כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר

שאנן



שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה

תשס"ד

ניסן תשס"ד

אפריל 2004



מכללת שאנן – הוצאה לאור

ISSN O793-7016

כתובת המערכת:

רח' הים התיכון 7, ת.ד. 906, קריית שמואל, חיפה 26109

טלפון: 04-8780000 פקס: 04-8714445

Email: shaanan@macam.ac.il

שנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר

העורך: ד"ר ערן לויזון

עורכת משנה: גב' חנה כוכבא

חברי ועדת המערכת: ד"ר ניסן אררט – מכללת שאנן, טכניון

ד"ר טליה הורוביץ – מכללת שאנן

ד"ר ערן לויזון – מכללת שאנן

פרופ' מרים בן פרץ – אוניברסיטת חיפה

הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ – טכניון

פרופ' יואל וולטרס – אוניברסיטת בר-אילן

חנה כוכבא – מכללת שאנן

פרופ' דב לנדאו – אוניברסיטת בר-אילן

אסף מאלי – מכללת שאנן

ד"ר אליוט סימון – אוניברסיטת חיפה

פרופ' מנחם קלנר – אוניברסיטת חיפה

פרופ' מיכאל-צבי נהוראי – אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' שמואל שחם – טכניון ומכללת יהודה ושומרון

עריכה לשונית – עברית: אסף מאלי

חנה כוכבא

עריכה לשונית – אנגלית: ד"ר אליוט סימון

תרגום תקצירים: מיכל קור

הבאה לדפוס: תמי יהושע

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן"

לידיעת החוקרים המבקשים לפרסם את מחקריהם בשנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר.

יתקבלו מאמרים בשפה העברית ובשפה האנגלית. למאמרים יש להוסיף תקצירים של עד 300 מילים, למאמרים בשפה העברית יש להוסיף גם תקציר באנגלית. למאמרים בשפה האנגלית יש להוסיף תקציר בשפה העברית, כמו כן יש להוסיף עד 5 תארנים (Key words). אין למסור מאמר שפורסם במקום אחר או שכבר נתפרסם. יש להגיש את המאמר בשלושה עותקים (אין להגיש מקור) בצירוף דיסקט. המאמרים יודפסו בתכנת word של Windows (שמירה בפורמט של document word) יש להקפיד שהכתיב יהיה על-פי כללי הכתיב המלא. על-פי החלטת המערכת השנתון מעוצב בתבנית אחידה.

התקצירים, בעברית ובאנגלית, יופיעו במרוכז.

ניתן לצרף תרשימים, תמונות, מפות וכיו"ב (יש להתייעץ עם הגרפיקאית), רצוי להמעיט בהדגשות מלל שונות הגורמות לבלבול הקורא.

הדיסקט יכלול שני קבצים:

א. המאמר (אם המאמר ארוך מאוד יש לחלקו לשני קבצים).

ב. הערות שוליים.

מאמרים שלא יתקבלו לפרסום יוחזרו לכותביהם.

מאמרים שיש להכניס בהם שינויים יוחזרו למחבריהם לתיקון.

תיקונים סגנוניים ייעשו על-ידי עורכי הלשון של המערכת.

לאחר הדפסת השנתון יקבלו המחברים תדפיסי מאמריהם.

תאריך אחרון להגשת המאמרים – ר"ח ניסן בכל שנה.

מאמרים שיתקבלו לאחר המועד הנ"ל יועברו, אחרי שיפוט, לשנתון הבא.

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

ד"ר אסתר אזולאי	מכללת חמדת הדרום נתיבות, מכללת קיי באר-שבע
ד"ר יעקב אמיד	מכללת שאנן
עו"ד אריאל אררט	פרקליטות המדינה, תל-אביב
ד"ר ניסן אררט	מכללת שאנן, המחלקה ללימודים הומניסטיים, הטכניון חיפה
פרופ' אלכסנדר ברזל	המחלקה ללימודים הומניסטיים, הטכניון חיפה
ד"ר טליה הורוביץ	מכללת שאנן
פרופ' דניאל הרשקוביץ	המחלקה למתמטיקה, הטכניון חיפה
ד"ר אפרים זאנד	מכללת שאנן, מכללת צפת
ד"ר שלמה חריר	מכללת שאנן
רות טננהולץ	מכללת שאנן
ד"ר שרה כץ	מכללת שאנן
הרב רונן לוביץ	מכללת שאנן
ד"ר רחל מוגילבסקי	מכללת שאנן
פרופ' מיכאל-צבי נהוראי	החוג לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
ד"ר משה סטופל	מכללת שאנן
ד"ר יצחק ציטרין	מכללת שאנן
פרופ' מנחם קלנר	המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת חיפה
ד"ר אריאלה קרסני	מכללת שאנן
ד"ר שמעון שטרן	המחלקה ללימודי ארץ ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

תוכן העניינים

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן" .....

ד"ר שלמה חריר **הקדמה** .....

ד"ר טליה הורוביץ **פתיחה: ניסן אררט – מורה חוקר וחבר** .....

ד"ר ניסן אררט **פרסומים** .....

ד"ר ערן לויזון **עם השנתון** 13

מקרא

ד"ר ניסן אררט **מעמד הר סיני ב'דרמה' וב'נאום' – עיון אינטרטקסטואלי** 17

ד"ר טליה הורוביץ **פרשת גן-עדן (בראשית ג') – מציאות או משל? – דיון בין-תחומי** 39

ד"ר אפרים זאנד **'הפשט המדרשי' של רש"י לעומת 'הפשט המילולי' שלפניו** 89

הרב רונן לוביץ **"אנכי" ו"לא יהיה לך" על-פי חז"ל ובכתבי פילון – עיון ביחס שבין פרשנות ומציאות היסטוריים** 137

הגות

אריאל אררט **על מקומו של המלך כשופט במשנתו המדינית של הרמב"ם** 161

פרופ' אלכסנדר ברזל **בכל הזמנים ובכל הימים – על מהות ועל תמורה במחשבה היהודית** 189

פרופ' מיכאל-צבי נהוראי **זו תורה וזו שכרה?! הרהורים תיאולוגיים בעקבות הספר "האדם החדש" לנחום אריאלי** 205

פרופ' מנחם קלנר **המשמעות המוסרית של דיני טומאה וטהרה – עיון ברמב"ם** .. 213

הלכה

פרופ' דניאל הרשקוביץ **שותפות בין לומדי תורה לבין אנשי צבא** 223

פרופ' דניאל הרשקוביץ **ברכת שהחיינו בעת הכתרה של רב** 237

ספרות

ד"ר אסתר אזולאי **אינטרטקסטואליות כדרך עיצוב ב'מיכאל שלי' מאת עמוס עוז** 245

ד"ר אריאלה קרסני **המעשייה האוניברסלית והגרסה היהודית – היבטים ערכיים חינוכיים** 269

ד"ר אריאלה קרסני **סיפורי אליהו הנביא בפי מסרנים בני דורנו** 283

ידיעת הארץ

ד"ר יצחק ציטרין **מגמות ביישובו של הגליל העליון מראשית העליות הציוניות ועד סוף שנות ה-**20 309

ד"ר שמעון שטרן **נמל בחיפה – מדוע?** 331

הוראה ומחקר

ד"ר יעקב אמיד **הוראת גמרא למתחילים בשלהי המאה ה-19: ניתוח קוריקולרי של "ספר המדריך"**..... 343

ד"ר משה סטופל וד"ר רחל מוגילבסקי **הדגמת דרכי-פתרון שונות לארבע משימות הנדסיות**..... 367

ד"ר רחל מוגילבסקי וד"ר משה סטופל **מציאת ערכי קיצון: מינימום/מקסימום ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי**..... 387

ד"ר שלמה חריר וד"ר משה סטופל **התמודדות עם משימות מיוחדות של סדרות, מספרים שלמים, ריבועי מספרים שלמים, מספרים ראשוניים ומספרים מְרֻכָּבִים** 403

תקצירים בעברית 421

תוכן עניינים באנגלית E5

Tenenholtz Ruth Samuel **Exploring the Vault: Jewish Ethnicity and Memory in Philip Roth's The Ghostwriter** E7

Dr. Sara Katz **Enhancing elementary school children performance through reflecting on their self efficacy.** E27

תקצירים באנגלית E37

בס"ד

הכרך החדש של שנתון המכללה מכיל בתוכו מאמרים, דברי עיון ומחקר של חברי סגל המכללה והפעם גם של חברי סגל במוסדות נוספים להשכלה גבוהה.

השתתפות כותבים מהחוץ באה כדי לכבד את חברנו ד"ר ניסן אררט, במלאת לו שבעים שנה ואנו מברכים אותו בבריאות ואריכות ימים.

אני מבקש לנצל הזדמנות זו, כדי להביע הערכתנו העמוקה לפועלה של הגב' חנה כוכבא, שערכה את שנתון המכללה במהלך שש השנים הראשונות להוצאתו וגם כיום ממשיכה בפעילות התנדבותית במרכז המשאבים של המכללה. ברכותינו ואיחולינו להמשך פעילות יוצרת.

לקראת שנת הלמודים תשס"ג החליטה הנהלת המכללה על הקמת וועדת מחקר ועל קריטריונים להענקת מלגות מחקר למרצים חברי הסגל. בשנת הלימודים תשס"ג זכו תשעה מרצים במלגות מכובדות לתחומי מחקר מגוונים: מקרא, ספרות, היסטוריה, חינוך, פסיכולוגיה ומתמטיקה. חמישה מחקרים, מתוך ששה שכבר הסתיימו, פורסמו בשנתון זה. אנו רואים בברכה את התפתחות המחקר בתוך כתלי המכללה ומקווים, שגם בעתיד נצליח להציע מלגות ולהרחיב את מעגל החוקרים במכללה.

שנתון זה יוצא לאור במשכן הקבע של המכללה, בקרית שמואל, לאחר השלמת השלב הראשון בבניית הקמפוס החדש.

אנו מאמינים כי המעבר למבנה הקבע של המכללה יביא לתנופה נוספת בפיתוח המכללה הן מן הבחינה התורנית והן מן ההיבטים האקדמיים והחינוכיים.

בסיום, אני מבקש להוסיף ברכה לידידי ד"ר ערן לויזון, אשר יזם את הוצאת שנתון המכללה לאור, והנו גם כיום הרוח החיה בקידומם של פרסומי המכללה.

יבואו כולם על הברכה

ד"ר שלמה חריר

מנהל המכללה

בס"ד

ד"ר ניסן ארדט – מורה, חוקר וחבר

"בן שבעים – לשיבה", ולא היא: ניסן מתנהל כ"בן עשרים לרדוף" אחר עשייה חדשה, ולאחרונה – עורך כתב-העת הבין-תחומי של המכללה האקדמית הדתית לחינוך, "שאנן", חיפה.

בן עשרים וארבע, עם תום הלימודים באוניברסיטה העברית, יצא ניסן עם רעייתו רחל – בשליחות ד"ר גולדשמידט – מנהל אגף החינוך הדתי – לנהל את בית הספר התיכון הדתי בבאר שבע, של שנות החמישים, ולבססו. חוויה חינוכית בלתי נשכחת אצלם – ואצל תלמידיהם – עד היום.

בהמשך דרכו בסוף שנות הששים – והוא דוקטורנט באוניברסיטה העברית – שימש מורה להוראת תנ"ך בסמינר למורים ומדריכים של עליית-הנוער בבית הכרם. כאן נתוודע לפועלה של פרופ' נחמה ליבוביץ, ואף מילא, לבקשתה, את מקומה בחוג, שנתנה בקרית משה. פרופ' ליבוביץ הייתה הדמות, שהשפיעה על אישיותו כמורה – בד בבד עם דמותו של פרופ' עקיבא ארנסט סימון, שעיצב את אישיותו כמחנך, בעת שהוא משמש לו אסיסטנט בביה"ס לחינוך שליד האוניברסיטה העברית.

נסיבות החיים האקדמיים הסיטוהו מהעיסוק האקדמי בתחומי החינוך – אל עבר המקרא. מורכבות התחום הביאתהו להרחיב תחומי לימוד ודיסציפלינות מחקר רלוונטיים: מדרשי חז"ל, פרשנות ימי הביניים, לשון ותחביר, טעמי-המקרא, ספרות ודרמה, היסטוריה וגאוגראפיה, ארכאולוגיה ועוד. בכולם עשה שימוש במחקר ובהוראה, כפי שאפשר לראות מפרסומיו ומספריו.

שנים מספר חיפש אכסניה אקדמית מתאימה לכישוריו המגוונים, עד שבסופם של מסע ומסה, הביאתהו יד ההשגחה העליונה (ויד רעייתו – רחל, כמנהלת חטה"ב של תיכון עירוני ו', חיפה) לקבל – בראשית שנות השבעים – את ההצעה להרצות במחלקה ללימודים הומניסטיים שבטכניון. במקביל, נתקבל כמורה, במשרה חלקית, בסמינר הדתי "שאנן" – לימים המכללה האקדמית הדתית לחינוך. השילוב נראה בעיניו – וגם צלח. הטכניון נתן לו חופש אקדמי לבחור את נושאי מחקריו כחפצו, בעוד שהסטודנטים המובחרים משמשים לו מעין מעבדה לניסוי רעיונותיו. הלימוד הפתוח לדיון איפשר לסטודנטים להביע דעתם על נושא הקורס גם מן המבט הערכי המחנך, קרי – השקפת העולם של המקרא.

המכללה הוסיפה ותבעה ממנו ליתן דעתו גם לפן החינוכי הדתי של תוצאות הפרסום המדעי וחייבתהו ליתן דעתו לאחריות, שהוא נוטל על עצמו בעיצוב דמות המורים הדתיים, המחנכים את תלמידיהם לגלות בספרות המקראית את השקפת עולמם הדתית.

ניסן החבר, הרואה את פני "האחר", ונענה לו בהאזנה, בעצה, בנכונות לעשות ובנטילת אחריות – מתחבר לתלמידיו הסטודנטים – שווה בשווה – כהתחברותו עם הקולגים האקדמיים, או

כהתקשרותו עם העובדים המינהליים. הוא ער לצרכים ואינו משתמט ממשימות. נכון לכל תפקיד ומוכן לכל עשייה.

צד המורה שבניסן בא לידי ביטוי בפרסומיו הראשונים: בעלונים למורים בבתי הספר העל-יסודיים ובחוברות, שעניינן בהוראת נושאים מקראיים – מטעם בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית בירושלים. לאחר מכן פרסם בכתבי-עת שנועדו לקהלי מורים, כ"החינוך", "מעלות" ו"בשדה חמ"ד".

מחקריו נתפרסמו ב"הספרות", ""תרביץ", ובעיקר – ב"בית-מקרא".

גם בספריו הראשונים תופס היסוד הדידקטי מקום מרכזי. בספרו "תורת הקרבנות לישראל" נמצאהו נזקק, כבמאמריו הדידקטיים, למערכת שקפים כאמצעי-עזר. בספרו המאוחר "אמת וחסד במקרא" – מהלך ניסן, בעיקרון, בעקבות מורהו-חברו, פרופ' מאיר ויס (בספרו "המקרא כדמותו"), ואילו בספרו האחרון (עד כה) "הדרמה במקרא" הריהו פורץ לו דרך ייחודית בהצעת הסיפור במקרא ובפרשנותו. ולאחרונה, במאמר בכרך זה – כמו בקודמיו – מוסיף ניסן לשלב מתודה חדשה-ישנה: פרשנות פנים-מקראית.

אנו מאחלים לניסן, חברנו, להמשיך לאורך ימים, בְּבַרְיוּת גופא ונהורא מעליא,לתת ולתת עד בלי די.

ד"ר טליה הורוביץ

בשם חברי הסגל של מכללת "שאנן"

רשימת פרסומים

א. ספרים

1. **שיבת ציון בהיסטוריוגרפיה בנבואה ובתהלים** – מסכת שיעורים בהוראת המקרא, אור-עם, תל-אביב, תשל"ז, 204 עמודים.
2. **"שיבת ציון" בפרספקטיבה של הדורות** – נושא מסכם מקראי-היסטורי לכיתה י"ב, אור-עם, תל-אביב תשל"ח, 101 עמודים.
3. **יהדות וציונות,** משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים, תשל"ח, 88 עמודים.
4. **תורת הקרבנות לישראל**, שיעורים בהוראת ספר ויקרא, ראובן מס, ירושלים, תשמ"ה, 264 עמודים.
5. **אמת וחסד במקרא**, ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשנ"ג, 364 עמודים.
6. **הדרמה במקרא**, הוצאת המרכז העולמי לתנ"ך ירושלים, תשנ"ז, 450 עמודים.

ב. עריכה

1. **לעטרת צבי,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון, תש"ם, 95 עמודים.
2. **ית"ר שאת,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון, תשמ"ב, 221 עמודים.
3. **הגות, שפה אמנות,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון, תשמ"ז (1987), 309 עמודים.

4. **שאנן, ח',** כתב-עת רב תחומי לעיון ולמחקר, שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, חיפה, תשס"ב-תשס"ג, 242 עמודים.

ג. מאמרים

1. "קווים בתולדות האידיאל החינוכי בישראל", **מחניים, ק"ח**, סוגיות בחינוך, הרבנות הצבאית הראשית, צבא הגנה לישראל, אב ה'תשכ"ו, עמ' מד-מז.

2. "מקומה של הגישה ההיסטורית בהוראת המקרא", **עלון החונכות**, 1, למורים בבתי הספר העל-יסודיים, המחלקה להשתלמות בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, תשכ"ו (1966), עמ' 34-27.

3. "להוראת ישעיהו מ'-ס"ו בבית-הספר העל-יסודי על-פי 'הגישה ההיסטורית'", **עלון החונכות, 2,** סיון תשכ"ז (יולי 1967), עמ' 31-19.

4. "השימוש בתרומת מדעי-ההיסטוריה של המקרא להוראת התנ"ך בבית-הספר העל-יסודי", **עלון החונכות, 3,** אדר תשכ"ט (מרס 1969), עמ' 31-19.

5. "מטרות ודרכים בהוראת המקרא", **החינוך** – רבעון לדברי פדגוגיה ופסיכולוגיה, כסלו תשכ"ח (דצמבר 1967), עמ' 139-128.

6. "מקראות המשתמעים לשני-פנים בפרשנות רש"י", **בשדה חמ"ד** – בטאון לשאלון חינוך והוראה, ארגון המורים הדתיים בישראל, טבת תש"ל, עמ' 221-212.

7. "עמדת המורים לתנ"ך בשאלת מקומם של מדעי המקרא בביה"ס התיכון", **מעלות** – ביטאון ארגון מורי בתיה"ס העל-יסודיים, כסלו תשל"ב (דצמבר 1971), עמ' 50-44.

8. "וינחם אותם וידבר על לבם", **בשדה חמ"ד,** אדר-ניסן תשל"ב, עמ' 430-421.

9. "העימות יהודה-יוסף בבראשית מ"ד, 18 – מ"ה, 11", **שם,** תשרי-מרחשון תשל"ג, עמ' 101-90.

10. "שנים מקרא ואחד תרגום", **שם,** אדרים-ניסן תשל"ג, עמ' 373-371.

11. "עזרא ופועלו במקורות המקראיים", **בית מקרא, נ"א,** תמוז-אלול תשל"ב, עמ' 451-492.

12. "עזרא 'הסופר' בספרות הבתר-מקראית", **שם, נ"ב,** תשרי-כסלו תשל"ג, עמ' 85-101.

13. "בית צדוק ובית דוד בתקופת שיבת ציון", **שם, נ"ד,** ניסן-סיון תשל"ג, עמ' 387-417.

14. "נושא במקרא שאינו אלא נושה", **שם, נ"ט,** תמוז-אלול תשל"ד, עמ' 536-548.

15. "אשרי האיש בסתם", **בשדה חמ"ד,** טבת תשל"ה, עמ' 234-241.

16. "הוראת מגילת רות בכתה ט' הטרוגנית", **שם,** אייר-סיון תשל"ה, עמ' 471-483.

17. "'שבוע שנים' כציון ארכאי לשנת-ירח במקרא", **בית מקרא, ס"ג,** תמוז-אלול תשל"ה, עמ' 545-553.

18. "עלייתו היחידה של נחמיה בשנת העשרים וחמש לעליית עזרא (334 לפה"ס)", **שם, ס"ה,** טבת- אדר תשל"ו, עמ' 293-295.

19. "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה – יעקב ובניו", **בשדה חמ"ד**, תשרי-מרחשון תשל"ח, עמ' 75-80.

20. "בין 'חטאת' ל'אשם'", **שם,** תשרי-מרחשון תשל"ט, עמ' 46-50.

21. "הוראת תהילים מזמור א' בליווי מערכת שקפים", **החינוך,** מרחשון תשל"ט (נובמבר 1978), עמ' 110-120.

22. "קריאה על-פי ה'סדר' בסיפור המקראי – לאיזון הקריאה בפרשת דינה", **הספרות,** אוניברסיטת תל-אביב, 27 (דצמבר 1978), עמ' 15-34.

23. "ערמת אלהים ביציאת העם ממצרים", **בשדה חמ"ד,** כסלו תשל"ט, עמ' 130-142.

24. "קורא מודרני מול הסיפור המקראי", **שם, חלק א',** "סיפורי-שמשון", טבת תש"ם, עמ' 215-227.

25. "סיפורי-שמואל וסיפורי-אבשלום", **שם, חלק ב',** אדר-ניסן תש"ם, עמ' 287-308.

26. "סיפורי דוד ראש הגדוד", **שם, חלק ג',** אייר-סיון תשמ"ב, עמ' 192-198.

27. "שני עיונים במקרא: 'שלם' שהיא 'שלה'; 'זונה' שאינה אלא פילגש-גרושה",**לעטרת צבי,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון תש"ם, עמ' ח'-ט"ז.

28. "על 'חילוניותה' של מגילת אסתר ו'תהפוכותיה'", **תרביץ,** ניסן-אלול תש"ם עמ' 223-236.

29. "מלחמת המקרא בערמה", **בית מקרא, פ"ד,** תשרי-כסלו תשמ"א, עמ' 67-78.

30. "ערמה ומרמה בסיפורי ספר בראשית", **שם, פ"ה,** טבת-אדר תשמ"א, עמ' 137-147.

31. "התגלות כבוד-ד' ביום השמיני – הוראת היחידה באמצעות מערכת שקפים", **בשדה חמ"ד,** ניסן-סיון תשמ"א, עמ' 195-215.

32. "הפתי כ'תמים' במקרא ובספרות הבתר-מקראית", **ית"ר שאת,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון, תשמ"ב, עמ' י"ב-ל"א.

33. "על ערכים, על מצוות ועל אינדוקטרינציה", **בשדה חמ"ד,** כסלו-טבת תשמ"ג, עמ' 180-182.

34. "אידאת האמת ואי האמת בסיפור המקראי",**שם,** ניסן-סיון תשמ"ג, עמ' 214-222.

35. "סיפור אמנון ותמר – קריאה עפ"י 'הסדר'", **בית מקרא, צ"ה,** תמוז-אלול תשמ"ג, עמ' 331-357.

36. "עשרת הדברות – ערכי יסוד לחברה יהודית-סגולית" (באמצעות מערכת-שקפים), **בשדה חמ"ד**, ניסן-סיון תשמ"ד, עמ' 186-191.

37. "על 'יראת האלהים' של איוב", **בית מקרא, צ"ח,** ניסן-סיון תשמ"ד, עמ' 263-278.

38. "סיפור קין והבל", **שם, ק"א,** טבת-אדר תשמ"ה, עמ' 312-321.

39. "הנחש, האשה ואדם (עיון אידאי בבראשית ג')", **בשדה חמ"ד,** תשרי-מרחשון תשמ"ה, עמ' 13-19.

40. "שלשת סיפורי 'אחותי היא'", **שם**, שבט-אדר תשמ"ה, עמ' 109-119.

41. "ערמה ומרמה בברכת יצחק לבניו", **שם,** תשרי-מרחשון תשמ"ו, עמ' 17-26.

42. "הגר בעלת השכר", **שם,** כסלו-שבט-אדר תשמ"ו, עמ' 109-113.

43. "'יראת האלהים' של אברהם", **שם,** אדר-ניסן תשמ"ו, עמ' 195-202.

44. "בדמות אלהים עשה אותו, ואין אלהים אלא אמת", **הגות, שפה אמנות,** המחלקה ללימודים כלליים, הטכניון, תשמ"ז (1987), עמ' 14-32.

45. "על יראת האלהים (מידת-הדין) של יונה", **בית מקרא, קי"ב,** תשרי-כסלו תשמ"ח, עמ' 85-110.

46. "מלאה הארץ חמס והנני משחיתם", **שם, קי"ד,** ניסן-סיון תשמ"ח, עמ' 401-402.

47. "נביא ומלך - אמת-וחסד בספר מלכים: עיון בסיפורי אליהו ואלישע", **בשדה חמ"ד,** תשרי-מרחשון תשמ"ח, עמ' 27-43.

48. (המשך) "מיכיהו בן ימלה, ירמיה וחנניה", **שם,** ניסן-אייר תשמ"ח, עמ' 27-43.

49. (המשך) "יהוא המלך האידאלי, המודרך ע"י נביא אמת", **שם,** סיון-תמוז תשמ"ח, עמ' 2-9.

50. (המשך) "אלישע איש העם והמלך – במדת החסד", **שם,** א' ב' תשמ"ט, עמ' 2-12.

51. "שם הויה ומידת החסד במגילת רות", **מעלות,** אלול תשמ"ח (ספטמבר 1988), עמ' 41-66.

52. "שם אלהים ושם הויה בספר שמות", **בית מקרא, קי"ד,** טבת-אדר תשמ"ט, עמ' 125-153.

53. "סיפור יהודה ותמר", **בשדה חמ"ד, ב'-ג',** תשמ"ט, עמ' 2-13.

54. "על 'אור' שאינו מאיר בלשון המקרא", **בית מקרא, קי"ט,** תמוז-אלול תשמ"ט, עמ' 316-327.

55. "הדרמה במקרא (סיפור העקדה וסיפורי הגר)", **בשדה חמ"ד, ט'-י',** תש"ן, עמ' 22-38.

56. '"ואלה המשפטים' - מערכת של ערכים סמויים", **בית מקרא, קכ"ד,** תשרי-כסלו תשנ"א, עמ' 73-65.

57. "הדיבר השני: כי אנכי ד' אלהיך אל קנא", **שם**, **קכ"ה,** טבת-אדר תשנ"א, עמ' 180-136.

58. "דוד ובת שבע – קריאה על פי 'הסדר' בסיפור המקראי", **מעלות**, אדר תשנ"א (פברואר 1991), עמ' 180-136.

59. "שמשון 'הגיבור' – קריאה על פי 'הסדר' בסיפור המקראי", **שם,** סיון תשנ"א (יוני 1991), עמ' 64-12.

60. '"המקום' – הגדר האלהי", **בית מקרא, ק"ל,** ניסן-סיון תשנ"ב, עמ' 198-193.

61. '"לעשות' = 'עשה עשה' לחיזוק הפעולה", **בית מקרא, קל"א,** תמוז-אלול תשנ"ב, עמ' 325-320.

62. "הדרמה והמקרא", **דימוי, 5-6**, חורף תשנ"ג, עמ' 30-26.

63. "מעשה דור הפלגה כדרמה סטירית", **בית מקרא, קל"ח,** כסלו תשנ"ד, עמ' 231-224.

64. '"דגש' למשמרת ההטעמה הראויה במקרא", **שאנן, א',** שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה, שבט תשנ"ה (1995), עמ' 10-1.

65. "The Second Commandment: Thou Shalt Not Bow Down Unto Them, Nor Serve Them For I The God am a Jealous God'", **Shofar,** Winter 1995, pp. 57-44.

66. "לשאלת אחדותו של ספר זכריה", **בית מקרא**, **קמ"ב,** ניסן-סיון תשנ"ה, עמ' 275-267.

76. "הדרמה במקרא ציר-פרשני; הדגמה: מות בני אהרן (ויקרא ח'-י')", **שאנן**, **ב',** תמוז תשנ"ו, עמ' 41-25.

68. "בין סיפור לדרמה: אחרית בית שאול", **בשדה-חמ"ד,** ז'-ח' תשנ"ו, עמ' 17-5.

69. "סיפור המלחמה של אברהם העברי", **בית מקרא, ק"נ,** ניסן-סיון תשנ"ה, עמ' 275-267.

70. "על פשט ודרש בבראשית-רבה, א,ד", **בשדה חמ"ד, 3,** תשנ"ז, עמ' 5-7.

71. "'כל המצוה, אשר אנכי מצוה אתכם היום'-מהי? 'כל דברי התורה הזאת' (דברים כ"ז, א-ג) – מהם?" **שאנן, ג',** תמוז, תשנ"ז, עמ' 15-25.

72. "ממדי ירושלים בימי נחמיה ממבט מקראי", **שם, ד',** מרחשון תשנ"ט, עמ' 61-97.

73. "'שיר המעלות' – שיר העליה לציון", **בית מקרא, קנ"ו,** תשרי-כסלו תשנ"ט, עמ' 90-83.

74. "משה 'הגיבור' – המצביא הַמוֹשֶׁה את עמו", **שאנן, ה',** כסלו תש"ס, עמ' 37-23.

75. "אשר אמַר אליך", **צהר** – כתב עת תורני, קיץ תש"ס, עמ' 92-87.

76. "שלשה מלכים במצור", **שאנן, ו',** כתב-עת רב תחומי לעיון ומחקר – שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, חיפה, מרחשון תשס"א, עמ' 53-11.

77. "יהושע 'הגיבור' – 'איש הרוח' – 'השופט-המושיע'", **שם, ז',** מרחשון תשס"ב, עמ' 27-11.

78. "'מסר משפטי' ו'מסר מקראי'", **בית מקרא, ק"ע,** ניסן-סיון תשס"ב, עמ' 218-208.

79. "מעשה-המרגלים בדרמה ובנאום – עיון אינטרטקסטואלי", **שאנן, ח',** כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר – שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, חיפה, כסלו תשס"ג, עמ' 33-6.

ד. עזרי הוראה

1. תרבות ישראל בימי בית שני, **עזרא ונחמיה,** משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תשכ"ו, 72 עמודים.

2. **מגולה לגאולה,** מסכת שעורים להוראת המקרא, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים, תמוז תשכ"ז, 210 עמודים.

3. **הוראת נושאים מן התנ"ך, ו',** בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשכ"ו, 79 עמודים.

4. **הוראת התנ"ך בישראל** – ביבליוגרפיה מייצגת – בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשכ"ז, 32 עמודים.

5. **Selected Bibliography of Israel Educational Materials** ,**Vol.1** No.3 Israel Program for Scientific Translations, Jerusalem 1966.

6. **עם ישראל וארץ-ישראל בעת-החדשה**, מסכת-שיעורים להוראת ההיסטוריה, ביה"ס הצבאי להשכלה, חיפה, תשמ"ב (1981), 55 עמודים.

עם השנתון

בפתח השנתון מזמן אותנו שוב ד"ר ניסן אררט לעיון בדרך פרשנותו הייחודית – העמדת הסיפור המקראי כדרמה. במאמרו על מעמד הר סיני מביא המחבר את תיאור המעמד הדרמטי מנקודת המבט האלוקית בפרשת יתרו – בהשוואה לתיאורים בנאומיו של משה אל העם בפרשת ואתחנן. התיאורים השונים של מעמד הר סיני משלימים זה את זה, וכל אחד מהם מאיר נקודות מבט ייחודיות.

סיפור גן העדן, הפיתוי והחטא הקדמון הוא מסיפורי המקרא, המסופרים לילדים בשחר ילדותם. ד"ר טלי הורוביץ מבקשת להתמודד במאמרה "פרשת גן-עדן – מציאות או משל" עם דרכי הבנת המסופר בבראשית פרק ג': האם לפנינו תיאור ראליסטי, מציאות ממשית, או שמא יש להבין את הכתוב בדרך סמלית, אלגורית, שבה מייצגות הדמויות הפועלות – משהו אחר?

בחלק השני של המאמר – במעבר מקודש לחול – מציגה המחברת מספר קטעי ספרות, המושתתים על פרשת גן-העדן, אשר מהם ניתן ללמוד על דרכי ההתמודדות של כותביהם עם הסוגיה הנדונה.

ד"ר אפרים זאנד עוסק במאמרו "הפשט המדרשי של רש"י לעומת הפשט המילולי שלפניו" – בבסיס מפעלו המונומנטלי של רש"י בפרשנות המקרא והגמרא. המחבר מציג וסותר גישות שונות, המנסות להסביר את נקודת המוצא של פרשנות רש"י. הוא מגיע למסקנה, שהרקע לפירוש רש"י הוא גם פירושי המילים, כפי שנהגו ללמוד מקרא לפני תקופתו, וגם מדרשי ההלכה והאגדה, שנלמדו בדרך כלל בדרשות, שנשאו לפני קהל הלומדים. רש"י ביקש לכתוב פירוש, שיאפשר ללומד קריאה רצופה של הכתוב, ויחד עם זה, יאפשר כניסה לעולם המדרשי של חז"לעשרת הדיברות – כיחידה מקראית – זכו למעמד מיוחד במהלך הדורות בניגוד למגמת ההלכה התלמודית.

במאמרו מבקש הרב רונן לוביץ לבחון פרשנויות שונות לשני הדיברות הראשונים, ובעיקר לעמוד על ההבדל בין פרשנותו של פילון האלכסנדרוני לבין הפרשנות המקובלת של חכמי התלמוד: בעוד שפילון מציג בפני הגויים את החוקה היהודית באמצעות עשרת הדיברות, רואים חז"ל את עשרת הדיברות – כבסיס האמונה, המכוון כלפי פנים, אל העם היהודי עצמו.

אריאל אררט סוקר ומנתח במאמרו את גישתו של הרמב"ם באשר למקומו של מלך ישראל כשופט וכשותף בפסיקות המוסד התורני העליון – הסנהדרין. הבעיה העקרונית היא בקונפליקט אפשרי בין מלכות שמים למלכות בשר ודם. כנזכר בנביאים – אחד מתפקידי המלך הוא להיות שופט, והרמב"ם

עוסק, במספר מקומות, במקומו של המלך במערכת המשפטית. נראה, כי חכמים מוכנים לשתף את המלך, בתנאי שלדעתם הוא תלמיד חכם וירא-שמים.

פרופ' אלכסנדר ברזל עוסק במאמרו "בכל הזמנים ובכל הימים" במהותה של היהדות – כהשקפת עולם, הממקדת את ההוויה במעשי בני האדם ומקיפה את כל מרחב ההוויה והפעילות האנושית.

היהדות פועלת תוך מגע והתמודדות עם התרבות הסובבת אותה והמציאות האנושית הזורמת בצדה, אך יחד עם זאת היא תוצר של אגירה גלויה וסמויה של תכנים, שהועברו אליה במהלך כל הדורות. ברזל עומד במאמרו על מאפיינים ייחודיים של היהדות – בהשוואה לנצרות ולאסלם ומדגיש, כי הבחירה החופשית וחירות הרצון הם אבן-ראשה בהשקפת-העולם היהודית.

פרופ' מיכאל צבי נהוראי מעלה במאמרו "זו תורה וזו שכרה" – הרהורים תאולוגיים בעקבות ספרו של נחום אריאלי "האדם החדש". נסיבות היסטוריות דרמטיות כמו השואה וההתפתחות המדעית, המאפשרת פריצה אל החלל, עלולות, לכאורה, לגרום לשינוי מהותי בתפישת האדם את העולם ואת האלוקות. יש לבחון, ובזהירות רבה, הלכות ומושגי-אמונה – על-פי התקופה ונסיבות הזמן הרלבנטיות.

המשמעות המוסרית של דיני טומאה וטהרה היא נושא מאמרו של פרופ' מנחם קלנר. המחבר דן בשאלה, אם הטומאה היא עניין של סטטוס הלכתי או שמא משקפת הטומאה מציאות קיימת בעולם. המסקנה היא, שהטומאה "הרגילה" (להוציא עבֵרות ולכלוך) אינה מתייחסת לשום דבר, שיש לו קיום ממשי ביקום, אלא לגזֵרה אלוקית, המחייבת התייחסות והתנהגות מסוימת, אך גם כוונת-הלב להיטהרות.

סוגיית השותפות בין לומדי התורה לבין אנשי הצבא הייתה אקטואלית לפני למעלה מ-3000 שנה בתקופת התנחלות השבטים בארץ ישראל. היא שבה ונהייתה רלבנטית בתקופתנו בעת חידוש הריבונות הלאומית בארץ ישראל. הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ עורך במאמרו בֵּרור הלכתי של סוגיה זו – בהדגישו את החשיבות של יצירת שותפות בין לומדי תורה לאנשי הצבא. הוא אף מציע נוסח לכתב השותפות.

הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ, יו"ר חבר הנאמנים של המכללה, הוכתר בר"ח ניסן תשס"ג כרבה של שכונת אחוזה רבתי. בדברים, שנשא בטקס ההכתרה, דן הרב הרשקוביץ בסוגיית ברכת"שהחיינו" בטקס הכתרה של רב: האם צריך הרב, במעמד המינוי, לברך "שהחיינו" בשם ומלכות? לאחר עיון ודיון מעמיקים פסק הרב, שראוי אמנם לברך, אך כיוון שיש כאן ספק ברכה, יברך בלי שם ומלכות.

אנו שמחים במינוי זה וגאים בו ומברכים את כבוד הרב, כי יצליח ה' את דרכו.

ד"ר אסתר אזולאי עוסקת בדרך עיונית מודרנית של קריאת ספרות. במאמרה "אינטרטקסטואליות כדרך עיצוב בספר 'מיכאל שלי'" – מדגישה הכותבת את הקשרים הרבים, הקיימים בין הטקסט הסיפורי של עמוס עוז לבין שירים וסיפורים מן הספרות העברית והכללית.

בצד הטקסט העילי, הגלוי – קיים טקסט או עלילה נוספת, שהם כעין תת-מודע של הסיפור הגלוי – דבר, המאפשר לראות את הטקסט כעין שיח בין יצירות ספרותיות.

המעשייה האוניברסלית והגרסה היהודית הוא נושא מאמרה של ד"ר אריאלה קרסני. המאמר, המבוסס על עבודות סטודנטיות בקורס ספרות ילדים, דן בגלגולי מעשיות מן הספרות האוניברסלית לספרות היהודית, כפי שבאו לידי ביטוי בהעברת הסיפורים מדור לדור. במעגל נוסף של המאמר דנה המחברת בחשיבות הסיפור העממי – ככלי בהוראה הן מההיבט החווייתי, הקושר בין המספר לשומעיו, והן מההיבט הביקורתי – האנליטי של הטקסט הספרותי.

אחת מדמויות האב במסורת היהודית היא דמותו של אליהו הנביא, המופיע בשתי דמויות מנוגדות בספרותנו: בפן המקראי – כנביא קפדן ומקנא לה', ואילו בפן העממי – כמנחם, כמושיע וכמבשר הגאולה. במהלך עבודתה במכללה – קיבצה ד"ר אריאלה קרסני "סיפורי אליהו" מפי סטודנטיות. הסיפורים, ששמעו הסטודנטיות, בדרך כלל מפי הוריהן, מציגים את תפיסת הדמות של אליהו הנביא, המשלבת את פרטי הטקסט המקראי בספר מלכים עם התמורות והעיבודים של היצירה העממית, כפי שהתפתחה בקבוצות אתניות שונות של העם היהודי.

במאמר "מגמות ביישובו של הגליל העליון מראשית העליות הציוניות ועד סוף שנות ה-20" – עוסק ד"ר יצחק ציטרין בבחינת הסיבות לעליות ולמורדות ביישוב הגליל העליון. לאחר תסיסה התיישבותית משמעותית בתקופת העלייה הראשונה והקמת שש מושבות עבריות – חלה נסיגה בהתיישבות בגליל העליון; ודווקא בתקופת מלחמת העולם הראשונה, אשר בה קפאה הפעילות ההתיישבותית בארץ, שוב עלו על הקרקע בגליל העליון יישובים חדשים. לאחר תום מלחמת העולם שוב חלה ירידה בהתיישבות, ואף מתגלית נטישת האזור על-ידי בני המתיישבים הראשונים.

ד"ר שמעון שטרן מתאר במאמרו את התפתחות הנמל בחיפה.

הצעדים הראשונים לבניית נמל בעיר נעשו לפני 150 שנה בערך, אך התפתחות משמעותית חלה בראשית תקופת המנדט הבריטי בארץ ישראל. לאחר בחינת תכניות שונות נבנה הנמל, שבנייתו הראשונה הסתיימה לפני 70 שנה בערך. המחבר מתאר את התפתחות הנמל ואת ההשפעה, שהייתה לכך על-פיתוח העיר חיפה.

הוראת גמרא לילדים ובני נוער היא אתגר, המלווה את החינוך היהודי כאלף וחמש מאות שנים. ד"ר יעקב אמיד מתחקה על מתודות להוראת התלמוד, שפותחו במאתיים השנים האחרונות. במאמר על הוראת הגמרא למתחילים בשלהי המאה ה-19 – עוסק המחבר "בספר המדריך", שפורסם בהונגריה ב-1882, ומנתח את העקרונות החינוכיים, שהספר מושתת עליהם, את דרכי ארגון החומר ותוכני-הלימוד. שיקולי הדעת החינוכיים שהודגמו בספר ראויים ורלבנטיים, לדעת המחבר, גם בימינו אלו.

ד"ר משה סטופל וד"ר רחל מוגילבסקי – מדגימים במאמרם "דרכי פתרון שונות לארבע משימות הנדסיות". חשוב להרחיב את הידיעה המתמטית, באופן שבלימוד תחום מתמטי מסוים – ייערך שילוב מתואם ומשלים של תחומים מתמטיים אחרים. על-פי עקרון זה, המיושם במכללה בקורס

"שילוב תחומים במתמטיקה", מציגים המחברים ארבע משימות מתחום הגאומטריה הקלסית ומציעים לכל משימה דרכי פתרון מתחומים מתמטיים אחרים: טריגונומטריה, הנדסה אנליטית, ובחלק מהמשימות – אף אלגברה וקטורית.

ד"ר רחל מוגילבסקי וד"ר משה סטופל מציעים במאמר נוסף "מציאת ערכי קיצון: מינימום/מקסימום ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי" – דרכים פחות מקובלות לפתרון בעיות מתמטיות. הם מציגים 19 משימות בתחומים שונים: הנדסת המישור והמרחב, פונקציות אלגבריות ופונקציות טריגונומטריות, המיועדות ללומדי מתמטיקה ברמה מתקדמת בביה"ס העל-יסודי, והן חשובות למורים ולסטודנטים למתמטיקה.

במאמר נוסף מתחום המתמטיקה מציגים ד"ר שלמה חריר וד"ר משה סטופל לקט בעיות, אשר בו נדרש הלומד להתמודד עם משימות מיוחדות של סדרות מספרים שלמים, ריבועי מספר שלמים, מספרים ראשוניים ומספרים מרוכבים. הכרת התכונות של סוגי המספרים השונים במתמטיקה מהווה בסיס חשוב לפיתוח יכולת התמודדות עם אתגרי חשיבה בתחום זה.

רות סמואל-טננהולץ מתמקדת במאמרה על ספרו של פיליפ רות "סופר הצללים". ספרו של רות מהווה מחאה כנגד מחזאים אמריקניים, אשר העלו על במות ניו-יורק הצגה על בסיס ספרה של אנה פרנק "יומנה של נערה" – תוך התעלמות מזהותה היהודית של משפחתה.

המאמר דן בסוגיית העיוות המכוון, הנגרם, כאשר נוטלים מסופר חֵלק מזהותו הדתית-לאומית-תרבותית.

"טיפוח יכולות התלמידים לביצוע משימות לימודיות הוא מאבני היסוד של עבודת ההוראה בבית הספר": במאמר, החותם את השנתון עוסקת ד"ר שרה כ"ץ בחקירת החוללות העצמית, כלומר הערכת היכולת האישית לגיוס מוטיבציה, משאבים קוגניטיביים ומהלכי פעולה, הנדרשים לעמידה במשימות. במחקר המתואר במאמר נבדקה ההשפעה של רפלקציה על החוללות העצמית. מסתבר, כי אימון משולב של רפלקציה ומיומנויות הביא לביצוע משימות באופן הטוב ביותר.

קריאה מהנה!

ד"ר עדן לויצון

ניסן אררט

מעמד הר סיני ב'דרמה' וב'נאום'

– עיון אינטרטקסטואלי –

פרשנות פנים-מקראית

כבר חכמי המדרש הקדמונים עמדו על האופי האיטרטקסטואלי של המקרא – בלשונם: "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר",[1] דהיינו, מן הראוי ליתן את הדעת ליחס הגומלין הפרשני שבין פרשיות וכתובים בספרי התנ"ך. לאחרונה, נזקקים לו חוקרי המקרא,[2] המוסיפים וטוענים, כי הקשרים הלשוניים והעניניים שבין הטקסטים המושווים – מחייבים את הקורא לפענח את המוצפן בהם על דרך זו.

במאמר שנתפרסם בשנתון "שאנן" ח' (תשס"ב-תשס"ג) עמודים 33-56: "מעשה-המרגלים בדרמה ובנאום – עיון אינטרטקסטואלי" – נזקקתי לפרשנות פנים-מקראית – כדי לבאר את מעשה-המרגלים (במדבר י"ג-י"ד), החוזר ונשנה בנאומו של משה (דברים פרק א'), שלא על דרך פרשנות ביקורת-המקרא. לדעתי, מה שנראה כשונה או כסותר – נובע מדרכי הסיפר השונים:

הדרמה מגוללת את פרטי העימות מרגלים-העדה-משה, בקדש, בעת אירוע הדברים – מנקודת מבטו של האל הכל-יודע.

לעומת זאת, מציג הנאום את העימות העם-האל כאירוע אחד ברצף של מסכת אירועים במדבר, – מנקודת מבטו של מנהיג, המבקש לעורר את תשומת לבו של הדור העומד להתנחל בארץ המובטחת. המסר – הנסתר בדרמה והגלוי בנאום – אחד: הקריאה לבטוח בד'; וניגודה – המרי בו. במשתמע: אמונת האדם, בכל מצב – בהשגחה אלוהית; עמידתו בניסיון – דווקא בהיותו במצוקה; תוחלתו לנס, גם כאשר המציאות קשה[3].

עיון אינטרטקסטואלי מעין זה ייעשה, במאמר הנוכחי, בתיאור מעמד הר סיני, כדרמה, מנקודת מבטו של האל הכל-יודע (שמות י"ט-כ', כ"ד), החוזר ונשנה בנאומו של משה אל דור הבנים

תארנים: *מעמד הר סיני, פרשנות פנים-מקראית, דרמה, נאום.*

1. ראה ירושלמי, ראש השנה, פ"ג ה"ה.
   וראה מ' וייס, "מלאכת הסיפור במקרא", **מולד,** תשרי תשכ"ג, עמ' 402-406; מקראות ככוונתם, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 293-334.
2. ראה י' זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים-מקראית,** אבן יהודה, 1992.
   G.R.O'say, "Intertextuality", in J.H. Hayes (ed), **Dictionary of Biblical Interpretation, vol.1,** Nashville 1999, pp. 546-548.
3. ראה נ' אררט, "שלשה מלכים במצור", **שאנן, ז',** חיפה, חשון תשס"א (נובמבר 2000), עמ' 11-53.

(דברים ד'-ה'). נראה לנו, שגם כאן, קיים מסר משותף: מעמד הר סיני – כתופעת טבע מדהימה במראה ובעצמה קולית – לא בא להביא את העם להאמין באלהים 'קיים', שעה שיראו את תמונתו (=דמותו) – כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג, כ). תכלית המעמד נורא ההוד – מבחינת האל – היא להביא את העם, העומד לבוא בברית עם אלוהיו, להאמין בתופעה של נביא-שליח:[4] אדם, המתווך בין דבר-האל ובין מושאי-דברו, בני-האדם – מחד-גיסא; ומאידך-גיסא – משמיע את דברם לפני האל:[5] נביא מקרבך מאחיך כמ֫ני יקים לך ד' אלהיך אליו תשמעון ככל אשר שאלת מעם ד' אלהיך בחרב ביום הקהל לאמר: לא אסף לשמע את קול ד' אלהי ואת האש הגדלה הזאת לא אראה עוד ולא אמות (דברים י"ח, טו-טז).

ואכן הדרמה (בשמות) מציעה את ההכנות לברית – ואת טקס כריתת הברית – כמסגרת בלבד ל מ ס ר, החשוב לדורות, מנקודת המבט של האל הכל-יודע: הנה אנכי בא אליך בעב הענן – בעבור ישמע העם בדברי עמך; וגם בך יאמינו לעולם! (י"ט, ט). משה – נביא-שליח מתווך-בין-האל-ובין-העם. לפיכך, בדרמה, כבר במערכה הראשונה משמש משה מתווך מטעם האל בינו ובין העם – בהכנתו לקראת הגילוי האלוהי. במערכה המרכזית, מתברר, כי העם, הנחרד מן המעמד נורא ההוד, מבקש ממשה, כי ישמש, מטעמו הוא, מתווך בין האל ובין העם. ואמנם, במערכה השלישית, מייצג משה – בכל הליכות טקס כריתת הברית – את שני הצדדים: פועל הן מטעם האל והן מטעם העם. הגילוי האלוהי – בענן כבד, באש ובקול שופר – אינו אלא רקע לדו-השיח המתנהל בין משה ובין האלהים: משה ידבר (בעוד) והאלהים יעננו בקול (חזק) (י"ט, יט).

בנאומיו (בדברים) נזקק משה לברית רק בדרך אגב בלבד. בנאום הראשון (פרק ד') מאזכר משה את יום אשר עמדת לפני ד' אלהיך בחורב רק כדי לציין את המשתמע מן המעמד המרשים: קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול! (ד', יב) והמסקנה: השמרו לכם פן תשכחו את ברית ד' אלהיכם... ועשיתם לכם פסל תמונת כל... (ד', כג).

לעומת זאת, בנאום השני (פרק ה') מתייחס משה למעמד הר סיני במפורט. וכאן, כמו בדרמה, מבליט משה את תפקידו כמתווך: אנכי עמד בין ד' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ד', כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר... (ה', ה). וכאשר מבקש העם: קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ד' אלהינו... ושמענו

---

4. ראה רמב"ם, **משנה תורה** הלכות יסודי התורה פרק שמיני (א): "...ובמה האמינו בו (במשה), במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים; והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו. ואנו שומעים: משה משה לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אמר: 'פנים בפנים דבר ד' עמכם'... ומנין שמעמד הר סיני לבדו הוא הראיה לנבואתו, שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם' ".

ובעקבותיו מ"ש הכהן מדווינסק, **משך חכמה**, ירושלים, תשנ"ד, בהקדמה לפרשת שמות: "לא כן משה רבינו, שכל ישראל שמעו, שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים; וכולם הגיעו למעלת הנבואה; וראו איך הקב"ה מדבר עמו. לכן אמר: הנני בא אליך בעב הענן בעבור ישמע וכו' וגם בך יאמינו לעולם".

וראה לאחרונה ז' רונס, "מטרת מעמד הר סיני", **תורה מציון** (קובץ מאמרים), ירושלים, תשס"ב, עמ' 61-72. "מטרת המעמד היא לבסס את אמונת העם במשה כנביא ד' " (עמ' 63).

5. ראה ב' אופנהיימר, **הנבואה הקלסית – התודעה הנבואית**. ירושלים, תשס"א.

וראה י' מופס, "בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים", **תורה נדרשת**, תל-אביב, 1984, עמ' 39-87.

ועשינו (ה', כד) – נעתר האל: ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה וכו' (ה', כח).[6]

זאת – ועוד: פרשנות פנים-מקראית תצביע על הזיקה שיש לסיפור התגלות-אלהים במעמד הר סיני אל סיפור התגלות-אלהים למשה בסנה (שמות ג', א-ו): אותו רקע – מדבר והר; אותה התגלות – בקול ובאש; ואותו מרחק מן האלוהי: וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלהים חרבה. וירא מלאך ד' אליו בלבת אש מתוך הסנה... ויאמר: אל תקרב הלם... ויסתר משה פניו, כי ירא מהביט אל האלהים. בשיא האירוע בא האות לאמונת העם בשליחותו של משה (שם, שם, יב): בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה.[7]

בין הדרמה ובין הנאום

הדרמה –

הסיפור בשמות כתוב ב'לשון של פעולה', המציבה את האירועים בהווה. הקוראים-המאזינים נדרשים לבנות מן ההתרחשויות כאן-ועכשיו 'תמונות' ו'מערכות'. עליהם לראות מעשים ותכונות של 'גיבורים' ולהבחין ב'קונפליקט' של 'הגיבורים' בזולתם או בסביבתם.[8] כמפורט להלן (ראה טבלה): הדרמה "מעמד הר סיני – בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם" – ערוכה במבנה קלסי של שלש מערכות. בכל מערכה: 'פתיחה' וחמש תמונות. בסוף – 'סיום' לכל הדרמה.

מערכה ראשונה – ההכנות לקראת המעמד – שמות י"ט, א-טו.

מערכה שנייה – המעמד: הגילוי האלוהי – י"ט, טז-כ', יח.

מערכה שלישית – הברית לאחר המעמד – כ"ד, א-יח.

הצעתנו זו – להסמיך את פרק כ"ד אל פרקים י"ט-כ' – אמורה לפתור את הבעיה הפרשנית המצויה בפתיחת פרק כ"ד;[9] והיא גם עשויה לבאר את מיקומה של פרשת "המשפטים" בין שתי המערכות השנייה והשלישית.

על-פי הצעתנו עשה העם, במערכה הראשונה, את כל ההכנות על-מנת ל ר א ו ת את תמונת (דמות) האלוהים: כי ביום השלישי ירד ד' ל ע י נ י כל העם על הר סיני (י"ט, יא). ברם, במערכה השנייה, מתברר, כי העם לא זכה לגילוי האלוהי המיוחל: וכל העם ר֯א י ם את הקולת ואת הלפידם ואת קול השפר ואת ההר עשן... (כ', טו) – רואים בלבד; וזאת – מפני אשר ירד עליו ד' ב א ש (י"ט, יח) – ולא בדמותו. רק לאחר

---

6. השווה אופנהיימר, **שם**, תשס"א, עמ' 229.
7. ראה נספח ב': מפת יציאת מצרים. על מנת להגיע אל הר סיני שמצפון למדין, בארץ אדום (שעיר), חייב משה לסטות מן הציר המרכזי דרך ארץ פלשתים (בכיוון לבאר-שבע), כשהוא פונה אל הציר הדרומי דרך המדבר ים-סוף (בכיוון לאילים-אילת).
8. ראה ניסן ארנרט, **הדרמה במקרא**, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 1-11.
9. ראה מחלוקת רש"י אבן-עזרא ורמב"ן על-אתר בשאלה: אימתי ארעו הדברים. רוב הפרשנים דבקים בסדר הכתובים בתורה.

השלמת טקס הברית,במערכה השלישית, זוכים הנבחרים שבעם – משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל – ו י ר א ו את אלהי ישראל, ותחת רגליו – כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר; מראה נבואי, בלא דיבור אלוהי, כמבואר בסמוך: ואל אצילי בני ישראל – לא שלח ידו (לא היתה עליהם "יד-ד'")[10] ו י ח ז ו את האלהים (בלבד), (לאחר ש) ויאכלו וישתו (כ"ד ט-יא).

הנאום –

גם משה מציין, בנאומו, בהדגשה: וידבר ד' אליכם מתוך ה א ש – קול דברים אתם שמעים ו ת מ ו נ ה (דמות!) א י נ כ ם ר א י ם זולתי קול (דברים ד', יב) ... כי ל א ר א י ת ם כל תמונה ביום דבר ד' אליכם בח֯רב מתוך ה א ש (שם, טו). להרחקת זכר של ראיית כל דמות בחורב, שומט משה, במכוון, את 'הריאיון' ואת 'החיזיון' הבאים לאחר טקס הברית. לעומת זאת, מוסיף משה ומבליט את המסר הנסתר בדרמה: פנים בפנים[11] דבר (=נתגלה)[12] ד' עמכם בהר מתוך האש – אנכי עמד בין ד' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ד' (ה', ד-ה). ... ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך – וההר בער באש – ותקרבון אלי... ותאמרו: הן הראנו ד' אלהנו את כבדו (= הענן. כלשון הכתוב: וישכן כ ב ו ד ד' על הר סיני ויכסהו ה ע נ ן – שמות כ"ד, טז) ואת גדלו ואת קלו שמענו מתוך האש – היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי – ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת ... קרב אתה ושמע... ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ד' אלהינו אלינו – ושמענו ועשינו (ה', כא-כד). – מעמד הר סיני לא בא אפוא אלא: בעבור ישמע העם בדברי עמך – וגם בך יאמינו לעולם (י"ט, ט) – כדברי ד' למשה בתמונה המרכזית של המערכה הראשונה בדרמה.

הדרמה –

זאת – ועוד: הצגת מעמד הר סיני כדרמה – על-פי הבנת דברים זו – שוללת בעליל את האפשרות שהעם שמע את עשרת הדברות (או חלקם).[13] מסתבר, שבעקבות קול השופר (ה)הולך וחזק מאד, נדמה לעם, כי משה ידבר (בעוד) והאלהים יעננו בקול (חזק) (י"ט, ט) – זאת בלבד! לפיכך, נחרד מן הקולות, מן הלפידים ומקול השופר, – מבקש העם את תיווכו של משה. את עשרת הדברות, כמתווך, יעביר משה אל העם רק לאחר שומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים (כ', יט); ועם שובו מן ההר: ויבא משה

---

10. כפירוש רבנו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, לונדון, תשי"ח, עמ' שע"ו-שפ"ב. מובא ע"י ח"י חמיאל, "מקראות כפירושם", **מעיינות, י"א,** עמ' 36-38; וראה, **שם,** עמ' 40 פירוש דומה של רבותינו בעלי התוספות.

11. אפשר, כדי לשנות מן האמור במשה (שמות ל"ג,יא) ודבר ד' את משה פנים אל פנים, כאשר ידבר איש אל רעהו; ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ד' פנים אל פנים (דברים ל"ד, י). ראה פירוש ספורנו לכתוב בשמות י"ט, ט וביאורו אצל י' קופרמן "מעמד הר סיני", **שמעתין,** טבת-אדר א', תשס"ג, עמ' 31-33, "פנים אל פנים" מציין את דרגת הנבואה, אשר בה הנביא משתמש גם בחושיו. "פנים אל פנים" מציין את דרגתו המיוחדת והייחודית של משה רבינו, ורק לו, ממתן תורה ואילך. ואפשר. שהביטוי "פנים בפנים" מבליט יותר את ראיית הפנימיות של הטרנסצנדנטי אל מול ראיית החיצוניות של תמונת האל. ראה ד' אפשטיין, "על מקור האחריות במשנתו של עמנואל לוינס", **אקדמות, י"א,** (תשרי תשס"ב – אוקטובר 2001) עמ' 48-50.

12. השווה שמות ו', כח; הושע א', ב ועוד במקרא. ראה פירוט בהערה 18 להלן.

13. ראה רמב"ם, **מורה-נבוכים, ח"ב,** סוף פרק ל"ב וראשית פרק ל"ג.

ויספר לעם את כל דברי ד' (=עשרת הדברות) ואת כל המשפטים – ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל (עשרת) הדברים אשר דבר ד' נעשה (כ"ד, ג).[14]

על-פי השתלשלות דברים זו לא שמע העם כלל את עשרת הדברות במעמד הר סיני. רק בשוב משה מן ההר (פרק כ"ד, ג) מסר לעם, כנביא-שליח, את כל דברי ד' – דהיינו עשרת הדברות (שמות כ', א-יד); ואת כל המשפטים – הפרשיות הנוספות בין המערכה השנייה והשלישית: ויאמר ד' אל משה: כה תאמר אל בני ישראל: אתם ראיתם, כי מן השמים דברתי עמכם – לא תעשון אתי אלהי כסף... מזבח אדמה תעשה לי... (כ', יט-כג); ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א-כ"ג). את עשרת הדברות לא כתב משה, מטעמו, אלא למחרת היום – לצורך כריתת הברית: ויכתב משה את כל דברי ד' (לאחר ש) וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר (לייצוג האל) ושתים עשרה (אבני) מצבה (לייצוג) לשנים עשר שבטי ישראל (כ"ד, ד).

במרכז הטקס, בבוקר אותו יום, בין ו י ק ח משה חצי הדם וישם באגנות – וחצי הדם זרק על המזבח (המייצג את האל) (כ"ד, ו); ובין ו י ק ח משה את הדם (שבאגנות) ויזרק על (המצבות המייצגות את) העם – ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על כל (עשרת) הדברים האלה (שם, ח), – פועל משה לאישור הברית: ו י ק ח ספר הברית (=דברי ד' = עשרת הדברות)[15] ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע (שם, ז). "ספר הברית" הוא איפוא "לוח-הברית" שמשה כותב למען העם (ה ַ ס ל), המתחייב לקיים את תוכנו; ואילו לשם קבלת "לוח הברית" השני – מטעם האל (האדון)[16] – מצטווה משה בתום הטקס: עלה אלי ההרה והיה שם (בערפל) – ואתנה לך את לחות האבן (דהיינו) התורה והמצוה אשר כתבתי להורתם (כ"ד, יב).

הנאום –

תמונת הדברים, שלפיה לא שמע העם כלל את עשרת הדברות, מצטיירת גם בנאומו הראשון של משה, המציין: יום אשר עמדת לפני ד' אלהיך בחרב (ד', י) ... וידבר ד' אליכם מתוך האש – קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ר ִ אים זולתי קול (שם, יב). משה מדגיש: לא שמעתם את דברי-ד' (=עשרת הדברות). רק, לאחר מכן, בעקבות טקס הברית למחרת: ויגד לכם (באמצעותי) את בריתו, אשר צוה אתכם לעשות, ('הברית'=) עשרת הדברים; ויכתבם על שני לחות אבנים (שם, יג) – לוח אחד – מטעם העם, (הנַסל) ולוח אחד מטעם אלהים (האדון). על כל לוח כתובים ''עשרת הדברים".

---

14. ראה ביאור רמב"ן על-אתר: "והם אמרו נעשה כל דברי ד' אשר צוה אותנו ב"עשרת הדברות".
וראה נ' ארטז, "כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום – מהי? כל התורה הזאת (דברים כ"ז, א, ג) – מהם?", **שאנן, ג'**, תשנ"ז, עמ' 15-25.

15. השווה מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים, תשי"ד, עמ' 218.
וראה הרב יוסף קאפח, **פירוש רבינו סעדיה גאון על התורה**, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 3. ושם הערה 2.

16. ראה ארטז, **שם**, הערה 12. דר' מ' מרגליות, עפ"י מדרשים קדומים ועל-יסוד נוהג כריתת הברית במזרח העתיק, טוען כי "שני לוחות הברית" מייצגים את שני עותקי "עשרת הדברים" – כנוהג המקובל בעמים בעת העתיקה (מצרים, חיתים וכד').

בנאומו השני שוב מציין משה: את (עשרת) הדברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל – קול גדול (אתם שומעים)[17] ולא יסף (תוכן משמעותי). (רק לאחר-מכן בעקבות טקס הברית) – ויכתבם (בתוכן ובמשמעות) על שני לחות אבנים (=שני לוחות הברית) – ויתנם אלי (שם,יט).

'הקול' האלוהי ששמע העם הוא 'דיבורו' של האל, דהיינו התגלותו,[18] כפי שחוזר משה ומבאר: השמע עם ק ו ל אלהים מדבר (=מתגלה) מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי (ד', לג) ... מן השמים השמיעך את ק ֹל ו ליסרך, ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, ודבריו שמעת מתוך האש (שם, לו). ואלה גם דברי העם: כי מי כל בשר אשר שמע ק ו ל אלהים חיים מדבר (=מתגלה) מתוך האש כמנו – ויחי (ה', כב).

משה – מפורש יותר מן המוצע בדרמה – מבקש להעביר לדור הבנים את ההתרחשות נוראת ההוד שחווה העם במעמד הר סיני: פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך – והודעתם לבניך ולבני בניך... אשר ילמדון ליראה אתי... ואת בניהם ילמדון (ד', ט-י). ד' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב. לא את אבתינו כרת ד' את הברית הזאת, כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים (ה', ב-ג). מי יתן, והיה לבבם זה להם ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים – למען ייטב להם ולבניהם לעלם (ה', כו). במיוחד מדגיש משה: פן תשכחו את ברית ד' אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל... כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני ד' אלהיך להכעיסו (ד', כג-כה).

לחרדה זו של משה מפני עשיית פסל תמונת כל – לדמות את האלהים – אין זכר בדרמה עצמה. ברם אזכור לעניין זה מצוי בקטע הנוסף שבין המערכה השנייה והשלישית: ויאמר ד' אל משה כה תאמר אל בני ישראל: א ת ם ר א י ת ם,[19] כי מן השמים דברתי עמכם – לא תעשון אתי אלהי כסף; ואלהי זהב לא תעשו לכם – לשם ד'! (כ', יט-כ). יצויין: משה (בדברים) נושא את דבריו שנים רבות לאחר חטא העגל, שאירע אך ארבעים יום לאחר עלותו אל ההר; וזאת – בסמוך לאחר האירוע בבעל-פעור: עיניכם הראות את אשר עשה ד' בבעל פעור, כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור (כמו אחר העגל), השמידו ד' אלהיך מקרבך (ד', ג). משה, הדובר אל מי שעשויים להיפגש, בקרוב, עם התרבות האלילית של ארץ כנען, חוזר ומבליט את העדר תמונת האלהים במעמד הר סיני; ומכאן האיסור לסמלו בכל צורה שהיא, והאזהרה שלא לעובדו בכל דרך המגשימה את דמותו. עניין זה אינו תופס מקום בדרמה, שעניינה, כאמור, הגילוי האלוהי (מעמד הר סיני), שבמרכזו: האמונה בשליחות משה כנביא (מתווך) – מי שכרת את הברית בין האל ובין העם. לפיכך מוטיב הירידה מן ההר מובלט בספר שמות, ואילו מוטיב האש היורדת מן השמים מודגש בספר דברים.[20]

---

17. כדבריו בסמוך: ויהי כשמעכם את ה ק ו ל מתוך החשך וההר בער באש ותקרבון אלי וגו' (ה', כ).
18. "דָּבָר" במשמעות של גילוי אלוהי מצוי במקרא כגון: ויהי ביום ד ב ר ד' אל משה בארץ מצרים (שמות ו', כח); תחלת ד ב ר ד' בהושע (הושע א', ב) ועוד. מכאן לשון חכמים "עשרת הדברות" – "דבר" ביחיד. ללמדך: "עשרת הדברים", בלבד, בגילוי אלוהי נאמרו. ראה מאיר גרובר, "שינוי השם של 'עשרת הדברים'", **בית מקרא**, תשרי-כסלו תשמ"ב, עמ' 16-21. שינוי השם מ"עשרת הדברים" ל"עשרת הדברות" נעשה מפני "תרעמת המינין".
19. מעניינת ההקבלה ללשון הפתיחה: כה תאמר... ותגד לבני ישראל: א ת ם ר א י ת ם אשר עשיתי למצרים (שמות י"ט, ג-ד).
20. ראה ישראל רוזנסון, "מעמד ועוד מעמד, משמעות ועוד משמעות", **הצופה**, ה' סיון תשס"א (27.5.01).

מבנה הדרמה

מעמד הר סיני

בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם

(שמות י"ט, א-כ', יח; כ"ד, א-יח)

(י"ט, א-טו) מערכה ראשונה: ההכנות לקראת המעמד

– משה המתווך בין האל ובין העם מטעם ד' –

(א-ב) פתיחה: הזמן והמקום

בחדש השלישי... ויחן שם ישראל נגד ההר.

(ג-ו) תמונה א': משה כמתווך מצטווה להציע לעם את תנאי הברית עם האל

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש

(ז-ח1) תמונה ב': העם מקבל את תנאי הברית

כל אשר דבר ד' נעשה

(ח2–ט1) תמונה ג': האל חושף את תכלית המעמד

השיא: בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם

(ט2-י"ג) תמונה ד': משה מצטווה להכין את העם לקראת הגילוי האלוהי

השמרו לכם (מ)עלות בהר... כל הנגע בהר מות יומת.

(י"ד-ט"ו) תמונה ה': משה מכין את העם – מוסיף ומצווה:

לשל˙שת ימים – אל תגשו אל אשה.

(י"ט, ט"ז-כ', יח) מערכה שנייה: שיא המעמד – הגילוי האלוהי

– משה המתווך בין העם ובין האל מטעם העם –

(ט"ז) פתיחה: הזמן והמקום

ויהי ביום השלישי... ויהי ק˙ל˙ת וברקים וענן כבד על ההר

(י"ז-י"ט) תמונה א': העם, הניצב נחרד בתחתית ההר, נדהם:

משה ידבר, והאלהים יעננו בקול.

(כ-כד) <u>תמונה ב'</u>: משה שב ומצטווה להתרות בעם:

פן יהרסו אל ד' לראות, ונפל ממנו רב.

(י"ט, כה-כ', יד) <u>תמונה ג'</u>: האל מתגלה אל העם המוזהר ועומד נחרד

<u>השיא:</u> וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר

(טו-יז) <u>תמונה ד'</u>: העם, הנחרד מן הגילוי האלוהי, מבקש את תיווכו של משה

דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות

(יח) <u>תמונה ה'</u>: משה נעתר לבקשת העם להיות מתווך

ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים

(כ"ד, א-יח) <u>מערכה שלישית</u>: כריתת הברית בעקבות המעמד
– משה מתווך מטעם שני הצדדים: האל והעם –

(א-ב) <u>פתיחה</u>: הזמן והמקום
לאחר שונגש משה (אל הערפל אשר שם האלהים) לבדו אל (הר) ד'

(ג-ד1) <u>תמונה א'</u>: העם שב ומתחייב לקיים את דברי ד'

ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ד'– נעשה.

(ד2-ח) <u>תמונה ב'</u>: משה כמתווך כורת ברית בין האל ובין העם

ויקח ספר הברית... ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע.

(ט-יא) <u>תמונה ג'</u>: נציגי העם זוכים לראיון עם האלהים

<u>השיא:</u> ויראו את אלהי ישראל... ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.

(יב-יד) <u>תמונה ד'</u>: משה מצטווה לעלות אל ההר ולקבל את לוחות הברית

ואל הזקנים (כבר) אמר: שבו לכם בזה עד אשר נשוב אליכם.

(טו-טז) <u>תמונה ה'</u>: משה מוזמן אל תוך הענן – שכינת כבוד ד'

ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן.

(יז-יח) <u>סיום</u>: כבוד ד' על ההר נמשך, בעוד משה נעלם בענן

ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה.

<u>הארה</u>: כל מערכה פותחת בתאור הזמן והמקום.
שיאה של כל מערכה בתמונה השלישית.
התמונות מתחלפות, לסרוגין, משה – העם – האל.

מעמד הר סיני – דרמה במבנה קלימטי

הסיפור בשמות המגולל את האירוע המכונן ('המיתוס') של מעמד הר סיני,[21] ערוך, על-פי הצעתנו, כדרמה במבנה קלימטי.[22] בהתאם להגדרתה זו, הדרמה שלפנינו מצומצמת בזמן: כמה ימים רצופים; מצומצמת במקום: לרגלי הר-סיני. 'גיבורי' הדרמה – מועטים: 'העם' ונציגיו; אלהים ונציגו משה. קו-העלילה ליניארי ובו עלילות-משנה בשלוש מערכות.

כמאפיין את הדרמה: העם, שאינו יודע את שעומד להתרחש בכל אחת מן המערכות, מצוי במתח מתמשך. הקונפליקט בין העם ובין אלהים מתבטא בפער הציפיות מן האירוע: העם, המושרש בתרבות האלילית של מצרים, מבקש לראות את האל בגופו ובעצמו; או, לחלופין, לשמוע את דברו במפורש – זאת כדי להאמין במציאותו. ואילו אלהים, בהתגלות מדהימה, שולל תוחלת זו: כי לא יראני האדם וחי.[23] במקומה מציב האל את האמונה ב נ ב י א, כשליח האלהים; כדרך שמשה מתפקד לאורך הדרמה כולה. בסיומה שוללת הדרמה גם את התוחלת ('הפאגנית') של העם להגיע אל ה'התמזגות' עם האל ב'סעודה משותפת'.

הסיפור כדרמה, 'המומחזת' ע"י קריין מיומן, 'המשַחק' את תפקיד ה'גיבורים' לסירוגין – אפשר בטקס בחג מתן-תורה[24] – מביא את המאזינים להזדהות עם התהליך הנפשי המורכב, שעובר העם לרגלי הר סיני. העם מצפה לראות את האלהים יורד בדמות מוחשית, והוא משמיע את דברו אל הקהל הנאסף לכרות עמו ברית על דרך הסעודה המשותפת. תחת זאת נחרד העם, עם בוקר, מהתפרצות געשית פתאומית. העם נסוג לאחור, ואילו משה האיש, לתדהמתם, עולה בהר ויורד הימנו – בלא כל פגע – שלא כאחד האדם. בהופעה מופלאה זו היה משה בעיני העם ל'איש-אלהים'. לפיכך מתבקש משה על-ידי העם להיות מתווך בינו ובין האל. במעמדו זה משמיע משה לעם את עשרת הדברים; ולאחר שכתב אותם על שני לוחות אבנים, כורת ברית בין העם ובין האלהים.

---

21. מקביל, בחשיבות, לאירוע המכונן ('המיתוס') של יציאת-מצרים.
22. ראה E. Wilson, **The Theatre Experience**, New York 1976 p. 128-129.
ראה אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 422.
23. שמות ל"ג, כ.
24. ראה שמות, **עולם התנ"ך**, תל אביב, 1993, עמ' 114-115. ובמפורט: משה ויינפלד, **עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה**, תל-אביב, 2001, עמ' 101-118.

הדרמה בפעולה

(י"ט, א-טו) <u>מערכה ראשונה</u>: ההכנות לקראת המעמד

– משה המתווך בין האל ובין העם מטעם ד' –

(א-ב) <u>פתיחה</u>: הזמן והמקום

תמונת הפתיחה נותנת לנו את הרקע ההכרחי להבנת המעמד. הזמן: ב(ראש ה)חדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, לאחר מסע מפרך של חדש ימים ומחצה במדבר[25] (שלש אזכרות בכתוב אחד:) ביום הזה באו מ ד ב ר סיני (לאחר ש) ויסעו מרפידים (המלחמה בעמלק) ויבאו מ ד ב ר סיני – ויחנו ב מ ד ב ר. המקום המדוייק: ויחן ש ם ישראל נ ג ד (קרוב; לנוכח ממול) ההר (נורא ההוד) אשר שם האלהים. האווירה: דממת המדבר. השקט שלפני הסערה ביום השלישי הסמוך (פתח המערכה השנייה).

(ג-ו) <u>תמונה א'</u>: משה כמתווך מצטווה להציע לעם את תנאי הברית עם האל

בעוד המוני העם נערכים לחנייה ממושכת נגד ההר – השכם בבקר למחרת – ומשה (כבר) ע ל ה אל (הערפל אשר שם)[26] האלהים. (אותה שעה) ויקרא אליו ד' (הזמינו אליו)[27] מן ההר לאמר (בלשון של נביא שליח):[28] כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. א ת ם ר א י ת ם (השכלתם להבין)[29] אשר עשיתי למצרים (עד אשר) ואשא אתכם על כנפי נשרים – ואבא אתכם אלי (אל ההר) – כדברי האל למשה במעמד הסנה (ג',יב): וזה לך האות כי אנכי שלחתיך: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. מכאן – ההצעה העומדת לבחירת העם: ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי – (הריני מבטיחכם – מצדי) והייתם לי סגלה (= המובחר) מכל העמים – כי לי כל (עמי) הארץ. (זאת בתנאי ש)ואתם תהיו לי ממלכת כהנים (אנשי-מופת) וגוי קדוש (מיוחד בהתנהלותו). – אלה הדברים אשר תדבר (בשליחותי) אל בני ישראל (הנבחרים).

(ז-ח1) <u>תמונה ב'</u>: העם מקבל את תנאי הברית

שוב אנו למרגלות ההר. ויבא משה (מן ההר), ויקרא (הזמין) לזקני העם, וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ד': (כה תאמר... ועתה אם ... ואתם תהיו לי...). ויענו (בקול רם) כל העם יחדו (כל יחיד ויחיד

---

25. ראה נספח ב': מפת יציאת מצרים. מסע בני ישראל ממצרים דרך המדבר – ים סוף, בציר הדרומי, ממפרץ סואץ למפרץ אילת מזרחה; ומשם – צפונה אל מדבר סיני.
26. על-פי הכתוב המקביל בסיום המעמד: ויעמד העם מ ר ח ֹ ק, ומשה נגש אל הערפל אשר ש ם האלהים (כ', יח).
ראה נספח א': מבנה כיאסטי – מערכה ראשונה ושנייה.
27. השווה להלן י"ט, ג; כ"ד, טז; וכן ויקרא א', א.
28. ראה, קאסוטו, **שם**, עמ' 156.
29. השווה להלן כ', יט: כה תאמר אל בני ישראל: א ת ם ר א י ת ם, כי מן השמים דברתי עמכם.

– כמתחייב בעת כריתת ברית); ויאמרו (מתחייבים:) כל אשר דבר ד' נעשה. דהיינו: מקבלים מראש את תנאי הברית.

(ח2-ט1) <u>תמונה ג'</u>: האל חושף את תכלית המעמד

התמונה חוזרת אל מרומי ההר. משה שרוי בציפיה להיענות האל לכרות ברית עם העם: וישב משה את דברי העם אל ד'. תחת זאת מגלה לו האל את המטרה הנסתרת, והיא המהותית לכל המעמד (שיא המערכה הראשונה): ויאמר ד' אל משה: הנה אנכי בא א ל י ך (הגילוי האלוהי הנו ל מ ע נ ך) – בעב הענן (= ענן כבד) – בעבור (תכליתו אינה אלא למען) ישמע העם **ב**דברי עמך (שמיעה שלא בנוכחות ישירה);[30] (וכתוצאה מן הגילוי) וגם (אכן) בך יאמינו[31] (כנביא-שליח) לעולם.

(ט2-יג) <u>תמונה ד'</u>: משה מצטווה להכין את העם לקראת הגילוי האלוהי

אנו עדיין בערפל על ההר; ומשה עודנו ניצב בציפיה למענה האלוהי – ויגד משה את דברי העם אל ד'[32] – מבקש לברר, כיצד תיכרת הברית עם העם. בתשובתו אין האל מגלה לעם את המטרה הנסתרת של המעמד, כפי שהובהרה למשה בתמונה הקודמת. העם מצטווה להתכונן לקראת הגילוי האלוהי על ההר בלא שייאמר לו כיצד. ויאמר ד' אל משה לך אל העם וקדשתם (הכן אותם לקראת הגילוי האלוהי) היום ומחר – וכבסו שמל֗תם – והיו נכ֗נים ליום השלישי, כי ביום השלישי י ר ד ד' לעיני כל העם (בעב הענן – כאמור למשה לעיל) על הר סיני. (זאת – ועוד:) והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם (מ)עלות[33] בהר ונגע בקצהו. כל הנגע בהר מות יומת. לא תגע בו יד, כי סקל יסקל או ירה יירה – אם בהמה אם איש לא יחיה. (רק) במשך היבל (= בהשמע קול השופר – בסיום המעמד) המה יעלו בהר. המטרה: להרחיק את העם – ההוויה האנושית מן ההר – ההוויה האלוהית הנוראה. זאת, כאמור, במקבילה הכיאסטית (תמונה ב' במערכה השנייה): לא יוכל העם לעלות אל הר סיני ... הגבל את ההר וקדשתו (כג) (נספח א').

(יד-טו) <u>תמונה ה'</u>: משה מכין את העם מוסיף ומצווה

שוב ו י ר ד משה מן ההר אל העם; וכמצווה: ויקדש את העם – הכינם לקראת המעמד,כמו במקבילה הכיאסטית (נספח א'): ויוצא משה את העם לקראת האלהים...(י"ט, יז). משה אינו מסתפק בצו האלוהי ויכבסו שמל֗תם אלא מוסיף מטעמו: ויאמר אל העם: היו נכ֗נים (לגילוי האלוהי – עם שאתם מקפידים) לשלושת ימים (עד האירוע) אל תגשו אל אשה. עם זאת לא נמסר, שמשה מזהיר את העם מפני כל ניסיון

---

30. השווה בראשית כ"ז, ה: ורבקה ש מ ע ת **ב**דבר יצחק אל עשו בנו. היא שומעת את ה ק ו ל בלבד, אך אינה נוכחת בעת הדיבור; ולפיכך רק משערת מה נאמר בין האב ובנו. ראה אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 61 הערה 12.
31. השווה שמות י"ד, לא: ויראו העם את ד' – ויאמינו בד' ובמשה עבדו.
32. על דרך זו אנו מבארים את החזרה על הכתוב בפתח התמונה הקודמת: וישב משה את דברי העם אל ד'. רק בפתח התמונה הנוכחית מתייחס האל אל דברי העם.
33. כפלנו את המם מסוף המילה לכם.

לעלות בהר – כדברי ד' בתמונה הקודמת. לפיכך, שב האל ומבקש ממשה להזהיר את העם (בתמונה ב', במערכה השנייה): פן יהרסו אל ד' לראות ונפל ממנו רב. וזאת הוא אכן עושה (בראשית תמונה ג' בסמוך): וירד משה אל העם (להזהירם).

בסוף המערכה הראשונה – כמאפיין את הדרמה – העם ב מ ת ח: כיצד יתגלה אלהים ביום השלישי?

(יט,טז-כ',יח) <u>מערכה שנייה</u>: שיא המעמד – הגילוי האלוהי

– משה המתווך בין העם ובין האל מטעם העם –

(טז) <u>פתיחה</u>: הזמן והמקום

המערכה הראשונה נפתחה ועמדה בסימן דממת המדבר. המערכה השנייה נפתחת ועומדת בסימן רעש האדמה: ויהי ביום השלישי (מקביל אל בחדש השלישי לעיל) – בהיות הבקר – ויהי ק֫ל֥ת וברקים וענן כבד (מקביל אל בעב הענן [ט] שנאמר, לעיל, למשה) על ההר וקל שופר (משב-רוח קולני) חזק מאד – ויחרד כל העם אשר (מצוי עדיין) במחנה (למרגלות ההר).

(יז-יט) <u>תמונה א'</u>: העם, הניצב נחרד בתחתית ההר, נדהם:

השכם בבקר – מופתע בעצמו מן התופעה – ויוצא משה את העם (הנחרד) לקראת (המפגש עם) האלהים (הנורא) – מן המחנה (הערוך כנגד ההר) – ויתיצבו (קרוב יותר) בתחתית ההר. אותה שעה חזו במראה, שאמור להיות התגלות האלהים: והר סיני (בחינת הדום לרגלי האל) עשן כלו (=ענן כבד), מפני אשר (כבר) ירד עליו ד' באש (? פֶּרֶץ לבה מלוע ההר) – ויעל עשנו (= הענן) כעשן הכבשן (בעוד ש) ויחרד (נזדעזע) כל ההר מאד. (אותה שעה) ויהי קול השפר (משב רוח קולני פורץ מבין ההרים) הולך וחזק מאד – משה נפרד עתה מן העם ועולה "לקראת האלהים". אחר זמן-מה נדמה לעם כי: משה ידבר (בעוד) והאלהים יעננו[34] בקול (חזק) – בקול ולא בדיבור.[35]

(כ-כד) <u>תמונה ב'</u>: משה שב ומצטווה להתרות בעם

בעוד התופעה הגעשית נמשכת – וירד ד' על הר סיני (לעיל באש) אל (= על) ראש ההר (? הלוע הוולקני) – ויקרא (הזמין) ד' למשה (ממקומו במעלה ההר – תמונה א') אל ראש ההר. ויעל משה (אל הערפל אשר שם האלהים – להלן תמונה ה') – ויאמר ד' אל משה (שב ומזהיר:) רד העד בעם פן (שלא) יהרסו (לבל יתפרצו באקסטזה דתית) אל ד' לראות (את דמותו – כביכול) – ונפל ממנו רב. וגם (אפילו)

---

34. ענה, כאן, במשמעות של קול ענות (= קול חזק: שמות ל"ב, יח). ראה כיצד תרגם כאן אונקלוס: "ומן קדם ד' מתעני ליה בקל". ראה א' אבן שושן, המלון החדש, ירושלים 1973, עמ"ה 3. קרא בקול, השמיע.

35. השווה שמות, **דעת מקרא,** עמ' שע"א: "וסתם הכתוב ולא פרש, מה דבר משה ומה ענה אותו האלהים בקול".

הכהנים (זקני ישראל, ואולי הבכורות)[36] הנגשים (הרשאים לגשת) אל ד' – (הפעם) יתקדשו (יפרשו – יתרחקו מן האלוהי-הנורא) – פן יפרץ בהם (חרי אף) ד'.[37]

משה, שלא עמד על חומרת אזהרת ד' (כפי שראינו בסיום המערכה הראשונה), מתנצל: ויאמר משה אל ד': לא יוכל העם (המוזהר) לעלות אל הר סיני (לראות את האלהים), כי אתה (כבר) העד·תָּה בנו לאמר: הגבל את העם וקדשתו. ואף על-פי כן שב האל ומזהיר. ויאמר אליו ד' (בדחיפות): לך רד ועלית אתה ואהרן עמך, (ואילו) והכהנים (זקני ישראל – על-פי המקבילה כ"ד, א) והעם אל יהרסו (יעיזו לפרוץ) לעלות אל ד' (לראותו) – פן יפרץ בם (חרון אף ד')[38].

(י"ט, כה-כ', יד) <u>תמונה ג'</u>: האל מתגלה אל העם המוזהר ועומד

בעוד התופעה הגעשית נמשכת (ו י ר ד ' על הר סיני אל ראש ההר – **בפתח תמונה ב'**) – ו י ר ד משה אל העם (בשנית – ראה בפתיחת תמונה ה' במערכה הראשונה) – ויאמר אלהם (את דברי האזהרה הנשנים של האל: פן יהרסו אל ד' לראות – ונפל ממנו רב).

וכך, שעה שנתרחק משה מן ההר – והוא עם העם למרגלות ההר (זאת, כמסתבר, בכוונת מכוון מאת האל) – בעוד (התחלת התמונה הבאה: וכל העם ר·אים את הקולת ואת הלפידִם ואת קול השפר ואת ההר עשן), – בו בעת: וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר – בלא ציון הממוען: משה או העם. אפשר בא לומר: עשרת הדברים – כדיבור אלוהי – לא נשמעו – לא על-ידי משה ולא על-ידי העם.[39] נראה, כי הצעת פרטי עשרת הדברות (כ', א-יד), בתמונה המרכזית של המערכה (ג'), באה להציב את האירוע כשיא המערכה השנייה.

(טו-יז) <u>תמונה ד'</u>: העם הנחרד מן הגילוי האלוהי מבקש את תיווכו של משה

שעה שהאל משמיע, בדיבורו (דהיינו בהתגלותו), את עשרת הדברות – וכל העם (אינם אלא) ר·אים את הקול·ת ואת הלפידִם (= הברקים) ואת קול הש·פר (= הרוח הנושבת בעוצמה) ואת ההר עשן (בענן כבד) – וירא העם (את הגילוי האלוהי הנורא) – וינעו (בחרדה) ויעמדו מרח·ק (מן ההר) – יתר על שנצטוו על-ידי משה. אותה שעה ויאמרו אל משה (הנצב עמם בתחתית ההר): – דבר אתה עמנו (כמתווך) ונשמעה – ואל ידבר עמנו (ישירות) אלהים (נורא-ההוד) – פן נמות.

משה מנסה להרגיע את העם הנחרד: ויאמר משה אל העם: אל ת י ר א ו (מן הנורא האלוהי כהתגלותו לפניכם), כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים (בעב הענן). מהות הניסיון מסתברת מן המשפט המבאר

---

36. ראה המקבילה של זקני ישראל (כ"ד, א) אל הכהנים (י"ט, כד).
וראה קאסוטו, **שם**, עמ' 161.

37. השווה פרץ עזה: שמ"ב ו', ז-ח.

38. ראה פתרון אחר לבעיית הכפילות של אזהרת ד' שלא לעלות בהר: א' אלדר, "מעמד הר סיני והגבלותיו", **מגדים, לו**, תשרי תשס"ג, עמ' 9-23.

39. השווה רמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני סוף פרק ל"ב ופתיחת פרק ל"ג.

בסמוך: ובעבור[40] תהיה י ר א ת ו (של הגילוי האלוהי) על פניכם – לבלתי תחטאו – בבקשכם לראות את דמות האלוהים; או אם שבדעתכם לסמלו בכל צורה שהיא, כמבואר להלן (יט-כ): אתם ר א י ת ם כי מן השמים דברתי עמכם – לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. ניסיון זה מבואר ביתר פירוט – כפי שכבר ציינו – בנאומו של משה (דברים ד', י-כד) ... אשר ילמדון ל י ר א ה א֑תי... כי לא ר א י ת ם כל תמונה ביום דבר ד' אליכם בח֑רב מתוך האש. פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל...

(יח) <u>תמונה ה'</u>: משה נעתר לבקשת העם

משה נענה לבקשת העם לשמש מתווך בינו לבין האל. ולפיכך בעוד שויעמד העם מרחק – ומשה נגש (נתקרב כשליח-העם) אל הערפל (= ענן כבד) אשר שם האלהים (נורא ההוד).

המערכה מסתיימת בציפיית העם למילוי שליחות משה:[41] הבאת דברי-ד' – הם הם פרטי הברית.

(כ"ד,א-יח) <u>מערכה שלישית</u>: כריתת הברית בעקבות המעמד

– משה מתווך מטעם שני הצדדים: האל והעם –

ואכן משה עושה את השליחות: עולה אל ההר (אל הערפל) וחוזר אל העם (שבתחתית ההר) – כמתואר בפתח המערכה השלישית (תמונה א'): ויב֑א משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים. דברי ד' מתייחסים לעשרת הדברים, המפורטים במערכה השנייה תמונה ג'; ואפשר גם לדברי ד' אל משה: אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ... מזבח אדמה תעשה לי...[42] – קטע זה, מובא בסיום 'הפרשה', לאחר המערכה השנייה (כ', יט-כג). בהמשך, בראש 'הפרשה' הבאה, מובאים ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (פרקים כ"א-כ"ג) – אשר אליהם מתייחס, כמסתבר, האמור לעיל: ואת כל המשפטים.

המערכה השלישית, על-פי הצעתנו, מובאת בסוף 'הפרשה' (פרק כ"ד). משום כך מתחייבים בפתיחתה – דברי קישור אל המערכה השנייה לאחר הסטייה הגדולה.

(כ"ד, א-ב) <u>פתיחה</u>: דברי קישור – הזמן והמקום

לשון הדברים מצביעה על התייחסות עניינית אל האמור במערכה השנייה:[43] ואל משה (כבר) אמר[44]

---

40. ו' הביאור – במשמעות של 'דהיינו'.
41. מתח, בדומה, ראינו בסוף המערכה הראשונה: הציפייה להתגלות האל ביום השלישי. המתח, הוא, כאמור, ממאפייני הדרמה.
42. המתייחסים, לפי ביאורנו לעיל, לדברי משה אל העם בתמונה ד' (כ', יז): ... ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו – בעשיית פסל לשם ד'; ותהיו מסתפקים במזבח אדמה.
43. בדרך זו נראה לנו לפרש מחלוקת פרשנית קדומה (אצל ראשונים ואחרונים): אימתי נאמרה פרשה זו.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

ע ל ה אל ד' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל – והשתחויתם מ ר ח ֹ ק (השווה לסוף תמונה ב'):
ויאמר אליו ד': לך רד ו ע ל י ת אתה ואהרן עמך והכהנים והעם א ל יהרסו ל ע ל ו ת אל ד' פן יפרץ בם). ו נ ג ש משה לבדו (השווה לסוף תמונה ה': ומשה נ ג ש אל הערפל אשר שם האלהים); והם (חוזר אל זקני ישראל) לא יגשו והעם לא י ע ל ו עמו (מקביל לאמור: אל יהרסו לעלות – בתמונה ב').

רוצה לומר: אירועי המערכה השלישית באים בעקבות עליית משה אל ההר, כשליח העם, לקבל בשמם את תנאי הברית (עשרת הדברים); דהיינו ביום שלמחרת: הרביעי לחדש השלישי. – המקום, כמצויין להלן בתמונה ב', תחת ההר.

(ג-ד1) תמונה א': העם שב ומתחייב לקיים את דברי-ד'

ואכן (השווה פתיחת תמונה ה' במערכה הראשונה: וירד משה מן ההר אל העם) – ויבא משה (אל תחת ההר) ויספר לעם את כל דברי ד' (דהיינו עשרת הדברים לעיל כ', א-יד. וראה דברים ה', יט: את הדברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש)[45] ואת כל המשפטים (פרשת משפטים, לעיל כ"א, א-כ"ג, יט).

משסיים משה להציע לפני העם את פרטי הברית – ויען (בנשיאת קול טקסית) כל העם, קול אחד (בהסכמה כללית), ויאמרו (מתחייבים ומקבלים על עצמם): כל הדברים (דברי-ד' בצירוף המשפטים) אשר דבר ד' – נעשה! (מקביל להתחייבות, העקרונית, בתמונה ב' שבמערכה הראשונה: ויענו כל העם יחדו ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה).

עתה, כנוהג המקובל בעת כריתת ברית, מעלה משה את הדברים על 'ספר'; מן הסתם: 'לוח אבן':[46] ויכתב (= חקק)[47] משה את כל דברי ד' (= עשרת הדברים)[48] על 'הלוח' האחד (מ"שני לוחות הברית"), 'ספר' ההתחייבות של העם.[49]

בזאת נסתיים האירוע, שבו שמע העם את פרטי הברית וקיבל על עצמו לקיימם. כריתת הברית עם האל תתבצע אך למחרת היום.

(ד2-ח) תמונה ב': משה כמתווך כורת ברית בין האל ובין העם

---

44. צורת עבר מוקדם (Past Perfect) ראה רש"י לבראשית ד', א: והאדם ידע – כבר קודם העניין של מעלה, וכן שם כ"א, א: וה' פקד את שרה ועוד.

45. כביאור הרמב"ן על-אתר: "והם אמרו נעשה כל דברי ה', אשר צוה אותנו בעשרת הדברות". ואפשר שלכך כיוון רבינו סעדיה גאון, בפירושו על התורה (תרגם והעיר י' קאפח), ירושלים, תשמ"ד, עמ' צ'. מובא בהערה 11, במאמר של ארנרט, ראה הערה 14 לעיל. והשווה ביאור קאסוטו, **שם**, עמ' 217.

46. ראה הערה 54 להלן: שלושה עניינים בטקס הברית בין האל ובין העם. וראה **אנציקלופדיה מקראית**, בערכים: "ברית", "לוחות הברית", "ספר" (כתובת החקוקה באבן). **האנציקלופדיה של התנ"ך**, בערך "ברית". **האנציקלופדיה הישראלית לתנ"ך**, בערך "ברית".

47. ראה צ' רדי, ח' רבין, **המלון החדש לתנ"ך**, ירושלים, 1989, "כתב" 2. חקק, חרת על אבן. על דרך האמור: ו ה מ כ ת ב מכתב אלהים הוא, חרות על הלוחות (שמות ל"ב, טז).

48 . נראה לנו להסמיך את פתיחת פסוק ד' – ויכתב משה – אל פסוק ג'; ולא אל פסוק ד', האמור להיפתח, על-פי הצעתנו, בכתוב: וישכם בבקר.

49. ראה הערה 16 לעיל.

ברצף הזמנים התמונה פותחת ביום החמישי לחדש השלישי.[50] וישכם (משה) בבקר ויבן מזבח (כמייצג את האל בעת כריתת הברית) ת ח ת ה ה ר; ושתים עשרה מצבה (כמייצגות) לשנים עשר שבטי ישראל. ולאחר שוישלח את נערי בני ישראל (= זאטוטי = אצילי = זקני ישראל)[51] – ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים, לד', פרים[52] – (נגש משה, כמתווך, לערוך את טקס הברית בין העם ובין אלהים): ו י ק ח משה חצי הדם (לצרך העם) ושם באגנת (לשימוש מאוחר יותר); ו(אילו) חצי הדם (האחר) זרק (מיד) על המזבח (לצורך גבוה). בינתיים: ו י ק ח (את) ספר הברית (= עשרת הדברים) ויקרא באזני העם ויאמרו (שבו וקבלו על עצמם): כל אשר דבר ד' – נעשה ונשמע (=כל הדברים אשר דבר ד' נעשה – בתמונה א' לעיל). אותה שעה: ו י ק ח משה את הדם (מן האגנות) ויזרק על (המצבות המייצגות את) העם.[53] ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם – על כל הדברים האלה (= עשרת הדברים = ספר הברית).

נמצא, כי 'ברית הדמים' שערך משה, כמתווך, מחייבת את שני הצדדים; כאמור בפתיחת הדרמה (מערכה ראשונה תמונה א'): ועתה אם ... ושמרתם את ב ר י ת י – והייתם לי סגלה מכל העמים ... (בתנאי) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. משה בנאומו השני מוסיף ומבאר: לא את אבתינו כרת ד' את הברית הזאת, כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים (ה', ג).

(ט-יא) <u>תמונה ג'</u>: נציגי העם זוכים לראיון עם האלהים

המערכה השלישית (כמו קודמותיה) מגיעה אל שיאה בתמונה מרכזית (ג'): נציגי העם בלבד זוכים 'לראות' את האלהים, זאת, לאחר שנטלו חלק ב'סעודה המשותפת' עמו, כחלק מטקס הברית,[54] – כמתואר בתמונה הקודמת: וישלח את נ ע ר י בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו ז ב ח י ם שלמים – לד' – פרים – מקביל אל האמור, להלן, בסוף התמונה דנן: ואל א צ י ל י בני ישראל לא שלח ידו – ויחזו את האלהים (לאחר ש) ויאכלו (מן ה ז ב ח י ם) וישתו.

תמונת הראיון האלוהי (תמונה ג') מתוארת, בזהירות רבה, כמחזה נבואי.[55] ו י ע ל (מתחת ההר) משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ו י ר א ו (על ההר) את (כבוד) אלהי ישראל (כאשר) ותחת

---

50. ראה האמור בפתיחת המערכה השלישית: משה עולה אל ההר כשליח העם – ביום שלמחרת – הרביעי לחדש השלישי. וראה רש"י על-אתר, דבור-המתחיל: וישכם בבקר – בחמשה בסיון.

51. ראה ב' הלוי עפשטיין, **תורה תמימה,** ספר שמות, על-אתר, והערה ב' שם. וראה תמונה ג' בסמוך (ט-יא): שבעים מזקני ישראל = אצילי בני ישראל.

52. השווה האמור בטקס הברית בימי יהושע (ח', לא) ...ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים. אפשר שיש לקרוא כאן: ע"ד מקרא מסורס: ויעלו עלת – לד' – (לצורך גבוה).ויזבחו שלמים (לצורך העם) – פרים. וע' במפורט בפירוש עמוס חכם על-אתר.

53. ראה קאסוטו, **שם,** עמ' 218:" אולי על המצבות המייצגות את שנים עשר שבטי ישראל".

54. ראה הערה 14, אררט, כל המצוה... מהי... , **שאנן, ג',** תשנ"ז, הטבלה בעמ' 17: טקס הברית כלל שלושה עניינים נפרדים הקשורים זה בזה:
א. (1) הקמת אבנים (מצבה). (2) עליהן ייכתבו דברי-ד' הם דברי-הברית.
ב. (3) בניית מזבח אבנים (שלמות) (4) עליו יועלו עולות (לצורך גבוה) וזבחי שלמים (לצורך העם).
ג. (5) טקס הברית – הקריאה והקבלה; ולסיום (6) כריתת הברית בסעודה משותפת.

55. ראה קאסוטו, **שם,** עמ' 219.

רגליו כמעשה לבנת (= לובן) הספיר, וכעצם (= מראה) השמים לט֯הר (= לזהר).[56] – נציגי העם לא ראו איפוא את 'דמות' האלהים אלא את גילוי 'כבודו' – במראה אלוהי מופלא: מעין אור זוהר לבן בהיר ונמשך. זאת – בשונה מגילוי כבוד ד' לעם (פתח המערכה השנייה): באש – ויעל עשנו כעשן הכבשן.

ואף שנתגלה אלהים לנציגי העם, הנאצלים, בגילוי ייחודי זה – לא זכו לשמוע את דברו בחינת 'נביאים': ואל א צ י ל י בני ישראל (הנזכרים לעיל: משה אהרן נדב ואביהוא ושבעים מ ז ק נ י ישראל – ו י ר א ו את אלהי ישראל) – לא שלח ידו (לא נתנבאו;[57] אף ש) ו י ח ז ו את האלהים (אחר ש) ויאכלו (מן הזבחים) וישתו. הביטוי ויחזו את האלהים, לפי ביאורנו, בא לצמצם את משמעות הביטוי המקביל – ויראו את אלהי ישראל – ראייה בדרגה נמוכה של 'מחזה' בלבד.[58]

(יב-יד) <u>תמונה ד'</u>: משה מצטווה לעלות אל ההר ולקבל את לוחות הברית

בתמונה זו – בתחתית ההר – נפרד משה מזקני העם כמצויין להלן (ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם). זאת – בעקבות עלייתו החוזרת אל ההר, על מנת לקבל את העותק השני, מטעם האלהים, של "לוחות הברית": ויאמר ד' אל משה ע ל ה אלי ההרה (אל הערפל אשר שם האלהים – כאמור בסוף המערכה השנייה – כ', יח) – והיה שם (שהות זמן בלתי מוגדרת, שנתארכה עד כדי ארבעים יום) – ואתנה לך (מטעמי – הצד השני בברית) את לֻח֯ת האבן ו(דהיינו:) התורה והמצוה (=עשרת הדברות) אשר (כבר) כתבתי (= הכתבתי לך לחקוק על ספר הברית – העותק של הצד האחר – העם –) להור֯תם.

שימוש הלשון התורה והמצוה – הבא לתאר את תוכן דברי-ד' ("עשרת הדברים" בדברים ד', יג; י', ד), החרותים על "לוחות הברית", – מצוי בנאומו של משה (דברים ה', יט-ל), המתחיל בלשון: את הדברים האלה ("עשרת הדברים" המובאים בחלקו הראשון של פרק ה') דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגו'; ובסיום בא האזכור: והחֻקים והמשפטים (ו"ו של דהיינו – מבארת את שיש בעשרת הדברות) אשר תלמדם. ואכן כזו היא כותרת נאום המצוות שבסמוך (ו', א) וזאת המצוה (עשרת הדברות – הכוללים את) החקים והמשפטים אשר צוה ד' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה.[59]

שימוש לשון זה מובא גם בפרשת כריתת הברית עם הכניסה לארץ (דברים כ"ז, א, ג, ח): ויצו משה

---

56. לביאור זה של הכתוב ראה רבנו סעדיה גאון, **שם,** עמ' צ' והערה 8, 10.

57. ראה ח"י חמיאל "מקראות כפירושם" – עיונים בדרכי פרשנות המקרא (תדפיס מתוך), **מעיינות, י"א,** ירושלים תשמ"ו עמודים 31-49. מתוך מבחר הפרשנויות שהוא מביא לפסוק הנידון (שמות כ"ד, יא) אנו מאמצים – על-פי תמונת הדברים – את פירושי רבי אברהם בן הרמב"ם, אברבנאל והכתב והקבלה. זאת – עפ"י הכתוב בירמיה (א', ט): וישלח ד' את ידו ויגע על פי ויאמר ד' אלי. – יד-ד' מציינת מאמר נבואי. וכן בשכיחות מרובה אצל יחזקאל (א', ג): היה היה דבר ד' אל יחזקאל... ותהי עליו י ד ד'. בהמשך מובא מחזה דומה לאמור בכתוב שלפנינו: וארא והנה רוח סערה... ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב... (שם, כו) וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ס פ י ר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה (כח) כמראה הקשת... כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כ ב ו ד ד'. ולהלן (ב', ט) ואראה והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר (ג', יד). ורוח נשאתני ותקחני ואלך מר בחמת רוחי ו י ד ד' עלי חזקה.(שם, כב) ותהי עלי שם י ד ד' ויאמר לי. וכן (ח', א-ג) ותפל עלי שם י ד אד' ד' וארא והנה דמות כמראה אש... וישלח תבנית יד... ועוד: ל"ז, א; מ', א.

58. ראה: היה דבר ד' אל אברם במחזה לאמר (בראשית ט"ו, א); מחזה שדי יחזה (במדבר כ"ד, ד, טז).

59. ראה הערה 14, ארוכה, "כל המצוה", **שם,** עמ' 16-20 הפרק: התורה=מצווה =עשרת הדברים.

וזקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצווה (= עשרת הדברות) בעברך; וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. מקביל אל האמור בברית תחת ההר בחורב (שמות כ"ד, ד) ויכתב משה את כל דברי ד' – עשרת הדברות – כביאור הרמב"ן על-אתר.[60]

לא לבדו עולה, הפעם, משה אל ההר לקבל את הלוחות מטעם ד': ויקם משה, ויהושע משרתו, ויעל משה אל הר האלהים; זאת, לאחר שכבר נפרד מזקני העם: ואל הזקנים אמר: שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם (בלי לקבוע מועד; ובינתיים), והנה אהרן וחור עמכם (כממלאי מקום משה המנהיג) – מי בעל דברים יגש אלהם.

(טו-טז) <u>תמונה ה'</u>: משה מוזמן אל תוך הענן – שכינת כבוד ד'

אי-שם, במעלה ההר, נפרד משה מיהושע: ויעל משה (לעצמו) אל (מרומי) ההר. אותה שעה ויכס ה ע נ ן ("הערפל") את (פסגת) ההר. גילוי זה של 'השכינה' (הוא מראה דמות כבוד-ד' בלשון הנביא)[61] נמשך ימים אחדים: וישכן כ ב ו ד ד' על הר סיני – ויכסהו ה ע נ ן (משך) ששת ימים, (ורק אז) – ויקרא אל (הזמין[62] האל את) משה, ביום השביעי, מתוך ה ע נ ן.

במקום זה, ובמועד זה, אנו נפרדים ממשה, עד לאחר שיעשה את שליחותו ויקבל את שני לֻחֹ֣ת העֵדֻת (להלן סוף פרק ל"א). – במורדות ההר, כעבור ארבעים יום, ייפגש משה עם יהושע, ויתברר לו, כי העם לא עמד ב נ י ס י ו ן: בעת שמשה, 'האלהים' בעיניהם, נעדר ממושכות – (כדברי האל) שחת עמך... עשו להם עגל מסכה... ויאמרו: אלה אלהיך, ישראל... (ל"ב, ז-ח).

(יז-יח) <u>סיום</u>: בין האירועים

וכך, תמונת הדברים, המרשימה ומעוררת חרדות וציפיות – בסיום הדרמה הנוכחית "מעמד הר סיני" – מכינה אותנו לקראת הדרמה הבאה (שמות ל"א, יח-ל"ג, ו): "מעשה העגל".[63] 'הסיום' של הדרמה הנוכחית מתקשר אל 'הפתיחה' של הדרמה הסמוכה כלהלן (כ"ד, יז-יח): ומראה כבוד ד', כאש אֹכלת בראש ההר, (נמשך) לעיני בני ישראל.[64] (אותה שעה) ויבא משה בתוך הענן (אחר ש) ויעל אל ההר (על-מנת לקבל את הלוחות) – ויהי משה בהר (בערפל) ארבעים יום וארבעים לילה, כשהוא מותיר את העם בחרדה ובדאגה לגורלו.[65] בינתים (ל"א,יח) ויתן אל משה, ככַלֹּתו לדבר אתו בהר סיני, שני לֻחֹת העֵדֻת

---

60. וציווהו: ל ך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחוקים והמשפטים אשר תלמדם (דברים ה', כז-כח). זה שאמר בכאן: ואתנה לך את לחות האבן – והתורה והמצוה (שמות כ"ד, יב).

61. יחזקאל א', כח. וראה הערה 57 לעיל. שים לב שלוש פעמים "ענן"=שכינה בתמונה זו.

62. ראה באורנו לעיל תמונה א' במערכה הראשונה (י"ט, ג): ומשה עלה אל האלהים ו י ק ר א אליו ד' מן ההר לאמר. וכן ביאורנו לפתח תמונה ב' במערכה השנייה: וירד ד' על הר סיני אל ראש ההר ו י ק ר א ד' למשה אל ראש ההר ויעל משה. וראה ויקרא א', א ועוד.

63. ראה ארץ, **הדרמה במקרא,** עמ' 97-104.

64. הביטוי "בני ישראל", בזיקה ל"הר", מופיע בפתיחה של הדרמה: בחדש השלישי לצאת בני ישראל... ויחן שם ישראל נגד ההר; וכאן בסיום: כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל.

65. מתח המאפיין את הדרמה. השווה סיום מערכה ראשונה ושנייה לעיל.

– לֻח֫ת אבן – כָּתבים באצבע אלהים. – 'הפרולוג': על ההר. אולם (תמונה א'-ל"ב, א) בתחתית ההר: וירא העם כי ב֫שש משה לרדת מן ההר – ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו: קום עשה לנו א ל ה י ם, אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש, אשר העלנו מארץ מצרים, לא ידענו מה היה לו.

משה, השרוי בהר[66] ממושכות, מעורר בקרב המון העם – בסוף הדרמה "מעמד הר סיני" כמו בפתיחת הדרמה "מעשה העגל" – הרגשה קשה של נטישת אלהים את ישראל. מכאן הפנייה הנחרדת של העם אל אהרן, ממלא מקום משה: עשה לנו אלהים... כי זה משה האיש... לא ידענו מה היה לו.

הזדקקות העם ל'נעבד מורגש', שנדרדרה לעבודת העגל, מבארת על שום מה וויתר, כביכול, אלהים על הרעיון: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (שמות כ', כא), האמור לאחר מעמד הר סיני; ומכאן המצווה ליצור 'מקום'-מפגש עם האלוהי – 'המשכן' – המובאת, בתורה, בין שתי הדרמות.[67]

הדרמה והנאום בעיון אינטרטקסטואלי

כמו במאמרנו הקודם – "מעשה המרגלים בדרמה ובנאום" – כך במאמרנו הנוכחי – "מעמד הר סיני בדרמה ובנאום" – ניצלנו את הפרשנות הפנים-מקראית, כדי להגיה אור מן הנאום אל הדרמה ומן הדרמה – אל הייחודי בנאום. המאזינים לדרמה "מעמד הר סיני" משכילים להבין (על דרך ההזדהות עם האירועים המרשימים החד-פעמיים), כי 'האלוהי', בלתי נתפש במוחש – לא במראה ולא בקול. יחידי-סגולה עשויים 'לחזות' בהשתקפות של 'האלוהי'; ואילו משה (המתווך בין האלוהי והאנושי) שומע (הוא בלבד) את 'הקול האלוהי'.

בנאומיו מיישם משה את המשתמע מן האירועים במעמד הר סיני – בדרישה שלא לעשות לשם ה'אלוהים' – פסל תמונת כל סמל. את 'דבר האלוהים' יעביר לעם רק 'הנביא-השליח' בלבד.

---

66. "ההר", בסיום הדרמה, שלוש פעמים – בצד המוטיב החוזר של "האש" ו"הענן" – לעומת החזרה המשולשת על דממת "המדבר" בפתיחה של הדרמה.

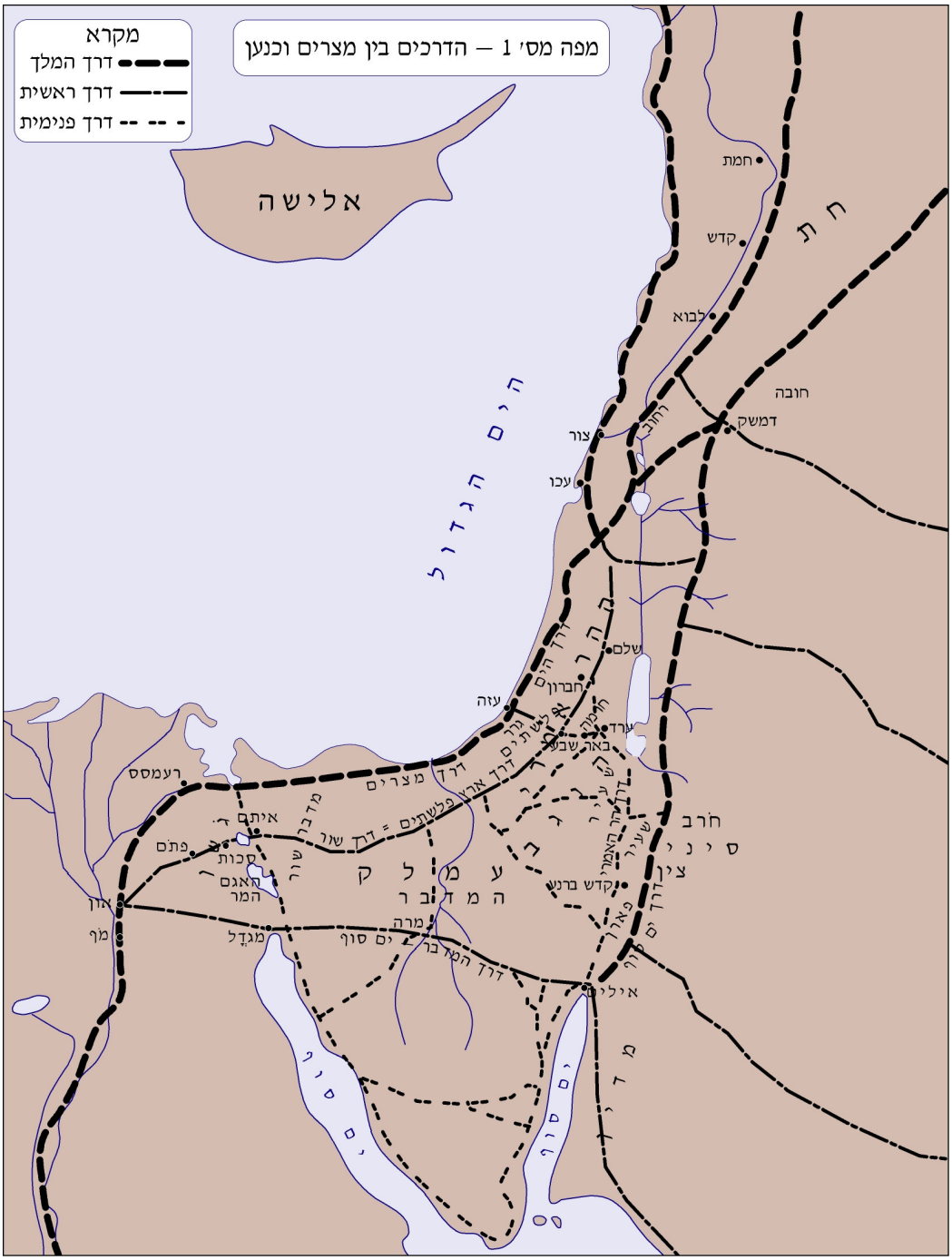
67. ראה אררט, **שם**, עמ' 94.

נספח א': **מבנה כיאסטי –**

מערכה ראשונה ושנייה

מערכה ראשונה	מערכה שנייה
<u>תמונה א'</u> ומשה עלה אל האלהים	**<u>תמונה ה'</u>** ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים
<u>תמונה ב'</u> ויאמרו כל אשר דבר ד' נעשה	**<u>תמונה ד'</u>** ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה
<u>ה ש י א</u>	
<u>תמונה ג'</u> בעבור ישמע העם בדברי עמך	**<u>תמונה ג'</u>** וידבר אלהים את כל הדברים האלה
<u>תמונה ד'</u> והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם (מ)עלות בהר	**<u>תמונה ב'</u>** לא יוכל העם לעלות אל הר סיני הגבל את ההר וקדשתו
<u>תמונה ה'</u> וירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם ... היו נכונים	**<u>תמונה א'</u>** ויוצא משה את העם לקראת האלהים ... ויתיצבו בתחתית ההר.

נספח ב':



שנתון "שאן" – תשס"ד כרך ט'

פרשת גן-עדן (בראשית ג') – מציאות או משל?
– דיון בין-תחומי

מוקדש לניסן, שאינו נרתע לעלות בַּחומה, כי כה חשוב לו לחשוף את מה שהיא מסתירה.

1. מבוא

שני חלקים ראשיים – בבראשית ג':

בחלק הראשון מתואר חטא האכילה מעץ הדעת ונסיבותיו (1-7), ובחלק האחרון מפורט העונש שניתן לשלושת משתתפיו (8-24).

החלק האחרון מתאר עולם המוכר לנו היום: הנחש, אדם וחוה בפרקנו אינם שונים מנחש, מאיש ומאשה בני ימינו: הנחש מהלך על גחון ומכיש אדם בעקביו, מאז נענש (כמתואר בפרק ג') ועד היום הזה. האשה משתוקקת לבעלה, הרה, יולדת ומגדלת ילדים בקשיים לא מעטים – מאז גירושה מגן-עדן (כמתואר שם) ועד עתה, והגבר מוציא לחם מן הארץ בזיעת אפיו ואינו חי עוד חיי נצח. מעפר בא ואל עפר הוא שב בבוא יומו, מאז ועד עולם[1].

דין שונה – לחלק הראשון: עולמו זר לעולמנו המציאותי, המוכר.

להלן חלק ממוזרויותיו:

השיח המתקיים בין הנחש לאשה אינו ראליסטי, שכן מאימתי זוחל על גחון ומהלכת על רגליים מנהלים שיחה?

טעמיו ומגמתו אינם ברורים:

מה רצה להשיג? שמא נתכוון לערער על דברי השכינה? לכפור בה? ושמא חיפש דרך לפתוח בדברים עם אשה שנחשבה בעיניו למעניינת? האם מגמתו תאולוגית, או פרגמטית?

טיב יחסיו עם האשה תמוה: האם אהב הנחש את האשה, או שמא נתאווה לה רק מפני שהייתה ערומה, כפי שמעיד עליה הכתוב בפסוק המסיים את פרק ב'? ומה מקום לרגשות ממין זה בין יצורי אנוש וחיות?

***תארנים**: פרשנויות ראליסטיות; אלגוריות-סמליות; ראליסטיות-סמליות; מיתולוגיות ובין-תחומיות לפרשת גן-עדן.*

1. המציאות הפמיניסטית יצרה אמנם שינויים מגדריים לא מעטים: לא רק הגבר מוציא לחם בזיעת אפים, גם אישה נושאת בעול, באופן עצמאי או בשיתוף פעולה. גם גידול ילדים אינו עוד בתחום אחריותה הבלעדית של אישה, אך אלה חורגים מגבולות הדיון הזה.

שתיקתו – הספק-אפטית, ספק-רועמת – של אדם הראשון, הבעל – מוזרה אף היא. אם אכן מגמתו של הנחש הייתה רומנטית, מדוע לא מיהר אדם לסלקו?

לחלופין, אם התכוון הנחש לקיים "בירור הלכתי" בעניין "איסור והיתר", מדוע לא הבהיר לו האדם את טיב הוראת הבורא, והרי גם אם הנחש לא פנה אליו, יש להניח כי נכח במקום? אם לאו – היכן היה?

מסקנות האשה בעניין איכויותיו של פרי העץ אינן מבוססות על הוכחות בדוקות. גם אם נניח, ש"תאוה לעיניים" (ג', 6) היא הערכה סובייקטיבית, שאינה ניתנת להוכחה, מניין ידעה, "כי טוב העץ למאכל… ונחמד העץ להשכיל" (שם), והרי תכונות קוגניטיביות ("להשכיל") ורפואיות ("טוב למאכל") – ניתנות להוכחה?!

נוסף לכך, לגמרי לא ברור מקריאת הכתובים כפשוטם, מניין נבע ביטחונו של הנחש בהכחשת עונש המוות הצפוי לאוכל מן העץ ("לא מות תמותון" – ג', 3).

ועוד, וכי עד לרגע האכילה מן העץ לא ידעו אדם וחווה, כי עירומים הם (ג', 7)? מה, אם כן, משמעותן של המילים: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם"? וכי לפני-כן היו עיוורים? אם לבושָתם התכוון הכתוב, מדוע לא ציין זאת במפורש?

מיון התמיהות הללו יבחין בין קושיות ענייניות, הנוגעות לרצף הסיפורי, ובין קושיות הנוגעות למגמותיו.

אפשרות מיון אחרת תבחין בין קשיים, הנוגעים למערכות היחסים של הדמויות הפועלות, לבין קשיים פרשניים – כמשמעה של פקיחת עיניים, למשל.

נשאלת אפוא השאלה: האם ניתן להתייחס אל המתואר בפרק ג' כאל ראליה מסוג בלתי מוכר, שחל בה היפוך, שתוצאתו מוכרת היום – ראליה, אשר אין בה קשרי רעות, אהבה ודומיהם בין נחשים לנשים, או שמא יש לפרש את ההתרחשות, הכביכול-ראליסטית, בדרך שונה, סמלית, אשר בה מייצגות הדמויות הפועלות משהו אחר?

שאלה זו, שראשונים ואחרונים התלבטו בה, הִנָּה שאלת המחקר שלנו, ובמאמר תידונה תשובות יהודיות קלסיות ומודרניות שניתנו לה. כמו-כן יצורף לדיון תחום-דעת נוסף, ספרות-יפה, הנוגע גם הוא במשמעויותיו של "החטא הקדמון" ובתוצאותיו. אף כי מקומו של תחום דעת זה אינו מוכר בארון הספרים היהודי – שורשיו ויונקותיו ממנו. על-כן יצורפו חמשת נציגיו: חיים נחמן ביאליק, עמוס עוז, אהרן ברתיני, אהובה בת-חנה ולאה נאור – לגלרית פרשני המקרא בני זמנים עתיקים וחדשים. יצירותיהם תיבחנה מצד זיקתן לשאלת המחקר, הבודקת את טיבה של מציאות גן-עדן.

2. הפרשנות הראליסטית

הדוגלים בפרשנות זו מניחים, שיש לקבל את תיאורי המקרא כפשוטם:

הנחש היה, לפי גישה זו, בעל תכונות אנושיות, הן לעניין נתוניו הפיזיים, כגון הליכה על שתי רגליים, הן מבחינת כישוריו התקשורתיים, כגון יכולתו לנהל שיח ושיג עם דמות נשית אנושית והן לעניין יכולותיו האמוציונליות, כגון סגולתו לחוש אהבה, קנאה ואפילו שנאה.

זו דרכו הראשית של בראשית רבה:

לדעתו של ר' הושעיא, "דיקרטיס היה; עומד כקנה ורגלים היו לו"[2] – בדומה לאדם. ר' הושעיא מתייחס לחיצוניותו.

את ההשלמה הפנימית-הכרתית עושה ר' ירמיהו בר אלעזר, המציין, ש"אפיקורוס היה", היינו כופר ועז פנים לפני הקב"ה[3].

עיבוי תכונותיו ההכרתיות מצוי גם בבראשית רבה כ', ב ("ריגן דברים על בוראו...בעל תשובות היה").

אמנם לפי ר' שמעון בן אלעזר, אין הנחש דומה לאדם, כי "כגמל היה", ועלה האדם ורכב עליו (כהשלמת פרקי דר' אליעזר י"ג).

מכל מקום, הנחש, המוכר לנו היום, קיבל את דמותו החיצונית והפנימית **לאחר** הגירוש – כדברי המדרש (כ', ה'): "בשעה שאמר הקב"ה: "על גחונך תלך", ירדו מלאכי השרת וקיצצו ידיו ורגליו, והיה קולו הולך (מתוך צער) מסוף העולם ועד סופו"[4].

לשיטת ר' לוי, עונשו אינו הפיך – בניגוד לחוטאים האחרים, שיחזרו בימות משיח למצבם הראשוני[5].

---

2. בראשית רבה, י"ט, א' ומוסבר ע"י המדרש המבואר, שהיה בעל גוף זקוף וניכר בקומתו. לפי פירוש תאודור-אלבק, משמעות המילה היוונית: דיקרטיס – מעולה ונפלא (מכל החיות), עי"ש עמ' 171. ראה ילקוט שמעוני רמז כ"ה (ל-ג', א), תוספתא סוטה פ"ד ועוד. ראה ריכוז חלקי של המקורות השונים, המתייחסים אל קומתו האנושית לפני שנענש – במדרש ר' דוד הנגיד, נכד הרמב"ם, עמ' ט"ו-ט"ז, הערה 190.

.

3. שם, שם.

4. אמנם אין הכתוב מזכיר את צווחתו בפרשת הנחש, אך היא נלמדת ממקום אחר. ראה מדרש המבואר לבראשית רבה כ', ה', עמ' ש"ח-ש"ט.

5. שם: "לעתיד לבוא הכל מתרפאין, חוץ מנחש וגבעונים". ראה גם פירוש רבינו בחיי לבר' ג', 14: "יגיד, שהעונש הזה לא יזוז ממנו לעולם, ואפילו בזמן המשיח, אשר תסתלק האיבה שבין האשה ובין הנחש – כעניין שכתוב (ישעיהו י"א, 8):"ושעשע יונק על חור פתן". העונש הזה במאכל העפר לא יזח (=יסור, יזוז) ממנו עולמית, הוא שכתוב (ישעיהו ס"ה, 25): "זאב וטלה ירעו כאחד, ואריה כבקר יאכל תבן, ונחש – עפר לחמו", ועל כן אמר: "כל ימי חייך" – לרמוז על ימות המשיח..."

גם באבות דרבי נתן[6] מוצג הנחש – כבעל יכולות שכליות וכמי שמסוגל לפתח אסטרטגיות לכיבוש יעדים.

רש"י, המסתמך במידה רבה על בראשית רבה, אך גם על מדרשים אחרים[7], בחר אף הוא בפרשנות הראליסטית:

לטעמו, עובדת היות אדם וחווה ערומים ועסוקים בתשמיש לעין כל – גרמה לנחש לחפוץ באשה[8] (פירושו ל-ג', 1). על כן "הרבה עליה דברים, כדי שתשיבנו ויבואו לדבר באותו העץ" (שם). כדי לגרום לחוה לאכול מפרי העץ – דחפה עד שנגעה בו, "אמר לה: כשם שאין מיתה בנגיעה, כך אין מיתה באכילה" (שם, 4).

ההתאהבות, הדחיפה והנגיעה הן תוספות סיפוריות, שמגייס רש"י מתוך אוצרות המדרש – כדי ליצור רצף של סיבה ומסובב. לשון אחר, רש"י משלים פערים, שהמקרא מחסיר. באופן כזה נותן רש"י טעם לאיסור אכילת הפרי: "כל אומן שונא בני אומנותו. מן העץ אכל וברא את העולם"[9] (שם, 5) ומסביר את סגולותיו השונות של הפרי (שם, 6) ואת עניין פקיחת העיניים, שאיננה פיזיולוגית, אלא קוגניטיבית: "לעניין חכמה דיבר הכתוב, ולא לעניין ראייה ממש, וסופו מוכיח...אף הסומא יודע כשהוא ערום...(אלא) מצווה אחת הייתה בידם, ונתערטלו הימנה"[10] (שם, 7).

העץ הוא, לדידו של רש"י, עץ התאנה. "ומפני מה לא נתפרסם העץ? שאין הקב"ה חפץ להונות בריה, שלא יכלימוה ויאמרו: זהו שלקה העולם על ידיו"[11] (שם). רש"י קובע את זמן החטא, השעה העשירית[12] ואת המקום, אשר ממנו נשמעו דברי הקב"ה (צדו המערבי של גן עדן – שם, 8).

מכאן ואילך מתחיל החלק השני של הפרק, ובו אין כמעט עוד צורך בהבהרות נוספות, אלא בהדגשת מה שכבר נתבאר בחלקו הראשון של הפרק. כך, למשל, לומד רש"י מעונשו של הנחש ("על גחונך תלך" – שם, 14) על כך ש"רגלים היו לו – ונתקצצו"[13], ומהאיבה, שתאפיין את יחסיו

---

6. מהדורת ש"ז שכטר נוסחה א' פרק א' עמ' 4-5.
7. כגון סנהדרין, עירובין. ראה הפניות במהדורת דעת מקרא.
8. כמיהתו לאשה נזכרת גם בתוספתא סוטה פ"ד, בבראשית רבה כ' ובאבות דרבי נתן פ"א בשינויים קלים. לפי מקורות אלה, חפץ הנחש בחוה לא רק מטעמים רומנטיים, אלא גם מעמדיים: "אלך ואהרוג את האדם ואשא את אשתו, ואהיה מלך על כל העולם כולו". ניסוח זה נוטל מהפיקנטיות של הנחישות הרומנטית את עוקצה וממירה במעשיות נטולת רגשות. לענייננו, שני הפירושים משרתים את המגמה הראלית.
9. בעקבות בראשית רבה י"ט, ד'.
10. בעקבות בראשית רבה י"ט, ו'.
11. בעקבות תנחומא לוירא, י"ד. על זיהוי העץ כתאנה – ע' מ' כסלו (תשנ"ח) עץ הדעת תאנה היה – סיני קכ"ב עמ' קכ"ט-קל"ג.
12. בעקבות סנהדרין ל"ח, ב'.
13. בעקבות בראשית רבה כ', ה'.

עם האשה מכאן ואילך, למד הוא על תכניתו המקורית של הנחש: "אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם, שיאכל הוא תחילה..."[14].

רש"י סגר אפוא את כל הקצוות: יחסי המינים לאחר העונש מהופכים ליחסיהם לפניו. מה שהיה לא יהיה: תחת אהבה – שנאה, תחת שליטה – תלות, תחת אי-יגיעה – זיעת אפים, והליכה על שתיים הומרה בזחילה על גחון.

גם ראב"ע בחר בפרשנות ראליסטית טהורה: "והישר בעיני" – הוא מצהיר בפירושו ל-ג', 1 – "שהם הדברים כמשמעם, והנחש היה מדבר, והיה הולך בקומה זקופה[15]; והשָׂם דעת באדם, שָׂם בו. והנה הפסוק העיד, כי היה ערום מכל חית השדה, רק לא כאדם".

בחירתו בפשט בסוגיה הפרטיקולרית הנידונה – תואמת את גישתו הכללית לפירוש התורה, כפי שהצהיר בהקדמותיו לשני פירושיו לתורה: הקצר והארוך.

להלן ציטוט דבריו מתוך הקדמתו לפירושו הארוך, המכונה גם "השיטה האחרת", המתאר את דרך הפרשנות הסמלית, הפסולה בעיניו: "...האומרים, כי כל התורה חידות ומשלים, ככה כל הדברים, שהם בספר בראשית נאמרים... ". הוא גורס "לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו; רק במצוות וחוקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו"[16].

ובכ"ז אין פירושו של ראב"ע – כפירוש רש"י; פרטי הסיפור המלא אינם זהים.

במה נבדלו?

1. בביאור תכונות הפרי האסור.

   "והייתם כאלוקים" (5): לדעתו של רש"י, פירושו: "יוצרי עולמות", ואילו ראב"ע סבור: "מלאכים". מלאך הוא פרי יצירתו של בורא. המוטיבציה לחטוא גדולה יותר על-פי פירושו של רש"י.

2. בתיאור מעשה האשה בפרי (6).

---

14. רש"י אינו משתמש כאן במדרש, המוסיף לפרטי עונשו של הנחש גם את הצרעת (ראה תנחומא ישן, מצורע, ז'; בראשית רבה כ', ד; שמות רבה ג', יג; מדרש רבי דוד הנגיד, עמ' ט"ז), אולי מפני שאין בדבריו, עכ"פ לפי פשוטו של מקרא, לשון הרע ממש.

15. מקראות גדולות, מהדורת הכתר, בראשית חלק א', עמ' 46. כקוריוז מעניין להזכיר את תיאור אחד ממיני הנחשים, המאופיין ביכולתו להזדקף, ב"פרק שירה" למנדלי מוכר ספרים: "אך קיים גם נחש מזדקף כמתוח / ונצב כמטֶה על זנבו הקשוח" (עמ' 214), ומעיר ע"כ מנדלי (בהסתמכו על ספר "תולדות הטבע", שתרגמו לעברית, ג', עמ' 132-135), שידועים נחשים מעטים, המסוגלים לזקוף כדי שליש מגובהם, וכי הצפעוני המצרי, כאשר יאחזנו המלחש בצוארו וילחץ ערפו, אז יזדקף , ע"כ הוא נקרא "הזקפן" אצל המצרים הקדמונים בגלל קומתו. גם נחש בתי- העיניים (=נחש המשקפיים) שבהודו יזדקף קוממיות (שם, עמ' 303, הערה 147).

16. ראה מנחם כהן, בראשית מקראות גדולות, הכתר בראשית א', עמ' כ"ז, כ"ט. המקבילה לפירוש הארוך נמצאת בפירושו הקצר, הנקרא גם ספר הישר – שם בעמ' כ"ה ("הדרך השלישית") ובעמ' כ"ו ("הדרך החמישית").

רש"י סבור, שתחילה אכלה האישה, ומיד האכילה ממנו את בעלה, "שלא תמות היא, ויחיה הוא, וישא אחרת". מהמלה "גם" (6) הוא למד, שהאכילה גם את הבהמה ואת החיה[17].

ראב"ע סבור, לעומת זאת, ש"יחד אכלו, וגילתה (את) לו סוד הנחש". אדם היה אפוא שותף מלא, "לא היה האדם שוגג" – כלשונו של הראב"ע – "על כן נענש".

3. מהות העץ

רש"י סבור, שעץ הדעת – תאנה היה (ב', 7).

ראב"ע חולק על כך, כשם שהוא חולק על זיהויו כעץ חיטה. לדעתו, היה זה עץ, שהוליד את תאוות המשגל. זו הסיבה לכיסוי, שנזקקו לו האוכלים ממנו (שם, שם). ידיעת האדם את אשתו (ד', 1) – מקורה גם כן באכילה מעץ זה. השורש יד"ע מקביל, לפי זאת, לשורש שכ"ב.

4. פרטי עונשה של האשה

רש"י סבור, שנתקללה בצער עיבור, בצער לידה ובצער גידול בנים, ותשוקתה לבעלה קשורה בעיקר בתשמיש.

לעומתו, ראב"ע ממיר צער גידול בנים – בעינוי, הקשור בצאת דם הבתולים. גבולות התשוקה אינם נחתמים רק בגבולות, שהציב רש"י, שעמם מסכים הראב"ע, אלא מקיפים גם את כל מערך היחסים שבין אשה לבעלה: "שתשמעי כל אשר יצוה עליך, כי את ברשותו...להיות ברשותו לעשות חפצו" (שם, שם).

5. איבת הנחש לאשה

זו נתפסת על-ידי רש"י כהיפוכה של התאוותו אליה (שם 15). ראב"ע אינו מקבל דעה זו בשיטה האחרת: "ופשוטו: בעבור שסבבת רע עליה ועל זרעה, ינקמו ממך" (שם, שם), היינו איבה היא נקמה.

רש"י וראב"ע שותפים אפוא בעיקרון הפרשני ושונים בחלק מדרכי יישומו. אף-על-פי-כן אין השינויים הללו מעיבים על התמונה הכללית המשותפת.

עמדת הרמב"ן – כעמדת רש"י[18] וראב"ע.

גם לדעתו הדמויות הפועלות הן אמיתיות. מדבריו ראויה לציון הזדהותו עם פירושו של רש"י

---

17. בעקבות בראשית רבה י"ט, ה'. לפי מקור זה ואחרים (מדרש שמואל י"ב, א, ומבוא תנחומא ישן דף ע"ח ע"א) רק עוף החול לא אכל מן הפרי. לדעת דבי דר' ינאי, אלף שנה הוא חי, ובסוף האלף אש יוצאה מקינו ושורפתו ומשיירת בו כביצה ומגדלת איברים וחיה מחדש. לפי דעת ר' יודן, בסוף אלף שנות חייו "גופו כלה וכנפיו מתמרטין ומשתייר בו כביצה, וחוזר ומגדל איברים". עוף החול זכה אפוא בנצח, שנמנע מאדם, מחיה ובהמה.

18. נטייתו להעדפת הפשט בד"כ ולצידוד רב ברש"י בפרט – מצויה בשיר, הפותח את פירושיו לתורה, המופיע במהדורת תורת חיים, עמ' י"ד-ט"ו: "לכתב בהם פשטים בכתובים... / ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה / פירושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה/ ...לו משפט הבכורה" וכן במהדורת מקראות גדולות הכתר, עמ' ל"ד.

לעניין תשוקת האשה אל בעלה – כמשתמע מפשוטם של מקראות: "ולא מצאתי לשון תשוקה רק (= אלא) בחשק ותאווה. והנכון בעיני, שהעניש אותה, שתהא נכספת מאוד אל בעל, ולא תחוש לצער ההריון והלידה, והוא יחזיק בה כשפחה. ואין המנהג להיות העבד משתוקק לקנות אדון לעצמו, אבל יברח ממנו ברצונו".

גם הוא מדגיש כרש"י את היות העונש – היפוכו של החטא: "והנה זו מידה כנגד מידה, כי היא נתנה גם לְאִישָׁהּ ויאכל במצותה, ועונשה, שלא תהא היא מצווה עליו עוד, והוא יצווה עליה כל רצונו".

ב"תורת ה' תמימה" הוא קובע במפורש, "כי הגן הזה נטוע הוא בארץ, והוא תחת קו ההשויה ... וכן ביארו היונים כן בספרי הרפואות הקדמונים"[19]. רמב"ן נבדל מרש"י ומראב"ע בכך, שאינו סבור, שיש להקפיד על מתן משמעויות מסויימות לתכונות הפרי. היותו טוב למאכל, תאווה לעיניים ונחמד להשכיל– כל אלה הכללות, המבארות את "כי בו ירצה ויחפוץ בדבר..." (ג', 6), היינו היותו מושא כיסופים.

זיהויו של העץ ופרטים נוספים, שרש"י וראב"ע חלוקים בהם – אינם מוזכרים כלל בפירוש הרמב"ן.

רד"ק, המזכיר בהקדמתו לפרקנו (1) גישות שונות, שעם חלקן אינו מעז להתווכח ("ואנחנו לא נבאר הנה המשל, שלא נגלה הנסתר, כמו שהזהירו רבותינו ז"ל..."), ועל אחרות הוא חולק, סבור, שדיבורו של הנחש, בעל הרגליים (14) ומפתה האשה על מנת לנסותה, היה על דרך מופת: "אע"פ שלא אמר "ויפתח ה' את פי הנחש", כמו שאמר באתון בלעם, לפי שיש בזה נסתר גדול, והוא העיקר למביני מדע" (1).

רד"ק (שם) אינו מתחמק מהקושיה האתית, העולה מפירוש כזה: "למה נתקלל הנחש, אחר שהאל שם הדבר בפיו?" ותשובתו: "כי הנחש חשב בערמומיותו לקנא באדם[20]; והאל שידע דעתו, התירו ושם הדבר בפיו; כעניין שאמרו: "בא לטמא – פותחין לו" (שבת ק"ד, א'). ועוד, "שידעו בני אדם שבדין נענש".

היותו של הקב"ה שותף לאירועים אינה מוזכרת בפירושים דלעיל, ובכ"ז ניתן לראות ברד"ק ממשיך ה"מגמה הראליסטית", מפני שהנחש משמש בסיפור כדמות של ממש, שיכולת דיבורה זמנית ומופתית.

---

19. כתבי הרמב"ן א', עמ' ק"ס. אמנם בהמשך מפריד הרמב"ן בין שתי משמעויות: ראליסטית ומטפורית, "גן עדן הנשמות" – בלשונו, שם, עמ' קס"א.

20. אהבתו של הנחש לאדם מוזכרת גם בפירושו של רד"ק לפס' 15: "אתה הראית עצמך שהיית אוהב אותה, וחשבת לפי דבריך ליעץ אותה מאהבה; אני אהפוך האהבה – לאיבה".

הנחש, החכם והערום בכוח דמיונו[21], פנה לאשה ולא לאדם, כי היא קרובה להתפתות יותר מן האיש – בהיות דעתה קלה. מה שהכתוב מוסר על שיחתם הוא, לדעתו, דיווח חלקי בלבד. "דומה, שאמרה חוה לנחש על הכבוד שעשה להם האל, שהשכינם בגן עדן. אמר לה הנחש: אני רואה, שהקב"ה שונא אתכם, אע"פ שהגדיל אתכם משאר היצורים …שאמר לכם, שלא תאכלו מכל עץ הגן…".(1).

תשובת האשה, ובעיקר הוספת איסור הנגיעה – איננה מעידה על פקפוק חווה בבורא והצגתו כשונא אדם, כדברי הנחש, אליבא דרד"ק, אלא על אהבתו אותו: "...כל כך אהב אותנו, כי אפילו הנגיעה מנע ממנו (=מאתנו), פן נבוא מהנגיעה לאכילה – ונמות"[22].

את ההבטחה "והייתם כאלוקים" (5) מפרש רד"ק כראב"ע (כמלאכים), וכרמב"ן אינו מקפיד להבחין בין תכונות נוספות של הפרי, המתוארות בפס' 5.

