

ואהיה אצלו אמון – הפתיחה של מדרש בראשית רבה

מסע בעקבות משמעותו של מדרש על פרשנות מסורתית, מחקר ומה שביניהם

תקציר:

מדרשי חז"ל זכו במשך הדורות לפירושים רבים, ובעת החדשה אף לחקר אקדמי. ישנם מדרשים שבמיוחד 'משכו את תשומת הלב' וביניהם המדרש הנחקר כאן, מאמרו של רבי הושעיה: "... אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה...". במהלך המסע האינטלקטואלי המתואר במאמר זה מובאת לפני הקורא קשת רחבה של פירושים ומחקרים הנוגעים למדרש זה: מחד, הצגת המחקרים האקדמיים העדכניים ביותר, העוסקים ביחסי הגומלין בין חז"ל לבין סביבתם ככלל ובמדרש זה בפרט, ומאידך, ניתוח של פרשנות מסורתית העוסקת במדרש זה לגווניה השונים. מתוך המאמר עולה שיש מקום לבחינה מחדש של אמיתות מחקריות מקובלות בחקר ספרות חז"ל ולהערכה מחודשת של דרכי המחקר בספרות זו.

מבוא – המאמר כמסע מחקרי

המאמר המוצג כאן הנו מסע אינטלקטואלי בעקבות משמעותו של המדרש. יותר ממה שיש בו מסקנות חד משמעיות יש בו הצגת התהליך המחקרי והאינטלקטואלי, שעבר המחבר בבואו ללמוד את המדרש ולעמוד על מהותו. כתיבת המאמר ארכה תקופה ארוכה שבמהלכה שהה הכותב בין כותלי בית המדרש ובין כותלי האקדמיה, נחשף למחקרים ופרשנויות המייצגים נקודות מוצא ואסכולות שונות, ולפירושים מסורתיים מבתי מדרש שונים. המאמר לבש ופשט צורתו כמה פעמים, השתנו הדגשים והנושאים הנידונים והועלו מסקנות שונות.

המדרש – רקע ומבנה

"רבי הושעיה פתח [משלי ח'] 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום'
אמון פדגוג, אמון מכוסה, אמון מוצנע ואית דאמר אמון רבתא [גדול]
אמון פדגוג היך מה דאת אמר [במדבר יא] כאשר ישא האומן את היונק'
אמון מכוסה היאך מה דאת אמר [איכה ד'] 'האמונים עלי תולע'
אמון מוצנע היאך מה דאת אמר [אסתר ב] 'ויהי אומן את הדסה'
אמון רבתא כמה דתימא [נחום ג'] 'התיטיבי מנא אמון' ומתרגמינן 'האת טבא
מאלכסנדריה רבתא דיתבא בין נהרותא'
ד"א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה
בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת

תאריכים: מדרש בראשית רבה, מחשבת חז"ל, חקר המדרש, בריאת העולם.

אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת
האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפושין.
כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם
והתורה אמרה 'בראשית ברא אלוקים' ואין ראשית אלא תורה. האיך מה דאת אמר
[משלי ח] 'ה' קנני ראשית דרכו'

בראשית רבה, מהדורת וילנא, פרשה א' א'

מדרש בראשית רבה הנו ספר מדרשי האגדה הקדום הנמצא בידינו, זהו מדרש אמוראים המסודר
כדרכם של מדרשי התנאים, על-פי סדר הפסוקים בספר. המדרש הוא יצירה ארץ-ישראלית כפי
שניתן לראות, בין השאר, על-פי הלשון הדומה לזו של התלמוד הירושלמי – עברית וארמית גלילית,
ועל-פי העובדה שבמדרש מופיעות מימרות של רוב אמוראי ארץ-ישראל. מקובל לתארך את עריכת
המדרש למאה ה-5.

בראשית רבה הודפס לראשונה בשנת 1521, את הפרשנים העיקריים של המדרש ניתן למצוא במהדורת
וילנא [אחים ראם תרמ"ז]. מהדורה מדעית עם מבואות ומפתחות היא מהדורת טהעאדר-אלבק¹.
היבטים שונים זכו לטיפול מעמיק בעולם המחקר: עריכת המדרש², מבנה הפתיחות, הסיפור הדרשני³
ועוד⁴.

מאמר זה יעסוק בפסקה הראשונה של מדרש בראשית רבה.⁵ תוך עיסוק בפתיחה זו נעמוד על דרכם
של בעלי המדרש בדרישת פסוקי התורה, נתמודד עם שאלות בתחום המבנה ודרך היצירה של
המדרש, נעמוד על השאלות העולות מתוך הכתוב, ועל הדרך בה התמודדו פרשנים שונים במשך
הדורות עם שאלות אלו, נערוך השוואה בין פרשנים מסורתיים לבין פרשנים מודרניים, כמו כן, נציג
גישות היסטוריות ופילוסופיות, ונעמוד על ההתמודדות עם מדרש זה בספרות החסידית.

המבנה

בעיון ראשוני במדרש ניתן לעמוד על מבנהו שמורכב משני חלקים שונים. החלק הראשון [להלן א']
מביא ארבע דרשות שונות על הפסוק 'ואהיה אצלו אמן'. הדרשות הן קצרות ומשתמשות כל אחת
בפסוק כדי לבאר את המילה אמן. יש להעיר שבעצם יש כאן שלוש דרשות ועוד אחת. הדרשה
האחרונה באה עם ההקדמה 'ואית דאמר' – ויש מי שאומר. החלק השני [להלן א2] מביא ביאור נוסף
למילה אמן, אך הפעם יש התייחסות להקשרה בפסוק וישנו משל המבאר את הדבר.
יש מי שרוצה לומר, שהשימוש בביטוי 'דבר אחר' בין שני החלקים מעיד על היות שני החלקים שני
מדרשים שונים. במהדורת תיאודור אלבק הביטוי 'דבר אחר' מופיע בתוך סוגריים מרובעות, מה
שמעיד שלפחות בחלק מהגירסאות ביטוי זה איננו נמצא. בקטע מן הגניזה המובא במחקרו של ארון
[ראה בהמשך] הביטוי 'דבר אחר' אינו מופיע כלל.

כבר הפרשנים המסורתיים שמו לב לעובדת היותו של המדרש בעל שני חלקים מוגדרים ואולי גם
בעלי חשיבות שונה.

בעל פירוש היפה תואר' מתייחס לדבר במפורש:

"יען כי זה העיקר אשר בא המדרש לדרוש על בראשית לכן האריך בזה הדרש ולא
ערבב אותו עם אמן פדגוג, אמן מכוסה וכו', ולומר גם שם אמן אומן ביחד עם שאר
ההוראות אשר שם".

נחלקו החוקרים המאוחרים בשאלה, האם מדובר כאן בשני מדרשים שונים או בחטיבה אחת. שאלה זו מקבלת משנה משמעות. אם אומנם מדובר בשני מדרשים שונים, שכן עורך בראשית רבה בחר, ללא ספק, להעמיד את המדרש בפתיחה לספרו, בצורתו זו, ואם מלאכת עריכה והדבקה יש כאן, הרי שיש לעמוד על מניעיו של העורך.

א. מרמונשטיין הציע בשנות הארבעים פתרון לשאלת המבנה של מדרש זה⁶. מרמונשטיין מחלק את המדרש לשני חלקים, ומקשה כמה קושיות על החלק הראשון שלו. מתוך כך מגיע מרמונשטיין למסקנה, שהחלק הראשון של המדרש איננו חלק אינטגרלי ממנו אלא הוא משמש כראשי פרקים של הפרשה כולה.

