם נבות (פרק כא). ללמדך (בפרט זה) כי מות אחאב מפצעיו (כאשר ויצק דם המכה אל חיק הרכב, ולפיכך, וישטף את הרכב - - - וילקו הכלבים את דמו) היה כדבר ד' אשר דבר – אל אליהו הנביא,

44. שימו לב: מכאן (פסוק לה) ואילך (פסוק לו) אחאב נקרא המלך בלבד, כגיבור-המלחמה.

נושא עיוננו – האפשר שיהיה נביא-ד' נביא שקר (או לחילופין: הבעייתיות שבאבחנה בין נביא-אמת ובין נביא-שקר), אינו אפוא מעניינו של עורך ספר מלכים. אך מבחינתנו, סיפור העימות שבין מיכיהו וצדקיה יש בו כדי לשפוך אור על מהות העימות שבין חנניה וירמיה בימי צדקיה המלך, כפי שעלה לנו בעת הדיון בסיפור שבספר ירמיה. הן היו דברים מעולם: הלוא השאלה מיהו נביא האמת בעימות צדקיה-מיכיהו נתבררה רק כאשר אחאב אכן נפל בקרב, בעקבות היציאה למלחמה ובמותו הבטיח את הניצחון, כדברי מיכיהו; ואילו צדקיה בן כנענה נמצא מתפתה לרוח שקר. הלוא אפשר שחנניה בן עזור, עתה, אף הוא מתפתה לרוח שקר.

זאת ועוד: סיפור נוסף בספר מלכים (מל"א פרק יג) המתאר עימות בין שני נביא-ד' – **איש האלוהים מיהודה ונביא אחד זקן מבית אל** – סייע לירמיה (על פי ביאורנו לעיל) לצאת מן המבוכה שנקלע אליה לאחר העימות עם חנניה: **וילך ירמיה הנביא לדרכו...**⁴⁵

אם אלוהים נחם על הרעה – מדוע לא העמידני על כך? לא ייתכן שדבר-ד', המתייחס לנבואה מטעמו (לא בעוד שבעים שנה אלא בעוד שנתיים ימים), יינתן לנביא אחר (חנניה), כדרך שטען הנביא הזקן מבית-אל – ונמצא משקר!

עורך ספר מלכים לא מצא לנכון להביא עוד סיפורים על עימות בין נביאים (כגון חנניה - ירמיה).⁴⁶ לעומת זאת, ספר ירמיה מקדיש פרק נוסף (כו) לתיאור מפורט של עימות קודם, כדלהלן: – **בראשית ממלכות יהויקים בן יאשיהו - - - בחצר בית ד' - - -** בין ירמיהו לבין הכהנים והנביאים, הדוורשים (יא) **משפט מות לאיש הזה - - -** (יב) **ויאמר ירמיהו אל כל השרים ואל כל העם לאמר: ד' שלחני להנבא אל הבית הזה ואל העיר הזאת - - -** (טו) **כי כאמת שלחני ד' עליכם לדבר באזניכם את כל הדברים האלה.**⁴⁷

גם יחזקאל, בן דורו של ירמיהו, נזקק לתופעה של נביא-השקר, כאמור בספר יחזקאל פרק יג, הפותח במילים אלה: **ויהי דבר ד' אלי לאמר: בן-אדם, הנבא אל נביאי ישראל הנבאים - ואמרת לנביאי מלכם שמעו דבר ד' הוי על הנביאים הנבלים אשר הלכים אחר דוחם ולבלתי ראו - - -**⁴⁸

45. ראו התייחסותנו אל הכתוב בהערה 24 לעיל.

46. ירמיהו הנביא כלל אינו נזכר בספר מלכים.

47. אזכורים נוספים אודות נביאי השקר ראו בירמיה ה לא; כג יא ועוד.

48. אזכור נוסף: יחזקאל כב כח. וראו גם: מיכה ג ה; איכה ב יד - ועוד במקרא.

הסיפור האחרון על נביא-שקר מופיע בספר נחמיה (פרק ו) בזמן העימות שבין נחמיה לבין סנבלט ורעיו. נחמיה מואשם (ז): וגם **נביאים העמדת לקרא עליך בירושלם לאמר: מלך ביהודה! ועתה (אם) ישמע למלך כדברים האלה – ועתה לכה ונועצה יחדו.** נחמיה דוחה את ההצעה והולך להתייעץ עם אחד מן הנביאים הללו (י): ואני באתי בית שמעיה בן דליה בן מהיטבאל, והוא **עצור.**

מן העצה שקיבל הבין נחמיה כי לפניו נביא-שקר⁴⁹ (יב) - - - ואכירה, והנה לא-אלהים שלחו – כי הנבואה דבר עלי (שקר) - וטוביה וסנבלט שכרו - - - מאקורד אחרון זה של שמעיה המעמיד פנים של נביא-ד' (כירמיה),⁵⁰ אך מתגלה כנביא-שקר, ניתן ללמוד כי גם במסגרת סיפורי המקרא לא נמצא פתרון לדילמה שהוצגה במאמר הזה: קיים קושי להבחין בין נביא-אמת ונביא-שקר, משום שגם נביא-ד' אפשר שיתפתה לרוח שקר. אפשר שבעקבות ראיית דברים זו קבעו חז"ל⁵¹ כי: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים - - - וחכם עדיף מנביא - - -". אולם, בעוד שבעימות בין הנביאים, בספרות המקראית, אפשר שיימצא נביא-אמת רק האחד בלבד – ואילו האחר לעולם יהיה נביא-שקר, בספרות שנוצרה על ידי חכמים – במשנה ובתלמוד – אפשר ואפשר שתהיה מחלוקת בין חכמים. כאמור:⁵² "יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן".

49. ראו: **עזרא ונחמיה**, עולם התנ"ך, ירושלים-רמת גן 1985, עמ' 142-143, לשם בירור עמדות המפרשים בנוגע למשמעות העצה שנתן שמעיה (**העצור**) לנחמיה.

50. ראו: ירמיה לו ה: **אני עצור לא אוכל לבוא בית ד'.** וראו: **ירמיה, עולם התנ"ך**, עמ' 168-169, על הביטוי **עצור** (בירמיה כמו בנחמיה) במשמעות של 'מנוע' ממגע עם הקודש בשל טומאה (על פי שמ"א כא ו, ח). אך ראו הופמן, **ירמיה**, עמ' 669.

51. ראו: הערה 3 לעיל.

52. בבלי, עירובין י"ג ע"ב. וראו: משה הלברטל, **ששה סדרי משנה** (עם הספר), מבוא, ישראל תשס"ח (2008), עמ' 7-8.

חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל, השתלשלותן והתפצלותן לוורסיות שונות גלגולו של דימוי: מ"סיני" באגדת הירושלמי ל"עמוד האש" באגדת הבבלי

מאת
ישעיהו בן-פזי

א. מבוא:

דרשת חז"ל למקרא כ"מפתח" להבנת האגדה ולהשתלשלות משמעויותיה למאמרו החשוב העוסק בתולדות מסירת הטקסט של אגדות חז"ל, מקדים י' פרנקל, בין השאר, את הדברים הבאים:

סיפורי האגדה של תקופת התנאים והאמוראים הגיעו אלינו – בכל הספרות התלמודית – בשתי מסורות נפרדות: המסורת הארץ ישראלית והמסורת הבבלית. המסורת הארץ ישראלית כוללת את התוספתא, את מדרשי התנאים, התלמוד הירושלמי, בראשית רבא, ויקרא רבא ופסיקתא דרב כהנא. המסורת הבבלית כוללת את התלמוד הבבלי על מאות סיפוריו. לשתי מסורות אלו יש כמובן שורשים משותפים רבים ויעידו על כך הסיפורים המקבילים לשתי המסורות. אך, אף על פי שיש חומר (היסטורי או ספרותי) משותף רב בין סיפורי שתי המסורות – הן נעשו עצמאיות בשלב מוקדם יחסית. ניתן להוכיח שהסיפורים המקבילים שונים זה מזה ויש להתייחס אליהם כאל חילופי מסורות ספרותיות – מעין חילופי לשונות – ולא כאל חילופי נוסחאות.¹

שונותן של אגדות מקבילות מתבארת כאן על ידי פרנקל באמצעות הבחנתו המפורסמת של י' נ' אפשטיין באשר לשינויים הקיימים באופן כללי בין מקבילות תלמודיות: יש שינויים שמקורם ב"חילופי לשונות" (Variaten) ויש שינויים שמקורם ב"חילופי נוסחאות" (Versionen). השינויים שמקורם ב'חילופי לשון', מוצאם מעיבודים מכוונים של טקסט (בכתב או בעל פה) וזאת בניגוד ל'חילופי נוסח' שמקורם בשגגת המוסרים והמעתיקים במרוצת הדורות. בהמשך דבריו שם טוען פרנקל כי 'כל המצוי באגדות חז"ל יודע שאפשר להביא מאות דוגמאות של זוגות סיפורים...מחקר הסיפורים צריך לצאת מתוך נקודת המוצא שיש לפנינו סיפורים עצמאיים של שני ענפי מסורת, ולכן טעון כל סיפור מחקר וניתוח בפני עצמו. ההבדלים הספרותיים

1. י' פרנקל, "קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 45 (הנ"ל, סיפור האגדה-אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 51).

והנה, לרובן המוחלט של האגדות המקבילות שפרנקל מתייחס אליהן, יש איזו תמה משותפת המאפשרת לראות אותן כאגדה אחת שיש לה "פנים שונות". בדרך כלל ניתן גם להצביע על הגורמים הספרותיים אשר בשלב מוקדם של מסירת האגדה פיצלו אותה לשתי וורסיות. אולם, יש מספר קטן של אגדות מקבילות, שמצד אחד מתברר שהן בעלות מוצא משותף, ומצד אחר נושאן שונה לחלוטין. במקרים אלו מתקשים חוקרי האגדה להבין כיצד טקסט מקורי אחד התפצל לשתי תמות שונות לגמרי. ההסבר השגור כי מעצבי האגדות לא הקפידו על דיוק רגלי או היסטורי, אינו מתאים כאן, שהרי לא בשאלת הדיוק עסקינן אלא בעובדה שלפנינו סיפורים שונים לחלוטין, אשר התפצלו מנוסח קדום אחד. נראה לנו שדווקא תופעה קשה זו, הדורשת הסבר שונה מהמקובל, יש בה כדי ללמד אותנו פרק בהתהוותן של אגדות חז"ל ואופן מסירתן. להלן נציע כי חלק ממקרי הפיצול נובע באופן ישיר מהתרופפות הזיקה שבין האגדה המקורית לבין פסוקי המקרא שהיוו תשתית ליצירתה. הרקע לסברה זו נעוץ באחד הממצאים הבולטים שהועלו בשנים האחרונות בחקר אגדות חז"ל והוא – מעמדם של פסוקי המקרא בעיצוב האגדה.

תחילה הוכרה חשיבותם של פסוקי המקרא בעיצוב הסיפור הדרשני המרחיב.² בהמשך, הצביעו אחדים מן החוקרים על מעמדם המשמעותי של פסוקי המקרא בעיצוב האגדה העצמאית.³ בעקבות ממצאים אלו התברר כי בכל ניסיון מעמיק להבין אגדה יש להיות ערניים לאפשרות הימצאותם של פסוקי מקרא ו/או מדרשם של פסוקים אלו, אשר היוו גורם בעיצובה. לעתים, רק חשיפת הרובד המקראי והמדרשי מאפשרת להצביע על היסוד המאחד את חלקיה של האגדה. אנו מבקשים להוסיף על הממצאים הנ"ל, שיש מקרים שחשיפת פסוקי המקרא אין די בה לבאר את הרציונל של האגדה, משום שבתשתיתה מצויה חוליה נוספת, המתווכת בין סיפור האגדה לבין פסוקי המקרא, והיא דרשת חז"ל שעל המקרא. ערנות לאפשרות הימצאותה

2. פרנקל, לעיל, הערה 1, עמ' 46 (52).

3. י' היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תש"י, עמ' 57 ואילך. היינמן מסביר כי התופעה נובעת מתפיסת 'אחדות המקרא', וזו עצמה, שורשה בתפיסתם ה'אורגנית' של חז"ל; D. Boyarin, *Intertextuality And The Reading Of Midrash*, Bloomington & Indianapolis, 1990; ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל אביב 1987; י' לויןסון, **הסיפור שלא סופר** – **אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל**;

4. J. Fraenkel, 'Bible verses quoted in Tales of the Sages', *Scripta Hierosolymitana*, XXII (1971), pp. 80-99. (=) פרנקל, **סיפור האגדה-אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001, עמ' 219-198; ע' בייטנר, עימות ודיאלקטיקה בסיפורים על חכמי יבנה כדגם ספרותי לתופעה שיש לה מסר אידיאולוגי והיסטוריוסופי, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', רמת גן תשנ"ה, עמ' 9 ואילך.

פעמים רבות יש שפסוקי המקרא ומדרשי חז"ל העומדים ביסוד האגדה, ואשר כה חיוניים להבנתה, אינם מפורשים בגופה של האגדה. אחד המודלים להסבר תופעה זו, מודל שידוגם בהמשך, הוא שנוסח האגדה שהועלה על הכתב ואשר מצוי בידנו, משקף את נוסחם הקצר של גרסני האגדה, נוסח אשר נמסר על ידם באופן סטטי וקשיח. נוסח זה לא נועד לביצוע בפני קהל יעד, אלא בעיקר לשמירת האגדה בזיכרוננו של המסרן. בדרך כלל הגרסה הקבועה, הקצרה, הושלמה בידי מסרני האגדה באמצעות הסבר דינמי שניתן בעל פה, והסבר זה הוא אשר פתח את סתימת לשון האגדה והקנה לה את משמעותה וחיוניותה. מתברר גם שבמסגרת ההסבר שבעל פה, הפנה המסרן למקורותיה המקראיים והמדרשיים – אם במפורש ואם ברמיזה – באופן שהזיקה בין האגדה למקורות ההשראה שמתוכם היא עוצבה הייתה נהירה לשומעים. יצירת זיקה בין האגדה למקורותיה הכניסה את האגדה להקשר רלוונטי ואפשרה לשומעים לפענח את הגיונה הפנימי. ברי שבחלוף הזמן, ההסבר הדינמי שבעל פה, הנצמד לגרסה הקבועה, עלול היה להישחק ולהתערער מסיבות שונות. והנה, משעה שמסרן האגדה סבור שישנו פער בין הגרסה שבדיו לבין הפירוש המוצמד לה בעל פה, הרי שהוא ממלא פער זה בהסבר חדש משלו. מתברר שבמשך הזמן מחלחל ההסבר ומופנם לתוך גרסתו הקשיחה של גרסן האגדה, ובדרך זו נוצרת וורסיה נוספת לאגדה המקורית.⁵ במקרים מעין אלו עלולה הוורסיה החדשה להיות שונה בתכלית מהוורסיה המקורית, עד כדי חילוף נושא האגדה.

המודל שהוצג כאן יש בו כדי להסביר חלק מתופעת האגדות המוחלפות שעמדנו עליהן לעיל, וכן את העדרם של פרטים חיוניים הנחוצים להבנת האגדה, כגון פסוקים ומדרשי חז"ל שעליהם היא מתבססת.⁶ תחושת "המפתח שאבד" וחוסר הבנת ההיגיון הפנימי המנחה את האגדה, נובעים

5. על תופעה זו ראו: ד' רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו-פרק בעריכת התלמוד הבבלי", **מחקרי תלמוד**, ג, עמ' 791-863; י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה", **מחקרי תלמוד**, עמ' 348 והערה 83 שם; עמ' 294 והערות 41-51; י' זוסמן, "שוב לירושלמי נזיקין", בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד**, א, ירושלים תש"ן, עמ' 82 והערות 118-125; עמ' 100 והערה 186; עמ' 109-110.

6. ההסבר הניתן כאן נחוצ מאד להבנת תופעת אגדות שיש חילוף בתוכנן העיקרי, ואין החילוף רק בנוסח מילותיהן או בפרט מסוים. חילופים מן הסוג השני, שתוארו על ידי הגאונים כ"משאני לישאניה מן לישאנה דילן, אף על גב דטעמי שאוו להדדי" (= שונה לשונם מן הלשון שלנו אך תוכנם שווה. **חשובות הגאונים**, הרכבי, סי' שלד), מצביעים על אופן מסירה אחר. כאן מסתבר יותר המודל לפיו הכול נמסר באופן חי, בעל פה, ללא הבדלה בין נוסח קשיח ופירושו. על מודל זה, שיש בו כדי לבאר את תופעת הפנים האחרות של תוכן זהה, הקדיש א"ש רוזנטל מספר מחקרים. מעין סיכום שלהם ראה: א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות בחקר התלמוד הבבלי", **תרביץ**, נז (תשמ"ח), עמ' 1-36; לעניין זה חשוב גם מאמרו של י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקס התלמודי", **מחקרי תלמוד**, א, ירושלים תש"ן, בייחוד מעמ' 276 ואילך.

ב. מקרה לדוגמא: האגדה על ר' ינאי המנבא את מות חתנו יהודה
את האמור לעיל נדגים באמצעות האגדה המספרת על הסימנים המוקדמים שהביאו את ר' ינאי לנבא את מות חתנו, יהודה בר חייא. אגדה זו מופיעה בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי בפנים שונות. למעשה, מדובר בסיפורים שונים לגמרי, אף שהמוצא המשותף של שתי הוורסיות ברור לחלוטין.⁷ תחילה נדון בפירוט בנוסח האגדה שבירושלמי, לאחר מכן נצרף את הוורסיה הבבלית ולבסוף נערוך השוואה ביניהן. והרי לשון האגדה שבירושלמי:

ירושלמי, ביכורים פ"ג ה"ג; סה ג

לשון הירושלמי	תרגום
1 יהודה בר חייא	יהודה בר חייא
2 הוה יליף סליק ושאל בשלמיה דרבי ינאי חמוה מערב שבת לערב שבת	היה רגיל לעלות ולשאול בשלום ר' ינאי חמיו, מערב שבת לערב שבת
3 והוה יתיב ליה על אתר תלי בגין מיחמיניה ומקים לי' מן קומוי אמרי ליה תלמידוי, לא כן אלפן ר' לזקן ארבע אמות ? !	והיה (=ר' ינאי) יושב לו על מקום גבוה כדי שיוכל לראותו (=את יהודה) ולקום מפניו. אמרו לו תלמידיו וכי לא כן למדתנו 'לזקן' (=יש לקום רק ממרחק) ארבע אמות ? אמר להם: אין ישיבה לפני סיני !
4 אמר לון אין ישיבה לפני סיני !	פעם אחת התאחר לעלות (=לחמיו)
5 חד זמן עני מסיק	אמר (=ר' ינאי) אין אפשרי הדבר שיהודה בני ישנה ממנהגו
6 אמר: לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי	אמר: אין אפשרי הדבר שלא יגיעו ייסורים בגופו של הצדיק
7 אמר: לית איפשר דלא יגיעון ייסורין בההוא גופא דצדיק	מסתבר שאין לנו יהודה

7. ראו למשל: ר' אריה ליה יעלין בפירושו 'יפה עיניים' לבבלי, כתובות סב ב; ר' מרדכי זאב איטינגא ב'מסורת הש"ס' לירושלמי, ביכורים פ"ג. נחזור ונדגיש כי ייחודה של דוגמה זו הוא בכך שלמרות המוצא המשותף הברור, מספרות האגדות סיפור שונה לחלוטין, ואנו מתקשים להבין כיצד אפשר הדבר ש'מרחם אחד יולדו אלה'. כפי שכבר נאמר בפנים, באגדות מוחלפות אחרות השוני הוא בפרטים, חילופי לשון וחילופי ביטויים, בהוספות ובהשמטות, אך הנושא הכללי משותף, וזה ניתן להסבר בדרכים המקובלות.

1. קשיים בפענוח פשר האגדה

ללשון האגדה בירושלמי שלפנינו שני חלקים עיקריים. החלק הראשון מתאר את נוהגו של יהודה בר חייא, חתנו של ר' ינאי, לבקר את חמיו כל ערב שבת, ואת מנהגו של ר' ינאי לעמוד במקום גבוה כדי שיוכל לעמוד לקראת חתנו מיד כשרואה אותו מרחוק. הפואנטה של חלק זה היא ההסבר שמציע ר' ינאי לתלמידיו השואלים אותו לפרש מנהגו המשונה, והוא עונה להם: "אין ישיבה לפני סיני". באופן פשוט הובנה תשובתו כי חתנו הוא בבחינת "סיני", דהיינו אדם גדול בתורה, ומשום כך יש לעמוד לפניו. בחלק השני של האגדה מסופר על מקרה שבו יהודה בר חייא איחר לעלות לבית חותנו, ועל מסקנות דרמטיות אשר מסיק ר' ינאי מכך. מסקנות אלה מבוססות על הנחת יסוד שלפיה לא ייתכן שיהודה ישנה את מנהגו מבחירה. תחילה קובע ר' ינאי שוודאי באו ייסורים על יהודה חתנו, ולבסוף אף מכריז על מותו של יהודה, עקב אי הגעתו בזמן.

אגדה קצרה זו על שני חלקיה מעלה לא מעט שאלות ותמיהות המתמקדות בעיקר ברציונל המנחה את יחסו של ר' ינאי לחתנו. תלמידיו של ר' ינאי מבקשים להבין על איזה יסוד הלכתי מוכר מבסס רבם את מנהגו לעמוד לפני חתנו. על כן הם שואלים אותו לפרש מנהגו, שכן, אף אם יש להתייחס אל ר' יהודה כאל זקן שקנה חכמה, הרי שדי בעמידה מפניו במרחק ד' אמות. תשובתו של ר' ינאי, המתייחסת לשאלתם ההלכתית, מעניקה לר' יהודה מעמד של תלמיד חכם ייחודי, שהוא בבחינת "סיני", ועל כן סבור ר' ינאי שיש לנהוג בו באופן אחר משאר החכמים. לא ברור איזו תכונה מיוחדת מצא ר' ינאי בחתנו שאינה נמצאת בעוד תלמידי חכמים, אך נהיר שלעיקרון ההלכתי המשתקף כאן אין אח ורע בספרות חז"ל, וקשה להבין על איזה בסיס חידש ר' ינאי דין כזה. יתר על כן, אף אם מטעם כל שהוא מעניק ר' ינאי לחתנו מעמד של "רבו מובהק", שיש לקום מפניו "כמלוא עיניו", הרי שלמיטב ידיעתי לא מצינו במקורות חז"ל שיהיה התלמיד צריך לעמוד באופן מיוחד במקום גבוה כדי לראות את רבו משם!

עיון בחלקה השני של האגדה מעלה תמיהות נוספות: ראשית, על מה מסתמך ר' ינאי כשהוא קובע באופן כל כך נחרץ שאין אפשרות שחתנו יחרוג, ולו פעם אחת, מהנוהג לדרוש בשלומו? בעיקר תמוהות קביעותיו הדרמטיות באשר לסופו של חתנו. בין שנפרש את דבריו כדרך להסביר מדוע לא הגיע חתנו בזמן המיועד, ובין שנפרש קביעות אלו כעונש על אי הגעתו, יש לתמוה: מניין לו כל זאת? יש אפשרויות רבות להסביר מדוע חתנו לא הגיע אליו, והן אינן כוללות בהכרח ייסורים שבאו עליו, ואין צריך לומר את מותו של חתנו. אם נפרש קביעות אלו של ר' ינאי כעונש, הרי שהתמיהות מתעצמות: מה הרקע ההלכתי או הרעיוני לקביעה שלפיה חתן שהחסיר ביקור אצל חותנו – דינו מוות?!

תמיהות אלה יוצרות רושם שקריאתנו את האגדה חסרה מפתח אשר באמצעותו יפתחו שעריה הנעולים של אגדה סתומה זו. דומה כי גופה של

2. לפשרו של הביטוי "אין ישיבה לפני סיני": חשיפת ההקשר המדרשי של האגדה

לפתיחת סתומותיה של האגדה ניתן להסתייע באגדה אחרת המופיעה בתלמוד ירושלמי. באגדה שתובא להלן ישנן נקודות דמיון רבות לאגדתנו, ויתרון ברור יש לה בכך שהיא מפנה באופן מפורש למקורות המדרשיים המנחים את התנהגות גיבורה. וזה נוסח האגדה:

רבי יהושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה מן בר בריה בכל ערובת שובא
חד זמן אינשי ועאל מיסחי בההן דימוסין דטיבריא
והוה מסתמך על כתפתיה דרבי חייא בר אבא
אינהר דלא שמע פרשתיה מן בר בריה וחזר ונפק ליה
(מה הוה)
רבי דרוסי אמר כך הוה רבי לעזר בי רבי יוסי אומר שלית מנוי הוה)
אמר ליה רבי חייא בר אבא
ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין
אמר ליה חייא בני קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מן בן בנו כאלו
הוא שומעה מהר סיני
ומה טעמא והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך
בחורב (ירושלמי, שבת פ"א ה"ב)

[=רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מנכדו בכל ערב שבת.
פעם אחת, שכח והלך לרחוק במרחצאות של טבריה,
והיה נסמך על כתפיו של רבי חייא בר אבא
נזכר שלא שמע את הפרשה מנכדו וחזר ויצא...
אמר לו רבי חייא בר אבא
וכי לא כך למד רבי: 'אם התחילו אין מפסיקין'
אמר לו: חייא בני, קלה היא בעיניך? !
שכל השומע פרשה מבן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני
מה הטעם? 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'.]

ראשית, נצביע על נקודות הדמיון שבין שתי האגדות בירושלמי, המצויות הן במישור התמאטי והן במישור הצורני:

1. המסגרת הסיפורית דומה: באקספוזיציה שבשתי האגדות מתואר נוהגם הקבוע של שני אמוראים גדולים להיפגש עם בן משפחתם הצעיר בכל ערב שבת [=ר'] פלוני הוה יליף... בכל ערב שבת).

2. עיקרו של הסיפור בשתי האגדות עוסק באירוע חד פעמי שבו המפגש הבין-דורי השבועי עמד להתבטל (= "חד זמן עני" – "חד זמן אינשי").
3. הפואנטה בשתי האגדות מבטאת את החשיבות הרבה שיש לייחס למפגש זה, והמאמץ הגדול שיש לעשות כדי להימנע מביטולו.
4. בשתי האגדות מתייחס האמורא הגדול לבנו או לחתנו באופן מטפורי כאל "סיני". בשתי האגדות נעשתה השוואה זו כדי לתת מענה לשאלת התלמידים, ולשאלה תבנית צורנית זהה: "לא כן אלפן רבי".

מעשה, אנו מציעים לצעוד בעקבות הכלל הגדול של חז"ל "יילמד הסתום מהמפורש", קרי: נסתייע במשמעות המפורשת שניתנה לדימוי "סיני" בירושלמי, שבת, על מנת לבאר את משמעותו הסתומה של דימוי "סיני", המופיע בהקשר דומה באגדת ירושלמי, ביכורים. משמעות "סיני" כדימוי גלומה בדברי ר' יהושע בן לוי, בתשובתו לר' חייא תלמידו: "קלה היא בעיניך?! שכל השומע פרשה מן בן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני; ומה טעמא? והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". לפי ר' יהושע בן לוי, מעמד לימוד התורה שבין הסב לנכדו מופקע ממשמעותו ההיסטורית הרגילה ומוענקה לו משמעות מיוחדת ויוצאת דופן: הוא מהווה מעין שחזור מטא-היסטורי של מעמד הר סיני. את הבסיס לרעיון מהפכני זה מוצא ר' יהושע בן לוי בסמיכות פסוקי התורה, סמיכות היוצרת קישור בין החובה להעביר את התורה לדורות הבאים לבין היום שבו עמדו בני ישראל בהר סיני. קריאה נוספת ומדויקת בדברי ר' יהושע בן לוי מעצימה עוד יותר את נועזותה של דרשתו: נותן התורה הוא כביכול הנכד, בעוד שמקבל התורה הוא הסבא, וזאת כהיפוך גמור להיגיון הפשוט ולמה שמתבקש ממימוש פשוט יותר של סמיכות הפסוקים. כלומר, ר' יהושע בן לוי טוען כי הסבא השומע את הפרשה מנכדו הוא – הסבא – כאילו שומע את הפרשה מפי הגבורה בהר סיני. אכן, כך גם סחה האגדה לפי תומה את הרגלו של ר' יהושע בן לוי: "הוה רגיל יליף שמע פרשתא מן בר בריה" ודוק: הסב אינו אלא במעמד של שומע ומקבל פסיבי, ואילו הנכד הוא המשמיע האקטיבי – נותן התורה. אם כן, הנכד החוזר על פרשתו לפני סבו הוא בבחינת "סיני"!

סביר להניח כי התמונה המצטיירת כאן של הנכד קורא לפני סבו את הפרשה בערבי שבתות משקפת מציאות ראלית שהתקיימה בחברת אמוראי ארץ ישראל. נראה שמטרתו העיקרית של הלימוד כאן איננה הנחלת ידע חדש, אלא חזרה על ידע קיים ושינונו, ומשום כך הסב אינו אלא בגדר "שומע". על רקע זה, אולי היה מקום לתמוה על כך שר' יהושע בן לוי קושר נוהג זה לדברי הפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך", העוסקים לכאורה בעצם הודעת התורה לדורות הבאים, כלומר להנחלת ידע חדש. ברם, נראה שר' יהושע בן לוי תופס את משמעות דברי הפסוק באופן מחייב יותר; חובת דור האבות

נשוב לפירוש אגדתנו. דומה שניתן להשתמש במשמעות "סיני" העולה בפירוש מדברי ר' יהושע בן לוי כדי להבין את דברי תשובתו של ר' ינאי לתלמידיו "אין ישיבה לפני סיני". נראה שהחשיבות העצומה שייחס ר' ינאי לביקוריו הקבועים של חתנו הצעיר יהודה בכל ערב שבת אצלו, נבעה מכך שאף הוא, כר' יהושע בן לוי, העניק למפגש – שבו מן הסתם חזר יהודה על תלמודו בפני חמיו הגדול – משמעות של שחזור מעמד הר סיני. ר' ינאי מתייחס אפוא אל חתנו יהודה כאל "סיני", בדיוק כפי שר' יהושע בן לוי התייחס אל נכדו כאל "סיני". דבריו "אין ישיבה לפני סיני" מדויקים מאד, ומדהדים בהם פסוקי התורה המתארים את התנהגותם של בני ישראל במעמד הר סיני, כגון: "וינועו העם ויעמדו מרחוק" ואף הפסוק שר' יהושע בן לוי השתמש בו – "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" וכיוצא באלו. מתברר לנו שאת תשובתו לשאלת תלמידיו מדוע הוא עומד מרחוק לפני יהודה ולא רק בריחוק ארבע אמות, כדין עמידה לפני זקן, מבסס ר' ינאי על לשון הפסוק "ויראו העם... ויעמדו מרחוק" – מכל מקום שניתן לראות את סיני יש לעמוד, גם אם בריחוק. התייחסותו של ר' ינאי לרעיון ש"כל השומע פרשה מבנו כאילו שומעה מסיני" איננה נשארת בתחום הרעיוני המופשט גרידא. מבחינתו מדובר כאן אמנם בישות מטפיזית אך עדיין ממשית, והתנהגותו המיוחדת רק מאשרת ומחזקת את נוכחותה של ישות מטפיזית זו. חלקה הראשון של האגדה מתלכד אפוא לרעיון מגובש וברור, שבמרכזו ניצבת תפיסה ייחודית של ראשוני האמוראים של ארץ ישראל. תפיסה ייחודית זו מעניקה מעמד מיתולוגי ללמידה הבין-דורית, אשר יש בה ממד של חזרה ושינון. מעתה ברי שאין האגדה טוענת – כפי שסברו מפרשי

8. החשיבות העצומה שמייחסת האגדה לחזרה ושינון תמידיים איננה מופרזת כלל. במחקרים אחרונים מובלטת מאד העובדה שכל הידע הלימודי שבימי חז"ל הכולל משנה, תלמוד, אגדה ומדרש הועבר מדור לדור במשך מאות שנים בעל פה. המשך קיומה של תורה שבעל פה בחברה היהודית היה מותנה אפוא בנכונותם של הלומדים להשקיע את מרצם וכוחם בשינון מתמיד של הידע, במסירה מדויקת שלו, ובאופן זה לדאוג לשימורו. החשש של חכמים בדורות שונים שמא נכונות זו תפחת וח"ו תישכח תורה מ ישראל, הוביל אותם לנקיטת אמצעים שונים שנועדו להשפיע על רמת המוטיבציה של התלמידים לחזור ולשנן ללא לאות והתרחלות את מה שלמדו. ראו על כך: ר' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה, **מחקרי תלמוד**, ג, עמ' 240-258 והערותיו הפזורות שם, וכן עמ' 282 והערה 96 (והשלמתה בנספח עמ' 359). ראו על כך גם בהמשך הדברים.

3. "מסתברא שאין לנו יהודה": למקורות המדרשיים של דברי ר' ינאי

חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי המעצב את יחסו של ר' ינאי לחתנו, מצמיחה אפשרות חדשה להבנת חלקה השני של האגדה אשר, כפי שעמדנו לעיל, הינו חסר פשר ויש קושי רב להולמו. דומה שהבאת הפסוקים שנזכרו לעיל במלואם, כמו גם עיון משלים במדרשי חז"ל שעליהם, יש בהם כדי להבהיר היטב גם את חלקה השני של אגדתנו. ואלו הם דברי הכתוב בספר דברים (ד ט-י):

(ט) רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשפח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך:
(י) יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בנייהם ילמדון:

חלקו הראשון של הפסוק, שר' יהושע בן לוי לא התייחס אליו בדרשתו, מזהיר על שכחת התורה. ריש לקיש, מראשוני האמוראים בארץ ישראל, תופס אזהרה זו כבעלת משמעות אקטואלית ומחייבת: "אמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים" (בבלי, מנחות צט ע"ב). כפל הביטוי "השמר לך ושמור נפשך מאד" נתפס במדרשי חז"ל כבא להבליט את העונש החמור העלול להינתן למי שמשכח תלמודו, וכך למשל נאמר במדרש תנאים המשוקע במשנת אבות:

רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר (דברים ד) רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך (אבות ג ח).⁹

9. אף בסיסה הרעיוני של האמרה המופיעה במשנה "ודלא מוסיף יסיף", מתפרש באבות דרבי נתן כנובע מהפסוקים הנ"ל: "ודלא מוסיף יסיף - ללמדך שכל המלמד פרשה אחת מן התורה (אם לא מוסיף) גמור אם לא גמר סופו לשכוח שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד" (אדר"נ נו"ב).

על פניו נראה הרעיון המובע במשנת אבות כחסר פרופורציה: על שכחת דבר אחד (!) ממשנתו, עלול אדם להתחייב בנפשו. אכן, בדרך כלל קיימת נטייה לראות בסגנון כזה הגזמה מכוונת הבאה להבליט עניין מסוים, ובמקרה דנן את החשיבות שצריך אדם לייחס לשינון וחזרה על משנתו. ברם, דומה שבמקרה זה האפשרות שאדם יינזק גופנית ואף יתחייב בנפשו כתוצאה משכחת לימודו, נתפסה אצל חז"ל כאפשרות ראלית ומעשית. תיאור מאלף של התהליך המתחיל בהזנחת השינון ומסתיים בפורענות שבאה על האדם, מצוי בספרי:

כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת,
למה נאמר
לפי שנאמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי
שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה
תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון
מגיד שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא תאבד כך צריך להזהר בתלמודו
שלא יאבד

[...] היה רבי ישמעאל אומר
רק השמר לך ושמור נפשך מאד
משל למלך בשר ודם שצד צפור ונתנה ביד עבדו
אמר לו הוי זהיר בצפור זו לבני אם אבדתי אותו לא תהא סבור צפור באיסר
אבדת אלא כאילו נפשך אבדת [...]

ואומר על שדה איש עצל עברתי וגו' והנה עלה כולו קמשונים וגו' (משלי כד ל-לא)
על שדה איש עצל עברתי זה שקנה שדה כבר
ועל כרם אדם חסר לב זה שקנה כרם כבר
הואיל וקנה שדה וקנה כרם וקרוי איש וקרוי אדם למה נקרא עצל וחסר לב
שקנה שדה וקנה כרם ולא עמל בהם
מנין שסופו להניח שנים שלשה דברים בפרשה
שנאמר והנה עלה כלו קמשונים
ומנין שמבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא
שנאמר כסו פניו חרולים,
ועליו הוא אומר וגדר אבניו נהרסה
מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא את הטהור ומטהר את הטמא
ופורץ גדרם של חכמים,
מה ענשו של זה
בא שלמה ופירש עליו בקבלה
ופורץ גדר ישכנו נחש (קהלת י ח)
הא כל הפורץ גדרם של חכמים לסוף שפורעניות באות עליו (ספרי דברים, פיסקה
מח ד"ה [כב] "כי"; מהדורת פינקלשטיין עמ' 108-109).

קל להבחין בנימה אקטואלית המבצבצת בין השורות. בעייתם העיקרית של הדרשנים איננה שכחת מעמד הר סיני ההיסטורי, החד-פעמי, אלא היא הבעיה המתמידה של שכחת אדם את תלמודו, בעיה שהיא משמעותית בעיקר בעולמם הרוחני של אמוראי ארץ ישראל. לא פלא הוא שבעלי המדרש מצאו בדברי הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים... ופן יסורו מלבבך" קולר לתלות בו את אזהרתם החמורה כלפי מי שאינו דואג לשמר את תלמודו באמצעות חזרה ושינון תמידיים. חזרת התורה עצמה על הפועל "שמר", כמו גם השימוש בביטוי "מאד" ביחס לשכחת "הדברים", מסייעים בידיו של הדרשן להצביע על השמירה המעולה שחייב אדם לנקוט עד שלא יאבד אפילו "דבר אחד" ממשנתו. ההיגיון בהקפדה זו מובהר היטב בספרי, ולפיו קיימת דינמיקה של שכחה: מי שאינו מתאמץ שלא לשכוח אפילו "דבר אחד", סופו שישכח הכול. יתר על כן, דברי הכתוב "שמר נפשך מאד פן תשכח... ופן יסורו מלבבך" מאפשרים לדרשן לטעון לעונש כבד במיוחד למי שאינו משתדל ככל יכולתו לחזור ולשנן משנתו, שהרי בניסוח שונה מעט של דברי התורה הללו ניתן לומר כי מי שמסיר את הדברים מלבבו ושוכח אותם – אין הוא שומר את נפשו, ובלשונו של ר' דוסתאי בשם ר' מאיר: "כאילו מתחייב בנפשו"!

דומה שבפרשנות מדרשית אקטואלית זו יש למצוא את המפתח להבנת יחסו המתמיה לכאורה של ר' ינאי לחתנו יהודה. כפי שהראינו לעיל, ר' ינאי מפקיע את ביקורו השבועי של חתנו מהמשמעות ההיסטורית הרגילה. הוא מתבונן באירוע זה דרך הפריזמה המקראית והמדרשית שבעקבות הכתוב "והודעתם לבניך ובני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב", רואה זאת כשחזור מטא היסטורי של מעמד הר סיני. הסתכלות זאת מעניקה למפגש השבועי ערך נשגב ומקודש. עתה אנו מבקשים להרחיב מעט את הפריזמה המדרשית שבהשראתה – כך אנו טוענים – פועל ר' ינאי, ולהכניס לטווח מבטה גם את דברי המדרש, המוסבים על חלקו הראשון של הפסוק הנ"ל. נראה כי ביחסו של ר' ינאי לחתנו מגולמת תפיסה פרשנית-מדרשית היוצרת זיקה אקטואלית בין שני חלקי הפסוק. בחלקו הראשון ניצבת האזהרה על שכחת "דבר אחד מתלמודו" ובצדה העונש הכבד המוטל על מי שמתרשל בכך. חלקו השני של הפסוק מתמודד עם בעיית השכחה באמצעות הטלת חובת פיקוח של האב והסב על הבן והנכד שישננו היטב את לימודם. כפי שמתברר, בעולמם של אמוראי א"י הראשונים, ור' ינאי בתוכם, התבצע פיקוח משפחתי זה כל סוף שבוע – ביום שישי, שבו היו בניהם ונכדיהם של החכמים חוזרים ומשננים את לימודם לפני אבותיהם וסביהם הגדולים.

החשיבות העצומה שייחס ר' ינאי לשינון וחזרה, כדרכם של חכמים אחרים בזמנו, השפיעה אפוא על פירושו לשני חלקי הפסוק, והיא שעיצבה את יחסו כלפי חתנו. מחד גיסא הופקע אירוע לימודי זה ממשמעותו השגרתית ונתפס כאירוע מקודש שבו ליהודה הצעיר, המשמיע את תלמודו, מוענק מעמד של "סיני", וחתנו, השומע את דבריו, נכנס למעמד של מקבל תורה מסיני.

הנחת היסוד של ר' ינאי שלפיה "לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי" מבוססת על תפיסתו שאין מדובר כאן בביקור נימוסין גרידא של החתן בבית חותנו, אשר איחור כזה או אחר יכול להתקבל בהבנה. בעיני ר' ינאי, המתבונן על מפגשם המשותף של החותן והחתן כעל שחזור מוקטן של מעמד הר סיני, ברור שממנהג מקודש זה אין לסטות ולו במעט, ולכן גם אין להעלות על הדעת שיהודה יתירש ויאחר. משהתברר לו לר' ינאי שאכן יהודה שינה ממנהגו ולא הגיע בזמן, קבע ש"לית אפשר דלא יגיעון ייסורין עליו". לאור האמור עולה כי קביעה זו לא נאמרה מתוך להט רגעי, אלא מתוך תפיסה מחושבת, המיישמת את דברי המדרש הכלליים במקרה פרטי. קביעתו מזכירה את דברי הספרי שנאמרו בעקבות הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאד". לפי זה מי שמתעצל ומתירשל בשינון תלמודו סופו ש"פורענויות באות עליו". לבסוף, כנראה לאחר שנתברר לו שיהודה מאחר הרבה, הרחיק ר' ינאי וקבע "מסתברא שאין לנו יהודה". דומה שאכן בדבריו אלו משתמש ר' ינאי ברטוריקה מופרזת ומוגזמת, אך לא בבחינת "שגגה היוצאה מלפני השליט", אלא, כפי שכבר למדנו, רטוריקה זו מכוונת כנגד שימוש רטורי דומה המצוי במדרש. והרי כדברים הללו מוסר ר' דוסתאי בר' ינאי בשם ר' מאיר: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר (דברים ד) 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'". וכי אין לראות בדברי ר' ינאי כעין פרפרזה על דברי ר' מאיר: יהודה התירשל באזהרת התורה "שמר נפשך מאד פן תשכח"; הוא לא שמר על נפשו ועל כן הוא "כאילו מתחייב בנפשו"? אמנם סביר שאין ר' ינאי "מנבא" את מותו של חתנו, אלא מרמז על המקורות המדרשיים הקושרים בין חטא ההתירשלות והשכחה לעונש הראוי להינתן על כך. שימוש ברטוריקה כזו נועד, מן הסתם, לחזק ולאשרר את ערכה המוחלט והאקטואלי של אזהרת התורה "פן תשכח את הדברים", ולגרום בדרך זו להפנמתה אצל השומעים.¹⁰

10. כבר הראשונים עמדו על מנהגם של חז"ל להפליג דבריהם בעניין העונש על עבירות שונות. ראו למשל בתשובתו של ריב"ש (סימן קעא): "...אם הפליגו להגדיל העון ההוא, כמו שעשו חז"ל, שאמרו (שבועות לט): שבכל עברות שבתורה נאמר בהן: ונקא, וכאן: לא ינקא; וכן, שנפרעין ממנו ומכל העולם. לא אמרו בו שיהרג ואל יעבור, כמו באותן ג' עברות, וזה לא עלה על דעת שום אדם, ולא חשב אנוש. אלא שדרך החכמים להפליג בהגדלת העונות, כדי שישמר אדם מהכשל בהן". ראו גם דברי מהר"ץ חיות, מבוא לתלמוד, פרק יח, בתוך: **כל כתבי מהר"ץ חיות**, עמ' שיט.

ג. סיכום ביניים: תרומתה של חשיפת המקורות המקראיים והמדרשיים להסרת הקשיים על האגדה

האגדה שבה אנו עסוקים נותחה כאן כדי להדגים חלק מהטיעון המופיע בפתיחת המאמר. כזכור, טענתנו העקרונית היא כי ישנן אגדות אשר עוצבו בהשראת מדרשי חז"ל למקרא, ויש מהן שלא ניתן להבין את מהלכן ואת ההיגיון הפנימי השולט בהן אלא מתוך הבנת הזיקה שבינן לבין מקורות אלו. פעמים שהמקורות המדרשיים הללו נעדרים לחלוטין מהרובד הגלוי של האגדה, ואז, כל עוד לא נמצא מפתח פרשני זה, נותרות אמירותיה של האגדה חתומות ונעולות. דומה כי מקרה כזה אירע לאגדתנו. האופן שבו מציגה האגדה את יחסו של ר' ינאי לחתנו מעורר שורה של תמיהות שהכללתן יחד מובילה למסקנה כי לא מדובר כאן בשאלה מקומית כזו או אחרת, אלא כי חסר בידנו ההיגיון הפנימי העומד בבסיסה של האגדה, ובלעדי חוט מקשר כזה היא נראית יותר כגיבוב דברים בעלמא.

מהשוואתה של אגדה זו עם אגדה דומה המופיעה בירושלמי, הועלתה האפשרות כי את משמעות "סיני" באגדתנו יש להבין על רקע מדרשו של רבי יהושע בן לוי לפסוק "והודעתם לבניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". גילוי זה שימש קצה חוט למתן הסבר רחב יותר: מהלך האגדה מראשיתו ועד סופו מבוסס על פרשנות אקטואלית של חכמים ארץ ישראלים לאותו פסוק שעליו ביסס ר' יהושע בן לוי את דרשתו. הרקע לדרשות השונות זהה: החשש הגדול מפני שכחת התורה, חשש שהוא אקטואלי כמובן בחברה שעיקר הידע הנצבר בה מועבר בה בעל פה ונשמר רק בזיכרוננו של האדם. קשה לאדם בן זמננו לתפוס את מלוא החשיבות שמייחסים לשינון בתרבויות אוראליות, ורק על מנת לשבר את האוזן נצטט כאן מעט מסיכומי של י' זוסמן בעניין זה:

...ומכאן האזהרות המרובות החוזרות ונשנות בכל ספרות חז"ל – מראשיתה ועד לאחרוני האמוראים – אזהרות מפני סכנת השכחה האורבת ללומדי התורה שמא חס ושלום 'תשתכח תורה'. זיכרון ושכחה הם נושא מרכזי השולט בעולמם של לומדי תורה שבעל פה. שהרי הידע כולו תלוי אך ורק בזיכרון בלי כל אפשרות לפנות לספר כתוב. חכמים מפליגים בערך הזיכרון ומשבחים את הזיכרון. וחילופיו – החרדה מפני השכחה. ספרות חז"ל מלאה ביטויים של דאגה מתמדת מפני השכחה – שכחת ההלכה מן הפרט ושכחת התורה מכלל ישראל. עם קליטת החומר על ידי שמיעה מצווה הלומד לדאוג ל'שמירתו' על ידי שינון ו'גרסא' ולהיזהר שתורתו לא תאבד. כמה אזהרות הזהירו חכמים את הלומד מפני שכחת התורה, ואין לך בעולמם של לומדי תורה דבר נורא יותר מ'תלמיד חכם ששכח את תלמודו'... תחושת הסכנה 'שמא תשתכח תורה מ'ישראל' והדאגה הקיומית לשימורה של התורה – שבזכותה שמים וארץ מתקיימים – עוברת כחוט השני בכל ספרות חז"ל. סכנה זו

אף הדרשות שהובאו לעיל מתמודדות עם חששותיהם של חז"ל בדרכים שונות. יש מהן, כגון אלו שבמשנה ובספרי, המעצימות את חומרת השכחה באמצעות הבלטת חומרת הענישה: "כאילו מתחייב בנפשו", ולעומתן, דרשתו של ר' יהושע בן לוי מעדיפה לנקוט אסטרטגיה חיובית בהתמודדות עם הבעיה: היא מעצימה את הלימוד המשפחתי הבין-דורי עד כדי תפיסתו כשחזור מעמד הר סיני בזעיר אנפין. העצמת הלימוד המשפחתי נובעת מכך שמסגרת זו שמה את הדגש העיקרי על שינון הידע שהונחל כבר במסגרות הלימוד האחרות, ובכך היא מהווה גיבוי נוסף להפנמתו, ואפשר שהיא מהווה גם סוג של פיקוח עליו. שיערנו כי מתוך הקשר מדרשי זה ובהשראתו, עוצבה אגדתנו באופן הממזג את שתי דרכי ההתמודדות בסיפור אחד. חשיפת המקורות המקראיים והמדרשיים מציבה אפוא מעין "נקודת ארכימדס" מחוץ למעגל האגדה. נקודה זו מאפשרת להטיל אור חדש על האגדה, אור אשר אינו מתגלה במישור הצר והגלוי שלה. מאידך גיסא, היא מפחיתה במובן מסוים את הממד הספקולטיבי בהבנתה של האגדה, שכן היא מצמצמת את טווח אפשרויות הפירוש לגבולות של הקשר מסוים, הקשר המציב עוגן פרשני תחום ומוגדר.

ד. דרשת ר' יהושע בן לוי: ההבדלים בין הבבלי והירושלמי בהבנתה

קודם שנערוך השוואה בין הוורסיה הארץ ישראלית לוורסיה הבבלית של אגדת ר' ינאי וחתנו, נזקקים אנו להצביע על הבדל עקרוני בין הירושלמי לבבלי בהבנת דרשתו של ר' יהושע בן לוי שנדונה בהרחבה לעיל. דיון מקדים זה ילמד אותנו כי אופן הבנתו של התלמוד הבבלי את דרשת ר' יהושע בן לוי שונה מאוד מהבנת הדרשה על ידי הירושלמי וכפי שנותחה למעלה. הבנתו של הבבלי תחזיר אותנו לכל השאלות שהעלינו על התנהגותו של ר' ינאי. יתברר כי ההסבר להתנהגותו של ר' ינאי מתפרש יפה רק לשיטת הירושלמי, אך לא לשיטת התלמוד הבבלי.

11. י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה, מחקרי תלמוד, ג, עמ' 245 ואילך; וראה שם בהערות.

מסורת הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי מופיעה בשני הקשרים שונים: פעם אחת מופיעה דרשתו כשהיא משוקעת באגדה הנראית כמקבילה לזו שבירושלמי. פעם אחרת היא מופיעה כדרשה עצמאית, ללא כל הקשר סיפורי. נפתח בהצגת הדרשה המשוקעת באגדה שבבבלי תוך כדי השוואתה לזו המופיעה בירושלמי:

בבלי, קידושין ל ע"א		ירושלמי, שבת פ"א ה"ב	
לשון הבבלי	תרגום	תרגום	לשון הירושלמי
1	רבי חייא אשכחיה לר' יהושע בן לוי דשדי דיסנא ארישיה וקא ממטי לינוקא לבי כנישתא	רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מבן בנו בכל ערב שבת	רבי יהושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה מן בר בריה בכל ערובת שובא
2	רבי חייא אשכחיה לר' יהושע בן לוי דשדי דיסנא ארישיה וקא ממטי לינוקא לבי כנישתא	רבי חייא מצא את ר' יהושע בן לוי שהיה מניח סדין על ראשו ומביא את התינוק לבית הכנסת	פעם אחת שכח ונכנס לרחוץ במרחץ של טבריה. והיה נסמך על כתפיה ר' חייא בר אבא. נזכר שלא שמע את הפרשה מבן בנו, חזר ויצא החוצה.
3	אמר ליה מאי כוליה האי	אמר לו: מה כל זה?	אמר ליה רבי חייא בר אבא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין
4	אמר ליה מי זוטרי מאי דכתיב והודעתם לבניך, וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב	אמר לו: האם דבר פעוט הוא מה שכתוב: 'והודעתם לבניך' וסמוך כתוב 'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'?	אמר ליה חייא בני! קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני ומה טעמא והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

ירושלמי, שבת פ"א ה"ב	בבלי, קידושין ל ע"א	לשון הירושלמי	תרגום	תרגום	לשון הבבלי
				5 מכאן ואילך, רבי חייא בר אבא לא טעים אומצא, עד דמקרי לינוקא ומוספיה. מכאן ואילך, רבי חייא בר אבא לא טעם מהבשר עד שהיה מקרה לתינוק ומוסיף.	
				6 רבה בר רב הונא לא טעים אומצא, עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא. רבה בר רב הונא לא היה טועם בשר עד שהביא את התינוק לבית המדרש.	

ישנם הבדלים רבים בין המעשה על ר' יהושע בן לוי ור' חייא בר אבא שבירושלמי לבין המעשה שבבבלי, ויש לדון עליהם בנפרד. במסגרת זו אנו מבקשים להתמקד רק בהבדלים המתייחסים לדרשת ר' יהושע בן לוי עצמה או נובעים ישירות ממנה. מהי המסקנה המעשית שמסיק ר' יהושע בן לוי מדרשתו לפי הבבלי? דבר זה מבואר לכאורה בפתיחת האגדה – היה מביא את התינוק לבית הכנסת. ברם, לא נאמר כלום על מטרתה של הבאה זו: האם ר' יהושע בן לוי רואה חשיבות בעצם ההבאה של התינוק ללמוד אצל מלמד התינוקות, או שמא מטרת ר' יהושע בן לוי היא ללמוד עם התינוק? אכן, מתוך הדרשה עצמה עולה כי כוונתו היא ללמוד עם התינוק בצוותא ובכך לקיים "והודעת לבניך". אלא שעדיין לא התבאר אופן לימודם המשותף: האם הבבלי נוקט כדברי הירושלמי שהסב היה במעמד של שומע מפי הנכד, או שמא היה משמיע ומלמד אותו? בפשטות, גם זאת ניתן ללמוד מהאגדה עצמה, שכן בהמשך מסופר שר' חייא בר אבא, אשר נהג על פי דרשת ר' יהושע בן לוי, היה "מקרה לתינוק ומוסיף" (= "מהדר לו מה שקרא אתמול ומלמדו עוד פסוק", רש"י). אם כן, נראה שלפי הבבלי, המסקנה מדרשת ר' יהושע בן לוי היא כי אין להסתפק בשמיעת הפרשה מהתינוק, אלא יש להוסיף וללמדו דבר חדש.

נראה שאת הקפדתו של חייא בר אבא לחדש דבר מה בלימודו עם התינוק יש להבין כדרך שביאר מהרש"א על אתר (ד"ה "עד דמקריה ליה"): "דמה שקרא עמו אתמול לא קרי ליה הודעה כיון שכבר ידעו". ובכן, חידושה העיקרי של דרשת ר' יהושע בן לוי לפי הבבלי, נעוץ דווקא בידע החדש שמעביר הסב לנכדו בהיותו מלמד, ולא בהיותו שומע מנכדו מה שזה כבר למד, כמבואר בירושלמי. אפשר שהבדל זה שבין הבבלי והירושלמי משתלב עם הבדל נוסף שיש ביניהם. לפי הירושלמי, המפגש בין הסב לנכדו מתקיים פעם בשבוע,

דומה כי ההבדל שבין הבבלי לירושלמי עולה אף ביתר בהירות מחילוף הלשון שיש בין דרשת ר' יהושע בן לוי, המובאת באופן עצמאי בבבלי, לדרשתו בירושלמי:

בבלי (שם)	ירושלמי (שם)
אמר רבי יהושע בן לוי	אמר ליה (=ר' יהושע בן לוי)...
כל המלמד את בן בנו תורה,	שכל השומע פרשה מן בן בנו
מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני,	כאלו הוא שומע מהר סיני
שנאמר:	ומה טעמא
והודעתם לבניך ולבני בניך,	והודעתם לבניך ולבני בניך
וסמיך ליה: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך	יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב
בחורב.	

אם כן, לפי הבבלי "כל המלמד ... כאילו קבלה מהר סיני" ואילו לפי הירושלמי "כל השומע ... כאלו הוא שומע מהר סיני". לפי גרסתו של הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי, הסבא הוא המלמד את התורה והנכד הוא הלומד; בפשטות נראית הכוונה כי נעשה הנכד כאילו קיבל את התורה מסיני. לפי גרסת הירושלמי, ר' יהושע בן לוי נוקט בעמדה הפוכה: הנכד הוא המשמיע את התורה והסבא הוא השומע. נעשה הסבא כאילו שומע את התורה מסיני.

ניתן לשער כי ההבדל שבין שיטות הבבלי והירושלמי קשור גם למחלוקת החוצה את התלמודים בשאלת היחס ל"סיני" לעומת "עוקר הרים". מחלוקת עקרונית זו נדונה כבר במחקר, ובמסגרת זו הובאו מקורות רבים המצביעים על העדפתו של הירושלמי את החכם שהוא בבחינת "סיני",¹² כלומר זה ששינן בעל פה את תלמודו ונעשה בקי בו, על פני זה ה"עוקר הרים". לעומת זאת, הובאו גם מקורות המלמדים על העדפתו של הבבלי את החכם המפולפל על פני הבקי, עד כדי זלזול מופגן בבקי שאינו מפולפל דיו, כמו למשל הכינוי המזלזל "סל מלא ספרים" שבו השתמש רב נחמן כדי לתאר אותו חכם ארץ ישראלי שהיה שונה הלכות, סיפרא וספרי ותוספתא.¹³ אפשר אפוא שהבדלי

12. שמא יש בדברים שהתבארו לעיל כדי לשפוך אור על מקור הביטוי "סיני" כמייצג את החכם המשנן וחוזר על תלמודו. ראה למשל: ברכות סד ע"ב; אך עיין בפירוש רש"י להוריות יד א, שהסביר באופן שונה.