בתיאור מהלכי האשה, מרגע שנתפתתה, מחבר רד"ק את פירושי רש"י וראב"ע ומוסיף משלו: לדעתו, מיד לאחר שאכלה מהפרי, "נתנה לאישָׁהּ, שהיה באחד ממקומות הגן, והודיעה לו (את) דברי הנחש ואכלו ממנו יחד… הנה האשה אכלה פעמיים, והאדם – פעם אחת".

רד"ק אינו מזהה את סוג העץ, אף שהוא מזכיר זיהויים חז"ליים כתאנה, כחיטה וכאתרוג וזיהויים של פרשנים קודמים לו, כגון פירושו של ראב"ע (7). התאנה מתפרשת גם אטימולוגית[23]: "תאנה – מן תואנה הוא מבקש" (שופטים י"ד, 4).

רד"ק מצטרף לקודמיו בביאור צער ההיריון, הלידה והגידול ומוסיף עליהם את פירוש אביו, המתייחס כולו להריון בלבד, היינו: "עצבונך" – כובד ההיריון, "הֵרונך" – אריכות ימי ההיריון, ו"בעצב תלדי בנים" – עצם צער הלידה (16).

בין הפרשנים הראליסטיים נמנה גם החזקוני. רוב דבריו נזכרו לעיל, בדברי קודמיו. בשלושה פרטים הוא שונה מהם:

בניגוד לרש"י, הסבור כמדרש[24], שחווה האכילה מהפרי את בעלה, את הבהמות והחיות – מפרש החזקוני, בעקבות מקור קדום אחר[25], שהָאכילה, נוסף לאדם, את קין ואת תאומתו (6).

ייחודית גם הבנתו את עונשה של האשה(16):

לשיטתו, לא תוכל האשה להימלט מגורלה, גם אם תנסה. "הרבה ארבה עצבונך" – פירושו, שתחיה

---

21. ולא בכוח שכלו, שניתן, לסברתו של הרד"ק, לאדם בלבד.
22. ומעין זה נמצא גם בפירוש ר' יוסף בכור שור בפירושו לפסוק 1.
23. עפ"י דברי רשב"י בראשית רבה י"ט, ו'. ובמדרש אגדה מהדורת באבער: ולכך קרא שמה אדם **תאנה**, כי על-ידה ביקש הקב"ה – ומצא בו **תואנה** לגזור עליהם מיתה (עמ' ח').
24. בראשית רבה י"ט, ה'.
25. סנהדרין ל"ח ע"ב: "עלו למיטה שניים, וירדו ארבעה".

בעיצבון ובטורח כל ימי חייה. אם תנסה לשנות זאת בעזרת העסקת שפחות, תתעבר. במצב זה, שְׁפָחוֹת לא תוכלנה לעזור לה. ההיריון עצמו נתפס כמידה כנגד מידה: "היא מילאה את בטנה מן האיסור, לפיכך תלקה בבטנה". אם תדמה בנפשה, שלידתה תהא קלה, בא אלוקים ואומר לה: "בעצב תלדי". אם תחשוב, שתוכל להימלט מכך על-ידי מניעת עצמה מבעלה, בא אלוקים – ואומר לה: "ואל אישך תשוקתך". אם תחשוב, שתוכל לרסן את יצרה, בא הכתוב ומבשרה: "והוא ימשׁל בך – על כורחך תזקקי לו".

חזקוני (16) דן גם בעניין הענשתה של האשה: "שאלו גויים את ר' יהושע: למה נתקללה חווה על אכילת עץ הדעת, מאחר שעדיין (=והרי עדיין) לא נוצרה בשעת הציווי?".

שתי תשובות נתן להם ר' יהושע: א. הצו ניתן לאדם, היינו לכול איבריו, והאשה נוצרה מאחד האיברים (=מצלעו). ב. היא כללה עצמה באזהרה בהשתמשה בלשון רבים ("לא תאכלו ממנו"). כיוון שהייתה שותפה לאיסור, צריכה הייתה להיענש.

הפרשנות המקובלת של חזקוני ושל אחרים היא, ש"בעצב תלדי בנים" הנו חלק מעונשה של חוה.

לשמאי גלנדר – עמדה שונה: הוא מציע להבין את המילים: "עצב" ו"עצבון" לא בהוראת כאב או צער, אלא בהוראת עשייה, עיצוב וגם במובן של חינוך. מאחר שחוה בחרה לדעת טוב ורע מניסיונה שלה, שוב לא יהיה תהליך התהוות החיים כפי שהיה. גם האדם לא נענש, לפי פירוש זה. דברי האל אליו הם תחזית או ניבוי של תוצאות בחירתו. קוץ ודרדר אינם דווקא כלי ענישה, אלא נציגים מטונימיים של הכשלונות הכרוכים בדרך שבחר לילך בה[26]. סיפורו של גן עדן הוא, לפי פירוש זה, סיפורה של התנגשות טרגית בין שני ערכים: מצד אחד, מוצג הערך של טובו המוחלט של האל, הכרוך בצורך לחסוך מן האנושות את מבחניו ומסותיו של הניסיון. מצד שני, מוצג הערך של חופש הבחירה, שבלעדיו אין קיום לטוב [27]. דעה זו, היא, ללא ספק, ייחודית, מקורית, ואולי גם לגיטימית בין שבעים פנים שתורה נתפרשה בהן, אך אנו נתנהל במסלול המוכר, הרואה בפרשה חטא ועונשו, וננסה להמשיך לעמוד על ריבוי פרשנויותיו.

גם פענוחו של המלבי"ם לפרשת גן-עדן – ראליסטי: הוא מצהיר במפורש, שמקובלת עליו שיטת ראב"ע, אך הוא שונה מקודמיו בכך שלדעתו מעגל הנענשים גדול משלושה: "...כמו שמעלת אדם היה גדול (=הייתה גדולה) מאוד קודם החטא ...כן גם החיה והבהמה היה טבעם (=טבען) מעולה מאשר עתה, שמבואר בכתוב, שחיתו ארץ לא טרפו טרף... מבואר, שזה שיטרפו טרף – נולד **אחר** החטא, שנשחת טבעם (=טבען), וחל (=חלה) הקללה גם עליהם עם האדם, כמו שנאמר: 'ארור אתה מכל הבהמה' (14). מכלל, שגם הבהמה והחיה יתקללו, רק (=אלא) הנחש יתארר יותר מכולם"[28].

---

26. במאמרו: סיפור גן עדן – נסיון אחר, עמ' 348-351.
27. שם, עמ' 355.
28. ראה פירושו ל-ג', 1.

הרחבת מעגל הנענשים מצויה גם בפירוש ר' יצחק שמואל ריגייו (יש"ר), המוסיף טעם לענישה הכוללת: "...למדנו, שכל החיות והבהמות נתקללו בעבור חטא אדם הראשון, כי בהיות האדם עיקר עולם התחתון ומושל על כל יצורי מטה, בנפלו – ירדו גם הם עמו ונפלו ממדרגתם, כי נתחדש בהם הארס והאכזריות וההשתדלות להזיק וכדומה. אולם הנחש, שהיה בתחילה מעולה וחשוב מכל חית השדה, היה ראוי, שגם בנפילתו ישאר גדול מהם במעלה, אלא שבעבור קלקולו – אמר לו השם 'ארור אתה מכל הבהמה', שבחטאך תגדל קללתך מכולם, ותהיה הפחות שבהם"[29]. הנפילה הייתה טוטלית, אך לא שיוויונית. החי כולו נפגע, אך הנחש – יותר מכולם.

גרוזמן חובר לפרשנות הראליסטית, על-פי עיוניו בספרו, "על פרשת השבוע": הוא קובע בו במפורש, שקיימות שלוש דמויות חוטאות בסיפור האכילה מעץ הדעת: הנחש, האשה והאדם, אולם אין חטאו של הנחש – כחטאה של האשה, ואין חטאה של האשה – כחטאו של האדם. לכל אחד – מניע אישי וגורם ייחודי:

הנחש היה מרדן, אשר הרשה לעצמו להחציף ולדחות את צו הבורא. לא כן האשה: היא לא הפגינה מרדנות. היא הובלה לחטא בידי יצרה הרע על-ידי פיתוי עצמי, שפיתחה ורצתה בו. די היה לה לשמוע את המילים: "לא מות תמותון", כדי שיתגלה לפניה "כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעיניים, ונחמד העץ להשכיל"[30] – תכונות, שהנחש לא הזכיר כלל בדברי הסתתו. הנחש הכשיר את הקרקע לביצוע המעשה, שרצתה בו זה מכבר, ואילו האדם נגרר אחרי אשתו, נכנע וציית לה.

מכאן למד גרוזמן, שאלה הם שלושת הגורמים הראשיים לחטא: מרדנות, יצרים והיגררות אחר הזולת. מכנם המשותף הוא ביטול הכניעה לה' והנטייה לאדנות ולעצמאות[31].

גרוזמן סבור, שענישת שלושת החוטאים מקבילה לחטאיהם: בכולם יש ממד של השפלה ושל הכנעה: הנחש מושפל בפועל עד עפר, האשה תיכנע לבעלה, ואילו השפלתו של האדם באה ליד ביטוי במילים: "עד שובך אל האדמה ... כי עפר אתה, ואל עפר תשוב"[32].

פירוש זה, שאינו מתעלם מנוכחות פיזית של נחש, הנו ראליסטי לחלוטין. אמנם במקום אחר, בספר אחר[33], מזדהה גרוזמן, לכאורה, עם פירושו של הספורנו, שיובא להלן במסגרת הדיון בפרשנות הסמלנית. לדעתו, לא היה שם נחש מציאותי. אין הוא אלא כינוי ליצר הרע, המכניע את השכל,

---

29. ראה פירוש קיל, דעת מקרא, לפסוק 13, הערה 194.

30. גלנדר (הערה 26 לעיל) סבור, שפסוק זה מציג בפנינו את שלביה של התפתחות ההכרה: השלב הראשון הוא של תפיסה אינטואיטיבית. השלב השני, הנרמז במילים "כי תאוה הוא לעינים", מבטא את התשוקה להכיר ולדעת, בעוד שמן המילים: "ונחמד העץ להשכיל" משתמעת תחילתה של חשיבה אנליטית (עמ' 345-346). לדעתו, השונה מזו של גרוזמן, האשה מורדת, אך בו בזמן מוכנה ללמידה. לאישוש דעתו על תהליך הלמידה, הוא מסתמך על ברונר, עמ' 39 ואילך.

31. גרוזמן, על פרשת השבוע, עמ' 24.

32. הבהרת ההשפלה שבעונש נעשית ע"י גרוזמן בעזרת דברי ר' אלעזר: "כל אדם שיש בו גסות רוח – אין עפרו ננער" (סוטה ה', ע"א), שם, עמ' 25.

33. גרוזמן, על חטא ותשובה.

בסופה של התלבטות, לרצונותיו[34]. גרוזמן אינו יורד לפרטי האירועים, כי עניינו אחֵר. הוא גם אינו חד-משמעי בקביעתו: "**אפשר,** שזה מה שקרה לחוה", בלשונו, המאפשרת ראייה שונה. מכל מקום, במקום זה בספרו[35], נוטה גרוזמן לצדד בספורנו. אבל, במקום אחר, במסגרת דיונו באפיוני המסית, הוא מעלה אפשרות שונה, אשר לפיה קיים נחש, הפועל ככל מסית, אשר כוחו אינו נובע מצדקתו ומאמיתות דרכו. דברי הפיתוי, שהשמיע באזני חווה, לא היו הגיוניים במיוחד. הוא פתח במילים: "אף כי אמר..." (=והרי לא כך אמר); לאחר מכן קבע בצורה שרירותית: "לא מות תמותון"; לבסוף תלה את האיסור בנימוק התועלתי: "כי יודע אלוקים, כי ביום אכלכם ממנו – ונפקחו עיניכם...".

בכל שלושת שלבי השיחה – אין אף משפט אחד, היכול לשמש נימוק משכנע, על שום מה עליה לעבור על האיסור לאכול מעץ הדעת. לדעתו של גרוזמן, נראה, שאף האשה לא אכלה בעקבות הנימוקים שהעלה הנחש. היא אכלה, מפני **שהיא** ראתה, "כי טוב העץ למאכל, וכי **תאוה** הוא לעינים". סגולות אלה **לא** הוזכרו בדברי הנחש, שהזכיר לעניין תחושותיה שלה רק את היותו "נחמד להשכיל (6)". "הנחש עורר מאוויים עצמאיים כמוסים, שהיו מודחקים מתחת לסף ההכרה... והועלו מעל לסף ההכרה בעטיו של הגירוי האינטלקטואלי, **כביכול**, שהפעיל הנחש. אך הוצאת הרצון והתאווה מן הכוח אל הפועל היה מעשה שלה בלבד"[36]. הבנה זו מקרבת את גרוזמן דווקא אל הפרשנים "הראליסטיים", להוציא מלת הסגר אחת בציטוט: "כביכול", המעלה פקפוק קל לגבי עצם קיומו כיֵשות עצמאית.

דרכו של מסית, לטעמו, הוא לעורר אצל המוסת מאוויים כמוסים. השאר ייעשה על-ידי המוסת, וכך נהגה גם חווה. גרוזמן נאלץ לגייס את המדרש לצורך הוכחה, כי המקרא עצמו אינו מזכיר בפירוש דבר וחצי דבר ממה שמעלה המדרש. לגרסתם המשותפת לא הפעילה חווה הגיון, שכל וחכמת לב, כשבאה להציע את הפרי לאדם. היא השתמשה בקולה. היא צעקה – עד שנכנע לה. חכמינו דייקו: לא נאמר: "ולאדם אמר: כי שמעת לדברי אשתך" (ג', 17), אלא: "כי שמעת לקול אשתך"; משמע, שהתחילה מיללת עליו בקולה[37] והפעילה אסטרטגיות נשיות, עד שהשתכנע.

אכן, לפי פרשנות זו, קיים נחש מסית, אבל דומה, שאם נרצה לאחד את שני המקורות, נוכל לומר, שהמסית המציאותי, החיצוני, יכול להיות גם מסית פנימי, המשתמש בשני כוחות: בלתי רציונאליים ורציונאליים. "פשרה" זו – שלי היא, ואינה נזכרת במפורש בדברי העיון של גרוזמן בספרו הנידון, אם כי נוכל למצוא לה סיוע ממקום אחר בספרו: במסגרת דיונו ב"תשובה טבעית' – מביא גרוזמן

---

34. שם, עמ' 17.
35. שם, במסגרת דיון באפיוני היצר.
36. שם, עמ' 41.
37. וראה גם אצל גינצבורג, אגדות היהודים, חלק א', עמ' 49. לטעמי, ניתן ללמוד מהזכרת הקול לאו דווקא קול צווחה, אלא קול דממה דקה – אף היא אסטרטגיה נשית ידועה. והש' דברי בראשית רבה י"ט, ח וכ', ה: ביישוב הדעת באת עליו...

כדוגמה את תפקידה של אביגיל ב"תשובת" נבל, בעלה הראשון. כשסיפרה לנבל, בצאת ממנו היין, את אשר עלול היה להתרחש, בעת שהחגיגה הייתה בעיצומה, התעורר "המנגנון" הפנימי שלו והחל לפעול בעצמה מוגברת. רק אז הבחין במשגה שעשה. התוצאה הייתה: "וימת לבו בקרבו, והוא היה לאבן" (שמ"א כה, 37). ההתפכחות הייתה כה חזקה, עד שהאיש נתקף בהלם, בשבץ ובשיתוק. "מנגנון העזר", בדמותה של אביגיל, הוא שהניע את ה"מנגנון" המקורי לפעול מחדש. אביגיל, לדעתו של גרוזמן, אינה אלא דמות סמלית. בדומה לה – יכול היה כל דבר אחר למלא את התפקיד של "מנגנון-עזר". אם אדם שקוע בחטא, ומהלך זמן רב ללא כל "מנגנון" מעורר לתשובה, ופתאום הוא נתקל בתופעה כלשהי, המצליחה לעורר אותו לתשובה – הרי זו "אביגיל" שלו[38]. ואם אביגיל, דמות מציאותית לכל דבר, אחת מנשי דוד, עשויה לשמש כדמות סמלית, הרי הנחש האנושי, המלווה בפירושו של ספורנו, כנזכר לעיל בדברי גרוזמן, על אחת כמה וכמה!

ובכל זאת, ספק, אם הפלפול – במקומו. לפיכך ישמשנו פירושו של גרוזמן הן בתחומי הפרשנות הראליסטית והן, להלן, בתחומי הפרשנות הסמלית.

רש"ר הירש חובר לסבורים, שנחש אמיתי פיתה את אדם וחווה. בפירושו ל-ג', 1 הוא טוען, שהניגוד לבהמה הוא אבן הבוחן, אשר בה תיבחן מוסריות האדם. הבהמה היא באמת "כאלוקים", יודעת טוב ורע. בקרבה שוכן האינסטינקט, והוא בשבילה קול ה' ורצונו. "מה שהיא עושה על פיו, הרי זה טוב; ומה שהוא יניאה מלעשות, הנה זה רע. הבהמה לא תשגה. יש לה רק טבע אחד, שלו היא חייבת לציית". האדם, לעומת זאת, יש בתוכו כוחות אלוהיים בצד רצונות גשמיים. "קול ה' מדבר אליו, ואין הוא מדבר מתוכו".

הרב הירש אינו מתאר את מראה הנחש האמיתי קודם הפיתוי, כדרכם של רש"י, ראב"ע ואחרים, אבל מתוך פירושו את עונשו, שאותו אין הוא מבין כעונש לנחש, אלא כמקדם את חינוך האדם, ניתן ללמוד על גישתו הראליסטית. משמעות אכילת העפר של הנחש אינה ברורה לו, מפני שלאמיתו של דבר, אין הנחש אוכל עפר, אלא בעלי חיים בלבד. נראה לו אפוא, שאין כאן אלא תיאור ציורי של הליכתו על גחון, או שמא ניטל חוש הריח מן הנחש, אשר לשונו אינה יפה לטעימה? שמא אין הוא אוכל, אלא כדי להשקיט רעבון, אך אינו נהנה מן האוכל – וזו תהיה אפוא המשמעות הפיזיולוגית של דברי חז"ל: "אפילו אוכל כל מעדני עולם – טועם בהם טעם עפר" (יומא ע"ה ע"א)?

גם האיבה, הקיימת בין הנחש לאדם, היא ראלית. לדעתו, "בין ארבע הדרגות העליונות, הרי רק מין הזוחלים – שנציגו הנחש – רק הוא זר ואויב לאדם בתכלית", עם זאת, האירוע הקדום הזה הוא גם משל למקבילותיו בכל הדורות הבאים: "קורות החטא הראשון הן קורות כל החטאים... הנחש לאדם הוא אות ומופת, שאין הטוב נקבע על פי תכתיב היצר ... יביט אל הנחש ויזכור את היצר". הנחש הינו ממשי, ואות ומופת גם יחד, על פי שיטת רש"ר הירש.

---

38. גרוזמן, על חטא ותשובה, עמ' 146.

וריאציה מעניינת לתפיסה הראליסטית של הכתובים נמצאת בפירוש ר' סעדיה גאון (להלן – רס"ג) לתורה. לדעתו, לא דָמָה הנחש לכתחילה לאדם, אלא אלוקים ברא נחשים רבים, כמו שברא אישים רבים מכל מין של בעלי חיים האחרים. וכשרצה להעמיד את האדם בניסיון, שינה את טבעו של אחד הנחשים ונתן לו צורת אדם, הטיל עליו מצוות עשה ולא תעשה, שכר ועונש, העניק לו יכולת דיבור[39] והתרה בו, שאם ימרה, יחזירו למצבו התחילי[40]. הנחש הוחזר, לפי זאת, למה שהיה קודם ההסתה ובין לבין "גויס", תוך הבהרה מלאה של "תנאי גיוסו". כך פותר רס"ג את מוזרות אנושיותו – מחד גיסא, ואת ענישתו, על אף היותו כלי-שרת – מאידך גיסא.

מעניין, שלא הכל מסכימים בדבר משמעות דברי רס"ג. קיל[41] מחשיבו כפשטן מובהק, אולם אברבנאל, המתנגד לו, מחשיבו כמפרש סמלני ("ודעת האומר, שהנחש המדבר היה השטן, שנראה לאדם בצורת הנחש, כמו שכתב רב סעדיה וזולתו, כי (=אכן) הם באמת מחשבות, שאין בהם ממש".[42]). הפשטנים המובהקים נדחים על ידו בפיסקה נפרדת, ואין רס"ג נמנה עמם. ובכל-זאת, אין בשתי המשמעויות השונות הללו כדי להכחיש את מקומו ואת תפקידו של נחש. אליבא דשתיהן, ראתה האשה, נחש.

תפיסתו הראליסטית של רס"ג מחייבת אותו להשיב, כיצד נפגשו חווה והנחש, שהרי לא נכנס אל הגן כמו יתר בעלי החיים. תשובתו נגזרת מהנחתו, שאדם וחווה לא נתחייבו להיות תמיד בגן, אלא הורשו להיות בו, והקב"ה התנה עמם, שלא יעזבוהו יחדיו, אלא תמיד יהיה בו אחד מהם[43].

אין זו, כמובן, תפיסת חז"ל והגורסים כמותם: לשיטתם, נכנס הנחש לגן-עדן[44]. לפי ספר אדם וחווה י"ח, י"ט, "פתחה לו חווה ונכנס לגן –עדן", ובספרות המוסלמית – שלוש דעות בעניין זה[45]. בין כך ובין כך, כל הנזכרים חוברים לגרסה הראליסטית, אף-כי אינם זהים בתיאור פרטיה.

נוכל לקבוע אפוא, שהפרשנות הראליסטית אחידה בהבנת הרצף הסיפורי כפשוטו, וחלוקה בפירוש חלק מפרטיו, כגון זיהוי מדויק של תכונות הפרי, תיאור המהלך המדויק של סדר האירועים, אבחנה

---

39. מעניינת הערתו של רב האי גאון בעניין יכולת הדיבור של הנחש: "אין אנו יודעים, אם היה מדבר במבטא אדם או באופן אחר…", ראה תורה שלמה בראשית ב', עמ' תקכ"ט-תק"ל הערה ט', המפנה להשמטות ומילואים סימן ט'; מדרש לקח טוב, מהדורת באבער, עמ' 24 וכן אצל ליפשיץ, עמ' שמ"ה.

40. מהדורת צוקר, עמ' 283. בעמ' זה מצויה גם דחייתו את הפרשנות הסמלנית. וראה גם ליפשיץ, עמ' שמ"ג-שמ"ו.

41. בפירושו ל-ג', 1.

42. בפירושו ל-ג', 1. ונראה שטעה. רס"ג דוחה את הפרשנות הסמלנית. ראה מקצת דבריו במהדורת צוקר, עמ' 283: "…כשאני סותר את דעת הסוברים שהשטן הוא מלאך. מלבד זה, יהיו מחוייבים לפרש את הענוש לנחש כמשל, ובהקבלה יהיו גם העונשים של אדם וחוה משָלים, וגם העץ והגן יהיו רק משָלים, וכל לא יפסיק הדבר מלהטרידם, עד שיהיו מוכרחים להוציא את כל מעשה בראשית מפשוטם ולאמר שהם משָלים בלבד…". ראה עוד לעניין פרשנות כוונתו של רס"ג אצל אברהם ליפשיץ, עמ' שמ"ג-שמ"ה.

43. מהדורת צוקר, עמ' 286.

44. לפי אדר"נ, נו"א, פ"א וכן לפי ב"ר פי"ט.

45. מהדורת צוקר, עמ' 286, הערה 422. א. הנחש הכניס את השטן לגן-עדן. ב. אדם וחווה יצאו מפעם לפעם מהגן, ושם דיבר אליהם השטן. ג. השטן דיבר אליהם, כשהם בפנים, והוא בחוץ.

פרטנית של העונשים וכדו', אולם אין בכוחם של אלה להאפיל על הגישה העקרונית.

אחד הפרטים ראוי בכ"ז להארה נוספת, מפני שהוא פחות שולי מאחרים, וזהו זיהויו של "עץ הדעת טוב ורע":

הוזכרה לעיל שיטתו של ראב"ע, שלפיה תכונותיו-מיניות, "עץ המשגל".

מוכר גם הפירוש, של הרמב"ן ואחרים, המכוון לסיגול הבחירה החפשית[46].

ידועה גם המשמעות המוסרית, שכן היא מבדילה בין טוב לבין רע, אך דברים כדברי ברזילי הגלעדי לדוד: "בן שמונים שנה אנכי היום. האדע בין טוב לרע, אם יטעם עבדך את אשר א֫כַל ואת אשר אשתה, אם אשמע עוד בקול שָׁרים ושָׁרות?..." (שמ"ב, י"ט, 36) – מעידים, שהשימוש הרגיל במילים אלה רחב מן השימוש המוסרי, והוא מציין את ההבחנה בין מהנה לבלתי מהנה, בין מועיל לבין מזיק.

ישעיהו לייבוביץ, שאינו נמנה אמנם על הפרשנים הראליסטיים, ואשר מוזכר כאן רק בהקשר לזיהוי העץ, מסביר, שמרגע שהאדם חטא, הוא התחיל לראות את המציאות לאור הניסוח, שהתורה נותנת לנו בפסוק: "ותרא האשה, כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעינים, ונחמד העץ להשכיל" (ג', 6). ברגע שהאדם בחר להשתמש בקטגוריות של 'טוב', 'תאוה' ו'נחמד', הוא פסק מלהיות יצור תבוני טהור. "מעתה מדובר על התייחסות לגבי כל הדברים שבמציאות בקטגוריות של 'טוב', 'תאוה' ו'נחמד', שאינן קשורות כלל לתבונה, אלא הן קטגוריות ערכיות ... קטגוריות אלה אינן משקפות את התבונה של האדם. מבחינת התבונה הטהורה קיים רק צמד המושגים של שקר או אמת"[47]. זהו עניין של שיבוש וקלקול, כי במציאות אין טוב, תאווה ונחמד. זוהי קביעה סובייקטיבית של המחליט, מהו טוב ומהו רע.

לייבוביץ מפנה בעניין זה למורו ורבו, הרמב"ם, "גדול המאמינים, שעמדו בהיסטוריה של היהדות", כהגדרתו[48], שאף הוא מפרשניה הסמליים של פרשת גן-עדן. ואמנם מביא הרמב"ם ב"מורה נבוכים"[49] שאלת חכם, שהקשה, כיצד אפשר, שאדם היה כמו בעל חיים לפני החטא, ואילו לאחריו פקח עיניו ולמד להבחין בין טוב לרע ("יֵרָאה מפשוטו של כתוב, כי הכוונה הראשונה באדם, שיהיה כשאר בעלי חיים, שאין שכל לו, ולא יבדיל בין הטוב והרע, וכאשר המרה, הביא לו מריו זה (את) השלמות הגדול (=הגדולה המיוחדת)המיוחד באדם, ...וזה הפלא, שיהיה עונשו על מריו-תֵּת לו (=הענקת ה' לו) שלמות, שלא היו (=הייתה) לו והוא השכל?!" – לשון הרמב"ם)

תשובת הרמב"ם, שלייבוביץ מזדהה אתה, היא, שלפני החטא הכיר האדם מושגים מוחלטים: אמת

---

46. ראה דברי אברבנאל נגד רמב"ן בפירושו לפסוק, וראה עוד אצל נחמה לייבוביץ, עמ' 15-16.
47. לייבוביץ, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, עמ' 21.
48. שם, עמ' 22.
49. חלק א' פרק ב', עמ' ט"ו-י"ז בהדפסת תש"ך.

ושקר, שהנם נצחיים ואלוקיים, ולאחריו הפָּנים מושגים יחסיים, בני חלוף, אשר מקור לידתם בהערכות אנושיות, שהן מטיבן סובייקטיביות. "ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו וְתַמּוּתוֹ...וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות.... אז ידע שיעור (=ערך) מה שאבד לו ומה שהופשט (=שניטל) ממנו באיזה עניין שב (=ולאיזה מצב הגיע)" – כלשונו של הרמב"ם. ידיעה זו של טוב ושל רע הִנָּהּ אפוא נפילת האדם מדרגתו התבונית הראשונה של הבחנה בין אמת לשקר[50].

הבחנה כזאת בין טוב לרע נמצאת גם בפירוש הרמב"ן ל-ב', 10: "פרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר, או בהפכו לטוב או לרע... כי הדעת יאָמר בלשוננו על הרצון". מכאן משמע, שקודם החטא היו פעולות האדם שכליות בלבד[51]. כך סבור אף הספורנו בפירושו לאותו פסוק: "לבחור הֶעָרֵב, אף-על-פי שיזיק, ולמאוס הבלתי ערב, אף-על-פי שיועיל".

הגדרת "עץ הדעת" כ"עץ הרצון" מקובלת גם על רבנו בחיי[52] ("עץ הדעת נותן באוכליו רצון ובחירה"). אכילה ממנו גרמה לירידתו של האדם מידיעת האמת והשקר המוחלטים, שניחן בהם קודם החטא, אם כי יש בה, לדעתו, כמו בכל מטבע, גם צד חיובי: "היה לו רצון ובחירה ונתלבש בתאוות גופיות (=הגופניות)... זו מידה אלוהית, ומידה טובה – מצד אחד, ורעה – מצד שני". מעניין, שרבנו בחיי מקדים היבט חיובי להיבט שלילי – עובדה, המעידה על חשיבותו והמחזירה אותנו אל הקושיה, המוזכרת לעיל, שעמה התמודד הרמב"ם ב"מורה נבוכים".

רשימת פענוחים נוספת של משמעות "טוב ורע" מובאת על-ידי שמאי גלנדר, אגב הזדקקותו לנושא זה[53].

אזכיר שוב, שהרמב"ם וליבוביץ, אשר אינם נמנים על הפרשנים הראליסטיים, הוזכרו כאן רק בקשר לזיהוי העץ.

פרט נוסף, שדעת ה"ראליסטיים" איננה אחידה בו, הוא קביעת זמן המעשה: כל אחד מהם חובר לאחת משתי הדעות הבאות: או שכל התרחשויות היום השישי, אירעו בו ביום[54], או, כניסוח רס"ג: "דבר זה לא נקבע במקרא ולא בקבלה... אבל אנו יודעים, שהיה שם ימים רבים, ושֶׁרת את הגן,

---

50. וראה עוד אצל נחשוני, המפנה לפרשנים נוספים, עמ' 17-18.
51. כהערת המהדיר לתורת חיים במקום זה בשם רבנו בחיי.
52. בפירושו לפרק ב', 9.
53. עמ' 339, הערה 14. מוזכרים בה פירושי ווסטרמן, גונקל, גורדיס, בלוצ'ר, קאסוטו ,לנדס, ראד, בוכנן, קלארק, וואוטר, אוטזן, גוטליב, ג'פסן וביילי. את זיהויי חז"ל והספרות החיצונית, המתייחסים בדרך כלל לגידולים חקלאיים (כחיטה, גפן, תאנה ואתרוג), ראה אצל גינצבורג עמ' 187-188, הערה 70. מעניין לציין, בהקשר זה, את הקשר שמוצא הרב קוק בין עץ הדעת לחטה (כתיב חסר) ולמשמעותה הרוחנית. חטה – בגימטריא: כ"ב, כמניין אותיות א"ב. כלומר, התפתחותו הקוגניטיבית של האדם באה לידי ביטוי בכושר הדיבור, המגולם כביכול בחטה. ראה בפירוש "עולת ראייה", עמ' ש"ה.
54. למשל, בסנהדרין ל"ח ע"ב.

ושמָרו, עד שנתקנא בהם הנחש"[55].

פירוש ראליסטי מיוחד במינו נמצא ב"ספר אדם וחווה", מן הספרים החיצוניים[56]:

ערב מותו של בעלה, מספרת חווה לילדיה את שאירע בגן. לדבריה, בעת ששמרה על נחלת גן העדן שלה, במקום שכל הנקבות שהו בו, הלך השטן למקום שהותו של האדם, שכל הזכרים שהו בו, ופיתה את הנחש לעשות מעשה, שיגרום לגירוש אדם ואשתו מן הגן. הנחש סירב, כי ירא את האלוקים, ונענה רק כשהשטן הבטיחו, שהוא ידבר מפיו. הפגישה הראשונה בין שטן-נחש לחווה התקיימה, כאשר הנחש נמצא עדיין מחוץ לחלקת הגן, שהיה נתון לשמירת חווה. רק כאשר הבטיח הנחש לתת לה מן הפרי האסור, פתחה לו חווה את השער. אולם הנחש הִתנה את קיום הבטחתו בשיתופו של אדם באכילה. כשנשבעה לו חווה בכיסא ה', בכרובים ובעץ החיים, "ויגש (הנחש) אל העץ, ויעל עליו ויתן בפרי ... את זוהמתו, את התאווה, כי התאווה ראשית כל חטאת היא, ויט את הענף ארצה, ואקח מפריו ואכל" (י"ט, 3). מיד נפקחו עיניה, כי הבינה שהיא עירומה מן הצדק, ש"לבשה" קודם החטא. בכתה וגערה בנחש, שכבר ברח מן המקום, "ירד מעל העץ ואיננו" (כ', 3). לאחר שכיסתה את מערומיה בעלי-תאנה, היחידים שלא נבלו בעקבות חֶטאה, קראה בקול גדול: "אדם, איכה? קומה, בואה אלי, ואודיעך רז גדול" (כ"א, 1). בבואו – פתחה פיה "והשטן דיבר בו" (כ"א, 3) והצליחה לפתותו, וכאשר גילה כמותה את מערומיו, געה בה: "הוי, אשה רעה, מה עשיתי לך, כי הרחקת מעלי (את) כבוד האלוקים?" (כ"א, 8) מרגע זה התקיים משפטו של אלוקים, אשר הופיע ברכב כרובים "ומלאכים הולכים לפניו ואומרים שירה, והמלאך מיכאל תוקע בשופרו", ומקום המשפט – בצד עץ החיים: תחילה נענש אדם, אחריו – חווה, ולבסוף – הנחש. מעניין להתבונן בפרטי עונשו: "על גחונך תלך ורגלך תחסר, לא תישאר לך אוזן ולא כנף ולא איבר אחד... ואיבה אשית ... עד יום הדין" (כ"ו, 3-4).

ארבעה שותפים בפרשת גן-עדן, לפי פירוש זה: שטן, נחש, חוה ואדם.

השטן מתגלגל מדמות לדמות. הוא נכנס אל הנחש, וממנו הוא יוצא אל האשה. ההתרחשות מתקיימת מחוץ לגן ובתוכו. סדר הענישה שונה. נוסף לכך, מראהו האנושי של הנחש מצוי בטקסט הגלוי. הסוגה היא ראליסטית, אף-על-פי שנטמעים בה רמזי פרשנות סמלית, שתתואר בהמשך, וכן רומזת עלייתו של הנחש בעץ וירידתו ממנו – לפירושו של האברבנאל, שיתואר גם הוא בהמשך.

לפנינו אפוא פירוש רחוק כל-כך מהמקור המקראי, עד שהוא נראה מופרך, אולם לרוב המרכיבים בגרסה הזו ישנן מקבילות מדרשיות:

צירופה של דמות השטן לשלוש הדמויות הידועות מצוי גם בפרקי רבי אליעזר י"ג, ואשר בהם הוא

---

55. מהדורת צוקר, עמ' 300.

56. שכולו יהודי מתחילתו ועד סופו: תחילתו – בדברי אגדה, וסופו – בדברי הלכה. נכתב, כנראה, לפני חורבן הבית, קודם להתהוותה של הנצרות (עפ"י מהדורת כהנא, עמ' ב').

מכונה בשם "סמאל". מיקומו של הנחש מחוץ לגן מצוי גם באבות דרבי נתן[57], ושם מסופר גם על גם עלייתו בעץ. בעבודה זרה כ"ב ע"ב נמצא התייחסות להטלת זוהמה[58]. 'עירום' כמושג מטפורי, ולא כמציין מצב פיזי (עירום מצדק; התערטלות ממצווה) – מוזכר בבראשית רבה י"ט, ו', ובמשמעות זו נמצאנו גם באיוב כ"ט, 14 ובתהילים קל"ב, 9. נבילת כל עצי הפרי, להוציא תאנה – מצויה בבראשית רבה ט"ו, ז'[59].

סיפור גן-עדן על-פי "ספר אדם וחוה" הינו אפוא תַּצְרִף, שנוצר "יש מיש". ועל אף מוזרותו – הוא מגלה פנים נוספות בפרשנות הראליסטית.

על אמונתם של היוונים הקדמונים בקיומו של גן ממשי ועל גלגוליו של מוטיב המסע לגן-עדן מהמיתוס היווני לתחום היהדות, ובעיקר על השינויים, שהכניס משה די ליאון בנוסח הסיפור, שראשיתו אצל הרמב"ן – ניתן לקרוא אצל משה אידל[60], התורם בדיונו לעיבוי ההסבר הראליסטי. כמו כן מאוּשָׁש הסבר זה על-ידי הזכרת העובדה, שגן-עדן הופיע כיֵשות גאוגראפית לכל דבר כמעט בכל מפת-עולם (Mappaemundi) של ימי הביניים עד למאה ה-15. נזכיר כדוגמאות מייצגות את מפת מזמורי תהילים מהמאה ה-13, או את מפת ריצ'רד הלידנגהם משנת 1285 וכן את מפת העולם משנת 1490 של הנס רוסט. כל המפות הן מפות-עולם, כי שום מפה אחרת לא הייתה יכולה להתמודד עם הפרדוקס הקרטוגרפי, שמציג מיפוי גן-עדן. מפות, שצויירו לצרכים מעשיים, לא הציגו את גן-עדן ולא היו זקוקות לו. מפות העולם מציגות חשיבה מַקרו-מרחבית, ואילו מפות אזוריות ומקומיות משקפות חשיבה מיקרו-מרחבית, כהגדרת אלסנדרו סקאפי[61].

החל בשנת 1500 בקירוב נעלם גן-עדן מן המפות. סקאפי מזכיר גורמים אחדים להיעלמותו, וביניהם המהפך במגמה של החשיבה התאולוגית[62]. עם זאת, השינויים באופן החשיבה התאולוגי והפילוסופי – אין פירושם, שרוב הבריות סביב 1500 חדלו להאמין בקיומו של גן-עדן ארצי. סקאפי מביא את קולומבוס, עם גילויו את יבשת אמריקה, כדוגמה למי שהאמין בגן-עדן ארצי. ברור, שהיעלמותו של גן- עדן ממפות העולם מסמלת את המעבר מחשיבה ביניימית – לחשיבה

---

57. מהדורת שעכטער, עמ' 156.

58. אמנם לא בפרי, אלא באשה: " משבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמה (שבת קמ"ה ע"ב-קמ"ו ע"א; עבודה זרה כ"ב ע"ב; יבמות ק"ג ע"ב). לפי מקור זה, הרחיק הנחש לכת. בהמשכו של מאמר חז"ל זה מתוארת דרך הריפוי מהזוהמה: "ישראל, שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן; אומות העולם, שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן". התרופה היא התורה. לפי ביאורו של ר' חסדאי קרשקש, התרופה הספציפית לזוהמת החטא הקדמון הייתה מצוות ברית מילה. חטאו של אדם הראשון הכין את האנושות לגיהנום; ברית מילה מצילה את היהודי מאותו גורל. עוד על כך אצל דניאל לסקר, עמ' 127-128, המסתמך על הספר אור ה', מאמר ב', כלל ב', פרק ו' (ראה הערה 1 במאמרו) .

59. וראה לעניין זה את ניתוחו של יונה פרנקל, עמ' 342-345.

60. במאמרו, עמ' 7-16.

61. במאמרו המתורגם ע"י מירי אליאב-פלדון, שהופיע בזמנים 73, עמ' 25. אלסנדרו סקאפי השתתף ב-1997, יחד עם חוקרים מרחבי העולם ומישראל, בסדנה על "דימויי גן העדן", שנערכה ב"משכנות שאננים" בירושלים.

62. **שם,** עמ' 27.

מודרנית, מתפיסה הוליסטית, שאינה מבחינה בין ידע קוסמוגרפי, פילוסופי, תאולוגי, מיתולוגי, היסטורי או גאוגראפי – לתפיסה מפוצלת של המציאות. ובלשונו של סקאפי: "ממיפוי, שביקש לחדור לעומק המסתורין של התבל כולה, מעבר לגבולות האנושי – אל מיפוי, שנכלא היטב במסגרת החשיבה האנליטית והגאומטריה האויקלידית, ומקוסמוגרפיה – לגאוגרפיה"[63].

לסיכום, נקודת המוצא של כל הפרשנים הראליסטיים היא משותפת – על אף גיווני הגיוונים בביאור מרכיבי הראליה הזו.

3. הפרשנות האלגורית-הסמלית

גיבורי הפרשה, על-פי שיטה זו, הם שניים: אדם וחוה, ולא שלושה. הנחש – הגיבור השלישי על-פי הפרשנות הראליסטית, אינו חיה, שטבעה האנושי נשתנה, אלא סמל ליצר הרע או לכוח הדמיון, הגורמים לאדם לחטוא.

בדרך זו מהלך הרלב"ג: "הנחש הוא משל לכוח הדמיוני, והמשילו לנחש, להיותו מזיק לאדם בהגעת שלמותו ... רוצה לומר, שכאשר הושג (=נתפס) בחוש, שהדבר הפלוני הוא מתוק, הנה יצייר אותו הכוח הדמיוני בזה האופן". דעתו של רלב"ג, מצויה כבר אצל חז"ל, שהבחינו הבחנה זו ואמרו: "שהוא היה כשיעור גמל, וסמאל רכוב עליו, ושהקב"ה שחק על גמל ורוכבו"[64]. חז"ל לא נתכוונו, לדעתו, לפשוטו של תיאור, אלא לסמליותו: "וכבר יפילו (=יסבו) ז"ל שם 'סמאל' על היצר הרע, להיותו נגזר מ'שמאל', אשר הוא הנטייה מדרך הישר".

גם השוואת הנחש לחית השדה אינה הבחנה זואולוגית, אלא סמלית: "הנה קרא הכוחות הנפשיים, הנמצאים באדם ובזולתו מהבעלי חיים – חית השדה, להיותם (=בגלל היותם) כמו חיצונים ממעשה המיוחד לו". כוחו של כוח הדמיון – הנחש – חזק מכוחות אחרים – חית השדה. דמותו כמין גמל רומזת לכוח התאווה שבאדם, "הרוכבת", כביכול, על הכוח המדמה[65]. כוחו של כוח הדמיון הנשי חזק מכוח הדמיון הגברי. על כן ראשית השיח הוא בין האשה לבין עצמה, אך מכיוון שהאדם נמשך מאוד לאשה ומושפע ממנה, הצליחה לפתותו. כך נמצאו שניהם חוטאים. "והייתם כמלאכים" – פירושו: "כשופטים מנהיגי המדינות[66]", אשר בהם נתקנאה חווה[67].

הדיאלוג בין הנחש ובין האשה בראשית הפרק אינו אלא מונולוג פנימי בין האשה לבין עצמה, בין מציאות לבין דמיון מפותח, שהוא חזק יותר באשה, ואשר את תוצאותיו משלם גם הבעל.

פרשנות זו מתרצת יפה את הקושיות, שמעורר פשוטו של הרישא בפרק, כפי שהוזכר לעיל, אולם

---

63. **שם,** עמ' 28.
64. פרקי רבי אליעזר י"ג, ונמצא גם ב**בראשית רבה** ט"ז, א'.
65. ראה קצנלבוגן, **תורת חיים,** ספורנו, הערה 11.
66. וכן פרשו אונקלוס ורמב"ם ב**מורה נבוכים א', ב'** (שרים ודיינים, בלשונו).
67. ויש להקשות: הרי לא היו עדיין שופטים ומנהיגי מדינות בעידן זה, שהרי עניינו בברואי עולם ראשונים.

כיצד יתורץ הסיפא, המתאר ענישה, שתוצאותיה קיימות עד עצם היום הזה: הרי הנחש מהלך על גחון ומכיש אדם בעקביו כיום; רוב הנשים מתייסרות בד"כ בכל הקשור בהולדה מאז ועד היום, וגברים מתקשים להתפרנס, מאז נענש אביהם הראשון וכפי הנראה לעדי-עד?! מה יכולה להיות, אם כן, סמליותן של עובדות אקסיסטנציאליות?

הרלב"ג אינו מתעלם מקושי זה ואף מיטיב לנסחו: "ידוע, כי זאת הקללה היא צודקת (= מתקיימת) בנחש, כי הוא ארור מכל בעלי החיים ההולכים...". אף-על-פי-כן, לדעתו, אין הקב"ה מקלל את הנחש, אלא את כוח הדמיון. אין לו, לכוח הדמיון, כלי-עזר – בניגוד לכוחות אחרים, הנעזרים בכלי-עזר, כגון החושים, אשר נעזרים בידיים, בעיניים וכיו"ב. אין לו, בלשונו של הרלב"ג, "כלי הליכה לאשר ירצה לדרוך אל השגתו, כמו הענין בכוחות המרגישות, שיש להם כלים יוליכום (=אמצעים שיוליכום) אל השגות המוחשים (=הנתפסים בחושים)". כוח הדמיון עתיד "לאכול עפר", כלומר, הישגיו יהיו פעוטים. הוא ישיג "דברים פרטיים" בלבד, ולעתים יהיה בכוחם של אלה לבטל את "פעולות הדמיון בעת פעולתם". במילים אחרות, כוח הדמיון יתקשה למַצות את מאווייו.

עונש האשה (16) מוסבר כפשוטו: "שכבר יקרוה דברים רבים מכאיבים, כמו הווסת וההיריון והלידה, ושתשוקתה אמנם הושמה (=כוונה, נותבה) לעבודת בעלה". תופעות אלה מאפיינות נשים, לדעתו של רלב"ג, בשל חולשת שכלן. בכלל סבור הוא, שהשקעת הבורא בבריאת האשה הייתה פחותה מהשקעתו באדם. עונשו של אדם מוסבר בדרך סמלית: "לחם" הוא משל למיצוי יכולות שכליות, "קוצים" הם משל להשגות פרטיות. לולא חטא, יכול היה האדם להגיע בקלות למיצוי מלא של יכולותיו; כיוון שחטא, יגיע לכך בקושי רב.

המעבר של הרלב"ג מפענוח סמלי (לנחש) לביאור ראליסטי (לאשה) ושוב לפירוש סמלי (לאדם) – פוגם בשלימות שיטתו הסמלנית, הנפגמת גם מצד התעלמותה מפרטים. על שני הקשיים הללו, מתגבר ספורנו, עד שנדמה, שפירושו קרוב יותר לאלגוריה[68] מאשר לסמל.

הנחש, לשיטתו[69], "הוא שטן הוא יצר הרע". המשותף לנחש וליצר הרע הוא היותם כמעט בלתי

---

68. אמירת דבר אחר. תיאור נרחב, שיש בו עניין לעצמו, אך הוא יוצא מפשוטו וכוונתו לעניין אחר. ובד"כ לכל פרט ברובדה הגלוי תימצא מקבילה ברובדה הסמוי. וראה עוד אצל אוכמני, אלגוריה, עמ' 43 וכן אצל ברזל, עמ' 19, ובהרחבה יתירה בעמ' 60-62. לענייננו, חשובה הערתו, שהאלגוריה הקיצונית מוחקת, בסופו של דבר, את ההוויה המציינת לטובת הרימוז. ברזל משתמש במגילת שיר השירים כדוגמה מובילה. ספורנו נוהג בפרק ג' כבאלגוריה קיצונית, לפי הגדרת ברזל. לנדאו מבחין בין שתי צורות אלגוריות: השאָלה מוחשית מוארכת מאוד עד כדי עלילה שלמה, שאין בה רמזים לטנור ולמשמעות. הוִיהקל התארך ואינו מגלה את משמעותו, ואולם מאחר שהסיפור הגלוי אינו בעל חשיבות עצמית מספיקה, מרגיש הקורא את משמעותה השנייה האלגורית, ע"י הכרת משמעותם של הדברים מתוך הכרת התרבות, או מתוך הערות המחבר. הצורה השנייה הוא ההיפך של החידה. כאן מוצאים אלגוריה שאיכויותיה מופשטות. וראה עוד אצלMacqueen ו-Fletcher. וראה גם אצל יצחק היינמן, האלגוריסטיקה של חז"ל, דרכי האגדה, עמ' 150-155 ועוד אצל יונה פרנקל, אלגוריסטיקה, ב"דרכי האגדה והמדרש", א', עמ' 197-211 ולעניין הפרשנות הסמלית – ראה שם, עמ' 212-220.

69. השואבת כוחה מ**בראשית רבה** ט"ז א'.

נראים – מחד גיסא, ומזיקים מאוד – מאידך גיסא ("קרא את היצר הרע המחטיא – נחש, בהיותו דומה לנחש, אשר תועלתו במציאות מועט מאוד ונזקו רב-עם מיעוט היותו נראה").

ייצוג דבר על-ידי דבר אחר אינו ייחודי לפרשתנו: המלך נקרא "אריה" (ירמיהו ד', 7), ואויבים מכונים נחשים צפעונים (שם ח', 17). דרכו של היצר הרע מתנהלת במסלול ידוע: "הכוח המתאווה עם דמיוני התענוגים...מצווים לכוחות הגשמיות הפועלות...שלא יתקומם עליהם הכוח השכלי וימחה בהם". וכבר אמרו חז"ל (ירושלמי ברכות, א', ח'): "עינא וליבא – סרסורי דחטאה": העין הרואה והלב החומד הם כמו שני סרסורים לחטא[70].

הדיאלוג בין "השכל החלוש והעצל" – הוא היצר הטוב ובין "הדמיון הכוזב" – הוא היצר הרע, הנו מונולוג פנימי, המסתיים בנצחונו של האחרון. היצר הרע מייחס לאלוקים מידות של קנאה ושקר. איסור האכילה נבע מחששו, שיוסיפו ידיעה. "והייתם כאלוקים", פירושו, על-פי שיטה זו, שלֵמים במדע.

עונשו של היצר הרע מחומש: חמשת תיאורי הענישה של הנחש – חמישה עונשים נפרדים הם, וזה סדרם: "**על גחונך תלך** – שתשיג מזונותיך בצער... **ועפר תאכל** – שלא תשיג את התענוג, שהיה לך קודם החטא במאכל ובמשתה ובמשגל...; **ואיבה אשית** – שתהיה האשה נמאסת בעיני הכוח הדמיוני אפילו שלה...; **הוא ישופך ראש** – הכוח הדמיוני ימעיט את התענוג בתחילת השגתו, במה שידמה ויצייר יראת היזק באיכות התענוג וכַמותו וסדרו; **ואתה תשופנו עקב** – כי המתאווה בהתגברו – יוליד היזק בסוף התענוג". עונשו של הנחש – עונשם של אדם וחווה הוא: "וזה ידומה אצל הזכר והנקבה"[71], כהדגשת ספורנו.

כמה מופלאה הפרשנות האלגורית הזו: לכתחילה סברנו, שענישתו של הנחש תואמת עובדות ראליות. מתארת היא נחש אמיתי. והנה מצליח ספורנו לתאר ראליה, המאפיינת עולם של בני אנוש, ולא בהכרח עולם, שאחד ממשתתפיו הוא נחש. פרטי עונשו של הנחש מפוענחים באופן סמלי. השגת מזונות בצער – דומה לעתים לזחילה על גחון, והתענוגות למיניהם – לעולם אינם אבסולוטיים בגינו של שכל ישר, המתערב כבר בראשית התענוג ומחייב את המתענג לחשוב על נזקי התענוג, על איכותו, על כמותו וכד', ודי לחכימא. ומי משני המינים לא חווה שנאה עצמית, בחינת "ואיבה אשית בינך ובין האשה", היינו בינך לבין עצמך?! מי מבין הנשים או הגברים לא חווה אי -פעם אי שביעות רצון ממראהו החיצוני או הפנימי?!

נוסף לעונש המחומש המשותף לחוה ולאדם, ובעקבותיהם לכל המין האנושי העתיד להיוולד – נענש כל אחד מהם בנפרד: האשה נענשת בדם נידה, בהיריון ממושך ובקשיים בגידול ילדים – בצער גדול יחסית לשאר בעלי חיים, והאדם נענש בעבודת כפים מייגעת ובהפיכתו לבן תמותה.

---

70. וראה **מורה נבוכים ב'**, ל', ובמקור הקדום ביותר – במדבר ט"ו, ל"ט: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".
71. אף כי ניתן להבין הדגשה זו כמתייחסת ל"ואיבה אשית" בלבד.

גרוזמן מזדהה בספרו, "על חטא ותשובה" עם פירושו של הספורנו. גם, לדעתו, לא היה שם, בגן-עדן, נחש מציאותי: הנחש אינו אלא כינוי ליצר הרע, המכניע את השכל, הכורע, בסופה של התלבטות, לרצונותיו[72].

אמנם במקום אחר, בספרו, "על פרשת השבוע" – דעתו שונה (ליבון הדברים נעשה לעיל, במסגרת הפרשנות הראליסטית). עם זאת, על אף העובדה, ששני המקורות אינם מתיישבים זה עם זה, אוכל לנסות לאחד אותם, על-ידי הבחנה בין שני מיני מסיתים: חיצוני-מציאותי ופנימי-סמלי, המשתמש בשני כוחות: בלתי רציונאליים ורציונאליים. "פשרה" זו, כנזכר לעיל, שלי היא, ואינה נזכרת במפורש בדברי העיון של גרוזמן בספריו, אבל יש לה סיוע ממקום אחר בספרו, אשר בו מביא גרוזמן כדוגמה את תפקידה של אביגיל ב"תשובת" נבל: אביגיל משמשת בו-זמנית כדמות מציאותית וסמלית (שמ"א כ"ה), ואם לגביה תיתכן מציאות כפולה, לגבי הנחש – על אחת כמה וכמה!

אביגיל נתפסת כסמל גם בדברי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק: "אחרי כל חוטא עוקבת אביגיל ... היא לופפת אותו, זועקת מלבו, כרוכה על עקביו, כי היא אינה נותנת לו מנוחה, כי יש בפיה בשורה איומה – והוא מזדעזע ומתמלא פחד וחוזר בתשובה"[73].

גם לדעתו של וינפלד[74], עשוי הנחש להיתפס כסמל של יצר הרע, המסית ומדיח את האדם לחטוא – כשטן בספרות המאוחרת. לגילום דמותו של יצר הרע נבחר דווקא נחש, שבדומה לרעיו: התנין והלויתן – נחשב ליצור דָמוֹני, שהתמרד נגד אלוקיו בזמן הבריאה.

אף שווינפלד אינו מפרש את סמליות עונשו של הנחש, כפי שמקפידים לעשות קודמיו הקלסיים, דעתו – כדעתם.

גם דים מצטרפת לפרשנים הסמלניים: הנחש אינו אלא משל לסקרנותה, לדמיונה וליצריה של חוה[75] בדעה זו דוגל גם אררט, אולם, בניגוד לדים, הוא מסמל, לדעתו, רק את הערמה שבאשה. השיח בינה לנחש הנו, ברובד הנסתר, שיח בינה לבין עצמה, שבאמצעותו לומדים להכיר את השימוש השלילי בערמה[76].

האלגוריסטן המובהק לפרשת גן-עדן, המקדים מבחינת זמנו את כל הפרשנים, שהוזכרו לעיל, הוא הרמב"ם, המקדיש שני פרקים נכבדים לסוגיה זו בספרו, "מורה נבוכים" (א',ב'; ב',ל'), המופנה, כידוע, לשני נמענים שונים: תלמידו ו"האיש המתעסק במדעים". פירושו בנוי, למעשה, כפי

---

72. גרוזמן, **על חטא ותשובה,** עמ' 17.
73. אצל פלאי, עמ' 28-29. וראה עוד בעניין קישורה למחילת עוונות (הפעם של דוד, עפ"י ילק"ש לתהילים נ"ג, ו) אצל אליהו ידיד, עמ' 189.
74. **עולם התנ"ך,** פירושו ל-ג', 1.
75. בתוך **קוראות מבראשית,** עמ' 44-45.
76. במאמרו, עמ' 14.

שמוכיחה קליין-ברסלבי[77], **מארבעה** מעגלי פירוש מרכזיים:

א. פירוש "האיש המתעסק במדעים" לסיפור גן-עדן.

ב. פירושו הראשון של הרמב"ם לסיפור גן-עדן, המופנה "לכתובת" הכפולה של המקשה והתלמיד.

ג. פירושו לבראשית ג', 5, המופנה, ככל הנראה, לתלמיד, והמוצג כ"פירוש מסגרת" לשני הפירושים הראשונים, והוא מקביל להם בתוכנו.

ד. פירושו השני של הרמב"ם.

בארבעת מעגלי הפירוש הללו מצויים **שלושה** פירושים לסיפור גן-עדן: פירושו של המקשה ושני פירושי הרמב"ם. הם מסודרים בסדר, המתחיל מן הפירוש הבלתי נכון לסיפור (פירוש המקשה) ומתקדם באופן הדרגתי לעבר הפירוש הנכון של הסיפור – שני פירושיו של הרמב"ם לפירוש גן-עדן. פירושיו של הרמב"ם מעבירים את משמעות הסיפור מן המישור הפיזי – אל המישור הנפשי. פירושו של סיפור גן-עדן כאלגוריה פילוסופית מלאה – נעשה בשלב השלישי של פירוש הרמב"ם, אשר בו מסתבר, שגיבורי הסיפור הם דימויים לכוחות הנפש והשכל האנושיים.

המקשה, המבין, שרק **לאחר** החטא קיבל האדם שכל[78], סבור, שאלוקים התכוון לברוא את האדם כבעל חיים לכל דבר, ואילו דווקא כאשר המרה את פי האל, הפך מבעל חיים ל"אדם", ועל-פי הסיפור העממי, המובא על-ידו, הפך לכוכב בשמים[79]. חטאו גרר אפוא גמול, ולא עונש[80]. זהו הפירוש הראשון לפרשת גן-עדן.

לצורך הפרכת פירוש המקשה – מבחין הרמב"ם בפירושו הראשון בין שני תחומים של הכרה: הכרת ה"מושכלות" והכרת ה"מפורסמות"[81]. **לפני** שהאדם חטא, הכיר את ה"מושכלות" (=שכל עיוני) בלבד. **לאחר** שחטא, הכיר את ה"מפורסמות" (=שכל מעשי, המשועבד לכוח דמיון). אבדן השלמות השכלית הוא אפוא העונש על החטא. בפירוש זה אין הרמב"ם דן כלל בנחש ובאשה. מקומם, תפקידם ומשמעותם – נידונים בפירושו השני ב"מורה נבוכים" ב', ל'. מסתבר, שלדעתו,

---

77. שרה קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית,** בעיקר בחלק השני והשלישי. ספרה היה לי לעיניים!

78. על עניין השכל ההליונאני, שידיעת טוב ורע היא אחד מסוגי המשנה שלו – עיין קליין-ברסלבי, שם, עמ' 64.

79. על השוואת סיפור זה עם המיתוס היווני על אוריון, שהיה גיבור ציד ואחר מותו נעשה מזל ברקיע – ראה שם, עמ' 65.

80. שאלה זו מופיעה כבר בפירוש רס"ג:"...הנחש הוא שחס עליהם והיטיב עמם – בהראותו להם דבר שהפיקו ממנו תועלת..." (מהדורת צוקר, עמ' 288).

81. **בהקדמות הרמב"ם למשנה,** מהדורת שילת, עמ' רס"ו-רע"ב, מבהיר שילת, שההבדל בין "מושכלות" ל"מפורסמות" הוא כהבדל שבין מוסר שכלי ומוסר אסתטי: הראשון – מוחלט, השני – יחסי, יצרי. שילת מפנה, אגב הגדרת המושג "רצון" – להלכות תשובה ה', א'. משם נלמד, ש"רצון" הוא תכונתם של שניים מכוחות הנפש שמנה הרמב"ם: "הכוח המתעורר" ו"הכוח השכלי", שההבדל ביניהם תהומי: הראשון אינסטינקטיבי, של רגשות משיכה ודחייה, המפעילים את איברי הגוף, ואילו השני אוטונומי, שולט בגוף ומפעילו מתוך הכרה.

שלוש הדמויות אינן דמויות ראליות של אנשים ובעלי חיים, אלא כוחות הנפש האנושית. האירועים, שסיפור גן-עדן מספר עליהם, הם אירועים "נפשיים":

אדם וחווה הם שני צדדים של יצור אחד, של "אדם":

"אדם" הוא צורתו, "השכל הנקנה"; "חווה" היא גופו, חומרו ושתי נפשותיו הפחותות יותר:

"הנפש הצומחת" ו"הנפש החיה".

ה"נחש" הוא שני גילויים של "חווה" עצמה: "הכוח המתעורר" ו"הכוח המדמה"'.

"אדם" מורכב מחומר ומצורה. סיבת חטאו היא החומר, "חווה", ולא הצורה, "אדם". החומר הוא סיבת החטא, כאשר הוא מונָע לפעולה על-ידי הכוחות המצויים בו, ולא על-ידי שכלו. כאשר כוח הדמיון משתלט על הכוח המתעורר, מונָע האדם לעבר סיפוק התאוות הבלתי-רציונאליות. גם גן-עדן אינו אפוא מקום גאוגרפי[82], אלא מעלה, מעלת השלמות השכלית. רמב"ם מסתייע במדרש חז"ל[83] לצורך הוכחת דבריו:

מדבריו עולה, שאין יחסים ישירים בין "אדם" לבין "נחש". רק ל"חווה" יש יחסים ישירים עם כל אחד מהם. התאווה הבלתי רציונאלית מניעה את "חומרו" של האדם. היא גורמת לו לחשוב, שסיפוקה הוא טוב, ומניעה אותו לפעולה של סיפוק התאוות. כאשר הוא נכנע לכך, אין לו שכל (היינו, צורה) כלל. ממילא, מתקיימים דברי האזהרה של אלוקים (ב', 17): "כי ביום אכלך ממנו – מות תמות". אלוקים לא חזר בו מכוונתו ובאמת הענישו, כי כאשר חטא האדם, "מת" "אדם" שבו, מת שכלו הנקנה. הוא איבד את חיי הנצח שלו במובן של חיי הנצח של שכלו.

"הנחש" – תאוותו הבלתי רציונאלית – "המית" את "אדם" באמצעות "חווה", אשר איננה אלא אמצעי במערכת היחסים הללו.

שני רבדים – בסיפור המקראי, ואין הרובד הנגלה אלא אמצעי לחשיפת הרובד הנסתר, שהוא עיקרו ומגמתו של הסיפור[84]. על-פי פירוש זה אין "אדם" מפותה על-ידי כוחות חיצוניים לו. הוא

---

82. אמנם, **בהקדמות הרמב"ם למשנה,** מהדורת שילת, עמ' קע"ב-קע"ג, נמצא, ש"גן ועדן (כך מנסח הרמב"ם) דשן מכדור הארץ" ומסביר שילת, שאין לומר, שגן-עדן הוא מושג רוחני בלבד, גם אם חז"ל משתמשים בו בהשאלה – לציון "עולם הנשמות", שכן הוא מופיע בתורה בהקשר ברור של יצירת האדם בעולם הזה, "עפר מן האדמה", כשגן-עדן הוא מקום מגוריו הגשמי. אין לרמב"ם, אליבא דשילת, ספק, כי בריאת האדם בגן-עדן – משמעה גם כפשוטה, שלכתחילה חי האדם חיים נוחים יותר מבחינה גשמית, וחטאו גרם להרחיקו מהם, ובעתיד – לאחר תיקון החטא – אמור הוא לחזור לאותו גן-עדן גשמי, שנברא בו. גן-עדן נעלם מעל פני האדמה (השווה עירובין י"ט), אך לעתיד לבוא תהפוך אדמתו החרֵבה שנית לגן-עדן, כדי לשמש לו אמצעי להשגת המעלה הרוחנית, אשר בה יזכה לחיים נצחיים.

83. **פרקי דרבי אליעזר,** פרק י"ג ("והיה סמאל השר הגדול שבשמים, וחיות ושרפים – משש כנפיים, וסמאל – משתים עשרה כנפיים. לקח את הכת שלו וירד. וראה כל הבריות שברא הקב"ה ולא מצא חכם להרע – כנחש, שנאמר: "והנחש היה ערום מכל חית השדה" (בראשית ג', 1). והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו. והייתה התורה צווחת ואומרת: סמאל, עכשיו נברא העולם, ועת למרוד במקום?! כעת במרום תמריא?! ריבון העולמים, תשחק לסוס ולרוכבו... כך הנחש – כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדיבר לא דיבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל...". הדיון על כך אצל קליין-ברסלבי, **שם,** עמ' 210-226, ויש לכך גם תשתית אריסטוטלית. (ראה שם עמ' 232 ועוד), אבל הדברים חורגים מענייננו של דיוננו.

84. **בהקדמות הרמב"ם למשנה,** מהדורת שילת, עמ' ק"ו – נותן הרמב"ם שלושה טעמים להסתרת העניינים העמוקים בלשון

עצמו גורם לחטאו. גירושו מגן-עדן הוא גירוש משלמותו השכלית, אבל אין זה מצב "סופני"[85]: כל חייו יעמול להשיג מחדש את שלמותו השכלית. כל חייו יתמודד עם "נחש" ו"חווה", הנתפשת, כ"אשה הזונה" שבספר משלי[86], כאשר יעדו הוא להופכה ל"אשת חיל", המוצגת באיכויותיה המושלמות במשלי ל"א[87].

חלקים רבים מהביאור האלגורי הזה מצויים גם בסיפא של פירוש רבינו בחיי לפרק ג'[88]. פירוש זה מכונה על ידו: "ועל דרך השכל", ולפיו: "יש בפרשה הזאת רמז גדול על התורה ועל המצוות, אשר עיקר בריאת האדם בשבילם, ויש בה רמז לגוף ולנפש וליצר הרע, ויש בה רמז לתחיית המתים וליום הדין...ויש בה רמז על השכר ועל העונש אשר לגוף ולנפש...". הפירוש האלגורי הזה – תחילתו כבר בפרק ב': עץ החיים הוא משל למצוות עשה, ועץ הדעת – למצוות לא תעשה. האדם – משל לשכל, וחווה – משל לחומר. השיח בין הנחש לחוה הוא שיח פנימי בין יצר הרע לחומר., וכיו"ב הסברים נוספים, הקרובים מאוד להסברי הרמב"ם.

הרמב"ם ורבינו בחיי נבדלים מאחיהם לפרשנות האלגורית בציון מיקומה של האשה: האחרים גורסים, שהאשה חיצונית לאדם, ואילו, לשיטתם של הרמב"ם ורבינו בחיי, היא עצם מעצמיו ובשר מבשרו. הפרדתה ממנו – מטפורית, מושאלת ו"מגוייסת" לצרכי המחשה בלבד.

גם עמנואל הרומי רואה במשמעות האמיתית של סיפור גן-עדן את סוד נפש האדם, אולם בנבדל ממפרשי הרמב"ם, הרואים בנחש, כל אחד לשיטתו, את כח הדמיון, או את הכח המפתה, או את הכח המתעורר[89] – סבור עמנואל, שעיסוק בחוש ובחושניות מהווה גורם מעכב, המונע את האדם מלעסוק במושכלות. לשיטתו, מסמל הנחש את החוש, וכן סבור גם שלמה ב' יהודה[90].

משל וחידה: א. ליצור סקרנות אינטלקטואלית. ב. להעלים את הדברים מאלו שאינם ראויים להם. ג. "שהלימוד להמון אי אפשר שיהיה אלא בדרך החידה והמשל, כדי שיכלול נשים, נערים וצעירים, עד שכאשר יִשָּׁלְמוּ השכלים – יוודעו ענייני אותם מְשָׁלִים". ומעיר שילת (בהערה 5 באותו עמוד), שהרמב"ם כולל נשים עם נערים, כי, מחד גיסא, בזמנו רוב הנשים היו חסרות השכלה פורמלית, ומאידך גיסא, יש להן הכישורים השכליים, המאפשרים השתלמות בעניינים אלוקיים. ולדעתו, יש ערך במימוש פוטנציאל זה, לא רק מפני ש"אשה, שלמדה תורה – יש לה שכר" (הלכות תלמוד תורה, א', י"ג), אלא גם מפני שלימוד זה יש בו משום קיום מצוות האמונה והאהבה, שנשים מחוייבות בה כמו גברים. עוד לעניין זה ראה אצל קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם,** עמ' 39-46 וכן עמ' 64-66, אשר בהם קיימת הבחנה בין שתי רמות תפישה: של ההמון (להם מיועד הרובד הגלוי) ושל בעלי ההשכלה הפילוסופית המלאה (להם מיועד הרובד הסמוי).

85. על מיתוס השיבה לגן-עדן כמיתוס נוצרי ועל מיקומו בתרבות המערבית– ראה אצל זיכר עמ' 73-87.

86. בפרקים רבים. הרחבה מיוחדת בדמותה מצויה בפרק ז'.

87. אשה זונה ואשת-חיל הן אפוא דמויות מטפוריות בספר משלי, אך שם זוהי כמעט אלגוריה גלויה, המפענחת את עצמה בטקסט הגלוי. ראה, למשל, פרק ז', המתאר אותה בהרחבה גדולה ובאופן מוחשי מאוד ורומז לזהותה המופשטת ברישא: "אֱמֹ֣ר לחכמה אחותי את...לשמרך מאשה זרה". לפי זאת, אשה זרה היא משל לעבודה זרה ולכל מה שהוא היפוכה של חכמה.

88. לאחר שבהתחלה הציג פשט גמור. פירושיו הראשיים הם: פשט, מדרש, קבלה ושכל (לעתים קבלה ושכל נרדפים). ראה, למשל, פירושיו בסדר זה בפרק ג', 25.

89. הכוונה לרלב"ג, לאפודי, לשם טוב, לנרבוני ולקרשקש. ראה פירוט אצל דבורה שכטרמן, עמ' 73.

90. ראה דיון רחב על כך **שם,** עמ' 86-87 אגב השוואתן לתורת אריסטו – מחד גיסא, ולהבדיל, לפרשנות נוצרית – מאידך גיסא. שכטרמן מציגה בנספח למאמרה (עמ' 90) את מגוון הפרשנות הסימבולית המיימונית לפרק ג' בספר בראשית: מושווים בו פירושי רלב"ג, קרשקש, אפודי, שם טוב, נרבוני, עמנואל ושלמה ב' יהודה לפענוחי סמאל, הנחש, הגמל, האשה, האדם

לסיכום, גווניה הרבים של הפרשנות האלגורית-סמלנית אינם מטשטשים את מגמתה הראשית, אשר לפיה פרשת גן-עדן התרחשה בתוככי נפשות אנושיות בלבד. הנחש הוא סמלי, כשם שעונשו הוא סמלי, ואפשר, שגן-עדן עצמו לא היה ולא נברא, רק משל היה.

4. הפרשנות הראליסטית-סמלנית – גישת אברבנאל

אברבנאל אינו שולל את קיומו של נחש אמיתי בפרשת החטא. על-כן ניתן היה לשבצו, לכאורה, בין הפרשנים הראליסטיים, אבל הוא מוציא עצמו מהם בפירושו לג', 1, הפותח בהצגת פרשנויות בלתי מתקבלות על דעתו, ובתוכן גם הפרשנות הראליסטית, נוסח רש"י, למשל ("שלושה [=שלוש] המה מהדעות נפלאו ממני בעניין סיפור הנחש ודבריו: דעת האומרים, שבתחילת הבריאה היה הנחש בעל שכל ודיבור והולך בקומה זקופה, ושבחטאו הוסר ממנו שכלו ודיבורו ונקצצו רגליו, כי זהו כולו הכחשת טבעי הדברים ומהויותיהם, ולא נזכר [עניין] זה בתוך קללותיו בהיותה העצומה מכולם...").

לדעתו, היה בגן-עדן נחש, אשר גרם בעקיפין לחטא, אולם מעולם הוא לא דיבר אל האשה ("לא בדרך טבע ולא בדרך נס"), ומעולם לא התקיים דו-שיח ביניהם: "אבל היה העניין, שהיא ראתה את הנחש, שהיה עולה בעץ הדעת ואוכל מפירותיו פעם אחר פעם, ולא היה מת ולא ניזוק בדבר מה; והאשה חשבה בזה ותקרא בעצמה, כאילו הייתה מדברת עם הנחש. וכי הוא, בעלותו בעץ ובאכלו מפריו, היה אומר אליה: "לא מות תמותון". אף היא במחשבתה תשיב אמריה על זה". היינו, "התנהגותו" של הנחש, שעמדה, כביכול, בסתירה לאיסור האכילה מן העץ, עוררה ספקות תאולוגיים בלבה של חוה. הדיאלוג בין נחש לחוה אינו אלא מונולוג פנימי, קולה הפנימי, אשר תהה ופקפק וגבר על קולה המציית.

אברבנאל מתמודד עם קושיות לשוניות, שמעורר פירושו, שהרי מקרא מפורש הוא: "ויאמר" או "ותאמר" ומסביר, שקיימת במקרא אמירה שאינה פונה לנמען חיצוני[91]. הנחש לא היה כופר, אלא תאוותן, שלא הסתפק במזון שנועד לו והשביע עצמו מפרי העץ ("...לא הייתה ערמתו בהשכל ודיבור כמוהו [כמו האדם], כי אם בבקשת מזונו יותר מכל חית השדה"). ערמתו אינה פרי פיתוח כישורים אישיים, אלא אלוקים עשהו "ערום מאוד בהשגחה פרטית, כדי לנסות בו את האשה והאדם".

מחלוקתו של אברבנאל עם ההרמנויטיקות האחרות מתמקדת, בסופו של דבר, בכישורי התקשורת

והצלע. ראה בעניין זה גם את עיוניו של גוטמן בנושא האריסטוטליזם ומתנגדיו, בספרו, עמ' 127-260. עיון מעניין בתפיסת החטא הקדמון וכפרתו ע"י קיום מצוות המילה לפי חסדאי קרשקש – ניתן למצוא אצל דניאל לסקר, המוכיח שקרשקש מושפע לא רק ממסורות דתיות, אלא גם מעמדות נוצריות, ובמיוחד עמ' 132, 134.

91. בפירושו ל-ג', 1, עמ' ק"ב בהוצאת בני ארבאל.

של הנחש: "אמת היה, שהנחש סיבב כל הרעה הזאת ושבאה התקלה על ידו, אבל שלא דיבר בפועל כלל". מעתה מובן, מדוע הנחש מתקלל. אברבנאל מדגיש, שאלוקים גוזר עליו את עונשו רק בגין עלותו בעץ "ולא על ההסתה והדברים, כי לא דיבר כלל". הנחש לא נברא כחיה מזיקה. מזגו היה כמזג שאר החיות, בהיותו ניזון כמותן מעשב השדה ("כי הניזון ידמה טבעו למזונו"), אבל מאחר "שלא נסתפק באכילת העשב... ועלה בעץ לאכול מפריו – נתקלל"[92]. מעתה ואילך הופך מזגו להיות "עפריי", כלשון אברבנאל; ירק-עשב, שהיה מזונו בעבר, לא יאכל עוד. אברבנאל מביא ראיה לשיטתו ממסכת יומא (ע"ה ע"א): "ר' אמי ור' אסי (חולקים ביניהם): חד אמר: אפילו אוכל כל מעדני עולם, טועם בהם טעם עפר. וחד אמר: אפילו טועם כל מעדני העולם, אינו מתיישב (=אין דעתו מיושבת עליו), עד שיאכל (גם מעט) עפר".

הערכת המעשה של חווה – פנים רבות לה: יש המעריכים את סקרנותה, ואחרים מדגישים את קלות דעתה.

אברבנאל מחשיבה כגסת רוח וכשתלטנית, ולדעתו, אדם היה סכל. "האשה בגסות רוחה לא סיפרה דבר מטענותיה לאדם, אלא נתנה לו לאכול, כאילו הוא כבוש תחתיה שיעשה מצוותה, והוא גם כן לסכלותו (=בגלל כסלותו), לא שאלה, למה עברה את פי ה' והיא לא תצלח, אבל מיד, כשנתנה בידו, אכל ממנו".

צריך להדגיש, שפירוש הפסוקים אינו חייב להיות כפירוש אברבנאל דווקא. מתוכחת ה' לאדם ("מי הגיד לך"? – פסוק 11, וכן: "כי שמעת לקול אשתך" – פסוק 17), דווקא עולה, שחווה כן סיפרה לאדם את כל דברי הנחש ואת הניסיון, שרכשה היא עצמה מאכילת הפרי. כנגד הערכתה כגסת-רוח, המתבססת על המילים: "ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (פסוק 7) – אפשר ללמוד על היותה פרגמטית או, לחלופין, אשה אוהבת, המשתפת את בעלה בכל חוויותיה, כולל הגסטרונומיות.

לשון "עִמה" סובלת פירושים נוספים: האחד – כרש"י: אם יזיק לה, יזיק גם לו, או כפירוש בעל ה"מנחה בלולה", "שעשתה דרך אהבה וחיבה, למען יתחכם (=יחכים) גם הוא"[93].

כיוון שהמקרא אינו מפרש את כוונות גיבוריו, לא נוכל לקבוע, איזו אפשרות מבין האפשרויות הללו היא נכונה. לכל העדפה – נימוקיה שלה.

בין כך ובין כך, ברורה העמדתו של אברבנאל בנפרד. אין הוא ראליסטן טהור, גם אינו סימבוליסטן טהור. מחד גיסא, הוא מצטרף לפרשנות הראליסטית באי-התעלמותו מנחש מוחשי, ומאידך גיסא,

---

92. וראה כך גם **בבראשית רבה** כ', ה' ו**בילקוט שמעוני** ג', כ"ט: "וכן מצינו בקין וקרח ובלעם ודואג ואחיתופל וגיחזי ואבשלום ואדוניה, ועוזיה והמן, שנתנו עיניהם במה שאינו ראוי להם. מה שביקשו – לא נתנו להם, ומה שבידם – נטלו מהם". הנחש הנו, לפי מדרש זה, אביהם הרוחני של חוטאים אנושיים, ואולי יש בכך רמז להיותו, מעבר לפרצופו הגלוי, סמל לדורות.

93. פירושו של ר' אברהם מנחם בר' יעקב הכהן. מובא ע"י קיל בפירושו לפסוק 6.

הוא מצטרף אל הפרשנות הסמלנית, בהציגו את הדיאלוג שבין הנחש לחוה כמונולוג פנימי, המציג קונפליקט.

5. הפרשנות המיתולוגית

הסבורים, שבמקרא נמצאים שרידי מיתוס – אינם מתקשים לבאר קשרי חיה ואדם, כשם שאינם מוצאים צורך לפרש כישורים תקשורתיים אנושיים של חיה. זהו טיבו של מיתוס.

כזו היא, למשל, דעתו של צבי אדר[94]. הסיפור המיתי מתאר נחש מפתה, אשה מתפתה ומפתה, ויש לו גם תוצאות ישירות: אדם וחוה יוצאים מהנאיביות הראשונה ואינם מוכנים להישאר ערומים, אך התוצאה העיקרית באה עם תגובת האלוקים. ידיעת טוב ורע אינה מכילה, לדעתו של אדר, רק את המשמעות המוסרית, גם לא את המשמעות המינית, המסתמכת בעיקר על העובדה, שעם האכילה מעץ הדעת נפקחו "עיני שניהם, וידעו כי עירומים הם" (ג', 7), אלא את הדעת שהאדם משיג בכללותה, והיא המלמדת אותו להבחין בין מה שטוב לו לבין מה שרע לו. "עם קבלת הדעת ועם הקללה, 'בזעת אפך תאכל לחם', מגורש האדם מגנו של אלוקים ומתחיל בעיבוד תרבותו" – כניסוחו של אדר.

קליין מזכיר נסיונות רבים לבאר את תפקידו ואת אופיו של הנחש ביאור מיתולוגי או מאגי. הסיבה לכך נעוצה באופיים המיתולוגי והמאגי של הנחשים בדתות המזרח הקדום[95]. אמנם ברובן אין מקבילה לתפקידו של הנחש בפרקנו[96], להוציא דמיון חלקי ב"עלילות גלגמש": היה זה הנחש, שחטף מן הגיבור השומרי את "עשב החיים" הפלאי, ובכך שלל ממנו את האפשרות לחיות חיי נצח: "ראה גלגמש באר, שמימיה היו קרים / ירד לתוכה ויטבול במים / הנחש הריח את ריח העשב / (מן המים) עלה, וישא את העשב / ובשובו (המימה) השיל את עורו / וביום ההוא התיישב גלגמש ובכה / על לחייו ירדו דמעותיו"[97]. המכנה המשותף הוא נטילת חיי נצח, אולם בטקסט המיתולוגי עושה זאת הנחש, אשר ניחן בכוחות אלוהיים, ואילו במקרא אחראי לכך הבורא, והנחש אינו אלא מסית, הנענש על-ידי אלוקים. השיתוף איננו אפוא ענייני.

קויפמן סבור, כידוע, שאין מיתוס בישראל. אין סיפור על התהוות האל מן החומר ולא על הולדת אֵל מֵאֵל. מן המקרא נעדרו כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין סיפור על דורות

---

94. אדר, עמ' 20-23.
95. יעקב קליין בתוך **עולם התנ"ך**, עמ' 31-32.
96. שם תפקידיהם שונים, כגון במיתולוגיה השומרית ידוע אל-נחש בשם nirah, שהיה לו תפקיד אַפּוֹטְרוֹפָּאִי (הגנה נגד נחשים) בפולחן (קליין, שם).
97. גלגמש לוח 5, שו' 285-291. הציטוט מופיע אצל קליין, עולם התנ"ך, עמ' 32.

אלים, על חילופי שלטון אלוהי. אין גם רמז לשלטון גורל באלהים[98]. אין זו תוצאה מִטָּבַע העמים השֵׁמיים, כדברי רנן[99], גם לא ביטוי לדרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס, כפרי אמונה מדברית באל בודד[100]. כמו-כן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי כפרי תפיסה שמית כללית של האלוהות כמלך[101], אלא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה. אף-על-פי-כן רסיסי "דמיונות מיתולוגיים", כפי שאלה מכונים על-ידי קויפמן[102], ישנם ב"אגדות בראשית", כניסוחו, אם כי אף הם אינם מיתוס אמיתי, היכול להיברא גם מתוך המתח שבין הטוב והרע, האלוהי והדֵּמוני. ב"אגדות בראשית" המקראיות אין מתח כזה. אין דֵּמונים. הנחש הוא עדיין רק חיה בין "חיות השדה"', וגם רע איננו, רק "ערום". האיבה שבינו ובין האדם היא פרי קללת ה'. כל הרע הפיזי, המתבאר בפרקים אלה, אינו גזרת גורל, גם לא פעולה דֵּמונית, אלא מעשה ה'. ה', השת איבה בין האדם ובין החיה הרעה, הוא המביא חבלי לידה, הוא המקלל את האדמה, והוא הגוזר גזרת-מוות על האדם. סוף דבר: המונותואיסמוס טבוע בתוך – תוכָן של האגדות הללו[103].

קויפמן נדרש לסוגיה זו כבר לפני פרסום "תולדות האמונה הישראלית". אף שם הוא טוען, שאין למקרא ולמיתולוגיה ולא כלום, להוציא כמה סיפורים וקטעי סיפורים, "שיש בהם מַטבע מיתולוגי"[104], שברים של אגדה מיתולוגית ומוטיבים מיתולוגיים מעטים. "האמונה המקראית היא לפי מהותה לא מיתולוגית, המיתוס הוא בה הרוס ומנוצח, ויש ממנו רק שברים ושרידים"[105].

גם קאסוטו מצטרף לקביעה זו: הוא סבור, שהייתה קיימת מסורת שירית על מעשה גן-עדן, כשם שהייתה מסורת כזו על מעשה בראשית. שתי המסורות הללו היו שונות באופיין: מסורת בראשית, שאופיה יותר מופשט, עברה דרך חוג "בעלי החכמה", ואילו מסורת גן-עדן, העממית יותר לפי אופיה, עברה דרך חוגי העם הרחבים. התורה לא התעלמה מהן, אולם צרפתן וזיקקתן – כדי להתאימה לשיטתה ולהשקפותיה, "ונתנה לכל הסיפור צורה חדשה משלה"[106]. כך עיבדה, למשל, את המסורת השירית הקדומה, שסיפרה על מרד הים באלוהים. גם בישראל וגם באומות היו מספרים שֶׁלים ולנהרות, בעלי בריתו, היו עוזרים רבים, כגון תנין, לוייתן, נחש-בריח, נחש-עקלתון

---

98. קויפמן, **תולדות האמונה א'**, עמ' 419-420.
99. שם, עמ' 420.
100. כסברת מאייר, אצל קויפמן, שם, עמ' 420-421.
101. קויפמן מפנה לדוברים אחדים של שיטה זו. ראה שם, עמ' 421, הערה 3.
102. **שם**, עמ' 439.
103. **שם**, עמ' 440.
104. קויפמן, **מכבשונה של היצירה המקראית**, עמ' 141-142. רובם בבראשית א'-י"א וכן גם בישעיהו י"ד, 12-13; כ"ז, 1; נ"א, 9; תהילים ע"ד, 13-14; פ"ט, 11; איוב ט', 13; כ"ו, 12-13 ויחזקאל כ"ח, 11-19.
105. **שם**, עמ' 142.
106. קאסוטו בספרו **מאדם עד נח**, עמ' 45. הוכחותיו בעמ' 46-53. ראה גם בערך "אדם", **אנציקלופדיה מקראית א'**, עמ' 107.

ומפלצות אחרות. משעה שנתקבלה בישראל המסורת הזו, נתחדשו בה חידושים. וכך נבחר הנחש לסמל הרוע. וכדי שיהיה ברור, שאין כאן אלא סמל, ושאין לראות בו ישות עצמאית, המתנגדת לבורא עולם, כתיאור המסורת השירית הקדומה – הדגישה התורה את שיוכו לחיית השדה, שעשה ה' אלוקים[107].

קאסוטו שותף אפוא לקיומם של יסודות מיתולוגיים שעברו שינוי, שגם לאחריו הם כוללים שלוש דמויות נפרדות: איש, אשה ונחש. רק במקום אחד סוטה קאסוטו לשיטה הסמלנית. הנה מקצת דבריו בעניין זה: "הדו-שיח שבין הנחש ובין האשה הריהו בעצם מין דו-שיח, שהתקיים בלבה של האשה, בין ערמתה ובין תמימותה, לבוש בלבוש משל"[108].

זוהי אפוא סתירה פנימית, שלא עלינו המשימה לפתרה. קאסוטו הוזכר רק מפני שהוא משמש בן ברית לדעה, התומכת בחשיפת יסודותיה המיתולוגיים של פרשת גן-עדן, תוך טיהורה ממאפיינים שאינם מתאימים לרוח המקרא.

פרשנות מיתולוגית נזכרת גם על-ידי ברזל, אגב הארתה של הפרשנות הסטרוקטורליסטית על-פי שיטת לוי-שטראוס: סוגת כתבי הקודש היא סוגה, הסמוכה במידה רבה על שולחן המיתוס. אמנם, מצד אחד, כתבי הקודש נסמכים על קורות ימים ראשונים, קוסמוגניה (בריאת העולם) ותאוגניה (נוהגו של האל בעולם), אבל רבדים מיתולוגיים נקשרים בהוויות של ראשית הזמנים. סימנם הוא ביטול הספירות, ביטול הגבולות הנבדלים בין מלכות האלוקים למלכות האדם ושינוי ממדי המציאות המקובלים. המטמורפוזיס הוא השליט, וכן גם ביטויי נס ופלא. פרשת גן-עדן היא דוגמה מאלפת להופעה המשותפת של דברי קודש, שתפקידם להנחיל יסודות אמונה ודת ברורים ונחרצים, לרבות הלכות התנהגות לעם היהודי ואף למין האנושי כולו, עם הוויה בעלת צביון מיתולוגי מובהק. מחד גיסא, צַווי אלוקים הם אולטימטיביים, ומאידך גיסא, גם מי שחולק על ההנחה, כי ליהודים יש מיתולוגיה, בדומה לעמים אחרים – כקויפמן הנזכר לעיל, לא יוכל להתעלם מן המאפיינים המיתולוגיים בפרק ג': הנחש מדבר ופועל כאדם; לצומח – תכונות נעלות, עץ החיים ועץ הדעת. הגלגול מדמות לדמות מתקיים בנחש, ובנוסף לכך אפשר לראות יסוד מגשר בין הוויות קודש פולחניות להוויה מיתולוגית בציר העולם (axis mundi), המחבר מעלה-מטה, שהרי עץ החיים ועץ הדעת הם בתוך הגן; "תוך" מלשון אמצע, ומהותם נמשכת לגובהי מרומים[109].

צד האמונה משליט על הכתובים אחדות, רצף מכוון, ואילו הצד המיתולוגי, כפי שהוא מופיע כאן

---

107. **שם,** עמ' 93-94. כך מסביר קאסוטו גם את העובדה, שאלוקים לא פנה אל הנחש לפני שהענישו, כשם שפנה לאדם ולחווה. אין לנחש כח עצמאי, כמתואר בסיפורים מיתולוגיים. "אין הוא אלא חיה פשוטה, שאינה נתבעת אפילו לדין, ואין לה רשות הדיבור לפני האלוקים... במאמרו של האלוקים נחתך גורלה לעולם", **שם,** עמ' 105.

108. **שם,** עמ' 94.

109. ברזל, עמ' 189-190.

ובמקומות אחרים[110], נושא עמו אווירת ריבוי. ברזל מעז לכלול את הפן הסטרוקטורליסטי בתוך שבעים הפנים, שהתורה נדרשת בהן, וממילא הוא תר אחר השאלה, המצויה בתשתית הפרשה הזו. זו חייבת להיות תולדה מניגודיות, המשתלשלת מהנחת היסוד האמונית, שהכתובים באים להקנות, אבל אינה יכולה לעמוד בסתירה כלפיה, ועל כן אין לחפשה במישור המכחיש את המטרה הדתית. לדעתו, דפוס העומק מציג את השאלה: האם הזוגיות, שטבע הבורא בבריאה, היא חותם מבטיח נצח, או, בהיותה נחלת הנברא בלבד, אין בה ערובה כלשהי[111].

ניכר מהמאמרים המוסגרים של ברזל, שדעתו – כקויפמן – הן לעניין העדר מיתוס במקרא, מחד גיסא, והן לחדירתם של רסיסי-מיתוס, מאידך גיסא.

ש' שפרה, העוסקת בהשוואת סיפורי בראשית ל"עלילות גלגמש"[112], מצביעה על הקרבה בין האפיזודה, המתארת את מעשה הפיתוי של אנכידו, הנלכד בחמודותיה של שמח'ת, לבין סיפור אדם וחווה בגן-עדן. עולם הפרא, שבו חי אנכידו בחברת בעלי החיים, ידידיו, הוא עולם של תום, הנתפש כניגודו של עולם הציביליזציה, וממנו מגורש אנכידו אל עולם הציביליזציה והמוות. האשה, שמח'ת, כמו חווה המקראית, הופכת את אנכידו לבר-דעת ולבן-תרבות וחורצת את גורלו למות. אמנם שמח'ת מפתה את אנכידו לא בפרי עץ הדעת, אלא בחמדת-בשרה, ובניגוד לחווה, הנשלטת על-ידי אדם, הרי היא הופכת לחונכת של אנכידו כבן-תרבות. אף-על-פי-כן ניכרת קירבה מוטיבית. ההבדלים בין שני המקורות הקלסיים נובעים, לדעתה של שפרה, מן העובדה, ש"עלילות גלגמש" נכתבו בחברה עירונית מובהקת, ואילו הסיפור המקראי נכתב בסביבה חקלאית, ומדובר בו בעולם של טרום-ציביליזציה. זו הנחה, שאין הכל מסכימים עמה. לעניין הזיקה למיתוס, "סיפורי בראשית הם, לדעתה, צומת, שבו נפרד האפוס ההיסטורי מן הדגמים העל-היסטוריים של המיתוס[113]".

לסיכום, הטוענים לקיומם של יסודות מיתיים בפרשת גן-עדן – מניחים, שתורה לא ניתנה משמים, ופרשת גן-עדן אינה ראשיתו של עולם. בכך שונים הם עקרונית מכל בעלי השיטות האחרות, שהוצגו לעיל בין היה שם נחש – כסברת רש"י, ראב"ע ושותפיהם, בין לא היה ולא נברא אלא משל היה – כסברת רבינו בחיי, רמב"ם ואחרים. בין כך ובין כך, כולם שותפים לקדמותו של אלוקים ולראשוניותה של תורתו. ממילא, לא יצטרפו לקהלם מיתולוגיסטיים מסוג כל שהוא.

אבל, מחקר טהור יתקשה להתעלם מקיומן של פירושים כאלה. על-כן הם הובאו בשולי הדיון.

---

110. כסיפור הבריאה (פרקים א' וב'; וכסיפור בני האלוהים ובנות האדם (ו', 4) ואחרים, עפ"י תפיסה זו.
111. **שם**, עמ' 194.
112. שפרה, עמ' 58-65.
113. **שם**, עמ' 69.

6. בין ראשית לאחרית: רָאָיה ממקום אחר (ישעיהו י"א)

מערכת יחסים אידיאלית בין נחשים לבני אדם מהווה חלק מתיאור תקופת המלך המשיח בישעיהו י"א. התיאור המלא כולל אפיון תכונות המלך המשיח (י"א, 1-5), תיאור השלום העולמי, הכולל קשרי רעות בין בעלי החיים לבין עצמם (י"א, 6-7), קשרי נחש-אדם (י"א, 8) ומעין סיכום (9-10). פס' 8 מחזירנו לימי בראשית, לחיים בגן-עדן לפני הגירוש: "ושעשע יונק על חֻר פתן, ועל מאורת צפעוני גָּמוּל ידו הדה". לפי תיאור זה, משתעשע היונק עם פתנים במקום מושבם או עם איברי גופם[114], והתינוק, הגמול משדי אמו, מושיט ידיו למאורת צפעונים ללא כל חשש. יחסי רעות, ששררו בין אשה לנחש בראשיתו של עולם – מתרחבים ליחסי קרבה בין משפחת הנחשים (פתן וצפעוני הם דוגמאות אחדות מתוך משפחה זו) למשפחת האדם.

פרשנים נחלקו בביאור נבואת אחרית זו, כפי שנחלקו, כמתואר לעיל, בביאור מקבילתה הקדומה, ושאלו עצמם, אם יש להבינה כפשוטה או שאינה אלא משל.

הרמב"ן[115] מייצג את הגישה הראליסטית: "כבר כתוב בהבטחות: "והשבַּתי חיה רעה מן הארץ" (ויקרא כ"ו, 6). תניא, רבי יהודה אומר: מעבירם מן העולם. רבי שמעון אומר: מעבירם שלא יזיקו...(ספרא בחוקותי לפסוקנו). בין שנאמר כרבי יהודה, ובין שנאמר כרבי שמעון – הפסוק: "ואריה כבקר יאכל תבן" (יש' י"א, 7) – כפשוטו, כי בתורה פירש, לפי שישראל הם שעובדים את בוראם, ולא שאר האומות, כתיב "והשבתי חיה רעה מן הארץ", כלומר מארץ ישראל...ולימות המשיח, שכתוב בו: "כי אז אהפ֣ך אל עמים שפה ברורה לקר֤א כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג', 9) – משביתם (את החיות הרעות) מן העולם".

ר' יהודה ור' שמעון אינם חלוקים בהבנת הנבואה כמשַׁקפת ראליה. המחלוקת ביניהם היא בהבנת הפועל: "והשבַּתי", המאפשר שני פירושים: היעלמות טוטלית או שינוי מהות (שלא יזיקו). הרמב"ן מבחין בין שני שלבים: הראשון יתרחש בארץ ישראל בלבד, והשני – בעולם כולו.

רד"ק (בפירושו לי"א, 6) שותף לדעה זו: "והנכון, כי טבע החיות לא תתחלף (=יתחלף), ויטרפו ויאכלו בשר, כמו שהם עושים עתה, אלא הבטיח את ישראל, שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל". זהו שנאמר: לא ירעו ולא ישחיתו **בכל הר קדשי**... (שם, 9)".

עמוס חכם, השותף לפירוש הכתובים כפשוטם, מעיר, שאין בתיאור שינוי טבע החיות משום הפיכת סדרי בראשית, כי מאז ומעולם אולפו חיות, ולפיכך ייתכן, שישרור שלום ביניהן. אולם הוא מקשה על תוכן הנבואה, המכילה מעין סתירה פנימית, כי הרי ברישא של הפרק נקבע במפורש: "והכה

---

114. יש המפרשים חורי עפר (מושב הנחש, למשל רש"י, רד"ק) ויש המפרשים חלקי גוף – כַּפָּה או כָּאַף (למשל, ראב"ע) ח"ד אוּר = אוֹר, ומכאן: מְאוֹרָה=עַיִן. רד"ק שואל עצמו, היאך מגיעים יונקים וגמולים למאורות נחשים ומסביר: "לפי שהנחשים נמצאים לפעמים בחורי הבית, והקטנים מטפחים בקרקע ובחורי הקירות".

115. ב**דרשת תורת ה' תמימה,** עמ' קנ"ד. והשווה פירושו לויקרא כ"ו, 6.

ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (פס' 4) וכן: "ועפו בכתף פלשתים ימה" (פס' 14) – משמע, שלא יכְלו רשעים מבני אדם; ותמוה בעיניו, שיהיה שלום וצדק בין בעלי החיים, ואילו בני אדם יוסיפו להילחם ולהרע זה לזה.

הוא משיב, שאכן רמזה כאן הנבואה, כי נקל לאלף את האריה שלא יטרוף – מלרסן את האדם, שלא יזיק את חברו.

הוא מציע תירוץ נוסף, המסתמך על כך שאין מוקדם ומאוחר בנבואה. ולפי זאת, נבואת "וגר זאב עם כבש..." תתגשם שנים רבות לאחר נבואת "וברוח שפתיו ימית רשע". בין כך ובין כך – יש להבין את דברי הנבואה כפשוטם[116].

הרמב"ם מייצג, כדרכו, את הגישה ההפוכה, הסמלנית[117]. "אל יעלה על הלב", הוא קובע, "שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיהו "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ" – משל וחידה".

הרמב"ם מציע את פענוחו: "עניין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים, המשולים כזאב ונמר, שנאמר: "זאב ערבות ישדדם, נמר שוקד על עריהם" (ירמיהו, ה', **6**) ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר, בנחת עם ישראל".

לפי פירוש זה, מתאר הכתוב, יחסי יהודים וגויים, אולם הרמב"ם אינו משוכנע לחלוטין, שזהו הפירוש הבלעדי. רק ימות המשיח יביאו עמם את הפתרונות: "ובימות המשיח יוודע לנו לאיזה דבר היה משל ומה עניין רמזו בהן".

ב"איגרת תחיית המתים"[118] הוא מוסיף, שהוא אינו "ממציא" השיטה הסמלנית. קדמו לו ר' משה ג'יקטילה ואבן בלעם.

נוסף לכך, נראה לו, שפירושו הוא פשט גמור, שכן הסיפא של הנבואה, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה'..." (שם, 9), מציע את פענוחו של הרישא, שכן דעת ה' מצויה אצל חי-מדַבר בלבד, ולפיכך האידיליה שבין החיות איננה אלא משל לאידיליה בין בני אדם.

למערך ההוכחות מצטרף גם השכל הישר ("השתדלות כל איש תבונה", בלשון הרמב"ם, להבדיל מ"השתדלות ההמון"), אשר משתדל "לקבץ בין התורה והמשכל", היינו, לפרש משמעותה של תופעה על-טבעית, ולא לקבוע מידית – כדרך ה"המון", שכל תופעה החורגת מגדר הטבע היא מופת.

ובכל זאת, מאחר "שלא באתנו מה' נבואה שהוא משל, ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים,

---

116. ראה פירושו לישעיהו י"א, 6 וכן דבריו בעמ' קל"ז.

117. הציטטות – **מהלכות מלכים** י"ב, א'; **הלכות תשובה** ט', ב'; **באיגרת תחיית המתים**, עמ' ש"ס **ובמורה נבוכים**, ג', י"א.

118. עמ' שנ"ט.

שיבארו בה...שהם משל", "פתוח" הרמב"ם להצעה הראליסטית: "ואם הוא על פשוטו – יהיה מופת, שייראה בהר הבית לבד, כמו שאמר "בכל הר קדשי" (י"א, 9)...". הרמב"ם מצמצם את גבולות השינוי בטבע מהעולם כולו, או מארץ ישראל בלבד, כפי שהוצגו לעיל על-ידי הרמב"ן, לתחום הר הבית בלבד.

הראב"ע, אשר פירש את פרשת גן-עדן כפשוטה, שותף לפירושו הסמלני של הרמב"ם בפירוש אחרית הימים: הוא קובע באופן חותך, כי יש להבין את הנבואה על "דרך משל, מהשלום שיהיה בימיו" (שם, 6).

בדרך זו מהלך גם ר' אליעזר מבלגנצי ("על משפט וצדק שיעשה בעולם" – שם, שם).

ר' יוסף אבן כספי ("די לנו במה שאמר המורה" – שם, שם[119]), ורבים שותפים לדעתם[120].

הרמב"ן, המוצג לעיל כראליסטן, מתווכח בגלוי עם שיטת הרמב"ם: "על כן נתמה מהרמב"ם ז"ל, שהוא מְגָרֵעַ הנסים ומגביר הטבע"[121].

מסתבר אפוא, שהמחלוקת בהבנת מוזרויות אפשריות בטבע הקיים חובקת ימי ראשית-עולם ואחריתו. על-כן מקפיד הרמב"ם[122] לציין, שהוויכוח הזה איננו עקרוני וסופו שיתבאר: "סוף דבר, כל אלה הם דברים **שאינם** פינות התורה, **ואין** להקפיד איך יאמינו בהם, וצריך, שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר ייראו במהרה, ואז יתבאר, אם הם משל או מופת".

ומכאן, גם לעניין פרשת גן-עדן – יש לומר, שהבוחר בפרשנות הסמלית אינו מגלה פנים אחרות בתורה – יש לו על מה לסמוך, ותוכיח המחלוקת בקשר לפירוש טבעם של ימות המשיח.

7. מקודש לחול

המעבר מעניינים שבקדושה לעניינים שבחולין הוא בעייתי, וכביכול, מערב מין בשאינו מינו, בראש ובראשונה מהבחינה הערכית:

גם אם אין פרשנות הטקסט הקלסי אחידה, נקודת המוצא של פרשניו שומרי המצוות ושאינם שומרי מצוות – מאופיינת בכובד ראש ובכֶנות, ודבר אין לה עם ליצנות או עם התייחסות ביקורתית, המאפיינות לא פעם יצירות של חול. קיימת גם בעיה מתודית בהצבת שני תחומי דעת שונים, כמקרא וספרות, זה ליד זה, מפני שכלי המחקר המשמשים אותם אינם זהים. אף-על-פי-כן דווקא שני תחומי דעת אלה סמוכים זה אצל זה, וספרות טובה ניזונה משרשיה, אף שלעתים אין תפארתה

---

119. **מורה נבוכים** ג', י"א.

120. עוד לעניין פרשנות מקוטבת זאת – ראה אצל יאיר הופמן בפירושו לישעיהו י"א, 6, **עולם התנ"ך**, עמ' 71.

121. דרשת ה' תמימה עמ' קנ"ד.

122. ב**אגרת תחיית המתים**, עמ' שס"א.

מעידה עליהם.

להלן נביא קטעי ספרות מסוגות שונות, שכותביהם מעידים עליהם, כי תשתיתם היא פרשת גן-עדן באופן מפורש. העיון בהם יחשוף את עמדת כותביהם בסוגיה הנידונה.

7.1. ח"נ ביאליק, "חוה והנחש"[123]

חַוָּה וְהַנָּחָשׁ

והנחש היה ערום מכל חית השדה (בראשית ג', א')

הנחש פִּתְחִי לִי דָּלָתַיִךְ חַוָּה יוֹנָתִי!
לְבַקֵּר בְּמְעוֹנֵךְ הֵנָּה בָאתִי!

חוה מַה תַּעֲשֶׂה פֹּה בַּלַּיְלָה?
בְּלֵיל חֹשֶׁךְ, נָשֶׁף וַאֲפֵלָה?!

הנחש פִּתְחִי הַדָּלֶת יוֹנָתִי! מַהֲרִי!
אַחַר נִשְׁתָּעֶה, וּדְבָרַיִךְ תְּדַבְּרִי!

חוה אַיֶּכָּה ?! מֵאֹפֶל לֹא תֵרָאֶה.
פָּתַחְתִּי הַדָּלֶת, מַהֵר בּוֹאָה!

הנחש מַה שְׁלוֹמֵךְ תַּמָּתִי? הֵן זֶה מִכְּבָר
פָּנַיִךְ לֹא רָאִיתִי, יֶרַח עָבָר.

חוה הוֹדוֹת לָאֵל הַכֹּל שָׁלוֹם.
אַךְ מַה הֶּגְיֵעֲךָ לָבוֹא הֲלוֹם?!

הנחש הֵן אִישֵׁךְ הַזָּקֵן הַנִּרְגָּן,
מְנָעֵךְ מֵאֲכֹל מֵעֲצֵי הַגָּן!

חוה חָלִילָה! רַק מֵעֵץ הַדַּעַת
צִוָּה לְבִלְתִּי בּוֹ גַעַת.

123. משיריו הראשונים. התפרסם בתר"ן. ראה מירון, עמ' 86. השיר מופיע במהדורת מירון בעמ' 102.

שנתון "שאול" – תשס"ד כרך ט'

הנחש וְאַתְּ חַוָּה יְדִידַת נַפְשִׁי!
הֲתִשְׁמְעִי אֶל אִישֵׁךְ? בּוֹשִׁי!
הֲתִשְׁעִי אֶל דִּבְרֵי אִישֵׁךְ הַסָּכָל:
וּמֵעֵץ הַדַּעַת לֹא תֹאכָל.
עָלַיִךְ לֹ֫א הֶאֱמַנְתִּי כָּז֥את מֵעוֹלָם,
כִּי תִשְׁמְעִי לְדִבְרֵי אִישֵׁךְ הַחוֹלֵם.
לְאִשָּׁה חֲכָמָה דִּמִּיתִיךְ רַעְיָתִי,
אַךְ עַתָּה נוֹכַחְתִּי כִּי שָׁגִיתִי.
סְלְחִי יוֹנָתִי אִם א֥מַר כָּז֥את,
כִּי אָנ֥כִי אֲהַבְתִּיךְ זֶה לָךְ הָאוֹת:
שִׁמְעִי לִי אֲהוּבָתִי הַפַּעַם,
וּמִפְּרִי עֵץ הַדַּעַת טָעַם.
הֵבֵאתִי לָךְ מִפְּרְיוֹ תַּפּוּחַ
מַעֲלֶה לָאַף רֵיחַ נִיחוֹחַ
כְּמוֹ דְרוֹר וְרָאשֵׁי בְּשָׂמִים.
אִכְלִיהוּ וְיִיטַב לָךְ כָּל הַיָּמִים!

וַתִּקָּחֵהוּ חַוָּה מִיַּד הַנָּחָשׁ,
וְרַב תּוֹדוֹת לְבָבָהּ לוֹ רָחָשׁ,
וַיְהִי כַּהֲתִימָהּ לֶאֱכוֹל וַיֶּהֱפַךְ לְרָעַל,
כִּי הַנָּחָשׁ אַרְסוֹ בּוֹ מָהַל.
וַיְהִי כִּי בָא בְּקִרְבָּהּ הָאַרְסָה,
וַתִּפּוֹל לָאָרֶץ וָתָּמֶת.

אַף כִּי חַוָּה נִגְזָרָה מֵאֶרֶץ הַחַיִּים,
וְהַנָּחָשׁ עַתָּה קְצוּץ-הָרַגְלַיִם,
אַךְ עוֹד עַתָּה יִזְחַל הַנָּחָשׁ עַל כְּרֵסוֹ,
וְיִשְׁלַח בְּחַוָּה אֶת לְשׁוֹנוֹ וְאַרְסוֹ.

ביאליק עושה בשירו, "חוה והנחש", שימוש חופשי למדי בחומרי תשתית מקראיים ומדרשיים.

בשירו הבלדי מתרחשת עלילה, שראשיתה – בפיתוי, וסופה – במוות. חווה נענית לנחש, המבקש אותה לפתוח לו את דלת ביתה. הוא כועס על אדם – אישה הזקן, הנרגן, הסכל והחולם, המונע

ממנה לאכול מעצי הגן. הוא מגיש לה תפוח[124], הוא פרי עץ הדעת, הגורם למותה, "כי הנחש ארסו בו מהל".

אפיונו הישיר של אדם כזקן, נרגן, חולם וסכל – אינו מצוי במקרא, אף לא במדרשים. גם לתפאורה הביתית אין רמז בתשתיות הקלסיות, כשם שאין בהן רמז כלשהו למפגשי-אהבים קודמים בין הנחש האוהב לבין חוה אהובתו ("הן זה מכבר / פניך לא ראיתי יַרֵח עבר").

הנחש הוא בעל תכונות אנושיות. מעשיו הם פועל יוצא של אהבתו לחווה. אדם אינו דמות פעילה בשירנו. אין הוא מספיק לאכול מהפרי האסור – כבמקרא. אין מי שיפתנו, מפני שאשת חיקו מתה, **לפני** שהספיקה לפתותו ("ויהי כי בא בקרבה הארסה / ותפול לארץ והמיתה"). השיר גם אינו מזכיר את השיח בין אלוקים למפירי ציוויו. רמז קלוש לאחד העונשים נמצא בבית המסיים, אשר בו מופיע נחש "קצוץ-הרגלים". הטלת ארס בפרי – אמנם יש לה תשתית במקורות קדומים[125], אך תוצאתה הסופנית נעדרת מהם.

ביאליק משנה את הפרשנות המקובלת למוטו, שהוא מציב בראש השיר ("והנחש היה ערום מכל חית השדה"). בשיחת גישוש שהוא מנהל עם חווה –מקובל לראות את את ערמומיותו-חכמתו. ביאליק אינו מאמץ את הפרשנות הזאת. לדידו, ערמומיותו מתבטאת בהפיכת התפוח – למורעל.

ביאליק משנה אפוא את העלילה המקראית, את דמויותיה ואת מסריה. עיקרה, לשיטתו, איננו בשינויי מצבן של שלוש הדמויות הפועלות: נחש, חוה ואדם [מאהבה – לשנאה (נחש), משליטה – לכניעה (חוה), וּמְקַלּוּת – לקושי (אדם)], אלא במתח ובשנאה קבועים בין נחש לאישה בימים העתידיים: "אך עוד עתה יזחל הנחש על כרסו / וישלח בחוה את לשונו וארסו".

למרות זאת, דומה, שאע"פ שהשיר כולו מצייר, לכאורה, תמונת-מציאות רב-פעמית של מערכת יחסים אסורה, המגיעה אל סיומה בעקבות עָרמה, כוונתו, למעשה, הוא לתאר מציאות סמלית. הנחש, בעל הרגלים, או קצוץ הרגלים, הנו משל לכל צלע שלישית, המחבלת בזוגיות קיימת: "אף כי חוה נגזרה מארץ החיים / והנחש עתה קצוץ הרגלים / אך עוד עתה יזחל הנחש על כרסו / וישלח בחוה את לשונו וארסו". הנחש הקדמון, שגרם למותה של חווה הקדמונית, שב בדמותו של נחש

---

124. זיהוי זה אינו מצוי במקרא, גם לא בדברי חז"ל, המציעים אפשרויות אחרות: ר' מאיר אומר: חיטים היו...ר' יהודה בן רבי אלעאי אומר: ענבים היו... רבי אבא פָּעַכּוֹ אומר: אתרוג היה...ר' יוסי אומר: תאנים היו" (בראשית רבה ט"ו, ז'). וראה בעניין זה עיוני מרדכי כסלו וזהר עמר, וראה גם הערת גינצבורג (עמ' 187, הערה 70), המפנה למקורות נוספים כברכות מ', ע"א; סנהדרין ע', ע"א; פסדר"כ פ"כ, קמ"ב א'; אסתר רבה ב', א'; ספרים חיצוניים – כחזון ברוך היוני ד', ב', חזון אברהם כ"ג, חנוך ל"ב, ד' ועוד. לדעתו של גינצבורג, הדעה הקדומה ביותר והרווחת ביותר היא זאת הסוברת שעץ הדעת – גפן היה. דעה זו יסודה נעוץ ברעיון מיתולוגי עתיק, שהיין הוא משקה האלים. לדעתי, ייתכן, שבחירת ביאליק בתפוח מקורה בשמו הנרדף של האתרוג, תפוח גן- עדן, ולפי זאת, לא ניתק מן המקורות בעניין זה.

125. באופן אחר. הארס אינו ניתן בפרי אלא באשה. ראה למשל, בעבודה זרה כ"ב ב': "בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא". לפי מקור זה מערכת היחסים בין השניים הרחיקה לכת. הטלת ארס בפרי נזכרת במפורש בספר החיצוני, ספר אדם וחוה (י"ט, ג): "ובהשביעו אותי ויגש (אל העץ) ויעל עליו וַיָּטָל בפרי, אשר נתן לי לאכול, את זהמתו, את התאוה, כי התאוה ראשית כל חטאת, וַיַּט את הענף ארצה, ואקח מפריו וָא ֹכַל". יש להניח, שביאליק, שהיה בן-בית בספרות האגדה והעניק לנו את ספר האגדה, מצוי היה אף בספרים חיצוניים, ומשם שאב מקורות השראה, אך הדברים צריכים בדיקה.

שנתון "שאול" – תשס"ד כרך ט'

אחר, שעשוי להיות אדם או כוח דמיון כלשהו, ומשלח ארס בנשים אחרות.

על-פי פשוטו, מתאר השיר מהלך כרונולוגי צפוי מראש: היענות חוה למי שאינו בעלה – מובילה בהכרח למותה, אבל מבחינת חשיפת משמעות השיר ומבחינת זיהוי סוגתו – ניתן לראות בו שיר פואנטה, המחייב קריאתו מחדש וראייתו בְּאוֹר אחר. השיר הראליסטי הופך לשיר סמלני: הנחש שוב אינו הנחש הקדמוני, אלא נחש-אדם בכל הזמנים ובכל הדורות, הגורם לחווה, אשת-איש, לבגוד בבעלה. קריאה חדשה חושפת אמת עתיקה, אשר לפיה אין ערובה ליציבותה של זוגיות. לעולם עשוי נחש-אדם לסכן אותה.

אולי זו הסיבה, שביאליק בחר דווקא בסוגת הבלדה, המעוררת מתח, תהייה, מופלאות ואגדתיות מעצם טיבה[126]. הסוף הקודר, המאפיין אף הוא את הסוגה[127], אינו נובע רק ממותה של האשה האחת, הקדמונית, אלא מעובדת היותו אינסופי.

גם תשתית שיר השירים, הקיימת בשיר, תורמת לסוגת הבלדה, שכן האווירת האגדית, הרומנטית, המוּנַעַת גם מכוח הפניות הארוטיות של הנחש לחוה, כ"יונתי", "תמתי", "ידידת נפשי", "רעיתי" ו"אהובתי" – מתהפכת לאווירת אימים, שסופה מוות.

ביאליק השתמש אפוא בחומרים ידועים, הוסיף עליהם משלו ויצר מרקחת שונה.

חיבורם של נחש ואשה[128] אינו תופעה חד פעמית בשירת ביאליק. הנה, למשל, בשיר אחר מאותה תקופה, "עיניה"[129] – מהפך המשורר את האישה דמויית המלאך, אשר "שני גלילי זהר נפלו / גם על שתי עיניה" – לשטן: "שדי, שדי, קרע השטן! / לילית צוד צדתני!". מעניין, שגם הרעל אינו נעדר מהשיר "עיניה" ("אכלו, שרפו, יצקו רעל, / אשם אכלתני"). הנחש המרעיל מהשיר "חוה והנחש" הופך למורעל בשיר "עיניה", והאשה המורעלת הופכת בו למרעילה. יתר על כן, האני-השר מדמה אותה לנחש: "שני צפעונים, פתנים שחורים, / אראה בקעו, גחו / מעיניה אל-לבתי / ירדו אף-נשכו".

השיר "עיניה" משמש כהוכחה ממקום אחר – לאינטרפרטציה הסמלית שניתנה לשיר, "חוה והנחש".

---

126. אוכמני, חלק א', עמ' 106.

127. שם.

128. עיקר משמעו של השם חוה הוא נחש (בארמית חיויא), כפי שדרשו חז"ל בבראשית רבה כ', י"א; כ"ב, ב' והיא גם דעתם של רוב המפרשים החדשים. ראה קאסוטו, **אנציקלופדיה מקראית, ג'**, הערך "חוה", עמ' 44.

129. כ"ג באב, תרנ"ב. ראה אצל מירון, עמ' 86. השיר עצמו בעמ' 197-198. לחובר העריכו כ"שיר נחמד ונעים, אף כי אין בו עומק מיוחד של תפישה והרגשה". ראה הערכתו אצל אורלן, עמ' 23.

7.2. תפוח מורעל / עמוס עוז

ב"סיפור על אהבה וחושך", רומן עב כרס בעל יסודות אוטוביוגרפיים, מפרש סבו של עוז, המחבר-המספר, פאפא – כינויו, בדרך משעשעת עד דמע את פרשת גן-עדן, ומאחר שאינו מחויב ל"כללי חשיבה אקדמית" – הוא מעניק לו פירוש מקורי, הנוגע, בלי שהתכוון לכך, בסוגיה הנידונה.

אין בסיפורו של עוז פרק בשם: "התפוח המורעל". השם ניתן לו על-יָדי – על שום עניינו וכדי לרותמו לדיוננו.

להלן המקור:

רק למראה התאכזרות היה פאפא מאבד את סלחנותו המשועשעת. אל הרשעות התייחס בתיעוב. עיניו התכולות השמחות היו מחשיכות לשמע מעשים של זדון: "חיה רעה? אבל מה זאת בכלל חיה רעה?" כך היה מהרהר לו ביידיש, "הרי שום חיה אינה רעה. שום חיה אינה מסוגלת להיות רעה. החיות עוד בכלל לא גילו את הרוע. הרוע הוא המונופול שלנו, של נזר הבריאה. אז אולי בכל זאת אכלנו שם בגן-עדן מהתפוח הלא-נכון? אולי בין עץ החיים ועץ הדעת צמח לו שם בגן עוד עץ אחד, עץ ארסי שלא כתוב בתורה, עץ הרוע" (הוא היה קורא לו: "עץ הרישעס"), "ואנחנו בטעות אכלנו דווקא ממנו? הנחש הנוכל רימה את חווה, הבטיח לה, שזה בהחלט עץ הדעת, אבל לקח אותה ישר לעץ הרישעס. אילו באמת היינו אוכלים רק מעצי החיים והדעת, אולי בכלל לא היינו מגורשים מגן-עדן?".

ואחר-כך, עיניו שוב תכולות ומתיזות גיצים שנונים של עליצות ולצון, היה מושך והולך בקולו האיטי, החם, ומנסח במילים בהירות ביידיש ציורית ושופעת, מה שז'אן פול סארטר עתיד היה לגלות אחר כמה שנים: **"אבל מה גיהנום? מה גן-עדן? הלוא זה הכול רק בפנים. בתוך הבית. גם גיהנום גם גן-עדן – אפשר למצוא בכל חדר. מאחורי כל דלת. תחת כל שמיכת זוג. זה ככה: קצת רשעות, ואדם לאדם – גיהנום. קצת רחמנות, קצת נדיבות, ואדם לאדם גן-עדן"**[130].

"קצת רחמנות ונדיבות אמרתי, אבל לא אמרתי אהבה: באהבה כול-עולמית אני לא כל-כך מאמין. אהבה של כולם לכולם, זה אולי נשאיר לישו. הלוא אהבה זה בכלל משהו אחר לגמרי. בכלל לא דומה לנדיבות וגם לא דומה לחמלה. להפך. אהבה זה מין ערבוב משונה של דבר והיפוכו. ערבוב בין אגואיזם הכי אגואיסטי להתמסרות הכי שלמה. פרדוקס! חוץ מזה, אהבה, הלוא כל העולם מדבר היום על אהבה, אהבה, אבל אהבה הרי לא בוחרים, נדבקים בה, נלכדים, כמו במחלה, כמו באסון. אז מה כן בוחרים? בין מה למה בני אדם בכל זאת מחויבים לבחור כמעט בכל רגע? או נדיבות – או רשעות. הלוא את זה כל ילד קטן כבר יודע, ובכל זאת הרשעות לא נפסקת. איך אפשר

---

130. ההדגשה שלי ואינה מצויה במקור.

שנתון *"שלג"* – תשס"ד כרך ט'

להסביר את זה? זה הכול בא לנו כנראה מהתפוח, שאנחנו אכלנו שם: אכלנו תפוח מורעל"[131].

לכאורה, דבק עוז (הוא פאפא) בפרשנות הראליסטית – בסמנו את הנחש הנוכל כאחראי לאכילה מ"עץ הרישעס", אם-כי אין זו הראליה המקראית, המזכירה שני עצים בלבד, ולא שלושה. לפי "גרסת פאפא", אכלו אדם וחווה משני עצים: עץ החיים ועץ הדעת. אף לכך אין "אסמכתא" מקראית. אפשר שטעה, אפשר ששינה במכוון (שהרי הוא שנון, עָלֵץ ובעל חוש הומור מפולפל, אליבא דטקסט זה וגם על-פי הופעותיו האחרות בספר). הגישה הראליסטית מתבטאת גם בכך, שעוז מנסה – כדרכם של חז"ל ופרשנים מוקדמים ומאוחרים – לזהות את פרי העץ. בחירתו בתפוח, כבחירת ביאליק בשיר המפורש כאן – מקורותיה עממיים[132]. כמו-כן שינה את המקור הקלאסי בהזכירו את קיטובו של גן-עדן, הלא הוא הגיהנום. המקרא מזכיר גירוש מהגן, אך בשום מקום לא קבע, שהוּמַר בגיהנום, אבל עוז לא יכול היה להימנע מהזכרתו, כי עניינו אינו בפירוש טקסט קדום, אלא בתיאור התייחסותו של פאפא – לָרֶשַׁע, המקביל בעיניו לגיהנום, כדבריו: "קצת רשעות, ואדם לאדם – גיהנום". ממילא מובן, שהתייחסותו לסיפור גן-עדן סמלית לחלוטין. "ההשערה הראליסטית", המועלית בפיסקה הפותחת, נדחית מפני "ההצעה הסימבולית": "אבל מה גיהנום? מה גן-עדן? הלא זה הכל רק בפנים. בתוך הבית"[133]. ובהמשך: "אדם לאדם גן-עדן". גן-עדן אינו נוף קסום. גם אינו מקום, שהגישה אליו אינה אפשרית כבר מאז הגירוש. גן-עדן הוא תכונת-אופי: ·טוב-לב, המתבטא ברחמנות ובנדיבות.

הפיסקה השלישית מפענחת באופן כל-כך אנושי את התשתית המקראית, המתארת את עונש האשה. התיאור של "ואל אישך תשוקתך, והוא ימשל בך" (ג', 16) מאחד, לכאורה, ניגודים בלתי-הגיוניים. המצב ההגיוני הוא, שאדם נמלט מפני נוגשו, אולם, מערכות זוגיות מלמדות, שהיגיון אינו שולט בהן, או כדברי פאפא: "אבל אהבה הרי לא בוחרים, נדבקים בה, נלכדים, כמו במחלה, כמו באסון". אם נרצה, נוכל לגלות בדימויי אסון ומחלה פירוש תומך לאפיון האימהות ברישא של הפסוק: "הרבה ארבה עצבונך והרונך, בעצב תלדי בנים". וכי אין העיצבון מתלווה דרך קבע למחלות ואסונות, אשר מפניהם משתדלים הכל להתרחק?! אף-על-פי-כן נשים אינן פוסקות מללדת, מלאהוב ומלהשתוקק עד-כלות למושא אהבתן, כדברי פאפא, המעידים על חכמת חיים עמוקה: "מין ערבוב משונה של דבר והיפוכו...פרדוקס!".

המשפט החותם את הסיפא מעיד כאלף עדים על התייחסות סמלנית לפרשת גן-עדן: אוכלי התפוח לא היו חד-פעמיים, אלא (כולנו) "אכלנו תפוח מורעל".

---

131. עמוס עוז, **סיפור על אהבה וחושך**, עמ' 176-177.

132. ראה גם הערה 124, לעיל.

133. והשווה, לעיל (הפרשנות האלגורית-סמלית), לפרשנות חלקית לרמב"ם, כי עוז מדבר על הוויה דואלית, של גבר ואשתו, או, לחלופין, של איש לרעהו, ואילו הרמב"ם מדבר על הוויית האדם כשלמות אחת, בעלת כוחות אחדים.

7.3. חוה בימי בלותה / אהרן ברתיני[134]

דָּלַל חֵיקִי,
שָׁדַי הַנְּפוּלִים יוֹרְדִים עַד הַבִּרְכַּיִם
כְּזוּג נֹאדוֹת רֵיקִים.
נִיצוֹץ אַחֲרוֹן כָּבָה בְּתוֹךְ אִישׁוֹן הָעַיִן
מִתַּחַת לְאָבָץ דָּהוּי שֶׁל שְׁעָרִי
וְעוֹר בְּשָׂרִי נָחְלַד בְּתַקְמְטֵי הַצָּפָּד,
וּזְרוֹעוֹתַי גְּרוּמוֹת בְּנַרְתִּיקֵי הַקְּלָף.
שִׁנַּי הָאַחֲרוֹנָה מִפִּי הַמְּעֻנָּת נָחְשָׁפָת -
וְנָס לַחַי,
אָזַל מְקוֹר הָעָרְגוֹנוֹת עֲדֵי כָּלָה.

מַה מְּיֻתָּר הוּא לַהַט חֶרֶב מִתְהַפָּכֶת
עַל שַׁעֲרֵי הַגַּן הַמְּיֻתָּם!

הֵן מֵעָבְרוֹ עוֹמְדִים עֲצֵי הָעֵדֶן בַּשַּׁלֶכֶת –
וּבִי כָּל חֵשֶׁק תַּם
לִקְטֹ֫ף הַפְּרִי מֵעֵץ הַדַּעַת,
כִּי הוּא קָשֶׁה, הַפְּרִי, תָּפֵל,
וּנְחַשׁ הַפִּתּוּיִים בִּלְשׁוֹנוֹ הַמְתַעְתַּעַת
נִרְדַּם בְּמַחְבּוֹאֵי נָקִיק אָפֵל.

עֵץ הַחַיִּים עוֹמֵד עָגוּם, שָׁמוּט פֹּארוֹתָיו,
וְהוּא אָפוֹר עַד בְּחִילָה, עַד גֹּעַל.
אָדָם! כָּמוֹנִי, הַבָּלָה, תָּשׁוּשׁ אַתָּה.
אַתָּה קָרוֹב, אַתָּה כֹּה זָר,
וְלֹא אֶשְׁלַח יָדִי בְּךָ לִנְגֹּעַ,
בָּנַי הָלְכוּ לִרְעוֹת, לִבְנוֹת, לִזְרֹעַ.

נָתִיב אֶחָד נִשְׁאַר,
וְהוּא קָצָר,
לְכַף רַגְלִי הַמּוֹעָדָה וְהַכּוֹאֶבֶת –
אֶל בְּנִי, אֶל הֶבֶל.

המקרא אינו מתאר את אדם וחוה בזקנותם. אין הוא מספר על הרהורי חרטה או יסורי מצפון, או מחשבות כלשהן, שפקדום בימי זקנותם[135]. את אלה השאיר לאמנים למיניהם. ברתיני הוא דוגמה לניסיון כזה. הבית הראשון של השיר מציג את חווה הזקנה. מתחיל הוא בשדיה הנפולים, כי אלה מייחדים אותה כאשה, אולם הוא ממשיך בתיאור העור המקומט, השֵׂעָר הדהוי, הזרועות הגרומות והשן האחת והיחידה, ממש כתיאורו של בעל קהלת בפרק י"ב, 7-1 ["ובטלו הטוחנות כי מעטו (=שיניים);... וחשכו הרואות בארובות (=עיניים)...; וינאץ השקד ... ויסתבל החגב (=גוף

134. בתוך: ישראל זמורה (תשכ"ד, 1964, מהדיר). **נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בסיפור, במסה ובמחקר,** תל אביב, מחברות לספרות, מהדורת דבר, עמ' 316.

135. בספר החיצוני, ספר אדם וחוה. נמצא תיאור של חווה ואדם בימי זקנותם. אדם בן תשע מאות ושלושים שנה חולה במחלה אנושה ומספר לבנו, שת, על חטאו ועונשו. שת וחווה מתחננים לאלוקים, שייתן להם את שמן הישע, שיבריא את אדם. הם אינם מקבלים אותו, אולם מובטח להם שייעור בקץ הימים.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

רפוי)..."[)]. אולם אפיונים אלה של זְקנה מנוולת הם כאין וכאפס נוכח אֹבדן הערגה, הסקרנות והחשק – במובן הרחב ביותר של המלה. "אזל מקור הערגונות עדי כָּלָה", כלשון השיר.

גן-עדן עדיין קיים, אך הוא מצוי בשלכת, מציאותית או חזיונית. גם פריו מצוי בו, אך הוא קשה ותפל, אולי לחווה הזְקנה בלבד, כי, כזכור, רק שן אחת בפיה, ואולי תפל באמת, כי הוא מצוי בתקופה של שלכת. והנחש? "נחש הפיתויים" המדבר ("בלשונו המתעתעת"), "נרדם במחבואי נקיק אפל", כפי שנידון בעבר הרחוק: "על גחונך תלך ועפר תאכל ...", בבראשית, ג', 14.

עתה, לעת זקנה, איבדו את זוהרם לא רק הנחש והפרי האסור. גם הבעל המוסת, התשוש, הזר והדוחה ("ולא אשלח ידי בך לנגע").

חווה מבקשת את מותה. יודעת היא, שקרוב היום בו תפגוש את בנה הנרצח, את הבל.

ברתיני תופס אפוא את תיאורי המקרא כמתארי-מציאות. היו בו, בגן-עדן, אדם, חווה, נחש ועצים. הפרי האסור היה מושא כיסופים. פיתויו של הנחש-המדבר הצליח, אך כל אלה התרחשו ויכלו להתרחש אך ורק בימי עלומיהם של גיבורי הפרשה. תופעה כזו איננה יכולה להתקיים אצל זקנים. ממילא, העונש איבד את משמעותו, וליתרונותיה הנשיים של חווה אין עוד ערך ("שדי הנפולים יורדים עד הברכיים"), כשם שאין טעם ל"להט החרב המתהפכת", כי אין מי שרוצה לשוב לגן.

הגן נשאר מיותם!

מסתבר, שיותר משמתוארת בשיר חווה הזקנה, מתואר בו המוות. כף הרגל המועדת והכואבת של חווה ההיא ושל כל חווה, מאז ועד עתה, צועדת לנתיב קבוע אחד, אל מקום קבורתו של הבל, אל אדמת העולם.

כך מצליח ברתיני להפוך את המשמעות הקונקרטית של פרשת גן-עדן הקדומה, שעניינה בפרטים – לפרשה אוניברסלית, בעלת תפיסת-עולם קוהלתית, ואולי הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי מי שבסופו של דבר אמנם העניש את הראוי לעונש, אך גרם בכך ליתמותו של גן העדן. אולי דווקא הסקרנות והחשק, שאפיינו את חווה – הם שעשו את הגן למעניין?

בעובדה אחת שותף ברתיני למקרא ולמפרשיו: גם הוא סבור, כמותם, שהגיבורה המרכזית של הפרשה היא חווה, שהרי בחר לתאר, מתוך אמפטיה גדולה, את ימי בלותה של חווה ולא של אדם.

בין כך ובין כך, ברתיני תורם לתפיסה הראליסטית של פרשת גן-עדן.

7.4. חוה אמי בדורות / אהובה בת חנה[136]

חַוָּה, אִמִּי בַּדּוֹרוֹת,
לֹא הִרְחַקְתִּי הָלוֹךְ מִמֵּךְ,
אַף עֲשׂוֹת לֹ֫א הִגְדַּלְתִּי כָּמוֹךְ.
עֵץ הַחַיִּים עוֹד גָּדוּר כְּמוֹ אָז,
אֶל עֵץ הַדַּעַת שֵׁנִית לֹא קָרַבְתִּי –
וַחֲרוֹן אֱל֫֝הִים עוֹד מֵעִיק עַל כְּתֵפַי.

לוּ שָׁמוּנִי שֵׁנִית בְּאוֹתוֹ גַּן,
לוּ הִקְרוּ לִי שֵׁנִית אֶת הַנָּחָשׁ –
כָּמוֹךְ כֵּן הָיִיתִי נוֹהֶגֶת.

בַּעֲבוּר נְגִיסָה בַּתַּפּוּחַ
אַשְׁלִיךְ אֶת חַיַּי לִי מְנֻגָּד.

גם בשיר זה – תמונה מציאותית של גן-עדן, המכיל עץ חיים ועץ דעת, ושניהם גדורים.

בבית השני מוזכר הנחש כיֵשות חיצונית, נפרדת מחווה ("לו הקרו לי שנית את הנחש").

אולם, למשוררת אין כל עניין בפירוש המקרה ובהבנת פרטיו. עניין לה – בגיבורה המרכזית, שעמה היא מזדהה עד תום. "אמי בדורות", היא מכנה אותה, ובכך היא הופכת אותה לסמל נערץ להגשמת מאוויים כמוסים, לסיפוק יצר הסקרנות, לטעימה מהמוגדר כאסור. "בעבור נגיסה בתפוח / אשליך את חיי לי מנגד" – היא מצהירה בטור החותם. הפרי האסור, שהמשוררת מזהה אותו, כמו ביאליק בשירו "חוה והנחש", כתפוח, הופך אפוא מפרי מציאותי – לפרי סמלי; משל הוא לכל מושאי הכיסופים, שאנשים מוכנים להשליך נפשם למען מימושם.

חווה הנוגסת בתפוח היא מקור להערצה, ולא כתובת לענישה, אליבא דשיר זה.

נמענתו **הגלויה** של השיר היא חווה, אולם דומה, שנמענו **הסמוי** הוא אלוקים, הנזכר בשיר: "וחרון אלוהים עוד מעיק על כתפי". באמרה: "כמוך הייתי נוהגת" – מתקוממת אהובה בת חנה (או בת-דמותה בשיר: האני -השרה) כנגד מי שהעניש את מושא הערצתה, כאילו היא קוראת לו להעריך מחדש את המקרה.

זוהי כמובן קריאה חתרנית של הכתובים, קריאה של אשה[137].

7.5. הספור על גן עדן / לאה נאור

סיפור הילדים, "הסיפור על גן עדן", ראה אור ב-1995.

דומה, כי הוא מתכוון להיות נאמן לחלוטין למקור המקראי. יעידו פסוקי המקרא, אשר צבעם כחול,

---

136. בתוך זמורה, עמ' 317.

137. ראה דוגמאות חתרניות נוספות אצל לילי רתוק, עמ' 15-16.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

המשמשים ככותרות לחרזנות, שצבעה שחור. לפיכך, נתפסים האירועים כראליסטיים: הנחש מוצג כחַי אנושי, בדומה לתפיסת המדרש וחלק מפרשני ימה"ב: "בגן העדן טַיֵל לו נחש. / לנחש היו רגלים. ממש / הוא ידע לדבר. הוא היה ערמומי. / הוא רצה לפתות, וידע את מי. / הנחש נגש לאשה. / הנחש לחש לחישה". מהלך האירועים כולו מקביל למהלך המקראי, להוציא טעות גסה אחת, הנוגעת לבריאת החיות. הן נבראו לאחר בריאת האדם, לפי גרסת הספר, ואין הדבר כך על-פי המתואר בבראשית א'.

אולם, כמו בכל תהליך של העברה משפה לשפה (שפת-ילדים היא שפה שונה מלשון המקרא) – גם אליו הסתננה פרשנות – כמו, למשל, בזיהוי עץ הדעת: "מי שיטעם / יהיה חכם. / הוא יבין את כל סודות העולם, / וגם את הסוד החשוב מכלם: / מה רע, ומה טוב, ומה טוב מאד. / רק הוא ואלהים יָדְעוּ את הסוד"[138]. והשווה לעיל את מגוון הפירושים לעץ זה. לאה נאור גם מגדילה, מחד גיסא, את גבולות העונש שניתן לאשה: "מאז, שימו לב, / הכאב מתגנב / לכל חגיגה ולכל שמחה. / גם מֵרֹב שמחה האשה בוכה.". מאידך גיסא, אין היא מזכירה כלל את השתוקקותה של האשה לבעלה ואת מָשְלוֹ בה, אולי מפני שילדים יתקשו להבין סיטואציה זוגית כזו.

רק בטורים החותמים את הספר מפליגה לאה נאור ללקחים, המעניקים לסיפור כולו ממד סמלי מהול באירוניה דקיקה:

חַוָּה וְאָדָם
כָּבְשׁוּ אֶת הָעוֹלָם
אֶת הָאֲדָמָה, אֶת הָאֲוִיר וְאֶת הַיָּם.
מִזְמָן הֵם כְּבָר לֹא תְּמִימִים,
הֵם הָפְכוּ לזוּג חֲכָמִים מְחֻכָּמִים,
עוֹבְדִים, לוֹמְדִים, לֹא מִשְׁתַּעְמְמִים.

משמע מכאן, שלא רע להם, כי "כבשו את העולם", כפי שציוום אלוקים כבר לפני החטא ולפני הגירוש. העובדה שאינם משתעממים מעידה על כך שגן-עדן אינו חסר להם, ואכן כך קובע במפורש הבית החותם את הספר:

לְגַן עֵדֶן הֵם לֹא חָזְרוּ לְאָחוֹר.
אוּלַי כִּי לֹא נָעִים לִרְאוֹת גַּן סָגוּר?
אוּלַי כִּי אֶלֹהִים אָמַר שֶׁאָסוּר?
אוּלַי אֵין כְּבָר גַּן, אֵין לְאָן לָלֶכֶת.
יֵשׁ רַק לַהַט חֶרֶב מִתְהַפֶּכֶת.

---

138. עמודי הספר אינם ממוספרים.

במילים אחרות, העונש המקורי אינו נורא. ניתן לחיות עמו ואפילו לא רע, כמתואר בבית הראשון. כל מה שנותר מהגן הוא "להט חרב מתהפכת", וזו החליפה תפקיד: במקום למנוע כניסה לגן, שלאיש אין עוד חפץ בו, היא גוזרת לגזרים חיי-אדם מחוץ לגן.

נימה זו אינה מובנת לילדים. היא גם מחטיאה את המשמעות המקורית של הכתובים – על אף העובדה, שנאור אינה מהססת לשימם בראש הקטע המחורז. עמדתה האישית הבוגרת היא זו המשתחלת כאן אל בין הדברים. בעמדה זו ניכרת ביקורת כלפי מעלה, ובעיקר – כלפי כלי המשחית שלו.

מכל מקום, נטייתו הראשית של "הספור על גן עדן" היא ראליסטית, ומחזקים את הנטייה הזו איוריו הנאיביים[139] של חיים רון, הכוללים עצים, פרחים, חיות ואת אדם וחוה, נטולי תווי-פנים מזהים. רק את הנחש לא צייר, כתיאורה של לאה נאור, מהלך "על רגליים ממש", אלא מטפס על העץ, כפירושו הנזכר לעיל של אברבנאל. את שתי הטעויות הללו: הראשונה של נאור (בריאת החיות לאחר האדם) והשנייה של המאייר – צריך לתקן, כי יש בהן כדי לבלבל את הקורא-שומע-רואה הצעיר, אולם לא עלינו המלאכה לגמור.

סיכום

שני חלקים במאמר: הראשון – עניינו בקודש, בטקסט הקנוני של פרשת גן-עדן ובמפרשיו המגוונים.

ארבע פרשנויות ראשיות הוצבו בו זו לצד זו וזו בתוך זה:

א. הפרשנות הראליסטית, המתייחסת אל הכתובים כמציירי מציאות ממשית;

ב. הפרשנות האלגורית (ההופכת לעתים לסמלית), המפקיעה את הכתובים מתדמיתם החיצונית-המציאותית ומוליכה אותם למחוזות אחרים, בלתי נראים על פני השטח הגלוי, אך מרגע שנחשפו, נדמה, כי אי אפשר בלעדיהם. יתר על כן, הם עצמם עוטים על עצמם לבוש מציאותי, כי מה מציאותי יותר מנחש פנימי מייסר, מפתה, מסקרן ובו בזמן מסַכֵּן, וכמה מתאים זיווגו לאשה יותר מאשר לאיש.

הדיון הפילוסופי הזה מוביל לדיון רחב ממנו בשאלה: מהי מציאות, ועד כמה ניתנת היא להיבדק באמצעות חמשת החושים – דיון, שמקומו אינו מתאפשר בגבולות שהצבנו לפנינו.

ג. הוצג גם פירוש מתווך בין הגישה הראליסטית לבין הגישה הסמלית (אברבנאל). שלוש אלה נתמכו על-ידי כתובים מאוחרים יותר, המתייחסים אל אחרון הזמנים, ימות המלך המשיח (ישעיהו י"א, 10-1), המתפרש אף הוא באותן הדרכים.