חז"ל וסביבתם

בתקופת פעולתם של יוצרי המדרש, התנאים והאמוראים, מתמודדים היהודים בארץ-ישראל עם מספר רב של דתות הרווחות במזרח באותה התקופה. חכמים היו, כפי שגם ניתן לראות במדרשים, במגע ובפולמוס עם תפיסות פגאניות, נוצריות, שומרוניות גנוסטיות ופילוסופיות יווניות/רומאיות שונות.

בספרות חז"ל, ובעיקר במדרשים, ניתן למצוא דוגמאות רבות של פולמוסים בין חכמים לבעלי פלוגתא שונים בתחום האמונה. פעמים רבות, הפולמוס הוא סביב פרשנות של פסוקים או אירועים תנ"כיים; זאת מכיוון שגם הנוצרים, השומרונים וכמה כיתות גנוסטיות התייחסו לתנ"ך או לחלקים שלו ככתבי קודש⁷. חז"ל לא טרחו להגדיר בבירור את תפיסת העולם אתה התפלמסו, ולכן קשה מאד לאתר מה הן הפילוסופיות הספציפיות שהם מתייחסים אליהן בכל אחד מפולמוסים אלו. הסגנון של חז"ל במקורות אלו מעיד שעיקר כוונתם של בעלי המדרש היא להציג את העמדה היהודית, ואין הם מייחסים חשיבות רבה לדעה המנוגדת. עצם הבאתם של פולמוסים אלו יסודה בעובדה:

"שחז"ל יחסו חשיבות רבה לדיונים אלו וראו תועלת רבה בתשובות בהשפעתן על

הציבור היהודי ולא רק על המקשן הגוי"⁸

יש הטוענים, שהסיבה לכך שאין חז"ל מרחיבים בתיאור דעותיהם של בעלי הפלוגתא שלהם במדרש יסודה בכך, שהפולמוסים המובאים במדרשים משקפים פעמים רבות מחלוקות פנים-יהודיות. בתפיסה זו אחוזים אלו המתייחסים לתקופת חז"ל כתקופה בה מתגבשת היהדות הנורמטיבית, כפי שאנו מכירים אותה היום מתוך מחלוקות והתמודדויות פנים יהודיות בין דעות וכיתות שונות.

בפרשנות המסורתית עמדו על כך שיש במדרש זה התפלמסות עם תפיסות עולם זרות. מפרש הרב שמואל יפה אשכנזי בעל פירוש 'יפה תואר':

"ובא לדרוש פה כי התורה היא כלי אומנותו של הקב"ה בבריאת השמים והארץ, כי בחכמה ובתבונה אשר בתורה ועל-פי יסודותיה וחוקיה בנה את עולמו, והתורה היא תבנית הבריאה ולכן תאמר התורה 'ואהיה אצלו אמן' כי אנכי הייתי לכלי מעשה ולתכלית בעשות ה' שמים וארץ. ובא להוציא מדברי הכופרים האומרים כי התורה היתה מחוייבת כאור היוצא מן השמש, או כי נעשה דרך מקרה ואין מחשבה ותכלית ביצירה, כי דבריהם הבל".

מפירושו עולה שבעלי המדרש בבואם לומר שהתורה היא תבנית הבריאה התמודדו עם שתי טענות: האחת, שהתורה היתה 'מחוייבת' – כלומר, 'חוקי החיים' אין מקורם אלוהי, אלא הם מתבקשים

מעצם מהותו של עולם; השנייה, שהעולם הוא תוצאה של התפתחות טבעית ואיננו נברא. טענות אלו פגשו חז"ל, וחכמי הדורות בעקבותיהם, מעברים שונים, וקשה לשייך אותן לדת או לתפיסת עולם מוגדרת.

במקביל לניסיון להבין את דברי חז"ל כתגובה לסביבה הרעיונית שבה הם חיו מתרחבת בדורות האחרונים המגמה המחפשת במדרשי חז"ל לא את התגובה או את היצירה המקורית, אלא את ההשפעה של הסביבה הרעיונית הכללית על חז"ל ואת ביטוייה בכתביהם. עיתים נראה לקורא שעל-פי גישה זו קשה לאתר יצירה מקורית בחז"ל ותפיסת העולם של חז"ל נראית כגיבוב אקלקטי של אמונות, מיתוסים ודרכי לימוד הנשאבים ממקורות חיצוניים. ההבחנה המתבקשת בין העובדה שחז"ל פעלו בעולם שבו היו אנשים בעלי דתות ותפישות שונות איתם היה להם שיח רעיוני ומהם אף היו מוכנים לקבל מה שהתאים לתפיסת עולמם, לבין בירור הזהות התרבותית הייחודית ואף התרומה הייחודית של חז"ל בתקופה זו ומתוך כך מה שדחו מהתרבויות הסובבות, לא תמיד באה לידי ביטוי בעבודתם של חוקרים אלו. גישה זו לא רק שהיא אינה מאפשרת בחינה עניינית של יחסי הגומלין בין חז"ל לסביבתם אלא שהיא מאבדת את האפשרות להבנת דברי חז"ל כיצירה בעלת אופי וזהות ייחודיים. בשורות הבאות נעמוד על הצירים שמתקיים בהם השיח המחקרי סביב המדרש שלפנינו.

בין חז"ל לאפלטון

בדורות האחרונים, כפי שהוזכר לעיל, ניתן לראות שהניסיון להגדיר בבירור את האידאולוגיות או התיאולוגיות המופיעות בחז"ל כמושפעות בצורה זו או אחרת מתפיסות זרות תופס מקום מרכזי בעבודתם של חוקרי 'חכמת ישראל'. בכך, למשל, במחקרו המקיף 'אגדת התנאים והאמוראים' מציין על מדרש זה:

"עצם הרעיון הזה, שהתורה [שהיא גילוי החכמה האלוקית מצד אחד בתור הגשמה של עבודת היצירה של הקב"ה, הבנאי האמן, ומהצד השני – בתור עדות וראיה על חכמתו] היא תבנית בנין העולם, יחד עם המשל 'למלך שבנה פלטין' מזכירים מאד את דבריו של פילון [De Opificio Mundi 4] שהעולם המוחשי נברא על-פי ארכיטיפוס של עולם אידיאלי, ואת משלו של הפילוסוף האלכסנדרוני הזה: משל למלך שבנה עיר וציווה לארכיטקטוס להכין תבנית שלמה שעל-פיה תבנה העיר"⁹.

[על הביטוי הסתכל] כבר העיר הרמב"ם במורה הנבוכים¹⁰: 'כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון, שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות'.

אורבך¹¹, לעומת זאת, דוחה את הטענה שבמדרש זה ניתן למצוא השפעות אפלטוניות ישירות או פילוניות מכל וכל:

"דווקא השוואה מדויקת של המשלים והנמשלים תראה לנו את ההבדל שבין פילון ובין חז"ל ותסייע בדינו לעמוד על משמעות דבריהם... לעומת זאת אין בדרשתו של ר' אושעיא דבר ולא חצי דבר על עולם האידאות ולא על מקומן של האידאות..."

אורבך מסביר שהמשל לפי פילון, מדבר על ה'ארכיטקטוס' המתאר במחשבתו את העיר על כל פרטיה, ואחר כך משתמש במה שנחרת בשכלו על מנת לבנות את העיר. פילון גם מסביר שכל מטרתו היא להסביר את מהותו של עולם האידאות. לעומת זאת במדרש שלפנינו:

"בדומה לאומן המסתכל בדיפתראות ובפינקסאות הסתכל הקב"ה בתורה, אבל בה אין צורות ותמונות של מקדשים, גמנסיות שווקים ונמלים, ואין תורה זו מושכל, אלא

התורה המוחשית על מצוותיה וחוקיה הכתובים באותיות, מאותן אותיות ולא ממספרים, צירופיהם ותמורותיהם, מורכבים המאמרים שברא בהם הקב"ה את העולם. דווקא מי שסבור שהמשל במדרש הגיע לאמוראי ארץ ישראל מפילון, אם במישרין ואם דרך גילגול, חייב להתפלא על היעדר כל השפעה ממשית מהגותו של פילון... לאמיתו של דבר, אין המשל שבמדרש אלא קישוט ספרותי..."