13. על הבדלים אלו ראה: ד' רוזנטל, "מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבל", קתדרה, 92 (תשנ"ט), עמ' 30-36.

ה. אגדת ר' ינאי וחתנו יהודה: הבדלים בין הבבלי לירושלמי כתוצאה מהבדלים במדרש הפסוקים

עד כה חשפנו את היסודות המדרשיים שבהשראתם נוצרה האגדה שבירושלמי על אודות ר' ינאי וחתנו. היסוד המדרשי עולה בבירור מדרשת ר' יהושע בן לוי, המופיעה אף היא בירושלמי, שלפיה הסב השומע פרשה מנכדו כאילו קיבלה מהר סיני. כמו כן, התברר לנו שיסודות מדרשיים אלו נתונים במחלוקת עמוקה בין הבבלי והירושלמי. הראינו לעיל בסמוך כי הבבלי מפרש את דברי ר' יהושע בן לוי באופן הפוך: הנכד השומע פרשה מסבו כאילו קיבלה הנכד מהר סיני. תפיסת הבבלי משמיטה אפוא את ההיגיון הפנימי שמתוכו צמחה האגדה על אודות ר' ינאי וחתנו, ושוב צצות ועולות כל השאלות שהעלינו לעיל על הרציונל של האגדה. ברור כי לשיטת הבבלי לא ניתן לגרוס את האגדה כצורה שבה היא מופיעה בירושלמי. עתה הגיעה השעה לצרף לכאן את הוורסיה הבבלית לאגדה על ר' ינאי וחתנו. ואכן, להלן ניווכח שהבבלי, באופן עקבי לשיטתו כאן, מביא בצורה שונה לחלוטין מזו של הירושלמי את האגדה על הנסיבות שהביאו את ר' ינאי לנבא את מות חתנו. נערוך תחילה השוואה בין הוורסיה שבירושלמי לזו שבבבלי:

ירושלמי, ביכורים פ"ג		בבלי, כתובות סב	
לשון הירושלמי	תרגום	תרגום	לשון הבבלי
1 יהודה בר חייא	יהודה בר חייא	יהודה בנו של חייא	יהודה בריה דר' חייא
2		חתנו של ר' ינאי	חתניה דר' ינאי
3		הלך וישב בבית הרב	היה אביל ויטיב בבי רב
4 הוה יליף סליק ושאל בשלמיה דרבי ינאי חמוה מערב שבת לערב שבת	היה רגיל לעלות ולשאול בשלום ר' ינאי חמיו, מערב שבת לערב שבת	וכל ערב שבת בין השמשות היה בא לביתו	וכל בי שמשוי הוה אתי לביתיה
5 והוה יתיב ליה על אתר תלי בגין מיחמיניה ומקים ל' מן קומוי אמרי ליה תלמידיו, לא כן אלפן ר' לזקן ארבע אמות ? ! אמר לון אין ישיבה לפני סיני !	והיה (=ר' ינאי) יושב לו על מקום גבוה כדי שיוכל לראותו (=את יהודה) ולקום מפניו. אמרו לו תלמידיו וכי לא כן למדתנו 'לזקן (=יש לקום רק ממרחק) ארבע אמות ? ! אמר להם: אין ישיבה לפני סיני !	וכאשר היה בא, ראה (=ר' ינאי) לפניו עמוד אש	וכי הוה אתי חזי קמיה עמודא דנורא

ירושלמי, ביכורים פ"ג		בבלי, כתובות סב	
לשון הירושלמי	תרגום	תרגום	לשון הבבלי
6 חד זמן עני מסיק	פעם אחת התאחר לעלות (=לחמיו)	יום אחד משכה אותו סוגייתו	יוםא חד משכתיא שמעתא
7		כיון שלא ראה (=ר' ינאי) את אותו סימן, אמר להם כפו מיטתו	כיון דלא חזא ההוא סימנא אמר להון ר' ינאי כפו מיטתו
8 אמר: לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי	אמר (=ר' ינאי) אין אפשרי הדבר שיהודה בני ישנה ממנהגו	שאיילמלא יהודה קיים לא ביטל עונתו	שאיילמלא יהודה קיים לא ביטל עונתו
9 אמר: לית איפשר דלא יגיעון ייסורין בההוא גופא דצדיק	אמר: אין אפשרי הדבר שלא יגיעו ייסורים בגופו של הצדיק		
10 מסתברא שאין לנו יהודה	מסתבר שאין לנו יהודה		
11		היה הדבר "כשגגה שיוצא מלפני השליט" ומת.	הואי "כשגגה שיוצא מלפני השליט" ונח נפשיה.

כאמור, דברי ר' ינאי "אין ישיבה לפני סיני" התבארו לעיל כמבוססים על שיטת הירושלמי בהבנת דרשתו של ר' יהושע בן לוי. כזכור, יהודה, המשמיע לפני ר' ינאי את מה שלמד במשך השבוע, הוא בבחינת "סיני", ור' ינאי, השומע זאת ממנו, מדמה עצמו כאילו שומעם מפי הגבורה, במעמד הר סיני. אולם עתה התברר כי לפי מסורת הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי לא ניתן לפרש את דברי ר' ינאי בצורה זו, שכן הבבלי איננו מקבל את התפיסה הרדיקלית שלפיה הנכד החוזר על לימודו בפני סבו הוא בבחינת "סיני", אלא ככל הנראה הסב המלמד את נכדו הוא הרוכש מעמד זה, ובכל מקרה אין זה הנכד.

נראה שיש להצביע על מחלוקת מדרשית זו שבין הבבלי והירושלמי כעל גורם עיקרי ליצירתן של שתי וורסיות שונות לאגדתנו – ארץ ישראלית ובבלית. יש לשער כי בראשית גלגולה נמסרה האגדה בבבל פחות או יותר כצורה שניתנה לה בארץ ישראל, וכפי שזו משתקפת בירושלמי. בשלב מסוים התקשו גרסני האגדה ומסרניה בבבל לפרש את גרסתם "אין ישיבה לפני סיני", שכן לא הדהדה באוזניהם דרשתו של ר' יהושע בן לוי כפי שהובנה בארץ ישראל, ובכך נתערערה לחלוטין הזיקה שבין האגדה למקורותיה המדרשיים. החלל הפרשני שנוצר הביא כנראה את מסרני האגדה הבבליים להציע לה פירושים אחרים, התואמים את גישתם המדרשית, ואלו שינו בהדרגה את פניה הארץ ישראליים. העובדה שנוסח האגדה שבבבלי שונה

1. החילוף בין "סיני" שבירושלמי ל"עמוד האש" שבבבלי

מהו הבסיס שעליו הציעו המסרנים הבבליים את פירושם המיוחד לנוסח האגדה הקצר שגרסו? מתברר שאף פירוש זה לא נוצר יש מאין, והוא נובע ממסורות מדרשיות שונות שהיו נקוטות בידם, כפי שיודגם להלן. אחד ההבדלים הבולטים בין שתי הוורסיות הוא החלפתו של המונח "סיני" המופיע בוורסיה הארץ ישראלית במשמעות מטפורית בלבד, במונח "עמוד האש", המופיע בוורסיה הבבלית במשמעות ראלית-ויזואלית. לאור האמור ניתן להסביר את השתלשלותו של חילוף זה בדרך הבאה: לאחר שנתערעה הזיקה שבין המאמר "כל השומע תורה מבן בנו כאילו שומע מסיני" לבין "אין ישיבה לפני סיני", נדרשו מסרני האגדה לבאר את מסורתם, היינו להסביר מדוע מכנה ר' ינאי את חתנו יהודה בשם "סיני", ומה ייחד את יהודה משאר תלמידי החכמים עד שנהג ר' ינאי לקום לקראתו גם ממרחק. נראה שהם התגברו על החלל הפרשני שנוצר כאן באמצעות יצירת זיקה בין אגדתנו למסורות אגדיות אחרות, המתארות קבוצה מצומצמת של חכמים כדמות הר סיני, שהאש בוערת עליו בשעת מתן תורה. והנה דוגמא למסורת אגדה שכזו:

א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידון נעסוק אנן בדידון (=עד שהם עסוקים בשלהם נעסוק אנו בשלנו) וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם אמר להן אבויה רבותי מה באתם לשרוף את ביתי עלי אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תור' מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש וההר בוער באש עד לב השמים (ירושלמי, חגיגה פ"ב ה"א ומקבילות).

על פי הרעיון הגלום במסורת אגדה זו או בדומותיה, סברו מסרני האגדה כי אף ר' ינאי התייחס לחתנו כאל "סיני", משום שראה כעין עמוד אש מעליו. סימן ויזואלי זה לימד את ר' ינאי – כך פירשו הם את מסורתם – כי חתנו שייך לאותה קבוצה ייחודית של חכמים שתורתם בוערת בהם כנתינתה מסיני. תפיסתם בדבר מעמדו הבלעדי של יהודה בעיני חותנו הסבירה היטב גם את מחוות הכבוד המיוחדת שנהג ר' ינאי בחתנו. מתברר כי בשלב ראשוני זה של השתלשלות האגדה נלווה הביטוי "עמוד אש" כפירוש בלבד לנוסחה הקשיח של האגדה. רק בשלבים מאוחרים יותר, כפי שיתברר להלן, חלחל הביטוי

2. החילוף בין חטא שכחת התורה שבירושלמי לחטא ביטול העונה שבבבלי

הפרשנות החדשה והשונה שניתנה על ידי המספר הבבלי למוטיב "סיני" מותירה את חלקה השני של האגדה, שבו "מנבא" ר' ינאי את מותו הקרב של יהודה חתנו, ללא כל הסבר גלוי לעין. שהרי עתה לא ניתן להצביע על התרשלותו של יהודה בשינון התורה כגורם לכך שהוא "נתחייב בנפשו". על מנת להתמודד עם קושי זה היה חייב המספר להציע הסבר חדש לטיב ה'מנהג' אשר לגביו נאמר שאין סיכוי שיהודה יבטלו. ניתן להמחיש זאת באמצעות ההשוואה הבאה:

ירושלמי	בבלי
אמר [=ר' ינאי]: לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי [=לחזור בפני חמיו על לימודו]	אמר להון ר' ינאי כפן מיסתו שאילמלא יהודה קיים לא ביטל עונתו

נראה שאליבא דהמספר הבבלי, המנהג שר' ינאי התייחס אליו אינו החזרה השבועית על לימוד התורה שעורכים החתן וחותנו, ולא עליו אמר שלא ייתכן כי יהודה ישנה ממנו. תחת זאת מציג המספר נוהג אחר שהיה רווח בקרב מעמד תלמידי החכמים בבבל והוא "מצוות עונה של תלמידי חכמים מערב שבת לערב שבת". לגבי הנוהג הזה קבע ר' ינאי בנחרצות, כך טוען המספר, כי לא ייתכן שיהודה יבטל עונתו. מעתה משתנה מובנו של הסיפור: יהודה נוהג לחזור מידי שבוע לבית חותנו, שם מצויה גם אשתו. ר' ינאי עצמו פירש נוהג זה של חתנו כהקפדה על מצוות עונה בזמנה, ומבושש יהודה לבוא, אמר לבני ביתו – אולי על דרך הגוזמא וההפלגה – כי בוודאי יהודה מת. אלא שדברים אלו עצמם, שהיו בבחינת "שגגה זו שיצאה מלפני השליט", הם שגרמו למותו של יהודה. סיבוב מהלך האירועים באופן מסובך כזה תמוה. לכאורה, מה חטאו של יהודה עד שנענש באופן כה חמור? לשון אחר: מה הוביל את המספר הבבלי לשכתב את הסיפור ברוח זו דווקא? דומה שניתן להצביע על כמה גורמים. ראשית, קיים פרט משמעותי בנוסחו המקורי של הסיפור והוא העלאת העובדה שמנהגו של החתן להגיע לבית חותנו מידי ערב שבת ורק בערב שבת, הוא מנהג בעל ערך מקודש שאין לסטות ממנו. בקלות ניתן לקשור זאת למצוות עונה של תלמידי חכמים בהשראת מימרות האמוראים, כגון: "אשר פריו יתן בעתו – זה המשמש

אם כן, נראה כי מסרני הסיפור המאוחרים פירשו את גרסת הסיפור שבפיהם תוך שהם קושרים אותו למקורות השראה הלכתיים ומדרשיים שונים מאלו המקוריים, ובכך העניקו לו פשר חדש, אשר ברבות הימים חדר, כאמור לעיל, לגרסה הקשיחה של הסיפור. דומה שהמקרה הקונקרטי שהודגם כאן מלמד על תופעה שהיא ייחודית לספרות האגדה של חז"ל. ניתן לומר כי אחד הגורמים להיווצרותן של וורסיות שונות אשר התפצלו מאגדה מקורית אחת, קשור לזיקה שמבקשים מספרי האגדה למצוא בין היגדי האגדה לבין מדרש פסוקי המקרא. הנוסח התמציתי, הקצר, המועבר ממקום למקום ומדור לדור על ידי מספרי האגדה מתפרש על ידם באופן תדיר גם בזיקה למדרשי הפסוקים. משאבד למספר "מפתח פרשני" זה, אם מחמת שכחה ואם בשל כך שמסורתו המדרשית שונה, יבקש המספר לשחזר את הפסוקים שבהשראתם נוצרה האגדה.¹⁴ פעמים שניסיון כזה יוצר זיקה לפסוקים ומדרשים שונים מאלו שהיו במקור. ברור לחלוטין שעקבות הקשרים החדשים שיוצר המספר המאוחר מחלחלים אט אט לנוסח הקשיח של האגדה

14. נראה שנוהג זה שרווח כאמור בעיקר אצל תלמידי חכמים שבבבל, ואולי רק שם, קשור למנהגם של תלמידים אלו להימצא במשך כל ימות השבוע מחוץ לביתם – בבית רבם, וממילא, בהעדר אפשרויות אחרות, זמן שובם לביתם בערב שבת הוא זמן עונתם.

15. שם ניתן להעלות על הדעת גורם נוסף שסייע להבנת הסיפור באופן זה. הסיפור על ר' ינאי וחתנו יהודה מופיע בתוך קבוצת אגדות העוסקות במתח שנוצר בעקבות חלוקה לא פרופורציונלית בין הזמן שמקדיש אדם ללימוד תורה בישיבה לבין הזמן שמקדיש למשפחתו. בדרך כלל מבקרות אגדות אלו באופן קשה אותם תלמידי חכמים שמקדישים את כל זמנם ומרצם ללימוד תורה ומזניחים את מחויבותם לנשותיהם וילדיהם. בייחוד יש להצביע על הדמיון שיש בין אגדתנו לבין האגדה הראשונה בקובץ זה, המתארת את סטייתו החד פעמית של רב רחומי ממנהגו הקבוע לחזור מהישיבה לבית כל ערב יום כיפור, ובשל התרשלותו חד פעמית זו נענש באופן חמור ביותר. הקווים המקבילים בין האגדות הם כה רבים עד שנראה כי האחת נוצרה או עובדה בהשראת חברתה. ייתכן אפוא כי המספר הבבלי ניסח את אגדתנו מחדש מתוך זיקה לקובץ זה בכלל, ולאגדת רב רחומי בפרט.

16. כלל גדול בהבנת אגדות חז"ל הוא שמספרי האגדה מניחים כי חכמים קדמונים מתנהגים על פי התוואי המקראי. לפיכך, שברירי ידיעות ומסורות על התנהגותם של חכמים אלו מתפננים ומתפרשים למספרי האגדה על פי פסוקי המקרא. התוצאה היא שקטעי מסורות מצומצמים בהיקפם הולכים ומתרחבים לכדי סיפור שלם ורווי משמעויות. כלל זה מסייע להבין הן את התהוות האגדה בראשית דרכה והן את גלגולי מסירתה, כפי שהראינו בפנים.

ו. סוף דבר

הדעה הרווחת כיום במחקר היא שספרות חז"ל – הן בתחומי ההלכה והן בתחומי האגדה – נמסרה בעיקר בעל פה במשך מאות רבות של שנים, לפחות עד מחצית תקופת הגאונים. באותה נשימה נהוג להבחין באופי המסירה של ספרות האגדה לעומת ספרות ההלכה. ספרות ההלכה נמסרה כשהיא מסוגנת והמקבל משתדל לשננה כ'לשון רבו', ואילו ספרות האגדה נמסרה מלכתחילה בצורה הרבה יותר פתוחה וחופשית. המספרים-המבצעים הרשו לעצמם לחרוג הרבה מהנוסח ששמעו.¹⁷ אבחנה זו שבין מסירת ההלכה לבין מסירת האגדה מוקצנת עוד יותר בניסוחים שמקורם באסכולה הפולקלוריסטית בחקר ספרות חז"ל.¹⁸ הטיפוס העומד לנגד עיניהם של חוקרים הנמנים עם אסכולה זו היא של מספר עממי, המבצע את הסיפור בהתאם לצרכים המשתנים של קהל היעד שלו. ראוי להדגיש כי למספר כזה אין בדרך כלל נוסח תמציתי קבוע שהוא משנן ואליו הוא חוזר בכל ביצוע מחדש. סיפורו יהיה תמיד ביצוע מחדש של ביצוע קודם: שלו עצמו או של מספר אחר. והנה, אף שוודאי אין לשלול את האבחנה הנ"ל, בכל זאת ראוי לצמצמה.¹⁹ מעקב אחד מסלולן הנפתל של ורסיות שונות שצמחו מאגדה מקורית אחת מלמד כי דרך מסירתן אופיינית במידה רבה לדרכי מסירתן של מסורות הלכתיות. בשני המקרים המוסר מחזיק בידו נוסח סגור ותמציתי ביותר, כשבזמן ביצועו מוסיף לו המספר הסבר.²⁰ בכל אקט של מסירה – בין של טקסט הלכתי ובין של טקסט אגדי, חוזרים המוסרים לנוסח הקבוע שבידם ומבצעים אותו מחדש. נראה שההבדל המשמעותי בין שני התחומים קשור למידת הפנמת ההסבר לגוף הסיפור תוך פריצת המסגרת הלשונית הקבועה. הגרסן ההלכתי יעדיף בדרך כלל להשאיר את ההסבר מחוץ לנוסח הקשיח

17. ראו למשל: י' זוסמן, 'תורה שבעל פה', עמ' 348 ובהערה 82 הפניותיו למאמרים שונים המתארים את 'הגלגולים החופשיים של אגדות חז"ל'; י' היינמן, **אגדות ותולדותיהן – עיונים בהשתלשלותן של מסורות** (בעיקר פרק שני – מסירת האגדות בעל פה, עקבותיה והשלכותיה), ירושלים 1974.

18. תפיסה זו מאפיינת למשל את גישתו של ל' גינצבורג, **אגדות היהודים** (מתורגם וערוך על ידי הרב מרדכי כהן), רמת גן תשכ"ו; ד' נוי, **הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש** (בעריכת יוסף טובי), ירושלים תשמ"א; ג' ח' רוקם, **רקמת חיים – היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל אביב 1996.

19. בודאי שאין לשלול אין ההישגים החשובים של האסכולה הפולקלוריסטית בפרשנות אגדות חז"ל, מהסיבה הפשוטה שהשיח העממי בוודאי שוקע פעמים באגדות, אלא שיש לאזן את הדברים ואכמ"ל.

20. להשלמת הדברים יש לעיין בפרוטרוט במאמרו החשוב של ד' רוזנטל 'על הקיצור והשלמתו – פרק בעריכת התלמוד הבבלי', **מחקרי תלמוד** ג. כמו כן, ראוי לעיין בהפניותיו השונות של רוזנטל הפוזרות לאורך המאמר לדברי אביו, פרופ' א' ש' רוזנטל. התפיסה שלפיה מסורות תלמודיות – הלכתיות ואגדיות – נמסרו בעל פה בכפל פנים: נוסח תמציתי ופירושו עליו, נובעת במידה רבה ממחקריו של א' ש' רוזנטל.

לפי מודל זה, השתלשלותן של ורסיות שונות ממקור קדום אחד עשויה לנבוע מכך שהפרשנות שהמספר מעניק לנוסח הקצר והתמציתי שבידו – לכולו או לחלקו, אינה זהה לפירוש המקורי. פרשנות שונה זו מחוללת תהליכי שינוי המופנמים במהלך הדרגתי לנוסח הקשיח של הסיפור, וכך נוצרות ורסיות שונות. מה גורם לשינוי פרשני? ודאי שתשובה מלאה תצביע על מספר גורמים. במאמר זה ניסינו להראות שישנן אגדות המוסברות רק בזיקתן לדרשות חז"ל שעל המקרא. משטושטשה זיקה זו ונעלמה במהלך המסירה, לעתים משום שהדרשה עצמה הייתה שנויה במחלוקת, אבל גם ההסבר המקורי של האגדה. הצורך של מוסר האגדה להנהיר את אגדתו לשומעים חייב אותו למצוא הסבר חלופי, והוא עושה זאת באמצעות יצירת זיקה חדשה בין האגדה למקורות מקראיים ומדרשיים שונים. זיקה חדשה זו גרמה לפרש את האגדה באופן שונה וכאמור, פרשנות זו הופנמה לתוך הנוסח הקבוע של האגדה וגרמה לשינוי צורתה המקורית.

ראיית הדברים ברוח זאת מצריכה לתקן מעט את התמונה הכללית שהתגבשה בשנים האחרונות, בעיקר אצל חוקרים מהאסכולה הפולקלוריסטית.²¹ מצד אחד אין ספק בדבר אופייה האוראלי של ספרות האגדה. עובדה זו משייכת לכאורה את ספרות חז"ל לתחום הסיפורת העממית, המתאפיינת בתכונות דומות, ומכאן שיש למצוא בה סממנים רטוריים המקובלים בספרות העממית. אך מצד אחר, אופייה של המסירה בעל פה בעולמם התרבותי של חז"ל שונה ממסירה בעל פה שמבצעים המספרים העממיים. ניתוח האגדה על אודות ר' ינאי וחתנו הדגים לפחות שני הבדלים שכנראה קשורים זה בזה. הראשון הוא שהמספר החז"לי, בניגוד למספר העממי, אוגר ומשמר נוסחים גרעיניים מתומצתים של סיפור, נוסחים שקיבל ממסרן קודם ואותם הוא יעביר למסרן הבא אחריו. הוא רואה אותם כנוסחים מוסמכים, שאמנם הוא רשאי לפרשם ואף לתת לפירושו מבע סיפורי, אך לא יותר מזה. הבדל שני הוא שלמספר זה יש ידע נרחב במקרא ובמדרשי חז"ל, ובאמצעות ידע זה הוא מפרש את גרסת סיפורו הגרעיני. חז"ל עצמם מכנים את הטיפוס המספר – "בעל אגדה",²²

21. הערה 18 לעיל.

22. יש לשים לב לעובדה שהטיפולוגיה המופיעה בספרות חז"ל מבחינה בין תחומי התמחות שונים: "בעלי מקרא", "בעלי משנה", "בעלי תלמוד", "בעלי הלכה", "בעלי אגדה". בדיקתי העלתה שספרות חז"ל איננה מכירה את מספרי הסיפורים כמי ששייכים לתחום עצמאי. קרוב לוודאי

23. י' פרנקל נוהג לבקר את האסכולה הפולקלוריסטית בחקר אגדות חז"ל בצורה הרבה יותר חריפה. ראו למשל: י' פרנקל, **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001 (הפרק השמיני: סיפור האגדה לעומת הסיפור העממי), עמ' 236-260. פרנקל סבור שסיפורי החכמים נוצרו באווירת בית המדרש ולא באווירת המרחב העממי, ולכן לדעתו אין קשר בין שתי הסוגות. אף על פי שאנו שותפים לחלק מן הביקורת של פרנקל, ואף אנו סבורים שרוב מעשי החכמים נוצרו ונמסרו במהלך הדורות על ידי אנשי בית המדרש, אין אנו יכולים לקבל את חריפות תגובתו. בעיקר משום שלדעתנו אווירת בית המדרש עצמה איננה כה אחידה כפי שפרנקל מנסה לצייר. אינם דומים "בעלי הלכה" או "בעלי תלמוד" ל"בעלי אגדה". מטבע הדברים, בעלי אגדה פתוחים וקשובים יותר לנעשה מחוץ לכותלי בית המדרש. נושאי הסיפורים יוכיחו זאת – אין תופעה, קשה ומוזרה ככל שתהיה, הרווחת במרחב העממי, שאיננה נדונה בספרות האגדה. זאת תוך כדי הבאת קולותיהן של דמויות שונות המצויות במרחב העממי, כפי שהיטיבו להראות חוקרים מהאסכולה הפולקלוריסטית. גישתו של פרנקל מכניסה את מסגרת הסיפור החז"לי לסד צר מדי, שספק רב אם הוא יכול להתקיים במציאות חיה.

"חברים מקשיבים לקולך" (שיר השירים ח 13)
מתודה להוראת מגילת שיר השירים באוניברסיטה והערכתה

מאת
טליה הורביץ

מבוא

בכמה מהמוסדות האוניברסיטאיים בארץ קיימת, כידוע, מגמה לשלב בכל תכנית לימודים שנבחרה על-ידי הלומדים קורסים אחדים מתחומי-דעת אחרים ('לימודי-יסוד'), ובכללם יהדות, היסטוריה ופילוסופיה. מספר הקורסים הינו תלוי-החלטה מוסדית: יש המרבים ויש הממעטים. מכל מקום, הסטודנט אינו רשאי לוותר עליהם. זוהי אפוא 'ברית-מחדל', שאפשר אמנם להסתגל אליה מתוך חוסר בררה, אך עדיף להפיק ממנה 'רווחים' אקדמיים מהנים.

עניינו של המאמר בהדגמת הוראתה של יחידת-לימוד אחת (של מגילת שיה"ש, כחלק מקורס בנושא "עיונים בחמש מגילות") בקבוצות לימוד, שאף שכפו עליהן הר כגיגית, אמרו: "רוצות אנו".

בחלקו הראשון של המאמר מתוארים שלבי ההוראה של מגילת שיה"ש כפשוטה, כפרשנותה האלגורית הקלסית (הנורמטיבית הלאומית), כפרשנותה המסורתית הדרמתית המאוחרת, ודרך זיקתם של שני שירי שואה אליה. בחלקו השני – תיאור מהלכו ומסגרותיו של מחקר איכותי (צבר בן-יהושע, 1990, 2001; דנזין ולינקולן, 1994, 1998; גופה ולינקולן, 1981; שטראוס וקורבין, 1990) שליווה את הלימוד.

שאלת המחקר כפולה:

1. איך להפוך לימוד של 'ברית-מחדל' כפויה ללימוד מעורר השראה?
2. מהי תרומת הוראה בין-תחומית ללימוד מהנה של 'ברית-מחדל' כפויה?

תיאור שלבי ההוראה

1. הקשיים בקריאת המגילה כפשוטה

למידה משותפת של שמונת פרקי המגילה ללא פרשנות נלווית מציבה לפני הלומד קשיים לא מעטים, המעוררים תמיהה על עצם היכללותה בין ספרי הקודש. כך, למשל, אין בכל המקרא חשיפה מפורטת של מעשה אהבים של זוג שאינו נשוי כחשיפה המצויה במגילת שיה"ש, שתיאורי האהבה בה חיוביים, תמימים וטהורים, בניגוד למקרא, שבו מופיע השורש אה"ב בהקשר נשי לא טהור, בדרך כלל.

הכתוב אינו מפרש אם תיאוריו הנועזים ראליסטיים – ואז יפה להם הצינעה – או שמא הם מתארי חלום.

גם הזיהוי הסוגתי בעייתי (אוסף שירים? דרמה? סיפור?) וכן מעמדם החברתי של הגיבורים הראשיים (רועי-צאן או בני-מלכים?) ומספרם (שניים? שלושה?). מצטרפת לכל אלה עובדת היעדרו של שם האלוקים מהמגילה, המעידה, כביכול, על חילוניתה. ואין זו אלא רשימה חלקית (פוקס וקליין, 1994; חכם, תשל"ד; זקוביץ, תשנ"ב).

אין להתפלא אפוא שכבר ר' יוסי ור' יהודה חלקו בשאלת קדושתה הקנונית (מסכת ידעים ג ה; הרן, 1996). אולם משהוכרעה (ברכות כז עב), אין חולקים על קדושתה ומציעים מפתחות שונים להבנתה.

2. פתרונות קלסיים: אלגוריה לאומית

חז"ל ופרשני ימה"ב בעקבותיהם, ראו במגילה אלגוריה לאומית, המגוללת את הקשר ההיסטורי בין אלוקים לעמו, ולא נבדלו זה מזה אלא בפיענוח פרטי האלגוריה.

רש"י וראב"ע נבחרו לייצג פרשנות זו. שניהם גורסים פיענוח לאומי ונבדלו בקביעת נקודת הזמן שבה נוצר עם ישראל (רש"י: מצרים; ראב"ע: אברהם אבינו), ובאפיון הדוברת: לדעת רש"י, הרי היא אישה שבעלה נטשה, המשחזרת את ימיהם המשותפים ומייחלת לחידושם, ואילו ראב"ע סבור שהנה נערה, ההולכת ומתבגרת במהלך המגילה. קיים גם הבדל באופי הפירוש, הנחלק מראש ובאופן עקבי על ידי ראב"ע לשלושה רבדים (מילולי, ענייני ואלגורי), ואילו אצל רש"י הרובד האלגורי הוא דומיננטי.

במהלך השיעור עלו תגובות צפופות, כגון גיחוך נוכח הענקת משמעות פולחנית לאומית-דתית לאיברי גוף { "שדיים" = בדי הארון (א 13); משה ואהרן (ד 5); שני לוחות הברית (ז 4) או מלך וכהן גדול ודניאל, חנניה, מישאל ועזריה (ז 8) }.

דרכו של רש"י לתת פירושים שונים לאותו מושג המופיע במקומות שונים במגילה, עוררה תמיהה בקרב הלומדים. בתשובה לכך ציינתי כי רש"י מתאים את פירושו לנקודת הזמן ההיסטורית שהמשל מתייחס אליה, וכי אינו חוזר על אותו פירוש, כי אינו מחשיב את המגילה כטקסט שירי, אלא כטקסט נבואי. הסבר זה עורר בלומדים השתאות והערכה. שוב לא הורמה אף לא גבה אחת, כשנתקלנו בזיהוי שונה של 'שומרי העיר' במקומות שונים במגילה { משה ואהרן (ג 3) ונבוכדנאצר וחילותיו (ה 7) }.

להפך:

"מדהים כמה הוא עקבי."

או:

"לא פלא שכחר בנבוכדנאצר, הרי השומרים מתעללים בה. לכן הוא

(=רש"י) חייב לפרש שמדובר באויב..."

הלומדים בשתי קבוצות המחקר הופתעו מדברי ההקדמה של רש"י לפירוש שבהם הוא מתייחס למתודה שבחר – אחת מתוך אחדות, המוזכרות על אתר. כך הפכו שותפים לדילמת הפרשן בבחירת הכלי המחקרי המתאים לו ולמושא מחקרו. הנה 'מתודות' מדרשיות שלא בחר בהן: (1) "יש סודרים כל הספר הזה במדרש אחד"; (2) "ויש מפוזרים בכמה מדרשי אגדה"; (3) "ויש מקראות לבדם ואינם מתיישבים על לשון המקרא וסדר המקראות". רש"י ברר מבין אוצרות חז"ל רק את המדרשים היוצרים רצף היסטורי המתאר את קורות יחסי אלוקים ועמו, כלשוננו:

ואמרתי בלבי לתפש משמעות המקרא, לישיב ביאורים על סדרם, והמדרשות מרבותינו אקבעם מדרש ומדרש, איש איש במקומו, ואומר אני שראה שלמה ברוח הקודש שעתיד ישראל לגלות גולה אחר גולה, חורבן אחר חורבן [...] ולזכור חיבה ראשונה אשר היו סגולה לו מכל העמים [...]

את בחירתו העקרונית באלגוריה מנמק רש"י – אגב 'גיוס' תהילים סב 12 וסנהדרין לד ע"א – בכך ש"אין לך מקרא, שיוצא מידי פשוטו ומשמעו, ואף-על-פי שדברו הנביאים דבריהם בדוגמא צריך ליישב הדוגמא על אפניה ועל סדרה, כמו שהמקראות סדורים זה אחר זה". הסטודנטים חוו לא רק את ההימצאות ב'בית היוצר' של הפרשן, אלא גם את שיקולי דעתו, שלפליאתם דומים במהותם לשיקולי-חקר שהם עצמם נדרשים להפעיל בעבודתיהם. הנה דוגמה לאחת ההערות:

"ממש גישה מודרנית. דומה מאוד לכל מבוא בעבודת מחקר רצינית".

מאידך גיסא, הזדעזעו מגישתו של ראב"ע הדוחה בהקדמתו כל גישה פרשנית שאינה עולה בקנה אחד עם פירושו: ("את כולם ישא רוח כי הבל המה").

"קצת כבוד! יש גבול להתנשאות".

"איך הוא מרשה לעצמו, שיקפיד על כבודם של אחרים".

"איפה הענווה המאפיינת תלמידי חכמים?!"

3. פירוש המלבי"ם: אלגוריה פרטית

המלבי"ם (רבי מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל, מגדולי הרבנים, הדרשנים והפרשנים של המקרא במאה הי"ט) מבטל לחלוטין כל פרשנות אלגורית-לאומית וממירה באלגוריה פרטית. הוא מבחין בשני רבדים: הגלוי – הוא ה"משל", והסמוי – הוא ה"מליצה". בבסיסו של הרובד הגלוי – המשל – סיפורה של רועת-צאן מאוהבת ברוצה-צאן כמותה, המתקשה להיפגש עימו, מפני שהמלך שלמה – בעל-מאה ולפיכך גם בעל-דעה – חפץ בה; ומאחר שהיא משיבה את פניו ריקם, הוא כולאה בארמונו. היא אינה מוותרת ובורחת

סיפור המגילה, לפי המלבי"ם, הוא אלגוריה לסיפור חייו הפרטי של שלמה, המלך ההיסטורי, שלא הצליח להכריע בחייו בין כוחות-גוף חומרניים שואפי ממון, תענוגות-בשר, כבוד ומשרה ובין כוחות-נפש רוחניים, השואפים לאסוף חכמה ודעת ולדעת את ה'. הרוצה היא משל לנשמתו. הרוצה – משל לאלוקים. שלמה – משל לכוחות-גוף. בנות ירושלים – שומריו הגוף. כליאת הרוצה – משל לניצחון חומר על רוח. בריחתה – ניצחון רוח על גוף. חמש הבריחות הן משל לחמש ההתגלויות שחוה שלמה, ובכללן יום פטירתו, שבו חזרה נשמתו לאלוקים.

כל חייו נכסף המלך לראות את פני השכינה ומנעוהו תאוותיו, יצריו וגופו, להוציא פעמים ספורות שחוה בהן התגלות אלוקית. רק במותו נתמלאה משאת נפשו, כי התאחד עמה לנצח.

ייחודו של הפירוש הזה אינו רק בשונותו המובהקת מרופה של הפרשנות הנורמטיבית המסורתית, אלא גם בהגדרותיו הסוגתיות (הז'אנריות). לפי הגדרות אלה, מגילת שיה"ש הנה דרמה בת חמש מערכות ואפילוג (ח-8-14) – המכונה "שיר האלף" – שעניינו באחות הקטנה של רועת-הצאן מפותחת האיברים, הנמשלת, לדעתו של המלבי"ם, ל'שכל הנקנה'. בתשובה לשאלה, מה יהא על כל הידע הנרכש על-ידי אדם ('רוח', בלשון, בניגוד ל'נשמה' הנצחית) כאשר ימות? הירד לטמיון – היצטרף אל גוף שסופו לעפר? – משיב המלבי"ם שאף הידע הזה ייכנס לעולם הנצח, אף כי מקומו למטה ממקום הנשמה, בגן עדן התחתון (פירושו ל-ח-4).

המגילה מכילה אפוא, לשיטת המלבי"ם, שתי עלילות: האחת – של 'אחות גדולה' – גיבורה ראשית, והאחרת – של 'אחות קטנה' – גיבורת משנה. הקונפליקט הדרמטי, המעמת מאבקי גוף ונפש, חומר ורוח, ארציות ושמימיות, נחתם בניצחון הנצחי על הארצי.

מגילת שיה"ש הנה, על פי פירוש המלבי"ם, אופטימית ביסודה. כוחות גוף סופם שינוצחו על ידי כוחות נפש מולדים ונרכשים, ומסכת חייו של המלך שלמה יכולה לסמן דרך לכל אדם.

אפיון המגילה כדרמה בת חמש מערכות חייב התבוננות מחודשת בסוגת הדרמה הקלסית היוונית העתיקה בעלת חמש המערכות, גיבורים, קונפליקט, אקספוזיציה, סיום ובתווך – סיבוך, הוא הפסיכומכיה (מגד, תשכ"ז; הלפרין, תשל"ח; אוכמני, 1976; אררט, תשנ"ז) – מרכיבים המצויים, לטעמו של המלבי"ם, גם במגילה.

זיקה נוספת של המלבי"ם לטרגדיות היווניות היא בתיאור תפקידן של בנות ירושלים, המזכיר במידה רבה את תפקיד המקהלה בטרגדיה היווניות. אך בניגוד למקהלה, אשר נוהגת בנייטרליות, משהה מתחים, מבהירה סתומות, מנסה לכוון, להאיר, בלי לנקוט עמדה (דיקמן, אצל סופוקלס, 1969), "בנות ירושלים", אליבא דהמלבי"ם, אינן נייטרליות, אלא בנות דמותו של שלמה המלך, המזוהה עם נטיות חמרניות, ארציות.

אולם, בניגוד לטרגדיה היוונית, אין 'דרמת שיה"ש', אליבא דהמלבי"ם, מקפידה על שלוש האחדויות (מקום, זמן ועלילה), וכן מצויה בה גם גיבורת משנה, בנוסף לגיבורה הראשית. שני המאפיינים הללו טיפוסיים דווקא לטרגדיה השקספירית, המקיימת חמש מערכות כקודמתה העתיקה, אך מאפשרת שתי עלילות ומבטלת את שלוש האחדויות (מנדלוב ושלוי, תשכ"ו; נבו, תשל"ו).

ומאחר שאי אפשר להתעלם מדמיון 'דרמת שיה"ש' לטרגדיות יווניות ושקספיריות, מן הראוי לבדוק את מידת התמצאותו של המלבי"ם בספרות קנונית שאיננה יהודית, מחד גיסא, ואת הלגיטימיות של 'השאלתה' לצורך פרשנות של ספרות יהודית מובהקת, מאידך גיסא.

ואכן, בתשובה לשתי השאלות האלה, הוסבר ללומדים כי גם הפרשנים, הפילוסופים והמשוררים של ימי הביניים (למשל דונש בן לברט, שמואל הנגיד, ריה"ל, רשב"ג ומשה בן עזרא) היו מעורים היטב בתרבות ערב ושאלו ממנה מוטיבים, דרכי עיצוב, מוסכמות כתיבה וסוגות ספרותיות (פגיס, 1986). הרחבה בעניין זה חורגת הרבה מעבר למסגרת הלימוד המתוכננת, על-כן הסתפקתי בתשובה זו, ואת המעוניינים הפניתי למקורות מידע (גלר, תש"ס).

העיון המשווה נחתם בהדגשת ההבדל המובהק בין הספרות הטרגית המערבית לבין פרשנות המלבי"ם למגילה. הובהר ללומדים שבניגוד לתחנת הסיום הקטסטרופלית של הגיבור הטרגי, שהמשגה שביצע הוא גורלי ובלתי הפיך (הלפרין, תש"ם; דיקמן, אצל סופוקלס, 1969), אין המקרא גורס מהלכים בלתי הפיכים (אררט, תשנ"ז). לעולם פתוחה הדרך לתשובה. גיבורי המגילה מהלכים בנתיבים אופטימיים. מותו של שלמה אינו טרגדיה. נטישת העולם הזה נתפשת כחיובית ביותר, מפני שהיא מכריעה קונפליקט דרמטי בלתי ניתן לפתרון בחיי העולם הזה, בין נהייה אחר חיי-חומר לבין שאיפה למיצוי חיי-רוח.

מגילת שיה"ש הנה דרמה, לפי תפיסתו של המלבי"ם, אולם איננה טרגדיה. הבדל זה אינו רק הבדל של תכנים, אלא של נורמות קנוניות יהודיות, שלפיהן העולם הזה אינו אלא פרוזודור לטרקלין, לעולם הבא (רבנו מכיר, מהדורת תשי"ח; מונק, 1976). לפיכך, המלבי"ם לא חצה מעולם את הקווים ולא קיצץ בנטיעות. הוא היה ונשאר בתוך החומות.

פרשנות המלבי"ם עוררה סערת רגשות עצומה בקרב תלמידי הקורס, הן בשל התנגדותו העקרונית לפרשנות נורמטיבית מסורתית רבת-שנים והן בשל הישענותה של פרשנותו על הגדרות ז'אנריות מערביות שאינן יהודיות. הנה שתי דוגמאות לתגובה עניינית:

"חז"ל הם לא טאבו עבור דתיים?! איך הוא יוצא נגדם, ובזלזול כזה?!..."

"מה יש לרב יהודי לחפש בספרות גויית?!"

ודוגמה נוספת, אירונית:

"המלבי"ם הוא אורתודוקס או מתחזה?!"

אולם נראה היה שהרוב המכריע של הלומדים הפנים הן את הצורך האמתי של הפרשן לתור אחר הפיתרון הנכון בעיניו, גם אם אינו תואם לפתרון קודמיו, והן את העובדה – השערה שאומתה במחקר האיכותי, שיתואר להלן – כי למרות המרחק הדיסציפלינרי והתרבותי בין 'רומא וירושלים', ניתן להצביע על נקודות-מגע ביניהן. כמו-כן הופנם הצורך בחשיפת המקבילות היווניות והשקספיריות החיוניות, לדעתי, בייחוד למערכת ההכשרה להוראה, המופקדת על עיצוב פניה של חברה רב-תרבותית (הורוביץ, תשס"ו; 2006 – מאמרים אחדים).

4. עיון בין-תחומי

1.4 להבהרת חיוניותה של הוראה בין-תחומית

כאמור, לימוד מגילת שיה"ש בקורס הזה נשען על מקורות מתחומים שונים: נוסף על הפרשנויות הקלסיות נכללה בו גם התבוננות בסוגות הטרגדיות, שהוזכרו לעיל, כמו גם עיון בשירי "שיר השירים" לאלכסנדר פן וליעקובוס קמבנליס, שיתוארו בהמשך. מאחר שכך, מתבקש כאן איזכור תמציתי של חשיבות ההוראה הבין-תחומית.

הוראה בין-תחומית, המכונה גם הוראה לפי נושאים (thematic teaching), הוראה אותנטית והוראה אינטגרטיבית – מדגישה קשרים טבעיים ואמיתיים בין תכנים בנושא מסוים, שמקורם במקצועות שונים, לבין החיים היומיומיים, ותוצאותיה מתייחסות לתחום הקוגניטיבי ולתחום האפקטיבי במשולב (ברודר, 1998; וקס, אינטרנט).

הוראה זו מיישמת תאוריות למידה המתמקדות בתלמידים, בצורכיהם וביכולתם ומאפשרת להתמודד עם שונותם ועם הצורך לספק לכולם את צורכיהם (גרדנר, 1996; בראון, אינטרנט). הדגשת המשמעות של החומר הנלמד ושל זיקות חומרי זה לזה מאפשרת הבנה מעמיקה וגמישה יותר של הנלמד. הדגשת הרלוונטיות מקלה ומסייעת להבנת המשמעות (לוינ, אינטרנט).

הוראה בין-תחומית, המחפשת קשרים בין-תחומי-דעת – מפתחת סקרנות ומעורבות, מעודדת ומעמיקה למידה (שמיר, תשנ"א; ניומן והגה, אצל לוין, אינטרנט); מאחר שהיא נתפשת כרלוונטית לתלמיד (כהן, תשנ"ו), היא מעודדת התמודדות גמישה והוליסטית עם בעיות. אלה הסיבות העיקריות שבגינן נבחרה שיטת ההוראה הבין-תחומית להשלמת העיון במגילת שיה"ש. המפגש עם טקסטים מתחום-דעת שאינו מקרא נועד לפתח סקרנות, המעוררת מוטיבציה המעמיקה למידה. מפגשי 'ישן' ו'חדש' נועדו לסייע להעמקת הרלוונטיות של הכתבים העתיקים. גיוון היצירות ביקש לעורר אפקטים ריגושיים, מחד גיסא, ולאפשר התחברות של כל סוגי הלומדים – מאידך גיסא.

2.4. זיקת "שיר השירים" לאלכסנדר פן למגילה

הִנֵּךְ יָפָה, רַעֲיָתִי, הִנֵּךְ יָפָה. (לְמִי הַשִּׁיר, אֶל מִי כָנָפוּ הָרוּחָהּ?) יוֹנִים עֵינֶיךָ, שׁוֹשְׁנָה בֵּין הַחוּחִים. (שְׁחוּרִים אִימֶךָ, לְהִבֵּת הַחֲרוּכִים!) לוֹ שׁוּבִי, שׁוּבִי, נִחֲזָה בְךָ, שׁוֹלְמִית. (זְכֹרֹן הָאֶפֶר אֶת נִדְרוֹ עָלֶי מְמִיט!) הַנִּצְנִים נִרְאוּ בְּאַרְץ. קוֹל הַתּוֹר. (אֲנִי נִשְׁבַּעְתִּי עַד אַחֲרֵית-יָמִי לִנְטֹר!) אֲנִי נִשְׁבַּעַת לַיָּמִים וְלַלֵּילוֹת – לֹא יִשְׁתַּקּוּ דְּכָאִי קָלְלוֹת וְחִלְחָלוֹת. אֶת חֲרוֹנִם אֲנִי מִשְׁקָה בְּדָם שָׁנִים.	אֲנִי חִבְצֶלֶת הַשָּׁרוֹן (אֲמִי, אֲמִי, עֵינֵי זֹכְרוֹת הַכֹּל!) שׁוֹשְׁנַת הָעֵמְקִים (אֲמִי, אֲמִי, חַי בּוֹכִים בְּלִי קוֹל!) שְׁחוּרָה אֲנִי (הוּ, אֲמָא-לֵב, קֶרְעֵי תִמְרוֹת עָשׂוֹן!) נְאוּהָ אֲנִי (תָם וְנִשְׁלָם – כְּבָשׂוֹן...)
---	---

שיר השירים לחבצלת כבשנים.

מילונו הפיוטי של שיר בלדי זה (1985) שאוב מהמגילה: בנוסף לשמו, נזכרים בו "חבצלת השרון", "שושנת העמקים", "שחורה אני", "נאוה אני", "הינך יפה רעיתי", "יונים עיניך", "שושנה בין החוחים", "שובי ונחזה בך", "שולמית", "הניצנים נראו בארץ" ו"קול התור". חזרה הכפולה על "הינך יפה רעיתי" מזכירה חזרות דומות במגילה. הדוברת היא אישה ובשני המקורות תיתכן פרשנות לאומית ופרטית, כפרשנות של חז"ל ופרשני ימה"ב והמלבי"ם.

ואף על פי כן, זיקתו של השיר לתשתיתו הפוכה לכתחילה. כל מה שנתון בין סוגריים, בתוספת ארבע השורות החתומות את השיר, מהופך

3.4 זיקת "שיר השירים" ליעקובוס קמבוליס למגילה

אמרו, בנות מאוטהאונן, הגדנה, בנות בלזן ראיתן את אהבתי?	מה יפה אהבתי בשמלת החול הפשוטה שלה, מסרק קטן בשערה. איש לא ראה. איש לא ידע עד מה יפה היתה.
ראינו אותה קפואה בככר גדולה, מספר על זרועה הלבנה כוכב צהוב לה על לבה...	הגדנה, בנות אושונין, בנות דכאו, אמורנה ראיתן את אהבתי?
מה יפה אהבתי בשמלת החול הפשוטה שלה, עם מסרקון בשערה. איש לא ראה. איש לא ידע עד מה יפה היתה.	ראינו אותה במסע ארוך, שוב לא לבשה את שמלתה ואין מסרקון בשערה.
	מה יפה אהבתי כה יקרה היא לאמא שלה ולנשיקות שפתי אחיה. איש לא ראה. איש לא ידע עד מה יפה היתה

גם מילוננו הפיוטי של שיר בלדי זה (1963) שאוב מהמגילה: הפנייה לבנות מטהאוזן, אושוויץ, דאכו ובלזן, המנוסחת בלשון: "ראיתן את..." – כנוסח המגילה – מקבילה לפנייה לבנות ירושלים; בשני המקורות קיימת תשובת נמענים – כבמגילה; דמויות אם ואח משותפות לשני המקורות ובשניהם מוזכרים שמלה וכתונת. בשיר עובר האני-השר בין מחנות ריכוז אחדים – בדומה למקומות-התרחשות אחדים במגילה – ובשני המקורות ניתן לבאר את החוויה האישית כחוויה לאומית. אולם, גם זיקתו של שיר זה לתשתיתו הפוכה לחלוטין. אופני השימוש במגילה אירוניים. השיר בוחן בכאב את אי-התממשותו של חזון המגילה במציאות. נעדרותו של אלוקים זועקת לשמים. שני השירים הבלדיים הם מעין 'דרמות מוקטנות': יש בהם – כמו בדרמה – עלילה, סצינות, גיבורים, שיח וקונפליקט. אולם, לעומת סיומם הקטסטרופלי של שירים אלה, המגילה נחתמת בנימה אופטימית.

רוב הלומדים הופתעו מעצם הצגת השירים הללו בשיעור מקרא ופקפקו בקול רם בלגיטימיות של המעשה.

"אין לך גבולות?! הכול אפשרי?! תנ"ך הוא עתיק וקדוש ואני לא בטוח שהמשוררים דתיים כמו הפרשנים".

היו שהשיבו:

"זה דווקא מעניין. לזה אולי קוראים 'תורת חיים'?!"

המחקר האיכותי שיתואר להלן התייחס, בין השאר, גם לסוגיה זו.

תיאור המחקר האיכותי

1. תיאור קבוצות המחקר

קבוצה א מנתה שלושים ושניים סטודנטים (שנים עשר גברים ועשרים נשים). להוציא שני סטודנטים מסורתיים, אשר למדו בבתי ספר תיכוניים דתיים, כל שלושים הסטודנטים למדו בבתי ספר כלליים. גיל הסטודנטים היה בין עשרים וחמש עד ארבעים ושתיים. הגיל הממוצע: עשרים ושמונה. לכולם הייתה זו שנת הלימודים השנייה, ולכולם הייתה התנסות קודמת בתחום לימודי-יסוד ביהדות, בשנת הלימודים הראשונה.

קבוצה ב כללה שלושים וחמישה סטודנטים: ארבעה עשר גברים; עשרים ואחת נשים. להוציא סטודנט אחד, כל השאר למדו בבתי ספר תיכוניים כלליים, ועשרים כבר למדו קורס אחד במקרא במסגרת לימודיהם האקדמיים. אף לא אחד מקיים אורח דתי / מסורתי. גיל הלומדים היה בין עשרים וארבע לשלושים וחמש. הגיל הממוצע: עשרים ושבע.

2. תיאור כלי המחקר:

- 1.2. בשיעור הפתיחה נכללו דיווח על תפקידן הפולחני של המגילות, תיאור סדר הלימוד הצפוי (מפשט – אל פרשנות) והצגת מקצת מתכניהם ומנימתם הגלויה והמפתיעה בנועותה של פסוקי הפרק הראשון. לאחר מכן ניתנו לסטודנטים **משובי פתיחה אנונימיים פתוחים**. בהסתמך על האנונימיות של השאלונים, נתבקשו הסטודנטים להשיב בגילוי-לב מלא על השאלות האלה:
- א. מהן ציפיותיך מלימוד מקרא במסגרת 'לימודי-יסוד'?
 - ב. לאור העובדה שכבר למדת מקרא במסגרת לימודיך האקדמיים, מהו יחסך למקצוע?
 - ג. האם מגילת שיה"ש נראית לך מגילה מעניינת? מאתגרת?
 - ד. מהן העדפותיך: לשמוע הרצאה פרונטלית, מלווה בביבליוגרפיה מתאימה, או להיות שותף פעיל בשיעור?

2.2. בסיום לימוד מגילת שיה"ש ניתנו משובים אנונימיים פתוחים, שכללו את השאלות הבאות:

- א. ממה נהנית (או לא נהנית) בלימוד מגילת שיה"ש?
- ב. האם להוראה שפתחה בהתוודעות 'נטולת עכבות' לפשט המקראי, היה חלק במעורבותך בשיעור? נסה להסביר את הסיבות לכך!
- ג. עתה, לאחר שהכרת מקרוב חלק מהפרשנות המסורתית למגילה, מהו יחסך לפרשנות זו? הצבע על פרשן שהפתיע אותך. נמק את בחירתך!
- ד. מה דעתך על שילוב טקסטים ספרותיים בלימוד המגילה? נמק!
- ה. עתה, לאחר 'ההתנסות האחרת' (השונה), במה השתנה יחסך ללימוד פרקי מקרא?

שלוש השאלות הראשונות מתמקדות במגילה ובפרשנותה. הרביעית – באספקט הבין-תחומי, שהוא מרכיב מתודי קבוע שלי בהוראת המגילות; החמישית היא שאלה מכלילה, שמגילת שיה"ש היא מקרה פרטי שלה.

3.2. בתום השנה האקדמית (לאחר שלמדו שלוש מגילות נוספות [קוהלת, אסתר ורות]) נערכו ריאיונות פתוחים עם שנים עשר מרואיינים: חמישה מקבוצת הלימוד הראשונה, ושבעה – מהשנייה; שלושה גברים ותשע נשים בגילאים מעורבים.

שני מרואיינים היו בעלי רקע דתי / מסורתי. הריאיון התקיים עם כל נחקר בנפרד ונמשך בין עשר דקות לעשרים דקות.

4. דיון בממצאים וניתוחם**1.4. דיון במשובי הפתיחה וניתוחם:**

אף על פי שהסטודנטים כתבו משובים פתוחים על-פי תמרורי-דרך שניתנו להם מראש, הם לא חויבו להתנהל על-פיהם. המשובים חולקו ליחידות באורך משפט או היגד. רוב ההיגדים היו ברמת משפט; במקרים אחדים היגד פלל יותר ממשפט אחד. ההיגדים קודדו וקובצו לנושאים. נעשה ניתוח תוכן ברמת המשפט או ההיגד (פֶּטוֹן, 1990).

בתשובה על שאלה 1 (מהן ציפיותיך מלימוד מקרא במסגרת לימודי-יסוד?) – רוב ההיגדים היו קצרים. חלקם – פרגמטיים, כגון:

"אין לי ציפיות מי יודע מה. צריך לעשות את זה וזהו".

"אני מקווה שלך אין ציפיות. תסכמי את החומר טוב ותשאלי רק על מה שסכמת".

רוב ההיגדים התייחסו לבחינה. שלושה בלבד שמחו על המפגש עם המגילה הזו, ששמעו שהיא 'חושפנית', 'מגילת אהבה', 'ארוטית' ומתארת את 'שבינו לבינה'.

תשובות אלו הגבירו את רצוני ללמד באופן שונה ולנסות 'להאהיב' על הלומדים את לימוד המקרא בכלל ואת המגילה בפרט: לא ייתכן ש'עם הספר' ישנא את ספריו.

בתשובה על שאלה 2 (לאור העובדה שכבר למדת מקרא במסגרת לימודיך האקדמיים, מהו יחסך למקצוע?) – היו היגדים קשים:

"רוב השיעורים היו מרדימים. לא שייכים לעולם שלנו".

"מה יחס? חסרים דברים אחרים להתייחס אליהם? ! דברי אתי על כסף ואיך עושים כסף. זה מעניין".

גם מי שהבין את החיוניות של הכרת התרבות היהודית, הציע 'הצעות ייעול':

"תנו לקרוא כמה טקסטים עקרוניים, כתובים ב'לשון בני-אדם', ותבחנו על זה בכמה שיותר מועדים".

נגד ביטויים חריפים אלה, היו ששמחו על 'חובת הכפייה' שהוטלה עליהם (עשרים היגדים), הן מסיבות עקרוניות:

"זו התרבות שלנו. באוסטרליה שרים ילדי ביה"ס כל יום את ההמנון ואצלנו בקושי מכירים את המנגינה. ותנ"ך זה לא המנון. זה הרבה יותר ממנו".

והן בשל עצם הרחבת הדעת מזה, והפקת לקחים – מזה:

"מה שלמדתי בתנ"ך היה לי חדש לחלוטין. הקורס על ספר מלכים לימד אותי משהו על הדמוקרטיה שלנו".
 "הבחינה במושגי-יסוד (כל סטודנט יהודי במוסד הנדון חייב לעמוד בה) הוסיפה לי המון כיהודי".