---

139. לא כציון הערכה, אלא כשמו של זרם באמנות.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

ד. בצד אלה הוצגה הפרשנות המיתולוגית, הניזונה מעיוני השוואה בין טקסטים מקבילים בתרבויות עתיקות שונות.

מרתקת העובדה, שאין ארבעת המסלולים הללו אלא מסלולי-אב, ובכולם נסללו, וקרוב לוודאי עוד ייסללו, מסלולי-משנה, המתרחקים לעתים מהדרך הראשית, עד שנדמה, שעתידים הם להיפרד ממנה.

החלק השני של המאמר – עניינו במה שהוגדר כמעבר מקודש לחול, בהדגשה יתירה של המלה: מעבר, כי אכן, על אף המרחק בזמן, בתפיסה ובפתיחות, הנובעת לעתים מהעדר גבולות תאולוגיים – הכל יונקים משרשים קדומים. הכל שואבים כוחם מהמורשה:

כך נוטש חיים נחמן ביאליק את הפרשנות הראליסטית, שרוב הזמן בחר בה, לטובת הפרשנות הסמלית.

עמוס עוז, המוסיף לעצי הגן תפוח מורעל, מסיט את הדיון לאשמים האמיתיים, לבני האדם: "שום חיה אינה מסוגלת להיות רעה ... הרוע הוא המונופול שלנו".

אהרן ברתיני מתרכז בתוצאות הסופיות. לכן הוא מציג את חווה הקדומה והמודרנית כאחת בימי בלותה, שיובילוה אל בנה, הבל, השוכן עפר – תמונה ראליסטית, שחומש בראשית מעולם לא הציג, ועשה זאת במקומו בעל קהלת: " כי הולך האדם אל בית עולמו , וסבבו בשוק הסופדים" (י"ב, 5).

אהובה בת חנה נטלה מכל הפרשה את בת-מינה, אשר לה היא סוגדת, ולכן היא מצהירה, שלוּ נזדמנה לאותה סיטואציה, הייתה נוהגת כאמה-הורתה: "בעבור נגיסה בתפוח / אשליך את חיי לי מנגד".

ואפילו סיפור הילדים, "הסיפור על גן עדן", המתייצב במודע לצד הפשט של הפרשה המקראית, אינו מונע עצמו מלפזול למשמעויות שמעבר לו, ובעיקר – למקומה של חרב מתהפכת, שאינה מניחה לעולם לחיות בשלווה.

ביבליוגרפיה:

אידל, מ' (תשמ"ב˙1982). המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות, **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב'**, עמ' 7-16.

אליעזר בן הורקנוס (הדפסת תשל"ג). **פרקי רבי אליעזר עם ביאור הבית הגדול מאת הרב אברהם אהרן ב"ר שלום ברודא בצירוף נספחים: א. צוואות דרבי אליעזר הגדול. ב. מדרש עשרת הדברות,** ירושלים, אשכול.

אברבנאל, דון, יצחק (תשכ"ד). **פירוש על התורה,** ירושלים, בני ארבאל.

אדר, צ' (1971). **ספר בראשית – מבוא לעולם המקראי**, תל-אביב, צ'ריקובר.

אוכמני, ע' (תשל"ז-תשל"ט). **תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים, א'-ב'**, תל-אביב, ספריית פועלים.

אורלן, ח' (עורך, תשל"א-1971). **שירת ח.נ. ביאליק, אנתולוגיה, מבחר דברי-פשר, הערכות, מסות, דברי-לואי וזיכרון על כל שירי ביאליק**, תל-אביב, דביר, עמ' 12.

אלבק, ח' ותיאודור, י' (תשנ"ו-1966). **בראשית רבה, א'**, ירושלים, שלם.

אררט, נ' (1984). הנחש, האשה ואדם (עיון אידאי בבראשית ג'), **בשדה חמ"ד כ"ח**, עמ' 13-19(= **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, ספריית אלינר, תשנ"ג, עמ' 29-38).

באבער, ש' (מהדיר תר"מ, דפוס צילום תשמ"ו**). מדרש לקח טוב, המכונה פסיקתא זוטרתא על חמישה חומשי תורה. יסדו רבינו טוביה בר' אליעזר.** ירושלים, וגשל.

בחיי (הדפסת תשמ"ח). **מדרש רבינו בחיי על חמשה חומשי תורה, בראשית שמות,** ירושלים, א. בלום.

ביאליק, ח"נ ורבניצקי י"ח (עורכים, תשי"ג). **ספר האגדה, מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים**, תל אביב, דביר.

ברונר, ג"ס (תשכ"ו). **תהליך החינוך** (חרגום: נ' גינתון), תל-אביב, יחדיו.

ברזל, ה' (1990). **דרכים בפרשנות החדשה, מתאוריה למתודה,** רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן.

גוטליב, ז' (מהדיר, תשנ"ב). ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו יוצא לאור על-פי תשעה כתבי-יד ודפוס ראשון עם חילופי נוסחאות, ציוני מקורות, ביאורים, הערות ומבוא, כולל עזבונו הפרשני של אברהם דרום ז"ל, ירושלים, מוסד הרב קוק.

גוטמן, י"י (תשל"ג). האריסטוטליזם ומתנגדיו, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים מוסד ביאליק, עמ' 127-260.

גינצבורג, ל' (תשכ"ו-1966). **אגדות היהודים, כרך ראשון**, תרגם וערך: מ' הכהן, רמת-גן, מסדה, עמ' 46-54.

גלנדר, ש' (1994). סיפור גן עדן–נסיון אחר, **בית מקרא ל"ט (קל"ט),** עמ' 335-356.

גרוזמן, מ"צ (תשמ"ו-1986). על חטא ותשובה, חמישים שיחות בעקבות התנ"ך וספרות חז"ל, תל אביב, הוצאת המחבר.

גרוזמן, מ"צ (תשנ"ז-1977). **על פרשת השבוע, א'**, תל-אביב, הוצאת המחבר.

דוד הנגיד (הדפסת תשכ"ד-1964). **ספר בראשית, מדרש רבי דוד הנגיד, יוצא לאור בפעם הראשונה על-פי כתב-יד מאוסף דוד גינזבורג במוסקבה**, תרגם מערבית והוסיף מבוא והערות אברהם יצחק כץ, ירושלים, מוסד הרב קוק.

דים, א' (1999). ותרא האשה כי טוב, **קוראות מבראשית, נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית**, בעריכת רותי רביצקי, תל-אביב, ידיעות אחרונות, עמ' 38-46.

הופמן, י' (עורך, 1999). **ישעיהו, עולם התנ"ך**, תל-אביב, דודזון-עתי.

היינמן, י' (תשי"ד). **דרכי האגדה**, ירושלים, מאגנס.

הירש, ש' (תשל"ז, 1977). **חמשה חומשי תורה, ספר בראשית עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ועם פירוש הגאון הרב שמשון בן הר"ר רפאל הירש זצ"ל ונלוה עליו תפארת צבי תרגום: הרב מרדכי שמשון ברויאר**, ירושלים, מוסד יצחק ברויאר.

וינפלד, מ' (עורך, 1993). **בראשית, עולם התנ"ך**, תל-אביב, דודזון-עתי.

זיכר, א' (תשנ"א). מטופוס למיתוס הפוך: בחזרה לעדן והבריחה מהגן, **העקדה והתוכחה, מיתוס, תימה וטופוס בספרות**, בעריכת צבי לוי, ירושלים מאגנס, עמ' 73-87.

זמורה, י' (מהדיר, תשכ"ד-1964). **נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בספור, במסה ובמחקר**, תל-אביב, מחברות לספרות, מהדורת "דבר".

חכם, ע' (תשמ"ד-1984). **ספר ישעיהו א' עם פירוש "דעת מקרא"**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

ידיד, א' (תשס"ב-2002). **שבע הנביאות**, ירושלים, ארי.

כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי, תשנ"ו-1996). **ספר ישעיהו, מקראות גדולות, מהדורת הכתר**, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.

כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי, תשנ"ז-1997). **ספר בראשית, א', מקראות גדולות, מהדורת הכתר**, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.

כהנא, א' (עורך, תש"ך). **ספר אדם וחוה, הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, א'**, תל-אביב, מסדה.

כולי, י' (תשכ"ז). **ספר בראשית, ילקוט מעם לועז**, וגשל, ירושלים.

כסלו, מ' (תשנ"ז-1997). עץ הדעת חיטה היה, **סיני קי"ט**, עמ' ע"ד-ע"ה.

כסלו, מ' (תשנ"ח-1998). עץ הדעת תאנה היה, **סיני קכ"ב**, עמ' קכ"ט-קל"ג.

כסלו, מ' (תשנ"ט-1999). עץ הדעת אתרוג היה, **סיני קכ"ה**, עמ' ט'-י"ח.

כסלו, מ' (תשס"א-2001). עץ הדעת גפן היה, **קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב משה חיים הלוי קצנלנבוגן זצ"ל**, עמ' רס"ט-רע"ה, ירושלים, מוסד הרב קוק.

כשר, מ"מ (עורך, תשנ"ב). **חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם ביאור תורה שבעל פה**, ירושלים, בית תורה שלמה.

לייבוביץ, י' (תשס"א). "דיון על פרשת "בראשית" ירון לונדון עם ישעיהו לייבוביץ 70 פנים לתורה / תשרי תשנ"א, **שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע**, ירושלים, כתר, עמ' 18-24.

לייבוביץ, נ' (תשכ"ט-1968). **עיונים בספר בראשית בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.

ליפשיץ, א' (תשכ"ג). דיבור הנחש והאתון בפירוש ראב"ע, **סיני, נ"ג**, עמ' שמ"ג-שמ"ו.

לנדאו, ד' (תשל"ט-1979). **ממטאפורה ועד סמל, היסודות הפיגוראטיביים בספרות**, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.

לסקר, ד"י (תשמ"ח-1988). החטא הקדמון וכפרתו לפי חסדאי קרשקש, **דעת 20, כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, עמ' 127-135.

מזור, י' (1995). זימה, מזימה והזמת ציפיה: מבנה, רטוריקה ומשמעות בפלח מסיפור גן העדן, **בקורת ופרשנות 31, כתב עת למחקר ספרות עם-ישראל**, עמ' 125-141.

מירון, ד' (עורך, תשמ"ג-1983). **חיים נחמן ביאליק, שירים תר"ן-תרנ"ח, מהדורה מדעית בלוויית מבואות וחילופי נוסח**, תל-אביב, מכון כ"ץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל אביב ודביר, עמ' 102-103.

מלבי"ם (מהדורת תשל"ג). **ספר בראשית עם פירוש "התורה והמצוה" (פירוש המלבי"ם), תרגום אונקלוס, רש"י, שפתי חכמים ובעל הטורים**, ירושלים, מנורה.

מדרש שוחר טוב על שמואל, **עם פירוש יקר מלא כל טוב** יצחק ב"ר שמשון כ"ץ (חתן המהר"ל מפרג), תשכ"ח, ירושלים מדרש.

מנדלי מוכר-ספרים (תשס"א-2000). **פרק שירה**, בתרגום שלום לוריא, חיפה ותל-אביב, אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן.

נאור, ל' (1995). **הספור על גן עדן**, איור: חיים רון, כנרת.

נחשוני, י' (תשמ"א). **הגות בפרשיות התורה, א'**, בני ברק, הוצאת המחבר.

סקאפי, א' (2001). גן העדן עלי אדמות במפות של ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, **זמנים 73**, רבעון להיסטוריה, עמ' 19-29.

עוז, ע' (2002). **סיפור על אהבה וחושך**, ירושלים, כתר.

עמר, ז' (תשנ"ז-1997). החיטה כעץ הדעת – הגיונו של זיהוי, **סיני ק"כ**, עמ' ק"ח-קי"א.

פלאי, פ' (תשמ"ט,עורך). **הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, על התשובה, דברים שבעל-פה**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.

פרנקל, י' (1991). **דרכי האגדה והמדרש, א-ב**, גבעתיים, יד לתלמוד ומסדה

צוקר, מ' (מהדיר, תשמ"ד-1984,). **פירושי רב סעדיה גאון לבראשית**, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה.

קאסוטו מ"ד (תשי"ט). **פירוש על ספר בראשית, חלק א': מאדם עד נח**, ירושלים, מאגנס.

קאסוטו מ"ד (1965). אדם;חוה, **אנציקלופדיה מקראית א', ג'**, ירושלים, מוסד ביאליק.

קויפמן, י' (תשכ"ו). **מכבשונה של היצירה המקראית**, תל-אביב, דביר.

קויפמן, י' (תשל"ב). **תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א'**, ירושלים ותל-אביב, מוסד ביאליק ודביר.

קוק, א"י הכהן (תשמ"ה). **סדר תפילה עם פירוש עולת ראיה**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

קיל, י' (תשנ"ז, 1997). **ספר בראשית א' עם פירוש "דעת מקרא"**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

קליין-ברסלבי, ש' (תשמ"ז-1986). **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים, ראובן מס.

קליין-ברסלבי, ש' (תשמ"ח-1987). **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם**, ירושלים, ראובן מס.

קצנלבוגן, מ"ל (עורך, תשמ"ו, 1986). **ספר בראשית, א', מהדורת תורת חיים**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

רמב"ם (הדפסת תש"ך). **ספר מורה נבוכים להרב רבינו בן מיימון הספרדי, בתרגום אבן-תיבון, עם ארבעה פירושים: אפודי, שם טוב, ן' קרשקש, אברבנאל,** ירושלים.

רמב"ם (הדפסת 1964). **מורה הנבוכים,** בתרגום רבי יהודה אלחריזי עם הערות מאת דר' ש' שייער ופרופ' ש' מונק, תל-אביב, מחברות לספרות, מהדורת ידיעות אחרונות.

רמב"ם (הדפסת תשל"ד). **ספר משנה תורה הוא היד החזקה**, פאר התורה, ירושלים.

רמב"ם (תשל"ז-1977). **מורה הנבוכים** מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים, מוסד הרב קוק.

רתוק, ל' (תשנ"ט). הן קולה בי רן, דמות האשה המקראית בשירת נשים עברית, **דימוי ט"ז, כתב עת לספרות, אמנות ותרבות יהודית,** עמ' 15-23.

שטיינברגר, א' (עורך ומפרש, תשמ"ד). **ספר בראשית, מדרש רבה המבואר, א'**, ירושלים, מכון המדרש המבואר.

שילת, י' (מהדיר, תשמ"ז). איגרת תחיית המתים, **איגרות הרמב"ם, מהדורה מדעית של האיגרות העבריות והערביות על פי כל כתבי היד הידועים בעולם עם תרגומים, מבואות, הערות והקבלות, כרך א'**, מעלה אדומים, מעליות, עמ' שט"ו-שע"ד.

שילת, י' (תשנ"ו, מהדיר) **הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגום עברי מדויק בסגנון המתרגמים הקדמונים ז"ל, הערות, ציונים, וביאור ענייני מושתת על כל כתבי הרמב"ם ז"ל, מהדורה מיוחדת ללא המקור הערבי,** מעלה אדומים.

שכטרמן, ד' (תשמ"ח-1988). סוגית החטא הקדמון והפרשנות לדברי הרמב"ם בהגות היהודית במאות השלש-עשרה והארבע-עשרה, **דעת 20, כתב עת לפילוסופיה וקבלה,** עמ' 65-90.

שמעון הדרשן (דפוס צילום, תש"כ). **ילקוט שמעוני, אוסף מדרשי חז"ל לעשרים וארבעה ספרי תורה, נביאים וכתובים עם "הקונדריס האחרון" ודברי מבוא מאת בצלאל לנדוי,** ירושלים. (הודפס לפי המהדורה הראשונה, סלוניקי, רפ"ו-ז)

שעכטער, ש"ז (מהדיר, תרמ"ז). **מסכת אבות דרבי נתן בשתי נוסחאות**, וינה.

שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשי"ט). **פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים בצרוף הערות ומראי מקומות, כרך ראשון,** ירושלים, מוסד הרב קוק.

שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשכ"ג). דרשת תורת ה' תמימה, **כתבי רבינו משה בן נחמן, יוצאים לאור על-פי כתבי יד ודפוסים ראשונים עם מראי מקומות, הערות ומבואות, כרך ראשון,** ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' קע"ה-רמ"א.

שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשמ"ג). **פירושי רש"י על התורה על-פי דפוס ראשון, כתב-יד אוכספורד ומהדורת ברלינר עם מבוא, שינויי נוסחאות, ציוני מקורות, מקבילות, הערות וביאורים,** ירושלים, מוסד הרב קוק.

שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשנ"ב). **תזקוני, פירושי התורה לרבינו חזקיה ברבי מנוח על-פי כתב-יד המחבר עם מבוא, ציוני מקורות, הערות וביאורים,** ירושלים, מוסד הרב קוק.

שפרה, ש' (1999). **חוה האשה המורדת, סיפורי גן עדן בספר בראשית ובמיתוסים של המזרח הקדום, קוראות מבראשית – נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית,** תל-אביב, ידיעות אחרונות ספרי חמד, עמ' 55-69.

תנחומא ב"ר אבא (דפוס צילום תשכ"ד). **מדרש תנחומא הקדום והישן מיוחס לרבי תנחומא ברבי אבא על חמשה חומשי תורה עם פירוש "מבוא הגדול" של שלמה באבער,** דפוס וילנא, ירושלים.

Fletcher, A. (1964). **Allegory – The Theory of a Symbolic Mode**, Cornell University Press, Ithaca & London.

Levi-Strauss, C. (1978). **Myth and Meaning,** Toronto, University of Toronto Press.

Macqueen, J. (1970). **Allegory**, Methuen & Co. London.

Tigay, g.h. (1982) **The Evolution of the Gilgamesh Epic**.

Thompson, R.G. (1930). **The Epic of Gilgamesh**.

אפרים זאנד

'הפשט המדרשי' של רש"י
לעומת 'הפשט המילולי' שלפניו

רקע

כל הלומד רש"י למקרא, שם-לב שפשט ודרש משולבים בו.[1] ח"ד שעוועל מציין, שלא היה לפני רש"י פרשן ראוי לשמו, שדבריו נכתבו בלשון הקודש,[2] ולכן היה עליו לבנות את פירושו מן 'החומר והלבנים' שהכינו החכמים שקדמוהו.[3] שעוועל, כנראה, צודק בנוגע לצפון צרפת, אך ר' משה הדרשן ור' מנחם בן חלבו, תושבי פרובאנס,[4] קדמו לרש"י בגישה הפרשנית, המשלבת פשט ודרש יחד,[5] ורש"י מצטט בגלוי מפירושיהם.[6]

הגישות השונות להסבר נקודת המוצא של פירוש רש"י למקרא

חלוקים החוקרים, מה היה הבסיס למפעלו הפרשני של רש"י. האם ירש פירושי פשט והוסיף עליהם פירושי דרש, או שמא ירש פירושי דרש והוסיף עליהם פירושי פשט?

א"מ ליפשיץ ומנחם בנית טוענים, שלימודי הפשט התפתחו באופן טבעי מתוך לימוד מילולי של המקרא, כפי שהיה נהוג בדורות קדומים.

ליפשיץ טוען, שהיהדות הצרפתית קיבלה את דרך לימוד המקרא משיטת לימוד המקרא, כפי שהייתה נהוגה בארץ ישראל, מקור תרבותה. כמו-כן, בצרפת, 'בין בעלי מקרא ומלמדי-תינוקות, על כרחם לא חדל הפשט מימיהם, ומבאר זו חפרוה הדורות נתחדש הפשט תדיר'.[7]

מנחם בנית טוען, שלפני רש"י עמדו גלוסרים[8] לתנ"ך בצרפתית עתיקה. המלמדים והתלמידים, הן

***תארנים**: פרשנות, מדרש, הלכה, היסטוריה.*

---

1. לדוגמה, סגל תש"ד, עמ' סא; ברגר 1982, עמ' 2; מלמד תשל"ח, כרך א', עמ' 358; טויטו תש"ס עמ' 52.
2. הפירוש של רס"ג נכתב בערבית, ופירושו של רבנו חננאל שנכתב בעברית, לא הגיע אליו.
3. סיכום דברי שעוועל במבוא לספרו תשמ"ג, עמ' 8. הדברים מועתקים מתוך: מושקוביץ 1998, עמ' 30.
4. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה: פוזננסקי תרס"ד, עמ' 6. בנוגע לר' משה הדרשן, ראה מאק 1989, עמ' 113.
5. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה: פוזננסקי תרס"ד, עמ' 14; גרוסמן תשנ"ה, עמ' 446.
6. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה אצל פוזננסקי תרס"ד, עמ' 7-8. בנוגע לר' משה הדרשן, ראה לדוגמה: בראשית לה, ח; מח, ז; במדבר ז', יח; ז', כג; ח', ז; י"א, כ; י"א, כא; ט"ו, מא; י"ט, כב; כ"ו, כד; כ"ו, כד; כ"ו, לו; כ"ח, יט; ל"ב, כד; ל"ב, מב; ל"ג, א; דברים כ"א, יד; כ"ז, כד; ל"ב, כד; יהושע ה', ט; תהלים מ"ה, ב; ס', ד; ס"ב, יב; ס"ח, יז; פ', ו; משלי ה', יט.

ברמות הנמוכות של הלמידה והן ברמות הגבוהות של הלמידה – השתמשו בהם להבנת הכתוב בתנ"ך. מצד אחד, רש"י, המשיך מסורת זאת ושכלל את התרגומים והפירושים, ולדעת בנית, יש להבין את פירושי הפשט של רש"י על רקע זה. מצד שני, הוסיף רש"י לפירושו מקורות מהתורה שבעל פה, ובכך פתח בפני קהל היעד שלו חלון לספרות חז"ל.[9]

לדעת רוזנטל, שרשבסקי וטויטו, התמונה הפוכה:

לפני רש"י עמדו פירושי חז"ל השונים על התנ"ך.[10] יהודי צרפת בשעתו למדו תנ"ך כך. חידושו של רש"י הוא בהכנסת שיטה פרשנית חדשה, שיטת הפשט. לדעת רוזנטל, רש"י עשה זאת בעקבות הפולמוס הנוצרי האנטי יהודי.[11]

לדעת טויטו, רש"י עשה זאת, הן בהשפעת רוח הרנסנס שהתחילה לפעם בתקופת זו,[12] הן בעקבות ההתעוררות הנוצרית שעסקה בפשט,[13] והן כתשובה על טענות הנוצרים נגד היהדות.

שרשבסקי מסביר, שההתענינות הגוברת של הנוצרים בטקסט העברי של התנ"ך, שעל רקעה התקיימו המפגשים התכופים בין יהודים ובין נוצרים, גרמה לעובדה, ששני הצדדים התחילו לפרש את התנ"ך מילולית בעזרת כלי ההיגיון, כי פרשנות אלגורית אי אפשר לדחות בעזרת פרשנות דרש, וכן – להפך.[14]

סגל וגרינברג קובעים את נקודת המוצא של לימודי הפשט בצרפת – בלימודי הגמרא, ולא בלימודי המקרא: לימוד התלמוד נעשה בדרך הפשט, 'ומכיוון שהתלמוד והמקרא היו להם שני צדדים של תורה אחת, לפיכך העבירו את שיטת הלימוד של התלמוד אל לימוד המקרא'.[15]

ביקורת הגישות הטוענות, שנקודת המוצא של פירושי רש"י למקרא הייתה פרשנות הדרש

החוקרים, הדוגלים בתזה הטוענת, שהרקע לפירושי רש"י הוא פרשנות הדרש, והחידוש של רש"י הוא הכללת פרשנות הפשט, מוכיחים את התיזה שלהם בעזרת רמזים הנמצאים בפירושיהם של

---

7. ליפשיץ תש"ז, עמ' קנו.
8. מילון של מילים עתיקות ונדירות, הערוך לפי סדר המילים בתנ"ך, כגון בנית 1972; הנ"ל 1995.
9. בנית 1966, עמ' 21-33; הנ"ל תשכ"ט, עמ' 252-267; הנ"ל 1993, עמ' 411-418.
10. טויטו תש"ס, עמ' 51.
11. רוזנטל 1960, עמ' 117.
12. טויטו תשס"ג, עמ' 11-33.
13. טויטו 1993, עמ' 98.
14. שרשבסקי 1963, עמ' 63-64.
15. סגל תש"ד, עמ' סא-סב.

אנשי החוג הקרוב לרש"י.

1. דוגמה לכך הם דברי ר"י קרא:

> 'ויודע אני, שיליזו על פתרון זה כל בעלי אגדה ותלמוד, שלא יניחו מה שפתרו רבותינו בראש השנה (י"א ע"א), ובכמה מסכתות (יבמות מ"ב ע"א; נדה ל"ה ע"ב), וילכו אחרי פתרונם... (ר"י קרא לשמואל א א, כ)'.

ר"י קרא מצא עצמו אפוא במצב, שהיה עליו להתנצל על זניחת דברי המדרש בפירוש הכתובים. מכאן מסיק גרוסמן, שהדרך החדשה הייתה דרך הפשט, והדרך המסורתית הייתה דרך הדרש.[16]

אולם זו לא חייבת להיות המסקנה:

אפשר לפרש את דברי ר"י קרא גם בצורה אחרת: לא חייבים להניח, שהוא מתנצל על כך שהוא בחר את דרך הפשט. אפשר לפרש, שר"י קרא מתנצל על כך שהוא זנח את הסתמכותו על ספרות המדרש בפירוש הכתובים.[17] לפי הסבר זה, החידוש של ר"י קרא הוא בכתיבת פירוש אוטונומי, שאינו נסמך על מקורות קדומים מקודשים. לפי אפשרות פרשנית זו לדברי ר"י קרא, לוּ היה ר"י קרא מוצא הסבר על דרך הפשט בין המדרשים השונים שעמדו לרשותו, לא היה ר"י קרא מתנצל על זניחת הכתוב במסכת ראש השנה ועוד. כלומר, לא בזניחת הדרש עסקינן, אלא בזניחת ספרות המדרש (הכוללת גם פירושי פשט) – כמקור בלעדי לפרשנות.

2. שרשבסקי מסביר את נוכחותם של המדרשים הרבים בפירושו של רש"י על רקע אמרתו של רש"י: 'ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע – מתחלקים לכמה טעמים'.[18] אך שרשבסקי לא דייק, כי רש"י מביא פסוק זה מירמיהו כדי להסביר, שאף על פי שהוא אינו כותב דברי מדרש בפירושו הנוכחי, אין זה, משום דוחה את המדרשים, אלא משום שהוא בחר לו את דרך הפשט – ללא מדרש להסתמך עליו.[19] וזו לשונו:

> ורבותינו דרשוהו, שהקב"ה קראו ליעקב – אל. ודברי תורה 'כפטיש יפוצץ סלע' (ירמיה כג, כט), מתחלקים לכמה טעמים. ואני ליישב פשוטו ושמועו של מקרא באתי (רש"י לבראשית לג, כ)

הדברים עולים מפורשות מדברי רש"י לבראשית ג', ח:

> 'וישמעו – יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה (י"ט, ו) ושאר מדרשים; ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה, המיישבת דבר המקרא ושמועו דָּבָר דָּבוּר על אופניו. וכמשמעו: שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן'.

---

16. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 469.
17. עפענשטיין 1972, עמ' מח אינו מציין מקור בספרות המדרש לפירושו של ר"י קרא לשמ"א א, כ.
18. רש"י לבראשית ל"ג, כ (שרשבסקי 1963, עמ' 64).
19. ראה פרשני רש"י: לפשוטו של רש"י ורש"י השלם על אתר.

חייבים להקדים ולומר, שלדעת רש"י, הכתוב במדרשים אינו היפוך הפשט, כי יותר מתשעים אחוז מפירושי הפשט של רש"י נסמכים על מדרשים. רש"י אינו מנגיד אפוא את דרך הפשט לדרך המדרשים, אלא קובע, שפירושיו, לבראשית ג', ח ולבראשית ל"ג, כ – אינם נסמכים על שום מדרש. ראה ברלינר,[20] ו'לפשוטו של רש"י' לבראשית ג', ח.[21] ברלינר אינו מציין מקור מדרשי לדברי רש"י לבראשית ל"ג, כ.[22] בעלי הפירושים: 'לפשוטו של רש"י', ו'רש"י השלם' לבראשית ל"ג, כ – מתאמצים לשווא למצוא מקור לדברי רש"י במדרשים, ולא מוצאים משהו חד-משמעי. המאמץ הוא לשווא, כי לפי הבנתי, רש"י מצהיר במפורש, שפירושו הנוכחי אינו נסמך על שום מדרש. על-כן מתגונן רש"י וכותב, שאין זה משום שהוא מזלזל במדרשים ואינו מקבל אותם, אלא שהוא כן מקבל את המדרש, אבל היות שמצד אחד המדרשים כבר כתובים, ומצד שני, דרכו של רש"י הוא דרך הפשט, אין הוא מעתיק את המדרשים מחדש, אלא מתרכז בפשט, שבמקרה זה אינו נסמך על שום מדרש.

לטויטו דרך אחרת בהבנת דברי רש"י אלה[23]:

לפי הבנתו, רש"י מתנצל על כך שבחר את דרך הפשט וזנח את דרך הדרש.

טויטו לא צודק, כי רש"י כבר כתב פירושי פשט לפני דבריו לבראשית ג', ח. רש"י מגדיר חלק מדבריו לבראשית א', א 'כפשוטו', לבראשית א', ד 'לפי פשוטו', לבראשית ב', ה 'פשוטו'. זאת – מלבד פירושים נוספים שהם לפי הפשט, בלי שרש"י הגדיר אותם כפשטים. מדוע לא התנצל רש"י עד כה, שהוא בוחר את דרך הפשט וזונח את דרך הדרש?

זו גם הסיטואציה הפרשנית של רש"י לשמות ו', ט, המקום הנוסף והאחרון שרש"י בו קובע, ש'לכך אני אומר: יתיישב המקרא על פשוטו, דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כ"ג, כט), מתחלק לכמה ניצוצות'. גם שם מסביר רש"י שקיימת רב-מובניות בתורה. הוא עושה זאת, משום שפירוש הפשט שהוא כתב – אינו נסמך על שום מדרש.[24]

3. לדעת גרוסמן, האזכורים התכופים של רש"י: 'ורבותינו דרשו מה שדרשו' – בלי להביא את פירושם כלל – מעידים גם הם על הצורך בהתנצלות בפני הדוגלים בגישה המסורתית, שהיא לפי הבנתו של גרוסמן, פירושי הדרש.[25] לפי גישת גרוסמן, אין למדרשי חז"ל אלה שום חשיבות בעיני רש"י, והוא מזכיר אותם אך ורק לצורך התנצלות.

---

20. ברלינר-רש"י על התורה.
21. ולא כהשערת רש"י השלם על אתר.
22. ברלינר רש"י על התורה על אתר.
23. טויטו תשס"ג, עמ' 12.
24. ברלינר ורש"י השלם לשמות ו', ט.
25. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 470.

אך אפשר להסביר את דברי רש"י גם בדרך אחרת:

גישת נ' ליבוביץ היא, שרש"י מזכיר לקורא, שישנם מדרשי חז"ל חשובים על פסוק מסוים, אבל הואיל ואין הם עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא, לא יכתוב אותם רש"י.[26]

גישת ברגר היא, שרש"י מצביע על מדרשים העוסקים בפירושי פשט, אך הוא מסתייג מהפתרונות, מכיוון שהם אינם הולמים את הקריטריונים של הפשט, כפי שרש"י מבין אותם.[27]

ביקורת הגישה הטוענת, שרש"י בחר את דרך הפשט – כחלק מפולמוס אנטי נוצרי סמוי

טויטו מבסס השערתו בדבר הפולמוס האנטי נוצרי הסמוי של רש"י על מספר הוכחות:

1. תחילה הוא קובע, שסכנת הטמיעה בפולחן הנוצרי הייתה מוחשית וחזקה מאוד. טויטו מוכיח דבריו בעזרת ציטטה מפירוש לזולת[28] לשבת בראשית 'אחשבה לדעת עמל', הנמצא בספר ערוגת הבושם. לפי אורבך,[29] הפירוש הוא של ר"י קרא, תלמיד – חבר של רש"י. וכך מפרש ר"י קרא:[30]

> אף שקולטת דעתי את דבריהם ובלבי כלהבת-אש לטעות אחריהם, אף-על-פי-כן קרבתך לי טוב.[31]

טויטו מבין את דברי הפרשן באופן הבא:

> הדעת משתכנעת מדברי השכנים הנוצרים ומעוררת נטייה עזה 'לטעות אחריהם', ורק תחושת הקירבה המיוחדת, שבה זיכה ה' את בני העם הנבחר מחזיקה את היהודי ביהדותו. הסכנה בהשפעת הנצרות על היהודים הייתה אפוא ממשית. על רקע זה, יש להבין את תביעתו של רש"י מטובי חכמי ישראל להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים.[32]

פירושו של טויטו אפשרי, אך מעלה תהיות רבות:

לפי דבריו, הסכנה הנוצרית הייתה אינטלקטואלית: 'הדעת משתכנעת', כנגד הפיתוי האינטלקטואלי הנוצרי – מעמיד ר"י קרא את תחושת הקירבה לה'. כדי לחזק תחושה זו – ניגש רש"י לחבר פירוש למקרא. אולם, אין הסבר זה פותר את הבעיה, כי פירושו של רש"י פונה

---

26. ליבוביץ תש"ל, עמ' 504-508.
27. ברגר 1982, עמ' 19-20.
28. כינוי לפיוטים הנאמרים בשחרית בסוף החוליה השנייה של מערכת היוצר (פליישר תשמ"ד, עמ' 280, 699).
29. אורבך 1963, חלק רביעי, עמ' 181.
30. ערוגת הבושם, חלק ב' עמ' 220.
31. 'ואני קרבת אלהים לי טוב' (תהלים ע"ג, כח).
32. טויטו 1993, עמ' 99.

לרובד האינטלקטואלי של הקורא, ולא לתחושותיו הרגשיות – הקירבה לה'.

זאת – ועוד: קשה להעלות על הדעת, שר"י קרא יכתוב, שמבחינה אינטלקטואלית לבו בוער כלהבת אש להתנצר, אך קירבת אלוקים הרגשית מחזיקה אותו בחיק העם היהודי: אין למצוא בפירושיו של ר"י קרא אימוץ דעות נוצריות, אלא להפך: הוא מתפלמס אתן לאורך כל ספריו, ולדעת גרוסמן, 'יש לראותו כאחד מראשי המדברים בנושא זה (=הפולמוס האנטי נוצרי), ואולי אף כמי שעמד בראש המחנה באותה עת'.[33] התקפתו של ר"י קרא על הנצרות היא אינטלקטואלית, וכלי מלחמתו הם השכל והתבונה, ולא הרגש. שנית, אם 'הקירבה המיוחדת, שבה זיכה ה' את בני העם הנבחר, מחזיקה את היהודי ביהדותו', הרי לא נשקפת סכנת טמיעה בסביבה הנוצרית. לפי הסברו של טויטו לדברי ר' יוסף קרא, ההשגחה האלוקית תשמור על קיום העם היהודי. אבל היות שר' יוסף קרא כן מדבר על סכנת הטמיעה, הרי שיש לפרש בדרך אחרת את 'אף-על-פי-כן קרבתך לי טוב'.[34] אין לפרש את קרבת ה' כרגש, המוטבע באדם בידי ה', אלא כרגש, הנובע מהאדם והמופנה כלפי ה'.

לכן נראה יותר פירושו של ר' אברהם בר' עזריאל, בעל הספר ערוגת הבושם, וכלשון אורבך:

> 'דברי המפרש, ר' יוסף קרא, על הפיתוי המצוי בלב העדה ובוער 'כלהבת אש לטעות אחריהם', עורר תמיהה. מחברנו (=ר' אברהם בר' עזריאל) דוחה תמיהה זו ברמזו לפירוש רש"י לתהלים ('ופ' קוב' ... כמעט נטיו רגלי ושופכו אשורי לנטות מאחרי המקום, כי הייתי מקנא בהוללים, במערבבי דרכיהם אשר ראיתי שלותם')[35] המדבר על הפיתוי לנטות מאחרי המקום (=הדת היהודית), אחרי שרואים את שלות הגויים'.[36]

סיוע לגישתו של ר' אברהם בר' עזריאל בהסבר דברי ר' יוסף קרא הוא תאריך כתיבת הפירוש של ר' יוסף קרא לזולת 'אחשבה לדעת עמל'. פירושו של רש"י לתהלים, שר' יוסף קרא רומז אליו, התחבר לאחר מסע הצלב הראשון,[37] ומכאן, שפירושו של ר"י קרא לזולת לשבת בראשית 'אחשבה לדעת עמל', גם הוא נכתב לאחר מסע הצלב הראשון. לכן לא פיתוי אינטלקטואלי, אלא יצר ההישרדות הוא הבוער 'כלהבת אש' בקרב היהודים. כנגד יצר ההישרדות, המורה ליהודי להתנצר ובכך להציל את חייו ולזכות לחיי שלוה בעולם הזה – מעמיד ר"י קרא את 'קִרְבַת אלקים לי טוב' (תהלים ע"ג, כח). זהו כלי פולמוס מתאים, כי כעת ישנם שני רגשות המתמודדים זה עם זה: 'קרבת אלקים' מהצד היהודי – מול 'חיים חומריים שלווים' מהצד הנוצרי. כדי לחזק את מימוש רגש קרבת האלוקים באמצעות הדת היהודית – מתקיף ר"י קרא באופן שיטתי את

---

33. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 264.
34. אני מודה לשועי רז שהפנה את תשומת – לבי לבעיה זו שבדברי טויטו.
35. רש"י תהלים ע"ג, ב-ד.
36. אורבך 1963, חלק רביעי, עמ' 181-182.
37. גרוסמן תשנ"ו, עמ' 68-74 ובעיקר, עמ' 72-74.

הפירוש הנוצרי למקרא ומראה, שפירושם מוטעה מן היסוד. בעשותו כך – הוא מראה, שאין שום אפשרות לקרבת אלקים באמצעות הנצרות, כי אין שום קשר בין הנצרות לבין דברי ה' במקרא. מגמתו של ר' יוסף קרא היא להביא את הקורא לידי מסקנה, שהתנצרות לא תציל את נפשו של היהודי, כי בדת הנוצרית אין קרבת אלוקים.

ההוכחה השנייה של טויטו נלקחת מפירוש רש"י לשיר השירים ז', ט-י; ח', ד:

> ויהיו נא שדיך – ועתה האמיני את דברי, שלא תתפתי אחר האומות, ויהיו הטובים והחכמים שֶׁבְּיִךְ (=שבתוכך) עומדים ביופים להשיב דברים למפתים אותך, שילמדו מהם הקטנים שבהם. וחכך – יהיה, כיין הטוב – היזהרי בתשובותיך שיהיו כיין הטוב. הולך לדודי למישרים –זהירה אני להשיב להם שאעמוד באמונתי ... השבעתי אתכם – עכשיו כנסת ישראל מסבבת דיבורה כלפי האומות: אעפ"י שאני קובלת ומתאוננת, דודי מחזיק בידי, והוא לי למשען בגלותי. לפיכך השבעתי אתכם. מה תעירו ומה תעוררו, כי לא יועיל לכם.[38]

טויטו מבין את דברי רש"י – כתביעה מטובי חכמי ישראל להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים, אולם פיתוי חיצוני זה הוא 'שאני קובלת ומתאוננת' (על הצרות), והכוח המחזיק את ישראל נגד לחץ האומות הוא 'דודי מחזיק בידי, והוא לי למשען', קרבת אלוקים, שהוא משען לישראל בגלותו. טויטו צודק בנוגע לקריאת רש"י להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים. טועה טויטו, בנוגע לטיבם של פיתויים אלה: הטענה של רש"י זהה לטענה של ר"י קרא: צרות הגלות, 'שאני קובלת ומתאוננת', ולא הטענה האינטלקטואלית הנוצרית – כהשערתו של טויטו, הן שמפתות את היהודי לערוק לדת הנצרות, אך אין בנצרות קרבת אלוקים, ואותה אפשר למצוא רק ביהדות.

2. התאוריה של טויטו מבוססת על הצמיחה הפתאומית של פירושי הפשט במאה ה-12 ועל שקיעתם במאה ה-13, שעה שהיצירה היהודית לא פסקה בתחומים אחרים – כמו פירושי תפילה וספרות השו"תים. טויטו מסביר את פריחת פירושי הפשט אצל רבני צפון צרפת במאה זו – כתגובה על הפרשנות הנוצרית. מאה זו הייתה המאה, אשר בה פירשו הנוצרים פירושי פשט לתנ"ך, והוויכוח היהודי-נוצרי גם הוא נסוב סביב פירושי הפשט של המקרא.[39]

איננו חייבים לפרש את הנתונים על הצמיחה ועל השקיעה של פירושי הפשט אצל חכמי צפון צרפת – כמצביעים על תלות בפרשנות פשט נוצרית. פירושי פשט לא צמחו בפתאומיות במאה ה-12. פירושי פשט החלו כבר לפני המאה ה-12[40] בגלל צרכים יהודיים פנימיים,[41] והם הגיעו לבשלותם במאה זו. לא זניחת הנוצרים את פירושי הפשט היא שגרמה לשקיעת פרשנות הפשט

---

38. רוזנטל-רש"י על שיר השירים, עמ' 181, 183.
39. טויטו 1982, עמ' 50-51.
40. גרוסמן תשמ"א, עמ' 420; הנ"ל תשנ"ה, עמ' 462-466.
41. ראה על כך בהמשך.

אצל חכמי צפון צרפת.

שריפת התלמוד בפאריס (1240 לסה"נ) גרמה לשקיעה זו. היא גרמה להתדלדלות כללית בעולם התורני בצרפת – כדברי אורבך: '[החוק נגד התלמוד] ... גרר אחריו מיעוט לימוד התורה, ובמרוצת הזמן – ירידה גמורה בחיי הרוח של יהודי צרפת'.[42] הרבנים המעטים התרכזו רק במקצועות החשובים ביותר, שהם מפעל השו"תים, שבהם ענו על השאלות הבוערות של היהודים, ופירושי תפילה, שאיפשרו המשך חיי בתי הכנסת, שהיו הציר המלכד של הקהילה היהודית בתקופה זו. לדוגמה, בתקופה זו – חובתה הראשונה של הקהילה הייתה להקים מקום קבוע לתפלה בציבור.[43]

המחשה להתמעטות מספר תלמידי החכמים שבצרפת לאחר גזירת התלמוד – ניתנת בעזרת הטבלה הבאה.[44] היא מסכמת את מספר בעלי התוספות חכמי ההלכה, אשר כתביהם הגיעו אלינו[45], בצרפת ובשאר מדינות אירופה דור אחרי דור – החל מהדור הראשון שלאחר רש"י.

דור בעלי התוספות אחרי רש"י	**בצרפת**	**מחוץ לצרפת**
דור ראשון:	5 חכמים	5
דור שני:	9 חכמים	7
דור שלישי:	21 חכמים	11
דור רביעי:	16 חכמים	9
דור חמישי (גזירת התלמוד):	11 חכמים	19
דור שישי:	5 חכמים	9
דור שביעי:	2 חכמים	10
דור שמיני:	חכם אחד	0

אין ספק, שחכמי צרפת היוו את מרכז תנועת בעלי התוספות. בדור החמישי לבעלי התוספות התרחשו גזרות הכנסייה בצרפת, אשר הובילו לבסוף לשרפת עשרים וארבעה קרונות ספרי קודש בפאריס. מכאן ואילך, פוחת במחצית מספר בעלי התוספות בצרפת בכל דור. ארבעה דורות לאחר שריפת התלמוד בפאריס – לא נותר אפילו תלמיד חכם אחד בעל שיעור קומה בצרפת. רדיפות הכנסייה – מצד אחד, וקמילת התנועה בצרפת – מצד שני, הם שהשפיעו על התנועה מחוץ לצרפת, ושם נפסקה התנועה כבר בדור השמיני.

---

42. אורבך 1968, עמ' 377.
43. דינור 1966, עמ' 313.
44. הטבלה נבנתה עפ"י ספרו של שילת תשנ"ח, עמ' נח-צד.
45. שילת תשנ"ח, עמ' ג.

שנתון *"שאג"* – תשס"ד כרך ט'

מכאן, שאין לקשור את מגמת פירושי הפשט של חכמי צפון צרפת עם המתרחש בעולם הנוצרי בגלל צמידותם ההיסטורית. פרשנות פשט החלה באשכנז כבר לפני ההתעוררות הנוצרית לעסוק בפירושי פשט, והסתיימה עם הידלדלות העולם הרבני בצרפת בעקבות שרפת התלמוד בשנת 1240 לסה"נ.

לא כל הנוצרים בתקופת רש"י התפלמסו עם היהודים ברובד פשט המקרא

הטענה, שהיהודים בחרו לפרש את התנ"ך בדרך הפשט – כחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי, כי הנוצרים התפלמסו ברובד הפשט, כנראה, לא תמיד הייתה נכונה מזווית הראייה של הצד הנוצרי. כנראה, לא תמיד בחרו הנוצרים, להתווכח עם היהודים בנכונות פירוש הפשט היהודי, אלא הם הסתמכו על הכתבים הקדושים לנוצרים כגון תרגום השבעים, הוולגטה ועוד, וביכרו אותם על פני הטקסט היהודי. לדוגמה, Gilbert Crispin (שלהי המאה ה-11) כותב בנוגע לישעיהו ז', יד 'לכן יתן א-דני הוא לכם אות: הנה העלמה הרה וְיֹלֶדֶת בן וְקָרָאת שמו עמנואל': 'היהודי מציע טענה פילולוגית פשוטה בהקשר זה ... על כך עונה הנוצרי, שאפילו השבעים תרגמו...'.[46] אין טעם להביא טענה, המבוססת על פשט הכתוב לפי הנוסח העברי, אם הנוצרי מבכר את הנוסח הנוצרי השונה, או את הפרשנות הנוצרית האלגורית.

אין זאת אומרת, שפרשנות הפשט לא הייתה מקובלת אצל הנוצרים. לדוגמה, ההצגות הדתיות בימי הביניים התבססו על קריאת הכתוב על דבר הפשט בצד קריאה אלגורית.[47] אך כבמקרה של הספרות הפולמוסית – הוויכוח כאן אינו בעיקרו בפרשנות הפשט, אלא בפרשנות האלגורית. היו גם פרשנים נוצרים, שפירשו את המקרא בדרך הפשט[48], אך כתביהם, כנראה, לא הגיעו לידי רש"י, וראה על-כך בפיסקה הבאה.

העדות של פרטלומה, הבישוף של Exeter (בערך 1100-1170 לסה"נ) מחזקת את השערתנו: פרטלומה כתב בדיאלוגים שלו נגד היהודים:

> הסיבה העיקרית לחילוקי הדעות בינינו ובין היהודים נראית לי זאת: הם מפרשים את הברית הישנה מילולית, בכל מקום בו הם יכולים לעשות זאת, אלא אם כן הכתוב עצמו מודיע ...[49]

הבישוף מעמיד אפוא את הפרשנות האלגורית של הכנסייה, המובילה אל האמת הנוצרית – כנגד הפרשנות המילולית של היהודים, הגורמת להם שלא לראות האמת הנוצרית במקרא.

---

46. תורגם על-ידי, א.ז. מתוך ציטוט המובא במאמרו של דהן 1979, עמ' 96.
47. דהן 1979, עמ' 101-102.
48. סמולי 1970, פרקים 3-4.
49. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

לדעת רש"י הפולמוס הנוצרי האנטי יהודי מבוסס על פרשנות אלגורית

גם רש"י לא חשב שהכנסייה מתקיפה את היהדות בעזרת פרשנות פשט. אנו למדים זאת, מתגובת רש"י על התקפת אב הכנסייה הירונימוס (347-420 לסה"נ)[50] על גישת היהודים, המפרשים את הכתוב מילולית, כאשר הוא מציע במקומה פרשנות אלגורית.

בפירושו לתהלים צ"ח, ח כותב הירונימוס:

> נהרות ימחאו כף. נשאל את היהודים המבינים לפי הכתוב: האם יש לנהרות ידיים? האם יש לנהרות קול? האם יש לנהרות רגליים? האם יש לנהרות קיבה?
>
> מישהו יכול לומר: לא נכתב [בתהלים פרק צ"ח] מאומה על קיבה, על רגליים, אבל אני אומר לכם: מאיבר אחד – אנו מבינים את האחרים, כי איננו יכולים להבין ידיים בלי רגליים, בלי קיבה, בלי שאר האיברים.[51]

האתגר, שהירונימוס הציב בפני היהודים, נענה בידי רש"י:

> נהרות ימחאו כף – הנביאים דיברו בלשון שהאוזן שומעת. לא שיהא לנהרות כף, אלא לשון שמחה וחדוה.

ההוכחה, שרש"י נענה לאתגר של הירונימוס, מובאת על-ידי שרשבסקי, המעיר, שהביטוי 'ימחאו כף' מופיע גם בישעיהו נ"ה, יב 'וכל עצי השדה ימחאו כף'. הבעיה הפרשנית זהה בשני המקומות, אנתרופומורפיזם של הטבע. אולם אין רש"י דן בבעיה בפירושו לישעיהו נ"ה.[52] מכאן – רגליים לדבר, שרש"י כנראה ידע את דברי הירונימוס, והתחשב בהם בפירושו לתהלים צ"ח.

החשוב לדיוננו הוא, שרש"י מצא לנכון להגן על הפרשנות המילולית היהודית כנגד עמדת הכנסייה. מכאן, שעמדת הכנסייה בתקופת רש"י – לפי הבנת רש"י – הייתה זהה לעמדתו של הירונימוס, שחי שש מאות שנים קודם לכן. לדעת רש"י, הייתה עמדת הכנסייה בתקופתו, שהפירוש המילולי אינו נכון, ויש להעדיף את הפירוש האלגורי.

רש"י אינו מתפלמס עם עמדתו של הירונימוס. שהרי רש"י אינו מוכיח להירונימוס, שדרך הפשט עדיפה על דרך האלגוריה. הוא מתכוון להדוף את התקפת הירונימוס על דרך פרשנות הפשט. הדבר נעשה על-ידי הצעת פירוש אלטרנטיבי על דרך הפשט – במקום הפירוש האלגורי המוצע בידי הירונימוס. יש לשים-לב, שפירושו של רש"י לתהלים צ"ח, ח, על דרך הפשט, אינו סותר את פירושו של הירונימוס על דרך האלגוריה, אלא רק מציב פירוש אלטרנטיבי במקומו. רש"י אינו תוקף אפוא את המתודיקה הנוצרית לפרש את הכתוב בדרך אלגורית.

---

50. מתרגם הוולגטה, הוא התרגום הלטיני של התנ"ך.
51. הירונימוס 1958, עמ' 166.
52. שרשבסקי 1963, עמ' 79.

רש"י לא בחר אפוא את דרך הפרשנות המילולית כדי להתגונן נגד הפולמוס הנוצרי, המושתת על פירוש מילולי. הוא גם לא עשה זאת בגלל התעוררות נוצרית שעסקה בפשט, כי לדעת רש"י (וכך מעיד גם הבישוף פרטלומה), בתקופתו דגלה הכנסייה בפרשנות אלגורית והתנגדה לפרשנות מילולית.

אופי כתיבתו של רש"י אינו פולמוסי

אופי כתיבתו של רש"י הוא פרשני, ולא פולמוסי.[53] לרוב, הוא אינו טורח להביא את הטענה או את הפירוש הנוצרי, שהוא אמור להתפלמס עמו לפי גישת בער[54] וההולכים בעקבותיו.[55] גם כאשר נמצאת זיקה ישירה וברורה בין פירושו של רש"י לבין פירושים נוצריים, אין הוא מתקיף בדבריו את הפירוש הנוצרי, אלא מעמיד לצידו פירוש אלטרנטיבי.[56] לפיכך אין לראות בפירושי רש"י למקרא פולמוס סמוי גם בגלל אופי כתיבתו.

טענה זו היא, לכאורה, בעיתית, כי אני מקבל את הקביעה, שפירושי רש"י לשיר השירים ולתהלים רוויים פולמוס אנטי נוצרי סמוי,[57] אך גם שם, רש"י עוסק בעיקר בפירוש הכתוב ונוגע בפרשנות הנוצרית רק באותם מקומות, אשר בהם הפירוש הנוצרי קרוב מאוד לפשט הכתוב, כגון תהלים ב', ז 'יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו ... אספרה אל חק ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך' (תהלים ב', ז).

סיכום ביניים

הוכחות הטוענים, שפירושי רש"י צמחו מתוך למודי המקרא לפי הדרש, בגלל הפולמוס היהודי – נוצרי או בגלל רוח התקופה – אינן משכנעות, כי לא רק שאפשר לפרש בדרך אחרת את כל הטקסטים, שהם מביאים להוכחת טענותיהם, אלא שיש מקורות, השוללים לגמרי את הפרשנות המוצעת בידי בער וההולכים בעקבותיו.

---

53. גרינברג שלל המניע הפולמוסי האנטי נוצרי מראשוני הפרשנים – בטענה, כי הם אינם מרבים להתפלמס עם הדעות הנוצריות. (גרינברג 1983, עמ' 690)
54. על גישת בער – ראה בער תשט"ז, עמ' תצד-תק, ובמיוחד – עמ' תצד.
55. טענה דומה מעלה ברגר 1982, עמ' 155 בנוגע לרשב"ם.
56. ראה לעיל בדיון בפירוש לתה' צ"ח, ח.
57. ראה סיכום בסוף המאמר.

ביקורת הטענה, שלימודי הפשט הושפעו מלימודי הגמרא, שנלמדו ברובד הפשט

הטענה, שלימודי הפשט של המקרא צמחו באופן אורגני מלימודי הפשט של התלמוד – אינה עולה בקנה אחד עם העובדות. זאת, כי עד התפשטות פירושיו של רש"י לתלמוד – היה רק קומץ חכמים, שהיה מסוגל ללמוד ולהבין גמרא.[58] לכן הגמרא לא נלמדה בקנה מידה רחב, ומכאן, שאי אפשר לדבר על תנועה המונית של לומדי גמרא ברובד הפשט, שהשפיעה על לומדי המקרא באותו רובד, הפשט. זאת – ועוד, לימוד פשט מאופיין בכך שהלומד מבין בעצמו את הכתוב, מתוך הכרת השפה.[59] המשמע הראשוני של הכתוב הוא בדרך כלל פירוש הפשט. רק באותם מקרים, אשר בהם אין השפה מובנת לקורא, עליו לחקור את פשר הכתוב. אם מגמתו היא פירוש פשט, עליו לעשות זאת במתודולוגיה, המתאימה להבנת פשט הכתוב.

אך לפי המחקר ההיסטורי, רוב רובם של היהודים לא הבינו את לשון הגמרא, הכתובה ארמית.[60] לימוד הכתוב נעשה על-ידי העברת פירושי המילים והמשפטים השונים – מדור לדור.[61] אין זה לימודי פשט, כי הוא לא היה מבוסס על הבנה אינטואיטיבית של הקורא את הכתוב עקב שליטתו בשפה. יתר על כן, אין זה לימוד פשט, כי באותם מקרים, שהכתוב לא היה מובן באופן אינטואיטיבי, לא ניסו למצוא את הפירוש על-ידי חקירה לשונית לפי כללים ברורים ומוגדרים.

זאת – ועוד, עד תקופת רש"י רק בודדים למדו גמרא, ופירושי רש"י הם אשר איפשרו לימוד המוני של הגמרא.[62] אי אפשר אפוא לתלות את לימוד הפשט של המקרא בידי המוני בית ישראל – בקומץ חכמים שלמדו גמרא.

לסיכום

בדקנו טענות שתי גישות, המסבירות – כל אחת בדרכה שלה – את הרקע למפעלו של רש"י. לא שכנעו אותנו הנימוקים של הדוגלים בתזה, שלפני תקופת רש"י למדו מקרא בעזרת פירושי המדרשים, ושחידושו של רש"י היה בהכניסו ללימוד המקרא את רובד הפשט בהשפעת רוח

---

58. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; גרובר 1998, עמ' 3.

59. על לימוד הגמרא בבבל בתקופת הגאונים – עיין גרוסמן תשנ"ה, עמ' 430-431. לדעת ש' אסף, לא היה צורך בכתיבת פירוש לגמרא לחכמי בבל בתקופת הגאונים, כי 'הם דיברו עדיין בלשונו של התלמוד' (שם, עמ' 430).

60. ראה בין השאר גרוסמן תשנ"ה, עמ' 431. לדעתו, גם תלמידי החכמים שבבבל אשר בסוף תקופת הגאונים התקשו בהבנת הארמית.

61. על ניצנים של לימוד ביקורתי באשכנז – ראה גרוסמן תשנ"ה, עמ' 442. שיטת לימוד הגמרא הייתה שונה מלימוד מלאכת הפסיקה, שמטרתה הייתה לחנך את התלמיד לפסוק לפי לבו, סברתו והבנתו. ראה דברי רש"י הבאים 'ואף כי לא שמעתי מפיו (=ר' יעקב ב"ר יקר) דבר זה, מ"מ (=מכל מקום) לבי וסברתי והבנתי מפיו יצאו' (רש"י כתב יד בית המדרש לרבנים בניו-יורק, Rab. 1087, דף 138ב-139א, מצוטט מתוך גרוסמן תשנ"ה, עמ' 127).

62. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

התקופה או הפולמוס האנטי נוצרי. כמו-כן אין הטענה, שפירושי הפשט למקרא צמחו באופן אורגני מתוך לימוד הגמרא ברובד הפשט, עומדת במבחן הנתונים ההיסטוריים.

ביסוס הטענה, שלפני תקופת רש"י למדו את המקרא עם פירוש מילולי – הערה מתודולוגית

לפני שננסה לבסס את גישתנו לבעייה, חובה עלינו לצטט את השורות הראשונות שכתב בונפיל במאמר, שהתפרסם בשנת תשמ"ז, אך דבריו נכונים גם היום:

> מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה הוא, שדברי ימי עמנו בגלות אירופה הנוצרית בתקופה שלפני מסעי הצלבנים הראשון, לוטים בערפל רב בהרבה מזה העוטה את דברי הימים של העמים, שהיהודים באו אל קרבם. זו תקופת 'אופל' תיעודי לעם ישראל, וכוונת הדברים לאו דווקא להעדר תעודות הנוגעות ביהודים ... [אלא] אין למצוא כי אם תיאורים כלליים ...[63]

את דברינו הבאים יש לקבל בהתאם לדברי בונפיל: הם משרטטים תמונה כללית, אשר ממנה אפשר להסיק מסקנות מסוימות בקשר לצורת הלימוד של היהודים בתקופה שלפני רש"י, אך התמונה כללית מכדי שיהא תוקף מוחלט למסקנות. לדעתנו, המשקל הסגולי של הנתונים נוטה לכיוון קבלת המסקנות שאנו נציע לבסוף, אך יש לזכור, שהן הוסקו מנתונים כלליים ולא ספציפיים הנוגעים לענייננו.

נתחיל את דיוננו בכך שנוכיח, שהחל מהמאה השניה לספירה ועד תקופת רש"י למדו היהודים, שחיו בקיסרות הרומית ובמדינות שהושפעו מהמרכז הארץ ישראלי, את המקרא, בעיקר באופן מילולי. הם לא למדו מקרא עם פירושי דרש על כל פסוק, והמדרשים היחידים, שיהודים אלה הכירו, היו מדרשים שהושמעו בבתי כנסת בדרשות של שבת וחג. היו אלה בעיקר מדרשי רבה ותנחומא. המדרשים: ספרא, ספרי ומכילתא, שהם מדרשי הלכה, המפרשים את המקרא לפי סדר הפסוקים – היו מוכרים רק במרכזי התורה הגדולים. גם לו רצו בימי הביניים ללמוד מקרא בעזרת מדרשים, הרי לא היה בנמצא לקט מדרשי אגדה והלכה, המאורגן לפי סדר הפסוקים במקרא.[64]

---

63. בונפיל תשמ"ז, עמ' 1.

64. ליקוטים כאלה הופיעו רק במאות ה-19 וה-20, וגם אלה כוללים את המקרא. ראה לדוגמה **חומש תורה תמימה** לרב ברוך הלוי עפשטיין ו**חומש תורה שלמה** לרב מנחם מנדל כשר.

המאה השנייה

הדיון שלנו מתחיל בברייתא העוסקת באיש, המציע נישואין לאישה, על-מנת שהוא יתחיל בלימודי קודש. הברייתא דנה בתחומי הלימוד השונים, ומה הוא מינימום הלימוד הנדרש כדי למלא את תנאי הנישואין. הגמרא מלווה את טקסט הברייתא, ומדי פעם בפעם היא מבהירה נקודות הטעונות הסבר:

> תנו רבנן: על-מנת שאני קריינא (= יודע לקרוא בתורה), כיוון שקרא שלושה פסוקים בבית הכנסת – הרי זו מקודשת. ר' יהודה אומר: עד שיקרא ויתרגם.[65]

הברייתא מתחילה בהסבר, מהו מספר הפסוקים המינימלי הנדרש מחתן, המציע נישואין לאשה, על-מנת שהוא יודע לקרוא בתורה. על כך נותנת הברייתא שתי תשובות:

א. תנא קמא, התנא האלמוני הראשון, טוען, שדי בכך שהחתן המיועד יקרא שלשה פסוקי מקרא בבית הכנסת, כדי שהוא ימלא את תנאי הנישואין.

ב. רבי יהודה, תנא מהדור הרביעי, טוען, שלא די בכך שהוא יקרא שלשה פסוקים, אלא הוא חייב גם לתרגם אותם.

רש"י מסביר, מהי קריאת פסוק ללא תרגום:

> המתרגם פסוק כצורתו – שבא לחסר תוספת התרגום שלנו לומר לא אתרגם פסוק זה אלא כצורתו, כגון: 'לא תענה על ריב' (שמות כ"ג, ב) – 'לא תסהיד (=תעיד) על דינא', הרי זה בדאי.

כלומר, לימוד מקרא ללא תרגום הוא לימוד עם פירוש מילולי. לדעת תנא קמא, בשעתו כך למדו מקרא.[66]

בהמשך קובעת הברייתא, מה הם התנאים שחייב למלא חתן המתחייב להיות 'שונה' (=חוזר על הלימוד)

> על-מנת שאני שונה – חזקיה אמר: הלכות, ור' יוחנן אמר: תורה. מיתיבי: איזו היא משנה? ר' מאיר אומר: הלכות. ר' יהודה אומר: מדרש ! מאי תורה? מדרש תורה.

חזקיה, אמורא דור ראשון, אשר עדיין נקרא תנא,[67] טוען, שמי שמתחייב להיות 'שונה', חייב לדעת 'הלכות'. לעומתו, סובר ר' יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני (נפטר בשנת 279), שעליו לדעת 'תורה'.

תשובתו של ר' יוחנן אינה מובנת, כי הרי החתן התחייב להיות 'שונה', ולא 'קריינא'. כחיזוק

---

65. קידושין מט ע"א-ע"ב.

66. ברוב קהילות ישראל היום קוראים את הפרשה בבית הכנסת ללא תרגום. רק התימנים מתרגמים כל פסוק בקריאת התורה בבית הכנסת.

67. רש"י חולין קו עמוד א ד"ה אין; תוספות ע"ז לח ע"א ד"ה: תנו רבנן.

לשאלה, מביאה הגמרא ברייתא, אשר בה חולקים ר' יהודה ור' מאיר (גם הוא תנא דור רביעי) על במהות ה'משנה'. ר' מאיר סובר, ש'משנה' היא 'הלכות', ואילו ר' יהודה סובר, ש'משנה' היא 'מדרשים'. הסבר הגמרא לדברי ר' יוחנן הוא, שמי שמתחייב להיות 'שונה' – חייב לדעת את 'מדרש התורה'.

הגמרא עושה אפוא הבחנה טרמינולוגית בין לימודי תורה השונים. הגמרא יודעת לדבר על לימודי מקרא ללא מדרשים כלל, והחכם העוסק בזה נקרא 'קריינא'. הגמרא גם מבחינה בין מדרש ואגדה – מצד אחד, ובין לימודי מקרא עם מדרשים על סדר הפסוקים, הנקראים 'מדרש תורה' – מצד שני. רש"י אף מסביר לאילו מדרשים מתכוונת הגמרא, כאשר היא מדברת על 'מדרש תורה':

> מדרש - ספרא וספרי, שהן הלכות של [מדרשי] מקראות.[68]

לענייננו כעת אין זה חשוב, מה המשמעות ההיסטורית של 'מדרשי מקראות' בהקשר של הגמרא שלנו.[69] היות ואנו מעונינים לדעת את תפיסת רש"י, חשוב לנו לדעת מה חשב רש"י בנדון.

מכאן, שלדעת רש"י, כאשר המדרשים והגמרות מדברים על לימודי 'מקרא', הם מתכוונים לפרשנות מילולית של הכתוב. לעומת זאת, כאשר המדרשים והגמרות מדברים על 'מדרשי מקראות', הם מתכוונים לפירושי דרש על סדר הכתובים – כמו ספרא וספרי. כאשר המדרשים והגמרות מדברים על 'מדרשים', הכוונה היא למדרשים על סדר הפרשה – כמו מדרשי רבה ותנחומא.

המאה השלישית

בעקבות פירוט המותר והאסור של המודר הנאה מחבירו – מבחינה המשנה בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש, הלכות ואגדות (נדרים פ"ד, מ"ג):

> ותורם את תרומתו ומעשרותיו לדעתו ומקריב עליו קיני זבין, קיני זבות, קיני יולדות, חטאות ואשמות ומלמדו מדרש הלכות ואגדות, אבל לא ילמדנו מקרא, אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא ...

בעקבות המשנה, מבחין גם שמואל, אמורא בבלי מהדור הראשון, בין לימוד מקרא, מדרש, הלכה ואגדה.[70]

---

68. רש"י לקידושין מט ע"א.
69. על ההבחנה בין המושגים ומשמעותם במחקר המודרני – ראה בין השאר אצל פרנקל 1996, עמ' 481-499, במיוחד עמ' 483.
70. נדרים לו, ע"ב. וכך גם מבחינה הגמרא בקידושין מט, ע"א-ע"ב.

מכאן, שבמאה זו למדו היהודים מקרא באופן מילולי – ללא פרשנות מדרשית. את המדרשים הם למדו בנפרד מהתורה שבכתב, ולימוד זה לא נחשב לימוד תורה שבכתב, אלא לימוד תורה שבעל-פה.

המאות הרביעית והחמישית

עדות חשובה, היכולה לשפוך אור על הבעייה, איך למדו יהודים מקרא בתקופה זו, היא זו של אב הכנסיה הירונימוס (347 – 420 לסה"נ).[71] בפירושו לתהלים צ"ח, ח הוא כותב:

> נהרות ימחאו כף. נשאל את היהודים, המבינים לפי הכתוב: האם יש לנהרות ידיים? האם יש לנהרות קול? האם יש לנהרות רגליים? האם יש לנהרות קיבה?
>
> מישהו יכול לומר: לא נכתב [בתהלים פרק צ"ח] מאומה על קיבה, על רגליים, אבל אני אומר לכם: מאיבר אחד – אנו מבינים את האחרים, כי איננו יכולים להבין ידיים בלי רגליים, בלי קיבה, בלי שאר האיברים.[72]

למדנו אפוא, שבתקופת האמוראים פירשו היהודים את התנ"ך 'לפי הכתוב', ולפי שאלותיו של הירונימוס, יש להבין את טיב הפרשנות היהודית 'לפי הכתוב' – כפרשנות מילולית. הירונימוס תוקף את גישת היהודים, המפרשים את הכתוב מילולית, ומציע במקומה פרשנות אלגורית. לדעתו בהמשך הפירוש, הנהרות הם הקדושים, המבשרים את בואו של ישו.

המאה החמישית

מדרש ויקרא רבה, שנערך במאה החמישית או בתחילת המאה השישית לספירה,[73] מבחין בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש:

> אבל קרא אדם תורה, נביאים וכתובים ושנה משנה, מדרש, הלכות ואגדות...[74]

מכאן, שגם במאה זו למדו מקרא ללא פירושם של מדרשים.

---

71. מתרגם הוולגטה, הוא התרגום הלטיני של התנ"ך.
72. הירונימוס 1958, עמ' 166.
73. מאק 1989, עמ' 75.
74. ויקרא רבה מהדורת מרגליות כרך א', פרק ג סימן ז עמ' ע"ד.

המאה השישית

החוק של יוסטינינוס על העברים ששפורסם בשנת 553 לסה"נ[75], פותח במילים הבאות:

> מן הראוי היה, כי העברים השומעים את ספרי הקודש, לא ייצמדו אל הכתובים כפשוטם, אלא יתבוננו אל הנבואות החבויות בהם, שבהן מבשרים ספרי הקודש על האל הגדול ומושיע המין האנושי, ישו המשיח.[76]

בהמשך אוסר הקיסר על היהודים את לימוד המשנה,

> את הקרוי בפיהם 'δευτἐρωσις (=משנה),[77] לעומת זה, אנו אוסרים לחלוטין, שכן אינה כלולה בספרי הקודש, והיא לא נמסרה ממעל בידי הנביאים, אלא היא המצאה של אנשים, שהרבו פטפוט ממקור ארצי בלבד, ואין בהם מאומה מן האלוהי.[78]

מכאן, שבאימפריה הביזנטית במאה השישית –למדו היהודים את 'הכתובים כפשוטם'. יוסטינינוס אוסר על היהודים ללמוד 'משנה', אך לא 'מדרשים'. מכאן, שהתורה שבעל-פה, שהיהודים היו רגילים ללמוד, כללה משנה, אבל לא מדרשים.

בסוף החוק מתפלל יוסטינינוס

> כי יישמרו משחיתות המפרשים בשומעם את ספרי הקודש בשפה זו או אחרת, וכי לא יכוונו דעתם אל הכתובים כפשוטם, אלא יכירו את הדברים כמות שהם ויתפשו את הכוונות האלוהיות יותר ...[79]

יוסטינינוס חוזר כאן על דברים שהוא אמר כבר לפני-כן

> כן אנו מצווים, שלא יהיה חופש דיבור למפרשים שיש אצלם, המשתמשים רק בלשון העברית כדי להשחית אותה, כפי שיעלה הרצון לפניהם.[80]

היהודים למדו אפוא מקרא לפי הטקסט העברי, וכפשוטו, ללא פרשנות מדרשית כלשהי. כמו-כן למדו היהודים משנה. יוסטינינוס אוסר הן את לימוד המקרא בעברית ברובד הפשט, והן את לימוד המשנה.

סרנה מבין חוק זה בצורה אחרת: לדעתו, חוק זה מכוון נגד הפרשנות הרבנית למקרא באופן כללי,

---

75. Just. Nov. 146.
76. לינדר תשמ"ג, עמ' 299.
77. לינדר תשמ"ג, עמ' 298, שורה 45.
78. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.
79. לינדר תשמ"ג, עמ' 301.
80. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

הכוללת גם מדרשים. שכן הוא מתרגם δευτέρωσις[81] – second tradition, כלומר התורה שבעל-פה.[82] גם לינדר, עם שהוא מתרגם δευτέρωσις – משנה, הוא מסביר, שהאיסור הוא על תורה שבעל-פה בכלל.[83] אך סרנה לא דייק בתרגומו, ולינדר לא דייק בפירושו:

יוסטינינוס מתנגד מפורשות רק ללימוד משנה ואינו מתנגד ללימוד התורה שבעל-פה באופן כללי, הכוללת בתקופתו גם את ספרות מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה.[84] אנו מבינים כך, כי יש לקרוא את דברי יוסטינינוס בהקשרם: הקשר הדברים הוא ההיתר שמעניק יוסטינינוס ליהודים, לקרוא את המקרא ביוונית, אך בהעדפה ברורה של תרגום השבעים, כי בתרגום השבעים 'עשו את מסירת ספרי הקודש, כאילו ראו, שהתגלות זו (של ישו) עתידה להתרחש, וכאילו האיר עליהם חסד של נבואה'.[85] בהקשר זה הוא ממשיך וקובע, 'שלא יהיה חופש דיבור למפרשים שיש אצלם, המשתמשים רק בלשון העברית (של המקרא) ...'.[86] בהמשך הוא מסביר את יתרונות תרגום השבעים, ורק לאחר מכן הוא אוסר על היהודים 'את הקרוי בפיהם δευτέρωσις.

כסיכום לגישתו הוא כותב:

> יקראו אפוא את דברי הקודש עצמם, תוך שהם הוגים בספרי קודש אלה, אולם אל יסתירו תוך כדי כך את הנאמר בהם – מזה, ויקבלו מן החוץ הבלים בלתי כתובים, שהמציאום בעצמם לאבדן השוטים – מזה.[87]

יוסטינינוס מבחין כאן בין פרשנות יהודית מוטעית של המקרא, המסתירה את האמת שבתרגום השבעים בעזרת הנוסח העברי 'אל יסתירו תוך כדי כך את הנאמר בהם – מזה', ובין לימוד דברים, שאינם קשורים בפרשנות המקרא, והם דברים 'מן החוץ, הבלים בלתי כתובים', כלומר המשנה.

זאת – ועוד, היהודים מעולם לא כינו את התורה שבעל-פה – משנה תורה, והתייחסות יוסטינינוס היא במפורש אל 'הקרוי בפיהם δευτέρωσις'.

לכן כוונת יוסטינינוס הייתה, שכאשר היהודים ישמעו את המקרא בתרגום השבעים, לא יקשיבו לרבנים, 'המשתמשים רק בלשון העברית', ומתקנים את התרגום לפי הנוסח העברי, ומסבירים ליהודים, שאין במקרא נבואות על ישו.

התרגום הנכון של δευτέρωσις בהקשר החוק Just. Nov. 146 שורה 45 הוא אפוא 'משנה'[88] –

---

81. δευτέρωσις (לינדר תשמ"ג, עמ' 298, שורה 45).
82. סרנה 1987, עמ' 10.
83. לינדר תשמ"ג, עמ' 296.
84. בתקופתו של יוסטינוס למדו גמרא רק במרכזים מועטים ביותר, ולכן מובן, מדוע הוא לא אסר זאת בצו כללי.
85. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.
86. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.
87. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.
88. בן יהודה מתרגם במילונו 'משנה' - wiederholung; répétition; repeated study (בן יהודה 3403א). משמע זה מתאים שנתון "שלג" – תשס"ד כרך ט'

כתרגומו של לינדר, ובמשמעות של קובץ דברי תנאים, שערך ר' יהודה הנשיא – כהצעה שלי, ולא כהבנת לינדר.

יוסטינינוס יוצא אפוא נגד הנוהג היהודי ללמוד מקרא ברובד המילולי, ומכוון אותם לפרשנות אלגורית. כמו-כן הוא מתנגד ללימוד תורה שבעל-פה, כאשר זו מיוצגת על-ידי המשנה, ולא על-ידי המדרשים. זאת – אף-על-פי שבזמנו כבר היו בנמצא קובצי מדרשים לרוב. ספרות האגדה החלה במאה הראשונה לספירת הנוצרים.[89] לדעת חלק מהחוקרים, סדר אליהו חובר במאה השלישית;[90] מדרשי התנאים: מכילתא דרבי ישמעאל, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, ספרא, ספרי במדבר, וספרי דברים – נערכו לדעת המקדימים במאה השלישית, ולדעת המאחרים בתחילת המאה החמישית;[91] מדרש ויקרא רבה נערך במאה החמישית או בתחילת המאה השישית;[92] מדרש בראשית רבה קדם למדרש ויקרא רבה, ונערך כנראה לקראת סוף המאה החמישית.[93]

בתקופת יוסטינינוס עמדו אפוא לרשות היהודים מדרשים, רבים – כולל מדרשים על הפסוקים כמו המכילתות, ספרא וספרי. אף-על-פי-כן הם לא נלמדו בידי היהודים, ולכן לא ראה יוסטינינוס לאסור את לימודם. המשנה כן נלמדה, ולכן הוא אוסר את לימודה. באימפריה הביזנטית במאה השישית – לימוד המקרא בידי היהודים היה אפוא ברובד המילולי בלבד.

התקופה שבין המאה החמישית למאה העשירית

מדרש מאוחר יותר, קהלת רבה, שנתחבר בין המאות החמישית והשמינית לספירה[94], מספר על שלושה חכמים שבדור המעבר בין תקופת התנאים והאמוראים, המבחינים גם הם בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש:

> ר' חייא רבה ור' יונתן הוון מהלכין קומי ערסיה דר' שמעון בן יוסי בן לקוניא. הוה טליתיה דר' יונתן מהלכא על ארוניה. אמר ליה ר' חייא רבה: בני, טלי טליתך, שלא יהו אומרים: למחר הן באין אצלנו, והן מחרפין אותנו. אמר ליה רבי: לא כתיב 'והמתים אינם יודעים מאומה' (קהלת ט', ה)? אמר ליה: בני, מקרא את יודע, מדרש אין את יודע: כי 'החיים יודעים' – אלו הצדיקים, שאפילו במיתתן קרויין חיים. 'והמתים אינם יודעין' – אלו

לתרגום היוני, δευτέρωσις.

89. שנאן 1987, עמ' 11.
90. קדרי תשס"ג, עמ' 35 הערה 2. המחקר היום נוטה לאחר את עריכת המדרש עד המאה ה-8.
91. פרנקל 1996, עמ' 4.
92. מאק 1989, עמ' 75.
93. פרנקל 1996, עמ' 6.
94. מאק 1989, עמ' 90.

> הרשעים, שאפילו בחייהן קרויין מתים ...[95]

עדות נוספת על הלימוד המילולי של המקרא אצל היהודים עד תקופת רש"י לפחות – אנו מוצאים ב"סדר אליהו", מדרש, שלפי ספרות המחקר חובר לדעת המקדימים במאה השלישית לספירה, ולדעת המאוחרים במאה העשירית לספירה.[96]

המדרש יודע להבחין בין בעלי מקרא ובין בעלי מדרש.

לדוגמה:

> כיון שקרא אדם תורה, נביאים וכתובים, שנה הלכה, שנה משנה, שנה מדרש, שנה הגדות, שנה תלמוד, שנה פלפול, מיד רוח הקודש שורה עליו, שנאמר 'רוח ה' דבר בי, ומלתו – על לשוני' (שמ"ב כ"ג, ב).[97]

המדרש מבחין בין לימוד 'תורה, נביאים וכתובים', ובין לימוד 'מדרש' ולימוד 'הגדות'. מכאן, שלימוד 'תורה, נביאים וכתובים' נעשה בנפרד מלימוד 'מדרש ואגדות' בזמנו של כותב "סדר אליהו".

המאה העשירית

רבותיו של רש"י למדו תורה גם ברמת הפשט, וכבר פירט גרוסמן את הממצאים,[98] וזה סיכומו:

> כללו של דבר, על 'מהפכה' או 'חידוש גמור' בפרשנות המקרא בתחומיה של יהדות אשכנז – אי אפשר לדבר. לפחות יסוד מובהק אחד של השיטה החדשה – העמדת הפן הלשוני במרכז פרשנות הכתובים – כבר היה מצוי בגרמניה, בעת שרש"י למד בה.[99]

תקופת רש"י

עדות פרטלומה, הבישוף של Exeter (בערך 1100-1170לסה"נ) מחזקת את השערתנו. פרטלומה כתב בדיאלוגים שלו נגד היהודים:

> הסיבה העיקרית לחילוקי הדעות בינינו ובין היהודים נראית לי זאת: הם מפרשים את הברית הישנה מילולית, בכל מקום בו הם יכולים לעשות זאת, אלא אם כן הכתוב עצמו מודיע ...[100]

---

95. קהלת רבה פרשה ט ד"ה א [ה] כי.
96. קדרי תשס"ג, עמ' 35 הערה 2. ובהערה 2 שם – חומר ביבליוגרפי בנדון.
97. סדר אליהו זוטא פ"א, עמ' 167. וכן פי"ח, עמ' 91; זוטא פט"ו, עמ' 198.
98. גרוסמן תשמ"א, עמ' 419-420; הנ"ל תשנ"ה, עמ' 462-466.
99. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 465.
100. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

מכאן, שבתקופת רש"י, למדו היהודים בצפון צרפת מקרא ברובד המילולי.

שרשבסקי מבין את דברי פרטלומה בצורה אחרת. הוא מצטט את דברי הבישוף לשם הוכחת השפעתו של רש"י הן על היהודים והן על הנוצרים בני זמנו.[101]

נראה לנו,כי דבריו בנויים על הנחה מוטעית: היות והוא מניח, שהפרשנות היהודית לפני תקופת רש"י הייתה פרשנות דרש, הרי דברי הבישוף הם הוכחה להצלחת הדרך החדשה של רש"י.

ולא היא: שרשבסקי לא הוכיח, שפרשנות המקרא לפני רש"י הייתה פרשנות דרש, אלא הניח זאת. מכאן, שאין לו במה להיאחז כדי לקבוע בעזרת הציטטה מפרטלומה, שמהפכת רש"י הצליחה. לדעתי, מצטרפים דברי הבישוף לדברי הירונימוס, המדרשים, ולדברי רש"י עצמו, ומוכיחים, שהנורמה בין היהודים בתקופת רש"י הייתה לפרש את התנ"ך פירוש מילולי, ואילו הנורמה בין הנוצרים הייתה לפרש את התנ"ך פירוש אלגורי. קביעה זו נכונה, אף-על-פי שאפשר לטעון, שהבישוף פרטלומה מייצג את הגישה הרווחת בכנסייה, אשר לפיה היהודים עיוורים למסר המקרא, המעיד על אמונת הנוצרים, ואין דבריו משקפים את המציאות בפועל, כפי שהייתה קיימת בימיו. זאת – הן בגלל סגנון דיבורו של פרטלומה, המעיד על דעה אישית: 'הסיבה ... נראית לי זאת:'. הוא לא כתב 'הסיבה ... היא' – דבר, היכול להתפרש כטענה מקובלת על הכלל, כדעה קדומה, אלא הוא בחר סגנון אישי, המעיד על מעורבות אישית בהסקת המסקנה.

סיבה נוספת, אשר בגללה, לדעתי, דברי פרטלומה משקפים מציאות אמיתית, היא, שדבריו, לפי פרשנותי, משתלבים בתוך קבוצה של מקורות, שהמכנה המשותף ביניהם הוא, שהם מעידים על כך שהיהודים למדו מקרא ברמה המילולית.

ואכן כך משתמע גם מהערה פולמוסית של רשב"ם:

> מי שרוצה לעמוד על עיקר פשוטן של מקראות הללו – ישכיל בפירושי זה, כי הראשונים ממני לא הבינו בו כלל-כלל (= בכלל) (רשב"ם לשמות ג', יא).

אפשר להבין את דברי הרשב"ם בשני אופנים:

א. הפרשנים הראשונים לא עסקו בפרשנות פשט, ולכן לא הבינו כלל במקראות, שהוא עוסק בהם.

ב. הפרשנים הראשונים עסקו בפשט, אך טעו בהבנת המקראות.

דעתי נוטה לאפשרות השנייה, והיא מבוססת על השיקולים הבאים:

ראשית, רשב"ם מתכוון לקבוצה של פרשנים שקדמו לו, 'הראשונים'[102] – בלשון רבים, ולא לפרשן בודד שקדם לו. מדובר אפוא בקבוצת פרשנים – כהבנתו של טויטו,[103] ולא כהבנת קלוזנר,

---

101. שרשבסקי 1963, עמ' 78.

102. על זהותם של פרשנים ראשונים אלה – ראה הדיון בסוף מאמרנו.

103. טויטו תשס"ג, עמ' 70.

המבין את לשון הרבים של 'ראשונים' כאן ובשאר דברי רשב"ם, לאו דווקא כלשון רבים, אלא כלשון יחיד, ובודק, אם רשב"ם התכוון לראב"ע או לרש"י.[104]

שנית, אין בדברי רשב"ם פולמוס נגד הגישה הדרשנית, כי, לדעתו, הגישה הדרשנית היא '...עיקרה של תורה (ה)באת (= באה = בא) ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט, ההגדות וההלכות והדינין'...[105] מכאן, שביקורתו של רשב"ם היא על קבוצת חכמים שקדמו לו, שלדעתו, פירשו לא נכון – ברמת הפשט – את הכתוב בשמות ג', יא. לענייננו למדנו, שהיו חכמים, שחיו **לפני** תקופת רשב"ם, שפירשו את הכתוב ברובד הפשט.

כך גם משתמע מהערת רשב"ם בסוף פירושו לבראשית ל"ז, ב 'פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר'. רשב"ם שוב נוקט לשון רבים: 'פשטנים'. כאן מעיר ראזין בצדק, שרשב"ם מתכוון לקבוצה של פרשני פשט,[106] אך משער – ללא הוכחה – שפשטנים אלה הם בני זמנו של רשב"ם: 'מוכח מדבריו, שרבו רודפי הפשט בזמנו'. ולא היא: אין בדברי רשב"ם שום רמז, שהוא מתכוון לרודפי פשט בני זמנו. אפשר בהחלט לפרש, שרשב"ם מתכוון לרודפי פשט, שקדמו לו בזמן.[107] תעיד על אפשרות זאת לשון **העבר** שרשב"ם נוקט: 'פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר' (בראשית ל"ז, ג), 'הראשונים ממני לא הבינו' (שמות ג', יא).[108]

עדות מעניינת על דרך לימוד המקרא בצרפת של תקופת רש"י, או קצת אחריה – אנו מקבלים מהספר 'חוקי התורה הקדומים'. ספר זה נמצא בכתב יד אשר הועתק בשנת 1309 לסה"נ[109]. הוא מתאר את חוק הלימודים של ילד, שהמטרה היא לגדלו לתלמיד חכם. אין אנו יודעים מתי חובר הספר, אך שם הספר: 'חוקי התורה הקדומים' – מצביע על כך שהוא מתאר מציאות של לא פחות מארבעה דורות לפני כתיבת הספר: פרק זמן קצר יותר מארבעה דורות, לא ייקרא 'קדום', היות שבדרך כלל חיים יחד אנשי שלושה דורות, ואין המציאות של הסבא יכולה להיקרא בפי הנכד, 'מציאות קדומה'. לכן, גם אם נניח, שהספר חובר סמוך לתקופת העתקתו, הרי הוא מתאר את המציאות של שנת 1200 לסה"נ לכל המאוחר. לדעת גולב, הוא מתאר את המציאות בצפון צרפת לפחות מתקופת רשב"ם ורבינו תם ואילך, דהיינו בין השנים 1080-1160 לסה"נ.[110]

בחוק השביעי נאמר שם: 'וכן מנהג צרפתים (= יהודי צרפת) לקרוא (את) הסדר בשבת שניים

---

104. קלוזנר תשי"ז, עמ' 203.

105. רשב"ם על בראשית ל"ז, ב.

106. ראזין על אתר (רשב"ם, עמ' 51 הערה 5). חולק עליו לוקשין המשער, שאולי מתכוון רשב"ם-לרש"י (לוקשין 1989, עמ' 248 הערה 1).

107. וכך טויטו תשס"ג, עמ' 69.

108. הוכחה זו אמביוולנטית, כי בעברית אפשר להשתמש בצירוף: 'לא עמדו על העיקר' – גם בנוגע לפרשנים, שאתם בא רשב"ם במגע אישי (אני מודה לנפתלי זאנד על הערה זו).

109. גולב 1976, עמ' 38.

110. גולב 1976, עמ' 38-39.

מקרא ואחד לעז כלשון בני המדינה'.[111] ברשימת תקנות הקדמונים נכתב שם:

> אדם נותן בנו לתלמוד תורה ביד המלמד כבן חמש שנים בר"ח ניסן ... ומתמוז ועד תשרי ילמוד הסדר עברי שלם (= בעברית בלבד) בכל שבוע, ומתשרי ועד ניסן – לעז. והיא שנת ששי (= השנה השישית) לנער. ובשנה השנית שנת שביעי (= שנה שביעית) לנער ילמוד תרגום במכתב (= בכתב), ולא על-פה. וילעיז התרגום – כמו העברי, ובשמיני ובתשיעי (= בשנה השמינית והתשיעית ילמד) נביאים וכתובים.[112] אמ' (= אמרו) חכמים (אבות ה', כא): בן עשר למשנה ...[113]

ברשימת הספרים, אשר התלמידים לומדים, פירוש רש"י אינו מוזכר, והדבר אולי מעיד על כך, שהספר חובר עוד לפני התפשטות פירוש רש"י למקרא.[114] החשוב לענייננו הוא, שגם לימודי מדרש לא מוזכרים כלל. לימוד המקרא של הקטנים והמבוגרים גם יחד (הנשים ועמי הארץ)[115] הוא פירוש מילולי בצרפתית לפסוקי המקרא. הספר אינו קובע, איך החכמים המבוגרים למדו מקרא. הדעת נותנת, שהם המשיכו ללמוד מקרא ברובד המילולי, כפי שלמדו אותו בצעירותם. זאת, כי בתכנית הלימודים של תלמידי החכמים שבספר 'חוקי התורה הקדומים' – לא נכללו לימודי מקרא ברובד אחר.[116]

זאת – ועוד, בתקופת רש"י לא היו הספרים מצויים אפילו בביתם של חכמים.[117] לכן, לא יכלו אפילו החכמים הממוצעים ללמוד וללמד מקרא בעזרת מדרשי ההלכה וההגדה השונים.

שולוואס כותב, שמחירו של תנ"ך שלם – כולל הברית החדשה – היה שווה להכנסה השנתית של כומר בעל משרה טובה. כמו-כן מוסיף שולוואס, שהוא לא מצא במקורות, ספר יהודי, שמחירו היה פחות מזקוק אחד של כסף, אשר היה סכום ניכר בימים ההם. בעלות של ספרייה, שכללה ספרים

---

111. גולב 1976, עמ' 182.

112. כפי שעד היום הזה לומדים ב'חדרים' תנ"ך בעזרת תרגום מילולי ליידיש, לערבית, או לעברית.

113 גולב 1976, עמ' 184.

114. ברלינר 1903, עמ' 14 טוען, ששישים שנה לאחר מות רש"י התפרסם פירושו עד רומא, והיה כה מקובל, עד שראב"ע מצא לנכון לצאת נגד פירושי רש"י.

115. גולב 1976, עמ' 182, בתחילת פירוט החוק השביעי.

116. וראה על לימוד התנ"ך בתקופת רש"י ואחריו בעזרת השפה הצרפתית, בין השאר אצל בנית 1966, עמ' 27, והערות 1, 2 שם; הנ"ל תשכ"ז, עמ' 5-6 והערות 22-24 שם. הנ"ל תשכ"ט, עמ' 252-267. על תרגום הפרשה לצרפתית בבית הכנסת – ראה בין השאר: פרי תשט"ו, עמ' 431 והערה 41 שם; וראה גם הערות הרב זק"ש לתוס 'ר' יהודה שירליאון עמ' פט הערות 580 – 586. נחון 1974, עמ' 66-67. אריה גרבויס יודע לספר על ראש המנזר של Cîteaux, Stephen Harding, אשר הלך בתחילת המאה ה-12 אל רב יהודי מפורסם מאוד, כדי שהלה יסביר לו באמצעות התרגום הצרפתי שבעל-פה שבידי היהודים את התנ"ך וכן את התרגום הארמי (גרבויס 1975, עמ' 618).

117. ברלינר 1903, עמ' 2; גרוסמן 1990, עמ' 533. אבל ראה גם תא-שמע 1993, עמ' 535-536 הטוען, שעד המאה ה-11 'כמעט כל ספר כתוב עברית ומוכר בתקופתם, היה נמצא בספרייתם' של יהודי גרמניה ויהודי צרפת גם יחד. לדעתי, מתכוון תא-שמע לספריות החכמים במרכזי התורה הגדולים, ואילו ברלינר וגרוסמן מתכוונים לספרייתם של החכמים הממוצעים, שלא גרו במרכזי תורה.

אחדים, נחשבה אצל תלמידי חכמים ועשירים, זכות גדולה.[118] ספרייה בעלת שלושים ספרים נחשבה בתקופה זו ספרייה גדולה.[119] בל נשכח: הש"ס כולל עשרים כרכים; התנ"ך – עשרים וארבעה ספרים; מדרש רבה כולל עשרה ספרים; מדרש תנחומא, מכילתא, ספרי וספרא הם עוד חמשה ספרים. ספרייה בהיקף כזה, כנראה, לא הייתה קיימת. ספרייה, שכללה את התנ"ך בלבד, נחשבה כבר לספרייה גדולה. הדעת נותנת, שהחזיקו בחמשה חומשי תורה ובספר ההפטרות בלבד.[120] אם נוסיף עליהם סידור ומחזורים, מספר מסכתות חשובות – כמו מסכת שבת, עירובין, סוכות, פסחים, גיטין, קידושין ושלוש הבבות, וכן מספר ספרי אגדות לצורך הדרשות בשבת ובמועדים – הרי לנו ספרייה ממוצעת של רב אמיד, או של קהילה בינונית ומעלה. משום שאין ההלכה נקבעת על-ידי מדרשי ההלכה, הרי הוספת מדרשי ההלכה לספרייה היא מותרות, שלא היה בכיסו של יהודי ממוצע להרשות לעצמו. סביר להניח, שבביתם של יהודים פשוטים לא נמצאו שום ספרים, ושהספרייה של בית כנסת ממוצע כללה ספר תורה וספר הפטרות, ספר על המסורה להגהת ספר התורה וההפטרות, וספר אגדה לדרשות.

מכאן, שיהודי צרפת בתקופה זו לא יכלו ללמוד מקרא עם פירושי מדרשים וגמרות – בשל העדר ספרים אלה בספריות הפרטיות ובספריות הציבוריות בבתי כנסת.

המאה השתים עשרה

אנו למדים מרשב"ם, דרך אגב, שלמדו בפאריס את הספרי, אך נראה, שלא למדו אותו עם התורה לפי סדר הכתובים, אלא בדרשות בבתי הכנסת. על כן כותב רשב"ם, שהוא ענה בדרשה – ולא בשעת לימוד בבית הכנסת – על שאלה, שהתקשו תלמידים בפאריס בעקבות קריאה בספרי:

> ומדרש אגדה בסיפרי בסוף הפרשה 'ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן' (במדבר י"ב, טז). וכי שתי חצרות היו, שנסעו מזו וחנו בזו ונסעו מזו וחנו בזו? ומסופק לרבותי, ונשאלתי עליו בפריש (=בפריס), ופירשתיו בדרשה; כי זו אנו למדין מתחילת הפרשה, שכת' בה 'מקברות התאוה נסעו [העם] חצרות' ויהיו בחצרות (במדבר י"א, לה), ועל פסוק זה כת' בסיפרי: 'זה היה בשעה שנצטרעה מרים', וסוף דבר חוזר ומסיימו בפסוק האחרון של פרשה: 'ואַחַר נסעו העם מחצירות (שם שם שם). וכי שתי חצירות היו וכו', ופסוק זה הוא נדרש [מדלא כתב] 'מקברות התאוה נסעו העם ויחנו בחצרות' – כשאר כל מסעות וחניות, שכתיב בהן ויסעו ויחנו, אלא 'מקברות התאוה נסעו העם חצרות'. משמע, כי העם נסעו [כמו כן] מחצירות, ואחר כך ויהיו בחצירות – שחזרו לאחוריהם בחצירות, שכשנסע דגל הראשון מחצירות ועדיין לא הורד המשכן [ולא נסעו הלווים], ומשה ואהרן ומרים, שהיו עדיין

---

118. קטן תשל"ז, עמ' 15.
119. שולוואס תשי"ח, עמ' 347.
120. לפעמים ההפטרות שולבו בתוך ספרי התורה, ולאחר כל פרשה נכתבה ההפטרה המתאימה.

במחנה לויה – קרא להם הק' (= הקב"ה) פתאום ונצטרעה מרים, וחזרו לאחוריהם, ונאספה מרים מצרעתה לסוף שבעה (ימים). ואחַר – נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן...(רשב"ם במדבר י"א, לה)

הסבריו של רשב"ם הם ברובד הפשט, והוא מסביר, מה הייתה המוזרות בכתוב, שעוררה את בעל הספרי לדרוש את דרשתו. החשוב לענייננו, שרשב"ם כותב, שהתשובה על שאלת התלמידים בפאריס ניתנה בדרשה שהוא נשא, ולא בשיעור, שהוא לימד או שהם למדו.[121]

עדות נוספת על לימוד מדרש הלכה באה מאיטליה. שם חיבר ר' הלל בן אליקים, בן המאה ה-12, פירוש לספרא.[122]

ברור, שבמרכזי התורה החשובים באשכנז למדו מדרש, ויעידו על כך מאות הפיוטים בני התקופה הספוגים מדרשים. גם ברור, שבשבת למדו מדרש בבתי כנסת בערי השדה, ולא פירוש מילולי של התורה: על כך תעיד מגילת אחימעץ,[123] המספרת על מעשה תעתועים של ר' סילנו, שהוציא מן הארון את מדרש הפרשה שבאותה שבת, שהיה עתיד לפרש חכם אחר, ומחק שתי שורות וכתב תחתיהן קיצור מעשה מריבה שהיה בעיר.[124]

לפי דרכנו, למדנו, שבתקופת כתיבת מגילת אחימעץ (המגילה נחתמה בשנה 1054 לסה"נ) היה נהוג ללמוד בשבת מדרש לפרשת השבוע. ועוד למדנו, שמדרש זה לא היה 'מדרש המקראות',[125] כגון מכילתא, ספרי וספרא, אלא מדרשי אגדה, כגון בראשית רבה ותנחומא, הכוללים סיפורים ולקחי מוסר. רק בסוג זה של מדרשים יכול היה ר' סילנו למחוק שתי שורות ולכתוב תחתיהן קיצור מעשה מריבה שהיה בעיר. ב'מדרשי המקראות', יש דרשות הלכתיות, ואין סיפורים, והדרשן היה מגלה מיד את זרותו של הכתוב המשובץ.

אך אין ללמוד מעדויות אלה על המציאות בכל איטליה, אשכנז וצרפת. שהרי הישיבה בפריס הייתה ישיבה גדולה וחשובה, וכן היה קיים מרכז לימודים חשוב ברומא. לכן אפשר להסיק מכאן, לכל היותר, שבמרכזי התורה הגדולים באיטליה וצרפת – למדו ספרא, ספרי, וכנראה, גם מכילתא, אך ספק רב, אם אפשר ללמוד מהקורה בישיבות פאריס ורומא – על המציאות בבתי כנסת רגילים באיטליה, אשכנז, וצרפת: לא היה בהם, לא הכסף כדי לקנות ספרים אלה, לא תלמיד חכם מתאים שישמש כמורה, ולא קהל מתאים שיתעמק בלימודים אלה.

---

121. ואין להבין מדברי רשב"ם אלה, שלמדו את המקרא על הסדר עם מדרשי ההלכה – כדיוקו של טויטו תשס"ג, עמ' 12, כי משתמע מהרשב"ם, שדווקא בדרשה למדו את הספרי, אבל לא בשיעור.

122. ראה עליו בין השאר אצל פינקלשטין תשמ"ט, כרך א' עמ' 19.

123. על המגילה ועל המחקרים על אודותיה – ראה בין השאר רשימה ביבליוגרפית אצל בונפיל תשמ"ז, עמ' 3 הערה 3.

124. מגילת אחימעץ, עמ' 16. אמנם מקורה של המגילה בדרום איטליה, אך הדעת נותנת, שהמציאות באשכנז וצרפת לא הייתה שונה.

125. בבלי קידושין מט ע"א ורש"י שם.

ראינו אפוא, שבמאה ה-12, למדו מקרא ברובד הפשט, הן במרכזי התורה החשובים והן בערי השדה. למדו מדרשים על סדר הפרשה בדרשות שבת וחג, ובמרכזי התורה החשובים למדו בדרשות את מדרשי ההלכה לפי סדר הפסוקים.

המאה השלוש עשרה

לדעת מאק, ילקוט שמעוני הוא מדרש מאוחר מימי הביניים,[126] ולדעת פרנקל, מדרש מהמאה השלוש עשרה.[127]

המדרש יודע על ההבחנה בין לימוד תורה ובין לימוד מדרש:

> משל לעם הארץ, שלימדוהו דברי תורה, הלכה, מדרש. משלמד את הכל, נעשה חכם.[128]

ילקוט שמעוני הוא לקט מדרשים קדומים יותר, ועל כן אין אנו יודעים את זמן חיבורו המקורי של הקטע הספציפי שאנו דנים בו. עם זאת, קשה להניח, שהמלקט המאוחר היה מכליל בלקט קטע, המתאר מציאות לא רק אנכרוניסיטית, אלא אף נוגדת את המציאות הקיימת בחוגו ובזמנו. בתקופה זו חכמי אשכנז וצרפת שִׁכְתְּבוּ את הטקסטים הקדומים כדי להתאימם להתפתחות האמונות, הדעות וההלכות.[129] כך גם היה המצב בעת עריכת ילקוט שמעוני, שנערך בהתאם לאמונות ולדעות של תקופתו.[130] מכאן, שהכתוב בילקוט שמעוני משקף את המציאות הדתית, כפי שהייתה קיימת בזמן עריכת הקובץ.

נראה, שמשמעה של התיבה 'מדרש' בדברי ילקוט שמעוני, היא מדרש לשם דרשה ברבים, כפי שמבין מילה זאת ר' יהודה בן הרא"ש, בן התקופה והאזור.[131] בצוואה שלו הוא כותב בין השאר: 'גם תרגילו עצמיכם (=עצמכם) בדרשים ומדרשים' ובזה יגדל שכרכם' כאשר תדרשו ברבים ותשיבון מעוון' ˙ (= תחזירו אנשים בתשובה).[132] הדרשות ברבים (שלא במרכזי התורה הגדולים) היו אפוא מתוך מדרשי רבה ותנחומא, ולא מתוך הספרי והספרא.[133]

תמונה דומה על תכולת הספריה היהודית הממוצעת אנו מקבלים על-ידי דוחות על ספרים שנשרפו על-ידי הנוצרים או ניצלו מידיהם. אין בהם זכר למדרשי הלכה וספרי תנ"ך שלמים. בשרפה

---

126. מאק 1989, עמ' 114-115.
127. פרנקל 1996, עמ' 567 הערה 98.
128. ילקוט שמעוני תורה פרשת דברים רמז תשצז.
129. תא-שמע תשמ"ה, עמ' 299-309; הנ"ל תשמ"ו, עמ' 581-582.
130. תא-שמע תשמ"ה, עמ' 302.
131. ילקוט שמעוני חובר, כנראה, באשכנז (בארון 1965, חלק ז', עמ' 115), מקום לידתם של הרא"ש וילדיו.
132. שעכטער 1885, עמ' 344.
133. ראה על דרשות בקהל בין השאר אצל בארון 1965, עמ' 115-119.

הגדולה של עשרים וארבעה קרונות ספרים בפריס באמצע המאה השלש עשרה – נשרפו 'ספרי תלמוד והלכות ואגדות'.[134]

המאה הארבע עשרה

בין חמישה עשר ספרים עבריים, שניצלו בארפורט עם השמדת יהודיה בשנת 1349 לסה"נ – נמצאים ארבעה ספרי תורה, ארבעה ספרים מן התנ"ך, ספר אחד על המסורה, ספר משניות אחד, מחזור אחד ושני עותקים מפירושיו של רש"י.[135]

אין מדרשים על הכתובים, ומכאן, שבהעדר ספרים מתאימים – למדו יהודים אלה מקרא רק בעזרת פירושי רש"י.

המאה החמש עשרה

שנים לאחר תקופת רש"י – תולה פרופיאט דורן, האפודי, את הגלות ואת היות ישראל 'למשיסה ולבוזזים' – בהזנחת לימוד המקרא באשכנז. החשוב לענייננו הוא תאור טיב לימוד המקרא, שנהג באשכנז לפי האפודי:

> בצרפת ובאשכנז, כאשר התעצלו מעסק המקרא והספיק להם ממנו שעה אחת מהשבוע לקרוא פָּרשה – שניים מקרא ואחד תרגום.[136]

באשכנז ובצרפת שבזמנו של האפודי (בערך 1400 לסה"נ) למדו מקרא ללא פרשנות דרש, אלא בצירוף תרגום אונקלוס בלבד.

תלמג' מבין, שהאפודי מתאר את המציאות של זמנו בלבד.[137]

כנגדו מוכיח קנרפוגל, שהאפודי מתאר את המציאות, כפי ששררה באשכנז ובצרפת כבר לאחר מסע הצלב הראשון, למעט החוג של חסידי אשכנז.[138]

אוסיף לדברי קרנפוגל, שאין להסיק מתוך דבריו של האפודי, כי מהפכת הפשט של רש"י הצליחה, שהרי לפי עדותו של האפודי עצמו, גם לא למדו את פירושי רש"י בתקופתו של האפודי בצרפת ובאשכנז. להפך, מהפכת רש"י לא השפיעה, והדברים נשארו, כפי שהיו לפני תקופת רש"י – לימוד מקרא ברובד המילולי בלבד.

---

134. שולוואס תשי"ח, עמ' 349.
135. שולוואס תשי"ח, עמ' 349.
136. מעשה אפוד, הקדמה, עמ' 14.
137. תלמג' 1987, עמ' 86-87.
138. קנרפוגל 1992, עמ' 187 הערה 141.

סיכום

ראינו רשימת עדויות נוצריות ויהודיות, המתארות תמונה זהה, החל מהמאה השניה לספירה וכלה בתקופה שלאחר רש"י. לפי העדויות שליקטנו, הבחינו היהודים בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש ואגדה. הם למדו תנ"ך עם פירוש מילולי בלבד, והם שייכו את לימודי מדרשי המקראות, כגון ספרא וספרי – למקצוע של תורה שבעל-פה. מדרשים, כגון רבה ותנחומא – למדו בדרשות שבת וחג, ורק במרכזי התורה הגדולים למדו בדרשות גם מדרשי הלכה על סדר הפסוקים, כגון ספרא וספרי.

למי התכוונו הבישופים הנוצרים ובעלי המדרש, כאשר טענו, שהיהודים עוסקים בלימוד תורה ברמה מילולית? האם התכוונו לתלמידי חכמים, היושבים במרכזי תורה, או ליהודים מן השורה, הגרים מחוץ למרכזי התורה?

הדעת נותנת, שהבישופים באו במגע אינטלקטואלי רק עם האינטליגנציה היהודית, כלומר הרבנים. כמו-כן, שרטטו המדרשים והגמרות את התמונה שבמרכזי הלימוד החשובים, ולא בערי השדה. מכאן, שהתמונה המצטיירת היא זו של תלמידי החכמים, ולא של פשוטי העם.

למדנו אפוא, שהיו אלה תלמידי החכמים, שלמדו מקרא עם פירוש מילולי בלבד, והיו אלה תלמידי החכמים, ששייכו את לימודי מדרשי המקראות (ספרא, ספרי ועוד) למקצוע תורה שבעל-פה. היות שלפי העדויות שמצאנו לפני תקופת רש"י, למדו פשוטי העם רק מדרשים על הפרשה, כגון מדרשי רבה ותנחומא, יש להסיק, שהם למדו מקרא רק ברובד המלולי.

מהו חידושו של רש"י?

חידושו של רש"י היה אפוא הכללת עולמם של חז"ל בפירוש המקרא. אך פירושו של רש"י לא היה אוסף של מדרשי חז"ל, המאורגן לפי סדר הכתוב, אלא בחירה ועיבוד: בחירת אותם מדרשים, שמפרשים את הכתוב לפי הפשט, כפי שרש"י הבין אותו בשעתו, ועיבוד מקורות מדרשיים שונים לכדי פירוש חדש.[139]

כנראה, כתב רש"י את פירושו למקרא מאותן סיבות, שהוא כתב את פירושו לתלמוד. פירוש מילולי לספר קדוש מתחייב, כאשר האנשים מתקשים בהבנתו. דורו של רש"י התקשה אפוא בהבנת הגמרא ברמה המילולית. השערתנו מתאמתת על-ידי הממצא ההיסטורי: לפני תקופת רש"י רוב היהודים לא למדו גמרא, לא על סדר המסכתות, ולא על סדר המקרא, כי הם התקשו בהבנת הכתוב. לדוגמה, לפי גרובר, הבינו רק קומץ אנשים את הגמרא, לפני שהתפשט פירושו של רש"י, ובעקבות פירושו של רש"י, הפכה הגמרא לנחלת הכלל של כל ישראל.[140] אורבך כותב, ש'רש"י פתח את

---

139. ראה בין השאר, ארנד 1997.

140. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; גרובר 1998, עמ' 3.

שערי התלמוד הבבלי בפני קהל הלומדים הרחב, ובפירושו עשה יותר להפצת לימוד הבבלי, מאשר עשו כל הגאונים והמפרשים שקדמו לו'.[141]

עדות נוספת על המהפכה שחולל רש"י – אנו מקבלים מהשוואת מספר כתבי היד של ספרי קודש, שנכתבו לפני תקופת רש"י והגיעו אלינו, עם מספר כתבי היד של ספרי קודש, שנכתבו לאחר תקופת רש"י והגיעו אלינו: קיים הפרש מספרי גדול בין כתבי יד מצרפת וגרמניה, שנכתבו בשליש האחרון של המאה ה-12, ובין אלה שנכתבו במאה ה-11. נמצאו בין 30 ל-50 כתבי יד, שנכתבו במאה ה-12, **אך לא** נמצאו כתבי יד, שנכתבו במאה ה-11.[142] לדעת תא-שמע, אי אפשר להסביר פער כה גדול בגין גזירות הנוצרים.[143] ההסבר נעוץ, כנראה, בהשפעת מפעלו הפרשני של רש"י, שפתח את עולם המקרא והתלמוד ליהודי המצוי.

הדעת נותנת, שאם היהודים בתקופת רש"י התקשו בהבנת המדרשים על המקרא הנמצאים בגמרא, הם התקשו גם בהבנת מדרשי ההלכה והאגדה בקבצים החיצוניים לגמרא. לכן לא יכלו אנשי דורו של רש"י ללמוד מקרא בעזרת הפירושים הטמונים במדרשים.

לאחר השלמת פירושו לגמרא – ניגש רש"י לפרש את המקרא ברמת הפשט,

> ...אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת (= באה = בא) אף... ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט, ההגדות וההלכות והדינין על-ידי אריכות הלשון ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל (רשב"ם בראשית ל"ז, ב).[144]

כדי להבין את מדרשי ההלכה, שהם עיקרה של תורה – יש צורך להבין פשט, כי מוזרויות הפשט רומזות למדרשי ההלכה והאגדה.[145] רשב"ם צועד כאן בעקבות רש"י,[146] וכך הוא כותב בעדותו החשובה על טיב הדרשות של רש"י:

> ואשר שם לבו לדבר יוצרינו (=יוצרנו, הקב"ה) – אל יזוז מנימוקי זקני, רבנו שלמה, ואל ימוש מהם, כי רוב הלכות ודרשות שבהם – קרובים לפשוטי המקראות, [ומיתורם או משינוי] הלשון – יש ללמוד כולם... (רשב"ם שמות מ', לה).[147]

---

141. אורבך 1968, עמ' 15.
142. תא-שמע 1993, עמ' 538.
143. תא-שמע 1993, עמ' 538-539.
144. ודומה לו: רשב"ם לבבא בתרא עח, עמ' ב.
145. ברגר 1982, עמ' 238.
146. אצל ברגר 1982, עמ' 239-252 יש דיון עקרוני בגישת רש"י ורשב"ם בנדון.
147. יש מקום לבדוק, אם רש"י הבדיל בין דינים שנלמדו ממדרשים, המשתלבים בתוך רצף הכתוב, ובין דינים שנלמדו ממדרשים התלושים מהקשר הכתוב. וראה מסקנתו של טויטו, שעמדת רשב"ם היא שילוּ ההלכות והדרשות שברש"י לא היו "קרובים לפשוטי המקראות", ה"שם לבו לדבר יוצרנו" לא היה חייב להסכים להם' (טויטו תשס"ג, עמ' 72).

וכך אמנם מנמק רש"י במאות מקומות בפירושיו את הלגיטימיות של הדרש. מוזרויות הפשט פותחות את הפתח לדרש.[148] וראה בנדון את עדותו של הבישוף פרטלומה, שהיהודים 'מפרשים את הברית היָשָנה – מילולית', ונוטשים את דרך הפשט רק 'אם הכתוב עצמו מודיע',[149] והיא לשון רשב"ם 'כי עיקרה של תורה בא ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט, ההגדות ...'.[150]

הבנה זו של הכתובים מצריכה פירוש עמוק יותר מאשר פירוש מילולי, שהיה מקובל עד אז. הפירוש הנדרש הוא פירוש, הבונה רצף מילולי ומאפשר בכך להצביע על 'המוזרויות', שהן הפתח לדרש. וראה הדגמת השיטה בדרשה, שנשא רשב"ם בפריס. הוא נשאל שם על קושי בספרי והסביר להם את ההיגיון שבדרשה בעזרת פירוש המקרא ברובד הפשט, הצבעה על מוזרויות הפשט, ופתרון הדרש לבעייה הטקסטואלית, כפי שמובא בספרי.[151]

היה צורך דחוף ביותר בעולם הרבני דאז להכין פירוש למקרא, הפותח צוהר לעולם הדרש, כי חכמי אשכנז נהגו לדרוש את הכתובים בשאלות של הלכה למעשה – באמצעות דרשות מחודשות לחלוטין ודרשות הרחבה של דרשות קיימות.[152] כדי למנוע שימוש שרירותי בכלי הדרש – היה צורך דחוף

---

148. רש"י ויקרא י"א, ג; כ"א, ה; ירמיהו כ"ב, כד; תהלים כ"ז, יג; משלי ו', כט; אסתר ז', ה; **ברכות** טו ע"א ד"ה דכתיב ארחץ; **שבת** ע ע"א ד"ה תלמוד לומר; ע ע" א ד"ה ועשה מאחת; קג ע"ב ד"ה הנה מהנה; קיד ע"א ד"ה עולת שבת; קלב ע"א ד"ה אלא מעתה; **פסחים** נח ע"א ד"ה בין הערֲבים; עט ע"א ד"ה דרחמנא אמר; צה ע"א ד"ה קא משמע; צה ע"ב ד"ה הנאכל לששה; **ראש השנה** ו ע"א ד"ה לה' אלהיך; ז ע"א ד"ה חדש בחדשו; ט עמוד ב ד"ה יובל היא; יז ע"ב ד"ה אכין ורקין; **יומא** ה ע"ב ד"ה תנו רבנן; כז ע"א ד"ה וניחא ליה; לז ע"א ד"ה תלמוד לומר; סא ע"א ד"ה לי חילק; סה ע"ב ד"ה חדש בחדשו; **סוכה** ב ע"א ד"ה למען ידעו; ו ע"ב ד"ה לגופיה; ו ע"ב ד"ה דורשין תחילות; **ביצה** כה ע"ב ד"ה צריכין לו; **מועד קטן** ד ע"א ד"ה אלא הלכתא; כא ע"א ד"ה רבים צריכים; **חגיגה** ג ע"א ד"ה רב אשי; **יבמות** יא ע"ב ד"ה ואי משום; כב ע"ב ד"ה ובן אין; **כתובות** לג ע"א ד"ה השוכב עמה; מא ע"ב ד"ה הא מני; **סוטה** ו ע"ב ד"ה טהורה – ואם; כז ע"א ד"ה אשר תשטה; **גיטין** ס ע"ב ד"ה רוב בכתב; **קידושין** ג ע"ב ד"ה ויצאה חנם; ד ע"א ד"ה מידי דהוה; יד ע"ב ד"ה אזנו – מיעוט; טו ע"א ד"ה ונאמר להלן; טו ע"ב ד"ה ר' יוסי; כב ע"א ד"ה ה"ג אמר; כז ע"ב ד"ה אמן אמן; לו ע"א ד"ה נכתוב – בתרוייהו; נז ע"ב ד"ה אמר קרא; עג ע"א ד"ה הני נמי; פא ע"א ד"ה גולפי – מקום; **בבא קמא** לג ע"א ד"ה כמשפט הזה; מא ע"א ד"ה להיכא דסקליה; סד ע"ב ד"ה להכי איצטריך; סז ע"ב ד"ה ה"ג וכ"ת (=הכי גרסינן וכי תימא); **בבא מציעא** כז ע"א ד"ה כתב רחמנא; מא ע"א ד"ה משונה שליחות; מא ע"ב ד"ה ואני אומר; פז ע"א ד"ה לימדה תורה; צו ע"א ד"ה רבא סבר; **בבא בתרא** יד ע"ב ד"ה אשר שברת; **סנהדרין** ג ע"ב ד"ה סבר לה; לה ע"ב ד"ה אמר רבא; לו ע"א ד"ה אלא אמר; מ ע"ב ד"ה בשלמא הנך; שם, שם ד"ה ואתו נשרפין; מג ע"א ד"ה בלא כסותו; נג ע"ב ד"ה ותו – אי; נג ע"ב ד"ה ותו – אי; עה ע"ב ד"ה הכי קאמר; **שבועות** ד ע"א ד"ה מיניה משמע; ח ע"ב ד"ה אמר קרא; טו ע"א ד"ה וכן תעשון; **עבודה זרה** ג ע"א ד"ה ה דהששי; **זבחים** ג ע"ב ד"ה הכי גרסינן; שם, שם ד"ה הרא נמי ליתי; יא ע"ב ד"ה א"כ – דלכר"ש (=א"כ דלכרבי שמעון); יח ע"א ד"ה לא מוקים; כד ע"א ד"ה אלא אמר; לו ע"ב ד"ה לטומאה – להתחייב; פא ע"ב ד"ה ואין תמורתן; צה ע"ב ד"ה ה"ג (=הכי גרסינן) בתורת כהנים; קז ע"ב ד"ה מחוץ למחנה; קח ע"א ד"ה שאני התם; קטז ע"א ד"ה מהו דתימא; שם, שם ד"ה קמ"ל לחיות; **מנחות** ט ע"ב ד"ה אמר ליה; י ע"א ד"ה רגל – שמן; יט ע"ב ד"ה מלא קומצו; כח ע"א ד"ה היינו – דאיצטריך; **חולין** ס"ה ע"א דבי ר' ישמעאל; סה ע"ב ד"ה ת"ל למינהו; סו ע"ב ד"ה שיכול וכו'; סו ע"ב ד"ה ת"ל תאכלו; ע ע"ב ד"ה אי לאו; קיג ע"ב ד"ה אמר שמואל; קיג ע"ב ד"ה מחד קרא; קיג ע"ב ד"ה מחד קרא; קטז ע"א ד"ה קסבר ר"ע; קכז ע"א ד"ה או אינו; בכורות נד " ד"ה וכי תימא; **ערכין** ז ע"א ד"ה שניהם – מיותר; כה ע"ב ד"ה ת"ל לכהן; **תמורה** יז ע"ב ד"ה זכר – גבי; **כריתות** ד ע"ב ד"ה ה' לאוין; ו ע"ב ד"ה ואימא – סמים; ו ע"ב ד"ה אם כן; יג ע"ב ד"ה לא מוקים; כז ע"ב ד"ה גבי דלי; **מעילה** יז ע"א ד"ה א"ל דכתיב.

149. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

150. רשב"ם בראשית ל"ז, ב.

151. המצוטט ברשב"ם לבמדבר י"א, לה.

152. גרוסמן תשמ"א, עמ' 154-155, 430-432; הנ"ל תשמ"א$_2$, עמ' 70-71.

שנתון *"שאנן"* – תשס"ד כרך ט'

לכתוב פירוש פשטי למקרא, המצביע על מוזרויות הפשט, שהן הפתחים לעולם הדרש.[153]

וכך מתאר רש"י את תהליך הלמידה החל מן המקרא – וכלה בתלמוד:

> (יג) נשכימה לכרמים – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. נראה, אם פרחה הגפן – אלו בעלי מקרא. פתח הסמדר – כשהפרח נופל והענבים ניכרים, הוא פיתוח הסמדר. ולהם דימה בעלי משנה, שהם קרובים ליהנות מהם בהוראת התורה. הנצו הרמונים – כשהם גמורים והנץ שסביבותיהן נופל. הנצו – נפל הנץ. ולהם דימה בעלי תלמוד, שהם בחכמה גמורה וראויין להורות (רש"י שיר השירים ז', יג)[154].

לדעת רש"י, הבסיס לכל ידע הוא לימוד המקרא, ולימוד זה נמשל לפרח. הפרי הגדל הוא בעל המשנה, והפרי הבשל הוא בעל התלמוד. לימוד המקרא, הנמשל לפרח, הכרחי, ובלעדיו אי אפשר להגיע ללימוד המשנה והגמרא, שנמשלו לפרי, כי תהליך גידול הפרי מתחיל בפרח, ואם אין פרח – לימוד מקרא, אין פרי – לימוד משנה וגמרא.

לאחרונה התלבט לוקשין בבעיה,[155] מדוע בחרה אישיות הלכתית כרשב"ם לכתוב פירוש לתורה על דרך הפשט, כאשר לא מעט מפירושיו סותרים את ההלכה.[156]

לוקשין לא מצא תשובה על בעיתו. תמיהותיו של לוקשין נכונות גם לגבי רש"י, 'שהיה נתון כל-כולו לעבודות חז"ל ולפוסקים',[157] וגם לגבי כל האסכולה הפשטית הצפון-צרפתית, כולל פרשני הפשט, שלא היו גדולי הלכה.

ההשערה שלי יכולה לתת מענה על תמיהות אלה:

מטרת פירוש הפשט של האסכולה הצפון-צרפתית מבית מדרשו של רש"י לא הייתה העבר, פירוש דברי הנביאים בהקשרם, אלא העתיד: לפתוח פתחים לפירושי דרש חדשים. נדגיש: **הדרש אינו עוקר את הפשט, אלא מתאפשר הודות למוזרויות הפשט.** מנגנון זה מאפשר לשנות את ההלכה הכתובה – בהתאם לרגישות המוסרית של הדור, ובו בזמן לראות את השינוי כנובע מרצון נותן התורה, ומתחייב מהכתוב עצמו. ראה לדוגמה, תשובות רש"י, ס' לא; לב; מ; מג; פג; פד.

ראשית מפעלו הפרשני של רש"י מכוון אפוא כל כולו כלפי פנים העולם היהודי.

היו לו מספר מטרות במפעל זה:

א. לאפשר לפוסקים לדרוש את הכתובים בשאלות הלכה למעשה.

---

153. מטרה זו של רש"י באה לידי ביטוי רק בספרות חסידי אשכנז – בגלל זיקתם למסורת אשכנז הקדומה. רוב רבני אשכנז וצרפת אימצו את דרך הפסיקה הבבלית, ולא נזקקו לדרשות מחודשות של הכתוב (גרוסמן תשמ"א, עמ' 71-72).

154. רוזנטל-רש"י על שיר השירים, עמ' 182.

155. לוקשין 1989, עמ' 391-399.

156. קדמו לו טויטו תשמ"ד, עמ' 275 ועוד, ראה רשימה ביבליוגרפית שם, הערה 3. וראה מסקנתו שם, עמ' 288: 'מסתבר, שהמגמה הכללית של המצוות היא לחנך את בני ישראל למידות טובות כדי לקרבם לדרגת הקדושה'.

157. וייזר 1979, עמ' 10.

ב. לאפשר ליהודים ללמוד גמרא ומקרא באופן עצמאי – ללא הצורך ברב מומחה להסברת החומר הנלמד.

ג. מטרתו הייתה, כנראה, גם לנתק את התלות של בעלי-הבתים היהודיים בצרפת ובגרמניה – בישיבות החשובות בגרמניה, ולאפשר להם ללמוד גמרא ומקרא בכוחות עצמם, במקום מושבם – ללא הדרכה צמודה של מלמד. לא כל היהודים יכלו להרשות לעצמם לנסוע למרכזי התורה בגרמניה ולשהות בהם שנים מרובות כדי לרכוש מיומנות מספקת בלימודי תורה וגמרא, על-מנת שיוכלו להמשיך ללמוד באופן עצמאי במקום מושבם.

ואמנם, החל מזמנו של רש"י חלה צמיחה פתאומית של לימוד תורה באשכנז ובצפון-צרפת.[158]

חידושו של רש"י בפירוש המקרא היה בכך שלראשונה נכתב פירוש, המסביר את המקרא כולו הן מילולית והן עניינית באופן שוטף ורציף. פירוש זה נכתב בלשון המדרש, אבל בשפה פשוטה, ובכך חינך רש"י את הלומד היהודי הן להכיר את לשון המדרש, והן לחבר בין המקרא ובין מדרשי האגדה וההלכה השונים.

כאשר גילה רש"י מוזרויות בפשט,[159] ולא ראה אפשרות – גם בעזרת שיבוץ מדרשים[160] – להפוך את הכתוב לטקסט רציף[161] ולא מיותר, היה זה בשבילו פתח לדרש.[162]

לכן פירושו של רש"י הוא מיזוג של פירושים, שנכתבו על דרך הפשט ועל דרך הדרש גם יחד.[163] אין קביעה זו סותרת את הצהרתו המפורשת של רש"י, שדרכו היא דרך הפשט, כי הוא חותר תמיד לפרש הכתוב על דרך הפשט, אך כאשר הדבר אינו עולה בידו, סימן הוא, שיש לפרש הכתוב על דרך הדרש. אולם, הדרש חייב גם הוא להשתלב ברצף הכתוב, ולכן אין רש"י בוחר דרש באופן אקראי, גם אם יהא הדרש חשוב ככל שיהיה הוא בוחר דווקא את הדרש, המשתלב עם רצף הכתוב בלבד.

רש"י נדרש לפרשנות ולפולמוס הנוצריים, אך באופן שונה מהשערת רוזנטל, שרשבסקי וטויטו. לפני מסעי הצלב העיר רש"י **במפורש** נגד התעמולה הנוצרית **רק ארבע פעמים**.[164] אין הוא מתקיף בפירושיו את הנוצרים, אלא מעמיד פירוש אלטרנטיבי.

שאר הפירושים, שנכתבו לפני מסעי הצלב, ושהחוקרים הנ"ל מצביעים עליהם – כמתפלמסים

---

158. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

159. ניתוח חלק ממוזרויות אלה – ראה בין השאר אצל ברגר 1982, עמ' 14-21.

160. זהו פירושו של 'אגדה, המיישבת דברי המקרא ושמועו דָּבָר דָּבוּר על אופניו' (רש"י לבראשית ג', ח), ראה גרינברג תשמ"ב, עמ' 562.

161. ראה דוגמות אצל ניצן, נבו וגרוס 1999, כרך א, עמ' 68-69.

162. רש"י כתב פירושי דרש גם למטרות חינוכיות/ ראה בין השאר ארנד תשנ"ג, עמ' 99.

163. ראה, למשל, מלמד תשל"ח כרך א, עמ' 358, קמין תשמ"ו, עמ' 11, פונקנשטיין 1990, עמ' 20-21.

164. בראשית ו', ו; בראשית א', כו; ישעיהו ט', ו (בשתי הערות).

באופן סמוי עם הנוצרים, ניתנים להתפרש גם בדרך אחרת.[165]

זאת – ועוד, ראינו, שלדעת רש"י, דחו הנוצרים בתקופתו את פרשנות הפשט. אין אפוא לראות בפרשנות הפשט של רש"י בתקופה שלפני מסעי הצלב – פולמוס אנטי-נוצרי סמוי. לאחר מסעי הצלב מבקר רש"י פעמיים את תפיסת הנוצרים מפורשות;[166] בשאר פירושיו החליט רש"י לפתוח במלחמה סמויה נגד התעמולה הנוצרית, כאשר פירושיהם היו מנוגדים לפשט הכתוב. לפחות, שני פירושי ספרים שלפי השערת המחקר נכתבו לאחר מסעי הצלב: פירושו לתהלים ושיר השירים – רוויים פרשנות אנטי נוצרית מוסווית.[167]

מסקנה

לסיכום אפשר לומר, שהרקע לפירוש רש"י למקרא הוא גם פירושי המילים, כפי שנהגו ללמד מקרא לפני תקופתו, וגם מדרשי ההלכה והאגדה, שנלמדו במרכזי התורה הגדולים, וכנראה – לא בצמוד למקרא. רש"י החליט לשלב בין שתי האסכולות – בכותבו פירוש, שמטרתו לאפשר ללומד אותו קריאה רציפה של הכתוב –מצד אחד, ומצד שני, לאפשר לו כניסה לעולמם של חז"ל. בפירושיו לספרי תהילים ושיר השירים – קיים רקע נוסף, והוא התעמולה הנוצרית.

העדויות, שמצאנו בנוגע ללימוד המקרא ברמה מילולית בכתבי הנוצרים, המדרשים, וחכמינו – מצביעות על נוהגי הלמידה של החכמים, ולא של פשוטי העם. עדויות הבישופים עוסקות ביחסי בישופים ורבנים חשובים, ולא ביחסי בישופים ופשוטי העם היהודים. כמו-כן, עדות המדרשים עוסקת במתרחש במרכזי התורה, ולא בערי השדה. מכאן, שההבחנה הטרמינולוגית שמצאנו בין לימוד מקרא ברמה מילולית ובין לימוד מדרשים ואגדות – נכונה רק לגבי מרכזי התורה. כך מצאנו עדות לכך, שבמרכזי התורה הגדולים למדו לימודי מקרא ברמה מילולית וגם לימוד מדרשי-הלכה על סדר הכתובים במקרא (ספרי, ספרא ומכילתא), אבל גם ראינו, שמדרשים אלה, כנראה, לא נלמדו בבתי כנסת רגילים בתקופה זו. ואם במרכזי התורה החשובים למדו מקרא לפני תקופת רש"י ברמה המילולית, ק"ו שלמדו כך בערי השדה. גם ראינו, שבערי השדה כלל לא למדו מדרשים על סדר המקרא.

אף שמצאנו עדות לכך, שלמדו מדרשים ואגדות (כנראה, חלק ממדרשי רבה ומדרש תנחומא) הן במרכזי תורה והן בערי שדה בדרשות שבת ומועדים, אין בכך כדי לסתור את טענותינו: מדרשים אלה ערוכים לפי סדר הפרשה, ואינם ערוכים לפי סדר הפסוקים, וכל-שכן לא לפי סדר המילים.

---

165. ראה כל פרשני רש"י המסורתיים.
166. תהילים ב', א; כ"א, ב.
167. ראה שרשבסקי 1970, קמין תשנ"ב, גרוסמן תשנ"ו.

הדעת נותנת, שבהעדר פירוש מדרשי לפי סדר הפסוקים – למדו בערי השדה מקרא רק עם פירוש מילולי.

איך יש ללמוד את פירושי רש"י למקרא?

את פירושו של רש"י למקרא יש אפוא לקרוא לפחות בשני רבדים, ואילו את פירושיו לתהלים ולשיר השירים – בשלושה רבדים.

הרובד **הבסיסי** הוא אותו פירוש, המצליח ליצור רצף מילים מובן ולכיד על-פי כללי הלשון, כפי שהכירם רש"י.

הרובד **השני** הוא הבנת הפתחים לעולמו של הדרש, המתגלים בעזרת מוזרויות הפשט, שהם אותם פסוקים, שרש"י לא הצליח לפרש בהם את רצף המילים באופן לכיד על-פי כללי הלשון, כפי שהוא הכירם. באותם מקרים יש ללמוד את ההקשר הקרוב והרחוק של פתחי דרש אלה, כי הקשרים אלה הם המעצבים את אופי הדרש הספציפי. כך יש להבין את מטרת פירושי הדרש של רש"י.

כדי להבין את פירושו של רש"י לתהלים ולשיר השירים, יש להוסיף קריאה ברובד **שלישי**, והוא הבנת הפולמוס האנטי-נוצרי הסמוי שבדברי רש"י. לשם כך יש להכיר את הפרשנות הנוצרית של הברית החדשה לספרים אלה, של הירונימוס לספר תהלים,[168] ושל אוריגינס לספר שיר השירים.[169]

ניתוח שני קטעים של פירוש רשב"ם לתורה, העוסקים בדרך הלימוד של רש"י, לאור מסקנת מחקרנו

לאור המסקנה, שהגענו אליה בנוגע לטיב לימוד המקרא לפני תקופת רש"י, יש לפרש שני קטעי רשב"ם מפורסמים, העוסקים בבעייה שנדונה במאמר זה – באופן שונה מהמקובל.

1. פירושו רשב"ם לבראשית ל"ז, ב:

> ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת (= באה) ללמדנו ולהודיענו ברמיזת הפשט ההגדות וההלכות והדינין על-ידי אריכות הלשון ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים – מתוך חסידותם – נתעסקו לנטות

168. שרשבסקי 1970, עמ' 81.
169. קמין 1984.

> אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים: 'אל תרבו בניכם בהגיון' (ברכות כח ע"ב),[170] וגם אמרו: 'העוסק במקרא – מידה ואינה מידה; העוסק בתלמוד – אין לך מידה גדולה מזו' (בבא מציעא לג ע"א), ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות ... וגם רבנו שלמה, אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה, נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר, חתנו זצ"ל, נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים – לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים... (רשב"ם בראשית ל"ז, ב).

מקובל לפרש דברים אלה – **כהתנצלות** של רשב"ם על כך שהוא בחר לפרש הכתוב בדרך הפשט, ולא בדרך הדרש, כפי שעושים רוב הרבנים.[171] לשם כך הוא נשען על שני מקורות רבי חשיבות: א) חכמי התלמוד, שציינו שלוש פעמים בתלמוד ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (יבמות יא ע"ב; כד ע"א; שבת סג ע"א). ב) רש"י עצמו.[172]

לדעתנו, יש לפרש את דברי רשב"ם בדרך אחרת:

המפתח להבנת רשב"ם כאן הוא חלקו האחרון של הפירוש, אשר בו הוא מסביר לקורא, שהפשט משתנה מיום ליום, ונשען לשם כך על סבו, רש"י. רשב"ם עושה זאת, כי יש לו פירוש חדש על דרך הפשט, שאינו נסמך על מקורות קדומים, והוא מבטל בכך את פירושי הפשט הקודמים לו. טענתו היא, שבניגוד לדרש, שהוא פירוש סטטי – הרי פירושי הפשט משתנים חדשות לבקרים.

זאת – ועוד, כאשר רשב"ם מתאר את לימוד המקרא, שהראשונים התרחקו ממנו, כי העדיפו ללמוד תלמוד, הוא כורך יחד לימוד בהיגיון, לימוד מקרא ולימוד פשוטו של מקרא, ומעמת לימוד זה עם לימוד דרשות ותלמוד: 'אל תרבו בניכם בהיגיון, וגם אמרו העוסק במקרא – מידה ואינה מידה; העוסק בתלמוד – אין לך מדה גדולה מזו, ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות'. לימוד המקרא נתפס אפוא אצל 'הראשונים' כלימוד פשוטם של מקראות – בלי דרש ובלי תלמוד.

מי היו 'ראשונים' אלה, שביכרו ללמוד מדרש ותלמוד על פני פשוטו של מקרא? האם היו אלה חכמי צרפת ואשכנז הראשונים, או חכמי בבל הראשונים?

רשב"ם מצטט מתוך הגמרא את דברי רבי אליעזר: 'מנעו בניכם מן ההיגיון', ולכן הוא מתכוון,

---

170. על הבנת רש"י ובית מדרשו את ההיגד הזה – ראה בין היתר ברויאר תשל"ח, עמ' 242-251, ובייחוד – עמ' 242-245; תלמג' 1987, עמ' 85-86; 95 הערה 4.

171. ראה לדוגמה לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 1; קנרפוגל 1992, עמ' 84.

172. טויטו תשס"ג, עמ' 73.

כנראה, לחכמי התלמוד הבבלי.[173] הסבר זה נובע מן העובדה, שהתלמוד הבבלי הגיע לעמדת השפעה באשכנז ובצרפת רק במאה העשירית.[174] לפיכך **לפני** תקופה זו באשכנז ובצרפת כלל לא ידעו את אמרתו של רבי אליעזר, המסתייגת מלימוד מקרא ברובד הפשט, ולכן גם לא נהגו על-פיה. גם אחרי שהתלמוד הבבלי הגיע לאשכנז ולצרפת, הוא חדר לשכבות העממיות רק בעקבות פירושו של רש"י.[175] מכאן, שכאשר רשב"ם טוען, ש'הראשונים' העדיפו את הדרש והתלמוד על פני לימוד הפשט של המקרא, הוא התכוון לחכמי התלמוד בבבל, ולא לחכמי אשכנז וצרפת.

כדי להוכיח את דבריי, שרשב"ם מתנצל על כך שהוא מפרש פירוש חדש, שאינו נסמך על פרשנות קדומה, נראה כעת את פירוש רש"י לכתוב ונבדוק על מי הוא מסתמך. לאחר מכן נראה את פירוש רשב"ם, ונבדוק, אם יש לו מישהו, שהוא יכול להסתמך עליו בפירוש החדש.

> אלה תולדות יעקב – אלה של תולדות יעקב, אלה יישוביהם וגלגוליהם, עד שבאו לכלל יישוב. סיבה ראשונה: יוסף בן שבע עשרה וגו' – על-ידו (דפוס רומא ר"ל. לעומת זאת, דפוס ראשון רל"ה ודפוס אלקבץ רל"ו: על-ידי זו) נתגלגלו וירדו למצרים. זהו אחר פשוטו של מקרא להיות דָּבור על אופניו. (רש"י לראשית ל"ז, ב)

כל מפרשי רש"י שבדקנו[176] מבינים, שלפי רש"י, 'תולדות' כאן, אלו הבנים הנולדים ממנו.[177] לפי רש"י כתוב בתורה: 'אלה (יישוביהם וגלגוליהם) "של בני" (=תולדות) יעקב'. רש"י נשען על שורה של מדרשים,[178] אבל פירושו אינו חסר קשיים, וכמעט כל מפרשי רש"י עוסקים בדבריו. רשב"ם מציע פירוש שונה,[179] ולפיו התיבה: 'תולדות' בפרשתנו משמעה: 'צאצאים', הכוללים גם נכדים:

> אלה תולדות יעקב – ... כל 'אלה תולדות' האמור בתורה [ובנביאים] ובכתובים יש מהם, שמפרשים: **בני** האדם (=יש מהם שראוי לפרשם – ראזין), ויש מהם רבים שמפרשים: **בני בנים**, כאשר פירשתי באלה תולדות נח. ... ועתה כותב 'אלה תולדות יעקב', בני בניו שהיו

---

173. ברכות כח ע"ב.

174. בעשור השלישי של המאה התשיעית, נהגו יהודי ליאון שבצרפת בהלכות שחיטה וטרפה כפי שיטת הירושלמי (בונפיל תשמ"ו, עמ' 339-347). עד אמצע המאה התשיעית הייתה איטליה הדרומית עדיין תחת השפעתה התרבותית של ארץ ישראל (בונפיל תשמ"ז, עמ' 12). מסורות הלכתיות של חכמי אשכנז מסוף המאה ה-10, מעידות כבר על השפעה הולכת וגוברת של המרכז הבבלי. התפנית חלה לקראת אמצע המאה ה-11 (גרוסמן תשמ"א$_{ב}$, עמ' 67)

175. אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

176. דבק טוב, משמרת הקדש, אלמושנינו, משיח אלמים, קניזל, ספר זכרון, רא"ם, עמ"ר נק"א, משכיל לדוד, גור אריה, באר יצחק, ולאחרונה – טויטו תשס"ג, עמ' 70.

177. וכך רש"י גם לבראשית ה', א; ו', ט; כ"ה, יט; ל"ו, ט; במדבר ג', א. וראה עוד ספר זיכרון לבראשית ו', ט; כ"ה, יט.

178. בראשית רבה ס"ג ב; פ"ד א; אגדת בראשית כ"ד, ז; ל"ז, א; שמות רבה ל', ג; תנחומא נ"ח, ב; וישב א' ועוד.

179. כהשערת ראזין, קלוזנר ולוקשין, שרשב"ם מתייחס כאן לרש"י (ראזין תש"ל, עמ' 49 הערה 10; קלוזנר תשי"ז, עמ' 203; לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 2).

> שבעים והיאך נולדו. כיצד? יוסף בן שבע עשרה שנה, ונתקנאו בו אחיו, ומתוך כך ירד יהודה מאת אחיו, והיו לו בנים בכזיב ובעדולם: שלה ופרץ וזרח. ונתגלגל הדבר, שיוסף הורד מצרימה, ונולדו לו במצרים מנשה ואפרים, ושלח יוסף בשביל אביו וביתו, עד שהיו שִׁבְעִים...

לפירושו של רשב"ם – אין מדרש, שהוא יכול להסתמך עליו.[180] פירושו הוא אפוא עצמאי, ועל-כן חייב רשב"ם להתנצל.

נראה לי, שבהתנצלותו אומר רשב"ם: אין להבין מתוך פירושי העצמאי, שאני מזלזל בפרשנות חז"ל ודוחה את, לא! כי עיקר לימוד התורה הוא ההלכה, הנלמדת בעזרת מדרשי חז"ל, אולם אני עוסק בפשט, ושיטה זו היא דרך, שגם חז"ל חייבו את קיומה. דרך הפשט שונה מדרך הדרש בכך, שהיא אינה סטטית; היא מתחדשת מדי יום ביומו.