גם א. אפטוביצר, המקדיש פרק שלם ליחס בין תפיסת חז"ל לבין תורת האידאות של אפלטון¹², דוחה את הטענה שבמדרש שלנו ניתן למצוא זכר או ראיה לאידאות של אפלטון. את דבריו הוא מסכם בהבהירו, שאת הדמיון במשל ניתן להסביר בכך, ש"המשל לקוח הוא מן החיים, ממעשים בכל יום, וכל אדם בעל שכל יכול למשול משל כזה מעצמו מבלי להיתלות באחרים".

החכמה והתורה

המדרש מתבסס על פסוק במשלי המופיע בתוך פרק ח' שהוא כולו שיר הלל לחכמה. חז"ל דורשים כאן את החכמה כתורה, כפי שהם עושים גם במקומות נוספים. מהי המשמעות של דרשה זו אורבך מתייחס לשאלה זו בקיצור רב:

"ההשקפה על קיום-קדם של התורה שורשה נעוץ בתפיסה המיתולוגית של דמות החכמה, שרווחה במזרח הקדום, ואשר עקבותיה נודעו בדימויי ספר משלי כגון 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז' [ח', כב'] 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום' [שם, שם, ל']. הזיהוי של התורה קדום הוא ונרמז ב'שבח החכמה' שבספר בן-סירא, שם אומרת החכמה: 'אז צוני יוצר הכל ... ויאמר: ביעקב שכני ובישראל תירש' [כ"ד ח'-ט']. החכמה הייתה לתורה 'מורשה קהלת יעקב' ולפי תפיסה זו דרש האמורא ר' הושעיא...¹³"

י. ג'קובס, במסגרת דיון בפשט ובדרש¹⁴, טוען שקושיות רבות של הקורא המודרני מתורצות כאשר מבינים כי:

"כמו מקביליהם המאוחרים גם חז"ל כפרשנים הכירו בכך, שספר משלי עסק במאפייניה של החכמה. עם זאת הם לא היו שותפים לתפיסה בת זמננו שבה ה'חכמה' בהקשר זה פרושה Sagacity and Worldly wisdom [חכמת זקנים וחכמת חיים]. הם ראו במושג 'חכמה' המופיע בספרות החכמה מונח טכני המתייחס לחכמה של התורה כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרם: 'חכמה היא תורה'.¹⁵"

גישה נוספת היא גישתו של הנרי פישל העוסק, במאמר נרחב, בשינוי העובר על המושג 'חכמה' בעולמו של המדרש¹⁶. פישל אינו מסתפק בתיאור עובדה כפי שהוזכרה אצל ג'קובס וגם איננו מקבל את טענתו של אורבך שמדובר בגישה שרווחה במזרח. טענתו היא שהעיסוק הנרחב בחכמה בספרות התנאית נובע ביסודו מהשפעה של התרבות היוונית-רומית [בלשונו 'המערב'] על היצירה של חכמי ישראל. גם בספרות 'מקורית' בלשונו, כזו שאי אפשר להצביע על המקור הזר שלה, והעוסקת בנושא, רואה פישל תגובת נגד לסביבה היוונית-רומית [המערב]. פישל מביא את המדרש שלנו כאחת הדוגמאות למקור תנאי שיונק את השראתו מהמערב או לחילופין כמתפלמס עם תפיסות מערביות. לאחרונה התפרסם מחקרו של דוד ארון על בראשית רבה תחת הכותרת 'מחלוקת ומיתולוגיה'¹⁷. במחקר, המוקדש כל כולו לביאור פרק א' וח' בבראשית רבה, דוחה ארון מעיקרו את הדיון בהשפעות

האפלטוניות/פילוניות על מדרש זה, וכן את הגישה הרואה במדרש זה תגובה פולמוסית של חז"ל לדעות זרות.

לפי ארון המפתח להבנת המדרש נעוץ בשימוש של חז"ל במשוואה חכמה=תורה. ארון טוען שבעולם הקדום החכמה היא ישות עצמית 'סופיה' [Sophia], המופיעה בכל המיתולוגיות של העולם ההלני, ושם היא מעבירה לאנושות חכמה והתגלות. כבר בספרים החיצוניים, טוען ארון, ניתן לראות שהחכמה-סופיה הנה בעלת תפקיד פעיל בבריאה.¹⁸ כותב ארון:

"כשמגיעים כבר לספרות הרבנית, ההחלה המוחלטת של מיתולוגיה ה-Sophia על המושג תורה כבר התרחשה. חז"ל בהשוואתם בין חכמה לתורה הופכים את המונחים תורה ו-Sophia למילים נרדפות, זו יכולה להיות המטרה של בראשית רבה, למרות שהדברים אינם נזכרים בפרוש כמו בפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושיה לברא את העולם" [פרקי דרבי אליעזר מהדורת אשכול עמוד 9]¹⁹ "

דבריו של ארון הם ביטוי קיצוני לגישה לפיה אין בחז"ל יצירה יהודית מקורית. חידושו של ארון הוא בכך, שהוא מצביע על השפעות חיצוניות לא רק במרכיבי המשל בא2, אלא גם בעצם ההקבלה בין חכמה לתורה. השוואה זו של ארון מעבירה את מרכז הכובד של מחשבת חז"ל מהאפלטוניות והניאו-אפלטוניות להשפעות אליליות וגנוסטיות. ארון גם מחדד את הטענה שמדרשים פולמוסים של חז"ל אינם מעידים על התמודדות יהודית עם תפיסות זרות, אלא על התמודדות פנים יהודית בדרך לגיבושה של יהדות, כפי שאנו מכירים אותה כיום.

בהמשך המאמר ייבחנו ההנחות העומדות ביסוד פירושים אלו.

הגישות שהוצגו כאן מוצאות, כל אחת בדרכה, את ההשפעות החיצוניות שמהן ינקו חז"ל בקבעם את ההקבלה בין תורה לחכמה; ואין בהן בחינה משמעותית שיכולים להיות הסברים נוספים לשימוש בהקבלה זו. במאמר העוסק בפירושו של ה'שפת אמת' למדרש זה²⁰ [עוד בהמשך] מביא הרב אריה הנדלר את גישתם של הרד"ק והמהרז"ו ומנתח אותה:

"הפסוק במשלי עליו נבנה המדרש, מביא אותנו לעיון כללי יותר בסוגיית החכמה בספר משלי. רוב ההתייחסויות לחכמה בספר משלי עוסקות בצדדים המעשיים ובהדרגה היום של האדם המצווה לנהוג בחכמה. לעומת זאת בפרק שממנו לקוח הפסוק שבמדרש – פרק ח' הוא אחד המקומות העיקריים שבהם מתעלה החכמה ממעמדה המעשי ותופסת מקום מטאפיסי".²¹

הערה זו של הנדלר מעתיקה את הדיון במדרש למערכת מושגים שונה לחלוטין מקודמותיה. המדרש נבחן כאן בהקשר של הטקסט שהוא דורש, טקסט המכריח את הדרשן ליצור את ההקבלה של תורה וחכמה. חז"ל דורשים בפרק זה דרשות על התורה כחכמה, מכיוון שהדבר מונח בסגנונו של הפרק הזה דווקא. העובדה שבמקומות אחרים בספר משלי חז"ל מתייחסים לחכמה כחכמת חיים ואף רואים חכמה זו גם אצל אומות העולם – 'חכמה בגויים תאמיך מחדדת את העובדה שדווקא כאן, מתוך קריאה מדוקדקת של הפרק, הם דורשים את החכמה כתורה. יש אצל המפרשים המסורתיים גם גישות הקוראות את הפרק כמדרשו, בפירושו הארוך על מדרש זה כותב המהרז"ו:

" ואהיה אצלו אמון – פסוק זה עד פסוק כ"א מהלל החכמה שמתהללת ומתפארת להראות גודל תפארתה אצל השי"ת וגודל כחה בכל הבריאה, יפיה וטובה, ואח"כ מתפארת בזמן היותה שקדמה לכל הברואים כמ"ש ה' קנני ראשית דרכו".