בתשובה על שאלה 3 (האם מגילת שיה"ש נראית לך מעניינת? מאתגרת?)
 התברר שהמגילה לא הייתה מוכרת לרוב הלומדים. היו שידעו על קיומה מהזמנות לחתונה, שפסוקיה לעתים מצוטטים בהן. הקבוצה הדתית/מסורתית הכירה את המגילה באופן שטחי – כתוצאה מביקוריה בבית הכנסת, או מאמירתה, בחלק מהעדות, בליל הסדר (לאחר ההגדה).
 אשר לשאלה האם המגילה נראית מאתגרת – הרוב השיבו בחיוב רב, כנראה לאור הסיום המפתיע של שיעור הפתיחה, אשר אפשר להתייחס לפסוקי הפרק הראשון כפשוטם ממש:

"מעניין איך הפרשנים יצאו מה'פלוונטר'. הרי אינך מתכוונת להתייחס לזה כמו שזה כתוב. את הרי דתית. אסור לך".

בתשובה על שאלה 4 (מהן העדפותיך: לשמוע הרצאה פרונטלית, מלווה בביבליוגרפיה מתאימה, או להיות שותף פעיל בשיעור?) הרוב המכריע העדיף את האופציה השלישית – אולי מפני שכבר התנסה בלימוד ממין זה בראשית השנה, שבה למדתי את מגילת קהלת. אולם היו, כצפוי, תגובות ציניות (שתיים בלבד = פחות מ-3%):

"תלמדי איך שתלמדי. העיקר: מעט, ברור ובחינה קלה".
 "הכי טוב: קלטת, שאפשר לשמוע ולראות בזמן פנוי, ותקשורת בדוא"ל".

מיותר לציין שמשווי-פתיחה אלה הגבירו את רצוני להפוך את לימוד המקרא למאתגר, רלוונטי ומהנה במידת האפשר.

2.4. דיון במשובים האנונימיים הפתוחים בסיום לימוד המגילה וניתוחם
בתשובה על שאלה 1 (ממה נהנית [או לא נהנית] בלימוד מגילת שיה"ש?)
 –ברוב המכריע של ההיגדים הובעה שביעות-רצון מהפרשנות המקוטבת כמו גם משירי אלכסנדר פן וקמבנליס.

"שמחתי להכיר את המלבי"ם. בחיים לא הייתי מגיע אליו. בחור נועז!"
 "נהניתי ממלחמת הדעות. זה חייב אותי לקחת עמדה. ואני נוטה למלבי"ם".

"אני מבין את התסכול של המשוררים: איך הפכה הבטחת המגילה לאכזבה נוראית בשואה?!"

כמה מהם שמחו על המפגש המלא עם כל עמודי ההקדמה של המלבי"ם לפירושו למגילה:

"אם לא היית קוראת אתנו ומפרשת לנו את דבריו, לא הייתי מאמין שזו דעתו. תאמיני לי שקראתי גם חלק ניכר מהפירוש. מרתק!!!"

גם העיון המשווה לטרגדיות קלסיות עורר עניין:

"חשבתי שרק רבנים בני דורנו מתמצאים בתרבות כללית. אני מכיר כמה 'רב-ד"ר' או 'רב-פרופ'. המלבי"ם הפתיע אותי. בכ"ז המאה ה-19. ספרת שהוא נלחם ברפורמים. אתם הייתה לו בעיה ועם יוונים לא? ...!"

שלוש לומדות טענו שעירבנו מין בשאינו מינו, ועדיף להשאיר את השירים בתחום הדעת שלהם (ספרות יפה). הן הוסיפו ואמרו:

"ובטח לא לבחון על כך".

היו (שמונה! = 12%) שקלטו את מגמת ההוראה הראשית שלי. הנה אחד ההיגדים:

"עשית את זה. אני ממש מחכה ל'מעורב ירושלמי' הזה. זה כיף. אחר'. ממש כדור-מרץ במקום 'ש'לפשוטו'".

וכמו ב"בגדי המלך החדשים" להנס כריסטיאן אנדרסן, שעבד גרסה עתיקה של הנסיך הספרדי דון חואן מנואל על בסיס ספרות יהודית וערבית (הראל, קרמן), נמצא גם היגדו של הילד התמים – המביט במציאות, כפי שהנה:

"לשאול אותי ממה נהניתי – סליחה, זה מתאים לאקדמיה? ! כאן לא מתנ"ס!"

בתשובה על שאלה 2 (האם להוראה שפתחה בהתוודעות 'נטולת עכבות' לפשט המקראי, היה חלק במעורבותך בשיעור?) השיבו רובם בחיוב רב:

"ממש כן. בכל מקצוע אחר נותנים לי להתמודד. רק במקרא הכתיבו לי איך לחשוב – בטח בתיכון – אך גם כאן".

בתשובה על שאלה 3 (עתה, לאחר שהכרת מקרוב חלק מהפרשנות המסורתית למגילה, מהו יחסך לפרשנות זו? הצבע על פרשן שהפתיע אותך) – התברר שברוב המכריע של ההיגדים הובעה התפעלות

"מעניין אם למד בילדותו בבתי ספר גויים, או שגילה את הטקסטים באופן עצמאי, כאוטודידקטים 'דוסיים' אחרים".

אחדים (עשרה) התרשמו מעקביותם של רש"י וראב"ע ומהצלחתם ליצור תמונה היסטורית מקפת של תולדות העם היהודי. הרשימה אותם גם בקיאותם העצומה במדרשי חז"ל:

"היום קל מאוד לאתר כל דבר. מאגרי המידע, האינטרנט פתוח לכל, אבל אז, אפילו הדפוס עד לא הומצא..."

אך היו גם חמישה היגדים שהדגישו שהפירוש 'מאולץ' ודרשני במידה רבה ולעתים רחוק מאוד מהרובד הגלוי.

בתשובה על שאלה 4 (מה דעתך על שילוב שירים בלימוד המגילה?) – מחצית ההיגדים מצאו את ההשוואה נועזת, והיו אפילו שהחשיבוה ככפירה בטקסט מקודש והתקשו להבין כיצד העזתי לשלב את השירים האלה בשיעור. אך שלושים ושלושה היגדים העריכו מאוד את כותבי השירים, הן בשל בקיאותם בתשתית והן בשל היכולת להעביר מסרים קשים בדרך של עימות טקסטואלי מכוון:

"הלוואי עלי הידע הזה והיכולת הזו. רש"י וראב"ע לא הכירו את השוואה. מעניין היכן הם היו שמים אותה במסגרת הפרשנות שלהם, לו הכירוה. המשוררים הכירו והביעו מחאה. כל הכבוד לך (ההדגשה במקור) שלא פחדת להביא אותם לשיעור".

בתשובה על שאלה 5 (עתי, לאחר 'ההתנסות האחרת' [השונה], במה השתנה יחסך ללימוד פרקי מקרא?) – ציינו רבים את האמפתיה שהם רוחשים למקצוע, למפרשים, לנחיצותם וגם לשילובם של טקסטים מתחום-דעת אחר.

"את ממש מחיה את המגילה, כמו שעושים ב'תאטרון לעם' עם 'אנטיגונה', למשל".

אולם לא כולם חשבו כך:

"עדיין צריך לדון מדוע בכלל כופים עלי לימוד תנ"ך, ועדיין, אם כבר כופים, למה לסבך את העניינים. למדי את המינימום וזהו".

זהו ההיגד החריף ביותר מבין חמישה (=7%), שהביעו מחשבות דומות, בנוסח מעודן יותר.

לסיכום, משובי הפתיחה והסיום מלמדים כי הוראת המגילה כפשוטה, כפרשנויותיה ובצירוף לתחום-דעת נוסף, הניחה את דעתם של רוב הלומדים, ואפילו למעלה מזה.

3.4. דיון בריאיונות הפתוחים וניתוחם

הריאיונות התקיימו בתום שנת הלימודים האקדמית, סמוך לבחינות סמסטר ב ולאחר שימוש במתודה דומה בשלוש מגילות נוספות: קהלת, אסתר ורות.

לריאיון זומנו שנים עשר מרואיינים בלבד: שלושה גברים ותשע נשים; שניים מהם בעלי רקע מסורתי/ דתי.

הריאיון הפתוח חשף בפני מין, גיל, רקע והיכרות בת שנה, בניגוד לכלי המחקר הקודמים, אשר היו אנונימיים. השאלה שנשאלו המרואיינים הייתה כללית ביותר: האם נהנית מ'ברירת המחדל' שנכפתה עליך – לימוד מקרא – בכלל, ומגילת שיה"ש – בפרט – או לא? פָּרַט והתייחס נא גם לשילוב טקסטים שיריים בהוראת המגילה.

עשרה מרואיינים (=83%) הביעו שביעות-רצון מלאה מאופן התנהלותו של השיעור. הם התייחסו לאווירה הלימודית המאתגרת; להיעדר מחיצות מרצה/סטודנט; לסיפוק שהפיקו מההתמודדות עם הפרשנות שנלמדה, וכן סברו ששילובם של השירים תרם לרלוונטיות של המגילה.

שני מרואיינים (16.6%) הטילו ספק בהבאתו של פירוש המלבי"ם לשיעור והן ב'גיוסם' של השירים.

"לא בטוח שהמלבי"ם 'כשר' בעיני כל הדתיים ולשני השירים בטח שאין מקום בשיעור תנ"ך".

יותר מזה:

"זה די מסוכן, לדעתי, ללמוד את הטקסט כפשוטו או כדרמה. מי אני ומה אני מול חכמינו? ! עובדה שהרוב חושב כמותם. עובדה שמעטים מכירים את המלבי"ם, אם בכלל..."

והיה גם מי שתהה על המתודה כולה משיקולים דתיים-חינוכיים, וכך אמר:

"צריך אומץ לפתיחות הפרשנית שהצגת בפנינו. לא בטוח שתצרי זיקה עמוקה לטקסט המקודש. ייתכן בהחלט שיקרה דווקא ההפך".

אולם גם המרואיינים הללו דיווחו על חוויה רגשית, שחיזקה את החוויה הקוגניטיבית, וגם על-כך שלהפתעתם החומר זכור להם היטב, על אף שעבר זמן מאז למדוהו, בניגוד למקצועות אחרים, שנשכחו, כאילו לא נלמדו מעולם:

"כנראה, כשאתה מעורב ומגלה עניין וגם נתקל בכל מיני גימיקים (=השירים), אתה זוכר".

בכל הריאיונות, שהתקיימו, כנזכר לעיל, לפני בחינת הסמסטר, עלה נושא הבחינה:

"אני מקווה שתתני בחירה גדולה: הבנו את העקרונות. לא על כולם צריך להיבחן".

בסיכומי של דבר, רוב המרואיינים דיווחו על שינוי בייחס המוקדם ל'בררת המחדל' שנכפתה עליהם. רובם דיווחו על הנאתם הרגשית-אינטלקטואלית-חברתית. הבלתי נסבל הפך אפוא לנסבל, אם לא למעלה מזה.

חתימה

הביסוס המדעי מאשר את האינטואיציה שכיוונה אותי להתמודדות אמיצה עם הפשט המקראי מחד גיסא, ועם השוואות בין-תחומיות – מאידך גיסא. לימוד כזה מאתגר, פותח ערוצי מחשבה ריגושיים ופרשניים והופך את הדיון בסוגיות מקראיות תמוהות, בלתי צפויות ו'אחרות' – למרתק וללונטי.

תרומתו של מחקר זה לחינוך בכלל – ולחינוך יהודי וללימוד מקרא בפרט – היא כפולה:

הוא תורם לפיתוח גישה ביקורתית ומטמיע גישה רב-תרבותית, המקבלת את האחר והשונה רב הפנים (פרשנויות יהודיות קלסיות ויצירות מאוחרות מזה, וחבורות לומדים מגוונות מזה) בלי לשפט.

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- | | |
|---------------------|--|
| אוכמני, ע' (תשל"ט). | אוכמני, ע', דרמה, תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים , א, ספרית פועלים, תל אביב תשל"ט, עמ' 149-153. |
| אררט, נ' (תשנ"ז). | אררט, נ', הדרמה במקרא , ירושלים, המרכז העולמי לתנ"ך, תשנ"ז, עמ' 11-3. |
| בר-און, ש'. | בר-און, ש', אינטליגנציות מרובות – אסטרטגיות הוראה ולמידה – באתר: http://www.levinsky.macam98.ac.il/sari/intel.html |
| גלר, י' (תש"ס). | גלר, י', המלבי"ם ומאבקו ברפורמים (על-פי כתבי יד ותעודות שטרם פורסמו), אורות יהדות המגרב, לוד תש"ס. |
| גרדנר, ה' (1996). | גרדנר, ה', אינטליגנציות מרובות, התאוריה הלכה למעשה , תרגום: אמיר צוקרמן, מכון ברנקו-ויס לטיפוח החשיבה, ירושלים 1996, עמ' 35-12. |
| דיקמן, ד' (1973). | דיקמן, ד', מבוא לאודיפוס המלך, בתוך: סופוקלס, אודיפוס המלך , מוסד ביאליק, ירושלים 1973, עמ' 11. |

- הלפרין, ש' (תשל"ח).
הלפרין, ש', על "הפואטיקה" לאריסטו, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן והקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ח, עמ' 83-135.
- הלפרין, ש' (תש"ם).
הלפרין, ש', פואטיקה לאריסטו, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, והקיבוץ המאוחד, תל אביב תש"ם, עמ' 14.
- הורוביץ, ט' (2006).
הורוביץ, ט', לבחינת זיקת שירת נעמי שמר למורשת המקראית – דיסציפלינה ומתודה, **כנס וירטואלי בינלאומי למורי מורים, פותחים שערים בהכשרת מורים**, בנושא: אל מול אתגרי החינוך וההוראה, 13.2.2006 - 15.2.2006, באתר: <http://vc2006.macam.ac.il>
- הורוביץ, ט' (2006).
הורוביץ, ט', תרומת הוראה בין-תחומית להוראת סוגיות מקרא חידתיות, דוגמה: חידת פרשת "וגר זאב עם כבש" (ישעיהו יא 9-6) בראי בין-תחומי, **כנס וירטואלי בינלאומי למורי מורים, פותחים שערים בהכשרת מורים**, בנושא: אל מול אתגרי החינוך וההוראה, 13.2.2006 - 15.2.2006, באתר: <http://vc2006.macam.ac.il>
- הורוביץ, ט'; ביגמן, ד'; פריד, ט'; ווקר, צ' (2006).
תיאור פרוייקט של הוראת סוגיות מקרא סיפוריות והלכתיות במבט בין-תחומי, **כנס וירטואלי בינלאומי למורי מורים, פותחים שערים בהכשרת מורים**, בנושא: אל מול אתגרי החינוך וההוראה, 13.2.2006 - 15.2.2006, באתר: <http://vc2006.macam.ac.il>
- הורוביץ, ט'; ביגמן, ד'; ופריד, ט' (תשס"ו).
"אל תשלח ידך אל הנער" (בראשית כב 12) – סוגיה מקראית במבט בין-תחומי, **ספר המאמרים של הכנס הבינלאומי של האגודה הישראלית לחקר החינוך היהודי והאגודה הישראלית לחקר תולדות החינוך**, בנושא: "חידושים והתחדשות בחינוך היהודי", אוניברסיטת תל אביב.
- הורוביץ, ט' (תשס"ו).
הוראת מקרא כפשוטו, כפרשנויותיו ובגישה בין-תחומית – מתודה והערכתה, הדגמה: מגילת קהלת, **קיוונים**, כתב העת המקוון של הכשרת המורים בישראל, <http://kivunim.macam.ac.il/inner.aspx?menu=1&innerPage=articleHome&id=14>
- הראל, נ'; קרמן, ד'.
הראל, נ', קרמן, ד', **סיפורים מאחורי הספרים**, באתר 'דף-דף': <http://www.dafdaf.co.il/Sofrim/Andersen/sofrimAndersenSipurim.htm>
- הרץ, מ' (1996).
הרץ, מ', **האסופה המקראית**, מוסד ביאליק ומאגנס, ירושלים 1996, עמ' 201-276.
- וקס, נ'.
וקס, נ', **הוראה בין-תחומית בבית הספר היסודי – מדוע ואיך?** – באתר: מדע וטכנולוגיה ברשת: <http://www.matar.ac.il/research/99.05.asp>
- זקוביץ, י' (תשנ"ב, 1992).
זקוביץ, י', **שיר השירים, מהדורת מקרא לישראל, פירוש מדעי למקרא**, עם עובד, תל אביב, מאגנס, ירושלים תשנ"ב, 1992, עמ' 3-5.
- חכם, ע' (תשל"ד).
חכם, ע', **שיר השירים, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 3-4.
- כהן, ח' (תשנ"ו, עורכת).
כהן, ח' (עורכת), **יישומים במיקוד**, חוברת רביעית, משרד החינוך, התרבות והספורט, תשנ"ו, עמ' 13.

- כליל-החורש, ח'. כליל-החורש, ח', **הלמידה, החקר והגילוי כשיטת ריבוי האינטליגנציות** – באתר: http://construct.haifa.ac.il/~hanochk/situations/lessons/multi_intelligences/multi_intelligences.htm
- לויז, ת'. לויז, ת', **על הוראה קונסטרוקטיביסטית והוראה אותנטית** – באתר: http://web.macam.ac.il/olzang/siah/docs/archive/constr/p1416_tirza.htm
- מגד, מ' (תשכ"ז). מגד, מ', **שפת התאטרון**, דביר, תל אביב תשכ"ז, עמ' 69-71.
- מכיר (רבינו מכיר) (מהדורת מכיר) (מהדורת תשי"ח), **ספר אבקת רוכל**, על ענייני משיח, יום הדין, נצחיות הנשמה ותחיית המתים ועוד"ב וענייני הלכה למשה מסיני ויצירת האדם, ירושלים תשי"ח, עמ' י"ט-כ"ח.
- מונק, מ' (1976). מונק, מ' (1976), **בנחבי הערכים**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים 1976, עמ' 144-145.
- מלבי"ם (מאיר לייבוש, מהדורת תשי"ז), **פירוש שירי הנפש על שיר השירים**, פרדס, ירושלים תשי"ז.
- מנדילוב א"א ושלוי, א'. מנדילוב א"א ושלוי, א', **שקספיר עולמו ויצירתו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"ו, עמ' 45.
- נבו, ר' (תשל"ו). נבו, ר', מהלך הטרגדיה, **הטרגדיות של שקספיר**, מאגנס, ירושלים תשל"ו, עמ' 9-21.
- סופוקלס (1969). סופוקלס (1969), **אנטיגונה** (תרגום, מבואות, הערות ונספחים: שלמה דיקמן), מוסד ביאליק, ירושלים 1969.
- פגיס, ד' (1976). פגיס, ד', **חידוש ומסורת בשירת החול העברית: ספרד ואיטליה**, כתר, ירושלים 1976.
- פוקס, מ' וקליין, י' (1994). פוקס, מ' וקליין, י', **עולם התנ"ך**, דודון-עתי, תל אביב 1994, עמ' 12-18.
- פן, א' (1985). פן, א', **שיר השירים, לילות כלי גג: מבחר שירים (בעריכת עוזי שביט)**. הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1985, עמ' 178. שיר השירים, בתוך: יעוז-קסט, ח', **שלושה דורות בשירה העברית בנושא השואה**, עקד, תל-אביב, עמ' 11.
- http://www.dafdaf.co.il/Sofrim/Andersen/sofrimAndersenSipurim.htm**
- צבר בן-יהושוע, נ' (1990). צבר בן-יהושוע, נ', **המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה**, מודן, תל אביב 1990.
- צבר בן-יהושוע, נ' (2001). צבר בן-יהושוע, נ' (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**, דביר, תל אביב 2001.
- קמבנליס, י' (1963). קמבנליס, י', שיר השירים מתוך: **הבלדה על מאוטהאוזן** (תרגום: אביבה אור-שלום, 1963). מופיע גם בתרגום אחר של חנה לויטן, באתר: <http://www.blabla4u.com/sites/blabla4u/ShowMessage-eng.asp?LangCode=Heb&ID=3274279> [http://he.israel-קלטת של מיקי תאודורקיס, שהלחין את "הבלדה על מאוטהאוזן", ניתן לשמוע באתר: /music.com/mikis_theodorakis/the_ballad_of_mauthausen](http://he.israel-קלטת של מיקי תאודורקיס, שהלחין את)

- שמיר, ח' (תשנ"א). שמיר, ח', הנושא הלימודי בכיתות היסוד, בתוך: משה זילברשטיין (עורך), **מבני הדעת של המקצועות וגישת אחדותיות בתכנון הלימודים**, משרד החינוך, התרבות והספורט, ירושלים תשנ"א, עמ' 110.
- שקדי, א' (2003). שקדי, א', **מילים המנסות לגעת, מחקר איכותני – תיאוריה ויישום**, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003.
- Brudeur, D.R. (1998). Thematic teaching: Integrating cognitive and affective outcomes in elementary classrooms, *Educational Technology*, 38 (6), pp. 37-43.
- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds). (1994). *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds). (1998). *The Landscape of Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Guba, E.G. & Lincoln, Y.S. (1981). *Effective Evaluation*. San Francisco: Jossey-Bass Inc. Publishers.
- Patton, M. (1990). *Evaluation and research methods* (2nd edition). Newbury Park, CA: Sage. Publications.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London: Sage Publications.

רבי יצחק עראמה הוגה שיטתי או מאסף לכל המחנות

מאת
יעקב קורצוויל

א. מבוא

ר' יצחק ב"ר משה ב"ר מאיר עראמה נולד בצפון ספרד, בשנת 1420 לערך, ונפטר בשנת 1492 באיטליה. שימש ברבנות בקהילות טאראגונה וברג'ה אשר באראגון. בתקופה זו התעמק בספרות הפילוסופית העברית והכללית. הדרשות הפילוסופיות שדרש לפני בני קהילתו מדי שבת בשבתו שימשו אחר כך בסיס לספריו, והן מגלות לנו את רוחב ידיעתו בספרות התורנית והפילוסופית כאחת.

ספרו המרכזי 'עקידת יצחק' מורכב מק"ה שערים.¹ כל שער בנוי על פי רוב משלושה חלקים:² החלק הראשון בוחן סוגיה מהפילוסופיה הדתית. הנושאים המועלים לדיון בחלק הזה אינם מופיעים לפי סדר הגיוני, משום שמחבר העקידת יצחק ראה עצמו ככול לסדר הפרשיות ולנושאים העולים מתוך העיון בפרשה. לא היה בכוונתו לכתוב ספר שיטתי.³

1. עיין שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, מוסד ביאליק, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 29, הערה 40.

2. בניגוד גמור למה שכתבה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, מוסד ביאליק, ירושלים ותל אביב, תשט"ז, עמ' 29: "כל שער הוא דרשה שלמה בפני עצמה, והדרשה נחלקת לשני חלקים: לדרישה ופרישה".

3. רוצה לומר: בכל ספר הכתוב באופן שיטתי ניתן להסיק על דעתו של המחבר מהאופן שבו הוא סידר את הנושאים שבהם הוא דן. הנה רי"ע פתח בשער הראשון בדיון בנושא ההוכחות ל'בריאה'. חכמי הפילוסופים פתחו את ספרם בהוכחות למציאות ה', ורק מתוך כך הגיעו לעסוק בבריאה, כפי שכתב הרמב"ם במו"נ, א, עא (עמ' 191): "אלא האופן הנכון בעיני... הוא להוכיח את מציאות האלוה והיותו אחד, ולשלול את הגשמיות בדרכי הפילוסופים, ודרכים אלה מבוססות על קדמות העולם... כאשר ייכנונו בידינו שלושת המבוקשים הנכבדים והגדולים בהוכחה מופתית אמיתית נחזור אחרי כן אל חידוש העולם". זאת בניגוד לחכמי הכלאם שרצו להוכיח את בריאת העולם, ומתוך כך להכריח את מציאות ה'. עיין למשל ברס"ג שפתח את ספרו 'אמונות ודעות' במאמר 'שכל הנמצאים מחודשים'.

האם מכך ניתן להסיק שר' יצחק עראמה הלך בדרכם של חכמי הכלאם ושדרכו נוטה מהפילוסופים וזאת היא שיטתו? או אולי הפתיחה בנושא זה הייתה מוכרחת משום שהתורה פותחת בבריאה: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ", והרי"ע נצמד לסדר הפרשיות? בשער סז פרק ב (קיא, א) ר"י עראמה גילה דעתו בפירוש כשחלק על ר' יוסף אלבו שהציב את מציאות ה' כעיקר הראשון, ואילו לדעתו בריאת העולם היא העיקר הראשון: "לא כמו שכתב החכם בעל העקרים בתחילת ספרו... ושנה את טעמו אל עיקר מציאות ה' יתעלה ואמר כי הוא היה העיקר הראשון אל התורה האלהית מה שביארנו ביטולו, אלא האמת הברור שחידוש העולם בעצמו הוא העיקר המיוחד אליה".

למרות האפשרות שביטויים אלו של העק"י מלמדים אותנו משהו על שיטתו, השערים הבאים של ספרו דנים בנושאים מחשבתיים ללא סדר רעיוני. לכן כתבנו שלא היה בכוונתו לכתוב ספר שיטתי.

החלק השני בספר הוא דרושים לפרשת השבוע. פעמים רבות נע ציר הדרשה כאן סביב פירוש מזמור תהילים או מדרשי חז"ל, המבוארים בהקשר להיבט הפילוסופי של העניין. סוגה זו של כתיבה היא יוצאת דופן בתקופתו של ר' יצחק עראמה. הדברים מגיעים עד כדי כך שהרב חיים ראובן רבינוביץ⁴ כתב:

היהדות הספרדית הקימה במשך הדורות פילוסופים גדולים, כמו הרמב"ם קרשקש הרלב"ג. כמה משוררים גדולים כמו ר' יהודה הלוי, שלמה אבן גבירול. כמה מדקדקים כמו יונה אבן ג'נאה ור' אברהם אבן עזרא. אך דרשנים מובהקים במספר מצומצם. ברם, זכתה יהדות ספרד להוציא דרשן גדול שבגדולים, והוא: הרב ר' יצחק עראמה. הוא נחשב כאביר הדרשנים, ואורו לא כהה עד היום הזה. ספרו 'עקידת יצחק' הוא מעיין לא אכזב, אשר ממנו שואבים הדרשנים מלא דליים עד היום. אין ספר דרושי שיוכל להתחרות בו מצד האיכות והכמות. יש בו מאה וחמשה שערים, ובכל שער כמה דרשות.

החלק השלישי של השער מכיל את הפירוש לפרשה בדרך של העלאת קושיות ותירוצן.

הבנת מבנה השער מועילה רבות לקורא המעוניין לעסוק בנושאים הפילוסופיים, ואין סיפק בידו לקרוא את השער כולו.

המקורות מהספרות המחשבתית העברית שר' עראמה מסתמך עליהם הם רבים ומגוונים ומעידים על רוחב ועומק ידיעתו בספרות לענפיה השונים. חלק נכבד מספרות הפילוסופיה היהודית היה ידוע לעראמה, והוא מזכיר את שמותיהם של הפילוסופים העבריים שהיו לפניו: ר' יצחק הישראלי, רס"ג, ר' שלמה אבן גבירול, רבנו בחיי אבן פקודה, אברהם בר חייא, ר' יצחק בן לטיף, ר' יהודה הלוי, ראב"ע, אברהם אבן דאוד, הרמב"ם, הרלב"ג, רבנו ניסים בדרשותיו, ר' חסדאי קרשקש, רבי יוסף אלבו ובן דורו, ר' אברהם ביבגו.⁵

ר' יצחק עראמה (להלן רי"ע) אינו מזכיר את פילון האלכסנדרוני,⁶ משום שפילון נשכח במשך שנים ארוכות מהזיכרון היהודי הקולקטיבי,⁷ והוחזר למקומו הראוי בתודעה המחשבתית היהודית רק על ידי ר' עזריה מן האדומים, שדן בו בספרו 'מאור עיניים'.⁸ ר' עזריה נולד בשנת 1513, כמה עשרות שנים אחרי שר' יצחק עראמה נפטר.

4. ר' יצחק עראמה, סיני ס', ירושלים תשכ"ז, עמ' קס-קסח.

5. הפניה חלקית לאזכורים ראה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, מוסד ביאליק, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 41-42, הערות 107-122. ר' יצחק הישראלי מובא בעמ' מב, ר' יצחק בן לטיף בעמ' לב.

6. עיין: וולפסון, פילון, א, ירושלים תש"ל, פרק ב, עמ' 74: "אם נכונה התשובה הניתנת, יזדקק פילון מתוך מחקרנו כפילוסוף בעל שיעור קומה".

7. עיין: נזיר אחיו, ב, ירושלים תשל"ח.

8. מאור עיניים, הוצאת צונץ, וילנא תרכ"ג; אמרי בינה, פרק ד, עמ' 82.

רי"ע כתב את ספריו בעברית. הוא מזכיר בספריו את שמותיהם של כמה פילוסופים יוונים: סוקראטס, אפלטון ואריסטו. מעניין כי כל הספרים שרי"ע מזכיר תורגמו מלטינית לעברית (ישירות או דרך הערבית). ככל הנראה, הסיבה לכך היא שרי"ע לא ידע לקרוא לטינית. רי"ע שאב את ידיעותיו בכתבי אריסטו מן התרגומים העבריים לביאורים האמצעיים של אבן רושד לאריסטו, ביאורים שבתוכם שולב גם תרגום של הטקסט האריסטוטלי. אף על פי כן, את ספרו של אבן רושד 'הפלת ההפלה' לא מזכיר רי"ע כלל. הוא מזכיר ספרים שנכתבו במקור בערבית רק אם הם תורגמו לעברית.⁹ מכך ניתן לשער שרי"ע לא ידע ערבית.

רי"ע מציין בחיבורו את שמותיהם של שלושה פילוסופים ערביים: אבן סינא, אלגאזאלי ואבן רושד. ספרו של אלגאזאלי 'כוונות הפילוסופים', המסכם את דעותיו של אבן סינא ותורגם לעברית, שימש לר' יצחק עראמה מקור ללימוד הפילוסופיה הערבית האריסטוטלית. גם ספרו האחר של אלגאזאלי, 'הפלת הפילוסופים', שתורגם גם הוא לעברית, מוזכר באריכות ב'עקידת יצחק'. לספר זה הייתה השפעה ניכרת על רי"ע. יש להניח שרי"ע מצא באלגאזאלי תנא דמסייע לתקוף את הפילוסופיה האריסטוטלית הצרופה.

רי"ע מצטט מספר הזוהר ומכנהו 'המדרש הנעלם'. כמו כן, הוא מתייחס לכמה מחכמי הקבלה הספרדית: רמב"ן, ר' יוסף ג'קטילה ור' יצחק ן' לטיף, אך אין הוא נכנס לדיונים וביאורים עמוקים הקשורים לעניינים אלו. מקור חשוב לידיעותיו של רי"ע בקבלה שימש לו פירושו של הרמב"ן לתורה. הוא מרבה לצטט מתוך יראת כבוד ומתוך הדגשה שדבריו שייכים לתחום ספרות הקבלה, אך מקפיד להעיר שדברים אלו הם למעלה מהשגתו. רי"ע לא היה איש סוד.

אחת הדמויות הנידונות והמוזכרות ביותר בספר 'עקידת יצחק' היא הרמב"ם. שמו מתנוסס כמעט בכל דיון פילוסופי בשערים השונים, ואף על פי כן, יחסו של ר' יצחק עראמה אל הרמב"ם אמביוולנטי. בכל שער שהנושא הנזכר בו נידון כבר על ידי הרמב"ם, מקפיד רי"ע להביא את דברי הרמב"ם. גם כאשר העקידה אינו סומך דעתו על דעת הרמב"ם, הוא נוקט לשון זהירה כלפיו. יתר על כן, הוא חולק לרמב"ם תארי כבוד:¹⁰ "והיסוד אשר יסדו בזה אביר הרועים הרמב"ם ז"ל בהקדמת אבות ובספר המדע". מאידך גיסא, הרמב"ם מואשם פעמים רבות על כך שנטה לדרך הפילוסופים: "וברוך היוודע מה בליבו (של הרמב"ם) וכל זה יוצא להם בהמשך אחר הפילוסופים הממששים באלו הדברים האלהיים כאשר יממש העוור".¹¹

9. רי"ע מצטט רבות מאלגאזאלי, בעיקר משני ספרים שכתב: הפלת הפילוסופים ו-כוונות הפילוסופים. לפי מה שטוען שטיינשניידר בספרו התרגומים העבריים בימי הביניים (כתוב בגרמנית), היו שלושה תרגומים לעברית.

10. 'עראמה, עקידת יצחק, פרעסבורג תשכ"א, שער לו, דף לג, א. (להלן: עקידת יצחק).

11. עקידת יצחק, שער יט, דף קסא, א.

דבריו של הרמב"ם לא הובאו אצל הרי"ע רק למען המחלוקת, אלא הם השפיעו על הרי"ע. ר' יצחק עראמה אמנם חולק פעמים רבות על דעת הרמב"ם, אך בפעמים אחרות הוא תומך יתדותיו ביסודות שיטתו. עקבות דעתו של הרמב"ם ניכרים היטב כמעט בכל סוגייה. מה פשר התייחסות זו של הרי"ע אל הרמב"ם? ננסה להשיב על שאלה זו בהמשך.

אחת הסוגיות שזכתה להתייחסות רחבה בספר 'עקידת יצחק' היא סוגיית 'בריאת העולם'. מכך ניתן להסיק שהאמונה ביסוד ה'בריאה' תופסת מקום מרכזי בהשקפת עולמו של רי"ע.¹² שורש הבריאה מצמיח לפי הרי"ע ענפים רבים. נפרט: סוגיית הנבואה נובעת, לפי דבריו, מהאופן שבו תופסים את בריאת העולם (שער לה). כמו כן, שאלת היחס לניסים מושפעת מהדעה בשאלה אם העולם קדמון או נברא (שערים יג, טו). עוד מקשר הרי"ע את המחלוקת הקשה על אודות רעיון מרכזיות האדם בעולם לשיטות החלוקות בשאלת בריאת העולם (שער ה).

יש בכוונתנו לבדוק את האופן שבו תופס הרי"ע את עמדתו של הרמב"ם בשאלת בריאת העולם. האם לדעת ר' יצחק עראמה הלך הרמב"ם בדרכי הפילוסופים והאמין בקדמות? במידה שהתשובה היא 'כן', יש לברר באיזו שיטה פילוסופית מדובר – שיטת אריסטו? אפלטון? או אולי סובר רי"ע שהרמב"ם האמין ביסוד הבריאה מן האין המוחלט? ננסה ללקט מתוך ההתייחסויות של הרי"ע בשערים שבהם הוא דן בסוגיה זו, כיצד הוא לומד מהי שיטת הרמב"ם.

כדי להקל על הקורא להמשיך לצעוד עמנו, נפרוש בפניו בקצרה כבר כאן את העובדות המתמיהות העולות מבין דבריו של הרי"ע על השקפתו של הרמב"ם בשאלת בריאה או קדמות.

בשער ד, העוסק בשאלה עצמה, אם העולם קדמון או נברא, כותב הרי"ע שלדעת הרמב"ם העולם נברא.

בשערים יג ו-טו מתבאר עניין הניסים. ר' יצחק עראמה טוען שההתייחסות הנכונה אל הנס אפשרית רק למאמין בבריאת העולם, ומכיוון שהרמב"ם, לדעת הרי"ע, האמין בניסים, הרי שהוא גם האמין בבריאה.

לעומת תפיסתו של רי"ע את השקפת הרמב"ם – תפיסה העולה מתוך השערים הנזכרים לעיל – הרי שלפני המעיין בשערים ה, לג ו-לה מצטיירת תמונה אחרת.

הנושא הנידון בשער החמישי הוא 'מרכזיות האדם בבריאה'. רי"ע טוען שהמחשבה שהאדם איננו 'נבחר הבריאה' מקורה במחשבת קדמות העולם. ומיד בסמיכות הוא כותב שלדעת הרמב"ם במורה נבוכים (להלן מו"נ), אין להתייחס אל האדם כאל מרכז הבריאה. מכאן ניתן ללמוד שהרמב"ם האמין

12. עקידת יצחק, שער ד, דף נה, א: "ואל יקל בעיניך התבוננות בזה הענין החמור כי הוא באמת יתד שכל הצלחת האדם תלוי עליו". הנושא של המשפט הוא ה'בריאה'.

בשער לה דן הרי"ע בתופעת הנבואה. גם כאן הוא מקשר את אופן תפיסת הנבואה לסוגיית הבריאה. הרי"ע טוען שמתוך שיטתו של הרמב"ם בנבואה עולה שהוא אינו מאמין בבריאה מן האפס המוחלט, וזאת בניגוד גמור למה שעולה מדבריו של הרי"ע בשערים הקודמים בנוגע לשיטת הרמב"ם. בפרקים הבאים נפרט ונוכיח את ההקדמה הזאת. בפרק המסכם נדון בהסבר אפשרי לסתירה המזדקרת מדברי הרי"ע ביחס להשקפת הרמב"ם.

ב. לדעת העקידת יצחק, האם – לשיטת הרמב"ם – העולם קדמון או נברא?

בשער הרביעי דן ר' יצחק עראמה בעניין השבת. לדבריו:¹³ "שביתת המעשים ביום השבת הוא מופת חותך על אמונת החידוש מהאפס המוחלט ברצון גמור". בהמשך הוא מתאר את ההתפתחות המחשבתית שהתרחשה בתפיסתו של אברהם אבינו. בתחילה היה אברהם פילוסוף, לכן אמר:¹⁴ "הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ". מכך מדייק הרי"ע:¹⁵

לא אמר בורא ולא יוצר ולא עושה כלשון הכתובים לפי שאלו הלשונות יורו על הפעולה הנעשית בבחירה ורצון כמו שהורה החכם בשאלות ג' וד' מהפלת הפילוסופים, אבל אמר קונה, לרמוז אל אופן בא השפע מאתו, ואמר שהוא דרך קנין, שהקנין הוא דבק לבעל הקנין ולא יפרד ממנו.

ה'רכוש' ('קניין' בלשוננו של ר"י עראמה) אמנם שייך לבעליו, וגם נשלט על ידי בעל הרכוש, אך הרכוש לא נוצר על ידי הבעלים. הכוונה היא שבתחילה אחז אברהם בתפיסה הפילוסופית שהעולם קדמון כפי שהאלוקים קדמון, ואף על פי כן, העולם איננו דבר נפרד מהאלוקות. וממשיך הרי"ע:

עד היות דבר ה' אל אברהם וכו', ושם הבטיחו על הזרע אשר גזר לפי איצטגנינותו שהוא עירי גבר מטבעו... ושם שאל במה אדע כי אירשנה, שכבר בא לכלל דעת שהבורא ברא העולם ברצונו אחר שלא היה... ומנהו והלאה נפרד הוא וזרעו המיוחס אחריו איתו באמונה זו מכל העמים אשר על פני האדמה.

אם כן, לאחר שהקב"ה נגלה אל אברהם, הוא האמין בבריאת העולם.

13. עקידת יצחק, שער ד, פתיחה, דף נא, א.

14. בראשית יד כב.

15. עקידת יצחק, שער ד, דף נב, א.

מדוע טוען הרי"ע שהנבואה שאברהם זכה לה הפכה את עולמו המחשבתי וגרמה לו להאמין בבריאה מן האפס המוחלט? האם הקשר בין 'נבואה' ל'בריאה' היש מן האין? הוא הכרחי? האופן שבו תופס הרי"ע את מושג ה'נבואה' ודאי מחייב את האמונה בבריאה מן האין. אם נבואה היא בריאה חדשה, ודאי שהיא מבוססת על האפשרות של שידוד מערכות הטבע בתהליך ההתגלות. אפשרות זו תיתכן רק לפי האמונה שהקב"ה ברא את היש מן האין, וממילא יש לאל ידו להתערב בטבע כרצונו.

יש לשים לב כי רי"ע טוען שהאמונה בבריאה עוברת בירושה מאברהם אבינו לעם ישראל, ואמונה זו מייחדת את בני ישראל. אולם גם הרי"ע מודע היטב לכך שגם המוסלמים והנצרים מאמינים בבריאה, ולכן הוא מוסיף: "האמנה כי אח"כ לאור תורתנו ראו אור רוב העולם ומעט מעט הכל יצאו מאצטגנינותם לבוא להודות ולהאמין בבורא העולם אחר שלא היה בחיוב אלא ברצון מוחלט".

מיד, בסמיכות לדיון ההיסטוריוסופי, יוצא הרי"ע בהתקפה חריפה על כמה מחכמי ישראל שהחזיקו בדעות הפילוסופים: "ואולם חכמי פילוסופי עמנו התאחזו באלו הדעות המקולקלות ומשורש הנחש הקדמוני יצא להם צפע פורה ראש לאחזו באמונת הקדמות, מהם שאמרוהו בפרסום ומהם שלוחשים אותו בלט ובחשאי". ייתכן שהרי"ע עראמה הוסיף והזכיר את העובדה שלאמונת הבריאה הצטרפו גם 'רוב העולם', כדי להעצים את הביקורת שהוא מותח על אותם הוגים יהודיים שאימצו, לטענתו, את תפיסת הפילוסופים. הנה, אפילו אלו שאינם יהודים, מדגיש הרי"ע, קיבלו מאיתנו את מורשתו של אברהם אבינו שהעולם נברא, ואם כן, כיצד אותם אלו שהם מזרעו של אברהם אינם מאמינים בכך?

מי הם אותם חכמי עמנו שלדעת הרי"ע גילו בפרהסיא שהם מאמינים בקדמות? ומי הם אלו שמסתירים את דעתם בדבר קדמות העולם? ר' יצחק עראמה אינו נוקב בשם המפורש בשער הרביעי של ספרו, אך אישיות אחת הוא מנקה מכל חשד והיא – הרמב"ם. בהמשך דבריו כותב הרי"ע:

והיה להם לצור מכשול ולאבן נגף דברי הרב המורה פרק כ"ה חלק ב' שאמר שאם השכל יכחיש החידוש כמו שיכחיש הגשמות שיחוייב שיפרשו הכתובים המעידים על חידוש העולם כמו שפירשו המורים על ההגשמה. אמנם, אחר שהשכל לא יכחישוהו אבל יאות אליו יותר ממה שיאות אל הקדמות, ראוי הוא שישאר הכתוב כפשוטו וכצורתו. והם נטלו רשות לעקור את הכל והפכו דבריו או פירשו מהם מה שלא רצה לפרש.

לדבריו של רי"ע, הרמב"ם אמנם טען שאילו היה הכרח היינו מפרשים את סיפור הבריאה לפי דעת אפלטון, אך לדעתו של רי"ע עראמה, הרמב"ם העלה אפשרות זו רק באופן תאורטי, ומצד האמת הרמב"ם האמין רק בבריאה מן

ג. שיטת הרמב"ם בסוגיית הנס, מנקודת מבטו של העקידת יצחק
 בפרשת נח מתחיל הרי"ע לדון בסוגיית הניסים. בשער טו הוא מגדיר בביאור רב מה היחס בין 'טבע' ל'נס':

הוא מבואר שנמצאו בעולם שני מיני טבעים: הראשון הוא המפורסם לא דעת ולא תבונה בו אבל נוהג על ענין אחד תמיד בלי השקפה למה ולמי ולמה ומתי כי הוא התנאי שהותנה עמו בעת הבריאה... אמנם השני הוא הטבע הזה המעולה הפועל ברצון ובחינה שכלית אשר הוא גם כן התנאי שהותנה עמו על טבע הבריאה כמו שכתוב תנאי התנה הקב"ה על הים שיקרע ועל האש שלא ישרוף. ומזה שכל מה שהוא נס לפי התנאי הראשון הוא טבעי לפי התנאי השני בלי ספק ועל זה האופן הולך זה הטבע המעולה השני.¹⁶

זאת אומרת שגם הניסים הם טבעיים, רק שמדובר בטבע עליון, שאינו נחשף לעיני המתבונן אלא מידי פעם בלבד, לכן הוא מוגדר כ'נס'. ברם, ההבדל המרכזי בין שני הטבעים הללו הוא בכך שהטבע השני, הרוחני, מופעל על ידי רצון ובחינה שכלית. בלשון אחרת, החכמה האלוקית והרצון האלוקי שולטים במציאות מאז ימי הבריאה, פעולתם אינה עיוורת כחוקי הטבע. הרי"ע מסביר מדוע לדעתו יש צורך לומר שהניסים הם טבע שני, ולא כפי שהיה ניתן להיאמר, שהניסים הם התערבות מחודשת, עכשווית, של הרצון האלוקי: "וצורך התנאי מעת הבריאה היה לבד להתרחק מחידוש הרצון האלוקי ושינויו באלו העניינים כמו שכתב הרב המורה פרק כ"ט חלק ב'".¹⁷ הרמב"ם במו"נ, חלק ב, פרק כט, מציין שהיו מחכמינו ז"ל שסברו שהניסים הם מקרים טבעיים לחלוטין, ובכל זאת הם מוגדרים כניסים משום שמדובר בתרחישים שהסיכויים שהם יקרו קלושים מאוד מבחינה סטטיסטית. כלומר, לדעתם של חכמים אלה יש רק טבע אחד, עיוור, ויש פעמים שבהן יתרחשו באופן טבעי לחלוטין אירועים שייתכנו בסבירות נמוכה לפי חוקי ההסתברות. אירוע מעין זה נקרא 'נס'. הרמב"ם דוחה עמדה זו וכותב שדבריהם: "דברים זרים מאוד".¹⁸ מיד אחר כך מסביר הרמב"ם את השקפתו בעניין הניסים.

16. שם, שער טו, דף קלב, א.

17. שם, שם.

18. מורה נבוכים (תרגום אבן תיבון), ב, ירושלים תש"ך (להלן: מורה נבוכים), פרק כט, דף נו, ב. אף על פי שהעקידה מצטט את הרמב"ם קרוב מאוד לנוסח 'אבן תיבון' ולכן השתמשנו בו - יש

בשער יג נוקב הרי"ע בשמו של הרלב"ג כמי שהשתדל לבטל את הניסים, ור"י עראמה משתמש בביטויים קשים כלפיו: "והני פילוסופי עמנו הם משתדלים בכל עוז לעוות עלינו את הכתובים להחזיר תהו ובהו המופתים היותר מפורסמים אשר נתפארו בהם הנביאים ע"ה. כאשר עשה לנו הרלב"ג והנמשכים אחר דעותיו".²⁰

לאחר שנאבק בפרשנות האנטי-ניסית של הרלב"ג, ניגש הרי"ע לברר את עמדתו של הרמב"ם בסוגייה זו. הרי"ע נוגע בנושא זה בשער יג, שם הוא דן בפרק לה של החלק השני של המו"נ. בפרק זה עוסק הרמב"ם בהבדלים בין המופתים שעשה משה רבנו לניסיהם של שאר הנביאים. עיקר טענתו של הרמב"ם היא שנבואתו של משה היא מוחלטת והיא היחידה שאי אפשר להכחישה, משום שרק הניסים של משה נעשו 'לעיני כל ישראל'.

ואולם, טענה זו של הרמב"ם נתקלת בקשיים גדולים בעימות עם הנס שעשה יהושע בגבעון, שעצר את השמש. עצירת השמש היא ודאי נס לעיני כל ישראל, ואם כן, נמצאת טענתו של הרמב"ם בקושיה. על כך כתב הרמב"ם: "וכאילו אמר שהיום ההוא היה אצלם בגבעון כגדול שבימי הקיץ שם".²¹

הנרבוני העיר על הדברים הללו של הרמב"ם: "קשרו בשני קשרים אצלם ושם".²² כוונתו של הנרבוני לומר שהרמב"ם טוען שהנס של עצירת השמש נאמר מנקודת מבטם של הלוחמים בגבעון; בעיניהם נדמה שהשמש נעצרה אף שמצד האמת היא לא נעצרה. לכן נקט הרמב"ם פעמיים לשון המייחסת את הנס אל הלוחמים בלבד – 'אצלם' ו'שם', והם שני הקשרים שקשר הרמב"ם, לדעת הנרבוני. ר"י עראמה מתנגד בחריפות להבנת הנרבוני ברמב"ם, משום שאם הנרבוני צודק, הרמב"ם ממעט את הנס של יהושע, ובכך הוא שותף לדרכו של הרלב"ג, המואשם בהוצאת הכתובים מפשטם על מנת להסביר את הניסים בצורה טבעית. לכן מסביר הרי"ע שכוונת הרמב"ם היא שהשמש אכן נעצרה, אך לא לזמן רב, אלא רק בשיעור שהאריך את היום של המלחמה עד השיעור של היום היותר ארוך בשנה. הלוחמים בגבעון,

19. ר' יצחק עראמה מציין להיזהר מההבנה שהבין הנרבוני בדברי הרמב"ם שם, וכך כתב: "רק השמר לך פן יפתה לבבך למה שכתב הנרבוני וייחסו אל הרב המורה בפירוש הפרק הנזכר שאמר שהעניין הנסיי הוא סעיף מדרך ההעברה שהניחו המדברים. חלילה לו מרשע כי הדעת המקולקל ההוא עניינו לפי דברו שאין בטבע דבר הכרחי, אבל שיחלק אל מאודי ומעטי". זאת אומרת שהנרבוני טוען כי הרמב"ם אימץ את התפיסה של חז"ל, אף שעפ"י פשט דברי הרמב"ם, הוא דחה אותה.

20. עקידת יצחק, שער יג, דף קיז, ב.

21. מורה נבוכים, ב, פרק לה, דף עה, א.

22. ביאור לספר מורה נבוכים, ב, וינא תרי"ג. פרק לה, עמ' מב, ב.

הנה עד כאן למדנו שהרי"ע מתאמץ מאוד להסביר שדעת הרמב"ם בניסים איננה כדעת הרלב"ג, שכן הרמב"ם מאמין שהנס הוא שידוד של מערכות הטבע, ואולם, טרם עמדנו על הסיבה לכך. נשאלת השאלה, מדוע חשוב לרי"ע לפרש את הרמב"ם בסוגיית הניסים כהתחדשות של רצון אלוהי? בהמשכו של שער יג כותב הרי"ע כך:

אולם, הסיבה הפנימית אשר הניעה החכמים האלו לשבש הכתובים ולבטל האותות והמופתים היא אשר נתמעטה דמות האדם בעיניהם ובפניהם צלמו יתבזה. באומרם כי איך יתכן שיכנעו הנמצאים העליונים השמימיים וכל שכן הנבדלים המניעים אותם לצרכי זה הנמצא השפל והפחות שתחלתו זמה וסופו רמה, וחלילה ליוצרים מהכניע יקר לזולל.²³

הקישור שיוצר הרי"ע בין הסוגיות הוא מרתק. הרלב"ג, שמעוניין במיעוט הניסים, עושה זאת, לדעת הרי"ע, משום שאינו רואה באדם את מרכז הבריאה. לפי טענה זו, לא ייתכן שהקב"ה יברא עולם שיש בו נמצאים עליונים וחשובים כל כך כמו גרמי השמים, ונמצאים אלו ישתנו ויפעלו על ידי נס לטובת האדם, שהוא שפל ביחס אליהם. אבל אם האדם הוא מרכז הבריאה, כפי שסבור הרי"ע – ולדעתו כך גם סובר הרמב"ם – ממילא ייתכן שהשמש תשנה מפעולתה לטובתו.

יש לתמוה אם הקישור שיוצר הרי"ע בין שתי הסוגיות הוא הכרחי. האם אכן הסיבה הפנימית למחלוקת בסוגיית הניסים היא שאלת מרכזיות האדם בבריאה, כפי שחושב ר' יצחק עראמה? אנו נדון בכך בהמשך.

כעת נשלים את התמונה ונראה כיצד המחלוקת בעניין הניסים – שהיא לדעת רי"ע תולדה מהמחלוקת בעניין מרכזיות האדם בבריאה – קשורה לשאלת בריאת העולם.

בשער החמישי עוסק הרי"ע בשאלת מרכזיות האדם בבריאה. מיד בפתחת השער הוא כותב:

משרש דעת קדמות העולם, ומגזע אמונת מציאותו על דרך החיוב שזכרנו יצאו כמה צפיעים כצפועונים משחיתים אחד מהם צפע וענף עץ עושה פרי רע ומר כל אוכליו יאשמו והוא כי אחר שהם יאמינו שהעולם היה מחוייב על דרך ההשתלשלות וחיוב הסיבות הנה חוייב להם להאמין שהסיבות כל עוד שיתקרבו אל הסיבה הראשונה יהיו במעלה יותר עליונה ובמדרגת הכבוד והחשיבות על האחרונות מהם עד שיחוייב

23. עקידת יצחק, שער יג, דף קיח, ב – קיט, א.

הקשרים המחשבתיים של הרי"ע מצמיחים כעת שורשים עמוקים יותר. את המחלוקת בעניין הניסים קישר הרי"ע לשאלת מרכזיות האדם בבריאה, וכעת הוא מקשר את הוויכוח סביב מעמדו של האדם ביחס לכלל הנבראים השמימיים עם הסוגייה האם העולם קדמון או נברא. גם קישור זה יחייב בדיקה בהמשך כתיבתנו.

אם נמתח את קו המחשבה של הרי"ע לכל אורכו, נצטרך להסיק מדבריו את המסקנה הבאה ביחס לשיטת הרמב"ם: מאחר שהרמב"ם, לדעת הרי"ע, ראה בניסים את התחדשות הרצון האלוקי, הרי שהוא גם היה בדעה שהאדם הוא מרכז הבריאה, ומכאן שהרמב"ם האמין בבריאה ולא בקדמות הפילוסופית. אילו כך היה מציג הרי"ע את עמדתו של הרמב"ם לכל אורך הספר 'עקידת יצחק' – נוח. יכול היה הקורא לטעון שהקישורים שעשה הרי"ע בין הסוגיות אינם מחוייבי המציאות, או שיש להבין את פשט דברי הרמב"ם אחרת, אך עמדתו של הרי"ע ביחס לרמב"ם הייתה נתפסת בעינינו כשיטתית. ברם, לא כך הם פני הדברים. כבר בשער החמישי, לאחר שיצר הרי"ע את החיבור בין מחשבת הבריאה למחשבה בדבר מרכזיות האדם, תוקף הרי"ע את הרמב"ם על כך שאימץ את העמדה הדוגלת בכך שהאדם איננו מרכז ההווה (!): "והנה חכמינו הפילוסופים נמשכו אחריהם וקבלו דעתם כמו שתראה לרב המורה פרק י"א חלק ב'²⁴, ופרק י"ג²⁵ ופרק י"ד²⁶ חלק ג'. גם הרלב"ג ז"ל בספריו... הדעת הזו הוא מפיל חומת התורה ומפריז על דבריה, ובסברא זו יתבזה צלם האדם ותמעט דמותו".²⁷

התמיהה עולה מאליה, כיצד יכול הרי"ע ליצור בשער י"ג מערכת של 'סיבה ומסובב' בין סוגיית הניסים לסוגיית מרכזיות האדם, ולטעון בתוקף שהרמב"ם סובר כשיטתו של העקידת יצחק ביחס לניסים, ואילו במקום אחר, בדיון על מרכזיות העולם, להצהיר שהרמב"ם חולק על שיטתו (של ר"י עראמה)?

יתר על כן, רי"ע טוען שהעמדה בסוגיית 'מרכזיות האדם' נגזרת מסוגיית הבריאה. אך גם כאן מתגלה הרמב"ם כבעל שני פרצופים, מחד גיסא הרמב"ם מוצג בשער ד, כאמור לעיל, כאוחז בדעה שהעולם נברא, ומאידך גיסא הוא גורס שהאדם איננו מרכז ההווה.

24. מורה נבוכים, ב, פרק יא, דף כז, ב: "והיה מתחייב מזה השקר הגמור, וזה כי התכלית יותר נכבד מן הדברים אשר הם בגלל התכלית, והיה מתחייב א"כ שיהיה מציאות העליון השלם והנכבד מפני הפחות, ולא ידמה זה משכיל".

25. שם, ג, פרק יג, דף יח, ב: "הדעת האמתית אצלי לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, הוא שלא נאמין בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם".

26. שם, פרק יד, דף כ, ב: "אין ספק שאילו אמרנו שתכלית אלו הגלגלים הנהגת איש מבני אדם או אנשים רבים על דרך המשל, היה זה שקר לפי העיון הפילוסופי".

27. עקידת יצחק, שער ה, דף נז, א.

כיצד אפוא יש להתייחס אל הקישורים המחשבתיים שיוצר הרי"ע בדבריו? האם מקורה של הסתירה היא בדעתו של רי"ע? או שמא רי"ע עראמה טוען שעולמו הפנימי של הרמב"ם איננו קוהרנטי, שכן, מצד אחד הרמב"ם מאמין בבריאה ובניסים, ומצד האחר הוא סותר את עצמו וחושב שהאדם איננו מרכז הבריאה? נשוב להידרש לשאלה חשובה זו בהמשך.

ד. שיטת הרמב"ם בנבואה מנקודת מבטו של העקידת יצחק

שער לה הוא המקום המרכזי בספרו שבו דן העקידת יצחק בתפיסת הנבואה. בפתיחת השער מובאים דברי הרמב"ם בפרק לב מחלק ב מהמורה:²⁸ "דעות בני אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחדושו,²⁹ אני רוצה בזה כי כמו שאלו שהתבאר אצלם מציאות השי"ת יש מהם שלשה דעות בקדמות העולם וחדושו כמו שבארנו, כן הדעות בנבואה שלשה". מדברים אלו הסיק העקידה:³⁰ "אמנם יראה שהכוונה לו לומר כי יחס גדול ושאיכות עצום יש בין הדעות בקדמות ובחדושו שזכר בפרק י"ג ובין הדעות ההנה שיזכור שם בענין הנבואה". העקידה ניגש להשוות את הג' שיטות בבריאה שמונה הרמב"ם בפרק יג מחלק ב, אל הג' דעות בנבואה בפרק לב.