כראָיה לתכונה זו של הפשט – מצטט רשב"ם מדברי רש"י בנדון: רש"י מודה, שלא כל עקרונות הפשט, שהוא השתמש בהם לכתיבת פירושו, תקפים היום, ועל כן יש לכתוב פירוש חדש 'והודה (=רש"י) לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום'.[181] תכונת **החידוש** שבפשט מובילה בהכרח למצב, אשר בו הפשט החדש אינו מסמך על פרשנות קדומה.[182]

לדעת טויטו, מסתייג רשב"ם בפירושו לבראשית ל"ז, ב מפרשנות, המבוססת על 'אגדה המיישבת דברי המקרא על אופניו' – כדרך רש"י, ולכן הוא מציע פרשנות פשט 'לפי הפשטות המתחדשים בכל יום'.[183]

אך אין להבין את דברי רשב"ם, כפי שמבינו טויטו מכיוון שרשב"ם כבר הסביר בבראשית א', שדרכו היא דרך הפשט, כמעט באופן זהה, כפי שהוא מסביר את שיטתו מחדש בבראשית ל"ז, ב. טויטו מסביר את הכפילות בהסברת ההיגדים המתודולוגיים בכך שבשני המקומות האלה (בראשית א' ובראשית ל"ז) מתפלמס רשב"ם עם הפרשנות הנוצרית.[184] לדעתו, רשב"ם מטעים בשני המקומות האלה, שאם נפרש את הכתוב על-פי הפשט, תוּכַח הפרשנות הנוצרית כחסרת-היגיון.

דברי טויטו מעלים קשיים מספר:

---

180. ראה תורה שלמה, בראשית ל"ז, ב.

181. ולא כהבנת לוקשין, שרשב"ם מצטט את רש"י – כדי להצדיק את הלגיטימיות העקרונית של פרשנות הפשט (לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 1).

182. טויטו תשס"ג, עמ' 13.

183. טויטו תשס"ג, עמ' 13.

184. טויטו תשס"ג, עמ' 100-101.

א. לדעת טויטו, מתפלמס רשב"ם באופן סמוי עם התפיסה הנוצרית גם בנוגע למשה.[185] אם צודק טויטו, שההקדמות המתודולוגיות, שמבכרות את הפשט, באות כהקדמה לפולמוס אנטי נוצרי סמוי, היינו מצפים למצוא גם בפתיחה לסיפורי משה הקדמה מתודולוגית כזו, אך רשב"ם לא כתב הקדמה כזו.

ב. טויטו טוען, שרשב"ם בבראשית לז יוצא נגד הפרשנות הנוצרית שבמחזה Ordo Ioseph, אשר בו נתפס סיפור יוסף – כראֵיה מראש של מה שאירע לישו. אם זו מטרת רשב"ם, אין תפיסה זו מבוססת, שהרי המחזה Ordo Ioseph בנוי על-פי פשט הכתוב.[186] רק בסופו של המחזה מוזכר הקשר בין סיפורי יוסף לסיפורי ישו. במחזה Ordo Ioseph אין הפשט סותר הראֵיה מראש, אלא הוא בסיסה. אין אפוא לראות בפרשנות הפשט של רשב"ם לסיפורי יוסף – פולמוס נגד מגמת המחזה Ordo Ioseph, כי גם הוא מבוסס על פרשנות פשט של הסיפור המקראי. היות ואין רשב"ם תוקף את הפרשנות האלגורית שבסוף המחזה, אין כאן פולמוס אנטי נוצרי כל-עיקר.

ההסבר שלנו לדברי רשב"ם – כוחו יפה גם בנוגע לרש"י:

שיטת רש"י היא לכתוב פירוש על דרך הפשט בעזרת הרכבת קטעי מדרש שונים שנערכו מחדש – לצורך שילובם בפירושו.[187] לכן, לא דרך הפשט הוא החידוש, אלא כתיבת פירושים חדשים, שאין למצוא אותם ככתבם במדרשי חז"ל. כדי לעקוף את ההתנגדות לכתיבת פירושים מקוריים – הלביש רש"י את פירושו לבוש מדרשי.[188]

בדרך זו הלך גם ר' שמעיה. כאשר הוא טוען בפירושו ל"סילוק" של הקלירי, שאליהו אינו פנחס. הוא מבסס דבריו על מדרש, ולא על כללי הפשט. זאת – אף-על-פי שר' שמעיה היה פרשן פשט מובהק.[189]

> הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא משבט לוי' – אליהו יצא מזרע פינחס, דכת' בפינחס: 'בקנאו את קנאתי' (במדבר כ"ה, יא), וכתיב באליהו: 'קנא קנאתי לה' צבאות' (מל"א י"ט, יד). ובברשית רבה מצינו אמרינן: 'אשכחיה פלני (=מצאו פלוני) לאליהו הנביא, דקאי (=שנמצא) בבית הקברות של גויים. אמ' להם: מר, לאו כהן אַתְּ? אמר ליה: קברי גויים אינן מטמאין באהל'. והאומ' (= והאומר): אליה זה פינחס – תשובה להם מז' (= משבעה),

---

185. טויטו תשס"ג, 169-176.

186. ראה לדוגמה את דברי (דהן 1978, עמ' 101-102), בדבר התבססות המקראי בימי-הביניים על טקסט המקרא, ובהמשך דבריו כאשר הוא דן באפיוני המחזה Ordo Ioseph בפרט.

187. על דרכו של רש"י בהבאת מדרשים והשימוש בהם – ראה בין השאר: ליבוביץ תש"ל, עמ' 495-524; קמין תשמ"ו; ארנד 1997; גלס תשנ"ב.

188. כעין גישת המקובלים בימי הביניים להסוות את חידושיהם במסווה של כתיבה מדרשית. ראה על כך בין השאר אצל דן תשנ"ז, עמ' 87-107, ובעיקר – עמ' 99.

189. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 358-364.

> שקיפלו את העולם: עמרם ראה את [אחיה] השילוני ואחיה ראה את אליהו, ואליהו עדיין קיים. לדבריהם, די לנו בששה שקיפלו את העולם. [אחיה] עדיין ראה (את) פינחס, ופינחס עדיין הוא קיים.[190]

שוב, הדבר אינו נובע מהיותה של פרשנות הפשט בלתי-לגיטימית, אלא שפרשנות חדשה, שאינה נסמכת על המסורת, לא הייתה מקובלת. על כן טרח ר' שמעיה לבסס את פירושו הפשטי על מדרש.

כך נהג, כנראה, גם ר' יוסף בכור שור: פירושיו רוויים מדרשים וציטטות מהגמרא, עד שהרושם המתקבל הוא, שעניינו – בשיטות פרשנות שונות מהפשט.[191] אולם רושם ראשוני זה הוא מוטעה, ופירושו של בכור שור מוגדר בידי החוקרים כפירוש פשט.

לדוגמה, סגל מגדירו כ'מרום התפתחותה של הפרשנות הפשטית של צרפת הצפונית'.[192]

2. הטקסט השני הוא סיום הפירוש לתורה מאת רשב"ם

> ... אם יראו הרואים פירושי' (=פירושים) קדומים, שנוטים לצד פשט אחר בעניינים אחרים, יתנו לב, כי אינם דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם או כפי' הפסוק אינו כן, ואינו יכול לפרש כל כך ולפרש טעמי הקושיות אלא מעט מזער, כי לא יכיל דיו וקולמוס וקלף להספיק. הלא תראה מה פירש זקיני זצ"ל (=רש"י) 'כי האדם עץ השדה לָב֫א מפניך במצור' ...[193]

קטע זה לא נמצא בדפוסים ובמהדורת ראזין. לשונו קשה, ואינה דומה ללשון רשב"ם הקולחת בטקסט המודפס של ראזין, או בפירושיו לתלמוד. עם זאת, עמדו סוקולוב וטויטו על שיוכו של הקטע לרשב"ם.[194] אנו נתרכז בהבנת השורות הראשונות של דברי רשב"ם.

פירושים קדומים – סוקולוב מעתיק כאן את דברי גרוסמן: 'שרדו פירושים למקרא כמעט מכל חכמיה המובהקים של אשכנז באותם ימים',[195] ומוסיף סוקולוב: 'ר"ל, לפני רש"י'.[196]

האם צדק סוקולוב, שרשב"ם מתייחס לפרשני פשט שקדמו לרש"י, או שמא מתייחס רשב"ם לפרשני פשט בני דורו של רש"י? לדעתי, מתייחס רשב"ם לפרשני פשט שקדמו לרש"י.

דבריי מבוססים על הנימוקים הבאים:

מתקופת רש"י ידועים לנו עוד שני פרשני פשט: ר"י קרא ור' שמעיה.

---

190. כת"י פרמה 665, 44ב-45א. מובא אצל גרוסמן תשנ"ה, עמ' 355-356.
191. קנרפוגל 1992, עמ' 84.
192. סגל תש"ד, עמ' עה. לאחרונה, ראה נבו – פרשנות, עמ' 80, ושם בהערה 1, ביבליוגרפיה בנדון.
193. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 משורה 8 ואילך; טויטו תשס"ג, עמ' 75.
194. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 74-77; טויטו תשס"ג, עמ' 75.
195. גרוסמן תשמ"א, עמ' 419-420.
196. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 הערה 39.

נוכיח כעת, שלא ייתכן, שרשב"ם מותח ביקורת על שני פרשנים אלה.

אין לקבוע, שרשב"ם מתייחס כאן לר' יוסף קרא, כי מתודולוגית הפשט של ר' יוסף קרא הייתה אף רדיקלית יותר מזו של רשב"ם.[197] רשב"ם עצמו מצטט מפירושי ר' יוסף קרא.

בבראשית ל"ז, יג הוא מתייחס אליו כאל 'חבירו':

> הלא אחיך רועים בשכם – במקום סכנה, שהרגו אנשי המקום. זה שמעתי מר' יוסף קרא חבירנו והנאה לי (רשב"ם בראשית ל"ז, יג).

מפירושו של רשב"ם לבמדבר ד', י – אנו למדים, שהוא למד בצוותא עם ר' יוסף קרא,[198] והם התווכחו על פירוש הפסוק:

> ונתנו על המוט – טועה היה בזה ר' יוסף קרא, מדלא כתיב כדכתיב במוט בשנים. והיה רוצה לומר, שכל המוט היה תחת הכלים מדכתיב על. השיבותי ... (רשב"ם במדבר פרק ד', י).

וכך משתמע גם מפירוש רשב"ם לבראשית י', טו:

> ושאל הרב ר' יוסף קרא את ר' שמואל: מאחר שלא נתבלעה משפחתו, למה לא כתב [ו]פוט ילד?...

ייתכן, שגם את הפירוש של ר' יוסף קרא, שרשב"ם מצטט בפירושו לבראשית ל"ז, יג, הוא שמע תוך כדי לימוד בצוותא אתו.[199] לכן, קשה להניח, שרשב"ם יבטל – מצד אחד – את גישתו העקרונית של ר' יוסף קרא ללימוד פשט המקרא, ומצד שני, שהוא ילמד מקרא דווקא אתו. מכאן, שלא ייתכן, שרשב"ם מתכוון להכליל בביקורת שלו על 'פירושים קדומים' גם את פירושי ר' יוסף קרא.

פרשן הפשט השני מתקופת רש"י היה ר' שמעיה. גרוסמן מגדיר את 'פעולתו של ר' שמעיה בתחום פרשנות המקרא (כ)עומדת תחת צלו של רבו הנערץ, רש"י'.[200] קשה אפוא להניח, שרשב"ם מייחד לו משקל סגולי עצמאי וכולל אותו בקבוצת 'פירושים קדומים':

נימוק נוסף לחיזוק ההשערה, שרשב"ם מתכוון לפרשנים שקדמו לרש"י הוא הלשון 'קדומים', שהוא נוקט אצלנו, ולשון העבר שהוא נוקט – כדי לאפיין פרשנים אלה בפירושיו לבראשית ל"ז, ג ולשמות ג', יא. רשב"ם הכיר את רש"י, את ר' יוסף קרא ואת ר' שמעיה, למד אתם והתווכח אתם. גם אם הם היו מבוגרים ממנו, הוא לא יכול להתייחס אל פירושיהם כאל פירושים 'קדומים' וכאל פירושים שנאמרו בעבר.

---

197. על דרכו של ר' יוסף קרא בפירוש הכתובים – ראה בין השאר, ברגר 1982, עמ' 252-254; גרוסמן תשנ"ה, עמ' 316-323.
198. עוד על יחסי רשב"ם – ר' יוסף קרא, ראה ראזין תש"ל, עמ' XXX.
199. רשב"ם מצטט את ר' יוסף קרא ברביעית בפירושו לבראשית כ"ד, ס.
200. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 358.

נראה אפוא, שצדק סוקולוב: רשב"ם מתייחס כאן לפרשני פשט שקדמו לרש"י. בהמשך קובע רשב"ם שהמפנה חל אצל רש"י, אבל נשאר עוד מה לשנות, והוא, רשב"ם, יביא את השינוי המכריע. וראה על כך בהמשך.

שנוטים לצד פשט אחר – לפי סוקולוב, כמעט כל חכמי אשכנז המובהקים לפני רש"י פירשו אפוא את המקרא על דרך הפשט. גם אם לא נקבל הכללה זו, הרי חייבים להניח, שבאשכנז ובצרפת היו חכמים חשובים (שאם-לא-כן לא היה רשב"ם נדרש אליהם), שפירשו את המקרא על דרך הפשט. נגדם יוצא רשב"ם.

יתנו לב, כי אינם דרך ארץ לפי חכמת בני אדם – פירושי הפשט שקדמו לרשב"ם – לא התחשבו בהתנהגות המקובלת, ובחוקי הטבע.[201] לזה מתכוון רשב"ם באומרו: 'דרך ארץ'. יעידו על כך המשך דבריו, אשר בהם מדגים רשב"ם את גישתו על-ידי ביקורת פירושו של רש"י לפסוק 'כי האדם עץ השדה'. רשב"ם מבטל את פירושו של רש"י, משום שדבריו אינם הגיוניים לפי המציאות הטבעית: 'וכי מי הוא הדיוט וכסיל, שסבור שהעץ יש בו כח אדם ?'.[202]

אם ננסה להבין את גישת הפשט של הפרשנים שקדמו לרשב"ם, לפי דברי הביקורת של רשב"ם עליהם בסוף פירושו לתורה, הרי שהם התעלמו מהמציאות, ונשארו צמודים לטקסט בלבד. זהו המאפיין העיקרי של פירוש מילולי ופונדמנטליסטי לטקסט.

רשב"ם קובע, שאף רש"י, שניסה להתעלות מעל לפירוש המילולי של הטקסט, ('הלא תראה מה פירש (אף)[203] זקיני זצ"ל'), לא הצליח להשתחרר מ'הגירסא דינקותא' שלו, ופירש הכתוב בלי להתחשב במציאות הפיסית המתוארת בו.

למדנו אפוא, שגם לפי שני טקסטים של רשב"ם, אשר בהם הוא דן בפרשני המקרא שקדמו לו – פירשו החכמים שלפני תקופת רש"י את המקרא ברובד מילולי בלבד.

---

201. ולא כהשערתו של טויטו תשס"ג, עמ' 145.

202. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 שורה 15.

203. כך יש להבין לפי דעתי את כוונת רשב"ם כאן, שאם-לא-כן, מדוע מביא רשב"ם דווקא את פירושי רש"י – כדי להדגים את הטעות המתודולוגית הבסיסית של פרשני הפשט הקדומים?

ביבליוגרפיה

ספרות מחקר

ארנד תשנ"ג — מ' ארנד, 'פירוש רש"י לתורה', **מחניים, 4,** (א) (תשנ"ג).

ארנד 1997 — M. Ahrend, 'L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples a leur éxégèse biblique', G. Dahan, G. Nahan, E. Nicolas (ed.), **Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen âge,** Paris – Louvain 1997, pp.137-149.

אורבך 1963 — א"א אורבך, **ספר ערוגת הבושם**, ירושלים 1963.

אורבך 1968 — א"א אורבך, **בעלי התוספות,** ירושלים 1968.

בונפיל תשמ"ו — ר' בונפיל, 'עדותו של אגובארד מיליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית', בתוך: י' דן, י' הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר ובהגות מוגשים לישעיהו תשבי במלאות לו שבעים וחמש שנים,** ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-348.

בונפיל תשמ"ז — ר' בונפיל, 'בין ארץ ישראל לבין בבל', **שלם,** ספר חמישי (תשמ"ז) עמ' 1-30.

בארון 1965 — ש' בארון, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל,** תל אביב 1965.

בן יהודה — א' בן יהודה, **מלון הלשון העברית**, ירושלים-ניו יורק 1959.

בנית 1966 — M. Banitt, 'Les poterim'**, REJ 125** (1966), pp.21 – 33.

בנית 1966ב — Menahem Banitt, 'The La'azim of Rashi and the French Biblical Glossaries', in: Roth (ed.), **The World History of the Jewish People; The Dark Ages,** Tel Aviv 1966, pp.291-296.

בנית תשכ"ז — מ' בנית, 'חקר הגלוסרים המקראיים של יהודי צרפת בימי הביניים', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים,** כרך שני, חוברת 10, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1-15.

בנית תשכ"ט — מ' בנית, 'פירוש רש"י למקרא ולעז-העולם', בתוך: ע"צ מלמד (עורך), **ספר זיכרון לבנימין דה-פָּרִיס,** ירושלים תשכ"ט, עמ' 252-267.

בנית 1972 — M. Banitt, **Le Glossaire de Bâle,** Jerusalem 1972.

בנית 1993 — M. Banitt, 'La Langue Vernaculaire dans les commentaires de Raschi', in: G. Sed-Rajna (ed**.), Rashi 1040-1990,** Paris 1993, pp.411 – 418.

בנית 1995 — M. Banitt, **Le Glossaire de Leipzig,** Jerusalem 1995-2001.

בער תשט"ז — י' בער, 'רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו', **ספר רש"י,** ירושלים תשט"ז, עמ' תצד-תק.

ברגר 1982 — M. B. Berger, **The Torah Commentary of Rabbi Samuel Ben Meir,** Ph.D. Dissertation, 1982.

ברויאר תשל"ח — מ' ברויאר ,מנעו בניכם מן ההיגיון", בתוך: **מכתב לדוד – ספר זיכרון הרב דוד אוקס ז"ל,** רמת-גן 1978, עמ' 242-257.

ברלינר 1903	A. Berliner**, Beiträge zur Geschichte der Rashi – Commentare,** Berlin 1903.
גולב 1976	נ' גולב, **תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים,** תל אביב 1976.
גרבויס 1975	A. Grabois, 'The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century, **Speculum 50** (1975), pp. 613-634.
גרוסמן תשמ"א	א' גרוסמן, **חכמי אשכנז הראשונים,** ירושלים תשמ"א.
גרוסמן תשמ"אב	א' גרוסמן, 'זיקתה של יהדות אשכנז לא"י', **עלי ספר, ג'** (תשמ"א), עמ' 57-92.
גרוסמן 1990	א' גרוסמן, 'יצירתו הספרותית' של רש"י– בתוך: ליבוביץ וארנד, **פירוש רש"י לתורה, ב',** עמ' 526-543.
גרוסמן תשנ"ה	א' גרוסמן, **חכמי צרפת הראשונים,** ירושלים תשנ"ה.
גרוסמן תשנ"ו	א' גרוסמן, 'פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי-נוצרי', בתוך: דב רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד,** ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74.
גרינברג תשמ"ב	מ' גרינברג, 'היחס בין פירוש רש"י לפירוש רשב"ם לתורה', י' זקוביץ, א' רופא (עורכים), **ספר יצחק אריה זליגמן,** ירושלים תשמ"ג, עמ' 559-567.
גרינברג 1983	מ' גרינברג, **פרשנות המקרא היהודית, פרקי מבוא,** ירושלים 1983.
דהן 1979	G. Dahan, 'L'interprétation de l'Ancien Testament dans les drames religieux (XIe-XIIIe siècles)', Romania 100 (1979) pp.71-103.
דינור 1966	ב"צ דינור, **ישראל בגולה,** , כרך שני, ירושלים 1966.
דן תשנ"ז	י' דן, **על הקדושה,** ירושלים תשנ"ז.
טויטו 1982	'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו', **עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל,** רמת גן 1982, עמ' 48 – 74.
טויטו 1993	א' טויטו, 'הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית', בתוך: צ"א שטיינפלד (עורך) **רש"י – עיונים ביצירתו,** רמת גן תשנ"ג, עמ' 97-106.
טויטו תש"ס	א' טויטו, 'דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל', **טללי אורות, ט'** (תש"ס), עמ' 51-78.
טויטו תשס"ג	א' טויטו, **הפשטות המתחדשים בכל יום,** רמת גן תשס"ג.
לוקשין 1989	M.I. Lockshin, **Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis, an Annotated Translation,** Lewiston – Lampeter - Queenston, 1989.
ליבוביץ תש"ל	נ' ליבוביץ, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה', בתוך ספרה: **עיונים חדשים בספר שמות,** ירושלים תש"ל, עמ' 495-524.
לינדר תשמ"ג	א' לינדר, **היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית,** ירושלים תשמ"ג.
ליפשיץ תש"ז	א"מ ליפשיץ, **רש"י,** ד"צ ירושלים תש"ז.
מושקוביץ 1998	י"צ מושקוביץ, **פרשנות המקרא לדורותיה,** ירושלים 1998.
מאק 1989	ח' מאק, **מדרש האגדה,** תל אביב 1989.

מלמד תשל"ח	ע"צ מלמד, **מפרשי המקרא, א-ב,** ירושלים תשל"ח.
נבו פרשנות	י' נבו, **פרשנות המקרא הצרפתית,** רחובות, (תשס"ג?).
נחון 1974	Nahon, G. "Les Communaut és juives de la Champagne médiévalé' in: Rachi ouvrage Collectif, Paris 1974, pp. 35-78.
ניצן, נבו וגרוס 1999	מי' ניצן, י' נבו, מ' גרוס, **דרכים בפרשנות המקרא,** תל אביב 1999.
סוקולוב תשמ"ד	מ' סוקולוב, '"הפשטות המתחדשים" – קטעים חדשים מפירוש התורה לרשב"ם', **עלי ספר, יא** (תשמ"ד), עמ' 72-80.
סגל תש"ד	מ"צ סגל, **פרשנות המקרא,** ירושלים תש"ד.
סמולי 1970	B. Smalley, **The Study of the Bible in the Middle Ages,** Notre Dame 1970.
סרנה 1987	N. M. Sarna, 'The Authority and Interpretation of Scripture in Jewish Tradition', in C. Thoma and M. Wyschogrod (ed.), Understanding Scripture. **Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation,** Mahwah 1987.
עפענשטיין 1972	ש' עפנשטיין, **פירושי רבי יוסף קרא לנביאים ראשונים,** ירושלים 1972.
פוזננסקי תרס"ד	ש"א פאזנאנסקי, **פתרוני רבי מנחם בר חלבו,** ווארשא תרס"ד.
פונקנשטיין 1990	ע' פונקנשטיין, **סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים,** תל אביב 1990.
פורגס 1913	N. Porges, 'Sur un fragment de polémique anti-chrétienne'**, REJ 66-67** (1913-1914), pp.128-131.
פינקלשטין תשמ"ט	ספרא דבי רב, **מהדורת פינקלשטין,** ניו-יורק תשמ"ט
פליישר תשמ"ד	ע' פליישר, **היוצרות בהתהוותם והתפתחותם,** ירושלים תשמ"ד.
פרי תשט"ו	ח' פרי (פלאום), 'התפילה והפיוט בלשון-לעז בימי הביניים', **תרביץ, כ"ד** (תשט"ו), עמ' 608-663.
פרנקל 1996	י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש, א-ב,** תל אביב 1996.
צייטלין 1939	Solomon Zeitlin, 'Rashi'**, American Jewish Year Book 41** (1939-40), pp.111-140.
קדרי תשס"ג	ע' קדרי, 'תלמוד תורה ב'סדר אליהו' המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי', **דעת 50-52** (תשס"ג), עמ' 35-59.
קטן תשל"ז	מ' קטן, 'עולם הספר בימי רש"י לאור הידיעות המצויות בפירושיו', **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, כרך ד'** (תשל"ז), עמ' 9-15.
קלוזנר תשי"ז	י' קלוזנר, 'הפרשן הלוחם של ימי-הבינים', **לשוננו, כ"א** (תשי"ז), עמ' 198 – 205.
קמין תשמ"ו	ש' קמין, **פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא,** ירושלים תשמ"ו.
קמין תשנ"ב	ש' קמין, 'פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי', בתוך ספרה: **בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא,** ירושלים תשנ"ב, עמ' 31-61.

קמין 1984 'פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ז-ח** (1984), עמ' 218-248.

קנרפוגל 1992 E. Kanarfogel, **Jewish Education and Society in the High Middle Ages,** Detroit 1992.

קראוס / הרברי 1995 Krauss / Horbury, **The Jewish Christian Controversy.1 History,** Tübingen 1995.

רבין 1974 C. Rabin, 'La langue de Rachi', in: **Rachi, ouvrage Collectif,** Paris 1974, pp.103-122.

רוזנטל 1960 E.I.J. Rozenthal, 'Anti-Christian polemic in Medieval Bible Commentaries', **JJS 11** (1960), pp.124 – 126.

שולוואס תשי"ח מ"א שולוואס, 'לתולדות הספר בתחום התרבות של היהדות האשכנזית בימי הביניים', בתוך: א' ברנשטיין, ג"א חורגין (עורכים), **ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי,** ניו יורק תשי"ח, עמ' 337-349.

שילת תשנ"ח י' שילת, **על הראשונים,** מעלה אדומים תשנ"ח.

שנאן 1987 א' שנאן, **עולמה של ספרות האגדה,** תל אביב 1987.

שעוועל תשמ"ג ח"ד שעוועל, **פירוש רש"י על התורה,** ירושלים תשמ"ג.

שעכטער 1885 ז' שעכטער, 'צוואות ה"ר יהודא בן הרא"ש ואחיו ה"ר יעקב אחיו בעה"ט לבניו', **בית תלמוד, 3** (1885), עמ' 341-346; 372-379.

שרשבסקי 1963 E. Shereshevsky, 'The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch', **JQR 54** (1963), pp.58 – 79.

שרשבסקי 1970 E. Shereshevsky, 'Rashi's and Christian Interpretations', **JQR LXI** (1970), pp.76-85.

תא-שמע תשמ"ה י' תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב', **קרית ספר, 60** (תשמ"ה), עמ' 298-309.

תא-שמע תשמ"ו י' תא-שמע, 'נוספות למאמרי "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב" (קרית-ספר, ס [תשמ"ה], עמ' 298-309)', **קרית ספר, ס"א** (תשמ"ו), עמ' 581-582.

תא-שמע 1993 I. Ta-Shma, 'The Library of the French Sages', in: G.Sed Rajna, **Rashi 1040-1990,** Paris 1993, pp.535-540.

תלמג' 1987 E .Talmage, 'Keep Your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality', in: **Understanding Scripture,** New York 1987, pp.81-101.

מדרשים

אגדת בראשית	בתוך: **בית המדרש,** (מהדורת יעללינעק), לייפציג 1853.
ילקוט שמעוני	**ילקוט שמעוני,** ורשא תרל"ח (ד"צ ירושלים תש"ך).
סדר אליהו	מ' איש שלום (מהדיר), **סדר אליהו,** ירושלים תשכ"ט.
קהלת רבה	**קהלת רבה,** וילנא תרל"ח (ד"צ ירושלים ללא שנת הוצאה).
תורה שלמה	מ"מ כשר, **תורה שלמה,** ירושלים תשנ"ב.

ספרות רבנית

מגילת אחימעץ	מ' שפיצר (עורך), **מגילת אחימעץ,** ירושלים תשל"ד.
מעשה אפוד	ר' יצחק בן משה המכונה פרופיאט דוראן הלוי, **מעשה אפוד,** ווין תרכ"ה.
ערוגת הבושם	**ספר ערוגת הבושם,** א'-ד', מהדורת א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג.
רשב"ם	**פירוש התורה אשר כתב רשב"ם,** מהדורת ד' ראזין, ברעסלויא תרמ"ב (ד"צ ירושלים תש"ל).
תוס' ר' יהודה שירליאון	**תוספות רבנו יהודה שירליאון,** מהדורת הרב זק"ש, ירושלים תשכ"ט.
תשובות רש"י	**תשובות רש"י,** מהדורת אלפנביין, ניו יורק תש"ג (ד"צ ירושלים תשכ"ז).

הוצאות מדעיות של פירוש רש"י

ברלינר רש"י על התורה	א' ברלינר , **רש"י על התורה**[2] (=מהדורה שנייה) פראנקפורט א. מ. תרס"ה.
גרובר רש"י על תהלים	M.I. Gruber, **Rashi's Commentary on Psalms 1-89**, Atlanta 1998, pp.1-48.
מקראות גדולות הכתר	**מקראות גדולות הכתר,** מהדורת מנחם כהן, רמת גן 1997.
רוזנטל רש"י על שיר השירים	י' רוזנטל, 'פרוש רש"י על שיר השירים', בתוך: ש' ברנשטיין, ג"א חורגין (עורכים), **ספר היובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי,** ניו יורק תשי"ח, עמ' 130-188.

סופרקמנטרים על רש"י

אלמושנינו	ר"ש אלמושנינו, **פירוש לפירוש רש"י מהרב הגדול ש' אלמושנינו,** מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח.
באר יצחק	יצחק הורוויץ, **באר יצחק, א-ב,** מהדורת צילום, ללא ציון מקום הוצאה ושנת הוצאה.
גור אריה	מהר"ל מפראג, **חומש גור אריה,** מהדורת הרטמן, ירושלים תש"ן.
גרובר 1998	M.I. Gruber, **Rashi's Commentary on Psalms 1-89**, Atlanta 1998.

דבק טוב	ר' ש' אושנבורג, **ספר דבק טוב,** ונציה שמ"ח (מהדורה מפוסקת ומנוקדת, בני ברק תש"ס).
וייזר 1979	א' וייזר, **הערות על פירוש רש"י לתורה,** תל אביב 1979.
לפשוטו של רש"י	ש"פ גלברד, **לפשוטו של רש"י,** פתח תקוה תשמ"ג-תש"ן
משכיל לדוד	ר"ד פארדו, **ספר משכיל לדוד,** ירושלים תשמ"ו.
משיח אלמים	ר"י כלץ, **משיח אלמים,** מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשס"א.
משמרת הקדש	הרב ח' אלמושנינו, **משמרת הקדש,** ליוורנו תקפ"ה.
ספר זיכרון	**ספר זיכרון,** מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשל"ח.
עמ"ר נק"א	ר"ע מברטנורא, **ספר עמ"ר נק"א,** בתוך: ספרי ביאורי רש"י קדמונים, ירושלים תש"ן.
קניזל	ר"י קניזל, **פירוש לפירוש רש"י מהרב הגדול רבי יעקב קניזל,** מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח.
רא"ם	ר"א מזרחי, **חומש הרא"ם, א-ו**, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ד.
רש"י השלם	הרב ש"י כהן, **רש"י השלם,** ירושלים 1986.

ספרות נוצרית

הירונימוס 1958	S. Hieronymi Presbyteri, **Tractatus Sive Homiliae in Psalmos,** Turnhout 1958.

רונן לוביץ

"אנכי" ו"לא יהיה לך" על-פי חז"ל ובכתבי פילון

עיון ביחס שבין פרשנות לבין מציאות היסטורית

עשרת הדיברות זכו לקבל במסורת היהודית מעמד ומשמעות, החורגים בהרבה מאלו של קטעי תורה אחרים. בזמן בית המקדש נהגו לקרוא את עשרת הדיברות בעת הקרבת קרבן התמיד[1]. גם ערכה של קריאת שמע, שנהוגה הייתה בישראל כבר בזמן קדום, נומקה בכך "שעשרת הדיברות כלולין בהן".[2] כמו-כן התקבל כבר במדרשים קדומים הרעיון, **שכל** תרי"ג המצוות –כלולות בעשרת הדיברות. ראוי לציין, כי הראשון, שהעלה תפיסה זו, ואף פיתח והרחיב אותה, היה פילון האלכסנדרוני[3]. מתוך כך, כנראה, הפכו עשרת הדיברות להיות מזוהים עם המונח "תורה" סתם[4]. מספר לא מבוטל של עניינים הוסברו על-פי זיקה כלשהי לעשרת הדיברות, כגון מספרם של פסוקי המלכויות, הנאמרים בראש השנה,[5] מספר הפסוקים שיש לקרוא בקריאת התורה ועוד.[6] על החשיבות, שיוחסה לעשרת הדיברות מכך, ניתן ללמוד גם מהעובדה, שבתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד היו יהודים, שנהגו לכתוב אותם ולהכניסם לתפילין בתור פרשיה מפרשיות התפילין.[7]

מנהג אחר, הנוהג גם בימינו, הוא לרקום על פרוכות או לקבוע לוחות בכותל המזרח בבתי הכנסת את עשרת הדיברות בראשי פרקים. מעמדם המיוחד של עשרת הדיברות היה מוקד להתלבטויות הלכתיות מתמשכות, שנבעו מהחשש, שמינים ועמי הארץ יראו בהם בלבד את תורת האמת שניתנה משמים, ויבואו לזלזל בשאר חלקי התורה.[8]

תארנים: *עשרת הדיברות, פרשנות חז"ל, פילון האלכסנדרוני.*

---

1. תמיד פ"ה, משנה א'.
2. **ירושלמי,** ברכות פ"א ה"ד (ג ע"א). א"א אורבך דן בנושא זה בספרו חז"ל – פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס ירושלים, תשל"ו עמ' 15 ואילך.
3. שפע מקורות בעניין זה מובא אצל מ"מ כשר, **בתורה שלמה,** כרך ט"ז, מילואים עמ' רג-רח. א"א אורבך בספרו חז"ל אמונות ודעות, ירושלים, תשמ"ג עמ' 317-320 הפריך את המגמה למצוא רעיון זה במדרשי חז"ל, ולדעתו, רעיון זה הופיע במשנתו של פילון בלבד, ואין הוא קיים בצורתו הברורה בספרות הרבנית לפני רב סעדיה גאון. ראה עוד להלן הערה 13.
4. המונח מופיע אצל המבי"ט, בית אלוהים פל"ג. מקורות רבים בענין זה מובאים ע"י א"י השל בספרו **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות,** ח"ב הוצאת שונצין לונדון וניו-יורק, תשכ"ה, עמ' 75-79.
5. **בבלי** ראש השנה ל"ב ע"א.
6. **מגילה** כ"א, ב. עוד על מעמדם של עשרת הדיברות ראו בספריהם הנ"ל של כשר ושל השל וכן: א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה" (הודפס שוב באסופת מאמריו: **מעולמם של חכמים,** ירושלים, תשמ"ח, עמ' 578-596). **אנציקלופדיה מקראית, ב',** בערך "דיברות" (מ"ד קאסוטו).
7. תפילין, שבהן פרשיה של עשרת הדיברות, התגלו במערות קומרן, ובבבל היו, כנראה, אנשים, שהמשיכו במנהג זה עד סוף המאה הרביעית. ראה על כך א"מ הברמן, **על התפילין בימי קדם**, ארץ ישראל, ספר ג', ירושלים, תשי"ד, עמ' 174-177.
8. **בתלמוד בבלי ברכות** יג, א ובירושלמי ברכות פ"א, ח נאמר, שנמנעו מלקבוע את אמירת עשרת הדיברות בכל יום מפני תרעומת (נ"א: שנתון "שאע" – תשס"ד כרך ט'

כיחידה מקראית מגובשת, הבאה לנסח כללי יסוד חוקתיים – פותחים עשרת הדיברות בהיגדים בעלי אופי דוגמטי, העוסקים בעקרונות האמונה היהודית. טיבם של ההיגדים שבפסוקי הפתיחה של עשרת הדיברות והוראתם המדויקת – אינם ברורים וחד-משמעיים לחלוטין, אך, על כל פנים, ברור, שהם באים לקבוע מסמרות בשאלת הגדרתם של הגבולות שבין עבודת האל האחד האמיתי לבין עבודה זרה ואלילות.

במאמר זה נבחן את פרשנותם של חז"ל ושל פילון האלכסנדרוני לדיברות הראשונים שבעשרת הדיברות. נעמוד על כך שהדיבר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – מקבל משמעות אחת בתפיסתם של פילון, יוסף בן מתתיהו והתנא, רבי ישמעאל, ומשמעות אחרת – בפרשנות, המקובלת על חכמי התלמוד. ננסה להראות, שפרשנות זו מהווה ביטוי לדרכי תפיסתם את העבודה הזרה, והיא משקפת את ההתמודדות שלהם עם החברה הנכרית ועם אמונותיה הדתיות. בו-זמנית עשויות פרשנויות אלו של הדיברות הראשונים להעניק תרומה צנועה להבנת מספר סוגיות במחקר של משנת חז"ל ופילון.

בעיית חלוקתם של הדיברות הראשונים

הבעיה הראשונית והבסיסית ביותר, המתעוררת למקרא עשרת הדיברות, היא שאלת חלוקתם, שהרי קיימות אפשרויות שונות לחלוקתה של חטיבה טקסטואלית זו לעשר יחידות. על העובדה, שמספר הדיברות הוא עשרה – אין עוררין. קביעה יסודית זו מסתמכת על עדותו של המקרא עצמו בשלושה מקומות: שמות (ל"ד, כח): "ויכתב על הלוחות את דברי הברית, עשרת הדברים"; דברים (ד', יג): "ויגד לכם את בריתו, אשר צוה אתכם לעשות, עשרת הדברים"; ושוב בדברים (י', ד): "ויכתב על הלוחות – כמכתב הראשון – את עשרת הדברים". ברם, את מלאכת המספור של הדיברות הניח המקרא ללומדיו ולפרשניו, ואלו העלו דעות ומסקנות שונות:[9]

דרך אפשרית אחת ליצירת מניין של עשרה דיברות הייתה חלוקת הדיבר "לא תחמד" לשנים: חלוקה זו הסתמכה על הכפילות שבציווי: בשמות (כ', יד): "לא תחמד בית רעך, לא תחמד אשת רעך" וכו', ובדברים (ה', יח): "לא תחמד אשת רעך, ולא תתאוה בית רעך" וכו'. חציית הדיבר לשני לאווין – מופיעה גם ביד החזקה לרמב"ם,[10] אולם היא אינה מקובלת על רוב הפרשנים.

טינת) המינים, אך למרות זאת היו בתקופות מאוחרות יותר מי שביקשו לעשות כן. גם שאלת העמידה בעשרת הדיברות הייתה במרוצת הדורות לסלע מחלוקת הן בין הפוסקים והן בין המנהגים השונים. ראו על כך ש"י זווין, המועדים בהלכה, ירושלים, תשט"ז, עמ' שכד-שכו, ולהלן לקראת סוף המאמר.

9. על בעיית החלוקה של הדיברות עמד גם ניסן אררט במאמרו "הדיבר השני: כי אנכי ה' אלהיך", **בית מקרא, קכ"ה**, טבת-אדר, תשכ"א, עמ' 170-176, וראו ציוניו הביבליוגרפיים בהערה 3 שם. אררט מעלה רעיון מקורי: המפתח לחלוקת הדיברות של לוח הברית הראשון טמון בביטוי "ה' אלהיך". כך לדבריו הפסוקים: "לא יהיה לך", "לא תעשה לך פסל" וכו' – שייכים לדיבר הראשון, ואילו הדיבר השני מתחיל רק במילים "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא". במאמר זה לא נדון בשיטה זו, הואיל והיא לא הוזכרה במקורות הקדומים, שאנו עוסקים בהם כאן.

10. **הלכות גזֵלה** פ"א ה"י.

לדברי מנחת שי (בפירושו לשמות שם) החלוקה לפרשיות היא שהניחה מקום לראות שתי מצוות בעניין החמדה, אך דומה, שגם מבחינה עניינית הייתה זו אפשרות מתבקשת ומתקבלת על הדעת, ובמיוחד על-פי האמור בדברים: בספר זה ניכרת ההבחנה בין החמדה לאשה ובין התאווה לרכוש. בשמות, לעומת זאת, נראה, שהאשה נחשבת לחלק מקנייני האיש ואינה מובחנת מן הרכוש בכינוי בפני עצמו. גם הבחנתו של הרמב"ם בין התאווה שבלב לבין חמדה שבפועל – נשענת על האמור בדברים, ואין לה אחיזה בספר שמות. אבן שועיב וכן אבן עזרא בפירושו הארוך לעשרת הדיברות – דוחים מכל וכל את חציית "לא תחמד" לשני דיברות; האחרון אף מתבטא בלשון חריפה ואומר, ש"נשחת טעמם, ואת כולם ישא הרוח".[11]

הדרך המקובלת יותר לחלוקת הדיברות כדי להגיע למניין של עשר-מחלקת את הדיברות הראשונים בשיטות שונות: "אנכי ה' אלוקיך" וכו', "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ו"לא תעשה לך פסל" וכו'. לפי דרך זו, שהייתה לפרשנות הנורמטיבית של מניין הדיברות, תיתכנה אפשרויות שונות, שנעמוד עליהן בהמשך. סוגיה חשובה, שכרוכה בשאלת הגדרתם של הדיברות הראשונים, היא: האם הפסוק "אנכי ה' אלוקיך" הוא ציווי על האמונה, או שהנו משפט פתיחה מקדים ואיננו בגדר מצווה. חז"ל לא עסקו במישרין בסוגיה זו, והיא נידונה והייתה לסלע מחלוקת בפרשנות ובהגות היהודית של ימי הביניים.[12]

שיטות חז"ל ופילון בחלוקת הדיברות הראשונים ובהגדרתם

הדרך המקובלת בספרות חז"ל לחלוקת הדיברות רואה ב"אנכי" דיבר ראשון, וב"לא יהיה" – דיבר שני, הכולל את הציווי "לא תעשה לך פסל" וכו', והוא מסתיים לפני הדיבר השלישי: "לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא". חלוקה זו נחשבה מאז – לחלוקה הקלסית, או כפי שכינה אותה קאסוטו: "החלוקה המסורתית בישראל",[13] והיא המופיעה בדרך כלל על פרוכות ובקישוטים דמויי לוחות הברית בבתי הכנסת.

חז"ל אמנם לא כתבו רשימה מסודרת של הדיברות, אך ניתן לעמוד על דרך החלוקה שלהם על-פי כמה מאמרותיהם.

---

11. דעות נוספות בעניין משמעות הלאו: "לא תחמד": לדעת המכילתא, המפרשת את הלאו רק על דברים שבמעשה, ולעומת זאת, דעת ספר חרדים, המקיימת חלוקת הלאו לשניים, בתורה שלמה, טז, עמ' רס"ו. חלוקה זו זכתה להתקיים בכנסייה הקתולית, וראשיתה שם – אצל אוגוסטינוס, שראה "באנכי, לא יהיה" ו"לא תעשה" – דיבור אחד. ראה גד בן עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל היהדות" – בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, עמ' 378.

12. בנושא זה אדון במאמר המשך, שיעסוק בדיברות האמונה בהגות ובפרשנות של הראשונים, חכמי ימי הביניים.

13. מ"ד קאסוטו, פירוש לספר שמות כ', ל. גינזבורג סבור שזו החלוקה היחידה שהכירו המקורות הרבניים, והיא מופיעה גם במדרש עשרת הדיברות לרס"ג, המובא בתורה שלמה ט"ז, פרשת יתרו, עמ' רז.

בתלמוד ירושלמי[14] נאמר: "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום? ... מפני שעשרת הדיברות כלולין בהם: אנכי ה' – שמע ישראל, לא יהיה לך – ה' אחד, לא תשא – ואהבת".

בויקרא רבה (כ"ד, ה) ערכו חז"ל השוואה בין עשרת הדיברות לבין פרשת קדושים, ובה הם מציינים: "אנכי ה'" וכתוב כאן: "אני ה' אלוקיכם"; "לא יהיה לך", וכתוב כאן: "אל תפנו אל האלילים"...

בפסיקתא רבתי (כא) שואלים חכמים: "מפני מה נאמרו עשרת הדיברות בלשון יחיד"? ותשובתם: "מפני שהיחידים ביטלו אותם: אנכי – ביטל מיכה; לא יהיה לך – ביטל ירבעם" וכו'.

שיטה אחרת בחלוקת הדיברות מצויה בכתבי פילון האלכסנדרוני: כשם ששמורה לו לפילון זכות ראשונים בנושאים אחרים, הקשורים בפרשנות פילוסופית למושגים דתיים – בכלל, ולמקרא – בפרט, כך היה חלוץ בהתייחסותו המיוחדת לעשרת הדיברות – כחטיבה מקראית בעלת ערך ותוכן ייחודיים.[15] פילון ייחס חשיבות מיוחדת לעשרת הדיברות, והוא היה, כנראה, הראשון להעלות את הרעיון, שכול מצוות התורה כבר כלולות בהם.[16] באשר לחלוקת הדיברות – הרי שבניגוד לדרכם של חז"ל סבר פילון, שהפסוקים: "אנכי ה', ולא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – מהווים דיבר אחד בפני עצמו, בעוד ש"לא תעשה לך פסל" וכו' הוא הדיבר השני.

אותה דרך של הבחנה בין הדיברות – נקט גם יוסף בן מתתיהו, שהגדיר את הדיבר הראשון: "שאלוהים הוא אחד, ולו ולבדו יש לעבוד", ואילו הדיבר השני לדעתו קובע: "מצוה לא לעשות תמונת כל חי להשתחוות לה'".[17] לשיטת חלוקה זו ניתן למצוא אח ורע בדברי חז"ל רק בדעה יחידאית של התנא, רבי ישמעאל, האומר על הפסוק (במדבר ט"ו, לא) "כי דבר ה' בָּזָה": "שביזה על דיבור הראשון, שנאמר למשה מפי הגבורה: אנכי ה' אלקיך; לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני"[18]. רבי ישמעאל משייך אפוא את "לא יהיה" לדיבר הראשון.

חוקרים שונים נתנו דעתם על השאלה: כיצד ניתן להבין את ההבדל בין שתי השיטות השונות, ומהן נקודות המוצא במחלוקת ביניהן?

---

14. **ירושלמי , ברכות** פ"א, ה

15. על חשיבותו של פילון בפרשנות לעשרת הדיברות עמד י' עמיר: "עשרת הדיברות עפ"י פילון מאלכסנדריה" בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות,** בן ציון סגל (עורך), הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 95-125 .

16. מ"מ כשר בספרו **תורה שלמה,** (הערה 3), כרך טז, מילואים, עמ' רג-רח מביא מקורות רבים מחז"ל – דוגמת התלמוד הירושלמי ומדרשים שונים, המדברים, לכאורה, על כך שכל מצוות התורה כלולות בעשרת הדיברות, וכמוהו מבין גם וולפסון בספרו על פילון את משמעותם של אותן אמרות בספרות חז"ל, לעומתם, א"א אורבך בספרו **חז"ל אמונות ודעות,** ירושלים, תשמ"ג עמ' 317-320 סבור, שבתפיסה זו יש השלכה של פרשנות מאוחרת למדרשי חז"ל, ולדעתו, אין למצוא אמירה ברורה בדבר עשרת הדיברות – ככוללים את כל התורה לפני המדרשים המאוחרים של המאה האחת עשרה, שקיבלוהו, ככל הנראה, מאזהרותיו של רס"ג. פילון הוא היחיד בין הקדמונים, שהעלה רעיון זה במפורש, ואף הרחיב ופיתח אותו.

17. **קדמוניות היהודים,** כרך ראשון, תרגום א. שור, הוצאת ראובן מס, ירושלים, תשל"ו, עמ' 127.

18. **ספרי במדבר,** קיב.

כל אחד מחוקרי המקרא הללו הלך בדרך אחרת, אך מרתק לגלות את הצד השווה שבהם: הדיון בשאלות אלה הוביל את כולם אל המסקנה הרדיקלית, הרואה בתפיסתם של רבי ישמעאל ופילון את הפרשנות היותר אותנטית לדיברות הראשונים, ומעלה הסתייגויות מהחלוקה המקובלת, זו שקנתה שביתה במסורת היהודית – החל ממקורות חז"ל הָרַבִּים ועד ימינו.

ראשון לכולם היה א"י השל, שניסה להוכיח ששיטת החלוקה של פילון ורבי ישמעאל קרובה יותר לפשוטו של מקרא.[19]

מרדכי ברויאר מציע שלוש אפשרויות פרשנות לפסוק "אנכי ה'", והן מתקבלות מתוך השיטות השונות בטעמי המקרא שבקריאת התורה:[20] הקריאה בטעם העליון יוצרת חלוקה לעשר יחידות של דיברות, ולפיה קיימות שתי אפשרויות פרשנות: האחת רואה ב"אנכי" – הקדמה לאיסורי עבודה זרה, לאמור: "אנכי ה' אלקיך", ולכן "לא יהיה לך אלהים אחרים" ו"לא תעשה לך פסל" לא לה', ולא לאל זר. לעומתה, האחרת רואה ב"אנכי" – הקדמה לכל הדיברות כולם. לעומת זאת, הקריאה בטעם התחתון – מחלקת את הדיברות לפי הפסוקים, וכך "אנכי" ו"לא יהיה" הריהם חטיבה אחת, שעניינה שלילת אלוהות אחרת, כאשר "לא תעשה" עניינו – שלילה של עשיית הפסל. הקריאה בטעם התחתון היא השיטה הקדומה יותר, ולפיכך סבור ברויאר, שדרך הפרשנות של רבי ישמעאל ופילון היא היותר ראשונית ומקורית.

ברוך שורץ, העוסק בסוגיה מההיבט של התפתחות הפרשנות, סבור אף הוא, שתפיסתם של רבי ישמעאל ופילון, אשר לפיה "אנכי" ו"לא יהיה" הם דיבר אחד, ולא שנים, היא התפיסה הקדומה יותר, ואילו חלוקת הדיברות המקובלת התפתחה מאוחר יותר ונבעה מהצורך להתגבר על קשיים פרשניים מסוימים.[21]

משה ויינפלד בספרו על עשרת הדיברות וקריאת שמע – קובע, שהחלוקה של פילון ורבי ישמעאל זוכה להצדקה פנימית מן הכתובים: הוא מסביר, שיש לראות את "אנכי" ו"לא יהיה" כנוסח של הצגה עצמית של ה' כמלך מלכי המלכים, ומשווה נוסחה זו של הצגת המדַבר לפתיחותיהן של כתובות ראווה מלכותיות מן המזרח הקדום.[22] לדעתו, הפרשנות של חז"ל, המחברת את "לא יהיה" עם הפסוקים הבאים אחריו: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה... לא תשתחוה להם ולא תעבדם" – צריכה להיות מוסברת על רקע העובדה, שהקדמונים לא יכלו לתפוס מושג של אלוהות מופשטת,

---

19. א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריא של הדורות**, (הערה 4 לעיל) עמ' 91-93.

20. מ. ברויאר, "חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות" בתוך הספר: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, (לעיל הערה 15), עמ' 223-254. הנ"ל **פרקי מועדות, ב'**, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 379-396 , וכן הנ"ל **כתר ארם צובא והנוסח המקובל של המקרא**, ירושלים, תשל"ז, עמ' 56-66. ברויאר סבור, שאף המחלוקת ההלכתית לגבי מניין המצוות נובעת משיטות שונות אלה בקריאת התורה בטעמיה.

21. ב"י שורץ, "אנכי ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום: עיון בדרך היווצרותו של פירוש", בתוך: ש. יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו – ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 170-197, וראה בעיקר בעמ' 180-183.

22. מ. ויינפלד, **עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה**, תל-אביב, 2001, עמ' 41-46.

ולכן לא הבינו את "לא יהיה" – כמדבר על איסור של אמונה במישור הקוגניטיבי המופשט, ונדרשו לפרשו כאיסור על החזקת פסלים ועבודתם.

השיטה,שברצוננו להציע בזה, באה לטעון, שיש להבין את שתי דרכי הפרשנות על רקע המציאות ההיסטורית והמאבק בדתות הסביבה בזמנם ובמקומם: שיטתם של פילון, יוספוס ורבי ישמעאל – מכאן, והשיטה הרווחת אצל חז"ל – מכאן – משקפות שתי דרכי התמודדות עם הסביבה הנכרית בתקופתם ועם אמונותיה.

דיברות האמונה והעימות עם האלילות במשנתו של פילון

בפתח הדיון בדברי פילון ראוי להקדים ולהזכיר, שהמאבק בעבודה זרה הוא מנושאיה המרכזיים של תורת ישראל. על כך עמד כבר הרמב"ם כשקבע: "תורתנו כולה, שורשה וקוטבה, אשר עליו תיסוב, הוא למחות הדעות ההם מן הלבבות, וזכרם – מן המציאות".[23]

חוקרים מאוחרים יותר ניסו לאפיין את טיבו של המתח בין אלוקי ישראל לבין האמונות האליליות בדרכים שונות:

גרץ, לדוגמה, סבר, שעיקרו של מאבק זה עומד על הניגוד שבין אלילי טבע ואלוהי רוח.[24]

א. פרום גרס, שהמאבק באלילות הנו באידאה של סגידת האדם למעשי ידיו.[25] לית מאן דפליג, שהמקרא מעמת את האמונה באל אמיתי והעבודה לו עם האמונה באלילי שקר ופולחנם. מה היה טיבן של אותן אמונות באלילי שקר בזמן המקרא, וכיצד ראה אותם המקרא?

על כך אין תשובה אחת וחד-משמעית. שפע האזכורים, העוסקים בנושא זה במקרא – הן בחלקיו הסיפוריים והן בחלקיו החוקתיים – מניח מקום לאפשרויות שונות, הן באשר לדרך ראייתו את עובדי האלילים והן באשר לדרך הסתכלותו בחטאי עם ישראל כשפנה לעבו"ז. העבודה הזרה מתוארת במקרא במקומות אחדים כפטישיזם גמור,[26] אולם לעומת זאת, ממקומות אחרים עולה, שמאבקו של המקרא היה נגד אנשים, המאמינים באל אחד, אך עובדים אותו בדרך בלתי לגלית, כלומר על-ידי אמצעים גשמיים.[27]

---

23. **מורה נבוכים** ג',סוף פרק כט.

24. צ. גרץ, **המבנה של ההיסטוריה היהודית בתוך דרכי ההיסטוריה היהודית,** מוסד ביאליק ירושלים, תשכ"ט עמ' 60 .

25. א. פרום, **והייתם כאלוהים,** הוצאת א. רובינשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' 37.

26. דוגמאות מובהקות ביותר ביש' מ"ד. ובירמ' י', 14. וראו עוד: A.L. Oppenheim, **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization,** Chicago – London, 1964, pp. 183 – 184, העומד על כך שבתקופת המקרא לא היו האנשים מסוגלים לתפוס אלוהות מופשטת בלי ייצוג ויזואלי ומוחשי כלשהו, שהיא התגשמה בו. והש' ויינפלד (הערה 2).

27. תפיסה זו מסתברת ביותר באיסורי הפסל והתמונה בדברים י"ב, 4,3 כ"ז 15 ובסיפורי המקרא בענין פסל מיכה (שופטים י"ז, 3-4) ומעשי מנשה (דבה"י ב', ל"ג, 7). בקשר לכך אני מוצא לנכון להזכיר, שלדעת י. קויפמן עם ישראל האמין בכל תולדותיו רק ב-ה' כאל אחד, אף כשעבד עבודה זרה. Tiggayt, **You Shall Have No Other Gods** מאשר תפיסה זו על-פי עדויות ארכאולוגיות, ברם במחקר המודרני יש החולקים על עמדתו של קויפמן.

מאמר זה מתבסס על הטענה, כי חלוקת הדיברות של פילון נבעה מעצמת ההתמודדות שלו עם בעיית האלילות ומתפיסותיו לגבי הסוגים השונים של הדתות הזרות. כפי שעולה מתוך חיבורו "על עשרת הדיברות"[28] – מחלק פילון את העבודות הזרות לשתי קטגוריות: האחת שוגה בפוליתאיזם, והאחרת חוטאת בפטישיזם. גישתו לנושא העבודה הזרה היא סינכרונית. הוא אינו מצביע על התפתחות בזמן מְדֹרָגָה מסויימת של ע"ז – לדרגה אחרת, וכך גם אינו עורך הבחנה חותכת בין מקומות גאוגרפיים שונים בהתאם לתפיסותיהם התאולוגיות השגויות.

עם זאת, מקיים פילון היררכיה של חומרת הטעויות, שניתן להגדירה בהתאם לרוח דבריו: סולם אבסורדים. בסולם זה מבחין פילון בין רמות אינטלקטואליות שונות, ובין עמים שונים, שטעויותיהם התאולוגיות נובעות מהאופי הלאומי שלהם. "עמים שונים משתמשים בכינויים שונים" – לאותם גופים, שהתקדשו אצלם בדרך של האלהה. פילון מפרט את הביטויים המוכרים לו של האלהת גופים גשמיים, כגון גרמי השמים, ארבעת היסודות, השמים בלבד ועוד. כשהוא מותח ביקורת על אמונותיהם של עמי יוון, מאשים פילון את מחברי המיתוסים היווניים באריגת סיפורי אגדות במומחיות – מתוך כוונה להטעות את השומע (עמ' 99, פסקה 55).

מתוך דבריו עולה חלוקה לארבע דרגות מבחינת חומרת הטעות של הללו:

א. החוטאים בהאלהה של שמים וגרמיהם, אך מודעים לכך שמעל אלו ישנו אל עליון (פסקאות 53-58).

ב. הרואים באליליהם המיתיים את האל הגדול והראשון באלים, ומתוך כך הם מכבדים אותם באותה מידה שהם מכבדים את האל העליון. לשגגה זו הגיעו, הואיל וקצרה דעתם לתפוס את הכרת האל הנצחי והבלתי נברא, כדרך שהם מכירים את אלילי המיתוסים שלהם (פסקאות 59-61).

ג. המעניקים כבוד לאלים, ואילו את האל העליון שכחו כליל, ואף אינם מכבדים אותו בכך שיזכרו אותו (פסקה 62).

ד. הכופרים המחרפים את האל.

על-פי הכינויים שפילון מכנה בהם כל סוג של טעות ושל טועים – ניתן לקבוע, שהוא מתייחס בחלוקה זו לארבעה סקטורים של הציבור היווני, כאשר הוא מעניק ערך מוסרי לכל רמה של תפיסה הכרתית – תאולוגית.

הסקטור הראשון לוקה לדעתו בזיוף ובמרמה. שייכים לו מחברי המיתוסים והנוהים אחריהם. סוג זה של אנשים מתפתה לתפיסות שקריות, אם מתוך דחף יצירתי מסוים בקרב מחברי המיתולוגיה,

---

28. הציטוטים מכתבי פילון – מתוך תרגום המאמר "על עשרת הדיברות" המופיע ב**פרקי פילון**, תרגם מיוונית וערך ד. רוקח, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ו.

ואם מתוך קבלת פילוסופיה שגויה. ציבור זה קרוב יותר לקבל על עצמו את תיקון המעוות שבתפיסת עולמו, ולכן פילון מסיים את דבריו על אלו במעין קריאה אליהם לקבל את צו משה היפה וירא-השמים, אם אמנם מחפשים הם את האמת הפילוסופית הישרה והדת הנכונה (פסקאות 55 ו-58).

הסקטור השני כולל את המוני העם הפשוטים, שנלכדו בסכלות גדולה, כשהגורם הדומיננטי בסכלות זו הוא חוסר יכולת ההפשטה. לאלו מציע פילון ראיה פשוטה, ההולמת את יכולת התפיסה שלהם, אשר תוכל ללמדם על דבר קיומו של המופשט, וזאת – על-ידי כך שיתבוננו בקיומה של הנפש אשר בקרבם, שאף היא עצם מופשט (פסקה 60). אכן, בשל סכלותם הרבה הוא אינו מרחיק לכת מעבר לכך – בניגוד למה שעשה לגבי הקבוצה הראשונה.

בני הסקטור השלישי "עוברים כל גבול בחילול שם שמים, כיוון שאינם זוכרים כלל את האל העליון". אמנם זו אינה שכחה מאונס, שאין עמה רצון, אולם אף היא נובעת מסכלות גמורה שהעמיקה. פילון מכנה אותם: אומללים, ואינו רואה טעם להציע להם תיקון לתפיסתם השגויה.

בסקטור הרביעי מצויים כופרים מקצועיים שמגמתם להכעיס. באלו מתכוון פילון לראות את אותם סופיסטים, שהכחישו את קיום האל וזלזלו בדת.[29]

דירוג חומרת הטעות התאולוגית של כל אלה איננו נובע אפוא מדרך עבודתם אלא ממידת העוול המוסרי ביחסם לאל, המשתקף מתפיסותיהם ומהתנהגותם.

נשים לב: פילון אינו תוקף את כל אלו על שום היותם עובדי אלילים, אלא על שום פגם הייחוד שלהם. הרמס – לדוגמה, שהוא אחד האלים המוזכרים אצל פילון,[30] הנו אותו מרקוליס, שאצל חז"ל מתבטאת עבודתו בזריקת אבן אל מצבורי האבנים המוקמים לכבודו. זו דוגמה קלסית של עבודה זרה, ואולם כל תוכחתו של פילון היא על כך שאותם הלנים ויוונים עובדים לו ולדומיו בגלל היותם בעלי כוחות עליונים – על חשבון הכריעה וההשתחוות לאל הכל – יכול, שהוא אב לכולם.

הדיבר הראשון מעשרת הדיברות בא אפוא לשלול לפי פילון שלשה סוגים של פוליתאיסטים וסוג אחד של אתאיסטים. אין ספק, שהפסוק המרכזי בעשרת הדיברות המתייחס לעניין זה הוא "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". צרפתי[31] סבור, שאת "אנכי" רואה פילון – כהקדמה לדיברות, ואולם, לדעתי, פסוק אצל פילון זה הוא חלק מהותי מהדיבר הראשון, ולא קודם לו. ראוי להדגיש, כי לפי הבנתו של פילון, הפסוק, הפותח את הדיברות מורה, "שאלוהים הוא אחד, ולו לבדו יש לעבוד". יסוד האמונה המונותאיסטית מופיע אפוא לדעתו בפסוק "אנכי ה'". בהתאם לכך דברי פילון בהסבר

---

29. פילון תוקף אותם גם בחיבורו: "על בריאת העולם". ראו על כך בספרו של צ. וולפסון, **פילון**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ל, חלק א', עמ' 107-110.

30. פסקה 54 וראה שם עמ' 94 הערה 51.

31. ג. בן עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל היהדות", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות,** (הערה 15), עמ' 377 .

הדיבר הראשון – מתייחסים גם לאתאיסטים הכופרים במציאות האל, ולא רק לפוליתאיסטים, השוגים בריבוי ועוברים על "לא יהיה".

פרשנות זו יכולה להתבסס גם על תורת העיקרים של פילון:

צ. וולפסון[32] סבור, שאצל פילון ניתן למצוא ניסיון ראשוני להגדיר את עיקרי האמונה היהודית, והוא מונה שמונה עיקרים כאלה: הראשון שבהם, המופיע בשניים מחיבוריו, הוא עיקר מציאות האל, ופילון רואה בו –וכן בחמישה עיקרים נוספים – עיקר מקראי – בניגוד לשני העיקרים האחרים שהם פילוסופיים.[33] בשני החיבורים הללו מתעמת פילון עם הכופרים במציאות האל, קודם שהוא מתעמת עם הכופרים באחדותו ומאמינים באלים רבים. סביר אפוא בהחלט להניח, שגם בדיברות ראה פילון את הדיבר הראשון כמורכב משני חלקים: א) מציאות האל המשתקפת ב"אנכי" ב) ייחודו המשתקף ב"לא יהיה", וכי הוא לא ראה ב"אנכי" רעיון המובן מאליו בתור הנחה אפריורית שאינה טעונה ציווי. באשר להשלכה מעיקרי האמונה של פילון על עשרת הדיברות – ראוי לציין, שהיא שואבת את סמכותה מדברי פילון עצמו, הכותב, שלחמשת הדיברות הראשונות יש "אופי של עיקרים" (פסקה 168 עמ' 120-121).

הדיבר השני מתייחס על-פי פילון לעובדי העץ והאבן, הפטישיסטים: בעוד שחטאם של הראשונים היה בייחוס כוחות אלוהיים של נצחיות לאובייקטים נוספים על האל עצמו, הרי הללו חוטאים בביטול התפיסה על דבר הנצחיות – כאפיון מהותי של האלוהות (פסקה 66). הראשונים טענו, שכל הנצחי הנו אלוהי, ואילו האחרונים סבורים, שלא כל אלוהי הוא נצחי.

פילון לועג לעובדי עבודה זרה אלו ברוח הלעג המוכר מתוכחות נביאים במקרא (פסקאות 67-81). את עובדי האלילים הללו מחלק פילון לשתי קבוצות:

א. עובדי עץ ואבן, והוא כולל גם מאמיני מיתוסים תאוגוניים (=העוסקים בתורת האלים – פסקה 156). האנלוגיה בין הפטישיסטים ובין מאמיני התאוגוניה – מתבקשת, כנראה, מן ההגשמה הטוטלית, שמאפיינת את שני הסוגים שבקבוצה הראשונה.

ב. בקבוצה זו מצויים אנשי מצרים, שסוגדים לבעלי חיים. לא זו בלבד שהמצרים חולקים כבוד לחסרי התבונה הללו, אלא שהם הגיעו להאלהה של בעלי חיים שפלים ביותר – דוגמת תמסחים, חתולים וכיו"ב (פסקאות 78-79).

ניתן אפוא לסכם בעקבות פילון עצמו ולומר, שהדיבר הראשון מעמיד את המונרכיה של האל תחת האוליגרכיה של אלים רבים (פסקה 155). הוא רואה את הפוליתאיסטים,

---

32. צ"א וולפסון, **פילון,** ירושלים, תשל"ו, חלק א' עמ' 106 ואילך. אכן דיונים בשיטות השונות של קביעת עיקרי האמונה היהודית עוסקים בדרך כלל רק בהגות של ימי הביניים, וזאת – הן בשל נימוק עקרוני: הגותו אינה נובעת ממסורת החשיבה הרבנית, והן בגין שיקולים תוכניים: העיקרים שמנה פילון אינם מייחדים את היהדות, אלא הם משותפים לכל הדתות המונותאיסטיות. ראה על כך עוד: נ. אריאלי, "מבוא לשאלת העיקרים ביהדות", **דעת, 11,** קיץ תשמ"ג. מ. קלנר, **תורת העיקרים של היהדות,** תל-אביב, תשנ"ט, עמ' 11.

33. עיקר האמונה במציאות האל מופיע כמיוחד לעומת עיקרים אחרים במאמר: "על בריאת העולם" ובמאמר: "על החוקים המיוחדים".

> שדיבר זה מתייחס אליהם – כעובדי עבודת אלוהים בלתי לגלית. הם אינם זהים לעובדי העץ והאבן, אלא "קטנה רעתם" לעומת אלו (פסקה 66). רעתם מתבטאת רק בכך שהם "מגַדלים את הנתינים על פני השליט", ר"ל הם עובדים לעבדים, לסטרפים (=למושלים) הכפופים למלך – במקום שיעבדו למלך עצמו (פסקה 61). לעומת זאת, הדיבר השני דן בעובדים למעשה ידי אדם, השבוי בתפיסת אמונה פלסטית, ולעובדי בעלי-חיים, שהם במדרגה נחותה הרבה יותר.

על סמך ניתוח זה של דברי פילון דומה, שיש לאל ידנו לחוות דעה בסוגיה, שהתחבטו בה חוקרי הגותו של פילון, והיא השאלה: למי נועד חיבורו על עשרת הדיברות, ומי היה קהל היעד של חיבורים דומים לו?

י. היינמן גורס, שהספרות היהודית ההלניסטית הנה – רובה ככולה – אפולוגטית, והוא תומך יתדותיו בכתבי פילון.[34]

בדעה זו דגל גם יוחנן לוי, שחילק את כתביו האלגוריים של פילון לשני סוגים: א) כתבים, שמגמתם הייתה, לדעתו, כלפי פנים, ב) כתבים פולמוסיים, שהיו מיועדים לקהל הקוראים החיצוני, הנכרי.

לעומתם, גרס צ'ריקובר, שכתבי פילון נועדו להסברת המקרא ליהודים: כשם שלא יעלה על הדעת, שדברי הנביאים בפולמוסם עם האלילות נועדו להשפיע על הגויים, כך גם בעניין פילון.[35] צ'ריקובר קובע, שהיוונים היטיבו לדעת את ההבחנה בין סמל למסומל, ואלה, שחיו בזמנו של פילון, לא התכוונו לעבוד לאלילים עצמם.

על טענה זו מעיר רוקח, שההתפתחות המאוחרת מטעה את הבא להעריך את אמונתם של עמי יוון באותה עת, שכן הכנסייה הנוצרית הרבתה להשתמש בסיפורים מן המיתולוגיה היוונית-רומית כדי לנגח את הפגנים, ומגיני הפוליתאיזם מקרב הסטואיקנים והנאו-פלטונים – נזקקו לפרשנויות שונות של המיתוסים הללו. פרשנויות אלה הן שיצרו את הרושם, שהיחס המופשט לאלילים רווח כבר באותה תקופה.[36]

על סמך הניתוח הנ"ל, של שלילת האלילות וגינויה במאמר על עשרת הדיברות – אפשר, כמדומני, להצביע על מגמת דברי פילון כמכוונים כלפי חוץ. נראה, כי מרכז הכובד שלהם מופנה כלפי היוונים וההלניסטים, שפילון היה עמם ביחסי גומלין רוחניים ותרבותיים, ובשפתם כתב את חיבורו.

---

34. האלגוריסטיקה של היהודים ההלניסטיים, ספר יוחנן לוי, הוצאת מאגנס, תש"ט, ירושלים, עמ' 58.

35. א. צ'ריקובר, "ראשי פרקים לחקר הספרות היהודית האלכסנדרונית", ס' יוחנן לוי, הנ"ל עמ' 148-151, הערה 31. חוקרת פילון, דר' נעמי כהן ציינה בפניי, שגם לדעתה קהל היעד של פילון היה יהודים כמוהו בעלי אופק יהודי – הלניסטי, ולדבריה, אחרים לא היו יכולים להבין אותו, ולא היו מוצאים עניין כה רב לקרוא את כתביו.

36. ד. רוקח מבוא לחיבור על עשרת הדיברות, עמ' 76-77. דינמיקה דומה לזו שמתאר רוקח נכונה, לדעת חוקרים מסוימים, בנוגע למאבק קדום יותר נגד האלילות, הלא הוא פולמוס הנביאים. חוקרי מקרא אלה סבורים, שאמונה בעץ ואבן בבחינת פטישיזם כפשוטו – לא הייתה קיימת כלל בעם ישראל, אולם הנביאים התייחסו לעבודת האלילים בדרך זו, באשר זו הייתה דרכם ללעוג לעבודות האלילים ולהמחיש את פחיתותה, וכן משום שבדרך זו קל היה להם יותר להילחם בה ולשרשה.

בעולם היווני הקלסי הייתה האמונה באלים רבים – נחלתם של המוני העם. בקרב הפילוסופים רווחה, אמנם, ההכרה באלוהות אחת, ועל כך העידו קיקרו, פלוטרכוס ואחרים,[37] אך מי שחי בתוך החברה ההלניסטית באלכסנדריה – נדרש להתמודד עם התפיסות הרווחות בציבור. האמונה בצלמים – אף היא רווחה בקרב פשוטי העם, שייחסו כוחות לצלמים עצמם. אכן, חכמי יוון ראו בצלמים רק ביטוי סימבולי המייצג את האלוהות, אולם אף ביניהם היו מי האמינו בקיומם של פסלים, שנפלו מן השמים ולא נעשו בידי אדם. לפסלים אלה יוחסו כוחות מיוחדים, שבגינם ראוי לעבוד להם.[38]

עם תפיסות מעין אלה ביקש פילון להתמודד בחיבורו, כשדבריו האפולוגטיים באים לשכנע בעדיפותה של אמונת ישראל. הפולמוס, המתייחס לדיבר הראשון, מכיל בתוכו כמה קטעים, שמנסים להנחות את קורא הדברים לאמונה הנכונה – תוך הצגת יתרונה של חוקת משה על התפיסות האליליות ובליווי קריאה נלהבת לקבל צו זה: "הבה נחרות על לוח לבנו את הצו הראשון והמקודש מבין הצווים – להודות באל אחד" וכו'. אפשר, שקריאה זו נועדה גם לחזק את מאמיני הדת היהודית. לעומת זאת, בחלק, הדן בדיבר השני, אין כל מגמת שכנוע, זולת לעג מסיבי. נראה, שדברים אלה לא היו מכוונים כלפי הפגנים והמצרים העובדים לבעלי החיים, באשר כל אלה לא היו כלל בבחינת קהל יעד פוטנציאלי לקריאת חיבורו של פילון. קהל היעד העיקרי היה בעלי האמונות השייכות לחלק הראשון, הפוליתאיסטי. בדבריו בחלק השני התכוון פילון להראות את יתרונה של דת משה והיותה אקטואלית ומוכיחה את עצמה ביחס לתרבות הדתית שמסביבה. נראה אפוא, שמגמתו העיקרית של פילון הייתה ביחס לגויים, ובעיקר ביחס ליוונים שהאמינו בריבוי אלים. עם זאת, אין לשלול לגמרי את האפשרות, שפילון התכוון בד בבד לחזק בדבריו וגם את מאמיני-היהדות בהראותו את יופיה. יש לזכור, שיהודים, שהיו עשויים לקרוא את חיבוריו שנכתבו יוונית, היו בעלי אופק הלניסטי וחשופים להשפעתה של תרבות זו.

עמדתי זו, שהיוונים – הלניסטיים הם קהל המטרה, זוכה לאישוש גם מצורת השימוש במקורות אחרים בחיבור, אשר בהם נסמך פילון על תפיסות פילוסופיות ותאוסופיות (תאוסופיה = תורה, הדוגלת באמונה, שאדם יכול להשיג את האלוהים) יווניות, כדי לאשר ולחזק את דברי עשרת הדיברות כפי שהוא מבינם. הדבר בולט במיוחד, כשהוא מגייס את תורות המספרים היווניות – כדי להסביר את משמעות המספר עשר ביחס לעשרת הדיברות (פסקאות 20-31) ואת השביתה ביום השביעי (פסקאות 102-106 ו-159-165). ההתייחסות לגויים ניכרת במיוחד בהסברתו את הצו הרביעי על אודות השבת, אשר בו הוא מדבר על האומה היהודית בגוף שלישי, ולא על "עצמנו" בגוף ראשון, כפי שוודאי היה כותב, אילו התכוונן בדבריו ליהודים.

---

37. על-פי א"א הלוי, **ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים**, תל-אביב, תשמ"א, כרך ג', עמ' 31-32, המצטט מקורות מהעולם הקלסי.

38. ראו שם , עמ' 107-108.

הסברת אופיו ומגמתו של יום השבת בחיבור "על עשרת הדיברות" – נושאת גם היא אופי אוניברסלי, התואם את רוח יוון, כאשר מטרת השבת לדבריו היא עיסוק בפילוסופיה ובענייני הטבע ודין וחשבון על מצב הנפש. אין הוא מזכיר דבר בקשר ללימוד תורה ולהתכנסות העם בבתי כנסיות, כפי שתוארה השבת, למשל, אצל יוסף בן מתתיהו.[39]

בחיבור אחר של פילון הוא מתאר בהרחבה את ההתכנסות של היהודים בבתי הכנסיות לשם לימוד תורה, אולם סגנון דבריו שם מחזק עוד יותר את סברתנו, שהוא כותבם למען הקורא שאינו מבני ברית. פילון מתאר שם את אסיפות העם לשם לימוד "החוקים הקדושים" באופן טריביאלי לחלוטין, הנדרש רק לקורא, שאינו בקי ורגיל בהן. לאחר מכן הוא מוסיף דברים של אפולוגטיקה טהורה וכותב: "האם נראה לך, שמנהג אנשים נרפים בידם או שאין הוא (=הלימוד – ר.ל.) חיוני להם מכל מלאכה?!... אם תדחק במי מהם ותחקרנו על דבר מורשת אבותיו, יהיה לאל ידו להשיב בלא שהות ובלא קושי, והבעל-נאה מסוגל למסור (=מסוגל למסור בצורה טובה) את חוקי התורה לאשתו, האב – לילדיו, והאדון – לעבדיו".[40] תימוכין נוספים לעמדתנו ניתן למצוא בצורת הפניה של פילון לקוראיו: הוא פונה אליהם בכינויים, כגון "כל מי שנפש חיה בקרבו" (פסקה 76), ותוארי נמען דומים, שמשקפים פנייה לקוראים זרים, ולאו דווקא יהודים.

לסיכום עיקר עניינה של עבודה זו – יש לומר, שהמקום המרכזי, שייחד פילון לעשרת הדיברות, משקף את ההתמודדות האינטנסיבית שלו עם האמונות הדתיות השונות, אשר להן היה חשוף בסביבתו. מסתבר, שהדיברות הראשונים, הקובעים מסמרות בענייני אמונה, היו בשבילו בעלי ערך מכונן בהצגת מהותה של האמונה היהודית, ומגמת חיבורו הייתה להצביע על מאפייניה ולהראות את מעלתה. בהמשך לכך נראה, כי הדרך, שבה מצא פילון לנכון לחלק את הדיברות הראשונים, נובעת מתפיסותיו על האלילות, ומרצונו להציע להם פרשנות, שתעצב אותם באופן המאפשר להציג באמצעותם מסרים רלוונטיים לעולם הדתי הנכרי, שבקרבו הוא חי. הוא מוצא לפניו שני סוגים עיקריים של אלילות, ונותן בהם סימנים של דרגות ורמות שונות. הדיברות הראשונים בעשרת הדיברות באים, לדעתו, לשלול בדיוק את הסוגים של האלילות, אשר אתה התמודד באלכסנדריה ההלניסטית של זמנו.

דיברות האמונה על-פי חז"ל

בשובנו לעסוק בפרשנותם של חז"ל למצוות האמונה שבעשרת הדיברות – עלינו לשאול, מדוע הם בחרו לפרש אותם בדרך שונה מדרכו של פילון הנראית כה הגיונית.

---

39. **קדמוניות היהודים ג,** טז, ב.
40. **היפותטיקה,** תרגום דוד רוקח, **פרקי פילון**, כרך א'.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

יתרה מזו, בשיטתם ויתרו חז"ל על אזכורו של יסוד היסודות של הדת היהודית: האמונה באל אחד בעשרת הדיברות. חז"ל, כזכור, רואים בפסוק: "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – הקדמה לאיסור עשיית פסל ותמונה על מנת לעובדם. אין בפסוק זה, ובוודאי לא בקודמו: "אנכי ה'" – כל אמירה בדבר ייחוד האל. אם כן, אין על-פי דרכם כל דיבר בעשרת הדיברות, העוסק בעיקרון המונותאיסטי. לדידם, אין בפסוקים הנ"ל שלילה אונטולוגית של קיום אל אחר, אלא רק הטלת איסור על קבלתו – כסמכות. שלילת קיומו של אל אחר מופיעה רק בפסוק "שמע ישראל", המכריז על ה' כעל אל אחד.

התשובה על תמיהתנו נעוצה בראש ובראשונה בהבנת תפקידם של עשרת הדיברות ובקהל היעד שהם מופנות אליו:

הנחת היסוד של חז"ל היא, שעשרת הדיברות אינם מהווים מנשר של עם ישראל לאומות העולם, כפי שראה אותם פילון: בעיניהם עשרת הדיברות הם קוד האמונה המכונן של כל אדם מישראל. בתור כזה עליו לבטא את הבסיס לעולמו הדתי של היהודי. בסיס זה הוא קבלת ריבונותו וסמכותו של אלוקי ישראל – עיקרון המשתקף בדיבר: "אנכי ה' אלקיך". אמונה בריבוי אלים הייתה קיימת בסביבת חייהם של חז"ל, כפי שהייתה אצל פילון, אולם בעוד שפילון בחיבורו על עשרת הדיברות מעבד את הדברים והופך אותם למעין מניפסט, הבא להציג את החוקה היהודית הבסיסית לעיני הגויים, הרי חז"ל עסקו בעשרת הדיברות בתור מסמך פנימי, שיש לפרשו בהתאם לעולמו הרוחני של האדם מישראל.

מסתבר, שהצורך להדגיש בעשרת הדיברות את האמונה באל אחד – קיים, כאשר הפרשן מצוי במאבק עם תפיסות פוליתאיסטיות, והוא פוחת, ככל שמאבק זה פוחת. בתקופותיהם של התנאים והאמוראים עדיין לא הוכרע לחלוטין המאבק על האמונה המונותאיסטית, אך לא זה היה הנושא המרכזי בעולם האמונה של היהודים עצמם. שאלת האמונה באל אחד הייתה סוגיה חשובה, שיש לענות בה רק בהתמודדות עם הגויים. לחז"ל אין אפוא עניין לפרש את "אנכי ה' אלקיך" או את "לא יהיה לך אלהים אחרים" – כקביעה בדבר יחידות האל כפי שעשה פילון: לדידם, שלילת קיומו של אל אחר מופיעה רק בפסוק "שמע ישראל", המכריז על ה' כעל אל אחד. פסוק זה הפך בשיטתם להצהרת האמונה (CREDO) המובהקת של עם ישראל, והם מצאו בו את השאיפה להחלת האמונה הישראלית על כל עמי תבל. דרשתם הידועה של התנאים על הפסוק "שמע ישראל" משקפת באופן מובהק את המשמעות הראשית שהם מצאו בו. חז"ל פירשו: "ה' (שהוא) אלוקינו (שלנו), (יהיה) ה' אחד (של כל באי עולם)"[41]. "שמע ישראל" הוא הפסוק, המבטא את עמדת האמונה של היהודי כלפי שאר באי עולם, ואילו "אנכי ה'" מייצג את קבלת עול המצוות של האדם מישראל בינו לבין עצמו. כך יש להבין את מאמרם של חז"ל: "כל המודה בע"ז – כופר בכל התורה כולה, וכל הכופר

41. **ספרי דברים,** ל"א, הוצאת פינקלשטיין עמ' 54

בעבודה זרה – מודה בכל התורה כולה".[42] לשם כפירה בעבודה זרה לא צריך האדם לקבל על עצמו את עקרון האמונה של "שמע ישראל", אלא את העיקרון "אנכי ה' אלקיך". על הבנה זו של הדברים יעיד חברו של מאמר חז"ל זה, האומר: "...כל המודה בע"ז – כופר בעשרת הדיברות ובמה שנצטוה משה ובמה שנצטוו הנביאים ובמה שנצטוו אבות, וכל הכופר בעבו"ז – מודה בכל התורה כולה".[43] ככל הנראה, פונים חז"ל במאמרם זה אל אותם גרים למחצה ו"יראי שמים", שהיו מצויים בקרב הפזורה היהודית במאות הראשונות לספירה.[44] כלפיהם הם מדגישים את הצהרת "אנכי ה'", שהיא הבסיס לקיום הדת היהודית: קבלת הסמכות של אלוקי ישראל.

המאבק בתפיסות פוליתאיסטיות, לעומת זאת, בא לידי ביטוי בפולמוסים, שניהלו חכמים עם חכמים נכרים. דבריהם של חכמים בעניין זה באים תמיד תוך וויכוח – מציאותי או תאורטי – שהתקיים עם נציגים של השקפת העולם הרווחת בקיסרות הרומית, המאמינים בריבוי אלים, או במקרה של אמוראי בבל – עם אנשי הדת הזורואסטרית, המאמינים בשתי רשויות.

כך מספרת הגמרא: "אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: מי שברא הרים – לא ברא רוח, שנאמר (עמוס ד', יא): כי הנה יוצר הרים וּבֹרֵא רוח".[45]

אמוראי ארץ ישראל ניהלו אף הם ויכוח עקיף עם השקפות הגורסות ריבוי אלוהויות, ולמעשה, כל צמיחתו של מדרש האגדה הארץ-ישראלי כרוכה במידה רבה בצורך של חכמי הדור לדון במקרא. זאת – לאחר שראשוני הנוצרים ואבות הכנסיה החלו לעשות שימוש במקרא לצורכיהם.[46]

גם חכמי בבל, ששכנו בתחומי האימפריה הפרסית–סססנית, ששלטה בה דתם של הזורואסטרים, התעמתו בהגותם עם אמונות ודעות של הנצרות, אלא שאצלם האתגר לאמירותיהם הוא סמוי ומוטמע, בה בשעה שבתורתם של חכמי ארץ ישראל הוא גלוי וברור.[47]

רבי אבהו, שהיה תושב קיסריה, מקום מושבם של כמה מחשובי אבות הכנסיה במזרח – מעיד על עצמו, שהעיסוק שלו בפרשנות אגדית למקרא נובע ממגעו התדיר עם הנוצרים – באומרו: "אנן דשכיחינן גביכון, רמינן אנפשין ומעיינין" (= אנו, שמצויים אתכם ומרבים להתווכח אתכם בפירוש הפסוקים, מטילים על עצמנו את החובה ומעיינים במקרא).[48]

---

42. **ספרי דברים,** נ"ד עמ' 122
43. **ספרי במדבר** קי"א, עמ' 116
44. ראו: א"א אורבך, **חז"ל אמונות ודעות,** (הערה 2), עמ' 17.
45. **סנהדרין** לט ע"א וע' רש"י **שם** ומהרש"א **שם**.
46. ראו: י. גפני, "היצירה הרוחנית – ספרותית", בתוך: **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי,** צ. ברס, ש. ספראי, י. צפריר, מ. שטרן (עורכים), הוצאת יד בן צבי, ירושלים, תשמ"ב עמ' 490 ובהערה 91 **שם**.

א. שנאן, **עולמה של ספרות האגדה,** תל-אביב, 1987, עמ' 16-18. ח. מאק **מדרש האגדה,** תל-אביב, 1989 עמ' 30-31. וראו דיונים מפורטים – בהמחשות רבות ומאלפות על זיקתן של אגדות חז"ל לפולמוס היהודי – נוצרי בספרו של י"י יובל **שני גויים בבטנך,** תל-אביב, תש"ס עמ' 16-105.

47. ראו: י"י יובל, הנ"ל בהערה הקודמת, עמ' 39 – 40 ובהערה 41 **שם**.
48. **עבודה זרה,** ד, א. להלן נקדיש מקום נרחב לדון בהתמודדות של רבי אבהו עם האמונה הנוצרית ובעמדתו בעניין עשרת הדיברות.

ואכן במדרש רבה נוכל למצוא דברים מפורשים בענייני האמונה באל אחד, כשהם באים תוך פולמוס עם נכרים, שחכמים חששו מדרכם הפסולה בפירוש פסוקי המקרא. כבר בפתיחת מדרש רבה מופיעה ההתייחסות לאמונת המינים שאלו המינים את ר' שמלאי: כמה אלוהות בראו (את) העולם? אמר להם: ויאמרו **ו**אלהים" – אין כתיב כאן, אלא "ויאמר אלהים"; בראשית בראו **ו**אלהים" – אין כתיב כאן, אלא "ברא אלהים".[49]

במדרשים אחרים מבואר, שחשש זה הוא מפני המינים, ולא מפני אפשרות הטעות של יהודים תמימים:

"רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר: בשעה שהיה משה כותב את התורה, היה כותב מעשה כל יום ויום. כיון שהגיע לפסוק הזה, שנאמר: "ויאמר אלהים: **נ**עשה אדם בצלמ**נו** כדמות**נו**, אמר לפניו: ריבון העולם, מה אתה נותן פתחון פה למינים? אתמהא! אמר לו: כתוב, והרוצה לטעות – יטעה".[50]

בעייתיות דומה מוצא המדרש בפסוק: "כי אלה**ים** קדוש**ים** הוא" (יהושע כ"ד, יט). המדרש מספר: "שאלו המינין את ר' שמלאי: מהו כי אלהים קדושים? אין אתם אומרים, שהוא רשות אחד (=אחת), הרי שתי רשויות הן! (=שהרי כתוב אלהים – בלשון רבים)? אמר להם: שוטים שבעולם, אילו אמר: כי אלהים קדושים **הם**, אתם אומרים (=אתם צודקים בטענתכם ש)שתי רשויות הם".[51]

לא רק שבעולמם של חז"ל הוקהה עוקצו של המאבק באלילות בקרב העם היהודי, אלא גם בקרב נכרים הולכים ונעלמים הפגניות והפטישיזם הפרימיטיביים, ובד בבד התרכך והתעדן המאבק באמונות זרות בתקופת המשנה, ועוד יותר מכך – בתקופת התלמוד. היסטוריונים של תקופות אלו עסקו בהרחבה במידת חדירתן של תרבויות זרות על סממניהן הדתיים לתוך החיים היהודיים בארץ ישראל של תקופת המשנה והתלמוד. עובדות ברורות – דוגמת הממצאים הארכאולוגיים מבית שערים, דורא אירופוס ובתי הכנסת בגליל – מלמדות על כך שחרף כל ההסתייגויות של חכמים מדובר בהשפעה ניכרת ומשמעותית.

מה טיבה של השפעה זו, ומה היא יכולה ללמדנו?

ידועה עמדתו של גודנף, שטען, כי השפעתם של חכמים על העם ירדה פלאים מאז חורבן בית המקדש, והיא הלכה והתרופפה בהדרגה. עקב כך הסייגים, שהם הציבו ביחס לתרבות הנכרית, חדלו להיות מקובלים על הציבור הרחב.[52]

---

49. **בראשית רבה** (וילנא) פרשה ח (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 62).
50. **שם**, פרשה ח (שם, עמ' 61).
51. מדרש תנחומא (בובר) פרשת קדושים סימן ד.
52. E.r. Goodenough**, Jewish Symbols in the Graec-Roman Period,** N.Y 1956

השקפה זו נשללה על-ידי אורבך, ליברמן ואחרים הטוענים, שמכול הידוע לנו על התקופה – נראה, שמעמדם של חכמים היה איתן ביותר בתקופות אלה.[53] חוקרים אלה מציעים הסבר אחר לתופעה: בתקופות אלה לא נשקפה עוד סכנה רוחנית ליהדות מההשפעות האליליות, ולכן הצטמצם הצורך בהרחקת המוטיבים האליליים והמיתולוגיים, שכן האלילות חדלה מלשמש איום.

אורבך מציין את הדעה, הרווחת בקרב חז"ל במאה השלישית לספירה, אשר לפיה כבר בימי הבית השני נעקר יצר עבודה זרה מישראל[54] – דעה, המשקפת בוודאי את הלך הרוח בעם. הוא מצביע על תנודות מחומרות – לקולות בימי האמוראים בבעיות, הנוגעות להלכות עבודה זרה, ועל עדויות במקורות חז"ל, המספרות בשוויון נפש על בעלי מלאכה ואומנים יהודים, העוסקים בעשיית פסלים וצלמים ובהקמת בזיליקות לנכרים.

ליברמן עומד על ההבדל בין פולמוסם של חכמים נגד האלילות ובין הפולמוס, שנקטו אבות הכנסיה והיהודים ההלניסטיים: הוא מדגיש, שחכמים אינם מרבים לעסוק בסתירת ההנחות התאולוגיות של האלילות, שכן לא היה להם כל צורך להתנצח עמהן. מסכת עבודה זרה, כפי שרואה אותה ליברמן, מתעניינת רק בהיבטים הפרקטיים של האלילות, בטקסי הפולחן, שהיהודי עשוי להיתקל בהם במסגרת מגעיו החברתיים והמסחריים שביום-יום. אין היא מרבה להתייחס לאמונות ודעות של האלילות, שהרי זו אינה רלוונטית עוד כאיום או כאתגר לוויכוח. יתרה מזו, חכמים מאמצים בתקופת התלמוד את התפיסה, שאף הנכרים העוסקים בעבודה זרה אינם מאמינים בה, אלא "מנהג אבותיהם – בידיהם".[55]

פרשנותם של חכמים לפסוקי האמונה בעשרת הדיברות עולה בקנה אחד עם דרכם של אורבך וליברמן: חז"ל אינם רואים צורך למצוא בפתיחה של עשרת הדיברות אמירות מפורשות נגד האלילות, באשר הם אינם מצויים אתה במאבק מר. מרכז הכובד של ההתמודדות שלהם עם דתות זרות נתון לבעיות פרקטיות, הכרוכות בחיים בסביבה נכרית, והדבר בא לידי ביטוי בולט במסכת "עבודה זרה" בתלמוד. ויכוחים תאולוגיים העסיקו אותם בשיח עם שכניהם הנכרים, אך לא הטביעו חותם על השיח הפנים-יהודי. זאת – בניגוד לפילון, נציגה הבכיר של היהדות ההלניסטית,

---

53. א"א אורבך **הלכות עבודה זרה והמציאות הארכאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית,** ציון ה' 1958, (חזר והודפס בתוך אסופת מאמריו "מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 125-178). עמדתו של גודנף נדחתה גם על ידי י. לוין בספרו **מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד,** ירושלים תשמ"ו עמ' 85. ש. ליברמן, "הדעה המקובלת על איסור חכמה יוונית", בתוך: **יוונית ויוונות בארץ ישראל,** ירושלים, תשמ"ד מרחיק לכת וטוען, שחכמים אף לא אסרו כלל על לימוד חכמה יוונית, אלא רק התנגדו לשילובה במסגרת חינוך הילדים. טענה זו אינה מתקבלת על דעתו של גדליה אלון, אולם גם הוא הסתייג מהצעתו של גודנף, הזוקפת את הממצאים בדבר חדירת התרבות היוונית לנסיגה במעמד החכמים. ראו על כך בספרו: **מחקרים בתולדות ישראל,** כרך שני, עמ' 248-277. יצוין עוד, כי הממצאים הארכאולוגים מחפירות בית שערים טפחו אף הם על פני טענתו של גודנף, שכן שם נתקל המחקר במוטיבים הלניסטיים מובהקים, המצויים בתוך סביבת חכמים מובהקת, שבה אין מקום להטיל ספק בדומיננטיות של ההנהגה הדתית. לענייננו – עיינו על החומר הרלוונטי מ. שוובה וב. ליפשיץ, **בית שערים, ב',** ירושלים, תשכ"ז עמ' 103 ואילך ונ. אביגד, **בית שערים, ג',** עמ' 7 ואילך.

54. **יומא** סט, ב. **סנהדרין** סד, א.

55. כך טוענן רבי יוחנן: נכרים שבחוץ לארץ אינם עובדי עבודה זרה, אלא מנהג אבותיהם בידיהם", עיינו: **חולין** יג, ב. בתוספות שם ד"ה נכרים פירשו, שכוונתו לקבוע גם לגבי הנכרים שבארץ-ישראל, שאין מעשיהם לשם עבודה זרה ממש. על אופיה של העבודה הזרה בתקופת התלמוד ותפיסתה בתודעת חז"ל – עיינו עוד: ש. ליברמן "פולמוסי החכמים נגד עבודה זרה", המופיע בספרו הנ"ל עמ' 236-244.

המתקיימת כמיעוט דתי בתוך מרכז הלניסטי דומיננטי, אשר נדרש עקב כך לפולמוס אמוני מתמיד עם סביבתו. לדעת חז"ל, ההיגד "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" – אינו אלא פתיח לאיסורי עשיית הפסל על מנת לעובדו, שכן מעייניהם נתונים רק לקביעה פרגמטית של הנחיות בחיי השגרה של היהודי המצוי.

הגישה של חכמים, שבניגוד לפילון אינם מעמידים את עשרת הדיברות במוקד הצהרת האמונה היהודית, יכולה להיות מוסברת יפה לא רק על בסיס התמורות באלילות, אלא גם על רקע הנטייה של המינות (הנוצרית, ככל הנראה) לייחס לעשרת הדיברות חשיבות יתירה.

בתחילת מאמרנו הזכרנו, שחז"ל ביטלו את קריאת עשרת הדיברות בכל יום. הדק בדבר – ימצא, שאותם חכמים היו אמוראי ארץ ישראל, שעימותיהם עם הנצרות הביאום לכך. כאמור במשנה, נהגו לקרוא במקדש את עשרת הדיברות בכל יום, וחז"ל ביקשו לעשות כן גם בגבולין, אך ביטלו זאת מפני תרעומת המינין.

בתלמוד ירושלמי מופיע בשמם של רב מתנה ורב שמואל בר נחמן: "בדין הוה, שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טינת המינין, שלא יהו אומרין: אלו לבדן ניתנו למשה בסיני".[56] לדעת חוקרים מסוימים, ביטול זה נעשה כבר ביבנה לאחר החורבן.[57] אחרים סוברים, שהוא בוצע בזמנו של האמורא, בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל, ר' שמואל בר נחמני עצמו, שהיה מגדולי חכמי האגדה. לדעת א"א אורבך מסתבר, ששמואל עצמו[58] הוא שגרם לבטל את המסורת של אמירת עשרת הדיברות, וממנו קיבלו זאת חכמי בבל כשירד לשם.[59] ואכן בתלמוד בבלי מדובר תמיד על ביטול קריאת עשרת הדיברות בכל יום כעל פעולה, שהתרחשה בעבר בארץ ישראל.

יהיה אשר יהיה מועד הביטול של קריאת עשרת הדיברות בכל יום, המניע לדבר היה, ככל הנראה, ההתרכזות של הנוצרים בקטע מקראי זה – תוך שהם יוצרים על-ידי ההתמקדות בו – פיחות בערכן של מצוות התורה האחרות. מגמתם של חכמים למַזער את מעמדם של עשרת הדיברות ודרכם בפרשנות הדיברות הראשונים, הרואה בהם טקסט פנימי **כשאר** חלקי התורה, ולא מניפסט של עיקרי האמונה היהודית, שיש להדגיש כלפי חוץ – עולות בקנה אחד. שתי המגמות נובעות מהתמורה הכפולה באופי המאבק בדתות הזרות – פילון כמו יוספוס – נתונים בהתמודדות

---

56. **ירושלמי,** ברכות פ"א, הלכה ח' (ג, ע"ג).

57. ע"ע במאמרו של א"א אורבך "מעמדם של עשרת הדיברות", (לעיל הערה 6), עמ' 583, הערה 19. הוא מסתמך גם על דעת אלבק, **מבוא לסדר זרעים,** ירושלים, תשי"ז, עמ' 9.

58. על שמואל כחכם אגדה של ארץ-ישראל, ששהה לא מעט גם בבבל – ראו: ב"ז בכר, **אגדות אמוראי ארץ ישראל,** כרך א', ח"ב, עמ' 247 ואילך.

59. א"א אורבך, **שם,** עמ' 581-583 . מ. גרינברג, "מסורת עשרת הדיברות בראי הביקורת", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות,** עמ' 92. גרינברג מביא מקורות לכך שבמצרים המשיכו לקרוא את עשרת הדיברות בכל יום, ואפשר, שגם עובדה זו יכולה להשתלב במסכת הראיות לטענה המפורטת בהמשך, אשר לפיה במקומות, שהיה בהם עימות ישיר ואינטנסיבי בין היהדות לבין המינות הנוצרית, נקטו גם יהודים דרך של הדגשת עשרת הדיברות לפי הבנתם ולא יכלו לנקוט אסטרטגיה של התעלמות.

אינטנסיבית עם העולם האלילי ההלניסטי, ולכן הם נדרשים לעשות שימוש בדיברות האמונה. הם בבחינת יחידים, העשויים לשקף מגמה, שאפיינה יהדות הנתונה בעימות תאולוגי. הקהילה במצרים כולה המשיכה עוד רבות בשנים במנהג של קריאת עשרת הדיברות בכול יום בניגוד להלכה התנאית.[60] יש יסוד סביר להניח, שמנהג זה נבע מהעימות הישיר, שחוו בשאלות אמונה. לרוב חכמי ארץ ישראל ובבל, לעומת זאת, עדיפה הייתה האפשרות של מזעור חשיבותם ומרכזיותם של עשרת הדיברות. הם נדרשים לקביעת הלכות, הנוגעות לרובד המעשי של החיים, אך רובם מעדיפים שלא לעסוק בפולמוסים ישירים עם המינות המאיימת.[61]

עצמאותם של רבי ישמעאל ורבי אבהו ביחס לעשרת הדיברות ומניעיה

תנא אחד היה בין החכמים, שהלך בדרכו של פילון בפרשנותו לפתיחת עשרת הדיברות, והוא רבי ישמעאל. דומה, שתשומת לב לקורות חייו ולאישיותו של תנא זה – תעלה הסבר לעובדה זו, שיהיה קוהרנטי לשיטתנו:

התנא, רבי ישמעאל בן אלישע, היה נכדו של רבי ישמעאל, כהן גדול, אשר לפי המסורת התנאית, נרצח על-ידי הרומיים יחד עם רשב"ג הראשון באופן אכזרי ביותר, וככל הנראה, גם אביו מצא את מותו בידי הרומיים.[62] רבי ישמעאל עצמו נשבה בתור תינוק והובא להימכר לעבדות ברומא. על-פי אגדת חז"ל, היה זה רבי יהושע בן חנניה, שגילהו באחד ממסעותיו לרומא, פדה אותו בממון הרבה והביאו לארץ ישראל, ובה יצא שמו תוך זמן קצר כמורה הוראה בישראל.[63]

אפשר, שפרטים ביוגרפיים אלה, שאגדות חז"ל, מן הסתם, רק הוסיפו להן נופך, הם שמסבירים את עמדתו הקיצונית ביחס לנכרים:

רבי ישמעאל קבע: "אומות העולם – אין להן פדיון. חביבים ישראל, שנתן הקב"ה (את) אומות העולם תחתיהם כפרה תחת נפשותיהם".[64]

בהלכה הוא פוסק, כי "עבד כנעני – אין לו פדיון לעולם".[65]

הוא מרבה להדגיש את מעלת ישראל על אומות העולם באמרות, כגון "כל ישראל – בני מלכים הם, כל ישראל ראויים לאיצטלא",[66] "בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן".[67]

---

60. ראו מ. גרינברג, **שם,** עמ' 92-94 ובמקורותיו בהערה 56.
61. ראו עבודה זרה, ד', א על רב ספרא, שלא ידע להשיב על טענות המינים, כיוון שלא היה מרבה לבוא בדברים אתם. לעומתו, רבי אבהו, כפי שיפורט להלן, היה עוסק תדיר בוויכוח, ועל כן ידע להשיב להם תשובה ניצחת.
62. **מכילתא,** משפטים יח, וע"ע במדרש שוחר טוב, תהילים ט'. אבות דר' נתן נוסחה א' פרק ל"ח.
63. **בבא קמא,** פ, א.
64. **מכילתא,** דר' ישמעאל מהדורת הורוביץ-רבין מסכתא דנזיקין סוף פרשה י' עמ' 286.
65. **שם,** שם.
66. **שבת** קכה, א.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

יחס שלילי במיוחד הוא מגלה כלפי הקיסרות הרומית, והוא טוען: "מיום שפשטה מלכות רומא וגוזרת עלינו גזירות קשות... דין הוא, שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו..."[68]

בה במידה רבי ישמעאל הוא המתנגד הגדול לכל עיסוק בתרבות נכרית. כשנשאל על-ידי אחיינו, בן דמא: "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו שאלמד חכמה יוונית?" ענה לו: "כתוב: והגית בו יומם ולילה". צא ובדוק שעה, שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה".[69]

רבי ישמעאל היה בפולמוס קשה עם הנוצרים הראשונים, והוא פסק: את הגליונות (האוונגליון) – אין מצילים מן הדליקה, אלא נשרפים במקומם למרות אזכרות שם שמים שיש בהם. את ספרי המינים הגדיר כספרים, שמטילים איבה בין ישראל לאביהם שבשמים, ועל המינים עצמם קרא את הכתוב (תה' קל"ט, כא): "הלא משנאיך ה' אשנא".[70] עמדתו, המסתייגת מכול מה שנוגע לעבודה זרה, באה לידי ביטוי קיצוני ביותר, כשאחיינו, בן דמא, ננשך על-ידי נחש, ובא יעקב, אחד מן הנוצרים הראשונים, לרפאו בשם ישוע בן פנטירא (=ישו הנוצרי). רבי ישמעאל לא הניח לו להירפא על-ידו. התוצאה הייתה, שבן דמא מת מהכשת הנחש, ורבי ישמעאל קרא עליו: "אשריך, שגופך טהור ונשמתך יצאה בטהרה, ולא עברת על דברי חבריך".[71]

כמי שהיה בפולמוס חריף, וככל הנראה – מתמיד, עם העולם הנכרי והנוצרי העוין לאמונה היהודית – ניתן להבין יפה את עמדתו בפרשנות דיברות האמונה. עמדתו הזהה לפילון, ש"אנכי" ו"לא יהיה לך אלהים אחרים" הם דיבר בפני עצמו, ולא הקדמה ל"לא תעשה לך פסל" – משקפת את הרצון לראות בעשרת הדיברות את עיקרי האמונה היהודית ולסתור באמצעותו את האמונה הנכרית, אשר רבי ישמעאל מתעמת אִתה כמו פילון לפניו. אך טבעי הוא, שרבי ישמעאל הוא התנא המדגיש: "אנכי ולא יהיה לך – מפי הגבורה שמענום".[72] יש בהדגשה זו קריאה נחרצת נגד המינים והנכרים, הסוטים מן האמונה המונותאיסטית הצרופה.

דוגמה מובהקת לזיקה, הקיימת בין מעמדם של עשרת הדיברות כמכונני הצהרת האמונה היהודית, לבין ההתמודדות עם האלילות והמינות הנכרית – ניתן למצוא באישיות ידועה אחרת, שהייתה בעימות מתמיד עם המינים, רבי אבהו. אמורא ארץ–ישראלי זה שחי בקיסריה קובע הלכה תמוהה משהו: אין מברכים על הקריאה בתורה לפניה ולאחריה, אלא רק בקריאה של עשרת הדיברות.[73]

---

67. **נדרים** סו, א.
68. **בבא בתרא,** ס, ב. ודברים דומים – אמר ר' יהושע רבו. שם, שם, שם.
69. **מנחות** צט, ב.
70. **תוספתא שבת,** יד, ה.
71. **עבודה זרה,** כז, ב.
72. **הוריות** ח, א.
73. **ירושלמי, מגילה,** פ"ג, הלכה ז', עד, ב, וראה **פני משה,** שם.

מה ראה רבי אבהו לתת יחס מועדף שכזה לעשרת הדיברות, ומדוע הוא הולך נגד המגמה, שרווחה בקרב אמוראי ארץ-ישראל, למַזער את מרכזיותם של עשרת הדיברות?

נראה, כי חכמים, שעמדו בעימות ישיר ויום יומי עם הנוצרים, לא יכלו לחמוק מהפולמוס התאולוגי על-ידי התעלמות מהעקרונות המכוננים של האמונה שמופיעים בהם. לדעתם, עליהם לתת דווקא משקל רב לעשרת הדיברות ולעשות בהם שימוש בוויכוח על-פי אמונתם ונגד שיטתם. רבי אבהו התגורר בקיסריה, שהייתה עיר מרכזית חשובה של השלטון הרומי בארץ, ולא פחות מכך הייתה מרכז נוצרי חשוב בזמנו, וכמה מאבות הכנסיה במזרח קבעו בה את מושבם. רבי אבהו היה בשיג ושיח מתמידים עם הנכבדים הרומיים, והוא רכש מעמד כמעט רשמי, וכונה "דבי קיסר".[74] הוא היה יוצא ובא בין שליטי רומא כשתדלן יהודי פעיל,[75] והוא הכיר מקרוב את השחיתות ששררה בשלטון זה,[76] ואת הדרך, שבה היו הרומאים מותחים ביקורת על היהודים ושמים את הדת היהודית ללעג.[77] חשוב יותר לענייננו הוא הקשר הרצוף, שהיה לרבי אבהו עם הנוצרים שבעירו. התלמוד הבבלי יודע לספר על מקרה, אשר בו הרופא הנוצרי, יעקב, הניח על שוקיו סם רפואה חריף, שהיה עלול לגרום לכך שיצטרכו לכרות את רגלו. רק הודות לתושייתם של חבריו, רבי אמי ורבי אסי, שמצצו את הרעל בפיהם, ניצל מסכנה זו.[78]

רבי אבהו היה מרבה להתווכח עם המינים הנוצרים. ר' אבהו ראה את העוינות שבין עם ישראל לאומות העולם – כמרכיב מהותי במתן-תורה. בניגוד לאמוראים, שסברו ששמו של הר-סיני היה חורב – טען ר' אבהו, ששמו העיקרי הוא סיני, שמשמעותו "שירדה שנאה לאומות העולם עליו". אף את השם חורב הוא מפרש במובן דומה: "שירדה חורבה לאומות העולם עליו".[79]

גישה זו למתן-תורה בסיני משקפת יפה את המאבק המתמיד עם הנכרים, אשר ר' אבהו היה נתון בו, כשמאבק זה התנהל סביב שאלת הפרשנות האותנטית לתורה שניתנה בסיני. ויכוחים אלה, כפי שהם מתועדים במקורותינו, סובבים בדרך כלל סביב פרשנות לפסוקי המקרא.[80] הוא העיד על עצמו, שהוא רגיל בוויכוחים עם המינים, והסביר, שזו הסיבה לבקיאותו במקרא – בניגוד לחכמים אחרים, שאינם נדרשים לפולמוסים תאולוגיים.[81]

---

74. **ירושלמי, בבא מציעא,** פ"ד, הלכה ז.
75. **ירושלמי, מגילה,** פ"ג, הלכה ב'.
76. **ירושלמי, סנהדרין**, פ"ו, הלכה ג'.
77. **מדרש איכה רבה,** פתיחתא יז.
78. **עבודה זרה,** כח, א. מתוך המסופר בגמרא – מסתבר, שאותו יעקב הרופא עשה זאת בכוונה להזיק לרבי אבהו ואולי אף להורגו, משום שר' אבהו היה יריב מר לנוצרים, המוכיח אותם על טעויותיהם.
79. שבת פ"ט ע"ב. יצוין, כי גם המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ו מַפתח הבנה זו של מחלוקת ר' אבהו עם רב פפא ורב הונא בשאלת שמותיו של הר סיני ומשמעותם.
80. על ויכוחיו של רבי אבהו עם המינים – ראה לדוגמה: **סוכה,** מח, ב. **בראשית רבה,** יד, ב. **ילקוט שמעוני, בראשית,** רמז מ"ז.
81. **עבודה זרה** ד', א.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

רבי אבהו הוא הדרשן, שתיאר את מתן התורה כאירוע פנטסטי, החורג מכל מה שקיים בעולם הטבעי הנורמטיבי. הוא בעל האגדה הבאה בשם ר' יוחנן: "כשנתן הקב"ה את התורה, צפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו: קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דיברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול: אנכי ה' אלהיך.[82]

נראה, שרבי אבהו מבקש להעצים בתיאורו זה את מעמד הר סיני כמעמד ייחודי, שאין ולא היה דומה לו בהיסטוריה האנושית. בכך הוא מעמיד בצל כל טענה שיטען מאן דהוא – על התגלות נבואית רמת-דרג שתוקפה **מעל** לתוקפו של מתן תורה. נשים לב, שרבי אבהו מדגיש במיוחד את הקול, האומר "אנכי ה' אלהיך", אותו היגד, הנוגע ליסוד האמונה היהודית, שהוא רואה בו ניגוד מוחלט לעיקר האמונה של הנוצרים.

באחדים מפולמוסיו של רבי אבהו הוא עושה שימוש ברור בדיברות האמונה של עשרת הדיברות נגד האמונה הנוצרית:

רבי אבהו דרש: "אנכי ה' אלהיך" – משל למלך בשר ודם מולך, ויש לו אב או אח או בן. אמר הקב"ה: אני – איני כן:אני ראשון – שאין לי אב, ואני אחרון – שאין לי אח, ומבלעדי אין אלוהים – שאין לי בן".[83]

בדרשה אחרת הוא אומר: "אם יאמר לך אדם: אל אני, מכזב הוא. אם יאמר: בן אדם אני, סופו לתהות בו. אם יאמר: אני עולה לשמים, ההוא אמר ... ולא יקימנה".[84]

דרשות אלה באות באופן ברור ביותר להעמיד את הדיבר: "אנכי ה'" – כסותר את האמונה הנוצרית. רבי אבהו מהווה אפוא דוגמה מאלפת לחכם, הנתון בעימות ישיר עם דת הסביבה, ועקב כך איננו טורח להשתיק אמירות מפורשות בענייני אמונה, אלא נדרש לדבר בהן בשפה ברורה ובקול רם.

חיזוק יפה לדברינו מוצאים אנו בהלכה, שקבע ר' אבהו בניגוד גמור לדין הרווח בקרב חז"ל – באשר לאמירת המשפט, שצורף לקריאת שמע: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד": ההלכה, כפי שנפסקה בתלמוד הבבלי, קבעה שיש לומר פסוק זה **בלחש**, ואילו רבי אבהו התקין בקיסריה, שיאמרוהו דווקא **בקול רם** "מפני תרעומת המינים".[85] דברי רבי אבהו מצטרפים אפוא לדברי רבי ישמעאל כהמחשה לטענתנו היסודית, שיש קשר הדוק בין המעמד של עשרת הדיברות והדגשת עקרונות האמונה בדיברות הראשונים ובין חווייה עמוקה של עימות עם הדת היריבה שבסביבה.

---

82. **שמות רבה** (וילנא) פרשה כט, ט.
83. **שמות רבה,** כ"ט, ה.
84. **ירושלמי, תענית,** פ"ב,הלכה א' (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשס"א, עמ' 713).
85. **פסחים,** נו, א.

אחרית דבר

הזיקה בין מעמד עשרת הדיברות ובין עצמת העימות הבין-דתי ממשיך ומשתקף גם במנהגים שונים, שהיוו מוקד ללבטים הלכתיים למן ימי הביניים ואילך. ניתן להצביע על עוד שלושה מנהגים, שבמרוצת הדורות התקבלו כלגיטימיים, אף שהם מעניקים מעמד מיוחד לעשרת הדיברות – בניגוד למגמת ההלכה התלמודית.

כך, לדוגמה, למרות הסתייגותם של חז"ל מאמירת עשרת הדיברות בכל יום מפני תרעומת המינים,[86] התעורר מאוחר יותר שוב הרצון לעשות זאת. אמנם הרשב"א אסר זאת[87] – בהסתמך על ההלכה התלמודית, אולם רבי יעקב בן הרא"ש בטור אורח חיים, ובעקבותיו – רבי יוסף קארו בשולחן ערוך – כתבו, שטוב לומר עשרת הדיברות בכל יום, ולדעתם, אין לאסור את הדבר אלא בציבור, אך לא ביחידות.[88] רבי שלמה לוריא, שחי בשלהי המאה ה-16 בפולין, העיד על עצמו, שהוא נוהג לומר בקול רם את עשרת הדיברות בכל יום, ולדעתו אף בציבור מותר לעשות כן, כל עוד לא קובעים אותם בסדר ברכות קריאת שמע.[89] בין האחרונים כבר היו מי שכתבו במפורש, שרק בתקופת התלמוד היה מקום לחשוש מערעור המינים, אך בזמננו אין המינות הזאת מצויה, ולכן אין צורך להחזיק באיסור.[90]

נושא אחר, שהיה שנוי במחלוקת בין הפוסקים למן ימי הביניים ואילך, הוא העמידה בעת קריאת עשרת הדיברות בבית הכנסת.[91] גם כאן המנהג לעמוד התקבל חרף התנגדותם של פוסקים חשובים, כנראה, בשל העובדה, שהלך ודעך החשש, שאנשים יטעו לייחס מעמד ייחודי לעשרת הדיברות ויקלו ראש בשאר התורה.

מנהג שלישי, המבטא את מעמדם הייחודי של עשרת הדיברות, הוא קריאתם בטעם העליון (טעמא תניינא) – בניגוד לשאר התורה הנקראת בטעם התחתון (טעמא קדמא). פוסקים רבים אמנם קבעו, שיש לקוראם בטעם העליון רק בשבועות, ולא בקריאת התורה הסדירה של פרשת "יתרו" ופרשת "ואתחנן", אך למרות זאת הלך והתקבל המנהג לקרוא את עשרת הדיברות בציבור תמיד בטעם העליון – קריאה, המָשווה להם חגיגיות וייחודיות.[92]

נסכם את הסוגיה המרכזית, שניסינו ללבן במאמר זה:

---

86. **ברכות** יג, א. **ירושלמי ברכות** פ"א, הלכה ח.
87. **שו"ת הרשב"א** ח"א, סימן קפד, ח"ג, סימן רפט.
88. **טור ושולחן ערוך אורח חיים** סימן א', סעיף ה.
89. **שו"ת מהרש"ל**, סימן סד.
90. ראו **חידושי בכור שור לבבלי ברכות**, שם.
91. סיכום ממצה בנושא זה מופיע אצל ש"י זוין, **המועדים בהלכה**, (הערה 8), עמ' שכד-שכו.
92. ראה סיכומו של החפץ חיים בביאור הלכה לסימן תצ"ד ד"ה: "מבחודש השלישי".

שנתון *"שאלי"* – תשס"ד כרך ט'

הרוב המוחלט של הפרשנים, הפוסקים והוגי הדעות שלאחר תקופת חז"ל אימצו את דרך חלוקת הדיברות הראשונים, שקבעו רוב החכמים, ולא הלכו בדרכם של רבי ישמעאל, פילון ויוספוס.[93] שיטתם מובנת יפה לאור דברינו, שכן הצורך להדגיש את עיקרי האמונה נגד עובדי האלילים – פחת והלך. האמונה באל אחד הלכה והייתה למוסכמה נורמטיבית, ולא היה עוד צורך לראות את הדיברות: "אנכי" ו"לא יהיה" – כהצהרה של עיקר האמונה המונותאיסטי. משמעותו של הדיבר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים" – נותרה אפוא רק כפתיח לאיסורים המעשיים של החזקת פסל ותמונה. פסוק הפתיחה: "אנכי ה' אלהיך" קנה שביתה בתודעה היהודית – כמשפט הקדמה למצוות שבאות אחריו או כציווי, שעיקרו – קבלת הסמכות של האל. במשמעותו של פסוק זה – דנו הראשונים, חכמי ימי הביניים, ועל כך נרחיב, בעז"ה, במאמרנו הבא.

93. שיטת החלוקה של רבי ישמעאל ופילון מופיעה רק בכתביו של ר"ש בן צמח דוראן. הרשב"ץ בסוף ספרו **זוהר הרקיע** (מצוות לא תעשה, אות ז') העז להטיל ספק גם במניין של תרי"ג מצוות, כשהוא מניח שדעת ר' שמלאי, המהווה מקור עקרי למניין זה הנה דעת יחיד. על כך הוא כותב גם בספר השו"ת שלו הידוע בשם תשב"ץ, ובתוך הדברים הוא מציע: "ושמא יש לומר, שדיבור אנכי ולא יהיה לך – דיבור אחד הוא... וא"כ יהיה דיבור שני: לא תעשה לך – אזהרה בעשיית הצלמים" (תשב"ץ ח"א, סימן קלט, דף ע, א). יצויין עוד, כי החלוקה של הדיברות כשיטת פילון, יוספוס ורבי ישמעאל – מצאה את ביטויה גם באמנות היהודית במספר מקומות. גב"ע צרפתי, "לוחות הברית – כסמל היהדות", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות** (לעיל הערה 15), עמ' 385-383, וראו תמונה 18 שם.

אריאל אררט

על מקומו של המלך כשופט במשנתו המדינית של הרמב"ם

לכבוד אבא מורי
ולאמי מורתי

... וכשמעי את הקול במרץ — קורא על פני ארץ
אצתי ולא התמהמהתי — ורצתי ולא התעצלתי
דרכתי צִיוֹת — ורכבתי אניות
מאסתי במים מאוררים ומרים — לרוות מנוזלים מתוקים זכים וקרים
ושוטט בכל עבר ופלך — ואשים מגמתי נכח בית המלך
אשר ישב עלֵי כסא תבונה — ומצוות בוראו נתן חייליו
וחנות דל ואהבת גר ויתום — ואלמנה וזה מקצת פעליו
וברצון יוצרו ישפיל גבירים — ושליטים בעת ירים דגליו[1]

פתיחה

אף כי לא נאמר במפורש בפרשת המלך בספר דברים[2], הרי מעיון במספר מקומות לא מבוטל בספרי הנביאים, ניתן להבין, כי אחד מתפקידיו המרכזיים של המלך הוא להיות שופט לעם[3]. בני ישראל פונים אל שמואל בדרישה לסוג חדש של שלטון שטרם ידעו בפועל – מלוכה[4]: **"... עתה שימה לנו מלך <u>לשפטנו</u> ככל הגויים"**, וחוזרים על כך שוב: **"<u>ושפטנו</u> מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את**

***תארים**: משנה, תלמוד, רמב"ם.*

---

1. מתוך **אגרת ר' יוסף בן יהודה,** התלמיד המפורסם, אל רבו הרמב"ם באלכסנדריה. מתוך **אגרות הרמב"ם** ד.צ. בנעט, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ה.
2. פרק י"ז. הרב אביה הכהן העיר את תשומת לבי, שבדברים י"ז מופיעה פרשת המלך בסמוך לסיום עיסוקו של הכתוב ברשויות השופטות: הכהן והשופט. פס' י"ב-י"ג מסיימים פרשה זו – " (יב) והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן, הע֣מד לשרת שם את ה' אלהיך או אל השפט, ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל: (יג) וכל העם ישמעו וְיִרָאו ולֹא יזידון עוד". המלך אינו מופיע ברשימת המוסדות הדנים: הכהן והשופט, אלא רק בפרשה, המתחילה אח"כ בפס' י"ד, בלי לציין סמכות שיפוט כל שהיא של המלך. זאת – ועוד: ברשימת האזהרות בפרשת המלך שבדברים – אין ציווי על משפט צדק (לעומת אזהרת המלך מהטיית משפט במשלי ל"א, ח-ט).
3. כאן המקום להעיר: אבי מורי לימדני, כי 'שופט' במקרא – משמעותו הראשונית: מנהיג את העם (ראה ניסן אררט, "יהושע 'הגיבור' – 'איש הרוח' – 'השופט-המושיע'", שאנן (מרחשוון תשס"א) 11, 14). כך יהושע, וכך בספר שופטים – עתניאל, אהוד בן גרא והאחרים, שפטו את העם, דהיינו, הנהיגו אותו. לדידי, אין סתירה בין הגדרה זו לבין טענתנו להלן. אדרבא, היא הנותנת: שופט הוא דיין והוא מנהיג, כפי שנטען בסופם של דברינו, המנהיג האידאלי של העם – כדוד המלך – יכול לשמש בכפל תפקידים: שופט – במובן של מנהיג; מלך ושופט – במובן של דיין.
4. שמואל א' ח', ה.

מלחמ֫תינו". העם רואה אפוא את תפקידו הראשון של המלך כשופט. ואכן כך גם מתואר דוד: "**ויהי דוד ע֫שה משפט וצדקה לכל עמו**"[6]. גם שלמה בנו מבקש מה' לב שומע "**לשפט את העם, להבין בין טוב לרע**[7]". ואכן, מבחנו הראשון של שלמה כמלך היה דווקא כשופט – במשפט המפורסם על אודות הילד, שנדרש ע"י שתי הנשים[8]. גם הרמב"ם, כאשר הוא מסכם את תפקידו של המלך, קובע, כי "אין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות **משפט** ומלחמות..."[9], והוא מסתמך על האמור למעלה בשמ"א ח', כ.

בדיוננו להלן נעלה את השאלה: מהו מקומו של המלך במערכת המשפט הרבנית[10].

הרמב"ם נזקק לבעיה זו, במפורש, בכמה מקומות: בפירוש המשנה, בהלכות סנהדרין ובהלכות מלכים. במבט ראשון נראה, כי משנתו אינה סדורה ואף מצויה בסתירה פנימית. כדי להבהיר את עמדתו, נעיין במקורותיו: המשנה ופירושה במסכת סנהדרין; הגמרא – בבלי וירושלמי.

הצעת הפתרון שנעלה תתבסס על הסיבה השביעית, שמציג הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים: "הכרח הדברים בעניינים עמוקים מאוד, שצריך להסתיר מקצת ענייניהם ולגלות מקצתן"[11].

נראה לנו, כי לדעת הרמב"ם, אפשר, שהמלך האידאלי, ההולך בדרכי דוד 'אביו', ישב כשופט בסנהדרין. אלא מאי? היכולת לקבוע, אם המלך הקונקרטי מילא את התנאי להיות כנוע ושפל רוח כלפי סמכות תורנית, ניתנה בידי הסנהדרין, שתבחן כל מקרה לגופו. את עמדתו זו הסתיר הרמב"ם מאחורי הערפול המכוון, שהציג במספר מקומות במשנה תורה: מצד אחד, הוא מציין, כי דוד ושלמה תיקנו תקנות בבית דינם ואף ישבו בסנהדרין; מצד שני, הוא פוסק, כי מלכי בית דוד לא ישבו בסנהדרין; ומצד שלישי, בהלכות מלכים, סותם הרמב"ם כדברי רב יוסף, כי מלכי בית דוד יכולים לדון ללא שום מגבלה. נראה לנו, כי תשומת הלב, שהרמב"ם מקדיש לדמותו של דוד כמלך תלמיד חכם דווקא, עשויה להציע פתרון לשאלה שעוררנו, כפי שיבואר להלן.

---

5. בפסוק כ'.
6. שמ"ב ח', טו.
7. מל"א, ג', ט.
8. ראה ניסן אררט, **הדרמה במקרא**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 289.
9. ראה הלכות מלכים ד', י.
10. כפי שיפורט להלן, ניתן להבין, כי קיימות שתי מערכות שפיטה: המלך עומד בראש אינסטנציה שיפוטית, שתיקרא להלן "משפט המלך" – מערכת, שעיקרה שפיטה בענייני השלטת שלום וסדר ומניעת שפיכות דמים. מנגד – עומדת מערכת משפט, העוסקת בדיני התורה בכללותם והדנה עפ"י דין תורה, על מגבלותיו הראיתיות, ובראשה עומדת הסנהדרין. מערכת זו תיקרא להלן "מערכת המשפט הרבנית".
11. מהדורת י' קפאח, ירושלים, תשל"ב, עמ' יד. הריני מסתמך על מהדורה זו בכל יתר הציטוטים.

פסקי הרמב"ם הנוגעים לסוגיה

א. **הרמב"ם בפירושו למשנה**[12], הקובעת כי "**מלך לא דן ולא דנין אותו**", מסביר את ההבדל בין מלכי בית דוד למלכי ישראל:

...זה במלכי ישראל בלבד, לפי שהיו עבריינין במלכותם, לא היו משבחין הַשְׁפלות ולא היו נכנעין לדברי תורה, אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם, לפי שהם יודעים התורה, ולא היה רע בעיניהם הַשְׁפלות וההכנע (=וההכנעה) לדברי תורה; לפי שמלכותם על-פי התורה, לא יגרע ממנו ענותנותם (קאפח: לא יחסר על-ידי ענוותנותם). אמר הכתוב על בית דוד: כה אמר ה' דינו לַבַּ֫קֶר משפט (ירמיהו כ"א, יב). <u>ודוד, עליו השלום – מכלל סנהדרי גדולה היה...</u>

לפי מקור זה, המלך מבית דוד יכול לקחת חלק פעיל בסנהדרין, והוא שותף מלא ב"מערכת המשפט הרבנית"[13]. הרשות השופטת והרשות המבצעת[14] מעורבות אפוא זו בזו, ואילו עקרון הפרדת הרשויות[15] פועל רק באשר למלכי ישראל.

ב. בספרו "משנה תורה" **בהלכות סנהדרין** פסק הרמב"ם בצורה שונה[16]:

ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין, (משום) שאסור לחלוק עליו ולמרות (=להמרות) את דברו...

<u>מלכי בית דוד – אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין, יושבין ודנים הם את העם, ודנים אותם (=את המלכים), אם יש עליהם דין</u>, אבל מלכי ישראל – אין דנים ואין דנין אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה, שמא תבוא מהם תקלה (והש' הדיון להלן בסנהדרין יט ע"א וע"ב).

בניגוד לפירושו למשנה – כאן ראינו מגבלה ברורה לגבי סמכויותיו השיפוטיות של המלך מבית דוד: הוא אינו יכול לשבת בסנהדרין.

ג. **ובהלכות מלכים**[17] חזר הרמב"ם לפסוק כפירושו למשנה לעיל:

כבר ביארנו, שמלכי בית דוד – דנין אותן ומעידין עליהן, אבל מלכי ישראל – גזרו חכמים, שלא ידון ולא דנין אותו (=את המלך). ולא מעיד ולא מעידין עליו, מפני שלבן גס בהן, ויבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת.

---

12. סנהדרין ב', א
13. להבדיל ממערכת הדין של "משפט המלך", כפי שיפורט בנספחים. עיסוקנו מתמקד בשאלת מעורבותו של המלך במערכת המשפט הרגילה, הדנה עפ"י דין תורה.
14. כפי שהיום נתפסת 'מלכות' במובן של שלטון.
15. שגם כך אינו מיושם במשפט העברי – ראה להלן בעיסוקנו במלך כשופט בעבֵרות של שפיכות דמים .
16. הל' סנהדרין ב', ד-ה.
17. הל' מלכים ג', ז.

מהלכה זו כשלעצמה ניתן ללמוד, כי בעוד שמלכי ישראל אינם רשאים לדון, כאמור, מלכי בית דוד יכולים גם יכולים, ואין מוטלת עליהם שום הגבלה - בניגוד לאָמור בהלכות סנהדרין!

ד. **בהלכות שגגות**[18] פוסק הרמב"ם כך:

המלך וכהן משיח מביאין קרבנן על שבועת העדות ...

לכאורה, משמע, וייתכן, שכך עולה גם מעיון במסכת הוריות[19], שפסיקתו נובעת, בין היתר, מהנחת-יסוד, הסוברת שניתן לדון את המלך. הדבר מחוייב, שאם לא כן, כיצד יבוא המלך למצב, שיחויב בו בשבועת העדות, בה בשעה שבשבועה זו מתחייבים רק כאשר מושבעים בבית הדין[20].

מה פשר הסתירה המתגלית בפסקי הרמב"ם? מה מסתתר מאחוריה?

כדי לברר עניין זה נפנה תחילה לבחון את המקורות להלכות הנזכרות.

המקורות התלמודיים לסוגיית המלך והסנהדרין

א. הסוגיה המרכזית – בבלי, מסכת סנהדרין י"ט ע"א-ע"ב[21]

על המשנה[22] הקובעת נחרצות, כי **"מלך לא דן, ולא דנין אותו.."** – מעוררת הגמרא את הדיון הבא –

מלך לא דן כו'. אמר רב יוסף: לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד – דן ודנין אותן, דכתיב (ירמיהו כ"א, יב) "בית דוד, כה אמר ה': דינו לַבֹּקֶר משפט". ואי לא דיינינן ליה – אינהו היכי דייני? (=ואם לא דנים אותו – כיצד הם דנים אחרים), **והכתיב (צפניה ב', א): התקוששו וקושו; ואמר ריש לקיש: קשט עצמך, ואחר כך קשט אחרים.**

אלא מלכי ישראל – מאי טעמא לא? –

משום מעשה שהיה: דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא (=הרג אדם). **אמר להו שמעון בן שטח לחכמים: תנו עיניכם בו, ונדוננו. שלחו ליה: עבדך קטל נפשא. שדריה להו** (=שלח אותו להם). **שלחו ליה: תא אנת נמי להכא** (=בוא גם אתה לכאן), (שמות כ"א, כט). **"והועד בבעליו" – אמרה תורה: יבוא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתיב** (=בא וישב). **אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר** (דברים י"ט, יז) **"ועמדו שני האנשים, אשר להם הריב (לפני ה')". אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה לימינו – כבשו פניהם**

---

18. י', ז.
19. ראה דיון בפרק הבא.
20. ראו שבועות פרק ד משנה ג' ופסיקת הגמרא שם.
21. להלן "סוגית דף י"ט".
22. סנהדרין ב', ב.

בקרקע; נפנה לשמאלו – וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם! יבוא בעל מחשבות וייפרע מכם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו. באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו.

אף-על-פי שהמשנה כפשוטה קובעת, כי מלך – באשר הוא מלך – אינו יכול לשמש דיין בכלל, רב יוסף מעמיד את המשנה – כעוסקת במלכי **ישראל**, שנמנעה מהם הסמכות לדון משום מעשהו של המלך ינאי. זאת – משום החשש, כפי שעוד ינוסח בהמשך ע"י הרמב"ם, שמא תצא מהם תקלה – מעין זו שבסיפור ינאי המלך.

לעומת זאת – **מלכי בית דוד**, **אין עליהם כל מגבלה לדון בכל פורום שהוא**, ולכאורה, אף בסנהדרין. בדונם – מקיימים מלכי בית דוד את הייעוד האמור בסעיף הקודם: **"בית דוד כה אמר ה': דינו לבקר משפט"**.

ב. בבלי, סנהדרין י"ח ע"ב[23]

הסוגיה אינה עוסקת ישירות בשאלת המלך והסנהדרין, ועל כן לא סווגה כסוגיה המרכזית על אף היותה סוגית הגמרא הראשונה העוסקת בעניין זה. הגמרא מתחילה ועוסקת דווקא בכהן גדול. ההנחה היא, שאין מחייבים את מי שהוא בדרגת הדר וקדושה ככהן גדול – להעיד עדות להדיוטות. משם ממשיכה הסוגיה ודנה, כבדרך אגב, בעניינו של המלך:

מעיד ומעידין אותו (את הכהן הגדול).

מעיד? והתניא: (דברים כ"ב, א) **"והתעלמת" – פעמים שאתה מתעלם** (מהחזרת אבדה) **ופעמים שאי אתה מתעלם.**

הא כיצד?

כהן – והוא בבית הקברות, זקן – ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו. לכך עליהם נאמר "והתעלמת"!

אמר רב יוסף: מעיד למלך, והתנן: "לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו" (ביחס למלך במשנה)**?! – אלא אמר רבי זירא: מעיד לבן מלך.**

(שואלת הגמרא: והרי) בן מלך הדיוט הוא?! – (שהרי כל זמן שאינו מולך, דינו כאדם רגיל)

אלא: מעיד בפני המלך.

(שואלת הגמרא: והרי) **<u>והא אין מושיבין מלך בסנהדרין</u>?**

---

23. להלן "סוגיית דף י"ח".

(משיבה הגמרא:) **משום יקרא דכהן גדול אתא ויתיב, מקבלי ניהלי לסהדותיה, קאי הוא ואזיל ומעיינינא ליה אנן בדיניה.** (= משום כבודו של כהן גדול – בא המלך ויושב בין הדיינים ומקבלים את עדותו של הכהן הגדול. ובעוזבו – ומעיינים אנו, הדיינים, בדינו).

אם כן, לכל היותר, יכול המלך רק לכבד בנוכחותו את הכהן הגדול, על-מנת שזה יוכל להעיד. הגמרא מניחה, כי מלך אינו יכול לשמש בסנהדרין כחבר מן המניין – כאמור בהמשך הסוגיה:

גופא: אין מושיבין מלך בסנהדרין, ולא מלך וכהן גדול – בעיבור שנה: מלך בסנהדרין – דכתיב (שמות כ"ג, ב) "לא תענה על רִב" – לא תענה על רַב. לא מלך וכהן גדול בעיבור שנה: מלך – משום אפסניא, כהן גדול – משום צינה.

האיסור על המלך לדון הוא משום החשש, שאם יחליט לחייב את הנידון, לא יהיה מי שימצא לו זכות, משום שאסור לחלוק על דבריו[24]. אם כן, לפי ההנחות שבבסיס סוגיה זו, יש להבין את המשנה כפשוטה: מלך – ואפילו מבית דוד – אינו יכול לדון. על-פי הבנתנו, מדובר בשלילת סמכותו להיות חלק ממערכת המשפט הרבנית. יתר על כן, נשללת מהמלך מעורבותו בבית דין, המעבר את השנה – בשל האינטרס האישי שיש לו בעיבורה. המלך משלם שכר שנתי גלובלי לחילותיו ומעדיף, כי השכר ישולם בשביל שנה ארוכה יותר.

ג. בבלי, סנהדרין ל"ו ע"א[25]

דיני נפשות מתחילין מן הצד. מנא הני מילי? אמר רבי אחא בר פפא: אמר קרא (שמות כ"ג, ב) "לא תענה על רִב" – לא תענה על רַב. רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מהכא (שמ"א כ"ה, יג) "ויאמר דוד לאנשיו: חגרו איש את חרבו! ויחגרו איש את חרבו, ויחגר גם דוד את חרבו".

מסוגיה זו ניתן ללמוד, כי אין מניעה, שהמלך ידון בסנהדרין, ואפילו – דיני נפשות. הסוגיה עוסקת בכלל, שעל-פיו יש לשאול תחילה את 'הקטן' שבדייני הסנהדרין, על-מנת שלא יתבטל בפני דעת הגדולים שבחבורה ויחשוש להביע באופן חופשי את עמדתו באשר להכרעת הדין. רבי אחא לומד זאת מדוד, שנחשב אותה שעה למלך מָשׁוּחַ. את הסיטואציה, שדוד ראש-הגדוד

---

24. רש"י על אתר: "אינך רשאי לסתור את דברי מופלא שבדיינין. ואי אמר מלך חובה, תו לא מצי אינך למחזי זכותא". הרמב"ם מסביר, בדומה, בהלכות סנהדרין פ"ב הל"ד, כי ישנו איסור לחלוק על המלך ולהמרות את דבריו (ייתכן, משום 'תהא אימתו עליך').

אודה, כי קשה, מדוע הגמרא אינה מביאה את הפתרון, העולה מהסוגיה להלן בדף ל"ו, אשר לפיו בדיני נפשות מתחילין מן הצד, ר"ל אם מלך יושב בדין, ייקבע, כי יאמר את דברו לאחר שמיעת דעת השאר. מהר"י קאפח, (משנה תורה, מהדורת קאפח,הוצאת מכון מש"ה לחקר הרמב"ם, קרית אונו) על הלכות סנהדרין פ"ב הל"ד, טוען, כי תקנת 'מתחילין מן הצד' כפתרון לבעיה נתקנה רק לגבי המופלא שבדיינין – בשל הכורח להכלילו בתוך הסנהדרין. לגבי מלך, שאין הכרח להכלילו בסנהדרין (ואולי אף מן הנמנע, כאמור), לא הותקנה תקנה זו. אך אך הסבר זה עצמן צ"ע, שכן הדין של 'מתחילין מן הצד' נלמד דווקא מדוד המלך (ראו הערה 25).

25. להלן "סוגיית סנהדרין ל"ו".

חורץ את דינו של נבל הכרמלי, הוא מתאר כדיון בבית דין, שבראשו עמד דוד, אשר נמשח זה מכבר כמלך בפועל[26].

ד. הסוגייה המקבילה בתלמוד הירושלמי – סנהדרין פרק ב' הל' ג'

הסוגיה מופיעה צמוד למשנתנו –

לא דן, והכתיב 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו' (שמ"ב ח', טו), ותמר הכן (=ותאמר כך)?! **אמור מעתה היה דן הדין. זיכה הזכיי וחייב החייב. היה החייב עני, נותן לו משלו. נמצא עושה דין לזה, וצדקה – לזה.**

ר' אומר: היה דן וזיכה הזכיי וחייב החייב – מעלה עליו המקום, כאילו עשה צדקה עם החייב, שהוציא גזילה מידו.

'ולא דנין אותו' – על שם "מלפניך משפטי יֵצא" (תהל' י"ז, ב).

ר' יצחק בשם ר' (אומר): **המלך וציבור נדונין לפניו בכל יום, שנאמר "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו" (מל"א ח', נט).**

גם כאן הגמרא תוהה על הבנת המשנה, שלפיה מלך אינו יכול לדון. התלמוד הירושלמי אינו מבחין בין מלכי בית דוד למלכי ישראל. מפרשי הירושלמי הן 'מראה הפנים' והן 'פני משה' - מסבירים את תירוץ הגמרא:

... דאמור מעתה – כשינויא הוא, וכלומר דשאני <u>דוד</u>, שהיה עושה דין לזה, וצדקה – לזה, ולא דמי לשאר מלכים.

מצינו אפוא בירושלמי, לשיטתם, גישה חדשה לגמרי: רק למלך כדוד ניתנה סמכות לדון במסגרת מערכת, השופטת על-פי דין תורה. זאת – משום אישיותו ודמותו, המיוחדות של דוד, כפי שנלמד מן הסיפור על אותו עני, אשר דוד המלך חייב אותו בדין, ומחוץ לכותלי בית המשפט נתן לו מכיסו, על-מנת שיוכל להשיב את שנתחייב בדין. לכל שאר המלכים – מבית דוד או מישראל – אין סמכות לדון במסגרת מערכת המשפט הרבנית[27].

---

26. נראה, כי רב אחא ראה את דוד, ראש הגדוד – כמלך לכל דבר, כאשר דן את נבל למוות. כך הבינו זאת גם בעלי התוספות (סנהדרין י"ט ע"א ד"ה אבל מלכי בית דוד). רב אחא רואה בדוד "רַב", על דרך אדון, מלך, ובהתאם לכך – לומד ממעשיו את דינו. ניתן לפרש את הסוגיה, שלפיה דוד הוא "רַב" על תקן של סמכות רבנית עליונה, ולא כמלך, אולם פרשנות זו רחוקה מפשט הכתוב, אשר שימש כבסיס לדרשה.