הסבר זה של המהרז"י הנו חלק מהניתוח הכולל של המדרש שנעמוד עליו להלן, אך תחילה יש לברר כמה מנקודות המתח שבין המחקר האקדמי והפרשנות המסורתית.

בין פרשנות מסורתית למחקר אקדמי

א. על האמירה המקורית של חז"ל

נראה שגישתו של ארון שהוצגה לעיל, כמו גם של קודמיו, לוקה בחסר. אמנם חז"ל פעלו במרחב תרבותי ומדיני מוגדר, הם באו במגע עם תפיסות עולם וצורות הבעה שונות והיו להם שותפים מבחוץ לשיח התרבותי, אך מכאן ועד להצגת תרבויות ותפיסות אלו כמוטמעות באופן מהותי בתפיסות העולם ובתיאולוגיה של חז"ל הדרך רחוקה.

כבר נאמר בשם אריסטו, שכאשר שני אנשים אומרים אותו דבר אין זה אומר שהם מתכוונים לאותו הדבר. העובדה שהחכמה היא ערך חשוב בתרבויות רבות ושגם ביהדות ישנה ספרות חכמה וחז"ל השתמשו בביטוי 'חכמה' בהוראת 'תורה', עדיין אינה מלמדת דבר על השפעות מיתולוגיות ואחרות. ההנחה שחז"ל ינקו תפיסה זו מבחוץ איננה מוכחת יותר מאשר האפשרות שהם היו בעלי תפיסות יהודיות יחודיות. הציטוט מפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושיה" שמובא על-ידי ארון כראיה, נוסף על מקורות אחרים²², אינם יותר מאשר שימוש בכלי ההאנשה [פרסוניפיקציה] כצורה ספרותית נוספת להצגת רעיונות המקובלת בחז"ל ובספרות בכלל, ולא יותר מכך.²³

ארון ואחרים מתעלמים מכך, שחז"ל בכתביהם באים להציג את תפיסת עולמם. מרכזיות התורה הייתה הנחה בסיסית של חז"ל שהם אימצו מתוך תפיסתם את חשיבותה של התורה בחייו של היהודי ואת מרכיביה השונים.

נראה שאת גישתם של החוקרים שהובאו לעיל, המבטאים בדבריהם את התפיסות הרווחות בחקר המדרש בפרט ודברי חז"ל בכלל, ניתן לכנות במה שנקרא כיום 'הגישה הקונטקסטואלית'. הם ניגשים למדרש מתוך הנחה שאפשר להבינו דווקא דרך ההקשר – ה'קונטקסט' של התקופה והסביבה שבה הוא נוצר. הבעיה המרכזית בגישה זו היא שהתייחסותה ל'טקסט' הנחקר בעיקר, אם לא רק, על סמך ההקשרים התרבותיים של תקופתו. התייחסות זו, שיש בה מן הגישה של 'כאן ועכשיו', אינה יכולה להוות תשובה מספקת לפרשנותו של המדרש; זאת מכיוון שדיוקנו של המדרש כפי שהיא מציירת אותו, נמצא לוקה בחסר אם לא מעוות לגמרי.

בבואנו לקרוא יצירה תרבותית, בעניין זה מדרש, איננו יכולים להתעלם מהמורשת התרבותית של היוצרים שלו. חז"ל, בעצבם את המדרש, פעלו בתוך מורשת תרבותית יהודית שנמשכה מעל לאלף שנה. הייתכן שהמפתח להבנת יצירתם הנו רק הפילוסופיות הזרות בנות זמנם, ושלמורשת התרבותית שלהם לא היה משקל מכריע ביצירתם? בנוסף לכך, ויתרה מכך, מדוע עלינו להניח שלחז"ל לא הייתה יצירה מקורית משלהם, וכי שורש יצירתם מונח באידיאולוגיות של סביבתם התרבותית? תקנותיהם של חז"ל כנגד עבודה זרה, המופיעות בתלמוד ובמקומות אחרים, מראות אמנם, שהם היו בקיאים בתרבות סובבת זו; אך בעיקר הן מעידות שחז"ל הקפידו על הרחקתם

ממנה והבחינו בין סממניה של תרבות זו לבין החיים היהודיים. בעקבות דברים אלו אנו שואלים על המדרש את השאלות הבאות: מהי נקודת המוצא של העורך של בראשית רבה כאשר הוא בוחר להציב בפתח הקובץ, שהוא עורך, את המדרש הזה ומהי מגמתו? על החוקר לשאול, כיצד העורך, שקיבל את המדרש כמסורת חיה, הבין את המדרש? נראה שדווקא הגישה הבוחנת את המדרש מתוך נקודת המוצא התרבותית-ייחודית לכתיבתו עשויה להעמיד אותנו על פירושו ומשמעותו.

ב. על החוקר ועצמאותו

בהקדמה למחקרו הערכני על בראשית רבה כותב ארון:

"ההבדל בין פרשנות מודרנית למסורתית הוא במתודולוגיה. הפרשן המודרני משתמש בכלים של הפילולוגיה הערכנית כמו גם בכלים של ניתוח ספרותי לגווניו. המילה 'מדע' גם היא קשורה לנושא כל עוד משתמשים בה בקונטציה של השאיפה ל'אובייקטיביות' שאליה שואף כל חוקר מודרני. פרשנים מסורתיים כרש"י, יפה-תואר, מהרז"ו וכו' לא היו מחוייבים ל'אובייקטיביות', עניינם היה בפירוש הטקסט ככלי בחיזוק מסורת חיה. בדרך כלל הם כתבו בתוך מערכת אמונות דתית שהייתה משותפת להם ולשומעי לקחם. באופן טבעי גם לכותב המודרני ישנה מערכת ערכים שיכולה להשפיע על הקריאה של הטקסט הנחקר, אך ההבדל בין הפרשן המסורתי לבין החוקר המודרני הוא בזיקה לקהילה. בעוד שהחוקר החילוני בן זמננו יכול לעבוד ללא תלות בקהילה שעלולה לחסום את יצירתו המחקרית, הרי שהפרשן המסורתי, חוץ ממקרים נדירים, תמיד כתב עבור ומתוך גישה דתית ספציפית."²⁴

דברים אלו מעידים על התנשאות שאינה במקומה. הטענה שהקהילה של הפרשן המסורתי הכתיבה את אופן פירושו מטילה דופי במאות פרשנים, מחברים ויוצרים המאכלסים את מדף הספרים היהודי. אם מקבלים את הטענה הנ"ל, כיסוד לשיפוט של מקורות, הרי ניתן לטעון אותה גם כלפי החוקר המודרני הפועל בסביבה אקדמית ציבורית, ופוליטית מסוימת²⁵, ולחסום בכך כל אפשרות למחלוקת עניינית. הנחת היסוד, הטוענת שפירושם של פרשנים אלו מוכתב על-ידי השקפת עולמם היא ודאי נכונה, כפי שהיא נכונה באותה מידה לגבי החוקר המודרני.