להלן ההשוואה:

מורה נבוכים חלק ב, פרק יג	מורה נבוכים חלק ב, פרק לב
1. דעת כל מי שיאמין תורת משה רבנו ע"ה: "שהעולם בכללו, ר"ל כל נמצא מלבד הבורא ית', השם המציאו אחר ההעדר הגמור". ובסיום הוסיף: "וזו היא אחת הדעות, והוא יסוד תורת משה רבינו בלי ספק, והיא שנית ליסוד היחוד, לא יעלה בדעתך זולת זה".	1. דעת המון הפתאים: "השי"ת יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה וישלח,ו, אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב השנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו קצת טוב ותקון המדות".

28. מורה נבוכים, ב, פרק לב, עמ' סז, א.

29. הנה דוגמא לכך שהנוסח של הרי"ע ברמב"ם קצת שונה מהנוסח של אבן תיבון המונח לפנינו: בציטוט של הרי"ע המילה 'וחדושו' איננה.

30. עקידת יצחק, שער לה, עמ' טו, ב.

מורה נבוכים חלק ב, פרק יג	מורה נבוכים חלק ב, פרק לב
2. דעת אריסטו: "שהוא אומר... שלא ימצא בעל חומר מלא חומר כלל... ובאור דעתו בזה הוא זה יחשוב שזה הנמצא כלו על מה שהוא עליו, לא סר ולא יסור היותו כן".	2. דעת הפילוסופים: "שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר לימוד יוציא מה שבכח המין לפעל... וא"א מבלתי זה בהכרח, ואם היה השלמות ההוא ממה שיצטרך בהגעתו למוציא, אי אפשר מבלתי מוציא".
3. דעת כל מי ששמענו ענינו וראינו דבריו מן הפילוסופים (אפלטון): "שהם אומרים כי מן השקר שימציא השם דבר לא מדבר... ר"ל שא"א שיתהוה נמצא אחד בעל חמר וצורה מהעדר החמר ההוא העדר גמור... ולזה יאמינו שיש חומר אחד נמצא קדמון כקדמות האלוה". ובהמשך: "אלא שהוא לא יאמין אמונתנו".	3. דעת תורתנו ויסוד דתנו: "הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי".

אם נשווה את השיטות³¹ כפי שציווה עלינו הרמב"ם, טוען ר' יצחק עראמה, התוצאה תהיה כדלקמן:

דעת כל המאמינים בתורת משה רבנו, האוחזים בבריאת יש מאין, שייכים בנבואה לכת ההמון, המאמינים שהקב"ה גורם לאדם להתנבא גם ללא הכנה. כפי שביכולתו של ה' לברוא יש מאין – משום שהכול תלוי ברצון ה' – כך ביכולתו להנחיל את הנבואה לכל אדם, כפי רצונו.

השקפתו של אריסטו בבריאה מקבילה להשקפת הפילוסופים בנבואה, שהכול טבעי מוחלט, לא הייתה בריאה, והנבואה היא טבעית.

31. יש להעיר שסדר הצגת השיטות נעשתה כפי שמצוטט בעקידה לצורך הבנת טענתו, אך בנוסח המו"נ מהדורת אבן תיבון, מהדורת הר"ק ומהדורת שוורץ, הסדר הוא שונה. ההשקפה השנייה בבריאה היא שיטת אפלטון והשיטה השלישית היא שיטת אריסטו. ובסקירת השיטות בנבואה הנוסח שווה. למרות זאת, נראה שגם לפי הנוסח שלפנינו, השוואה הגיונית בין ג' השיטות בבריאה ובנבואה תוליך לאותה מסקנה.

דעת אפלטון בבריאה נמצאת מקבילה לדעה השלישית בנבואה, שהיא, לדעת הרמב"ם, "דעת תורתנו ויסוד לשיטתנו". העקידה לומד מהשוואה זו ש ביסוד תפיסת הנבואה במשנת הרמב"ם עומדת שיטת אפלטון בנבואה, ועל כך הוא מעיר: "אך אמנה נמשך אחר אמונתנו בענין החידוש המוחלט ברצונו יתברך אחר שלא היה כלל". גם בעניין הנבואה קובע רי"ע: "והנה בעיני הוא מבואר כי כל ג' הדעות הללו בנבואה הם פסולות לכל בעל תורת משה רבינו עליו השלום". הנה דחה העקידה את השקפת הרמב"ם בנבואה. באופן מיוחד מדגיש הרי"ע שהדעות של אריסטו ואפלטון הן: "נמשכו מדעת בטל שהוא דעת הקדמות שתמאנהו התורה האלהית".

התמיהה עולה מאליה: שוב מואשם הרמב"ם בכך שהוא מאמין בקדמות העולם, אמנם לא כדעתו של אריסטו אלא כאפלטון. זאת בניגוד גמור לאופן שבו למד הרי"ע את שיטת הרמב"ם בשער ד, העוסק בבריאה, ובסוגיית הניסים בשער טו. שם כתב הרי"ע שהרמב"ם מאמין בבריאה יש מאין מוחלט.

יתר על כן, בשער ד מתייחס ר' יצחק עראמה אל דברי הרמב"ם במו"נ חלק ב, בפרק כה. שם טוען הרמב"ם שאילו המדע היה מכריח אותנו להאמין בתפיסת הבריאה של אפלטון, היינו מפרשים את הפסוקים של הבריאה כפי שיטת אפלטון. על כך הגיב הרי"ע:

והיה להם לצור מכשול ולאבן נגף דברי הרב המורה פרק כ"ה חלק ב' שאמר שאם השכל יכחיש החידוש כמו שיכחיש הגשמות שיחוייב שיפרשו הכתובים המעידים על חידוש העולם כמו שפירשו המורים על ההגשמה. אמנם, אחר שהשכל לא יכחישוהו אבל יאות אליו יותר ממה שיאות אל הקדמות, ראוי הוא שישאר הכתוב כפשוטו וכצורתו. והם נטלו רשות לעקור את הכל והפכו דבריו או פירשו מהם מה שלא רצה לפרש.

אף שהרי"ע מציין בהסתייגות כי דבריו של הרמב"ם כאן היו לאבן נגף, הוא בכל זאת מגן בתוקף על עמדת הרמב"ם ומציין כי, בסופו של דבר, הרמב"ם מודה שהעולם נברא יש מאין, ויש ללמוד את פסוקי בראשית כפשוטם וכצורתם. אם כן, כיצד – בשער לה – מאשים הרי"ע את הרמב"ם שהוא מאמין בקדמות של אפלטון, לאחר שהוא דוחה את הרמז הדק שיש לכך בדברי הרמב"ם? בפרק הבא נעסוק בסתירות שהתגלו לנו בדבריו של הרי"ע.

ה. דיון ביחסו של העקידה יצחק לדברי הרמב"ם

בפרקים הקודמים הוכחנו את טענתנו שהרי"ע סותר את עצמו ביחסו אל הרמב"ם. תחילה הראינו שהיחס הכפול אל הרמב"ם בא לידי ביטוי ברובד האישי; מצד אחד התייחסות מכבדת, מעריכה, ומהצד האחר – ביטויים

הקורא את ספרו של ר' יצחק עראמה ברצף, לא יצליח להבין איך תופס הרי"ע את עמדת הרמב"ם בסוגיית הבריאה. יש שערים בהם הרי"ע מציג את שיטת הרמב"ם כשיטה המסורתית, המאמינה בבריאה ביש מן האין המוחלט. דוגמה לכך מופיעה בשער ד, בסוגיית הניסים. לעומת זאת, יש שערים שבהם הרמב"ם סופג מהלומות על כך שהלך בדרכי הפילוסופים, נטה מתפיסת התורה והאמין בקדמות לפי שיטת אפלטון. ממה נובעת הסתירה הזאת?

מאחר שהרי"ע אינו מציין שהרמב"ם סתר את עצמו, יש להניח שהרי"ע לא חשב שיש סתירות בספר מורה נבוכים – וזהו מקור הסתירה בדבריו ביחס להשקפת הרמב"ם. אם כן, ניתן להעלות אפשרות נוספת, והיא שהרי"ע עצמו לא גיבש את עמדתו הסופית ביחס לרמב"ם בזמן כתיבת הספר. גם הבנה זו אינה נראית לי. אילו הרי"ע היה מודע לסתירה שיש בספרו בנוגע לרמב"ם, הוא היה מציין בפני הקורא שהסיבה לסתירה היא שהוא (הרי"ע) טרם גיבש את עמדתו הסופית ביחס לשיטת הרמב"ם בבריאה.

תיתכן גם אפשרות שלישית והיא שמטרת הכתיבה של הרי"ע לא הייתה לשם פיתוחה של שיטה פילוסופית שלמה וקוהרנטית. הדברים שנכתבו בשערים השונים הינם פירות הסיכום של הדרשות שנשא בבית הכנסת לפני עדת קהילתו ושומעי לקחו. כפי שהקדמנו, לא היה בכוונתו לכתוב ספר שיטתי. לכן בכל שער הוא גיבש לעצמו את עמדתו העקרונית, ומכאן יצא לפתח ולהוכיח את הדעה שנראתה לו כנכונה. הוא לא עסק בהצגה שיטתית של הדעות שקדמו לו. בראש מעייניו עמדה השאיפה ללמד את בני קהילתו תורה והשקפה נכונה, אך לא ידע פילוסופי שיטתי. אדרבה, המלחמה נגד ההשכלה הפילוסופית במחציתה השנייה של המאה ה-ט"ו, מלחמה נגד סכנת הפירוד המגיחה מבפנים, היא שעמדה בראש מעייניו.

מתוך כך נוכל אולי לעמוד על הקישורים בין הסוגיות שיצר רי"ע ושהצבענו עליהם לעיל.

כזכור, שאלנו אם אכן ההסבר היחיד למחלוקת בסוגיית הניסים היא שאלת מרכזיות האדם בבריאה. כמו כן, בעקבות הקישור שעשה הרי"ע בהמשך בין סוגיית מרכזיות האדם בבריאה לסוגיית הבריאה, הוספנו ושאלנו האמנם חיבור זה הוא הכרחי והרי"ע יכול לתקוף דעות אחרות על בסיס קישור זה? התשובה לכך חד משמעית: החיבור בין סוגיית הניסים לשאלת מרכזיות האדם איננו הכרחי כלל! העמדה הפילוסופית בסוגיית הניסים יכולה להיות מושפעת עד מאוד מהאופן שבו תופס ההוגה את רעיון ההתגלות של האל במציאות הגשמית, ולא דווקא כתוצאה מביורר השאלה מיהו בחיר הבריאה. כמו כן, הקישור בין סוגיית מרכזיות האדם לבריאה מן האין איננו הכרחי. הרי"ע טען שכתוצאה מהאמונה של הפילוסופים בהשתלשלות של סיבה ומסובב הם היו חייבים להאמין שהסיבה הראשונה חשובה יותר. אך האם

ייתכן שהרי"ע עצמו היה מודע לכך שהקישורים שיצר אינם הכרחיים. כל מטרתו הייתה לבסס את טענתו ולגרום לשומעיו לקבל את האמונה על מרכזיות האדם – רעיון יסודי על פי תפיסת עולמו. כדי לשכנע את שומעיו לקבל את העמדה הזאת הציב הרי"ע את שאלת הבריאה כסיוע לעמדתו: כל שאינו מאמין שהאדם הוא מרכז ההווה, איננו מאמין בבריאה. כך גם ביחס לניסים. רי"ע התנגד בחריפות לתפיסתו של הרלב"ג בסוגיית הניסים. לכן תלה את שאלת הניסים ברעיון אחר, כדי שיקל עליו לשכנע את מאזיניו לקבל את עמדתו.

עסקנו בבירור השקפתו של הרמב"ם מנקודת מבטו של הרי"ע. לאורך המאמר הצבענו על סתירות המתעוררות כאשר משווים בין דבריו של ר' יצחק עראמה בשערים השונים של חיבורו. במקומות מסוימים טוען הרי"ע שהרמב"ם האמין בבריאה מן האין המוחלט, ואילו בסוגייה אחרת הוא תוקף את הרמב"ם על כך שהוא הולך בדרכי הפילוסופים. כפתרון לסתירה זו הצענו שמטרת הכתיבה של הרי"ע בספרו 'עקידת יצחק' לא הייתה לשם בניין פילוסופי קוהרנטי ושיטתי, אלא עיקר כוונתו הייתה ללמד לקח ומוסר את שומעיו. לשם כך הוא עירב בכל שער גם דיונים אחרים מלבד העיונים הפילוסופיים. חלק ניכר מן הדרשה עוסק גם בבירור הפשט של הפרשה, וחלק אחר בדרשנות מופלאה.

תפיסת 'דו-פרצופין' של ר' ישעיה הלוי הורביץ (השל"ה) בספר 'שני לוחות הברית'¹

מאת
דליה קריספל

סקירת מחקר

סיפור בריאת אדם וחוה מופיע במקרא בשתי גרסאות. הגרסה הראשונה מופיעה בבראשית א כז: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם'.² הגרסה השנייה מופיעה בבראשית ב כב: 'ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם ויבאנה אל האדם'. הפועל 'ויברא' בגרסה הראשונה מתייחס לבריאת הזכר והנקבה בעת ובעונה אחת וכיחידה אחת. הפועל 'ויבן' המופיע בגרסה השנייה, מתקשר לבריאת הנקבה בלבד.

כפי שהראו החוקרים,³ הסתירה הנובעת משני המקורות המקראיים נדונה בין היתר כבר אצל פילון האלכסנדרוני, בן המאה הראשונה לספירה. לדברי פילון, התיאור הראשון של בריאת אדם וחוה מתייחס לאידאה ל'מושכל, בלתי גשמי, לא זכר ולא נקבה', ואילו התיאור השני מתייחס לבריאה שהיא תוצר האידיאה הזאת: 'זה שעוצב הוא מוחשי יש לו כבר חלק באיכות, הוא מורכב מגוף ונפש, הוא גבר או אשה ומטבעו בן תמותה'.⁴ גם חז"ל⁵ עסקו בפירונין שמטרתם ליישב את הסתירה הנובעת מהכתובים: בבראשית רבה⁶ נאמר:

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... אמר רב ירמיה בן לעזר, בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינוס בראו. שנאמר 'זכר ונקבה בראם'.⁷ אמר ר' שמואל בר נחמן, בשעה שברא הקב"ה אדם

1. תקציר פרק שלישי מתוך עבודת הדוקטורט שנכתבה בהנחיית פרופ' ברכה זק ואושרה במאי 2005. מכאן ואילך – השל"ה.
2. וכן בבראשית ה, פסוקים א-ב: 'זה ספר תולדות אדם כיום ברא אלהים אדם כדמות אלהים עשה אותו. זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'.
3. ראה, למשל: אידל, **קבלה היבטים חדשים**, עמ' 144-151 וכן הערות בעמ' 354-357; רוטנברג, **בעקבות האהבה**, בעיקר עמ' 51-91 וכן עמ' 155-171.
4. פילון האלכסנדרוני, **כתבים**, כרך שני, עמ' 51; וראה זיקה לעניין בגינצבורג, **אגדות היהודים**, עמ' 88-89, הערה 42. שוורצמן מציינת שתפיסתו זו של פילון השפיעה על התיאולוגיה הנוצרית ובעקיפין אף על הפרשנות היהודית. ראה הנ"ל, הפרשנות הפילוסופית הימיבינימית, עמ' 69-88. אבחנתו של פילון בין הבריאה כאידיאה לבריאה הממשית נמצאת מאוחר יותר אף בדברי אוריגנס. ראה את דיונו של רויטר, שנאת נשים, עמ' 152.
5. ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"א; כתובות ח ע"א; בראשית רבה, פ"ח ס"א; מדרש תהילים, שוחר טוב למזמור קלט, עמ' 193.
6. **בראשית רבה**, פ"ח ס"א (מהדורת אלבק, עמ' 55).
7. בראשית ה ב.

פתרונו של הכתוב בבראשית רבה מציג את בריאת האדם כמורכבת משני תהליכים: הראשון – בריאת אדם דו פרצופין (אנדרוגינוס),¹⁰ השני – נסירתו לשני גופים. במסכת 'כתובות'¹¹ מוצגת מחלוקת בין לוי לרב אסי. לוי סבר שבריאת אדם וחוה היא יצירה אחת ולכן בירך בברכת חתן וכלה¹² רק חמש ברכות, ורב אסי סבר שמדובר בשתי יצירות נפרדות ולכן בירך שש ברכות. לוי סבר שאדם וחוה נוצרו ביצירה אחת, בבת אחת. לשיטתו של רב אסי, הקרובה לדרכו של פילון האלכסנדרוני, בתחילה עלה במחשבה לברוא שני פרצופים, אך למעשה נברא רק פרצוף אחד, והשלמתו לשניים נעשתה בפעולה מאוחרת יותר של בניית האישה מצלעו (או מזנבו) של אדם:

לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר"ש בריה בריך חמש רב אסי איקלע לבי רב אסי בהלוליה דמר בריה שית, לימא בהא קמיפלגי, דמ"ס חדא יצירה הואי ומ"ס שתי יצירות הואי, לא דכ"ע חדא יצירה הואי מ"ס בתר מחשבה אזלינן ומ"ס בתר מעשה אזלינן כי הא דרב יהודה רמי כתיב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו',¹³ וכתיב 'זכר ונקבה בראם',¹⁴ הא כיצד? בתחילה עלה במחשבה לבראות שניים ולבסוף נברא אחד.¹⁵ =]

8. בראשית ב כא.

9. שמות כו ז.

10. דיונים נוספים בעניין בריאת האדם כדו-פרצופין ראה: אורבך, חז"ל, **אמונות ודעות**, עמ' 205-201; תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' תרז-תרס; אידל, **קבלה היבטים חדשים**, עמ' 144-151, וכן הערות בעמ' 357-354; לעניין רעיון דו פרצופין והתפתחותו בכתבי טודרוס בן יוסף אבולעפיה ובזוהר כיסוד דו פרצופים, ראה: וולפסון, מין ומינות, עמ' 231; וראה: ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 202; על הרקע הגנוסטי שבאגדות על האדם הראשון, ראה: אלטמן, **פנים של יהדות**, עמ' 43-31; גרייבס ופאטאי, **מיתוסים עבריים**, עמ' 63-64; על תפיסת דו פרצופין בזוהר ובכתבי אבן לביא ראה: הוס, **על אדני פז**, עמ' 124, הערה 105; על גלגולו של המיתוס והתפתחותו לגוונים נוספים בספרות חז"ל ובחסידות ראה: גריס, **ספרות ההנהגות**, עמ' 128-129, הערה 96; הנ"ל, ממיתוס לאתוס, עמ' 117-146 ובייחוד עמ' 120-122 וראה הפניות בהערות 12-16. על תפיסת הדו פרצופין כמבטאי השלמה אצל ר' שם טוב, ראה: פדיה, **הרמב"ן**, עמ' 167-169; על הקשר בין סיפור הבריאה לפסיכולוגיה ולקבלה, ראה: אנקורי, **זוהר היער**, עמ' 182-188; וראה: חדר, דו-פרצופין, עמ' 476-496; על ביטויי הדו פרצופין בשני טיפוסים אדם, ראה: סולובצ'יק, **איש האמונה**, עמ' 13-24; וראה עוד: בוירין, **הבשר שברוח**, עמ' 43-66; אברבנאל, **חוה ולילית**, עמ' 31-40; גרין, **בקשו פני**, עמ' 43-46.

11. כתובות ח ע"א.

12. ראה: מסכת כלה רבתי, פרק ראשון, ד"ה: "אמר רבא באי זו ברכה אמרו? ברכת שבעה ולא ברכת אירוסין."

13. בראשית א כז.

14. בראשית ה ב.

15. כתובות ח ע"א.

הגמרא דנה בטעם מחלוקתם¹⁶ של לוי ורב אסי. לפי ההצעה הראשונה, לוי סבר שיצירת האדם יצירה אחת בלבד הייתה. כלומר, אדם וחיה שניהם נוצרו במעשה אחד, כגוף אחד עם שני פרצופים, ולכן אין סיבה לברך שתי ברכות נפרדות ('יוצר האדם' ו'אשר יצר את האדם בצלמו').¹⁷ מר (רב אסי) סבר ששתי יצירות היו, שמתחילה נוצר אדם מן העפר, ואחר כך נוצרה חיה מזנבו, והרי זו יצירה בפני עצמה, וכנגד כל אחת מן היצירות תיקנו חכמים ברכה נפרדת. אלא שהגמרא דוחה את הסברה שבשלה נחלקו לוי ורב אסי ומציעה הבנה אחרת למחלוקת של לוי ורב אסי. לפי ההצעה השנייה, בריאת אדם וחיה יצירה אחת הייתה, וטעם המחלוקת הוא בין מה שעלה במחשבה לבין מה שנברא למעשה. לשיטת לוי, יש לברך רק על המעשה. לשיטת רב אסי יש מקום לברך אף על מה שעלה במחשבת האל.

חילוקי דעות אלה של חז"ל נבחנו מאוחר יותר אף בתפיסה הקבלית. החוקרים¹⁸ הראו שהסיפור על האדם האנדרוגינוס מצוי גם בסיפורי המיתולוגיה היוונית. לפי 'המשתה' לאפלטון,¹⁹ האנדרוגינוס, היצור הדו מיני, היה מין מיוחד, שחי בצד המין הזכרי והמין הנקבי. המין האנדרוגיני היה בעל כוח ועוצמה ובעל יהירות גדולה, עד שהרשה לעצמו לקרוא תיגר על מעמד האלים ולמרוד בהם. זאוס, האל היווני, החליט להעניש אותו על מרדנותו ולהחליש את כוחותיו, ולכן ניסר את היצורים לגופים נפרדים של זכרים ושל נקבות. תהליך הפירוד גרם להחלשת מין האנדרוגינוס. השתוקקותם של חלקי הזכרים והנקבות להתאחד הביאה לבסוף להכחדתו של המין הזה.

שאז היה מין אנדרוגינוס, אשר צורתו ושמו היו מורכבים משנים אלה, מהזכר והנקבה, ועכשיו- איננו עוד... וארבע ידיים היו לו, ורגליים

16. כתובות ח ע"א ל; וראה דיונים נוספים בעירובין יח ע"א; ברכות סא ע"א.

17. כתובות ח ע"א.

18. לדוגמא: אורבך, חז"ל, **אמונות ודעות**, עמ' 201-205; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרז-תרס; רוטנברג, בעקבות האהבה, בעיקר עמ' 51-91 וכן עמ' 155-171; גריס, **ספרות ההנהגות**, עמ' 128-129, הערה 96; הנ"ל, ממיתוס לאתוס, עמ' 12-16, הערות 120-122.

19. **כתבי אפלטון, המשתה**, כרך שני, עמ' 112-116.

אפרים א' אורבך הצביע על הדמיון בין שני הסיפורים. לדבריו: 'אבל דומה, שדווקא "דמיון" זה לא ללמד על עצמו יצא, אלא על הכלל כולו של השוואות ודמיונות מסוג זה יצא'. לדברי אורבך, זהו סיפור מיתי שבא להסביר את טיבו של האירוס 'ככמיהה לשלמות האדם, שאינו אלא חלק ממה שהיה'.²²

לדברי נפתלי רוטנברג,²³ הסיפור המיתולוגי היווני על האנדרוגינוס השפיע על התפיסה היהודית בעניין בריאת האדם. ואלה דבריו: 'ללא ספק קטע מיתולוגי זה מקביל גם לפרשנות המדרשית הרואה בהפרדתו של אדם-אנדרוגינוס לזכר ולנקבה – אקט של תיקון, המאפשר לבני הזוג לקיים יחסי אישות. מעשה זה, במיתוס היווני כבמדרש,²⁴ נעשה בחסדי אלוהים וברחמי על האדם'.²⁵

רוטנברג עמד על כך שקשר ההשתוקקות בין גבר לאשתו מקורו, לפי הסיפור המיתולוגי היווני, ביסודות שליליים. היצור המורכב מזכר ונקבה היה מושלם יותר, בעל עוצמה וכוח רבים יותר, והיפרדותו לשני גופים וכמיהתו לחזור למצבו הראשוני הביאה להחלשתו.²⁶

20. כתבי אפלטון, שם, עמ' 112.

21. כתבי אפלטון, שם, עמ' 113.

22. אורבך, חז"ל, אמונות ודעות, עמ' 201; בעקבות פילון האלכסנדרוני, אלכסנדר אלטמן מציע שתיאור הבריאה המצוי בבראשית א מתאר את בריאת האדם השמימי, הוא צלם האלוהים, הוא הלוגוס, ואילו המתואר בבראשית פרק ב מציג את תיאור האדם הארצי, שקורץ מחומר ונברא בצלם של האדם השמימי. ראה הנ"ל, צלם אלהים, פנים של יהדות, עמ' 15-16.

23. רוטנברג ערך השוואה בין הסיפור המיתולוגי היווני, המופיע ב"המשתה" לאפלטון, לבין הסיפור של בריאת האדם דרך הסיפור במקרא, בתלמוד ובמדרש ועד לקבלה, ראה הנ"ל, בעקבות האהבה, לעיל, הערה 2.

24. על ההבחנה בין המיתוס לסמל בווהר, ראה: ליבס, מיתוס לעומת סמל, עמ' 192-209.

25. רוטנברג, בעקבות האהבה, עמ' 58.

26. מוטיב השתוקקות בסיפור המיתולוגי מאופיין דווקא ברצון לשוב חזרה למצב הקדום, לגוף האנדרוגיני; על טעם בריאת האדם דו פרצופין, כדי ששני היסודות ישתוקקו זה לזה וישתפו פעולה זה עם זה – ראה את הפירוש המיוחס לר' אברהם בן דוד מפושקיר (הראב"ד) בתוך שלום, ראשית הקבלה, עמ' 79, הערה 2, ופירושו שם בעמ' 78-80. וראה הנ"ל, מקורות הקבלה, עמ' 216-218; וולפסון, האשה כאחור, עמ' 173-175.

משה אידל²⁷ דן ברעיון הדו-פרצופין בקבלה ובוחן את שורשיו של רעיון זה החל מכתבי פילון האלכסנדרוני. לדברי אידל, הראב"ד ור' אלעזר מוורמס הציגו, כל אחד בדרכו שלו, תפיסה המכילה מוטיבים המלמדים על תהליכים הדוגמתיים של הבריאה, המשתקפים בבריאת אדם וחיה. הם ראו את מצבם של אדם וחיה בטרם נפרדו כמקביל למצב מידת הדין ומידת הרחמים, שהיו תחילה מידה אחת, כדי שאחרי שייפרדו זו מזו ישתפו פעולה זו עם זו. במקור היה איחוד, אחר כך באה החלוקה. האיחוד והחלוקה שאחרי נועדו לאפשר שיתוף פעולה.

נראה שחז"ל והמקובלים פיתחו את סיפור הנסירה וההפרדה לזכר ונקבה לא כתולדה של חטא היוהרה אלא כפרי של מחשבה קדומה של האל.²⁸ הזכר והנקבה הארציים משקפים כוחות הקיימים באל, שיש בהם דו פנים (אנפין), פן זכרי ופן נקבי, אחד משפיע ואחד מקבל. להפרדה תכלית חיובית: להתחבר, לאחד ולאפשר את ההמשכיות האנושית ('פרו ורבו'), כפי שנראה גם אצל השל"ה.

תפיסת דו פרצופין לפי מקובלים שקדמו לשל"ה ולפי מקובלים בני דורו
לפי הקבלה, רעיון ה'דו פרצופין', או המבנה הזוגי, הוא יסוד חיוני בבריאה כולה, החל ממערכת הספירות וכלה בעולם הזה. הזכר והנקבה הם בבחינת שני קטבים שמצד אחד שונים זה מזה בתפקידם ובמהותם ומהצד האחר הם משלימים זה את זה, כדוגמת היום והלילה או השמש והירח, הפנים והאחור.²⁹ הפנים מבטאים את היסוד הזכרי והאחור את היסוד הנקבי. שני יסודות אלה של זכר ונקבה פועלים במרבית המקרים כאשר צד אחד משפיע וצד אחר מקבל,³⁰ צד אחד דומיננטי וצד אחר פסיבי. התפתחות רעיונית זו, המצויה בכתבי הקבלה, מוצגת בצורה ברורה בדברי ר' יוסף ג'יקטיליה, בספרו 'שערי-אורה'. ג'יקטיליה מדבר על ראשית אנדרוגינית שמקורה באלוהות,³¹ כאשר ספירת חכמה הפנתה פניה אל ספירת כתר היא הפנתה את

27. מ' אידל, **קבלה היבטים חדשים**, עמ' 144-151.

28. לדברי שרה קליין ברסלבי, אף הרמב"ם ראה את חלוקת הדיפרסופון לשניים, לא כתהליך זמני של הפרדה ראלית בין זכר לנקבה או בין חומר לצורה, אלא כהפרדה מחשבתית, ראה הנ"ל, **פירוש הרמב"ם**, עמ' 208.

29. על עניין הפנים והאחור ראה דיונה של פרבר-גינת, קליפה קודמת לפרי, עמ' 121-124. וראה: זק, **שומר הפרדס**, עמ' 116-117.

30. וולפסון מצביע על כך שלפני תהליך הנסירה לא הייתה הבחנה בין יסוד נקבי ליסוד הזכרי. לפני פעולת האיזון לא הייתה זכרות או נקבות באלוהות. ראה הנ"ל, האחר במחשבה היהודית, עמ' 166-17.

31. ראה הדיון המופיע בפרדס רימונים, שער יד, שער המציאות, פרק ראשון, עמ' קפו, ט"ב; 'שפע טל', שער ראשון, שער עשר הוא אחד ואחד הוא עשר, בתחילת הפרק הראשון; וכן שם, פרק רביעי, כג ע"ב-כ"ד ע"א; וראה: אידל, מקורות דימוי המעגל, עמ' 156-166; ליבס דן בקטע מאידרא רבה (זוהר, ח"ג, קמא ע"א-ע"ב), לדברי ליבס קטע זה מתפלמס עם עמדת שאר האידרא ומקבל את עמדת ר' יוסף הבא משושן הבירה. לדבריו: 'עיקרה של תורת האידרא, היא כוונת הדואליזם של שתי דמויות הזכריות "אריך אנפין" ו"זעיר אנפין", שהאחד כולו רחמים, והשני עיקרו דין'. ליבס מציין עוד ששלמותה של האלוהות מתקיימת באחדות הזכר והנקבה,

ואחר שהודענוך אלה הכללים הגדולים... כי אצילות החכמה שנמשכה מן הכתר חייבה כל ההפכים וכל התערובות וכל דרך האצילות וקשר המרכבות. שהרי החכמה סמוכה לכתר ולבינה, ומאחר שהיא סמוכה בין שתי ספירות הרי יש לה פנים ואחור- הפנים מביטות נגד הכתר, והאחוריים נגד הבינה. ומאחר שיש בה פנים ואחור, הרי היא סיבת כל ההפכים והשינויים וכל התערובות שבעולם. ומכאן נולדו כל פנים ואחור, כל לבן ושחור, ימין ושמאל, ומעלה ומטה. וזהו אחד מן הסודות העמוקים בקשרי מרכבה ואצילות ההוויות, והמבין סוד זה יבין כל המרכבות וכל המעלות האצילות, שהם בצורת מקבל ומשפיע, וזהו סוד אנדרוגינוס. ולא שיש שם צורת אנדרוגינוס, חלילה, חלילה לשם יתברך להאמין דבר כזה.³²

הזוהר מרבה לעסוק בסוד דו פרצופין.³³ הקטע הזוהרי שלפנינו אומר שהתיקון בספירות העליונות נעשה לאחר התיקון בין אדם לחוה בעולם הארצי וכדוגמתו. התיקון פנים בפנים איפשר את פעולת הזיווג.

ת"ח [תא חזי], אדם וחווה דא בסטרא דדא אתבריא, מ"ט [=מאי טעמא] לא אתבריא אנפין באנפין, בגין דכתיב, 'כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ',³⁴ וזווגא לא אשתכח בתקוניה, כדקא יאות. וכד אתתקנו האי דלתתא, ואתהדרו אנפין באנפין, כדין אשתכח לעילא. [=בוא וראה, אדם וחווה זה בצד זה נבראו. מה הטעם לא נבראו פנים בפנים? מפני שכתוב 'כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ' והזיווג (של זכר ונקבה) עוד לא נמצא בתיקונו כיאות. וכשנתקנו אלה של למטה (אדם וחווה) והוחזרו פנים בפנים, כך נתקנו גם למעלה].³⁵

32. יוסף בן אברהם ג'קטיליה, **שערי-אורה**, א, עמ' 237.

33. על עניין שני הפרצופים כרומזים לזכר ולנקבה האלוהיים, ותרומתם לתורת הפרצופים שבזוהר, ראה: ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, עמ' 71-1, ובעיקר עמ' 37-38 וכן הערות 127-130 בעמ' 30.

34. בראשית ב ה.

35. **זוהר**, ח"א, לה ע"א.

תפיסת דו פרצופין לפי השל"ה

הדיון של השל"ה בדו פרצופין נשען אף הוא על דיוני רבי משה קורדובירו (רמ"ק). הוא כולל כמה רעיונות. הראשון שבהם קשור באותיות וכל שאר הרעיונות האחרים נובעים ממנו.

השל"ה מדבר על מערכת זוגית המתחילה בעולם האלוהות ונחתמת בעולם הארצי. פעולת הזיווג בין אדם לחוה הייתה כדוגמת פעולת ההתבוננות בין הספירות העליונות והייתה גם פעולה החותמת את תהליך בריאת העולם, שמתחילה את תהליך הרציפות האנושית.

מערכת זיווג זו נתפסת כמערכת בעלת אחדות הרמונית אידיאלית, המשתקפת במבנה דואלי ובאותיות שם השם, אשר פירודו של המבנה הדואלי והתפתחות שם השם באותיותיו בא לצורך שלמותו ופועלו של האדם. הזיווג האנושי מבטא את רעיון מיזוג הקטבים. הוא מבטא את רעיון האחדות שמטרתו להביא לידי פרייה ורבייה. בעולם הארצי מבטא הזיווג את האחדות האלוהית ומשפיע עליה. האיחוד בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי בעולם הארצי מביא לייחוד מערכת האלוהות, הבנויה אף היא מקשרים בין יסודות זכריים ליסודות נקביים. זיווג נאות של האדם למטה משפיע על האדם העליון ועל משיכת שפע ממנו.³⁶ אילולא הפריד האל את אדם וחווה שהיו ביסודם גוף אחד, לא היה מתאפשר הריבוי הטבעי למטה, כשם שההאצלה לא יכולה הייתה לבוא לידי איזון, הרמוניה והזרמת השפע. הפעולה של בריאת האדם דו פרצופין ופעולת הנסירה לשני גופים באות לידי ביטוי בכל המערכות, האלוהיות והאנושיות, ואלה הן:

- א. באותיות שם ה' והספירות.
- ב. בספירות ובאדם.
- ג. בתורה.

דו-פרצופין באותיות שם השם ובספירות

דיונו של השל"ה ב'דו פרצופין' קשור לצורה הגרפית של אותיות שם השם אשר נתגלו בבריאה. בעקבות הזוהר³⁷ ורמ"ק,³⁸ מצביע השל"ה על זיקה בין

36. על הזכר והנקבה הארציים בדוגמת זכר ונקבה במערכת הספירות האלוהיות, ראה: תשבי, **משנת הזוהר**, א, עמ' קנח-קנט.

37. **זוהר חדש** סו, ע"ג: 'כתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו וכו' (בראשית א כו) כד ברא קב"ה לאדם... דו פרצופין אתבריא באתון עילאין רברבין ובאתון זעירין תתאין. אתון עילאין רברבין הוו באורח מישוא לגבי דכר. אתון זעירין תתאין הוו בהיפוכא לגבי נוקבא' וכן בזוהר חדש, עג"ג, האותיות, הנקודות והטעמים מכוונים לשלבים בבריאת האדם: 'בשעתא דאברי אדם אתון כלהו אתבריא אתגלימו ואצטיירו. בשעתא דאתנשיב ביה רוחא נפקו נקודי ואתיישבו באתון. בשעתא דאתתקן בסוכלתנו ובמדע נפקו תנועי דטעמי ואתיישבו על נקודי ואתון. וכל תיקוני דרזא דאדם הכי איהו בכל סטריין דעלמא. ברזא דאדם אתיישב כולא... ולית אדם בר בכל הני תיקונין'. לדברי וולפסון, 'ע"פ היררכיה לשונית שכיחה בספרות ימי-הביניים, הן בפילוסופיה והן בקבלה – קבע בעל הזוהר שהאותיות הן כנגד הגוף והנקודות כנגד הרוח, אך לכך הוא הוסיף את הטעמים, שהם כנגד השכל', ראה הנ"ל, דימוי אנתרופומורפי, עמ' 181.

כל גשם יש לה אורך ורוחב ועומק, ואין לך דבר גשמי בעולם שלא יהיו לו שלושת אלו כי הם גדרי הגוף. ואילו יצוייר שתי גדרות לבדם, שהם האורך והרוחב בלי עומק, יקרא שטח, שפירושו כמו גוון השטוח על פני הנייר, אשר יוצדק בו האורך והרוחב ולא יוצדק בו העומק, ולכן נקרא שטח. וכאשר נצייר שלילת שלושת גדרי הגוף, תקרא העניין ההוא נקודה'..... אלא נקרא נקודה צוריית, רצונו לומר ציור שלילת גדרי הגוף ולא שיהיה במציאות.³⁹

ב'שני לוחות הברית' ישנו דיון במעבר מספירת חכמה לספירת בינה כהתפתחות של דו-פרצופין: ספירת חכמה מציינת את האות 'י'. עשר הספירות רמוזות באות 'י' והאות 'י' היא מעין נקודה, אשר במילוי אותיותיה ('יוד') מתפתחים בה גבולות האורך וגבולות הרוחב. האות ו' אשר ב'יוד' היא הקו (תפארת) והאות ד' שב'יוד' (מלכות) יש בה אורך ורוחב הבונים את השטח. הגבולות של אורך ורוחב ועומק רמוזים כבר באות 'י'. ה-'י' בהתפשטותה היא תחילת ההתגלות.

והנה עשר הספירות הם 'י', ו'י' במילוי 'יוד' נרמז בה נקודה קו ושטח ב'י'. 'י' אינה אלא נקודה 'י' היא קו, 'ד' יש בה אורך ורוחב הוא שטח... רק חכמה ראשית קצת ההתגלות נרמזה בנקודה ש'י' וכתר בקוצו של 'י', ששם הכל בהעלמה כל כך עד שנאמר אין... ואז מבואר 'י' מן יהו"ה רומז לחכמה.⁴⁰

השל"ה מעיר שאמנם יש שלושה קווים הנובעים מן הכתר: קווי החסד, הדין והרחמים, אבל הוא נאמן למשמעות המילה קו, כי הוא מציין את הקו האמצעי, שהוא קו הרחמים, הממזג בין החסד והדין: 'וקו הדין עד הבינה'.⁴¹ וקו הרחמים נמשך מלמעלה עד לתפארת ממזג בתוכו את שני הקווים

38. כגון פרדס רימונים, שער שני, פרק ראשון, עמ' יג-טו, המתבסס על מערכת האלוהות עם פירוש ר' יהודה חייט, דף יז, ע"ב.

39. שני לוחות הברית, ח"א, תולדות אדם, בית ה, אות כה, עמ' כג-כד.

40. שם, שם, שם, שם, אות כו, עמ' כד.

41. שם.

האותיות 'דו' מצורפות מ-ד' שהיא מלכות, ומ-ו' שהיא תפארת. בטרם נאצלו הספירות במקומן, הן היו במחשבה אלוהית בספירת חכמה כ-ו' ו'ד' (כ' שם התחילו לקנות עניין ישות בהעלם סוד דו פרצופין).⁴³ הבינה נתפסת כאישה מעוברת אשר קיבלה מבעלה – חכמה – את אותיות ו'ד'. במעבר מחכמה לבינה נתהפכו האותיות 'וד' ל'דו', וכאשר האות ו' נכנסה לתוך האות ד' נוצרה האות ה' :

והנה המילוי הזה נתפשט בבינה כהשפעה מאב לבן, ושם נתגלה ביותר
 כאשר עוברה, ובה נתהפך 'וד' ל'דו', בסוד דו פרצופין, ודו פרצופין היו
 בחיבור אחד.⁴⁴

האותיות ו' ו-ד' נתחברו והעמידו את צורתה הגרפית של האות ה'. האות ה' מרמזת על חיבור ה-ד' וה-ו' ב'בינה' ועל גילוי ה-ו' וה-ד' במלכות. ה-ה' שבמלכות – צורתה הגרפית היא בעלת שלושה קווים. ייתכן שהשל"ה רומז כאן גם לשלושת קווי ההנהגה במידות חסד, דין ורחמים. צורתה הגרפית של ה-ה' הרומזת למלכות, מבטאת את מעמדה של ספירת מלכות כמקבלת שפע מלמעלה וכמשפיעה אותו למטה:⁴⁵

וה'י' זו שנכנסה ל'ד' נעשית 'ה', על כן מלכות 'ה' אחרונה מהשם. ואמרו חכמי הסודות זו 'ה' פתוחה למטה ורחבה להשפיע לעולמות בריאה יצירה עשיה, וצרה מלמעלה לקבל הדקות העליון.⁴⁶

דו פרצופין בספירות ובאדם

אדם וחוה נבראו כדוגמת אותיות השם: אדם כנגד ה-ו' וחוה כנגד ה-ד'. בתוך הדיון שלו בסוד דו פרצופין, מציין השל"ה: 'ובבחינה זו של דו פרצופין נתאצל נשמת אדם וחוה ועל כן נבראו בגופם שהוא דפוס נשמתם דו פרצופין'.⁴⁷ שורשה של פעולת הנסירה באדם, לדברי השל"ה, הוא בנעשה למעלה, באצילות. תכליתה, הצבת אדם וחוה פנים מול פנים.

42. שם.

43. שם.

44. שם, שם, שם, שם, שם, אות כח, עמ' כד.

45. על התהפכות וד לדרו וציור האישה המעוברת במקורותיו של השל"ה ראה לעיל, עמ' 98.

46. שני לוחות הברית. ח"א. תולדות אדם. בית ה. אות כט. צמ' כה.

47. שם, ח"ב, מסכת פסחים, פרק תורה אור, הגהה, עמ' קעא, ט"א.

והנה לקח הקב"ה הצלע מהאדם והביא אל האדם להיות לו לאשה פנים אל פנים, כדי שיזדווגו ויולידו, ונסרם זה מזה שיבאו פנים אל פנים, כן היה למעלה באצילות.⁴⁸

פעולת הנסירה מאפשרת גם את העברת השפע על ידי ספירת תפארת, ועל ידי מקבילה, הזכר הארצי, כמו גם את קליטת השפע על ידי ספירת מלכות ומקבילתה, האישה, הנקבה הארצית. מיקומם של הזכר והנקבה לפני הנסירה היה זה בצד זה (אנדרוגינוס). לאחר הנסירה נוצרה אפשרות של זיווג פנים בפנים, כדוגמת עליונים. מלכות משמשת את תפארת כדוגמת האישה המשמשת את בעלה. גם המיקום והפעולה בשעת מעשה האישיות מעידים על מקבילות עליונות. האישה מצויה מתחת לבעלה בשעת הזיווג כדוגמת ספירת מלכות, המצויה מתחת לתפארת מבחינת סדר ההאצלה.⁴⁹ קליטת השפע באמצעות פעולת הזיווג מממשת את ההתכללות של הגבר והאישה לאדם אחד, כדוגמת תפארת ומלכות המתייחדות לאחד.

ולקח הצלע שהיא ד' מן דו' הדבוקה בחכמה שהוא אדם הראשון כדפירשתי, וזהו שאמר הכתוב: לקח הצלע מאדם ויביאה אל אדם במקומו, דהיינו תפארת אדם, ונסרה ממנו ונתנה פנים בפנים. הוא נעשה אצילות ששי ומלכות אצילות שביעית משמשת תחתיו כאשה לבעלה, והיו כביכול לאחד אף שהם עתה שני פרצופין מנוסרים זה מזה. וכן היה באדם וחוה למטה, מתחילה דו פרצופין, ואחר כך נסרם הקב"ה, כי התחתון מורה על עליון⁵⁰... כי אז הועמד ד' מן ד"ו במקומו, והצלע שהוא ד' מן ד"ו הדבוקה בחכמה כח מ"ה בגימטריא אדם נלקחה מאדם והובא אל האדם ונתנה לו לאשה, הוא למעלה והיא למטה.⁵¹

השל"ה מדבר על תהליך של שלושה שלבים, המצויים ביסוד סיפור התורה על בריאת אדם וחוה. הסיפור של אדם וחוה הוא המסמן את סיפוריהם של צאצאיו (זכרים ונקבות):

48. שם, שם, שם, הגהה, עמ' קעא, ט"א.

49. הימצאותה של האישה למטה יכולה להציג אותה כנשלטת, פסיבית, כנועה. פייר בורדייה דן בשאלה כיצד הפעילות בעת יחסי מין מסמלת מעמד ושליטה חברתית. לדבריו: 'כשפעולות הבסיסיות של ההתעמלות (תנועה כלפי מעלה או כלפי מטה, קדימה או אחורה וכו'), והחשוב מכל - מה שהוא באופן מיוחד הפן המיני ולפיכך הפן הביולוגי המובנה מראש של התעמלות זו (להיות מעל או מתחת וכו') - טעונות במידה רבה של משמעויות וערכים חברתיים... הרצון להיות למעלה, לגבור, לעומת הכניעה-הניגודים היסודיים בסדר החברתי... תמיד מוגדרים מינית במידה מוגזמת, כאילו שפת הגוף של שליטה וכניעה מינית סיפקו את עקרונות-היסוד של שפת הגוף ושל השפה המילולית כאחד, בכל הנוגע לשליטה וכניעה חברתית', ראה: בורדייה, היגיון, עמ' 71.

50. שני לוחות הברית, ח"ב, מסכת פסחים, תורה אור, הגהה, עמ' קעא, ט"ב.

51. שם, עמ' קעב.

- (1) **שלב השוויון בין אדם וחיה**: 'וכמו שנברא דו פרצופין הוא ואשתו על שם כי שווים הם'.⁵²
- (2) **שלב האחדות והשלמות**: חיה נלקחה מן האדם כדי שתייחדו. ובשעה שאדם הראשון התייחד עם חיה היה אדם שלם: 'ודבק באשתו'⁵³ נגד 'מלכות', 'והיו לבשר אחד'⁵⁴ וכתוב: 'ויברך אותם ויקרא את שמם אדם',⁵⁵ הרי אדם נעשה שלם עם חיה אשתו.⁵⁶
- (3) **שלב ההידמות לאל**: בשעה שאדם הראשון הזדווג עם חיה היה כדמות עליון: וכאשר 'היו מתייחדים ממש והיו לבשר אחד ואז נעשה האדם בשלמות דמות עליון'.⁵⁷

השל"ה מוסיף לעניינים התאורטיים הנחיות הקשורות להנהגת האדם בחייו. לדבריו, על כל אדם לשאת אישה, כדוגמת דו פרצופין בעליונים. רק באמצעות קיום הזוגיות ניתן להביא להתפשטות מציאות האל בעולמות, ורק בהיות הזכר נשוי וחי בזוגיות ובקדושה, הוא נדמה לעליונים. בשעה שקיים חיבור בין הזכר והנקבה בתחתונים, מתעוררים גם העליונים, ואז העליונים והתחתונים מתברכים מן המקור העליון:

כבר כתבנו דוגמת בנין האדם ומה שרומז, ואיך כוננו הקדוש ברוך הוא בדוגמא עליונה, להשפיע לו השם יתברך הנשמה להדריכו בדרך ישרה לדעת להכיר את יוצרו, וסיבת ביאתו לעולם הזה, והוא כדי שיתפשט המציאות האמיתי עד אין תכלית מטה ומעלה בלי הפסק. ובעוד בו הרוח צריך להשתדל ולהרבות הדמות העליון בעולם, להראות שאין לו הפסק. וכשהאדם הולך בדרך ישרה, הנה המדה כלול מצדיק של מעלה ומצדיק של מטה, ומתחדשות הנשמות לבא כבראשונה, בהתקרב אליה הנהר שאינו פוסק, והמציאות מתפשט לאין סוף. וזה אי אפשר בלא אשה, כי זכר ונקיבה בראם, ולזה אמרו בפרק הבא על יבמתו (סג, ב) אמר רבי אליעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר, זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם. כי צריך להיות האדם דוגמת היצירה העליונה דו פרצופין כתפארת אדם לשבת בית, ובזה יקרא אדם שלם, ואז תשרה הברכה במקום שלם, ובחבור התחתון מתעורר העליון, והכל מתברך מן המקור.⁵⁸

52. שני לוחות הברית, ח"ה, כי תצא, תורה אור, אות א, עמ' קנ"ג.

53. בראשית ב כד.

54. שם.

55. שם ה ב.

56. שני לוחות הברית, ח"ה, כי תצא, תורה אור, אות א, עמ' קנג.

57. שם.

58. שם, שער האותיות, קדושת הזיווג, סה, עמ' תנג.

דו פרצופין בתורה

השל"ה מציין שאף התורה, כמו הספירות ואותיות שם השם, היא בדוגמת דו-פרצופין. זהו רעיון מעניין המוכיח שהשל"ה מעוניין להצביע על דרכה של התורה כקשורה קשר מהותי במיתוס של דו פרצופין, וכך להצביע על הדמיון בין האלוהות, התורה והאדם, ועל הקשר שביניהם. לדבריו, התורה שבכתב היא כדוגמת הזכר והתורה שבעל-פה היא כדוגמת הנקבה. כשם שבאותיות שם השם האותיות הן כדוגמת הזכר והמילוי של האותיות הוא כדוגמת הנקבה, כך קיימת השתקפות ומילוי גם בשתי התורות. התורה שבכתב היא הזכר והתורה שבע"פ היא הנקבה, והיא נכללת בזכר ומוארת ממנו:

‘זה ספר’⁵⁹ הוא ספר התורה הזאת תורה מן השמים. ואמר לשון זה כמורה באצבע, והיה יכול לומר אלה תולדות אדם, כמו כל אלה תולדות, כי הוא רמז בכאן רמז למה שהתורה היא דו פרצופין, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, כדמות זכר ונקבה, כמו שהוזכר בזהר וגם בדברי המחברים, הן ההולכים דרך האמת הן על דרך הפשט. מכל מקום אמרו רבותינו ז"ל⁶⁰ כל התורה כולה בלשון זכר נאמרה, כי הנקבה נכללת בזכר ומאירה מכבודו. ורמז לדבר, ‘זאת’ ו‘זה’ שוים במספר קטן המורה על אחדותם, וכן כתוב⁶¹ תורה אחת לכם, על כן אמר ‘זה ספר’ בלשון זכר.⁶²

מצאנו אפוא שתפיסת דו-הפרצופין של השל"ה מושפעת מתפיסות מקובלים קודמים.

לתפיסת השל"ה, תהליכי ההתרחשות של חיבור אנדרוגיני באדם וחיה חלים אף במישורים קוסמיים, והנסירה – הפרדה בין אדם לחיה – השפיעה על תהליכי ההפרדות והזיווג של הספירות והתפתחותן לניגודים קוסמיים שמימיים ואנושיים, שמגמתם השפעת שפע. שפע זה מתקיים רק מתוך הליך של איחוד מחודש, שיכול היה להתרחש לאחר הפרדה ונסירה ולאחר דבקות הזכר האנושי בנקבה האנושית.

59. בראשית ה א.

60. קידושין ב ע"ב.

61. במדבר טו כט.

62. שני לוחות הברית, ח"א, הקדמת תולדות אדם, ג, עמ' ט.

ביבליוגרפיה, מקורות ורשימת קיצורים

הערות

1. עבודתי מתבססת על 'שני לוחות הברית', מהדורת עוז והדר, ירושלים תשנ"ג.
2. בתרגומי קטעי הזוהר (בתרגום תשבי) השתמשתי בתרגומיו של ישעיה תשבי (צפ"י משנת הזוהר).

מקורות

זוהר = זוהר, חלקים א-ג (מהדורת מרגליות), ירושלים תש"ל.
 זוהר חדש = זוהר חדש (מהדורת מרגליות), ירושלים תשס"ב.
 זוהר הקדוש = ספר זוהר הקדוש, עם פירוש מתוך מדבש (הוצאת מכון דעת יוסף), ירושלים תשנ"ט.
 מערכת האלהות = ספר מערכת האלהות עם פירוש החיית (ע"פ צילום דפוס מנטובה), תרמ"ג.
 פרדס רימונים = ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים (הוצאת יריד ספרים), ירושלים תש"ס.
 ראשית חכמה = ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה השלם (מהדורת ח"י וולדמן), ירושלים תשמ"ד.
 רלב"ג, פירוש על התורה = ר' לוי בן גרשם (רלב"ג), פירוש על התורה על דרך הביאור, דפוס ויניציאה (הוצאת מוסד הרב קוק) 1967.
 רמב"ן על התורה = פירוש רבי משה בן נחמן, על התורה (מהדורת שעוועל), ירושלים תש"ך.
 שני לוחות הברית = ר' ישעיה הלוי הורוויץ (השל"ה), שני לוחות הברית (מהדורת עוז והדר), ירושלים תשנ"ג.
 שני לוחות הברית, מהדורת כ"ץ = ר' ישעיה הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית (מהדורת מכון יד רמה), חיפה תשנ"ז.
 שערי אורה = ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה (מהדורת בן שלמה), כרכים א-ב, ירושלים תשל"א.
 שפע טל = ר' שבתי שעפטל הורוויץ, שפע טל (צילום דפוס ורשה), ירושלים תשל"א.

מחקרים

אברבנאל, חוה ולילית = ניצה אברבנאל, חוה ולילית, רמת-גן תשנ"ד.
 אורבך, חז"ל, אמונות ודעות = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו.
 אידל, מקורות דימוי המעגל = משה אידל, 'מקורות דימוי המעגל ב"ספר הוויכוח על האהבה"', עיון, כח (תשל"ח), חוברת א, עמ' 156-166.
 אידל, קבלה היבטים חדשים = משה אידל, קבלה היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.

Honor of Yosef Hayim Yerushalmi, Honover

אלטמן, פנים של יהדות = אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות, תל-אביב תשמ"ג.

אלטמן דימויים זהים =

אנקורי, וזה היער = מיכה אנקורי, וזה היער אין לו סוף, תל אביב תשנ"א.

בורדייה, היגיון =

Bourdieu Pierre, *The Logic of Practice* (Translated by R. Nice), Stanford California 1992.

בויארין, הבשר שברוח = דניאל בויארין, הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ"ט.

גינצבורג, אגדות היהודים =

louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Notes to Volumes I and II, From the Creation to the Exodus, Philadelphia 1925.

גרייבס ופאטאי, מיתוסים עבריים = רוברט גרייבס ורפאל פאטאי, מיתוסים עבריים, רמת-גן 1967.

גרין, בקשו פני = אברהם יצחק גרין, בקשו פני, קראו בשמי, תל אביב תשנ"ז.

גריס, ממיתוס לאתוס = זאב גריס, 'ממיתוס לאתוס קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק', אומה ותולדותיה, חלק ב (תשמ"ד), עמ' 117-146.

גריס, ספרות ההנהגות = זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן.

הוס, על אדני פז = בועז הוס, על אדני פז, הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס.

וולפסון, דימוי אנתרופומורפי = אליוט וולפסון, 'דימוי אנתרופומורפי וסימבוליקה של האותיות בספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו, דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 147-181.

וולפסון, האשה כאחר =

Elliot R Wolfson, 'Woman- the Feminine as Other in Theosophic Kabbalah; Some Philosophical Observations on The Divine Androgyne', *The Other in Jewish Thought and History: Construction of Jewish Culture and Identity* (edited by L. Silberstein and R. Cohn), New York 199, pp 168-204.

וולפסון, מין ומינות בקבלה = אליוט וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה ו (תשס"א), עמ' 231-262.

זק, שומר הפרדס = ברכה זק, שומר הפרדס, המקובל רבי שבתי שעפטל הורוויץ מפראג, באר-שבע תשס"ב.

חדד, דו פרצופין של עזר כנגדו = אלי חדד, 'דו-פרצופין של עזר כנגדו, עיון ביחסי האיש והאישה בדברי הראב"ד', עין טובה, דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר יובל לטובה אילן (תשנ"ט), עמ' 476-496.

כתבי אפלטון = כתבי אפלטון, כרכים א-ב (בתרגומו של י. ליבס), ירושלים ותל-אביב תשי"ז.

ליבס, פרקים במילון הזוהר = יהודה ליבס, פרקים במילון הזוהר – חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.

ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר = יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ספר הזוהר ודורו, ח (תשמ"ט), עמ' 1-71.

ליבס, מיתוס לעומת סמל = יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר-שבע, מחקרים במדעי יהדות, ד (תשנ"ו), עמ' 192-209.

ליבס, המשיח של הזוהר = יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של רבי שמעון בר-יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום (תשמ"ב), עמ' 87-236.

סולובצ'יק, איש האמונה = יוסף דוב סולובצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה.

פדיה, הרמב"ן = חביבה פדיה, הרמב"ן, התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג.

פילון האלכסנדרוני = פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך שני, ירושלים תשנ"א.