27. ניתן להקשות מהסיפא של הגמרא, הקובעת, כי לא ניתן לדון את המלך משום 'מלפניך משפטי יצא', היינו, שרק האל יכול לשפוט מלך. לכאורה, אפילו דוד לא יוכל לדון, שכן לא ניתן לדון אותו. אלא שקושיה זו יש לדחות משום שההנחה, שמי שאינו נידון, לא יכול לדון – מקורה בסוגיה הבבלית בסנהדרין י"ט ע"א בדברי ריש לקיש, ואין הכרח לומר, שהנחה זו מקובלת על הסוגיה הירושלמית. יחד עם זאת, הסיפא של הסוגיה מלמדת על הבעייתיות, שיש בכוח הנתון למלך, הגורם לכך שלא ניתן לדון אותו (ואפילו יהא זה דוד), מכיוון שהדבר מסור ביד האל.

ה. הוריות פרק ב' משנה ה'

אין חיבין (בי"ד) **על שמיעת הקול ועל בוטי שפתים ועל טומאת מקדש וקדשיו; והנשיא – כיוצא בהם. דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: הנשיא חייב בכולן, חוץ משמיעת הקול, שהמלך לא דן, ולא דנין אותו, לא מעיד, ולא מעידין אותו.**

משנה ז'

...על שמיעת הקול ועל ביטוי שפתים ועל טֻמאת מקדש וקדשיו – בית דין פטורין, והיחיד והנשיא[28] חיבין...

רבי עקיבא טוען, שהמלך אינו יכול להתחייב בשבועת העדות[29], תוך שהוא קובע נחרצות, כי המלך לא דן, ולא דנין אותו, לא מעיד, ולא מעידין אותו. רבי עקיבא סובר, כי מלך אינו דן – ללא הבחנה, אם מבית דוד הוא, אם לאו.

יתרה מזאת: מדברי רבי עקיבא משתמע, כי מדובר בדין תורה, ולא בתקנת חכמים. נדגיש, שאין דיון בגמרא על אתר בעניין עמדתו זו, ואולם, במשנה ז', שהִיא משנה סתומה, מובאת עמדת חכמים[30], אשר לפיה גם המלך חייב בשבועת העדות.

כאמור בפרק הקודם, פסק הרמב"ם, שהמלך חייב בשבועת העדות[31] – כמסתבר על-פי עמדת חכמים. גם 'הכסף משנה' הבין את הרמב"ם, כמי שרואה את עמדת חכמים כמנוגדת לעמדת רבי עקיבא, היחידאית, הקובעת כי מלך אינו יכול לדון[32].

אפשר לומר[33], שגם במקור זה באות לידי ביטוי גישות מנוגדות בשאלת יכולתו של המלך לדון: עולה מכאן, כי הרמב"ם הכריע כדעת חכמים, אשר על פיה מלך יכול לדון.

לא מצאנו אפוא משנה סדורה אחת בכל הקשור לשאלתנו בדבר מעורבותו של המלך במערכת המשפט הרבנית. לכאורה, נראה, כי (בשאלה זו מצויות) לפנינו סוגיות חלוקות ומחלוקות תנאים קדומות. לעניות דעתנו, הרמב"ם לא ביקש כלל ליישב את הסתירה, כפי שאחרים ניסו

---

28. לפי המשנה ה' לעיל ברור, שהנשיא, כאן – מלך, כמו שמצוי בלשון המקרא.

29. היינו "שמיעת קול": אדם ששמע עדות לחברו ונשבע לחברו לשקר, שאין הוא יודע לו עדות, חייב בקרבן שבועת העדות או בלשון חכמים חייב ב"שמיעת הקול".

30. כך פירש הרמב"ם בפרושו למשניות וכן ר' עובדיה מברטנורא.

31. ראו בהלכות שגגות י', ז את נושאי הכלים על הרמב"ם. הראב"ד חולק על פסיקת הרמב"ם וקובע, כי אין המלך חייב בקרבן שבועת העדות. הלחם משנה מקשה על הרמב"ם ותומך בעמדת הראב"ד. לעומת זאת, כסף משנה, שהבין גם הוא, כי דעת חכמים במשנה ז' חולקת על עמדת ר"ע ור"י במשנה ה' – אינו מקבל את השגת הראב"ד.

32. הכסף משנה סובר כי ר"ע מציג דעת יחיד, אשר עמדתו נדחתה בגמרא בסנהדרין דף י"ט. מפאת חשיבות הדבר נביא את דבריו: "...ולעניין דברי ר"ע סובר רבינו, שאין הלכה כר"ע, משום שמשמע דיחידאה הוא, ואין לומר, היכי אפשר דפליגי ארבי עקיבא, דהא דינא בטעמא קאמר, שהמלך לא דן ולא דנין אותו. י"ל דהא לא מכרעא (=שהגמרא עצמה לא פסקה כר"ע – א.א.), דהא אמרינן בפרק כ"ג (סנהדרין י"ט – א.א.) לא שנא אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד – כתיב בהו: דינו לבקר משפט..."

33. הדבר נאמר בזהירות, שכן היו שפרשו את כל הסוגיה ללא קשר לענייננו. ראו לחם משנה על פסיקת הרמב"ם הנ"ל.

לעשות:[34] אדרבא, הרמב"ם, כמפורט להלן, נעזר בתמונה המעורפלת של הדברים – כדי להציע עמדה ייחודית לגבי מקומו של המלך השופט מבית דוד.

יישוב הסתירות במשנה תורה ובפירוש למשנה

עמדת נושאי כליו של הרמב"ם והפרשנים הקלסיים

נמצאנו למדים, כי הרמב"ם לא ראה צורך ליישב את הסתירות, שנתגלעו בין הסוגיות התלמודיות השונות, כפי שעשו בעלי התוספות בפלפול רב, ולא קיבל את מסקנותיהם[35].

כיצד פילס הרמב"ם את דרכו?

נעיין שוב בהלכות סנהדרין ב', ד-ה:

ד. ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין, שאסור לחלוק עליו ולמרות (=ולהמרות) **את דברו...**

ה. מלכי בית דוד – אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין, יושבין ודנים הם את העם, ודנים אותם (=את המלכים)**, אם יש עליהם דין, אבל מלכי ישראל – אין דנים ואין דנין אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה, שמא תבוא מהם תקלה.**

בהלכה ד' אנו רואים, כי הרמב"ם, ייחס לכאורה, את האיסור הגורף על מעורבותו של מלך בסנהדרין משום 'לא תענה על רַב' – רק למלכי ישראל, וזאת – בניגוד לפשט הסוגיה בסנהדרין י"ח, אשר לא ציינה חלוקה כזו[36]. ואכן, ה'כסף משנה' על אתר הבין את האיסור הנ"ל על המלך כאיסור כללי משום 'לא תענה על רַב', והוא חל גם על בית דוד. אמנם, ניתן לומר, כעולה מדברי ה'לחם משנה' על אתר[37], כי בהלכה ד' קבע הרמב"ם איסור גורף על ישיבת מלך דווקא בסנהדרין[38]: היא מורכבת ממספר רב של דיינים, ולכן שייך בה החשש של 'לא תענה על רב'. לעומת זאת, בהלכה ה' ניתנת רשות למלך מבית דוד לדון כדן יחיד, משום שלא שייך כאן החשש האמור, אך הדבר נשלל ממלכי ישראל משום מעשה שמעון בן שטח והמלך ינאי בסוגיית סנהדרין י"ט.

---

34. ראו נספח ב': עמדת בעלי התוספות ליישוב הסתירה בין הסוגיות.
35. קשה להניח, כי הרמב"ם מסכים עם העמדות השונות שנקטו בעלי התוספות (ראו נספח ב'). אין הוא מקבל את החלוקה בין דיני נפשות לדיני ממונות באשר למלכי בית דוד; ולפי האמור בהלכות מלכים ובפירוש המשנה, יכול מלך מבית דוד לישב בסנהדרין ללא הגבלה. עוד יצוין: ה'לחם משנה' קובע נחרצות על אתר, כי בעלי התוספות הלכו בדרך אחרת מזו של הרמב"ם.
36. אכן אין מקום לחלוקה כזו בסוגיה. אם האיסור הוא משום 'לא תענה על רב'. כאמור, אין זה עניין, התלוי באישיות המלך, אלא באיסור לחלוק על דבריו, ומה מקום יש לחלק בכך בין מלכי ישראל למלכי בית דוד?!
37. וכן מהר"י קאפח, הלכות ד-ה דלעיל.
38. בין של שבעים ואחד בין של עשרים ושלושה חברים.

מנגד, הרדב"ז על אתר, מתעלם מן הדיון בסוגיה בסנהדרין י"ח על "לא תענה על רַב" – למרות לשונו המפורשת של הרמב"ם בהלכה ד': "שאסור לחלוק עליו למרות (= להמרות) את דברו", שמקורה בסוגיית סנהדרין י"ח. נראה, שהרדב"ז הבין, שהלכה ד' עוסקת במלכי ישראל דווקא, ולכן לא הזכיר כלל את האיסור של 'לא תענה על רב', החל על כל מלך .

לכאורה, מוקשית לשונו של הרמב"ם: מחד גיסא, בהלכה ד' מביא הרמב"ם את העיקרון המנחה של סוגיית סנהדרין י"ח, האוסר על מלך לשבת בסנהדרין משום 'לא תענה על ריב'. מאידך גיסא, בהלכה ה' הוא מביא את ההבחנה שבין מלך ישראל למלכי בית דוד, אשר מקורה בסנהדרין י"ט – מעשה דינאי המלך.

יישוב הדברים אפשרי, אם נניח, כי מהלכה ד' נלמד, כי **ישנה הגבלה על כל מלך שלא להיות אחד מדייני הסנהדרין**. לעומת זאת בהלכה ה', מלמדנו הרמב"ם, כי **מלך יכול לשפוט כדן יחיד**[39], אך ממלכי ישראל נשללת אף סמכות זו. זאת – מתוך הבנה, כי האמור בריש הלכה ד' – "מלך ישראל" – הכוונה לכל מלך. הבנה זו מסתמכת על לשונו המדוייקת של הרמב"ם: "מלך ישראל" – כמכוונת לתואר כללי למלך[40] – לעומת הלשון המצמצמת: "מלכי ישראל" – כשם תואר מובחן מ"מלכי בית דוד".

אפשר להביא ראיה חזקה להנחה זו מדיוק לשונו של הרמב"ם: בהלכה ד' פוסק הרמב"ם, כי "אין מושיבין מלך ישראל **בסנהדרין**", דהיינו בסנהדרין דווקא, ולא בדן יחיד. על כן בהלכה ה' מדגיש הרמב"ם, כי "מלכי בית דוד" – אע"פ שאין מושיבין אותם **בסנהדרין**, יושבים ודנים הם את העם"; ואנו נוסיף – בדן יחיד.

הנחה זו יכולה לעמוד במבחן, האמור בהלכות מלכים פרק ג' הלכה ז':

> **כבר ביארנו, שמלכי בית דוד דנין אותן ומעידין עליהן, אבל מלכי ישראל – גזרו חכמים, שלא ידון ולא דנין אותו. ולא מעיד ולא מעידין עליו, מפני שלבן גס בהן, ויבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת.**

גם את ההלכה הזאת ניתן להבין – כעוסקת בסמכות המלך לדון כדן יחיד. הלשון "כבר ביארנו" מפנה, לכאורה, אל האמור בהלכות סנהדרין, כמבואר לעיל.

אף שהנחה זו אפשרית, קשה לקבלה, משום שלא מצאנו בשום סוגיה את ההבחנה שבין דן יחיד לבין דן בסנהדרין[41]. גם אם תמצי לומר, כי הבחנה זו – יסודה בניסוח הברייתא, כי "אין מושיבין

---

39. במקום שניתן עפ"י דין תורה לעשות כן.
40. ראו הלכות מלכים פ"ג הל"ח: "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו".
41. בהרכב של שבעים ואחד (סנהדרין גדולה) או עשרים ושלושה (סנהדרין קטנה).

מלך **בסנהדרין"** דווקא, ולא בדן יחיד – אין בכך כדי להביא להבחנה האמורה, משום שישנו עוד הרכב נפוץ נוסף של בית דין, שאינו יחיד[42], והוא בית דין של שלושה דיינים[43].

זאת – ועוד: מדוע לא נשללה מן המלך הסמכות לדון בהרכב זה משום 'לא תענה על רב', והרי החשש מפני 'לא תענה על רב', תקף בכל מקום שישנו הרכב של מספר דיינים, הנדרשים להגיע להכרעה אחת[44]?

ברם, ההנחה השוללת את סמכותו של המלך לדון בקרב הסנהדרין – סותרת את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה המרכזית בסנהדרין ב', א, הקובעת, כי "מלך לא דן ולא דנין אותו":

> **...זה במלכי ישראל בלבד, לפי שהיו עברייניין במלכותם לא היו משבחין הַשְׁפלות, ולא היו נכנעין לדברי תורה, אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם, לפי שהם יודעים התורה, ולא היה רע בעיניהם השפלות וההכנע (=וההכנעה) לדברי תורה, לפי שמלכותם על-פי התורה, לא יגרע ממנו ענותנותם (= קאפח: לא יחסר על-ידי ענוותנותם). אמר הכתוב על בית דוד: כה אמר ה' דינו לבקר משפט (ירמ' כ"א, יב). <u>ודוד, עליו השלום – מכלל סנהדרי גדולה היה...</u>**

בפירוש המשנה מתעלם הרמב"ם לחלוטין מסוגיית הגמרא הצמודה למשנה בסנהדרין י"ח, אשר בה הופיעה הברייתא הקובעת, כי "אין מושיבין מלך בסנהדרין".

יתר על כן, כדוגמה לבית דוד הדנים את העם – הביא הרמב"ם את דוד שהיה **מכלל סנהדרי גדולה**[45]**.** זאת, בניגוד גמור לאמור בהלכות סנהדרין, אך בהתאמה לאמור בהלכות מלכים. זאת – ועוד, בסוגיה מסנהדרין ל"ו, שהובאה בפרק הקודם, ראינו, כי פרוצדורה של הכרעה שיפוטית **בדיני נפשות** – הצורך 'להתחיל מן הצד' – נלמדת מדוד, בעומדו בראש בית דינו – סנהדרין – בחורצם את דינו של נבל הכרמלי[46].

בעל 'כנסת הגדולה'[47], ביקש ליישב את הדברים באופן הבא:

> **והנראה לעניות דעתי שדסבירא ליה לרבנו, דהא דתניא "מושיבין מלך בסנהדרין", היינו בית דין אין יכולין להושיב מלך בסנהדרין, אבל אם המלך בא מעצמו ויושב ודן עמהם, כיון**

---

42. ראו סוגיית הגמרא סנהדרין דף ג' ע"א וכן הלכות סנהדרין פ"ב ה"י והי"א. דיין יחיד הוא 'בררת מחדל', אשר חכמים בקשו לצמצמה ככל האפשר.

43. ראו רמב"ם הלכות סנהדרין פ"א ה"ב וה"ד.

44. תימה זו ניתן ליישבה – אם משום דברי בעל 'כנסת הגדולה' , הרואה את החשש של 'לא תענה על רב' – כנדחה במקרים מסוימים: חשש זה תקף בדיני נפשות או רק בסנהדרין; המשך סוגית הגמרא בדף י"ח מלמד: "אין מושיבין מלך בסנהדרין, ולא מלך וכהן גדול – בעיבור שנה, מלך בסנהדרין, דכתיב 'לא תענה על רב", ולא מלך – וכה"ג בעיבור שנה מלך משום אפסניא (חייליו קבלו שכר שנתי גלובלי – א.א.) וכה"ג – משום צינה (בשל טבילותיו ביוהכ"פ – א.א.)" היינו, בהרכב דיינים, הפחות מעשרים ושלושה (סנהדרין), האיסור על המלך לישב הוא רק בעיבור שנה בשל האינטרס האישי שיש לו בנושא זה, ולא משום 'לא תענה על ריב'. אמנם ניתן לומר, שזו סיבה נוספת לאסור על המלך לדון בהרכב (של מספר דיינים) לסוברים כך.

45. בעל 'כנסת הגדולה', שהביא המהר"י קאפח, דחה גם כן את ההנחה דלעיל – לאור דבריו הנחרצים של הרמב"ם בפירוש לאותה משנה.

46. עניין זה עולה גם מפסיקת הרמב"ם בהלכות שגגות פ"י ה"ז – כדעת חכמים, כפי שראינו לעיל. מלך חייב בשבועת העדות ובקרבן הנובע ממנה. אומנם ניתן ליישב את הדברים – בהנחה, שמדובר כאן במלך, הדן שלא בהרכב סנהדרין.

47. ראו במהר"י קאפח לעיל.

האיסור זה אינו ברור, אלא שמא ילַמד חוב (=חובה), ואין חולקין עליו, לא מקילינן בכבוד המלך שלא לכבדו, דאפשר, שלא יבוא לזה. וכדמשמע לישנא דבריתא[48], דקתני "אין מושיבין מלך בסנהדרין", ולא תני: מלך אינו יושב בסנהדרין, דמשמע, שהצווי הוא לבית הדין, ולא למלך.

לפנינו גישה חדשנית, המבטאת מתח הלכתי במחשבתם של חכמים באשר למעורבותו של המלך בסנהדרין: האיסור להושיב מלך בסנהדרין אינו כה נחרץ ומוחלט, כפי שהצטייר בתחילה; אדרבא, עולה לפנינו מציאות מורכבת, ואולי אף מעורפלת.

ואולם גם בהעמדה זו של דברי הרמב"ם וסוגיות הגמרא יש מידה מסוימת של אילוץ. בעל 'כנסת הגדולה' בעצמו הדגיש את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, כששלל את ההעמדות האחרות שהוצעו. ברם דבריו הנחרצים של הרמב"ם בפירוש המשנה – "...**ודוד, עליו השלום – מכלל סנהדרי גדולה היה...**" (סנהדרין ב', א) אינם עולים בקנה אחד גם עם ההצעה האחרונה. דוד מוצג אצל הרמב"ם – כחלק בלתי נפרד מהסנהדרין, ולא כאורח, המגיע כרצונו לדיון זה או אחר. הרמב"ם מוסיף ומשבח את מלכי בית דוד ככנועים לתורה, כצנועים וכענווים, כמלכים נטולי אינטרסים, שאין שום מניעה מלהושיבם בקרב הסנהדרין ואף – בראשה. זאת ועוד, הרמב"ם מזכיר בהלכותיו את המלכים: דוד ושלמה – כמי שישבו ותיקנו תקנות[49], כדיינים העומדים בראש **הסנהדרין הגדולה**.

הצעות לפתרון על-פי פרשני דורנו

בלידשטיין מציע פתרון אחר:

לדעתו, יש לחלק בין מעורבות המלך בהליכי שיפוט לבין מעורבותו בהליכי חקיקה[50]. על-פי הצעה זו אפשר יש לקרוא את דברי הרמב"ם כך: לא ישב מלך בְּסנהדרין (בה' הידיעה), דהיינו בסנהדרין הגדולה (של שבעים ואחד), אך יכול הוא לשבת בִּסנהדרין (סתם), דהיינו בסנהדרין קטנה (של עשרים ושלושה). המלך מנוע מלשבת בסנהדרין הגדולה, אשר בידיה סמכויות תחיקתיות, וכל פסק שלה יוצר נורמה, שמחייבת את העם ודייניו, אך יכול הוא לשבת בבית דין, שאין לו משמעויות

48. וכן **לשון הרמב"ם** בהלכות סנהדרין.
49. ראו הלכות עירובין א, ב-ד; הל' איסורי ביאה כג, ג.
50. יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן , רמת-גן, תשמ"ג, עמ' 121 (להלן – בלידשטיין).

תחיקתיות. אסור לו להשתתף בהליכי חקיקה, כיוון שהוא מייצג גם את הרשות המבצעת, ויש בכך, לכאורה, ניגוד אינטרסים[51].

ברם, גם הצעה זו אינה מתיישבת עם דברי הרמב"ם, בפירוש המשנה, על דוד שהיה מכלל הסנהדרין הגדולה. כאמור, הרמב"ם מזכיר בהלכותיו במשנה תורה את דוד ושלמה – כמי שישבו ותיקנו תקנות[52] – כדיינים, העומדים בראש הסנהדרין הגדולה[53].

טברסקי[54] תיאר מספר דרכים להתמודדות המפרשים עם חוסר קוהרנטיות בדברי הרמב"ם. ננסה לבחון, אם ניתן ללכת בדרכים אלו לפתרון הבעיה:

הדרך הראשונה מצביעה על התפתחות בכתבי הרמב"ם, כאשר בכתבים מאוחרים יותר הוא חוזר בו, מתקן ועורך את כתביו הקודמים[55]. כך, למשל, בסתירות בין פירושו למשנה, שכתב בשנות העשרים לחייו, לבין משנה תורה. כך גם בתוך משנה תורה עצמו. על-פי דרך זו ניתן לומר, כי פירושו למשנה צומצם או נדחה בהלכות סנהדרין במשנה תורה.

את הסתירה בין הלכות סנהדרין לבין הלכות מלכים – ניתן ליישב, על-פי כללי ההקשר: יש לסמוך דווקא על האמור בהקשר העיקרי, שבו נאמרה ההלכה לעומת המובא במקור המשני[56], אשר בו מובא הדין בתמצות. תימוכין לכך נמצא בלשון הרמב"ם בהלכות מלכים, האומרת "כבר ביארנו", הקושרת את ההלכה שם למפורט בהלכות סנהדרין[57].

ייתכן, שהדרך המוצעת כאן מיישבת את הסתירה המשולשת בין שלושת המקורות: הפירוש למשנה, הלכות סנהדרין והלכות מלכים, כשהיא באה להשלים את שראינו בביאור דברי הרמב"ם במשנה תורה, אצל מפרשיו הקלאסיים. למרות הקושי בטענה, שהרמב"ם חזר בו מפירושו למשנה, – נזכיר, כי ראינו שבהלכות אחרות במשנה תורה, מציין הרמב"ם מלכים, שישבו בראש הסנהדרין – עמדה, שעולה בקנה אחד עם הפירוש למשנה. זאת – ועוד: לשונו של הרמב"ם בפירושו למשנה היא כה חד משמעית בכל האמור לענייננו, עד שנראה, כי היא באה לבטא השקפה יסודית על אודות 'מלכות בית דוד'. קשה להניח, שהרמב"ם התעלם מהשקפה זו במשנה תורה.

---

51. וראו המשך הגמ' שם בסנהדרין י"ח ע"ב, בסוגיית ההמשך. שם מוסבר החשש מפני ישיבת מלך בעיבור השנה, עקב האינטרס הברור, שיש לו לעברה – לשם חסכון תשלום חודש בשכר השנתי הגלובלי הניתן לחייליו.
52. עירובין א, ב-ד; הל' איסורי ביאה כג, ג.
53. אף שהדבר לא היה נצרך לשם הבאת הדינים שם.
54. י. טברסקי מבוא למשנה תורה לרמב"ם, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, ירושלים, תשנ"א, עמ' 232 ואילך.
55. ביאור הגר"א לטור שולחן ערוך, אורח חיים ס"ח ס"ק א.
56. תשובות ר' יהושע הנגיד (נכדו של הרמב"ם) סי' יד.
57. עפ"י דרכו של הרדב"ז להלכות שבועות א, ד – יש בכך גם פתרון על דרך כלל ופרט: בהלכות סנהדרין עסק הרמב"ם בפירוט הדין, ואילו בהלכות מלכים רק הזכירו בכלליות ללא ירידה לפרטים וחריגים.

סמכות מלך ישראל לדון

לפני שנציע את יישובנו לסתירות, המתגלעות בדברי הרמב"ם, נבקש להבהיר: ההגבלות, שהוטלו על המלך כשופט-דיין, מתייחסות למערכת המשפט הרבנית בלבד[58]. לעומת זאת, סמכות המלך לשפוט בתחום הבטחוני, בסידור המדיני ובמניעת שפיכות הדמים – לא ניטלה אפילו ממלכי ישראל. זוהי הסמכות הבסיסית, העומדת ביסודה של כל מלכות. אין זכות קיום למלך, אם אין לו יכולת לדון ולשפוט.

כך סובר הר"ן בדרשותיו.[59] הוא אינו עושה שום הבחנה בין מלכות ישראל לבין מלכות בית דוד, כאשר הוא מדבר על תפקידה של כל מלכות, באשר היא,[60] לתקן את הסדר המדיני כפי צורך השעה. גזֵרת חכמים, האוסרת על מלך ישראל לדון, אינה שייכת לסמכויותיו במסגרת משפט המלך, העוסקת בסידור המדיני והחברתי, אלא במשפט התורה בלבד. שלילת הסמכות לדון ממלכי ישראל הייתה לאחר המעשה במלך ינאי, שנידון על-פי דין התורה[61], ולא על-פי משפט המלך, אף שהיה זה בדיני נפשות.

על יסוד אבחנה זו אפשר, שניתן יהיה להסביר את הקושי שהועלה מסוגיית סנהדרין ל"ו, הדנה בענין נבל הכרמלי. מסתבר,כי האירוע יידון במסגרת מערכת 'משפט המלך', ולא במסגרת מערכת המשפט הרבנית: נבל יידון כמי שמרד במלכות[62].

ביאורנו

בטרם נציע את יישובנו לסתירות שבדברי הרמב"ם בנושא הנידון – מן הראוי, שנשים לב לדברי הרמב"ם עצמו – בעניין 'הסתירה' בכתביו – כשם שהוא מבאר בהקדמה למורה נבוכים. דבריו:[63]

> **סיבות הסתירות או הניגודים, המצויים באחד הספרים או באחד החיבורים, היא אחת משבע סיבות...**
>
> **והסיבה השביעית, <u>הכרח הדברים בעניינים עמוקים מאוד, שצריך להסתיר מקצת ענייניהם ולגלות מקצתן</u>, ופעמים גורם הדחק בדבר מסויים להמשיך את הדברים בו** (=לדון בדברים) **לפי הנחת הקדמה מסוימת** (=קביעת הנחה מוקדמת) **ויגרום הדוחק במקום אחר להמשיך**

---

58. ראו דרשת הר"ן הי"א (עמ' קפט)שתידון להלן. הר"ן מפריד בין 'המשפט הצודק והאמיתי', כהגדרתו, משפט התורה, אשר ממונים עליו הדיינים והשופטים – לבין משפט המלך, העוסק בסידור המדיני והסדר החברתי.
59. לעיל הערה 58.
60. הר"ן מסביר, כי כוחו של בי"ד להכות ולענוש שלא מן הדין במסגרת דיני נפשות הוא דווקא, כאשר אין מסגרת ממלכתית אחרת העושה זאת.
61. בסיפור המעשה קיימת עמידה על פרטי פרטיו של דין תורה: שמעון בן שטח מתעקש, כי ינאי המלך יקיים את 'והועד בבעליו', וכן את חובת העמידה בפני הדיינים.
62. ראו רש"י. לגמרא ד"ה ויחגור דוד חרבו.
63. הקדמה ל**מורה נבוכים** (הוצאת מוסד הרב קוק), מתורגם ע"י הר"י קאפח,ירושלים תשל"ו, עמ' יג-טו.

הדברים בו לפי הנחת הקדמה הסותרת לראשונה, וצריך, שלא ירגיש ההמון כלל את מקום (=מהות) הסתירה שביניהם[64]**, ויש שמערים המחבר להסתיר את הדבר בכל אופן...**

אבל מה שימצא במאמר זה מן השינויים (=אי-ההתאמות) **הם כפי הסיבה החמישית והשביעית, דע את זה ודייק בו וזכרהו היטב, כדי שלא תהיה נבוך במקצת פרקיו...**

הרמב"ם חושף בפנינו עוד מתודה בחיבוריו: לעתים, בכוונה תחילה, עניינה של הסתירה הוא הסתרה. לפעמים לערפול ישנה כוונה נסתרת, ואין מדובר בחוסר קוהרנטיות סתמי.

על-פי האמור לעיל, מבקשים אנו לטעון, כי הרמב"ם החליט בכוונת מכוון לעמעם את נושא דיוננו – ישיבתו של המלך בסנהדרין. יכולתם של מלכי ישראל לישב בסנהדרין כבר נשללה על-ידי רב יוסף, ואולם לגבי מלכי בית דוד – מדוע לנו לחרוץ דין טרם שָׁבה מלכות לישראל? מי יודע, איזה מלך מבית דוד יקום, ושמא יהא צדיק כדוד 'אביו'?!

לדעתנו, השאיר הרמב"ם במכוון את השאלה פתוחה – נתונה להכרעה רק לעתיד לבוא. זאת – מתוך ההנחה, כי בידי החכמים בעתיד, תינתן הסמכות להגביל את ישיבתו של המלך בסנהדרין או לחַלופין תינתן להם הסמכות לאפשר לו לשבת בסנהדרין. הכל תלוי במיהותו של המלך שיעמוד לפניהם.

ואכן בפרק האחרון[65] של משנה תורה הלכות מלכים, כותב הרמב"ם:

וכל אלו הדברים וכיוצא בהן – לא יֵדע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה (איש מפי רבו) בדברים אלו...

כשעוסקים בתורת הגאולה, בדברים, שאין להם כיום משמעות מעשית – לא יֵדע אדם, איך יהיו עַד שיהיו.

את הערפול העולה מהסוגיות הסותרות בגמרא – הותיר הרמב"ם בפסקיו במכוון, על-מנת שלחכמים שבכל דור תהיה הסמכות לקבוע את ההתייחסות לאותו המלך אשר יקום בדורם. יש לכך יסוד גם בקושיית 'הכסף משנה' על הרמב"ם[66] והגמרא בסוגיית דף י"ט. לכאורה, מהסוגייה של ינאי המלך עולה, שיכולתו של המלך לדון תלויה בגופו של מלך, ובלשונו של 'הכסף משנה': "... לא תליא מילתא בבית דוד או בבית ישראל, אלא בצדיקי ורשיעי...".

מרן מתרץ, כי בעקבות המקרה עם ינאי המלך – גזרו רק על מלכי ישראל, ולא על מלכי בית דוד, כיוון שעל האחרונים נאמר "דינו לבקר משפט" (יר' כ"א, יב), ולא ניתן לעקור מהם סמכות זו.

---

64. ועל כך הערתו החשובה של הר"י קאפח – הערה 18 שם בעמ' יד: "שאם ירגישו את מקום הסתירה שבהם, עלולים להבין את הכוונה בטרם עת או ללא ההקדמות הלימודיות הדרושות..."

65. פרק י"ב, ה"ב.

66. הלכות מלכים ג', ז.

מדבריו משמע, כי מן הדין היה לבדוק כל מלך ומלך בנפרד, אם צדיק הוא או רשע, אלא שנגזרה גזֵרה על מלכי בית ישראל בלבד.

נעיין בשלישית בפירוש הרמב"ם למשנה שהובא לעיל:

> **...זה במלכי ישראל בלבד, לפי שהיו עברייניין במלכותם, לא היו משבחין הַשְׁפלות ולא היו נכנעין לדברי תורה, אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם, לפי שהם יודעים התורה ולא היה רע בעיניהם הַשְׁפָּלות וההכנע (=וההכנעה) לדברי תורה, לפי שמלכותם על-פי התורה לא יגרע ממנו ענותנותם. אמר הכתוב על בית דוד: 'כה אמר ה': דינו לבקר משפט' (ירמ' כ"א, יב). ודוד, עליו השלום – מכלל סנהדרי גדולה היה...**

לאור האמור, פשוטים וברורים הם דבריו אלו של הרמב"ם. לעניין ההיתר לדון – הוא שב ומדגיש את אישיותם של מלכי בית דוד, שידעו להרכין ראש בפני יודעי התורה – בניגוד למלכי ישראל. במיוחד חשוב לרמב"ם להציג את דוד – כאחד מחברי הסנהדרין הגדולה.

מה עניינו של דוד כאן?

אפשר, שהוא מוזכר כדי ללמדנו: דווקא מלכי **בית דוד**, ההולכים בדרכו של **דוד**, הם אשר יינתן להם ההיתר לשבת בסנהדרין.

בסוגייה מקבילה בתלמוד הירושלמי, שהובאה לעיל בשלמותה, הועלה הקושי בדבר שלילת סמכות המלך לדון לאור פסוק מפורש (שמ"ב ח', טו), המלמדנו כי דוד היה דן. תירוצה של הגמרא אכן מייחד את דוד מכל המלכים בשל אישיותו: אישיותו המיוחדת היא המקנה לו את הסמכות לדון במערכת המשפט הרבני – על אף היותו מלך.

נראה אפוא, שהרמב"ם צירף את האמור בשני התלמודים וקבע, כי מלכי בית דוד לא יידונו בסנהדרין, אלא אם כן הם מיוחדים כדוד ושלמה. הרמב"ם הבין את מסקנת הירושלמי כמתייחסת לדוד המלך – לא כפרסונה אלא **כמודל**.

לסיכום: לדעת הרמב"ם אפשר, שהמלך האידאלי, ההולך בדרכי דוד 'אביו', יֵשב כשופט בסנהדרין. אלא-מאי? היכולת לקבוע, אם המלך הקונקרטי אכן כנוע ושפל רוח בפני נושאי הסמכות התורנית, תינתן בידי חכמי אותו הדור; הם שיבחנו כל מקרה לגופו. את עמדתו זו הסתיר הרמב"ם מאחורי הערפול המכוון, שהציג במספר מקומות:

מצד אחד, הוא מציין את דוד ושלמה – כמי שתיקנו תקנות בבית דינם ואף ישבו בראש הסנהדרין; מצד שני, הוא פוסק, כי מלכי בית דוד לא ישבו בסנהדרין; ומצד שלישי, בפירוש המשנה קובע הרמב"ם, מפורשות, כי מלכי בית דוד הם חלק בלתי-נפרד מהרכב הסנהדרין ואפילו מהרכב הסנהדרין הגדולה שבלשכת הגזית.

המחלוקת על מצוות מינוי מלך ועניינו

כאן המקום לברר, מה עמדתו העקרונית של הרמב"ם בדבר המצווה למנות מלך.

בגמרא מצינו מחלוקת נוקבת בין ר' יהודה לר' נהוראי[67]: ר' יהודה גרס, כי מצווה מן התורה לשאול להם מלך, שהרי "ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ...". לעומתו ר' נהוראי סבר, כי לא נאמרה פרשת המלך בדברים י"ז אלא "כנגד תרעומתן של ישראל", דהיינו כדי להתיר להם את המלוכה, אך לא כדי לצוות עליה. זאת – בדומה לאשת יפת תואר[68].

הרמב"ם פסק, כידוע, כעמדתם של החכמים הטוענים, כי אכן ישנה מצווה למנות מלך. הרמב"ם אינו יחיד בעניין זה, ונלוו אליו רבים מחכמי ימי-הביניים שעסקו בנושא[69].

מנגד ניצבו אחרים, שראו במלכות פגיעה בכוונתה המקורית של התורה, שהיא מלכות ה' כמלכות בלעדית. אברבנאל דגל בעמדה אנטי מונרכית ברורה[70], להסביר, שהרמב"ם סובר כמותו.

כבר בתרגומו לתורה סבר הרס"ג, כי מדובר בהיתר בלבד. כך סבר גם ר' שמואל בן עלי, גאון בגדד, וכן גאון סורא שלפניו, ר' שמואל בן חופני, שטען כי מינוי המלך נקבע לישראל רק בשעת הצורך לצאת למלחמה[71].

הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל[72], שואל את השאלה הבסיסית בעניין החובה למנות מלך: מניין לאדם הזכות למשול בזולתו, והלא השלטון הוא ממידותיו הבלעדיות של הקב"ה?!

הגרי"ד תוקף נחרצות את האידאליזציה של המלוכה ומדגיש את היותה כורח המציאות ותולדה של מספר תנאים, שרק עם התקיימותם יש מקום למינוי. הרב סולוביצ'יק מחפש מענה על השאלה, מי ראוי להנהיג את העם היהודי. הוא אינו רואה את מוסד המלוכה כמודל ראוי למוסד של הנהגה. והראָיה לכך היא, שהתורה וחכמים חזרו וציוו על מגבלות שונות כדי להגביל את כוחם של שליטים פוליטיים.

אם כן שבה וחוזרת השאלה: מי היא הדמות, הראויה להיות מנהיג אידאלי?

על-פי הרב סולוביצ'יק, הסמכות היחידה, שדווקא אותה מעודדת התורה, היא זו של המורה ביחס לתלמידו. סמכותו של תלמיד-חכם אינה נובעת ממעמד פוליטי, אלא מרמתו הרוחנית ומן ההסכמה

---

67. סנהדרין כ' ע"ב.

68. ראו דוד הרטמן, **מנהיגות בעתות מצוקה** (הוצאת הקיבוץ המאוחד), תל-אביב 1985, עמ' 17. הרטמן מנסה לטעון, כי הרמב"ם פוסק עפ"י עקרונות ההיתר של התורה בפרשת אשת יפה תואר. דומה, שהבנה זו נסתרת מענייננו: הרמב"ם פוסק בצורה שונה מהגישה, שהמלך הוא "כנגד תרעומתן של ישראל", כאמור להלן.

69. כך מצאנו את ר' משה מקוצי (סמ"ג עשה קיד-קטו), המאירי על אתר. **ספר החינוך,** הר"ן בדרשותיו (הדרשה הי"א) ועוד.

70. פירושו לדברים יז.

71. ראו בלידשטיין (הערה 50 לעיל) עמ' 22.

72. הרב אברהם בית דין, **פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולוביצ'יק,** הוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, 1984, עמ' 96.

הכללית לקבל את מרותו. לאישיות רוחנית, בעלת הסכמה כללית, יש השפעה רחבה מבחינת המקום והזמן יותר מכל בעל שררה אחר. לדעת הרב סולוביצ'יק אין הקב"ה שש לחלוק את מלכותו עם בני אנוש בתחום המדיני, אך במישור התורני נותן הוא לרב עמדה שווה: "...וכבוד רבך – כמורא שמים[73]".

אפשר, שההתייחסות האמביוולנטית של חז"ל ושל הרמב"ם בעקבותיה להופעת המלך בסנהדרין – מקורה בשאלת היסוד, כפי שניסחה הגרי"ד סולוביצ'יק. ואכן דמותו של דוד בעיני חז"ל מצטיירת כמלך וכתלמיד חכם בו-זמנית: דוד עוסק בתורה וגם מורה הוראה; הוא מעַדן עצמו כתולעת בדברי תורה[74]; ועוסק בדם שפיר ושליה[75]. נמצא, שהחשש של חז"ל למנות מלך לסנהדרין נובע מחרדתם לדמות המלך הקונקרטי – מלך ככל האדם. חשש זה יפוג, אם המלך האידאלי יהא דמות רוחנית, היונקת את סמכותה מהעם – כסמכות תורנית של רב. מלך מעין זה לא תהיה מניעה מהושבתו כחבר הסנהדרין או בראש הסנהדרין.

ואכן, כאשר הרמב"ם מתאר את תכונותיו המיוחדות של המלך והקשר שלו אל עמו[76], דמותו של משה רבנו היא המשמשת מודל להתנהגות של המלך האידאלי[77]:

> **כדרך שחָלַק לו הכתוב (את) הכבוד הגדול, וחִייב הכל בכבודו, כך ציווהו להיות לִבּוֹ בקרבו שפל וחָלָל, שנאמר ולבי חלל בקרבי (תה' ק"ט, כב). ולא ינהג גסות לב בישראל יָתר מדאי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו (דב' י"ז, כ). ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבוא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים. וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים, ידבר רכות, שנאמר: שמעוני אחי ועמי (דבי"א כ"ח, ב), ואומר אם היום תהיה עבד לעם הזה וגו' (מל"א י"ב, ז). לעולם יתנהג בענווה יתירה. אין לנו גדול ממשה רבינו, והוא אומר: ונחנו מה, לא עלינו תלונותיכם (שמ' ט"ז, ח), ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם, כאשר ישא האומן את היונק (במ' י"א, יב). רועה קראו הכתוב: לרעות ביעקב עמו (תה' ע"ח, עא), ודרכו של רועה מפורש בקבלה** (= דברי נביאים)**: כרועה עדרו ירעה, בזרועו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא וגו' (יש' מ', יא).**

המודל השני, שמביא הרמב"ם כדי לציין את תכונותיו הרצויות של המלך, בא אגב התייחסותו אל המלך המשיח[78]. מלך זה מתואר, ראש וראשון לכל, כתלמיד חכם ההולך בדרכי דוד אביו:

> **ואם יעמוד מלך מבית דוד <u>הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו</u>, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בְּדָקָהּ** (= פרצותיה)**, ויילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת**

---

73. אבות ד', טו.
74. מו"ק ט"ז, ע"ב. השם של גיבור דוד, עדינו העצני, נדרש על דוד עצמו: כשהיה יושב ועוסק בתורה, היה **מעדן** עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה, היה מקשה עצמו **כעץ.**
75. ברכות ד', ע"א.
76. ראו גם הל' חגיגה סוף פר' ג' בהלכות הקהל.
77. הלכות מלכים ב', ו.
78. שם י"א, ד.

שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד (צפ' ג', ט).

נמצאנו למדים, שחכמים מוכנים לקבל עול מלכות אדם, רק כאשר מדובר במלך, אשר הולך בדרכי דוד אביו, מי שסמכותו תהיה נובעת מהיותו 'הוגה בתורה ועוסק במצוות'. מלך כזה יוכל ליטול חלק פעיל במוסד התורני העליון, הסנהדרין, ואפשר שיעמוד בראשו.

מי יתן, ודמות מעין זו תתגלה במהרה בימינו, וְזָכֹה נזכה, כי מלך תלמיד חכם יָשׁוֹב ישב בסנהדרין בירושלים.

שנתון "*שבץ*" – תשס"ד כרך ט'

נספח א':

מקומות בעייתיים נוספים במשנה תורה בדבר הקשר שבין המלך והסנהדרין

הנחתנו, כי הרמב"ם השתמש בערפול מכוון בסוגיית המלך והסנהדרין, באה לכלל ביטוי במשנה תורה בעניינים נוספים, הקשורים ליחס שבין המלך והסנהדרין.

סדר הנושאים ב 'משנה תורה'

הרמב"ם סבר, שניתוקן של הלכות מלכים מהלכות סנהדרין, עדות וממרים – אינו טבעי, ויש לקרותן בכפיפה אחת, כדרך שנהג רבי יהודה הנשיא[79] במסכת סנהדרין.

האינסטנציה השיפוטית, הפועלת על-פי "משפט המלך", חיה ונושמת לצד זו הדנה על-פי "משפט התורה". מדובר בשתי מערכות של שפיטה האמורות לפעול זו לצד זו[80]. אלא שמתעוררות שאלות ותהיות בנקודות ההשקה בין שתיהן. בעבודתנו לעיל עסקנו באחת מהן: יכולתו של המלך לדון בהרכב הסנהדרין. במקורות הבאים ננסה לגעת בכמה נקודות נוספות, ונראה, כי גם שם לא תמיד הדברים ברורים.

הסמכויות הייחודיות למלך השופט – הביטחון האישי

בית דין במשפט התורה – יכול לחייב אדם ברצח רק אם התקיימו תנאים נוקשים: שני עדים, התראה בתוך כדי דיבור למעשה הרציחה ועוד. לעומת זאת, למלך ניתנה גמישות מרובה ביחס לנתונים הבסיסיים, שעל פיהם הוא יכול להוציא אדם להורג בשל עברות של שפיכות דמים. אין המלך זקוק לשני עדים על-מנת להכריע; די לו למלך בראיות נסיבתיות בלבד[81].

בספרו מורה נבוכים[82], מסביר הרמב"ם, כי עגלה ערופה היא מצווה, שהתהליכים והטקסים המחויבים בקיומה – מטרתם לעשות רושם רב בציבור ולגרום למודעות למעשה העברה. על-ידי כך יגרום המידע ללכידת הרוצח ולחשיפתו. הרוצח ייענש, אף-על-פי שאין שני עדים, שראו את הרצח: לשם כך ניתנו למלך סמכויות נרחבות לשפוט את שופכי הדמים, וכדברי הרמב"ם[83] – "שאף-על-פי

---

79. רבי יהודה הנשיא הוא המודל לחיקוי של הרמב"ם בכותבו את "משנה תורה". ראו הקדמתו לספר המצוות, וראו יחסו לרבי יהודה הנשיא – הקדמה למשנה, מהדורת שילת מעלה אדומים, ירושלים תשנ"ז, עמ' ל"ז, פ"ח. בסדר המשניות מופיעה מסכת סנהדרין רק לאחר מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא, העוסקות בדיני ממונות.
80. כבר היו שהפרידו ביניהם – ראו דרשות הר"ן, הדרשה הי"א.
81. הלכות מלכים ג', י.
82. מורה נבוכים ח"ג פרק מ'.
83. שם.

שלא יהרגוהו בית הדין, יהרגהו המלך, שהוא רשאי להרוג בידיים מוכיחות (=בראיות נסיבתיות)...".

מהם גבולות סמכותו בעניין זה?

מתברר, שסמכותו של המלך רחבה מאוד, כפי שניתן להסיק מההלכה הבאה[84]:

> **כל ההורג נפשות שלא בראָיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה – יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם, כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד, ותולה ומניחן תלויים ימים רבים – להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם.**

זהו התחום המרכזי שפועל בו המלך. הציפיה הראשונה של נתין ממלכו היא שיינתן לו ביטחון לחייו שלו ולמשפחתו. על-מנת להגיע לתוצאה זו – על המלך לפעול במסגרת נוקשה פחות של כללים וחוקים פרוצדורליים, המאפשרת לו להפעיל יד קשה למניעת האלימות[85]. ניכרת כאן מגמה חברתית של חומרה יתרה בעבֵרה של שפיכות דמים[86] – מגמה, שבאה לידי ביטוי לא רק בהקלות למלך בענייני פרוצדורה, אלא גם בהקלות באשר למרכיבים מהותיים בעבירת הרצח[87]. כך, ניתנה סמכות למלך להרוג גם את מי ששכר שירותי שכיר חרב, מי שכפת חברו לפני הארי וכיו"ב, בעוד שעל-פי דין תורה, לא ניתן לדונם למיתה. רצחנים אלו, כלשונו של הרמב"ם, חייבים בדין מיתה בידי שמים בלבד, אך סמכות זו הורחבה גם למלך – כמי שאמון על המלחמה בשפיכות דמים.

מיהו הפורום הדן על-פי הסמכויות המיוחדות למניעת שפיכות דמים?

הרמב"ם אינו מפרט באיזו מערכת שיפוט ידון המלך על-פי סמכויות אלו. ערפל עוטה גם את **ההבחנה** בין המלך לבין הסנהדרין לעניין השימוש בסמכויות המיוחדות בעבירות הרצח וההריגה. כידוע, גם הסנהדרין יכולה לפעול מחוץ לגבולותיה של המסגרת הפרוצדורלית החוקית ולהעניש מכוח "הוראת שעה" גם את מי שלא היה נושא בעונש מן הדין[88].

בהלכות רוצח[89] פוסק הרמב"ם, כי גם לסנהדרין ישנה סמכות מקבילה לדון בסמכויות המיוחדות למניעת שפיכות דמים:

---

84. הל' מלכים ג', י.
85. גם לעניין זה ראו דרשת הר"ן הי"א.
86. ב**מורה נבוכים חלק ג**, פרק מ"א, מדגיש הרמב"ם את חומרת העברה, שיש בה משום הפגיעה המשמעותית ביותר בקיום החברה, זו העברה היחידה החברתית שעונשה מיתה.
87. הלכות רוצח ב', ב-ה.
88. יבמות צ', ע"ב; סנהדרין מ"ו, ע"א.
89. פרק ב', הלכות ד', ה'.

הלכה ד'

וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן, שאינן מחוייבין מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם "בדין המלכות" ו"תקנת העולם", הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה, אם הייתה השעה צריכה לכך, הרי יש להם רשות כפי מה שיראו.

הלכה ה'

הרי שלא הרגם המלך ולא הייתה השעה צריכה לחזק (את) **הדבר – הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה לאוסרם במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער – כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים, שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול ויאמר: הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר.**

לכאורה, יש כאן שתי מערכות משפטיות, אשר ניתנה להן הסמכות המיוחדת לחרוג מכללי הדין והנוהל, שקבעה התורה בהרשעת אדם ברצח. ואמנם, הרשות להפעיל את הסמכות של "מכין ועונשין שלא מן הדין" ניתנת לבית הדין, כאמור בהלכה ד', רק כאשר מדובר בהוראת שעה, וכשהשעה צריכה לכך.

המלך, לעומת זאת, אינו מוגבל ואינו צריך נסיבות מיוחדות על-מנת למגר את שפיכות הדמים. המלך יכול לעשות זאת – "בדין המלכות ותקנת העולם". הר"י מיגאש[90] ניסה להסביר את ההבדל בין המלך לסנהדרין – תוך צמצום נוסף של סמכות בית הדין לענוש שלא מן הדין בעֲבֵרת שפיכות דמים: הוא קובע, כי ניתנה לסנהדרין סמכות זו רק במקרים, אשר בהם חזר העבריין ושנה על מעשה העבירה או כשיש חשש, שירבו לעשות באותו מקום את אותה עברה.

אולם לא ברור כלל וכלל, אם הרמב"ם קיבל את הבחנת הר"י מיגאש, רבו, לפחות, לא לעניין ההבדל בין המלך לבית הדין. בהלכות מלכים[91], אשר בהן מובאת ההלכה המקבילה לזו שבהלכות רוצח, מצאנו, כי יש למלך רשות "לתקן העולם, כפי מה **שהשעה** צריכה לכך". רואים אנו, כי הביטוי "השעה צריכה לכך" מופיע גם בהקשר למלך, ואינו שמור רק לסנהדרין. ייתכן לומר, כי גם למלך הותר לפעול "שלא מן הדין" רק כאשר השעה צריכה לכך; וחוזרת השאלה בדבר הכפילות שבמתן סמכויות מקבילות למלך ולסנהדרין. ייתכן, שגם כאן ישנה אי בהירות מכוונת באשר לקו התפר שבין פעולת המלך לזו של הסנהדרין בנושא שפיכות דמים[92]. ייתכן, שגם כאן לא ששו חכמים להותיר את מלוא הסמכות בעניין זה בידי המלוכה בלבד.

---

90. שו"ת הר"י מיגאש קס"א.
91. הלכות מלכים ג', י.
92. יצוין, כי בניגוד למלך, שאין לו סמכות לחרוג מדין תורה, אלא בעֲבֵרות של שפיכות דמים, סמכותה של הסנהדרין לחרוג הורחבה גם לדיני התורה האחרים. כך, למשל, האיש שרכב בשבת – נידון למוות; האיש, שבא על אשתו בפרהסיא תחת התאנה לקה.... סנהדרין מ"ו ע"א, הלכות סנהדרין פרק כ"ד, הלכה ד'.

מהם המקורות לסמכות הייחודית של המלך

בלידשטיין[93], מעלה את שאלת המקור לסמכויות, 'שהעניק' הרמב"ם למלך בנושא שפיכות דמים. שאלת המקורות היא שאלה מרכזית לכל מי שעוסק ברמב"ם ובמשנתו ההלכתית[94], ואין להותירה ללא מענה. ואכן, בהבנת הרמב"ם מתוך עיון במקורותיו – עסקו רבים[95].

בלידשטיין[96], מעלה מספר פתרונות לבעיה הנידונה: **הפתרון האחד** גורס, כי הרמב"ם הסיק מסקנותיו "**ממעשה** שהיה" (שמ"ב א'). הריטב"א טוען, כי סמכות המלך להעניש בלא עדים – מקורה בסיפור דוד והנער העמלקי[97]. המהר"ץ חיות טוען, כי המקור לכך הוא בסיפור דוד ובני שאול[98], ובעל 'האור שמח' טוען, כי המקור הוא בנכונות דוד להרוג את אבשלום, שגרם למות אמנון (בעקיפין בלבד)[99]. ואולם אין בדבריהם כדי ליתן הסבר מלא לשאלת המקור לשאר הסמכויות החריגות, שהרמב"ם מעניק למלך במלחמתו בשפיכות הדמים. לענייננו נציין, כי המקורות, שהובאו על-ידי הראשונים הנ"ל עוסקים בדוד המלך דווקא, וכבר דיברנו על דמותו של דוד כמרכיב דומיננטי אצל הרמב"ם בסוגית המלך כשופט.

פתרון אחר – מקורו בתבנית יצירתית של ר' מאיר שמחה מדווינסק[100], אשר בלידשטיין מפתח אותה בהרחבה. הוא טוען, כי הדינים, הקשורים לפעולתו של המלך נגד שפיכות דמים, מקבילים עד מאוד לדיניהם של בני נוח. כך, למשל, בן נוח נהרג בעד אחד, בלא התראה, כפי שהותר למלך[101], וכן בן נח נהרג, גם אם כפתו לפני האריה[102] או הרג טרפה וכיו"ב[103]. בעקבות ר' מאיר שמחה, סובר בלידשטיין, כי הפתח ללימוד ולהפריה הדדית בין הלכות בני נח לסמכות המלך במניעת שפיכות דמים, נובע מתכלית המלוכה – תיקון המדינה, תכלית, שגם רובן של מצוות בני נח באו לתקן.

אך מהו המקור הנותן למלך את הכוח לחרוג מהאמור בדין התורה?

---

93. בלידשטיין (לעיל הערה 50) עמ' 130.
94. תשובת הרא"ש כלל ל"א סימן ט: "טועין כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל ואינן בקיאין בגמרא – לידע, מהיכן הוציא דבריו..."
95. בלידשטיין עמ' 11.
96. בלידשטיין עמ' 130.
97. "שיטה מקובצת" ב"מ פ"ג ע"ב.
98. **תורת נביאים**, פרק ז', **כל כתבי מהר"ץ חיות , א'**, ירושלים תשי"ח, עמ' מח-מט.
99. "אור שמח" הל' רוצח ב', ד.
100. שם הלכות מלכים ג', י.
101. הלכות מלכים ט', יד.
102. הלכות רוצח א', יג – מול הלכות מלכים ט', ד.
103. עמ' 132.

אין לנו אלא לפנות **לפתרון נוסף** שהוצע: סמכות בית הדין להעניש בהוראת שעה[104] היא המקור לכוחו של המלך לעשות כן אף הוא. אמנם, הר"ן, ר' ניסים מגירונדי, בדרשתו המפורסמת בעניין משפט המלך[105] (הדרשה הי"א), גורס, כי סמכותו זו של בית הדין, היינו ש "מכין ועונשין שלא מן הדין", ניתנת להפעלה רק כאשר אין מלכות מתפקדת בישראל. זאת, משום שסמכות בית הדין **נובעת מסמכות המלך** בעניין. גם הר"ן אינו מציין מקור לסמכות המלך.

בסיכומו של עניין מתברר, כי ערפל עוטה גם את שאלת סמכות המלך והסנהדרין לחרוג מדיני התורה במניעת שפיכות דמים.

סמכות המלך במינוי שופטים

אף כי הציווי "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" (דברים ט"ז, יח) מופנה כלפי כלל הציבור, הרי שבפועל, במשנת חז"ל, סמכות המינוי של השופטים ניתנה בידי הסנהדרין הגדולה[106].

אחד הסממנים הבולטים לכך הוא עניין הסמיכה: ללא סמיכה – אין הדיין יכול לשמש בתפקידו, לפחות, לא כחבר בסנהדרין או כדיין בדיני קנסות ונפשות[107]. הסמיכה נעשית ע"י חכם, אשר הוא עצמו סמוך מפי סמוך עד משה רבנו. הוא אחראי לכך שהנסמך יהיה בעל כישורים תורניים מספקים להתמנות לדיין מן המניין, רוצה לומר לסנהדרין ולחכמים יש סמכות כמעט בלעדית בהליך מינוי הדיינים[108].

יחד עם זאת, מסתבר, כי גם יסוד מלכותי מעורב במינוי הדיין ובהרשאתו לשמש בפועל בתפקידו זה. לאור סוגיות הגמרא[109], מסכם הרמב"ם את מעורבות ראש הגלות בהליך המינוי, כאשר הוא מדגיש, כי ראש הגלות – במקום מלך הוא עומד[110]:

> ראשי גלויות שבבבל **במקום <u>מלך</u> הן עומדים,** ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן (=אותם) בין רצו, בין לא רצו שנאמר: לא יסור שבט מיהודה (בר' מ"ט, י) – אלו ראשי גלויות שבבבל.
>
> **וכל דיין הראוי לדון, הראוי לדון (מבחינת חכמתו ומידותיו המוסריות), שנתן לו <u>ראש גלות</u> רשות לדון – יש לו רשות לדון בכל העולם, אע"פ שלא רצו בעלי דיניו, בין בארץ בין בחוצה לארץ, אע"פ שאינו דן דיני קנסות.** וכל דיין הראוי לדון, שנתנו לו **<u>בית דין</u>** שבארץ

---

104. סנהדרין מ"ו ע"א.
105. **דרשות הר"ן,** ירושלים תשל"ד, עמ' 189-192.
106. תוספתא חגיגה ב', ט.
107. וראה סוגיית סנהדרין ב' ע"ב, ו' ע"ב ועוד.
108. שמחה בנימין הוניג, **סנהדרין גדולה**, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 68 ואילך.
109. ראו למשל סנהדרין ה' ע"א.
110. הלכות סנהדרין ד', יג-יד.

> ישראל רשות לדון – יש לו רשות לדון בכל ארץ ישראל ובעיירות העומדות על הגבולים, אע"פ שלא רצו בעלי דינין, אבל בחוצה לארץ אין רשותן מועלת (=מועילה) לו לכוף את בעלי דינין; אע"פ שיש לו (רשות) לדון דיני קנסות בחוצה לארץ, אינו דן אלא למי שרוצה לדון אצלו, אבל לכוף את **בעלי דינין ולדון להם – אין לו רשות, עד שיטול רשות מראש גלות.**

מכאן, שנציג בית המלוכה (מבית דוד) נוטל חלק פעיל בהסמכתו דה-פקטו של השופט לדון, והוא המעניק לו את הפרוגטיבה החשובה של כפית בעלי הדין לבוא לפניו לדין. אמנם, את סמכותו התורנית – יונק הדיין מן הסנהדרין הגדולה. יוצא, שהדיין המתמנה שואב את כוחו הן מהיסוד המלכותי של המלך והן מהיסוד התורני של הסנהדרין.

גם כאן מצינו נקודת השקה בין המלך לסנהדרין הגדולה, כשהפעם היא נוגעת במינויים ברשות השופטת.

נספח ב':

עמדת בעלי התוספות ליישוב הסתירה בין הסוגיות החלוקות בתלמוד הבבלי

לשיטתנו, הרמב"ם לא ראה מקום ליישב את כל הסתירות בין הסוגיות החלוקות במקורות התלמודיים.

לעומתו, בעלי התוספות, כדרכם, ניסו להביא את הסוגיות בתלמוד הבבלי לעמק השווה.

החלטנו להביא את עמדתם של בעלי התוספות באשר ליחסים בין המלך לסנהדרין – על-מנת להראות, עד כמה סבוכה הבעיה. כפי שנראה, מסקנתם, הנובעת מניסיונם ליישב בין הסוגיות השונות, מצריכה ביצוע העמדות על-גבי העמדות של המקורות התלמודיים, עד שהדבר נראה מאולץ, ולא כפשוטם של דברים.

בחלקה הראשון של סוגית סנהדרין י"ח הועלתה תמיהה על אשר נאמר שם במשנה, כי כהן גדול יכול להעיד. רב יוסף מביא אוקימתא, שלפיה הכהן הגדול מעיד למלך, ועל כן אין פגיעה בכבודו. הגמרא מיד מקשה מאותה משנה: והרי "מלך לא דן ואינו נידון". התוספות על אתר[111] מזדעק מיד: והרי למדנו[112] כי הכלל: 'מלך לא דן ואינו נידון' חל רק על מלכי בית דוד, ומה מקום יש לקושיית הגמרא? לפיכך, טוענים בעלי-התוספות, שכול משנת ראש הפרק עוסקת במלכי ישראל בלבד. כמובן, תירוצם דחוק.

---

111. סנהדרין י"ח ע"ב תוד"ה והא דתנן.
112. סנהדרין י"ט ע"א.

בחלקה השני של הסוגיה שהובאה לעיל – מקשה הגמרא על האוקימתא, שלפיה הכהן הגדול מעיד בפני המלך, ביושבו בהרכב הדיינים, שהרי כלל נקוט בידינו: אין מושיבין מלך בסנהדרין!

משמניחים אנו, כאמור, כי משנתנו עוסקת במלכי ישראל בלבד, שב התוספות ומקשה[113] מדוע על הגמרא להרחיק להקשות ממקור אחר[114], כאשר משנתנו אינה מתירה בכלל למלך לדון כל עיקר: מלך לא דן ולא דנין אותו?

התוספות למדים מכאן שתי הלכות:

א. בסוגיית סנהדרין י"ט, הדנה באיסור על מלך ישראל לשמש שופט עקב המעשה בינאי המלך, מדובר בסוגיית המלך, כשהוא דן יחידי. אז פועל הכלל של ריש לקיש: 'התקוששו וקושו' (צפ' ב', א) – קשוט **עצמך**, ואח"כ קשוט אחרים. כאמור שם, זו בעיה, המתייחסת רק למלכי ישראל.

ב. כאשר המלך יושב עם אחרים לדין **ואין הדין נגמר על-פיו**, אין מקום לבעיה, שמעורר ריש לקיש. נותרה רק שאלת האיסור של המלך לשבת בסנהדרין. כאמור בחלק השלישי של הסוגיה, האיסור נובע משום 'לא תענה על רב', וזהו האיסור המוסף בסוגיתנו.

לשיטת התוספות, האיסור לשבת בסנהדרין (ב) – חל אף על מלכי בית דוד, אשר להם (כך למדנו מדבריו) ישנה עדיין הרשות לדון בדן יחיד. זוהי גם הבנת פשוטו של הכלל, שלפיו אין המלך יכול לישב בסנהדרין: הוא יכול לדון, אבל לא בהרכב של סנהדרין (23 דיינים), הדנה בדיני נפשות. מלכי בית דוד אינם בגדר החשד, שמא תבוא תקלה על ידיהם, כפי שראינו ברמב"ם לעיל.

כאמור, הבין התוספות שהאיסור למלך לשבת בסנהדרין –חל אף על מלכי בית דוד: בסוגייה המרכזית קבע רב יוסף קטגורית, כי מלך מבית דוד יכול לדון, וברור, כי קביעתו זו חלה גם על דיון בסנהדרין[115]. על כך הקשה התוספות[116] מהכלל שלמדנו זה עתה: 'אין מושיבין מלך בסנהדרין'. אילולא סבר התוספות, כי הכלל, אשר לפיו 'אין מושיבין מלך בסנהדרין', חל על בית דוד, לא היה מקשה כאמור. סוף כל סוף, בגלל קושייתו האחרונה נאלץ תוספות זה לבצע חלוקה נוספת בעניינו: **מלכי בית דוד אינם דנים נפשות ביושבם בסנהדרין, אך בדיני ממון יכולים הם לדון.**

ושוב מקשה התוספות – והרי מהסוגיה בעניין נבל הכרמלי[117], למדנו את הכלל, "שמתחילין מן הצד בדיני נפשות, רוצה לומר בית דינו של דוד גזר את דינו של נבל כמורד במלכות, ומכאן, שמלכי בית דוד יכולים לישב לדון גם בדיני נפשות. התוס' מתרץ, כי בעניין נבל היה היתר מיוחד למלך לישב

---

113. סנהדרין י"ח ע"ב ד"ה והא אין מושיבין.
114. תוספתא סנהדרין ב', ט.
115. שהרי הסוגיה מביאה את הדוגמה של הדיון בסנהדרין – בעניין עבדו של ינאי דווקא, ולא בעניין של דיון בדן יחיד.
116. סנהדרין י"ט ע"א ד"ה אבל.
117. לעיל ל"ו ע"ב.

בדיון, משום שדובר בפגיעה בכבודו של מלך, ועל כן לדוד לא הייתה בושה, אם ידברו לפניו. משום כך פג החשש של "לא תענה על רַב" (שמות כ"ג, ב).

לא בכדי הארכנו בדברי התוספות, אם כי היה מקום להתעמק בדבריהם בגין תמיהות, שנותרו עדיין ללא מענה[118]. הבאנו אותם כדי להראות, עד כמה התחבטו בעלי התוספות בהסבר הסוגיות הסותרות באשר לשאלת מקומו של המלך כשופט. לשיטת התוספות יוצא, כי מלך ישראל אינו יכול לדון כל עיקר; מלכי בית דוד, לעומתו, יכולים לדון בדן יחיד או בדיני ממונות בהרכב של מותב (שלושה דיינים ומעלה) או כאשר אין מקום לחשש של "לא תענה על רב" – כמו במקרה של נבל הכרמלי.

118. כך למשל, הדיון במעשה ינאי המלך עוסק דווקא בדיני נפשות, והוא מובא כדוגמה מדוע מלכי ישראל דווקא אינם יכולים לדון. מכאן ניתן היה ללמוד, כי מלכי בית דוד בסיטואציה זהה, כן יכולים לדון. הדבר נוגד את האוקימתא של התוספות, אשר לפיה מלך מבית דוד יכול לדון בסנהדרין בדיני ממונות דווקא. קושיה נוספת על דבריהם: יש לעיין, מדוע בעניינו של נבל הכרמלי ניתנה לדוד האפשרות לשבת בסנהדרין? אדרבא, היה מקום לומר, שמכיוון שמדובר בדיון, שיש לו לדוד, לכאורה, אינטרס אישי, בו, מן הראוי, שיהיה ממודר מן הדיון. אדרבא, בדיון מעין זה, החשש של 'לא תענה על רַב' יגבר!

אלכסנדר ברזל

בכל הזמנים ובכל הימים

על מהות ועל תמורה במחשבה היהודית

והנני עם חפצי וחשקי / להיות לראשונים תלמיד,/ לקיים דבריהם ולהעמיד.../ אבאר דרכם ואדע ערכם./ אך כאשר לא יכילו רעיוני, / אדון לפניהם בקרקע, / כי ה' יתן חכמה – בכל הזמנים וכל הימים, / לא ימנע טוב להולכים בתמים. (ל *משה בן נחמן* הקדמה להשגות, שהשיג על מניין המצוות)

ומפני שיש בעניינים אלה הרבה פירושים... במה שעלה במצודתי ערכתי לפניך שולחן ... ואם אולי מדרך היושר ייראה לך לסתור דרכי במקום זה או אחר, לא תשא פני אב ורבן, והנה אני קורא סתירתך בניין (ספר החינוך מצווה שפ"ו).

1. התנאי לחשיבה על אודות היהדות – כמו על כל מושא אחר – היא ההכרה הטרומית הוודאית, שאכן קיימת ישות מועצמת ומובחנת מיישוייות אחרות, שונות ממנה במעט או בהרבה; משמע, ההכרה, כי יש ליישות הנבחנת – *מהות* בת-השגה. יהיו גילויי המימוש של המהות כאשר יהיו – הם תקפים רק בזיקה אל המהותי. בניסוח אחר: *פלורליזם* במימוש המהויות – אכן אפשרי, אולם הוא פלורליזם מתוחם בין גבולות המערכת המהותית. כשם שניתן והכרחי לקבוע מהו התחום, שבו הפלורליזם אפשרי, כן ניתן להצביע על מה שסותר את המהותי כאן, המהותי שביהדות.

> דע, כי אילו תאמין על מרגלית אחת, שיש לה סגולה לפעול פעולה נפלאה בטבעה ובכוחה, ואינך יודע מהות אותה הפעולה, לעולם תהיה דואג ונאנח, כדי שתשיג מהות אותה הפעולה... – כך הדבר ממש בתורה. אם תאמין שאינה פשוטה... תמיד תהיה רודף אחריה ודואג על מה שלא תשיג ושמח על מה שתשיג (*הרמב"ן* מאמר על פנימיות התורה – כרך א עמ' תמז).

יוצא מכאן, שגילויים במציאות טעונים מבחן-שיוכח למערכת כלשהי על-פי המהות, המייחדת את אותה המערכת. ממצא *הנקרא* יהודי חייב באישור של צידוק התואר המשַייך. המהות גלומה בתופעות, שאותן מכיר האדם במציאות היסטורית-רוחנית *מסויימת*, המורכבת מזימוני המחשָב (ה-episteme) של התרבות *האוניברסלית* הדומיננטית בעת ההכרה. תרבות אוניברסלית מעוגנת בַּתּוֹךְ ועולה מן ההבנה המדעית הנתונה ובציביליזציה המכשירית הפועלת בו-בעת, ומורכב בה גם המחשָב של התרבות **הייחודית** של הסביבה הרוחנית. זו מעוגנת במסורות וגם בתביעות

***תארנים**: היסטוריוסופיה, מחשבת-ישראל, תרבות, יהדות.*

שנתון "***שאול***" – תשס"ד כרך ט'

העת: זרמי מחשבה ופעילות, אפנות, מנהגים עולים ומתחלפים[1].

אנו מדגישים מראש את ההנחה, שאמיתה – מובהקת: היהדות *הִנָּה* תרבות, השקפת-עולם (ולא *שיש* לה השקפת-עולם), הממקדת את ההוויה *במעשה האדם, הבונה או מהרס את העולם*[2, 3]. בשפע מקורות מוגדרת התורה – "ספר תולדות אדם" (בראשית ה', 1); ובניסוחים רבים הודגש, שאת הארץ – "לָשבת יצָרה" (*ישע'* מ"ה, 18) לפי מידות האדם, שכן "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" (ברכות כ"ה, ע"ב), כי מלאכים לא נבחנים במבחני המציאות. "הכל – לפי רוב המעשה" (אבות פ"ג, טו), ו"כל הרעות והטוב... לפי מעשה האדם" (**ספר החינוך**, מצווה רנג), וכך עוד במקורות רבים: ספר *איוב*, *המאירי* (*למכות י', ע"ב*), *הרמב"ן* (**איגרת הקודש** עמ' שכד), *כלי יקר* בפירושו לפרשת גן-עדן: "הכל תלוי בפועל ידיו", ועוד ועוד. גם בהיגד "אמת – מארץ תצמח" (תהילים פ"ה, 12) ממוקדת ההוויה לא בשמים, אלא בממשות האנושית. "...ולכן נברא /האדם/ אחרית לכל דבר, כי בו סיים הבריאה האלוהית, כי אחרי בריאתו לא נעשה דבר, אלא דרך הזכר והנקבה ויאמר להם 'פרו ורבו' ונתן להם שולטנות בעולם" (*שם-טוב פלקירא* מורה המורה).

וביתר הרחבה: "'והייתם כאלוהים' (בראשית ג', 5), והכוונה, שתנהגו הבתים והמדינות כמו המלאכים מנהיגים העולם, *אשר אין תכלית למעלה ממנו*" (*עראמה* עקדת יצחק ע"ז, ע"א), שהרי "לא בשמים היא" (דברים ל, 12). עולמו של אדם – על מבחניו, ולא 'שמי מרום' בטוהרם הנצחי – הוא תכלית הבריאה כלה.

לפיכך, נמדדת היהדות במבחן המהותי, המתגלה במימוש בזמן ובמקום מסוימים – בהיענות לזימוני המציאות הנתונה ללא אפשרות לחמוק מהם, ולא המציאות שנמדדת ב'נצח על-היסטורי' (כמו הנצרות המטיפה, כי "אין לנו כאן ממלכה" /dominium/). כיוון *שהיהדות* – *התרחשות* בעולם המעשה, הרי שתולדות המחשבה היהודית הן גם תולדות הזיווג המבוקר תמיד בין המהותי שבה לבין האקטואלי שבתרבות הרווחת-כשלטת המציאות. ההגות היהודית עימתה מאז תוכחות הנביאים את המהותי שבה עם הזימוני בכל עת ובכל מקום.

---

1. בנושא התרבויות דנתי בהרחבה במאמרים אחדים ובמרוכז בספרי: מידות היחד (עם עובד, 1984). טענתי היא, כי קיימת תמיד תרבות אוניברסלית שלטת – מחשָב (episteme) דומיננטי, שכול תרבות ייחודית (לאומית, דתית, אזורית), וכול תרבות מחוזית (של מרחבי-עיסוק) וכול תרבות תקופתית (אופנות, סגנונות-חיים) אנוסות-מחוייבות להתמודד אתה.
2. מרכיבי השקפת-העולם היהודית נדונו בספרי **להיות יהודי – על זהות ועל השקפת-עולם** (הקיבוץ המאוחד – 1978. מהדורה שנייה – 1979), וביתר הרחבה בספרי **על מבנה היהדות** (ספרית הפועלים, 1994). (למרבה הפליאה והצער, אחד מחשובי הוגיו ורושם תולדותיה של המחשבה היהודית ייחס לעצמו, וייחסו לו ברבים, את ההגדרה של יהדות תרבות...)
3. דווקא מקורות-חוץ מדגישים את התואם המובהק בין ההשקפה היהודית במהותה לבין זימוני העידן הטכנולוגי. אופייני הדבר, שבשפע החיבורים ב'תאולוגיה הירוקה' הנוצרית, המבקשים להשתית את הייחס אל הטבע על יסודות 'ביבליים' – המובאות הן תמיד מן התנ"ך, ולא מן 'הברית החדשה'.

כבר בימי חז"ל ניתן לכך ביסוס מעשי, ההופך להיות עקרוני:

> חברו עליו (על רב) אחיו ובני ביתו, אמרו לו: מקום שאבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהג היתר?
>
> דרש להם מקרא זה: 'וכיתת נחש הנחושת, אשר עשה משה, כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו, ויקראו לו נחושתן' (מלכים ב' י"ח, 4). אפשר, בא אסא – ולא ביערו?! בא יהושפט – ולא ביערו?! הלא כל עבודה זרה שבעולם – אסא ויהושפט ביערום?! אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו. אף אני, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו (חולין ו', ע"ב; ז', ע"א).

מודגשת שוב ושוב חשיבות הנסיבות – אף כנגד התקני, עד כי לגבי עיבור השנה יש לנהוג לפי ראיית האדם במצב, ואין "להשגיח בבת קול" (ברכות נ"ב, ע"א).

גם גובה נר החנוכה נקבע לפי נסיבות המקום (שבת כ"ב, ע"א).

הטעם העקרוני לדרך שיקולים זו נוסח על-ידי *יוסף אלבו*:

> לפי שאי-אפשר, שתהיה תורת השם ית' שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים מתרחשים תמיד בעניני האנשים... (ו) הם רבים מִשֶּׁיכללם בספר, ועל-כן ניתנו למשה בסיני על דרכים וכללים, שנרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל-ידם יוציאו חכמים שבכל דור ודור (את) הפרטים המתחדשים (**ספר העיקרים**, מאמר ג, פרק כג).

מעמדה של המציאות הנחווית בכל עת – ממוקד בטענה הנגזרת: "וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה (איוב י"א, 9): 'ארוכה מארץ מִדָּהּ ורחבה מני ים", ולארבעים יום לָמְדה משה? אלא כללים לימדהו הקב"ה למשה. הווי 'ככלותו לדבר עמו'" (**מדרש רבה**, כי תשא מ"א, ו). (חשיבות הטענה העקרונית מודגשת בהכפפת הכתוב *לכוונה* – עיוות השימוש בשורש כל"ה לפי המשמעות המבוקשת). מעבר ל'כללים' – על האדם מוטל לחדש, כי "יש לו חכמה, והוא מבין דבר – מתוך דבר לחַדֵּש עניין אחד, שלא קיבל מרבו, ואותו התחדשות נקרא דעת..." (בכרך, **עמק המלך**, עמ' יט).

2. מהות אינה שרוייה באיזה חלל אזוטרי, אלא בחלל ההתמודדות עם התרבות הסובבת. לפיכך יש התנייה בין המחשָב הגלום בעידן לבין המהותי שביהדות. בתקופה, שָבה סביבתם הרוחנית של יהודים הייתה ספוגה השקפות *מיתולוגיות*, שלפיהן בכל יש – חבויות נשמות, המחוללות ומקיימות אותו –הושפעה היהדות ממנה ונאבקה עמה בעת-ובעונה אחת: *הפרקטיקה* המזומנת על-ידי המיתי, הייתה מנוגדת למהותי שביהדות, וממילא הייתה נתונה לביקורת ולעתים לדחייה. כל סיפורי התנ"ך מעידים על שניות כזו של התגובה (כגון: מזבחות תחת 'עצים רעננים' ו'מעיינות'). דומה, שהייתה התמודדות עם ההשקפה *הקוסמולוגית* הקדומה, שלפיה חוקי הטבע מחוללים ומקיימים את ההוויה כלה. היהדות התמודדה אז עם הניסיון למזג את התרבות המיתולוגית והקוסמולוגית, כפי שעשו ההלניזם והנצרות, בעוד שהייתה שרוייה כבר בעידן התרבות *האנתרופולוגית*, שלפיה מעשי האדם מעצבים את המציאות. דין התרבות האוניברסלית הדומיננטית של ימינו – *הטכנולוגית* – כדין התרבויות האוניברסליות הקודמות: בהיות היהודי נוכֵחַ בהיסטוריה בכל הווייתו – כמצוָה על תיקונה, ולא באיזה 'נצח' על-זמני בשעת 'התעטפותו

שנתון "*שאול*" – תשס"ד כרך ט'

בנפשו', הרי שגם עם התרבות הטכנולוגית יש ליהדות קשר-התנייה אורגני, הכרוך במאבק על שימור המהות.

משום שהיהדות היא התרחשות בעולם-המעשה האנושי, היא אינה נוחה לארבעת אופני הבנתה ומימושה:

א. היהדות דוחה *פונדמנטליזם*, ר"ל הענקת תוקף נצחי לכתובים ראשונים, שהרי לשון הכתובים הראשונים הייתה פרי המאבק הרוחני בין המהותי ליהדות לבין זימוני *אותו* העידן. הדברים נכתבו בסימבוליקה ובסמנטיקה של *אותה* תרבות אוניברסלית שלטת בסביבה, ולא נתקיימו במחשבה היהודית עם שינויי הזמנים – אף לא המושג 'אלוהים' כהבנת הסביבה בעידן ההוא.

ב. היהדות דוחה *דוגמטיזם*, כלומר את ההנחה, שהמהותי הנצחי-אידיאלי מנותק מההיסטורי-אקטואלי של המציאות האנושית הזורמת (גישה, שהעניקה לנצרות את אופיה, המנותק מן המציאות).

ג. היא דוחה *אקטואליזם*, *ז"א* – את המגמה לבטל את תוקפו של המהותי ולמצות את היהדות במנהגי המציאות הזורמת ובחוויית היחיד ברגעי התעוררות. לפי זה, לא תקפה הטענה, ש'יהדות היא כל מה שאמרו ועשו שומרי אמוני ישראל', שכן זו טענה מעגלית: מה מגדיר 'שלומי אמוני', עד כי אפשר היה לבסס הנחה על כך?

ד. היהדות במהותה דוחה את הגישה, אשר לפיה היא *הִנָּהּ 'אי בודל*, הנפוצה בכל עתות משבר, שמשמעותה, כי היהדות – והיהודים – הִנָּהּ ישות רוחנית וחברתית מובדלת מכול-וכול משאר תרבויות העולם – בבחינת "עם לבדד ישכון" (במדבר כ"ג, 9). בגישה זו גלומה לרוב גם ההנחה הסמויה בדבר עליונות היהדות על שאר התרבויות, וממילא אז היא בעלת זכויות-יתר 'אלוהיות' – בלא קשר למעשיהם של היהודים: גם יהודי *נבל* כלול, עקרונית, בעליונות. אותו "עם לבדד ישכון" לא התקיים, ולא היה יכול להתקיים, מעולם, ובוודאי, שהוא מופרך בעולם האחד הפתוח של התרבות הטכנולוגית.

תפקידה של המחשבה היהודית בתקופה זו, אשר בה משבר הזהות והשייכות מעורר חזות קשה, היא לאתר את המהותי ביצירה הרוחנית בת 3000 השנים בעזרת העקרונות המתודיים הגלומים בה, משמע – *לתחם את חלות המושג 'יהדות'*. במקביל – יש לפענח את זימוני התרבות הטכנולוגית השלטת בעידן. כך נהגה ההגות היהודית בכל תקופה, אך עתה צפויים לבטי עימות קשים במיוחד, כי עצמת התרבות השלטת *בעולם האחד והפתוח* גדולה משל קודמותיה. היהדות עשויה להגיע אל התמודדות חדשה זו, כשהיא בשלה יותר ממרבית התרבויות הייחודיות האחרות, אף אם גילויים ראקטיביים אחדים – כגון החרדיות החדשה –

מעידים דווקא על מצב הפוך[4] (תגובת הנצרות היא בעיקרה אחיזה בעל-מציאותי, המיסטי. גם יהודים לא-מעטים פנו לכיוונים כאלה, אך נראה, כי קשה ליישבם עם המהותי שביהדות).

המעברים מזימוני עידן אחד אל משנהו – מלווים תמיד בתמורות משמעותיות. *המדרש* ליווה תמיד את התהליכים האלה במתן פירוש חדש אף לכתובים הראשונים ועל-ידי שימת דגשים חדשים בתכנים המסורתיים, אפילו בלי להירתע מסטיות **מכוונות** של הפירוש החדש במילים ובפסוקים, מקיטוע פסוקים ומהמוצא: "אל תקרי, אלא...", שאינם תקלה מתודית מסוימת, אלא טכניקות מאוששות בדרש. הכתוב כלשונו לא נחשב אלא *למצע גולמי* לפירוש חדש, מכוון *למטרה חדשה*. אותו מצע גולמי עצמו מתפרש שוב, כשעולה הצורך בעימות עם אתגרי-משמעות חדשים, בתנאי שהמהותי לא ייפגם. את העימות משמשת גם החשיבה ההלכתית בספרות *השאלות ותשובות* שנאמרה עליה, כי היא *הליכה* בשבילי מציאויות חדשות בכל עת ובכל סביבה – בצמוד למהותי שביהדות.

3. תרבות היא השקפת עולם – אופן קליטת הממשות ואופן הבנת העולם, בחירת המעשים וקני-המידה להערכתם. כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין מרבית המערכות המסווגות כדתיות. דבר זה ראוי להדגשה, כי קיימת נטייה – בעיקר מאז ימי ההשכלה – לסווג את היהדות בתו-אפיון: 'דת' – כאחת הדתות. אולם 'דת' – משמעותה ביהדות שונה מכל וכל: היא חלה ביהדות על *מלוא מרחב ההוויה והפעילות האנושית*, ולא רק על שעות מגע 'הנשמה' עם האלוהות, ולא רק על מעשה פולחני. מערך המצוות יעיד על תקפות קביעה זו, גם באשר הן חלות – עקרונית, גם אם לא בפועל – על **כל** חיי האדם, וגם באשר מטרתן המוצהרת היא תיקון העולם.

תרבות של עדה טבעית הפועלת בהיסטוריה חייבת להיות *כל-מקיפה*: עליה לשאול את כל השאלות, העולות בחיי האדם במציאות, ועליה לתת תשובות על כל השאלות לפי אופני השגת הממשות באותה העת. משום כך, היהדות לא יכלה להתמצות בהבאת קרבן למזבח ולא בשום פולחן אמוני אחר-כך, אלא היא בהכרח *אורח-חיים* אינטגרלי. היהודי עומד תמיד בפני מבחני-בחירה בין ברֵרות בעלות משמעות שונה, שעליו לגלות אותה בשיקול *תבוני*. שוב ושוב נאמר בניסוחים שונים, כי "סוף מעשה – במחשבה תחילה" (*שלמה אלקבץ* בפיוט 'לכה דודי').

המעמד העדיף –במובהק של הַחָכְמה מודגש כבר בפירושים לסיפור גן-עדן, אשר בהם הוצגה בעיית *מקור* התבונה – האם היא תוצאה של חטא או שהתבונה *מכוננת את האדם* מעיקר בריאתו, כדי שיוכל לבצע את המוטל עליו בעולם. המגמה הכללית היא חד-משמעית: השגת הדעת לא הייתה תוצאה של אכילת התפוח, אלא היא נתון יסודי של 'הנברא בצלם' (בראשית א', 27). מגמה זו

4. במבע הפולחני-צורני של אמונתו הדתית, בלי שאלות ובלי מאמצי מתן תשובות מעבר לחוויית הרגע, אולטענה כזאת הייתה נכונה בכול תקופה קודמת, אשר בה ניסחה ההגות היהודית את הנחותיה בכלים עיוניים, שלא היו בבחינת 'סחורה עוברת לסוחר' מעולם.

קיימת גם אצל האחרונים:

בפירושו *לשיר השירים* אומר *הרמב"ן*, כי "מחשבתם של ישראל *קדמה לכל"* (**כתבים**, כרך ב', עמ' תפג).

מרחיק לכת *המהר"ל*:

> כמו שהביא ר' עקיבא רָאָיה, כי פעולת האדם השכלי גדולה מן הטבע, כך פעולת השכל יותר גדולה מן הנבואה. לכן חכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה, ואף שהיא ניתנה ע"י משה שהוא נביא ה', מכל מקום, מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה – *על ידי השכל שהוא מברר הכל* (*באר הגולה – באר א* – **כתבים**, כרך א', עמ' 274)

עקרון התבוניות עלה תכופות כטענה בוויכוחים עם הנצרות. כך אמר, למשל, *הרש"ש דוראן*: "ואשר נתברר זה, אם יימצא בדברי רז"ל אשר ירחיקנו השכל, ראוי לנו לקרבו לשכל" (**אוצר הוויכוחים**, בעריכת י"ד איזנשטיין, עמ' 136).

אצל *יוסף אלבו* נמנית התבוניות בין העיקרים:

> מה שאי-אפשר לשכל לצייר מציאותו... אי אפשר, שתבוא האמונה בו, *ולא יתואר יכולת האל עליו*...כי אין אמונה בנמנעות... שאם הייתה אמונה בנמנעות נותנת שלמות בנפש, היה השכל שניתן לאדם – לבטלה (**ספר העיקרים**, עמ' כה).

האלוהות עצמה אינה יכולה ליצור דבר, שהוא נמנע *במידות השכל האנושי* (כאן מקור אי-הנחת מִנְּסים בהגות היהודית. אולם כיוון שנסים מוזכרים בתורה, עלתה הטענה, ש'עשרה נסים' אכן קרו, אך הם היו 'כלולים בבריאה', וממילא אז לא היו מן "הנמנעות", אלא היו חלק מסדר הדברים: "כך התניתי מתחילה" – ענה אלוהים למשה, התוהה על שינוי סדרי בראשית (שמות רבה, כ"א, ו).

עניין האירועים העל-טבעיים עלה שוב ושוב בוויכוחים עם הנוצרים – בטענה, שנס לא יכול להוכיח דבר.

התבוניות – כתנאי למעשי האדם במציאות – מודגשת על-ידי *הרא"ה קוק*:

> השאיפות השכליות מרוממות את האדם מעל חוג המעשה המצומצם. בשעה שהן מבוססות יפה, הן מזרזות אותו בתיקון המעשה של להבא ומיישרות את דרך החיים (**אורות התשובה**, עמ' יד, סעיף לה).

מערכות השיקולים ובחירת המעשה – פירושן, כי ישנה תמיד שרשרת בממד הזמן: קליטת נתוני המציאות, אבחנה איכותית ביניהם על-פי ציוויים והערכות כתובים ועל-פי תביעות 'עשה' ו'לא תעשה'. מכאן ההנחה האקסיומטית: יהדות אינה יכולה להתמצות בחווית-רגע סובייקטיבית ובאקט פולחני סגור בעצמו, אלא היא התרחשות במרחב הקיום *הפומבי*, בהקשרי זיקות. התעוררות רגעית עשוייה להתארע *בתוך* שרשרת ההתרחשות, ואף יכולה להזין אותה, אך אינה יכולה למצות אותה (מכאן יובן, למה החסידות, שקמה לשם מיקוד ההוויה ברגשות, פנתה אל הלמדנות – ממש בדרכם של אלה, שבתחילה ביקשה להשתחרר מדרכם במימוש היהדות).

4. קביעת מרכיבי המערכת, המייחדת את היהדות במהותה, יכלה להעשות בתנאי שמקובלים

שנתון "שלג" – תשס"ד כרך ט'

עקרונות מתודיים אחדים:

א. קביעת ייחוד-מהות *אינה מאפשרת קיום סתירות במערכת*: למשל, אחריות האדם אינה מתיישבת עם מעשה אלוהי, המבטל את הצורך באחריות אנושית. אם מצויות סתירות, הכרח למצוא את מקורן ואת טעמן ולייישב אותן.

ב. יש למצוא את *קו-ההשקפה העקבי בכתובים*, שבאמצעותו מיושבות סתירות. על-פי קו זה יש לגזור את עקרונות-המיון של מרכיבי המערכת, המייחדת את היהדות: למשל, הערכת העולם הקיים כפגום ומחייב תיקון – אינה מתיישבת עם הרעיון הנוצרי של משיח, שכבר הופיע בעבר.

ג. על-יסוד אותו קו השקפה עקבי יש למצוא *עקרונות העדפה* של הכתובים: לא דין מדרש-אגדה – גם חסידית – כדין תשובה מנומקת על שאלות בדבר אירועי הממשות.

ד. הכתובים טעונים פירוש *כרוחם*, ולא *כלשונם*, שכן הלשון הייתה תמיד מעוגנת במערך רוחני צמוד-מציאות היסטורית. רוח הפירוש מגולמת במהותי שבמערכת. "הפירוש הוא הכוונה האמיתית בפרשה" – אמר *אברבנאל* (*עשרת זקנים* צ, א). קריאת כתובים כלשונם – בטלה, ואלה שדגלו בה נדחו (כמו הקראים). *הרשב"א* כתב בתשובה (שו"ת, עמ' קס"ב) כי "צדוק וביתוס וסיעותיהם (ה)ארורות, כי הם נמשכו על פשוטי לשונות התורה".

ה. *מיון ביקורתי* – פירושו, שלא כל מה שמצוי בפרקטיקה של יהודים בזמנם ובמקומם – תקף להעיד על הייחודי-מהותי של היהדות. בדיקה נורמטיבית כזאת נעשתה בכל הכתובים מאז חז"ל.

5. מהותה של היהדות מגולמת במערכת השקפת עולם – בתרבות בת שישה מרכיבים, הניתנים לאישוש בכלל היצירה הרוחנית שלה.

א. *משיחיות* היא תפיסת היהדות את כלל ההוויה ושל מקום האדם בה: מעבר למציאות – מצויר עולם טוב כמוצב *לפנינו* בעתיד, ולא מאחורינו באיזו הרמוניה שהייתה – ואיננה עוד, ואף לא באיזה 'נצח' אידיאלי מחוץ לזמן ולמקום. העולם הטוב אמור להתממש בממשותם של בני-אדם, הנתבעים לקדם את בואו באמצעות מעשיהם הסגוליים. אין הפרדה בין 'ממלכת אלוהים' – civitas Dei – של נצח וטוהר, חסד וחירות – לבין 'ממלכת האדם' – civitas homini – עולם של נפילה ופיתוי לחטא ולכשל, כפי שהובן על-ידי ההשקפה הנוצרית.

ב. *נבואיות* – היא תפיסת היהדות את היחסים בין בני אדם (וגם בין בני-אדם ליצורים אחרים). על האדם להשליט את הצדק ולפעול נגד העוול, ומשום כך לעולם הוא עומד בפני ברֵרות-הכרעה בין מעשה טוב למעשה רע. למעשה האנושי יש כוח בונה או מחריב את העולם. אין תחליף למעשה המתקן בסמלים טקסיים, המנתקים את מעמד הפולחן מזרם התולדות *כאן-ועתה*. מוקד ההוויה הוא זיקות-היחסים, המטילות על האדם חובת-אחריות. אין למצות את

שנתון "*שאול*" – תשס"ד כרך ט'

היהדות באהבה בלבד, ולא בהתלהבות ובהתעלות. היהדות היא תרבות 'על-תנאי': "*אם* בחוקותי תלכו" (ויקרא כ"ו, 3 ובמקומות רבים אחרים – בנוסח דומה). היהודי מחויב בחשבון-נפש שאינו פוסק. אין הבדל בין מעשה קטן לבין מעשה גדול – כל מעשה עשוי לקדם את השלטת הצדק או העוול. היהדות אינה מלהגת בשפה רמה על הנשגב, אלא דנה בכובד-ראש בדברים של מה-בכך: שוחד אחד עלול להחריב את הכל, מעשה חסד אחד עשוי לגאול את העולם מן הרע.

ג. *קהילתיות* – זו תפיסת היהדות את היחס בין היחיד לכלל. הרבים אינם מצבור פרטים בדולים, לא נשמות יחידיות, אלא *עדה, קהילה*. את הפרט מכוננות הזיקות אל הכלל – העם, החברה. העדה היהודית אינה אגודת-פולחן לשעת התעלות, אלא *עדת-קיום* במאבקי יום-יום. מאז ימי ההשכלה *חלה* תפנית אל-עבר ההשקפה הנוצרית של הסביבה האירופית, אשר לפיה נִשמת היחיד במרחב יחידים כמוהו היא זירת ההתרחשות ה'דתית'. בזרמים הקדם-אורתודוקסיים הפכה הקהילה להיות Kultusgemeinde – משמע קהילית-פולחן, במקום היות העדה מרחב ההוויה, כפי שהובע ב"כל ישראל ערבים זה בזה" (סנהדרין כ"ז, ע"ב, וכך במדרשים רבים. ועיין עוד בדברי *רש"י* בפירושו *לראש השנה כ"ט, ע"א. כל ישראל ישראל ערבים זה בזה* ***למצוות***). נוסח זה שונָה רק מאוחר יותר ל"זה לזה". לפי ההשקפה היהודית, בני העדה אכן נוכחים *זה בזה* בתור הוויית קיום ובתור ציווי מתמיד. על היהודי לחיות בתודעת *אנחנו*. ההנחה המשכילית, כאילו ניתן 'להיות יהודי באוהלך', אבל 'אזרח בחוצות' בחיי-יום-יום – אין לה מקום בתרבות היהודית.

ד. *מצוותיות* – היא תפיסת היהדות את משמעות המעשה. חיי האדם *מוגדרים* – מתנהלים בין גדרות של 'עשה' ו'לא תעשה', בין אסור ומותר, ולא פרוצים אל כל עבר בסתמיות. לאדם יש חירות-הבחירה, משום שהוא חייב לבחור בין אפשרויות. לפיכך האידאל האנושי הוא *האדם הבוגר – בר המצווה*, המסוגל לבחור ולפעול, ולא הכנוע והחלש, המצפה להכרעות 'מלמעלה'.

ה. *היסטוריות* – זו היא תפיסת החיים בממד הזמן:עבר, הווה ועתיד – כרוכים יחדיו ללא הפרדה, וממילא תודעת העבר, ההווה והעתיד היא אחת. האדם מצֻוֶּה *בזכירה ובמסירה* ("והגדת לבנך"), שהן יסוד האחריות הנמשכת. אין תחליף לכך בשום 'נצח' ובשום 'אין-זמן'. הרגע נושא את כובד משקלו של **העבר**, המשתקף במעשה כאן-ועתה, ואת כובד משקלו של **העתיד**, שיישא את תוצאות הבחירה והמעשה. היהדות תובעת תודעה של היות *חולייה בשרשרת*. חיי אדם מתפשטים בזמן – כתהליך, שעליות ומורָדות בו. את המעשה הפגום לא 'מוחקת' שום 'סליחה', אלא נדרשת *תשובה*, משמעותה – תודעת חובת התיקון. לימוד המסכת הרוחנית אינה רק קליטת-דעת שנוסחה בכתב, אלא *השתלבות בשיח הדורות*, ניכוח-עצמי באירועים שהיו ובמחשבות שעלו: " חייב כל אדם לראות את עצמו, כאילו הוא יצא ממצרים", וכאילו הוא ישב בקרון חתום עם עשרות מגורשים חנוקים-רעבים (את תולדות ימי הרעה אי-אפשר ללמוד 'מבחוץ').

ו. *אחדותיות* – זוהי תפיסת היהדות את מלוא כל ההוויה כאחדות בתיאור אנתרופומורפי, המקרב את המושג המופשט אל הבנת כל אדם. האחדות, הגלומה בכל פרטי הקיום, *נקראת* 'אלוהים', שכן "דיברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות ל"א ע"ב) וגם "דיברה תורה בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש" (פסיקתא זוטרתא קדושים כ', ב) .

6. ל *משה קורדובירו* אמר – על-פי *הרמב"ם* (פרדס ה', ב), שהאדם "לא הורגל באלוהיות, רדף את פשוטי המקראות והמדרשים ולא ירד לעומקם – להבין עניינים כצורתם" (ולא כלשונם). ובמקום אחר אמר: "כשהאורה יורדת אלינו, היא *מובעת* בדברים גשמיים, אבל האדם היודע יבין נמשל העניין, וישכיל *תוכיות* הדבר, ויבין שאין הדבר גשמי". האחדות *קיימת* במובלע בריבוי, וזו *מכונה* 'אלוהים' – האדם הפשוט לא היה משיג את המופשט, ולכן "משמיעין את האוזן מה שיכולה לשמוע" (מכילתא דרשב"י, עמ' 144). על האדם מוטל להעלות את משמעות האחדות של כלל ההוויה בחשיבתו ובמעשיו – זהו 'גילוי הניצוץ האלוהי', הביטוי הנפוץ בכתובים רבים.

מן *האחדותיות* נובע הביסוס – לשאר מרכיבי המערכת: אין מקום לדואליזם – לממלכת אלוהים מול ממלכת אדם, גוף פגום מול נפש טהורה. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, 18) – משמעותו, שרעך-זולתך *הוא* כמוך, באשר אותה האחדות גלומה בו ובך (ולא כפי שהפסוק נתפרש בטעות: 'ואהבת... כפי שאתה אוהב את עצמך', כי אז היה כתוב 'את רעך כמותך'). בהגדה של פסח נקרא הרשע בשם זה, משום ש"הוציא את עצמו מן הכלל", ובכך "כפר בעיקר", משמע – כופר באחדות *השוכנת* בו ובכל מרכיבי הכלל –כופר ב'אלוהות'. האוניברסלי אינו מובדל מן הייחודי, אלא מתממש בו, שכן כל הריבוי הייחודי מחזיק בו את 'הניצוץ' האוניברסלי.

7. המערכת המשורטטת לעיל הינה *מהות היהדות*. אין אלה עיקרי אמונה, אלא *מבנה-עומק*, המייחד תרבות ייחודית זו. אמונה אפשר להפנים ואפשר לדחות, אפילו בהכרזה. מערכת השקפת-עולם *נתונה* לו לאדם בקונסטיטוציה של הווייתו, שזו תוצר של אגירה גלויה וסמויה של תכנים מסורים דור אחר דור בצינורות תרבות רבים. ההשקפה עוברת מבחני-ביקורת בעימות עם זימוני כל עידן באמצעות המרכיבים המהותיים של המערכת. השקפת-עולם אינה נמחקת בנקל ובזמן קצר; היא עולה במבעים שונים, ביודעין ושלא-ביודעין. הקהילתיות היא הדוגמה הבולטת לכך לאורך כל הדורות: הסולידריות היהודית פרצה שוב ושוב דרך מחסומי הזרויות השונות. השקפת-עולם ניתן לרכוש בלימוד מאומץ וממושך גם על-ידי מי שאינו איבר בשרשרת המסירה. לכן, הגיור – ההצטרפות ליהדות – אינה הכרזת אמונה כבאסלאם, ולא אקט סמלי של התזת מים קדושים – כבנצרות.

היהדות הִנָּהּ תרבות לאומית-דתית, אולם במובן שונה של המושגים: 'לאום' ו'דת' – מן המקובלים לפי דגמים קדומים הנשמרים גם עתה: דתיות ביהדות היא *מסלול-חיים ממשי* על-פי תביעות ההשקפה. עיוות המושג 'דתיות' הוא תוצאה של חדירת השפעות בגלויות השונות, וכבר בסביבה הרוחנית הקדומה במרחב עיצוב התרבות הייחודית. בזו שלטה דתיות מצומצמת,

ממוקדת באמונה באלוהויות ובפולחן, המקיים מגע עמהן. שום תרבות אינה יכולה שלא לדבר בשפה המובנת לבני התקופה והמקום. יהודים חיו בפזורה בעידני תרבויות אוניברסליות שונים, שבכולן דיברו בלשון, המשקפת דתיות מצומצמת. מימי המקרא ודרך ספרות חז"ל והספרות המאוחרת על סוגיה – מכילים הכתובים *גם* תכנים קנויים מן הסביבה, ולעתים אף בלשון של התרבות המשפיעה, כגון "טוטפות בין עיניך"(שמות י"ג, 16; דב' ו', 8) – כמנהג המצרים, וכגון הקרבנות, שכלל אינם תואמים את מושג האלוהים היהודי, שהרי מעשי האדם בלבד נחשבים לסיבות אירועי חייו, ואותן לא ניתן 'לקנות' בקרבנות בדרך סמלית. קנויות מן הסביבה גם תופעות אסורות במפורש: לחש, נחש, דרישה אל המתים, אל הכוכבים, שכולם סותרים את רעיון אחריותו של האדם.

במאות ה-18 וה-19 נוספו טעמים לקליטת 'דתיות' מן הסביבה הנוצרית, הזרים ליהדות מעיקרה. עם התרחבות סמכותה של המדינה המודרנית ניטלו מן הקהילה המשימות, שהיו עד אז במוקד תפקודה. במרחב שבין אדם לזולתו ובין אדם והכלל –סודרו החיים האזרחיים במוסדות המדינה והחברה המאורגנת. הביטוי הבלבדי של היהודיות – עד בוא הציונות – נשאר במרחב הפולחן, שהובן בסביבה כ'דת'. האורתודוקסיה ראתה חובה לעצמה לשמור על המבע הזה של הייחוד היהודי והבליטה-הדגישה את ההתבדלות מן הסביבה בתחום הפולחן. באופן פרדוקסי – גם הזרמים הרפורמיים למיניהם נהגו כך: הם דגלו בהיבלעות בסביבה האזרחית, ודווקא משום כך ראו צורך לחזק את הביטוי העצמי בתחום היחידי שנותר: הפולחן, אולם לא אחת בנוסח – הסביבה הנוצרית: חזן, מקהלה ועוגב, כדי ש'הטקס' יהיה 'יפה'. כיוון שהמדינה נטלה את הפעילות המשפטית על עצמה, חדל הלימוד להיות 'הלכה למעשה' בהווה והפך להיות לימוד, שֶׁפָּניו אל העבר, שעוד זכה לאידאליזציה, סטרילית מלבטי היום-יום. כך נעצרה הזרימה – תופעה זרה ליהדות בעצם מהותה.

8. המשבר הרוחני הכלל-עולמי של החברה הצרכנית מלווה – מאז העשורים האחרונים של המאה ה-20 ותחילת המאה ה-21 – בתחושות אפוקליפטיות, המבקשות פורקן ונחמה. בחלק מן הציבור, שנשבה בחומרנות חסרת-מעצורים – עם פרצי פטריוטיות כמו בארה"ב אחרי ה-11 בספטמבר 2001 ואצלנו עם זעזועי האינתיפדה השנייה – צצים חיפושי רוחניות:

   אצל הנוצרים מתרחש הדבר בזרמי כיתות-פולחן המוניות לשעות 'גנובות' מן היום-יום של צרכנות בולענית.

   באסלאם גובר הרצון להיצמד אל פונדמנטליזם, המבטיח עמידה עצמאית מול פיתויי העידן הטכנולוגי והמדעי בדמותו המערבית, שאין לאסלאם כלים להתמודד אתם.

   אצל יהודים מתנהל תהליך בעל ארבעה-כיוונים:

   א. *התחרדות פונדמנטליסטית* – גם בצורה ממותנת על-ידי לאומנות מודגשת, המפגינה מעורבות תקיפה באירועי הווה (בלי לקבל את זימוניו וכלליו).

ב. *מיצוי היהודיות באזרחות המדינה היהודית.*

ג. בקרב יהודי התפוצות האיתנות, הנעדרים תודעת גולה – *אחיזה נואשת בסממנים פולחניים וחברתיים* נחלשים והולכים.

ד. *חיפושי התחברות אל מקורות ההשקפה היהודית*, בלי להינתק מדרך-המלך הרוחנית והחברתית של העידן.

הפונדמנטליזם אינו בר-צידוק ביהדות, שכן היא מתייחדת דווקא בהתמודדותה עם אתגרי היום-יום בכל זמן ובכל מצב, בנוכחות פעילה בכל מציאות – כעדות עקרון *התורה שבעל-פה* – מיקוד ההוויה באדם, הפועל מתוך פירוש צמוד-בעיות של כתובים שנוצרו בכל התקופות, לאו דווקא בתקופת ראשית. נדגים זאת בדברי *המהר"ל*:

> ע"י התורה שבעל-פה אנו מקבלים את התורה שבכתב... – ...כי התורה שבעל-פה, שהיא עם האדם, שאינה כתובה על הקלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם. *זה הוא הברית* והחיבור, שמחבר נותן הברית ומקבל הברית... שע"י התורה שבעל-פה אנו מבינים אמיתת פירוש התורה, ואז יש לאדם חיבור אל התורה....- תורה שבעל-פה הם פרטי המצווה ופירושה, ולדבר אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ (**באר הגולה, באר א'** – כתבים כרך א', עמ' 271-270).

משמעות הדברים, הוא ש'הברית' אינה מתבטאת בטקס פולחני, שכן אין לו קשר ל'פרטים', ש'אין להם קץ'. אכן בעבר לא נקראו מקורות, כאילו העולם נעצר בעבר הרחוק, ולא ניתן לקרוא אותם כך – גם עתה.

מאז שנות השישים-שבעים של המאה ה-20 גוברת ההכרה, שאין צידוק במסירת היהדות *כסגולתה* לא לידי האורתודוקסיה המצמצמת מסגרת, ולא לידי הזרמים הרפורמיים, הנוטים אל אותו הכיוון, בלי הלכה, עם פתיחות חברתית מודגשת. אל-נכון, בזרמים הרפורמיים יש סימני צמיחה כלשהם אל-עבר השאיבה מהמקורות והרחבת חָלוּת היהדות על היום-יום. מבחינה זו הפוך התהליך אצל החרדים: אצלם מהדהדים דברי הרב *עובדיה יוסף* על אודות "החזרת עטרה ליושנה", אף כי דבריו סותרים את 'העטרה הישנה' של היהדות, שהיא נוכחות בעולם בזרימתו.

כדי לחדש את היהדות *במהותה* וכדי לחזק בדורות הצעירים את תודעת השייכות – יש לשוב אל העקרונות המתודיים הגלומים בה – קריאה *צמודת-הווה* של המקורות.

ישעיהו ליבוביץ רגיל היה להדגיש, שאין טעם לחטט במקורות בהתייחסות לביו-טכנולוגיה, כי למחבריהם לא היה יכול להיות שמץ מושג על הגילויים החדשים בתחום זה. החושב והפועל בזמן הזה – אינו יכול לחשוב ולדבר במושגים, שתאמו מערכת שונה מכול וכול. התוצאה החברתית של דרך המילוט של החרדים על-ידי *שלילת אופני החשיבה* המתחדשת היא ניתוק מן הכלל האנושי והיהודי כאחד. דרך המילוט בנוסח *'שתי דרכים מקבילות'*: אחת – האמונית, ואחת – המחשבתית-מדעית, המטופחת על-ידי ה'מודרנה האמונית' – מעלה סתירות שאין ליישבן, אף אם מתעלמים מהן.

אציג לעיון אחדים מהעניינים, שהעדר הביקורת בהם גורם למבוכות העמוקות ביותר, וממילא –

שנתון *"שאנן"* – תשס"ד כרך ט'

לקרעים הגלויים והסמויים בחברה היהודית במדינה ובתפוצות.

התמורה העמוקה ביותר במחשבה האנושית עלתה מאז אמצע המאה ה-18 בתפיסת *גבולות הדעת*: עד אותה העת, תופעה, שנמצאה בלתי-מוסברת, ותהליך, שלא נראה שביל אל הבנתו – יוחסו *לישות עלומה ועליונה*, שניתנו לה תארים של בעלי-סמכות מוכרים לאדם: אב, מלך, אל חי – כולם מושגים אנלוגיים, לא סובסטנציאליים. אכן, אין הבדל בין הסימבוליקה של 'מלך מלכי המלכים' לבין 'מחשב מחשבי המחשבים', הנחשב יודע-כל ומסוגל לכל הכרעה[5]. החידוש המהפכני של עידננו הוא צמיחת העוז לומר: *'לעת עתה* דבר זה לא מובן. נמשיך לחקור, ואז אולי נבין אותו'. אין בזמן הזה דחף למצוא תשובה סופית ומיד, וממילא, אין צורך בהנחת קיום ישות פותרת הכול.

התכונות, שיוחסו לאלוהות בלשון ה'דתית': השגחה, שיפוט צודק, מתן שכר ועונש ועוד – העלו שאלות וספקות כבדים, אף מעבר למה שהדהד בחלל היהדות מאז: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?! (בראשית י"ח, 25)".

הסתירות הגלויות טואטאו הצדה, ונמצא מוצא בנוסח "לא מחשבותַי – מחשבותיכם (ישעיה נ"ה, 8) " ובנוסח 'המנחם-מחזק' – "ואף-על-פי-כן". אלא שהכניעה ללא-תנאי לאיזה 'גורל' עיוור, שלוחה של ישות כל-יודעת וכל-יכולה, קשָה לאדם בעידן של מודעות לתפקיד המחשבה והמעשה האנושי בשרשרת האירועים. עתה עשויה להתחזק דווקא התפיסה של *אחדות כל ההוויה*, שכונתה בשמות אלוהים. *עקרון* אחדות זו – כמבנה מחשבתי מכונן וכתשתית תחושת-החיים המצווה את מימושה – אינו תובע מעמד אונטולוגי, כשם שמעמדה האונטולוגי של המתמטיקה אינו מטריד. מושג האל הלא-נראה מתיישב עם עיקרון זה, ואיש-האמונה יכול 'לתרגם' את מוקד פניית נפשו להנחת אחדות כל ההוויה – יותר מש'תורגם' לאל כפרסונה. קשה למצוא הבדל בין 'עשיית פסל' – משמע מיקוד האלוהות במקום ובזמן, המגולמת ב'צלם' חומרי, האסור, כי הוא נוגד את עיקר ההשקפה – לבין מעשה מחשבתי של מיקוד האל בפרסונה נוכחת באופן כלשהו, שהוא מעשה פגני מכל-וכל. (פניית הנצרות המתגבשת חזרה אל התיאור הפגני – גילום האל ובנו בתמונה ובפסל וייחוס מעשי אנוש לו ולרקע שלו: הולדה, דרמה של אימהות, מרד נגד השלטון, מוות ותחייה – נדחתה על-ידי היהדות. בימי משבר אלה עלו כוחות-משיכה אל תרבות, המגלמת אלוהות בפסלים ובתמונות, זו ההודית, שגם היא מנוגדת להשקפה היהודית מכול-וכול).

בתיאור האלוהות כאלוהי *ישראל* חבויה סתירה ל'צלם אלוהים', המגולם בכל אדם, ולבריאה הכל-מקיפה. מקור השיבוש הוא בסגירות התרבויות הקדומה, אשר בה יש אל 'לכל גוי וגוי', המחולל ומקיים אותו וגם מעדיפו. למרות ביטויי ייחוד האל לעם היהודי – כדוגמת אלוהי הסביבה הקדומה

---

5 . הנושא נדון ביתר הרחבה במאמרי: תפיסת האלוהות במחשבה היהודית, ב**מחקרים בהגות היהודית**, בעריכת: שרה א' וילנסקי ומשה אידל, מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט, עמ' 185-216.

– יצרה היהדות דווקא את *המונותאיזם*. אחדות כל ההוויה – פירושה, כי כל בני האדם מגלמים את עקרונה, ואף כל יש קיים מגלם אותו. המושג *'בחירה'*, שכאילו מבסס את תפיסת 'אלוהי ישראל' – תקף רק לציון *התביעה* הנמרצת יותר מן העם היהודי לחזי סגולה ול"תיקון עולם במלכות שדי". אכן בכתוב המקורי מובע רעיון הבחירה כך: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על-כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (עמוס ג', 2). הבחירה – משמעותה *יותר חובות*, לא יותר זכויות. הסבריו של *הרמב"ם* ב'איגרת תימן' לעניין הבחירה – מפותלים: מן המובאה הראשונה (דברים י', 15 ודברים ז', 7-8) משתמעת בחירה מתוך חסד, אבל בהמשך מתקשרים הדברים עם ממד החובה, שעם ישראל נושא עליו:

> "ומפני שייחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותיו ובמשפטיו, שנאמר (דברים ד', 8) "ומי גוי גדול, אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים – ככל התורה הזאת, אשר אנוכי נותן לפניכם..." (**איגרת תימן**, פרק א', עמ' קטו).

"נותן לפניכם" – משמע, *שהתביעה יוצרת אפשרות של בחירה מותנית* במימוש התביעה. ו"דת ה' – יש בה ציוויים הרבה ואזהרות ועונשים ושכר", שמטרת כולם "שלמות האדם" (אגרת, עמ' קכג).

לפיכך במוקד הדת עומדות

> שתי השלמויות האלו, כלומר השלמות הראשונה, שהיא התמדת קיומו בעולם הזה על חיוב העניינים הנאותים לאדם, והשלמות השנייה היא השגת המושכלות, כמו שהם בעצמם – *כפי כוחו של אדם* (שם, עמ' קמד).

התורה אינה קנון דוגמטי, אלא מנגנון מחשבתי, שבאמצעותו מוטל *על האדם* לפרש את מציאותו בזמנו ובמקומו ולפעול על-פי הכרעות שקולות, המודרכות על-ידי התורה. אכן כך הבינו 'תורה' בכל הדורות: היא לא ניתנה כלשונה במעמד אחד, אלא נמסרה לפירוש על-ידי כל אחד, אף בשאלתו של "תלמיד חרוץ את רבו", אם רק "יכוון לבו לשמים", כלומר אם כוונתו לקבל את ציוויי עקרון אחדות ההוויה. כבר על דעת הראשונים לא נתקבל מתן התורה כאקט חד-פעמי, כפי שכבר הובא לעיל:

> וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה (איוב י"א, ט) "ארוכה מארץ מִדָּהּ ורחבה מני ים" – ולארבעים יום למדה משה? אלא *כללים* לימדהו הקב"ה את משה, הווי "ככלותו לדבר אתו" /שמות ל"א, 18 / (**שמות רבה**, כי תשא, פרשה מא)

פרשני התורה נהגו מאז ומתמיד בחופשיות רבה בהבאת הוכחות מן הכתוב לפירושם: הם קירבו פסוקים שלא היו צמודים, שינו משמעות מילים (כדוגמת 'ככלותו' – 'כללים' כאן) ובחרו פסוקים המחזקים את עמדתם, אף כי ידעו היטב, שלעומתם יש פסוקים, האומרים דבר שונה לחלוטין, ואף הפוך. המטרה הייתה ליצור *מערכת עקיבה* של פירוש. *הרמב"ן* הרחיק במתן משמעות לדרך פירוש כזו:

> דע! מפני שהניקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה ספר התורה נָקוּד, לפי שהוא כלל כל הפנים והדרכים העמוקים החיצוניים... ואין לה גבול ידוע אצלנו. ואם נוקד ספר התורה, היה גבול ושיעור... ולא היה אפשר להיות נדרש... – אבל מפני שספר התורה כלול ומושכל בכל מיני שלמות... לא נעשה מנוקד, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלמות.

שנתון "*שאע*" – תשס"ד כרך ט'

מושג נוסף למבחן הוא *ההשגחה*. אין זו 'דאגה אבהית', שאפשר לעורר אותה לפעולה על-ידי תפילה ומעשי-פולחן, ואף לא על-ידי מעשים תואמי-ציווי. קשיי היישום של רעיון ההשגחה יצרו מצוקה מאז ומתמיד:

אלישע בן אבויה נטש את האמונה ונעשה ל'*אחר*', כי נוכח לדעת, ששכרה של קיום מצוות 'שילוח הקן' אינו מובטח למקיים אותה (ירושלמי, חגיגה, ב', א). הוא מצא, כי תלמוד תורה לא עמד לזכות נאמניו: לשונו של ר' חוצפית המתורגמן נגררה על-ידי חזיר (קידושין ל"ט, ע"ב). הגיון רעיון ההשגחה היה מחייב את היפוכו של הניסיון האנושי: לא זו בלבד, ש"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" (שם), אלא שדווקא *הם הם* הניזוקים.

הגות ימי הביניים התלבטה בשאלות רבות. חכמיה קשרו את ההשגחה לכל-ידיעה אלוהית, שהרי ההשגחה מחייבת ידיעת תוצאות המעשים **לפני** היעשותם, ואף **לפני** בחירתם על-ידי האדם. הוגי הזמן החדש מיעטו לעסוק בשאלת ההשגחה. מכשירי המדע מאפשרים עתה חדירה אל תוך חלקיקי החומר וצפייה במעמקי הים ומרומי 'שמים', וכך מתגלים לעיני האדם ולתבונתו אין-סוף – אכן 'אין-סוף' כמליצה המביעה ממשות – 'יֵשִׁים' באין-סוף תנועתם, באין-סוף מפגשים והקשרים, באין-סוף חלקיקי זמן. הכל-ידיעה ובעקבותיה הכל-יכולת להשגיח על כל זה – עולות כבלתי-ניתנות לתפיסה אף כאפשרות.

הפתרון המסורתי, שלפיו המחשבה האלוהית שונה מהמחשבה האנושית – נשמע עתה כאיזה מענה נואש של דבקי-באמונה-בכל-מחיר. החשיבה של ימינו אינה מוכנה לשלם מחיר זה.

גם 'מוצא' אחר לא מתיישב עם דרכי החשיבה של ימינו: "הכל צפוי והרשות נתונה" (*אבות* ג', טו. והש' נוסח דומה ב*אבות דרבי נתן* נוסחה א' ל"ט, א ונוסחה ב' מ"ד, א) – משמע, שאף כי הידיעה האלוהית צופה את התוצאות, הרי שחירות-הרצון של האדם פועלת, כאילו האפשרויות היו פתוחות לפניו. אולם השורש צפ"ה כלל אינו מופיע במקרא במובן של ראייה קדימה, אלא רק במובן של *צפייה על*, כהתבוננות במתרחש. לפיכך פירוש הָאֱמֶרָה הוא, שעל האירועים והמעשים יש עין צופייה, אבל הרשות לעצב את האירועים נתונה *לאדם*. אותה 'עין צופיה' הינה פרסוניפיקציה אנתרופומורפית של רעיון של האלוהות-אחדות-ההוויה – במשמעות של מצפון ושל שיקול לפני הכרעת המעשה – למען שמירת אחדות ההוויה.

רק השפעות חיצוניות – נוצריות, ואחר-כך מוסלמיות – הגניבו לתוך המחשבה היהודית נימה דטרמיניסטית, ר"ל כאילו תוצאת המעשים הייתה נוכחות **טרם** עשייתם.

עצם הגיון המצוות מחייב "נתתי לפניך... ובחרת" (דברים ל', 19)[6], שכן בלי חירות הרצון – אין

6. קצר המצע מלדון כאן בבעיית 'הגזֵרה הקדומה', שהטרידה את המחשבה היהודית בכל גילוויי הגותה. האמונה העממית מקבלת את המסקנות

משמעות לתורה.

עיקרון מתודי, שכבר הוזכר לעיל, אומר, שאף אם יש אנתרופומורפיזם ופסיכולוגיזם תמים (או מיתמם), וגם אם יש *מנהגים* המגלמים גישות כאלו, הרי *שלא כל מה שנמצא בפרקטיקה של יהודים היא יהדות כסגולתה*, אלא היא מעידה רק על המצב במציאות מסוימת בזמן ובמקום מסוימים.

חידוש פני היהדות חייב להיות כרוך במאמץ לתת תשובה *מתוך רצף ההשקפה הסגולית* על בעיות האדם בעידן זה. חובה לדבר שוב על טיב המשטרים החברתיים והפוליטיים למען קידום אחדות כל ההוויה, השלטת הצדק בעולם, אחריות אקולוגית, פן תיהרס כל 'הבריאה'. על היהדות – על היהודים – להתייחס לתמורות המתחייבות מן המצב, החדש מכול וכול, במדע וביכולת הטכנית ובחברה. ממילא, לא ניתן לגזור יהדות מכתובים טרם-תמורות *כלשונם*, שכן יש אתגרים, שמעולם לא הוצבו לפני האדם: ריבוי אוכלוסים הרסני כתוצאה מהארכת תוחלת החיים ושל ריפוי מחלות – מול התמעטות המשאבים; עולם פתוח ואשר בו יש מגע-תרבויות הדוק; קיטוב חברתי וכלכלי, המחריב את שאריות האחריות והסולידריות, ועוד. הכול מחייבים פרשנות חדשה ודוחים כל קריאת מקורות, כאילו עמד הזמן מלכת. המשימה דוחקת, כי החברה היהודית הולכת ומתפרקת, הולכת ונפגמת. הקלקולים המוסריים, המזהמים את חיי מדינת היהודים ואת פזורי היהודים בעולם, אינם נושאים עליהם מערכת-ביקורת מעוגנת בהשקפה – בתרבות הסגולית. הניסיון למצות את היהדות בכליה הפולחניים – כמוהו כניוונה וכחיסולה.

הבעייתיות של הדטרמיניזם ללא יכולת וללא רצון להפוך בה, נוסח "מה לעשות?"

שנתון "*שאלע*" – תשס"ד כרך ט'

הערות ומראי מקומות

אברבנאל, י', **עטרת זקנים** (נספח: צורת היסודות), אמסטרדאם, תצ"ט 1739 – לונדון, תשל"א.

ר' אהרון מברצלונה (תשל"ד). **ספר החינוך**, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשל"ד.

אייזנשטיין, י"ד (עורך, תשכ"ט). **אוצר ויכוחים**. ירושלים.

אלבו, י' (1967). **ספר העיקרים**. ירושלים, מוסד ביאליק ספריית "דורות".

בכרך, נ' (תשל"ג). **עמק המלך.** אמסטרדם תי"ג, ירושלים.

דוראן, ר' שלמה בן שמעון (הרשב"ש), **ויכוח עם הנוצרים**, ראה אייזנשטיין.

המאירי, ר' מנחם בן שלמה (תשכ"ו). **ספר המידות**,מהדורת מנחם מענדל משי זהב, ירושלים.

לונטשיץ ר' שלמה אפרים בר' אהרון (תשל"ו). כלי יקר – **במקראות גדולות,** סידר והגיה: שלמה זלמן נעטטער, ירושלים, לווין-אפשטיין.

מדרש רבה (ווילנה), ירושלים, תשל"ה.

מהר"ל, המהר"ל מפראג – כתבים בעריכת א' קריב, ירושלים, מוסד הרב קוק.

מכילתא דר' שמעון בר-יוחאי (תשי"ג). מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים, ישיבת שער הרחמים ובית הלל.

רמ"ק, ראה ר' משה קורדובירו.

רמב"ם, **כתבים,** ירושלים, מוסד הרב קוק.

רמב"ן (תשכ"ג-תשכ"ד). **כתבים, א'-ב',** מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים, מוסד הרב קוק.

עראמה, י' (1849). **עקדת יצחק**, מהדורת פולאק, פרסבורג.

פלקירא, שם-טוב (1837). מורה המורה, ב-**שלושת קדמוני מפרשי המורה,** ביסליכס פרסבורג, (ד"צ ירושלים, תשכ"א).

פסיקתא זוטרתא – מדרש לקח טוב (תרל"ב). מהדורת שלמה באבער, לבוב, (ד"צ ירושלים, תש"ך).

קוק, ר' אברהם יצחק הכהן (תרפ"ה). **אורות התשובה**, (מרכז שפירא, ישיבת בני עקיבא, תש"ל).

קורדובירו, ר' משה (הרמ"ק). **פרדס רימונים**, מונקאטש, (ד"צ ירושלים, תש"ל).

קורדובירו, ר' משה (הרמ"ק, תשל"ו). **שיעור קומה,** ירושלים.

ר' שלמה בן אדרת, **שאלות ותשובות,** בני ברק, תשי"ח, ירושלים, תשל"ו.

מיכאל צבי נהוראי

זו תורה וזו שכרה?

הרהורים תאולוגיים בעקבות הספר "האדם החדש" לנחום אריאלי

מוקדש לניסן ולרחל אררט – היודעים להלך
בשביל, כשההמון צועד בכביש.

אגדה ידועה מראשית תקופת האמוראים, המתארת את מותו האכזרי של ר"ע, שמה בפיו של משה רבנו את השאלה שבכותרת: 'זו תורה וזו שכרה'?

הדברים הבאים יוקדשו לבחינה מחודשת של אגדה זו, אך לא לפני שנציין את הרקע שהביא לידי כך. לאחרונה נערך ערב עיון לזכרו של ד"ר נחום אריאלי ז"ל, שהיה מרצה בכיר במחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן. הרצאתי באותו ערב נסבה על אחד המוטיבים הנידונים בספרו 'האדם החדש'[1], וכפי שעתיד להתברר היא מהווה מקדמה ראויה להבנת האגדה הנזכרת.

אריאלי מצביע על שני אירועים במאה העשרים, שיש בהם כדי להעיד על התרחשותו של מהפך רדיקלי במנטליות האנושית – בכלל, ועל היחס אל הדת – בפרט. המדובר הוא בשואה האירופית ובפריצה לחלל.

ואלה דבריו:

> 'האדם החדש אינו תרכובת פסיכו-ביולוגית חדשה אלא רוח אחרת בו... ומולידיו הם מתחום הרוח והמה: השואה שהתחוללה באירופה מצד זה והפריצה אל החלל החיצון מצד זה'.[2]

1. הפריצה לחלל

החלל, על מערכות הגלקסיות והכוכבים שבו, נחשב מאז ומעולם למשכנם של האלים. על-פי המסורת, המוטבעת בסידור התפילה[3], אלה הם 'חיות הקודש' ..., שנוצרו 'בדעת, בבינה ובהשכל'; הם מתנשאים לעומת שרפים ונותנים שבח לאל לאמור: 'קדוש קדוש קדוש'. הארותיהם המדעיות של הפיסיקאים הגדולים: קופרניקוס, קפלר וגלילאו ודומיהם – לא היה בהן כדי לצנן את הילת הקדושה של המערכות האלה! בעיני המוני בני האדם, הלכה למעשה, היו ונשארו – 'השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם'.

***תארנים**: מדרש אגדה, מחשבת ישראל, תאולוגיה*

---

1. נחום אריאלי, **האדם החדש**, ת"א, תש"ם.
2. **שם**, עמ' 106.
3. ראה הפיוט 'אל אדון על כל המעשים' ש**בתפילת שבת ומורה הנבוכים**, ב', ח-ט.

שנתון "***שאול***" – תשס"ד כרך ט'

אריאלי סבור, שבדורות הקודמים גדרו אנשי המדע את עצמם בענווה ונמנעו מלפרוץ בפועל אל המופלא 'אל הור ההר – מקום משכנם של האלים העלולים לזעוף'. פריצה זו שבדורנו לא הייתה מתרחשת ללא התעוזה להתפרק סופית מכבלי האמונות המיתולוגיות.[4]

2. השואה

המהפך, הנזכר ברוח האדם ביחס לגבולות המיתולוגיים, מצא ביטוי גם במישור החברתי. בשואה התגלתה רוח האדם, כשהיא משוחררת באופן מוחלט מכבלי התרבות והדת, שהייתה אסורה בהם במשך הדורות. הרוע שברוח האדם התגלה אפוא בכל עצמתו. המדובר הוא ברוע, כשהוא נקי מכל אינטרס ושיקול כלשהו. לא רוע פונקציונלי, כי אם סובסטנציילי – רוע לשם רוע. הרוע בעיצומו!

> והנה השואה כמוליד – מבטאת את הרוע ללא שיור, היינו המידה המלאה ללא שום תערובת של לא-רוע. *על כן האדם החדש, כל זמן שלא נכנס בו גורם מוליד אחֵר, הרידו התגלמות של הרוע*, הפועל לא במישור התבוני והרגשי... כי השואה היא שחרור מוחלט של רצון האדם מתלות בכוחות או גורמים זרים חיצוניים לו.[5]

כאמור, שני האירועים, גם אם תהום מפרידה ביניהם, לא היו אפשריים, אלמלא פג תוקפם של הערכים, שהיו תקפים בדורות הקודמים. האדם החדש – כמוהו כאיתני הטבע וכקיסרים הקדמונים – מפקיע עצמו מן האנושי ומעלֶה עצמו לדרגת האלים. הרושם המתקבל הוא גילוי קוסמי. אין שום אזור או חלק תבל, שאף-על-פי שלא אליהם הגיעה הרעה, שהשפעתה הספונטנית לא התפשטה לשם, האיש באזור הנידח, מעבר להרי החושך, שאת שמעה של השואה לעולם לא ישמע, עלה על מיטתו לפני פרוץ השואה, ובן-לילה, משפרצה השואה עבר את המטמורפוזה הטראומטית של הלידה המחודשת שלו, וקם אדם חדש. אלה הנִקָרים בדרכו אינם מבחינים מאומה, כי על-כן גם הם אנשים חדשים. הרושם המתקבל הוא, שהאירועים הנזכרים חשפו או הטביעו בחביוני נפש האדם תכונה פוטנציאלית, ההולכת ובוקעת שלב אחר שלב, וסימניה הראשונים יש והם כבר נראים לעין[6].

בחיי היום-יום מוצא הדבר ביטוי בקשיות עורף, המעיקה על בעליה ומערערת את בסיס הקיום החברתי. האדם החדש אינו מכיר במושאים אסורים ואינו ירא לשאול, מה למעלה ומה למטה. הוא חותר למַמֵש את מכלול כוחותיו הפוטנציאליים כדי לתת ביטוי לאדנותו, ולאו דווקא לאושרו; האדם החדש אינו מתבייש ואינו חש תחושות אשמה כלשהן; הוא אינו אוהב ואינו מעוניין להיות נאהב, שכן כל אלו עלולים לשעבדו ולשלול את חירותו.

מצבו זה של האדם החדש – הפוסט-מודרני הוא בלתי נסבל: מחד גיסא – כמיהתו לחירות

---

4. **האדם החדש**, עמ' 120.
5. **שם**, עמ' 112.
6. **שם**, עמ' 250

אוטונומית אינה ניתנת לערעור, ומאידך גיסא – זו עצמה הופכת את חייו לבלתי נסבלים, באשר היא מתגלה בכל אפסותה וכיעורה. רק טבעי הוא לבקש דרך חדשה, וכאילו אצבע א-להים היא הכופה עליו לבקש לעצמו נקודה ארכימדית כלשהי ולהיאחז בה:

> ושמא תוך כדי השקיעה אלי-תהום – יגלה פתאום האדם החדש את הנתיבים האבודים אל האלוהים, העולם והאדם? כי הדרך של הירידה עשויה, שתהא דרך עליה, ומן האין יאיר לאדם האבוד – היש הזוהר.[7]

צורך זה מטה את האדם החדש לפנות אל הדת, אך דא-עקא, הדת לפי צורתה הישנה – הן מהיבטה הנורמטיבי הן מהיבטה התאולוגי – אין בה כדי לפרנסו:

> והנה פרצה הגדולה בשואת ההיסטוריה, אשר לעומתה סדום הוא כשעשוע של הטרדת זבובים, ואדם משכים למחרת ומשקיף לחוץ ואינו רואה עשן וגפרית מיתמר עד חלונות שמים. עולם שקט ורוגע בשלוותו. ואבק מכסה את המצבות, ופרחים צומחים על הקברות...
>
> שמא הדת, כפי שהבינוה עד כה, לא הייתה אלא האינטרפרטציה של שכל האנוש, ומסתבר, שטעה גם כאן, כדרך שהתחוללו השינויים במדע, ומדע של אתמול כעורב פורח? ואם לאו ואם אין כאן טעות של פירוש, אין השואה אלא קריעת הרקמה ופירוק העולמות והעמדת כל 'יש' כמציאות נפרדת, שאין העשייה בה גורמת לתנודות במציאות 'יש' אחרת – עזב אלהים את הארץ, מה עוד נותר מן המשמעות של הדת... ?[8]
>
> כיצד ייתכן, שרעידת האדמה הנוראה, שטלטלה את החיים היהודיים טלטלת עולם, לא ניכרים סימניה בעשייה הדתית, בריטואל בסדרי התפילה? איך אפשר "להפטיר כדאשתקד"? האם משמעות קיום המצוות שלפני השואה, עדיין קיימת לאחר השואה? האין הדת תובעת עתה פירוש אחר, והשפה, בה הובעה הדת מימי קדם, כלום עדיין שימושית לאחר מהפכת השואה?
>
> התגובה הדתית על רקע השואה – יכולה להיות או מסקנה של עזיבה והתפרקות מנזמי הדת, *או התעלות דתית נשגבה, שכמוה לא הכירו דורות ההיסטוריה.*[9]

אם כן, מושגי הדת של טרום השואה אין בהם כדי לפרנס את הכמיהה – *'להתעלות דתית נשגבה, שכמוה לא הכירו דורות ההיסטוריה'*.

כפי שנראה בקטע הבא, לדעת אריאלי, ניתן יהא להגיע להתעלות דתית נשגבה זאת רק באמצעות העקרונות הראשוניים של היהדות:

> אולם האדם החדש דוחה את הצורות של היהדות, כפי שהתגבשו בהלכה של הדורות בעבר בלבד. ואילו האידאה של היהדות המקורית – כחותרת לשחרר את האדם ולהעמידו ברשות עצמו – תואמת את שאיפותיו במובהק. כי רק כאשר האדם יועמד ברשות עצמו, תתאפשר

---

7. **שם,** 303.
8. **שם,** 230.
9. **שם,** 235.

> ההגשמה העצמית המלאה שלו... האדם החדש הבודד, הצפוי להרס העצמי והכללי מתוך דחף שטני שואתי, עולה על המסלול של הטוב בהדרכת העקרונות של היהדות הראשונית.[10]

כפי שאנו רואים, חש אריאלי באופן אקזיסטנצילי, שכבר בא מועד לשירה דתית חדשה הן במישור הנורמטיבי הן במישור האמונות התאולוגיות.

באשר לצפייה הראשונה יש לומר שכבר קדמוהו גדולי עולם – כפי שנראה מיד:

א. ואלה דברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

> 'כי כיון שידוע לפני ה' ית', שדיני התורה הזו יש צורך בכל זמן ומקום כפי שנויי המקומות והמאורעות וחיובי הנסבות לתוספת במקצתן או גרעון במקצת, לפיכך הזהיר על התוספת והגרעון ואמר 'לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו' (דברים, י"ג, א), מפני שזה היה מביא להפסד חוקי התורה ולסבור מה שאינה מאת ה'. והרשה זאת לחכמי כל דור, כלומר בית דין הגדול לעשות סייג לקיום הדינים התורתיים הללו בדברים, אשר יחדשום על דרך סתימת פרצה וייקבעו לדורות אותם הסייגים, כמו שאמרו 'ועשו סייג לתורה'(אבות א, א)[11]

הרמב"ם קובע אפוא, שבכל זמן ומקום ראוי היה, לפי הנסיבות, להוסיף ולגרוע מדיני התורה, אלא שהדבר מסור אך ורק לבית הדין הגדול, דהיינו הסנהדרין.

ב. דעה דומה, על רקע סקירה היסטוריוסופית חריפה ונועזת – מביע גם ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק בפירושו 'משך חכמה' לתורה:

> הלא אם היה בארץ ישראל מלפנים, הלא היה להם להתגדר בתיקון האומה כל אחד לפי דורו – בית דין הגדול היה יכול לבטל את דברי בית דין הקודם. ומה שנדרש ב-י"ג מידות – אף בית דין קטן היה יכול להראות אופן הישר בעיניהם... ומלבד זה היה תמיד הופעה א-לוהית רוחנית...[12]

ג. כיוצא בכך מתבטא גם הראי"ה קוק. בתשובה על שאלה על אודות משמעו של מאמר חז"ל בדבר ביטול המצוות לעתיד לבוא[13] הוא קובע, שהיה מקום להתיר את האסור ולאסור את המותר גם לפני אחרית הימים – עם התעלותה של האנושות וניצחונה של האמת המוסרית. על אודות עידן מצופה זה – אמרו חז"ל: "ערבים עלי דברי דודיך יותר מיינה של תורה".[14] אלא, כמו קודמיו, גם הוא מתנה את אפשרות סיפוקו של צורך זה – בכינונו של בית הדין הגדול

---

10. **שם,** 360.
11. **מורה נבוכים,** ג', מ"א [מהד' הרב קאפח, מקור ותרגום, כרך ג עמ' תריד].
12. ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, **משך חכמה,** ויקרא, כ"ו, מד [מהד' יהודה קופרמן, ירושלים, תשנ"ז, עמ' תשס"ו- תשע"ד].
13. מסכת נדה, ס"א, ע"ב; וראה מאמרי, טעמי המצוות במשנת הרב, מתתיה (תשל"א). **ספר העשור לישיבת בני-עקיבא בנתניה,** הרצליה.
14. **עבודה זרה,** ל"ה, ע"א.

בירושלים, העשוי בבוא העת "להקל על הציבור על-פי דרכי התורה"[15] ואלה דבריו:

> שופטינו ויועצינו, שישובו אלינו כבתחילה בדרשם את התורה בטעמיה וימצאו את עמנו מוכשר כבר להוציא את נצנים הקדושים הללו אל הפועל, אז בתור תורה שבעל פה בין בדרשותיהם בין בתקנותיהם על ידם תצא הוראה בתור מצוות ותקנות של דברי סופרים.[16]

על כל אלה מן הדין להוסיף את דבר המחלוקת שבין רבי יהושע לבין רבי אליעזר הגדול בשאלת תנורו של עכנאי. ברור לכל המתבונן בסוגיה זו, שדווקא דעתו של ר"א היא המייצגת את האמת ההלכתית הפורמאלית,[17] והנה עם זאת נפסקה, מן השמים, הלכה כדעת ר' יהושע:

> עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא (דברים ל', יב)... שכבר ניתנה תורה מהר סיני... שכבר כתבת בהר סיני בתורה: אחרי רבים להטות (שמות כ"ג, ב)...[18]

3. המהפך במישור התאולוגי

עתה נוכל כבר לפנות אל הדרישה השנייה: לאחר השואה כבר בא מועד למהפך גם במישור התאולוגי:

> הדבקות הדתית שלאחר השואה עשויה להיות לפי האינטרפרטציה החדשה שלהבת אש, ההופכת לְאַיִן את החומר הגשמי ואת ערכי היומיום. דבקות, הגורפת בקסמה ובעליונות שבה את הישות האנושית אל התחום האלוהי וחוצה במדויק בין הרוח העולה לבין הגוף היורד. וכאילו אין שום חשיבות ערכית לגוף.
>
> ואז השואה היא בסך הכל מחיקת הגוף בלבד, וממילא, הרדיפה אחר צרכים גופניים ומותרות – חסרת שחר היא ומעשה הבל של ננסים כנמלי אדמה. האיסיים – לאחר שואת המקדש – הלכו למדבר.[19]

לדיון בציפייה זאת נפנה לאגדה המופלאה המספרת על למשה רבנו שעלה למרום לקבל את התורה ומצא את הקב"ה כשהוא קושר כתרים לאותיות:[20]

> אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו לקב"ה, שהיה יושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך?

נראה לעין, שכתרים אלה רומזים להלכות מסוימות הגנוזות בסתריה של התורה ואשר אינן מובעות

---

15. הראי"ה קוק, **תעודת ישראל ולאומיותו,** הפלס, תרס"ד, עמ' 142.
16. **שם,** שם, תרס"ג עמ' 719.
17. ראה דרשות הר"ן, הדרוש השביעי [מהד' ספרי קודש 'מישור', א"י-ניו יארק, תשנ"ו, עמ' ק ואילך].
18. **בבא מציעא**, נ"ט ע"ב.
19. **האדם החדש,** עמ' 235-236 וראה הרב ד' שפרבר, "שיתוק וגמישות בהלכה בת-זמננו", **דעות, 15,** אדר א', תשס"ג.
20. **מנחות** כ"ט, ע"ב. על היבטים נוספים של אגדה זו ועל זיקתה לכלל אגדות חז"ל ראה: י' פרנקל, שאלות הרמנוטיות בחקר סיפור-האגדה, **תרביץ,** תשל"ו, עמ' 163 ואילך.

בגלוי. משה רבנו תמה ושואל 'מי מעכב על ידך', כלומר מה מעכב אותך מלמסור את ההלכות האלה במפורש ובגלוי?

על כך משיב הקב"ה:

> אמר לו: אדם אחד יש, שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף – שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין-תילין של הלכות!

תשובה זאת מורה, שבתורה כלולים רבדים-רבדים של אמיתות, שכל אחד מהם עשוי להיות רלוונטי לתקופה ההיסטורית, שהוא יהא נדרש בה.

בהמשכה של האגדה מסופר, שהקב"ה נענה לבקשתו של משה רבנו להביאו לבית מדרשו של ר"ע. במעמד זה התברר למשה רבנו, שהוא אינו מבין את דברי החכמים שם, וכי על כך 'תשש כוחו', כלומר חלשה דעתו.