ללא ספק, ישנו הבדל מהותי בהנחות המתודולוגיות ודרכי הפירוש בין הגישה המחקרית מדעית ובין הפרשנות המסורתית לגווניה. לחוקר המודרני כלים שלא עמדו לרשות הפרשן המסורתי. כלים אלו, בהיסטוריה, ארכיאולוגיה, פילולוגיה שפות עתיקות וכו', מעשירים את עבודתו של הפרשן המודרני, אך אין בכך לבטל גישה פרשנית אחת מפני חברתה. אדרבא, גישתם של הפרשנים המסורתיים [יש להעיר שביטוי זה הוא כוללני מדי, מדובר בסגנונות שונים ובשיטות פרשניות שונות] הניגשת לכתוב על מנת להבין אותו מתוכו, והמנסה לעמוד על משמעותו מתוך תפיסה אמונית המשותפת להם ולבעלי המדרש, יש בה כדי לעמוד על כוונתם של בעלי המדרש ועל המסרים שהם רצו להעביר.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בחלק או מובאות ארבע דרשות להסבר המילה "אמון" בהקשר של התורה בבריאת העולם. מהי המשמעות של ריבוי הדרשות האלו ומה ההבדל בין דרשה לדרשה. שואל אברהם בן אשר: "ראוי לדקדק בזה המאמר מי נתן לו כח לדרוש כל הדרשות האלה בתיבה אחת"²⁶ ארבע הדרשות הן:

אמון פרגוג – נלמד מהפסוק 'כאשר ישא האומן את היונק [במדבר י"א, י"ב]. כאן ההקשר הוא ברור אמון בהוראת אומן.

אמון מכוסה – נלמד מהפסוק במגילת איכה, המתאר את 'בני ציון היקרים' 'האמונים עלי תולע' [פ' ד', ה'] שפירושו מכוסים, או מורגלים להיות מכוסים בבד 'תולע' – אדום.

אמון מוצנע – נלמד מהפסוק במגילת אסתר על מרדכי 'ויהי אומן את הדסה' [אסתר ב']

אמון רבוא – נלמד מהפסוק בתוך נבואה על נינווה ובו שואל הנביא: 'התיטיבי מנא אמון' [נחום ג', ח'] שאותו מתרגם התרגום האת טבא מאלכסנדריא רבוא דיתבא בין נהרותא (האת טובה מאלכסנדריה הגדולה היושבת בין נהרות). הדרשן מעמיד את המשוואה שבתרגום נא אמון = אלכסנדריה רבוא [גדולה]

המילה אמון עליה מוסב המדרש, מהווה בעיה פרשנית לכשעצמה בשל היותה מילה יחידאית במקרא, אך לכל הפירושים השונים מחנך, אומן-אמנות ואמונה ישנו מכנה פילולוגי משותף, כדברי הנדלר: "המכנה המשותף הוא ההעלם ההסתר. האומן הנושא את היונק בחיקו, מגונן ומסתיר את היונק, האומן מוציא לפועל את הרעיונות הנסתרים שבו והאמונה היא ההתחברות של האדם אל הממד הנסתר"²⁷.

המהרז"ו מציין שהפרק במשלי שממנו לקוחים פסוקים אלו רצוף בכפל לשון, למשל: 'משחקת לפניו בכל עת משחקת בתבל ארצו' ואילו המושג אמון אין לו כפל לשון. מה שמדגיש את היחידאיות עליה עמדנו לפני כן.

הנקודה הראשונה שעומדים עליה הפרשנים היא ריבוי הדרשות למילה אמון, מהי הסיבה לריבוי דרשות אלו? האם ישנה כאן מחלוקת? ומה הייתה כוונתו של רבי אושעיה או של עורך המדרש כשהציבו דרשות אלו בפתיחתו של בראשית רבה?

בחינה של ניתוחיהם של הפרשנים השונים מראה דמיון הן בניתוחם הטקסטואלי של הדרשות והן בפירושן (ראה טבלה). המהרז"ו:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וההפרש שבין כיסוי לצניעות, שהכיסוי שייך בדבר הנראה לעין אלא אינו נראה ערום אלא מכוסה, והצניעות נוסף על זה אפילו בכיסוי אין רואים אותה כמו כתוב באסתר	כך התורה כיסה אותה, שכל עניין בריאת העולם הוא כיסוי לתורה וכל השמים וכל צבאם, והארץ וצאצאיה הם לבושי התורה, וכן כל אותיות התורה ומצותיה כלם לבושי התורה. כמ"ש בזוהר פרשת בהעלותך בעניין פסח שני: "שמים וכל חיליהון לבושין דאורייתא"

ה'יפה תואר':

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וזהבדל בין מכוסה למוצנע כי מכוסה מקרי דבר העומד לנגד עינינו, אך הוא מכוסה ועטוי, ועין הרואה לא תשלוט עליו, ומוצנע הוא דבר הטמון אשר לא נודע לנו גם מקומו איפה הוא	ויען כי בתורה יש שלושה חלקים: משפטים, מצוות וחוקים. ועל המשפטים הבאים להישיר דרכי בני איש אמר כי התורה היא אמון פדגוג כאשר ינהל האומן והפדגוג את תלמידיו בארח ישר וילמדם דרך החיים. ועל המצוות אף כי יש טעמים להם, אבל מכוסים הם לכאורה, ורק כאשר יהגה האדם בהם בדעת ובתבונה יוכל לגלות המסכה הנסוגה עליהם. עליהם אמר הכתוב אמון מכוסה כי ניצבים לפנינו אבל מראיהם מכוסה מפנינו. ועל החוקים אשר טעמם צפון וטמון וסוד ה' מי ידע, אמר הכתוב אמון מוצנע.
אמון רבתי		ויש שמוסיפים עוד הוראה רביעית לאמון וזה אמון רבתי כי התורה רבה וגדולה מאוד, ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים.

הרד"ל:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע אמון רבתי	יתכן שכל אלו מתפרשים על לשון פדגוג וגידול:	כלומר שהיה פדגוג מכוסה ופדגוג מוצנע: אף קודם בריאת העולם שהיה אז הנהגת פדגוג בהעלם מכוסה ואף מוצנע וכן אמון רבתי י"ל שהיה פדגוג וחשוב

העולה מתוך דברי הפרשנים הוא תפיסתם את המדרש כ'תעודת הזוהר' של התורה בעולם. הדרשות השונות במדרש מהוות בסיס להצגת ההופעה של התורה בעולם על רבדיה וגווניה. נקודת המוצא של הפרשנים היא שהדרשות השונות מכוסה ומוצנע לא רק שאין בהן כפילות אלא שהן מבטאות כל אחת בדרכה, אחד מפניה של התורה.