פרבר-גינת, קליפה קודמת לפרי = אסי פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי' – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, אשל באר-שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 118-142.

קליין ברסלבי, פירוש הרמב"ם = שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים, תשמ"ז.

קלנר, שנאת נשים = מנחם קלנר, 'שנאת נשים בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם', מרומי לירושלים, ספר זכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, תשנ"ח, עמ' 113-128.

רוטנברג, בעקבות האהבה = נפתלי רוטנברג, בעקבות האהבה, על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים, ירושלים תש"ס.

רויטר, שנאת נשים =

Rosemary R. Ruether, 'Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church', in: **Religion and Sexism**, ed. R.R. Ruether (1974), pp. 150-183.

שוורצמן, הפרשנות הפילוסופית הימיבנימית = יוליה שוורצמן, 'הפרשנות הפילוסופית הימיבנימית לבריאת האשה', דעת 39 (תשנ"ז), עמ' 69-87.

שלום, ראשית הקבלה = גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח.

שלום, פרקי יסוד = גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

שלום, קבלה = Gershom Scholem, **Kabbalah**, Jerusalem 1974

תשבי, משנת הזוהר = ישעיה תשבי, משנת הזוהר, א-ב, ירושלים תשל"א-תשל"ה.

ספרות

קשרים והקשרים כמפתחות פרשניים לטקסט הספרותי על הספר 'יצירה ביצירה עשויה' מאת אסתר אזולאי¹

מאת
ורד טוהר

טבעה של כל עבודת מחקר להפוך לספר המיועד לקהל הרחב, נגיש לכל, פתוח לביקורת, זמין לשיח בין חוקרים, מבקרים, סטודנטים ואנשי ספר אחרים. מעבר זה לא תמיד הוא קל ולא תמיד חף מקשיים ומכשולים, בעיקר בשל העובדה שהשפה והסגנון של מחקרים מן הסוג הזה מיועדים מראש אל קהל יעד מצומצם שהז'רגון המחקרי שגור בפיו. לא זו בלבד, אלא שפעמים רבות נושאי הדיון כה אוטריים, עד שמחקרים רבים מיועדים מראש לקבוצת קוראים יודעי סוד בלבד. אלא שלפנינו ספר שכוחו בתכונה אחת המייחדת אותו מדיסרטציות רבות אחרות הנכתבות במחלקות לספרות בארץ ובעולם. תכונה זו היא היותו של המחקר צומת בין הספרות היפה, ספרות הילדים והאמנות הפלסטית. וכך, דווקא בשל התנועה בין הדיסציפלינות מתרחב הדיון ומזמין אליו קוראים שונים ממעגלי ייחוס מגוונים, והספר עצמו פונה אל כולם בשפה השווה לכל נפש. אף העיסוק באחד היוצרים המרכזיים והחשובים בדורנו – הסופר עמוס עוז – מן הסתם יוצר עניין אצל קוראים רבים, המכירים ומוקירים את יצירתו.

כאמור, ספרה של אסתר אזולאי מרחיב את היריעה מאמנות המילה הכתובה אל אמנות המכחול המשוח, וחוזר חלילה, מאחר שאחד החידושים הגדולים הוא הקשר שמצאה המחברת בין הספרות לציור במשוואה דו צדדית; זה משפיע על זה, זה עוזר לפרש את זה. השיח הזה שבין יצירה אחת ליצירה אחרת, לא רק במשמעות של מראות שתייה או תשתית ספרותית, אלא במשמעות של חשיבה מחודשת על יצירה מסוימת בעקבות הקישור שנעשה בינה לבין יצירה אחרת – כששתי היצירות עומדות זו מול זו ולא בתוך מסגרת היררכית כלשהי – שיח זה הוא תרומה משמעותית לחקר התרבות. מכאן גם שם הספר, "יצירה ביצירה עשויה", במעין מעגל הרמנויטי שבו כל יצירה היא חוליה בשרשרת תרבותית שאין בה ראשון ואחרון, ראשי ומשני, קדמי ואחורי.

ספרה של ד"ר אזולאי מצטרף לספרים קודמים שנכתבו על הסיפור של עמוס עוז. נזכיר כאן אחדים מהם לפי סדר הופעתם: המונוגרפיה של נורית גרץ² וספריו של אברהם בלבן³ בשנות השמונים, וספריהם של דורית

1. מבוסס על דברים שנאמרו בערב עיון לכבוד הופעת הספר.

2. נורית גרץ, **עמוס עוז: מונוגרפיה**, תל-אביב תשמ"א.

3. ראו למשל: אברהם בלבן, **בין אל לחיה: עיון ביצירות עמוס עוז**, תל-אביב תשמ"ו.

במקביל, ניתן למקם את הספר גם בין הספרים העוסקים בשיח בין יצירות. נמנה למשל את דניאל בויארין⁷ בספרו על אינטרטקסטואליות במדרש. נזכיר גם את ספרו של ידידיה יצחקי על אינטרטקסטואליות ביצירת א.ב. יהושע,⁸ וספרה של אילנה אלקד-להמן על אינטרטקסטואליות ביצירת נורית זרחי, דוד גרוסמן ואחרים.⁹

הספרים הללו ואחרים, ובהם הספר "יצירה ביצירה עשויה", פותחים את המחקר הספרותי החוצה, מגמישים את יכולותיו, מחברים בינו לבין תחומים קרובים, ומותחים את גבולותיו כדי הדמיון. פרות המחקר הללו הם מרתקים וחדשניים ומוכיחים שיצירה טובה שבעים פנים לה.

אלא שהספר "יצירה ביצירה עשויה" מוסיף עליהם מלאכת פרשנות מקורית וייחודית, המשלבת לא רק בין סיפור לשיר או בין סיפור למסה, אלא גם בין טקסט לתמונה, בין אמנות של מילים לאמנות של קווים וצורות. הקישור הבין-תחומי איננו משתמע מאליו, ודאי לא בעבודת מחקר בהיקף כזה. כך למשל, זיהוי סדרת רישומים של הצייר ההולנדי מוריץ קורנליס אשר (1898-1972), אשר בהשראתם, ככל הנראה, עוצבו הדמויות ומערכות היחסים ביניהן ברומאן המכתבים "קופסה שחורה", כביטוי לדיאלקטיקה בין ניגודים לבין אחדותם.¹⁰ דוגמה שונה לשיח בין טקסטים ספרותיים לבין עצמם מתקבלת מתוך קריאת פרק ברומאן "מיכאל שלי" כפרפרזה סיפורית וכאקט של השלמת פערים לשיר "ארוחת בוקר" מאת המשורר הצרפתי ז'אק פרוור (1977-1900), כביטוי למצוקותיה של חנה גונן, הדמות המרכזית ברומאן של עוז.¹¹

המשקפת התאורטית שדרכה בוחנת המחברת את יצירת עמוס עוז היא התאוריה של האינטרטקסטואליות, מונח שנטבע על ידי ג'וליה קריסטבה ב-1966. אינטרטקסטואליות היא תופעה תרבותית בה נוצרת סמיכות גלויה או סמויה ברמות, צורות או תפקודים שונים בין טקסטים שונים. מי יוצר את

4. דורית זילברמן, מכשף השבט, אור יהודה תשנ"ט.

5. יאיר מזור, ליטוף באפלה: על סיפורת עמוס עוז, ירושלים 1998.

6. חיה שחם, קרובים רחוקים: בין-טקסטואליות, מגעים ומאבקים בספרות העברית החדשה, באר-שבע תשס"ד.

7. Daniel Boyarin, *Intertextuality and reading of Midrash*, Bloomington 1990.

8. ידידיה יצחקי, הפסוקים הסמויים מן העין: על יצירת א"ב יהושע, רמת-גן תשנ"ג.

9. אילנה אלקד-להמן, הקסם שבקשר: אינטרטקסט, קריאה ופיתוח חשיבה, תל-אביב תשס"ו.

10. אסתר אזולאי, יצירה ביצירה עשויה, עמ' 190-219.

11. אסתר אזולאי, שם, עמ' 57-61.

קריסטבה שילבה לאמתו של דבר בין שתי תאוריות קודמות: הסמיוטיקה הסטרוקטורליסטית של פרדיננד דה סוסיר, העוסקת באופן שבו סימנים מקבלים את משמעותם בתוך ההקשר של הטקסט, והדיאלוגיות של מיכאל באחטין, העוסקת ברב קוליות וברב משמעויות כתכונה בסיסית של טקסט ספרותי. כך למעשה מהווה כל טקסט פסיפס של ציטוטים, רשת של סימנים המקיימים שיח בינם לבין עצמם, ושכל אחד מהם מקיים שיח עם רשת של סימנים מיצירות אחרות.¹²

רולאן בארת טען לאחר מכן, ברוח זו, שהמשמעות של הטקסט איננה טמונה בו עצמו בלבד, אלא היא נוצרת במהלך תהליך הקריאה, משמע, היא חייבת קורא הכותב מחדש את היצירה כפי שהוא תופש אותה במהלך תהליך הקריאה הפרטי שלו.¹³

קריאה אינטרטקסטואלית היא אפוא בראש ובראשונה קריאה יוצרת. קריאה זו באה לסמן את עיצוב המשמעות של הטקסט באמצעות טקסטים אחרים. אנו עוסקים בתפישה לפיה הטקסט איננו מערכת סימנים סגורה והרמטית, אלא הוא מערכת סמיוטית פתוחה, המקיימת סוגים שונים של שיח – מודע ולא מודע, מכוון או מקרי, מפורש או סמוי – עם מערכות טקסטואליות אחרות. מחסן המילים של האינטרטקסטואליות מאגד תחת קורת גג אחת תופעות כמו ציטוט, אזכור, רמיזה, שיבוץ, אלוזיה, קונוטציה, ריפרור, הפנייה, וגם צורות ז'אנריות ובייחוד פרודיה, וכן גם תרגום, עיבוד, שכתוב ועוד.¹⁴

למעשה, התאוריה גורסת כי במובנים רבים כלל לא ניתן לייצר טקסט תרבותי מבלי לקיים יחסים אינטרטקסטואליים עם טקסטים אחרים / קודמים – מבחינה ז'אנרית, לשונית, סגנונית, רעיונית, או נושאית. כל שימוש בקונבנציה אמנותית, במוטיב, או יצירה במסגרת טופוס זה או אחר, אוטומטית יוצרים דיאלוג עם יצירות אחרות, ולכן כל טקסט תרבותי הוא תוצר של שיח עם טקסטים קודמים לו, ויותר מזה – הוא ישמש תשתית לטקסטים שיבואו אחריו ועדיין לא נוצרו בכלל.

התפישה הרחבה של האינטרטקסטואליות לא דנה רק בשיח בין יצירות ספרותיות. להפך, כל ביטוי תרבותי הוא טקסט העומד לעצמו. המציאות

12. Julia Kristeva, *Desire in language: A Semiotic approach to literature and art*, New York 1980.

13. רולאן בארת, *ביקורת ואמת*, תל-אביב 2006.

14. לעניין זה ראו: זיהה בן פורת, "בינטקסטואליות", *הספרות*, 2 (1985), חוב' 34, עמ' 170-178.

במובן זה המחקר האינטרסקטואלי נחשב, ולא בכדי, כיונק מן ההווה הפוסט-מודרנית, מפני שהוא שובר את הקשר בין משפיע למושפע ובין ישן וחדש, בין ז'אנרים, זרמים, סגנונות ודרכי ביטוי שונים – הכול נוכח בתרבות בעת ובעונה אחת.

יתר על כן, בעידן של הסרת מחיצות בין תחומי דעת, עידן של ריבוי תרבויות ושל חילופים מהירים מאוד בין שוליים למרכז – עידן זה מנכיח את הצורך להבין את הטקסט הספרותי כביטוי פרטי בתוך מערכת תרבותית כוללת. יוצא מכך שלפנינו לא טקסט אחד צנטרליסטי הממוקד מתוך עצמו פנימה, אלא להפך – התפישה היא של טקסט השולח שלוחות החוצה – לאמתו של דבר יש לא טקסט אחד, אלא רשת אינסופית של טקסטים הקשורים זה לזה, עומדים זה לצד זה, פונים זה לזה. ההתייחסות לטקסט לא כאל חטיבה הומוליתית והומוגנית אלא כאל "רשת", משייכת אותו להווה הפוסט-מודרנית, שבה הכול מתחבר עם הכול. ומכאן שהתפישה הכוללת של העולם היא כמובן תפישה סינכרונית.

אמנם התאוריה על אינטרסקטואליות מקושרת עם חשיבה פוסט-מודרנית, אך העיקרון עצמו של קישוריות בין טקסטים אינו חדש כלל וכלל. הוא קיים הלכה למעשה כבר במקרא, במשנה בתלמוד, במדרש, בתפילה ובפיוט, וכמובן גם לאחר מכן, בספרות העברית של ימי הביניים ועד ימינו. וכמובן גם בעת העתיקה ובימי הביניים, בכתבי יוון ורומי, בברית החדשה, בכתבי הקודש הנוצריים, ובספרות המתפתחת מאוחר יותר. יתר על כן, העיקרון הזה קיים לא רק בכתובים אלא גם באומנות החזותית למן העת העתיקה.

בימינו, עולם הפרסום, הטלוויזיה והקולנוע עושים שימוש רב באינטרסקטואליות, אם למטרות פארודיה וסאטירה (מערכון בתכנית הטלוויזיה הסאטירית "החמישיה הקאמרית" בקטע על "תעלת בלאומליך" של אפרים קישון, הסאטירי בעצמו) ואם כהומאז' (סדרת הטלוויזיה החינוכית המיתולוגית "שכונת חיים" בפרסומת עכשווית לחומס). בעולם הקולנוע, שיח בין סרטים אף הוא משמש לעתים מזומנות: "סיפור הפרברים" המתכתב עם "רומאו ויוליה", "כשהארי פגש את סאלי" המתכתב עם "קזבלנקה" ועוד ועוד. וכמובן, תופעת ההיפרטקסטואליות באינטרנט יונקת אף היא מאותה צורת חשיבה.

תרומתה של אזולאי לדיון התאורטי מתבטאת בהתוויית המושג "מטפורה אינטרסקטואלית", הנשענת על ההשאלה הספרותית הקלאסית, אך מעבה אותה באמצעות זרועות קונוטטיביות שהיא שולחת אל עבר טקסטים נוספים.¹⁵ כמו כן, בעקבות לאקאן, מיישמת אזולאי את המושג "תת-מודע

15. אסתר אזולאי, **יצירה ביצירה עשויה**, עמ' 293-295.

אני מבקשת לחבר בנקודה זו בין התאוריה על אינטרסקטואליות לבין תאוריה פרשנית אחרת, שכנה, גם היא בת המאה העשרים אך מעט מוקדמת יותר, הלא היא תאוריית תגובת הקורא. זוהי תאוריה בביקורת הספרות, המתמקדת בדיאלוג הנוצר בין הקורא לבין הטקסט, וביצירת קהילת שיח סביב טקסט ספרותי במסגרת דיון אינטר-סובייקטיבי על משמעויות אינדיבידואליות.

התאוריה הזאת הגיעה לשיאה בארצות הברית ובגרמניה בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, ונציגיה הבולטים הם: סטנלי פיש, וולפגנג איזר והנס רוברט יאוס.¹⁷

לפי גישתם, הקורא הוא זה שנתון במרכז, ותגובתו הרגשית והאינטלקטואלית במפגש שלו עם היצירה, והאופן שבו הוא תופש ומבין אותה - הם הנמצאים במוקד ההתעניינות של המחקר הספרותי. אופן הקריאה של הקורא את הטקסט שלפניו הוא תלוי הקשר היסטורי והתנסויות פרשניות קודמות שלו, כמו גם הפסיכולוגיה שלו כאני בעל זהות ומאפייני אישיות מובחנים. גישה זו מאפשרת לקורא לצאת בתהליך הקריאה למסע אישי של הבנה ופרשנות, כשהקורא מקבל לגיטימציה להגיב ליצירה מתוך עולמו כאינדיבידואל ולכונן באמצעות היצירה מערכת של הקשרים ותובנות אישיים.

אני מוצאת שתאוריית תגובת הקורא סללה את הדרך במידה לא מבוטלת לקריאה האינטרסקטואלית שכן, היא נתנה לגיטימציה לפרשנות האישית, היוצאת מתוך עולמו של הקורא ומעניקה לו את החופש למצוא ביצירה שמולו את הרשתות הפרטיות שלו.

כאמור, ייחודו של הספר "יצירה ביצירה עשויה" בכך שהוא מכניס תחת קורת גג אחת עיון ביצירות עמוס עוז מן הסוג שלא נעשה עד כה, בכך שהוא מאיר את השיח האינטרסקטואלי המתקיים בין ארבעה מהרומנים של עמוס עוז לבין שורה של יצירות מתחום הסיפורת והשירה, הפילוסופיה, הפסיכולוגיה, המסע והאמנות החזותית.

שיח זה מתנהל כמובן לא רק ברמת העלילה והמוטיב, אלא גם ברמת הרעיונות ותפישות העולם. עיון בתוכן העניינים ובמפתח ממחיש את מלוא רוחב היריעה של המאגר התרבותי אשר שימש את עוז כסופר וכמסאי, ועליו עמדה החוקרת.

היצירות הללו, שאיתן מתכתב עוז, נרמזות ברומנים שלו ברמות שונות של הטמעה, וזיהויין מצריך קריאה קשובה במיוחד ורוחב ידיעה תרבותי. את כל אלה מאפשר העידן הפוסטמודרני, שכן דומה מעשה הקריאה

16. אסתר אזולאי, שם, עמ' 290-293.

17. ראו למשל: וולפגנג איזר, מעשה הקריאה: תאוריה של תגובה אסתטית, ירושלים תשס"ו.

במהלך מלאכת הכינוס לבשו הממצאים תבנית אחידה, כשהמסקנה היא שהאינטרטקסטואליות ברומנים הנדונים מצביעה על ניסיון לפתור את החידות הגדולות ביחסי גבר ואישה, את הדיאלקטיקה המיוחדת בין היסוד הגברי ליסוד הנשי שבעולם, באמצעות פרשנות מודרנית אישית של עוז לטקסטים שעימם מתקיים השיח הבין-טקסטואלי.

כך נוצרים חילופי תפקידים פוסטמודרניים בין הסופר לבין החוקר: הסופר מתגלה כפרשן של יצירות, בעוד שהחוקר הופך להיות יוצרו של חיבור "אמנותי", אם תרצו, עתיר דמיון ומעוף – ודוגמה מובהקת לכך היא הספר שלפנינו.

המעגל "סופר-חוקר", שבו מוחלפות הזהויות תדיר, ובאמצעותו כל אחד מהצדדים מרחיב את גבולות היכולת הטבעיים שלו, הוא, לכאורה, אינסופי.

איגרות קיבוץ מחורזות במרוקו

מאת
תמר לביא

איגרות קיבוץ¹ כסוג ספרותי צמחו על רקע פרעות וגזרות קשות שנגזרו על היהודים בימי הביניים המאוחרים.² מחמת התנאים הקשים הלכה שכבת הנזקקים והתרחבה, ונזקקים-נוודים הפכו למחזה נפוץ. מרבית מבקשי התרומות היו נצרכים שהגיעו עד פת לחם, יחידים שנעקרו מבתיהם ובחרו לעלות לארץ ישראל, וכן יהודים שביקשו לפדות קרובי משפחה מידי שוביהם. איגרות אלו נתרבו ונתגונו ככל שהורע מצב היהודים, והן עדות לאורחות החיים היהודיים למן תקופה זו ובבואה של תהפוכות הזמן. איגרות הקיבוץ הונפקו מאז שלהי המאה השלוש-עשרה בספרד ובפרובנס בידי מזכירי הקהילות – מהם מליצים ומחברים ידועים. הן ניתנו בידי נזקקים שסבבו מקהילה לקהילה, ונועדו להבטיח לנושאייהן עזרה מצד ראשי הקהילה ובניה.³

גם בקהילות היהודיות במרוקו עמדה הדאגה לעניים במרכז העשייה החברתית,⁴ וכפי שמעיד עובדיה על מנהג איסוף תרומות, "עניים שפקדו את העיר, מארצות ומערים אחרות [...] נעזרו על ידי הקהל כפי כבודם",⁵ ומאחר שלא היה מקובל למשוך לצורך זה מקופת הציבור, נהגו הרבנים לצייד את הנזקק באיגרת. באיגרות אלה הם מפצירים בציבור לתרום לנזקק בעין יפה תוך שהם מתארים את עברם של הנזקקים, שהתפרנסו בכבוד ותרמו לקהילתם, ואת גודל מצוקתם בהווה. רבות מבין האיגרות הללו שמורות באוסף המכתבים והתעודות של קהילת צפרו.⁶ ובקובץ לשון לימודים לר' יעקב אבן צור (1673-1752).⁷

האיגרות כתובות במגוון מבנים – למן הפשוטים בני פסקה אחת ועד למתחכמים הכתובים בפסקות אחדות עם מילות קבע ואקרוסטיכון. חריזתן

1. איגרות קיבוץ הן, כהגדרתו של אליעזר בן-יהודה "כתב ינתן לעני ההולך מעיר לעיר לבקש עזרה, להעיר רחמי הנדיבים וחמלתם עליו" (בן-יהודה, מילון, ערך "אגרת", עמ' 452). איגרות אלה מכונות גם "איגרות אורחיות" ו"איגרות רחמנות".
2. עוד לעניין זה ראה חישין-משיח ולביא, איגרות מחורזות.
3. ראה שירמן, השירה בספרד הנוצרית, עמ' 672. כדאי לציין כי דמויות שנשאו איגרות קיבוץ משמשות כגיבורים בספרות החדשה, המפורסם שבהם הוא מנשה חיים – גיבור היצירה "והיה העקוב למישור" לש"י עגנון.
4. ראה בשן, יהדות מרוקו, עמ' 96.
5. ראה עובדיה, קהלת צפרו ג, עמ' 57. בשן, יהדות מרוקו, עמ' 96 מציין כי על פי הדין חלה חובה להשתתף במימון תמחוי לעניים שהגיעו מקץ 30 יום.
6. עובדיה, קהלת צפרו א-ב, ד-ה.
7. בתוך עובדיה, פאס וחכמה ב, עמ' 246–438. אוסף זה מחזיק כמאתיים וחמישים איגרות.

הראשונים הנה באו ושני לוחות העדות בידם / יצוק יסודם // הנה יביעון / ובמחנה העברים ישמיעון // אמת ויציב כיום היות כהה"ר יהושע שלום הנז' לפנים / בישראל מהנותנים / מרוב אונים / אלא שעתה נהפך הכוז לגאיונים / ויחל"ש יהוש"ע [...] על פניו זו בושה / על לוח לבו חרושה / וכבושה // וכד שפוותיה מרחשן ומפיק מפומיה דבורא / אזיל סומקא ואתי חוורא // [...] ויהי בבואו יד שערים לפי קרת / דרכיו ראינו לכבוד ולתפארת / ותהי האמת נהד"רת // ובכך השתדלנו ועשינו אתו ברכה לא כדי שבעה / אלא כפי דוחק השעה / אתם גם אתם בני ברית מדי עברו בכל גבול ישראל חזקו ואמצו להיות לו לישועה / התירו פסת יד וזרעו לכם לצדקה מארעית תהומא ועד רום רקיעא [...] נאם חותמי ברכות בפאס יע"א בסיון בשנת שסימנה ליצירה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה (לשון למודים, עמ' 353 איגרת קא)

בדומה לשירה ולפיוט, האיגרות מצטיינות ב"סגנון שיבוצי", ואולם בעוד בשירה ובפיוט נאחזו חכמי מרוקו בעיקר בלשונות מקרא, הרי באיגרות נסמכו הרבה גם על ספרות חז"ל העברית והארמית, על הפרשנות, על המדרש ועל ספרות הקבלה.⁹ הנה דוגמה לסגנון האיגרתני השיבוצי מתוך פתיחה לאיגרת קיבוץ מאת ר' רפאל אהרן מונסוניגו:

ראש הממשלה הראשונה הדר"א דקרת"א דין הוא הדר האמור בתורה שתול על פלגי מים כגן רוח פתח הסמדר הנצנים נראו בארץ התחילו להתרי"ס מארי תריסין וכל דבר הקשה והן נסתר מביאין אותו במחובר טווי במטוה אודם פטדה וברקת הרואה אומר ברקאי דמות פניהם כזוהר אפי רברב"י ולמלך ה"ן שוה לחשוב מחשבות דעתם דעת עליון רחב רח"ב מקר"י יושב בסתר עליון לעלות בכב"ש בהדי כבשי דרחמנא כל היום חומד ומתאוה אשר נדב לבם אותם ויהי ע"ר וחוב"ר חב"ר בודק את הנוה הגדילו התעורבו"ת אל נחל הערבי"ם באו עד מסב"ר סוב"ר הרזי"ם ותנח עליהם הרוח ה' במ יום יום יביע ולילה ללילה יחווה ראשית הגש בתחלת בראשי"ת מאמ"ר סו"ד שתו השער"ה ונעשו חדודי"ן והרי אלו מועדי"ן להוציא דין אמת לאמתו הלכה ברורה הוד והדר תשוה נגד זקני העם כל דבר הקשה מתארים

8. על חריזה מעין זו באיגרות ראה חזן, קובץ איגרות, עמ' 113.

9. על הכתיבה האיגרתנית המחורזת במרוקו ראה חזן, קובץ איגרות; חיטין-משיח ולביא, איגרות מחורזות.

ביאור ומקורות

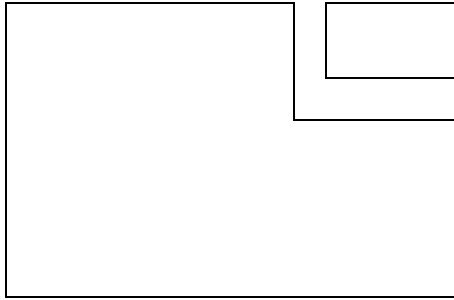
ראש... הראשונה: על פי מי' ד, ח, ורש"י מפרש – מלכות בית דוד. **הדר"א דקרת"א:** על פי רשב"א לכתובות כז ע"א. **דין... בתורה:** על פי חיים שאל ב, ו. **שתול... מים:** על פי תה' א, ג. **כגן רוה:** על פי יש' נח. **פתח הסמדר:** על פי שה"ש ז, יג. הגמרא אומרת: "פתח הסמדר – אלו בעלי משנה", עירובין כא ע"ב; והמדרש אומר "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות", שהש"ר ז, א. **הנצנים... בארץ:** על פי שה"ש ב, יב. על פי המדרשים השונים אלו צדיקים: משה ואהרן או מרדכי וחבורתו או עזרא וחבורתו או דניאל וחבורתו. **התחילו להתרי"ס:** ראה אבות ד, יא. **מארי תריסין:** על פי זוהר לפרשת בראשית מג ע"א. **דבר הקשה:** על פי שמ' יח, כו. **והן נסתרו:** על פי ברכי יוסף או"ח קסו, א. **אודם... וברקת:** על פי שמ' כח, יז. **הרואה... ברקאי:** על פי יומא ג, א. **דמות פניהם:** על פי יח' א, י. **אפי רכרבי:** על פי סוכה ה ע"ב. **ולמלך... שוה:** על פי "ולמלך אין שוה", אס' ג, ח. **לחשוב מחשבות:** על פי שמ' לא, ד. **לחשוב מחשבת:** על פי שמ' לא, ד. **דעת עלין:** על פי במ' כד, טז. **רחב... מקרי:** על פי "רחב רחב מיד נקרי", תענית ה ע"ב, וראה רש"י למקום. **יושב... עלין:** על פי תה' צא, א. **לעלות בכב"ש:** על פי רש"י ליומא טו ע"ב. **בהדי... דרחמנא:** על פי ברכות י ע"א. **חומד ומתאוה:** על פי מכילתא דרשב"י כ, יד. **אשר... אותם:** על פי שמ' לה, כט. **ויהי ע"ר:** על פי בר' לח, ז. **וחוב"ר חב"ר:** על פי דב' יח, יא. **בודק... הנוה:** ראה כתובות יג, י. **הגדילו התערובות:** על פי יבמות יא, ג. **אל... הערביים:** על פי יש' טו, ז. **באו... מסב"ר:** על פי "באו בנים עד משבר", יש' לז, ג. **סוב"ר הרזיים:** על פי "שבר ארזים", תה' כט, ה. **ותנח... הרוח:** על פי במ' יא, כו. **יום... יחזה:** על פי תה' יט, ג; ובפירוש סידור התפילה לרוקח (עמ' עו) נאמר: "יום ליום יביע אומר בגימ' לומ"ד הי"ה למש"ה, יחזה דעת בגימ' זה"ו התלמוד". **בראשית... סו"ד:** ראה תיקוני זוהר, הקדמה יז ע"ב. "פתח רבי שמעון ואמר: בראשית ברא אלקים סוד י"י ליראיו ובריתו להודיעם סו"ד אלן אינון שבעין אנפין דאתפרש מילת בראשית". **שתו השער"ה:** על פי יש' כב, ז. **ונעשו חודי"ן:** ראה סנהדרין סו ע"ב. **והרי... מועדי"ן:** על פי ב"ק א, ד. **דין... לאמתו:** על פי פאה ח, ט. **הלכה ברורה:** על פי שבת קלט ע"א. **הוד... תשוה:** על פי תה' כא, ו. **נגד... העם:** על פי שמ"א טו, ל. **דבר הקשה:** על פי שמ' יח, כו. **מתארים... במחוגה:** ראה יש' מד, יג. **כך... צוף:** ראה דב' א, א. **דברים נחמדים:** ראה תנחומא לפרשת ויקהל, ז. **על מתכותו:** על פי דה"ב כד, יג. **עבר... והוה:** ראה אבודרהם, סדר תפילת רה"ש.

בדוגמה הראשונה בולטת החריזה הבלתי קצובה והמתחלפת האופיינית לאיגרות, ואילו בשנייה בולטת הלשון השיבוצית ומקורותיה. על מנת לתאר באופן מקיף את מנהג כתיבת איגרות הקיבוץ במרוקו – מצד התוכן, הסגנון והאמצעים האמנותיים – בחרנו להציג איגרת מליצית שלמה מחורות מפרי עטו של ר' ידידיה בנו של ר' רפאל אהרן מונסונייגו.¹¹

10. ראה חטיין-משיח ולביא, איגרות מחורות.

11. ר' ידידיה בן ר' רפאל אהרן מונסונייגו, נצר למשפחת רבנים מכובדת ומיוחסת, נולד בפאס שבמרוקו בשנת תק"ס (1800). הוא למד בבית מדרשו של ר' אברהם דנאן, ולימים נבחר לשמש תחת אביו כרב ודיין. ר' ידידיה היה תלמודי, פוסק ופייטן, ונודע ברבים בזכרונו המופלג. הוא הלך לעולמו בא' בכסלו תרכ"ח (1868). שלושה בנים היו לו – יהושע, יעקב ורפאל-אהרן, שני האחרונים נפטרו בדמי ימיהם. ר' ידידיה כתב חיבורים רבים בהם "קופת רוכלים" המחזיק ליקוטי דינים מהראשונים על סדר הא"ב, והוא בעל חשיבות מיוחדת לחקר תולדות חכמי מרוקו ויצירתם ההלכתית; שני חיבורים לזכר בניו שנפטרו – "קרבן בני אהרן" ו"בני ציון היקרים"; ספרי שו"ת עם חידושים וליקוטי הלכה, כגון "דברי אמת" (יצא לאור בפאס בשנת תשי"ב), "משפט אביונים", "ואלה המשפטים", "אלה תולדות אהרן", "תומך נופלים". עוד השתמר

צורתה הגרפית של האיגרת מיוחדת, שכן היא כתובה כמלבן חסר משבצת, וחתומת הכותב יצוקה בו כאבן המשלימה את החסר, הנה כך:¹²



החתומה מעניינת במיוחד, שכן המוען חותם את שמו "ידידיה" בשמונה טורים:

יְצַמִּיחַ דָּגֵל יְשׁוּעָה דְּוִדִּי לְחִישׁ הַתְּשָׁפִי.
 יְעוֹדֵד דְּרֶךְ יִשְׂרָאֵל דְּוִדִּי לְפָאֵר עֲנִיִּים.
 לְחִישׁ דָּוִד יְשׁוּעָה דְּוִדִּי יְעוֹדֵד עֲנִיִּים.
 לְחִזִּיק דָּל לְתַמּוֹךְ דְּרֶךְ יִסְמוֹךְ הַנְּפֹלִים.
 5 לְחִיד דְּגוֹל יִשְׁמֹר דְּכָרִיו לְקִים הַבְּטָחָה.
 יִשַׁע דְּוִדִּים לְקָרֵב דָּוִד לְצַמִּיחַ הַגּוֹאֵל.
 לְרִיק דְּרֶכְמוֹנִים יוֹצִיא דְּיִנְרִים לְפָזֵר [ה].
 לְחִזִּיק דָּל לְסִיר דְּאֲבוֹנוֹ לְפָזֵר הוֹנוֹ.

ביאור ומקורות

1 יְצַמִּיחַ דָּגֵל יְשׁוּעָה: על פי "מצמיח קרן ישועה", נוסח ברכות התפילה. 2 יְעוֹדֵד דְּרֶךְ יִשְׂרָאֵל: על פי "יעודד, ודרך רשעים..." תהילים קמו ט (בניגוד). יְפָאֵר עֲנִיִּים: על פי תה' קמט ד. 3 דְּוִדִּי יְעוֹדֵד עֲנִיִּים: על פי תה' קמז ו. 4 יִסְמוֹךְ הַנְּפֹלִים: על פי נוסח ברכות התפילה. 5 יִשְׁמֹר דְּכָרִיו: על פי תה' קיט יז. 6 יִשַׁע דְּוִדִּים יְקָרֵב: ראה תה' פה י. דָּוִד יְצַמִּיחַ הַגּוֹאֵל: ראה רד"ק לישעיהו ד ה. 7 לְרִיק דְּרֶכְמוֹנִים: יוציא ויתן ממיטב כספו. יוֹצִיא דְּיִנְרִים: על פי ב"מ נב ע"א. יְפָזֵר [ה]: חסרה מילה, והיא צריכה להתחיל באות ה"א. על פי ההקשר צ"ל אחת מלשונות "כסף" (אולי: הממון, ראה משלי, מצודת דוד למש' יא כד). 8 יְפָזֵר הוֹנוֹ: ראה רש"י למשלי יג ז.

12. ראה בצילום האיגרת, המצורף בסוף המאמר.

מחתימה מיוחדת זו משתמעת מחויבותו העמוקה של הכותב לשמו – ידיד-יה (=ידיד השם), שכן בחתימה החוזרת הוא מתחייב שוב ושוב לפעול כביכול בשליחות הקב"ה. ייעודה ועניינה של האיגרת נרמזים כבר בטורי החתימה. נראה כי בטורים אלה ר' ידידיה מונסונייגו משדל את הציבור שיסייע לעני, בבחינת "יחזיק דל יתמוך דך יסמוך הנפולים", לפי שמעשי חסד שכרם בצד – "יחיד דגול ישמור דבריו יקים הבטחה". עוד ניתן לראות כי בטורים השני והשלישי באה עי"ן כנגד ה-ה"א של סוף השם (ידידי'י'ע' כנגד ידידי'י'ה'), ולא בכדי. אפשר שגם בדרך האקרוסטיכון פונה ר' ידידיה מונסונייגו לבני הקהילה, ומפציר בהם שיהיו "ידידי'י' ענוים".

והרי גוף האיגרת:

- 1 אותותנו אלה הם המדברים אליכם אישים, רודף צדק / מחזיק בידך
- 2 // אודות האיש הלזה / דל ורזה // המהלך על כנפי רוח / ומידו
- 3 ממונו יברח ברוח // הן קדם זה האיש נקי היה לביתו / ושמח את
- 4 אשתו // בחמלת ה' עליו מאכלו נקה / וכסות הוגנת וראויה // הן
- 5 מנעוריו / נשתנו עליו סדריו // עודנו באבו / רוח אין בקרבו // הלך
- 6 ילך ובכו / צולע על ירכו // לרוב תשואות תלאות / החולפות
- 7 ופאות // הן בעודנו מתנוצץ / וימס כמסוס נוסס // כמו פתן חרש /
- 8 לרוב תשואות נוגש / עקרו הגזע והשורש.
- 9 הם הם הרהבוהו / ולרגליו הפיצוהו / ומחר לגבצה ומתבל יגידוהו
- 10 // אלה הם קצות דרכי מקרא הזמן ותולדותיו / פצעיו וחבורותיו /
- 11 ילכו יונקותיו / והיו תוצאותיו // לצאת חוץ עד המקום הזה יצא
- 12 הקצף דחוף, ולבו כתנור קטוף וגרוף / ורשפי זעם ועברה ודלות
- 13 ועניית עליו פמטר יצרוף // והוא כתנור בוער / הולך וסוער // מוקף
- 14 רובדין / חמת מלאכי מות עשרה פדים / וקול פסדים / גם מודים /
- 15 וכתובו של שידים // ארבעה אבות נזיקין / וילך שוכב משוכב וכא
- 16 מן המזיקין // יהיו הפדים, לא יסורו ממנו במקום אשר ישכון שם
- 17 שם יחנו / והשטן עומד על מינו // והוא לבדו / ימס כעש חמודו //
- 18 על מי אנוש מענה באנו / עני וגזע פי מי יאכלם ומי יחוס עליהם חוץ
- 19 ממנו // ופתאם יבוא אידו.

ביאור ומקורות

- 1 אותותנו אלה: על פי שמ' ד, ט. הם המדברים: על פי שמ' ו, כז. אליכם אישים: על פי מש' ח, ד. רודף צדק: על פי מש' כא, כא. מחזיק בידך: על פי מל"ב כב, ה. 2 האיש הלזה: על פי בר' כד, סה. המהלך על כנפי רוח: על פי תה' קד, ג. 3-2 מידו... ברוח: על פי איוב כז, כב. 3 הן קדם: על פי "הן קדם" איוב כג, ח, וכוונתו כאן – קודם לכן. זה האיש: על פי תה' כה, יב. 4-3 נקי... אשתו: על פי דב' כד, ה. 4 בחמלת... עליו: על פי בר' יט, טז. מאכלו נקה: ראה קידושין כ ע"א, פת לחם מקמח מעובר ונקי, וכוונתו – מזון טוב (בניגוד לפת קיבר). וכסות... וראויה: ראה רמב"ם, הלכות מלווה ולווה א, ז. 5 נשתנו... סדריו: על פי שבת נג ע"ב. עודנו באבו: על פי איוב ח, יב. רוח... בקרבו: על פי חב' ב יט. 6-5 הלך... ובכו: על פי תה' קכו, ו. 6 צולע... ירכו: על פי בר' לב, לא. לרוב... תלאות: מרוב המכות הבאות עליו, תשואות – לשון שואה (ראה איכה רבה ד"ה כד). 7

לאיגרת שלושה חלקים:

שו' 1–5: דברי פתיחה – המועץ פונה לכל "רודף צדק", אשר טובת הכלל עומדת לנגד עיניו, בבקשה למתן צדקה לאיש "דל ורזה" אשר "ממונו יברח מידו". הנצרך שהיה בעבר כאחד האדם, פרנס את משפחתו בכבוד ו"שמח את אשתו", הגיע לפת לחם והוא זקוק לעזרת הציבור.

שו' 5–18: תיאור גודל מצוקתו של הנזקק – ר' ידידיה מונסונייגו מתאר בצורה מוחשית את תלאותיו של האיש, כגון "הלך ילך ובכו / צולע על ירכו" (שו' 5–6). המצוקה שאליה נקלע משום מומו הפיזי מקננת בקרבו כארס הנחש, היא מערערת את אושיותיו וממיתה עליו שואה: "כמו פתן חרש / לרוב תשואות נוגש / עקרו הגזע והשורש" (שו' 7–8). בשיאו של התיאור עומדת תמונת מתקפת מלאכי החבלה: כוחות האופל מרהיבים ראש כנגדו, ואין ביכולתו להיסתר מפניהם, שכן אלה מקיפים אותו כגדודים מכל עבר, והם כטבעת חנק – "ומהר לגבעה ומתבל יגידוהו [...] יצא הקצף דחוף [...] מוקף רובדין חמת מלאכי מות [...] לא יסורו ממנו במקום אשר ישכון שם שם יחנו והשטן עומד על ימינו" (שו' 9–17). מול כל אלה הוא עומד לבדו, ולבו "כתנור בוער הולך וסוער" (שו' 12). האסונות המתרגשים ובאים בזה אחר זה הם כמטח גשם הניחת בחמת זעם על ראשו – "ורשפי זעם ועברה ודלות ועניות עליו כמטר יערוף" (שו' 12–13). מטח זה, בניגוד לגשם המכבה שריפות, מלבה עוד את האש האוכלת בקרבו.

שו' 18–19: דברי סיום – המוען מסיים בשאלה רטורית "מי יאכלם ומי יחוס עליהם חוץ ממנו" (שו' 18), לאמור על הציבור כולו מוטלת החובה להושיט יד לעזרתו.

האיגרת כתובה ברצף כפרוזה מחורזת בלתי קצובה, ואין בה חלוקה לפסקאות. היא פותחת בחריזה דו צלעית, ומתחלפת לקראת האמצע בחריזה בת שלוש צלעות או יותר. דוגמאות:

חריזה דו צלעית:

רודף צדק / מחזיק בדק // אודות האיש הלזה / דל ורזה // [...] הן קדם זה האיש נקי היה לביתו / ושמח את אשתו // בחמלת ה' עליו מאכלו נקיה / וכסות הוגנת וראויה // [...] הן בעודנו מתנוצץ / וימס כמסוס נוסס¹³

חריזה בת שלוש צלעות או יותר:

הם הם הרהבוהו / ולרגליו הפיצוהו / ומהר לגבעה ומתבל יגידוהו // אלה הם קצות דרכי מקרא הזמן ותולדותיו / פצעיו וחבורותיו / ילכו יונקותיו / והיו תוצאותיו //

בכמה מקומות (בחציה השני של האיגרת, לקראת סופה) מצויה חריזה בתוך חריזה, כגון:

מוקף רובדין / חמת מלאכי מות עשרה כדים / וקול פסדים / גם מודים / וכתובו של שידים / ארבעה אבות נזיקין / וילך שובב משובב ובא מן המזיקין / יהיו הבדים

במקרה זה נמצא שתי מערכות של חריזה המשולבות זו בזו: רובדין – כדים – פסדים – מודים – שידים [נזיקין – המזיקין] הבדים. בדוגמה הבאה נראה חריזה משורגת של זוגות: יחנו – ימינו / לבדו – חמודו / באנו – ממנו / אידו:

לא יסורו ממנו במקום אשר ישכון שם שם יחנו / והשטן עומד על ימינו / והוא לבדו / ימס כנס חמודו / על מי אנוש מענה באנו / עני וגוע כי מי יאכלם ומי יחוס עליהם חוץ ממנו / ופתאם יבוא אידו.¹⁴

13. כפי שניתן לראות, ר' ידידיה מונסונייגו חורז מתנוצץ / נוסס (חריזת צד"י ב-סמ"ך) בהתאם למסורת הצפון אפריקנית שבפיו. לעניין החילופים בעיצורים השורקים ראה למשל בר-אשר, מסורות ולשונות, כגון עמ' 349–351, וראה שם ביבליוגרפיה נוספת בנושא.

14. במקרה זה ר' ידידיה מונסונייגו חורז צורות המסתיימות בחולם עם צורות המסתיימות בשוורק, בהתאם למסורת ההגייה הצפון אפריקנית שבפיו. לעניין חילופי התנועות ראה למשל בר-אשר, מסורות ולשונות, כגון עמ' 349–351, וראה שם ביבליוגרפיה נוספת בנושא.

לשונה של האיגרת עברית,¹⁵ והיא משופעת בשיבוצים שעיקרם מהמקרא. בדיקת כלל השיבוצים באיגרת מעלה כי רובם (=60%) אינם מדויקים, והם סוטים מלשון המקור בסדר המילים, בקטגוריות הדקדוקיות, בהמרת רכיבים, בהוספת רכיבים ובהשמטת רכיבים,¹⁶ ולעתים קרובות הסטייה מובחנת ביותר מפרמטר אחד. דוגמות:

א. שינוי בסדר המילים

כתנור בוער – על פי "ב'ער כתנור", מל' ג, יט.
במקרה זה המוען עורך שינוי בסדר המילים כדי לשמור על החריזה (בוער – סוער).
מקרא הזמן – על פי "זמן המקרא", רש"י לברכות יג, ע"א.
המוען נאחז בדברי רש"י, ועל ידי שינוי סדר המילים הוא משנה את משמעות הדברים, כאומר "קורות הזמן".

ב. טרנספורמציות דקדוקיות

פצעיו וחבורותיו – על פי "פצע וחבורה", יש' א, ו.
צורת היחיד מוחלפת בצורת רבים. חילוף זה בא לשרת את החריזה ובד בבד לבטא ביתר עצמה את כאבו של האיש.
יצמיח דגל ישועה – על פי "מצמיח קרן ישועה", נוסח ברכות התפילה.
כדי לשמור על אקרוסטיכון הנושא את שמו של המוען מוחלפת צורת הבינוני "מצמיח" בצורת העתיד "יצמיח", כך מעמיד המוען את ה"ד" הראשונה שבשמו. עוד נראה כי להעמדת האות השנייה הוא ממיר "קרן" ב"דגל".

ג. המרת רכיבים

ומי יחוס עליהם חוץ ממנו על פי "כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני", קה' ב, כה.
המוען יוצר מבע דו משמעי תוך שהוא מחליף על יסוד הדמיון הצלילי "יחוש" ב"יחוס", וכך על רקע תחושת הדחיפות העולה מן המקור המקראי הוא פונה לנמענים בבקשה שיחוסו על האיש ועל בני משפחתו.
על מי אנוש – על פי "על מי תנוסו", יש' י, ג.
ההמרה בדוגמה זו גם היא מיוסדת על הדמיון הצלילי. הנמען פונה לעזרת הציבור בתקווה שיהיה קשוב לפנייתו, וינהג בהומניות כלפי האיש כמצופה מכל בן אנוש. גם כאן הפסוק המקראי ממחיש את הצורך בעזרה דחופה להצלת הנזקק.

15. כאמור, הלשון האיגרתית המליצית של חכמי מרוקו ברובה עברית משולבת בארמית. לשון הכתיבה של האיגרת שלפנינו סוטה אפוא מלשון הכתיבה המקובלת.

16. המיון והמינוח הם בעקבות אלבק, שיבוץ ומקור, המציעה שיטה פורמלית להערכת טקסט מבחינת השימוש בטכניקת השיבוץ.

ד. הוספת רכיבים

יצא הקצף דחוף – על פי "יצא הקצף", במ' יז, יא + "יצאו דחופים", אס' ג, טו.
 המוען נאחז בהיגד "יצאו דחופים" הלקוח ממגילת אסתר ונוטע בתוכו היגד נוסף "יצא הקצף". בדרך זו הוא מבליט את הצרות המתרגשות ובאות על האיש ללא הפסק.
 כסות הוגנת וראויה – על פי "כסות הראויה", רמב"ם, הלכות מלווה ולווה א, ז.
 התוספת במקרה זה באה לחיזוק הדברים. השימוש בצירוף "כסות הוגנת וראויה" יש בו כדי להבליט את עוניו של האיש, ואת הצורך במתן עזרה לסיפוק צרכיו הבסיסיים.

ה. השמטת רכיבים

לרוב משמיט המוען איברים שאינם רלוונטיים לתוכן האיגרת, כגון:
 מקום אשר ישכון שם יחנו – על פי "ובמקום אשר ישכון שם הענן שם יחנו", במ' ט, יז; עני וגוע – על פי "עני אני וגוע", תה' פח, טז.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן צור, לשון למודים	י' אבן צור, "לשון למודים", בתוך: עובדיה, פאס וחכמיה, ב', ירושלים תשל"ט.
אלבק, שיבוץ ומקור	א' אלבק, 'שיבוץ ומקור: הצעה לניסוח פורמלי', בלשונות עברית חפ"שית 25 (תשמ"ח), עמ' 7–18.
בן-יהודה, מילון	א' בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, I, ירושלים-תל אביב 1948.
בן נאים, מלכי רבנן	י' בן נאים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א.
בר-אשר, מסורות ולשוניות	מ' בר-אשר, מסורות ולשוניות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט.
בשן, יהדות מרוקו	א' בשן, יהדות מרוקו עברה ותרבותה, תל אביב 2000.
חזן, קובץ האיגרות	א' חזן, 'מסורת המקאמה ב'לשון הלימודים: קובץ איגרות של ר' יעקב אבן צור', ברית עברית עולמית (מחקרים בלשון העברית ובספרותה, כנס שטרסבורג) תשנ"ו, עמ' 111–117.
חיטין-משיח ולביא, איגרות מחזורות	ר' חיטין-משיח ות' לביא, מ'נאות מדבר' – איגרות מחזורות מאת רבי רפאל אהרן מונסוניגו: יוצאות לאור בלוויית מבוא וביאור מאת רחל חיטין-משיח ותמר לביא, (יתפרסם בהוצאת מכון בן צבי).
טולדנו, נר המערב	י"מ טולדנו, נר המערב, ירושלים תרע"א.
לביא, איגרת קיבוץ	ת' לביא, "איגרת קיבוץ מחזורות מאת ר' ידידיה מונסוניגו", מהות, לב (תשס"ח), עמ' 33–39.
עובדיה, פאס וחכמיה	ד' עובדיה, פאס וחכמיה, א-ב, ירושלים תשל"ט.
עובדיה, קהלת צפרו	הנ"ל, קהלת צפרו, א-ה, ירושלים תשל"ט-תשנ"ב.
עמאר, מבוא למי השלח	מ' עמאר, מבוא לספר מי השלח ולספר משכיות לבב לר' רפאל אהרן מונסוניגו, לוד תשנ"ב.
עמאר, שירי מצווה	מ' עמאר, הגדה של פסח שירי מצווה, לוד תשנ"ג.
שירמן, השירה בספרד הנוצרית	ח' שירמן, השירה בספרד הנוצרית = הנ"ל, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת (ערכן והשלים ע' פליישר), ירושלים תשנ"ז.

החשיבה, המקרא, הספרות והפרשנות

(לימוד חשיבה באמצעות לימוד שני קטעים מן המקרא ושלושה קטעים מכתבי עגנון)

מאת
דב לנדאו

שיעור ראשון: הקדמה עיונית

השפה בכלל והדיבור האנושי בפרט, מאפשרים לנו לרמוז על הטיב ועל התוכן של רגשותינו וכן על הטיב ועל התוכן של מחשבותנו. על אף ההשגות של אנשי הדקונסטרוקציה, מאפשרת לנו שפת הדיבור ליצור קשרים רוחניים עם זולתנו. עם כל זה, עלינו להודות בכך שאין אדם ולא שפה ואף לא דיבור המסוגלים לבטא את מהותם של הדברים. לשוננו מסוגלת לטפל רק בקליפה, אך במהות הפנימית, העצמית, אין ביכולתה לנגוע. לכן עלינו לקבל את דעת האומרים כי "הכול פרשנות". העובדות והטקסטים אמנם קיימים במקום כלשהו, אבל בשביל תודעתנו אין להם קיום ממשי ואין הם מגיעים אליה כלל, ומה שמגיע אל תודעתנו הוא רק הפירוש הסובייקטיבי שלהם.

נתבונן נא בעמוד הראשון של הסיפור בספר התורה ונרכז מבטנו במילה הראשונה "בראשית". מה אנו רואים באות הראשונה 'ב' ? ובכן, אנו רואים בגבול העליון של השורה צורה של קו אופקי מאוזן, העובר מילימטרים אחדים משמאל לימין ומתחבר בזווית מעוגלת אל קו אנכי, המסתיים כאשר הוא מגיע אל קו אופקי מאוזן בתחתית השורה. קו אופקי זה ארוך ממילימטר מן הקו האופקי המאוזן העליון. זה כל מה שאנו רואים. אחרי הצורה הזאת אנו שוב רואים חלק מאותה צורה עצמה, הפעם בלי הקו האופקי המאוזן התחתון. זה מה שאנו רואים בלי כל פירוש. והנה, ברגע שאנו אומרים כי הסימן הראשון רומז לצליל של B ונקרא בעברית בשם "בי"ת", כבר פירשנו את הסימן הראשון. כך גם אם נאמר עתה שהסימן השני מסמן את הצליל R ושמו בעברית הוא "רי"ש", כבר פירשנו את הסימן השני. אם נעשה כן לכל המילה, הרי שפירשנו את הצורה כולה דרגה ראשונה של פירוש. כשנקרא עתה את כל המילה ונאמר שיש לקרוא את הסימנים יחד, בצירופם זה לזה, ולהשמיע את מערכת הצלילים של המילה B'reshit, הרי שפירשנו את צורת המילה כולה בדרגה השנייה של הפירוש. בדרגה השלישית כבר נאמר שמוכנה של מילה זו הוא השלב ההתחלתי של דבר מה, וזה, כמובן, פירוש ברמה גבוהה יותר מן הקודמים, כי עתה אני כבר יודע דבר לא רק על צורתה של המילה אלא אף על תכנה ומוכנה.

מה שאנו מוצאים בדיון של פרשני המקרא על משמעות המילה "בראשית" – אם היא מסמלת מספר סידורי, "בראשונה", או שמא היא מציינת את האמצעי ב-"ראשית", שבו ברא אלוקים את השמים ואת הארץ – הוא כבר דרגה רביעית, החותרת למשמעותה המורכבת והעמוקה של המילה. על יסוד הבנה

יש גם דרכי פרשנות שאינן מגוונות עם המידות שהתורה נדרשת בהן, כגון הדיוק, שהוא העמדת מילה או פסוק על עיקרם. למשל בפסוק לא יבוא עמוני או מואבי בקהל ה' עד עולם (דברים כג 4), דרשו חכמים: 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית'. (לעומת זה, בפסוק לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו [דברים כג 8] לא דרשו מצרי ולא מצרית. ומשמע שההיגיון משמש ככוח מרסן אף בפרשנות). כן משמש את הפרשנות גם העניין של סמוכין, ורש"י שואל מה ענין שמיטה להר סיני? וכך הוא שואל גם למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין. וכן נראה שאין לך פירוש הגיוני יותר מזה האומר שדברים הבאים סמוכים למדים זה על זה ועוסקים בעניינים קרובים זה לזה.

פרשן או לומד פרשנות חייב להכיר את כל המושגים המשמשים אותו, ויש מושגים כאלה למאות אף בלוגיקה ובחשיבה המערבית המודרנית הרגילה. ואלה העיקריים בהם (רשימה חלקית): דנוטטיבי, אלגורי, סימבולי, טאוטולוגיה, השוואה, מיון, דירוג, הגדרה, אנליזה, אינדוקציה, דדוקציה, סינתזה, תשתית, קונטקסט, אינטרדיסציפלינרי ואינטרטקסטואלי, פירוש הפיגורטיביות [=קונוטציה, מוטיב, דימוי, מטפורה, סמל, סינקדוכה, מטונימיה ודומיהם], פירוש היסטורי-חברתי, פרשנות של תולדות הרוח, פרשנות סטרוקטורליסטית וכד', פרשנות של אופן ההתקבלות [=בציבור הקוראים, בקרב הפרשנים והמבקרים וכו']. הצד השווה בכל אלה שכולם בנויים על השוואות, והשוואות פירושן חשיבה עיונית מעמיקה. לצערנו, בעבודה קצרה זו לא נוכל לעסוק אלא בדוגמאות מעטות בלבד. ראוי לציין שמרבית המושגים הללו היו ידועים ואף שימשו את חכמינו הקדמונים. מכל מקום, מי שאינו מתמצא בהם ולא הפנים אותם כראוי, כלל אינו יכול לעסוק בפרשנות ראויה, הגיונית ומודעת.

שיעור שני

קישור לשיעור הקודם:

בשיעור הראשון התבררה לנו התאוריה המסבירה כיצד נבנית הפרשנות על יסודות החשיבה הלוגית, וכיצד היא בונה עצמה כגורם מרכזי בתרבות העברית. בשיעור הזה נבדוק מספר יישומים בעייתיים, המנסים לשמש כפירושים לטקסט, ונשתדל לחשוף את הכשלים הלוגיים שבפירושים אלה.

בשיעור הזה נעסוק בפעולות הקוגניטיביות הבאות:

- א. נבחין בין טקסטים המשמשים כמקור לטקסטים שהם פירוש.
- ב. נבחין באופי המיוחד של כל אחד ואחד מן הפירושים.
- ג. ננסה לגלות ולהבין את החסרונות שבכל אחד מסוגי הפירושים הנידונים.
- ד. ננסה להבין את הסיבות ההיסטוריות והענייניות להזדקקותו של משורר תהילים למטפורות של 'סלע', 'צור' ו'מצודה'.
- ה. ננסה ליישם מסקנות תאורטיות (כגון טאוטולוגיה ועוד), לשם הערכת דרכי הפרשנות הנידונות.

1. נסה להגדיר בשניים-שלושה משפטים קצרים מהי מהותה ומהי פעולתה של הפרשנות. (ניסיונות להשיב על השאלה הראשונה)

תשובה ראשונית

תשובה מלאה לשאלה זו תינתן בפרק הסיום של תרגיל זה. בינתיים נקדים רק כי כל המראות והקולות שאנו רואים או שומעים, אינם אלא סימנים אשר כשלעצמם הם חסרי כל משמעות. רק כאשר אנו קוראים בטקסט, הופכים הסימנים לאותיות, צירופי האותיות למילים, וצירופי המילים למשפטים – רק אז מקבל הטקסט את משמעותו המתקרבת למשמעות המלאה. ולכן, טקסט ללא פירוש של קורא הוא דבר מת. לפי זה, הופכת הפרשנות את הסימנים הסתמיים או הפשוטים לבעלי תוכן ולבעלי משמעות, שלעתים מתגלים כמורכבים למדי.