מתוך ענוותנותו פנה משה רבנו אל הקב"ה שוב ואמר:

> רבונו של עולם, יש לך אדם כזה, ואתה נותן תורה על ידי?
>
> אמר לו: שתוק, כך עלתה במחשבה לפני!

אין ספק, שהביטוי הבוטה 'שתוק' כלפי משה רבנו – מלמד, שהערה זו אינה ראויה כלל לתגובה.

כל זאת – למה?

משום שמשה רבנו ייחס לר"ע דרגות שכליות נעלות משלו, ואילו האמת היא, שאי ההבנה הנזכרת נובעת מסיבה אחרת לגמרי: היא נובעת מהעובדה האובייקטיבית, שלתקופה ההיסטורית ולמסגרת המנטלית, שבהן חי ר"ע נדרשות הלכות, שאינן רלוונטיות לדורש התורה בימיו של משה רבנו, ר"ל אם נתאר לעצמנו, למשל, שהגיבורים: משה רבנו ור"ע – היו מתחלפים בזמן, הרי אז וודאי ר"ע לא היה מבין מה שאומר משה רבנו.

נשים לב לעובדה, שאגדה זו מובאת על-ידי רב יהודה בשם רב. רב יהודה היה תלמידו של רב, ורב, כידוע, היה תלמידו של ר' יהודה הנשיא. מבחינה היסטורית, וכפי שעולה גם מסופה, אגדה זו מתייחסת לתקופת מרד בר-כוכבא ולהלכות, שדרש ר"ע לעניינה ובגינה, כפי שמתבאר בהמשך:

> אמר לפניו: ריבונו של עולם, הראיתני תורתו! הראיני שכרו! אמר לו: חזור לאחוריך! (= ראה את העתיד), חזר לאחוריו. רָאה, ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: ריבונו של עולם, זו-תורה, וזו-שכרה?! אמר לו: שתוק, כך עלתה במחשבה לפני!

בעל האגדה מצביע כאן על ההבדל המהותי שבין הלכות ומושגי אמונה בדבר ההשגחה, הגמול והעונש – בתקופות היסטוריות שונות. נקודת המוצא של משה רבנו היא, שכגודל מעלתו של אדם בתורה – כן גם גודל גמולו בחיי העולם הזה. משה רבנו, המעלה את דרגתו של ר"ע על זו שלו, מבקש אפוא לראות את שכרו של ר"ע. הקב"ה נענה לבקשתו ומעביר את משה רבנו במנהרת הזמן, והנה הוא רואה לתדהמתו: 'ששוקלין בשרו במקולין', כלומר חלקי גופו של ר"ע נמכרים בחנויות

המוכרות בשר לחיות טורפות. משה רבנו המזועזע (כמונו), שואל או זועק: 'זו-תורה, וזו שכרה?!' ועל כך משיב לו הקב"ה : 'שתוק, כך עלתה במחשבה לפני'.

נראה בעליל, שהשימוש החוזר בפועל 'שתוק' בא לבטא את האבסורדיות של עצם השאלה, כלומר של הניסיון לעשות אנלוגיה בין הלכה נורמטיבית מקובלת בתקופה היסטורית אחת (תורת הגמול בעולם הזה) – לבין הלכה הנפסקת על-ידי בית דין בתקופה היסטורית אחרת, (תורת הגמול בעולם הבא) כגון זו של המרד הגדול (המקבילה לשואה) על אודות תורת-הגמול בעולם הבא. מתוך כתרי האותיות – 'סתרי תורה' בלשון הרמב"ם[21] דרש ר"ע בזמנו, שאין מקום לשאלה כגון 'זו-תורה, וזו-שכרה' בעולם הזה אלא, מספרים חז"ל: כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל 'היה מתכוון לקבל עליו עול מלכות שמים באהבה'. וכשאמרו לו תלמידיו: 'רבנו, עד כאן?!

השיב להם:

> כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "ובכל נפשך", ואפילו הוא נוטל את נשמתך. אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי – לא אקיימנו?!
>
> היה מאריך ב"אחד", עד שיצאה נשמתו ב"אחד".
>
> אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם 'זו-תורה, וזו-שכרה'? (תה' י"ז, יד) "מֵמתים (מ) ידך, ד', (שונים) (= מידך, ה', היה לו למות, ולא מידי בשר ודם. מְמָתִים – מֵמתים = מומתים) ממתים בחלד (= היה צריך ר' עקיבא למות כדרך החלד = העולם).
>
> אמר להם (הקב"ה – למלאכי השרת): "חלקם בחיים (= חלק הצדיקים יהא בעולם הבא)".
>
> יצתה בת קול ואמרה: אשריך, ר' עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא![22]
>
> רוצה לומר: על רקע הנסיבות ההיסטוריות של דורו – נתחדשה לו, לרבי עקיבא, ההלכה של תורת-הגמול בעולם-הבא.

---

21. **מורה נבוכים,** חלק שלישי, ראש פרק נ'.

22. **ברכות** ס"א ע"ב. ראה סיפור מקביל בירושלמי סוטה פרק ה' הלכה ה': נחמיה עמסוני שימש את ר' עקיבה (=עקיבא) עשרים ושתיים שנה. הוא היה אומר: אתים, גמים – ריבויין (= המילים: "את" ו"גם" בתורה באו לרַבות)... אמה ליה: מהו דין דכתיב (= מה משמעותו הָרִיבוּי של המילה "את" בפסוק): אֵת ה' אלהיך תירא (דברים ו', יג)? אמר ליה: אותו (= את ה') ואת תורתו.' [נוסח אַחר של הדרשה – בבלי פסחים כ"ב ע"ב].

מנחם קלנר

המשמעות המוסרית של דיני טומאה וטהרה – עיון ברמב"ם

מוקדש בחיבה ובהוקרה לניסן אררט, אדם, שהוא תמיד ער למשמעות המוסרית של המצוות.

במאמר זה אני מבקש לדון במשמעותן של הלכות טומאה וטהרה – תוך עיון בכמה טקסטים של רמב"ם.

מקובל לחשוב, שדבר טמא שונה במהותו מדבר טהור. השוני ביניהם אינו עניין של מעמד הלכתי גרידא, אלא הבדל במציאות, אבל לא כך גרס רמב"ם, כפי שנראה מהטקסטים הנידונים כאן:

הראשון ביניהם הוא **מורה נבוכים** ג מז. בהקשר בדיון על דת הצאבה – מבדיל רמב"ם בין תפיסת הטומאה הצאבאית לבין תפיסת הטומאה היהודית. אנחנו היהודים, כותב רמב"ם, לעומת הצאבאים, "איננו טוענים (שיש) טומאה וטהרה אלא (ביחס) לקודש ולמקדש."[1] לאישוש טענה זו (שאיננה מובנת מאליה; אדרבא, היא די מפתיעה – דבר שיתברר בהמשך) – ממשיך רמב"ם וכותב:

> דברו יתעלה: [כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם] וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי [וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ] (ויקרא י"א, 44) – אינו במשמעות טומאה וטהרה כלל. לשון ספרא (=ספרי לבמדבר קט"ו מהדורת האראוויטץ, עמ' 127 – זו קדושת **כל** המצוות): "זו קדושת מצוות." כן אמרו (שם, שם, שם) על דברו: [דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם] קְדֹשִׁים תִּהְיוּ [כִּי קָדוֹשׁ אָנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם] (שם, יט, 2): "זו קדושת מצוות" (בספרי שם: קדושת **כל** המצוות). לכן גם העבֵרה על המצוות קרויה טומאה. הוא אמר על אודות אבות המצוות ושורשיהן – אשר הם עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים – (שהן בבחינת טומאה). על עבודה זרה אמר: [וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ] כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי [וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי] (שם כ', 3). על גילוי עריות: אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה [כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי

---

1. ***תארנים**. מחשבת-ישראל; רמב"ם; מוסר; טומאה וטהרה.*
כל הציטוטים מ"מורה נבוכים" – לקוחים מתרגומו החדש של מיכאל שורץ (הוצאת אוניברסיטת תל אביב, 2003). ראו שם, עמ' 628-629.

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

> מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם] (שם, י"ח, 24). ועל שפיכות דמים אמר: ולא תטמאו את הארץ (במדבר ל"ה, 33-34).[2]

ממקור זה ניתן ללמוד, שרמב"ם קובע, שהביטוי "טמא" בתורה יכול להתייחס לעבֵרה חמורה, אבל ביטוי זה גם מתייחס לעניינים אחרים, כמובן.

בהמשך לאותו קטע מסביר רמב"ם:

> התברר אפוא, ש"טומאה" נאמרת בשיתוף על שלושה עניינים. היא נאמרת (1) על העברה וּמַמְרוֹת הצו במעשה או בדעה,[3] (2) על הלכלוכים והטינופים: טֻמְאָתָהּ בְּשׁוּלֶיהָ (איכה א', 9), (3) על אלה העניינים המדומים,[4] כלומר נגיעה בזה, או נשיאת זה, או היות תחת גג אחד עם זה.[5] על מין אחרון זה אנו אומרים: "אין דברי תורה מקבלין טומאה."[6] וכן קדושה נאמרת בשיתוף על שלושה עניינים לעומת שלושה עניינים אלה.

הביטוי "טמא" אם כן מתייחס לשלושה דברים: עברות, לכלוך, ומה שנוכל לכנות "טומאה קלסית". רמב"ם קורא לטומאה מסוג אחרון זה "עניין מדומה".

למה הוא התכוון?

על-מנת להבין נכון את דברי רמב"ם פה – ראוי להשוות בין שני טקסטים אחרים הדנים בנושא הטומאה:

הראשון מובא בכמה מקומות בדברי חז"ל:

> שאל עובד כוכבים אחד את רבן יוחנן בן זכאי: "אילין עובדייא דאתון עבדין[7] – נראין כמין כשפים,: אתם מביאים פרה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה,ואחד מכם מטמא למת, [אז] מזין עליו ב' וג' טיפין, ואתם אומרים לו: טהרת." אמר לו [ריב"ז]: "לא נכנסה בך רוח תזזית (=שיגעון) מימיך?" אמר לו: "לאו."

---

2. ראו הערתו של שורץ על אתר לדיון בהפניה בעייתית זו.
3. לדיון בטענה רמב"מית זו, שישנן עברות בענייני ידיעה – ראה: מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים: ספרית הילל בן-חיים, 1993, פרק א' והנ"ל Must a Jew Believe Anything? London: Littman, 1999. המחקר המודרני גילה מחדש את מה שרמב"ם מזכיר כאן כמובן מאליו, שיש לסוג אחד של טומאה – משמעות מוסרית. ראה דיונו של ר' דוד צבי הופמן בפירושו לויקרא, כרך א', ירושלים: מוסד הרב קוק, 1953, עמ' ר"י-רכ"ג, ובעקבותיו – Jonathan Klawans, Impurity and Sin in Ancient Judaism, Oxford: Oxford University Press, 2000).
4. מקור: "ועלי הדה אלמעאני אלמתוהמה"; אבן תיבון: "המדומים"; קאפח: "מחשבתיים"; פינס: "fancied notions"; פרידלנדר: "imaginary defilement".
5. "עניינים מדומים" אלו מתייחסים בראש ובראשונה לטומאת המת. השוו דברי רמב"ם (הלכות טומאת מת פרק א, הלכה א): "המת מטמא במגע ובמשא ובאהל – טומאת שבעה; וטומאת מגע ואהל – מפורשין בתורה, שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים (במדבר י"ט, יא) ונאמר כל הבא אל האהל – וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים" (שם, שם יא).
6. ברכות כ"ב ע"א ומקבילות.
7. = אלו עבודות שאתם עושים.

שנתון "שאול" – תשס"ד כרך ט'

[אמר לו ריב"ז:] "ראית אדם שנכנסה בו רוח תזזית?" אמר לו: "הן." אמר לו [ריב"ז]: "ומה אתם עושין לו?" אמר לו: "מביאין עיקרין (=שורשים) ומעשנין תחתיו ומרביצים עליה מים והיא בורחת." אמר לו [ריב"ז]: "ישמעו אזניך מה שאתה מוצא מפיך! כך הרוח הזו רוח טומאה, דכתיב (זכריה י"ג, 2): [וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' צְבָאוֹת אַכְרִית אֶת שְׁמוֹת הָעֲצַבִּים מִן הָאָרֶץ וְלֹא יִזָּכְרוּ עוֹד] וְגַם אֶת הַנְּבִיאִים וְאֶת רוּחַ הַטֻּמְאָה אַעֲבִיר מִן הָאָרֶץ: " מַזִּין עליו מי נדה והוא בורח". לאחר שיצא, אמרו לו תלמידיו, "רבינו! לזה דחית בקנה. לנו – מה אתה אומר?" אמר להם: "חייכם! לא המת מטמא ולא המים מטהרין, אלא אמר הקב"ה: חוקה חקקתי, גזֵרה גזרתי, אי אתה רשאי לעבור על גזרתי, דכתיב (במדבר י"ט, 2): זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה [אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה, אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם, אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל:].[8]

הטקסט השני נמצא ב"היכלות רבתי". תלמידי ר' נחוניא בן הקנה ניסו להחזיר אותו מ"ביקור" בהיכלות (=חוויה מיסטית):

אמר רבי ישמעאל: מיד נטלתי מטלית של פרהבא[9] ונתתיה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא נתנה לעבד שלנו – לומר, "לך והעמד מטלית זו אצל אשה, שטבלה ולא עלתה לה טבילה, והַטבילה [שוב], שאם תבוא אותה האשה ותאמר מדת וִסתה לפני חבורה, בידוע, שאחד אוסר והרוב מתירין." אמרו לאותה אשה: "געי, בה במטלית זו, בראש אצבע צְרֵדה של ידך, ואל תדרסי ראש האצבע עליה, אלא כאדם שנוטל נימא[10] מגלגל עינו שנפלה לו, מדחף אותה ברמיזה." הלכו ועשו כן והניחו את המטלית לפני רבי ישמעאל. נעץ בה מורבייא[11] של הדס מלאה פלייטון[12] ששרוי באפלסמון נקי והניחו על ארכובותיו[13] של רבי נחוניא בן הקנה, ומיד פטרוהו מלפני כסא הכבוד, שהיה יושב ורואה...[14]

---

8. אני מצטט את המאמר כפי שהוא מופיע במדרש במדבר רבה פרשה יט פסקה ח. למקבילות, ראו: תנחומא חוקת פרק ח; פסיקתא רבתי פרשה יד, ו; ופסיקתא דרב כהנא, פסקא ד אות ז. לדיונים על המאמר – ראו אפרים אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, 1969, עמ 83, ויוחנן סילמן, "Introduction to the Philosophical Analysis of the Normative-Ontological Tension in the Halakha," Da'at 31 (1993): pp. v-xx.
9. = בד עשוי צמר עדין מאוד.
10. = ריס.
11. = ענף.
12. = סוג של שמן זך מאוד.
13. = ברכיו.
14. היכלות רבתי פרק כ אות א. אני מביא את הטקסט לפי שיפמן: "The Recall of Rabbi Nehuniah ben ha-Qanah from Ecstasy in the Hekhalot Rabbati," AJS Review 1 (1976): 269-281, pp. 270-271 – לדיונים נוספים ראו: Saul Lieberman, "The Knowledge of the Halakhah by the Author (or Authors) of the Heikhaloth," in Apocalyptic and Merkavah Mysticism, ed. Ithamar Gruenwald, Leiden: Brill, 1980, pp. 241-244

במובאה הראשונה, טומאת המת מוצגת כדבר, שאין לו קיום ממשי ביקום. ההלכה היא, שקובעת שדבר הוא טמא, והטומאה היא כולה עניין של סטטוס הלכתי גרידא. אין הבדל בעולם בין דבר טמא לבין דבר טהור; יש הבדל בין הדרך, שיהודי מצווה להתייחס לדבר הטמא – בניגוד להתייחסותו לדבר הטהור. במילים אחרות, הלכות טומאה וטהרה אינן **משקפות** מציאות קיימת ביקום; הן **מעצבות** מציאות ברמה החברתית-התנהגותית של יהודים. טומאה וטהרה נתפסים כעניינים של סטטוס הלכתי, ולא כעניינים של סטטוס מטפיסי.

לעומת זאת, במובאה השנייה, הטומאה נתפסת כדבר כל-כך אמיתי, כל-כך מציאותי, שמגע בלתי ישיר מאד בחפץ, שאין בו טומאה על-פי דין, אבל יש בו שמץ של טומאה מטפיסית, עלול להביא לסילוקו של מיסטיקון גדול כרבי נחוניא בן הקנה מלפני כסא הכבוד.[15]

לפנינו שתי גישות למהות הטומאה והטהרה.

"מחלוקת" זו משתקפת גם במחלוקת בפרשנות המקרא המודרנית:

מצד אחד, יחזקאל קויפמן ורוברטסון סמית (W. Robertson Smith) מסכימים עם הגישה של רבי יוחנן בן זכאי.[16]

לעומתם, ברוך לוין ויעקב מילגרום מפרשים, בעצם, את המקראות הדנים בטומאה וטהרה – כדרכו של הטקסט מהיכלות רבתי.[17]

ליעקב נויזנר – עמדת ביניים: הוא מסכים עם לוין ומילגרום בקשר למקרא, ועם קויפמן ורוברטסון סמית בקשר לחז"ל.[18] לאחרונה, התפלמס החכם האנגלי, חיים מכובי, עם נויזנר[19] וניסה להוכיח,

---

and Michael D. Swartz, Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 170-172.

15. בתי, רבקה – תמימה קלנר, העירה בקשר למובאה זו: "אם מתייחסים באופן פיזי כל כך לטומאת נידה, סביר אם כן, שיתייחסו באופן פיזי לשאר התחומים בחיים הקשורים לאישה, ויראו אותה כחפץ הלכתי טמא, שאין לו אפשרות להגיע לטהרה מלאה, ועל כן לא יכולה האישה להגיע לרמות קדושה נעלות. מעניין יהיה לבדוק את גישתם של חכמים אלו לנשים בהקשרים אחרים." הערה זו מצביעה על החשיבות של הסתכלות "נשית" בחומרים הלכתיים מוכרים. לאחרונה החלו חוקרות מוכשרות לבדוק את החומרים האלו. לדוגמה – ראו: Charlotte Fonrobert, "Women's Bodies, Women's Blood: The Politics Of Gender In Rabbinic Literature," Ph.D Dissertation, Graduate Theological Union, 1995; Christine Hayes, "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources," Harvard Theological Review 92 (1999): 3-36; and Sharon Faye Koren, " 'The Woman from Whom God Wanders:' The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism," Ph.D Dissertation, Yale University, 1999.

16. דיון והפניות למקורות, ראו: Jacob Neusner, **The Idea of Purity in Ancient Judaism** (Leiden: Brill, 1973).pp. 8-10. ראו יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט, כרך א', עמ' 525 – 533, 539 – 545.

17. נויזנר, **שם,** עמ' 11. ראו גם, Baruch Levine, In **the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel**, Leiden: Brill, 1974, pp. 77-79. ו- Jacob Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System," In **Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus,** ed. MHJM Poorthuis and J. Schwartz, Leiden: Brill, 2000, pp. 29-32.

18. נויזנר, **שם,** עמ' 16.

19. Maccoby Hyam (1999). Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism, Cambridge: University Press. הוא עושה זאת לאורך כל ספרו.

שנתון *"שאלת"* – תשס"ד כרך ט'

שתפיסות המקרא וחז"ל בעניין טומאה וטהרה הן מקשה אחת, ושמשמעותם של חוקי טומאה וטהרה היא מוסרית, ולא מטפיסית.

נראה לי, שרמב"ם "מסכים" עם חיים מכובי במחלוקת הזאת. זהו מסר אחד וחשוב שניתן ללמוד מדבריו שצוטטו ממו"נ ג' מז בראשית דברי: דברי רמב"ם שם: "על אלה העניינים המדומים, כלומר, נגיעה בזה, או נשיאת זה, או היות תחת גג אחד עם זה" – מבטאים, לדעתי, את עמדתו של רבי יוחנן בן זכאי, שה"טומאה הקלסית" איננה מתייחסת לשום דבר, שיש לו קיום ממשי ביקום, אלא לגזֵרה אלוקית, הגוזרת עלינו צורות התנהגות מסויימות. בעניין הזה הולך רמב"ם לפי קו כללי שלו, שאין לייחס ממשות אונטולוגית לאבחנות הלכתיות.[20]

אבל מה מטרת הגזרות הללו?

מסביר רמב"ם עניין זה במפורש בראשית פרקנו במו"נ, וכך דבריו (שורץ, עמ' 625-627):

> ...כבר הסברנו[21], שכל הכוונה במקדש, שתיווצר היפעלות בלב הפונה אליו ושיפחד ויירא – כמו שאמר (ויקרא י"ט, 30): [אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ] וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ [אֲנִי ה':]. וכל דבר שמעריצים אותו, כאשר המגע עמו מתמשך – פוחת (הרושם) שלו בנפש, ומתמעטת ההיפעלות שהייתה נוצרת ב(אדם). החכמים ז"ל הסבו את תשומת-הלב לעניין זה ואמרו, שלא רצוי להיכנס למקדש בכל עת והסמיכו זאת על דברו (משלי כ"ה, 17): הַקַּר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ וּשְׂנֵאֶךָ. ומכיוון שזאת הייתה הכוונה, אסר יתעלה על הטמאים להיכנס למקדש על אף ריבוי מיני הטומאות, עד כדי כך שלא תמצא אדם טהור אלא לעתים רחוקות.[22]... כל זה גורם לריחוק מהמקדש ... במעשים אלה תתמיד היראה ותיווצר ההיפעלות, המביאה לשפלות-הברך המבוקשת.

אם כן, לא נצטווינו במצוות הטומאה והטהרה כדי להרחיקנו מדברים, שהם במהותם המטפיסית טמאים ממש (מאחר שאין דברים כאלה ביקום), אלא כדי להחדיר בנו הרגשה של יראה וכבוד כלפי

---

20. לדיון בקו רמב"מי זה – ראו מחקריו של יוחנן סילמן: "היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וראליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה," **דיני ישראל**, **12** (1986), עמ' 249-266 ו"מצוות ועִבְרות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול,**דיני ישראל**, **16** (1991), עמ' 183-201. ראו גם מחקריו של דוד הנשקה: "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם," **סיני, צ"ב** (תשמ"ב), עמ' 228-239 ו"לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם," **דעת**, 37 (1996), עמ' 37-51. דנתי בעניינים אלו במחקרים הבאים: Menachem Kellner, "Maimonides on the Normality of Hebrew," **Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman,** ed. Jonathan Malino, Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 2001, pp. 435-471; "Maimonides on the Nature of Ritual Purity and Impurity," **Da'at, 50-52,** 2003, pp. 1-30; and "Maimonides' Critique of the Rabbinic Culture of His Day," in Daniel H. Frank and Mathew Goldish (eds.), Rabbinic Culture and Its Critics: Jews, Heretics, Apostates, and Others in Medieval and Early Modern Times (forthcoming).

21. ג' מה (עמ' 608).

22. השוו "הלכות טומאת אוכלין" פרק טז, הלכה ח: "כל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות הטומאות והטהרות אינו אלא לעניין מקדש וקדשיו ותרומות ומעשר שני בלבד, שהרי הזהיר את הטמאין מליכנס למקדש או לאכול קודש או תרומה ומעשר בטומאה..."

המקדש.[23] אבל המקדש נחרב, לדאבון לבנו, אלף שנה לפני הולדת רמב"ם.

האם באמת חשב הנשר הגדול, שלמצוות אלו אין משמעות משלהן בהעדר המקדש?

בספר **מורה נבוכים**, חלק ג', דן רמב"ם בטעמי מצוות התורה מנקודת-מבט מצומצמת למדי, דהיינו מדוע הן צֻוו בתורה. לעומת זאת, במקומות (היחסית בודדים) שהוא דן בטעמי המצוות, ב**משנה תורה**, עושה זאת רבינו בהקשר של טעמן לדורות.[24]

ובכן, בענייני טומאה וטהרה, מוצאים אנו דברים אלו (הלכות מקוואות פרק י"א הלכה יב):

> דבר ברור וגלוי, שהטומאות והטהרות גזרות הכתוב הן, ואינן מְדֻבָּרִים שדעתו של אדם מכרעתו; והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות – מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה, שתעבור במים, אלא גזרת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת הלב. ולפיכך אמרו חכמים (חגיגה י"ט ע"א): "טבל ולא הוחזק (= ולא נתכוון להיטהר) – כאילו לא טבל". ואעפ"כ רמז יש בדבר: כשם שהמכוון לבו לטהר כיוון שטבל – טהור, ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר – כך המכוון לבו לטהר, נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האוון ודעות הרעות, כיוון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור. הרי הוא אומר (יחזקאל ל"ו, 25): וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם, מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם , השם ברחמיו הרבים – מכל חטא עון ואשמה יטהרנו. אמן!

בפסקה קצרה זו מלמדנו רמב"ם הרבה דברים חשובים (לו ולנו). הַפְּסָקָה מהווה חתימה לספר טהרה. וראוי להבין את דברי רמב"ם כאן – כסיכום המסרים העיקריים של ספר זה. ומהם מסרים אלו? לדעתי, הם שנים: (א) הטומאה אינה דבר ממשי ו-(ב) המשמעות הסופית של מצוות הטומאה היא בתחום המוסר.

הבה נפרש פסקה זו משפט-משפט:

ברור וגלוי הוא, קובע רמב"ם, שענייני טומאה וטהרה אינם מצוות, שדעתו של האדם תכריח אותו לקבלן; להפך, הם גזרות הכתוב ומכלל החוקים.

ב**מו"נ** ג' כו (שורץ, עמ' 513) מסביר רמב"ם, ש"המון **החכמים** מאמינים, שיש להם [החוקים] בהכרח טעם, כלומר, תכלית מועילה, אלא שהיא נסתרת מאתנו, אם מפני ששְׂכָלינו אינם מספיקים ואם בשל חסרון ידיעתנו. לשיטתם, יש לכל המצוות טעם, כלומר שלכל ציווי ולכל איסור – יש

---

23. ראוי לזכור, שלפי רמב"ם המקדש קיים על-מנת לשמש מקום להבאת קרבנות (מו"נ ג' לב, שורץ, עמ' 533), ושהקרבנות צֻוו לא לכתחילה, אלא בדיעבד (שם). עובדות אלו מחזקות את טענתו כאן, שבעיני רמב"ם אין ליחס לטומאה ולטהרה ממד מעל לזה של סטטוס הלכתי בלבד.
24. לדיון חשוב על טעמי המצוות בתורת רמב"ם – ראו, יצחק טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 282-322. לביבליוגרפיה מקיפה, ראו: ישראל יעקב דינסטאג, "טעמי המצוות במשנת הרמב"ם – ביבליוגרפיה," **דעת, 41**, תשנ"ח, עמ' 101-115.

תכלית מועילה."[25] אם טומאה וטהרה היו כוחות ממשיים ביקום, המצוות הקשורות בהן לא היו כלולות בין החוקים. אם המגע עם דבר טמא מזיק בצורה כלשהי, אזי המצוות המרחיקות אותנו מהטומאה היו מובנות מאוד.

המצוות הקשורות לטומאה וטהרה אינן מוגדרות כחוקים בלבד; רמב"ם אומר, שהן "גזרות הכתוב." איך מבין רמב"ם ביטוי זה?

רמז ניתן באיגרתו לחכמי מונטפשליר (=מונטפליר) על גזרת הכוכבים, אשר בה הוא כותב:

> וגם קראתי בענייני עבודה זרה כולה. כמדומה לי, שלא נשאר חיבור בעולם בעניין זה בלשון ערבי, שהעתיקו אותן משאר לשונות, עד שקראתי אותו והבנתי ענייניו וירדתי לסוף דעתו. ומאותן הדברים נתברר לי טעם כל המצוות, שיעלה על לב האדם, שאינן דברים שיש להן טעם, אלא גזרת הכתוב. וכבר יש לי חיבור גדול בעניין זה בלשון ערבי [דהיינו, **מו"נ**] בראָיות ברורות על כל מצווה ומצווה.[26]

הביטוי "גזרת הכתוב", אם כן, מרַמז למצווה, שהיינו חושבים שאין לה טעם.[27] מהמרומז באיגרת על גזרת הכוכבים (ומדיונו הממצה של שטרן) ניתן להבין, שגזרות הכתוב הן מצוות שטעמן הוא היסטורי: בד"כ כל גזֵרה וגזֵרה באה כנגד תופעה ספציפית של עבודה זרה, או, בהקשר שלנו, ביחס לצורך להביא ליראת המקדש.

במשפט השני, מטעים רמב"ם, שגם הטבילה מהטומאה היא מכלל החוקים (דבר הגיוני מאד) ומדגיש, שזה לא יכול להיות אחרת, "שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזרת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת הלב."

בזה מסביר לנו רמב"ם, שענייני טומאה וטהרה אינם מתייחסים לדברים, שיש להם קיום ממשי ביקום; אדרבא, הם עניינים של סטטוס הלכתי, ולכן אינם דומים לדברים כמו טיט או צואה, המצריכים פעולה של ניקוי. להיות מלוכלך זה מצב אובייקטיבי-גשמי;[28] לפי הרבה שיטות, להיות טמא זה מצב אובייקטיבי-רוחני. לא כך מסביר רמב"ם: "הדבר תלוי בכוונת הלב." מאחר ש"כוונת הלב" אינה בעיני רמב"ם דבר מאגי, שיכול לשנות מצבים אובייקטיביים ביקום, ברור, שהוא מנסה

---

25. לדיון ממצה בעניין ה"חוק" בעיני רמב"ם, ראו Joseph Stern, **Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments** (Ta'amei ha-Mitzvot) (Albany: SUNY Press, 1998).
26. **איגרות הרמב"ם**, מהדורת יצחק שילת, ירושלים: מעליות, תשמ"ח, עמ' תפא.
27. שטרן (הערה 24 לעיל), עמ' 49-66 בודק את כל המקומות, שביטוי זה מופיע בכתבי רמב"ם ומגיע למסקנה הבאה: "But this reason is exactly the type of historical explanation of the commandments Maimonides would also want to conceal from a general audience -- and elsewhere does. Calling it a gezerat ha-katuv serves exactly this function." (עמ' 59).
28. האנתרופולוגית הבריטית הנודעת Mary Douglas מסבירה, שזה לא בדיוק נכון. ראו הדיון המרתק בספרה: Mary Douglas, **Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo**, London: Routledge, 1984.

לרמוז על העובדה, שענייני טומאה וטהרה הם עניינים של סטטוס הלכתי, ולא של מציאות מטפיסית.[29]

לאישוש טענתו – מביא רמב"ם מאמר חז"ל ממשנה חגיגה פרק ב' משנה ו':

הַטּוֹבֵל לַחֻלִּין וְהֶחְזַק לַחֻלִּין, אָסוּר לַמַּעֲשֵׂר. טָבַל לַמַּעֲשֵׂר וְהֶחְזַק לַמַּעֲשֵׂר, אָסוּר לַתְּרוּמָה. טָבַל לַתְּרוּמָה, וְהֶחְזַק לַתְּרוּמָה, אָסוּר לַקֹּדֶשׁ. טָבַל לַקֹּדֶשׁ וְהֶחְזַק לַקֹּדֶשׁ, אָסוּר לַחַטָּאת. טָבַל לֶחָמוּר, מֻתָּר לַקַּל. טָבַל וְלֹא הֶחְזַק, כְּאִלּוּ לֹא טָבַל:

המשנה דנה בבני ישראל, הבאים לירושלים לחגוג במועדים. בפירוש למשנה זו מסביר רמב"ם:

אם טבל האדם ונתכוון, שטבילה זו – לאכילת חולין, ונשאר לפי אותה טהרה, אינו מותר לו לאכול מעשר באותה טבילה, עד שיטבול פעם שנייה ויתכוון, שיטהר למעשר בטבילה זו, וכן כולם צריך להתכוון לאותו דבר שהוא מתטהר לו. ואם טבל סתם ולא נתכוון לשום דבר ["טבל ולא הוחזק" – בלשון משנתנו] לא למעשר ולא לזולתו – כאלו לא טבל, ואינו אוכל באותה טבילה אלא חולין בלבד.[30]

משנתנו מתייחסת למקרה ספציפי; רמב"ם לומד ממנו כלל: בענייני טומאה וטהרה – "הדבר תלוי בכוונת הלב," ולא במצבים אובייקטיביים.

"ואף-על-פי-כן" ממשיך רמב"ם. מה מציין צירוף-מילים זה?

כוונתו, לדעתי, לקביעה, שענייני טומאה וטהרה אינם דנים במצבים מטפיסיים אמיתיים, אלא בענייני סטטוס הלכתי ("כוונת הלב" כלשונו כאן). "ואף-על-פי-כן," הוא מסביר, "רמז יש בדבר." ומה הרמז? כמו שהטבילה מטהרת מהטומאה, כשיש כוונה ראויה, "ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר" (שוב, הטומאה והטהרה הן עניינים של סטטוס, ולא של מציאות ביקום).

> כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות הָאָוֶן ודעות הרעות, כיוון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור. הרי הוא אומר (יחזקאל ל"ו, 25): וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם, מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם, הַשֵּׁם ברחמיו הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו. אמן!

במקביל ל"טומאה קלסית" –קיימת "טומאת המידות": טומאה זו היא מחשבות אוון ותכונות

---

29. "דברה תורה כלשון בני אדם" – וגם רמב"ם כתב כך. הוא מנסה תמיד לנסח את עמדותיו כך שהם יעירו את האדם הנאור להבינו בלי להפריע יתר על מידה למי שטרם הגיע לנאורות. לדיון ראו: מנחם קלנר, "The Literary Character of the Mishneh Torah: On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works," **בספר מאה שערים: עיונים לזכר ... יצחק טברסקי**, ירושלים: מאגנס, 2001, החלק האנגלי עמ' 29-45.

30. תרגומו של ר' יוסף קאפח, ז"ל.

שנתון "שאלת" – תשס"ד כרך ט'

מוסריות רעות.[31] וכמו שאפשר להיטהר מ"טומאה קלסית" ע"י טבילה וכוונה נכונה, כך ניתן להיטהר מ"טומאת המידות".

במקרה הראשון יש שני מרכיבים לפעולת ההיטהרות (טבילה וכוונה), וכך גם כאן.

ומהם? עניין הכוונה מובן מאליו, אבל מה מקביל לטבילה? טבילת הנפש "במי הדעת."

בכתבי רמב"ם כוונת הביטוי "דעת" היא בדרך כלל, "שכל".[32] ובכן, על-מנת להיטהר מ"טומאת המידות" על האדם לטבול במי השכל, כלומר להגיע לרמה מסוימת של הבנה. רמב"ם מרמז כאן, שטהרת המידות אינו רק עניין של מעשים, אלא גם עניין של ידיעה.[33] הטומאה, שהנביא יחזקאל מדבר עליה בפסוק, שמביא רמב"ם כאן – אינה "טומאה קלסית", אלא טומאה של תכונות מוסריות לקויות וטומאה של ידיעות כוזבות.

בהעדר מקדש ובהעדר טומאה מטפיסית ביקום – יש למצוות הטומאה והטהרה משמעות חשובה: להרחיקנו ממעשים רעים, מתכונות מוסריות פגומות ומטענות שקריות.

השם ברחמיו הרבים מכל חטא עוון ואשמה יטהרנו. אמן![34]

---

31. כך משתמש רמב"ם בביטוי "דעות" ב"הלכות דעות" ובמו"נ ג לה: "הקבוצה השלישית כוללת את המצוות הקשורות בתיקון המידות, והן שמנינו אותם בהלכות דעות" (עמ' 543).
32. ראו: דוד צבי בנעט, "לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם," **תרביץ, ו'**, (תרצ"ה), עמ' 10-40 (ובמיוחד עמ' 16). מאמרו הודפס שנית ב**מקראה בחקר הרמב"ם**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה.
33. נושא זה הוא מורכב וגדול, ואינני מתכוון לדון בו במאמר קצר זה, מה עוד שהוא כבר נידון באריכות על ידי ועל ידי חוקרים גדולים וטובים ממני. אציין רק את דבריו של רמב"ם במו"נ א ה (שורץ, עמ' 39): "...שראוי לנו לכוון ולעסוק בהשלמת ההכנות ולימוד ההנחות הקודמות, המטהרת את ההשגה מטומאתה, כלומר מן הטעויות..."
34. אני מודה לשני ידידים, אשר העירו הערות מועילות על נוסח קודם של מאמר זה: מר אליעזר ציטרוננבאום ומר דן אלבז. דן ניסה למשוך אותי לכיוון ניתוח פסיכולוגי של הטקסטים הנידונים במאמר זה ולא הצליח. תקוותי, שהוא יכתוב מאמר, הכולל את תובנותיו בעניינים הנידונים כאן.

דניאל הרשקוביץ

שותפות בין לומדי תורה לבין אנשי צבא[1]

לאחרונה פנו אלינו קציני צבא בבקשה לבירור הבסיס ההלכתי ליוזמה חדשה של יצירת שותפות פורמלית בין כוללים של לומדי תורה לבין יחידות צבאיות: לומדי התורה יקנו מזכויותיהם בלימוד התורה לאנשי הצבא – כדי להגביר את זכויות הלוחמים ולסייע להם לנצח במלחמה, ואילו חלקם של אנשי הצבא בשותפות יתבטא בעובדה, שבעצם פעילותם הם מאפשרים ללומדים ללמוד בהשקט ובבטחה. במאמר זה אנו מבצעים את הבירור המבוקש, ולפי בקשת הפונים, אנו מציעים נוסח לכתב השותפות.

א. חובת הלוחמים בלימוד תורה

בספר יהושע[2] מתואר המפגש בין מלאך ה' ליהושע בעת המלחמה על יריחו: "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא, והנה איש עמד לנגדו וחרבו שלופה בידו. וילך יהושע אליו ויאמר לו: הלנו אתה אם לצרינו. ויאמר: לא, כי אני שר צבא ה' עתה באתי ...". הגמרא[3] מסבירה את תביעתו של המלאך מיהושע: "אמר לו: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה! – אמר לו: על איזה מהן באת? – אמר לו: 'עתה באתי' (רש"י: על של עכשיו). מיד: 'וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' (שם, ח', יג). אמר רבי יוחנן: מלמד, שלן בעומקה של הלכה".

גמרא זאת מלמדת אותנו, שיש חובה על אנשי הצבא לקבוע זמן מיוחד ללימוד תורה, ואפילו התעסקות במלחמת מצווה – כמלחמת יהושע ביריחו – אינה פוטרת אותם מחובה זאת.

לכאורה, היה שייך לומר בזה: "העוסק במצוה – פטור מן המצוה"[4], אך כבר יישב זאת הרב אליעזר יהודה ולדנברג בספרו "ציץ אליעזר" – באומרו[5], שבפשטות אין פוטרים את הלוחמים מחיוב תלמוד תורה, כיוון שזכות לימוד התורה תסייע להם לנצחון מהיר יותר. ממילא הרי זה כאילו חלק מכלי הזיין, וכמו שמצינו[6], שמבאר רב את הפסוק "וירק את חניכיו" (בר' י"ד, יד) הנאמר באברהם

***תארנים**: תלמוד תורה; צבא; שו"ת.*

---

1. המאמר לקוח מספרו של המחבר "שו"ת לבוש שדה", הנמצא כעת בהכנה.
2. ה', יג-יד.
3. מגילה ג' ע"א וע"ב; סנהדרין מ"ד ע"א וע"ב.
4. סוכה כ"ו ע"א.
5. המאמר "צביונו הרוחני של צבא ישראל" (בצומת התורה והמדינה, כרך ג', עמ' 195-211, מכון "צומת").
6. נדרים ל"ב ע"א.

שנתון "***שאנן***" – תשס"ד כרך ט'

"שהוריקן בתורה", ומפרש הרא"ש: "זירזן בזכות התורה, ובשבילה ניצחו במלחמה".

אכן, התורה נקראת חרב, שהרי נאמר[7]: "חגור חרבך על ירך, גבור, הודך והדרך", ואומרת הגמרא[8]: "אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי בדברי תורה כתיב!".

ברוח זו כתב הנצי"ב[9], שזכות התורה היא חרב של ישראל, ובזכות זו הגן ה' ולחם בשביל אברם. עוד הוסיף שם, שככל שהמלחמה כבדה, יש להעמיק יותר בהלכה ולשנן את החרב. וכך עשה אברם – הוריק את חניכיו בהלכה עמוקה, עד שהיה קשה להם להבין, והוריקו פניהם.

ולעניין זה נאמר בגמרא[10], שהתורה "מגנא ומצלא", ומובא שם בגמרא: "את זו דרש רבי מנחם בר יוסי: 'כי נר מצוה ותורה אור'[11] – תלה הכתוב את המצווה – בנר, ואת התורה – באור: את המצווה – בנר, לומר לך: מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה; ואת התורה באור, לומר לך: מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם; ואומר: (שם, שם, כ"ב) 'בהתהלכך תנחה אותך' וגו', 'בהתהלכך תנחה אותך' – זה העוה"ז, 'בשכבך תשמור עליך' – זו מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' – לעתיד לבוא; משל לאדם, שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתייירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור – ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתייירא מחיה רעה ומן הליסטין ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיוון שעלה עמוד השחר – ניצל מחיה רעה ומן הליסטין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. הגיע לפרשת דרכים – ניצל מכולם ... מאי פרשת דרכים? אמר רבי חסדא: זה תלמיד חכם ויום מיתה. רב נחמן בר יצחק אמר: זה תלמיד חכם ויראת חטא. מר זוטרא אמר: זה תלמיד חכם, דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא '(=שעולה לו שמועתו לפי ההלכה)'.

אמנם, בזמן שאנשי הצבא עסוקים ממש בפעילות מבצעית, פטורים הם מתלמוד תורה, כפי שנובע מדברי רש"י[12]: "ועכשיו – שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה", וכן[13]: "וכיוון דביום אי אתם יכולין לעסוק בתורה מחמת עסקי מלחמות, צריכים אתם לעסוק בתורה בלילה...", אך אין ספק, שלימוד תורה גם בעת הפעילות המבצעית יגביר את זכויות הלוחמים ויסייע להם לנצח במלחמה.

---

7. תהלים מ"ה, ד.
8. שבת ס"ג ע"א.
9. פירוש "העמק דבר" על בראשית י"ב, י"ז וכן על בראשית י"ד, י"ד.
10. סוטה כ"א ע"א.
11. משלי ו', כג.
12. מגילה ג' ע"א.
13. רש"י לסנהדרין מ"ד ע"ב.

ב. שותפות יששכר וזבולון

ישאל השואל: והרי אין בידם של הלוחמים ללמוד בעת הפעילות, וגם שלא בעת הפעילות המבצעית – הם עסוקים באימונים ובהכנות ואינם יכולים ללמוד תורה. יתר על כן, ומה על החיילים שאינם יודעים ללמוד?

הפתרון למצב כזה נמצא בדברי הטור[14]: "כל אחד מישראל חייב בתלמוד תורה: בין עני, בין עשיר, בין שלם בגופו, בין בעל יסורין, בין בחור, בין אם הוא זקן גדול. אפילו עני המחזיר על הפתחים אפילו בעל אשה ובנים – חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: 'והגית בו יומם ולילה'. ומי שאי אפשר לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן, יספיק (=יסַפק) לאחרים הלומדים, ותיחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו – כמו שדרשו חכמים בפסוק: 'שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך'", וכן הוא בשולחן ערוך[15]. בהגהתו על השולחן ערוך מוסיף הרמ"א[16]: "ויכול אדם להתנות עם חבירו, שהוא יעסוק בתורה, והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר ...".

כאמור בטור, המקור לשותפות מעין זאת הוא שותפותם של יששכר וזבולון, כפי שמצינו במדרש[17]: "'זבולון לחוף ימים ישכון' – הרי זבולון קדם ליששכר, שכן מייחסן: 'יששכר, זבולון'. ולמה כן? אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו. לפיכך קדמו! עליו אמר הכתוב[18]: 'עץ חיים היא למחזיקים בה', יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו. וכן משה אומר[19]: 'שמח זבולון בצאתך!' למה? ש'יששכר באהליך'. שלך הן, שאת מסייעו לישב בהן".

שתי דוגמאות נוספות לשותפות מעין זאת מוזכרות בגמרא[20], והן שותפותם של האחים שמעון ועזריה ושותפותם של ר' יוחנן והנשיא. אשר לשותפות הראשונה, במשנה[21] מוזכר "שמעון, אחי עזריה", ואומר רש"י שם: "על שם שעזריה עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו, בשעה שהיה עוסק בתורה. והתנו ביניהן, שיהא חלק לעזריה בשכר תלמודו של שמעון ... לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו". על השותפות השניה אומר רש"י[22]: "וכן ר' יוחנן למד על-ידי הנשיא שהיה מפרנסו".

---

14. יורה דעה סימן רמ"ו.
15. יורה דעה סימן רמ"ו סעיף א'.
16. שם.
17. בראשית רבה פרשה צ"ט.
18. משלי ג', יח.
19. דברים ל"ג, יח.
20. סוטה כ"א ע"א.
21. זבחים פרק א' משנה ב'.
22. על סוטה כ"א ע"א.

כן כתב ר' שלמה גנצפריד בקיצור שולחן ערוך[23]: "כל איש ישראל חייב ללמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין זקן גדול. אפילו עני המחזיר (=המחזֵר) על הפתחים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר[24] 'והגית בו יומם ולילה'. ומי שאינו יודע כלל ללמוד, או שאי אפשר לו מחמת רוב הטרדות – יספיק (=יספק צרכים) לאחרים הלומדים, ותיחשב לו כאילו לומד בעצמו. כמו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה בפסוק: 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך': זבולון ויששכר עשו שותפות, זבולון עסק בסחורה והספיק ליששכר פרנסתו, שיהיה לו פנאי לעסוק בתורה. לפיכך הקדים הפסוק זבולון ליששכר, מפני שתורתו של יששכר – על-ידי זבולון היתה. וכן מצינו במשנה, 'שמעון, אחי עזריה, אומר' וכו' ונקרא שמעון על שם אחיו, עזריה, לפי שעזריה עסק בפרקמטיא והיה מספיק צרכי שמעון אחיו, שהיה עוסק בתורה, והתנו ביניהם, שיהא חלק לעזריה בשכר לימודו של שמעון. ועל כל פנים, יתאמץ כל אדם ללמוד אפילו רק מעט בכל יום ובכל לילה".

מאחר שלא שייך לומר, שיחידה צבאית תתמוך תמיכה כלכלית בלומדי תורה, הרי ניתן להציע שותפות, שבה לומדי התורה זוקפים חלק מלימודם לזכות אנשי הצבא ביחידה צבאית מסוימת, כאשר חלקם של אנשי הצבא בשותפות מתבטא בעובדה, שבעצם פעילותם הם מאפשרים ללומדים ללמוד בהשקט ובבטחה.

ג. תרומתם של אנשי הצבא ללומדי התורה

הצעה זאת מעוררת מספר שאלות.

שאלה ראשונה:

האם פעילותם של אנשי הצבא נחשבת לתורמת ללומדי התורה?

לכאורה, ממקורות רבים[25] יוצא, כאילו השותפות עם לומדי התורה הינה שותפות על בסיס כלכלי, המתבטאת בהספקת פרנסה לעוסקים בתורה. סברה זו קשה, שהרי מצינו בגמרא[26]: "גדולה הבטחה, שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר[27]: 'נשים שאננות, ק֫מנה, שמענה קולי, בנות בִּ֫טחות, האזנה אמרתי'. אמר ליה רב לרבי חייא: נשים – במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו (רש"י: ממתינות לבעליהן,

23. סימן כ"ז סעיף ב'.
24. יהושע א', ח.
25. שו"ת "אבקת רוכל" לרבי יוסף קארו סימן ב', ש"ך יו"ד סימן רמ"ו ס"ק ב', שו"ת "אגרות משה" לרב משה פיינשטיין חלק יו"ד ד' סימן ל"ז, ועוד.
26. ברכות י"ז ע"א.
27. ישעיהו ל"ב, ט.

ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת), עד דאתו מבי רבנן". וכן נאמר[28]: "נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו?" (אעפ"י שהאשה אינה מצווה, מ"מ בשכר זה שהן גורמות לבניהן לקרות בתורה ולשנות במשנה וממתינות לבעליהן עד שבאים מביהמ"ד, האם אינן חולקות שכר אתם?!).

אם כן, מוכח, שיצירת תנאים המאפשרים ללמוד תורה היא זכות גדולה ששכרה רב. והרי ברור לכל, שפעילותם של צבא ההגנה לישראל וכוחות הביטחון, העוסקים בהגנה על גבולות המדינה ובמניעת פעולות עוינות, מאפשרת שגרת חיים תקינה של כל אזרחי המדינה – בכלל, ושל לומדי התורה – בפרט. לכן, סיועם ללימוד התורה הוא מעין סיועם של הנשים.

ד. שכרו של המסייע ללימוד תורה מול שכרו של הלומד עצמו

שאלה שנייה, שראוי לדון בה:

ראינו אפוא, כי שכרן של הנשים הוא גדול בשל היותן מאפשרות לבעליהן ולבניהן ללמוד, אך האם זכויותיהן זהות לזכויותיהם של לומדי התורה עצמם, או שמא זהו שכר מסוג אחר' הניתן למסייע לקיום מצווה?

אכן, בסיוע לקיום שאר מצוות התורה – מקבל המסייע שכר מיוחד, כפי שמובא בשו"ת "אגרות משה"[29]: "בכל מצוות התורה, כשאחד גרם, שחברו יעשה מצווה – אין לו חלק בשכר המצווה, שהשי"ת נותן למקיים המצווה, אלא כל השכר דאיכא לקיום מצווה ההיא הוא להמקיים, וזה שגרם, שחברו יעשה המצווה – יש לו שכר על מעשיו ודבריו שגרמו, שהוא שכר מיוחד". אך שונה הדבר בלימוד תורה, כפי שכתב שם: "ובלימוד התורה הוא – כפי מה שמשמע – איפכא, שיש לו מחצה שכר, שהיה נותן השי"ת ללומד התורה לבדו, אם היה גם מתפרנס בעצמו. דכיוון שפרנסתו היתה על-ידי אחר, כהא דיששכר, שעסק בתורה ונתפרנס על-ידי זבולון, יש לו לזבולון מחצה שכר, דהיה ניתן ליששכר. ולא מצינו, שיש לזבולון עוד שכר מיוחד על מה שגרם ליששכר ללמוד. כן משמע אליבא דרש"י והרבנו ירוחם, שכן פסקו הרמ"א והש"ך".

אמנם, לנצי"ב[30] יש סברה הפוכה:

לטענתו, יש הבדל בין השכר הרוחני של תורה, לבין שכר של מצוות, עד כי אין דמיון שכר מצוה לשכר תורה, ובעוד המסייע לעושי מצווה – יכול, שיהא שכרו שוה לעושה מצווה, הרי המסייע לתלמיד חכם שילמד, אף-על-פי שזוכה ויושב בישיבה של מעלה, מכל מקום אינו שווה לתלמיד חכם עצמו.

---

28. סוטה כ"א ע"א.
29. חלק יו"ד ד' סימן ל"ז.
30. שו"ת "משיב דבר" חלק ג' סימן י"ד.

והובאו הדברים גם בשו"ת "ציץ אליעזר"[31].

מכל מקום מפורש בגמרא במסכת סוטה שם, ששכרן של הנשים הוא חצי משכרם של הגברים בלימוד התורה ("פלגאן בהדייהו"), וכן הוא כל מהלך הגמרא שם.

ה. הצורך בשותפות פורמאלית

לאור האמור לעיל, ניתן לשאול שאלה שלישית:

לנשים יש שכר של לימוד תורה בשל היותן מאפשרות לבעליהן ולבניהן ללמוד, אף-על-פי שאין להן שותפות פורמלית וממוסדת כשותפות יששכר וזבולון. באופן דומה גם לאנשי הצבא ישנו שכר רב ממילא, ומדוע צריך ליצור שותפות מסוימת ומוגדרת ביניהם לבין לומדי תורה?

נשים עצמן פטורות מלימוד תורה, כפי שדורשת הגמרא[32]: "ולמדתם אותם את בניכם – ולא (את) בנותיכם", אך גברים חייבים בלימוד תורה, גם אם הם מסייעים לאחרים ללמוד. הדבר משתמע, בין היתר, מסיפור המלחמה על יריחו, אשר בו פתחנו את דברינו, וממנו מוכח, שהלוחמים עצמם, אף שבפעילותם הם מאפשרים את לימוד התורה של כל העם, מכל מקום הם נתבעים על כך שבזמן שאין הם עסוקים בקשרי מלחמה, עליהם להיות עוסקים בעצמם בלימוד התורה.

יתרה מזאת, היה מקום לומר, שהנשים זוכות אוטומטית בשכר לימוד התורה של בעליהן ובניהן בשל ההשפעה הישירה, שיש להן על לימוד התורה של בעליהן ובניהן, אך אין זה כך אצל אנשי הצבא: לפעילותם אין השפעה ישירה על לימודם של לומדי תורה מסוימים, ולכן על לומדי התורה לקשור את לימודם לשירותם של אנשי הצבא בבחינת "לדידי שויה".

ו. השותפות אינה גורעת מזכויותיהם של לומדי התורה

שאלה רביעית:

האם השותפות, המוצעת בין לומדי התורה לבין אנשי הצבא, לא תגרע מזכות התורה – של לומדי התורה, בהעבירם חלק מזכויותיהם לאנשי הצבא?

בשו"ת "מנחת יצחק"[33] הביא ר' יצחק יעקב וייס את דברי "אור החיים" הקדוש, לשמות ל', ג, על הפסוק "זה יתנו":

"...ונמשך גם כן אמרו 'כל העובר על הפקודים' עם שלמטה, לומר תיקון למי שאינו בן תורה... יתן מחצית השקל כישששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה ורבים כהם, אשר יחצון את כספם לעמלי תורה.

---

31. חלק ט"ז סימן ה'.
32. קידושין כ"ט ע"ב ו-ל' ע"א.
33. חלק ו' סימן ק'.

ואומרו 'בשקל הקודש' – פירוש בעד שקל הקודש שהוא התורה. או ירצה שבזה ישווה הוא לנותן אמרי שפר – כאומרו 'בצל החכמה בצל הכסף' (קהלת ז', יב).

או ירצה על דרך אומרם ז"ל: שקל הקודש כפול היה (בכורות ו' ע"א). בא להודיע, כי מה שיטול מהקודש בעד מחצית כספו – לא שיתנכה מחלק הלומד, ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר. לא כן הוא, כי שקל הקודש כפול הוא, ונמצא כל אחד בידו שקל שלם. והבן".

אם כן, לא נגרע מחלקו של לומד התורה, כאשר חלק מזכויותיו עוברות לתומך בלומדי התורה.

באותו אופן מסביר החיד"א בספרו "ראש דוד" את הפסוק[34]: "אם שכיר הוא בא בשכרו".

וזו לשונו: "רומז לחכם, שנשכר מן עשיר אחד, שעשו שותפות על דרך יששכר וזבולון, לא תימא, שחצי שכרו שלוקח העשיר נגרע מן החכם. לא כן, כי אוצר ה' מלא כל טוב לתת לאיש העשיר כדרכיו חצי שכר הלימוד, ולחכם – כפרי מעלליו ישיב לו בשלימות. וזהו "בא בשכרו" – משלם".

אמנם, בפרשת קדושים החיד"א ב"ראש דוד" נטה קצת מזה והלך בדרך אחרת – באומרו: "הנה מקום לחקור גבר חכם, דלא מצא לפרנס עצמו, ועל כן הוצרך להשתתף בפריטי העשיר כיששכר וזבולון, ונמצא, כי אין לו במה שלומד כי אם החצי והחציו לנדיב המחזיק בידו. והחכם – הנה אשה לקראתו: באשתו אמרו דפלגא בהדיה. היכי לדיינו להאי דינא? אי האשה לוקחת החצי והעשיר החצי והוא נשאר ריקם, ואם תמצא: לומר לא מן השם הוא זה, דעיקר תורה זו החכם בחכמתו יום ולילה וטרח ועסק בה, ואיך ייתכן, דבעל תורה מבחוץ, והעשיר ואשתו יציגו אותו כלי ריק וכו'?

אבל ראיתי להרב מהר"ש פרימו ז"ל, שם, דבתוך דבריו – לדרכו היה מהלך וכתב מסברתו, דהחצי שנוטלת אשת חבר אינו נגרע מחלקו, כי הוא אדעתיה דידיה עביד, ולא התנו על כך. רק שהקב"ה בחסדו הוא נותן לה החצי מבעלה מאתו יתברך, מה שאין כן העשיר שהתנו על כך".

לפי הסבר זה, רק אם השני מחזיק אותו בלא תנאי של שותפות, הרי לא נגרע מחלקו של התלמיד חכם.

מכל מקום, ברור, כי בשותפות המוצעת – אנשי הצבא אינם מעמידים שום תנאי ללומדי התורה, שהרי הם מחוייבים לדאוג לבטחונם של כל תושבי המדינה בלא שום תנאי. לכן במקרה כגון זה, לכל השיטות, לא נגרע מחלקם של לומדי התורה, המתנים לתת מזכויותיהם לאנשי הצבא. יתרה מזאת, יש כאן בוודאי זכות של הכרת הטוב מצד לומדי התורה לאנשי הצבא, המוסרים את נפשם על הגנת המדינה.

ז. השותפות יכולה להתבצע גם ללא ידיעתם של אנשי הצבא

שאלה חמישית:

---

34. שמות כ"ב, יד.

האם ניתן לבצע שותפות כזאת ללא ידיעתם של אנשי הצבא?

בשני מקומות במשנה[35] נשנה הכלל: "זכין לאדם שלא בפניו", שענינו: דברים שהם זכות לאדם – מקנים לו גם שלא בנוכחותו ושלא מדעתו.

מכוח הכלל הזה קובעת המשנה בגיטין, שאדם שכתב שטר שחרור לעבדו וזיכה לו בו על-ידי אחר, יוצא העבד לחירות מיד עם זיכוי השטר על-ידי האחר, ואין האדון יכול לחזור בו.

המשנה בעירובין קובעת, שבעירובי חצרות מערבין לאדם גם שלא לדעתו.

כן פסק הרמב"ם[36], שהמזכה לחבירו במתנה על-ידי אחר, כיוון שהחזיק בה אחר, זכה חבירו, אף-על-פי שלא הגיעה המתנה לידו, ואין הנותן יכול לחזור בו. וכן הוא בשולחן ערוך[37].

מכוח הכלל הזה אומרת הגמרא[38], שגר קטן – מטבילין אותו על דעת בית דין, כי זכות הוא לו, וכן נפסק להלכה ברמב"ם[39] ובשולחן ערוך[40]. לכן גם במקרה דנן – ניתן להקנות את זכות לימוד התורה לאנשי הצבא שלא בנוכחותם ובלא ידיעתם.

ח. השותפות יכולה להתבצע גם במקרה של התנגדות מצד אנשי הצבא

שאלה ששית:

האם השותפות תקפה גם במקרה של התנגדות אנשי הצבא לשותפות מעין זאת, כגון שאין הם מעריכים כלל את לימוד התורה?

בשו"ת "אגרות משה"[41] כתב: "שצריך לעשות שותפות זו דווקא עם אחד המחשיב לימוד התורה ביותר, שכדאי לו לעמול בשביל חשיבות הלימוד כל ימיו, כמו שהעוסק בתורה לומד כל ימיו. אבל אם אינו חשוב לו כל כך לימוד התורה, אך עושה זה בצירוף אהבתו לישׁשכר העוסק בתורה – לא מצד שהוא חכם בתורה, אלא מטעם אחר, שהוא שכנו וקרובו וכדומה – לא נחשב זבולון כלומד תורה. אלא דווקא כשעושה זבולון (את) השותפות, משום שהוא רוצה לקיים מצוות לימוד התורה, והיה עושה שותפות זו גם עם תלמיד חכם אחר, ומה שבחר לעשות השותפות עם ישׁשכר זה, שהוא קרובו ושכנו ואוהבו הוא, כיוון דגם שכנו וקרובו ואוהבו רוצה בזה, ולכן עושה עמו השותפות, ודאי שפיר הוא עושה ויהיה לו חצי השכר תורה. וממילא כל שכן, שלא שייך שותפות זו עם אלו, שאין מחשיבין כלל שכר התורה. ולא דמי למה שאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם

35. גיטין א', משנה ו ועירובין ז', משנה י"א.
36. הלכות זכיה ומתנה ד' הלכה ב'.
37. חושן משפט סימן רמ"ג סעיף א'.
38. כתובות י"א ע"א.
39. הלכות איסורי ביאה י"ג הלכה ז'.
40. יורה דעה סימן רס"ח סעיף ז'.
41. חלק יו"ד ד' סימן ל"ז

בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן בנזיר דף כ"ג ע"ב, שזהו רק לעניין, שאיכא מצווה, גם כשעושה שלא לשמן, וממילא איכא גם שכר. אבל להתחשב כמו (=להיחשב) שלומד ומקיים מצוות לימוד התורה, כיוון שחזינן, שלא נעשה ממילא שותף רק במה שגורם שילמוד אלא דווקא בהתנו שיהיו שותפין באופן זה, לא שייך שיעשה זה, כשמחשב שעושה זה בשביל טעמים אחרים."

ברור מדבריו של ה"אגרות משה", שהוא דן בשותפות של עסקה, שהתומך בלימוד התורה נוטל חלק פעיל בגיבושה, ואשר במקרה מעין זה יש חשיבות מכרעת לטעמיו לקיום העיסקה. לעומת זאת, במקרה דנן, ישנה חד-צדדיות מהבחינה, שהתומך בלימוד התורה אינו מתנה את קיום חלקו בעיסקה בשום דבר: אין לו שום ציפיות, ואולי אפילו אינו מודע לקיומה של העיסקה, המתבצעת מכוח "זכין לאדם שלא בפניו", כפי שדנו בדבר בסעיף הקודם.

אמנם, לא ניתן לתת מתנה לאדם בעל כורחו, ולכן נפסק להלכה ברמב"ם ובשולחן ערוך[42], שאם האדם שזכו בשבילו מתנגד לקבלת המתנה, הרי הנתינה מתבטלת. וכמו כן, קטן, שגיירו אביו או שגיירוהו בית דין, יכול למחות משיגדיל. לעומת זאת, הרשב"א[43] – בדונו בעבד כנעני, שצווח שאין רצונו, שיזכו לו שטר שחרור על-ידי אחרים, כתב: "ואי לאו דמסתפינא, אמינא דהכא אפילו בעל כורחו נמי, ומתנת ממון – שאני, דלאו זכות גמור הוא, ואדרבה חוב הוא מצד עצמו, דכתיב 'ושונא מתנות יחיה' (משלי ט"ו, כז), אלא מצד שנפשו של אדם מחמדתן, קרי ליה זכות, ואף-על-פי שהוא מצד עצמה חובה – זכין לו שלא בפניו. אבל גט שחרור, דזכות גמור הוא, דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצות ישראל, זכין לו מכל מקום. אפילו עומד וצווח, בטלה דעתו אצל כל אדם".

ואף כי הר"ן[44] כתב, שמדברי הרי"ף נראה, שהוא סובר דדוקא שלא מדעתו, אבל בעל כורחו – לא, ושכך נראה גם מדברי הרמב"ם בפרק ה' מהלכות עבדים, הנה כתב הוא, שאחרים אומרים (בפירוש), שהעבד משתחרר בעל כורחו. עיין בשו"ת "יביע אומר"[45] לר' עובדיה יוסף (שם מובאים מקורות נוספים).

עוד משמע כשיטת הרשב"א בשו"ת "בית יוסף"[46], שכתב, שצריך שאב יתרצה לקידושי בתו שנעשו בלא ידיעתו, לפי שאינן זכות גמור, שהרי היא יוצאה מרשותו לכמה דברים, ואם כן משמע, שבדבר, שהוא זכות גמור, אין לחשוש.

דברי הרשב"א, שזכין לאדם שלא בפניו אפילו בעל כורחו, אם שהוא זכות גמור לו, מובאים, בין היתר, גם על-ידי ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג[47] ועל-ידי ר' שלמה זלמן אויערבך[48].

---

42. שם.
43. חידושי הרשב"א לקידושין כ"ג ע"א.
44. לקידושין כ"ב ע"ב.
45. חלק ג' - חו"מ סימן ב'.
46. דיני קידושין סימן ז'.
47. שו"ת "היכל יצחק" אבן העזר ב' סימן נ"ג.
48. שו"ת "מנחת שלמה" סימן ע"ט.

מאחר שאין חולק על כך שזכות לימוד התורה היא זכות גמורה אצל כל אדם, הרי נראה, שהשותפות המדוברת תקפה גם במקרה של התנגדות אנשי הצבא, אף שסביר להניח, שלא תתעורר התנגדות כזאת.

ט. ראשי הישיבה יכולים לכפות את השותפות על בחורי הישיבה

שאלה שביעית:

האם יכולים ראשי הישיבה לגבש עסקה מעין זאת גם ללא ידיעתם והסכמתם של כל בחורי הישיבה?

אמנם, בשו"ת "אגרות משה"[49] כתב: "גם אלו, שיסדו ישיבה וצריכים לעזור להתלמידים במצבם הגשמי והם לוקחים סכומים גדולים מאינשי, יכולים לומר להם, דכשיתן סכום להחזקת תלמיד בישיבה לשנה, יהיה לו חצי שכר התורה, שיהיה להתלמיד בעד לימודו בתורה. אבל מוכרחין לעשות זה ברשות התלמיד, דהא לא שייך, שיתנו דבר ששייך להתלמיד בלא רשותו".

הראינו לעיל, שלהבדיל משותפות רגילה של זבולון ויששכר, כיוון שאנשי הצבא אינם מעמידים שום תנאי ללומדי התורה בשותפות המוצעת, הרי לכל השיטות לא נגרע מחלקם של לומדי התורה, המתנים לתת מזכויותיהם לאנשי הצבא. לכן בעסקה המוצעת, אנשי הצבא הם בגדר נהנים, ולומדי התורה הם בגדר אינם חסרים, והגמרא[50] אומרת, ש"כופין אותו על מדת סדום", וברש"י שם: "מדת סדום – זה נהנה וזה לא חסר". נעיר, כי כלל זה של כפייה במקרה של "זה נהנה וזה לא חסר" – מופיע בפסיקות רבות של הראשונים והאחרונים.

יתרה מזאת, לא כל שכן, שכפייה תקֵפה במקרה של 'זה נהנה וזה נהנה'[51]. מאחר שבמקרה דנן שייך לומר, שזהו גדר של 'זה נהנה וזה נהנה', שהרי לומדי התורה לא רק שלא נגרע חלקם, אלא הם ייהנו משמירה מעולה יותר של אנשי הצבא אם זכויותיהם תרבינה, הרי נראה שניתן לכפות על כך, ואין צריכים את הסכמתם של בחורי הישיבה.

כמו כן, נראה, שאין אפילו צורך בידיעתם של בחורי הישיבה על ההסכם: בשו"ת "ציץ אליעזר"[52] הדן בשאלה, אם מותר לצלם מאמרים מספר או מכתב-עת לשם לימוד ושימוש עצמי ולא לשם מסחר, אם בשער הספר או כתב העת מופיעה אזהרה, שאין להעתיק שום חלק מהתוכן ללא רשות המחבר או המו"ל, הורה להתיר, בין היתר, מהטעם, ש"בזה נהנה וזה לא חסר" – כופין אותו על מדת סדום, ובוודאי במקרה כזה אין מיידעים את המחבר או המו"ל על כל צילום שעושים. מכל

---

49. חלק יו"ד ד' סימן ל"ז.
50. בבא בתרא י"ב ע"ב.
51. ראה שו"ת מהרי"ק לרבי יוסף בן שלמה קולון סימן כ"ט וכן שו"ת רדב"ז לרבי דוד בן שלמה אבן זמרא חלק א' סימן קמ"ו.
52. חלק י"ח סימן פ'.

מקום, ראוי לשתף את כלל בחורי הישיבה בכינונו של הסכם השותפות עם היחידה הצבאית.

י. שותפים אחרים אינם יכולים לעכב

שאלה שמינית:

שאלה נוספת העשויה להישאל היא בדבר שותפות עם מוסדות, הנתמכים כלכלית על-ידי תורמים בגדר של שותפות יששכר וזבולון: האם יכולים אותם מוסדות, המחויבים כבר לתומכים אחרים, להקצות זכויות בלימוד התורה לשותפים החדשים, והאם יכולים שותפים אחרים לעכב בידם?

בשו"ת "מנחת יצחק"[53], כתב, שבמקרה כגון זה, אם לא התנו בתחילה שלא לקבל תמיכה גם מאחרים, הרי שאין מניעה, שיתקשרו בהסכם שותפות עם תומך נוסף. יתרה מזאת, אם השני מחזיק אותו בלא תנאי של שותפות, הרי, כפי שכתבנו למעלה, לא נגרע מחלקו של התלמיד חכם, והנדיב שעשה תנאי שותפות לא יוכל להתנגד. לכן, במקרה דנן אין שום מניעה להוסיף שותפות עם אנשי הצבא.

י"א. הצורך לעשות את תנאי השותפות מראש

שאלה תשיעית:

האם יש צורך לעשות את תנאי השותפות מראש?

בגמרא[54] מובא: "כי אתא רב דימי, אמר: הלל ושבנא אחי הוו: הלל עסק בתורה (מתוך עוני); שבנא עבד עיסקא (= עשה עסקים ונתעשר). לסוף אמר לו: תא נערוב וליפלוג (= לבסוף אמר בנא להלל: בוא נערב ונחלק, ר"ל אני אתן לך חצי כספי, ואתה תתן לי חצי שכר תורתך). יצתה בת קול ואמרה[55]: 'אם יתן איש את כל הון ביתו' וגו' " (והמשך הפסוק הוא "באהבה, בוז יבוזו לו").

על סמך גמרא זאת כתב רבנו ירוחם[56]: "העוסק בתורה, קודם שיעסוק, יכול להתנות, שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק מלימודו כמו יששכר וזבולון. אבל אחר שעסק כבר ונותן לו חלק בשביל ממון, אינו כלום, כדכתיב 'אם יתן איש את כל הון ביתו' וגו', וזה ענין הלל ושבנא – כדאיתא בסוטה".

דברי רבנו ירוחם הובאו בבית יוסף[57], וכן כתב הרמ"א[58]: "אבל אם כבר עסק בתורה, אינו יכול

---

53. חלק ז' סימן פ"ו.
54. סוטה כ"א ע"א.
55. שיר השירים ח', ז.
56. נתיב שני חלק שלישי.
57. יורה דעה סימן רמ"ו אות א'.
58. הגהה על השולחן ערוך, יורה דעה סימן רמ"ו סעיף א'.

למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו". הלכה זאת מופיעה אצל פוסקים רבים[59]. לאור זאת, כדי שלומדי התורה יוכלו לתת לאנשי הצבא מחלקם בלימוד התורה, עליהם לעשות את תנאי השותפות מראש.

י"ב. סיכום

יש חשיבות רבה ביצירת שותפות בין לומדי התורה לבין אנשי הצבא באופן שקבוצות לומדים "תאמצנה" יחידות צבאיות, ולומדי התורה יתנו קודם הלימוד, שלאנשי הצבא באותן היחידות יהיה חלק בזכויותיהם בלימוד התורה. רצוי מאוד, שינוסח כתב שותפות מתאים, שעותק ממנו ימצא הן אצל הלומדים והן אצל החיילים. והקב"ה ישמור ויציל את חיילינו מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה, וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם, יַדבר שונאינו תחתיהם ויעטרם בכתר ישועה ובעטרת נצחון. ויקוים בהם הכתוב[60]: "כי ה' אלקיכם הַה֣לך עמכם להלחם לכם עם אֹ֖יְביכם להושיע אתכם".

י"ג. נספח: נוסח מוצע לכתב השותפות

אנו מציעים את הנוסח הבא לכתב השותפות:

זכות התורה היא חרב של ישראל

הגמרא (נדרים ל"ב) מבארת את הפסוק "וירק את חניכיו" (בר' י"ד) הנאמר באברהם "שהוריקן בתורה", ומפרש הרא"ש: "זרזן בזכות התורה, ובשבילה ניצחו במלחמה". אכן, התורה נקראת חרב, שהרי נאמר (תהלים מ"ה): "חגור חרבך על ירך, גבור, הודך והדרך!", ואומרת הגמרא (שבת ס"ג): "האי בדברי תורה כתיב".

כן נאמר בגמרא (סוטה כ"א) שהתורה "מגנא ומצלא". והנצי"ב כתב ("העמק דבר", בראשית י"ד, י"ד), שזכות התורה היא חרב של ישראל, ובזה הזכות הגין ה' ולחם בשביל אברם. עוד הוסיף ש"ם, שככל שהמלחמה כבדה, יש להעמיק יותר בהלכה ולשנן את החרב, וכך עשה אברם – הוריק את חניכיו בהלכה עמוקה, עד שהיה קשה להם להבין, והוריקו פניהם.

והואיל שבזמן שאנשי הצבא עסוקים בפעילות מבצעית, פטורים הם מתלמוד תורה (רש"י מגילה ג.

---

59. כגון שו"ת מהר"ם אלשקר סימן ק"א, שו"ת "אבקת רוכל" סימן ב', שו"ת "אגרות משה" חלק יו"ד ד' סימן ל"ז, שו"ת "מנחת יצחק" חלק ו' סימן ק', שו"ת "ציץ אליעזר" חלק ט"ו סימן ל"ה, ועוד.
60. דברים כ', ד.

וסנהדרין מ"ד:), ועוד יש להם זכות גדולה בזה שפעילותם מאפשרת לאחרים ללמוד תורה, כפי שמצינו בגמרא (ברכות י"ז) על זכותן הגדולה של הנשים, המאפשרות לבעליהן ולבניהן ללמוד תורה. אך מאחר שאין דינה של זכות המסייע ללמוד תורה – כשכר תלמוד תורה ממש ("אגרות משה" חלק יו"ד ד' סימן ל"ז), הרי לימוד תורה בעת הפעילות המבצעית יגביר את זכויות הלוחמים ויסייע להם לנצח במלחמה.

והואיל ובמדרש (בראשית רבה צ"ט) נאמר: "'זבולון לחוף ימים ישכון' (בר' מ"ט) – הרי זבולון קדם ליששכר, שכן מייחסן ישששכר, זבולון. ולמה כן? אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וישששכר עוסק בתורה, וזבולון בא ומאכילו. לפיכך קדמו", על-פי זה כתב הטור (יו"ד רמ"ו): "ומי שאי אפשר לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים, ותיחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו".

והואיל ורבינו ירוחם כתב (על סמך הגמרא סוטה כ"א) שהעוסק בתורה – קודם שיעסוק יכול להתנות, שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק מלימודו כמו יששכר וזבולון, אבל אחר שעסק כבר ונותן לו חלק בשביל ממון אינו כלום,

לכן קיבלנו על עצמנו, אנו תלמידי הכולל/הישיבה..., לבוא בתנאי שותפות עם היחידה... בצבא ההגנה לישראל, ובעבור שהם בפעילותם מאפשרים לנו ללמוד בהשקט ובבטחה, אנו מתנים מראש, שיהיה להם חלק בלימוד התורה שלנו.

והקב"ה ישמור ויציל את חיילינו מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה, וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם, יַדבר שונאינו תחתיהם ויעטרם בכתר ישועה ובעטרת נצחון. ויקוים בהם הכתוב (דברים כ', ד'): "כי ה' אלקיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם אֹיְביכם להושיע אתכם".

דניאל הרשקוביץ

ברכת "שהחיינו" בעת הכתרה של רב*

הִנְנִי הֶעָנִי מִמַּעַשׂ וְנִרְעָשׁ וְנִפְחָד מִפַּחַד יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל... עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׂלָחוּנִי, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינִי כְּדַאי וְהָגוּן לְכָךְ.

ברשות הרבנים הראשיים, רבנים, אבי-מורי, אמי-מורתי, רעייתי ובני המשפחה, חבר-הכנסת, ניסן סלומינסקי, נשיא הטכניון, אנשי ציבור – איש איש לפי מעלתו וכבודו, קהל קדוש.

הגמרא[1] אומרת: "קָצָרוֹ של דבר: על שלו – הוא אומר: "ברוך שהחיינו וקיימנו"; על שלו ועל של חבירו – אומר: "ברוך הטוב והמטיב".

בהתאם לכך נפסק ברמב"ם[2] וכן בשולחן ערוך[3]: "קָצָרוֹ של דבר, כל דבר טובה, שהיא לו ולאחרים – מברך: הטוב והמטיב, וטובה שהיא לו לבדו – מברך: "שהחיינו". על טובה אישית מברך אפוא: "שהחיינו". למשל, מברכים "שהחיינו" על בית חדש, על בגדים חדשים.

יש הסוברים, שראוי לברך "שהחיינו" גם על ענייני גדולה וכבוד. הנה, ר' אלעזר מגרמיזא, תלמיד ר' יהודה החסיד, כתב[4], שחתן תורה וחתן בראשית בשמחת-תורה מברכים: "שהחיינו", משום שיש להם הנאה ושמחה מסיום התורה ומהתחלת התורה (אף כי לא נהגו כן).

לפי זה, האם צריך אני היום לברך "שהחיינו"?

אכן, ר' יעקב בן צבי עמדין, היעב"ץ, בספרו "מור וקציעה" כתב, שמי שנתעלה לרבנות ודורש ברבים, יברך, אם יודע בנפשו, שברבנות שלו – כל כוונתו לשם שמים.

דברים אלו מעוררים אצלנו קושי:

תארנים: *דרשה, ברכת שהחיינו, ברכת הטוב והמטיב, "מעמידים".*

---

* הדרשה שנשא המחבר ***בטקס הכתרתו כרבה של שכונת אחוזה רבתי (ר"ח ניסן, תשס"ג)***

1. ברכות נ"ט ע"ב.
2. הלכות ברכות פרק י' הלכה ז'.
3. אורח חיים סימן רכ"ב סעיף א'.
4. בסוף סעיף שע"א של ספרו "הרוקח".

שנתון "***שאנן***" – תשס"ד כרך ט'

"שהחיינו" מברכים רק על דבר ראוי. הנה, על החובה לברך "שהחיינו" על בגד חדש – נאמר במשנה ברורה[5]: "ודווקא, אם קנה בגד, שראוי ללובשו תיכף, אבל אם קנה שום דבר, שאינו ראוי ללובשו או להשתמש בו כמו שהוא, רק שצריך ליתן לאומן לתקן, לא יברך: "שהחיינו", עד שעה שילבש הבגד או ישתמש בהכלי".

אם, למשל, הבגד גדול במידותיו ממידות הלובש, הרי נראה, שלא ראוי לו לברך.

יתר על כן, ב"בן איש חי" וב"נהר מצרים" מובא, שמנהג מקובל בעדות ספרד הוא שהקונה את הזכות להוציא את ספר התורה באמירת "כל נדרי", הוא שמברך "שהחיינו", ומוציא את הקהל ידי חובת ברכה.

בנושא זה נשאל הרב עובדיה יוסף, כיצד לנהוג, אם האיש, הזוכה בספר תורה של "כל נדרי", נועל נעלי עור. האם בכל זאת יוכל אותו אדם לברך: "שהחיינו" – כדי להוציא את הקהל ידי חובת ברכה זו?

תשובתו[6] היא, שאדם כזה, שמרשה לעצמו לעלות ולאחוז בספר התורה, כשהוא נועל נעלי עור בעצם היום הקדוש – דבר, שהוא איסור חמור לכל הדעות – אין ספק, כי אינו ראוי ואינו כדאי לכך.

מכאן, שלאדם שאינו ראוי – אסור לברך: "שהחיינו".

יתר על כן, כאמור לעיל, ה"מור וקציעה" כתב, שמי שנתעלה לרבנות ודורש ברבים – יברך, <u>אם יודע בנפשו, שכל כוונתו לשם שמים ברבנות שלו</u>. מי יכול להעיד זאת על עצמו?

אכן, בשו"ת "חתם סופר"[7] מסופר, שהגאון ר' דוד שטרויז כ"ץ זצ"ל שהיה בפרנקפורט, ונקרא לשרת ברבנות בפולדה, החל בדרשתו בציטוט הפסוק[8]: "וַיְבָרֶךְ דָּוִיד אֶת ה' לְעֵינֵי כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמֶר דָּוִיד: בָּרוּךְ אַתָּה, ה', אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל, אָבִינוּ, מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם", ואחרי שאמר "בָּרוּךְ אַתָּה ה'", סיים "שהחיינו" וכו'. ואומר החתם סופר, שנראה, שהוא היה מסופק וחש לברכה לבטלה, ועל כן עשה כנ"ל.

לכן, אם בגאונים וגדולים כך – נראה פשוט, שאיני יכול לברך היום: "שהחיינו".

אך אולי ניתן להציע כיוון אחר:

ישנו כלל הלכתי, האומר: "הכל הולך אחר המעמיד". מקורה של הקביעה הוא בטומאת כלים,

---

5. סימן רכ"ג ס"ק י"ז.
6. שו"ת "יחווה דעת" חלק א' סימן ס'.
7. חלק א' (או"ח) סימן קנ"ו (מצוטט גם בשו"ת "מנחת יצחק" חלק א' סימן א').
8. דברי הימים א' פרק כ"ט, י.

כמופיע בגמרא מסכת שבת[9]. שם נקבע, כי כלי, שניקב והנקב נסתם באמצעות חומר אחר – אופיו של הכלי (כלי חרס או מתכת) לצורך ענייני טומאה וטהרה ייקבע ע"י החומר, שסתם את הנקב, שכן הוא המעמיד את הכלי.

כלל זה הורחב לעניינים הלכתיים נוספים:

למשל, כלי מתכת וזכוכית, שהיו של גוי – צריכים טבילה. לעומת זאת, כלי עץ אינם טעונים טבילה.

מה דינו של דלי עץ, המחוזק מבחוץ בחישוקי מתכת? לכאורה, הכלי עצמו עשוי מעץ, אך הרא"ש אומר[10], שיש שהיו רוצים לומר, שֶׁכֵּלִים, שיש להם חישוקים של ברזל, כגון דלי שמעמידים אותו – טעונים טבילה, לפי שהכל הולך אחר המעמיד.

דוגמה נוספת בעניין אחר – איסור גבינות של נכרים. במשנה[11] מובא: אָמַר רַבִּי יְהוּדָה: שָׁאַל רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אֶת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, כְּשֶׁהָיוּ מְהַלְּכִין בַּדֶּרֶךְ. אָמַר לוֹ: מִפְּנֵי מָה אָסְרוּ גְּבִינוֹת שֶׁל גּוֹיִים. אָמַר לוֹ: מִפְּנֵי שֶׁמַּעֲמִידִין אוֹתָהּ בְּקֵבָה שֶׁל נְבֵלָה.

אָמַר לוֹ: וַהֲל֫א קֵבַת עוֹלָה חֲמוּרָה מִקֵּבַת נְבֵלָה, וְאָמְרוּ: כֹּ֫ל שֶׁדַּעְתּוֹ יָפָה – שׁוֹרְפָהּ חַיָּה...

(חָזַר) וְאָמַר לוֹ: מִפְּנֵי שֶׁמַּעֲמִידִין אוֹתָהּ בְּקֵבַת עֶגְלֵי עֲבוֹדָה זָרָה. אָמַר לוֹ: אִם כֵּן, לָמָּה ל֫א אָסְרוּהָ בַּהֲנָאָה.?

הִשִּׁיאוֹ לָדָבָר אַחֵר. אָמַר לוֹ: יִשְׁמָעֵאל, אָחִי, הֱיֵאָךְ אַתָּה קוֹרֵא[12]: כִּי טוֹבִים דֹּ֫דֶיךָ מִיָּיִן, אוֹ כִּי טוֹבִים דּוֹדַיִךְ? אָמַר לוֹ,: כִּי טוֹבִים דֹּ֫דַיִךְ. אָמַר לוֹ: אֵין הַדָּבָר כֵּן, שֶׁהַרֵי חֲבֵרוֹ מְלַמֵּד עָלָיו: לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים.

ר' עובדיה מברטנורא מסביר שם, כי "השיאו לדבר אחר – לא רצה להגיד לו טעמו של דבר, מפני שעדיין לא עברו שנים עשר חודש (אחרי) שנגזרה גזרה זו, וחכמים אינם מגלים טעמי גזרותיהם, עד שיעברו שנים עשר חודשים – עד שתתפשט גזרתן, כדי שאנשים, שטעם הגזרה לא ייראה להם, לא יבואו לזלזל בה. הטעם **האמיתי** לאיסור גבינות של נכרים הוא, מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיטת נכרים שהיא נְבֵלה. ר' עובדיה מסביר, שמשום בשר בחלב – לא היה אסור, כיוון שבשר בפני-עצמו אינו אוסר בחלב אע"פ שמעמידו, עד שייתן בו טעם, אבל דבר של איסור מעיקרו – כשחיטת נכרים שהיא נְבֵלה – אוסר בהיתר, אע"פ שאינו נותן בו טעם, כל זמן שהוא מעמיד, כיוון שהכל הולך אחר המעמיד".

---

9. ט"ו ע"ב (ודומה לו במסכת שבת דף ס' ע"א).
10. על עבודה זרה פרק ה' סימן ל"ה.
11. עבודה זרה פרק ב' משנה ה'.
12. שיר השירים א', ב.

ועוד דוגמה: רבי ישראל בן פתחיה איסרליין נדרש[13] לשאלה, אם מותר לשנות את ייעודם של הכלונסאות, המעמידים את הפרוכת של ארון הקודש, ולייצר מהם ריקועי מתכת לסימון ספרי התורה לקריאה. מסקנתו היא, שאין לעשות כך, כיוון שהכלונס מעמיד את הפרוכת, ויש לומר, שהוא כמו הפרוכת עצמה, שהרי הכל הולך אחר המעמיד, ואין להורידו מקדושתו.

מצינו שימושים מושאלים בַּבָּלָל: "הכל הולך אחר המעמיד" גם בנושאים לא הלכתיים:

למשל, הראב"ד, המחזק את ידי המקפידים להבין את האמור בספרים ללא היזקקות לתיקונים, אומר[14]: "ומי שמעמיד הגירסא כמות שהיא בכל הספרים בלי חסרון ויתרון – הכל הולכין אחר המעמיד".

נחזור לענייננו. אמרנו, שהעומד אינו ראוי לברך: "שהחיינו", אך "הכל הולך אחר המעמיד", ולכן צריך לבחון את המעמיד ולראות, אם הוא ראוי.

כאשר אני עומד היום ומקבל את הרבנות על שכונת אחוזה רבתי, ישנם חמישה מעמידים ברבדים שונים.

המעמיד הראשון:

המדרש אומר[15]: "'כִּי מֵרֹאשׁ צֻרִים'[16] – אלו האבות, 'וּמִגְּבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ'[17] – אלו האמהות". סוד כוחו ועמידתו של העם ככלל, ושל כל אחד ואחד כפרט, הוא הכוח, שאנו יונקים מן הדורות הקודמים:

אתמול היה יום הזכרון של סבי, אבי-אבי, ר' משה הרשקוביץ ז"ל. עד גיל שמונה השתעשעתי על ברכיו של סב-אמי, הרב ישראל-דוד שלזינגר זצ"ל, אב"ד בודפסט ואח"כ רב בחולון, שהיה דור אחד עשר, בן אחר בן, לר' מרדכי יפה "בעל הלבושים". הגמרא אומרת[18], שתורה מחזרת על אכסניה שלה. בהתאם לכך, ניצבים פה ומעמידים אותי היום אבות-אבותי, וביניהם ר' שמואל הלוי, בעל "מחצית השקל", ר' עקיבא איגר, ר' יאיר-חיים בכרך, בעל "חוות יאיר", בעל "הלבושים", המהר"ל מפראג, ועד דוד המלך. גם אם העומד אינו ראוי, המעמיד הזה בוודאי ראוי הוא.

המעמיד השני:

הגמרא אומרת[19]: "שלושה שותפין יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו". אביו ואמו של אדם הם גם

---

13. "תרומת הדשן" חלק ב' סימן רכ"ה.
14. שו"ת הראב"ד סימן ל"ז.
15. מדרש תנחומא בלק י"ב ועוד.
16. במדבר כ"ג, ט.
17. שם
18. בבא מציעא פ"ה ע"א.
19. קידושין ל' ע"ב וכן נדה ל"א ע"א.

בכלל המעמיד הקודם, אך יותר מכך, שהרי הם המעצבים בפועל את דמותו של אדם. הדברים נכונים לגבי אב ואם בכלל, ובמיוחד לגבי אבי-מורי ואמי-מורתי: שניהם אודים מוצלים מאש השואה הנוראה, שזכו לעלות ארצה, ליטול חלק פעיל במערכה על קוממיותה של מדינתנו, ולהיות שותפים פעילים בבניין ארץ ישראל לעם ישראל על-פי תורת ישראל, ולתרום לבטחון המדינה, לחינוך ולכלכלה. הוריי הם שהתוו את דרכי וניתבו את אורחותי, והם ממשיכים ללוותני בעצה ובהדרכה גם היום. הזכות המלאה על בחירתי והליכתי בדרך, המשלבת תורה ומדע – שמורה להם. והמעמיד הזה – ראוי הוא.

המעמיד השלישי:

ידועים דברי ר' עקיבא לתלמידיו על רחל רעייתו[20]: "שלי ושלכם – שלה הוא". דבריו של ר' עקיבא לא נאמרו לתפארת המליצה. זאת אמת, המוסברת במקום אחר בגמרא[21]: "גדולה הבטחה, שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר[22]: "נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת, קוֹמָה, שִׁמְעָנָה קוֹלִי, בָּנוֹת בֹּטְחוֹת, הַאֲזֵנָּה אִמְרָתִי". אמר ליה רב לרבי חייא: נשים – במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן". (= נשים – במה הן זוכות להבטחה זו? בהבאת בניהן לקרוא במקרא ובשליחת בעליהן ללמוד בבית-המדרש ובהמתנה לבעליהן, עד שהם באים מבית-מדרש). בעלי-המוסר מסבירים את שאלתו של רב: כיצד ייתכן, שזכותן של הנשים גדולה יותר, והרי הן העוזרות לבעליהן ובניהן ללמוד תורה, אך בכל זאת, זכות הלומדים עצמם נראית גדולה יותר, שהרי[23] "וְתַלְמוּד תּוֹרָה כְּנֶגֶד כֻּלָּם"?

התשובה היא, כפי שמסביר ר' אליהו לאפיאן: אצל הלומד יש גם רגעים של בטלה מלימוד: לא כל הזמן, שהוא אמור להקדיש ללימוד, אכן מנוצל ללימוד, ועל הזמן הלא מנוצל – אין לו כל שכר. לעומת זאת, רעייתו, המקבלת על עצמה את עול הבית והמשפחה בעת היותו לומד, אצלה – במשך כל הזמן הזה היא צריכה להתמודד עם הדברים לבדה, "ללא הנחות". לכן, היא מקבלת שכר על מלוא הזמן, ואם כן – "**גדולה** הבטחה, שהבטיחן הקדוש ברוך הוא **לנשים,** יותר מן האנשים".

רבים שואלים: איך ניתן להספיק ולעשות בתחומים רבים כל-כך?

אין לנו אפשרות להרחיב את המצע של 24 שעות היממה. ממילא, כאשר עוסקים בדבר אחד – הרי דבר זה בא על חשבון דבר אחר. מטבע הדברים, עשייתנו הרבנית מתמקדת בשעות הלילה ובשבתות – זמנים, המוקדשים אצל רוב האנשים למשפחה. הזכות הגדולה היא אפוא של המעמיד, המאפשר את הדבר, של רעייתי וילדי. אני מדגיש את המילה "רעייתי", שהרי כל זה בצד מלאכת

---

20. כתובות ס"ג ע"א וכן נדרים נ' ע"א.
21. ברכות י"ז ע"א.
22. ישעיה ל"ב, ט.
23. פאה פרק א' משנה א'.

הקודש של ניהול חטיבת ביניים ובי"ס תיכון של חינוך מיוחד. זאת ועוד – זכרתי לכתך אחרי במדבר, בארץ לא זרועה. ומעל לכל זאת, זכינו ב"ה לשותפות מלאה, בדעה ובמעש, בכל הליכותינו – שותפות, שהיא תנאי הכרחי לעשייתנו. לכן, להוי ידוע, שכל מה שיש לי, לא רק בתורה, אלא גם במדע – שלה הוא. והמעמיד הזה ראוי הוא.

המעמיד הרביעי:

המשנה אומרת[24]: "רַבָּן גַּמְלִיאֵל, בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יְהוּדָה הַנָּשִׂיא, אוֹמֵר: יָפָה תַלְמוּד תּוֹרָה עִם דֶּרֶךְ אֶרֶץ, שֶׁיְּגִיעַת שְׁנֵיהֶם מְשַׁכַּחַת עָוֹן. וְכָל תּוֹרָה, שֶׁאֵין עִמָּהּ מְלָאכָה – סוֹפָהּ בְּטֵלָה וְגוֹרֶרֶת עָוֹן". פירוש המונח "דרך ארץ" כאן, כפי שמסבירים, בין היתר, מחזור ויטרי לר' שמחה מויטרי (מתלמידיו של רש"י), פירוש רבינו יונה על אבות, מגן אבות לרבי שמעון בן צמח דוראן על אבות הוא "מלאכה, סחורה, מקצוע". מלאכתו של אדם, העיסוק במקצועו, הם המעמידים את תורתו. זכות גדולה היא לי להיות קשור אל הטכניון – מכון טכנולוגי לישראל – זה כ-30 שנה, כסטודנט לכל שלושת התארים, וכיום כחבר סגל ודיקן. הטכניון, המיוצג כאן ע"י נשיאו, אינו רק בגדר מקום עבודה: זהו מוסד מדעי, מן המכובדים והמובילים בעולם, סמל למצויינות, העוסק בקידום חזית הידע האנושי, במחקר ובהוראה. בעבורי הוא חלק בלתי נפרד מן ההוויה, מן השילוב ההכרחי של תורה ומדע. לעיסוקי במוסד, בכל רמ"ח אברי – חלק חשוב בהעמדת תורתי. והמעמיד הזה ראוי הוא.

והמעמיד החמישי:

אני עומד היום ומקבל את הרבנות על שכונת אחוזה רבתי, ובפשט – המעמיד הוא קהילת אחוזה. כל מה שאומר על קהילת אחוזה רבתי – יהיה בבחינת מקצת שבחה, שכן היא מצויינת בכל שלושת הדברים, שהעולם עומד עליהם: זאת קהילה נדירה ביופיה ובאיכויותיה, קהילה מכובדת ומיוחסת של בני-תורה תלמידי-חכמים, של גומלי חסדים, של מצויינים בדברים שבין אדם לחברו ובדברים שבין אדם למקום, ושל עוסקים בצורכי ציבור באמונה.

זכתה הקהילה להיות במשך יותר מ-40 שנה תחת הנהגתו של מורה מורנו, הרב בנימין זאב בנדיקט זצ"ל, איש תורה ומדע, גאון בש"ס, ברמב"ם ובפוסקים. בתקופה זאת התפתחה כאן דוגמה נדירה של "מאן מלכי? רבנן", או כלשון הגמרא[25]: "מנא לך, דרבנן איקרו מלכים? ... דכתיב[26]: 'בי מלכים ימלכו וגו'". ואל היחס המיוחד הזה, בין רב וקהילה, נשאבנו גם אנו. ומעל לכל זה, תוכה של הקהילה – רצוף אהבה, האהבה, אשר בה מחבקים כאן את האדם, באשר הוא אדם – בכלל, ואותנו – בפרט. איני יודע, במה זכיתי לשבת על כס הרבנות בקהילה כזאת. גם אם העומד אינו ראוי – המעמיד הזה בוודאי ראוי הוא.

---

24. מסכת אבות פרק ב' משנה ב'
25. גיטין ס"ב ע"א.
26. משלי ח', טו.

בסיכומם של הדברים, המעמידים – כולם ראויים, ואם כן, אם "הכל הולך אחר המעמיד", אולי היינו יכולים למצוא פתח להתיר לברך במעמד זה: "שהחיינו".

דא עקא, בנושא ברכת "שהחיינו" המצב שונה: ברכת "שהחיינו" היא ברכה אישית על שמחה אישית, גדולה אישית. ברגע שלעניין יש שותפים נוספים, הרי, כפי שראינו בתחילה, אין מברכים כלל "שהחיינו", אלא ברכת הטוב והמטיב.

בשאלה הזאת, התחבט רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל לפני 82 שנה – עם בחירתו לרב הראשי הראשון של א"י. הדברים, שאמר הרב קוק בעת הכתרתו, נראים, כאילו יועדו וכוונו למעמד שלנו, לערב הזה.

וכך אמר הרב: "יודע אני בעצמי, כי אין אני ראוי לכל הכבוד הרב, שהנחילו אותי הערב הזה, והרבה אני מצטער, על שמעריכים אותי יותר מכפי שהנני באמת וחולקים לי כבוד יותר מאשר אני ראוי. הלכך, אין אני יכול לברך ברכת "שהחיינו" בשם ומלכות, אבל רגשי הידידות והאהבה, שמצאתי בקהל הנאספים, משמחים אותי, ויש כבר ספק ברכה. על כן אברך בלי שם ומלכות".

הרב קוק היטיב ממני לבטא את רגשותי שלי, היום.

יהי רצון מלפניך ה' אלקי, שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, שלא אומר על טהור – טמא, ועל טמא – טהור, ולא על מותר – אסור, ולא על אסור – מותר, וישמחו בי חבריי, ואל ייכשלו חבריי, ואשמח בהם[27].

"ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

27. על-פי הגמרא בברכות כ"ח ע"ב והרמב"ם בהלכות ברכות פרק י' הלכה כ"ג.

אסתר אזולאי

אינטרטקסטואליות כדרך עיצוב ב"מיכאל שלי" מאת עמוס עוז

מבוא:

במאמר זה אצביע על אינטרטקסטואליות – כדרך לעיצוב דמות וכדרך לעיצוב עולם פנימי של דמות ברבדים שונים ברמת המודעות שלה. אבחן דרכי עיצוב של עולם פנימי – באמצעות אמירות גלויות לעין, ועיצוב עולם התת-מודע – באמצעות יצירות גלויות לעין, המופיעות בהזיות ובחלומות של הגיבורה. כמו-כן, אצביע על דרכי עיצוב תת-מודע של טקסט באמצעות אמירות סמויות מן העין.

חנה גונן, גיבורת הרומן "מיכאל שלי", הנה מספרת (בגוף ראשון), שכותבת את סיפורה ומשתפת את הקורא בעולמה המסוכסך – בכלל, ובתסכולה מחיי הנישואין – בפרט. חלק מתסכול זה היא תולה ב"מיכאל שלה", משום שלדעתה החיים לצד אדם כמותו הם הגורמים לתחושת התסכול. מיכאל יהיה מעוצב מזווית ראייתה של חנה גונן, כמו שעולמה הפנימי ותחושותיה יהיו מעוצבים מזווית ראייתה. חנה גונן מעידה על עצמה, ש"היא נלפתת אל הזיכרון והמילים, כפי שאדם נצמד אל מעקה גבוה" (עמ' 59). לגביה הזיכרון והמילים קשורים בין השאר בגיבורי ספרות – בכלל, ובגיבורים מספרות ילדים ונוער – בפרט.

חנה גונן, גיבורת הרומן, הנה אשה נשואה אם לילד, בעלת נפש רגישה ועשירה. היא חיה את חייה בעולם מיוחד, שמציאות ודמויות מספרות ילדים מצויים בו יחדיו ומתערבבים זה בצד זה. יצירה זו, השוזרת בתוכה ציטוטים מספרות – בכלל, ומספרות ילדים – בפרט, מזמנת לנו אפשרות לעיון אינטרטקסטואלי בין הרומן "מיכאל שלי" ובין היצירות המבצבצות מבין שורותיו.

האינטרטקסטואליות היא דרך עיונית מודרנית של קריאת ספרות שפיתחו ג'וליה קריסטבה[1] ורולן בארת[2] בשנות השישים. קריסטבה ראתה באינטרטקסטואליות עירוב מרכיבים של טקסטים שונים בתוך יצירה ספרותית אחת. היא ובארת הצביעו על אפשרות של קריאה אקטיבית, קריאה, היוצרת את הטקסט במפגש של הקורא עמו. הם ראו בטקסט פעולה, אקט של יצירה, שיח בין יצירות, ולא

***תארנים**: שיח אינטרטקסטואלי, גישה פסיכואנליטית, גישה אנתרופולוגית, תת-מודע של הטקסט.*

---

* מכללת חמדת הדרום, נתיבות. מכללת קיי, באר-שבע. המאמר מבוסס על פרק מעבודת דוקטורט שהוגשה לאוניברסיטת בר-אילן, בהנחיית פרופ' דב לנדאו.

1. 1984.
2. 1981, p.42.

אובייקט בפני עצמו[3].

בעניין זה טוען הרולד בלום, כי אין בנמצא טקסטים, אלא יש רק יחסים בין טקסטים[4].

שקולניקוב טוענת, שהאינטרטקסטואליות היא תפיסה, הממוטטת את שלמותו ואת עצמאותו של הטקסט היחיד, ומוצאת את טעם קיומו אך ורק בייחסים, הנרקמים בינו לבין טקסטים אחרים[5].

קריסטבה ובארת טוענים טענה קיצונית, שהטקסט נוצר בשעת הפגישה שבין הקורא ליצירה – הטקסט הוא תוצר של הקורא כמו של הכותב, והוא תְּלוּי-קורא.

במאמר זה אנסה לנהל שיח אינטרטקסטואלי בין "מיכאל שלי" לבין מספר יצירות, שמבצבצות מבין השיטין שלו. השיח יעצב את דמותה של המספרת הגיבורה, את הבלבול הנפשי שלה, את תחושת הניכור שהיא חשה בה, את התת-מודע שלה, את דמותו של מיכאל בעיניה ואף את התת-מודע של הטקסט.

אינטרטקסטואליות כדרך לעיצוב עולם חיצוני ועולם פנימי באמצעות שירים וסיפורים גלויים לעין השייכים לספרות ילדים

1. ליצן קטן שלי/ ש. לוי-תנאי[6]

חנה, גיבורת הרומן "מיכאל שלי", מזכירה פעמיים בספר את השיר "ליצן קטן שלי", מאת ש. לוי-תנאי, (עוז 1967, עמ' 59, 131) – מהיבט של אדם מנוסה, בוגר, המשליך את בעיותיו בהווה על זיכרון ישן של שיר ילדים: "*אני נלפתת אל הזיכרון והמילים, כפי שאדם נצמד אל מעקה גבוה*, למשל, מילים של שיר ילדים נושן, אשר הזיכרון מחזיק בו ואינו מרפה" (שם, עמ' 59).

בכך היא ממחישה את חוסר הביטחון שלה בהווה, את תחושת העמידה על-פי תהום, שבעטייה היא חייבת להילפת ולהיצמד למעקה כלשהו. המעקה הזה הוא ספרות ילדים – בכלל, והשיר "ליצן קטן שלי" – בפרט:

"ליצן קטן שלי, אולי תרקוד איתי?

ליצן קטן נחמד, רוקד עם כל אחד" (שם, עמ' 59)

"*אמנם יש במשפט השני של השיר תשובה כלשהי על השאלה שבמשפט הראשון, אבל זוהי תשובה מאכזבת*" (שם, עמ' 59). חנה מתבוננת במבנה השיר ומצביעה על כך שהוא בנוי משאלה ומתשובה. היא מעיינת בתשובה, ונראה לה שהיא מאַכזבת, משום שהייתה רוצה שהליצן שלה ירקוד רק אתה,

---

3. ראה הערה 2.
4. Bloom Harold, **Poetry and Repression,** Yale Univ. Press, New Haven, 1976, p. 2.
5. תשנ"ט 1999, עמ' 79-90.
6. **מאה שירים ראשונים,** כנרת (לא מצוינת שנה).

ודווקא אתה, בשל עצמה, ואיננה רוצה, שהוא ירקוד עם כל אחד. היא איננה רוצה להיות כאחת מני רבות, שאתן רוקד הליצן.

בהמשך הסיפור עונה חנה על שאלתו של מיכאל "*מה רודף אותך*":

"'יש שיר ילדים יפה,' אמרתי, 'שבו ילדה אחת שואלת: ליצן קטן שלי, אולי תרקוד אתי? ומישהו משיב לה: ליצן קטן נחמד, רוקד עם כל אחד. אתה חושב, מיכאל, שזוהי תשובה מספקת על שאלתה של הילדה?'" (שם, עמ' 131).

נראה, שחנה גונן שוב מתרפקת בתשובתה על אותה ספרות הילדים, שכל כך משמעותית בעולמה, והיא משיבה למיכאל תשובה מעורפלת, לכאורה.

עיון בשיר "ליצן קטן שלי" על-פי דבריה של חנה – מצביע על כך שבשורה הראשונה הדוברת פונה בהתרגשות, בהתלהבות ובחום אל הליצן, ומכנה אותו "ליצן קטן" ואפילו מדגישה שהוא "שלה". היא פונה אליו בגוף שני המבטא קרבה, בחינת יחסי אני-אתה, ואף מבקשת ממנו לרקוד אתה, משום שהוא חשוב לה, והיא רוצה להיות קרובה אליו. התשובה בגוף שלישי: "ליצן קטן נחמד רוקד עם כל אחד" – בלא התייחסות אישית אל הדוברת – מורה על כך שהליצן איננו שלה כלל וכלל, אלא של כולם, לכן גם של אחרים; על כן אפשר, שירקוד עמה כשם שהוא רוקד עם אחרות, אך לא בזכות ייחודה. לכן אין התשובה מספקת את חנה, וחנה מביעה אכזבה מתשובה זו .

דומה, שחנה מתקוממת נגד העובדה, שהליצן רוקד אתה רק משום שהוא רוקד עם כולם, ולא מפאת ייחודה שלה. היא רומזת לכך, שעה שמדקלמת שיר זה לפני מיכאל, אך מיכאל איננו קורא בין השורות: הוא איננו מבין את תשובותיה של אשתו, את שאלותיה, ואת מחשבותיה של חנה; הוא אינו רגיש, ואיננו ער למצוקתה. מיכאל אינו מבין את הצורך העז שלה שלא להיות אחת מני רבות, אלא להיות האחת והמיוחדת בחייו. לכן מתעוררים בה רגשות של דחייה כלפי בעלה וכלפי כל מי שמשפיע על חייו ועל התנהגותו.

חנה חוזרת ומעיינת בשיר זה. היא מניחה, שהדובר בשיר הוא ילדה (ולא ילד), והשאלה של הדוברת אינה אלא משאלה שהליצן ירקוד עמה, ומישהו – הליצן, או אולי מישהו אחר, הצופה מן הצד – מרגיע אותה, לכאורה: הוא אומר לה, שגם תורה יגיע, ואפשר, שהליצן ירקוד גם אתה, כי הוא קטן, נחמד ורוקד עם כל אחד. בדברים אלה מבקש הדובר להסביר, שהליצן מוכן לרַצות את כולם.

נראה, שהליצן מקביל למיכאל בעלה, שאף הוא, כמו הליצן, רוצה לשאת חן בעיני כולם: מיכאל מנסה לפעול על-פי הדרך, שהורו לו אביו ודודותיו: הוא שואף להיות נקי, נחמד וחרוץ, ובהתאם למה שציפו ממנו – לעלות בסולם הלימודים והקריירה. מיכאל – כמו הליצן – חסר חוט שדרה, ורוקד לפי כל חליל. למיכאל אין כל ייחוד: הוא חסר חשיבה מקורית וחסר רצון עצמי. הוא פועל לפי מה שמצופה ממנו. אף התקדמותו בלימודיו איננה נובעת מסקרנות אינטלקטואלית, או מרצון לגלות משהו מיוחד. מיכאל יודע, שלאחר תואר ראשון צריך ללמוד לתואר שני, ואחר כך –

לדוקטורט. הוא לא מבקש לעצמו מימוש עצמי כלשהו, אלא רוצה לרַצות את בני משפחתו. כשם שהליצן מבקש להיות "נחמד", לשעשע את הזולת – בלי לומר אמירה ייחודית ומיוחדת כלשהי משלו.

חנה גונן, בבגרותה, הופכת שיר ילדים קליל, שבמקורו נועד להיות שיר ריקוד או שיר פורימי משעשע – לשיר כבד, המשרה אווירת נכאים ודיכאון. שיר זה מבטא בדרך סימבולית את הרגשתה של חנה גונן כלפי חיי הנישואים שלה. נראה לה, שמיכאל בעלה איננו מטביע חותם כלשהו על חיי הנישואים שלהם, ואיננו מתייחס אליה על-פי אישיותה ולפי צרכיה המיוחדים.

ייתכן, שכותרת הרומן "מיכאל שלי" מושפעת גם מהשיר "ליצן קטן שלי". כבר ראינו, שמיכאל מקביל לליצן שבשיר, והתוספת "שלי", בכותרת הרומן, מושפעת מההקבלה לשיר "ליצן קטן שלי". אם כך, כבר בכותרת הרומן טמון הרמז לפרובלמטיות שבמערכת היחסים בין בני הזוג, ובצד ההקבלה בין מיכאל לליצן – נשאלת השאלה, אם מיכאל הוא באמת של חנה – במשמעות הייחודית שהיא מצפה לה, או שמא אין הוא שלה, אלא שייך לאחרים ורוקד עם כל אחד.

2. "ילד טוב היה דוד"[7]

משמעותו הסמויה של שיר או סיפור זה רומזת גם היא על דמותו של מיכאל, כפי שהיא נראית מזווית ראייתה של חנה. השיר "ילד טוב היה דוד, מסודר נקי תמיד" (עוז 1967, עמ' 62) הפך לססמה חינוכית, והוא זוכה ברומן להתייחסות רבה. מלכה, אמה של חנה הרבתה לקוראו לפניה. מיכאל הכיר גם הוא את השיר הזה, והפנים אותו לחלוטין. אופיו והתנהגותו מעוצבים בסיפור ובמציאות בהתאמה מפליאה לשיר (שם, עמ' 38).

מיכאל מספר, שבכיתות הנמוכות נהגו הבנות להפיל אותו: ***"אני הייתי ילד, שרגילים לקרוא לו בשם ילד טוב: פלגמטי אבל חרוץ, אחראי, ישר ונקי מאוד"*** (שם, עמ' 22). גם האב וגם ארבע הדודות אמרו לו, ש***"ילד חייב להיות נקי וחרוץ, ללמוד ולהתקדם בחיים"*** (שם, עמ' 23). חנה שואלת את עצמה: ***"איזה איש פגשתי ברוב חכמתי. בחור חרוץ, אחראי, ישר ונקי: כמה שומם"*** (שם, עמ' 25).

מיכאל פועל על-פי המסר החינוכי של השיר הזה, ומתנהל לאורו מילדות ועד בגרות. הוא הולך בתלם ופועל על-פי מה שאביו ודודותיו הורו לו; הוא מבקש לגרום להם נחת ולפעול על-פי מה שחינכוהו. מיכאל מודע לכך, ואינו מתמרד. הוא מספר, שמשפחתו מהמרת עליו כעל סוס מרוץ (שם, עמ' 22), וכך אף הוא רואה את עצמו – סוס מרוץ, שתפקידו לנצח ולהביא לכך שכולם יהיו מרוצים. כאמור, השיר הנדון הוא אבן בוחן להתנהגות נאותה, ולאורו ראוי ללכת.

---

7. לא מצאתי מקור לשיר או לסיפור "ילד טוב היה דוד" (בעמ' 187 מספרת חנה גונן, שזכרה על פה סיפור זה מימי ילדותה הרחוקים, אך ברומן הוא מזכיר שירה בגלל החרוז הפנימי שמצוי בו). ייתכן, שזוהי דוגמה לתשתית אפוקריפית. ד"ר לואיס לנדאו דן בתשתיות אלה במאמרו (1978), עמ' 93-103, וגם ידידיה יצחקי, (1992), עמ' 25, דן במובאות הללו.

במקום אחר חנה מעידה על עצמה, שגם היא סיפרה לבנה סיפור על הילד הטוב דוד, שהיה מסודר ונקי תמיד. לטענתה, היא אהבה לספר את הסיפור וקיוותה לחבבו על בנה (שם, עמ' 187). ואף-על-פי-כן אזכור השיר הזה הנו ביקורת על מיכאל, שהוא חסר דפוס אישי משלו, והוא חי חיי שגרה בלא ייחוד כלשהו.

דומה, שגם בבגרותו ממשיך מיכאל להתנהג על-פי השיר. אין הוא עורך בחינה מחודשת של הערכים שעליהם גדל, ואיננו נדרש לעיון בשאלה מהו טוב ומהו רע. אותה הבחנה פשוטה, נדושה ושטחית, שחונך עליה בילדותו, ש"טוב" פירושו "מסודר ונקי תמיד", ממשיכה ללוותו אף בבגרותו. קריטריונים שטחיים להבחנה בין טוב לרע – כמו גם קריטריונים שטחיים אחרים – עומדים ביסוד תפיסת עולמו. מיכאל, על-פי זווית הראייה של חנה, כמובן, איננו נדרש לעיון פילוסופי בשום בעיה עקרונית שהיא. החינוך שניתן לו הרגיל אותו לשטחיות ולרדידות. ניתן להבין, שחנה גונן חשה תיעוב כלפי בעלה השטחי, ותסכול מנישואיה עמו.

3. "חנה'לה ושמלת השבת" / דמיאל יצחק[8]

חנה גונן מזכירה את השיר "ילד טוב היה דוד" גם כאשר היא נזכרת בסיפור ילדים ידוע – "חנה'לה ושמלת השבת", שגם בו מתוארת הילדה "ילדה טובה, נקייה ומסודרת תמיד" (עוז 1967, עמ' 69).

הסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" מבצבץ ועולה בטקסט כמה פעמים, ותמיד בנקודות חשובות ומשמעותיות בחיי הגיבורה.

בחתונה – ***"היין ניתז על שמלת כלולותיה הלבנה"*** (שם, עמ' 38).

לאחר הלידה חנה חולמת על סלע, שגלש מהר הצופים. היא חוששת שהסלע יפגע בה, ואז היא רואה זקן, שפרש שק לאורך הרחוב: ***"... אני נלחצתי אל גדר, למרות שידעתי שאלכלך את שמלתי האהובה ביותר"*** (שם, עמ' 58).

אזכור מפורש ומפורט של סיפור זה מופיע שוב בעלילה, לאחר המסיבה, שערך מיכאל כאשר זכה בסטיפנדיה: חנה ומיכאל – בביתם, מיכאל מדיח כלים, וחנה מספרת:

"תפרו לחנה שמלת שבת חדשה, לבנה כשלג... יצאה חנה אל הרחוב, והנה פחמי זקן כורע תחת כובד השק השחור. והשבת הייתה קרובה. קפצה חנה לעזור לפחמי לשאת את שק הפחם, כי לב רגיש היה לחנה'לה הקטנה. והנה שמלתה מפוחמת, וגם נעלי הזמש מזוהמות. פרצה חנה בבכי מר, כי ילדה טובה, נקייה ומסודרת תמיד הייתה חנה'לה הקטנה. שמע הירח... את קול בכייה ושלח קרניו לגעת בה לטובה ולהפוך כל כתם – לפרח פז, וכל רבב – לכוכב זהב. כי אין בעולם צער, שאי אפשר להפכו לשמחה גדולה" (שם, עמ' 69).

---

8 . שמלת השבת של חנה'לה, (תש"ד).

חנה'לה, בסיפור הילדים, הפנימה את הנורמות של העזרה לזולת, ועל כן נעשה לה נס. בסיפורי ילדים, כמצופה, מתקיימת תורת השכר והעונש מיד.

אזכור זה הוא מפגש בין הסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" ובין קטע מהשיר על הילד דוד הנקי תמיד. יש להניח, שהמודל של הילד דוד הוטמע כל-כך גם בנפשה של חנה, עד שהיא משליכה אותו על סיפור הילדים הידוע. כשהיא נזכרת בו כאישה מבוגרת, אף-על-פי שחנה'לה מהסיפור, הפנימה את ערכי הניקיון, הרי גובר אצלה הצורך לעזור לזולת – על ערך זה, ובלי להסס – היא עוזרת לפחמי הזקן, על אף העובדה, שהיא יודעת שהיא תתלכלך.

רמז נוסף לסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" – מצוי במוטיב הפחמי עם השק: ***"שק גדול על גבו – כעל גב הגנב..."*** (שם, עמ' 74), המתאים לתיאור הפחמי ב"חנה'לה ושמלת השבת". אזכור זה מתקשר גם לחלום של חנה, לאחר שילדה את יאיר בנה, והוא חוזר ומופיע בזיכרונותיה בהקיץ.

חנה שלנו מזוהה עם חנה'לה מהסיפור. חנה גונן חיה חיי נישואים משמימים. קשה לה לחיות בצד בעלה מיכאל. בסיפור הילדים שמלת השבת החדשה מוכתמת, הסדר מופר – אך רק לשעה קלה: מיד מושב הסדר על כנו, והכתמים הופכים לכוכבי זהב. במציאות אין הכתמים שעל שמלתה של חנה גונן הופכים לכוכבי זהב, אלא הם מעכירים ומתגברים, וזוהי מטפורה לתחושת התסכול שחנה חשה בלבה. שמלת הכלולות הלבנה, המסמנת טוהר והרבה רצון טוב – ומוכתמת כבר בחתונה, היא רמז אפי מוקדם לכישלון חיי הנישואים בסיפורנו. בהמשך חיי הנישואים מתרבים הכתמים ומעמיקים, והקושי בחיי הנישואים הוא קושי ממשי. הנבואה הגשימה את עצמה.

ראוי לשים לב גם לשמן הזהה של הגיבורות: לשתיהן קוראים חנה. לכאורה, קיים ביניהן דמיון, אך לא כך הדבר:

בסיפור הילדים קורה נס: משהו על-טבעי הופך כל כתם לכתם פז. לפי דבריה של חנה המספרת, התפיסה, שכל צער יכול להפוך לשמחה גדולה, המצויה בסיפור "חנה'לה ושמלת השבת", היא תפיסה ילדותית אופטימית, הסוברת שהמציאות מאפשרת את הנס. חנה גונן מציינת במפורש, שאמונה זו אבדה לה בהיותה ילדה, בשעה שהחלימה ממחלתה (שם עמ' 17). חנה גונן מספרת את סיפור הכתם, שיכול להפוך לפרח פז או לכוכב זהב, משום שהסיפור הוא אנטיתזה למצבה הנפשי. הכתמים בבגדה מסמנים את רגשותיה של גיבורת הסיפור: המצוקה והייאוש, תחושת החנק, שהיא חשה בחברת מיכאל שלה, והעדר האמונה שהמצב ישתנה. בשמלתה של חנה גונן – כמו גם בנפשה – נותרו כתמים, ואלה הלכו והצטברו, גדלו והעמיקו בכל תחנה מתחנות חייה החשובות. דומה, שהשימוש האינטרטקסטואלי כאן נועד לעצב את דמותה של גיבורת הרומן – כניגוד לגיבורת סיפור הילדים. עיצוב זה מאפשר להבליט, על דרך הניגוד, את המורכבות של דמותה.

הסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" מעצב את עולמה של חנה גונן באופן אנטיתטי מהיבט נוסף: חנה'לה מסיפור הילדים חיה חיים יפים בעולם הרמוני: יחסי גומלין נמשכים בינה ובין אמה, שתפרה לה שמלה חדשה, וגם קשריה עם הפרה עדנה ועם הכלב יפים, וכולם שמחים בשמלת

השבת הלבנה החדשה שלה. חנה'לה שופעת טוב לב, היא מבחינה בפחמי הזקן הכורע תחת העול, שואלת אותו על מצוקתו ועוזרת לו לשאת את שק הפחם. חנה'לה פותחת את עצמה לעולם, ממשת את הטוב הטמון בה, מעניקה מעצמה לסביבה ומוכנה לעזור לזולת.

חנה גונן, לעומתה, מתכנסת בתוך עצמה יותר ויותר, והיא אסופה אל תוך נפשה. לאחר ששמלתה של חנה'לה מתלכלכת, היא בוכה, ואז הירח מזדהה עמה ומעניק לה מטובו. גם בינה ובין גרמי השמים קיימים אפוא יחסי גומלין: הירח שולח קרניו והופך כל כתם לכוכב זהב.

עולמה של חנה'לה הרמוני, יחסי גומלין נמשכים בין כל הנוטלים חלק בחייה, ואילו בחייה של חנה גונן אין כל הרמוניה, לא עם סביבתה, לא עם בעלה, ואף לא עם עצמה. חנה מנוכרת לכול.

אינטרטקסטואליות כדרך לעיצוב משאלות כמוסות ועולם התת-מודע – באמצעות יצירות (של ז'ול ורן ומלוויל[9]) גלויות לעין, שמופיעות בחלומות ובהזיות

חנה גונן חיה במציאות אפורה הנעדרת גיוון והתרגשות. חייה לצד מיכאל בעלה משעממים. דבר מרעיש לא מתרחש בחייה. לעומת מציאות חייה, יש לה עולם חלומות עשיר והזיות לרוב. חלומותיה והזיותיה מובילים אותה למעמקי המצולות ומזכירים סיפורים שונים שהכירה בילדותה.

חנה טוענת, שבמציאות היא מונחת ואיננה זורמת (עוז 1967, עמ' 189, 196). לעומת זאת, בחלומות ובהזיות, שטה חנה במים עמוקים (שם, עמ' 18, 142).

וכך היא מספרת:

"כשהייתי ילדה, אהבתי לקרוא ולקרוא בספר "שמונים אלף מיל מתחת למים"... יש לילות עשירים, שבהם אני מגלה דרך סודית במעבה המים והחושך... עד שאני מתדפקת על פתח המערה החמה. שָׁם המקום שלי. שם קפיטן אָפֵל מחכה לי בין ספרים מקטרות ומפות... וכאיש פרא הוא נוגע בי..." (שם, עמ' 18).

שוב אנו רואים את חנה, המיטלטלת בין המציאות ובין עולם הדמיון והזיכרונות, הנושא אותה לכיוונים שונים. בעולם הדמיון מחכה לה קפיטן אפל, העומד בניגוד לבעלה החיוור והאנמי. בסיפור נרמזת "דרך סודית" שמחברת ביניהם, והקפיטן נוגע בה בפראות נגיעה אותנטית, חזקה, אמיתית – בניגוד לבעלה, שנוגע בה כנוגע במבחנה עדינה (שם, עמ' 40).

מנחם רגב[10] טוען, שהקפיטן נמו הופך כאן למושא חלומותיה הארוטיים של הגיבורה, ממש כמו מיכאל סטרוגוף.

חנה שטה לאטה במים העמוקים ומתנהלת במעמקים באמצעות הצוללות והמשחתות: דראגון

---

9 . ז'ול ורן, **80000 מיל מתחת למים,** (1977).
ז'ול ורן, **מיכאל סטרוגוף,** (תשכ"ז).
מלוויל הרמן , **מובי דיק,** (1981).

10 . רגב מנחם, (1977).

וטיגריס, והיא פוגשת את הלוויתן המפורסם מהספר "מובי דיק" של מלוויל:

"נמוכים השמים מעל לים הצפוני, דראגון וטיגריס צמודות תסיירנה בין גושי קרחונים צפים, בולשות תרות אחר מפלצת הים מובי דיק או נאוטילוס... גם פלשתינה תחשיך... עד ארמון הנציב העליון. לבדו בחלון המחשיך עומד שביר וגבוה הנציב העליון האנגלי, איש רזה... ימזוג בגביעים משקה שקוף וצורב, כוסית לנפשו וכוסית למיכאל סטרוגוף נמוך ומוצק נשלח להבקיע בחושך בארץ אויב... אורב ואיננו מרפה. יבוא חי ורוחש, יבוא יטיח אותי ארצה, יהרוס אל תוך גופי..." (עוז 1967, עמ' 147-148).

גם החיים המעוצבים בסיפור זה, וגם החיים בדמיונה של חנה, הם חיים תוססים, רוחשים סוד, ויש בהם הרבה תנועה וזרימה. משהו צופן אימה עומד להתרחש. בדמיונה מתרחש אקט של התקרבות אמת ומגע מיני אלים.

חנה, שחיה בהווה משעמם, חסר עניין וריגושים – כמהה בתת-הכרתה לעולם מלא עניין והתרגשויות, וכמהה למגע פיזי שיזעזע אותה, ויהרוס את גופה, תרתי משמע. הזיה זו, המתרחשת בזמן מחלתה הקשה של חנה, בימי מבצע סיני, מלכדת יצירות שונות מספרות הילדים. הים הוא צומת מפגש ספרותי של היצירות "מובי דיק", "80,000 מיל מתחת למים", "אי המטמון" ו"מיכאל סטרוגוף".

כידוע, הים הוא סמל לתת-מודע, למעמקים, וגם סמל לנשיות, וחנה גונן, בתוך עולם המעמקים שלה – נמצאת במים עם גיבורי הילדות, שאליהם התוודעה מספרים של אחיה. גיבורים אלה הם כוחניים, שריריים ובעלי רגש, והם מקיימים קשר פיזי ארוטי עם חנה גונן, קשר אמיתי של דו-שיח אמיתי ושל משיכה פיזית עזה. שם היא קוראת דרור לתשוקותיה, לאהבותיה וליכולת שלה להתקשר עם גיבורים עזים, אנרגטיים ואוהבים. ואכן, גם כשחנה הוזה במיכאל סטרוגוף, שהוא גיבור אנרגטי וחזק, היא רואה בו מישהו, שנושא ידיעה חשאית משוננת... ***"איש חזק וקר מיכאל סטרוגוף, מוקף פראים נבערים...מתאבקים במגרש הריק, אני השופטת ואני הפרס"*** (שם, עמ' 146). לקראת סיום הספר חוזרת הגיבורה להזכיר את מיכאל סטרוגוף:

"כאשר נלכד סטרוגוף... עמדו לנקר את עיניו בעזרת ברזל מלובן. סטרוגוף היה גבר קשה מאוד, אבל הייתה בו הרבה אהבה. מרוב אהבה מלאו עיניו דמעות, דמעות האהבה הצילו את מאור עיניו של סטרוגוף... שנינות וכוח רצון סייעו לסטרוגוף, להעמיד פני עיוור... גם השליח וגם השליחות ניצלו בזכות אהבה וכוח" (שם, עמ' 185).

שוב שתי דמויות נושאות שם אחד: מיכאל של חנה ומיכאל סטרוגוף. אך מיכאל סטרוגוף ביצירתו של ז'ול ורן הוא אנטיתזה למיכאל של חנה. זה חסר אהבה וכוח: "*כמה שומם, וחידודי הרופסים, בחור שאיננו שנון...*" (שם, עמ' 25), ואילו מיכאל סטרוגוף הוא שנון, בעל כוח רצון והמון רגש (שם עמ' 185).

חנה חולמת על מיכאל סטרוגוף (שם, עמ' 133) גם כעל גיבור מטיל אימה ושומר סוד, ונראה,

שבסתרי לבה היא משתוקקת למיכאל סטרוגוף, ולא למיכאל גונן בעלה. חנה מצפה ושואלת: ***"מתי יתפרע האיש הזה. פעם אחת לראותו מבוהל. צוהל. פרא"*** (שם, עמ' 142). זוהי משאלתה. חנה כמהה למישהו שונה ממיכאל שלה, שגדל על ברכי השיר האומר "ילד טוב היה דוד, מסודר, נקי תמיד".

חנה טוענת, שבעבר, בילדותה – הייתה לה תושייה ויכולת להינצל מאויבים ומצרות. הצוללות היו יכולות לבוא להצילה (שם, עמ' 92). אך בהווה היא חסרת תושייה, וחסרה לה היכולת להציל את עצמה. היא זקוקה למישהו שיגונן עליה, אך – למרבה האירוניה – מיכאל שלה, ששם משפחתו גונן, אינו מסוגל לגונן עליה.

עם סיום הספר זונחת חנה את העיסוק במעמקי הים, מוותרת על הסערות למיניהן ומשלימה עם מצבה. היא פונה אל חברתה הטובה ביותר, הדסה, אשר עומדת לנסוע לחוץ לארץ. חנה רואה בנסיעה לחוץ לארץ שינוי מרגש, שבירת השגרה שמכרסמת בה. היא אומרת לחברתה: ***"סעי לשלום, הדסה, כתבי הרבה... לא אכפת לי הדסה. אין בשוויצריה ים. דראגון וטיגריס שלי נחות על מבדוק בנמל באיי סן פייר ומיקלון. המלחים פשטו על פני העמקים כדי לצוד להם נערות אחרות, אינני מקנאת, הדסה. אינני משתתפת. אני מונחת"*** (שם, עמ' 189).

דומה, שלקראת סיום הסיפור משתחררת חנה גונן מן העומס הכבד של ספרות הילדים, שהזינה את חלומותיה והזיותיה. סיפורי הילדים עוררו בה השוואות בין אירועים שהתרחשו בהם ובין מה שאירע בחייה, והביאו עמהם תחושות כבדות. נראה, שהיא משתחררת גם מן החששות לאבדן הקשר עם בעלה, שמפליג לעולמות אחרים (המלחים). אולי היא משתחררת גם מעולם ההזיות, שקשר אותה לגיבורי ילדותה, שנמצאו לה בספרים של אחיה, ובהם מצאה את דמות הגבר האידיאלי שאליו נכספה[11].

גם כאן מעצבת חנה דמות אחת, את דמותו של מיכאל בעלה, באמצעות תשליל שלה – דמותו של מיכאל סטרוגוף, כשם שעיצבה את דמותה שלה באמצעות הניגוד – דמותה של חנה'לה. האינטרטקסטואליות תורמת אפוא את תרומתה לעיצוב דמויות בסיפור – באמצעות ההשוואה לדמויות, דומות או מנוגדות, מיצירות אחרות. חנה גונן איננה מחמיצה את ההזדמנות לערוך השוואה בינה ובין גיבורי היצירות האמורות, כשהיא מפליגה מהמציאות לעולם הדמיון. בעולם החלומות והדמיון פוגשת חנה בגיבורים בעלי כוחות גדולים שחיים חיים אותנטיים, כגון מיכאל סטרוגוף, גיבורים בעלי כוח השפעה, ואילו במציאות היא נזכרת ביצירות אחרות, שגיבוריהן הם אנטי גיבורים, דמויות אנמיות, חסרות כל ייחוד – כמו הליצן הקטן, הילד דוד ואחרים.

11. ייתכן, שכאן משתקף גם חוסר מהימנותה של המספרת. יש כאן הכחשה עצמית. בקשר לכך, כדאי לעיין במאמרו של א' בנד (1971), ובמאמרה של הדסה ראובני (חשוון תשל"ה), עמ' 3-47, וכן במאמרה של תמר יעקבי (1985), עמ' 5-8.

עיצוב עולם התת-מודע של הגיבור באמצעות יצירה הסמויה מן העין – "בקתת הזמיר" / אגתה כריסטי. "האיש הזה זר ונכרי לך..."

הרומן "מיכאל שלי" מקיים קשר סמוי אך אמיץ גם עם הסיפור של אגתה כריסטי "בקתת הזמיר": בתחילת הקשר בין חנה למיכאל, בזמן שהם מהלכים יחדיו בלילה, מהרהרת חנה בלבה:

"...מישהו לפני שנים, הזהיר אותי במילים קשות מפני הליכה בחושך בכביש השחור הזה בחברת איש רע... זה היה בילדותי, או חלום, או איזה סיפור מפחיד, לפתע נבהלתי מפני האיש הכהה ההולך לשמאלי ואינו מדבר. צווארון מעילו היה מוגבה עד לסנטרו. גופו היה דק כאילו הוא צל. מצנפת סטודנטים עשויה עור שחור הסתירה את רוב קווי פניו. מי זה. מה את יודעת עליו. לא אחיך ולא קרובך ולא חברך מילדות... אולי הוא מתכוון להתנפל... איזו תכנית הכין בלבו. בלילה. מחוץ לעיר. אולי כל מה שסיפר לי היה שקר מחושב. לא שמו מיכאל גונן... הוא מסוכן מאוד... ואם אצעק ואצעק מי ישמע..." (עוז 1967, עמ' 25-26).

הרהור זה של חנה גונן מקביל למחשבותיה של הגיבורה מן הסיפור "בקתת הזמיר"[12], שנישאה לגבר לאחר היכרות קצרה מאוד. המוטו המובא לעיל מתמצת, בעצם, את עיקר העלילה ואת עיקר תחושותיה של גיבורת הסיפור "בקתת הזמיר".

בשני הסיפורים הגיבורה הראשית היא אישה, ובשני הסיפורים מעוצב קשר בין הגיבורה ובין בעלה.

שתי הגיבורות נישאות לאחר היכרות קצרה לגבר, שעל אודותיו אין הן יודעות הרבה.

על הגיבורה בסיפור "בקתת הזמיר" מסופר, כי "בבית ידיד אחד נפגשה עם ג'רלד מארטין. הלה התאהב בה אהבה עזה, ולא עבר שבוע והם נתארסו"[13].

חנה גונן גם היא מתחתנת זמן קצר, לאחר שנפגשה לראשונה עם מיכאל ובלא היכרות מעמיקה עמו. ומרת טרנופולר, בעלת הבית של חנה, אומרת לחנה: ***"בתולה פוגשת בגבר זר בלי לדעת ממה הוא עשוי ומתנה עמו תנאים וקובעת לעצמה את יום חתונתה, כאילו בני אדם נמצאים לבדם בעולם"*** (עוז 1967, עמ' 36).

חנה גונן מספרת, שבמרוצת השנים חזרה ושאלה את עצמה כמה שאלות דומות לשאלות, שעלו על דעתה, כאשר חזרו מטירת יער, ***"מה מצאת באיש הזה, מה את יודעת על האיש הזה, אולי צדקה מרת טרנופולר?"*** (שם עמ' 38) שתי הגיבורות הוזהרו קודם נישואיהן שלא להתחתן עם גבר, שאין הן מכירות, והאזהרה נשמעה מפי אדם קרוב, שחפץ בטובתן, וגם בחלום שחלמו.

אליקס מארטין, הגיבורה ב"בקתת הזמיר", הוזהרה בידי חברה הקודם, דיק וינדיפורד, ש"חש אליה ופיו מגמגם מקצף וחרון, 'האיש הזה זר ונוכרי לך, אינך יודעת מיהו ומהו.' 'אני יודעת, שאני אוהבת

---

12 . כריסטי אגתה, **בקתת הזמיר** (תשי"ג).
13 . **שם**, עמ' 196.

אותו.' 'כיצד יכולה את לדעת בשבוע אחד?'"[14].

את חנה גונן הזהירה, כאמור, מרת טרנופולר, בעלת הבית שלה, "אם צועקת הגברת חנה בלילה יומיים לפני חתונתה, סימן הוא לאיזו צרה גדולה... אילו היא הייתה אמי, לא הייתה מרשה לי להתחתן פתאום עם איזה אדם, שפגשתיו במקרה ברחוב. והרי עלולה הייתי גם לפגוש במקרה באדם אחר לגמרי, או לא לפגוש איש! לאן מוליכה הדרך הזאת? לאסונות. מתחתנים אצלכם כמו במשחק של פורים. מרת טרנופולר עצמה התחתנה על-ידי שדכן, שידע לכוון כלפי מה שנכתב בשמים, מפני שהכיר היטב את שתי המשפחות ובדק בזהירות ממה עשוי החתן וממה הכלה עשויה" (עוז 1967, עמ' 36). חנה נזכרה בשיחה זו פעמים מספר בחייה וחזרה לשאול את עצמה את שאלותיה של גב' טרנופולר (שם, עמ' 83).

חנה גונן גם חלמה חלום, שגרם לה לצעוק בשנתה. לפי פרשנותה של הגב' טרנופולר, הזהיר אותה החלום מפני הנישואים עם מיכאל.

אליקס מארטין חלמה גם היא חלום – שלוש פעמים חזר החלום, שהזהיר אותה מפני בעלה הטרי. בחלומה של אליקס מארטין – בעלה, ג'רלד מארטין, נפטר, והיא חבוקה בזרועות חברה הקודם, דיק, שידו, כך ברור בחלום – הייתה ברצח.

גם מוטיב הזרות והניכור: ***"האיש הזה זר ונוכרי לך"*** – אופייני לשתי היצירות, והוא מוטיב – ציר, שמתפתח בכל יצירה באופן אחר.

תיאור הליכתם של חנה ומיכאל בחושך, קודם לחתונתם, בלילה מקיבוץ טירת יער, מעורר אימה בלבה של חנה: ***"רוח מרושעת צבטה בכל גופי... מיכאל פסע לשמאלי... זר היה ואני הייתי זרה"*** (עוז 1967, עמ' 25).

אליקס מארטין ישבה בלילה, בבקתה מרוחקת, עם בעלה, בשעה שרצה, כביכול, לפתח את התמונות במרתף.

חנה גונן מפחדת מן הסיטואציה: היא הולכת בחושך עם מיכאל במקום בודד, וחושבת **"*ואם אצעק ואצעק, מי ישמע*"** (שם, עמ' 26).

גם אליקס מארטין נמצאת בלילה עם בעלה בטירה מבודדת בלב היער, כאשר אין סביבה איש, פרט לבעלה, שעומד לרצוח אותה, וגם לה לא יועיל, אם תצעק.

חנה גונן חושבת על מיכאל: "*מי זה. מה את יודעת עליו. לא אחיך ולא קרובך ולא חברך מילדות, כי אם צל זר במקום רחוק מישוב בשעה חשוכה ומאוחרת*" (שם, עמ' 25).

גם אליקס מארטין פחדה לפתע מבעלה, ובאוזניה חזרו והדהדו דבריו של דיק חברה: "האיש הזה זר ונוכרי לך, אינך יודעת מיהו ומהו".

חנה שואלת את עצמה: "אולי הוא מתכוון להתנפל, אולי הוא חולה?... מדוע משך אותי הנה? איזו

---

14 . כריסטי, (תשי"ג), עמ' 196.

תכנית הכין בלבו. בלילה. מחוץ לעיר. לבדי. לבדו" (שם, עמ' 25).

גם אליקס מארטין מנסה לעמוד על טיב תוכניותיו של בעלה, ג'רלד מארטין. גם היא מנסה לדעת מה תכנן בתאריך מסוים, בשעה תשע בלילה, ומדוע הביאה להתגורר בבקתה מבודדת הרחק ממקום יישוב.

חנה גונן חוששת ושואלת את עצמה, באותו זמן, ***"אולי כל מה שסיפר לי היה שקר מחושב... הוא איננו סטודנט, לא שמו מיכאל גונן. הוא נמלט ממוסד סגור. הוא מסוכן מאוד"*** (שם, עמ' 25). הרהורים ופחדים אלה מתאימים לסיפור על ג'רלד מארטין, ששיקר לאליקס שקרים רבים, כדי שלא תגלה את דבר היותו רוצח סדרתי שנמלט ממוסד סגור, כלומר מבית הכלא, והוא מציג את עצמו בשם בדוי: ג'רלד מארטין – במקום שמו המקורי, צ'ארלס למטר.

ואכן גם המחשבה של חנה, שהוא מסוכן ביותר, מתאימה התאמה מלאה לג'רלד מארטין, שהוא, כאמור, רוצח סדרתי, שרצח את נשותיו, וקברן במרתף, והוא מתכוון לרצוח את אשתו הנוכחית אליקס.

חנה גונן שואלת: ***"מתי קרה לי כל זה בפעם קודמת. מישהו אמר לי כבר לפני זמן רב, כי בדיוק כך יתרחש האסון"*** (עוז 1967, עמ' 25-26). במחשבה זו היא חוזרת להרהור אחר, שהרהרה קודם לכן, ***"כל זה כבר קרה לי פעם. או מישהו, לפני שנים, הזהיר אותי במלים קשות ---- זה היה בילדותי. או חלום. או איזה סיפור מפחיד"*** (שם, עמ' 25). נראה לי, שחנה גונן הכירה את הסיפור "בקתת הזמיר", קראה אותו והזדהתה עם גיבורת הסיפור. ייתכן, שזהו הסיפור המפחיד שבו נזכרה חנה ושממנו הושפעה, ובלכתה בלילה עם מיכאל מטירת יער, התעוררה בליבה אסוציאציה לסיפור זה. מאזכור זה נראה שחנה מצביעה על תופעה של דז'ה וו, על תחושה של דז'ה וו, ובאמצעותן היא מצביעה על תופעה אחרת: הספרות מתערבבת בה עם המציאות[15].

ההליכה בלילה עם גבר שאיננה מכירה דיה נקשרת, כפי הנראה, בזיכרונה למה שקראה פעם בסיפור המפחיד "בקתת הזמיר".