לגבי עצם תפיסת התורה העולה מן המדרש ישנם הבדלי גישות בין מפרשים אלו. מצד אחד ניצבת גישתו של הרד"ל הרואה את הדרשות השונות של המדרש כולן תחת הכותרת של אמון פרגוג ומתוך כך כמייצגות היבטים שונים של התורה [ושל נותנה – הקב"ה] כמחנך, הפועל בגלוי ובסתר. היפה תואר רואה במדרש בבואה של החלוקה המקובלת של משפטים, מצוות וחוקים ואילו המהרז"ו מדגיש את הפן העמוק של הדברים: הבריאה והתורה הם לבושי דאורייתא, כלומר, כל מה שאנו פוגשים בעולם הוא כיסוי חיצוני, לבוש, לדבר ה' המתגלה בעולם. גם האותיות והמילים של התורה, כפי שאנו מכירים אותה, הם כיסוי לאורייתא, לתורה העליונה הפנימית שהיא דבר ה' במקורותיו.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בפסקה 2 מביא בעל המדרש את משל האומן. לעיל עסקנו בגישות השונות בעולם המחקר לגבי ההקשר התרבותי-דתי של מדרש זה, להלן נעסוק בפירושים מסורתיים למשל זה כאשר נקודת המוצא שלנו תהיה בחינת המשל והנמשל. כאשר באים להעמיד את המשל מול נמשלו מתקבלת ההקבלה הבאה:

המשל	הנמשל
בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפשין.	ד"א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם

כיצד עלינו להעמיד את ההקבלה בין משל לנמשל? הרי במשל שלשה מרכיבים: המלך, האומן וכלי האומנות – הדיפתראות והפנקסאות, ואילו בנמשל יש לנו שני מרכיבים הקב"ה והתורה. האם הקב"ה הוא המלך והאומן והתורה היא הפנקסאות או שמא הקב"ה הוא המלך ואילו התורה היא האומן וכלי אומנותו?

שאלות אלו ונוספות ניתן למצוא בתחילת פירושו של האלשיך לספר בראשית²⁸:

א. אומרים "התורה אומרת" כו' שהם דברי מותר [מיותר] כי מי לא ידע כי התורה היא האומרת?

ב. כי תחילה אמר 'אמון-אומן' שורה כי התורה היא האומן ואחר כך אמר שהוא כלי אומנות?

ג. איך נרמז כלי מלאכה באומן, ולמה לא נאמר אומן בפירוש?

ד. כי אין המשל צודק כלל, כי הלא בנמשל המלך והאומן אחד המה?

ה. כי התורה מספרת סדר הבריאה היאך היתה, ואיך יאמר שהוא כפנקס שלמדים ממנו לבנות ולעשות חדרים ופשפשים?

- ו. אומרם "מביט בתורה ובונה", האם צורך אליו יתברך, חלילה, להביט בתורה כאומן המביט בפנקס, היבצר ממנו האיך יעשה חדרים או פשפושין, ומאומרם "כך היה הקב"ה" כו' יראה שהוא בדמותו בצלמו ואין דומה לו כלל?
- ז. אומרם "והתורה אמרה ראשית" כו' למה זה אמרה בלי צורך ובלי קשר?
- ח. אומרם "בנוהג שבעולם" וכו' כי טבע לשון זה ליאמר כאשר מנהגו של עולם הוא הפך הנדון שלפנינו, אך עתה הנה הוא רוצה לדמותו ממש באומרו "כך היה הקב"ה וכו'" ומהראוי שיאמר למלך שבונה פלטין. [השימוש בל' רווח במשלים והוא קיצור של משל ל']

מתוך שאלות אלו ניגש האלשיך למדרש זה כמדרש המתאר את הזיקה בין הקב"ה ותורתו, ומציג שתי גישות להמחשת זיקה זו ששתיהן רמוזות במדרש:

בגישה הראשונה עומד האלשיך על ההבדל בין עבודת האומן, המתבצעת בכלים שהם חיצוניים לו "כלים נפרדים מהחוצב בם והוא לבד הפועל", לבין הקב"ה הבורא את העולם על-ידי התורה: "אמנם אותיות התורה, גם כי המה כלי אומנותו, לא יתייחסו לנפרדים מאתו יתברך חלילה כי הוא וחכמתו – היא התורה – אחת היא, כי חיות ורוחניות המה, וכאשר יוצרנו יוצר בראשית יצר את העולם בהן המה היוצרים, כי הן הן שמותיו וחכמתו יתברך בלתי נפרדים מן איכותו.

הנה כי ממוצא דבר ימשך כי גם בתורה יפול שם אומן במעשה בראשית.

בהסברו הנוסף ניגש האלשיך לבריאת העולם כנושא השייך לתורת הסוד. "כי הנה ספור הדברים הנבראים בששת ימי בראשית כאשר יתפרשו על דרך הסוד הלא ירמזון אל דברים נאצלים, עליונים רוחניים לאין תכלית". אם כן סיפור הבריאה מגלם בתוכו את התכנית האלוקית על כל פרטיה ודקדוקיה. תכנית זו – הקיימת עוד לפני הבריאה – היא, כדברי המדרש, התורה:

"ואם כן אחר שבריאת העולם היה על דרך וסדר מתייחס אל דברים עליונים ואצילותם – שהם כוונת המקראות לפי סודם, ועל-פי סודם וענינם נברא. הנה תדמה התורה קודם בריאת העולם אל פנקס האומן שכתוב ומצויר בו היאך יעשה חדרים ופשפשים ועל פיהם יעשה, כי כן עשה ה' שמים וארץ וכל צבאם על-פי הדברים הנרמזים בתורה על דרך הנסתר שבה.

ואמר "מביט בתורה" לומר שעל-ידי הביטוי יתברך בדברים העליונים הנאצלים למעלה הם ענין הכתוב בתורה כמדובר, על-ידי הבטתו בהם – שהוא הביטוי בתורה עצמה כי איכותם בה – היה שפע כל אחד מהם משתלשל אורו עד למטה ומהווה דוגמתו.

הסבריו של האלשיך עונים על השאלות המרכזיות שהובאו לעיל, ונראה שאת יסודם ניתן למצוא בגרסאות של מדרשנו, הנמצאות בזוהר הקדוש שבהן נמצא תיאור נרחב יותר של בריאה זו על-ידי התורה, לאחר שגם הזוהר מתמודד עם שאלת האומן והמלך הוא מעמיד את התורה ככלי שבו משתמש המלך לבריאת הארמון אך הארמון עלה במחשבתו של המלך, ונקרא על שמו ומוסיף:

"וכד בעא קודשא בריך הוא למברי עלמא הוה מסתכל בה באורייתא בכל מלה ומלה ועבד לקבלה אומנותא דעלמא, בגין דכל מלין ועובדין דכל עלמין באורייתא אינון באורייתא אלא אסתכלותא דקב"ה בגוונא דא, כתיב בה (בראשית א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אסתכל בהאי מלה וברא את השמים, באורייתא כתיב בה ויאמר אלהים יהי אור אסתכל בהאי מלה וברא את האור, וכן בכל מלה ומלה

דכתיב בה באורייתא אסתכל קודשא בריך הוא ועבד ההיא מלה ועל דא כתיב ואהיה אצלו אמון, כגוונא דא כל עלמא אתברי.²⁹

תרגום הסולם:

"וכשרצה הקב"ה לברוא את העולם היה מסתכל בתורה בכל מילה ומילה ועשה כנגדו אומנות בעולם, משום שכל הדברים והמעשים של העולמות כולם הם בתורה כתוב בה "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", הסתכל במילה זו וברא את השמים, בתורה כתוב בה "ויאמר אלוקים יהי אור", הסתכל במילה הזו וברא את האור. וכן בכל מילה ומילה שכתוב בתורה הסתכל הקב"ה ועשה דבר ההוא. ועל כך כתוב "ואהיה אצלו אמון". כעין זה נברא העולם.