בשלב זה של הניסיון להשיב, נמצא תחילה תשובות לשאלות שלפנינו (שאלות א-ה):

2. לפניכם שני טקסטים דומים, ושלושה פירושים התואמים שלוש דרכי פרשנות.

א. התוכלו לזהות את שני הטקסטים ואת שלושת הפירושים?

A.

חזקי = חזקי ותקפי (ג) ה' אתה סלעי, מבצרי ומצילי א-לי צורי שבו חסיתי, ה' מגני, קרן-ישעי ומשגבי.	ארחמך ה' חזקי: ג' ה' סלעי ומצודתי, ומפלטי, אלי צורי אחסה- בו, מגני וקרן ישעי משגבי: (תהלים יח 3)
---	---

B.

ג. סלעי מצודתי מגיני: רבנן אמרי, כלפי שנפלו לפני דוד עשרה שונאים: שאול, דואג ואחיתופל, שבע בן בכרי, ושמעי בן גרא, שובך (שר צבא מלך ארם, שמ"ב י 16), וגלית ושלשת אחיו (שמ"ב כא) "את ארבעת אלה יולדו להרפה, חמשה מישראל וחמשה מאומות העולם, וכנגדן אמר דוד עשרה קילוסין, ואלו הן: חזקי [תהלים יח 2], וסלעי, ומצודתי, ומפלטי, אלוקי צורי, אחסה בו, מגני, וקרן ישעי, משגבי, ומנוסי [שמ"ב כב 3]. (מדרש "שוחר טוב" יח)

(מה ראה דוד לקלס בסלע? מפני שנעשה לו נס בסלע). רבי אלעזר אומר נחלק הסלע מכאן ומכאן ונמצאו שאול וגבוריו עומדים בצד זה ודוד וגבוריו מצד זה. והוא שדוד אומר (תהלים קמד) *הנחת תשועה למלכים אלו דוד ושאול* שאול שניצל משפיכות דמים ודוד שניצל מחרב שאול. (שם, שם).

C.

א. וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל-אויביו ומכף שאול: ויאמר, ה' סלעי ומצודתי ומפלטי-לי: אלקי צורי אחסה-בו, מגיני וקרן ישעי משגבי ומנוסי מושיעי מחמס תשיעני: (שמואל ב' כב 1-3)

ב. השתדל לגלות איזה הוא הפירוש השלישי!

ג. כמה נבדלות זו מזו השיטות הפרשניות שבשלושת הפירושים?

ד. מהי הבעייתיות בכל אחד מדרכי הפירוש הנ"ל?

ה. מה ראה דוד לקלס בסלע? [עיין בפירושים השונים במדרש ונסה למצוא תשובה שאינה מצויה במדרש, בעזרת התכונות המשותפות שבמטפורות סלעי, מצודתי וצורי].

(ניסיונות להשיב על ארבע השאלות האחרונות)

דיון ושובות

הפירוש הראשון, הבא בקטע A, הוא טאוטולוגיה, שיש בה חזרה מדויקת או כמעט מדויקת על הנאמר כבר בטקסט, ויש לשאול מדוע קשה לנו לקבל דרך זו כפירוש הולם. נראה שלפני מתן תשובה לשאלה זו, ראוי תחילה להכיר את המושג **טאוטולוגיה**.

טאוטולוגיה (ביאור המושג והדגמתו)
 רולאן בארת כותב בספרו על המיתולוגיות כי ה"טאוטולוגיה" היא תמיד תוקפנית כלפי האינטלקט המדקדק יתר על המידה בנאמר או בנכתב. לפי זה, לא רצוי שנחשוב יותר מדי בנוגע למה שבאמת אמרנו על הנושא הנידון, במשפט שסימנו זה עתה. ואולם כשאנו קובעים בלי לחשוב הרבה, ש"ראסין הוא ראסין", רק נראה כאילו אמרנו משהו על ראסין אף על פי שבאמת לא אמרנו עליו ולא כלום, כי הנשוא "הוא ראסין" אינו מוסיף דבר על הנושא של המשפט, שאף הוא "ראסין". יש כאן מעין מלחמה בתבונה בשם התבונה. הטאוטולוגיה מכריזה על עצמה כפירוש היחיד שהוא בטוח ונכון בוודאות, שהרי יש לכאורה בהיגד הטאוטולוגי קביעה של אמת מוחלטת. איש אינו יכול לחלוק על כך שראסין הוא ראסין, או שעגנון הוא עגנון. ולעומת זה, כל הפירושים האחרים, או כל האמירות האחרות על ראסין זה או על עגנון זה, מוטלים בספק. כל אנשי הפרשנות והביקורת הנשענים על הרציו ועל ההיגיון, מועמדים על-ידי הטאוטולוגיה אל עמוד הקלון. כולם מתייחסים אל נכסי העבר כאל מחסן גדול של חפצים אבודים, והם נזכרים במחסן זה כאשר איש אינו יודע מה אפשר למצוא שם. בארת מניח שלא הרבה וטוען שאין כמו הטאוטולוגיה, שאינה אומרת דבר, אך מעמידה פנים כאילו אומרת משהו על הנושא הנידון. ברור לו לבארת שהיא עושה כן כדי להסתיר את הסוד של הריקנות. כך לועגת הטאוטולוגיה בשם התבונה לטענתה של התבונה האחרת, האומרת כי החזרה בנשוא על המילה שנאמרה בנושא היא בעצם אמירה ריקה וחסרת משמעות, שאינה מוסיפה דבר על מה שכבר נאמר בנושא עצמו, ועל-כן היא מיותרת לחלוטין, אלא אם כן היא באה במטרה (אמנותית) ברורה – לחשוף את ריקנותה של דמות, של חברה או של סיטואציה.¹

חשוב להדגיש כאן עוד שהטאוטולוגיה, דהיינו אמירת הטקסט במילים זהות או במילים פשוטות ושונות מעט מן המקור, אינה יכולה להיחשב כהסבר. רבים מכותבי הספרים והפירושים של ימינו נוהגים בשיטה זו. הנה אחד מהם כותב בפירושו על תהילים פרק ג כדלקמן: ה' מה רבו צרי, רבים קמים עלי (=ה')! מה רבו צוררי! רבים מתקוממים עלי). רבים

1. רולאן בארת, *מיתולוגיות*, הוצאת בבל, תל-אביב 1998, עמ' 122.

פירוש טאוטולוגי כאילו מניח שיש זיהוי בין מילות הטקסט לפירושו. "סלעי" שבדברי הפרשן מפרש את "סלעי" שבטקסט של ספר תהילים; "מבצרי" בדברי הפרשן מפרש את "מצודתי" וכן "מצילי" את מפלטי. בדומה לזה מפרש "צורי" את "צורי", "חסיתי" את "אחסה", "מגני" את "מגני", וכן מפרש "קרן ישעי" את "קרן ישעי". ברור אפוא לכל קורא שבאמת אין כאן כל פירוש.

הפירוש השני, הבא בקטע B, מוסיף דברים מן האסוציאציות או מידעותיו של הפרשן, שלא תמיד מסתברות מהטקסט עצמו. לפעמים נובעת תוספת הדברים מכוונותיו החינוכיות, ההיסטוריות או הלאומיות של קורא הטקסט או של יוצר הפירוש. פירושים אלה, יותר משהם מפרשים את הטקסט, הם מבטאים את הרהורי הפרשן על אודותיו. לכן הפירוש המובא ממדרש "שוחר טוב", הממקם את הביטויים הנידונים בו בהיסטוריה של המלך דוד, הנו לגיטימי למטרות חינוכיות חשובות, ולמטרות ערכיות אחרות, כגון האמונה בהשגחתו של ה', המכין מראש תיקון לכל תקלה. הטענה שכנגד כל צרה הבאה על הצדיק מזמן לו הקב"ה הגנה, היא כמובן טענה חינוכית מעולה. אך פירוש כזה, על-אף שהוא סומך על הביוגרפיה של דוד המלך, אין לו כל אחיזה בטקסט, ומאחר שכך, אין הוא יכול לשמש פירוש מדויק, חד משמעי ובטוח לפסוק, ונראה בעליל שהדרשן גם לא התכוון לפירוש כזה. אף הסיבות ההיסטוריות שהמדרש מייחס לעובדה שדוד המלך או משורר תהילים בחרו להלל את ה' במטפורות של אבנים בעלות עצמה ובביטויים המביעים כוח, אינן מעוגנות ישירות בפסוק, או בקשר ברור בין הפסוק להיסטוריה. ואולם, ברור על-פי סברה הגיונית שההצלה באה לאדם

בפירוש השלישי, הפסוק הבא בקטע C, וכן הפסוק המובא מתהילים בקטע A, מגלים תופעה מעניינת, והקטע מפרש את עצמו על-ידי מילים מקבילות, הבאות זו אחר זו; **מצודתי** מפרשת את **סלעי וצורי** את **מצודתי וכו'**. יש כאן כעשר מילים מקבילות המפרשות זו את זו. ואולם, פירוש באמצעות מילה מקבילה יש בו טעם לפגם, כי המילים המקבילות באמת שונות הן זו מזו במשמעות המדייקת שלהן. בהתאם למצב זה, המילונים לסינונימים מטריחים עצמם להסביר במה שונות זו מזו המילים השוות לכאורה. פעמים שהתוכן שונה מעט, כגון: ילד ותינוק בעברית החדשה, ופעמים רק השימוש שונה כמו במילים "כתם" ו-"זהב", עד שאיש לא יעלה על דעתו לדבר על טבעת של כתם. יש גם שמילים מקבילות מבטאות דרגה שונה או אספקט שונה של המתואר, כגון זקן, קשיש, ישיש, איש שיבה או ותיק וכדומה. עולה מכאן שמילה מקבילה כמו שאנו מוצאים במילונים, וכך גם תרגום מילולי לשפה אחרת, מטעים את המעיין, ו'סלע' אינו זהה ל'צור' ו'צור' אינו זהה ל'מצודה'. כדי להגיע ליגיעה של תורה, לא ניתנה כאן תשובה לשאלה החמישית שבשיעור זה, והיא תשמש לתלמידים עניין לענות בו, וכן כהקדמה לשיעור הבא.

שיעור שלישי

קישור לשיעור הקודם:

אחר ההיכרות עם מספר דרכי פרשנות בעייתיות, ראוי שנתבונן גם בדרך מפותחת יותר ומהותית יותר של דרכי הפירוש.

בשיעור זה נעסוק בפעולות הקוגניטיביות הבאות:

- א. אנליזה של מטפורות לתכונותיהן (הפוקוסים = המוקדים) ולקונוטציות ההיסטוריות שלהן.
- ב. הסקת מסקנות חינוכיות מהבדלי המשמעות בין המטפורות **סלעי**, **מצודתי** ו**צורי**.
- ג. לימוד יסודות החשיבה וההשוואה, והסקת מסקנות מן ההשוואות בין המטפורות.

3. עיין בקונטקסט שבשמואל ב' 1-3, וענה על השאלות הבאות:

- א. הסבר במה שונות התכונות של **סלע** מאלו של **מצודה**, ובמה שונות זו מזו הקונוטציות שלהן (לפי המילון והקונקורדנציה של אבן שושן)?
- ב. במה שונים זה מזה הפירושים (המשמעויות) של הביטויים **סלעי** ו**מצודתי**? ובמה שונה המשמעות של **צורי**?

- ג. מה המסקנה החינוכית וההשקפתית מן ההבדל שבין המשמעויות של 'סלעי' ושל 'מצודתי'?
- ד. במה שונה השיטה הפרשנית בסעיף זה מן הדרכים הפרשניות שמצאנו בסעיף 2? (ניסיונות להשיב)

כיוון שמדובר בפירוש הבנוי על מסקנה לוגית, המבוססת על חשיבה עיונית באמצעות השוואה, מן הראוי לברר כאן את מהותה של חשיבה זו ואת מהותה של ההשוואה הקשורה בה.

החשיבה וההשוואה (ביאור המושג והדגמתו)

החשיבה היא פעולה ולכן אין זה מקרה שחשיבתנו מוצגת בפעלים. (אמנם פועל עומד, אך מכל מקום פועל). פירוש הדבר הוא שכל חשיבה יש בה תנועה. כמו שאי אפשר לחנך אלא על בסיס מסגרת חיים נתונה ודינמית, או על בסיס מסגרת חיים דינמית המתוארת מילולית (למשל במקרא או בספרות), כך אי אפשר לחשוב חשיבה של ממש על יסוד התבוננות סטטית בעצם בודד. כדי לחשוב על משהו עלינו לראותו בהשוואה לקונטקסט שלו או בעימות עם פרט נוסף, ורק מתוך ההשוואה, המעניקה לדברים את משמעותם, נוצרת החשיבה. בלי להעניק לדברים משמעות אי אפשר לחשוב, מה שאין כן בדיבור. אני יכל להשמיע הברות חסרות כל משמעות, וכך אפשר לדבר בלי לומר דבר. לעומת זה, כשאני מנסה לחשוב בלי כל השוואה ובלי כל משמעות אני רק בוחה באוויר, ובהייה עדיין אינה חשיבה. (אפילו זכירה אינה חשיבה של ממש). לכן אפשר לומר שלחשוב פירושו להשוות, ולהשוות פירושו לחשוב. בשעה שאנו משווים נעה תודעתנו הלך ושוב בין הדברים המשווים. ואולם, כשם שאין אנו מלמדים את תלמידינו למיין דברים מופשטים, לדרג אותם או להגדירם, כך אין אנו מלמדים אותם לחשוב עליהם. (אנו מלמדים אותם לכל היותר לטפל בדברים מוחשיים, כגון צורות, גדלים וצבעים, אבל, למרבה הצער, מיומנויות אלה אינן זמינות לטיפול בדברים המופשטים).

בבואנו להשוות בין שני דברים (שני עניינים, שני טקסטים אמנותיים בשירה או בפרוזה, בין טקסט אמנותי לטקסט עיוני, בין שני טקסטים עיוניים, בין דברי שיר לדברי עיון, או בין קטע של שיר לקטע של מוסיקה או ציור וכד'), עלינו למצא תחילה את הבסיס המשותף שבין שני הגורמים המשווים. עלינו להביא בחשבון כי ההשוואה אפשרית רק בין דברים המצויים על אותו מישור, ויש להם מאפיין משותף, כגון צורות דומות, גדלים דומים, כמויות דומות, עקרונות, כללים, מחשבות, רגשות, תכנים, פרטים ודומיהם, הדומים ביניהם. בלי בסיס משותף כזה,

בשלב השני של ההשוואה עלינו לגלות מהו השוני מצוי בדברים הדומים לכאורה. כך למשל יש דמיון בין עצבות לאבל, ואולם העצבות אינה בדיוק אבל, וההבדל שביניהם יכול לשמש יסוד משמעותי בפירושם של שני שירים, שאנו מבקשים להשוות ביניהם. יש מקום להשוות גם בין טקסט שירי לטקסט שבא בפרוזה, אלא שדבר זה ייעשה לא על בסיס של בתיים (הנעדרים מן הפרוזה), אלא על בסיס של קטעים או פסוקים, על בסיס הסגנון הספרותי, הלשון הפיגורטיבית או על בסיס של נושאים משותפים בין היצירות. בטקסטים הבנויים פרטים רבים, או בטקסטים הבנויים ממערכת מאורגנת של פרטים, ראוי שנוסף על השוואת העקרונות, נשווה גם בין הפרטים המקבילים או המנוגדים זה לזה. יש שירים שעל הבסיס המשותף שלהם ניתן למצוא אווירה שונה, פיגורטיביות בעלת אופי שונה, ויחס נפשי שונה בתכלית כלפי הנושא המשותף להם. מתברר מן האמור, שההשוואה הנה יסוד מוסד של כל חשיבה, עד שיכולנו לומר כי "כשאני חושב אני משווה". אי אפשר לחשוב על שולחן או על כיסא בלי כל קשר לסביבתם, רק על יסוד בהייה באוויר. ריכוז המבט סתם בשולחן או בספר אינו אלא בהייה. החשיבה מצרפת לעצם, לרעיון, לרגש, או למצב שאדם מתרכז בהם, את סביבתם – או עצמים או רעיונות או מצבים הדומים להם. לעומת הבהייה, ההתבוננות היא משהו שיש בו בינה והבנה, והיא נעשית מתוך השוואה לדברים קרובים במקום, בזמן או במהות. אפילו בשעה שאני נזכר בפרח קטן וכחול ואני חושב עליו, אני רואה אותו, לאמתו של דבר, על רקע פרח גדול יותר, בעל צבע שונה, אדום או צהוב, ובהשוואה אליו. לכן אפשר לומר כי כשם שאין השוואה בלי חשיבה, כך גם אין חשיבה בלי השוואה.

כל דברי ההסבר המפורטים לעיל מתייחסים לפירוש השני של המילה "השוואה" מבין ארבעת הפירושים של אבן-שושן. פירוש זה מגדיר "השוואה" כ"עימות ועיון בפרטים הדומים והשונים שבשני דברים". שלושת המשמעים האחרים של אבן-שושן, כגון "התאמת דבר לדבר אחר" או "השוואה אלגבראית", וכן "יישור של קרקע הנקרא השוואת גומות" אינם רלוונטיים לענייננו. בקטע שלנו מספר תהילים מצויה השוואה לא רק בין

החשיבה המשווה פועלת איפא בהשוואה בין עצמים המרכיבים את העולם, בהשוואה בין פרטים ממוינים או מדורגים, בהשוואת שני טקסטים, בהשוואה בין טקסט לפירושו, בין שני פירושים, בין שאלה לפירוש, בין הפרט לכלל, בהגדרה, ובמקרים רבים אחרים. כך נמצא אותה פועלת בטקסטים שנביא עוד להלן, מיצירת ש"י עגנון.

ת ש ו ב ו ת

- א. סלע הוא גוש אבן גדול בטבע (הקונוטציה "טבע"), המאפשר לאדם להסתתר מאחוריו. למצודה משמעות בסיסית דומה, אבל היא משמשת גם כמבצר בנוי בידי בני אדם וביוזמתם, ורוכשת קונוטציה של יישוב בנוי של בני אדם. (לפי הקונוטציה של אבן שושן), ובני אדם רבים יכולים למצוא בה מחסה בזמן מלחמה. (למ' מצודת ציון). אגב, מצודה משמשת גם כרשת ללכידת דגים (מצודות הדייגים), כמלכודת או כפח לתפיסת בעלי חיים, והדבר מקנה למילה קונוטציה של מילכוד.
- ב. הבדלים מהותיים אלה בין המילים קובעים את פירושו. יש הצלה על-ידי השם בעצמו בלבד באמצעות סלע טבעי, ויש שהצלת השם מותנה, ובאה רק באמצעות השתדלות האדם ומאמציו.
הסקת מסקנה כדרך רביעית של דרכי הפירוש
- ג. המסקנה החינוכית-השקפתית מן ההבדלים שבין המשמעויות היא שלעיתים על האדם להשתדל תחילה בשעה שהוא מבקש על הצלתו, והאמונה האמתית אינה סומכת בלא סייג על עזרת הבורא, שהוא בוודאי יעזור ללא כל תנאי, כי אולי לא יעלה רצון מלפניו.²
- ד. פירוש זה בנוי על הסקת מסקנה מן התכונות המהותיות של הפרטים המשווים, וזו נעשית באמצעות חשיבה עיונית המבוססת על ההשוואה. הסלע הוא גוש אבן גדול וחזק שנוצר בידי בורא עולם, והוא משמש מסתור ומגן. לעומתו מצודה היא בניין חזק הנבנה על-ידי בני אדם שהשתדלו לעשות להצלתם ולהיות ראויים לעזרת ה'. לכן אין כאן הסתמכות על מילים מקבילות, על טאוטולוגיה, או על תוספות חוץ טקסטואליות.

2. החזון איש, **על עניני אמונה ובטחון**, ירושלים תשי"ד, פרק ב, עמ' ט"ז.

ה. המורה יכול לפרש באופן דומה את שאר הביטויים מתהילים ומשמואל ב'. רצוי שיישען בעבודתו על פירושו המחכימים של המלבי"ם. בכיתה מתקדמת אפשר להטיל חלק מהעבודה הזאת על התלמידים.

שיעור רביעי

קישור לשיעור הקודם:

בשיעור הקודם עסקנו בחשיבה הגיונית פרשנית, הסומכת על בדיקת התכונות והקונוטציות של מטפורות משמעותיותהן קרובות זו לזו, והגענו להבחנה בין משמעותיות אלו תוך דיון בטקסטים מן המקרא ומן המדרש. בשיעורנו נמשיך בחשיבה פרשנית, אבל נעסוק בהשוואות לא מוצהרות בין הטקסט החדש של סיפור של עגנון לטקסט מן המקורות, המשמש אותו כתשתית אינטרקסטואלית.

ואלה הן הפעולות הקוגניטיביות שנעסוק בהן בשיעור הזה:

- א. הבחנה בין טקסט חדש לתשתיתו מן המקורות.
- ב. הבנת המשמעות העיונית של העימות בין שני טקסטים ממקורות, מתחומים ומזמנים שונים.
- ג. גילוי תשתיות סמויות (של ריתמוס בלא שיתוף התכנים).

4. א. מהי התשתית שעליה בנוי תיאור "הירידה" של האביונים בקטע מן הסיפור "והיה העקוב למישור" לעגנון?
- ב. כיצד נוצר יחס אירוני בין התשתית לטקסט הראשי בקטע? (נסיונות להשיב)

לכאורה אפשר היה לאדם שכמתו להיות בשלום ושלוה הוא ואשתו ולבלות את ימיו בנעימים, ליהנות מטוב הארץ ולחזות בנועם ה' אחרי מאה ועשרים שנה בבוא עת פקודתו. אך ברצות ה' לערער דרכי איש מזלו יעוף חיש, והר- בה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אביון. עוד הם יושבים לבטח ספונים בביתם ולא יראו רע, ונותנים שבח והודיה לשמו יתברך אשר נתן להם מנוח בחנות הזאת, והנה קפץ עליהם רגזו של המזל, ואחד החנונים היושבים ראשונה בשער נתן עינו בעסק החנות שלהם, וירא כי טוב חלקם ויחמוד אותו בלבו ויבוא עד שערי שר העיר ויוסף על שכרם הוספה שיש בה ממש וכמעט עברה החנות לידו, כי בימים ההם כבר ניטל מטעם הקיר"ה כח החרם ומר- שיעי ברית המערערים על "החזקה" יוצאים ביד רמה ומי יאמר להם מה תעשו. (ש"י עגנון, והיה העקוב למישור, עמ' מב)

בטרם נענה על השאלות, ראוי לברר לעצמנו מה כוונתנו כאשר אנו מדברים על טקסט הבנוי על תשתית.

התשתית של היצירה האמנותית, ולכן גם זו הספרותית, נוטלת חומרים או יסודות שונים מן העולם שקדם לה במקום ובזמן. כאשר יסודות קודמים אלה משמשים כאבני בנייה של היצירה הנוכחית – בין שהם מתפקדים ביחסים של השלמה, של הדגשה, או של הבהרה, ובין שיסודות אלה מתפקדים ביחס אירוני או של סתם הנגדה – אנו מכנים אותם **תשתית**.
קיימים כמה סוגי תשתית :

תשתית טקסטואלית: הטקסט החדש משתמש בביטוי או במשפט (קטע) טקסט קודם.

תשתית אידאית: השיר או הסיפור נוטל את תכניו ממצבים או מיצירות של העבר, כך שתפיסת עולמו מושפעת מזרמי מחשבה של מצבים או של טקסטים אחרים, שקדמו לו. כתוצאה מנטייה זו של התרבות להישען על מטעני דעת ורגש קודמים, מתגלגלים במרחבי ההיסטוריה יסודות עיוניים ורגשיים ורוחניים הנאבקים זה בזה, מתמודדים זה עם זה, ובכל מקרה אף מעשירים זה את זה. התעלמותם של המחברים מתשתיות רוחניות קודמות – בין שהיא נעשית בכוונת זדון, ומטרתה לדחות את תרבות העבר, ובין שבשוגג, מתוך בורות – פוגמת ביצירה ומעניקה לה ולסגנונה איכות דלה ומדולדלת. יצירה כזאת אינה מסוגלת להתמודד לא רק עם עולם העבר ועם תרבותו, אלא אף עם תרבויות אחרות של ההווה, או עם היסודות השמרניים או החדשניים של תרבות ההווה עצמה.

התחמקות לעולם איננה התמודדות, ובלי התמודדות כזו, אין ליצירה לא איכות, לא רמה ולא עומק.

תשתית פיגורטיבית: תשתית זו מעניקה לשיר תמונות, סמלים, מטפורות, מוטיבים ודימויים, ובאמצעותם, כמובן, גם משמעויות שמקורן בתרבות העבר, או בטקסטים קודמים. פיגורות הלשון הקדומות רוויות בדרך כלל מטענים רגשיים, רבדים של כפל משמעויות, ואף קונוטציות. כל אלה יחד מעניקים ללשון ההווה עושר רב-רבדי ועומק היסטורי רב פנים.

תשתית פרוזודית: תשתית זו מצויה ביצירות המשתמשות בריתמים ובמשקלים האופייניים ליצירות קודמות. יש שריתמוס של המצלול או של התחביר או של הסגנון, שהיה מקובל ביצירות קדומות מוכרות, חוזר ומופיע ביצירות מאוחרות.

ה ע ר ה

בבדיקת תשתיתה של יצירה חשוב לבדוק מה טיב השפעתה של התשתית על היצירה החדשה. כן יש לבדוק מה טיב היחס בין החדש לישן, האם הוא ישר,

של המשך, או הפוך, של ניגוד או של אירוניה. מתוך דיון קצר זה מתברר בלא צל של ספק, שלתשתית השלכות מרחיקות לכת לגבי משמעותה ולגבי הבנתה של היצירה הספרותית.

ת ש ו ב ה

הטקסט האומר **להוריד עד אשפות אביון** בנוי על תהילים קיג 7-9. שם נאמר על-פי התפיסה הקלסיציסטית, המבוססת על אמונת המקרא: **מקימי מעפר דל מאשפות ידים אביון** וכו'. שלילת התזה המקראית על-ידי הטקסט של עגנון, תוך רמיזה למקור המקראי, יוצרת אפקט אירוני ביחס לגורלו של הגיבור בסיפור (והיה העקוב למישור) של עגנון.

5. מה בין שני הקטעים הבאים כאן, ובמה הקטע הראשון דומה לקטע המובא בשאלה 4?
(ניסיונות להשיב)

עמד הירשל תמיה, הרי אין בעולם בני אדם קטנים כל כך, אלא קרוב לודאי שצורות של קלפים נדמו לו לבריות. נסתכל סביביו. כל בני החבורה יושבים כשקלפיהם בידיהם וציגרטותיהם בפייהם ועשנם מתערב זה בזה ומכניס ערבוביא בראשו. (ש"י עגנון, ספור פשוט, עמ' קה).

מרגלה בפיו של רב: לא כעולם-הזה העולם-הבא. העולם הבא – אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם – ונהנים מזיו השכינה. (ברכות יז ע"א).

ת ש ו ב ה

הקטע הראשון הוא הטקסט של עגנון מסיפור פשוט. הקטע השני, המובא מן התלמוד, דן אמנם בנושא שונה לחלוטין, ואפשר לומר אפילו בנושא מנוגד. כמעט ואין מילים משמעותיות משותפות בשני הקטעים, אבל הטקסט של עגנון בנוי על הריתמוס של הטקסט התלמודי. כמו בקטע מן הסיפור והיה העקוב למישור, המובא בשאלה ארבע (4), כך גם כאן יוצרת הרמיזה לתשתית בעלת האמונה התמימה, אפקט אירוני.

שיעור חמישי**קישור לשיעור הקודם:**

בשיעור הקודם למדנו להבחין בין תשתית סמויה לטקסט החדש ועסקנו באירוניה הנוצרת על-ידי העימות בין שני הטקסטים. בשיעורנו נעמיק לדון במהות הקונוטציה כדי שנוכל לפענח את עירוב תכונות המטפורה, הקונוטציות והמטענים הרגשיים שלה, ולמצוא כיצד מבצבצת ביניהן עמדתו הרגשית של היוצר.

בשיעור זה נעסוק בפעולות הקוגניטיביות הבאות:

- א. הבחנה בין קונוטציה חיובית לשלילית.
- ב. פירוק (אנליזה) של ביטוי מאוחד מטפורי-קונוטטיבי-ספוג עמדה רגשית של המחבר.

6. קרא בעיון את הקטע על הקונוטציה. מצא קונוטציה שלילית בקטע המובא מש"י עגנון, והסבר כיצד היא משפיעה על ההקשר? (ניסיונות להשיב)

הקונוטציה נוצרת על-ידי יחידה תרבותית ששימשה בתרבות קודמת והשתלה משם לספירה תרבותית חדשה. דוגמה לכך היא המילה "קרוב", ששימשה בספירה של כבש ומזבח, והועברה בימינו לספירה של יחסי חברות ולספירה של יחסים פוליטיים. "תוהו ובוהו" שימש במקור לתיאור של טרום הארגון הקוסמי, ובימינו הוא ביטוי לחוסר סדר בחיי היום-יום שלנו, תוך שהוא שומר משהו אף על המשמעות הקדומה. כך הפכה הקונוטציה למשמעות משנית (או נלווית), המתלווה כמשמע עצמאי נוסף למשמעות המקורית של מילה או של ביטוי, והיא צומחת מן ההקשר הטקסטואלי, ההיסטורי, החברתי, התרבותי, הדתי וכדומה של המילה. בניגוד לאסוציאציות השרירותיות של המילים, הנכפות עלינו על-ידי המציאות (כגון הקשר בין כף למזלג, בין כיסא לשולחן, בין יד לרגל או בין כסף לזהב ודומיהם), או על-ידי הזיכרונות הפרטיים שלנו (כגון זיכרון ילדות מפחיד של מרתף חשוך), ובניגוד למטענים הרגשיים, המצטמצמים לתכונות של חיובי, שלילי ונויטרלי, מתוספת הקונוטציה למשמעות הראשית של המילה, כמשמעות שנייה נוספת, על-ידי שהיא נדבקת למילה לאורך זמן ובהזדמנויות רבות. על-אף שהקונוטציה היא רק משמעות משנית, הפחותה בחשיבותה מן המשמעות הראשית, היא הופכת עם הזמן להיות משמעות מקבילה, טבעית, אורגנית ומהותית בצד המשמעות הראשית של המילה. היא חודרת למהותם הפנימית של הביטויים, והיא מעין תאום סיאמי שאצלו מחוברת המשמעות אל לב אחד, המשרת את שתי המשמעויות. לכן הקונוטציות אינן כמטענים השליליים או החיוביים הכלליים, אף אינן

למילה "אבי" ולמילה "אבות" יש בדרך כלל ערכיות חיובית. אמנם מצוי הביטוי "אב הטומאה", או הביטוי "אבות הטומאה", אבל המילה מתקשרת גם למושגים אחרים כמו "אבות האומה", "ארבע אבות נזיקין", או "ל"ט אבות מלאכה". שונה מהם הביטוי "אבי אבות"; ביטוי זה ספג לתוך עצמו את התכונה הברורה של "טומאה" חמורה. לתכונה הנספגת הזאת קוראים קונוטציה. כדי להכיר את מהותה של זו נפנה עתה לביטוי "אבי אבות הקידמה". דרך העולם היא לחשוב ש"קידמה" היא חיובית לכל עניין. ואולם, כפי שראינו, הצירוף "אבי אבות" גורר עמו קונוטציה של טומאה חמורה. הביטוי "אבי אבות" לא בא לעולם אלא עם ה"טומאה" בלבד. כך קרה שבמשך אלפי שנים שימש הצירוף "אבי אבות" באופן בלעדי עם הטומאה, עד שהטומאה דבקה בו, והעניקה לו מתכונותיה וממהותה, והפכה משמעות משנית לצירוף "אבי אבות", נוסף על משמעותו כ"ראש וראשון", ונוסף למשמעותו כ"עיקר". לפי זה ברור שבצירוף "אבי אבות הקידמה", טיבה ותועלתה של הקידמה מוטלים בספק.

דומה לזה המילה התלמודית "בורסקי". מילה זו יש לה, לפחות במערכת הדיון התלמודי, קונוטציה ברורה של ריח רע. קשר מהותי זה בין שני היסודות נשען על הנאמר בבבלי, במסכת קידושין: "אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסקי. אשרי מי שאומנותו בסם ואוי לו למי שאומנותו בורסקי" (קידושין פ"ב ע"ב). כן נשען קשר זה על ההלכה, שאם אדם מרמה אישה בטענה שהוא בסם ומתגלה שהוא אמנם בסם אבל גם בורסקי, אין הקידושין תופסים. וכך נאמר בהלכות אישות ברמב"ם: "האומר לאישה... הרי את מקודשת לי... על מנת... שאיני אלא בסם, ונמצא בסם ובורסי... אינה מקודשת" (רמב"ם, הלכות אישות פרק שמיני הלכה ג). משמע מן הדברים שבורסקי נחשב כמקצוע שיש בו פגם בגלל ריח העורות הדבק בבעלי מלאכה אלה, ואישה יכולה לטעון שאינה מסוגלת לחיות עם אדם המפיץ ריח רע, והקידושין הם "מיקח טעות". עולה מן הדברים כי כשם שהריח של העורות דבק בבעל

ובכן, מהי הקונוטציה השלילית שאפשר למצא בקטע שלפנינו?
 דמומה עומדת מינה לפני הירשל כשעגיליה הגדולים והכבדים תלויים
 לה באזניה הקטנות ואינם זזים, והיא בולעת כל מילה וכל דיבור. הירשל
 מביט באזניה שהאדימו משהו ומביט לאחוריו. משראה שהכל שטופים
 בקלפים ואין מרגישים בו נטל כסא והעמידו לפני מינה ואף הוא ישב
 כנגדה. ושוב היה הירשל מדבר ומינה שותקת. הוא לא הרגיש שהיא
 שותקת, ברם לבו הרגיש שהיא שומעת. (ש"י עגנון, ספור פשוט, עמ' ק"ו)

תשובה

אזכור בני החבורה השטופים בקלפים מגלה את יחסו השלילי של
 המספר אל הקלפים ואל הקלפנים, כי המילה "שטופים" יש לה קונוטציה של
 זימה. משתמע שעגנון, אולי בלי להיות מודע לכך, מתייחס למשחק הקלפים
 כאל מעשה זימה.

7. לאלו מארבע דרכי הפרשנות (ששלוש מהן הצגנו בפרק הראשון ואחת
 הצגנו בפרק השלישי) אפשר לייחס את הפירושים לקטעים מעגנון?
 (ניסיונות להשיב)

תשובה

להסקת מסקנה מן התכונות המהותיות של הפרטים באמצעות החשיבה
 העיונית-הלוגית (הדרך הרביעית). גם הפירושים על הקטעים מעגנון מסיקים
 מסקנה לגבי המהות, כי הם בנויים על השוואה בין התשתית לטקסט הראשי,
 או על הסקת מסקנה מן הקונוטציה לגבי אופיין של הדמויות ולגבי עמדת
 המחבר כלפיהן.

על השאלות ועל התשובות

כל פרשן חייב להבין כי בלי שאלה (או בעיה) ובלי חשיבה ותשובה – אין
 פירוש. אמנם, אסור שהשאלה תוביל אותנו ישירות אל התשובה, אבל
 בשאלה כלול רמז דק באשר לכיוונה הכללי של התשובה או הפירוש, ומכל
 מקום, כל שאלה מניחה את קיומה של התשובה – הפירוש. (באופן ברור יותר
 מכילה התשובה את השאלה, ולכן יכולה הייתה נחמה לייבוביץ' לשאול לפי
 הפירוש הנתון – מה הקושי שעמד לפני הפרשן בטרם הציע את פירושו).
 השאלה הראויה להישאל היא זו של עריכת השוואה משמעותית, התובעת
 חשיבה. לכן השאלה האינפורמטיבית, הפשטנית, על שמותיהם של שני
 ילדים המופיעים בסיפור כלשהו, היא שאלה פסולה. במקום שאלה כה

שיעור שישי: סיכום

כמסקנה מן האמור נציע כאן מספר הגדרות לתופעת הפרשנות. על-אף שהן שונות זו מזו, נראה שחופפות הן לפחות חלקית, ועם זה, הן גם משלימות זו את זו. המורה יכול לדון עם כיתתו בכל אחת ואחת מן ההגדרות.

הגדרות פרשניות של המונח פרשנות

1. בראש וראשונה מעניקה הפרשנות משמעות לסימנים חסרי משמעות בטבע, בעולם העשייה האנושית, בדיבור ובטקסטים כתובים. נראה כי על יסוד זה בנה ניטשה את אמרתו: "עובדות אינן בנמצא אלא פרושים בלבד" (הרצון לעוצמה ב, 11).
2. הפרשנות ברמתה הגבוהה יותר היא הצבעה על נקודת אפיון עיקרית ובעלת משמעות בטקסט. דרך זו של פירוש פועלת באמצעות המשפט "הבט, ודייק במה שכתוב כאן!" (ואולם גם דרך זו אינה אובייקטיבית לחלוטין, כי כל פרשן עשוי להצביע על מקום אחר).
3. הפרשנות היא חישוף אימננטי של מהות התוכן, הטקסט וטיבם (לא של תכונות מקריות וארעיות).

3. בהוצאת מכללת שאנן, קרית שמואל חיפה.

4. הפרשנות היא היגד על הבנת הטקסט באמצעות החשיבה-המשווה והלוגית (בניגוד לראייתו לידיעתו ולזכירתו).
5. הפרשנות היא גילוי המשמעות הרב-ממדית של הטקסט (בניגוד להתייחסות טאוטולוגית ריקה אליו).
6. הפרשנות היא תשובה לשאלה (או פתרון לבעיה) נוקבת ומקיפה, המתגלה בטקסט. לכן כל טקסט אוגר בתוכו את השאלה ההולמת את תכנו, וכל שאלה מכוונת את הקורא הכוונה כללית לכיוון התשובה – הטקסט. עובדה זו מאפשרת לא רק לחפש את התשובה לשאלה, אלא גם לחפש את השאלה בתשובה – הווה אומר בטקסט.
7. הפרשנות היא גילוי האידיאות הגלומות בטקסט (כגון: האידיאלים, המגמות, הכוונות, הדעות והרעיונות).
8. הפרשנות היא גילוי הסיבות למעשים המובאים בטקסט (סיבות מעשיות, פסיכולוגיות, פסיכואנליטיות, חברתיות, דתיות וכו').
9. הפרשנות היא גילוי הפנים המאפיינים והמוצפנים של הטקסט (כגון: הדנוטטיבי, האלגורי, הסמלי, הסימבוליסטי, המיסטי וכו'). מן הראוי לשים לב לאפשרות של התרחבות הפירוש מן הדנוטטיבי לאלגורי ומזה – לסימבולי.

התייחסויות נוספות של הפרשנות לטקסט באות באמצעות ההגדרה, המיון, הדירוג, האנליזה, הסינתזה ועוד. כן מתייחסת הפרשנות לטקסט באמצעות הביוגרפיה של הכותב, תולדות הרוח והחברה של התקופה, הקריאה הצמודה, פיענוח הפיגורטיביות האינטרטקסטואליות והאינטרדיסציפלינריות, השוואות בין צורה לתוכן, הדקונסטרוקציה, הקונטקסט ועוד. בגין רבגוניותה ועושרה של מה שאנו קוראים "פרשנות", ובגין השענותה על דרכי חשיבה מגוונות, אי אפשר לאפיין אותה אפיון מלא בהגדרה כוללת אחת, ולכן כל הגדרה שניתנת כאן מגדירה רק פן אחד של התופעה. ההגדרות המשתלבות משלימות זו את זו, ויחד הן מאפשרות פירוש רב ממדי מאוחד.

ציוני דרך בתפיסת האדם

מאת
רבקה שאול (בן צבי)

מוקדש בהוקרה לפרופסור הלל ויס

פתח דבר

מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת דוקטורט שעניינה הדמות בסיפורי א.ב. יהושע.¹ בעבודה זו נדרשתי לסוגייה של דיוקן האדם בתקופתו על רקע משברי החברה, התרבות והערכים. כמובן, דמות ביצירת סיפורת אינה זהה לדמות החוץ-ספרותית, אולם תפיסת האדם, הקשורה לזמן ולמקום, מחלחלת אל היצירה הספרותית ומתבטאת בדרכי העיצוב ובעמדת המחבר המובלע. דוגמה מעניינת לחותמה של תפיסת האדם מופיעה בפארק מנספילד של ג'יין אוסטן. אחת מדמויות הנשים ביצירה מוקעת על-ידי המחבר המובלע (כמשתמע ממהלך האירועים ומדעות המובעות על הדמות), משום שהתייחסה לפריצות גדר ארוטיות שאירעו לא מכבר (פיתוי אישה נשואה על ידי אחיה של הדמות, בריחת נערה עם מאהבה) לא במישור המוסרי אלא במישור הכדאיות. היא הזדעזעה מהשטות שבדבר ולא מעצם החטא הדתי-מוסרי. אמנם, הדמות עצמה לא עשתה מעשה שאינו ראוי, אולם גם התודעה שלה נדרשת להיות מוסרית, שאם לא כן היא אינה עומדת באמות המידה של דיוקן האישה. מבחינת הגיבור הגברי של היצירה, זאת סיבה מספקת להתאכזב ממנה ולהעדיף על פניה גיבורה אחרת, שאינה חשודה בהרהורים בלתי מוסריים.² האם תתואר התייחסות דומה בתקופתנו? אולי בספרות חרדית או בדומה לה – בוודאי שלא בזרם המרכזי.

סוגיית האדם אפשר שתיקשר לתחומים רבים, ויש לה ביטוי בחשיבה הדתית ובתורות מוסר שונות. לדוגמה, השקפה דטרמיניסטית על דמות האדם יש בה כדי להשפיע על מידת האחריות הנדרשת ממנו במשפט ובמוסר. ראיית האדם כבעל נשמה אלוהית עשויה לעצב אתיקה הבנויה על מחויבות אישית עמוקה. השקפת העולם הקלוויניסטית השפיעה על עיצוב העולם הקפיטליסטי, כפי שכתב מקס ובר במסתו הידועה.³

להלן אנסה להציג מגוון של תפיסות על אודות האדם, בדגש על התפתחותן במהלך ההיסטוריה, שהרי מובן שקוצר היריעה אינו מאפשר למצות כל הגות.

1. "מעמד הדמויות בסיפורי א.ב. יהושע", עבודה לתואר שלישי, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ז. 2007.

2. ג' אוסטן, פארק מנספילד, תל-אביב 1986, עמ' 347-350.

3. מ' ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, (מגרמנית: ברוך מורן), תל-אביב תשמ"ד.

ההכרה שהאדם הוא בעל נפש קיימת בתשתית הפילוסופיה המערבית. אפלטון עוסק רבות באדם ובנפשו. בדיאלוג המוקדם "מנון"⁴ מובעת ההשקפה שהנפש קדמה להיווצרות האדם, ותהליך הידיעה העיונית הוא תוצאה של היזכרות. מהדיאלוג גם מתחוויר שהאמונה בנפש ובגלגוליה הייתה חלק מהתרבות היוונית: "שכן טוענים הם שנשמת האדם היא בת אלמוות ונולדה פעמים רבות וראתה את אשר כאן ואת אשר בשאול ואת כל הדברים, הרי אין שום דבר שלא למדה לדעתו". ובהמשך: "שהרי החיפוש והלימוד – כולו זכירה".⁵ דהיינו, בנפש האדם טבועות אמיתות א־פריורי, ובתהליך הפילוסופי יורד האדם לחקרן של אמיתות אלה. בספר "המדינה"⁶ מתואר לאורך עמודים רבים התהליך החינוכי שמעצב את האדם האידאלי, את השליט־הפילוסוף ואת 'השומרים', עושי דברו, המפקדים על ענייני המדינה. במדינה האוטופית של אפלטון ישנם שלושה מעמדות היררכיים, המבוססים על הרמה האנושית והשכלית, מול שלושה כוחות המקבילים להם בנפש האדם: התבונה, הרגשות למיניהם כולל האומץ והכעס, ומתחת להם התאוות הגשמיות, המקבילות למעמד ההמונים.⁷ האידאל של אפלטון הוא אדם שהגיע לדרגה גבוהה ביותר של יכולת עיונית ושליטה על חלקי הנפש הנמוכים יותר. לא אינטרסנטיות מניעה אותו, אלא מחויבות לענייני המדינה ותודעת שירות עזה. לשם כך אמורים השומרים לחיות חיי שיתוף ולא להחזיק ברכוש כל שהוא. כמו כן, אין סיבה רציונלית כלשהי למנוע מנשים להשתתף בעבודת השומרים.⁸ בתהליך חינוכי ממושך אמורים המוחנכים לסלק את האגדות של הומרוס, כיוון שהן עלולות להטביע במתחנך מושגים שהם גם כוזבים וגם בלתי מוסריים.⁹ לפי וייטהד, מושג הנפש שגיבש אפלטון הוא מפנה חשוב בתולדות האנושות.¹⁰ אפלטון רואה בנפש האדם ישות תוססת וספונטנית, שהופכת את האידאות הקפואות לתודעה חיה.¹¹ לדעתו, בנפש האדם יש יכולת רפלקטיבית, חוש ליופי, תפיסה עיונית דקה וחוש ביקורת, שהוא התוצאה

4. ראה **כתבי אפלטון**, א (מיוונית: י"ג ליבס), ירושלים ותל־אביב 1979, עמ' 414-462.

5. שם, עמ' 430-431.

6. ראה **כתבי אפלטון**, ב (מיוונית: י"ג ליבס), ירושלים ותל־אביב 1979, "פוליטיאה", עמ' 157-537.

7. שם, עמ' 304-322.

8. שם, עמ' 331-340.

9. שם, עמ' 228-253.

10. א"נ וייטהד, **גלגולן של דעות**, ירושלים 1962 (במקור: 1933), עמ' 9.

11. שם, עמ' 24-27.

תקופת הרנסנס יצרה את ההומניזם ואת ההומניסטיקה, שבמרכזם האדם (הומנוס – אנושות). האמנות התמקדה באדם כאינדיווידואל, ואפילו ציורי דיוקן של קדושים מגלמים אינדיווידואליות אנושית. בתקופה זאת מרבית לעסוק באדם כמוקד של עיון פסיכולוגי על פי הכתבים העתיקים של היוונים. היחס לאמן אף הוא משתנה, ושוב אינו נתפס כבעל מלאכה המשרת את אדוניו, כבימי הביניים. זוהי העת שבה החלה הסגידה לאמן, שנחשב לחוקר הטבע ולגאון, שיכולתו קשורה לא רק בידע אלא גם בהשראה פלאית.¹⁵ ניתן לומר אפוא שמושג האדם הוא העיקרון המכונן של תרבות הרנסנס.¹⁶ במשך אלפי שנים נחשבה האנושיות לאוניברסלית: ישנה מהות אנושית, המשותפת לכל בני האדם. המסורת של הדתות המונותאיסטיות מניחה שקיים באדם יסוד רוחני א-לוהי. המסורת הבודהיסטית, לעומת זאת, רואה ב'אני' את מקור הסבל, ובביטול ה'אני' את הדרך להתגבר עליו. שתי המסורות הללו מניחות יסודות קבועים בנפש האנושית. גם שפינוזה ופילוסופים מתקופת ההשכלה, כמו הרדר ושילר, האמינו שאותן תכונות יסוד קיימות בכל אדם. הוגי דעות מודרניים כמרקס ופרויד, שתורותיהם תרמו להריסת מושג האדם כסובייקט ריבוני, אף הם הניחו שקיים טבע אנושי נתון, גם אם הוא מעוצב על-ידי כוחות שונים (הדינמיקה של הכוחות הפנימיים במשנת פרויד, והשפעתה המכרעת של תת-ההכרה; כוחות כלכליים-חברתיים במשנת מרקס).¹⁷

הרומנטיקה הביאה למפנה קיצוני בתפיסת האדם, מפנה שהשפעתו התגלגלה לדורות הבאים, ורישומו ניכר אף בתקופתנו. ישעיהו ברלין רואה ברומנטיקה את השינוי הגדול ביותר שהתחולל בתרבות המערבית מאז המאה השמונה-עשרה.¹⁸ התנועה הרומנטית התחוללה בשנים 1760-1830, ושורשיה במרד נגד ההשכלה, שראשיתו בהגותו הפיאטיסטית של גיאורג האמן מקניגסברג שבפרוסיה. האמן יצא כנגד תמונת האדם הרציונלית של ההשכלה, והדגיש

12. שם.

13. שם.

14. בפסקה זו הסתייעתי בהארותיו של א"צ בראון, סוגיות ובעלי סוגיות – על פילוסופים ושיקוליהם, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9-18.

15. זהו כמובן חידוש של הרעיון האפלטוני על אודות האמן בעל ההשראה. ראה כתבי אפלטון, א, הדיאלוג "איאון", עמ' 72-89.

16. על פי מ' ברש, מבוא לאמנות הרנסנס, ירושלים 1968, פרק ה: דמותו של האמן, עמ' 114-149.

17. על-פי א' פרום, מעבר לאזיקי האשליה, תל-אביב 1975, פרק ג: מושג האדם וטבעו, עמ' 29-34.

18. ראה י' ברלין, שורשי הרומנטיקה, תל-אביב 2001 (במקור: 1999, על-פי הרצאות מ-1965). סקירה זו של הרומנטיקה מבוססת על הספר כולו, אך בעיקר על עמודים 92-148. הדברים מתבססים גם על ידע כללי, ללא מקור ספציפי.

תורות פסיכואנליטיות בתקופה המודרנית שינו את מושגינו על אודות האדם, וגרעו מהמוצקות והשלמות שבמושג הנפש הקלאסי. התאוריה של פרויד היא אוניברסליסטית במובן זה שהיא מניחה טבע אנושי קבוע המשותף לכל אדם. על-פי התאוריה הזאת, כל אדם עובר שלושה שלבי התפתחות: אורלי, אנאלי ופאלי. הדחף האדיפלי הוא נחלת כל האנושות. בליבת תורתו של פרויד קיימת הבחנה בין מודע לבלתי מודע. תפיסתו מחלקת את הנפש למרכיביה, כאשר 'האגו' נקרע בין 'האיד' ובין 'האני העליון'.¹⁹ גישה זו מפוררת את הסובייקט: האדם כבר אינו שולט שליטה מלאה בתודעתו; מנגנוני הגנה משבשים את הבנתו העצמית; הצנזורה שבין הבלתי מודע למודע מאפשרת לתכנים בעייתיים להישאר עלומים. לא בכדי עורר פרויד התנגדות כה עזה: הוא הרס את מושג האדם כיצור שלם ותבוני. הוא פגע בתמימות שיוחסה לילדים, וגרס שהתרבות האנושית כולה היא סובלימציה של יצרי מין ואגרסיה.

קרל גוסטב יונג, תלמידו של פרויד, שמרד בו, שינה אף הוא את הבנת הנפש האנושית כשהרחיב את המושג 'תת מודע'. בנוסף לתת המודע האישי קיים גם 'תת מודע קולקטיבי', המאחד את האנושות כולה. הנפש האנושית מורכבת גם מתכנים אישיים וגם מארכיטיפים שמקורם בנפש הקולקטיבית. אלו באים לידי ביטוי בין היתר בחלומות.²⁰ מושג אחר של יונג הוא 'הצל'. וכך כותב יונג: "הואיל וטבע האדם אינו כולו אור אלא מצוי בו הרבה צל, נמצא שההכרות הנרכשות באנליזה המעשית הן לא אחת מביכות, מביכות שבעתיים ככל שהאדם היה דבוק קודם (כן יקרה בדרך כלל) בהיפך".²¹ משתמע מיונג שאין סובייקט ריבוני קוהרנטי, כיוון שהנפש מוצפת לא רק בתכנים של הלא-מודע האישי, אלא בתכנים חוץ-אישיים, בדומה למחשב אישי שניזון על-ידי רשת האינטרנט.

השקפותיו של יונג השפיעו רבות על השיח הפסיכולוגי ועל הפרקטיקה הפסיכואנליטית והטביעו את רישומן על הספרות.²² גם בימינו ניכרת פריחה

19. ראה ד' פרויד, **כתבים**, ד, תל-אביב 1968, פרק ח: האני והסתם (במקור: 1923), עמ' 138-170.

20. ראה ק"ג יונג, **האני והלא מודע**, תל-אביב 1973 (במקור: 1934).

21. שם, עמ' 19.

22. דוגמה מובהקת להשפעת תיאוריה יונגיאנית על הספרות היא הרומן **מר מאני** לא"ב יהושע, שבו הנפש הקולקטיבית של משפחת מאני היא גיבור היצירה. המבקר בלבן, המבחין בתקופות שונות בכתיבת יהושע, בהתאם להשפעות של תורות פסיכולוגיות שונות, מזהה רומן זה עם התקופה

דמות אחרת מהשדה הפסיכואנליטי שהשפיעה על תפיסת הסובייקט היא לקאן, שברטוריקה אחרת חוזר על חלק ממושגיו הפסיכולוגיים של פרויד, ועם זאת מוביל מהלך שונה. החידוש המהפכני של לקאן הוא זיהוי מבנה ה'לא-מודע' עם מבנה הלשון, כאשר תהליכים של התקה ועיבוי מקבילים למטפורה ולמטונימיה, והלשון תופסת מקום מרכזי בכל ביטויי ה'תת מודע'. לקאן מתנגד לגישה הקרטזיאנית, המזהה את התודעה עם ההבנה השכלית. לתפיסתו, גרעין הווייתנו אינו המודע אלא הלא-מודע, ובמקום "קוגיטו ארגו סום" הוא אומר: "אני קיים במקום בו אינני חושב". חשיבתו של לקאן מפרקת את מושג האינדיווידואל החופשי והריבוני. הוא שולל את מרכזיות האני, ורואה בו אובייקט שהוא תוצאה של הבניה לשונית. האני הוא אשליה ואינו אוטונומי אלא תוצר של כוחות שונים; הסובייקט האנושי הוא ה'תת-מודע'.²⁴

אחד הכיוונים המעניינים בראיית האדם הוא ההשקפה שהסובייקט האנושי הוא תוצר של כוחות המודרנה הקפיטליסטיים. על-פי אסכולת פרנקפורט, תעשיית התרבות והתקשורת היא גורם רדוקטיבי הפוגע בתודעה. לתפיסתו של מרקוזה, מהוגיה המרכזיים של אסכולת פרנקפורט, לא קיים סובייקט ריבוני, בשל המציאות החד-ממדית שיוצרים מנגנוני הכוח הקפיטליסטיים.

23. ראה ק"פ אסטס, רצות עם זאבים – ארכיטיפ "האישה הפראית": מיתוסים וסיפורים, תל-אביב 1997.

24. ראה פ' בארי, מבוא לתורת הספרות והתרבות – צעדים ראשונים, רעננה 2004, עמ' 139-144; ד' אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תל-אביב 2005, הערכים: "אני", עמ' 57; "סובייקט", עמ' 173.

כסטרוקטורליסט מתייחס אל תוסר אל התופעה הנקודתית כחלק ממבנה כללי, וספרו על האידאולוגיה מכיל דוגמאות מפורטות לקשר שבין התבנית והתופעה. כמרקסיסט מעוגן אל תוסר במושגיו המרכזיים של מרקס, 'מבנה בסיס' ו'מבנה על', המבטאים את החלוקה בין יחסי הייצור ובין המוסדות והערכים הקשורים אליהם. כמו מרקס רואה אל תוסר בזירה האנושית מקום של יחסי ניצול בין מדכאים למדוכאים, ובתודעה של הפרולטריון – תודעה כוזבת. כמותו, הוא חולם על המהפכה הגדולה שתבוא, וספרו על האידאולוגיה מסתיים במשפט: "כשבאופק המטרה, ביום זה או אחר, לאחר מצעד גדול – המהפכה".²⁶

ואולם, אל תוסר משנה את המושגים של מרקס ומרחיבם, ונוסף על כך משתמש במושגים של פרויד ולקאן, כמו 'תת מודע', 'הדחקות', 'סימפטומים' ו'היקבעות יתר'. את מושג 'התודעה הכוזבת' המיר במושג 'אידאולוגיה', ואת 'מבנה העל' ב'טוטליות'. הטוטליות כוללת את כל המוסדות, האמונות, ההשקפות והערכים. יש בה ספירות רבות שכולן חשובות, ואין כל יתרון לספירה הכלכלית. כאן הסטייה הגדולה מהדטרמיניזם הכלכלי של מרקס, הגורס שהכלכלה היא הגורם הדומיננטי והבלעדי. לדעתו, המוסדות השונים בחברה פועלים בנפרד ומשפיעים זה על זה, ולכן הטוטליות החברתית משוללת מרכז, אינה הרמונית, ואי אפשר לאתר בה עיקרון סיבתי אחד. המוסדות השונים (כמו המשפחה, המשפט, מקום העבודה, בית הספר) פועלים על האדם באמצעות האידאולוגיות המבטאות אותם. המושג 'אידאולוגיה' דומה בתוכנו ל'תודעה כוזבת', אך משמעותו רחבה יותר. לאידאולוגיה אין ממשות רעיונית אמיתית: "האידאולוגיה היא בריקולאז' מדומיין, חלום טהור, ריק, סתמי".²⁷ היא מתממשת בסובייקט ומעצבת אותו כסוג של 'תודעה כוזבת', שאינה יודעת שהיא תוצר. האידאולוגיה מתממשת באופן חומרי על-ידי פרקטיקות למיניהן, היוצרות סובייקט צייתן. האדם חי באשליה שהוא סובייקט אוטונומי, שיש לו השקפות משלו ושהוא עצמו מכונן אותן. אל תוסר רואה בכך אשליה שמקורה בהפנמה של המוסדות החברתיים השונים, שנוקטים 'שכנוע בלתי אליים', המתבטא ברטוריקה, בריטואלים ובפרקטיקות. היבט נוסף המעצב את הסובייקט ככזה הוא

25. ל' אל תוסר, **על האידאולוגיה**, תל-אביב 2003 (במקור: 1969).