אפשר, שלפנינו מצויה תופעת הדז'ה וו (שחנה מספרת שהיא חשה בה בלכתה עם מיכאל [עוז 1967, עמ' 25], וגם כאשר ישבה לראות את תרשים דירתה החדשה [שם, עמ' 138]), שהיא תופעה פסיכולוגית ידועה, אנלוגית לתופעת האינטרטקסטואליות בספרות, כאשר הטקסט מתייחס לטקסט אחר נסתר, שנמצא בתת הכרה של כותב הטקסט, ואולי אף בתת הכרה של הטקסט – כמו משהו שהאדם חווה בהווה כתופעה של דז'ה וו. חנה גונן טוענת, שהכירה את הסיטואציה הזאת, ואכן היא מזכירה אותה בספר כמה פעמים. מעניין, שכשהיא נזכרת (כנראה) בסיפור "בקתת

15 . דז'ה וו – שמענו כבר או ראינו כבר – תרגומו "כבר נראָה", "כבר ראינו": אשליה משכנעת למדי של היכרות, שכבר נעשתה עם התרחשות חדשה לגמרי. יש הרואים בה תוצאה של תגובה לרמזים במצב החדש, המשותפים לחוויות קודמות, קרובות למדי. אחרים סבורים שהדבר נובע מסוג של "קצר" עצבי רגעי, ולפיכך הרשמים מהתקרית מגיעים למאגר הזיכרון באופן מטפורי, לפני שהם נרשמים במרכז החישה. יש תימוכין מסוימים לסברה זו, כיוון שחוויות הדז'ה וו הן שכיחות, והן סימפטומטיות לסוגים מסוימים של נזקים מוחיים (ריבר, 1992).

הזמיר", היא מתחברת אליו, ומזדהה הזדהות מלאה עם גיבורת הסיפור, כאילו קרה הדבר לה בזמן מן הזמנים.

כאמור, מוטיב הזרות משותף לשני הסיפורים, והוא דומיננטי בשתי היצירות.

המשפט החשוב, "<u>האיש הזה זר ונוכרי לך אינך יודעת מיהו ומהו</u>"[16], שמהדהד לאורך הסיפור "בקתת הזמיר", ואשר מבטא את נושא הזרות, מתגלה כמשפט מפתח וכרמז אפי מוקדם, המתאמת בסוף הסיפור. משפט זה מכיל בתוכו את המילה "זר" ואת המילה הנרדפת "נוכרי". אמירה זו מחדדת את הזרות והניכור, שחשות גיבורות הסיפורים. תחושה זו שולטת בעולמה של חנה גונן ומתחדדת גם לנוכח ההשוואה לסיפור "בקתת הזמיר", שבו המשפט: "האיש הזה זר ונוכרי לך" – חוזר כמה פעמים.

הרומן "מיכאל שלי" פותח במעידה של חנה גונן במדרגות ובדיווח, שצעיר זר אחז במרפקה. בהמשך היא מתארת את "*כף ידו של הצעיר הזר*", ועוד בדיווח: "*בלכתי אחר הצעיר הזר*". בהמשך מצטייר מיכאל לחנה כאיש זר, מסוכן ומפחיד (עוז 1967, עמ' 16-25, 36).

נורית גרץ כותבת על מוטיב הזרות במאמרה[17], וטוענת, ש"בפתיחת הרומן מצהירה חנה על אהבתה למיכאל: 'אני אהבתי אותו'. לאחר מכן היא שבה לאחור, ומספרת, כיצד פגשה ביום חורף באדם זר. באופן זה משבש רצף הטקסט את הסדר הכרונולוגי, מאחֵר את המוקדם ומקדים את המאוחר. לפי הסדר הכרונולוגי, פגשה הגיבורה באדם זר, שהפך אחר כך לבעלה האהוב, ואילו ברצף הטקסט נוצר רושם, כאילו הבעל הוא אדם זר, שהרי הזרות מוזכרת סמוך להצהרת האהבה, הנאמרת בלשון עבר."

לאחר מכן מוסיפה נורית גרץ וטוענת ש"העובדה, שהצהרת האהבה נמסרת בלשון עבר, ומיד לאחריה מתוארת הפגישה במונחים של זרות – מטרימה את אופי יחסיהם של חנה ומיכאל בעתיד" (שם).

דומה, שאפשר לבחון את תיאורה של חנה את מיכאל – כזר בדרך נוספת: חנה גונן בת שלושים, ואף שהיא נשואה לבעלה מיכאל עשר שנים, היא עדיין רואה בו זר, ומתארת אותו כזר, כפי שראתה אותו לפני נישואיה, בתחילת הקשר ביניהם. מכאן יש להניח, שכפי שהיה מיכאל זר לה בתחילת הקשר, כך נשאר זר לה גם בהמשך חיי הנישואים, כשהחלה לכתוב את הרומן.

הזרות, שהייתה בין חנה ובין מיכאל בתחילת הקשר, לא התפוגגה, בעצם ,במשך תקופת ההיכרות ואף לא בתקופת הנישואים. מיכאל היה זר, ונשאר זר.

למרות הדמיון בין שני הטקסטים: "מיכאל שלי" ו"בקתת הזמיר", ולמרות תחושת הפחד והאימה

16 . כריסטי (תשי"ג), עמ' 196.
17 . גרץ (תשמ"ב), עמ' 4.

של הגיבורות מפני הגברים שלהן, הזרים להן והלא מוכרים, ואף-על-פי שנראה, שמחשבותיה של חנה גונן נוגעות בדיוק בנקודות, שצוינו בסיפור "בקתת הזמיר" – הרי דומה, שקיים הבדל מהותי בין הטקסטים, הבא לידי ביטוי בתחושה הרגשית של כל אחת מן הנשים כלפי בעלה:

אליקס מארטין מפחדת מבעלה המסתורי, "כחול הזקן", וחוששת מפניו.

לעומתה, חנה גונן מאוכזבת מבעלה השטחי, היעיל והבינוני. ***"איזה איש פגשתי ברוב חכמתי, בחור אחראי, ישר ונקי, כמה שומם, וחידודיו הרופסים"*** (עוז 1967, עמ' 25, וכן עמ' 68). חנה גונן הייתה רוצה בעל מסתורי, כחול זקן.

בסיפור של אגתה כריסטי מתואר מתח קיומי מחריד.

לחנה גונן אין כל מתח בחיי נישואיה, היא כמהה לאיזו התרגשות והתפעמות, וחסר לה עניין ומתח בחייה.

בסיפור של אגתה כריסטי חייבת הגיבורה לגייס את כל כוחות נפשה ולהשתמש באינטואיציה בריאה כדי להביס באופן אינטלקטואלי ובדרך פסיכולוגית את בעלה, הרוצח הסדרתי, הפיקח, שיש לו אובססיה לרצוח. כל זה יוצר מתח ועניין בחייה של אליקס מארטין.

חנה גונן, לעומתה, חיה חיים שלווים לצד אדם שטחי שתוכו-כברו. אין כל דרמות בחייה, ושום דבר קיומי איננו מאיים עליה. המחשבה הדרמטית המפחידה היחידה היא נחלת העבר, והיא נמשכת זמן קצר ביותר, ורק בדמיונה של הגיבורה.

חנה גונן איננה צריכה בכלל לגייס משאבי נפש וכוחות פנימיים כלשהם, ומכאן – השיממון.

חנה גונן חרדה מהלא נודע, אך היא חרדה גם מהשיממון, ומכאן עולה מסקנה: בצד החרדה מפני הסכנה – קיימת גם חרדה מפני השיממון, ובשעת השיממון מתגעגעת הגיבורה לסכנה. גם זה מצבו של האדם.

מבדיקת תופעת האינטרטקסטואליות עולה, שכאשר עוז מנסה לעצב מצב של שיממון, הוא משתמש בחומרים, שיש בהם מתח וחרדה מסוג אחר, ממשהו אחר, משהו דמוני ומאיים. באמצעות תופעת האינטרטקסטואליות מעצב עוז את החרדה מפני השיממון על דרך הניגוד, ובדרך זו הוא מעצב את תחושת השיממון עצמה, וכן את הבדידות והאנמיות שבחיי הנישואים של הגיבורים.

האינטרטקסטואליות יכולה להראות, איך ניתן להשתמש במתח שבסיפור בלשי כדי לתאר חיי יומיום שוממים ובנאליים.

במציאות יכול להיות מכנה משותף בין סיטואציות שונות לחלוטין – כמו מכנה משותף בין סיפור דרמטי ובין סיפור בנלי. בדרמה שבספר המתח הבלשי "בקתת הזמיר" – נרקמת עלילה של רוצח פוטנציאלי ושל אדם החושש מפני הרוצח, ובסיפור "מיכאל שלי" מתעוררות אסוציאציות של מתח דרמטי, הדומה במידת מה למתח בסיפור בלשי. ייתכן, שעמוס עוז רצה להראות שגם בחיים בנליים פשוטים קיים מתח של דרמה פנימית.

ועוד, הגיבור בספר "בקתת הזמיר" הוא אנטיתטי לגיבור בספר "מיכאל שלי", והניגוד הזה מעצב ביתר עוצמה את דמותו של מיכאל. ב"בקתת הזמיר" הגיבור הוא אדם מיוחד, בעל סודות אפלים, עולמו – עולם מעוות, והוא נחוש בדעתו לעשות דברים. לעומתו, מיכאל – אין לו כל עולם נסתר שהוא, ואין לו שום סודות.

הסיפור "בקתת הזמיר" נקרא בתרגומים אחרים "מסתרי כחול הזקן וחדר סתריו", ואכן, לקראת שיא הדרמה בסיפור, לאחר שאומרת אליקס לבעלה: ***"הלוואי וידעתי יותר על אודותיך"***, הוא עונה לה: ***"כלום סבורה את, אליקס, שמן החכמה היא לספר לך כל מיני סיפורים על כחול הזקן וחדר הסתרים שלו?"***[18] למיכאל גונן אין שום חדר סתרים ושום עולם נסתר.

ברונו בטלהיים התייחס בספרו "קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחות הנפשית של הילד", לסיפור על "כחול הזקן". לדבריו: "כחול הזקן הוא המפלצתי והנורא מכל הבעלים שבאגדות." ועוד: ***"סיפורי כחול הזקן מציגים בקיצוניות רבה את המוטיב שבתור מבחן לנאמנות של האישה, אַל לה לחטט בסודותיו של הגבר. למרות הכול, האישה נסחפת בסקרנותה ועושה זאת, והתוצאות הרות אסון"***[19]. מהרומן "מיכאל שלי" נראה, שגם חיים במחיצת גבר שאין לו כל סודות, וחיטוט בעברו לא יעלה דבר הוא אסון. גם גבר כזה יכול להיות בעל מפלצתי בשל השיממון, שהוא מקרין סביבו. נראה, שאכן בסיפור "בקתת הזמיר" עולה נושא, הקשור לנאמנות אישה לבעלה, והוא מתבטא גם באופן אחר: מחד גיסא, הגיבורה אוהבת את בעלה והיא מסורה לו, ומאידך גיסא, היא חולמת על דיק, שהיה חברה הקודם במשך אחת עשרה שנים, ולפתע היא רוצה בקרבתו. למרבה הפלא, באותו זמן הוא נמצא בעיר.

מצבה של חנה גונן ב"מיכאל שלי" הפוך לחלוטין:

חנה גונן חיה לצד גבר שומם ומשמים, בעל חידודים רופסים, אדם, שרוצה לרַצות את כולם, והוא חסר רצונות אמיתיים משלו. חנה כמהה בחלומותיה ובהזיותיה ליחס קשה ונוקשה יותר וליחסים ארוטיים סוערים עם גברים אלימים.

לעומתה, אליקס מארטין, חיה בהווה בצד גבר קשה ומסתורי, וחייה הופכים להיות מסעירים ומאיימים, אך בהזיותיה היא נודדת אל חברה, דיק וינדיפורד, עדין הנפש ונעים ההליכות, שאותו היא מעריכה ובחברתו היא חשה ביטחון. ואולם ייתכן, שהתהיות של חנה גונן, על אישיותו של מיכאל ועל טיב הקשר ביניהם – גם מזכירות את החיטוט בעברו של "כחול הזקן".

בסיפור של אגתה כריסטי מעוצבת דמותו של הגיבור – כדמותו של ד"ר ג'קיל ומיסטר הייד (סטיבנסון), והאישה שלצדו, שחשה במוזרותו, חייבת לגייס כוחות נפש ולעשות מאמצים כדי להינצל ולהישאר בחיים.

דומה, שאילו ניתנה האפשרות לחנה גונן, הרי היא הייתה מוכנה, ולוּ לתקופה קצרה, להיות במצבה

---

18 . כריסטי, (תשי"ג), עמ' 201.
19 . (1987) עמ' 235.

של אליקס, כי היא שואפת למערכת רוויה כוחניות, ל"אקשן" ולסיטואציות, שיביאו לידי ביטוי את יצר החיים שלה ואת יכולת ההישרדות שלה, אך, בעצם, לא מתרחש בחייה שום דבר דרמטי.

ברונו בטלהיים מצביע על כך שהגיבור ביצירה מיטלטל בין עקרון העונג לעקרון המציאות. יחסה האמביוולנטי של חנה לסיפור "בקתת הזמיר" הוא יחס של פחד ומורא – מחד גיסא, ויחס של כיסופים להגיע לסיטואציה דרמטית – מאידך גיסא. חנה, שחיה חיים משעממים, חשה קנאה באליקס מארטין, שנאלצה לעבור חוויה מסעירה, ונאלצה לדלות מפנימיותה כוחות ומשאבים נפשיים. היטלטלות זו של חנה מתאימה לדבריו של בטלהיים, בעקבות פרויד, על ההיטלטלות בין עקרון העונג לעקרון המציאות.

חנה גונן, שחיה בצד גבר, שעולמו עולם שטוח – כמהה לאדם אחר, שיש צד אפל באישיותו. להערכתי, חנה גונן לא חוותה את חוויות גיל ההתבגרות בזמן המתאים. הספר "מיכאל שלי" הוא, בעצם, יומן חיים של חנה. ביומן הזה לא נזכר כל פרט אישי בעל משמעות בחייה מן התקופה שלאחר מות אביה, מגיל שלוש עשרה ועד גיל עשרים. יש להניח, שחוויות גיל ההתבגרות פסחו עליה (כי, כאמור, לא כתוב עליהן דבר), ולכן היא נאלצת לחוות את חוויות ההתבגרות ואת ההתרגשויות האופייניות לגיל הזה בגיל מאוחר יותר, לאחר גיל עשרים, לאחר נישואיה, ולאחר היותה לאם. נראה, שחוסר הבגרות והבשלות הנפשית של חנה גונן, והעובדה, שהיא לא התבגרה בזמן המתאים, בשנות העשרה של חייה – גורמים לחנה להתבגר בגיל מבוגר, להיזקק בגילה המבוגר למצבים, שתוכל לבחון בהם את כוחותיה ואת כוחם של הסובבים אותה, להיטלטל, כאישה מבוגרת, בין עקרון העונג לעקרון המציאות. זה המקור לבעיותיה הרגשיות.

התבגרות מאוחרת, רצון לחוות הרפתקאות אלימות, כוחניות וארוטיות והיטלטלות בין עקרון העונג לעקרון המציאות – עומדים ביסוד הספר "מיכאל שלי". בספרנו זה מתנהל דו-שיח גם עם ספרו של בטלהיים, הדן בחוויות ההתבגרות ובעקרונות פסיכולוגיים, הנוגעים לעולמו הנפשי של הגיבור.

גם קלריסה פינקולה אסטס נדרשת, בספרה "רצות עם זאבים", למיתוס של מסתרי כחול הזקן וחדר סתריו. היא טוענת, שהסיפור "כחול הזקן" "נסוב סביב הגבר האפל, השוכן בנפשותיהן של כל הנשים, הטורף המולד. הוא כוח ספציפי שאין עליו עוררין, שיש לרסנו, על מנת לרסן את הטורף הטבעי של הנפש. נשים צריכות לשמור בידיהן את כל הכוחות האינסטינקטואליים שלהן, חלקם הם תובנה, אינטואיציה, כוח סבל, אהבה עיקשת..."[20].

לדעתה של אסטס, האישה רוצה לשאול שאלות נכונות, שאלות מפתח, שיגרמו לתודעה לנבוט – בניסיון לבחון את האפל, את מה שמעבר לגלוי לעין. שאלות אלה הן המפתחות, שגורמים לדלתות הסודיות של הנפש להיפתח. הגבר מנסה לסתום את הפתחים הללו ואינו מאפשר לאישה לשאול שאלות ולקבל תשובות. אם האישה מנסה בכל זאת לדעת ולשאול שאלות אמיתיות ומהותיות, היא

---

20 . (1977) עמ' 52.

נפגעת[21]. תפיסה זו מתאימה במידה מרובה לניסיונותיה של אליקס לבחון את חפציו של בעלה ולהגיע, תוך כדי חיפוש בחפציו, לזהותו האמיתית.

גם חנה גונן הייתה מעוניינת למצוא תשובות על שאלות מפתח ולבחון את מה שמעבר לגלוי לעין בחיי בעלה, אך היא מתפרצת לדלת פתוחה, אין לה מה לשאול, ואין באישיותו של מיכאל משהו מעבר לגלוי מן העין, ומכאן – התסכול.

אינטרטקסטואליות ועיצוב עולם הרגש של הגיבורים

עיון אינטרטקסטואלי בשיח, שמתנהל בין ספרנו ובין היצירות שהצגנו לעיל, הראה שלכאורה מתקיימת השוואה ישירה בין הטקסטים השונים על רקע של דמיון בין גיבורי היצירות מספרות הילדים לגיבורי הספר "מיכאל שלי", אבל, לאמיתו של דבר, הצביע הקשר האינטרטקסטואלי על קשר של ניגוד תהומי בין היצירות השונות ובין "מיכאל שלי":

השיר "ליצן קטן שלי", שנועד לשעשע ונכתב כשיר ריקוד, המשרה אווירה קלילה, אווירת שמחה המתאימה לחג הפורים, משרה בספרנו אווירת נכאים. חנה גונן נזכרת בו דווקא בעת מצוקה ודכדוך. הקלילות והחביבות שבשיר אינן סוחפות את חנה, המתייחסת לשיר זה בכובד ראש ורואה בו בבואה לבעייתה המרכזית, שהרי הליצן אנלוגי למיכאל שלה, ובהתנהגותו הוא מבטא את מה שמפריע לה בזוגיות שלהם. גם הניכור השורר ביניהם עולה באמצעות השיר "ליצן קטן שלי": הדוברת בשיר מנסה לפצפץ את חומת הניכור ומציעה לליצן לרקוד אתה, אך התשובה על השאלה מאכזבת, ושוב חוזרת תחושת הקור והניכור.

חנה גונן מזכירה אף סיפור ילדים, שגם לגיבורה שלו קוראים חנה. שם הסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" של דמיאל-שוויגר:

לשתי הגיבורות אירע אירוע דומה, לשתיהן התלכלכה השמלה החגיגית הלבנה בזמן מרגש וחגיגי. לחנה'לה מסיפור הילדים התלכלכה השמלה הלבנה החדשה, שאמה תפרה לכבוד שבת, ולחנה גונן הוכתמה שמלת הכלולות הלבנה בכתמי יין. אך בסיפור הילדים, שהוא מעין סיפור אגדה, הפך הירח הטוב כל כתם-לכתם פז ולכוכב זהב, ואילו הכתמים שעל שמלת הכלולות של חנה גונן נשארו ואף העמיקו. הכתם הזה שבשמלה הוא רמז אפי מוקדם לכישלון חיי הנישואים של חנה. הוא מסמל את מערכת היחסים העכורה שבין חנה ובין בעלה, מיכאל. הכתמים לא הפכו לכתמי פז, ושום פעולה כימית או אלכימית לא תפתור את בעייתה הרגשית של חנה ולא תביא מזור למצוקתה. עצם ההשוואה בין היצירות הללו מחריפה ומחדדת את ניגוד הגורל של שתי הגיבורות. הניגוד מעצב ביתר חריפות ועוצמה את גורלה הקשה של חנה גונן, ואת תחושת התסכול שאותה היא חווה. הסיפור "חנה'לה ושמלת השבת" מעצב את תחושת הניכור של חנה גונן באופן אנטיתטי: אותה

---

21 . **שם**, עמ' 59.

הרמוניה, שקיימת בסיפור הילדים בין הילדה לסביבה הקרובה והרחוקה, מעצבת על דרך הניגוד את הניכור של חנה גונן, ומדגישה את חוסר ההרמוניה שלה עם סביבתה, עם משפחתה, ואף עם עצמה.

אף הגיבור מיכאל סטרוגוף אנטיתטי למיכאל של חנה:

לשני הגיבורים – אותו שם, אך הם כה שונים ומנוגדים. מיכאל סטרוגוף הוא גיבור אמיץ, כן, רגיש, אמיתי ואוהב.

מיכאל של חנה, לעומתו, חסר ברק, איננו שנון, חסר חוש הומור ומתנהג בבנליות. חנה גונן נכספת למיכאל סטרוגוף, ולא למיכאל שלה, וניגוד זה מעצב אף הוא את מצוקתה של חנה גונן ואת תסכולה.

ידידיה יצחקי מתייחס בספרו "הפסוקים הסמויים מן העין" לחומרי-תשתית, שיוצרים קשר של ניגוד עם הטקסט, וטוען, ש"הטקסט שבתשתית עשוי להעמיד את הדברים שבטקסט העילי גם במשמעות מהופכת, או מופחתת ומוקטנת, מה שיוצר אפקט אירוני"[22]. נראה לי, שבספרנו עיקר מגמת הניגודים היא לעצב את עולם הנפש של הגיבורה ואת מצוקתה הרגשית. לעתים התשתית יוצרת אירוניה, אך בדרך כלל בספרנו היא מעצבת את עולם הנפש של הגיבורים.

ניגודים רבים עולים מההשוואה בין ספרנו לספרות הילדים שנזכרת בספר. הם מעצבים את האכזבה של גיבורת ספרנו, את תחושת חוסר המוצא ואת העובדה, שבמציאות אין נסים, ופתרונות פלא לא ייתכנו. המצב הקיומי מתסכל.

לעולם המעמקים – מקום חשוב בספרנו: עולם זה משקף את עולמה הפנימי של חנה גונן. בעולם זה משתקפים מעמקי נפשה ושורשי מצוקתה. חנה גונן מזכירה במפורש ספרים שקראה כילדה, סיפורים שמתרחשים בים, במעמקים, כמו "מובי דיק" ו"שמונים אלף מיל מתחת למים". חנה מספרת: ***"כשהייתי ילדה בת שמונה, האמנתי, שאם אתנהג כנער לכל דבר, יופיעו בגופי סימנים של נער, ולא אתבגר כאישה, איזו התאמצות מופרכת"*** (עוז 1967, עמ' 196). ולכן היא מציינת, שקראה ספרים של אחיה, ספרים שבנים קראו.

הקריאה בספרים של בנים והרצון, שיופיעו בגופה סימני נער, תואמים לתפיסה שעולה בספרה של דורית זילברמן, אשר דנה בזהות נשית בתוך זהות גברית. זילברמן מציינת בספרה "מכשף השבט"[23] שביצירות עוז בכלל קיימת זהות מינית כפולה בכל גבר ובכל אישה, וזאת – בעקבות גישתו של אוטו ויניגר מספרו "מין ואופי" (1903), שהניח שכל בני האדם הם דו-מיניים ונושאים מרכיב כפול: גברי ונשי כאחד.

זילברמן מזכירה אף את וירג'יניה וולף, שאמרה ש"הנפש האנדרוגנית היא המפותחת מכולן". אמנם זילברמן מתייחסת בדברים אלה ליואל רביד מ"לדעת אישה" ולנועה דובנוב מ"אל תגידי לילה", אך

22 . (1992) עמ' 30.
23 . (1999) עמ' 118-119.

ניתן בהחלט לאמץ דברים אלה כדי להסביר את משאלתה של חנה גונן להתפתח ולהיות כמו בן. גם הערכתה של חנה, שמיכאל עדין מכדי להיות גבר, וחוסר הגבריות שלו, שהיא מעצבת באמצעות חלומותיה והזיותיה, כשהיא מקיימת קשרים ארוטיים, קשרים פראיים ואלימים עם גברים אחרים – כל אלה מתאימים לתפיסתה, שיסודות דו-מיניים משמשים בלב הגיבורים בערבוביה.

כאמור, חנה גונן כותבת את ספרה בשנות השלושים לחייה, מגיל שלושים עד גיל שלושים ושש.

עצם העלאת זיכרונות מספרות – בכלל, ומספרות ילדים ונוער – במיוחד – בידי אישה בגיל זה, והאופן שהם מבצבצים בו מן הטקסט, מצביע על תופעה של ערבוב בין מציאות לדמיון. תופעה זו מורה על פיזור נפשי, על חוסר סדר פנימי ועל חוסר שקט נפשי, המאפיינים את מצבה של הגיבורה.

עצם השימוש בטקסטים שונים בתוך טקסט, שמעצב מציאות כלשהי, מורה על טשטוש גבולות בין דמיון למציאות. הטשטוש הזה בין בְּדָיון לראליה, בין בגרות לילדות – בא לידי ביטוי דווקא ברגעי מצוקה ומשבר בחיי הגיבורה הכותבת. ברגעים אלה היא נזכרת בספרים מספרות ילדים. והיא מצטטת שירים נאיביים, שלכאורה אינם מתאימים לאווירה שמעוצבת בספר. תופעה זו משתלבת בספרנו עם התופעה הפסיכולוגית דז'ה וו, המאפיינת את חנה גונן בכמה מקומות בספרנו. חנה מתייחסת לתופעה זו:

לאורך היצירה מבצבצים לנגד עיניה מקרים שאירעו לה ואירועים מעלילות שונות שקראה, אשר התערבבו בנפשה עם אירועים מהמציאות. חנה גונן איננה יודעת, אם מה שהיא זוכרת היה באמת או שמא היא קראה זאת פעם בספר (שם עמוד 25). תופעה זו מחדדת את בעייתה הרגשית של חנה, את הבלבול שהיא נתונה בו ואת חוסר יכולתה להבחין בין מציאות לדמיון.

חנה גונן מספרת, שחינכה את בנה יאיר על ברכי המשפט: "ילד טוב היה דוד, מסודר, נקי תמיד". היא מציינת, שגם בעלה מיכאל הכיר שיר או סיפור זה בעבר, ובהמשך היצירה מתברר לנו, שהוא הפנים אותו. חנה, כדבריה, מנסה לחבב את השיר על בנה, אף שבעקיפין היא מתפלמסת עמו, משום שהוא דורש הליכה טוטלית על-פי כללים ידועים. השיר מצביע על התנהגות חיצונית שטחית, שאין בה רמז לרצון אישי, למחשבה מקורית עצמאית, לתפיסה מוסרית ואפילו לנטיית לב אישית.

אין קשר בין ההתנהגות, הנדרשת מהילד דוד, לבין תחושותיו, ואין שום יחס אישי אל הילד ואל עולמו הפנימי. השיר גם איננו מסביר, מדוע חשוב כל כך להיות מסודר ונקי תמיד, ווודאי איננו מסביר את הקשר בין ילד נקי ומסודר לילד טוב. שיר זה הוא מרשם להתנהגות נאותה ומרשם לפעולה, שמטרתה לשאת חן. ההתנהגות הנדרשת היא חיצונית בלבד.

ז'רר ז'נט טוען בספרו "פלימפסט"[24], שהספרות כולה הינה ספר אחד גדול, וכל יצירה שנכתבת, כל יצירה חדשה נוספת, הנה נדבך נוסף של ספר הספרות הכללי. הגדרה זו מתאימה אף לספר

24. 1982.

"מיכאל שלי", שבו משולבות יצירות שונות, ובמהלך העלילה שלו מבצבצים עוד ספרים אחרים, שהפכו לחלק ממנו. הספרות והחיים, הספרות והמציאות – מתערבבים בחנה גונן, ואכן היא כותבת: ***"התכוונתי לכתוב הכול, אי-אפשר לכתוב הכול, רוב הדברים חומקים למות בשתיקה"*** (עוז 1967, עמ' 176).

הספרות, על יצירותיה וגיבוריה, מקבלת בחייה של גיבורת ספרנו מעמד אקזיסטנציאלי – קיומי. היצירות וגיבוריהן מתערבבים במציאות חייה והופכים בעיניה לחלק מהמציאות. חנה אפילו טוענת, שבנוגע לפרט מסוים אין היא זוכרת, אם הוא היה סיפור מפחיד שסיפרו לה או אירוע שקרה לה בעבר (עוז 1967, עמ' 25, 105, 183). ברגעים קשים ומרגשים בחייה עולים בתודעתה אירועים שאירעו ביצירות, כאילו אירעו בחייה, והם הופכים לחלק מן האירועים שבחייה – כתופעה של דז'ה וו', ובכך מעוצב הבלבול הרגשי שלה.

עיון ב"מיכאל שלי" וב"בקתת הזמיר" – מעלה שוני בין חייה המשמימים של חנה גונן לבין חייה מלאי המתח של אליקס מרטין, שחיה במחיצת רוצח חולה נפש, ולכן היא צריכה לפעול באינטנסיביות ולגלות תושייה רבה – כדי להציל את נפשה ממוות. לעומתה, חנה גונן חיה לצד גבר אנמי, חסר עולם אפל, שתוכו-כברו, בדיחותיו רופסות, והיא משועממת במחיצתו.

השימוש בתופעה של האינטרטקסטואליות בטקסט עיצב את תחושת הניכור והתסכול של חנה אגב עיצוב דמותו של מיכאל בעלה, הן באמצעות אנלוגיה ישירה: מיכאל – כליצן, שרוצה לַרצות את כולם, והן באמצעות אנלוגיה ניגודית: מיכאל סטרוגוף – לעומת מיכאל של חנה.

חנה גונן קראה אף בספריו של אחיה. שם אין ניכור ואין זרות, משום שהגיבורים נמצאים בפעולה אינטנסיבית, ויש להם מטלה ברורה, שהם צריכים לבצע. ברור אפוא, שאם החיים שלווים יותר ורגילים יותר, הכי ממילא הם יכולים להיות חיים של שיממון וניכור – כמו חייה הנוכחיים.

חנה גונן התייחסה בספרנו ליצירות רבות ולפואטיקה שלהן; היא ראתה עצמה כדמות, שמנהלת קשרים עם גיבורי ספרות שונים.

תופעה דומה של נשים, שהתייחסו אל עצמן כאל דמות ברומן, ניתן לראות באמה בובארי ברומן "מדם בובארי", של פלובר: אמה מושפעת מרומנים שקראה בנעוריה ובוחנת את מציאות חייה לאור סיפורים שקראה. שעה שאמה רקמה קשר מחוץ לנישואים, היא התייחסה לעצמה כאל דמות ברומן, וקראה בחדווה "יש לי מאהב, יש לי מאהב". בהמשך מוסיף המסַפר, "שחלום חייה (של אמה בובארי) היה למציאות, בכך שהיא הייתה לאחת מאותן דמויות הנשים המאהבות, שכל כך נתקנאה בגורלן[25].

חנה גונן, אף ששקעה בפואטיקה של אחרים ובעלילות שונות של סופרים אחרים, ואף שיצירות רבות ומבני ספרות שונים התערבבו עם עולם המציאות שלה, בכל זאת שמרה, פחות או יותר, על

---

25 . (1957) עמ' 140.

שפיות דעתה ועל בריאותה הנפשית, וגורלה לא היה כגורל אמה בובארי. אפשר, שזה התאפשר בזכות כתיבתה על חייה בעצמה. דומה, שזו הייתה דרכה התרפויטית למלא את עצמה כוחות להתמודדות כלשהי עם המציאות.

אינטרטקסטואליות והתת-מודע של הטקסט

העיון האינטרטקסטואלי מצביע על כך שבצד הטקסט העילי קיים, כאמור, עולם נוסף, או עלילה נוספת. עולם זה הוא עולם הסבטקסט.

כשם שפרויד הצביע על קיום התת-מודע באדם, נראה לי, שגם ביצירה ספרותית קיים לעתים עולם שמתפקד כ"תת-מודע". זהו הטקסט התחתי – המצוי מעבר לטקסט – הסבטקסט: לעתים מבצבצים בו הדים ליצירות ספרותיות מגוונות גלויות לעין, ואזכורים ממקורות שונים. לעתים מהדהדות יצירות ספרות סמויות מן העין לעתים ברורה המגמה שבסבטקסט, וקיימת בו כוונת מכוון; לעתים נמצאים בסבטקסט טקסטים מגוונים, שכל אחד בפני עצמו איננו מצביע על מגמה מיוחדת, אך בצירופם יחדיו ניתן למצוא מכנה משותף חשוב, ולחוש במגמה מיוחדת, שנרקמת בתת-מודע של הטקסט; לעתים נוצר שדה סמנטי (נסתר) משותף לכמה יצירות שחבויות בטקסט התחתי. יסוד זה (המשותף ליצירות שבסבטקסט) יכול להצביע על משאלה כמוסה של גיבורת הרומן, או על מחשבה, שליבא לפומא לא גלֵי – כמו רצונה של חנה גונן לחוות חוויות ארוטיות נועזות, או כמו רצונה של הגיבורה לחיות במחיצת שני גברים, או לחיות ולו לזמן קצר לצידו של "כחול הזקן". השאיפה לחיות במחיצת מספר גברים איננה לגיטימית ואיננה נורמטיבית ברוב התרבויות. שאיפה כזו מבצבצת, בסמוי, ב"מיכאל שלי", בהזיותיה של חנה, שבהן היא פוגשת את מיכאל סטרוגוף ואת קפיטן נמו[26].

ב"מנוחה נכונה" (כאשר רימונה חיה לבסוף במחיצתם של עזריה גיטלין ויוני) מתבטאת שאיפה זו בגלוי. ב"קופסה שחורה" אילנה כותבת לגדעון, שבעולם האמת היא תהיה אשתו ואחותו של מישל סומו, בעלה הנוכחי ("*אם נגיע לאיזה עולם, שלא ייתכן בו שקר, מישל יהיה שם אחי, אבל אתה היית ונשארת בעלי-אדוני לתמיד. ובחיים שאחרי החיים מישל* יאחז בזרועי ויוביל אותי לחופה לטקס כלולותי אתך"[27]. שאיפה דומה מסתמנת גם בלב גיבורות הרומנים: "אנה קרנינה" ו"מדאם בובארי", שגם להן היו משאלות דומות, שהתבטאו בחלומות או בהזיות. לעתים גיבורי היצירה מודעים לסבטקסט של היצירה: לדוגמה, חנה גונן מודעת לגיבורים מספרות ילדים, מבינה, שהיא מדברת מגרונם וחשה תחושה של הזדהות עמם. היא אומרת: "*אני נלפתת אל הזיכרון והמילים, כפי שאדם נצמד אל מעקה גבוה. למשל, מילים של שיר ילדים נושן, אשר הזיכרון מחזיק בו ואינו מרפה:*

---

26 . עוז, **מיכאל שלי**, 1967, עמ' 18, 148-147.
27 . עוז, ***קופסה שחורה***, 1986, עמ' 43.

'ליצן קטן שלי, אולי תרקוד איתי,

ליצן קטן נחמד, רוקד עם כל אחד'.

"אני רוצה להגיד: אמנם יש במשפט השני של השיר איזו תשובה לשאלה שבמשפט הראשון, אבל זוהי תשובה מאכזבת" (מיכאל שלי עמ' 59).

לעתים לא ברור, אם הגיבורה מודעת באופן קוגניטיבי לטקסט הסמוי, שאוצר בתוכו מחשבות אסורות או משאלה כמוסה. ניתן להניח, שחנה גונן איננה ערה לסיפור "בקתת הזמיר" שחבוי בטקסט, למשאלתה הכמוסה לחיות במחיצת גבר כחול-זקן, או למשאלה הכמוסה לחיות בין גברים אלימים, שיקיימו עמה יחסים אינטימיים בדרך אלימה (שאיפה שמבצבצת מהזיותיה על אודות הקשר עם הקפיטן נמו ועם גיבורים נוספים). אם הגיבור עצמו אינו מודע ליצירה החבויה בטקסט או למשאלה של עצמו, אזי הקורא, שמזהה את התשתיות הסמויות ביצירה, עושה, כביכול, פסיכואנליזה לדמות הגיבורה וחודר למעמקי התת-מודע שלה ומפענח את צפונותיה. אם הגיבור מודע לתשתיות, אז הקורא מפענח צופן בשעת הקריאה, עוסק בזהוי התשתית ובהבנת השיח שנרקם ביניהם. נראה אפוא, שבאמצעות הדים מיצירות שונות שמבצבצות ביצירה, ניתן לעצב את התת-מודע של הגיבור וגם את התת-מודע של הטקסט העילי. כמו שבתת-מודע של האדם מודחקים אירועים שונים, משאלות לב שונות, מחשבות, שאינן ראויות להיאמר בקול רם, כך קיים גם עולם תת-מודע לטקסט הספרותי, עולם הסבטקסט, שצופן בחובו טקסטים סמויים מן העין, כגון רמיזה לסיפור "בקתת הזמיר", שממנו נגזרים רעיונות, שאין להעלותם בגלוי על הכתב, משאלות כמוסות של הגיבורים ומחשבות, שהשתיקה יפה להן.

ולסיום

באמצעות האינטרטקסטואליות ניתן לעצב את גיבורי היצירה, את עולם התת-מודע שלהם ואת התת-מודע של הטקסט עצמו. ראוי לציין, שז'אק לאקאן נדרש לעניין המודע והלא מודע בשיח ובטקסט. לדעתו, המודע והלא מודע נוכחים תמיד יחדיו בשיח הכללי והפרטי, ולדבריו, ישנה תבנית סמויה לא מודעת, שקובעת את ההמשגות המודעות. הדיבור והכתיבה, לטענתו, תמיד רוויים בתשוקה סמויה[28].

נראה לי, שהעובדה שהאינטרטקסטואליות מעצבת לעתים את עולם הלא מודע של הטקסט

ומאפשרת במה לשיח בין הטקסט המודע ובין היצירות שבתשתית (הלא מודע) – תואמת את דבריו של לאקאן, והיא פועל יוצא מתפיסתו, ואף עשויה להרחיב אותה.

---

28 . pp.78-146 (1977).

מראי מקומות

Bloom,Harold (1976). **Poetry and Repression.** New Haven, Yale Univ. Press.

Genette, Gerard (1982). **Palimpsestes.** Paris vi, Edition de Seuil.

Kristeva,J., (1984). **Revolution in Poetic Language.** New York.Colombia Univ. Press.

Lacan J. (1977). **The Agency of the Letter in the Unconscious in Ecrits: A Selection,** (Trans: Sheridan A.), London, Tavistock Publication.

Roland, Barthes, (1981). In (ed.) Robert Young**, Theory of the Text, Untying the Text.** Boston, Routledge.

אסטס, קלריסה, פינקולה (1977). **רצות עם זאבים – ארכיטיפ האישה הפראית,** תרגום מאנגלית: עדי גינזבורג-הירש, תל-אביב, מודן.

בטלהיים, ברונו (1987). **קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחותו הנפשית של הילד,** תרגום לעברית נורית שליסמן. תל-אביב, רשפים.

בנד, אברהם (יוני 1971). המספר הבלתי מהימן ב"מיכאל שלי" וב"דמי ימיה", **הספרות, 3**(1), עמ' 30-34.

גרים (1993). **סינדרלה, האחים גרים – סיפור עם.** תל-אביב, כנרת.

גרץ, נורית (תשמ"ב). **הסיפורת הישראלית בשנות הששים.** תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה.

דמיאל (שויגר), יצחק (תש"ד). שמלת השבת של חנה'לה. תל-אביב, עם עובד.

ורן, ז'ול (1977). 80,000 מיל מתחת למים. תל-אביב, מעריב.

ורן, ז'ול (תשכ"ז). מיכאל סטרוגוף. תל-אביב, צדיק.

זילברמן, דורית (1999). מכשף השבט. אור-יהודה, הד ארצי.

יעקבי, תמר (1985). הקורא והנורמות של המהימנות בתקשרות הספרות, **הספרות, 34,** עמ' 5-34.

יצחקי, ידידיה (1992). **הפסוקים הסמויים מן העין.** רמת-גן, בר-אילן.

כריסטי, אגתה (תשי"ג). **בקתת הזמיר, מכל העולמות – אוסף,** סידר וערך ד' קמחי, תל-אביב ירושלים, יוסף שרברק.

לנדאו, לואיס (1978). פסבדו-מקורות, ה"והיה העקוב למישור" לש"י עגנון, **הספרות, 26,** עמ' 94-103.

לוי תנאי, ש' (חש"ד). ליצן קטן שלי, **מאה שירים ראשונים.** תל-אביב, כנרת.

מלוויל, הרמן (1981). **מובי דיק.** ירושלים, כתר.

עוז, עמוס (1967). **מיכאל שלי.** תל-אביב, עם עובד.

עוז, עמוס (1986). **קופסה שחורה.** תל-אביב, עם עובד.

פלובר, גוסטב (1957). **מדם בובארי,** תל-אביב, ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי, השומר הצעיר.

קצנלסון, יצחק (1977). חמש שנים על מיכאל, **גילו הגלילים.** תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.

ראובני, הדסה (תשל"ה). **דמות המספר ביצירות עמוס עוז.** תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב.

רגב, מנחם (1977). "ספרות ילדים כיסוד בעיצוב עולמו של האדם", **מעגלי קריאה, 3,** אונ' חיפה, עמ' 5-14.

ריבר, ארתור, ס' (1992). לקסיקון למונחי הפסיכולוגיה. ירושלים, כתר.

שקולניקוב, חנה (תשנ"ט 1999). "בין-טקסטואליות, אנכרוניזם ובין תחומיות: המקרה של תום סטופרד", **אלפיים, 17.** תל-אביב, עם עובד.

שיר או סיפור "ילד טוב היה דוד" – חסרים פרטים ביבליוגרפיים.

אריאלה קרסני

המעשייה האוניברסלית והגרסה היהודית

– היבטים ערכיים חינוכיים

א. מבוא

המטרה המרכזית בהעברת סיפור-עם מדור לדור ומאב לבנו הוא הגורם החינוכי-פסיכולוגי והרצון להעביר ערכי תרבות. עם זאת, קיימים בעצם ההעברה ערכים נוספים: המסרן-המסַפר מקדיש תשומת לב מרובה לתוכן הסיפור ולדרך, אשר בה סיפר אותו כדי לרתק את נמעניו – מבוגרים כילדים. אלה יקבלו ברצון ערכי מוסר ומסורת, אולם לא יוותרו על ההיבט הבידורי המשעשע.[1]

המסרנים משנים את הסיפור ומתאימים אותו לקבוצות גיל שונות לפי הנורמות החינוכיות והאידאות, שרווחו באותה תקופה תוך כדי ההיגוד הסיפורי: על-ידי קיצור התוכן בעקבות קוצר רוחם של השומעים, על-ידי הדגשת מרכיבים מסוימים בעלילה הסיפורית, או באמצעות שילוב מאפיינים ביצועיים מתאימים בדרכי הגשת הסיפור. הטקסט מלווה באמצעות שפת הגוף – תנועות, המשקפות את ההתרחשות העלילתית; פני המספר מביעות רגשות; נקישות באמצעות תנועות הידיים והרגליים; שימוש בקול המסַפר – כדי להדגיש מרכיבים מסוימים או לטשטשם: הרמת קול, לחישה, המהום, שתיקה. אף באמצעות המלל יצר המסרן עניין ומתח: צלילים, חזרות וחריזה.[2] השינויים והאלתורים האלה נעשו בלי לפגוע בתבנית הסיפורית.

ביצירת הסיפור לוקחים חלק שלושה גורמים: המספר, הקהל ואופי האירוע. שינוי כלשהו באחד המרכיבים האלה בזמן ה'אירוע ההיגודי'[3] – מביא ליצירת גרסה חדשה.

המספר רגיש לכל רחש או תגובה ומוכן תמיד למלא את ציפיותיהם של מאזיניו, המהווים לגביו גורם משפיע, שכן הם מנתבים את הדרך, אשר בה הוא מעביר את הסיפור. הם חלק ממעגל היצירה: הם "מקבלים" מהמספר, ויחד עם זאת "נותנים" לו. כשהקהל אדיש, ימהר המספר לסיים את הסיפור, יקצר ויתמצת, אולם כשמאזיניו ערניים, מגיבים ומשתפים פעולה, הוא יאריך, יעמיק ויוסיף כהנה וכהנה.[4]

***תארנים**: מעשייה; מסרנים; ערכים חינוכיים.*

---

1. שנהר, בר-יצחק (1982), עמ' 182-184.
2. שנהר (1986), עמ' 18-20.
3. אלכסנדר (1993), עמ' 97.

מאמר זה עוסק במעבר, שבין הסיפור האוניברסלי – לסיפור היהודי:

הוא משתקף בשני מעגלים: המעגל הראשון עוסק בניתוח שני הסיפורים, שנבחרו לצורך המחקר: 'הדייג ודג הזהב' – מפי ילידת טוניסיה[5], ו'שלגיה' – מפי ילידת קוצ'ין[6], ובו יידונו גלגולי המעשייה מספרות אוניברסלית – לספרות יהודית, ותוקדש תשומת לב להיבט החינוכי-ערכי, המעוגן במישור האידאי – דתי ובמישור החברתי. כן ייערך מעקב אחר שלושת המרכיבים השותפים ליצירה ב"אירוע ההיגודי" – מספר, סיפור, נמענים והאינטראקציה ביניהם.

המעגל השני מביא לידי ביטוי את גלגולו של הסיפור ככלי בהוראה, ובו יבואו לידי ביטוי שני היבטים: ההיבט החווייתי, המעוגן בקשר שבין המספר לשומעיו, וההיבט הביקורתי-אנליטי הדן בטקסט הספרותי.

הצגת הסיפורים

כדי לבדוק את המרכיבים הייחודיים, שהביאו למעבר ממעשייה אוניברסלית – לגרסה יהודית, ערכתי השוואה בין הסיפורים שבעל-פה המוצגים להלן לבין הגרסאות, המופיעות אצל האחים גרים (לוי, 1994).

עד כמה שהדבר ידוע לי, הגרסאות היהודיות הבאות רואות אור לראשונה במאמר זה. הן נמסרו לי על-ידי תלמידות מכללת שאנן, ואני מוסרת אותן באופן מדויק, ללא תוספות וללא שיפורים. התלמידות התייחסו בעבודתן ל"אירוע ההיגודי": להתנהגותו של המספר לפני הסיפור, בזמן הסיפור ואחריו; לדרכי הסיפור ולאופן שהתקבל בו על-ידי המאזינים מבחינה רגשית, אידאית ואנליטית.

שלגיה

הסיפור סופר לתלמידה על-ידי סבתה, ילידת קוצ'ין.

מיד אחרי יום כיפור ילדה רני (המלכה) בת יפה ועדינה. כאשר ראתה רני את התינוקת החמודה, נזכרה בתפילותיה ביום כיפור, כי תהיה לה לידה קלה, וילדתה תהיה בריאה. לכן קראה לה שלגיה, גם בגלל שרצתה, שיהיה בשמה שם ד', וגם בגלל צחור הלב של בני האדם לאחר יום כיפור. שלגיה הייתה תינוקת יפיפיה. עור גופה רך ועדין. עיניה מביעות טוב לב, ושערה חלק ושחור.

אבל את בית המלוכה פקד אסון: רני נפטרה, ושלגיה נותרה יתומה מאם. המהאראג'ה (המלך) לא

---

4. על כך ראה בספרי 'הבדחן' פרק ד'.
5. מספרת הסיפור היא אימה של כרמית עדן, סטודנטית בשאנן, 2000.
6. מספרת הסיפור היא סבתה של נחמה אברהם, סטודנטית בשאנן, 2000.

יכול להשאר לבד ללא אישה ונשא לו אישה מקהילת בומביי. אישה זו הייתה גאה מאוד, וכל אשר חשבה עליו זה יופי מבחוץ. האישה הזאת הייתה גם קצת קוסמת, ואת זה המאהאראג'ה המסכן לא ידע. לאישה הייתה מראת קסמים, אשר יכלה לדבר. המראה הייתה החברה היחידה של האישה הגאה. כל יום במשך שלוש פעמים הייתה האישה שואלת את המראה: הגידי, מראה, מי האישה הכי יפה? (את כל הקטעים בחרוזים סבתא שרה במנגינה) בדרך כלל הייתה המראה משיבה: את האישה הכי יפה בכל הממלכה, ובזכותי – את כל זה את רואה.

אבל עברו השנים, ושלגיה גדלה, ואז התחילה הקנאה, כי שלגיה הייתה מאוד מאוד יפה, אבל הייתה גם טובה וצדיקה.

ואז המראה לאישה אמרה: את אישה יפה בממלכה, אך שלגיה יפה פי עשרה, גם בחוץ וגם בפנים; היא יפה כמו אלפי פנינים.

והנה, הטיפשה, בגלל היופי פיתחה שנאה. לא ישנה בלילות. קמטים נהיו לה בפרצוף, עד שהחליטה המנדרה (המכשפה) לנדות את הנערה: שלחה אותה לעיר אחרת ואמרה למאהאראג'ה, שתלך ללמוד ולהחכים. ושלגיה הלכה לבדה. ואז היא תעתה בדרך בגלל קסמי האישה הגאה ונכנסה לג'ונגל החשוך שבין קוצ'ין לפריר. שלגיה הלכה בזהירות אך במהירות והתפללה לד', שיעזור לה להינצל. ופתאום היא רואה אור בקצה רחוק מאוד, ולשם היא רצה, ואז ראתה בית קטן עשוי עלי קוקוס. פתחה את דלת העץ ונכנסה פנימה. שם ראתה שבע קליפות קוקוס, שבע מחצלות וקערה של אורז במרכז השולחן. טעמה שלגיה מעט מהאוכל, שתתה מעט מיץ קוקוס ושכבה לרוחב המחצלות הקטנות.

בא החושך, ולבית חזרו בני המשפחה, שבעה אחים, גמדים קטנים וטובים. נכנסו וראו משהו חדש. שאל ראש הגמדים: מי יודע מה קרה? ואז הסתובבו וראו על המחצלות את שלגיה היפה ישנה. ראש הגמדים הסתכל ואמר: הילדה הזאת היא צדיקה. פרשו הגמדים שמיכה גדולה על הרצפה, ולאחר שאכלו, שכבו בשקט על השמיכה ונרדמו בלי להעיר את היפיפיה. בבוקר כשהתעוררה, רחצה ידים ופנים בקערה, ואז ראתה את הגמדים – פניהם מאירות, ועיניהם מביעות טוב לב. מיד התישבה וסיפרה להם בדמעות, כי היא בת המאהאראג'ה, והיא תעתה בדרך, והיא לא יודעת איך לחזור. ראש הגמדים הבין מיד, שהאישה השנייה היא מנדרה, ואמר לשלגיה: תיזהרי מאמך החורגת. הישארי כאן, ואל תתני לאיש להכנס. ושלגיה נשארה בבית הקטן ועזרה לדייריו.

האישה הרעה שחשבה, כי שלגיה מתה בג'ונגל לבדה, ניגשה למראה ושאלה את שאלתה הקבועה. אך המראה סיפרה לה, כי שלגיה ניצלה, והיא נמצאת בג'ונגל. האישה ידעה, ששלגיה מאוד אוהבת מנגו, ולכן הכינה מנגו, אשר סיביו הורעלו, ותכננה לתת אותו לשלגיה טובת הלב. כאשר הגיעה המנדרה לבית הקטן, נקשה על דלת העץ בעדינות ושרה בקול: בואו כולם לאכול, אני מוכרת מנגו בזול, וכאשר תבוא נערה מתוקה, אתן לה מנגו במתנה.

שלגיה לא זיהתה את אימה החורגת, האישה הגאה, ולכן שמחה, כי ידעה שהיא הנערה היחידה, ולכן תוכל לקבל מנגו במתנה, ופתחה את הדלת. המנדרה נתנה לשלגיה את המנגו, שלגיה לא התאפקה, אמרה תודה ואכלה. אז נפלה, ואת העינים היפות לא פקחה.

כאשר חזרו הגמדים וראו את שלגיה, בכו, כי ידעו, שלא יוכלו להצילה. ראש הגמדים אמר, שצריך להחזירה למאהאראג'ה כדי לטפל בקבורתה. הם בנו לה ארון מזכוכית מקושט ביהלומים והניחו אותה בארון וחזרו לבית עצובים מתארגנים למסע ההלוויה. והנה לג'ונגל הגיע נאג'ה קומראן (הנסיך) מפריר, שבא לחפש את כלתו בקוצ'ין, ואז הוא ראה את ארון הזכוכית, ושלגיה מצאה חן בעיניו. הקיש על הארון אך דבר לא קרה, ואז ראה את הבית הקטן. הקיש בדלת ושאל, מי הנערה היפה. ראש הגמדים סיפר לנאג'ה קומראן את כל הסיפור. הוא התעצב, למרות שלא הכיר את שלגיה, והציע את עזרתו בהעברתה לארמון המאהאראג'ה. ואז כשהרימו את הארון, נתקל נאג'ה קומראן בעץ הקוקוס, והארון נפל. חתיכת המנגו נפלה מפיה של שלגיה, והיא פקחה את עיניה והתעוררה. מיד ביקש נאג'ה קומראן את ידה, והלכו יחד עם כל הגמדים להזמין את המאהאראג'ה לחתונה. כשהגיעו לארמון, ראה המאהאראג'ה את בתו ושמח מאוד. והיא סיפרה לו, מה עשתה מנדרה, ומיד קרא לה המאהאראג'ה והעניש אותה, שתהיה משרתת בבית הסוהר. ושלגיה התחתנה בשמחה עם הנאג'ה קומראן וכיסתה את ראשה במטפחת, ואל בעלה קראה: כל היופי, שבגללו באו לי הצרות – עכשיו בזכות נישואיי יזכה במצווה, מצוות כיסוי ראש.

וזה הסוף של הסיפור, שכל אחד ידע, שהיופי החשוב הוא בפנים הלב, וכאשר בפנים הכל נקי, אז אין סכנה לא מכישופים ולא מעין הרע.

הדייג ודג הזהב

הסיפור סופר לתלמידה על-ידי אמה, ילידת טוניסיה.

בעיירה קטנה חי לפני הרבה שנים דייג מאוד עני, ולו אישה וילדים. יום יום יצא הוא לעבודתו, ירד לחוף, השליך את החכה למים, ישב והמתין שעות רבות אך ללא הרבה הצלחה. המעט שהוא העלה בחכתו – לא הספיק לצורכי המשפחה: פרנסה, דיור, ביגוד וכו'.

על אף המצב הקשה לא היו בפיהם טענות כלפי אף אחד, והאמינו, שזהו רצון האל, וברצותו המצב ישתנה. האם דאגה לצורכי הילדים והותירה מעט לה ולבעלה. ההורים עייפים וטרודים מדאגות היום שוחחו ביניהם על המצב החדש, אך ללא מוצא. לימים הצטברו החובות, והנושים התדפקו על דלתם. האב סבל מנדודי שינה בשל המצב.

יום אחד, כשהדייג הגיע לתפילת שחרית, הרב הבחין בו ושאל לשלומו. האיש שיטח בפני הרב את בעיותיו ובכה. הרב ברך את הדייג וייעץ לו דרכים לשיפור המצב. הוא יצא מחוזק מברכת הרב ועצותיו. הדייג ויתר על שנת הלילה, קם באשמורת התיכונה – בערך בשעה שקמים ל"סליחות",

מנומנם ירד לחוף, השליך את חכתו למים ונזכר בברכת הרב. העייפות גברה עליו, והוא החל לנמנם. הדייג חולם חלום, ובחלומו משהו כבד מושך את החכה. הוא מסתכל לכיוון החכה ורואה דג גדול זהוב זוהר בחשכה. מתנהל דו-שיח בין הדייג לדג. הדייג מספר לדג את בעיותיו, הדג הזוהר מרחם על הדייג ומבטיח לעזור לו. הדייג פקח את עיניו, והנה דגים רבים נתלו בחכתו. במשך כמה שעות הוא מילא את השק, שהיה לידו, ונזכר בברכת הרב, שנטע בו התקווה, כי המצב ישתפר.

עייף אך שמח – ירד הוא לשוק למכור את הסחורה, לפני שדייגים אחרים יפשטו על השוק. הוא חזר הביתה ושיתף את אשתו בכל מה שעבר עליו. וכך במשך תקופה ארוכה של עבודה מאומצת הצליח הדייג לשלם את כל חובותיו, ורווח לו ולמשפחתו, ואף עזרו לעניי העיירה. סיפורם התפרסם בכל, וממנו למדו אחרים, כי מי שמתאמץ – משיג, ומי שעוזר לעצמו – אלוקים עוזר לו.

ב. מעגל ראשון – בין מעשייה אוניברסלית לסיפור יהודי

במעשייה האוניברסלית רבים המוטיבים המאגיים, והשתלשלות האירועים היא דמיונית ובלתי סבירה מבחינה רציונלית: אין היא מעוגנת בזמן או במקום מסוימים, ואופן השתלבותם של המרכיבים למרקם העלילה שייך לתחום הפלאי.

לעומת זאת, בסיפורי עדות ישראל השתלשלות המאורעות היא ראליסטית, היחס בין אדם לחברו מעוגן במציאות היומיומית, והתמודדות הגיבורים נעשית באמצעות יכולות אנושיות. אף המערכות התרבותיות, שבהן פועל האדם, מעוגנות במסגרות של חוקים ונורמות השייכים לעולם הנמענים, הגם שקיימים גם יסודות על-טבעיים בסיפור. תכונות אלה מאפיינות את ז'אנר האגדה.

במעבר המעשייה אל הגרסה היהודית חלים שינויים, שכן אורח החיים של המספר והנורמות החברתיות והדתיות של שומעיו – משפיעים על דרכי העיצוב של סיפורו.[7]

השינויים באים לידי ביטוי בהיבטים, שיידונו להלן:

שאלת המוסר

כבר בתקופתם של האחים גרים הייתה ביקורת על היסודות האכזריים השכיחים כל כך בעיבודיהם. האחים מציינים במבוא לספרם מ-1812, כי במהדורה החדשה הם השמיטו כל ביטוי, שאיננו הולם את גיל הילדות (לוי, 1994).

עם זאת, בלטה ביקורת רבה על סיפוריהם לאחר מלחמת העולם השנייה: בנות הברית תלו את אכזריותם של הגרמנים גם במעשיות, שעל ברכיהן התחנכו בילדותם. בעקבות זאת הגבילו את

7. בן עמוס (יולי 1973).

השימוש בהן בספרי הלימוד בתקופת שלטונם בגרמניה שלאחר המלחמה[8].

חומרי המעשייה דיכוטומיים, וכזו היא גם מחשבתו של הילד – היא משתקפת בחייו היומיומיים ומהווה בסיס להתמודדותו עם בעיות קיומיות. לעתים גובר הרע במעשייה, אולם בדרך כלל הטוב מנצח. ניצחון זה אינו בא לחדד את הבחנתו המוסרית של הילד, אלא להביא אותו לידי הזדהות עם גיבורי המעשייה וכך לעצב את אישיותו.

הדואליזם של טוב ורע מוכר כבר מימי קדם: אין הוא תאוריה של עקרונות מוסריים מופשטים, אלא של גורמים, המשפיעים על יחסי האדם במשפחתו ובסביבתו. במעשייה מוצג הרע כתופעה דמונית המאיימת על האדם, ולכן יש להלחם בה או לברוח מפניה, ואין לאדם כל אחריות כלפיה. ההתמודדות עם הרע נתפסת מזווית-ראייה מעשית, ולא מוסרית. הנטייה האנושית- ערכית של החברה המערבית לשפיטה מוסרית אינה מקבילה לנטייה האישית של גיבורי המעשייה. זו משתקפת בתגובות א-מוסריות, הבאות לידי ביטוי באמצעות מערכת, המענישה את הרע בהיותו גורם מזיק[9].

בהשפעת היהדות והנצרות מתייחסים כיום בעולם המערבי למוסר כאל מרכיב הכרחי בכל אמונה ובכל פילוסופיה, העוסקת במהותו של האדם. לעומת זאת, בחברות הפאגאניות אין קשר בין ישויות על-טבעיות לבין מוסר[10].

הסיפורים היהודיים המוצגים לעיל מעוגנים במערכת מובנית של חוקים, המוכרת על-ידי הדמויות הפועלות ומקובלת עליהן. במערכת זו – המוסר הוא אחת האשיות, שעליה מתבססת החברה. מקורו בצו עליון, והוא כרוך בקבלת אחריות על מעשים ובשכר ועונש.

גרסת 'שלגיה' המוצגת לעיל מעוגנת במסגרת ערכית של חיים יהודיים: הגיבורים נשפטים על מעשיהם – המלכה נענשת על היחס האכזרי, שנקטה כלפי שלגיה, ונישואיה של שלגיה נתפסים כפיצוי על סבלותיה.

לעומת זאת, בגרסה האוניברסלית, של גרים למשל, לא קיימת מערכת של חוקים, אלא הבחנה בין טוב לרע ברמה הבין-אישית: המלכה המכשפה מונעלת בנעליים לוהטות וחייבת לרקוד, עד שהיא נופלת מתה ארצה. ניתן להבין, שהיא נענשת, אולם אין כל מילה המתייחסת לכך. יתר על כן, אין התייחסות לשכר ועונש – כאל מערכת אידיאית ערכית, המהווה מסגרת לאורחות חיים.

אורחות חיים ונורמות של התנהגות

תבנית הסיפור האוניברסלי של 'שלגיה' אומצה בשלמותה על-ידי המספרת ההודית היהודיה.

---

8. Kahlo (1954) עמ' 13.
9. שטרן (1986).
10. Tylor (1958), עמ' 11-17.

הסיפור עבר גלגולים ושונה בשני מישורים:

במישור הראשון התגלגל הסיפור האירופי לסיפור הודי, שנרקם ממרכיבים אתניים מובהקים: המלך הוא מאהאראג'ה, המלכה רני (קיצור ממאהאראני) והאם החורגת מנדרה (מכשפה). בית הגמדים עשוי עלי קוקוס, והמלכה, שבאה להמית את שלגיה, בוחרת להרעיל אותה בפרי המנגו.

במישור השני מוצג תהליך הייהוד באופן נאיבי: הדמויות נשארות הודיות, לא-יהודיות, על תוארן ומנהגיהן ומוכנסות כמות שהן לזמן יהודי – יום כיפור, למשל. אורחות החיים היהודיים מניעים את ההתרחשויות, מאפיינים את הגיבורים וקובעים את המסגרת האידיאית היהודית של הסיפור – למשל, ערך הצניעות, "כל כבודה בת מלך פנימה", עובר כחוט השני בסיפור ומהווה אמת מידה להערכת הדמויות. על המלכה אומרת המספרת: אישה זו הייתה גאה מאוד, והגאווה הרי נתפסת בעולם היהודי כאם כל חטאת. על שלגיה היא אומרת, כי הייתה יפה מאוד, אולם גם טובה וצדיקה. הראי – בתשובתו למלכה – אומר: "שלגיה יפה פי עשרה גם בחוץ וגם בפנים", כשהיופי הפנימי מסמל ערכיות וטוהר.

אין המספרת מסתפקת במסירת סיפור מרתק ומעניין כאמצעי חווייתי, אלא רואה בו בעיקר אמצעי חינוכי. היא מתערבת במהלך הסיפור ופונה אל הנמענת: "ותראי, הטיפשה בגלל היופי פיתחה שנאה. לא ישנה בלילות, קמטים נהיו לה." ובסוף הסיפור אין היא מסתפקת בתיאור שמחת בני הזוג הנישאים, אלא מדגישה את ההיבט הדתי הנובע משמחה זו: "ושלגיה התחתנה בשמחה עם הנאג'ה קומראן וכיסתה את ראשה במטפחת, ואל בעלה קראה 'כל היופי, שבגללו באו לי הצרות – עכשיו בזכות נישואי יזכה במצווה, מצוות כיסוי ראש'". כלומר החתונה אינה רק אמצעי לאושר אישי, אלא גם אמצעי לקיים מצוות ולפאר אותן. בסוף הסיפור מתמצתת המספרת את רעיון הטוהר והצניעות, כשהיא מסכמת בחכמתה העממית את מוסר ההשכל: "וזה הסוף של הסיפור, שכל אחד ידע, שהיופי החשוב הוא בפנים הלב, וכאשר בפנים הכל נקי, אז אין סכנה לא מכישופים ולא מעין הרע".

השקפת העולם

תהליך הייהוד בסיפור 'הדייג ודג הזהב' הוא טוטלי ומשתלט על כל מרכיבי היצירה: "בעיירה קטנה חי לפני הרבה שנים דייג עני [...] לא היו בפיהם טענות כלפי אף אחד, והאמינו, שזהו רצון האל [...] יום אחד, כשהדייג הגיע לתפילת שחרית, הרב הבחין בו [...] בערך בשעה שקמים לסליחות, ירד לחוף".

מן המשפט הראשון של הסיפור – אפשר להבין, כי לפנינו סיפור, אשר אמנם מעוגן במקום לא מוגדר 'עיירה', אולם קשור לקהילה, שאורח חייה מוגדר מאוד, והקשרה התרבותי ברור.

נוסף לכך, תפיסת העולם, שלפיה כל ההתרחשויות בסיפור משתלבות במערכת אחת הנתונה

שנתון "שלג" – תשס"ד כרך ט'

לסמכות עליונה[11], מגדירה אותו כשייך לתרבות היהודית. השתלשלות המאורעות היא ראליסטית: המציאות היומיומית מציגה בני אדם על אפיוניהם האנושיים, והמערכות התרבותיות, שבהן פועל האדם, מעוגנות במסגרות של חוקים ונורמות, השייכים לקהל השומע את הסיפור. תפיסת עולם זו מבוססת על המערכת ההלכתית והאידאית, המכתיבה לדייג את אורחות חייו מרגע קימתו ועד לכתו לישון. מערכת זו מבטאת את הזמן היהודי, המוזכר בסיפור בתפילת ה'שחרית' ובזמן אמירת ה'סליחות'.

המסגרת ההיררכית, העושה סדר בחיי הדייג, כוללת את הקב"ה ואת שליחו הרב: הדייג מאמין בכל לבו בקב"ה ורואה במצבו הקשה את רצון האל בלא לשאול שאלות ובלא לפקפק. הסמכות האנושית המשמעותית בחייו הוא הרב: בפניו הוא שוטח את מצבו הקשה, הוא מקבל את עצותיו ומאמין, כי ברכותיו יעזרו לו.

מרקם אידאי זה מאפיין את הסיפור כשייך לתרבות היהודית. אפיון נוסף המיוחס לגיבור והמשקף את אורח חייו הוא עזרתו לזולת.

קהל שומעי הסיפור, אשר גדל וחונך על ברכיה של מצווה זו, יודע להעריך את מקיים המצווה. הדייג ואשתו משקפים את הנורמות המוסריות-דתיות והחברתיות של הקהילה שחיו בתוכה, והם מוצגים כמופת לדרך חיים נכונה. מגמה זו באה לידי ביטוי בסיום החינוכי-דידקטי של הסיפור: "סיפורם התפרסם בכל, וממנו למדו אחרים, כי מי שמתאמץ – משיג, ומי שעוזר לעצמו – אלוקים עוזר לו."

הבעיה המרכזית, שעמה מתמודדת המספרת, היא היסודות העל-טבעיים, המופיעים בגרסה האוניברסלית 'הדייג ואשתו'[12]: שם מעניק הדג לדייג ולאשתו מתנות מפליגות ומפליאות, שניתן להסביר את מקורן בכוח מאגי, שנחשב פסול במערכת היהודית.

כיצד מתמודדת המספרת עם יסוד זה?

היא משבצת את הופעת הדג הגדול הזהוב והזוהר במסגרת של חלום, וכך היא עוקפת את ההקשר המאגי של הדג המדבר והכל יכול : הדייג חולם חלום, ובחלומו משהו כבד מושך את החכה. הוא מסתכל לכיוון החכה ורואה דג גדול זהוב זוהר בחשכה. מתנהל דו שיח בין הדייג לדג. הדייג מספר לדג את בעיותיו, והדג הזוהר מרחם על הדייג ומבטיח לעזור לו. ואמנם, כשפוקח הדייג את עיניו, הוא מוצא דגים רבים תלויים בחכתו. הווה אומר, ההתרחשות המסופרת אינה מעוגנת בכוח מאגי, אלא בעזרת הקדוש-ברוך-הוא, שהרי ניתן גם להבין, שהדגים נתפסו בחכתו, כשנרדם על משמרתו, בלא מאמץ ובלא לחצי תסכול, וזה הנס.

---

11. יסיף, תשנ"ב.
12. לוי (1996), עמ' 64-69.

המסרנית מתייחסת לסיפור במילים הבאות: "לדעתי, כל הסיפור עובד מחדש על מנת להגיע למוסר השכל ברור מאוד. אמי מספרת, שסבה חזר על מוסר ההשכל כמה וכמה פעמים במקרים שונים בחייו. הלקח אומר, שמי שמתאמץ – משיג, ומוסר ההשכל הוא, שמי שעוזר לעצמו – הקב"ה מסייע לו. מוסר זה מתאים מאוד לסיפור, שמבוסס על אמונה ודבקות בה'."

השינוי שחל בז'אנר

המעבר מן המעשייה הבינלאומית אל האויקוטיפ[13], הנוסח היהודי, מביא לשינויים חברתיים, הגורמים לשינויים מהותיים במרקם היצירה: מן האַל-זמן, האַל-מקום והדמויות, שאינן ניתנות לזיהוי היסטורי ביצירה האוניברסלית – נודדים הסיפורים אל עיירה בטוניסיה, שחיים בה יהודים מאמינים ויראי שמים, ולקוצ'ין, ששם צמה המלכה ביום כיפור ובתה מכסה את ראשה לאחר נישואיה לנסיך הודי. אף המערכות התרבותיות, שבהן פועלים גיבורי הסיפור, מעוגנות במסגרות של חוקים ונורמות, השייכים לעולם הראליסטי של הקוראים. אמנם קיימים יסודות על-טבעיים בסיפור, אולם הם עוברים טרנספורמציה. סיפורי המעשייה בעלי ההתרחשויות הלא ראליסטיות של "הוקוס פוקוס", אשר בהן דג מדַבר מעניק, מתנות מפליאות לדייג ולאשתו, ושלגיה המתה פוקחת את עיניה לאחר מספר שבועות של מוות הודות לנדנוד הארון, שהיא טמונה בו – הופכים לסיפורים יהודיים בעלי אופי דתי, המתרכזים סביב נסים המיוחסים לקב"ה: בזכותו התמלא שקו של הדייג בדגים, והנערה המתה שבה לתחייה.

שני הסיפורים מסתיימים במוסר השכל המאפיין את המעבר: ב'שלגיה' מוצג רעיון הטוהר והצניעות, וב'הדייג ודג הזהב' מודגשת האמונה והדבקות בקב"ה.

ג. מעגל שני – גלגולו של סיפור ככלי בהוראה[14]

הדינמיקה של סיפור בעל-פה באה לידי ביטוי בעבודות התלמידות בשני היבטים: בהיבט החווייתי, המעוגן ב"אירוע ההיגודי", אשר בו מודגשת ההעברה של הסיפור כאקט של קירוב בין דורות ובין תרבויות ובהיבט הביקורתי-אנליטי.

ההיבט החווייתי

התלמידות ציינו, כי נוכחותן ב"אירוע ההיגודי" כשומעות – הפכה אותן לשותפות בהתגבשות הסיפור. הן תיארו את היכולות האמנותיות של המסַפרים כמפגש בין מערכות הסימנים השונות –

13. אלכסנדר-פריזר (2000), עמ' 18.
14. פרק זה מציג תגובות ומסקנות של סטודנטיות שונות מלבד מסרניות שני הסיפורים הנדונים במאמר.

לשון, אינטונציה, מימיקה ושפת הגוף[15], תוך שהתייחסו באופן אישי למסַפרים עצמם.

מסרנית הסיפור 'שלגיה' מציינת, כי הסיפורים שסיפרה לה סבתה היו בדרך כלל מְשָׁלים, סיפורי פילים, אך לא מעשיות המוכרות כיום. כששאלה את סבתה על שלגיה, היא חייכה ואמרה, שזה סיפור מה'גודאם' – מעליית הגג. סבתה המספרת היא אישה בת למעלה משמונים, אולם זקנתה לא פגמה בהתלהבות ובדרמטיות, שבהן סיפרה את הסיפור.

עלי לציין (א.ק.), כי הסיפור 'שלגיה' מבטא באופן בולט את כשרונה של הסבתא כמספרת מרתקת. הדיאלוגים השונים מהווים גורם מרכזי בדרמטיזציה של הסיפור ובהעלאת המתח והעניין של השומעים. המרכיב הבולט ביותר בסיפור הוא השיר, ששרה המראה כתשובה על שאלת המלכה על אודות יופיה, ואשר חוזר ומופיע בסיפור כפזמון. אפשר לראות בו את החירות, שלקחה לעצמה המסַפרת כדי להטביע את חותמה על הסיפור, כשהיא מעצבת יחידה סיפורית אמנותית מעין-עצמאית, ואת ייחודיותה – כיוצרת וכמבצעת מוסיקלית במסגרת יצירה בעלת תבנית נתונה מראש.

על מספרת תימניה מהיישוב אליקים – מספרת סטודנטית:

סעדה נעוס היא אישה בת שמונים וחמש, שעלתה לארץ במבצע "מרבד הקסמים" בשנות הארבעים המאוחרות מעיר הולדתה צנעה בדרום תימן. בילדותה אהבה לשמוע סיפורי עם ואגדות מהוריה, ממשפחתה הענפה ובעיקר מזקני העיר, שהתאספו בבית הוריה. מאז שעלתה לארץ היא מספרת סיפורים שונים למשפחתה ולכל תושבי אליקים, מקום מגוריה, בשבתות, בחגים ובחתונות. היא סיפרה בקול רם וברור תוך התבוננות בעיני ובידי הכותבת, שרצה על פני דפֵי הלבנים. בחדר נכח גם אחיה בן השמונים ושלוש, אשר הקשיב קשב רב, והיה מהנהן בראשו בהסכמה לדבריה[16].

ועל מספרת תימניה נוספת:

שרה היא אישה מבוגרת ממוצא תימני, הידועה כ"סבתא של השכונה". זכורים לי ימי החופש הגדול, כשהיינו מתאספים במרפסת ביתה, מקשיבים במלוא תשומת הלב לסיפוריה החקוקים היטב בזכרוני. היא סיפרה תמיד בתנועות ידים מרקדות, כשהיא מרבה לשחק עם הצלילים בקולה. היא סיפרה על תימן, על מעמד היהודים ועל חשיבות המורי, ומדי פעם בפעם הייתה עוצרת את שטף הסיפור, כאילו היא דולה מזיכרונה את חוויות הילדות מחדש. חשבתי לעצמי, שגם כשהיא תספר סתם סיפור, היא תמיד תצליח לשוות לו נופך דרמתי. שרה התרגשה ועשתה הפסקות קצרות, ושוב היה חוזר ושוטף דיבורה, ואנחנו, השומעים, ישבנו מרותקים, מתרגשים ושואלים שאלות[17].

15. חזן-רוקם, תשנ"ג, עמ' 127-129.
16. יהודית קהלני, מכללת שאנן , 2000.
17. שירלי צדק, מכללת שאנן, 2000.

ההיבט הביקורתי-אנליטי

התלמידות העריכו את האפשרויות החינוכיות, הגלומות בחיוניותה של המעשייה – כחומר חי ומשתנה והתייחסו לשני היבטים: לתרומה האישית, שהנושא העניק להן מבחינה אינטלקטואלית כמורות לעתיד, וליכולות החינוכיות, שהמפגש ושיתוף הפעולה בין מספר לשומעים פתחו לפניהן. אחת התלמידות התייחסה לכוחן החיוני של הגרסאות בסיפור בעל-פה: "מראה שהיצירה 'חיה', שאוהבים אותה, לכן מספרים אותה. היא ניתנת להעברה למבוגרים ולילדים בהיבטים שונים, בסגנונות שונים, בשפות שונות ובעדות שונות. המספר יכול להתאימה להשקפותיו, למחשבותיו, לצרכיו ולמאוויו[18]."

אחרת כותבת: "בחיפוש אחר נוסחים כתובים – גיליתי, שיש המון גרסאות ועיבודים לסיפורי המעשייה. רבים מכירים למשל את הסיפור 'שלגיה', וכל אחד מספר אותו באופן קצת שונה, אולם הרעיון המרכזי וכן מסגרת הסיפור – קיימים באותה צורה בכל הגרסאות. התבנית נשארת זהה וממשיכה להשתלשל מדור לדור. היא 'חיה' וזורמת".

באופן דומה כותבת אחרת: "זו לי הפעם הראשונה, בה נחשפתי לרעיון, שלכל מעשייה יש גרסאות מגוונות ורבות. הבנתי, שאותו סיפור יכול לפנות לקהל מבוגר ולילדים. הבנתי, שהמספר יכול לבנות את סיפורו, באופן שבסופו יופיע לקח ומוסר השכל. למדתי, שמעשייה היא אחת הדרכים היפות והפשוטות להגיע אל הילד. אפשר ליצור בה גירויים רבים, שיעוררו את דמיונו ואת מחשבתו באמצעות תמונות, בלשון, בחריזה ובאפיון הדמויות, ושיביאו אותו למסקנות בעלות היבט חינוכי – דידקטי"[19].

ואחרת כותבת: "סבתי התחברה לסיפור, התרגשה ויצרה אווירה של אמינות, שכל המתרחש בסיפורה אמנם קרה. היא ריתקה אותי ואפילו את סבי, שהביט בה כילד קטן המקשיב לסיפורה של אמו. היא חזרה מספר פעמים והדגישה, שכך בדיוק סופר לה הסיפור, וכך גם סיפרה אותו לאבי ולאחיו, כשהיו קטנים. ואני שמחתי בלבי, שניתנה לי ההזדמנות לשמוע את המעשייה וליהנות מחוויה יוצאת דופן[20]".

יחסה של התלמידה הבאה למספרת היה הומוריסטי, חינני וביקורתי: "שאלתי את גיסתי, אם היא מכירה סיפור על נסיכה, המתחתנת עם חיה או עם מפלצת, ואחר כך הוא הפך להיות בן אדם. גיסתי שמעה את הסיפור מסבתא שלה, שחיה באוקראינה, והיא סיפרה אותו בשפה פשוטה. לעתים ניסתה 'להתחכם' והוסיפה נופך משלה לדברים. גם אני התערבתי והוספתי מילים משלי, ומילים אחרות הוסיפה שכנה, שנכחה באירוע. הסיפור עבר אפוא שינויים רבים, כשהוא כולל בתוכו רמות

18. יהודית קהלני, מכללת שאנן, 2000.
19. כרמית עדן, מכללת שאנן, 2000.
20. דורית אורנשטיין, מכללת גורדון, 1998 .

לשוניות שונות – גבוהות ונמוכות, עברית עילגת ועברית יפה[21]".

כסיום לחוויותיהן ולהתרשמויותיהן של התלמידות, אדון בדבריהן על התרומה, שהעניק להן האירוע שהועבר בו הסיפור:

לפי מסרנית 'שלגיה': "התרומה האישית הגדולה ביותר שלי מהסיפור היא ההתקרבות לסבתא. גם בגיל עשרים וארבע הרגשתי כמו ילדה קטנה, יושבת ומקשיבה. הבנתי את החשיבות בדרכי הגשת הסיפור, בעיקר – כגננת לעתיד. התאוריה, שלמדנו על הסיפור השמיעתי, קיבלה אור אחר, כשהשתקפה באופן מעשי בשטח[22]".

ואחרת כותבת: "לפני שלמדתי על הדינמיקה של הסיפור בעל-פה, חשבתי, שלעולם לא אקרא לילדי סיפורים, שיש בהם רמזים, כוונות ומחשבות, אולם תוך כדי כתיבת העבודה – הבנתי, שחשוב גם לאם וגם למחנכת לעסוק בסיפורים, החושפים רגשות ומאוויים נסתרים. היום אני מבינה, שאין די להתייחס לסיפור כפשוטו, ויש לחפש את המסתתר בין שורותיו. לדעתי, על כל מורה מוטלת המשימה לחקור את הנושא שהיא מלמדת, ורק עיון מעמיק בו יכין אותה להוראה משמעותית[23]".

4. סיכום ומסקנות

מהפרויקט הסתבר לי, כי הן המספרים והן התלמידות המסרניות שמו דגש בעבודתם בגורם הדידקטי, שמטרתו – לימוד ערכים. ואמנם כל המעשיות, שהתגלגלו ושינו את אופיין הז'אנרי, מסתיימות במוסר השכל מוגדר ומכוון.

ב'שלגיה': "וזה הסוף של הסיפור, שכל אחד ידע, שהיופי החשוב הוא בפנים הלב, וכאשר בפנים הכל נקי, אז אין סכנה לא מכישופים ולא מעין הרע".

וב'הדייג ודג הזהב': "סיפורם התפרסם בכל, וממנו למדו אחרים, כי מי שמתאמץ – משיג, ומי שעוזר לעצמו – אלוקים עוזר לו" .

סיומים אלה מופיעים כאמרות נוסחאיות, הבאות ללמד מן הפרט אל הכלל.

היטיבה להתבטא תלמידה, כשתיארה את הדינמיקה המגמתית של הגרסה היהודית: "כל הסיפור עובד מחדש על מנת להגיע למוסר השכל".

זוויות הראייה של התלמידות בנושא היו מגוונות:

האחת מציינת – "הגעתי עד הלום מרוצה מאוד מהדרך הארוכה והמעניינת של כתיבת עבודה,

---

21. חנה רביב-ביטון, מכללת שאנן, 2000.
22. נחמה אברהם מכללת, שאנן, 2000.
23. רונית דייני, מכללת שאנן, 2000.

שעינגה אותי ופיתחה את חושיי האינטלקטואליים והדידקטיים".

אחרת כותבת: "עבודה זו לימדה אותי להסתכל בכל התמונה ולא לקבל דברים כמובן מאליו. יש רובד סמוי, אשר לא ניתן להגיע אליו בקריאה ראשונה, אלא באמצעות השוואה בין גרסאות שונות. למדתי, כי ניתן לספר את הסיפור בכמה אופנים, וכי באמצעות הסיפור ניתן להגיע לשומעים וללמדם לקחים".

כסיום אני מבקשת להציג את מסקנותי (א.ק.):

התכוונתי להביא לידי ביטוי את הדינמיקה החינוכית-ערכית בעולם היהודי, את המסורת החיה, המשתלשלת מדור לדור, ואשר באה לידי ביטוי באמצעות המספרים. המסרנים ידעו בעבר ויודעים גם היום לאמץ מסורות סיפוריות אוניברסליות, להתאים אותן למסגרת חייהם הדתית- ערכית ולחנך מבוגרים וילדים באמצעותן.

בפרויקט זה משתקפת הדינמיקה הסיפורית בשלושה מישורים:

הראשון הוא ה"אירוע ההיגודי", המשמש במה למסרן. הוא מעביר את הסיפור לשומעיו ומפתח מעין דיאלוג בינו לבין קהלו;

המישור השני מתייחס לחומרים הסיפוריים, המועברים על-ידי המסרן: הם אוצרים בתוכם ערכים יהודיים ואוניברסליים, שבאמצעותם ניתן לחנך את הדור הצעיר;

המישור השלישי מתייחס לזוויות הראייה השונות של התלמידות החוקרות והמלמדות – בהתייחסותן להיבטים החווייתים והביקורתיים של חומרי היצירות הנדונות.

מראי מקומות

אלכסנדר, ת' (1993). חנינת אללה, **עד עצם היום הזה,** גבעתים, עיריית גבעתים, עמ' 97-126.

אלכסנדר-פריזר, ת' (2000). **מעשה אהוב וחצי,** ירושלים ובאר שבע, מאגנס, האוניברסיטה העברית ואוניברסיטת בן גוריון.

בן עמוס, ד'. הגדרת הפולקלור בהקשר התרבות, **הספרות, ד',** (3), יולי 1973, עמ' 417.

חזן רוקם, ג' (תשנ"ג). לראות את הקולות, **עד עצם היום הזה.** גבעתיים, עיריית גבעתיים.

לוי, ש' (תרגום, 1994). **האחים גרים: מעשיות האוסף המלא.** תל-אביב, ספרית הפועלים.

יסיף, ע' (תשנ"ב). לדרכי ייהוד הסיפור העממי, **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, י"ג,** ירושלים, עמ' 275-302.

קרסני, א'(1998). **הבדחן.** רמת גן, בר-אילן.

שטרן, ד' (1986). **אלימות בעולם קסום.** רמת גן, בר-אילן.

שנהר, ע', ובר-יצחק, ח' (1982). **סיפור עם משלומי.** חיפה, אוניברסיטת חיפה.

שנהר, ע' (1986). **סיפורים משכבר, המעשייה העממית לילד.** חיפה, אוניברסיטת חיפה.

Kahlo, G. (1954). **Die Wahrheit des Marchens**: Halle.

Tylor, E.B. (1958). **Religion in Primitive Culture, Vol 2.** New-York.: Holt.

אריאלה קרסני

סיפורי אליהו הנביא בפי מסרנים בני דורנו

מבוא

מאז ימי אחאב ועד ימינו – חוזר ומופיע אליהו בשפע של קלסתרי פנים ותפקידים. אליהו 'המקראי' הקפדן, הזועף, המקנא קנאת ה' – אינו דומה לאליהו 'הנבואי' המנחם בעל הפנים המאירות. כל אימת שאליהו 'העממי' מתגלה לבריות – פנים אחרות לו. דמות הנביא הקנאי עוברת טרנספורמציה והופכת לסנגורן של בני ישראל. הגישה הבולטת ביותר, המסתמנת בספרות העממית, באשר לדמותו של אליהו הנביא היא הגישה המסורתית – נוכחותו המתמדת של אליהו לצד עם ישראל והופעתו כגואל, בכל עת שזקוקים לו מאז עלייתו לשמים בסערה והיעלמותו מעיני בני אנוש ועד לאחרית הימים, כשיחזור ויופיע.

הנביא אליהו מקפל בדמותו את ההיסטוריה של עם ישראל – את תחילת התגבשותה ואת אחרית הימים. הוא מלווה את העם לאורכה של ההיסטוריה, תוך שהוא לובש צורה ופושט צורה, והוא מגולגל תמיד בדמויות ובצורות שונות המגלמות את תכונותיו[1]. כל הופעה כזו – יש בה משום התגלות של אליהו הנביא בתכונותיו הטובות והנצחיות – אהבת עם ישראל ושמירה על אמונתו ועקרונותיו. לכן אך טבעי הוא, שהנביא מלאכי רואה באליהו הנביא את מבשר הגאולה: "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא (מלאכי, ג', 23)." אפשר, שחזונו של הנביא מלאכי, כי אליהו ירבה שלום בישראל בהתגלותו באחרית הימים "והשיב לב אבות על בנים" (שם, שם, 24) –מתקשר לנאמר במל"א, י"ח, 31: "ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי ישראל..." באקט הסמלי הזה של קימום המזבח ההרוס משתקפת משאת נפשו של אליהו: לאחד את כל שנים עשר השבטים לעם אחד.

אליהו נתפס אפוא כדמות פלאית נצחית, שהייתה קיימת בשחר ילדותו של העם ותשוב ותתגלה באחרית ימיו, וכך תסגור מעגל היסטורי ורוחני ותשליט הרמוניה על העולם. מאז היעלמותו מצפה אליהו הנביא הקדמון, ועמו מצפים בני עם ישראל לדורותיהם, שישוב ויבשר את גאולת ישראל: "והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים – על אבותם [...] (מלאכי ג', 23)." כמיהתו לגאולה, כמוה

תארנים: *אליהו הנביא, טרנסצנדנטלי, פנטסטי, מיתי, אתי, אקסטטי, סיפור חסידי, סיפור עממי, אגדות חז"ל.*

---

1. על קווים חשובים לדמותו של אליהו, כפי שהופיעו בתנ"ך – עיין גבריהו (תשכ"ד), עמ' 160-186.

שנתון "אשל" – תשס"ד כרך ט'

ככמיהת בני עם ישראל להיגאל, מתבטאת, כאמור, בהתגלויותיו החוזרות והנשנות – לאו דווקא כאליהו הנביא הקדמון אלא בגלגולים שונים, ואלה משתקפים באגדות, שסופרו בתקופות שונות בתולדות ישראל.

במאמר תוצג דמותו של אליהו הנביא על תכונותיו ופעלו מזוויות ראייה שונות, כשהחומר הטקסטואלי, המהווה תשתית למאמר, מרוכז במדגם בן שישה סיפורים, שנבחרו מתוך אוסף שיתואר להלן.

ההתייחסות לאליהו הנביא תשתקף בתפיסת עולמם הדתית והחינוכית של מסרני הסיפורים, וראיית הדמות בכפילותה תבוא לידי ביטוי באמצעות הדיון והמסקנות שלי (המחברת).

הדיון במרכיבים יעשה במישורים שונים:

שני מישורי ההתרחשות ביצירה – הפנים-ספרותית והחוץ-ספרותית;

אופי החומרים הסיפוריים – אקסטטיים, פנטסטיים או אתיים;

מיהות הפונקציה הסיפורית –אקסטטית, פסיכולוגית או אתית;

המגמה בסיפור – טרנסצנדנטלית, פסיכולוגית או אתית.

היצירה העממית

סיפורי העם, שסופרו במרחבי מזרח ומערב, משקפים מסכת חיים, שיש בה מגעים בינלאומיים ובין-דתיים, אם גם בדרך כלל של מתיחות והתנגשות. מספרים אמנים סיפרו סיפורים, זקני המשפחה סיפרו סיפורים, וכן – האב והאם. הסיפורים עברו מדור לדור ומארץ לארץ, כשבכל מקום השתנו פרטים אלה או אחרים – הכל לפי ציפיותיהם של השומעים.

כך נוצרו גרסאות מספר לסיפור אחד, והשינויים בהן מאפיינים לא רק את המקום ואת הזמן, שהיוו רקע לגרסה החדשה, אלא גם את תהליך היצירה של המספר, אשר מבקש להטביע את חותמו על סיפורו. הוא מטביע את חותם אישיותו ביצירה באמצעות המרכיבים החשובים ביותר בעיניו, והסיפור ממשיך להתגלגל הלאה הלאה אל תוך ממד הזמן, ובהיותו נתון לחוק הזמן הוא חייב להשתנות כל העת.

סיפור העם מורכב אפוא משני סוגי יסודות:

הסוג הראשון מתייחס ליסודות הקבע, שהם מרכיבי הסיפור העוברים מדור לדור, מגרסה לגרסה ומעיבוד לעיבוד וכוללים את התבנית הסיפורית, שהיא קבועה ואוניברסלית;

הסוג השני כולל את יסודות התמורה, שהם חלק מתהליכי היצירה העממית, המשקפים את הדינמיות של סיפור העם ומטביעים בו חותם של זהות לקבוצה אתנית ולאוכלוסיות – יעד מסוימות באמצעות סגנון ולשון ובאמצעות מאפיינים תוכניים וערכיים.

החוקר אנדרסון מציג שלושה חוקי יסוד, המנסים להסביר את תופעת המסורת שבעל-פה (*Anderson, 1923*):

1. השמירה על התבנית המסורתית: המאזין, השומע גרסה חדשה מפי המסרן, מאמץ רק את זו שמכבדת את המרכיבים הבסיסיים המקובלים והמסורתיים של סיפור העם.
2. התחדשות הגרסאות: כאשר המסרנים, המחדשים מרכיבים מסוימים בגרסאות מוכרות, מתקבלים באהדה על-ידי המאזינים, סביר להניח, שהגרסה החדשה לא תבוא במקום הישנה, אלא תתייצב לצידה כגרסה בעלת חיות משלה.
3. תפוצתן של גרסאות: המעשיות עוברות ומתפשטות ממקום למקום, ואין צורך שהמספרים ינועו עמן.

אוסף הסיפורים שנלקטו

הקורפוס, שממנו נבחרו ששת הסיפורים המוזכרים, הוא אוסף הכולל כשישים סיפורים, שאני מלקטת זה מספר שנים. חלק גדול מהסיפורים נמסרו לי על-ידי תלמידותי מ'שאנן', מכללה דתית לחינוך, חיפה, והן שמעו אותם במסגרת המשפחה ומפי שכנים ומכרים. בסיפורים רבים התייחסו התלמידות למסַפר, לדרך אשר בה העביר את הסיפור וכן להתקבלותו על-ידי השומעים. סיטואציית מסירה זו קרויה בפולקלור 'האירוע ההיגודי'[2], ומתרחשת בה לא רק פעולת ההעברה של הסיפור, אלא גם התאמת החומרים לשומעים – לגילם, לאורח חייהם, לתרבותם ולהשכלתם. קשה היה מאוד לברור מתוך האוסף העשיר והמגוון הזה מדגם מייצג, שכן כל סיפור וסיפור ראוי היה להיכלל בו. אני מציגה את הסיפורים בהמשך, כפי שנמסרו לי, ואף מציינת את שמות התלמידות, שהעבירו לי את הסיפורים. לא שיניתי בהם דבר, אלא אם כן הטקסט לא היה מובן די הצורך, עלי לציין, כי זו להם הופעתם הראשונה בדפוס.

הרקע האידאי של הסיפורים

סיפורי אליהו הנביא בספר 'מלכים' מציגים איש קשה וקנאי, שאינו מוכן להתפשר, שגוזר גזרות, לא תמיד במצוות ה', גם אם הן פוגעות בחפים מפשע. לעומת זאת, כשמדפדפים בספרות חז"ל, באגדות ממקורות מאוחרים יותר ובספרות עממית – מתגלים אצל הנביא קווי אופי רכים ומובלטת נכונותו להקריב עצמו[3], ויש טוענים, כי ספרות חז"ל, האגדה והפולקלור – נתלו ברמזים

---

2. על אפיו של המושג – ראה: *Georges, R. A. 1969 pp. 313-328.*
3. מרגלית, תשמ"ט.

המשמעותיים, המופיעים במלאכי ג' כג-כד, המתייחסים לאליהו הנביא כאל מבשר גאולה ומפשר בין אבות לבנים[4].

אחד התהליכים המרכזיים בספרות העממית הוא תהליך ההשתנות הקבוע והמתמשך, הבא לידי ביטוי בהעברת הסיפור מדור לדור וממקום למקום. תהליך זה, שידון בהמשך, עשוי להאיר על הניגודים המצוינים לעיל ולהבהיר אותם.

סיפורי האוסף המוצגים במאמר משקפים מרקם של משקעים ממקורות בספרות עם ישראל לדורותיה, שהשפיעו על עיצוב דמותו של אליהו הנביא: למן ספר 'מלכים' בקונפליקט עם אחאב ונביאי הבעל, בסיפוק הכנסה לאלמנה ובהחייאת בנה– דרך ליקוטי מדרשים, כשהנביא מוכן, למשל, להימכר כעבד כדי להציל חסיד ומשפחתו מחרפת רעב, דרך ספרות עם ישראל בימי הביניים, דרך סיפורי חסידים, בסיפורים מצפון אפריקה, כשאליהו הנביא מופיע כנסים המצרי, ובימינו, כשהוא מתגלה לעתים ליחידים במצוקה קשה בחלום או במציאות וגואלם.

המעשים המופלאים של אליהו, שהתרחשו עוד בחייו, וההבטחה, כי בעתיד הוא צפוי להישלח לעולמנו לפני "קץ הפלאות" (דניאל י"ב, 6) והגאולה השלימה, היו אמורים לשרטט באופן טבעי דמות בעלת קווים אבסטרקטיים, אולם באופן בלתי צפוי הוא היחיד מבין נביאי ישראל, המוצג במקרא באופן פלסטי: "...איש בעל שער ואזור עור במתניו" (מל"ב א', 8), הוא לבוש אדרת במל"א, י"ט, 19: "...ויעבר אליהו אליו וישלך אדרתו אליו". בספרות הדורות האחרונים, ובעיקר בספרות החסידית – מודגשת דווקא הופעתו החיצונית של אליהו, ואולי בעקבות הופעה זו נתפס הנביא בסיפורי העם כדמות אנושית, קרובה ומובנת לכל אדם.

<u>בסיפורי אליהו הנביא ב'מלכים'</u> באים לידי ביטוי שני מאבקים:

הראשון הוא מאבק גלוי באלילות, והשני משתקף בקונפליקט בין הנביא לבין עצמו ובינו לבין בני ישראל, שבפניהם הוא אמור לחשוף את האמת[5]. מוצגת הפרובלמטיקה של האמת האלוהית, היא האמת הנעלמה, המתייחסת למצבים, שאותם אין אדם יכול לשפוט בגלל היותו בן תמותה, לעומת האמת הגלויה, הנתפסת על-ידי בן התמותה בחושיו ומושפעת מן הזמן והמקום שהוא שרוי בהם. תפקידו של הנביא לחשוף את האמת הנעלמה, אף שזו מנוגדת לאמת הגלויה, המובנת על-ידי העם ומנהיגיו. החומרים ב'מלכים' הם אקסטטיים-דתיים; אף עניינו של הנביא הוא אקסטטי מובהק, שכן מטרתו להוכיח, כי ה' הוא האלוהים.

<u>גיבורי אגדת חז"ל</u> נהנים ממעמד בולט:

הם דמויות מופת, הבאים להציג אורח חיים מוסרי-דתי. מסגרת פעולתם היא בתחום הדתי-נורמטיבי שבין אדם למקום. עם זאת, מאחורי המציאות הראליסטית, שהם פועלים בה, רוחשים כוחות,

4. על כך – ראה מאמרו של וינברג (תשמ"ו).
5. אררט, 1987.

העשויים לפרוץ אל העולם הגלוי ולשנות סדרי חיים בן רגע. חז"ל מבליטים את הרעיון, שבאמצעות מעשה הנס, למשל, פורץ הקב"ה אל עולמם של בני אדם ומסיט את ההתרחשויות לכיוונים בלתי צפויים. דמותו של אליהו מוצגת בתלמוד כמתנועעת בין שני עולמות אלה[6].

הסיפור החסידי מבוסס על מבנים מיסטיים קבליים, שהוטלו אל תוך חיי היום-יום. מבנים אלה, המיוחסים לעולם האלוהי, הועתקו בחסידות אל המישור הקונקרטי של מציאות החיים. במציאות זו הריאלי והאי-ריאלי מתנועעים זה לצד זה, מרכיבי הסיפור מושפעים מפעולת הגומלין שביניהם, והניגודים ביניהם מותכים לישות אחת[7]. בסיפורים אלה מתחזה הצדיק לעתים קרובות לאיש פשוט. התחזות זו היא ביטוי לתפיסת העולם בכפילותו: החיצוניות, המצביעה על האמת היחסית, לעומת האמת העליונה הנסתרת. זו היא גם האמת המוחלטת המיוחסת לקב"ה. הופעתו של אליהו הנביא בתחפושת בסיפור החסידי מעוגנת, כנראה, באידאה זו.

תוך כדי התגלגלותם של הסיפורים מדור לדור וממקום למקום כסיפורי מופת, שפועלים בהם גיבורים קדושים בעלי כוחות פלאיים, המצילים את היחיד ואת הקהילה – הושפעו סיפורי המדגם ממסורות עממיות שונות[8] – כמו ממסורות ל"ו הצדיקים, ואלה הביאו לשינויים יסודיים בתבניתם.

השתנותם של ששת סיפורי המדגם בהשוואה למקורותיהם

כדי להבין נכונה את הדינמיקה של השתנות הסיפור בהשוואה לגרסת הבסיס – יש להתייחס לשני מישורי התרחשות: ההתרחשות הפנים-ספרותית, העוסקת בעלילה ובמרכיביה, וההתרחשות החוץ-ספרותית, שקיימת בה אינטראקציה בין מסַפר וקהל השומעים, הנושאים עמם מטען דתי-תרבותי וחברתי-אתני. האינטראקציה בין המספר, קהל השומעים והסיטואציה ההיגודית – משפיעים על מרקמו של הסיפור, שכן לוקחים בו חלק אמונותיהם, דעותיהם ומשאלותיהם. התהליכים הפנים-ספרותיים כמו עמדת המספר או זמן ומקום ביצירה – משפיעים גם כן על התפתחות הסיפור ועל הדינמיקה המניעה אותו. כך נוצרות גרסאות חדשות לסיפור.

על תהליך ההשתנות אומר ר' נחמן מטשעהרין בספרו 'דרך חסידים':

"אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת כמו ביצה, שנעשה ממנה אפרוח, שצריך מתחילה להתבטל כלל מתולדת ביצה, דהיינו מתולדה ראשונה. ואח"כ יכול להיות תולדה אחרת ממנה. כן כל דבר צריך להיות כן, שצריך לבוא למדרגת אין ואח"כ יכול להיות דבר אחר[9]."

גם חוקרים מתרבויות אחרות מציגים דעות דומות:

---

6. אורבך, 1969.
7. אלשטיין, 1998.
8. שוורצבוים, 1993; שלום, 1989.
9. טשעהרין, תרל"ו-1876 צז ע"ב (מוזכר שם, שהובא מתוך ליקוטי אמרים, דף ה).

קסירר בספרו 'מסה על האדם' (תשט"ו) מציין, כי אין לך דבר, שצורתו אסתטית, מוגדרת ובלתי משתנה. על-ידי תמורה פתאומית עשוי כל דבר ליהפך לדבר אחר. פרופ (1968) מצביע על תהליך קבוע ומתמשך של השתנות דמויות מיתיות, עילאיות ומושלמות – לדמויות אנושיות ומורכבות.

בסיפורי אליהו המוצגים במאמר חל תהליך של השתנות במרכיבי הסיפורים, ובעיקר בולטת בהשתנותה דמותו של אליהו הנביא: הדמות המיתית-אקסטטית של נביא התוכחה, בעל היכולות העל-טבעיות, כפי שהוא מופיע ב'מלכים', מקבלת פן אנושי – היא מקרינה על סביבותיה פשטות, אנושיות, רגישות ואבהות בתחפושת או בלעדיה, ומסתירה מאחוריה עוצמה פלאית בלתי נדלית.

התוכחה בכרמל[10]

אליהו הנביא היה של היהודים, ומוחמד היה של הערבים. היה ויכוח גדול בין ערבים ליהודים: הערבים אמרו, שמוחמד הוא האלוהים שלהם, ושכולם צריכים ללכת אחריו ולעשות מה שהוא אומר, והיהודים כעסו עליהם ואמרו, שה' הוא האלוהים. ככה הם היו רבים כל הזמן.

ואז, יום אחד נפגשו מוחמד ואליהו הנביא בכרמל (את הרי יודעת, זה פה לידינו) וגם הם התווכחו, מי האלוהים באמת. אליהו הנביא אמר: ה' בשמים הוא האלוהים האמיתי – זה שהוציאנו ממצרים וזה שברא את העולם. ומוחמד אמר: העם שלך מאמין במשהו, שהוא בכלל לא רואה. הוא מאמין באוויר. ואני, תראה אותי, יש לי גוף. אני מדבר. אני מריח. אני רואה, וכולם מאמינים בי.

וככה המשיך הנביא מוחמד לצחוק על אליהו הנביא ועל היהודים. אליהו הנביא היה כועס ואמר לו: חכה, אתה עוד תראה מי צודק.

למחרת, עוד פעם פגש אליהו הנביא במוחמד, ומוחמד עוד פעם צחק עליו. אליהו הנביא התעצבן ואמר לו: אתה יודע מה, בוא נוכיח, מי באמת אלוהים.

מוחמד אמר: אני לא מפחד ממך, ואליהו הנביא אמר לו: לך תביא כמה עצים שאתה רוצה מאיפה שאתה רוצה.

הלך מוחמד להביא עצים.

עכשיו תסדר אותם יפה-יפה ותקשיב, מה אני אומר לך. תקח את העצים תסדר אותם יפה ותדליק אותם בלי אש.

איך אני אדליק אותם? מה אני, קוסם? – אמר לו מוחמד.

אמר אליהו: אתה לא קוסם, אבל אם אתה אלוהים, אתה צריך להצליח.

טוב, תראה שאני יכול – אמר מוחמד.

---

10. סיפרה דוד יערה, מכללת שאנן, 2001.

שנתון "*yke*" – תשס"ד כרך ט'

הוא סידר את העצים שלו יפה-יפה, צפוף-צפוף, כדי שידלקו מהר וצעק: אש אש! אבל האש לא שמעה לו ולא רצתה לצאת. והוא צעק עוד הפעם: אש! אש! והאש עוד פעם לא יצאה. ואז אליהו הנביא צחק עליו ואמר לו: נו, תצחק, תצחק, נראה אותך עכשיו – לא נורא, יש לי זמן, תמשיך עד מחר.

מוחמד התעצבן מאוד ואמר: בוא נראה אותך. כמה יש לך כוח.

אמר אליהו: אין שום בעיה. הוא לקח את העצים וסידר אותם, ואמר בלחש: אש... אש... והאש נדלקה.

מוחמד לא האמין לו ואמר, שהוא שקרן, והוא עשה טריקים.

אמר אליהו: אין שום בעיה. אתה רוצה עוד פעם. בבקשה. תסדר לי את העצים אתה. מוחמד סידר לו את העצים, ואליהו עוד הפעם לחש: אש...אש... והאש שוב פעם נדלקה.

מוחמד התבייש וברח מהר מהמקום. הוא לא רצה, שאף אחד מהערבים ישמע, את מה שקרה אחר כך; כולם יברחו ממנו.

אליהו הודה לה', שעזר לו להראות למוחמד, מי באמת האלוהים. אליהו הלך לספר לכל העם היהודי את מה שקרה עם מוחמד, והעם היה מאוד שמח, שהם ניצחו. אליהו אמר ליהודים, שאם עוד הפעם הערבים יריבו איתם ויצחקו עליהם, אז הם גם יכולים לצחוק עליהם.

המספרת, אישה בת שמונים וחמש, עלתה מתימן בשנות החמישים. היא קיבלה את חינוכה בתימן, ובה בילתה את שנותיה עד גיל שלושים וארבע. לסיפורה – אופי של עימות בין-דתי, שהוא בעל מסורת ארוכה מאוד בתולדות ישראל, המתחילה בספרות הנוצרית הקדומה ובאוונגליונים, שמובלטת בהם עדיפותה של הנצרות ועיקריה על היהדות[11].

אפשר להניח, שעימותים בין בני הקהילה היהודית הדתית לבין בני הקהילה המוסלמית הדתית הסובבת היו שכיחים ובאו לידי ביטוי בוויכוח – דתו של מי טובה יותר, ואלוהיו של מי גדול ואמיתי יותר. קרוב לודאי, המספרת חוותה אירועים כאלה או שמעה עליהם, הפנימה אותם והביאה אותם לידי ביטוי בסיפור בשני מישורים:

המישור הראשון הוא ההיסטורי-הדתי, שבו מתמשך והולך הוויכוח בין שתי הדתות לאורך הדורות, כפי שצוין לעיל. הוא מוצג כפתיחה לסיפור 'התוכחה בכרמל' ומתואר באמצעות מאבק בין ערבים ויהודים.

המישור השני האקסטטי כביכול, המעוגן ב'מלכים' בעימות בין אליהו הנביא לבין נביאי הבעל – מתואר בשני מפגשים מקריים: המפגש בין אליהו למוחמד המתרחש "יום אחד", שבו מתייחס מוחמד בלגלוג רב על היהודים ועל אליהו הנביא, ואליהו מבליג. מפגש שני מתרחש "למחרת", ובו

11. אורבך, 1969.

חוזר מוחמד ומלגלג, אלא שהפעם אין אליהו הנביא מוכן להבליג ושולף את האש כמבחן להוכחת אמיתותו של הקב"ה כאל חי וקיים, אף שאינו נראה – לעומת אלוהותו המזויפת של מוחמד.

אירוע המבחן בסיפורנו אינו דומה כלל להתרחשות ב'מלכים': הוא הונמך, הותאם לתנאים, שהמספרת חיה בהם: הוא מתואר כאירוע אישי בין שני נְצִים, כשהגורם המונח על כף המאזניים הוא "כבודם".

רק בסוף הסיפור מוזכרת האידאה המרכזית: אמיתותו של הקב"ה. הנמכתה של סיטואצית המבחן באה לידי ביטוי מודגש במסר רציונלי, אקטואלי ואנושי המופנה אל השומעים: "אם עוד הפעם הערבים יריבו איתם ויצחקו עליהם, אז הם [היהודים] גם יכולים לצחוק עליהם [על הערבים][12]".

ההשוואה בין הסיפור השמיעתי לסיפור המקראי מתבססת על ההבחנה בין שלושת הקריטריונים: רמת החומר, רמת הפונקציה והמגמה[13]. החומרים בסיפור המקראי הם אקסטטיים, הפונקציה היא דתית-אקסטטית, ומגמת הסיפור – הוכחת אמיתותו של האל – היא דתית-טרנסצנדנטלית. לעומת זאת, בסיפורנו החומרים הם אתיים, הפונקציה סוציאלית-פסיכולוגית, והמגמה היא בעלת שני היבטים: דידקטית-טרנסצנדנטלית וסוציאלית-פסיכולוגית.

הסיטואציה ב'מלכים' שונה מאוד מהמתוארת בסיפורנו:

ב'מלכים' מכוון המפגש בין אליהו הנביא לבין נביאי הבעל להמונים הנוכחים באירוע, ואליהו השולט על הבמה מציג בפני הקהל הצגה בת שתי מערכות:

בראשונה הוא מפנה את הבמה לנביאי הבעל, ואלה משקיעים מאמצים להצית אש – ולשוא.

במערכה השניה מככב אליהו על הבמה: "ויהי בצהרים ויהתל בהם אליהו ויאמר: קראו בקול גדול כי אלוהים הוא, כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו. אולי ישַן הוא וְיִקָץ. ויקראו בקול גדול ויתגֹדדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך-דם עליהם (מל"א, יח, 27-28)."

ברקע מהדהד כישלון נביאי הבעל, ועל הבמה מופיע אליהו, וכמי שיודע לנצל את הצלחתו, הרי כל פעולותיו נעשות בדרמטיות הולכת וגוברת: הוא קורא לעם: "ויגשו כל העם אליו", הוא משקם את מזבח ה', שנהרס על-ידי נביאי הבעל (שם, שם 30), בעזרת מעשה סמלי, האמור לבטא את אחדות העם: "ויקח אליהו שתים עשרה אבנים – כמספר שבטי בני יעקב, אשר היה דבר ה' אליו לאמר: ישראל יהיה שמך (מל"א, י"ח, 31)."

שלבי פעולה אלה מהווים הכנה לקראת המופת הגדול של ירידת האש: "ותפל אש ה' ותאכל את הָעֹלָה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר, ואת המים אשר בתעלה – לחכה (שם, שם, 38)." וכמצופה, אוחזת את הקהל התלהבות גדולה והתרוממות-רוח: "וירא כל העם ויפלו על פניהם

12. ההבהרות בסוגריים הן שלי (א.ק.).
13. על קריטריונים אלה – ראה אלשטיין (1998).

ויאמרו: ה' הוא האלהים! ה' הוא האלהים! (שם, שם, 39)." אליהו הנביא מנצל את האקסטזה שהנוכחים נתונים בה "ויאמר אליהו להם: תפשו את נביאי הבעל, איש אל ימלט מהם. ויתפשום, ויורִדם אליהו אל נחל קישון וישחטם שם (שם, שם, 40)."

בסיפורנו חסר המעמד הזה על כל שלביו. הרקע, שקדם לעימות בין נביאי הבעל לבין אליהו הנביא, כפי שמופיע ב'מלכים', אינו מוזכר כלל בסיפורנו, אולם העימות מוצג באופן ברור, כשמוחמד, אלוהי הערבים, מתפאר בפיזיות שלו, הנראית לעין כל, ולעומתו אליהו הנביא מייצג אלוהים, שאין לו דמות גוף ואינו נראה לאיש. השאלה העומדת על הפרק היא: מי מבין שתי האלוהויות היא האמיתית? זו הפרובלמטיקה המוצגת בסיפורי אליהו ב'מלכים'[14].

הספרות היהודית עשירה מאוד בספרות אפולוגטית מכל הסוגים. היא חדרה גם לספרות העממית ובאה לידי ביטוי באמצעות הנציג היהודי, המשיב תשובה פקחית לנציג הנכרי. הוא נמלט מהמלכודת, שיריבו טומן לו, ומציל את כל הקהילה. תופעה זו של עמידה בשער כנגד כל צורר מוכרת כבר בספרות חז"ל, למשל בויכוח שבין ר' יהושוע בן חנניה עם אפיקורוס (חגיגה ה, ע"ב)[15].

העימות בין מוחמד לאליהו מתואר באופן אנושי מאוד: מוחמד לועג לנביא אליהו, ואליהו מלגלג על הנביא מוחמד. המספרת מתמקדת בחילופי הדברים ביניהם ומנצלת אותם מבחינה דרמטית. כך נעשה הוויכוח פמילירי, והשומעים מגלים בו עניין רב.

גם מקום ההתרחשות, המתואר ב'מלכים' כמיסטי, נעשה קרוב ומוכר לשומעים – המספרת מעירה בפנותה למסרנית: "את הרי יודעת, זה פה לידינו". האווירה הנאיבית המלווה את הסיפור משתקפת גם בסיומו ובאה לידי ביטוי בשני היבטים: ההיבט הדידקטי הדתי שעניינו טרנסצנדנטלי – אמיתותו של האלוהים, וההיבט האנושי של הוויכוח, המשתקף במסר חברתי ומותאם לנוכחים, שיש להם זכרונות רבים מחייהם בארץ מוסלמית. ניצחונו של אליהו על מוחמד נותן ליהודים לגיטימציה ללעוג לערבים, וכך להחזיר לעצמם את כבודם, שהושפל עד דכא על-ידי הערבים.

אליהו והנחש (מרוקו)[16]

אשה מסכנה – יש לה ילד אחד, ואין לה מה לאכול. הלך אליהו הנביא לכל הבתים, ואף אחד לא רצה לקבל אותו. הוא דפק על הדלת של האישה והיא פתחה לו. הוא כבר ידע, שהנחש צריך להרוג את הילד שלה. אמר לה: אולי אני אשב אצלך עד הבוקר? אמרה לו: אין לי מה לתת לך לאכול.

14. אררט (1987).
15. שוורצבוים (1993).
16. המסרנית עליזה אבורמד, מכללת שאנן, 2000. התלמידה מעידה, כי סבתה מספרת בדרך כלל על צדיקים וחכמים, וכל חייה מעוגנים בהווי של סיפורים: בבית הוריה היו מספרים מעשיות ומאמינים שהדברים אמנם קרו, והיא רואה עצמה כממשיכה של מסורת זו.

אמר לה: אני לא צריך אוכל, מה שיש לך, אני אוכל אתך. אמרה לו: יש לי קצת קמח, שנאכל אותו אני והבן שלי. אמרה לו: בסדר. לקחה את קצת הקמח שהיה לה והתחילה ללוש אותו. להכין בצק. הוא תפח, והיא המשיכה ללוש, והוא ממשיך לתפוח כל הזמן. הלכו לישון. אמר לה אליהו: סגרי את הדלת עם הסוגר – המנעול שיש לך. סגרה את הדלת, והנחש, שהיה צריך להרוג את בנה, מגיע לדלת של ביתה. הנחש דפק בדלת, והיא לא רצתה לפתוח לו. הנחש התחיל לדפוק עם הראש בלי סוף, עד שמת. בבוקר אמר לה אליהו הנביא: תפתחי את הדלת. ומצאו את הנחש מת.

אמר לה: אני אליהו הנביא. גזרו עליך, שהנחש יהרוג את בנך, ועכשיו אני ביטלתי את הגזירה והשארתי לך ברכה, שלא יחסר לך שום דבר. זהו.

הסיפור 'אליהו והנחש' מורכב משלוש סיטואציות: הראשונה עוסקת בביקורו של אליהו אצל אלמנה עניה, שאין בביתה די אוכל לה ולבנה, ובכל זאת היא מארחת את אליהו, עושה לו עוגה קטנה, ובזכות זה "כד הקמח לא תכלה – וצפחת השמן לא תחסר (מל"א י"ז, 17)".

בשנייה חלה בן האלמנה ומת, אך לאחר תפילת אליהו – החיה אותו הקב"ה (שם, שם, 17-22). שתי הסיטואציות נלקחו מספר 'מלכים' כמצוין, והן מבוססות על האידאה המקראית, המשרטטת לפנינו את אליהו כאיש קשה, שאין כדוגמתו בקנאות ובקיצוניות בין נביאי ישראל, ועם זאת, אין הכתובים פוסקים מלהטעים בו פן אנושי ורחום.

הסיטואציה השלישית מושפעת, כנראה, מהסיפור התלמודי על אודות בתו של ר' עקיבא (מסכת שבת קנ"ו, ע"ב):

שרבי עקיבא הייתה לו בת. אמרו לו החוזים בכוכבים: באותו יום שתכנס לחופה, יכיש אותה נחש ותמות. הייתה חוששת מאוד מהדבר. באותו היום של חתונתה לקחה סיכה מראשה ונעצה בחור שבכותל לשמירה. והזדמן, שנכנסה הסיכה בעיניו של הנחש. בבוקר כשהוציאה את סיכתה, היה נמשך ובא אחריה הנחש (כשהוא מת). שאל אותה אביה: מה עשית שזכית להינצל מהנחש? סיפרה לו: בערב בא עני ודפק על הדלת, והיו טרודים הכל בסעודה, ולא היה מי שישמע אותו. קמתי, לקחתי את מנתי שנתת לי, ונתתי אותה לו. אמר לה: מצווה עשית ובשכרה ניצלת.

שלוש הסיטואציות מותכות לטקסט סיפורי אחד: שעלילתו מתפתחת בכיוון לא צפוי. המספרת התיכה למעשה שני ז'אנרים סיפוריים שונים לסיפור אחד: סיפור האלמנה והחייאת הילד ב'מלכים' – עניינם בחומרים אקסטטיים-דתיים, כשרמת הפונקציה אקסטטית, והמגמה טרנסצנדנטלית. לעומת זאת, אגדת חז"ל על בתו של ר' עקיבא עוסקת בחומרים אתיים, כשרמת הפונקציה אתית – מתן אוכל לעני המסכן, ואף המגמה אתית: העמדת בתו של ר' עקיבא – כמופת למתן צדקה.

הסיפור על בתו של ר' עקיבא מופיע בתוך מחרוזת סיפורים העוסקים בשאלה "האם יש מזל לישראל", הווה אומר, האם גרמי השמים משפיעים על מצבו של בן לעם היהודי?

בתחילת הסיפור מצוין: "ומדרבי עקיבא נמי אין מזל לישראל", ובסיום מוצגת מסקנתו של ר'

עקיבא, הנלמדת לאחר מעשה, ומתומצתת במלים "צדקה תציל ממות". אמרה זו מחזקת את האידאה, שנקט ר' עקיבא, כי אדם יכול לשנות את גורלו, כפי שאמר לבתו: מצוה עשית ובשכרה ניצלת.

גם בדברי אליהו לאלמנה עולה עניין המזל המוצג לעיל: "גזרו עליך, שהנחש יהרוג את בנך, ועכשיו אני ביטלתי את הגזירה והשארתי לך ברכה"...

המספרת מעדיפה לתאר את הצלת הילד על-ידי ביטול הגזירה ולא באמצעות "החייאה" כבספר 'מלכים', אולי בהשפעת סיפורה של בת ר' עקיבא. גם ייתכן, שהמספרת העדיפה להציג את אליהו הנביא כדמות אבהית העוזרת לחלשים, גואלת אותם ממצוקתם ודואגת לביטול הגזירה, שאלוהים הטיל עליהם, ולא כדמות מיתית שבידה מפתח לחיים .

התכת שלושת מרכיבי הסיפור המוזכרים לעיל לסיפור אחד מצביעה על תהליך דינמי ומקורי, שבו השתנה סיפור מקראי אקסטטי רב עוצמה של תחיית מתים – לסיפור אתי, שהתרחש בו נס, שניתן להבנה גם בדרך רציונלית.

נסתרות דרכי ה'[17]

ר' יהושוע התענה ארבעים יום כדי לזכות לראות את אליהו הנביא. לאחר ארבעים יום התגלה לנגד עיניו אליהו. שאל אליהו הנביא את ר' יהושוע: למה ביקשת לראות אותי, במילא לא תבין את מעשַׂי. אמר ר' יהושוע: אני רוצה להסתובב אתך ולראות מה מעשיך בעולם. ענה לו אליהו ואמר: אני מוכן שתצטרף אלי בתנאי אחד, שאף פעם אינך מערער על מעשיי, ואתה לא שואל, מדוע זה כך. ר' יהושוע הסכים.

אליהו הוסיף: ביום שתשאל ותתעקש, אני עוזב.

וכך נלווה ר' יהושוע לאליהו.

שניהם התחילו לצעוד להם בדרך והגיעו בסמוך לכפר יהודי. הלך אליהו הנביא ודפק על דלת בקתה של זוג עניים מבוגר. שאל אותם אליהו: האם אנו יכולים להתארח אצלכם בשבת, כי השבת עומדת בפתח, ואין לנו לאן ללכת? זוג המבוגרים שמח לקבל את האורחים, אך הם הוסיפו: אין לנו מה להציע. מזוננו דל מאוד ומסתמך רק על מכירת החלב, שפרתנו היחידה נותנת. עם זאת נשמח לארח אתכם, אם תסכימו להתחלק עמנו במה שיש. נכנסו אליהו הנביא ור' יהושוע אל ביתם, והם אירחו אותם בסבר פנים יפות והלכו לישון.

בשבת בבוקר קם אליהו הנביא, בעוד שר' יהושוע עוקב אחר מעשיו, והתפלל שפרת העניים תמות. ר' יהושוע התעצבן והתרעם ואמר בלבו: איך הוא הורג את פרת העניים, שהיו כל כך טובים

17. מפי ליאת כהן, מכללת שאנן, 2001

ונעימים אתנו? ר' יהושוע בא לפתוח את פיו כדי לשאול את השאלה, אך אז אמר לו אליהו: אל תשכח, מה שהבטחת, ברגע שאתה שואל, אני נעלם.

משם קמו והלכו, תוך שהם מביטים בזוג העניים הבוכים על הפרה היחידה שהייתה להם. המשיכו לצעוד בדרך. למחרת הגיעו לכפר נוסף, ובו בית גדול מאוד, ששייך לגביר עשיר. ניגש אליהו ודפק על הדלת וביקש מהגביר ללון אצלו הלילה. הגביר שלח את משרתו וסילקם בבושת פנים.

באותו הלילה ישנו ר' יהושוע ואליהו תחת כיפת השמים. בחצות ראה ר' יהושוע את אליהו קם ממקומו וניגש לחלקת האדמה הסמוכה לבית הגביר. אליהו התפלל והוריד מהשמים אל שטח אדמתו של הגביר ארמון מרהיב עין ביופיו. התרעם ר' יהושוע ואמר בלבו: איך יכול להיות? אך לא אמר דבר. המשיכו בדרכם והגיעו למקום בו ישבה קבוצת עניים.

העניים ברכו אותם לשלום והזמינו אותם לשבת ולסעוד איתם. בסוף הארוחה קם אליהו וברכם: הלוואי ואחד מכם יהיה אדון, כלומר מלך. והם המשיכו בדרכם. בדרך פגשו קבוצת גברים פוחזים וריקים. כשראו הגברים את אליהו ור' יהושוע, קיללו אותם וזלזלו בהם.

אמר אליהו: הלוואי וכל אחד מכם יהיה אדון. באותו הרגע לא יכול יותר ר' יהושוע שלא לשאול – הוא היה נסער מאוד ואמר: אני לא מבין, לא ייתכן, שהעניים יארחו אותנו, ותמורת זה תהרוג להם את הפרה. לעומת זאת, לעשיר, שבייש אותנו וגרש אותנו, אתה נותן ארמון מפואר. המשיך ר' יהושוע ושפך את חמתו: לא ייתכן, שקבוצת עניים, שמברכת אותנו לשלום ומזמינה אותנו לסעודתם, תברך, שרק אחד מהם יהיה אדון, ואילו את קבוצת הפוחזים והריקים, תברך, שכולם יהיו אדונים. ענה לו אליהו: נסתרות דרכי הבורא יתברך, ואין אדם היכול להבין את סדר פעולתו. לפני שאעזוב אותך, אסביר לך, מדוע פעלתי כך.

במשפחה הענייה הראשונה, שהתארחנו אצלם, התבשר לי, כי אשת העני הייתה צריכה למסור את נשמתה לבורא יתברך עוד באותו הלילה, ולכן קמתי והקרבתי את הפרה תחתיה.

כאשר המשכנו והגענו לביתו של הגביר, ידעתי, כי בנו עומד להתחתן, והוא רוצה לבנות לו בית באזור זה, אף ידעתי, שכאשר יחפרו לבניית יסודות הבית, ימצאו אוצר רב תחת האדמה. העדפתי להוריד ארמון מוכן, כי האוצר לא מגיע לו. הוא אינו ראוי לו.

כמו כן, כאשר המשכנו הלאה והגענו לקבוצת העניים, בירכתי אותם, שרק אחד מהם יהיה אדון, וזאת מאחר שכאשר יש אדון אחד והרבה נתינים, שורה שלום בממלכה.

לעומת זאת, את קבוצת האנשים הריקים והפוחזים ברכתי, שכולם יהיו אדונים, וזאת מאחר שכאשר יש ריבוי של אדונים בממלכה, יש ריבוי מדון ביניהם – מלחמות.

אל תנסה לערער אחר דברי!

כשסיים במשפט זה, אליהו פשוט קם ונעלם.

אליהו נענה לבקשת ר' יהושוע להתלוות אליו ולצפות במעשיו, אולם מזהירו שלא לשאול לפשרם,

שכן אין ר' יהושוע יכול להבין מעשים הנגזרים בשמים, אף לא לרדת לעומקם של כוונות הקב"ה או דרכיו, כי "נסתרות דרכי האל".

סיפור זה מופיע לראשונה בספרות עם ישראל בספרו של ר' נסים ב"ר יעקב מקירואן 'חיבור יפה מהישועה' מהמאה ה-11. בקוראן ובמסורות מוסלמיות בעל-פה מופיע 'משה' כגיבורן של גרסאות הסיפור, ואילו בגרסאות יהודיות הגיבורים הם 'ר' יהושוע בן לוי' ו'הפלאי', המזוהה עם אליהו הנביא. הדמיון הרב בין הגרסאות, והעובדה, שמחבר הספר חי בסביבה מוסלמית – מחזקים את הסברה, כי מקורות הסיפור הם מוסלמיים. כיוון שאופיים המוסלמי של הסיפורים לא הודגש, קל היה לייהדם ולשלבם במסורות סיפוריות יהודיות[18].

החוקר יוסף דן מציין, כי חוסר האיזון, המשתקף בתורת המוסר המוצגת בסיפור של ר' נסים – מצביע על מקורו הנכרי: בעוד שבמסורות, הרווחות במקורות ישראל בתקופת האיסלאם, בולטת הרמוניה באשר לתורת המוסר, הרי בסיפור זה ניכרת תורה קיצונית וחד-צדדית (יוסף, 1974).

בדברי הפתיחה לספרו מציין ר' נסים, כי הסיפורים שליקט הם יהודיים, ומכאן ניתן להניח, כי ר' נסים הכיר את הסיפור כמסורת יהודית. הרקע האידאי מעוגן ביסודות יהודיים מרכזיים כמו תורת הגמול והאמת האלוהית. מייהדי הסיפור החליפו את משה בר' יהושוע בן לוי, המוכר מהתלמוד הבבלי כמעורב בסיטואציות רבות, שבמרכזן אליהו הנביא: בכתובות ע"ז ע"ב הוא מתלווה אל אליהו הנביא ושואל שאלות; בסנהדרין צ"ח ע"א משתקפת כמיהתו של ר' יהושוע לגאולה, הנקשרת בדמותו של אליהו הנביא, ובפסיקתא דרב כהנא עומד ר' יהושע עם אליהו הנביא בהר הכרמל (פסקה יח).

כפי שנאמר, התשתית האידאית של הסיפור עוסקת בפרובלמטיקה של האמת האלהית, המתעוררת בעקבות אי יכולתו של בן התמותה להבין, לשפוט ולהעריך את אשר הוא רואה, כי אין בידיו כלים לעשות זאת. אמת זו עומדת לעתים בסתירה לאמת הגלויה, הנתפשת על-ידי בן תמותה באמצעות חושים ורגשות[19]. הסיפור בא להאיר את עינינו, כי מה שנראה, לכאורה, כאי צדק, אינו אלא מראית עינו של בן תמותה. ר' יהושוע רואה במעשי אליהו מעשים לא מוסריים, והוא ממהר ושופט את מעשיו לפי האמת הגלויה, היא האמת, לכאורה, של בן תמותה. חומרי הסיפור, הפונקציה הסיפורית והמגמה הם אתיים. זה סיפור מופת, שמופיעים בו שני מרכיבים עלילתיים: התנהגותו המופתית של אליהו והתנהגותו של ר' יהושוע. הסיפור בא ללמד את האדם לשאוף להיות חלק מהמעשה המופתי ולא יוצא נגדו[20].

המספר פורש לפני שומעיו שתי אפשרויות – הגלויה לעין, המתאימה לנורמות המוסריות של החברה היהודית, וזו המסתתרת מאחורי מראית העין ומסתברת בסופו של דבר כנכונה.

---

18. שוורצבוים (1993).
19. ארנט (1987).
20. על הסיפור האקסמפלרי ראה יסיף (1994), עמ' 137-148.

אליהו הנביא שר[21]

יהודי אחד גר בשכנות לבעל שם טוב, והיה נוהג מדי מוצאי שבת ללכת ל"מלווה מלכה" לבעש"ט. פעם ירד שלג, היה קור עז בחוץ, והאיש היסס אם לגשת: מצד אחד זוהי סכנת נפשות, ומצד שני הרי זה הרגל קבוע שלו.

לבסוף החליט ללכת. הוא יוצא החוצה ופוסע בשלג, ופתאום הוא נופל לבור עמוק בשלג. הוא מנסה לטפס אולם נופל שוב ושוב. הוא מחליק, ואין לו במה להיאחז. הוא מתחיל לרעוד ולקפוא בשלג ומחליט להתפלל ולבכות לה' שיצילהו מצרה זו.

תוך כדי כך, כשהוא חושב מחשבות עצובות, הוא שומע מזחלת מתקרבת. האדם שעליה נראה כגוי ושר שירים עליזים. וכשהמזחלת עוברת מעל ראשו, הוא קופץ ונאחז בה וממשיך עם המזחלת עד סוף הרחוב, ולבסוף הוא נכנס לבית הבעש"ט. בבית זה ישבו המוני תלמידים של הרב, שרו ודיברו דברי תורה. כאשר שמו לב כולם ליהודי שנכנס, הבעש"ט שואלו בחיוך רחב: נו, אולי תשיר לנו מהשירים, שאליהו הנביא שר לך עכשיו.

סיפורי עלילותיו של אליהו הנביא בהצלת קהילות או יחידים השרויים בצרה וכן הופעותיו המפתיעות, כשהוא מעניק שכר לעושי מצוות ומעניש חטאים – מוכרים בספרות העממית כבר קודם להופעת הסיפור החסידי, והמסורת הסיפורית הבולטת בהם היא של ל"ו הצדיקים.

האמונה בל"ו צדיקים, שמקורם בעולם העליון, הייתה רווחת מאוד בעולם העתיק, ההלניסטי והרומי, במזרח התיכון ובמזרח הרחוק.

מסנהדרין, צ"ז, ע"ב[22] אנו למדים, שכבר בדורו של האמורא אביי – במחצית הראשונה של המאה ה-4 לסה"נ – רווח רעיון ל"ו צדיקים – כמקיימים את העולם: "אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי, דמקבלי אפי שכינה בכל דרא (= אין העולם פחות משלושים ושש צדיקים, שמקבלים את פני השכינה בכל דור)".

ל"ו הצדיקים הנסתרים מתוארים בפולקלור היהודי כצדיקים נסתרים המתחפשים בבגדי הדיוט, כדי שלא יזהו אותם כקדושים. בשעת צרה הם מתגלים כצדיקים אמיתיים, המביאים ישועה לעם ישראל ומצילים אותם מכל סוגי פורענויות. בדרך כלל אין אנשים יודעים על הזכויות הגלומות בצדיקים הנסתרים, אולם הצדיקים החסידיים יודעים על קיומם – ל"ו הצדיקים מופיעים לעין כל כאנשים פשוטים, בעלי מלאכה, חוטבי עצים ושואבי מים, אולם ברגע שהם חשים, כי נתגלתה זהותם ברבים, הם מתחמקים, שכן הם צריכים להישאר תמיד נסתרים (שוורצבוים, 1993).

הסיפורת החסידית אימצה מסורת זו וכן את המסורת של גילוי אליהו, שבמרכזן בולט רעיון

---

21. סיפרה שני רוסתמי , מכללת שאנן, 2001.
22. ראה גם סוכה מ"ה, ע"ב.

ההתחפשות, שכן שתי המסורות מתבטאות רעיונות חשובים בפילוסופיה החסידית. הן מדגישות את הדיספרופורציה בין חוץ לפנים – משתי זויות ראייה:

א. זו המצביעה על הניגוד שבין הגלוי לאדם לבין הנסתר ממנו בעולם הזה.

ב. זו המתייחסת לחיצוניותו של האדם בניגוד לפנימיותו.

ההתחפשות מאפשרת לדמות לצאת מה'אני' שלה, מתנאי העולם הסובבים אותה – אל מחוץ לעולם – לתחום, שבו היא יכולה להתבונן בנעשה סביבה מתוך פרספקטיבה בלי להיות מעורבת. ראייה זו נותנת לדמות אפשרות להתבונן אל תוכם של דברים ולגלות תופעות לא קונבנציונליות. בלשון חסידים מתבטא רעיון זה באמירה, כי יש אנשים שניטל מהם "חיזו דהאי עלמא" (= מראה העולם הזה), ולפיכך בעודם בעולם הזה זכו ב"חיזו דעלמא דאתי" (= מראה העולם הבא). הווה אומר, הצדיק היוצא בתחפושת מביא לידי ביטוי את השתחררותו מתנאי העולם וכניסתו לעמדה שמחוצה להם, המאפשרת את התבוננותו על העולם[23], בלא להיות מעורב במתרחש בו.

התחפושת מסמנת את הדינמיקה המאפיינת את התנועה החסידית: מן החוץ – אל הפנים, מן הגשמי – אל הרוחני, מן הגלוי – אל הנסתר. דינמיקה זו מתבטאת בסיפור הנדון גם באמצעות רעיון הניגון, שהוא אמצעי חשוב בעבודת הבורא. הגיבור שומע מזחלת מתקרבת, והרוכב עליה נראה כגוי, ששר שירים עליזים. כשכולם יושבים סביב השולחן בהתוועדות חסידית, אומר הבעש"ט לגיבור: "תשיר לנו מהשירים, שאליהו הנביא שר לך עכשיו". חכמי ישראל לדורותיהם פסלו את השימוש בנעימות גויים, אולם החסידות ראתה בכל ניגון – נשמה, ואימצה אותו, בתנאי שעבר תיקון, הזדכך והיטהר: "כי ניגון הוא דבר גדול וגבוה מאוד מאוד, ויש לו כוח גדול לעורר ולמשוך את לב האדם אל השם יתברך (ר' נחמן, מברסלב (1981), עמ' 199)".

מתוך מגוון הסיפורים על אליהו הנביא העדיפו החסידים טיפוס סיפורי אחד – אליהו בתחפושת[24]. שורשה של מגמה אידאית זו מעוגנת, כנראה, בפרשת חייו של הבעש"ט מייסד החסידות, שהופיע בתחילת דרכו בלבושו האיכרי הגס, וכך הסתיר את העושר הפנימי שתסס וגאה בו. אף בסיפורים מ'שבחי הבעש"ט' מתואר הבעש"ט – כמתחפש, והסתתרות זו הפכה גורם לחיקוי ושימשה פרדיגמה לסיפורי חסידים רבים.

הדינמיקה של ההתחפשות באה לידי ביטוי בסיפורנו באמצעות מעתק מורכב של זהויות: בדמותו של אליהו הנביא המתחפש לגוי; בדמות היהודי, שנפל לבור של שלג וזכה לגילוי אליהו; בדמות הבעש"ט, שהצליח לראות את האמת שמאחורי המציאות.

סיטואציה משולשת זו יוצרת תחושה, שהמציאות הראליסטית, שמתרחשת בה התוועדות ה"מלווה מלכה" בבית הבעש"ט, משמשת כיסוי למציאות אחרת המסתתרת מאחוריה. אליהו הנביא, שניתק

23. אלשטיין (1998), עמ' 167-168.
24. יסיף (1994).

מן העולם בעלותו בסערה השמימה, עומד מאחורי הפרגוד, משקיף ורואה את העולם ואת מה שמאחוריו, וכדי להיכנס למעגל המציאות הראליסטית ולהתקרב לבני אנוש נבחרים, הוא לובש לבוש אנושי. הודות לתחפושת זו מסוגל היהודי להתנתק מהמציאות הראליסטית של הבור ולזכות בגילוי אליהו.

גם הבעש"ט, שחי בעוה"ז הגשמי, יודע, שאין עולם זה אלא אחיזת עיניים, שמאחוריו רוחשת ממשות אחרת, וכיוון שהוא מסוגל לראות מאחורי הדברים, הוא יודע, שהיהודי הנזכר זכה לפגוש את אליהו הנביא, ששר שירים עליזים בתחפושת של גוי. לפנינו אפוא סיפור, שחומריו אקסטטיים, הפונקציה הסיפורית שלו אקסטטית, ומגמתו טרנסצנדנטלית. כמו בסיפורים חסידיים אחרים גם בסיפור זה אין המספרים מתארים את עצמם, אלא את אשר פועל עליהם: "עם שהמסורת מגידה את הפעולה, הרי מעידה היא גם על מה שפעל כך – היא מעידה על פגישות בין אנשים מלהיבים ובין אנשים נלהבים, על המגע בין אלה לאלה [...] המלהיבים, הם ה"צדיקים" [...] והנלהבים, הם "החסידים". (בובר, תשכ"ד: עמ' 13)".

נסים המצרי[25]

דמותו של נסים המצרי תופסת מקום מרכזי בחייהם של יהודי טוניסיה. הם שרדו למרות הגזרות והמצוקה הכלכלית, שנחתו עליהם חדשות לבקרים והיוו קרקע פורייה להתפתחות אמונות שונות בנושא הגאולה ותקוות רבות להופעת הגואל. נוכחותו הרבה של אליהו הנביא בעדה זו השתקפה במנהגים רבים: הצבת כיסא לאליהו בתוך הסוכה, כשהוא עטוף בטלית, הנחת כיסא לאליהו הנביא ערב טקס ברית מילה לפני קריאת הזוהר המקובלת, סעודת אליהו הנביא בכל מוצאי שבת קודש.

סיפורי אליהו הנביא חושפים מסכת מופלאה של אמונה תמימה, מעשי חסד ואהבת הבריות. דמותו, השזורה בהווי היום יומי, בולטת במיוחד בליל הסדר בשיר "יא אילנא", המוצג להלן, ואותו שרים יהודי טוניסיה – כשיר אחרון מבין השירים, הנועלים את קריאת ההגדה.

השיר מתאר התרחשות נסית, שנגלה בה רבי נסים המצרי, המחזיר למשפחה קשת יום חוב נשכח. המשפחה רואה בכך התגשמות של נס ערב פסח.

השיר נכתב במקורו בערבית יהודית טוניסאית.

להלן השיר ותרגומו[26]:

25. סיפרה אילנה אמרוסי, מכללת שאנן, 2001.
26. השיר תורגם ע"י אביה של המסרנית.

יא אילנא

השיר במקורו – ערבית יהודית טוניסאית	תרגום
הקדמה זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו	**הקדמה** זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו
א. יא אילנא, יא אילנא, רבי נסים יכון מעאנה. אל מרא טלבת הז'יר, כשבת הלבית ושריר. סרוול ותקריטה ובשקיר בעדה בדקת הלכזאנה.	א. אלוהינו, הו אלוהינו, רבי נסים יגן עלינו! האישה בקשה סיד, פינתה את המיטה מהחדר, מכנָס ומטפחת וחגורה, כבר בדקה את הארון.
פזמון יא אילנא, יא אילנא, רבי נסים יכון מעאנה	**פזמון** אלוהינו, הו אלוהינו, רבי נסים יגן עלינו!
ב. ענדי נכרז מן אלעתבה, אלמרא תפכרח הז'בא. יא רבי האש האד הלג'לבה, ראני כארז' מנג'יר גאנה.	ב. בעודי יוצא מהפתח, האישה נזכרה בשמלה. הו אלוהים, איזו מכה, הריני יוצא בלי חשק.
פזמון	**פזמון**
ג. קלת להא: יא מרא השתא פי רבי נסים נתמנה, יזיב רלפלוש מא ילזמנה, נערץ תאבת לם יאנסאנא.	ג. אמרתי לה, אישה חכי! אני מחכה לרבי נסים. יביא את הכסף שיספיק לנו, אני יודע, הוא לא ישכח.
פזמון	**פזמון**
ד. זאובתני לחך מעאך מא נזמשי נשתנאך, ברא התבל עלא מולאך ונשאללה יכון לק עאנה.	ד. ענתה לי: הצדק אתך, אך איני יכולה לחכות. לך בקש מאלוהיך, והלוואי ויתן לך תשובות.
פזמון	**פזמון**
ה. כרזת נכדם נשית לאל רבי רזקני בשוויא מאל הלדי לם כאן לי פלבל, קלת להא יא מרא רבי עטאנא.	ה. יצאתי לעבודה, שכחתי הכל, מישהו החזיר לי חוב נשכח, שבכלל שכחתי ממנו. אמרתי לה: אישה, אלוהים נתן לנו.
פזמון	**פזמון**
ו. השנא לכול מכמרין, שוף וסבאבת מרולולין. תקרא כבירא מזכורין מא יכלסהא כאן מולנא.	ו. השנה לכולם יש הכל, נעלים ובגדים, גם חליפות משובחות, השבח לאלוהים!
פזמון יא אילנא יא אילנא רבי נסים יכון מעאנה	אלוהינו, הו אלוהינו, רבי נסים יגן עלינו!