הרב אריה הנדלר, לאחר שהוא מסביר את הדילמה אומן – אומן שהובאה בשאלותיו של האלשיך מסכם את העולה מתשובותיו:

"אי התאמה זו חושפת בפנינו עומק נוסף במשמעות המדרש. התורה איננה מציאות חיצונית לבורא. בבריאת העולם אנו מוצאים את התגלמות הבורא בתוך התורה שמכוחה עומדים שמים וארץ."³⁰

במאמרו ממשיך הרב הנדלר ומדגיש שבעקבות המדרש יש לראות שני רבדים בתורה. האחד, הוא זה שהוזכר לעיל, הרואה זהות, כביכול, בין הבורא לתורתו³¹; ואילו השני מדבר על התורה כפי שאנו מכירים אותה "ברדת התורה אל עולם העשייה פשטה את צורתה המופשטת ולבשה את לבושה המעשי"³². על ההשלכות של תפיסה זו את התורה על הבנתנו את תפקידה ותפקודה בעולם הזה יעסוק הפרק הבא.

כח התורה

דברי הזוהר המופיעים לעיל על בריאת העולם ע"י התורה מובאים בזוהר בהקשר של חשיבות העיסוק בתורה. הזוהר מקדים למדרש את הכותרת "זכאין אינון כל אינון דמשתדלי באורייתא", ובסיומו הוא מדגיש את חשיבות לימוד התורה כהמשך של מעשה בראשית:

"כיון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא זוה מתקיים עד דסליק ברעותא למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגינה אתקיים עלמא כל מאן דאסתכל בה באורייתא ואשתדל בה כביכול הוא מקיים כל עלמא, קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא, אשתכח דעובדא וקיומא דכל עלמא אורייתא איהי, בגין כך זכאה איהו בר נש דאשתדל באורייתא דהא איהו מקיים עלמא."

תרגום הסולם:

"כיוון שנברא העולם כל דבר ודבר לא היה מתקיים עד שעלה ברצון לברוא האדם, שיהיה עוסק בתורה, ובשבילה נתקיים העולם. עתה, כל מי שמסתכל בתורה ועוסק בה, כביכול, הוא מקיים כל העולם. הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, אדם מסתכל בתורה ומקיים העולם, נמצא שהמעשה והקיום של כל העולם הוא התורה. משום זה, אשרי האדם העוסק בתורה כי הוא המקיים את העולם."

בעקבות דברים אלו ניתן לראות בספרות החסידות, וכפי שאראה בהמשך גם בספרותם של מתנגדיה, קריאה של המדרש המחפשת את הרלוונטיות שלו לחיי היום יום של הקורא.

ה'שפת אמת' עוסק במדרש לאורך כמה שנים כפי שניתן לראות מספרו. דבריו של ה'שפת אמת' סובבים על נקודה מרכזית והיא כדבריו 'כח התורה':

"דבאמת התורה מיוחדת לבני ישראל היא למעלה מן הטבע, אבל כוח התורה הוא להאיר גם בעולם הזה לקשר כל הדברים בשורשן ולכן נקרא 'ראשית דרכו'. וזה העניין נקרא אמונה, הגם כי עצם התורה הוא למעלה מזה שנקראת 'תורת אמת' אבל היא מורה דרך לכל הנבראים, כמו שכתוב פדגוג שיש מוצנע ומכוסה תוך הטבע נצוצים והרות מעולם העליון ועל-ידי התורה יכולין להוציאן מהכוח אל הפועל, וזה הכוח ניתן לישראל על-ידי התורה..."³³

כאשר ה'שפת אמת' מדבר על כוח התורה אין הוא מדבר על התורה רק כמושג פילוסופי או מיסטי, כוונתו היא ללימוד התורה ממש, בהסבר זה הוא מסתמך על לשון הפסוק 'ואהיה' אצלו אמון: "במדרש 'ואהיה אצלו אמון'... והיה לו לומר והייתי. ואהיה הפירוש שעוד גם עתה מתקיים העולם על-ידי העוסקים בתורה."

ובמקום נוסף:

"אך כפי היגיעה של בני ישראל יכולין למצוא הארת התורה גם בכל פרטים ותולדות שמים וארץ."

בדברי ה'שפת אמת' נתפסת התורה ככלי לגילוי "הניצוצין וההארות", יש ללומדה ולהתייגע בה אך אין לימודה ערך בפני עצמו, אלא אמצעי לגילוי ההארה האלוקית. כיוון חסידי נוסף ניתן לראות בליקוטי מוהר"ן, בפרק 'תורה', העוסקת בתיקון העולם על-ידי התפילה והתורה, מלמד ר' נחמן מברסלב:

"כי תפילה הוא בחינת חידוש העולם, כי תפילה הוא שמאמין שיש מחדש אשר בידו לעשות כרצונו לשנות הטבע והוא בחינת בריאה בכוח. והתורה היא בחינת בריאה בפועל כמ"ש 'ואהיה אצלו אמון', אומן לשון פועל כי בתורה נברא העולם כי בתפילה עדיין הוא בכוח ואינו יוצא אל הפועל עד שבא אל התורה שהיא בחינת בריאה בפועל ואזי נעשה בקשתו, על-ידי שיוצא מהכוח אל הפועל."³⁴

דבריו של ר' נחמן מגלים לנו טפח נוסף בהבנת ערכה של התורה על-פי מדרשנו, מכיוון שהתורה היא כלי האומנות של הקב"ה בבריאת העולם, הרי שגם כיום כאשר בא אדם לבקש מהבורא שיעשה רצונו הכלי להשגת מבוקשו אינו דווקא בתפילה שהיא עבודת הלב אלא דווקא בלימוד. לימוד התורה מופיע כאן ככלי להשגת הבקשה ולא כערך בפני עצמו.

אל מול המובאות שהבאנו מספרי החסידות העוסקות בהארות המאירות מתוך הלימוד, במעלת יגיעת התורה ויחסי הגומלין בינה לבין עבודת ה' בתפילה, הרי שר' חיים מוולוז'ין, תלמידו של הגאון מוילנא וממתנגדי החסידות, מביא את המדרש הנ"ל כחלק מפולמוסו נגד עבודת ה' כפי שהיא עוצבה בחסידות. בפתיחתו לפרק י' בשער ד', שער שבו הוא מדבר על הערך העצמי של לימוד התורה, הוא קובע את העיקרון הבא:

"ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לעניין הדבקות כלל כנ"ל, שבהעסק והעיון לבד הוא דבוק ברצונו ודיבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודיבורו חד."³⁵

כלומר, לקירבה לקב"ה מגיעים על-ידי לימוד התורה, העיון וההתעסקות בה, לא מכיוון שעל-ידיה מגלים הארות וניצוצות, אלא מכיוון שהתורה היא עצמה דבר ה' ורצונו. ראייה לדבריו מביא ר' חיים מן המדרש שלנו וגרסאותיו הנוספות בזהר [שהובאו לעיל] תוך הדגשה בלתי פוסקת על ערכו וגדולתו של לומד תורה.

סיכום – המסע שרק החל

במאמר זה הוצג 'מסע' אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז"ל. מהלך המחקר היה מן החוץ אל הפנים. ראשית נחקר המדרש על-פי ההקשר של תקופתו, התרבויות הרווחות והשפעותיהן על חז"ל, הוצגו גישות מחקריות שונות המציגות כל אחת בדרכה את ההקשרים, ה'קונטקסט' של יצירה זו. העמדת גישות מחקריות אלו אל מול הפרשנות המסורתית הביאה לדיון משוה בין הגישה המחקרית לפרשנות המסורתית. בעקבות כך עלה הצורך לבחון את המדרש לא רק בהקשר של סביבתו אלא בעיקר בהקשר התרבותי היהודי. בחינה זו הכניסה אותנו "אל הקודש פנימה" לבירור תכני המדרש על-פי מקבילותיו בזוהר והשימוש שעשה בו בספרות החסידות ומתנגדיה.