26. שם, עמ' 80.

27. שם, עמ' 30.

אם כן, לפנינו סובייקט מפורר, בעל מרכזים רבים, משועבד למוסדות ולכוחות חברתיים שפועלים באמצעות 'אידאולוגיות', הזהות לפרקטיקות ולסוגים של שיח לשוני. סובייקט קורבני זה חי באשליה של ריבונות אישית, ולכן הוא פרדוקסלי. תפיסה זו של הסובייקט מבשרת את חיסולו המוחלט בפוסטמודרניזם.³⁰

האדם כמהות אוניברסלית נמחק במפעלו האנתרופולוגי של קליפורד גירץ.³¹ למושג 'אדם' כאידאה אפלטונית אין דריסת רגל בהגותו. לשיטתו, האדם הוא נגזרת של תרבות, עצם מעצמיה ובשר מבשרה, ואין כל אפשרות להפריד ולהבחין בין אתוס של חברה ובין האדם כחלק מאתוס זה. ריבוי אתוסים מכתיב ריבוי של טיפוסים אנושיים, תלויי תרבותיהם. מכאן החשיבות הרבה שמייחס גירץ ל'תיאור גדוש' (thick description) של התרבות הנחקרת, שכן בפרטים הקטנים והגדולים בעלי האופי הסימבולי מתגלם האדם כבן לאותה תרבות וכדמות דיוקנה. בפרק "השלכותיו של מושג התרבות על מושג האדם" יוצא גירץ הן נגד רעיונות ההשכלה אודות האדם והן נגד האנתרופולוגיה הקלאסית. הוא מתנגד ל'רעיון הקונסנזוס' שרווח באנתרופולוגיה של המאה העשרים, ולפיו ישנם דברים שלגביהם יש או אפשר שתהיה הסכמה כללית של כל בני האדם.³² רעיון זה מקביל במשמעותו לתפיסת ההשכלה את האדם כמהות אוניברסלית. לשניהם מתנגד גירץ בתפיסתו בעלת הצביון הנקודתי והלוקלי.

השקפותיו של גירץ מהוות מפנה משמעותי בחשיבה על דמות האדם, ומבשרות את הרליטיביזם הפוסטמודרני.³³ פריחתו של גירץ כחוקר הייתה בשנות השבעים של המאה הקודמת, ואולם הגותו חורגת בחשיבותה ממפעלו הדיסציפלינרי ומשויכת לפוסטמודרניזם של תקופתנו. דויד גורביץ' רואה בהגות זו ביטוי להתמרה של דגם האדם מתפיסה קלאסית נוקשה לתפיסה גמישה ורכה יותר של האדם כתלוי תרבותו היחסית. מכאן הקשר לתרבות הפוסטמודרנית, שאינה מוניסטית כתרבות המודרנית שקדמה לה, אלא

28. שם, עמ' 51-56.

29. א' דותן, "אחרית דבר: המהפכה של אלטוסר", בתוך: אלטוסר, **על האידאולוגיה**, עמ' 94-95.

30. ממשיכיו של אלטוסר ראו בו מייסד של 'מרקסיזם פוסטמודרני'. ראה שם, עמ' 99-100.

31. ראה ק' גירץ, **פרשנות של תרבויות**, ירושלים 1990.

32. שם, עמ' 48-53.

33. על-פי הרצאה של ד"ר אילנה סילבר באוניברסיטת בר-אילן, בקורס שנושא חקר התרבות, שנת תשס"ה.

אסף ענברי מנסה להסביר את המושג המעורפל 'פוסטמודרניזם' דרך בידוד מושג הסובייקט. לתפישתו, מות הסובייקט הוא מאפיין מרכזי של הפוסטמודרניזם, במקביל למות המהותנות. ענברי סוקר את ציוני הדרך בפירוק הסובייקט. לדעתו, ניטשה הוא הראשון לאנטי מהותנות. האמת, לדעתו של ניטשה, היא צבא של מטפורות המכוננות את המציאות, והפרט אמור ליצור לעצמו את הנרטיב שלו על-ידי שפה מיוחדת. התגלמות העילאית של הסובייקט היא בדמות המשורר, שאינו מחפש אמת מופשטת כמו המדען, אלא מעצב את הנפש הפרטית שלו. בהגותו של ניטשה עדיין יש לסובייקט מוקד כלשהו, אולם אצל פרויד ממשיכו מתפרק הסובייקט לגורמים הנפשיים המקריים והייחודיים. בעקבות פוקו סוקר ענברי את המהלך שעברה האנושות מאתוס של דאגה עצמית, האופייני לתרבות היוונית וההלניסטית, אתוס שמתגלם בפרקטיקות אימון שמתרן העצמת האני, דרך הנצרות שהתנגדה לאתוס זה, ושללה עקרונית את הסובייקט המועד לחטוא. לידת הסובייקט המודרני מתבטאת ב'קוגיטו' של דקארט, שהפריד בין פונקציית הידיעה ובין הפונקציה המוסרית,³⁵ הפרדה שלא הייתה לפניו, לא בדתות המונותאיסטיות ולא בהלניזם. ניגוד אחר להלניזם מתבטא בפרקטיקות הגילוי העצמי האמריקאיות, שמשתקפות בפסיכואנליזה, טיפולים נפשיים למיניהם וסדנאות – פרקטיקות שמדגישות את הפנימיות של האדם, ואילו בהלניזם הדגש היה על האחריות האישית של האדם לעצמו ולכל מה שקשור אליו.³⁶

כמו הרומנטיקה, גם הפוסטמודרניזם אינו ניתן להגדרה.³⁷ בדומה לרומנטיקה ניתן לראות בפוסטמודרניזם הלך רוח של תקופה, מעין הצפה המשפיעה על כל מי שנמצא בתחומה. תיאור של המציאות הפוסטמודרנית והאדם השרוי בתוכה מעלה פרדריק ג'יימסון.³⁸ ג'יימסון מתעד מציאות שנתהוותה מכוח הקפיטליזם העולמי ומסחור התרבות, בעיקר בהשפעה אמריקאית, וניכרת סלידתו ממציאות זאת. הפוסטמודרניזם מתבטא בעיקר באדריכלות אך גם בתחומים אחרים, ומטשטש את ההיררכיה התרבותית, שגרסה הבדלי רמה מהותיים ואיכותיים בין יצירת אמנות ליצירה פופוליסטית. אחת התופעות

34. ד' גורביץ, **פוסטמודרניזם**, תל-אביב 1997, עמ' 103-105.

35. ראה דקארט, **על המתודה**, ירושלים תשכ"ד (במקור: 1637), עמ' 40.

36. ראה א' ענברי, "גסיסה הולכת ומתמשכת של הסובייקט", **עיתון 77**, גיליון 194 (מרץ 1996), עמ' 32-37. מאמר זה עוסק בעיקרו בתחנות שונות בתולדות הרוח המבשרות את הפוסטמודרניזם.

37. בספרו **שורשי הרומנטיקה** מביא ברלין הגדרות רבות למושג, שחלקן אף סותרות זו את זו. ראה שם, פרק א: בחיפוש אחר הגדרה, עמ' 30-39.

38. ראה פ' ג'יימסון, **פוסטמודרניזם או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר**, תל-אביב 2002 (במקור: 1984).

ג'יימסון טוען שהמושג של 'מות הסובייקט', שמציין את השיח הפוסטמודרני, תפס את מקומו של ה'ניכור', האופייני למודרניזם. לפי העמדה הרדיקלית, שג'יימסון אינו מזדהה איתה, הסובייקט מעולם לא התקיים ואינו אלא אשליה.⁴¹ אם אין סובייקט הרי שאין גם הבעה, כיוון שמושג ההבעה עומד על הניגוד פנים-חוץ, משום שההבעה היא החצנה של תוך פנימי כלשהו.⁴² כתוצאה מכך גם אין סגנון ייחודי, כי ללא סובייקט וללא רגש וללא פנים המביע עצמו אל החוץ – אין מקום לסגנון אישי.⁴³ נוסף על כך, במודרניזם היה עיסוק רב בעבר ובזיכרון, אך בעולם הפוסטמודרני הדגש הוא מרחבי וסינכרוני.⁴⁴

האדם הפוסטמודרני, כפי שתיארוהו ג'יימסון ואחרים, הוא מעין מכונה המגיבה על גירויים מסחריים שונים ועל שטיפות מוח. חייו השטוחים עוברים בין הקניונים, הספרים הפופולריים, תוכניות הטלוויזיה וצגי המחשב. לאדם הפוסטמודרני אבד האמון ב'סיפור הגדול'. הוא חי בעולם שבו כל דבר הפך לסחורה, ואף האינטלקטואלים הפכו לטכנאים של החברה והרוח.⁴⁵ ניתן לראות את האדם הפוסטמודרני כקורבן של מציאות מסחרית גלובלית, שהופכת אותו לצרכן האולטימטיבי.

הסופר והמבקר גדי טאוב מתאר את הסגנון הפוסטמודרניסטי בארץ כמעבר מכובד ראש מנופח לקלילות. המרד הוא שפוף בשל המודעות לאוצרות התרבות של העבר, שכבר אינם מוכלים על-ידי הדור הצעיר. בעקבות

39. שם, עמ' 22-26.

40. שם, עמ' 27.

41. שם, עמ' 31.

42. שם, עמ' 28.

43. הרדיות הסגנונית של חלק ניכר מהיצירות החדשות שמתפרסמות יש בה כדי להדהים את מי שנתחנך על מושגי העומק המודרניסטיים.

44. שם, עמ' 32.

45. ז"פ ליוטר, **המצב הפוסטמודרני**, תל-אביב 1974, עמ' 122.

דיוקן של תרבות צעירה מצטייר גם בספרו של קרלו שטרנגר, המתאר אנשים צעירים בשנות העשרים והשלושים שלהם, אשר אורח חייהם מייצג את העידן הפוסטמודרני.⁴⁷ הוא מבחין בין ילדי ה'בייבי בום' שמרדו בשנות השישים והשבעים, כאשר היה במי ובמה למרוד, לבין בני דור ה-X, החיים בעולם מתירני שבו המרד מעוקר מראש. בשונה מהכיוון האנכי של עבר שנשלט בידי מסורת, הכיוון כיום הוא אופקי, והדגמים לחיקוי הם אנשים צעירים מכל פינות העולם, המוכרים לכול בזכות כלי התקשורת. הטיעון המרכזי של שטרנגר הוא שהעצמי הפך לאובייקט של עיצוב. אנשים צעירים בימינו מעצבים את עצמם בדרכים שונות ומשונות, אם על-ידי שינויים מרחיקי לכת ואם על-ידי פסיכואנליזה או אמצעים אחרים. ואולם, הבעיה הנפשית השכיחה בדור זה אינה הנורוזה במוכנה הפרוידיאני, כי הצעירים של היום אינם חיים בעולם של איסורים. הבעיה בימינו היא הפתיחות היתרה, עודף האפשרויות וההצפה של חוויות נגישות, ותחושה של חוסר התמצאות וחוסר ממשות בעקבות הצפה זאת. עניין בולט אחר הוא החיים ללא אב, במובן הקונקרטי ובמובן הסימבולי, גם בשל התפרקות משפחות וגם ובעיקר בשל ירידת המסורת, הגוררת אחריה את ירידת סמכותו של האב. לאדם הצעיר בן ימינו יחס שונה לגוף. מושג הטבעיות נעלם. הצעיר עורך ניסויים על עצמו, צובע את שערו, מחטב את גופו במכון כושר, משנה את פניו בניתוחים פלסטיים. תופעות אלה התקיימו גם בעבר, אך באופן הרבה פחות דומיננטי. הדחף להשיג רמה גבוהה של אינדיווידואליות על-ידי עיצוב החיים הוא המוקד החווייתי של בני דור ה-X. הצעיר הפוסטמודרני הוא תוצר של כלכלה חדשה, שחוקיה כיום שונים מאוד מחוקי שנות השמונים, והיא מאפשרת לו לזנק לצמרת ההצלחה הפיננסית אם הוא מוכשר דיו. הגלובליזציה משנה את העולם לבלי הכר. כתוצאה מכך אנשים להוטים להגיע להישגים מהירים, ועובדה זו משנה את היחס למקצועות השונים. רפואה כבר פחות אטרקטיבית, מציין שטרנגר, כי לימודה דורש השקעת מאמצים לאורך זמן, ואילו הצעיר בהול להצליח במהירות. בהיותו מוצף בתקשורת, הוא רואה לנגד עיניו דוגמאות חיות של הצלחה מכל רחבי העולם. בעבר היה מקובל שגבר צעיר ומוכשר מתפתח בהדרגה בתוך גוף כלכלי כמו בנק או חברה מסחרית, ומגיע לשיא הצלחתו בגיל העמידה. דרך זו נחשבת היום למיושנת מאוד. מקצועות חדשים נוצרים, ואפילו פונקציות שעדיין אין להן שם מקצועי. בדומה לגיימסון מציין שטרנגר את העדר הגובה שמאפיין את התרבות הנוכחית ואת ההתרוששות הרוחנית שבצלה

46. ראה ג' טאוב, **המרד השפוף – על תרבות צעירה בישראל**, תל-אביב 1997, עמ' 97-122.

47. ראה ק' שטרנגר, **העצמי כפרויקט עיצוב**, תל-אביב 2005.

ביטול האדם של קלייב לואיס נכתב לפני למעלה משישים שנה,⁴⁹ אך בתובנותיו ובאזהרותיו נחזות בו תופעות בנות ימינו. לואיס התמודד עם גישה אנטי מהותנית בת תקופתו, שנקראה בשם 'אמוטיביזם', ולפיה אין משמעות אובייקטיבית לדברים. כל הכרה או תובנה על טבעה של תופעה חיצונית לאדם היא אך ורק השלכה רגשית.⁵⁰ לואיס גורס שיש מציאות אובייקטיבית שמחוץ ל'אני', ויש דברים שניתן להתייחס אליהם בדרך נאותה או בלתי נאותה, כפי שניתן לראות באתיקות של תרבויות שונות. מקור הערכים הוא במה שמכונה בפיו 'טאו', כשהכוונה היא למורשת של עקרונות מעשיים המתייחסים לראוי ולבלתי ראוי, וחשיבותם למערכת הערכים היא כחשיבות האקסיומות בתאוריות.⁵¹ עקרונות אלה קשורים ליחסי הורים וילדים, צעירים וזקנים, בעל ואישה. הם עוסקים בצדק, במוסר ובמחויבות כלפי הדורות הבאים. הללו קיימים בכל התרבויות, ועליהם נבנים הערכים. ויתור על חלקם עלול לערער את הכול, ואם יש מקום לשינוי, הוא צריך להיות פנימי, מתוך העקרונות הפנימיים של ה'טאו'. גישתו של לואיס היא לוגוצנטרית – יש ערכים, ישנן מהויות. על מנת להיות אדם ראוי יש צורך באימון הרגשות, כי רק אנשים מאומנים יכולים להתנהג באופן מוסרי.⁵² בספרו של לואיס מובעת חרדה לדמות האדם בתקופתנו. הוא חושש שיגדלו "אנשים ללא בית חזה", שהצד הרגשי שלהם קהוי – בין בשל תיאוריות מוטעות ובין בשל עיקור החוויה הרגשית על-ידי מערכת החינוך.⁵³ הוא חושש מאובדן הערכים עקב תאוריות אופנתיות, שבמסווה של ערעור המוסכמות וחיפוש יגרמו לניהיליזם. לואיס חרד מההתרחקות מהמסורת, דתית או אחרת, כי המסורת היא המקור לערכים, ובלעדיה לא ייתכנו חיים אנושיים. גולת הכותרת של הספר היא הפרק "ביטול האדם",⁵⁴ ובו טוען לואיס שכיבוש הטבע גורם לשעבוד האדם, וכל השתלטות נוספת היא שעבוד נוסף.

48. שם, עמ' 12-65.

49. ק"ס לואיס, **ביטול האדם**, ירושלים 2005 (במקור: 1943).

50. ראה א' שגיב, בתוך: לואיס, **ביטול האדם**, עמ' י"ד-ט"ו.

51. שם, ע"מ 30-31.

52. שם, עמ' 17-18; השווה עם המושגים במסורת היהודית: 'תיקון המידות' (למשל, רמח"ל, **מסילת ישרים**); 'שביל הזהב' (**שמונה פרקים לרמב"ם**).

53. ראה לואיס, **ביטול האדם**, פרק א: אנשים ללא בית חזה, עמ' 1-19.

54. שם, עמ' 39-60.

ההכרה שמקורות המוסר מצויים במסורת מופיעה גם אצל ארווינג קריסטול.⁵⁹ קריסטול מתאר את התופעה של 'תרבות הנגד' שהשתלטה על החברה המערבית, ושורשיה ברומנטיקה. מעולם לפני כן לא שללה התרבות את הציוויליזציה שבתוכה פעלה. הרומנטיקה, שצמחה על רקע הרווחה הבורגנית, הוקיעה את אורח החיים שהתאים לרוב האנשים, וטענה לעליונות רוחנית. המרד הרומנטי נמשך לאורך המאה התשע-עשרה והעשרים, והוליד את הסוציאליזם כתנועה רומנטית ואת המודרניזם. קריסטול יוצא כנגד הרומנטיקה, הסוציאליזם, הליברליזם ובראש וראשונה ההומניזם החילוני כמקור התנועות החילוניות כולן. זרם דומיננטי זה נולד ברנסנס, והמוקד הרעיוני שלו הוא בהדגשת העולם הזה ובהכרה שהאדם מעצב את עצמו (הכרה שהגיעה לקיצוניות רבה אך לא דווקא לעומק, כמתואר אצל שטרנגר, לעיל). הבעיה בהומניזם החילוני, וכאן הדברים קרובים מאוד לדברי לואיס, היא בהעדר יכולת לספק קוד מוסרי בעל תוקף, שכן אין הוא נשען על מסורת ועל ניסיון של קהילות.⁶⁰ אם ניטשה צדק, אומר קריסטול, אין לנו זכות לפסול התנהגות מינית כל שהיא, אפילו גילוי עריות ומשכב בהמה. ואכן, העולם שרוי במבוכה ובפיצול בין מסורת הומניסטית בעלת אופי תאולוגי –

55. שם, עמ' 49-50.

56. שם, עמ' 52-53.

57. שם, עמ' 46.

58. שם, עמ' 54.

59. קריסטול, *מחשבות על השמרנות החדשה*.

60. שם, עמ' 323.

"בַּאֲשַׁמַּת עֲצָבִים רְפוּפִים" על "עצבנות" של דבורה בארון

מאת
לילי שמיר

מוקדש לבתי – הילה שמיר –
יום-יום נגלית לי הילתך ומאירה את ימי
הילתי, תודה על שהראית לי את הדרך ללב שומע
ועל עלימדת אותי שכל אחד – כשהוא מסתלק מן
הארצי השפל ומתרומם – הילתו נגלית.

"ובאחד הבתים ההם התגוררה פעם האשה
החולנית הנפלאה דבורה בארון, ששעבדה
את בני ביתה אל מחלתה, שאולי מדומה
היתה, זו שאיש שוב אינו קורא בסיפוריה,
פלובר שרד והיא גוועה".
רות אלמג, "מוות בגשם".

הסיפור "עצבנות" שפורסם ב"הזמן" בינואר 1912 נכלל בין הסיפורים
המוקדמים שבארון פרסמה בעיתונות העברית ואשר עמדו להיגזז על ידה,
שכן לא ראתה בהם הישג ספרותי הראוי לכינוס ולשימור. הסיפור, שנחשב
עד כה לשולי בתוך המכלול הקאנוני של דבורה בארון, כונס מאוחר יותר
ב"פרשיות מוקדמות"¹. יתר על כן, לבארון סיפור נוסף – "שפרה"² – העוסק
באותה דמות נשית ובאותו נושא, פחות או יותר, של השכרת מינקת בבית
העשירים.

יש הרואים ב"שפרה" מעין פיתוח מאוחר, משוכלל יותר, ל"עצבנות". מעבר
לכך, זהו סיפור ידוע של בארון, שכונס גם באנתולוגיה של ספרות נשים
עכשווית שראתה אור ב-1994. שלא כ"עצבנות", "שפרה" הוא סיפור
שהביקורת הרבתה לכתוב עליו ולפרשו. זאת מכיוון שהוא כולל את אבני
היסוד של המחשבה הסיפורית של בארון, כמו למשל הצגת האישה כקורבן,
פערים חברתיים וניצול נשים. ישאל השואל – מדוע אם כך יש טעם לעסוק
בסיפור הזנוח "עצבנות" באופן מפורט ודקדקני? כדי לענות על שאלה זו
בבהירות הראויה יש קודם כולל להפריך את הנחת היסוד הרואה בסיפור
"שפרה" פיתוח מאוחר, משוכלל יותר, של "עצבנות".

1. דבורה בארון, פרשיות מוקדמות, סיפורים תרס"ב-תרפ"א, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן,
מוסד ביאליק, ירושלים 1988.

2. דבורה בארון, פרשיות-סיפורים מקובצים, מוסד ביאליק, ירושלים 1968.

"שפרה ו"עצבנות"

למעט השלד הנרטיבי הזה, ניתן לטעון כי מדובר בשני סיפורים שונים לחלוטין, המגייסים מבנה נרטיבי זהה כדי לעסוק בבעיות שונות ולטעון טענות שונות באשר למצב הנשים בחברה המערבית המודרנית. אמנם, ב"עצבנות" חסר רובד מטפורי שלם שקיים ב"שפרה", חסרות דמויות, והסיפור גם פחות דחוס ומפותח, ויותר סכמטי ושלדי. עם זאת לא מדובר בפיתוח מאוחר יותר של סיפור בוסרי. ההבדל בין שני הסיפורים הוא מהותי הרבה יותר ונוגע ברובד התמטי עצמו: הסיפור "שפרה" עוסק בעוולות שנעשות לאישה מצד המבנה החברתי, בעוד ש"עצבנות" עוסק בהאשמה עתיקת יומין המופנית כלפי האישה, אשמת ההיסטוריה; כלומר, תחום עיסוקן הוא העוולות שנעשות לאישה מצד הסדר הגברי והממסד הרפואי.

בשני הסיפורים מוצגת האישה כקורבן, אבל האצבע המאשימה מופנית לשתי כתובות שונות: ב"עצבנות" הסדר הגברי מקבל ביטוי בסדר הרפואי, או באופן שבו הגברים משתמשים ברפואה ובמדע כדי לקבוע את מעמד הנשים ולשלוט בהן. עיקרו של הסיפור הוא הניגוד האירוני והגרוטסקי המתקיים בין האשמתה של שפרה בהיסטוריה לבין הרגש האימהי והטבעי שהיא מרגישה כלפי תינוקה. העיסוק המחקרי ב"עצבנות", שהוא בבחינת פשוט במודחק הספרותי של בארון, יכול לשפוך אור חדש על התמטיקה של הסיפור של בארון בכללותה, כמו גם על הטענה הפמיניסטית שניתן לחלץ ממנה. לדיון בטענה זו, כמו גם לאופני המבע שלה בסיפור, נגיע בסוף המאמר.³

אשמת ההיסטוריה - ההסבר הגברי וההסבר הנשי

ב"עצבנות" מפנה בארון את האצבע המאשימה כלפי הסדר הגברי, ומכוונת לטענה שהאשמה ב"מחלות נשיות", המופנית נגדה בפרט ונגד נשים בכלל, אינה אלא קנוניה של גברים, שנועדה לדחוק את רגליהן של נשים ולהצר את צעדיהן בחברה. אציג תחילה את הפבולה של הסיפור: שפרה בת הכפר וטובת המראה נישאה לפנחס הסנדלר שחיזר אחריה במשך שלוש שנים. לזוג נולדו שני בנים. כשהיה בנם האחד בן שלוש ולאחר מלאו חודשיים, התאלמנה שפרה. כיוון שמצאה עצמה במצוקה כלכלית, נאותה שפרה להישכר כמינקת בבית העשירים. על מנת שתוכל להתמסר להנקה, היא נדרשה לשהות בבית העשירים בגפה, קרי, להתנתק מבניה ובייחוד מתינוקה. לעת ערב, לאחר ששפרה היניקה את התינוקת הזרה שלשם הנקתה נשכרה, עלו בה געגועים לתינוקה שלה. היא סירבה להצטרף לארוחת הערב המשותפת, כבשה פניה בחלון ומיררה בבכי. המשרתת מיהרה להודיע על כך

3. בפרפרזה לאמרתו הידועה של ניטשה כי "כל פילוסופיה גדולה היא הווידוי של מחוללה", ניתן לטעון כי היצירה של בארון בכלל, והסיפור "עצבנות" בפרט, אינה אלא הווידוי שלה עצמה. את הסיפור "עצבנות" ניתן, לדעתי, לקרוא כאפולוגטיקה של בארון כנגד האשמות שהופנו אליה בנוגע למצבה הנפשי הרעוע, ובאשר ליחסה המחפיר לבתה, ציפורה. אולם, מאמר זה אינו ארס-פואטי, ולפיכך בחרתי לא לעסוק בקשר שבין הסיפור לבין הביוגרפיה של בארון.

לדעתי, משמעותו של הסיפור נגזרת מתוך המתח הקיים בין שני הסברים לבכי של שפרה. לאחד ניתן לקרוא הסבר גברי, ולאחר ניתן לקרוא הסבר נשי: ההסבר הגברי גורס כי מקור הבכי הוא במחלת עצבים קלינית של שפרה, קרי, ההיסטריה. בתור שכזה הוא משמש עילה לסילוקה מבית העשירים. ההסבר הנשי, לעומת זאת, רואה בבכי תופעה טבעית ומובנת לחלוטין, שמקורה בצער המתעורר בשפרה על הניתוק שלה מתינוקה.

אמנם נכון כי הבכי נוגד בצורה מסוימת את פעולת ההנקה: מחקרים מדעיים מוכיחים כי הפיזיולוגיה של ההנקה מושפעת ממצבה הרגשי של המיניקה, וכי בבכי, בעיקר בבכי היסטרי, יש כדי לפגום בייצור החלב ובאיכותו.⁴ גם נכון כי ההיסטריה היא מחלה נשית בעיקרה, הגורמת סבל רב ופוגעת קשות בסוציאליזציה של נשים הן בעבודה והן בחברה. עם זאת, צריך להבדיל באופן ברור בין ההיסטריה במשמעותה ה"מינית" לבין ההיסטריה במשמעותה ה"מיגדרית". במה דברים אמורים: למרות העובדה כי ההיסטריה היא תופעה הידועה מקדמת דנה, אין ספק כי במחלה זו נעשה שימוש פוליטי-מיגדרי מובהק בידי גברים. הסדר הגברי הפך את ההיסטריה לכתב אישום כולל כנגד נשים. הוא משתמש בהיסטריה ככלי לאפליה של נשים, כאמצעי לקליניזציה שלהן, ובסופו של דבר כאמצעי להוקעה שלהן ולשליטה בהן. כיום נשברה הסמכות הבלתי מעורערת של מקצועות הרפואה והפסיכולוגיה, ומתרבים המחקרים אודות השתלטות הגברים על תחומים שהיו נשיים לחלוטין, תוך הפיכת האישה לאובייקט רפואי-מחקרי.⁵

בסיפור שלפנינו מדובר במקרה מובהק של ניצול מניפולטיבי של אשמת ההיסטריה אך ורק למען השליטה באישה והוקעתה. טענה זו אינה נזכרת בסיפור באופן מפורש. בעולם הסיפורי שלטת הדעה ההפוכה, שלפיה הבכי של שפרה הוא תוצאה מובהקת של מחלה נשית; אף על פי שלמספרת, כמו גם לקוראים, נראית טענה זו אבסורדית לחלוטין.

בניגוד להסבר הגברי, המשתמש בתיוג של מחלה נשית כדי להתגונן מפני האיום ששפרה מציבה מולו, ההסבר הנשי לבכיה של שפרה יכול לספק צידוק הולם ובר-דעת לתופעה זו. הבכי יכול להיות מובן בהחלט על רקע העובדה ששפרה נותקה מתינוקה, ושהיא רחוקה ממנו ומתגעגעת אליו. נהפוך הוא, הבכי יכול להעיד יותר על הנורמליות של שפרה, המסוגלת לחוש צער בהילקח ממנה תינוקה, ופחות על האב-נורמליות שלה. זוהי מסקנה מתבקשת, ראשית, מכיוון שתפקודה האימהי של שפרה אינו מוטל בספק. על כך מעידים ביטויי האהבה ששפרה מרעיפה על תינוקה: במשך כל המשא ומתן סביב הבקשה כי תינוקה יצטרף עמה לבית העשירים, חובקת אותו

4. דן, 1999, עמ' 12-18; קלוסקי ולבנטל, אפריל 2000, עמ' 617-621.

5. בלוך וסינג, 2003, עמ' 269-272 וכן ירום, 2003, עמ' 56-61, ו-212-214.

על הנורמליות של שפרה ועל אי-שייכותה להפרעה הנשית המיוחסת לה, יכולה להעיד גם העובדה שבאופן כללי מדובר באישה שקטה, בעלת מזג נוח, שאינה נוטה להתפרצויות ולמצבי-נפש קיצוניים. לאורך כל הסיפור שפרה מוצגת כמי שאינה מאבדת את עשתונותיה, גם בשעותיה הקשות ביותר: סמוך ללידת בנה השני היא שוכלת את האדם היקר לה ביותר, הלא הוא פנחס. היא נותרת לא רק ללא בעל ואב לשני בניה, אלא גם ללא משענת כלכלית וחברתית. בהיותה חסרת-כול היא נאלצת להשכיר את גופה לשירותי הנקה. במסגרת הכנתה לתפקיד המינקת היא גם עוברת טקס לימינאלי משפיל (שאליו נתייחס בהמשך), הכרוך באובדן זהות ובקבלת זהות חדשה. אולם כל זה אינו מפר את שלוותה, אינו גוזל את "זיו פניה ועדנתם" (עמ' 557), ואינו גורם לה להתפרצויות מילוליות: לאורך כל הסיפור שפרה שותקת ואפילו כשבעלת הבית מטיחה בה בפומבי האשמות חסרות שחר, אין היא משיבה לה. בשתיקתה זו, הנמשכת לאורך הסיפור כולו, ובעיקר ברגעיה הקשים ביותר, שבהם ההתפרצות הרגשית הייתה טבעית ומובנת, יש כדי ללמד על מזג שאינו נוטה להתפרצויות.

טענה זו בדבר ההיגיון שבבכי של שפרה, מובעת בסיפור על ידי שתי דמויות נשיות. האחת היא אמה של שפרה, שכמו מנבאת את בכייה העתידי של בתה, והאחרת היא המשרתת בבית העשירים, שמודיעה לבני הבית על הבכי. בתחילת הסיפור מבקשת אמה של שפרה מבעלת הבית כי תרשה לשפרה לקחת את תינוקה יחד עמה לבית העשירים, בטענה שהניתוק מהתינוק לא יועיל לשפרה ואף יזיק לה (עמ' 559). היא אף מנסה לשכנע את בעלת הבית שבצירוף הניתוק רב הרווח על ההפסד: כך, התינוק יזכה באמא ולא יחווה את הניתוק הכואב ממנה. ההפסד הוא שולי, כיוון שאין בנוכחותו של התינוק כדי לפגום באיכות ההנקה של שפרה; נהפוך הוא, נוכחותו רק תועיל למצב רוחה, ובכך תשופר איכות חלבה.

הדמות הנשית השנייה המבינה לבכיה של שפרה היא המשרתת. המשרתת, שהודיעה לבני הבית על בכיה של שפרה ועל סירובה להצטרף לארוחת הערב, היא גם היחידה המסרבת להשתתף בדומה ההיסטרית של בעלת הבית: בעוד בעלת הבית מטיחה בשפרה האשמות שווא, מהרהרת המשרתת בינה לבין עצמה כי בכיה של שפרה מובן וכי יש לו סיבה מוצדקת (עמ' 560). המשרתת לא רק משמשת בתפקיד הקול הנשי שמסביר את הבכי, מנמק אותו ונותן לו צידוק, אלא היא גם המייצגת את הקול האנושי המבקש חמלה והתערבות מטאפיזית.

הבכי – היה או לא היה?

אחד המאפיינים העיקריים שיוחסו לבכי ההיסטרי במאה הקודמת היה שהוא פורץ ללא סיבה נראית לעין. לפיכך נטו להאשים את הנזירות לבכי כזה בהעמדת פנים. הנשים ההיסטריות עוררו את זעמם של הרופאים בעקשנות המחלה שלהן, שעבורה לא מצאו כל הסבר מתקבל על הדעת, ורבים מהם הגיבו נגד הבכי ההיסטרי באכזריות ממש. אולם, כפי שהראו פרויד ואחרים, הבכי ההיסטרי אינו בבחינת תולדה ללא סיבה.⁶ לבכי הזה יש סיבה, שאינה נעוצה במצב עניינים עכשווי, אלא באיזושהו אירוע טראומטי מודחק שהתקיים אי-שם בעבר הרחוק של האישה, ולרוב קשור בניצול מיני.⁷ הבכי ההיסטרי הוא מעין התפרצות בלתי-נשלטת של רגשות שהיו נצורים ומודחקים מזה זמן רב. לפיכך, נשים הלוקות בהיסטריה סובלות למעשה ממצב נפשי קשה המצריך טיפול. מאז פרויד נתפסה ההיסטריה כמחלה על רקע נפשי, שיש לטפל בה באמצעות הפסיכיאטריה ולא הגינקולוגיה. בשנת 1892 פרסם פרויד מאמר המתאר טיפול מוצלח על ידי היפנוזה. מדובר באישה שאף על פי שרצתה מאוד להיניק את תינוקה, לא יכלה לעשות זאת בשל סימפטומים היסטריים שונים: הקאה, חוסר תיאבון מחמת עצבנות, נדודי שינה והתרגשות. במאמר זה טוען פרויד לקיומם של מה שהוא קורא בשם "רעיונות אנטיטטיים", המפריעים למטופל לבצע את רצונותיו. לשם כך מקביל פרויד את דרך פעולתם בנוירוסטניה לפעולתם בהיסטריה. לטענתו, בעוד שבנוירוסטניה יודע הסובייקט ומכיר בקונפליקט שבו, אבל איכשהו עולה בידי החולה להגשים את רצונותיו – על אף שהקונפליקט מחליש את כוח רצונו – הרי שבמצב ההיסטרי אין הסובייקט יודע על ההתנגדות שבקרב, אלא מוצא שרצונו כבול על ידי הפרעה גופנית. הפרעה זו נוצרת

6. גיי, פרויד: פרשת חיים לזמנו, 1993, עמ' 52-62 וכן 85-87.

7. דרור גרין טוען כי בכתיבת סיפוריהן של שתי הנשים ההיסטריות, קתרנה והעלמה אליזבת פון ר', משתמש פרויד בטכניקה של חוקר משטרה מנוסה, המצליח לדלות פרטים שהסתירו אפילו מעצמן ובעקשנות הוא מצרף פרט לפרט, עד אשר מתגלה לו מקור הקושי. לטענתו, קשה להתעלם מחדוות הניצחון שחש פרויד, כאשר הוא מזהה את המקור המיני כגורם לתופעות ההיסטריות, ובכך מוצא פרויד אישור לתאוריה שפיתח באותם הימים. ראה: פרויד, 2004, עמ' 121.

יש לציין כי אירוע הבכי עצמו הוא בבחינת "חור שחור" בסיפור: ראשית, הוא אינו נזכר במפורש בידי המספר, אלא בעקיפין בידי הדמויות. שנית, הוא אינו נמסר בשעת התרחשותו אלא רק בדיעבד, לאחר שהסתיים. הפעם הראשונה שבה אנו מתוודעים לבכיה של שפרה היא כאשר המשרתת מדווחת על כך לבני הבית, והפעם השנייה, כשבני הבית מגיעים לקאביניט שבו שוהה שפרה ומוצאים אותה "שטופת דמעות". בשתי הפעמים אנו יודעים על בכייה של שפרה באמצעות הדמויות בסיפור ולא מפי המספר. יתר על כן, ההיזכרות בתינוק גורמת לשפרה לכבוש את פניה בזוגית החלון הקרה (עמ' 558). בצינור ביטוי זה מתקיימת סטייה מהצירוף הכבול: באופן הרגיל בשפה אנו נוהגים לומר "כבש פניו בקרקע". אולם כאן בארון, המבקשת לדווח על מצב רוחה המלנכולי של שפרה, שלא כולל בהכרח בכי, סוטה מהרגלי ההצטרפות שהתמסדו בשפה. ייתכן שבשלב זה שפרה עוצרת עדיין בעד בכיה, שהרי לאורך כל הסיפור היא מוצגת כבעלת מזג נוח וכמי שאינה נוטה להתפרצויות.

הבכי שכן מוזכר באופן מפורש הוא דווקא בכיו של התינוק, שאותו שומעת, לכאורה, שפרה "הרחק הרחק מעבר לאחווה" (עמ' 558). אולם העובדה שבארון טורחת להדגיש שהבכי נשמע "הרחק-הרחק", כלומר מחוץ לטווח השמיעה של שפרה, מטילה ספק במידת ממשותו. בארון כמו הופכת את בכי התינוק פחות לאירוע ממשי ויותר לאירוע מנטלי, אשר נחוה בחייה הנפשיים של שפרה. קטליזטור לאותו אירוע מנטלי של הדהוד בכי התינוק בתודעה של שפרה משמשת התפקעות העצים הבוערים באח. שפרה המאזינה לרעש ההתבקעות, מדמה אותו בפעולה של השלכה ל"המיה עצובה". המיית העצים מהווה בעבורה מעין אובייקט קורלטיבי לצערה המובן על ניתוקה מתינוקה, ורעש ההתבקעות שלהם משמש אותה כמעין מוליך, אשר מעורר בה את זכר התינוק. אירוע ההיזכרות בבכי של התינוק, שנחוה ברובד הנפשי בלבד, מועצם בידי המספרת והופך לאירוע כמעט ממשי. עם זאת, בארון טורחת לציין כי הבכי נשמע מרחוק, ובכך מונעת את האפשרות שמדובר בבכי ממשי הקיים בפועל מחוץ לתודעתה של שפרה. שרשרת היזכרויות זו שתחילתה בהתבקעות העצים, המשכה בעירור זכר הבכי של התינוק בתודעה של שפרה, וסופה בכבישת פניה בחלון, יכולה בהחלט להוות חלק אינטגרלי מחיי הנפש

8. פרויד זיגמונד - חיו ופועלו, כרך א, שנות הגידול והתגליות הגדולות 1856-1900 (תרגם ברכיהו), עיינות, תל-אביב תשט"ז, עמ' 226-227.

The Life and Work of Sigmund Freud, by Ernest Jones.

בני היסטרי – כן או לא?

זיהוי בכייה של שפרה עם היסטריה נעשה בידיהם של נציגי הסדר הגברי בסיפור, הלוא הם בעלה של היולדת והרופא. מהרגע של התפרצות הבכי ומתן ההסבר הרפואי-פסיכיאטרי הנלווה לו, משתנה מקצה לקצה היחס אל שפרה: בהתחלה נהנית שפרה משביעות רצון בנוגע לתפקודה, ואילו עכשיו היא מסולקת כלאחר יד. גם יחסו של הבעל אל שפרה משתנה מקצה אל קצה. בתחילת הסיפור הוא חושק בה, מקנה לה תכונות אצילות ועושה איידוליזציה שלה. לנוכח מבטו הופכת פתאום שפרה מבת-כפר לגברת אצילה ("גרציה", עמ' 559). אולם לאחר הבכי, הוא הראשון להאשים אותה "בְּאַשְׁמַת עֲצָבִים רְפוּפִים", כדברי המשוררת יונה וולך⁹. במתינות ובשלווה הוא נואם לפני אשתו "על החיים ותלאותיהם, על ההיסטריות ומחלת העצבים, שמעט מעט מתפשטת, הולכת וכובשת את כל שדרות המין האנושי, אפילו את פסולתו של ההמון" (עמ' 560). ב"נאום" זה, שאותו ניתן לכנות "נאום הגבר", מעניק הבעל את הצידוקים ה"רפואיים" וה"מדעיים" לאבחונה, לכאורה, של שפרה כאישה היסטרית.

יחסו של הבעל לשפרה הוא גרוטסקי: כאמור, בהתחלה הוא חושק בשפרה ועושה איידוליזציה שלה, תוך התעלמות מאשתו ומהסטטוס החדש שלו כאב טרי, ורגע לאחר-מכן הוא הופך את עורו ומאשים אותה בהאשמות חסרות שחר של היסטריה ומחלות נשיות.¹⁰ בשני המקרים – גם של האיידוליזציה וגם של הדגדרציה – הבעל אינו רואה את שפרה נכוחה, אלא מטיל בה בבואה שלאמתו של דבר לא קיימת בה עצמה. לבעלה של היולדת יש תפקיד סימבולי בסיפור: הוא מבטא את השניות הקיימת ביחס הגבר לאישה, ואת הבעייתיות של תפיסת האישה בעיניו של הגבר. מצד אחד, האישה היא מקור של תשוקה ומשיכה. מצד אחר, קיים בגבר הרצון לשליטה במושא תשוקתו. הרצון לשליטה הופך את תשוקתו אל האישה לניצולה. מגורם מוליך, שמהווה כוח מניע לגבר ומסייע לו במאבקיו מחוץ, היא הופכת לגורם מוליך, המאיים להכחיד את כוחו של הגבר מבפנים. גינויה של האישה כצור נחות, חולה ולא-מושלם אינו אלא אמצעי לרסן את האיום שהיא מהווה עבור הגבר.

9. יונה וולך, *שירה-שירים*, ספרי סימן קריאה, תל-אביב, עמ' 18.

10. נראה כי יחסו של האב הטרי לאשתו שזה אך ילדה, קשור ביחסו אל שפרה: כל עוד הוא חושק בשפרה הוא כלל אינו מקדיש כל תשומת לב לאשתו, ומתעלם מקיומה. אך ברגע שהוא מתייג את שפרה כהיסטרית, הוא שב לשחק בתלתליה של אשתו, תוך שהוא קובל על מצבה הנפשי הרעוע של שפרה ושל הדור כולו.

הדמות הגברית השנייה המייצגת את הסדר הגברי היא הרופא: שפרה הנשכרת כמינקת, נדרשת לעבור בדיקה רפואית משפילה, הכרוכה באובדן צלם אנוש, מתוקף ההתייחסות אליה כאל איבר הנקה בלבד. הדה-הומניזציה שבעסקת ההנקה, אשר כפי שראינו מתבטאת בתביעה להתמסרות מקצועית מוחלטת ובאיסור על כל הבעה של רגש, מועצמת על ידי בידוד השד ובדיקתו תוך כדי התעלמות מיתר איברי הגוף. כך שפרה לא רק עוברת רדוקציה לסוכן שעליו לתפקד בצורה מסוימת, אחת ויחידה, אלא גם הגוף עצמו עובר רדוקציה לאיבר אחד בלבד – השד. תהליך זה של פירוק הגוף לחלקיו תוך התעלמות מהמכלול כולו, אינו אלא תהליך של פטישיזציה, אשר בראשו עומד "הכוהן הגדול" של הרפואה.

טקס הבדיקה הפטישיסטי של השד נועד לתת דין וחשבון "מדעי" באשר לתפקודו הפיזיולוגי כספק בר-קיימא של חלב, והוא מציין באופן סימבולי את רגע ההכפפה של שפרה תחת הסדר הגברי. הדה-הומניזציה שבעסקת ההנקה מתבטאת בכמה אופנים: ראשית, בנישולה של שפרה מאימהותה, שנית, בהתעלמות מאנושיותה ומריבוי-הפנים שלה כאדם וכאישה, ושלישית, באיסור על כל הבעה של רגש ובבידוד השד תוך התעלמות מיתר איברי הגוף. נוסף על כך, הדה-הומניזציה משתקפת גם בקבלת זהות חדשה. מדובר למעשה במה שנהוג לכנות "טקס לימנאלי" של הסרת זהות ולבישת זהות חדשה, שכל משמעה כניסה אל הסדר הגברי. לפני בדיקת השד נערך טקס טיהור באמצעות רחצה באמבטיה. טקס זה נעשה בנוכחותה, בעזרתה ובפיקוחה של המשרתת, שאינה אלא שליחה של הרופא, קרי, של הסדר הגברי (עמ' 558). המשרתת מייצגת אב-טיפוס נשי של נשים שמצייתות לסדר הגברי תוך הפנמת כלליו. לציות זה יש ביטוי חיצוני ופנימי: מבחינה חיצונית הוא מתבטא בלבישת בגדי השרד המוחקים את הנשיות וכובלים אותה לסדר גאומטרי. מבחינה פנימית הוא משתקף באימוץ הלכי המחשבה ודרכי הביטוי של הסדר הגברי, תוך כדי התעלמות מהקול הנשי הייחודי. בדומה לרופא, המשרתת מעריכה את מצבה הגופני של שפרה ואת כשירותה הביולוגית לשמש כמינקת. משקל גופה של שפרה אינו תואם את תפקידה, ולכן היא מעירה לה: "את השתדלי להשתמן" (שם). המשרתת גם קושרת בין איכות המזון הניתן למיניקת לאיכות ההנקה, ומגיעה למסקנה שאם שפרה תזין את גופה ב"מזון הטוב והבריא" שנותנים לה כמינקת, יהיה "חלבה מצוי" (שם). כל הביטויים הללו מבטאים ללא ספק יחס "קליני" של המשרתת כלפי שפרה, יחס אשר הופנם מבחוץ.¹¹

המופרכות שבהאשמתה של שפרה בהיסטריה מועצמת מתוקף העובדה שהאישה ההיסטרית באמת, הלוא היא בעלת הבית, לא רק שאינה מואשמת

11. יחס קליני זה של נשים אינו חדש לשפרה, שהרי הסיטואציה כולה גורמת לה להיזכר בסיטואציה דומה; כשאושפזה בבית חולים, כש"אחיות רחמניות" מפשיטות אותה ומעמידות אותה עירומה "בעצם היום" (עמ' 559). גם אחיות בית החולים משתייכות לאותו זן מחופצן של נשים אשר הפנימו את נורמות הסדר הגברי, תוך כדי הקצנתן.

" - זו, רצוני לומר- שפרה, משום מה אינך רוצה לסעוד אתנו, א? וכי למה הן הבכיות, למה? כלום נאה לך כך, הגעי בעצמך, אדרבה, הן ברת-דעת את כבר, ברוך השם, אם לשני ילדים, א, אם לשני ילדים, הלא?

אלא מה? צר לך אולי על הדובשניות ועל הפרגיות הצלויות שהשארית בבית - וכאן מאכילים אותך קש וגבבא, א? בושי והכלמי, מוזגים לה כוס של חלב, והיא אינה שותה; שוקולאדה - והיא מושכת את ידה. ושמה אומרת את להניק את התינוקת נוזלים קלושים? ממה-נפשך: חוששת את בקיבה, והרי האדון הדוקטור הוא כאן ואנחנו איננו גזלנים, חס ושלום - א?" (עמ' 560).

אם ננסה לנתח את "נאום ההיסטרית" במונחים של מועץ, נמען ומסר, הרי שהמוענת היא אישה היסטורית לחלוטין והנמענת היא אישה לא-היסטרית, שמואשמת בהיסטוריה. מבחינה צורנית המסר חסר מבנה הגיוני, יש בו פירוק של התחביר ושל ההיגיון. הוא כולל טענות מגובבות המובאות ברצף וחסרות כל קישור ביניהן. מבחינת תחבירית מאופיין המסר בחזרות, בשבירת הרצף הלשוני במילות קריאה, בנוסח "א" ובמשפטים רפטטיביים חסרי מובן קונקרטי, כמו למשל "לא, לא, לא...". מצד התוכן, מצטיין המסר בניתוק מהמציאות, בשאלות רטוריות, כמו בעניין הפרגיות, ובהאשמות חסרות שחר. דוגמה לכך היא האשמתה של שפרה בכך שלא שתתה את כוס השוקולדה שניתנה לה, בשעה שבסיפור מצוין במפורש ההפך.

מאפיין נוסף של המסר ההיסטורי הוא התאטרליות שלו. "נאום ההיסטרית" נאמר בדרך-כלל בפומבי והוא כולל בקשה מקהל נמעניו להצטרף אל ה'אורגיה' ההיסטרית. בסיפור משמשים בני הבית כקהל השומעים. הם אינם נשאים אדישים. האקט סוחף אותם. לאחר המופע ההיסטורי, הם אחוזים תזזית. הם משמיעים "קריאות רוגז", התופרת מביעה תמיהתה, ובעלה של

האישה ההיסטרית מאופיינת גם בהתחמקות מנטילת אחריות על מצבה, תוך שהיא מייחסת לאחרים את התכונות הבעייתיות שלה עצמה, כבמעין תמונת מראה. הרופא כאן איננו רק ממלא תפקיד של ה"כהן" האחראי על הטקס הלימנאלי הנערך לשפורה, אלא הוא גם בעל הסמכות לקבוע את אבחונה הרפואי-פסיכיאטרי כהיסטרית. בלהט המופע ההיסטרי, מכוונת בעל הבית את דבריה אליו, ומבקשת ממנו שיתפקד כ"חותמת גומי" ויעניק גושפנקא רשמית ל"מחלתה" של שפורה. במילים אחרות, הרופא מתבקש להתעלם ממחלתה של בעלת הבית ולתת אישור למחלה שכלל אינה קיימת אצל שפורה. האבחנה המופרכת מיסודה מרמזת על מעין פוליטיזציה של המדע, שהרי הרופא לא יכרות את הענף שעליו הוא יושב, כלומר, לא יפעל כנגד מי שמזינה אותו ונותנת לו פרנסה.

יוצא אפוא שלא זו בלבד שבעלת הבית נותנת "מופע" היסטרי, אלא שהיא בעצמה מצטיירת כחולת עצבים מוכחת, שהרי בסוף ה"מופע" ממהר הרופא אליה כשבידו "צנצנת מלאה של נטפי וואליריאן" (עמ' 560). הגרוטסקיות של "אבירי הסדר הגברי" שבסיפור, היינו, הרופא והבעל, מועצמת פי כמה וכמה על רקע העובדה שהם כלל אינם מוקיעים את האישה ההיסטרית, הלוא היא בעלת הבית עצמה.

סדר האור והפרתו

ככלל, נוכחותה של שפורה בסיפור מאופיינת בהפרה של איזוהו סדר שאליו היא נכנסת. הבכי שלה גורם לשיבוש מוחלט של סדר העולם הסיפורי, סדר המהווה מטונימיה ל"סדר הגברי". אנו מבקשים לכנות את הסדר הזה גם בשם "סדר האור". "סדר האור" קשור ל"נאום הגבר", לעמדה של התנשאות רוחנית ועליונות גופנית של הגבר ביחס לאישה. מקורה של התנשאות זו היא הבעלות על התבונה: הגבר תובע לעצמו בעלות על הרציונליות, התבונה והידע. אלו הם מקורות הכוח והסמכות שלו. כל זאת בשעה שהאישה נתפשת על ידו כ"אחר" של התבונה. עובדה זו היא שמהווה את מקור המשיכה שלו אליה, כמו גם את מקור הפחד שלו ממנה: מכיוון שהגבר לא יכול להבין את האישה באופן רציונלי, היא מהווה עבורו מקור איום נסתר. מטעם זה היא זוכה ליחס של אלימות, שמתבטאת בהכפפה, בהכנעה ובהשתקה שלה.

"סדר האור" מיוצג בסיפור באמצעות כמה וכמה מטפורות, כמו למשל מראות, חלונות ווילונות. בית העשירים, כמייצג הראשי של "סדר האור", מואר באור גדול שבוקע מהחלונות, בצחות ובניקיון. בית העשירים מצוי מחוץ לעיירה ומצטיין בגודלו, בחלליו המרווחים ובריבוי של משטחים חלקים וצחים הקיימים בו. בכל קיר ומחיצה ישנם חלונות גדולים או מראות ענקיות ומצוחצחות להפליא, אשר "מטילות אימה בענקיותן ובברקן הקר" (עמ' 558). קיימת הקפדה על האסתטיזציה של החלל, תוך שימת לב לפרטים

"סדר האור" מאויך אפוא במטפורות של אור, כמו גם בחלקות, אסתטיזציה, בריווח החלל, ובסדר של הגוף ושל הזמנים. המפרה הגדולה של "סדר האור", הלוא היא שפרה, מאופיינת מטפורית בדיוק ההפך: בחשכה, בחוסר אסתטיזציה, בהצטמצמות של החלל, באי-שמירה על סדר הגוף, כמו גם על סדר החלל והזמנים. בניגוד מוחלט לחללים המרווחים והמוארים של הבית, ובעיקר אולם האוכל, מתואר מקום הימצאה של שפרה כחלל קטן ומצומצם; בזמן ההנקה, שוהה שפרה בקאביניט ה"חצי אפל", שבו מוגף החלון והתנור סגור. לאחר בכיה ממהרים אליה בני הבית אל הקאביניט.¹²

שפרה היא כאמור המפרה הגדולה של "סדר האור". היא קוראת תיגר על סדר האור באמצעות שתי פעולות – הבכי והסירוב להסב לשולחן. אולם, היא עושה זאת לא לשם קריאת התיגר לשמה, אלא מתוך מניע אנושי ומוכן: הזיכרון של התינוק שהתעורר בה. הזיכרון הזה כאילו הסית אותה, בעל כורחה, נגד "סדר האור", עד כדי שיבושו הבוטה. בניסוח זה של "הפרת הסדר" יש משהו מטעה. הפרה היא פעולה אקטיבית שמשמעה הרס מכוון של הסדר, חתירה מודעת תחתיו. זה אינו המקרה של שפרה. שפרה מסרבת לסדר הגברי באופן לא גברי. זוהי צורת פעולה של 'התנגדות ללא התנגדות', והיא אופיינית לא רק לשפרה, אלא לנשים בכלל. אי אפשר גם לומר שההתנגדות של שפרה לסדר היא פסיבית לחלוטין. בפעולותיה של שפרה אשר חותרות תחת הסדר הגברי יש משום פסיביות-אקטיביות. במה דברים אמורים: למשל, הימנעותה של שפרה מלהסב לארוחת הערב מפריעה את סדר הזמנים בבית לא על ידי יציאה בהכרזה גלויה נגדו, אלא על ידי הימנעות פסיבית מלהשתתף בו. גם בכיה של שפרה הוא סוג של הפרה של הסדר, שהרי כל בכי הוא תביעה ליחס, תביעה שאי אפשר להתעלם ממנה. ואמנם, בשל בכיה של שפרה "הסדר אצל השולחן הופרע מיד": כסאות נעתקו ממקומם, המפה הלבנה נשמטה הצדה, כלי זכוכית השתקשקו, קולות מוזרים נשמעו, הרופא הזקן קם מן השולחן תוך כדי לעיסה וכשסביב לצווארו כרוכה עדיין מפית לבנה.

12. למעשה, אותה חבנית דיכוטומית שבין אור, צחות, ניקיון וטוהר מול חושך, עכירות, לכלוך וטומאה מופעלת גם ב"שפרה", ואפילו בצורה מגוונת ומתוחכמת יותר. גם ב"שפרה" מגייסת בארון מטפורות המנגידות את הניקיון מול הכללוק, העשירות מול הדלות, העודפות מול החוסר, הרעב מול השובע, החייתי מול הטורנסדנטי והטהור מול הטמא. אולם, בכל אחד מהסיפורים מופעלת הדיכוטומיה המטפורית לצורך אחר. ב"שפרה" מסמנת הדיכוטומיה את הפער בין עולמות חברתיים – עולם העשירים מזה ועולם העניים מזה, ואילו ב"עצבות" מסמנת הדיכוטומיה את האיום של האישה על הסדר הגברי. זוהי הסטה של המשמעות ולא היפוך שלה.

כשבני הבית שנזעקו אל שפרה מדליקים מנורה בקאביניט, הם מוצאים את שפרה כשהיא "מכווצת, מכונסת כולה אל שטח אחד". שפרה פורעת את הסדר אפילו מבחינת תפיסת החלל שלה עצמה: היא פורשת לקאביניט הקטן ובו היא "מכווצת" את גופה ומפנה מבטה אל הקיר. בני הבית, שבאופן סימבולי מביאים עמם את האור לקיטון החשוך, מגלים את שפרה "בכל קלקלתה": היא "שטופת-דמעות", "מעוכת פנים", סתורת שער ופרועת לבוש. "עיניה אדומות וסגורות למחצה", מבטה לא מופנה פנים אל פנים וגבה הפוך אל החדר (עמ' 560). תיאור זה מעמיד אותה כפורעת סדר לא רק בהתנהגותה, אלא גם בחזוניה החיצונית. שפרה הופכת למעוז של התנגדות בלב לבו של סדר האור, סדר התבונה, הסדר הגברי.¹³

אשת הסדר ואשת האי-סדר

הביקורת של בארון מופנית באופן מובלע גם כנגד נשים המשתפות פעולה עם הסדר הגברי ומפנימות אותו, ובכך הופכות לאכזריות כלפי נשים יותר מהגברים עצמם. כנציגה לאותו שיתוף פעולה עם הסדר הגברי יכולה לשמש דמות התופרת. בתחילת הסיפור מאוזכרת התופרת לראשונה כמושא תשוקתו של דוד, שהיה שכנה של שפרה וחיזר אחריה טרם נישואיה לפנחס הנגר. כמחווה לאהבתו שולח דוד לתופרת עניבות משי, והיא נענית לחיזוריו והופכת לארוסתו.

העובדה כי דוד האמיד חיזר אחר שפרה והתופרת גם יחד, מלמדת על כך שהתופרת מופיעה בסיפור במעמד של יריבה מינית לשפרה. אולם, מהיענותה של התופרת מול חוסר היענותה של שפרה אנו למדים על ההבדל התהומי שבין השתיים לגבי אופן התייחסותן לסדר הגברי: דוד השולח לתופרת עניבות משי קורא אותה, אפשר לומר, לסדר. במה דברים אמורים: בעניבה, שהיא פריט לבוש הנושא משמעויות מטונימיות של קשירה, הידוק והגבלה, ניתן לראות ביטוי מטפורי לחקיקת רישומו של הסדר הגברי על הגוף הנשי. העניבה, סממן לבוש גברי מובהק, מוטבע על הגוף הנשי בבחינת אות וסימן של ציות לסדר הגברי, כמו גם לדיכוי ומחיקה של שפעת מיניותה המתפרצת. לא בכדי כוללים מדי השרד של נשים במקצועות מן הדרג הנמוך, כמו חדרניות, משרתות ומלצריות, את העניבה או פריטי הלבוש הקשורים לה ונלווים אליה, כמו סינרים, פפיונים, מחוכים, סרטים וסרטי-ראש.

גם בסיפור קיימים לפחות שלושה מופעים של פרטי לבוש דכאניים אלו. כך, האישה הרוחצת את שפרה עם הגעתה לבית העשירים מתוארת כחגורה בסינר. השימוש בפועל 'חגירה' בא להדגיש את הממד של הדיכוי והצייתנות הנוכחים בפריט לבוש זה. גם היולדת אינה נמלטת מהציות הטקסטילי לסדר

13. כדי להעצים את הפרת הסדר הנגרמת בבית העשירים מעצם נוכחותה של שפרה, מצייתת בארון כי המזווה במשקוף של הקיטון לא זוהה. ייתכן כי מדובר בראליזציה של המטפורה ב'הפוך על הפוך': לשון השלילה מלמדת כי נוכחותה של שפרה הרעידה את אמות הספים של הבית; כניסתה אליו כמו הזיזה את המזווה – ובכך הופר הסדר מיסודו.

בנוסף ליריבות המינית מתקיים בין שפרה לתופרת גם קשר מקצועי ומעמדי: שתיהן נקראות לבית העשירים ומובלות אליו באותה כרכרה. את שתיהן מבקשת בעלת הבית להכפיף לסדר הקפיטליסטי, הרואה בהן כוח עבודה בלבד. אולם, בעוד שהכפפתה של התופרת הושלמה, הרי שהכפפתה של שפרה נכשלה. התופרת מבצעת את עבודתה נאמנה, תוך שהיא מפזמת שיר אהבה. עובדה זו יכולה להעיד על כך שהתופרת הוכפפה לא רק לסדר המקצועי, אלא גם לסדר הגברי, שהרי שירתה מלמדת כי היא אישה הכמהה לגבר שלה. לעומת זאת, שפרה ממלאת אמנם את חובותיה המקצועיות בהניקה את תינוקת בית העשירים, אך לאמתו של דבר, אין היא מוכפפת לסדר הגברי, כמו גם לסדר המקצועי: היא חשה זרות לתינוקת שהיא מיניקה, ומייד לאחר ההנקה היא עוברת לחדר אחר ומתבוננת בהשתקפות בבואתה במראה. בעוד שהתופרת, השרה שירי אהבה, משתלבת כמו חוט באריג בסדר האור, שפרה רק פורעת ופורמת אותו. היא מאיימת עליו בעצם נוכחותה. עובדת היותה של התופרת אישה שיש לה גבר הופכת אותה למתאימה יותר לסדר הגברי, כיוון שהיא, לכאורה, מסופקת ולא נתפסת כמי שעלולה להפוך אותו על פיו. ואילו שפרה, בשל היותה אלמנה מהווה איום עליו. ולראיה, בעל הבית חושק בה. חשקיו עלולים לגרום לו לחזור אחריה ואפילו לקיים עמה רומן. אפשרות זו עלולה להיות לא רק הפרה של הסדר, אלא גם קץ הסדר, אובדן מוחלט שלו.

הבעייתיות שבאלמנותה של שפרה נחשפת בדיאלוג בינה לבין היולדת. התעניינותה של היולדת בכוונותיה העתידיות של שפרה בכל מה שנוגע

14. בהקשר זה ראוי לציין כי למילה "עצבים" שממנה נגזר שם הסיפור, יש משמעות נוספת. מלבד המשמעות השגורה והשכיחה של "עצבים" במובן הפיזיולוגי-גופני כמו גם הרגשי, קיים גם השימוש במילה "עצבים" בהקשר של עשיית "צלמים ועצבים", כלומר מתן צורה, או עיצוב, לאל. דו-משמעות זו של "עצבים" במובן הפיזיולוגי ובמובן התנ"כי – של מתן צורה – מגלמת בתוכה את מהותו ותמציתו של היחס של הסדר הגברי לאישה. מקדמת דנה רואה הסדר הגברי את האישה כפרץ אמורפי של רגשיות מתפרצת, כמעין "יבשת אפלה" של יצרים ותשוקות נסערים ומתפרצים. עיקר הפעולה של הגבר המתבטאת ביחסו לאישה היא במתן צורה, חוק, שימת גבול לאותו געש מתפרץ של יצרים ורגשות. היחס אל האישה כאל חומר אמורפי, לא-מעוצב, מקבל במאה ה-19 תוקף מדעי, והדרך לעיצובו ולהיווצרותו מתגלמת בהופעת ענף מדעי שלם, שלכאורה נועד למטרה זו.

יוצא שגם כאן מתכתבת בארון עם הגניאולוגיה של מחלת ההיסטריה, ובניסוח מדויק יותר, עם המניעים של הסדר הגברי, שהם מגדריים הרבה יותר מרפואיים גרידא. הצורך של הסדר הגברי לייחס לאישה חולניות וחולשה נבע ממיניותה המהווה איום על אושיות קיומו. כפי שטען פרויד, האישה עבור הגבר היא "יבשת אפלה"; מיניותה היא דבר לא מוסבר ולא מובן. לפיכך, הוא תובע מהאישה את סירוסה. הוא אינו מונע את התשוקה לחלוטין, אך הוא מגביל אותה ודורש שהיא תופנה לגבר אחד בלבד. למעשה, הוא מתעל את תשוקת האישה לצרכיו, שהם סיפוק מיני וילודה.

כאמור, התופרת לא זו בלבד שהיא מצייתת לסדר הגברי ואינה מתקוממת נגדו, אלא היא גם מפנימה אותו והופכת להיות דוברת שלו: הסדר הגברי כמו מדבר מתוך גרונה. לאחר שתי הסצנות שבהן הסדר הגברי אומר את דברו, הן באמצעות מה שכינינו "נאום ההיסטריה" והן באמצעות מה שכינינו "נאום הגבר", מופיעה התופרת כמי שתומכת בסדר הגברי ובדבריו ומשתפת עמו ועם נציגיו פעולה באכזריות לא מבוטלת: לאחר ההתפרצות ההיסטרית של בעלת הבית נאמר כי התופרת, המצוידת באצבעון כסף ולבושה בעניבת משי כסופה, שהם שניהם סמלים פאליים מובהקים, "הביעה תמיהה ברוסית צחה" על התנהגותה ה'קלוקלת' של שפרה. היא טורחת לציין ש"מעולם לא נודמנה לה ברייה משונה כזאת בתוך הכרך" (עמ' 559). נוסף על כך, גם תגובתה ל"נאום ההיסטריה" מלמדת כי הפנימה באופן מוחלט את הסדר הגברי, וכי היא עיוורת לחלוטין לאבסורדיות של האירוע שהיא עדה לו.¹⁵

15. גם בשעת "נאום הגבר" מפי בעלה של היולדת, מוזכר במפורש כי בעוד הוא מתאר "בלשון רוסית" בפני אשתו את ההיסטריה ומחלת העצבים, נשמע מעבר לקיר רעש מכונת התפירה. כאן מדובר על נוכחות נעדרת של התופרת. היא עצמה אינה נוכחת בשיחה, אך הרעש של מכונת התפירה משתלב עם הטון המאשים והמגנה של הבעל, ומלווה "את השיחה החשאית בשאון צ'הל וקל" (עמ' 560).

השבת הסדר על כנו

סדר האור תובע מחויבות טוטלית ואי-אפשר לחמוק מפניו, אין דבר הנסתר מעיניו. בהקשר זה ניתן להזכיר את מושג ה"פאן אופטיקון", שאותו מאזכר הפילוסוף הצרפתי מישל פוקו בספרו Discipline and Punish: the Birth of the Prison פוקו משתמש במבנה הארכיטקטוני של בית-הכלא שתוכנן בידי הוגה הדעות האנגלי ג'רמי בנטם (Jeremy Bentham), כדי להדגים את התביעה הטוטלית של סדר האור. מתוך מטרה לחסוך בכוח עבודה ולהגביר את יעילותו של בית-הכלא, תכנן אותו בנטם כמתחם מעגלי, שבמרכזו ניצב מגדל שמירה ובהיקפו נמצאים תאי-האסירים, כשפתחיהם מופנים לכיוון מגדל השמירה. מגדל השמירה מצופה בחלונות חד-כיווניים, כך שהשומר יכול לראות את האסירים ואילו האסירים אינם יכולים לראות אותו. ארכיטקטורה ייחודית זו מאפשרת לשומר להתבונן בכל עת בכל אסיר שירצה, מבלי שהאסיר יוכל לצפות בו או בעמיתיו, האסירים האחרים. פרטיותו של האסיר מופקעת לחלוטין והוא חשוף בכל רגע נתון למבטו של השומר, מבלי שאפילו יוכל לדעת על כך. מבנה ארכיטקטוני זה יכול, לדעת פוקו, לשמש כמטפורה לתביעה הטוטלית של התבונה ולחוסר היכולת להתגונן מפניה.

גם בסיפור, כופה סדר האור את עצמו על שפרה בתביעה טוטלית מבלי שתוכל להתגונן מפניו, ומבלי שתוכל למצוא ממנו מפלט. גם כשהיא פורשת אל הקאביניט, נציגיו של סדר האור פורצים אליו ומונעים ממנה כל אפשרות לאינטימיות. שפרה מנסה לברוח מסדר האור פעמיים: תחילה היא בורחת לקאביניט, שהוא מעין תחום הפרוש מסדר האור עקב צמצומו, העדר האסתטיזציה שלו והחשכה השוררת בו. בהמשך מנסה שפרה לברוח מסדר האור בפעם השנייה בהסבת מבטה אל הקיר, מתוך ניסיון להתעלם מבאי הבית שהתפרצו אל הקאביניט. הבריחה הראשונה היא למקום שהוא לכאורה חופשי מסדר האור, והבריחה השנייה היא של המבט בתוך החלל הזה; שפרה מסבה את מבטה אל הקיר וכך מתעלמת מסדר האור המקיף אותה. היא "מכווצת" ו"מכונסת כולה אל שטח אחד", שערותיה "סתורות" וגבה "הפוך אל החדר ואל האנשים שבקרבו" (עמ' 560). אולם, התביעה של סדר האור, שכאן מיוצג על ידי הרופא, היא אבסולוטית: בעלת הבית, הרופא ובני לוותם לא רק שפורצים אל הקאביניט, תוך שהם מדליקים את האור, אלא גם מאלצים את שפרה, בדומה לשומר הניצב בראש מגדל ה"פאן אופטיקון", להסתובב ולהישיר אליהם מבט. הרופא מחזיק את שפרה בשתי כפות רגליה ומעמידה על הרצפה "כשפניה מכוונים כלפי בני-הבית" (עמ' 560).¹⁶ את כל הסצנה הזו ניתן לקרוא כמטפורה לתביעה האבסולוטית של סדר האור

16. מבחינת נרטיבית מתבטאת התביעה הזו בשלושה שלבים: השלב הראשון הנו הפריצה של כל בני הבית לקאביניט, שבראש עומדת האישה ההיסטרית האמתית, הלוא היא הגבירה, ולצדה, כיד ימינה, עומד הרופא כמייצג של הסדר הגברי. השלב השני הנו הדלקת האור בקאביניט, והשלב השלישי הוא הסבת המבט של שפרה, בעל כורחה.

פריצת בני הבית משיבה את הקאביניט אל סדר האור, שהופר עד יסוד בידי שפרה. השבה זו מתבטאת מטפורית בוילונות מקופלים, בשקט, בקרני אור הנשברות בשלג הצח וחודרות פנימה וגם בלובן ובצחות המצעים. תביעה זו של סדר האור משיבה את הסדר לא רק לקאביניט, מקום הימצאה של שפרה, אלא גם לקיטון, מקום הימצאותם של היולדת ובעלה.¹⁷ ואכן, למחרת בבוקר מוזכר כי הקיטון שבו שוהים היולדת ובעלה מוצף באור, הווילונות מקופלים והמצעים חלקים וצחים. השיחה בין בני הזוג שלוה וקולחת. בעלה של היולדת מלטף את שיער אשתו תוך כדי דיבור, כשברקע נשמע רעש מכונת התפירה, שכמו מספק לסדר האור את פס הקול הקצוב והעמלני שלו ומסמן את השבתו על כנו.¹⁸

הסדר שאין בלתו - אשליית החופש

מנקודת מבטו של הסדר הגברי, 'חטאה' של שפרה מתבטא בשיבוש הסדר באמצעות הבכי. על 'חטא' זה נענשת שפרה בגירוש ובהקעה מבית האחוזה "אל הדרך המשולגה שבין האחוזה לעיירה", כשהיא "כפופת קומה" ו"פחותת-ערך בעיני עצמה". אולם, שפרה לא רק מסולקת מהסדר הגברי בהאשמות שווא שמותירות אותה ללא פרנסה, אלא שהיא גם מוקעת מתוכו ומוטל עליה אות קלון, שימנע את שיבתה אליו בעתיד: לשפרה לא מושבים 'מדי הגרציה' – הנעליים והשמלה – שנועדו לסייע בהצבתה בתור מושא תשוקה למבט הגברי.¹⁹

17. שני החללים אלו – החלל של הקאביניט, בתור החלל של הפרת הסדר והקיטון, בתור החלל של שימור הסדר, עומדים בניגוד אנטייתי בכל הקשור לסדר ולהפרעתו: "בתוך הקאביניט שררה עכשיו אפלולית של בין השמשות. וילון החלון היה מורד, התנור- סגור" (עמ' 559). "למחרת בבקר שררה בתוך הקיטון שקט וניקיון. וילונות החלונות היו מקופלים ובכואת השלג, שבאה מן החוץ, השתרעה על הקירות ועל התקרה המצוירת. היה חם" (עמ' 560).

18. על אף ששם הסיפור מכוון לשאלה האם למחלה הנשית יש רקע פסיכו-פיזיולוגי, או שמא מדובר בתוצר של האופן שבו תובע הסדר הגברי מנשים את הכפפתן אליו, ועל אף הנימה האירונית של תיאור האשמה של שפרה בהיסטריה – אין הסיפור שלפנינו מספק תשובה חד-משמעית. בגרסתו הנוכחית נותר הסיפור בגדר תיאור קצר ומדויק של העוולה הנעשית לנשים, ובעיקר של העוולה שבהאשמת נשים במחלות נשיות.

19. בספרה "המין האחר" מסבירה דה-בובואר מדוע נעלי העקב משמשות מטפורה מובהקת לחפצון האישה ולתיעולה למען המבט הגברי. לפי דה-בובואר, נעליים גבוהות עקב מתאימות ביותר לתפקוד זה מכמה טעמים: ראשית, הן מדגישות את מחוות ההילוך הנשי, את החמוקיים הנשיים, ומעצבות את ההליכה הנשית למען המבט של הגבר. שנית, הן פוגמות ביציבותה של האישה והופכות אותה ליצור שביר, פגיע, שנוקק למשען ולתמיכה. שלישית, הן מגביהות אותה בכמה סנטימטרים, מה שמעיד על כך שהאישה נתפסת מראש כדבר מה פגום שיש להשלים אותו, להוסיף עליו ולעצב אותו. הפגומות והצורך לעצב את האישה נובעים באופן ישיר מתפיסת האישה כדת. ב"בבראשית" נאמר כי האישה, בניגוד לאדם, לא נבראה ישירות מן האל,

ראשית, יוצא אפוא שבדומה לסינרים החגורים ולעניבות המשי, גם השמלה והנעליים הם סממן מובהק של הדיכוי שמטיל הסדר הגברי על הגוף הנשי. שנית, בכך ששפרה מוצגת בסוף הסיפור כמי שנעדרת את מאפייניה של האישה שהוכפפה לסדר הגברי, ניתן לומר לכאורה שמעתה היא חופשייה ויכולה לעשות ככל העולה על רוחה: היציבה שלה שוב אינה מוכתבת על ידי הסדר הגברי, אין היא צריכה עוד לגרות את המבט הגברי. משמעות הקיום שלה אינה נגזרת עוד מהופעתה בפני המבט הגברי. מעתה היא יכולה להגדיר את הקיום שלה מתוך עצמה.

באופן פרדוקסלי, אותו עונש עצמו, שיש לו השלכות כלכליות וחברתיות חמורות, עשוי להקנות לשפרה חופש, שהרי להיות מוקע מהחברה פירושו גם להיות חופשי לעשות כרצונך, ובכלל זה לבכות כאוות נפשך מבלי שאיש יפריע לך.

אם בעיני הסדר הגברי מייצג הבכי את האחרות הנשית שיש לכולאה, להסדירה ולעצבה, הרי עתה, משהוסרו משפרה מאפייני הסדר הגברי, אמורה שפרה לבכות. הופעת הבכי בסוף הסיפור מהווה מטפורה להתחברות המחודשת ל"אני" מחוץ למעגל החברתי, ובתוך כך להתחברות לחוויה האותנטית של היותה אם ואישה. אולם, ה"רווח" האפשרי בהוקעתה מועלה בסיפור רק בתודעתה של הדמות: לאחר שהושלכה מבית העשירים חושבת שפרה בלבה כי "כיוון שנפטרה מאותו הבית, הרי היא בת חורין לבכות הרבה, הרבה מאוד אפילו - בפשוט ידים ורגלים ובגעייה נוראה, כאן, על השלג" (עמ' 560). שפרה מרגישה כאילו טבעת נכרכת על גרונה, וזו אינה מאפשרת לה לבכות. למרות ששפרה הכינה מטפחת מבעוד מועד וציפתה לבכי המשחרר, עד מהרה היא "נוכחה, כי אך לשווא מצפה היא הפעם לקול בכייתה" (שם). היא נוכחת לדעת כי היא מאובנת רגשית, "והדמעות - אם מחמת הקור הגדול, או מסיבה אחרת - נקפאו בתוך מקורן, ואותו הדבר הקהה, שלחץ וחנק כל- כך את הגרון, היה עכשו במצב של 'לא לבלוע ולא להקיא'" (שם).

אמנם שפרה נודתה מהסדר הגברי ומסממני הביגוד החונקים שלו, אך בכל זאת היא עדיין מרגישה חנוקה. עדיין אינה מצליחה לבכות. מדוע? מה מקור ה'חנק' המוגדר בסיפור כ'לא לבלוע ולא להקיא'? לדעתי, הבכי הלא-ממומש מרמז על הבעייתיות של החופש שלו זכתה שפרה. התשובה לשאלה מדוע

לכאורה, קיים 'חוץ': בגירושה של שפרה אפשר לראות אקט של פסיחה מה'פנים' של סדר האור אל ה'חוץ' שלו. הגירוש הוא מבית האחוזה אל מעין אינטרוול של 'בין לבין', של "בין האחוזה לעיירה". במרווח הצר הזה של ה'בין לבין' מתקיימת נוכחות מוחלשת של סדר האור, והקיום בו הופך לאפשרי. את המקום הזה של 'בין לבין' אפשר להקביל למדבר, בהקשר המקראי שלו.²⁰ נשאלת השאלה - האם גם שפרה מורחקת לתחום כזה? או שמא ייתכן שהטענה המועלית בסיפור היא אחרת, רדיקלית בהרבה. האם ייתכן שהטענה כאן היא שלסדר האור אין בכלל 'חוץ'?

לטענתי, בהתאם למטפוריקה המופיעה בסוף הסיפור, ה'חוץ' אינו אלא אשליה. לאמתו של דבר, אין מפלט מסדר האור. לסדר האור אין 'חוץ'. ה'חוץ' היחידי שקיים הוא המקום שבו הדיכוי של סדר האור הוא 'פנימי' ולא 'חיצוני'. כלומר, במונחים של 'פנים' ו'חוץ', ההבדל שבין השתייכות לסדר הגברי (או הסילוק מתוכו) מתמצה בדיכוי 'חיצוני' לעומת דיכוי 'פנימי'. מהסיפור עולה כי לא קיים מקום שאין בו דיכוי ופיקוח. ההבדל היחיד בין ה'פנים' ל'חוץ' מתקיים בשאלה אם הדיכוי משאיר חותם, עדות וסימן על הגוף הנשי, על הציבה, על הקול, על המבט, או שזהו דיכוי סמוי וחסר כל נראות חיצונית, שאינו מותיר עדות נראית לעין, ועם זאת הוא לא פחות חזק, ואולי חזק פי כמה מאשר הדיכוי הגלוי.

מבחינה נרטיבית, טיעון זה מקבל חיזוק מכך ששפרה אינה מצליחה לבכות עוד, אף על פי שאיש לא יפקח עליה ולא יעניש אותה. הדבר מעיד על כך שהחופש שלה הוא לכאורה בלבד. ידו הארוכה של הסדר הגברי יכולה להגיע אל שפרה, לאחוז בגרונה ולחנוק את בכייה גם כשהיא, לכאורה, מורחקת מתוכו. סדר האור חודר לנבכי נפשה והווייתה של שפרה. הוא מצנזר את הרגשות האותנטיים שלה, כמו גם את ביטויים; הוא ממשיך לפקח על שפרה ולדכא את המנגנון הרגשי שלה גם לאחר שהיא מורחקת מתוכו. הדיכוי מחוץ לסדר האור הוא דיכוי סמוי: על פניו, מבחינה חיצונית, היא אינה נושאת עוד את סממני ההכפפה לסדר הגברי. אולם, מבחינה פנימית, הסדר הגברי כבש את נשמתה לחלוטין. הוא חדר אל פנימיותה ואיבן אותה רגשית. ייתכן אף כי יש כאן עליית מדרגה בעוצמת הפיקוח והדיכוי. האישה המפנימה את הגינוי של הבכי, מפעילה מנגנון פיקוח ודיכוי עצמי רב עוצמה: הסדר הצליח לחדור אל פנימיותה ולשתק את רגשותיה.

20. בהקשרים שונים ובמקומות שונים מועיד המקרא את המדבר כמרחב של קיום נוודי לכל מי שאינו יכול להתקיים בגבולות הסדר החברתי. המדבר שימש, כידוע, מקום מפלט גם לפושעים ולהבדיל, גם לנביאים, המוקעים מתוך הסדר.

מכאן יוצא שיכול בהחלט להיות שאין כל מפלט מסדר האור. ידו הארוכה מגיעה לכל מקום. לסדר האור אין 'חוץ'. אזור הדמדומים, שבו הפיקוח נחלש ונרדם, אינו קיים. התביעה של סדר האור היא טוטלית, ואינה מותירה שום פתח או מחסה. טענה זו, שלאמתו של דבר אין מפלט מהדיכוי של סדר האור, וליתר דיוק, הטענה כי דיכוי פנימי מחליף את הדיכוי החיצוני, דיכוי סמוי מחליף את הדיכוי הגלוי, היא אחת הטענות המרכזיות של מה שמכונה הגל השני של הפמיניזם.

מול הטענה של הגל הראשון, כי הפמיניזם הוביל בהיבטים מסוימים לשחרור האישה, להשוואת מעמדה ולהעלאת קרנה, הרי שהגל השני, בעיקר בארה"ב, טוען כי שחרור האישה הוא אשליה בלבד. האישה אמנם אינה נושאת עוד על גופה סממני דיכוי, עם זאת הדיכוי נמשך. הוא מוצא לו דרכים סמויות, ואף מתעתעות, להגשים את עצמו גם במוכן זה שהוא מציג עצמו כתמיכה באישה ובחופש שלה, אך בפועל הוא נועד להמשיך את דיכוייה, מבלי שיתגלם בנראות כלשהי. מעתה הוא נעשה באמצעים פנימיים, חסרי-נראות, שנועדו לאותן המטרות עצמן של פגיעה בכבודה של האישה, במעמדה, בזכויותיה ובעיקר בחירותה. (וולף, 2004, עמ' 170). גם במקרה של בארון, האפשרות לאיזושהי חירות אמתית אינה מתממשת נרטיבית ונותרת מחוץ לגבולות הסיפור, בבחינת אדמת אין-חקר, שמבטו של המספר עדיין לא הצליח להגיע אליה. ההבדל בין דיכוי גלוי לדיכוי סמוי יכול להיות מודגש על רקע בחינת גורלה של שפרה מול דמות נשית נוספת המופיעה בסיפור, הרי היא התופרת. התופרת, אשר מייצגת את האסטרטגיה ההפוכה להתמודדות עם הטוטליות של סדר האור, משמשת מעין אלטר-אגו לשפרה. התופרת מסמלת את האישה הצייתנית, שמקבלת, כפי שכבר הראנו, באופנים שונים את תכתיבי סדר האור. ראשית, היא נאותה להינשא לבעל המתייחס אליה כאל פטיש. שנית, מקצועה הוא להלביש את האישה על פי הנורמות של סדר האור, קרי, לספק לו את הנראות המתבקשת מהאישה. שלישית, היא מתאימה את קצב העבודה שלה לקצב של סדר האור ואת הנראות שלה לדרישות סדר האור. רביעית, היא גם דוברת מגרונה היגדים של סדר האור; אף על פי שהסדר אליים גם כלפיה, היא בכל זאת מחרה אחריו, מבלי שקולה העצמי יישמע. גם היא משתתפת ב'הילולה' של הוקעתה של שפרה בשעה שהיא עצמה מפוקחת על ידי סדר האור ומוכפפת לסדריו.

שפרה היא היפוכה המוחלט של התופרת. היא אינה משתלבת בסדר האור, ומוצאת את עצמה מסולקת אל מחוצה לו. לאחר הוקעתה, שפרה הייתה אמורה לזכות בחופש שלה, אולם, מתברר שגם היא אינה חופשייה, שידו הארוכה של סדר האור הגיעה גם אליה ושגם היא אינה יכולה לתת דרור לרגשותיה, לנשיותה ולאימהותה. מחד גיסא, ניתנת לה החירות ל'אחרות', ניתן לה החופש להיות היא עצמה, לאהוב את ילדיה מחוץ לעין המפקחת של הסדר, ומאידך גיסא, היא מוצאת את עצמה במצב של 'לא לבלוע ולא להקיא' מבחינה רגשית. גם כשהיא, לכאורה, השתחררה ממנו, ידו הארוכה של הסדר

קיום מחוץ לסדר האור - אם תרצו אין זו אגדה

עד כה ראינו כי ההבדל בין ה'חוץ' ל'פנים' הוא הבדל שבניואנס בלבד. אולם, נראה שבארון מציעה לנו חלופה נוספת לקיום מחוץ לסדר האור. את דרך הקיום הזו מגלמת בעלת הבית, שהרי היא הדמות היחידה שהדיכוי לא חל עליה כלל ועיקר. כזכור, בעלת הבית היא האישה ההיסטרית, היא זו שלא שמה מעצור לפרץ רגשותיה, לבכייה. "נאום ההיסטרית" שלה הוא, כפי שראינו, גילום מושלם של ההופעה הדרמטית של ה'אחרות' הנשית. עם זאת, אף לא אחד מנציגי הסדר הגברי אינו מגנה אותה. לא מופעלות עליה כל סנקציות. היא אינה כפופה לשום סוג של פיקוח, גינוי והענשה. היא אינה מועמדת לגירוש והוקעה. אם כן, קיימת אישה שלא רק מפרה בעליל את החוקים של סדר האור ומסרבת להיכנע לפיקוחו, אלא גם היא כלל אינה נוחלת גינוי והוקעה על חריגתה ממנו. נשאלת השאלה כיצד דבר זה ייתכן.

חירותה של בעלת הבית מתכתיביו של סדר האור נובעת מה'טרנסצנדנטאליות' שלה ביחס אליו: כבעלת הבית, בעלת המאה והדעה, כל יושבי הבית תלויים בה לשם קיומם – בין שזו בתה היולדת שזקוקה לקורת הגג שלה, בין שזה בעלה של היולדת, שגם הוא סמוך אל שולחנה, בין שזה הרופא, המקבל ממנה את משכורתו החודשית, ובין שאלו שפרה והתופרת הנשכרות על ידה. כל הדמויות הנמצאות בסיפור לפרנסתן בהסכמתה של בעלת הבית, בעוד היא עצמה אינה נזקקת מהבחינה הכלכלית לאיש מהן. מצד אחד, היא משמשת מקור סמיו המאפשר את עצם קיומו של סדר האור, על הדמויות המאכלסות אותו, ומצד אחר, היא עצמה נמצאת מעבר לאותו סדר, בהיותה המקור שלו.

מעמד טרנסצנדנטאלי זה ניתן לתאר באמצעות המטפורה של הזרקור המאיר את הבמה וכל מה שנראה בה. כמו זרקור, שהוא מקור האור, שבאמצעותו יכולים גיבורי הדרמה להופיע ולהיראות על הבמה, כך גם בעלת הבית היא זו שמשמשת כמקור הכלכלי לאפשרות קיומן של הדמויות בסיפור. בדומה לזרקור, אשר הוא עצמו אינו נכלל בתוך אלומת האור שלו ונותר מחוצה לה, בחשכה, כך גם בעלת הבית אינה שייכת באופן אינטגרלי לעולם שאותו היא מאפשרת. היא נמצאת מחוצה לסדר האור, לכן היא גם אינה נדרשת לציית לתכתיביו ואינה מהווה מושא לפיקוחו. אין פלא שהיא אינה נדרשת לשלם את מחיר ההוקעה הכרוך באי-ציות לו.

ייתכן כי לפי בארון, האפשרות היחידה של האישה לחמוק מסדר האור היא באמצעות תפיסתו של המקום הטרוסצנדרנטאלי, של כינונו וייצורו של המקום המכונה באמנות 'נקודת המגו'. זהו המפלט היחיד שאליו לא חודר האור היוקד והמסמא של סדר האור, המקום היחיד שהוא מ'חוף' לסדר האור ולטוטליות שלו.²¹

תמציתו של הסיפור של בארון היא שלילת אפשרות קיומה של חוויה נשית טהורה, הנקיייה מפיקוח גברי. הסדר הגברי חורת את עצמו על הגוף הנשי בעוצמה כזו, שגם כאשר הוא מסתלק, רישומו נשאר. על אף שמדובר בסיפור מתחילת המאה העשרים, קיימת בו טענה פמיניסטית נועזת בדבר חוסר יכולתה של האישה להיחלץ מהסדר הגברי, אלא אם כן היא נתונה במעמד שאותו כינינו "טרנסצנדרנטאלי". האבסורדיות הכפולה שמוצגת בסיפור - מצד אחד, לקיחת אישה שפוייה, בעלת רגשות אותנטיים וסימונה כהיסטרית, ובכך הפיכתה למאובנת ולמשותקת מבחינה רגשית, ומהצד האחר, התעלמות מוחלטת ממחלתה של האישה ההיסטרית באמת - היא תחבולה ספרותית המשמשת את בארון כדי לחלץ את הטענה הפמיניסטית שלעיל. מתברר כי טענה זו, המושמעת בפי הגל השני של הפמיניזם, מצויה כבר בסיפור ראשוני, בוסרי ומוקדם זה של בארון, המבשר את תחילת הפמיניזם בספרות העברית.

ביבליוגרפיה:

1. בארון דבורה, פרשיות – סיפורים מקובצים, מוסד ביאליק, ירושלים 1968.
2. בארון דבורה, פרשיות מוקדמות, סיפורים תרס"ב-תרפ"א, ההדיר והוסיף הערות: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים 1988.
3. בלוך סידני וסינג ברוס, נפתולי נפש, בן-שמן 2003.
4. גיי פיטר, פרויד – פרשת חיים לזמנו, דביר, תל-אביב 1993.
5. ג'ונס ארנסט, פרויד זיגמונד – חיו ופועלו, כרך א, שנות הגידול והתגליות הגדולות 1900-1856 (תרגום ברכיהו), עיינות, תל-אביב תשט"ז.
- Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*.
6. דן חיה, 'הנקה – משמעות וחשיבות', *האחות בישראל*, 160 (1999), עמ' 18-227.
7. וולף נעמי, מיתוס היופי – על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים, מאנגלית: דרור פימנטל וחנה נווה, הקיבוץ המאוחד (מגדרים), תל-אביב 2004.
8. וולף יונה, *שירה-שירים*, סימן קריאה, תל-אביב.
9. קלוסקי ניצן דורית, אלכס לבנטל, 'הענקה שבהנקה בישראל', *הרפואה*, כרך 138 (אפריל 2000), חוב' ח, עמ' 617-621.
10. פוקו מישל, 'בנות לווייה', *פלסטיקה*, 3 (1999), עמ' 156-166. (פרק המבוא לספרו של מישל פוקו, *המילים והדברים*, 1966. מצרפתית: חגי פורשנר).
11. פרויד זיגמונד, *שתי נשים היסטוריות, סיפורים פסיכואנליטיים*, מגרמנית: מרים קראוס, עורך: דרור גרין, ספרים הוצאה לאור, עמ' 121.

21. 'נקודת המגו' הטרוסצנדרנטאלית זכתה להתייחסות מבורכת בפרשנות של מישל פוקו לתמונה של וולאסקו, 'בנות לווייה'. ראה פרק המבוא לספרו "המילים והדברים", 1996. מצרפתית: חגי פורשנר, *פלסטיקה* 3 (1999), עמ' 156-166.

תקצירי המאמרים

מחזור פאס כמקור למנהגי תפילה עתיקים

מאת
שלמה אלקיים

תקציר

מחזור פאס (כ"י ליידן 94) משקף את נוסח התפילה הקדום שלבני מרוקו. נוסח תפילה זה נשאר מקיים בידי "התושבים" (כינוי לבני המקום כדי להבדילם מן המגורשים מספרד שהגיעו לקהילות מרוקו) עד הדורות האחרונים, במעט או בהרבה, הוא גם אוצר בלום של מנהגי תפילה עתיקים, מהם נהוגים עד היום, כגון המנהג להתחיל את הקידוש של ערב שבת בהכרזה "שבת מקודש"; ומהם שהתקיימו עד הדורות האחרונים. כך הוא המנהג לקיים סדר מיוחד במסגרת קריאת התורה לשני ימים טובים ראשונים לחג הפסח. סדר זה, הנקרא 'צהיר' (=חוקה), כולל שבחי פסח במקראות בפרקים מתרגום יונתן ובפיוט.

מבדיקת מחזור פאס עולה שעקבות סידור רב סעדיה גאון ניכרים בו היטב. דוגמה לכך היא התוספת לברכת "השכיבנו" שבתפילת מוצאי שבת. מנהג קדום אחר, שאין לו אח ורע במנהגי ישראל, הוא המנהג לייחד תפילת מנחה של כל שבת באמירת מזמור תהילים המכוון לעניין אחד או לנושאים אחדים מתוך קריאת התורה של אותה שבת. דבר זה יש בו כדי להעיד על מנהג קדום, שריד מימי התלמוד לקרוא במנחה של שבת בכתובים, מעין קריאת ההפטרה בנביאים בתפילת הבוקר.

מאמר זה מפרט מעט מהרבה מכלל מנהגי התפילה שמחזור פאס משמש להם עדות כתובה באופן בלעדי.

האפשר שיהיה נביא ד' נביא שקר

מאת
ניסן אררט

תקציר

המאמר מבקש להראות כיצד אפשר שנביא, שליח ד' לעמו, יישא דברים בשם-ד' (כה אמר ד') – והם מטעמו – מושפעים מן הסיטואציה שנקלע אליה ('נביא-שקר').

שני הסיפורים (הערוכים כדרמה), "העימות חנניה-ירמיה" (ירמיה כז-כח) ו"העימות צדקיה-מיכיהו" (מל"א פרק כב), מראים כיצד בעת מלחמה – בהשפעת האווירה הפטריוטית – נוטים 'נביאי השקר' (חנניה וצדקיה) להציע לפני אדוניהם (צדקיה ואחאב) את החזון האלוהי (שנתגלה להם) באורח חיובי – ומטעה ('שקרי').

תאריכים

מקרא, פרשנות, דרמה, תולדות ישראל

מילות מפתח

הלכה ואגדה, נביא אמת ונביא שקר, נביא וחכם, ירמיהו, חנניה בן עזור, צדקיה בן כנענה, מיכיהו בן ימלא, צדקיה, אחאב

**חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת
אגדות חז"ל, השתלשלותן והתפצלותן לוורסיות שונות
גלגולו של דימוי: מ"סיני" באגדת הירושלמי ל"עמוד אש" באגדת הבבלי**

מאת
ישעיהו בן-פזי

תקציר

חקר "תולדות מסורת האגדה" עוקב אחר התפתחותם של נוסחי אגדות חז"ל ודרכי השתלשלותם זה מזה. המאמר עוקב אחרי שתי ורסיות של אגדה אחת ומצביע על פערים משמעותיים ביניהן. במאמר נטען כי הנוסח הקדום נוצר בארץ ישראל, מתוך זיקה עמוקה לפסוקי המקרא. המודעות לזיקה זו אפשרה להבין היטב את כל מרכיבי האגדה. משהורדה האגדה לבבל, היא נמסרה באופן עצמאי, ללא כל זיקה לפסוקי המקרא שהיוו תשתית ליצירתה. עקב השמטה זו נוצר קושי בהבנת מרכיבי האגדה ויחסם זה לזה. מסרני האגדה המאוחרים פתרו קושי זה על ידי מתן הסבר שונה לנוסח שבידם. הסבר זה חלחל במשך הזמן לנוסח הקשיח של האגדה המקורית. באופן זה נוצרה בבבל ורסיה חדשה, "פנים אחרות" לנוסח האגדה הארץ ישראלי.

"חברים מקשיבים לקולך" (שיר השירים ח 13)
מתודה להוראת מגילת שיר השירים באוניברסיטה והערכתה

מאת
טליה הורביץ

תקציר

המאמר מציג מתודה להוראת-מקרא, התורמת להפיכת לימודי-מקרא הנכפים על הסטודנטים ללימודים מהנים. מודגמת בו הוראת מגילת שיר-השירים בשתי קבוצות-לימוד, שאף שכפו עליהן הר כגיגית, אמרו: 'רוצות אנו'. בחלקן הראשון של המאמר מתוארים שלבי הוראה של המגילה כפשוטה, כפרשנותה האלגורית, הנורמטיבית והדרמטית, וכזיקת שירי פֶּן וקמבנליס – אליה. בחלקו השני – תיאור מהלכו ומסקנותיו של מחקר איכותי, שליווה את הלימוד.

מסקנות המחקר הן כי ניתן להמיר את היחס הקיים ללימוד המקרא ליחס אוהד באמצעות התמודדות אמיצה עם פשט מקראי ופרשניו – מחד-גיסא, ועם עיונים בין-תחומיים, מאידך-גיסא. לימוד כזה מאתגר, פותח ערוצי-מחשבה ריגושיים ופרשניים והופך דיון בסוגיות מקראיות סבוכות למרתק ורלוונטי.

תאריכים

שיה"ש, אלגוריה פרטית, אלגוריה לאומית, דרמה, מחקר איכותי, הוראה בין-תחומית (נרדפיה: הוראה אותנטית, הוראה אינטגרטיבית, הוראה לפי נושאים)

רבי יצחק עראמה

הוגה שיטתי או מאסף לכל המחנות

מאת

יעקב קורצוויל

תקציר

המאמר עוסק בפירושו של ר' יצחק עראמה (רי"ע) לתורה, חיבור הנקרא 'עקידת יצחק'. בחלקו הראשון מתמקד המאמר באופן שבו הבין ר' יצחק עראמה את שיטת הרמב"ם בבריאת העולם. מהכתוב עולה כי ישנן סתירות בדברי רי"ע בסוגיה זו, ובלשון אחרת: יש פעמים שבהן רי"ע מסביר כי הרמב"ם סובר שהיתה בריאה 'יש מאין' כפי דעת חז"ל (על פי הבנתו של הרי"ע), ויש פעמים לא מעטות שהבנתו של העקידת יצחק ברמב"ם שונה; הוא לומד מדברי הרמב"ם כי דעתו בסוגיית הבריאה כדעת אפלטון, ורי"ע תוקף את הרמב"ם בחריפות על כך.

המאמר אינו חותר למציאת הרמוניה בתכניו של הספר 'עקידת יצחק' ואינו מחפש תירוץ המאחד ומפשר בין הסתירות, אלא הוא מנסה לעמוד על הסיבות שהביאו לקיומן של הסתירות המדוברות. הטענה העיקרית במאמר היא שמטרת הכתיבה של הרי"ע לא היתה לשם פיתוחה של שיטה פילוסופית שלמה וקוהרנטית. מילותיו, שנכתבו בשערים השונים של הספר, הינן פרוט הסיכום של הדרשות שנשא בבית הכנסת בפני עדת קהילתו ושומעי לקחו. ולאמתו של דבר לא היה בכוונתו לכתוב ספר שיטתי. בכל שער גיבש לעצמו הרי"ע את עמדתו העקרונית, ומכאן הוא יצא לפתח ולהוכיח את הדעה שנראתה נכונה בעיניו. הוא לא עסק בהצגה שיטתית של הדעות שקדמו לו. בראש מעייניו עמדה השאיפה ללמד את בני קהילתו תורה והשקפה נכונה, אך לא ידע פילוסופי שיטתי. אדרבה, המלחמה נגד ההשכלה הפילוסופית במחציתה השניה של המאה ה-ט"ו, מלחמה נגד סכנת הפירוד המגיחה מבפנים, היא שעמדה בראש מעייניו.

תפיסת דו-פרצופין של ר' ישעיה הלוי הורוביץ (השל"ה) בספר 'שני לוחות הברית'

מאת
דליה קריספל

תקציר

תפיסת דו-פרצופין קיימת בתלמוד, במדרשים ומפותחת בזוהר, ולאחר מכן אף אצל מקובלים כדוגמת רמ"ק (רבי משה קורדובירו), ר' שבתי שעפטל הורוביץ ורבי ישעיה הלוי הורוביץ.

במאמר זה הצבענו על תפיסת דו-פרצופין המצויה אף במיתולוגיה היוונית, כדוגמת הסיפורים המובאים בכתבי אפלטון.

לפי הקטע הזוהרי, תפיסת דו-פרצופין מעמידה את הזיווג בין אדם לחוה כגורם מתקן של הספירות העליונות. המקובלים רואים את פעולת ההאצלה של הספירות כשורש התבנות המינית, הנעוצה בספירות הראשונות בהסתר, ושגילוייה נקבע בספירת בינה.

אף ר' ישעיה הלוי הורוביץ מציג את תפיסת דו-פרצופין בין אדם לחוה כנוגעת בתהליכים ובהקשרים שבין עולם האלוקות וקשריה עם התורה והאדם. תפיסות אלו ואחרות מציגות את ההתפתחות הרעיונית שראשיתה בסתירה המצויה כביכול בכתובים אשר בספר בראשית, ואחריתה – בהתפתחות הפרשנית העוברת דרך התלמוד, המדרש, השפעות חיצוניות וכלה בתפיסות פילוסופיות וקבליות, כדוגמת אלו המוצגות במאמר זה.

איגרות קיבוץ מחורזות במרוקו

מאת
תמר לביא

תקציר

איגרות קיבוץ כסוג ספרותי צמחו על רקע פרעות וגזרות קשות שנגזרו על היהודים בימי הביניים המאוחרים. הן הונפקו מאז שלהי המאה השלוש-עשרה בספרד ובפרובנס בידי מזכירי הקהילות – מהם מליצים ומחברים ידועים, וניתנו בידי נזקקים שסבבו מקהילה לקהילה. גם בקהילות היהודיות במרוקו עמדה הדאגה לעניים במרכז העשייה החברתית, ורבני הקהילות נהגו לצייד את הנזקקים באיגרות קיבוץ. באיגרות אלו הם הפצירו בציבור לתרום לנזקק בעין יפה תוך שהם מתארים את עברם של הנזקקים, שהתפרנסו בכבוד ותרמו לקהילתם, ואת גודל מצוקתם בהווה. האגרות כתובות במגוון מבנים – למן הפשוטים בני פסקה אחת ועד למתוחכמים הכתובים בפסקות אחדות עם מילות קבע ואקרוסטיכון. חריזתן בלתי קצובה ומתחלפת ולשונן עברית משולבת בארמית. בדומה לשירה ולפיוט איגרות אלו מצטיינות ב"סגנון שיבוצי", ואולם בעוד בשירה ובפיוט נאחזו חכמי מרוקו בעיקר בלשונות מקרא, הרי באיגרות נסמכו הרבה גם על ספרות חז"ל העברית והארמית, על הפרשנות, על המדרש ועל ספרות הקבלה. את מנהג כתיבתן – מצד התוכן, הסגנון והאמצעים האמנותיים – הדגמנו בעזרת איגרות מתקופות שונות שנכתבו בידי בחירי הרבנים של העיר פאס.

החשיבה, המקרא, הספרות והפרשנות

(לימוד חשיבה באמצעות לימוד שני קטעים מן המקרא ושלושה קטעים מכתבי עגנון)

מאת
דב לנדאו

תקציר

ששת הפרקים בונים שישה שיעורים מותאמים לרמת בית הספר התיכון ולרמת תואר ראשון באוניברסיטה. מן השיעור הראשון מתברר שיש קשר הדוק בין הדיקטיקה לפרשנות, כי שתיהן חותרות להבנתם של הטקסטים למיניהם ולהבהרת מהותם, תכנם ומשמעותם. גם המושגים הקוגניטיביים (הגדרה, השוואה, אנליזה או דדוקציה וכדו') וכן מושגי הדיסציפלינה (כגון: מטפורה, אינטר-טקסטואליות, קונוטציות וכו') הם משותפים לדיקטיקה הפונה אל הלמידה ולפרשנות הפונה אל ההבנה. באמת כל העולם הוא טקסט, והטקסטים הכתובים הם שחזור העולם באמצעות השפה. כל הטקסטים טעונים פירוש, ובלעדיו הם קווים, עיגולים, נקודות או צורות, שכולם חסרים כל משמעות. ברגע שאנו מעניקים שם לקווים ולצורות ואומרים על אחד שהוא משמש נקודתיים, ועל האחר שהוא אל"ף או ב"ת וכדומה, כבר פירשנו אותו פירוש ראשוני. צירוף הסימנים למילים או למשפטים הוא דרגה גבוהה יותר של פירוש. הפרשנות המקובלת, המאוחרת, נעשית בדרך כלל ברמות גבוהות ביותר. היהדות היא תרבות פרשנית והטקסטים המאוחרים (תלמוד וש"תים) מפרשים את הטקסטים הקודמים להם (כגון המקרא והמשנה).

בשיעור השני מובאים שני טקסטים ושלושה פירושים. פירוש אחד הוא טאוטולוגיה, המשתמשת לשם פירוש במילות המקור עצמן. הפירוש השני הוא פירוש חוץ טקסטואלי ובשלישי – הטקסט מפרש את עצמו באמצעות סינונימים. בהמשך השיעור מוסבר המושג "טאוטולוגיה" על חסרונותיו. בשיעור השלישי מוסבר בפרוטרוט הקשר בין החשיבה להשוואה וצירופן מיושם לפירוש הביטויים "סלעי, מצודתי וצורי" ולהבחנה בין משמעויותיהם. מן הקונוטציות של המילים מוסקות מסקנות חברתיות, מוסריות וחינוכיות.

בשיעור הרביעי מוסבר המושג "תשתית" או, בלשון אחר, "אינטר-טקסטואליות" לסוגיו השונים, ובעזרתו מתפרשים שני טקסטים מסיפורי עגנון (אחד מן הסיפור "והיה העקוב למישור" ואחד מ"סיפור פשוט"). בפירוש הראשון מובהרת ההשפעה של הטקסט המשני על המשמעות של הטקסט הראשי. לעומת זה, מגלה לנו הפירוש השני שיש תשתיות שאינן מציגות טקסט מלא ומסתפקות בעירוב הריתמוס של הטקסט המשני בתוכן

השיעור החמישי מבהיר הבהרה חדשה את מושג הקונוטציה כמשמעות משנית קבועה של המילה ומסביר כיצד זו משפיעה על הבנת המשמעות הראשית. בהסבר זה מתגלה שיש בכוח הקונוטציה לחשוף את כוונותיו הנסתרות של המחבר, שאינן גלויות אפילו למחבר עצמו. מחבר הטוען שבני החבורה, המוצגים בסיפורו, "שטופים בקלפים" בעצם מגנה הן את הקלפים והן את החבורה, מפני שהקונוטציה של המילה "שטופים" רומזת ל-"זימה", ואותה מייחס המחבר – מדעת או שלא מדעת – לקלפים ולבני החבורה. השיעור השישי מביא תשע הגדרות למושג "פרשנות" ומייעץ למורה להשוות את העקרונות הללו לדרכי הפירוש הקונקרטיות שנידונו בששת השיעורים.

ציוני דרך בתפיסת האדם

מאת
רבקה שאול (בן-צבי)

תקציר

תפיסת האדם מתקשרת לדת ולאתיקה וכן לעיצוב הדמות בסיפורת. במרוצת הדורות התחוללו מעברים הדרגתיים מראיית האדם כבעל נפש ותודעה אל גישות רלטיביסטיות, הכופרות במהות אנושית יציבה. הפסיכואנליזה, הנאו-מרקסיזם והפוסטמודרניזם הובילו לשינוי קיצוני בתפיסת האדם; זרם נגדי של הגות שמרנית נלחם נגד "ביטול האדם", ובעד חזרה למקורות המסורתיים של התרבות.

תאריכים

אידאולוגיה, טוטליות, ניאו-מרקסיזם, רלטיביזם, אמוטיביזם, רומנטיקה, הומניזם, פסיכואנליזה.

מילות מפתח

לואי אלתוסר, קלייב לואיס, קרלו שטרנגר, ארווין קריסטול, רבקה שאול בן צבי, סובייקט, אדם פוסטמודרני, דמות בסיפורת, אסף ענברי, "פארק מנספילד"

"באשמת עיזבים רפופים"

מאת
לילי שמיר

תקציר

המאמר עוסק בסיפור "עצבנות" של דבורה בארון שפורסם ב"הזמן" בינואר 1912, נכלל בין הסיפורים המוקדמים שבארון פרסמה בעיתונות העברית, ואשר עמדו להיגנו על ידיה, שכן לא ראתה בהם הישג ספרותי הראוי לכינוס ולשימור.¹

הפבולה של הסיפור: שפרה בת הכפר וטובת המראה נישאה לפנחס הסנדלר, שחיזר אחריה במשך שלוש שנים. לזוג נולדו שני בנים. כשהיה בנם האחד בן שלוש ולאחר מלאו חודשיים, התאלמנה שפרה. כיוון שמצאה עצמה במצוקה כלכלית, ניאותה שפרה להישכר כמינקת בבית העשירים. על מנת שתוכל להתמסר להנקה, היא נדרשה לשהות בבית העשירים בגפה, קרי, להתנתק מבניה ובמיוחד מתינוקה. לעת ערב, לאחר ששפרה היניקה את התינוקת הזרה שלשם הנקתה נשכרה, עלו בה געגועים לתינוקה שלה. היא סירבה להצטרף לארוחת הערב המשותפת, כבשה פניה בחלון ומיררה בבכי. המשרתת מיהרה להודיע על כך לבני הבית, והם פירשו את התנהגותה של שפרה ככפיות טובה כלפיהם ולפיכך מיהרו לפטר אותה.

לטענת המאמר, ב"עצבנות" מפנה בארון אצבע מאשימה כלפי הסדר הגברי, ומכוונת לטענה שהאשמה ב"מחלות נשיות", המופנית כנגדה בפרט, וכנגד נשים בכלל, אינה אלא קנונייה של גברים, שנועדה לדחוק את רגליהן של נשים ולהצר את צעדיהן בחברה.

הסיפור מציג מקרה מובהק של ניצול מניפולטיבי של אשמת ההיסטוריה אך ורק למען השליטה באישה והוקעתה. טענה זו אינה נזכרת בסיפור באופן מפורש. בעולם הסיפורי שלטת הדעה ההפוכה, שלפיה הבכי של שפרה הוא תוצאה מובהקת של מחלה נשית; אף על פי שלמספרת, כמו גם לקוראים, נראית טענה זו אבסורדית לחלוטין.

בסיפור מוצגות שתי עמדות מנוגדות כלפי הבכי של שפרה: בניגוד להסבר הגברי, המשתמש בתיוג של מחלה נשית כדי להתגונן מפני האיום ששפרה מציבה מולו, ההסבר הנשי לבכייה של שפרה יכול לספק צידוק הולם ובר-דעת לתופעה זו. הבכי יכול להיות מובן בהחלט על רקע העובדה ששפרה נותקה מתינוקה, ושהיא רחוקה ממנו ומתגעגעת אליו. נהפוך הוא, הבכי יכול להעיד יותר על הנורמליות של שפרה, המסוגלת לחוש צער בהילקח ממנה תינוקה, ופחות על האב-נורמליות שלה.

1. דבורה בארון, פרשיות מוקדמות, סיפורים תרס"ב-תרפ"א, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים 1988.

כמו כן, לאורך כל הסיפור מוצגת שפרה כמי שאינה מאבדת את עשתונותיה גם בשעותיה הקשות ביותר: סמוך ללידת בנה השני היא שוכלת את האדם היקר לה ביותר, הלוא הוא פנחס. היא נותרת לא רק ללא בעל ואב לשני בניה, אלא גם ללא משענת כלכלית וחברתית. בהיותה חסרת-כול היא נאלצת להשכיר את גופה לשירותי הנקה. במסגרת הכנתה לתפקיד המינקת היא גם עוברת טקס לימינאלי משפיל (שאליו מתייחס המאמר בהרחבה), הכרוך באובדן זהות ובקבלת זהות חדשה. אולם כל זה אינו מפר את שלוותה, אינו גוזל את "זיו פניה ועדנתם" (עמ' 557), ואינו גורם לה להתפרצויות מילוליות: לאורך כל הסיפור שפרה שותקת. אפילו כשבעלת הבית מטיחה בה בפומבי האשמות חסרות שחר, אין היא משיבה לה. בשתיקתה זו, הנמשכת לאורך הסיפור כולו, ובעיקר ברגעיה הקשים ביותר, בהם ההתפרצות הרגשית הייתה טבעית ומוכנת, יש כדי ללמד על מזג שאינו נוטה להתפרצויות.

אם כן, יוצא שבסיפור של בארון לא מדובר בבכי היסטרי, אלא בבכייה של אדם אשר מוצאת את עצמה מרוחקת מתינוקה. אם אשר דואגת לתינוקה, אם אשר תינוקה נוכח בעולמה הפנימי בחיות מרשימה, למרות הריחוק הפיזי ביניהם.

על אף שמדובר בסיפור מתחילת המאה, קיימת בו טענה פמיניסטית נועזת בדבר חוסר היכולת של האישה להיחלץ מהסדר הגברי, אלא אם כן היא נתונה במעמד שאותו כינינו במאמר בשם "טרנסצנדנטאלי". את המעמד הזה מייצגת בעלת הבית, ההיסטרית באמת, שבגין מעמדה הכלכלי והחברתי אינה נדרשת לתת דין וחשבון על ההתפרצות שלה.

בסיפור מוצגת אבסורדיות כפולה – מצד אחד, לקחת אישה שפויה, בעלת רגשות אותנטיים, הלוא היא שפרה, וסימונה כהיסטרית, ובכך הפיכתה למאובנת ולמשותקת מבחינה רגשית, ומצד אחר, התעלמות מוחלטת ממחלתה של האישה ההיסטרית באמת – הלוא היא בעלת הבית. תחבולה ספרותית זו משמשת את בארון כדי לחלץ את הטענה הפמיניסטית שלעיל. מתברר כי טענה זו, המושמעת בפי הגל השני של הפמיניזם, מצויה כבר בסיפור ראשוני, בוסרי ומוקדם זה של בארון, המבשר את תחילת הפמיניזם בספרות העברית.

מילות מפתח

סדר גברי, סדר נשי, בכי היסטרי, נירוסטניה, סדר האור, נקודת מגוז, מעמד טרנסצנדנטאלי

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi
Dr. Yeshajahu Unger

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994