עיון ולימוד של פרשנים וחוקרים מתקופות שונות ועולמות שונים חברו כאן בניסיון לעמוד על משמעותו ופירושו של מדרש אחד, ונראה שעדיין רב המקום ורחבה היריעה של כיווני הלימוד היכולים להאיר מדרש זה מכיוונים שונים וגישות שונות כדברי חז"ל "לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין להבטל ממנה"

הערות ומראי מקומות

1. יהודה טהעאדר, חנוך אלבק, **בראשית רבה**, ג' כרכים, ירושלים, תשכ"ה [סיום מהדורה ראשונה 1936].
2. יוסף היינמן, מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה, **בר-אילן ט**, תשל"ב, עמ' 279-289.
- עפרה מאיר, מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה, **תעודה י"א, מחקרים בספרות האגדה**, אוניברסיטת ת"א, תל אביב, תשנ"ו, עמ' 61-89.
3. עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1987.
4. לסקירה קצרה על מדרש בראשית רבה ומהדורות נוספות ראה: עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני**, פרק 3.2 'בראשית רבה', עמ' 70-75.
5. מדרש זה נמצא, בשינויים רבים, במקומות שונים בספרות חז"ל ובספרות מאוחרת יותר, למשל: תנחומא בובר פרשת בראשית, "היה הקב"ה מביט בעולם ובורא את העולם", אליהו רבה כ"ט, "אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה", זוהר חלק א' דף ה' ועוד רבים.
6. A. Marmorstein, The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genessis Raba, **The Louis Ginzberg Jubilee Volume**, Jewish Academy For Jewish Research, NY, 1945, pp. 247-252.
7. על פולמוסיהם של חז"ל נכתבו מחקרים רבים שאי-אפשר למנותם כאן. אזכיר מדגם מהמרכזיים שבהם: מנחם הרטמן, **המקרא ומדרשו בין חז"ל לאבות הכנסיית**, תל אביב, 1992; בנימין אופנהיימר, מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל, **מלה, ח**, תש"ס, עמ' 91-110; אפריים אורבך, תשובת אנשי ננוה והוויכוח היהודי נוצרי, דרשות חז"ל על נביאי ופירושי אוריינים לשיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי, מכונסים במקרא **בספרות האגדה**, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 237-244, 113-135.
- M. D. Herr, The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries **Scripta Hierosolymitana**, 22, Jerusalem, 1971, p 123-150.
- Roszalie Gershenzon and Elieser Slomovic, A second Century Jewish-Gnostic debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, **Journal for the Study of Judaism**, Vol. XVI, no.1. Leiden 1985.
- וראה שם בהערות לביבליוגרפיה מקיפה לנושא באנגלית.
8. גרשזון ושלומוביץ, **שם**, עמ' 10.
9. בנימין זאב בכר, **אגדת אמוראי ארץ ישראל**, כרך ראשון - חלק ראשון, תרגום א. ז. רבינוביץ, תל אביב, תרפ"ה, עמ' 108, הערה 2.
10. **מודה נבוכים**, חלק ב', פרק ו'.
11. אפריים א. אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות ירושלים**, תשכ"ט, עמ' 175-178, כל הציטוטים להלן משם.

12. א. אפטוביצר, בית המקדש של מעלה על פי האגדה, מקראה בספרות האגדה, ירושלים, תשמ"ג, פרק שמיני – יחס ההשקפה לתורת הרוחניים ותורת ההתאמה, עמ' 273-277.
13. אורבך, **אמנות הדעות**, עמ' 175.
14. Irving Jacobs, *The Midrashic Process - Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge University Press, 1995, pp 12, 82.
15. הקבלה זו נמצאת במקומות רבים ביניהם: **ספרי דברים א', תלמוד בבלי ערובין** דף ס"ד: ראש השנה יז'. מדרש משלי לפרק ב', פס' י' ועוד.
16. Henry A. Fischel, "The Transformation of Wisdom in the World of Midrash" in Robert I. Wilken Ed. *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame Indiana, 1975, pp. 67-101.
17. David H. Aaron, *Polemics and Mythology: A Commentary on Chapters 1 and 8 of Bereshit Rabba*, 1991, Dissertation, Brandeis University.
18. בספר בן סירא, למשל, ניתן למצוא "לפני כל נבראה חכמה וערמת תבונה מעולם" (א', ד') ועוד מקומות נוספים שם ובספר חכמת שלמה.
19. ארון, שם, עמ' 80, עוד לביור סוגיית היהדות והגנוסיס, ראה: יוסף דן 'גנוסיס יהודית' בתוך הנ"ל 'על הקדושה', ירושלים, תשנ"ח, עמ' 202-223.
20. הרב אריה הנדלר, פרשנות שפת אמת למדרש, **בראשית רבה א', א'**, המעיין כ"ח, א'.
21. **שם**, עמ' 7, עמ' 22-3.
22. ראה למשל **בראשית רבה**, פרשה ח', **ילקוט שמעוני**, רמז ב', **אליהו רבה**, פרשה כ"ט.
23. גם בשדה המחקר נדחות כיום הגישות הרואות באגדה ובדרכיה את חותמן הברור של תרבויות זרות: במאמרו The Narrative Aggadaas Seen from the Greco-Latin Perspective, JJS, Vol XLV no1. Oxford 1994 p. 52-70 מראה Adam Kramer שהטענות של חוקרים כא.א. הלוי וא. ביקרמן, בין השאר, לגבי האימוץ של דרכי פרשנות יוונית ע"י בעלי האגדה אינן עומדות במבחן של בדיקה מעמיקה. ספר נוסף, הטוען לייחודיות של הזהות התרבותית-לאומית של חז"ל אל מול התרבויות שסביבם, היוצא מנקודת מוצא אנתרופולוגית הוא: Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden 1994.
24. ארון, **שם**, בהקדמה עמ' 1.
25. לדוגמה ערכנית העוסקת במחקר בן זמננו בתחום אחר, ראה, יהודה באואר, "החלטתי לכתוב באנגלית", מוסף **הארץ**, 20/2/98.
26. אברהם בן אשר, **ספר אור השכל** – כולל ביאור המדרשים הנדרשים חז"ל ברבה בחמישה חומשי תורה ובחמש מגילות, ונציא שנת 'זהרנינו ליצירה' [שכ"ז], מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ב; אברהם בן אשר היה אחד מחכמי ארץ-ישראל שפעלו באזור צפת לפני כמאתיים שנה.
27. הנדלר, הערה 19, עמ' 8.
28. בתוך **תורת משה, דרושים, פירושים וביאורים לחמישה חומשי תורה** מהרב הגדול בענקים ובינו משה אלשיך זצוק"ל, נדפס לראשונה ש"ג, יו"ל בעריכה חדשה ע"י מכון 'לב שמח', ירושלים, תש"ן, כרך א'.
29. **זהר**, פרשת תרומה, דף קס"א, א'.
30. הנדלר, **שפת אמת**, עמוד 8.
31. מעין זה ניתן למצוא ב**זהר** בשלח ס' ע"א: "ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי", מאידך אנו מוצאים בזהר צורך לסייג עמדה זו, כפי שמופיע בפרשת תרומה דף קס"א: "ועל דא קודשא בריך הוא הוה מסתכל בה וברא עלמא, לאו דאורייתא ברא עלמא אלא קודשא בריך הוא באסתכלותא דאורייתא ברא עלמא".
32. הנדלר, **שם**, עמ' 9.
33. **שפת אמת**, לפרשת בראשית, תרמ"ה.
34. ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי מדרשין**, מהדורה קמא, סימן ח' אות ז'.
35. ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, פרק י'.