נסים המצרי

בעיר אחת בטוניס חיו זוג. בעל ואישה, ויש להם ילדים, בנים ובנות. ובטוניס, אתם יודעים, רק הבעל עבד, והאישה לא עבדה, והבעל הביא לה כסף לקנות אוכל.

חג הפורים עבר, והתקרבו ימי הפסח. קצת לפני ר"ח ניסן כל הכסף שהיה להם בבית נגמר, והאישה אמרה לבעלה: נו, מתי תביא לי כסף, עוד מעט פסח, צריך לעשות בסיסיא (=מאכל בצקי חגיגי, שנעשה במסגרת המשפחה בר"ח ניסן) ולקנות כבש לחג ובגדים לילדים. כל ילד – היה מנהג לתת לו בגד חדש לחג הפסח. והבעל אמר לה: אל תדאגי, יהיה כסף בעזרת ה'.

ככה עברו עוד כמה ימים, והאישה לחוצה. מחכה לכסף: נו, מה אתה חושב, שפסח בעוד שנה? תביא כסף. צריך לקנות ולבשל ואין זמן. אז אמר הבעל לאשתו: תראי, נתתי לר' נסים המצרי הלוואה, והוא עוד לא החזיר לי. ככה רצה להרגיע את אשתו, שתחשוב, שבאמת יש לו כסף.

אבל אני יגיד לכם, שר' נסים המצרי הוא בכלל אליהו הנביא, אבל האישה לא ידעה את זה. זה הכינוי שלו אצלנו בטוניס. אבל האישה לא כל כך ידעה את זה ושתקה. למחרת כשחזר בעלה מביהכ"נ, שאלה אותו האישה: נו, כבר פגשת את ר' נסים המצרי? הוא החזיר לך את החוב? לא ראיתי אותו, ענה לה הבעל, וכך גם למחרת. ביום שלישי כבר התרגזה האישה ואמרה לעצמה: מה זה? אם בעלי מתבייש, אני אלך לרבי נסים המצרי, ואני יבקש ממנו את הכסף. וכך עשתה.

למחרת, כשחזר בעלה מביהכ"נ, לא שאלה אותו כלום, והבעל שמח, שהיא לא שואלת אותו שאלות. יצא לשוק לחפש עבודה. אולי ימצא משהו, והוא לא אכל בבוקר והלך לעבודה רעב.

האישה התלבשה והלכה לביהכ"נ, וכשהגיעה לביהכ"נ נכנסה ושאלה את הרב: רבי נסים המצרי נמצא פה? והרב ידע כבר, מי זה רבי נסים המצרי, ובשביל זה שאל אותה: מה את רוצה אצל רבי נסים המצרי? והיא התלוננה בפני הרב על רבי נסים המצרי ואמרה לו:

איזה רב זה? לקח הלוואה מבעלי ולא החזיר לו. 200 ריאל, ואנחנו צריכים לקנות כבש ולהכין את הדברים של פסח. עד מתי נחכה לו?

שאל אותה הרב, שידע שהיא בטח לא יודעת, מי זה רבי נסים המצרי, ושבתמימות שלה היא חושבת, שהסיפור הזה נכון: כמה אמרת חייב לכם רבי נסים המצרי? והיא אמרה לו: 200 ריאל, וזה הרבה מאוד כסף בשביל משפחה ענייה. הרב אמר לה: תראי, אני אתן לך עכשיו 20 ריאל, וכשהוא יבוא, תחזירי לי...

הרב חשב לתת צדקה לאישה הענייה, שתוכל להתחיל להכין דברים לחג. האישה אמרה לרב: תודה רבה לך, אבל מה יעזרו לי 20 ריאל. טוב. זה יותר טוב מכלום.

יצאה האישה מהרב, והנה פתאום היא רואה זקן בא מולה. אמר לה: תגידי, למה את הולכת ומתלוננת עלי לרב. מה את חושבת, אני אגנוב לכם את הכסף? מה שאני לקחתי אני מחזיר. הנה ה-

200 ריאל שלך. ונתן לה קופסה סגורה מעץ. היא רצתה לפתוח, והרב נסים המצרי אמר לה: אל תדאגי, יש לך כאן בדיוק 200 ריאל. מה, את לא מאמינה לי?!

באותו רגע חזרה האישה לבית הכנסת והחזירה לרב את ה- 20 ריאל, שהביא לה מקודם.

הרב שאל אותה: מה קרה? לא מספיק לך? האישה ענתה לו: זה לא נעים, לי הרב, אבל רבי נסים המצרי הביא לי את הכסף, שהוא חייב לי, איך שיצאתי מבית הכנסת. אמר לה הרב: ומה נתן לך? אמרה לו: את הקופסה הזאת, שיש בה 200 ריאל. אמר לה הרב: תלכי הביתה ותמיד תקחי מהקופסה, ותיזהרי לא לספור את הכסף, שנשאר בקופסה. יהיה לכם הרבה, הרבה זמן כסף.

האישה חזרה הביתה וקנתה כבש וכל הדברים של פסח, ובעלה חזר מהשוק בידים ריקות, וראה את הכבש קשור ליד הבית. שאל את אשתו: של מי הכבש שנמצא בחוץ? אמרה לו: זה של פסח. אני כבר הלכתי והבאתי את הכסף מאצל רבי נסים המצרי. הבעל התפלא אבל לא אמר כלום. בתפילת ערבית נפגש עם הרב, והרב אמר לו: אשתך ראתה את אליהו הנביא, זכור לטוב, במציאות.

מהכסף הזה הם התפרנסו הרבה זמן, עד שהאישה החליטה, שהיא רוצה לדעת, כמה נשאר להם כסף בקופסה. היא הייתה סקרנית, ובעלה אמר לה: מה אכפת לך כמה כסף יש, העיקר שיש כסף, אבל האישה לא נרגעה. היא פתחה את הקופסה וראתה, שנגמר הכל, ונשאר להם רק ריאל אחד.

היהודים המציאו תחפושת לאישיותו של אליהו – בדמות רבי נסים המצרי; 'נסים' מלשון 'נס', ו'המצרי' לזכר הגאולה במצרים, ובתקווה שיתבשרו בקרוב בגאולה של אחרית הימים. זאת עשו, לאחר שדמות הנביא אומצה על-ידי המוסלמים והפכה לגביהם אהובה ומקודשת עד כדי כך, שקינאו בנוכחותו הרבה של אליהו באירועים שונים בקהילה היהודית[27].

ההתחפשות של אליהו הנביא מאפשרת לדמות להינתק ממהותה המיתית ולייחס לעצמה תכונות אנושיות, כדי שתוכל להיכנס למעגל הדמויות המסופרות. ההתחפשות משקפת את המתח שבין חיצוניות העולם הזה, מאחזת העיניים, לפנימיותו, העולם האמיתי.

הסיפור מזכיר מאוד את סיפור 'שבע שנים טובות', הידוע גם בשם אחר 'הפיקדון'.

לצורך הדיון בנושא – אדון בשתי גרסאות קדומות: בילקוט שמעוני, נ"ך, רמז תר"ז, וב'מעשה בוך', 1602, צ"א, קמ"ח.

בגרסת ילקוט שמעוני פוגש פועל עני ומרוד, השמח תמיד בחלקו, את אליהו בתחפושת של ערבי, והערבי מציע לו שש שנים טובות לאלתר או בזמן שיבחר. לאחר שהוא חוזר על ההצעה שלוש פעמים, מתייעץ הפועל עם אשתו, וזו בוחרת בשש השנים לאלתר, ובכסף שבידה היא משתמשת לצורכי אוכל, ביגוד, ובעיקר – לצדקה. כשעוברות שש השנים, ואליהו הנביא בא לקבל את הפיקדון, מציעה לו האישה למצוא שומרים טובים מהם על הפיקדון, אולם כיוון שאין בנמצא

27. על יהדות טוניסיה – ראה חדד אפרים ומשה ינאי (עורכים, 1978).

שומרים כמותם, משאיר אליהו בידיהם את הפיקדון.

בגרסת ה'מעשה בוך' מתפתח הסיפור בצורה דומה, אלא שהוא מסתיים במוסר השכל, שאין להסתמך על כסף, כיוון שהקב"ה לוקח את כספם של בני אדם או נותן להם אותו, ואין לסמוך על האדם אלא על הקב"ה.

התבנית הסיפורית בשתי הגרסאות מתבססת על שני מרכיבים – הפיקדון והאישה הצדקנית.

בשני הסיפורים המתוארים האישה היא שמחליטה כיצד להשתמש בכסף, והבעל הוא שזוכה בגילוי אליהו, ואילו בסיפורנו עולה האישה בזכויותיה על הבעל, שכן היא הזוכה בגילוי הנביא. שתי בגרסאות דלעיל יודעות שתי הנשים לכלכל את מעשיהן בתבונה: הן משתמשות בכסף רק לצרכים חיוניים ולצדקה ואינן מתפתות לסטות מנוהג זה, ואילו בסיפורנו מתקבל הרושם, שמלכתחילה אין סומכים על הגיבורה, אף שהיא צדיקה, והראָיה, שמזהירים אותה לבל תפתח את הקופסה, כשאין היא זקוקה לכסף.

אף סיום הסיפור שונה משתי הגרסאות לעיל ומכל גרסה אחרת המוכרת לי בנושא: בכל הגרסאות נשאר הפיקדון בידי האישה, המכלכלת את משפחתה וגם נותנת צדקה. לעומת זאת, בסיפורנו נלקח הפיקדון מהגיבורה הצדיקה, כיוון שפתחה את הקופסה ללא צורך.

התנהגותה של הגיבורה מזכירה את חווה, המתפתה לטעום מעץ הדעת למרות אזהרת הקב"ה, וכתוצאה מכך היא מוצאת את עצמה יחד עם משפחתה מחוץ לגן העדן.

דוגמה נוספת לאישה פתיה היא פנדורה מהמיתולוגיה היוונית: לפנדורה אסור היה לפתוח קופסה, שהייתה ברשותה, אולם היא לא עמדה בסקרנותה, פתחה את הקופסה והביאה על עצמה ועל סביבתה צרות צרורות.

קיימת נימה אנטי-פמיניסטית ומגמתית בעיצובה האמביוולנטי של הגיבורה: אף שזכתה לגילוי אליהו, לא יכול היה המספר 'לפרגן' לה את צדיקותה, והוא מאפיין אותה בסטראוטיפים נשיים קונבנציונליים: סקרנית, קלת דעת ולא ממושמעת – אישה, שאינה יכולה להתגבר על יצריה, אף שניתן היה להבין מלכתחילה מהסיפור, כי היא דווקא אישה חזקה העומדת על שלה, היא אם הדואגת לרווחת משפחתה, וזאת – בנוסף על זכייתה בגילוי אליהו.

שתי הגרסאות הקדומות של הסיפור וגם גרסה זו הן סיפורי מופת, שבמרכזם בדרך כלל מוצגת דמות האישה – כדגם חיקוי. בסיפורנו מוצגת הגיבורה דווקא כ"אנטי גיבור" והיא רחוקה מלהיות דמות מופת. עם זאת, כל שלוש הגרסאות המוצגות הן דידקטיות מובהקות: החומרים, הפונקציה והמגמה הם אתיים ברורים.

הבריחה לארץ[28] (סוריה)

כאשר אבי ואמי רצו לעלות לישראל, הם נאלצו לברוח, כי השלטונות לא הסכימו לאפשר להם לעלות לארץ. בשנת 1929 החליטו הורי יחד עם קבוצת יהודים לברוח מגבול סוריה.

הם שיחדו המון אנשים למען מטרה זו. הם התכוננו לברוח דרך הים.

מסוריה ברחו ללבנון ושהו מספר ימים בבית כנסת בעיר צידון.

בית הכנסת היה על שם אליהו הנביא.

בעיר זו הייתה קהילה קטנה של יהודים. הבורחים שילמו כסף לאיש אשר דאג להם, והוא קנה להם סירה מאחד הדייגים באזור.

הבורחים נפגשו בלילה ליד הסירה כדי לקבוע את השעה, שבה יברחו דרך הים.

בעוד הם משוחחים ביניהם על הבריחה, ניגש אליהם זקן מופלג בשנים, לבוש ג'לביה לבנה, וזקנו צח כשלג.

שאל אותם הזקן: לאן אתם הולכים?

ענו לו: לברוח לארץ ישראל.

שאל אותם: אתם מוכנים לקחת אותי עמכם?

ענו לו: כן.

הזקן פנה אליהם ושאל: יש ברשותכם מזון?

הם נתנו לו לאכול ואמרו לו, באיזו שעה ויום הם בורחים עם הסירה.

אמר להם הזקן: אל תלכו דרך הים. תברחו דרך היבשה.

ביום הבריחה חיפש אבי את הזקן, אך לא מצא אותו.

אבי דיבר עם יתר היהודים ואמר להם: היהודי הזה עשה עלי רושם חזק. אני מציע, שנקשיב לו ונברח דרך היבשה.

אבי והיהודים האחרים גייסו כספים נוספים ושילמו לאנשים אחרים, שיבריחו אותם דרך ההרים.

כשהגיעו לחיפה, הם שמעו, שהסירה, שבה היו צריכים לברוח, טבעה, והאנשים שהיו עליה נספו בים.

באותו לילה חלם אבי על אליהו הנביא, שנראה היה כמו אותו יהודי, שפגשו בחוף הים – זקן עם זקן לבן, לבוש בג'לביה לבנה (אומבז) – לבוש כשל ערביי המקום.

אמר לו הזקן בחלום: הזהרתי אתכם מפני צרה זו.

---

28. מסרה יהודית קהלני, מכללת שאנן, 1999.

הרקע האידאי של סיפור זה מתבסס על שני רעיונות מרכזיים במחשבת ישראל:

יציאת מצרים – כאירוע היסטורי, המסמל השתחררות משעבוד מלכויות, והגאולה, שנישאת בפי היהודים בתפילותיהם ובכמיהתם לציון – כאירוע, המעוגן בעולם המציאות בתוך הבריאה. זיכרון המאורע ההיסטורי של יציאת מצרים, שמנהיגי העם הכריזו עליו כעל כריתת ברית בין העם ואלוהיו, מלווה בהבטחתו של הקב"ה לתת את ארץ ישראל לעם ישראל לנחלת עולם. ישראל יילחם עם אויביו ולעתים גם יפול לפניהם, אולם החסד לא יסור ממנו. תמיד יוכל לחזור לאדמתו ולעבוד שם את אלוהיו. ברית זו מקשרת בין העבר והעתיד הקיימים תמיד בתודעת העם.[29] אל שני רעיונות אלה מתווסף גם ההיבט המשיחי-המיסטי, שליווה את העם היהודי בכמיהתו התדירה לארץ הקודש לאורך הדורות.

חוויית העלייה לא"י, המתוארת ב'הבריחה לארץ', יוצאת אמנם מנקודת מוצא ראליסטית של בריחה מעול משעבדים, אולם היא מתנתקת מהקשרה זה ומקבלת לא רק אופי היסטורי – סמלי, המזכיר את יציאת מצרים, אלא גם אופי משיחי. האופי המשיחי בא לידי ביטוי בגילוי אליהו, הווה אומר, בסיפורנו מתקיימות שתי מציאויות:

המציאות הראליסטית המציעה עובדות, המעוגנות בסיפור חווייתי, ששמע המסַפר מאביו. עובדות אלה משותפות למספר ולקהל השומעים. אף הזמן והמקום מוכרים להם: שנת 1929 בסוריה. תחושת שיתוף זו הופכת את השומעים ואת המסַפר למשפחה גדולה, ועוזרת למסַפר להעצים את המתרחש ולהפוך את הסיפור לאמין יותר.

המציאות האחרת, שהיא גילוי אליהו, משתלבת אמנם במציאות הראליסטית הן מבחינת ההתרחשויות, הן מבחינת התחפושת הערבית האותנטית, שעוטה אליהו הנביא, אולם היא הופכת על פיה את כל מה שתכננו הבורחים באופן רציונלי, ומציעה דרך מילוט חדשה, שמקורה טרנסצנדנטלי. לפי חז"ל, התערבותו של הקב"ה בעולם הרציונלי היא מעין פריצה אל עולמם של בני אדם והסטת ההתרחשויות לכיוון בלתי צפוי מראש.[30]

גם בסיפור זה מדלג אליהו הנביא המקראי על-פני דורות, והפעם הוא מופיע לפני בן המאה ה-20, השרוי בעולם ראליסטי, כדי לעשות את מה שהוא עושה תדיר במשך כאלפיים שנה – להציל נפש מישראל – בדרכיו המסתוריות, הלא מובנות לבן-אנוש.

המפגש בין הגיבור לאליהו הנביא מציג את המארג של שני העולמות, המסתבר כמפגש בין העולם הראליסטי לעולם שמעבר לו, ומביא לידי ביטוי את התפיסה, שתוארה לעיל, כי כל הנחזה בעולם הזה – אין בו ממשות, שכן האדם "יראה לעיניים", ואילו הממשות האחרת, שמציג אליהו הנביא, היא האמיתית – "וה' יראה ללבב". המפגש מגביר גם את המתח הדרמטי בסיפור, המשתקף בשינוי

29. קויפמן, כרך ג', ספר ב', וכן בובר, תשכ"ו.
30. אורבך (1969).

הפתאומי בתוכנית המקורית ובזמן הקצר הנתון בידיהם להחליט, באיזו דרך יבחרו לעלות ארצה.

ההתגלות בסיפור מופיעה אצל אדם רב-פעלים אולם צנוע, המתכנן יחד עם חבריו בריחה נועזת לארץ ישראל, והופעתו של אליהו הנביא משקפת את אמונתם, כי כדי להצליח במשימה – אין די בתכנון, יהא מבריק ככל שיהא, אלא יש צורך בסייעתא דשמייא.

אף שחומרי 'סיפור הבריחה' הם ראליסטיים, הרי הרקע המשיחי המניע את גיבוריו הופכים אותם לחומרים אקסטטיים , שהרי הבורחים פועלים מתוך התלהבות, המעוגנת בכמיהתו הנצחית של עם ישראל לדורותיו לציון. הפונקציה הלכאורה ראליסטית היא אקסטטית, והמגמה היא טרנסצנדנטלית.

סיכום ומסקנות

התשתית האידאית המשותפת לכל ששת הסיפורים המוצגים לעיל באה לידי ביטוי בתפיסת העולם בכפילותו – גלוי ונסתר: המציאות הראליסטית הגלויה היא אשליה, המסתירה מאחוריה את הממשות האמיתית, וממשות זו אינה בהישג ידו של בן-תמותה, הנתון בעולם של גשמיות. בכל סיפור באה לידי ביטוי האידאה מזווית ראייה שונה:

ב'תוכחה בכרמל' מציגה המספרת בת השמונים וחמש את השאלה, מי מבין שתי האלוהויות היא האמיתית: זו של אליהו הנביא או זו של מוחמד?

בסיפור 'אליהו והנחש' מוצגת הגזרה מלמעלה, כגורם שניתן לשנותו. נכון הוא, שמבטל הגזרה הוא אליהו הנביא, היודע מהי האמת הממשית, אולם בסיפור, המבוסס כנראה על האגדה התלמודית, בתו של ר' עקיבא מבטלת את הגזרה באמצעות צדקתה, הווה אומר, באמצעות התנהגות מופתית יכול גם בן-תמותה, שאינו משיג את משמעותה של הממשות האמיתית, להשפיע על החלטות, שנחתכו בעולם שמעבר לעולמו.

הסיפור 'נסתרות דרכי ה' ' מציג את האדם, הרואה לעינים ושופט באופן מוטעה את ההתרחשויות הגלויות.

ב'נסים המצרי' דווקא האשה קשת היום, המתוארת כקלת דעת ונוהגת באופן בלתי אחראי – זוכה לראות את הממשות האחרת. כך גם היהודי ב'אליהו הנביא שר'. בסיפור האחרון 'הבריחה לארץ' מוצג העולם הכפול, כשהבריחה, שתוכננה בידי אדם, מסתברת כמוטעית ומסוכנת, ולעומתה האמת, שמביא עמו אליהו בהתגלותו, מוכחת כתכנית של גאולה וישועה.

אליהו הנביא בהופעתו שוזר אפוא את הפלאי-הדמיוני בתוך העולם המציאותי, ובעולם זה מתחדש כל מה שלא היה ולא נברא; הדמיוני הוא המשכו של המציאותי, ובכל נס קיים גרעין ארצי[31].

31. בן גוריון, תש"ל.

לעומת התשתית האידאית, המשותפת לכל הסיפורים, ניכרות תמורות, שחלו בדמות הנביא, מאז שהופיעה במקרא וסחפה את העם באקסטזה, עלתה השמימה בסערה וחזרה והופיעה לאורך הדורות בתולדות עם ישראל.

ה'תוכחה בכרמל' היא מעין גרסה של הסיפור ב'מלכים', ואף שחלו שינויים בחומרים, בפונקציה ובמגמה , הרקע האידאי והדמות המיתית הם דתיים-טרנסצנדנטליים, כפי שהופיעו במקור.

אף ב'הנחש ואליהו' מתוארת הדמות כבעלת כוח עילאי ביכולתה לבטל גזרות, אולם בולט בה ההיבט האנושי בבואה לעזור לחלשים ולגאול אותם ממצוקתם.

'נסתרות דרכי ה' ' היא אגדה, העוסקת בחומרים אתיים ומגמתה אתית. זה סיפור מופת, שהתנהגותו של אליהו משמשת בו מופת ומלמדת את האדם להיות שותף במעשה המופת ולא לצאת נגדו.

ב'נסים המצרי' מופיע אליהו הנביא בתחפושת: 'נסים' – מלשון 'נס', ו'המצרי' – לזכר הגאולה שנגאלו במצרים, והתקווה, שיתבשרו בקרוב בגאולה של אחרית הימים. התחפושת עוזרת לו להשתלב בעולם המציאותי השרוי במצוקה.

ב'אליהו הנביא שר' מופיע אליהו בתחפושת של גוי מושיע ומציל. מסורת זו מבליטה את הדיספרופורציה בין חוץ לפנים – בהצביעה על הניגוד שבין הגלוי לאדם לבין הנסתר ממנו בעולם הזה ובהתייחסותה לחיצוניותו של האדם לעומת פנימיותו.

גם בסיפור האחרון 'הבריחה הגדולה' מופיע אליהו בתחפושת, והפעם של איש זקן בג'לביה, דמות אבהית וטובה, המצילה את הבורחים ממוות. בהופעתו הוא שוזר אל תוך המציאות הראליסטית את המציאות האחרת, הנסתרת.

ששת הסיפורים מציגים את דמותו של אליהו הנביא, המדלגת על פני דורות ופערים רבים ומופיעה לפני בן המאה העשרים, כפי שהופיעה מאתים שנה קודם לכן לפני חסידו של הבעש"ט כדי לעשות את מה שהוא עושה תדיר במשך כאלפיים שנה – מציל נפשות מישראל.

סיפורי ההתגלות המוצגים בעבודה זו סופרו בתקופתנו השכלתנית, השקועה בעולם של חומר, אולם גם בעולם זה קיים עדיין קהל אנשים המאמינים, כי גבולות עולמנו רחבים ועמוקים יותר מהנראה לעין, וכי מתחת לעולם הגלוי – רוחש עולם נסתר. אוזנם של אלה כרויה לשמוע דווקא סיפורים שמעבר לפרגוד.

ביבליוגרפיה

אורבך, א"א. (תשל"ח). **חז"ל פרקי אמונות ודעות.** ירושלים, מאגנס.

אלשטיין, י. (1998). **האקסטאזה והסיפור החסידי**. אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.

אררט, נ. (1987). נביא-ומלך אמת-וחסד בספר מלכים, **בשדה חמד, ל',** א-ב, עמ' 27-43.

בובר, מ. (תשכ"ה). **אור הגנוז – סיפורי חסידים,** ירושלים ותל-אביב: שוקן.

בן גוריון, ע. (תש"ל). **שבילי האגדה.** ירושלים, מוסד ביאליק.

גבריהו, חמ"י, (תשכ"ד) **אליהו הנביא,** זכרון דברים מהרצאות ומדיון מפגישות החוג לעיון בתנ"ך מטעם החברה לחקר המקרא בישראל, תשכ"ד, עמ' 160-186.

וינברג, צ. (תשמ"ו). להוראת פרקי אליהו הנביא, **שמעתין, כ"ג,** עמ' 13-15.

חדד, א., ינאי, מ. (עורכים). (1978). **שורשים ביהדות.** פרוייקט משותף תלמידים ומורים, ביה"ס המקיף הדתי לבנים, קרית החינוך עזתה נתיבות, באר-שבע, מור.

טשעהרין, נ. (1876). **דרך חסידים,** למברג.

יוסף, ד. (1974). **הסיפור העברי בימי-הביניים**, ירושלים, כתר.

יסיף, ע. (1994). **סיפור העם העברי,** ירושלים, מוסד ביאליק.

ר' יעקב בר' אברהם (עורך, 1602). **מעשה בוך,** סימן לה, עמ' יט, בזל.

מרגלית, ש. (תשמ"ט) הנביא מתשבה אשר בגלעד. **בית מקרא, ל"ד,** עמ' 216-222.

ר' נחמן מברסלב (1981). **תיקון הלב** – מהדורת פנחס שדה, ירושלים ותל-אביב, שוקן.

קויפמן, י. (תשכ"ד). **תולדות האמונה הישראלית, א-ח**. ירושלים, מוסד ביאליק.

שוורצבוים, ח. (1993). "ל"ו צדיקים בפולקלור היהודי" , **שורשים ונופים** , באר שבע, אונ' בן גוריון, עמ' 84-95.

שוורצבוים, ח. (1993). "אליהו הנביא ור' יהושע בן לוי", **שורשים ונופים,** באר שבע, אונ' בן גוריון, עמ' 33-44.

שלום, ג. (1989). "ל"ו צדיקים נסתרים במסורת ישראל", **עוד דבר,** תל-אביב, עם-עובד, עמ' 199-204.

רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן (1746). **חיבור יפה מהישועה.** מהדורת הירשברג ח"ז (תשי"ד), ירושלים.

Anderson, W. (1923). **Kaiser Und Abt, FF Communications, No. 42,** Helsinki.

Cassirer, E. (1946). **Language and Myth.** N.Y.

Georges, R.A. (1969). Towards an Understanding of Story Telling Events, **Journal of American Folklore,** LXXXII, pp. 313-328.

Propp. V. (1968). **Morphology of the Folktale.** Austin: University of Texas Press.

יצחק ציטרין

מגמות ביישובו של הגליל העליון
מראשית העליות הציוניות ועד סוף שנות ה-20

מבוא

הגליל העליון, שבמרכזו עמק החולה, נחשב מימי קדם כאזור פורה ומשך אליו במרוצת הדורות מתיישבים רבים. מאמצע המאה הי"ט גילו השלטונות העות'מניים עניין רב באזור בשל הפוטנציאל היישובי-חקלאי הגלום בו, ולקראת סוף המאה הוא הוגדר כאדמת ג'יפתליק וכחלק מנכסיו הפרטיים של הסולטן. תכניות העות'מניים להבריא את האזור משכו אליו מתישבים חדשים רבים, וביניהם היו משפחות של יהודים, שבאו להתנחל בו. בראשית המאה ה-20 גברה התעניינותם של גופים יהודיים ציבוריים ופרטיים באפשרויות רכישת קרקעותיו של האזור, ואף נעשו ניסיונות אחדים על-ידי היישוב הישן ואגודות "חובבי-ציון" להתנחל בו[1]. תכניות התיישבות רחבות-היקף תוכננו לאזור, ובמרכזן – רכישת "זיכיון החולה".

האזור זכה להתעניינות יישובית רבה מסיבות אחדות: רומנטיציזם – גאולת חבל ארץ מבראשית; חידוש המסורת היישובית היהודית הקדומה באזור, שספוג במוטיבים דתיים וקבליים; ומעל לכל – ריבוי המים, וההנחה, שהאזור הוא בעל פוטנציאל התיישבותי-חקלאי גדול[2].

בגליל העליון הייתה תסיסה התיישבותית רבה בתקופת העלייה הראשונה, והוקמו בו שש מושבות עבריות, המהוות כשליש מהיישובים, המוקמים באותה עת בארץ-ישראל: ראש פינה (1882), יסוד המעלה (1883), משמר הירדן (1891), עין זיתים (1892), מטולה (1896) ומחניים (1899). יישובים אלו עברו יסורי הסתגלות קשים, וגם לאחר פרישת חסותו של הברון רוטשילד עליהם – לא נחלצו ממצוקותיהם הכלכליות. לאחר ייסודן של שש המושבות בסוף המאה הי"ט ועד מלחמת העולם הראשונה – לא מתווסף לאזור שום יישוב עברי. העניין נראה תמוה על רקע פעילותה האינטנסיבית של יק"א בגליל – בכלל, ובגליל העליון – בפרט. בגליל העליון התמקדה פעילותה

תארנים: *תולדות ארץ ישראל, התיישבות, גליל עליון.*

---

1. י' ציטרין, **תולדות החולה –פרק ביישובו של הגליל העליון,** חיבור לשם קבלת תואר ד"ר, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז. עמ' 1-15 להלן: י' ציטרין, **תולדות החולה.**
2. (א) מ"ד שוב, **יסוד המעלה,** אמנות, תל-אביב, תרצ"א, עמ' 47.
   (ב) מ"ד שוב, **זיכרונות לבית דוד,** חלק א', [ללא ציון הוצאה לאור], ירושלים, תרצ"ו. עמ' ר"א.

שנתון *"שאנן"* – תשס"ד כרך ט'

של יק"א, אשר החליפה את מעורבותו האינטנסיבית של הברון רוטשילד באזור – בשמירה על הקיים. זאת – על רקע תנופת התנחלות גדולה בגליל המזרחי התחתון. יק"א המשיכה להרחיב באופן מצומצם את גבולותיהם של היישובים הקיימים, וסך שטחיה בגליל העליון הגיע לכ-60 אלף דונמים, אשר רובם נרכשו, כאמור, לפני מלחמת העולם הראשונה[3].

דווקא בתקופת מלחמת העולם הראשונה, כאשר קפאה הפעילות ההתיישבותית בארץ, עלו על הקרקע בגליל העליון יישובים חדשים: כפר גלעדי (1916), איילת-השחר (1916-1918), תל-חי (1916-1918) וחמרה (1919). הקמתם נעשתה על-ידי אנשי "השומר" וחברי מפלגת "פועלי ציון" – בעזרתו של ח"מ קלואריסקי, פקידה הראשי של יק"א באזור. מסוף שנת 1919 נכנס הגליל העליון לקיפאון מוחלט בהתיישבות, ומאובחנת נסיגה ביישוב האזור – עד לרכישת זיכיון החולה (1934) ב"שנות הסער"[4].

השאלות, אשר בהן יתמקד מחקרנו הן הבאות:

א. מדוע אין יק"א ממשיכה בתנופת ההתישבות וההתנחלות באזור משנת 1900, שעה שקיבלה את אחריותה למתיישבים ולייישובים?

ב. כיצד ניתן להסביר, שבתקופה התוססת של העלייה השנייה לא מוקם באזור יישוב עברי נוסף? עניין זה תמוה במיוחד על רקע משיכתם האידאולוגית של אנשי העלייה השנייה לאזורי הספר של הגליל העליון, הגולן והחורן[5].

ג. כיצד ניתן להסביר, שבמהלך כל שנות ה-20, תקופה, המתאפיינת בפעילות יישובית אינטנסיבית, שבה נגאלות אדמות השרון ועמק יזרעאל, תקופה, שבה מונח המסד לבניית הבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל – הוזנח כליל הגליל העליון, שנחשב בעל סיכויים רבים להתפתחות יישובית ולקליטת עלייה המונית?

ד. כיצד זה מתעלמים לחלוטין מאזור, שהושקעו בו בשני העשורים הראשונים של העליות הציוניות משאבים ומאמצים יישוביים רבים?

(ג) י' בן צבי, **ארץ ישראל וייישובה**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשל"ו, עמ' 188-196.

3. (א) ד' בן- גוריון וי' בן צבי, **ארץ ישראל בעבר ובהווה**, יד יצחק בן- צבי, ירושלים, תש"ם, עמ' 241-242.
(ב) **The Huleh and the Upper Jordan Region,** J.N.F, Jerusalem 1954, pp. 100-111

4. י' גולדשטיין, "חידוש רכישת האדמות בגליל העליון המזרחי בתקופת המנדט" עמ' 245-246, בתוך: ר' קרק (עורכת), **גאולת הקרקע בארץ ישראל –רעיון ומעשה.** יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 1990. עמ' 245-246, להלן: ר' קרק **גאולת הקרקע.**

5. צ' שילוני, **הקרן הקיימת וההתיישבות הציונית 1903-1914,** יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 1990. עמ' 116-124.

שנתון "שאלתיאל" – תשס"ד כרך ט'

1. ההתנחלות הלאומית בגליל העליון (1882-1919) – תקופת הפריחה

בתקופת העלייה הראשונה ניכר מאמץ התיישבותי באזור הגליל העליון, בגולן ובחורן. תפרוסת היישובים היהודיים בארץ-ישראל בין השנים 1882-1904 מעידה על מהלך התיישבותי זהה בהיקפו ובחשיבותו בשלושת חלקי הארץ, אשר התנחלו בהם עולי העלייה הראשונה: הגליל, השומרון ושפלת יהודה[6]. ההתיישבות בגליל העליון נתפסת על-ידי חובבי ציון כהגשמת האידיאל הלאומי היהודי ומדווח עליה בעיתונות התקופה בהרחבה ובפתוס רב[7].

רכישת הנחלות בגליל העליון מונעת מהתרשמותם של נציגי אגודת חובבי-ציון, ממראה-עין וממשאלות-הלב ואינה נסמכת על בדיקה מעמיקה. ראשוניותו ופראיותו של האזור מהוות מענה לרומנטיקה לאומית, המסעירה את לבותיהם של נציגי אגודת חובבי-ציון. הקשיים שמציב האזור נדחקים לפינה, וזאת – אף-על-פי שקשיים אלו הם רבים ומהותיים ומהווים אבן-נגף להצלחתה של ההתנחלות באזור, כגון ניתוקו של האזור מיתר חלקי הארץ, העדר דרכים בתוכו, קרקע, הזקוקה להכשרה יקרה, לפני שתוכל לשמש לעיבוד חקלאי[8].

למתיישב בן העלייה הראשונה, המגיע לגליל העליון, יש תחושה של הגשמה עצמית, קימום הריסותיה של ארץ-ישראל על-ידי התנחלות באזור, שהיה מיושב בעבר הרחוק בהתיישבות יהודית צפופה[9] ובעל מסורות קבליות רבות ומגוונות[10].

ייתכן, שההתיישבות באזור ניזונה גם מתוך דחיפה דתית-קבליסטית, האומרת שמצפון תבוא הגאולה. מ' סמילנסקי מעיד, שראשיתה של ההתיישבות בגליל העליון הייתה שזורה בשורשים היסטוריים-דתיים, המהווים מסד לתודעה הלאומית היהודית בראשית ההתנחלות בארץ-ישראל:

> "ד"ר פינסקר ומל"ל (=מ"ל לילנבלום) היו יוזמי הרעיון הגדול של גאולת הקרקע **<u>בגליל העליון</u>** (ההדגשה במקור), המבצר העז של העם היהודי בעבר... וגם רכשו את לבו של הברון רוטשילד לעזור להם כדי להגשים תכנית נועזת זו..."[11]

מעל לכל, יופיו של האזור וריבוי המים שבו בארץ שחונה למחצה והדמיון לאזורים הכפריים

---

6. (א) ר' אהרונסון, "שלבים בהקמת מושבות העלייה הראשונה ובהתפתחותן", בתוך: מ', אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה, כרך א'**, (מאמרים), הוצאת יד יצחק בן –צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 69-83,72. להלן: מ' אליאב (עורך), ספר העלייה הראשונה-א'.
(ב) י', בן-אריה, " היבטים גאוגרפיים בראשית התפתחותם של המושבות העבריות בארץ-ישראל". בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה, א'**, עמ' 86, 90.
7. (א) **הצפירה, 118,** 1896, כ"ט סיון תרנ"ו: הקמת מטולה – כמושבה לדוגמה.
(ב) **האור, ה',** ט' כסליו, תרנ"א: הקמת המושבה "משמר הירדן" על קרקעות. שרכש מרדכי לובובסקי, וכינה את המקום "שושנת הירדן" כדי להקים אחוזה פרטית או מלון, ונכשל.
(ג) **המגיד, 18,** 1882, כ"ט ניסן תרמ"ב: מתארגן ועד של אגודות חובבי ציון לפעולת רכישה משותפת באזור הגליל העליון.
8. א' יערי, **זיכרונות ארץ-ישראל,** הוצאת מסדה, רמת- גן, 1970, עמ' 499-500: מזיכרונותיו של מ"ד שוב בעניין רכישת אדמות המושבה ראש-פינה.
9. מ"ד שוב ,**יסוד המעלה**, אמנות, תל-אביב , תרצ"א. עמ' 74.
10. יצחק בן- צבי, **ארץ ישראל ויישובה,** יד יצחק בן- צבי, ירושלים, תשל"ו, עמ' 188-196
11. מ' סמילנסקי, **גואלי הקרקע,** הלשכה הראשית של הקק"ל, ירושלים, תש"ט, עמ' כ"ו.

באירופה – צדו את עיניהם של שליחי נציגי אגודת חובבי ציון והניעו אותם לרכוש נחלות בגליל העליון:

> "...באתי דרך בירות וצידון עד לצפת .יופי הארץ מצידון ועד לצפת, ובפרט הרי **הגליל העליון – הלהיבו את נפשי,** וכאשר ירדתי מצפת דרך הרי כנען לראות את אדמת הכפר ג'עוני... נגלה לפני מראה נהדר, שהקסים אותי ולא יכולתי לזוז ממקומי... ואחרי שעברתי את כל הארץ לאורכה ולרוחבה ... **שבתי לגליל העליון, למקום שלבי משך אותי..."** [12].

הברון אדמונד דה-רוטשילד נכנס לפעילות בגליל העליון כבר בשלב הראשון של מעורבותו בארץ[13]. האזור התאים לפעילותו בשלביה הראשונים, שכן הברון עדיין היסס לגבי עצם מחוייבותו להתיישבות היהודית בארץ-ישראל ולהיקף פעילותו למען המושבות שתחת חסותו. לפיכך הוא בחר באזורים, שבהם ניתן היה להצניע את פעילותו מעיני נציגי השלטון העות'מני, או אזור, שבו השליטים העות'מניים המקומיים היו נוחים; כמו-כן העדיף לפעול באזור, שבו היו שטחים בבעלות יהודית – בתקווה, שכך יהיה נוח יותר ל"הסתדר". שיקול זה הוכח בהמשך כמקח-טעות; גם שיקול כלכלי עמד לנגד עיניו, לאמור: קרקעות האזור היו יחסית זולות, בעלות פוטנציאל לפיתוח חקלאי ומשופעות במים[14].

הברון רוטשילד, שביקר בגליל העליון בשנת תרמ"ז, התפעם מיופיו. בהשקיפו על האזור מראש פינה אמר לעוזריו:

> "ראה, מה יפה המישור הזה! מימין – ים כינרת, ומשמאל – ים-החולה. שמע ... מישור זה עלינו לרכוש לנו"[15].

וכדרכו של הברון, מש"נתפס" לאזור – החליט להשקיע בו מהונו וממרצו. בניגוד להצעת מומחיו החליט לטעת באזור גפנים מזנים משובחים במיוחד, וכן נטע עשרות אלפי עצי תות בראש פינה וביסוד המעלה[16].

שיטת משק-המטעים המונוקולטורי שיזם הברון הייתה בעוכרי המושבות בגליל העליון – למרות המודרניזציה וההשקעות הרבות של הברון במושבות חסותו באזור. עניין זה הוא אחד מההסברים האפשריים לנסיגה היישובית של המושבות לאחר כניסת יק"א לאזור. גם פגעי מלחמת העולם

---

12. מ"ד שוב, **זכרונות לבית דוד, חלק א'** [ללא ציון הוצאה], ירושלים, תרצ"ו, עמ' כ"א.
13. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות- ההתיישבות היהודית בארץ ישראל בראשיתה 1882-1890**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1990. עמ' 105. להלן: ר' אהרונסון, **הברון והמושבות.**
14. (א) ר' אהרונסון, "מדיניות הקרקע ומדיניות ההתיישבות של הברון רוטשילד", בתוך: ר' קוק (עורכת), **גאולת הקרקע**, שם, עמ' 80-82.
(ב) י' בן- ארצי, **המושבה העברית בנוף ארץ ישראל 1882-1914**, יד יצחק בן- צבי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 99-101, 115.
15. מ"ד שוב, **יסוד המעלה**, שם, עמ' 33-34.
16. ר' אהרונסון, **הברון והמושבות**, שם, עמ' 229, 237.

הראשונה הולידו בעיות חברתיות ומשקיות רבות באזור וגרמו לנסיגתו[17].

כמו-כן חלוקת הנחלות בגליל העליון הייתה מסובכת: התפרסות הנחלות על-פני שטח נרחב והעדר רציפות ביניהן – גרמו לסיבוכים בחלוקת הנחלות, ולעתים הביאו לנטישת נחלות מרוחקות על-ידי המתיישבים[18].

תקופת העלייה השנייה (1904-1914) מתאפיינת במתח אידאולוגי רב, המתבטא בהגשמה ובחלוציות. התפיסה האידאולוגית והיישובית של צעירי העלייה השנייה עולה מסיסמאותיהם: פרודוקטיביזציה, כיבוש העבודה, כיבוש המרעה, כיבוש השמירה, ובעיקר – רעיון "הגלילה", שהיה משאת נפשם[19]. הוויכוח האידאולוגי בין פועלי העלייה השנייה התלהט:

דעה אחת גרסה, שאין זה מתפקידם של הפועלים "לרכוש את הקרקע", אלא ליצור "תנועת פועלים"[20].

לעומתה, טענו אחרים, שיש ליצור מעמד פועלים – דוקא באמצעות "כיבוש הקרקע" והתיישבות עליה[21].

רעיון "הגלילה" עמד מחוץ לוויכוח: ההתנחלות בגליל הייתה משאת-נפש וקונצנזוס בקרב חלוצי העלייה השנייה, המשתקף גם ביעדים המתוכננים על-ידי הוועד המרכזי של "הפועל הצעיר":

> "... שאלת הגליל הולכת וכובשת לה מקום נכבד ביתר שאלתנו (=שאלותינו?) ... מושבות יהודה לא תוכלנה לקבל צעירים למאות... עלינו להשתדל בכל האפשרויות לכבוש את הגליל בעבודה ובחריצות כפיים ... (ההדגשות שלי – י"צ)"[22].

אנשי "בר-גיורא" ו"השומר", השאור שבעיסה של עולי העלייה השנייה, שיוו לנגד עיניהם צורך לאומי-אסטרטגי להתנחל בסַפר הגולן ובגליל העליון. הקמת "כפר גלעדי" על-ידי קבוצת "השומר" בהנהגתו של ישראל גלעדי וחבורתו ואתם אנשי קבוצת ה"רועים", וקבוצת פועלים, שעלתה לקרקע בנג'מת אל צובח (היא "אילת השחר"), מביעה – הלכה למעשה – את מימוש רעיון ההתיישבות בספר – בכלל, ובגליל העליון – בפרט[23].

---

17. על שיטת המשק המונוקולטרי של הברון – ראה: י', ציטרין: " הברון אדמונד דה רוטשילד – חזון ומציאות בפעילותו בארץ ישראל", בתוך: **"שאנן", ו',** תש"ס, עמ' 222-223.
18. י' בן ארצי, **שם,** עמ' 212.
19. י' גולדשטיין, ההתגוננות, השמירה וארגון 'בר- גיורא' ו'השומר' בעלייה השנייה, בתוך: י' ברטל (עורך), **ספר העלייה השנייה-א',** יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1997, עמ' 441, 452.
20. (א) **הפועל הצעיר, 10-11,** תמוז תרס"ח, עמ' 2-5.
(ב) **הפועל הצעיר, 12,** אלול תרס"ח, עמ' 1-6.
21. (א) י' גורני, "האידאולוגיה של כיבוש העבודה", **קשת, ל"ח**, חורף 1968, עמ' 66-80.
(ב) המניעים האידאולוגיים בהתהוותה של הקבוצה בימי העלייה השנייה – דיון, **קתדרה, 18,** טבת תשמ"א, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"א, עמ' 111-129.
22. **ארכיון העבודה** V **108,** תיק 11, יד' אייר תרס"ו (26/4/1906).
23. מ' אליאב (עורך), **במצור ובמצוק, ארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה,** יד יצחק בן צבי, 1991. עמ' 119, 234-235.

אנשי העלייה השנייה תופסים את הגליל, על שני חלקיו, כאזור המתאים לשמש כר נרחב להתפתחותם האידאולוגית, כדברי ברל כצנלסון:

"...נמשך החבר של "פועלי ציון" לגליל, והוא נעשה חרת (=חורש) במלחמיה (=במנחמיה), במתולה ובסג'רה..."[24].

עד למלחמת העולם הראשונה, מרכז פעילותם של פועלי העלייה השנייה הוא בגליל התחתון. יחד עם זאת, גם בגליל העליון ישנה פעילות פוליטית וארגונית מצומצמת בין פועלי העלייה השנייה המעטים המצויים באזור[25].

רוב הפועלים המצויים בתקופת העלייה השנייה בגליל העליון הנם מתיישבים-פועלים, שבאו לאזור עם גלי העלייה הראשונה[26]. הם נתפסו על-ידי "מנהיגי תנועת הפועלים" דאז, על-פי "פרוגרמת רמלה" – כחלק מהמעמד הפועלי, אשר יהפוך את ארץ-ישראל כולה למשק פועלים מהפכני לאחר ההשתלטות על המשק הקפיטליסטי ("המושבות") והפלתו על-ידי האוונגרד הפועלי[27].

2. מלחמת העולם הראשונה והשפעתה על המירקם היישובי בגליל העליון

הגליל העליון זכה לתנופת התיישבות והתנחלות במלחמת העולם הראשונה, בה בשעה שבכל הארץ שרר קיפאון, וחלה נסיגה בהתיישבות בעטים של פגעי המלחמה וגזרות השלטון. היוזמה להתיישבות בגליל באה, כאמור, מחוגי השומר על רקע המצב המיוחד של הגליל העליון:

"מפעלו של "השומר" – שורשו ועיקרו בגליל...הרעננות הזו משכה את לב העולים הצעירים. משכו גם הטבע הגלילי והמצב המיוחד, בו נמצאו מושבות-הגליל הקטנות והמפוזרות, פשטות החיים שבהן ...".[28]

בשלביה הראשונים של מלחמה העולם הראשונה היה מצבן של מושבות הגליל העליון – שפיר. לא הורגשו בהן גזרות העות'מניים, ששיבשו את חייהם של המתיישבים ופגעו קשות במושבות שפלת-יהודה והשומרון. כמו-כן לא סבלו מושבות הגליל מנזקי הארבה[29]. שמעון שאמה טוען, שהגליל העליון עמד איתן מבחינה יישובית בשנים 1916-1915, בעיקר בשל פעילותו הברוכה של מ'

24. ש' יבניאלי (עורך), **כתבי ברל כצנלסון,** כרך 11, מפא"י, תל-אביב, תש"ט, עמ' 136.
25. **ארכיון העבודה 108 V,** תיק 11, ח' ניסן תרע"א (6/4/191).
26. (א) **אצ"מ; A249/15/a** , אדר תרע"ט. ישנם באזור הגליל העליון כחמישים משפחות פועלים המונים כשלוש מאות נפשות, החיים באזור זה עשרים שנים.
(ב) י' קולת, "פועלי העלייה הראשונה", בתוך: מ' אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה,** שם, עמ' 337-382.
27. על "פרוגרמת רמלה", ראה בכתבי ברל כצנלסון, בתוך : ש' יבניאלי (עורך), **שם,** כרך 11, עמ' 142-146.
28 א' גולומב, **חביון עוז,** כרך א', מערכות, תל-אביב, 1953. עמ' 305.
29. נ' אפרתי, ממשבר **לתקווה – היישוב היהודי בארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה,** יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1991, עמ' 256.

קלוואריסקי, הפקיד הראשי של יק"א באזור, שמנעה את השלטונות העות'מניים מלפגוע במושבות היהודיות פגיעה של ממש[30]. המצב משתנה לרעה מראשית שנת 1917 והולך ומחמיר, ככל שמתרבות מפלות התורכים במלחמתם בארץ[31]:

> "...בו בזמן נסע הקומנדנט (= המפקד) הירושלמי בק-פחה לבקר בהרי הגליל, ואחרי ביקורו נשתנתה הפוליטיקה ביחס ליהודים: הקומנדנט והקיימקם של חיפה, אשר התיחסו יפה ליהודים, קיבלו נזיפה... בגליל מחמיר המצב מאוד. הקומנדנט שבטבריה מקשיח אף הוא את לבו ליהודים. בני המושבות שבגליל – רובם עניים הם. אי אפשר להוציא מתחת ידם אלפי פרנקים כביהודה, ולכן מעבידים אותם ואת בהמותיהם עבודה קשה. אל המושבות באים חיילים ומוציאים נער וזקן לעבוד בכביש ומכים ואוסרים כל מי שלא נכנע לפקודתם ..."[32].

התלאות, שפקדו את המתיישבים והמושבות בגליל, התגברו לאחר ייצוב קו-ההגנה הבריטי בירקון. ידם של השלטונות כבדה על המתיישבים, שגויסו לעבודות הצבא עם בהמותיהם; הועלו המסים; נגדעו עצי המטעים שבמושבות. ריבוי המרעה והמים באזור גרם להפיכתו לבסיס לוגיסטי עיקרי של התורכים; מיקומו של הגליל העליון על פרשת הדרכים בין דמשק-לנצרת הפך את מושבות הגליל למפקדה של הצבא העות'מני, ואילץ את התושבים לפַנות מדי פעם בפעם את בתיהם לצרכים צבאיים. גם מכות טבע פקדו את האזור, ובעיקר – שרב ושידפון[33].

המתיישבים והמושבות בגליל העליון נקלעו למצב חמור ביותר לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה. באזור שרר רעב:

> "... כל מי שהשיגה ידו להאכיל את בני ביתו פת חרבה של דורה פעם אחת ביום – נחשב למאושר. גם הסובין הוחזקו אז למאכל טוב לבני אדם. במתולה מתו כמה ילדים ברעב..."[34].

מושבות הגליל, שהתבססו על משק מטעים מונוקולטורי, לא הצליחו להתאושש מנזקי המלחמה, והתושבים החלו נוטשים את אזור הגליל העליון[35]. השוואת נתונים על אודות המצב המשקי וההתיישבותי מהתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה לתקופה לאחריה – מלמדת על ירידה ממשית בגליל העליון בכל המשתנים שנבדקו: המשק, הכלכלה ומספרי האוכלוסין[36].

---

30. ש' שאמה, **בית רוטשילד וארץ ישראל,** מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תש"ם, עמ' 214-218.
31. מ' סמילנסקי, **זיכרונות,** כרך ג' [ללא ציון הוצאה], תל-אביב, תרפ"ט, עמ' נא-נד, קל"ו.
32. **אצ"מ /24/143 A,** ה' חשון תר"פ. זיכרון דברים מאת ועד התאחדות המושבות בגליל העליון למנחם אוסישקין.
33. מ' אפרתי, **שם**, עמ' 257.
34. **אצ"מ a 159 / 249 / A,** אדר ב' תרע"ט. מכתב מאת ועד הפועלים במושבות הגליל העליון, המייצג 50 משפחות, ומתאר את סבלן.
35. א' גרנות, **כתבים,** ספר ראשון (בהתנחל עם), הקק"ל ודביר, תל-אביב, תש"א. עמ' 37-38.
36. (א) א' גרץ, **ארץ הגליל, ההתיישבות העברית בגליל העליון,** הוצאת גורן, ירושלים, תש"ה. טבלאות סטטיסטיות על גידול ההתיישבות, המטעים וכדו' בגליל העליון משנת תר"ן ואילך.
(ב) ע' שמלץ, "התמעטות אוכלוסית ארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה", בתוך: מ' אליאב (עורך), **במצור ובמצוק,** שם, עמ' 33.

לעומת הידיעות, שבני האיכרים עוקרים מהגליל העליון בשל פגעי המלחמה – מצויות עדויות, המצביעות, שההגירה נבעה גם ממניעים אחרים: הרצון להתקרב אל מרכזי ההתיישבות העברית בגליל התחתון ובשפלת יהודה[37]. איכרי המושבות בגליל העליון תלו את נטישת האזור על-ידי "דור ההמשך" בעטיו של תכנון משקי לקוי:

> "... במושבות הגליל העליון ישנה עכשיו נדידה. צעירים טובים עוזבים את מקום הולדתם הודות לריבוי הטבעי במשפחות האיכרים. אנו רוצים לעצור בעד החומר החקלאי המעולה הזה מלצאת את הארץ..."[38].

יש ממש בטענותיהם של האיכרים: מספר המשקים בכל אחת ממושבות הגליל העליון היה קטן בשל קונצפציה של תכנון משקי, שהייתה מקובלת בתקופת העלייה הראשונה, שלפיה יש להקצות לכל בית-אב 100-250 דונמים על מנת לבסס את קיומה של משפחתו. הריבוי הטבעי הגבוה יצר מצב, שמספר נפשות רב יחסית נסמך על כל נחלה – בלי לחלקה למשקים קטנים. עניין זה יצר "לחץ" על בני האיכרים, שלא יכלו לצפות, שמשקם יספק את קיומם. יתרה מזו, רכישת הנחלות וחלוקתן לא הייתה מתוכננת היטב וגרמה לכך שחלקות מרוחקות מהמושבות לא עובדו על-ידי המתיישבים. כמו-כן, גם בעיות השקיה מנעו את התרחבות המשקים[39].

אין ספק, שגורמים, התלויים בתכנון משקי לקוי, ותנאי החיים הקשים בגליל העליון – הולידו הגירה מהאזור, אך מתמיהה העובדה, שבאזור דליל מבחינה דמוגרפית, שבו הייתה הצפיפות 36 דונמים לאדם, בעוד שבשפלת החוף עמדה על 5.4 דונמים לאדם[40], לא השכילו התושבים – בעזרת הגופים המיישבים – להתארגן באופן שונה, כדי לשקם את האזור ולמנוע את בניהם מלהגר ממנו.

למעשה, בגליל העליון לא הייתה מעולם בעיה של חוסר קרקעות, שבעטיה נחסם תהליך ההתיישבות: המחסום היה במשאבים כספיים לרכישת קרקעות נוספות, או בפוליטיקה הקרקעית, שהעמידה את האזור בסדר עדיפויות משני – ביחס להתיישבות בשאר חלקי הארץ. הסיבה, שבני האיכרים לא נמשכו לנחלות אבותיהם, אינה נעוצה בבעיות של חוסר נחלות או חוסר מים, שלא ניתן היה לפותרן, אלא בעובדה, שמי שהלך לשפלת-החוף – ביקש לעצמו חיי רווחה, ואילו מי שנשאר בגליל העליון היה חלוץ[41].

---

37. ע' הדני, **ההתיישבות בגליל התחתון,** מסדה והתאחדות האיכרים בגליל התחתון [ללא ציון שנה], עמ' 57.
38. **אצ"מ 1 / 25 / 113 A**, כט חשון, תרפ"ו.
39. י' בן ארצי, "מושבות הגליל העליון בשנים 1882-1914 היבטים גאוגרפים-יישוביים", בתוך: א' שמואל, א' סופר, נ' קליאוט (עורכים), **ארצות הגליל,** אוניברסיטת חיפה, 1983, עמ' 405-426. להלן: י' בן- ארצי **מושבות הגליל העליון.**
40. ד' גורביץ וא' גרץ, **ההתיישבות החקלאית בארץ ישראל,** המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 18.
41. עפ"י ראיון שנערך עם נחום הורוביץ, בבית השומר בכפר גלעדי, ביום 27/10/1980.

3. מדיניות ההתישבות של התנועה הציונית בגליל העליון – "הלכה ומעשה"

בתקופה "המדינית" של התנועה הציונית (בעת כהונתם של ב"ז הרצל ודוד וולפסון – כנשיאי התנועה בשנים 1897-1911) הייתה המדיניות, שאין לרכוש קרקעות בארץ, לפני הבשלת התנאים הפוליטיים והחוקיים (בהתאם לעיקרון של השגת "הצ'רטר" וההכרה "במשפט העמים"). עד שימולאו תנאים אלו – יש לצבור סכומי כסף רבים בקופתה של התנועה הציונית, כדי שבבוא העת ירכשו בהם שטחים נרחבים ליהודים רבים שיעלו לארץ. בהתאם לקו מדיניות זה החליט הדירקטוריון הראשון של קרן הקיימת שלא להוציא כספים לרכישת קרקעות עד להבשלת התנאים ליצירת מסגרת אוטונומית יהודית בארץ[42].

התנועה הציונית לא היססה לחרוג מגישתה "המדינית" ולהתאמץ לרכוש קרקעות בארץ, כל אימת שהזדמנה לידיה אפשרות של רכישת שטח גדול, שמשמעות רכישתו יכלה לשאת אופי מדיני. כך נהג ב"ז הרצל בשנת 1902, כשניסה להשיג את הג'יפתליק של החולה מידי הסולטן[43], וכך נהג יורשו לדעה ולהנהגה, דויד וולפסון, כשאישר עריכת סקרים מדעיים בארץ על מנת לקבוע באילו אזורים לרכוש קרקעות. הוא אף ניהל משא ומתן על אודות רכישת הג'יפתליק של החולה ובית שאן ב-1908[44]. א' רופין, ששהה חודשים מספר בארץ בשנת 1907, לפני שקיבל על עצמו את ניהול המשרד הארצישראלי, הגיש תזכיר ארוך ומפורט ל"ועד הפועל המצומצם" של התנועה הציונית, שבו הייתה המלצה לרכוש שטחים רצופים בגליל וביהודה, שבהם תתבסס אוטונומיה יהודית[45]. משמע: אזורי הגליל העליון והתחתון נחשבו כמתאימים וראויים לבסס בהם התיישבות לאומית – מראשית פעילותה של התנועה הציונית.

המהפך, שחל בתנועה הציונית מאוריינטציה "מדינית"– ל"מעשית", שינה את הגישה ביחס לרכישת קרקעות בארץ. נשיאה החדש של התנועה, אוטו ורבורג (1911-1920), דגל בגאולת הקרקע ובהעלאת עולים בד בבד עם משא ומתן מדיני, אך לא כפוף לתוצאותיו. באותה עת – נחשבו אזורי יהודה והגליל גם על-ידי המשרד הארצישראלי כיעדים התיישבותים בעלי סיכויים טובים ומועדפים לביצוע תכניות התיישבות. ההנחה הייתה, שיוכלו להיקלט באזורים אלו 10.000 עולים לשנה. תחילת רכישת קרקעות בארץ על-ידי מוסדות ציוניים נעשתה כבר עם ראשית העלייה השנייה[46], אך לכלל מדיניות קרקעות התיישבותית מגובשת – הגיעה התנועה הציונית לראשונה ב"ועידת לונדון" (1920): אז נקבעו דפוסים אידאיים וארגוניים להגשמת המפעל הציוני לטווח ארוך, ואלה עקרונותיהם:

---

42. צ', שילוני: "רכישות הקרקע הראשונות של הקרן הקיימת (1904-1914) – כוונות מול מציאות", בתוך: ר' קרק (עורכת), **גאולת קרקע,** שם, עמ' 118-150.
43. מ' סמולנסקי, **יהושוע חנקין,** הקק"ל, ירושלים, תש"ו, עמ' צ"ג.
44. י' ציטרין, **תולדות החולה,** שם, עמ' 38-56.
45. צ' שילוני, **הקרן הקיימת וההתיישבות הציונית 1903-1914**, יד יצחק בן צבי, 1990, עמ' 35, 43-45 .
46. מ' שילה, **ניסיונות בהתיישבות, המשרד הארץ ישראלי 1908-1914**, יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 21-25, 41, 63.

א. שיתוף פעולה בין הון לאומי לבין תנועת פועלים מאורגנת.

ב. הקרנות יספקו את האמצעים.

ג. ההסתדרות הציונית תפקח על פעולות ההתיישבות.

ד. החלוצים יהוו את החומר האנושי המובחר, שיירתם למשימות לאומיות.

ה. רכישת הקרקעות תתבצע באזורים סמוכים ורצופים. בעקבות דיוני הוועדה ועל בסיס עקרונותיה – הוקמה קרן היסוד[47].

התכנית, שנקבעה בועידת לונדון, לא יצאה לפועל. שורש הכישלון טמון בין השאר בעטיה של המחלוקת, שהתגלעה בין הנהלת הסתדרות הציונית לבין הסתדרות ציוני ארה"ב על דרכי העבודה הרצויות בארץ. זוהי, למעשה, המחלוקת העקרונית הראשונה בין יוזמה והון פרטיים לבין מימון ציבורי[48].

בעת כינוסו של הקונגרס ה-14 בווינה (13-18 באוגוסט 1925), שעמד בסימן העלייה הרביעית, נתקבלו החלטות עקרוניות לגבי גיבושה של המדיניות הקרקעית הלאומית, על בסיס התכנית, שנקבעה בלונדון ב-1920:

> "בכפר יש לקנות ראשונה קרקעות השטחים סמוכים וגדולים, כדי לאפשר להסתדרות הציונית הגשמת תכניותיה הרחבות בהתיישבות..."[49].

מדיניותה של התנועה הציונית בשנות ה-20 לא סיפקה, למעשה, את צרכי ההתיישבות. החלטות ועידת לונדון (1920) והחלטותיו של הקונגרס ה-14 לא יושמו. לא תוכננו לפיכך בפועל תכניות רכישת הקרקעות וההתיישבות לטווח ארוך. העבודה בשטח הייתה תולדה של רעיונות חלקיים מקבילים ומצטלבים, אשר הגשמתם הייתה תלויה בהזדמנויות לרכוש קרקע ו/או בתמורות הפוליטיות שחלו בארץ. למעשה, נגררה התנועה הציונית לרכישת קרקעות במישור החוף ופיתחה גישה של "העדפה אזורית" – עקב האילוצים במימוש "הפוליטיקה הקרקעית" שלה.

הטעמים לכך היו:

א. במישור החוף היו זמינים לרכישה שטחים גדולים ורצופים, שהיו בבעלותם של אפנדים מעטים, שמטרתם הייתה רווח כלכלי. כמו-כן, קרקעות אלו היו ריקות יחסית מפלאחים. נתונים אלו אפשרו לבצע רכישת קרקעות ללא סיבוכים.

ב. ניתן היה להכשיר קרקעות אלו בעלות נמוכה, ולהעלות עליהן מתיישבים רבים. מכאן, שניתן היה ליצור אזור התיישבותי נרחב בעל אופי לאומי מובהק.

---

47. (א) א' אוליצר, **מפעל היסוד-כ"ה שנות פעולה של קרן היסוד**, הלשכה הראשית של קרן היסוד, ירושלים, 1946, עמ' 9-10.
(ב) א' גרנובסקי, **פוליטיקה קרקעית לאומית להלכה ולמעשה**, הקק"ל, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 1-3.

48. ח' ליבסקי, "המדיניות הפינאנסית של ועד הצירים 1918-1921, תקופת מעבר או הנחת יסוד" **קתדרה, 16**, תמוז תש"ם, עמ' 70.

49. **אצ"מ 1877 / 5 /** KKL, מהתאריך 16/9/25. החלטות הקונגרס הציוני ה-14.

שנתון "שלם" – תשס"ד כרך ט'

ג. ההון-הפרטי, שקדם בפעולתו להון הלאומי בארץ, פעל בעיקר במישור-החוף, ובמידה רבה הכתיב את אזורי הפעילות של ההון הלאומי.

ד. ההתיישבות העירונית זכתה לתנופת התפתחות גדולה במהלך שנות ה-20. אף-על-פי שהאידאולוגיה הציונית דגלה בהתיישבות כפרית, היא נאלצה להכיר בחשיבותה של "העיר העברית" בתהליך העלייה ובניין הארץ. הוברר הקשר שבין האורבניזציה לבין פיתוחה של ההתיישבות הכפרית בארץ-ישראל – תוך כדי פיתוח מערכת יחסי-גומלין ביניהן. המושבות הגדולות והוותיקות שבשרון וביהודה – החלו לקבל צביון של יישובים בעלי אופי עירוני, ובסביבותיהן התרחשה פעילות ענפה של רכישות קרקע, הקמת שכונות פועלים ויישובים כפריים נוספים.

ה. הבריטים, בעלי המנדט על ארץ-ישראל, השפיעו רבות על התפתחות המרקם ההתיישבותי בארץ. אף-על-פי שהארץ נתפסה על ידם כארץ חקלאית, הם האיצו את הפיתוח העירוני והשפיעו עליו מאוד. הבריטים, המונעים על-ידי צורכי האוכלוסיה, תמכו בפועל תמיכה רבה יחסית בנפות המרכז ביחס לנפות הפריפריאליות. מכאן, שהיה מִתאם בין הדגשים בהשקעות ובפעילות של ההתיישבות הציונית לבין עקרונות הפיתוח של הממשל המנדטורי. שניהם כיוונו, למעשה, ל"העדפה אזורית" של מישור החוף[50].

אברהם גרנובסקי, מנהלה של הקרן הקיימת, מאפיין את הפוליטיקה הקרקעית של הקרן הקיימת בשנות ה- 20 ובתחילת שנות ה- 30 ומבקר אותה קשות – בכותבו:

> "... פרט לעתות משבר, שאז מתגברת פעילות הקרן הקיימת, לא יוכל איש להגיד, כי הקרן הקיימת הגשימה למעשה את התעודה שהוטלה עליה – לשמש נושא הפוליטיקה הקרקעית של היהודים..."[51].

יוסף וייץ, מאדריכלי גאולת הקרקע בתקופת המנדט, מסביר, שבעיתות משבר פעלה הקרן הקיימת במהירות, בנחישות ובכל אזורי הארץ – במיוחד באזורים פריפריאליים – בשיטת "תקיעת הקנה". משמע: קביעת עובדות בהתיישבות. זאת – משיקולים מדיניים הכרוכים במאבק על הארץ. אין הגישה הזאת אימצו הקרנות הלאומיות "בשנות הסער" החל מפרעות תרצ"ו ואילך. ביחס למגבלות ה"פוליטיקה הקרקעית" ולדרכי מימושה על-ידי ההון הלאומי בשנות ה-20 ועד לפרוץ המאורעות כותב וייץ:

> **<u>"...ברור לנו: אין תכנית מחושבת מראש לרכישת הקרקע בארץ-ישראל</u>** (ההדגשות שלי – י"צ). וגם לא ייתכן, שתהיה תכנית כזאת, או שתהיה שיטה

---

50. י' ציטרין, "הפוליטיקה הקרקעית של התנועה הציונית בשאלת גאולת הארץ בשנות ה-20". **שאנן, ד',** חשון תשנ"ט, עמ' 155-170.
51. א' גרנובסקי, **מדיניות קרקעית עברית בארץ ישראל**, ראובן מס, ירושלים, תרצ"ח. עמ' 109-112.
אברהם גרנובסקי (גרנות), מנהל הקרן הקיימת. ב-1919 התחיל עבודתו בקרן הקיימת בהאג. ב-1922 עלה לארץ ומשנת 1934 ניהל את הקרן הקיימת, משנת 1945 והיה יו"ר הדירקטוריון שלה.

> מעובדת על-ידינו, לפי הכללים הרצויים לנו, שהרי בעלי הקרקע הם מחוצה לנו ואינם שותפים לתכנית שאנו מתווים לעצמנו. שום כללים קודמים – אפריוריים לרכישת קרקע לא יצליחו, ושום תקנות – הלכות לא תישארנה בתוקפן..."[52].

"קופתה הריקה" של התנועה הציונית והמשברים הכלכליים, שעברו על היישוב היהודי בשלהי העלייה השלישית (1923) ובשלהי העלייה הרביעית (1927) – הגבילו במידה רבה את יכולתם של הקרנות וההון הלאומיים לתכנן ולהוציא לפועל תכניות התיישבות רחבות ובעלות מעוף. אפילו ביצוען של תכניות התיישבות מינימליות נתקלו בקשיים, כפי שמשתקף מהפרוטוקולים של הנהלת הקרן הקיימת לישראל בשנת 1923:

> .."האם צריכה הקרן הקיימת להכריז הפסקה בקניית קרקעות ... **<u>אי-אפשר להוציא לפועל גם את התכניות הכי מינימליות</u>** (ההדגשות שלי – י"צ) ... מובן מאליו, כי תשלומי החובות של הקרן הקיימת ומילוי התחייבויותיה, שקיבלה עלייה מקודם – קודמים לרכישת קרקעות חדשות..."[53].

המצב המתואר בישיבות הדירקטוריון בשנת 1923 חוזר על עצמו גם בהחלטותיו לשנת 1925:

> "הקרן הקיימת במצבה הכספי היום – אין לה אפשרות להקציב כספים לאיזו עבודות שהן, גם לא להגדיל התחייבויותיה ... בשביל הגשמת עבודות ההשבחה יש למצוא מקורות אחרים מלבד ההכנסות הרגילות .. "[54].

הכנסות הקרן הקיימת בשנות השיא של העלייה הרביעית אינן עולות בשיעור יחסי לגידול האוכלוסייה. בעיקר נחלש זרם התרומות מארה"ב. ההון הלאומי אינו מסוגל לספק את הצרכים המתהווים[55]. המציאות מכתיבה ומגבילה את מגמת ההשקעות, שבעיקרן "מכבות שריפות" ומכוונות לאזורים, אשר בהם מרוכזת האוכלוסייה. מכאן, שאין תכנון לטווח ארוך. אם כן, "העדפה אזורית" היא הכרח הנובע "מחסרון כיס". המצב הכספי הקשה אינו זמני ומתמשך עד סוף שנות ה-20, כפי שמשתקף מהחלטות הדירקטוריון של הקרן הקיימת בשנת 1926:

> "...כל ההחלטות בנוגע לתקציבים – הן לא מתבטלות, אלא שהגשמתן רק נדחית, עד שהאפשרויות של הקרן הקיימת – ירשו אותן ... על הלשכה הראשית להמשיך (את) המו"מ על הקניות השונות, אבל בתנאי שהתשלומים בשביל הקרקעות יידחו לשנים הבאות. **<u>רק אחרי שיושב המצב הכספי של הקרן הקיימת (=ישתפר), תהיה בדירקטוריון התייעצות על הקרקעות, שכבר הוחלט עליהן, כדי לקבוע</u>**

---

52. י' וייץ, **המאבק על האדמה**, טברסקי, תל-אביב, תש"י, עמ' 80-81.
53. **אצ"מ, 1876 / 5 / KKL**, 28/6/1923. "פרוגרמה מינימלית לרכישת קרקעות ע"י הקרן הקיימת במשך השנתיים הבאות".
54. **אצ"מ 1205 / 5 / KKL**, 29/12/1925. ישיבת הדירקטוריון של הקק"ל.
55. פ"ה קיש, **יומן ארצישראלי**, כרך א', אחיאסף, תל-אביב, תרצ"ט, עמ' 203.

<u>באיזה סדר להגשים אותן</u> (הדגשות שלי – י"צ)..."[56].

יוסף וייץ קובע, שההון הלאומי והמוסדות הציונים המיישבים – לא פעלו בגליל העליון משיקולים כספיים-תקציביים. הם, כאמור, התרכזו במישור החוף ובעמקים על-פי העיקרון של "העדפה אזורית". את הגליל העליון הותירו לפעילותה של יק"א/פיק"א, שנחשבה על-ידי המשרד הארצישראלי כממונה על ההתיישבות באזור כבר מהתקופה העות'מנית. גם פ"ה קיש, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית בירושלים בשנות ה-20, סבור, שהאזור מסור בלעדית לפיק"א, שהיא בעלת העניין בו, ולכן נמנעו המוסדות הלאומיים מהתערבות בנעשה באזור[57].

4. חלוקת העבודה בין ההון הלאומי לבין יק"א/ פיק"א בגליל העליון

מבחינה היסטורית קדמו פעולות ההון הפרטי לפעולות ההון הלאומי בארץ-ישראל בשנים רבות, על-ידי פעולתן של חברות פרטיות וחצי-ציבוריות, אשר קנו אדמות על-מנת ליישבן על-ידי חבריהן שבחוץ לארץ[58]. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה היו בידי היהודים 420.000 דונמים: מתוכם רק 4% היו חלקה של הקרן הקיימת, 58% מהמקרקעין נרכשו מכספי הברון רוטשילד ו-38% נרכשו על-ידי חברות ציבוריות , אגודות "חובבי-ציון" ואנשים פרטיים[59]. אחוז ההשקעה הנמוך ביותר של הקרנות הלאומיות על בסיס אזורי עד לאמצע שנות ה-30 היה בגליל: כ-2% בלבד מסך ההשקעות, כאשר חלק הארי של סיוע מועט זה הופנה לגליל התחתון[60].

בן גוריון טען, שהאוריינטציה היישובית של התנועה הציונית בשנות ה-20 הייתה להסתמך על המעמד הבינוני. לדעתו, חל, למעשה, נתק בין "נושאי התנועה" ל"נושאי המפעל", דהיינו בין הפועלים-החלוצים, שקבעו עובדות בהתיישבות ובגאולת הארץ, ובין ההנהגה הציונית, אשר לא זכו ממנה לגיבוי של ממש. בכך טמון ההסבר, על-פי ניתוחו של בן-גוריון, לכישלון ההתיישבות של ההסתדרות הציונית. התוצאה הייתה ריכוז ההתיישבות ב"אזורי הרווח" של הארץ, קרי מישור החוף[61].

מובן, שהסברו של בן גוריון הנו מגמתי ופוליטי במידה מסוימת, אך יש בדבריו משום חידוד בהצגת הבעיה: מהן תוצאות המאבק בין ההון הפרטי ללאומי, ומה השפעתו על ההתיישבות בגליל העליון?

---

56. **אצ"מ, 1205 / 5 / KKL,** 22/2/1926. ישיבת דירקטוריון הקרן הקיימת.
57. (א) י' גולדשטיין, "חידוש רכישת האדמות בגליל העליון המזרחי בתקופת המנדט", בתוך: י' קרק (עורכת), **גאולת קרקע,** שם, עמ' 247-250.
    (ב) ש', שאמה, **שם,** עמ' 272.
58. ל' דוכן-לנדוי, **החברות הציונית לרכישת קרקעות בארץ ישראל 1897-1914,** יד יצחק בן צבי, ירושלים, תש"ם. ראה בעיקר פרקים ד' ו-ה'.
59. י' זימון, **עם שנת היובל לקרן הקיימת,** הקרן הקיימת, ירושלים, תשי"א, עמ' 32.
60. ד' גורביץ וא' גרץ, **שם**, עמ' 57, 72 .
61. ד' בן גוריון, **זכרונות,** חלק א', עם עובד, תל-אביב, 1973, עמ' 334-337.

לדעתו של בן גוריון, מוטלת האשמה על הנהגת התנועה הציונית-הבורגנית בתפיסתה, שאינה מנווטת את משאביה המצומצמים בהתאם לייעדים החלוציים ויוצרת בכך מחדל בהתיישבות ובהתנחלות. סיוע להערכתו מקבל בן גוריון דווקא מיריבו הפוליטי המובהק, זאב ז'בוטינסקי, בקונגרס הציוני הט"ז (1929), המחייב את העדפת היוזמה הפרטית – כאסטרטגיה יישובית:

"כיום ידוע לכל אדם את אשר לא הבינו לפני ארבע שנים ואולי אף לפני שנתיים... הבניין האמיתי הציוני של הארץ לא יווצר בדרך של אוסף –כספים לאומי, אלא על-ידי התגייסות חופשית של סכומי –הון אינדיווידואליים. **ועובדה היא, כי ההון הולך מרצונו החופשי רק לאותם מקומות, שבהם קיימים תנאים פוליטיים מתאימים** (ההדגשות שלי – י"צ)"[62].

גישת הרוב בתנועה הציונית בשנות ה-20 דגלה במבנה משקי קפיטליסטי-פרטי ביסודו – בניגוד לגישת השמאל, ששאף למבנה משקי-סוציאליסטי. גישה זו של ההנהלה הציונית נבעה בעיקר משתי סיבות: (א) השקפת עולמם של רוב חברי התנועה, שראו במשק קפיטליסטי מבנה, שיבטיח יעילות ופריון כלכליים. (ב) משיקולים לאומיים של הרצון לשמור על זיקתו של הציבור היהודי בגולה, שהיה ברובו בעל נטיות בורגניות, למפעל הציוני בארץ-ישראל, על-ידי הזרמת-הון ועלייה[63].

במשך שלושים שנה בערך (החל ב-1870 שנת ייסוד מקווה ישראל) היה ההון הפרטי הגורם היחידי, שפעל ברכישת קרקעות ובהתנחלות בארץ. רק מתקופת העלייה השנייה, וביתר שאת מייסוד המשרד הארצישראלי (1908) – נכנס גם ההון הלאומי לתחום "גאולת הקרקע". פעילותו של ההון הלאומי באה לידי ביטוי מובהק בשנות-משבר, בעוד שההון הפרטי היה דומיננטי בשנות גאות כלכלית: בשנת 1923, שנת "משבר העלייה השלישית", נרכשו 89.9% מרכישת הקרקעות על-ידי ההון הלאומי. בשנת 1927, שנת "משבר העלייה הרביעית", 98.9% מהרכישות בוצעו על-ידי קרנות לאומיות[64].

בדרך כלל לא נכללו המושבות הוותיקות בתחום פעולותיהן של הקרנות הלאומיות, להוציא עזרה מסויימת למען החדרת פועלים עבריים, והיענות לצורכי המושבות בשעת-הדחק[65]. ההון הפרטי הכתיב במידה רבה את אזורי הפעולה של ההון הלאומי, שכן כאשר החל ההון הלאומי לפעול בארץ, הוא המשיך לרכוש קרקעות באותם שטחים, שפעל בהם ההון הפרטי, וזאת – מהסיבות הבאות:

א. הרצון ליצור שטחים רצופים בעלי משמעות מדינית.

---

62. ז' זבוטינסקי, **נאומים (1927-1940),** עדי זבוטינסקי, ירושלים, תש"ח, עמ' 75.
63. י' מצר, **הון לאומי לבית לאומי 1919-1921,** יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1979, עמ' 27-28.
64. א' גרנובסקי, **מדיניות קרקעית עברית בארץ ישראל,** שם, עמ' 108, טבלה מס' ז'.
65. ד' גלעדי, **היישוב בתקופת העלייה הרביעית,** עם עובד, תל-אביב, 1973. עמ' 76. הוא מציין, שהיו סה"כ חמש מושבות, שזכו בתקופת העלייה הרביעית לתמיכת המוסדות: גדרה, כפר-אוריה, באר טוביה, באר יעקב וכפר סבא.

שנתון "שאלת" – תשס"ד כרך ט'

ב. רצון למנוע ספסרות בקרקעות והאמרת מחיריהן על-ידי ביקוש גדול ותחרות בין חברות פרטיות וחצי-ציבוריות.

ג. כדאיות כלכלית.

למעשה, ההון הפרטי, בשנות ה-20, היה גורם מאיץ, וההון הלאומי משלים ומווסת[66].

ידועים ניסיונות ספורים לייצור מסגרות של תיאום ושיתוף פעולה בין ההון הפרטי ללאומי בשנות ה-20, אולם ניסיונות אלו לא עלו יפה, בדרך-כלל, ולא הוכתרו בהצלחה, שכן הייתה מגמה שונה במהות ובתכלית של עבודת שתי צורות ההון[67].

אזור הגליל העליון נחשב, כאמור, לשטח פעולתה הבלעדי של יק"א, והקרנות הלאומיות נמנעו מלהתערב בנעשה באזור. יק"א צמצמה עד למינימום ההכרחי את פעולתה בארץ – בכלל, ובאזור הגליל העליון – בפרט, וזאת – משיקולים מעשיים:

א. להערכת מומחיה, מחירי הקרקעות בארץ היו גבוהים בהשוואה לאזורי-התיישבות אחרים בעולם.

ב. חוסר אימון בשלטון "התורכים הצעירים", ובמיוחד – ביחס לכוונותיהם בקשר להתיישבות היהודית בארץ.

ג. בעטיה של המגבלה לרשום את הקרקעות שנרכשו שָׁם על שֵׁם נתינים זרים. אמנם עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה המשיכה יק"א לרכוש קרקעות באופן מצומצם – להרחבת יישוביה בגליל העליון, אך גם פעילות זאת נעשתה בלחצו של הברון רוטשילד, שעמד בראש "הוועדה הארצישראלית" של יק"א והעמיד לרשותה קרנות על חשבונו כדי לממן את הרכישות[68].

חוסר רצונה של יק"א/ פיק"א להכניס שינויים מהותיים במבנה המשק החקלאי בגליל העליון, ובעיקר – הצורך להשקיע בהסבת משק הפלחה, הבנוי על יסודות פרימיטיביים, ולאמץ את עקרונות המשק המעורב, שהוכיח את עצמו – הוליד מצב משקי ויישובי קשה בגליל העליון. תושבי האזור מפנים פעם אחר פעם בקשות לגופים הלאומיים לבוא לעזרתם ולקבל אחריות לנעשה באזור.

> "...כנראה, עודנה מחזיקה ההנהלה הציונית בדעה הקדומה לבלתי השתתף במשקים, הנמצאים על אדמת היק"א ואינה מוכנה לנקות (= להתנער?) מזה. הדבר מעמיד את

---

66. (א) א' גרנות, **תמורות אגרריות בישראל ובעולם**, דביר, תשט"ו, עמ' 26, 46-48.
(ב) א' אוליצר, מפעל היסוד, **כ"ה שנות פעילותה של קרן היסוד 1921-1946**, הלשכה הראשית של קרן היסוד, ירושלים, תש"ז, עמ' 33-34.
(ג) י' יערי, **יהושוע חנקין**, מסדה, תל-אביב, תרצ"ג, עמ' 61 – מציין את ראשוניותו של ההון-הפרטי ברכישת אדמות עמק יזרעאל.
(ד) מ' סמילנסקי, **ברכת האדמה**, הלשכה הראשית של הקרן הקיימת, ירושלים, תש"ב, עמ' 17.

67. (א) ש' רייכמן, **ממאחז לארץ מושב**, יד יצחק בן- צבי, תשל"ט. עמ' 39.
(ב) ש' רייכמן, **עיר ואזור (1975), 3,** עמ' 47-56: "שלוש דילמות בהתפתחות היישוב היהודי בארץ ישראל: התנחלות, אוכלוסיה ושיקום".

68. מ' שילה, "המוסדות הציונים וחברת יק"א – שיתוף פעולה ברכישת קרקעות (1905-1914)", בתוך: ר' קרק (עורכת), **גאולת הקרקע**, שם. עמ' 156-164.

> המשקים בגליל העליון במצב חמור מאוד. אנו עומדים בפני דילמה איומה של קיום, ואם לא תבוא התעניינות הדרושה מצד המוסדות, צפוי בגליל העליון מבנה של התנוונות וחורבן. המשקים שלנו היום הם חסרי בסיס איתן של קיום ונעדרי פרספקטיבה להתפתחות בעתיד... חלק מהאנשים, מתוך אי בטחון בקיום ומתוך ייאוש – עזבו את הגליל העליון ועברו למשקים אחרים... אין ההנהלה הציונית רשאית להסתלק מהמשקים בגליל העליון רק מתוך נימוק, שהם אינם על אדמת קרן הקיימת"[69].

אי התערבותם של המוסדות הלאומיים במעשה ההתיישבות בגליל העליון – נבע ממצוקה כספית, ומתוך תקווה, שיק"א/פיק"א תישא באחריות ליישובים ולמתיישבים. יחד עם זאת, אין התעלמות מוחלטת של המוסדות הלאומיים מהמצוקה הקשה, שהאזור נתון בה, וקיימת השתתפות כספית, המותנית באופן קטגורי גם בהקצאת משאבים באופן מקביל על-ידי יק"א/פיק"א – במימון הוצאות לבניית מבנים ולרכישת בהמות וכלי עבודה. המוסדות הציונים לא הסכימו לרכוש קרקעות נוספות לצורכי הפיתוח של היישובים באזור[70], או להיכנס להשקעות כבדות בהסבת המשקים למודרניים ולרנטביליים[71]. נחום הורוביץ, מוותיקי האזור[72], טען, שהמוסדות הציוניים נימקו את אי-התערבותם בנעשה באזור עד לרכישת זיכיון החולה ב-1934 – בחוסר משאבים. לדעת המתיישבים באזור, ניתן היה לחלק את משאביהן המצומצמים של הקרנות הלאומיות באופן שגם הגליל העליון ייהנה מהם. אלא שהאנשים, שהנחו את הפעילות ההתיישבותית בארץ-ישראל, כגון מנחם אוסישקין, ראו בהעדפת ההתרכזות האזורית פתרון טוב – בניגוד לתעוזה ולהרפתקנות שבהתיישבות ובהשקעות בגליל העליון. משמע: גורמי הסיכון באזור מרוחק ובעייתי מבחינה יישובית וביטחונית היו היסוד להחלטה למנוע את תמיכת המוסדות הלאומיים ההשקעות באזור, ובכך לסכן את המשאבים הכספיים, שבלאו הכי היו מצומצמים[73]. יוצא אפוא, שמלכתחילה לא בא הגליל העליון בחשבון – כאזור פעולה אפשרי של הקרנות הלאומיות על בסיס שיקולי "העדפה אזורית". הקרנות הלאומיות, שדאגו להשלים ולווסת את פעילותו של ההון הפרטי בשפלת-החוף של הארץ, כמעט אינן עושות מאומה בעניין זה בגליל העליון. זאת – על רקע המחדל, שמפגינה יק"א/פיק"א בשיקומו ובפיתוחו של האזור בשנות ה-20. ריחוקו וניתוקו של האזור ממרכז הפעילות היישובית: העמקים ומישור החוף – היו לו לרועץ. קיומן של בעיות ביטחון ותנאים פוליטיים קשים באזור היוו סכנה של ממש להתיישבות ולעתיד ההשקעות בגליל העליון.

---

69. **אצ"מ : 254a / 15 / s**, ה' מרחשוון תרפ"ה.
70. **אצ"מ : 10 / KKL**, ו' מרחשוון תרפ"ז. ישיבת הדירקטוריון של הקרן הקיימת.
71. **ארכיון העבודה, תיק 235** IV , 2/12/1925. "דו"ח פעילות המרכז החקלאי תרפ"ג-תרפ"ז".
72. נחום הורביץ, "חבר בגדוד העבודה", חבר משק כפר-גלעדי, מרכז זיכיון החולה משנת 1934 במשך 18 שנים.
73. נחום הורביץ , ראיון בע"פ שנערך ב-27/10/1980 בכפר גלעדי.

5. ביטחון, נגישות ומיקום – כגורמים מעכבים בפיתוחו של הגליל העליון מסוף מלחמת העולם הראשונה ועד לרכישתו של זיכיון החולה

בעיות הביטחון בגליל העליון החלו עם ייסודה של המושבה הראשונה באזור:

איכרי ראש- פינה הותקפו על-ידי שכניהם הבדואיים משבט "ערב אל זנגריה", ששכנו מזרחית למושבה[74].

גם על מטולה נערכו התקפות שוד וביזה בשנת 1900 על-ידי שכניהם הדרוזים והמתואלים, שטענו שאדמות מטולה נלקחו מהם במרמה. בכפרי הדרוזים, המתואלים והצ'רקסים – הורגש מתח בעקבות ייסודן של המושבות בגליל העליון, שכן עם רכישת הקרקעות וההתנחלות היהודית באזור – עלה החשש, שיופר האיזון העדין והרגיש שבחלוקת הקרקעות. המתח ירד עם נכונותם של המתיישבים היהודיים להעסיק את הכפריים במשקיהם כשומרים וכפועלים חקלאיים. למעשה, עמדו מתיישבים יהודים חסרי-אונים מול המקומיים, שכן הגליל העליון היה מנותק משאר חבלי הארץ, ודרכי התחבורה אליו ובתוכו היו משובשות. הפיקוח של הרשויות העות'מניות, ווילאת בירות, על הנעשה באזור היה רופף מאוד ולא יעיל[75].

בעיות הביטחון והסכסוכים בגליל העליון נשאו אופי מקומי בלי גוון לאומי או אנטי-יהודי. עם זאת, התנכלויות השכנים הערביים למתיישבים היהודיים היו שכיחות יותר בגליל העליון, בתקופת העלייה הראשונה – מאשר בשאר אזורי ההתיישבות היהודית ביהודה ובשומרון. האלימות, הגנבות וההתנכלויות – יצרו מתח רב וחששות לעתיד ההתיישבות היהודית באזור[76].

בזמן מאורעות תר"פ בארץ-ישראל ובעקבות ההתקפה על תל-חי – גאה המתח הביטחוני בגליל העליון, וגברה הרגשת המצוקה והחרדה של התושבים היהודיים[77]. המצב המדיני הרגיש של האזור, שהתבטא בחילוקי דעות בין הצרפתיים לבריטים על אודות קביעת גבול הצפון – יצר סיטואציה של אי-יציבות ואי-וודאות לגבי עתידו – בנוסף לבעיות הביטחון השוטפות שתוארו לעיל. בשל כך נמנעה יק"א מלהשקיע בפיתוחן של המושבות בגליל העליון[78]. המורכבות של בעיות ביטחון, אי-יציבותו של האזור והסתייגותה של יק"א מלפתח ולהשקיע בו משאבים, ובמיוחד סירובה לרכוש קרקעות באזור[79] – האיצו את תופעת הנטישה, לרבות זו של מתיישבים, שהגיעו

---

74. א' יערי, **זיכרונות ארץ-ישראל**, עמ' 516-518.
75. ש' שאמה, **שם**, עמ' 132, 176-179.
76. ר' קרק (עורכת) **, גאולת הקרקע**, שם, עמ' 116-120.
77. (א) נ' רוגל, "שלוש אסיפות – מסמך למאורעות הגליל העליון, תר"פ", **קתדרה, 12**, תמוז תשל"ט, עמ' 196-206.
(ב) נ' הורביץ, בראיון בע"פ ב-27/10/1980, סיפר לי, שרבים מתושבי הגליל העליון נטשו את האזור בעקבות מאורעות תר"פ. הדעה המקובלת לגביהם הייתה, שמי שלא נשאר באזור להגן עליו – לא רצוי בו, אך בפועל – בשל מצוקת האזור –לא ננקטו כלפיהם צעדים מעשיים כלשהם.
78. י' גולדשטיין, "חידוש רכישת האדמות בגליל העליון המזרחי בתקופת המנדט", בתוך: ר' קרק (עורכת) **גאולת הקרקע** , שם, עמ' 251.
79. **ארכיון עבודה תיק** IV **235,** 2/12/1925. "דו"ח פעילות המרכז החקלאי תרפ"ג- תרפ"ז".

לאזור מסיבות אידאולוגיות צרופות – כמו "קבוצת הרועים מגדוד העבודה":

"מכיוון שאדמת המרעה שלנו נמצאת בריב בין הערבים, שמעבדים אותה יותר משלושים שנה, לבין יק"א, וזה מפריע לנו בסידור עבודתנו כעת, לכן החלטנו לעזוב את המקום ובאופן זמני לעבור לגליל התחתון..."[80].

הרצון של התושבים היהודיים בגליל העליון להימנע מחיכוכים עם שכניהם והניסיונות לקרבם ולפייסם על-ידי העסקתם – לא הביאו לתוצאות המקוות, כפי שמתאר את המצב א' גולומב:

"... הכוח היחידי במושבה היה ערבי. השומר והפועל הערבי נעשו לקבועים, בעלי זכויות, לעיתים בעלי זכויות-יתר. במושבות אחדות: ראש פינה, זכרון (יעקב) – הגיעו למספר מכריע..."

בשל כך ירדה רמתם החברתית והכלכלית של המושבות והתושבים. חלקם, בתמיכת יק"א, נאלצו לעזוב את האזור[81]. גם י' טבנקין מדווח בשנת תר"פ מהגליל העליון, שהמצב הביטחוני חמור בשל ריבוי התושבים הערבים, שפוגעים בנפש וברכוש ומגבירים את אי-היציבות ואי-הוודאות לגבי עתידו של האזור – בנוסף למחלוקת המדינית בין צרפת לאנגליה בשאלת קביעת גבול הצפון [82].

ריבוי הפועלים הערביים, ששימשו כוח עבודה במשקי הגליל העליון, דחק את רגליהם של פועלים עבריים, שלא יכלו להיקלט באזור[83]. ניתוקו של הגליל העליון, דרכי התעבורה הלקויות אליו ובתוכו, בנוסף למיקומו באזור, שהיה רווי במתח פוליטי ובהתנגשויות אתניות – חשף את היישובים היהודיים לסכנות. כך אירע בשנת 1925 – עם פרוץ המרד הדרוזי בסוריה, שהתפשט והגיע גם לאזור מטולה. כפי שאנו למדים מתיאורו של פ"ה קיש:

"...אל הדרוזים נגררים תמיד המוני בדואים מזוינים, וגם שודדים ופרחחים מתואלים, שאינם משתתפים בקרבות, אך נספחים הם על המנצחים לבוז בז... אחדים מן המומחים סברו, כי מחמת התחבורה הרעה שבין ראש-פינה למטולה – תחליט אולי ממשלת ארץ-ישראל לפנות את השטח מצפון לראש פינה... על צד האמת, היה צריך כביש זה להיסלל מיד כשעברה מטולה לרשותה של ממשלת המנדט של ארץ-ישראל..."[84].

לנגישותו הלקויה של האזור היו, כמובן, גם השלכות כלכליות ומשקיות קשות:

"... גורם המקשה על קיום משקי הגליל העליון הוא חוסר חיבור טוב עם פנים

---

80. **אצ"מ : a 254 / 15 / s** , 2/1/1925.
81. א' גולומב, **חביון עוז**, חלק א', מערכות, 1953, עמ' 366.
82. י' טבנקין, **דברים**, כרך א', (1918-1934), הקיבוץ המאוחד, 1967, עמ' 337-340.
83. א' גרנות, **כתבים**, ספר ראשון, שם, עמ' 67.
84. פ"ה קיש, **יומן ארצישראלי**, שם, עמ' 236-237, 253.

הארץ והעדר שוק למכירת התוצרת. למחניים ואילת-השחר ישנו השוק המוגבל מאוד של צפת. לכפר-גלעדי ותל-חי אין כמעט כל שוק. זוהי פרובלמטיקה לגליל העליון.."[85].

אי יציבותו של הגליל העליון מבחינה מדינית בשל המחלוקת על גבול הצפון, בעיות הנגישות הקשות ובעיות הביטחון המרובות – גרמו, שההון הפרטי – כולל יק"א /פיק"א – נמנע לחלוטין מלהשקיע באזור במהלך שנות ה-20 ועד לאמצע שנות ה-30. גם ההון הלאומי, שוויסת והשלים את פעולתו של ההון הפרטי, פעל בשיטת "העדפה אזורית" בעמקים ובמישור החוף ונמנע מלהיכנס לפעילות בגליל העליון. זאת – משלשה נימוקים עיקריים:

א. הנימוק הפורמלי, שבו נאחזו ראשי הקרנות הלאומיות, היה, שהגליל העליון נתון לפעילותה ולאחריותה הבלעדיות של יק"א/ פיק"א.

ב. בעיית הביטחון: האזור לא קלט עלייה חדשה, ולכן קניית קרקעות בו – אפילו כרזרבה קרקעית לאומית – נחשבה השקעה ברמת סיכון גבוהה מנקודת ראות "משקית", עקב אפשרות השתלטות הערבים על הקרקעות.

ג. בעיות תקציב: רכישת קרקעות, טיובן והחזקתן ללא מתיישבים קבועים – מסכנים את עצם ההשקעה. יתרה מזו, בשל מצבן הכספי הקשה של הקרנות הלאומיות – לא היה זה מן התבונה להפנות משאבים לאזור בשל רמת סיכון גבוהה. זאת – בגלל המטלות המרובות והדחופות, שעמדו בפני הקרנות הלאומיות באותה עת.

סיכום ומסקנות

בגליל העליון הייתה תסיסה התיישבותית גדולה ברבע האחרון של המאה י"ט ובתקופת העלייה הראשונה. האזור היה במוקד התעניינותם של מנהיגי התנועה הציונית, אשר שקלו לרכוש חלקים נרחבים מקרקעותיו מסיבות התיישבותיות ומדיניות כאחת. עולי העלייה השנייה, אשר ההתיישבות ביישובי ספר, ובייחוד בגליל העליון, הייתה יסוד חשוב בהשקפתם האידאולוגית, כמעט אינם פועלים באזור לפני מלחמת העולם הראשונה. דווקא בשעת המשבר הקשה להתיישבות בארץ-ישראל, בעת מלחמת העולם הראשונה, זוכה הגליל העליון לתנופת התיישבות, שמקורה בעיקר בחוגי "פועלי ציון" ו"השומר".

מתום מלחמת העולם הראשונה ועד לרכישת "זיכיון החולה" ב-1934 נמצא האזור במחדל התיישבותי, ומובחנת בו נסיגה בכל הפרמטרים היישובים העיקריים: נטישת האזור על-ידי בני

---

85. **ארכיון העבודה: תיק IV 253.** "דו"ח המרכז החקלאי תרפ"ג- תרפ"ז".

האיכרים, מייסדי המושבות הוותיקות, נסיגה משקית והפסקת רכישת קרקעות באזור.

מאמרנו ביקש לבדוק את סיבות החידלון ההתיישבותי באזור שנחשב כבעל פוטנציאל התיישבותי ומשקי. זאת – בגלל ההשקעות המרובות שהושקעו בו במהלך שני העשורים הראשונים להתיישבות הציונית בארץ-ישראל.

עיקר-ממצאינו הם

1. לתנאי הקרקע הייתה השפעה מרובה על הצלחת ההתיישבות בגליל העליון. הקרקעות של מושבות הגליל היו בזלתיות או קרקעות חמרה. עליהן ניתן היה לגדל גידולי פלחה. לעומת זאת, הקרקעות במושבות יהודה היו קרקעות קלות, שניתן היה לגדל עליהן ירקות והדרים, גידולים, שהצליחו לפלס להם שווקים בחוץ לארץ. יתרה מזו, בתקופת המנדט ייבאו לארץ, ללא מכסי-מגן, את רוב גידולי הפלחה. עם סיטואציה כזו לא יכלו משקי הגליל, בעלי המשק המונוקולטורי, להתמודד בהצלחה[86].
2. בשנות ה-20 ובראשית שנות ה-30 היישובים העירוניים וההון הפרטי הם שהאיצו את התהליכים הכלכליים וההתיישבותיים בארץ, אף-על-פי שהפיתוח העירוני לא עלה בקנה אחד עם האידאולוגיה הציונית. אף-על-פי שממשלת המנדט ראתה באופן עקרוני את הפיתוח האגררי בארץ – כעיקרי, הרי היא השקיעה בנפות המרכז, ופיתחה אותן, זאת – משום שהיה בהן עיקר מניינו ובניינו של היישוב העירוני. הסתבר, שפיתוחם של היישובים החקלאיים בארץ היה תלוי במידה מרובה בהתפתחות העירונית[87]. מצויות בידינו ידיעות, שכבר בראשיתה של ההתיישבות הציונית בארץ הייתה נטייה ברורה מטעמי ביטחון, מנטליות ומשיקולים כלכליים – להקים את היישובים החקלאיים סמוך לרשתות-תחבורה סדירות וליישובים עירוניים. למשל, חברי "תכנית האחוזות" של יהודי ארה"ב הודיעו לד"ר א' רופין בשנים 1910-1912, שהם מעדיפים לגור "בקרבת ציביליזציה", כלומר ליד יישוב עירוני מבוסס ובסמוך למסילת ברזל[88].
3. ההון הפרטי אילץ, במידה רבה, את הקרנות הלאומיות לפעול כגורם מאזן, מווסת ומשלים את פעולתו. כך נולדה בתנועה הציונית התפיסה בדבר "העדפה אזורית", שהייתה, בעצם, "גישה משקית" של פעילות יישובית באזורי העמקים ובמישור החוף. ראשי הקרנות הלאומיות – מצאו סימוכין, שגישה זו בעצם מתיישבת עם עקרונות "ועידת לונדון (1920)" ועם החלטות הקונגרס הי"ד (1925) על אודות "הפוליטיקה הקרקעית", שעל הקרנות הלאומיות לנהל.

---

86. א' גרנובסקי, **קרקע והתיישבות,** שם, עמ' 30.
87. י' רוזנברג, "יבוא ההון לישראל 1926-1935", **ספר השנה למדעי החברה,** אוניברסיטת בר- אילן, 1979, עמ' 187-218.
88. (א) ב"י סנדלר: " ציונות האחוזות באמריקה והגשמתה בארץ ישראל", **קתדרה, 17,** תשרי תשמ"א, עמ' 167.
(ב) ש' רייכמן, **עיר ואזור,** שם, עמ' 49-50.

גישה זו של ההנהגה הציונית השתנתה רק ב"שנות הסער", כאשר שיקולי רכישת הקרקעות הפכו להיות מדיניים-ביטחוניים, והצד של השיקולים המשקיים – התגמד.

4. מיעוט הכספים בקופתה של ההסתדרות הציונית לא אפשר לה להשקיע משאבים באזורים בעלי סיכון כלכלי, או באזורים מחוץ למישור החוף והעמקים. כמו-כן התחייבותן של הקרנות הלאומיות באופן חוזי לבעלי הקרקעות באזורי העדפה בעמקים ובמישור-החוף, לפרוע במשך שנים אחדות את חובותיהן בגין רכישת הקרקע – לא הותירו משאבים לתכנון עתידי לאזורים פריפריאליים בעלי רמת סיכון כאזור הגליל העליון. בשל כך הטילה ההנהגה הציונית את האחריות הבלעדית לאזור הגליל העליון על יק"א/פיק"א. זאת – מתוך ידיעה ברורה, שיק"א-פיק"א מתעלמת מצרכי ההתיישבות והתושבים, בדיוק מאותם שיקולים ממש, שהניאו את הקרנות הציונית מלהשקיע באזור.

5. הקשיים, שפקדו את הגליל העליון בתקופת מלחמת העולם הראשונה, החל מייצוב קו-ירקון (1917) על-ידי הבריטים, האיצו את הידרדרות האזור. ניתוקו וריחוקו ממרכז הארץ, בעיות פירעון החובות ונטל המסים, חוסר שווקים מקומיים למכירת התוצרת החקלאית והצורך בשיווק ישיר למרכז הארץ – לא אפשרו לאזור להתאושש מהמצוקה, שנכנס אליה בעטים של פגעי מלחמת העולם הראשונה[89].

6. בעיות ביטחון קשות ואי-יציבותו המדינית של האזור כגון נפילת תל-חי, המחלוקת בין אנגליה לצרפת על אודות קביעת גבול הצפון עד שנת 1923, מרד הדרוזים ב-1925 – כל אלה הפכו את האזור ללא אטרקטיבי להתיישבות.

כיצד פעלו תושביו של הגליל העליון על מנת להניע את הגופים המיישבים להשקיע באזור בשנות ה-20 ועד למחצית שנות ה-30?

לא "הוקמו צעקות" בנושא זה על-ידי המתיישבים של האזור, היות וביניהם לבין עצמם היו חילוקי דעות בתפיסת ההתיישבות באזור. בעיקר התגלו חילוקי דעות בין איכרי המושבות לחברי הקיבוצים. זאת, אף-על-פי שכלפי חוץ, למראית-עין, היו כולם מאוחדים ב"וועד גוש" והציגו דרישות מתואמות לעזרה מפיק"א ומהגופים הלאומיים, אשר, כאמור, לא נרתמו להשקעות של ממש באזור – עד לרכישתו של זיכיון החולה ב-1934[90].

---

89. ש' שאמה , שם, עמ' 275.
90. (א) ראיון בע"פ עם נחום הורביץ (שהיה חבר בוועד הגוש) נערך ב-27/10/1980.
(ב) "**דבר" מתאריך 8/8/1929**: התערבות ההסתדרות בשאלת איחוד "תל-חי" ו"כפר גלעדי".
(ג) י' בן- ארצי, **מושבות הגליל העליון**, שם, עמ' 421-422.

שמעון שטרן

נמל בחיפה - מדוע?

מאמר זה מוקדש בהוקרה לידידי, ניסן אררט, איש חיפה, בן שבעים שנים – בלווי ברכות לאריכות ימים ולהצלחה במעשיו.

ההתפתחות עד לבניית נמל עמוק-מים

חיפה קיימת במקומה הנוכחי מאז אמצע המאה הי"ח, כאשר השליט המקומי, דאהר אל-עומר, הרס את הכפר, שהיה קרוב לבת גלים, ובנה את חיפה במקום, אשר בו הים כמעט נושק להר.

מאה שנים מאוחר יותר, בשנת 1858, בנה המהנדס פיארוטי, איש סרדיניה, מזח אבן באורך כשלושים מטרים לפי הזמנת הממשלה הרוסית. הדבר נעשה כדי להקל על הצליינים המגיעים לצפון הארץ, ובעיקר – לנצרת. אולי לא הייתה חשיבות ימית ומסחרית רבה למזח זה, כי הצטברות חולות לאורכו מנעה, למעשה, את ניצולו הימי כבר כעבור שנים מועטות, אבל הוא מהווה נדבך בתחרות הסמויה, שהייתה קיימת בין חיפה לבין עכו, שהלכה והידרדרה – כבר מימי המצור על-ידי נפוליאון, ובהמשך – בהפגזה הבריטית בשנת 1840. בניית המזח ביטאה לראשונה את פיגורה של עכו – מבחינת היכולת לקלוט אניות קיטור גדולות יחסית – בניגוד למפרשיות, שהיו מקובלות עד אז.

המהנדס הגרמני, **גוטליב שומכר,** תושב המושבה הגרמנית של חיפה, שנוסדה בשנת 1869, האריך בשנת **1886** את המזח הרוסי עד ל-53 מטרים. כדי למנוע את סתימתו על-ידי הסחף – נבנתה ההארכה מקונסטרוקציית ברזל. מקומו של המזח היה בקטע המזרחי של הנמל הנוכחי, באזור "נמל הנפט" של הבריטים בראשית המדינה.

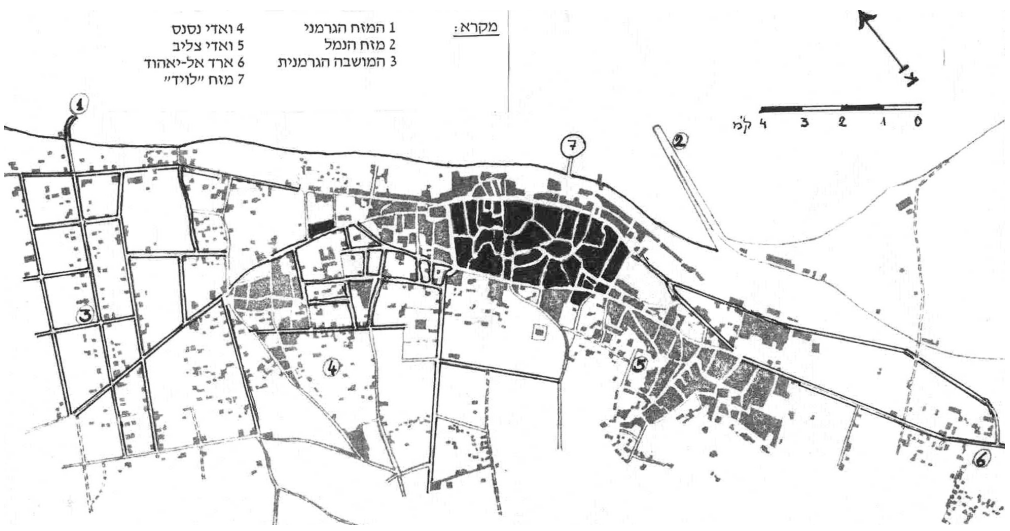
גם המשך פיתוח המזח היה קשור במהנדס גרמני, הפעם **הייניריך מייסנר פחה** (את התואר 'פחה' קיבל מהסולטן). מייסנר הוא שתכנן וביצע את סלילת מסילת הברזל החג'אזית מדמשק דרך רבת עמון, מען, מדינה, שהייתה אמורה להסתיים במכה (בפועל נסללה עד מדינה בלבד). מטרת מסילת הברזל הייתה להקל על העלייה לרגל למכה, שהיא ממצוות היסוד של האיסלם. העלייה לרגל והצליינות – שימשו במקרים רבים זרז להקמת מפעלי פיתוח בתחום התחבורה באזור הלבנט והמזרח התיכון. הרכבת נסללה, כאמור, מדמשק, וחומר הגלם נפרק בנמל בירות, שהיה שייך

תארנים: *גיאוגרפיה של ארץ-ישראל, תולדות ארץ-ישראל.*

שנתון *"אש"* – תשס"ד כרך ט'

לצרפתים, ומשם הוסע ברכבת לדמשק, שאף היא הייתה בשליטת צרפת. הצרפתים לא היו מעוניינים במיוחד בפיתוח הטורקי-גרמני, וגבו דמי פריקה ודמי הובלה גבוהים. עובדה זו גרמה להחלטת מייסנר, לבנות מסילה **מחיפה לדרעא (אדרעי)** שבדרום סוריה. עד עיר זו כבר הגיעה המסילה מדמשק, על מנת להשתמש בחיפה כמעגן פריקה. המסילה לחיפה נסללה בתוואי (שמות היישובים, כפי שידועים היום): חיפה-עפולה-בית שאן-צמח-עמק הירמוך-דרעא. בחיפה הועלתה המסילה על המזח **(1905)**, וכך הפכה חיפה לעיר היחידה באזור, שהיה בה קשר בין הנמל לבין הרכבת. מייסנר התחיל בתכנון נמל, בעל מזח של 400 מ' אורך. כעבור שנתיים, כאשר ההוצאות היו מרובות מדי, הוא הציע להסתפק בהארכת המזח ל-80 מ'. בסופו של דבר נשארו תכניות אלו על הנייר.

נוסף על מזח הרכבת – היו אז בחיפה **שני מזחים קטנים** נוספים: **א. מזח "לויד"** (בערך באזור שער פלמר של היום, שנבנה על-ידי חברת לויד עבור עגינת אניותיה) **ב.** מזח בחוף המושבה הגרמנית, אשר הוקם בשנת 1898 **לשם ירידת הקיסר וילהלם השני** ופמלייתו אל החוף – בעת ביקורו בארץ הקודש. מזח זה נסתם עד מהרה בחול ושימש חוף רחצה, שנקרא אז "החוף האלמאני" (= הגרמני), או בערבית: "אל בונד אל-אלמאני" (כקוריוז יצוין קטע של "הארץ" משנת 1925, אשר בא בטענות על "שבחורים גם בתולות יתרחצו יחדיו בחוף האלמני, ולא יתבוששו"). חוף רחצה זה נעלם בעת בניית הנמל בשנים 1929-1933.



איור מס' 1: מפת שומכר

שנתון *"שאול"* – תשס"ד כרך ט'

הדיונים על בניית הנמל בתקופת המנדט

אחד הראשונים, שראו לפניהם קיומו של נמל מודרני בחיפה, היה לא אחר מחוזה המדינה, **הרצל**, בספרו אלטנוילנד (במהדורה המחודשת בעברית 1961, עמ' 54). מובן, שבדבריו לא היו תכניות הנדסיות לביצוע.

עם תום הממשל הצבאי הבריטי (1918-1920) העביר חבר הלאומים את ארץ ישראל כמנדט לידי בריטניה. כבר בדיונים הראשונים נידונה השאלה, אם, היכן וכיצד לבנות נמל עמוק מים. לפי הצעת שר המושבות דאז, וינסטון צ'רצ'יל, נתמנה בשנת 1922 **פרדריק פלמר** מחברת רנדל-פלמר-טריטון הלונדונית כבודק. הוא עבר על כל התכניות, שהוגשו לממשלה על-ידי חברות שונות מרחבי העולם, אך דחה אותן והציע לקבל את תכניתו. כמו-כן הוא בדק את הצעת מנהל הרכבות הארץ-ישראליות **שלא** לבנות נמל בארץ ולחזק במקום זאת את קו הרכבת לפורט סעיד או לפורט פואד שליד תעלת סואץ במצרים. ייתכן, שמבחינה כלכלית גרידא הייתה זו ההצעה הזולה ביותר, אולם הבריטים היו זקוקים לנמל בארץ מחישובים אסטרטגיים–ממלכתיים שלהם. פלמר בדק גם את האפשרות לחדש את אחד הנמלים העתיקים, כגון עזה, אשקלון, קיסריה, עתלית ועכו. אפשרות זו נדחתה, הן משום שנמלים אלה אינם מוגנים דיים מצד הים, הן משום שבכולם היה צורך להקים לא רק נמל, אלא גם עיר חדשה לידו.

לבריטים היה ברור, שהנמל חייב לספק את צורכיהם האסטרטגיים. לכן נפסלו מקומות, שהרים היו ממזרחם, כמו יפו. חיפה נבחרה, כי ממנה ניתן לעבור יחסית בקלות מזרחה דרך עמקי יזרעאל, חרוד, בית-שאן, הירדן והלאה במעלה הירמוך – מהלך "רכבת העמק".

בדיון על התכניות שמנינו לעיל, פסלן פלמר אחת לאחת: נימוקו העיקרי – ההוצאות הכספיות הכבדות שנדרשו בהן, מה עוד שבראשית שנות העשרים – בניית נמל גדול גם לא נראתה נחוצה. גם אם לא נהג פלמר לפי כללי מנהל תקין – **בהמליצו על תכניתו הוא, הרי התנהגותו הייתה הגיונית, ואמנם זו נתקבלה בשנים 1926-1927** כתכנית בנייה לנמל העתידי.

אף-על-פי שאין אנו דנים כאן אלא בתכנית שהגיעה לכלל ביצוע, יש מקום להרחיב על תכנית אחת מאלו שנדחו, משום שהייתה יוצאת דופן במהותה וגאונית מבחינת תכנון העיר חיפה, לוּ התקבלה:

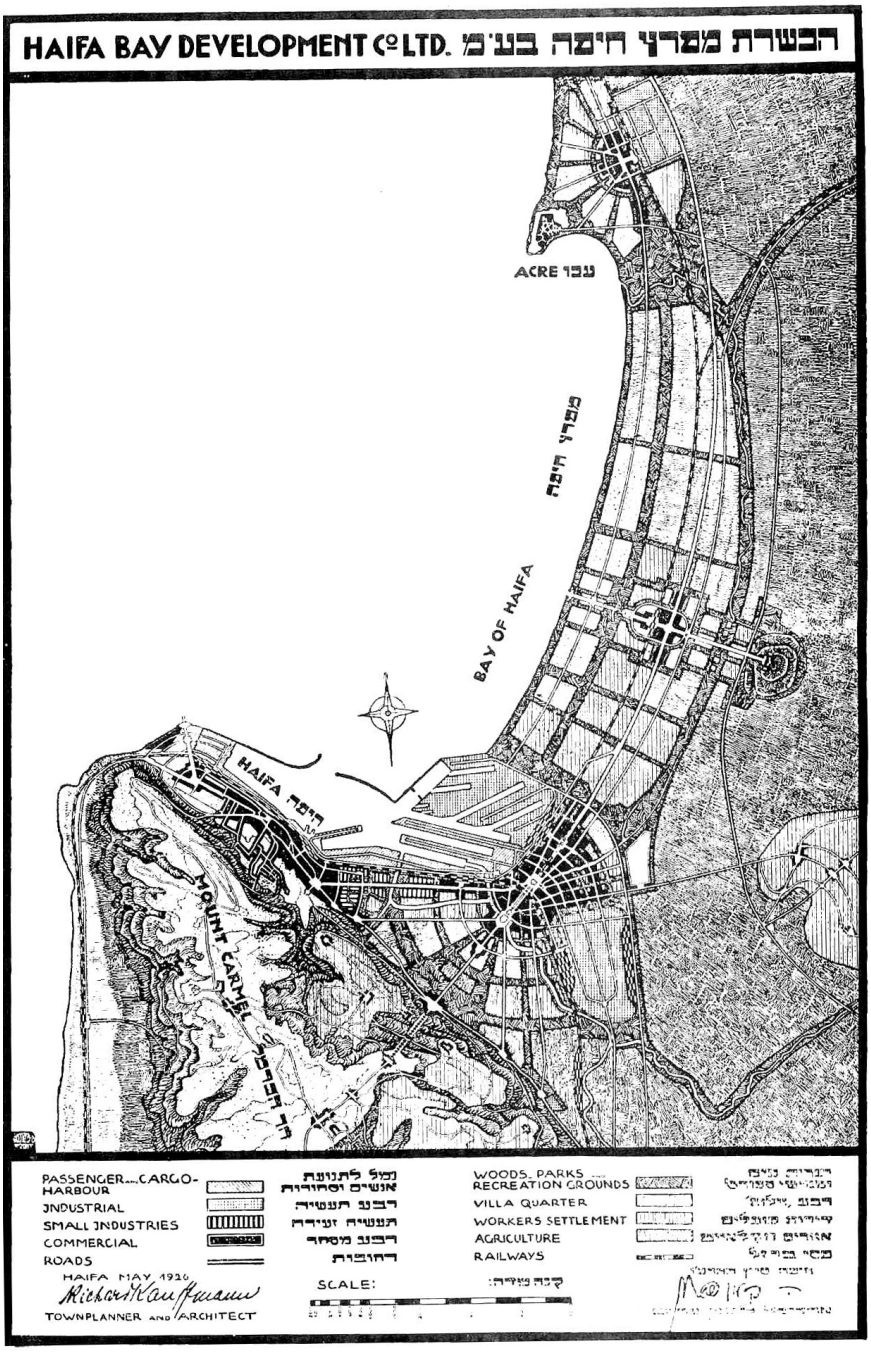
מדובר בתכניתו של האדריכל ומתכנן הערים היהודי, **ריכרד קאופמן.** תכנית זו התבססה על פרויקט של פריץ קרוננברג משנת 1925, אשר לפיה יוקם הנמל ליד שפך הקישון, ורובו יהיה "נמל אצבעות", שייחפר בחולות עמק זבולון הדרומי. דבר זה יקל על ההגנה מפני גלי הים וגם יתן שטח רציפים גדול בהרבה מזה שקיים בנמל, כפי שנבנה בסופו של דבר, עם רציף אחד לאורך החוף. בצמוד לנמל – ייבנה מרכז העסקים של העיר, ובו אזור החנויות והמשרדים, כאשר רכבת וכביש

גישה ראשי יוצאים ממנו צפונה לכל אורך "המפרץ" עד עכו. משני צדי כביש זה יימצאו מרכזי מסחר שכונתיים ושכונות מגורים הטובלים בירק. מרכז-על (אך משני למרכז עסקים ראשי של העיר ליד הנמל) ימוקם באמצע הדרך בין הנמל לבין עכו, וממנו ישתרעו פארק גדול וכביש גישה אל הים. לכל אורך הים תיבנה טיילת, ולא תהיה בנייה כלשהי בין כביש החוף לבין הים. העיר הישנה של חיפה תישאר פרבר דרומי של העיר, ולא לב העיר. כך יישמר אופיה של עיר עתיקה, והיא תוכל לשמש כאתר תיירות עם בתי קפה וכיו"ב. שכונות וילות תיבנינה על הר הכרמל, ורכבל (מדובר בשנות העשרים!) יעלה את התושבים ממקום עבודתם במרכז עסקים הראשי אל שכונות הגנים על המדרון ובפסגת ההר. העיר העתיקה של חיפה תישאר פרבר דרומי של העיר, ולא לב העיר, כפי שהיה המצב בהמשך הזמן – עקב ביצוע התכנית של פלמר.

קבלת התכנית הייתה מונעת שתי מגרעות גדולות, שהיו בבנייתה של חיפה: א. חסימת הגישה מן העיר – אל הים (לתושב חיפה אין היום אזור בילוי על שפת הים, כמקובל בערי הים התיכון), ב. הפיצול לקריות בעלות מעמד מוניציפלי נפרד, ובתחומים רבים, במיוחד בתקופת המנדט – ללא תיאום ביניהן.

אולם הבריטים לא חשבו כלל לדון בתכניתו שהוגשה להם בשנת 1926, כשהנימוק הרשמי שניתן לו (ושהיה בעיקרו – תירוץ) היה, שהתכנית של פלמר כבר אושרה, והגשת תכנית קאופמן באה במועד מאוחר מדי.

בניית הנמל ותפעולו עד סוף תקופת המנדט



איור מס' 2: תכנית קאופמן

שנתון *"שאן"* – תשס"ד כרך ט'

בניית הנמל **החלה בשנת 1929 והסתיימה בשנת 1933**. חלק מן המעגן נוצר על-ידי שאיבת חול מקרקעית הים ושפיכתו על החוף. כך התקבל אזור מיובש של כמה מאות דונמים בין קו החוף כיום לבין המדרכה של המספרים הזוגיים של רחוב העצמאות כיום. השטח המיובש, 340 דונם, פוצל על-ידי השלטונות הבריטים לאזורים שונים: משטחי הנמל עצמו, כולל מחסנים ושטחים לתחבורה מוטורית ומסילתית, בניני המכס ואולמות נוסעים; שטח מחסנים מחוץ לנמל – כחלק מן העיר חיפה; מסילת ברזל, שהועתקה מקו החוף הקודם וכללה תחנת רכבת (חיפה מרכז, 1937); מבנים למגורים ולמסחר (המספרים הלא-זוגיים של רחוב המלכים, הוא רחוב העצמאות); רחוב המלכים בעל ארבעה נתיבי נסיעה ונתיב חניה באמצע (כך היה מקובל בימי המנדט). לאחר מכן התברר, כי הרצון לספק את צורכי **כל** הגורמים הייתה בעוכרי הנמל. כבר בשנת קיומו הראשונה של הנמל התברר, שגם שטחי העגינה וגם שטחי התפעול היבשתיים אינם מספיקים.

הנמל היה מודרני ועמוק – בניגוד לנמל יפו המיושן. האניות עגנו לאורך החוף. בכל זאת, בשנים הראשונות לקיום הנמל – לא תפסה חיפה את המקום הראשון הראוי לו בין נמלי הארץ. יפו, ששכנה במרכז אזור הפרדסים, המשיכה להיות נמל היצוא העיקרי (פרי ההדר היה, למעשה, מוצר היצוא היחיד), וגם היבוא התבצע בחלקו עדיין בנמל יפו. רק השביתה הגדולה של ערביי יפו מאפריל עד אוקטובר 1936, כחלק מהמאורעות של 1936-1939 – או המרד הערבי, כפי שנקרא בפי הערבים, שינתה את המצב: בתחילה לא פעל נמל יפו כלל, וכאשר חודשה פעילותו, לא חזרו אליו הלקוחות היהודים והבריטים, ופעילותם הועברה לנמל חיפה. (משנת 1937 פעל גם נמל תל אביב החדש כנמל יבוא של היישוב היהודי, אך לא כנמל יצוא (ראה שטרן, 1982).

בשנות השלושים ניסתה ההגנה להחדיר מספר מרבי של **סוורים יהודים לנמל**. הדבר היה חשוב במיוחד לש"י – שירות הידיעות של ההגנה (המקביל לחיל המודיעין ולשב"כ היום) בגלל היות הנמל מקום, אשר בו באים במגע יום-יומי עם בריטים ועם ערבים. הדבר היה קשה, הן משום התנגדות הבריטים והערבים לשיתוף יהודים בנמל, הן משום שלא עמדו לרשות היישוב היהודי די כוחות מיומנים לעבודה מקצועית בנמל. לכן החליט מזכיר מועצת פועלי חיפה דאז, אבא חושי, להביא ארצה **פועלים יהודים** מן הנמל היחיד בעולם, שהיה בו מספר ניכר של סוורים יהודים, הוא **סלוניקי שביוון**. בדיעבד התברר, כי כך ניצלו חייהם של העולים מסלוניקי, שהייתה בין הערים, אשר מהן כמעט לא שרד איש את השואה.

בסתיו 1939 פרצה מלחמת העולם השנייה. הים התיכון היה בחלקו בשליטת הציר: גרמניה ואיטליה, וכמו-כן רבו בו המוקשים הימיים, שהונחו על-ידי שני הצדדים. כך פסקה התעבורה הימית האזרחית, ונמל חיפה פעל בעיקר כנמל צבאי בריטי עד שנת 1944.

לאחר המלחמה התחדשה פעילותו האזרחית של הנמל, ואם כי הוא היה הנמל היחיד של הבריטים והנמל העיקרי של הפעילות היהודית, הרי שהמאורעות, שהובילו למלחמת השחרור, פגעו גם בפעילותו.

בשבת 15 במאי 1948 התקיים בנמל חיפה טקס הורדת הדגל הבריטי ועזיבת הנציב העליון הבריטי האחרון, סר אלן קנינגהם.

הנמל בתקופת המדינה

עם כינון מדינת ישראל הגיעו רבבות עולים באניות לנמל חיפה. הדבר גרם לקשיים רבים בתפעולו, בנוסף לקשיים, שהיו בגלל עונתיות היצוא, שהיה מורכב בשנות המדינה הראשונות כמעט רק מפרי הדר, וממילא התרכז בעונת החורף בלבד.

הנמל נסתם, והיה צורך למצוא פתרון מיידי וכן פתרון ארוך טווח. בשנים 1950-1951 בנתה חברה הולנדית **נמל עזר במוצא הקישון** אל הים, ממזרח לנמל הקיים, ובו שובר גלים באורך 600 מטרים בערך. לצורך בנייתו הוזז מוצא הקישון צפונה. נמל הקישון הקל על פעילות הנמל הראשי, שקודם כל הועברו אליו **כל הדייגים**. בשנת 1962, עם הקמת מספנות ישראל, הועבר אליו **המבדוק הצף**, אשר הפריע מאוד ליכולת התמרון של האניות בנמל הראשי, כאשר היה שם. ליד נמל הקישון נבנו גם מסופים של **כימיקלים** (כגון של חברת גדות). נמל הקישון נבנה על-ידי חפירה ביבשה, ובכך הוא ניתק את הכביש הישן מחיפה – למערב הקריות (קרית-חיים המערבית וקרית-ים) והיה צורך לסלול כביש עוקף, ארוך בהרבה (כביש "אַי.פִּי.סִי."). לנמל הקישון גם לא היה קשר יבשתי אל הנמל הראשי, וכל התחבורה היבשתית ביניהם התנהלה עד שנות השמונים דרך הכבישים העמוסים בלאו הכי של העיר חיפה. רק אז מילאו את חוף הים ביניהם על-ידי שפיכת פסולת בניין במשך מספר שנים, ועל השטח המיובש הוקמו כבישים מחברים וּמִתְקָנִים אחרים.

בנמל הראשי נעשו בשנות השישים שיפוצים, שכללו הארכת הרציפים, ובהם הכשרת החלק המערבי של הנמל, שלא נעשתה בידי הבריטים; בניית **ממגורות דגון** (שהורחבו פעמיים בהמשך) ומתקני פריקה/טעינה לגרעינים בתפזורת; כעבור עשר שנים בערך – בניית מתקנים לשינוע מכולות. כמו-כן הוארך שובר הגלים הראשי צפונה.

בתקופה זו תוכנן גם "**נמל חופשי**" (נמל ללא מכס) למען ממלכת ירדן, כאשר זו תחתום על חוזה שלום עם ישראל. כאשר נחתם החוזה בשנות התשעים, בסופו של דבר, כבר לא היה מקובל בעולם להקים נמלים חופשיים, ובמידת הצורך פותרים את בעיית המכס על-ידי צעדים מנהלתיים.

במחצית השנייה של שנות השבעים התרחשה בעולם מהפיכת המכולות – משלוח מטענים במכולות בעלות גודל אחיד, שהטענתן על אניות שהוכשרו לכך היא מהירה מאוד, ופריקתן מתאפשרת גם במשטחים עורפיים, ולא רק בנמל עצמו. לכן הוכשרו **משטחים למכולות** הן בנמל חיפה עצמו, הן בעורפו בשטח חיפה במקומות מרוחקים מן הנמל, ונבנו מנופי פריקה והטענה מיוחדים למכולות.

אשר לטווח הארוך – התלבטו, אם להרחיב **ולהגדיל את נמל חיפה או לבנות נמל עמוק שני** בחוף הים התיכון.



איור מס' 3: תצלום לווין של חיפה ונמלה 2001
(מקור: NASA)

הוקמו שתי ועדות: הראשונה ב-1951, והשנייה – כעבור שנים מועטות. הוועדה השנייה הגישה את המלצותיה בשנת 1961.

קודם כל הוחלט לבנות נמל נוסף – משיקולים שונים: נמל חיפה רחוק במושגים ישראליים ממרכז הארץ; הוא בנוי בצורה, שקשה להרחיב אותו – גם כך הוא חוסם את הגישה של תושבי חיפה אל הים; מבחינה אסטרטגית עדיף, שלמדינה יהיו שני מוצאים אל הים, אם האחד ייסתם מסיבה כלשהי.

אשר למיקום: תל אביב-יפו נפסלה, כי העיר בנויה בצפיפות, ובניית נמל היה דורש הריסת שטחים בנויים גדולים לשם הקמת שטחי תפעול ולכבישי-גישה. נמל בתל אביב היה מוסיף לעיר אוכלוסיה רבה – דבר מנוגד לחלוטין למדיניות פיזור האוכלוסייה, שהייתה נהוגה אז על-ידי כל ממשלות ישראל.

נבדקו מספר מקומות אלטרנטיביים: אשקלון נפסלה בגלל הקרבה של טווח מרגמות מרצועת עזה המצרית. לאחר מדידות ימיות – הוחלט ב-1961 להמליץ על בניית נמל שכולו מלאכותי בחוף אשדוד ולהפוך את מעברת אשדוד-ים לעיר, וכך נפתח **נמל אשדוד בשנת 1965**.

בתחילה לא שינה הדבר את המצב בחיפה – בגלל בעיות תפעול ושביתות רבות באשדוד. עם הזמן קיבלה אשדוד תפקידים מסוימים: דשנים בתפזורת – מים המלח, פוספטים בתפזורת – מאורון, ובמשך הזמן – גם סחורות כלליות, נפט ונוסעים.

הנמל והעיר

לאורך ההיסטוריה שלו בעת החדשה היו לנמל השפעות שונות על העיר:

<u>בתחום התעסוקה</u>: הנמל העסיק קודם כל במישרין מאות עובדים, סוורים, פקידי נמל, פקידי מכס,

עובדי שינוע וכו'. בעקיפין העסיק מספר גדול יותר של עובדים נוספים: עמילי מכס, עובדי תחזוקה, סוחרים ועוד. בכך חיזק את אוכלוסיית חיפה בתקופת המנדט הן ערבים, הן יהודים, הן בריטים. מה שלא היה בנמל חיפה – בניגוד לנמלים אחרים בעולם, הוא תעשיה, המנצלת את העובדה, שניתן במישרין לפרוק סחורה מאניות ולהטעין עליהן. התעשייה בארץ ישראל, ומאוחר יותר בישראל, אינה תעשייה כבדה, הזקוקה לגישה ישירה לרציף הטָענה משלה.

<u>בתחום התכנון</u>: ברחוב המלכים החדש, שהפך לאחר קום המדינה לרחוב העצמאות, נבנו מבנים אחידים בצדו הצפון-מזרחי על השטח המיובש, לפי תכניתו של האדריכל הבריטי קליפורד הולידיי. הוא תכנן בתים בגובה של שש קומות עם גגון על המדרכה לכל האורך, שייתן צל בקיץ ויגן מפני גשם בחורף. בפועל נבנו הבתים בגובה שונה – משלוש ועד שש קומות.

הסיבה היא היסטורית: החוכרים התחייבו להקים את שלוש הקומות הראשונות עד 1937, ואת זאת עשו כולם, והם התכוננו להשלים לשש קומות עד שנת 1942. בינתיים פרצה מלחמת העולם, לא היו בארץ די והותר חומרי-בניין, ומה שהיה – הוקצה לבנייה צבאית או אסטרטגית בלבד. התוצאה הייתה **הקפאת המצב של 1939**: מי שהספיק – בנה שש קומות, ומי שלא – נשאר עם מה שבנה עד אז.

לאחר המלחמה ומלחמת השחרור – לא חזרו להשלים את הבנייה, כי בינתיים השתנו הדרישות (כגון מקלטים, שטחי חנייה). כמו-כן נשארה על הנייר תכניתו היומרנית של הולידיי להרוס את כל המבנים הקיימים מן העבר השני של רחוב המלכים ולבנות שם בניינים כדוגמת אלה, שהוקמו על השטח המיובש.

<u>בתחום המדיני</u>: בשביל הבריטים הייתה לנמל **חשיבות אסטרטגית** כפתח יחיד אל המזרח התיכון הבריטי, שכלל את ארץ-ישראל, עבר הירדן, עיראק. בכך היה לחיפה גם מעמד של אלטרנטיבה לתעלת סואץ במקרה הצורך. גם בימי המדינה הוא היה עד 1965 הנמל עמוק-המים היחיד. כמעט כל העולים של העלייה ההמונית בשנים 1948-1951 ושל 15-20 השנים שאחריה הגיעו אליו. כתוצאה מכך היה קיים באותם הימים מחנה הקליטה הגדול "שער העלייה" (במקום שנמצאת בו כיום שכונת נווה דוד).

<u>חיפה עיר העתיד</u>: קיומו של הנמל החדש מחד גיסא, וקיום שטחי קרקע גדולים בחולות "מפרץ חיפה" (או עמק זבולון), שעברו שנים מעטות לפני-כן לידיים יהודיות, מאידך גיסא – יצרו בקרב האוכלוסייה היהודית והמוסדות הציוניים בארץ ובחו"ל **ציפיות רבות להתפתחות** אדירה של חיפה כמרכז לתעשייה וכנמל גדול. חיפה כונתה בפיהם "עיר העתיד" (ותל אביבים מתלוצצים עד היום, שזו עיר עם עתיד, אך ללא הווה…).

מדוע ציפיות אלו לא התגשמו?

קודם כל משום שהיו מוגזמות, ולא התחשבו בתנאי הארץ: הן לקחו כדוגמה נמלים פורחים במערב

אירופה, שבעורפם היו ארצות מתועשות ועשירות, ולא מדבריות המזרח התיכון עם קומץ מתיישבים יהודים, שגם הם נלחמו על לחמם היומי. מוצרי הייצוא העיקריים של נמל חיפה היו תפוזים – מוצר עונתי מובהק, שתרומתו להתפתחות העיר שולית, ונפט, שלצורך השינוע שלו – לא נדרשים כוחות עבודה רבים.

למרות ההיבטים החיוביים של הנמל, הוא גרם, ועדיין גורם, למספר בעיות לא קטנות:

העיקרית שבהן היא **חסימת העיר מפני הים** בצורה מוחלטת.

במרבית ערי החוף של הים התיכון (כגון נמלי הנוסעים בטורקיה, ביוון ובאיטליה) יש, לפחות, גישה חופשית לחלק מן הנמל, והחוף הופך לחלק תוסס של העיר, עם בתי קפה, פעילות מסחרית, מסעדות דגים וכיו"ב. לכל אלה אין זכר בחיפה. מטעמי בטחון לא ניתן היה בעבר, ולא ניתן היום, לאפשר גישה חופשית לנמל.

נמל חיפה נבנה על-ידי הבריטים בצורה כזו, שהוא חוסם את הים מצפון לשפך הקישון ועד לבת גלים. מבט על התכניות השונות של בניית הנמל, שהובאו לעיל – מראה, כי בכך חטאו כולן, למעט תכניתו של ריכרד קאופמן, שכלל לא נידונה על-ידי הבריטים.

נוצר פרדוקס: חיפני, המבקש להראות לאורחו את הים, חייב לשם כך לעלות על ההר, או צריך להסתפק בקטע קצר בבת גלים, הפונה מערבה, ולא נשקף ממנו שום נוף של המפרץ והנמל. פעילות הנמל כלל אינה מורגשת ברחובות הסמוכים לים, כגון רחוב העצמאות ואפילו שער פלמר.

בעיה נוספת שנוצרה היא **ההפרעה לתחבורה** בעיר התחתית.

בעבר היה פתח הנמל – באמצע העיר, מול רחוב שער פלמר. כל המשאיות ששירתו את הנמל יצאו ונכנסו שם, כשהן מעמיסות את מטעניהן ברחוב המלכים (ולימים – רחוב העצמאות), שהיה עמוס בלאו הכי – בהיותו בו-זמנית גם רחוב ראשי של מרכז העסקים הראשי (מע"ר) של העיר התחתית, וגם כביש מעבר לתנועה הארצית העוברת דרך חיפה. תיקון חלקי נעשה כבר לפני עשרות שנים, כאשר פתחו הראשי של הנמל הועבר למבואות בת גלים (בקרבת החוף השקט ובית החולים 'רמב"ם'). מעשה זה הרחיק אמנם את המטרד אל מחוץ ללב העיר, אבל לא ביטל אותו לגמרי. אשר לתנועת המעבר בחיפה (נושא שאינו קשור לנמל) – נמצא הפתרון בהרחבת כביש זכרון-יעקב – יקנעם והטיית התנועה הארצית אליו.

פעילות הנמל כיום ומקומו בין נמלי ישראל

להלן נביא מספר נתונים סטטיסטיים על פעילות הנמל בשנים האחרונות ועל התפלגות הסחורות בו ובנמל אשדוד, ונסכם בקצרה נתונים אלה:

בנמל חיפה יש כיום שני שוברי גלים באורך 2,836 מ' ו-765 מ', עם עומק כניסה של 14 מ' (בעת בניית הנמל – 9 מ'), וכמעט חמישה קילומטרים של רציפים. עומק הכניסה של נמל הקישון – 10 מ'.

הכמות המשונעת עלתה מאוד בשנים האחרונות – עם התפתחות שיטות השינוע, כפי שניתן לראות בטבלה הבאה:

שינוע בנמלי הארץ בשנים נבחרות 1936-2001:

	חיפה	אשדוד	תל אביב ויפו
1936	0.9(*)		0.25
1945	0.8		0.06
1947	1.4		0.5
1951	1.5		0.3
1958	2.0		0.2
1965	3.8		
1970	4.2	2.8	
1982	5.5	6.1	
1991	9.2	11.2	
1996	12.8	15.9	
2001	16.7	13.6	

(*) ועוד כשני מיליונים טון נפט

כפי שניתן לראות מן הטבלה, חלה **עלייה גדולה בכמות המטענים,** המשונעים דרך נמל חיפה בשנות התשעים, וחיפה תופסת היום את המקום הראשון מבחינת הכמויות.

עם זאת, ההתפלגות הכללית לא תמיד הייתה כך: בשנות השמונים השינוע של נמל אשדוד היה גדול יותר, וכיום עוסקים בראשית הקמת "נמל היובל", שהוא הארכה של נמל אשדוד לכיוון צפון. מן הסתם, תשנה הפעלתו את תמונת ההתפלגות בין הנמלים.

בעוד אשדוד מתמחה בשינוע סחורות כלליות וכימיקלים ממרבצי הנגב וים המלח, הרי מיוחד לחיפה השינוע של גרעינים באמצעות מתקני 'דגון'. מכולות וצובר מועברים בשני הנמלים, כאשר לחיפה יתרון בולט.

לגבי **מספר הנוסעים** – היה לחיפה יתרון מספרי על פני אשדוד (לדוגמה ב-1996: חיפה – 427,000; אשדוד – 153,000). בשנות השישים נבנה גשר לנוסעים משער פלמר למסוף שבתוך הנמל. במשך שנים רבות היה הגשר "פיל לבן", משום שבדיוק אז עבר משקל הכובד של תנועת

העולים והתיירים מנמלי הים – לנמלי האוויר. עם התפתחות מעבורות ואניות לשיוט בים התיכון גברה הדרישה למתקנים נאותים, והגשר נפתח וכבר עשרות שנים הוא ממלא את ייעודו. לאחרונה, מאז פרוץ המלחמה ומעשי הטרור של הפלשתינים – חלה ירידה דרסטית במספר הנוסעים, המגיעים בדרך הים בכלל, וממילא – גם במספר האנשים העוברים את חיפה, והטיפול בהם הפך לעניין שולי יותר בפעילות הנמל.

ביבליוגרפיה

אביצור שמואל, 1972, **נמל יפו בגאותו ובשקיעתו 1865-1965,** תל אביב.

אשל צדוק, תשמ"ד, **נמל חיפה: מעבודת כפיים – לטכנולוגיה מתקדמת,** חיפה.

חיפה, נמל חיפה, דו"חות.

טולקובסקי, ש', 1922, 'חיפה או יפו, איפה ייבנה הנמל הראשון של ארץ-ישראל?' **ידיעות החברה להתפתחות כלכלית של ארץ-ישראל, 2,** עמ' 15-22.

ישראל, רשות הנמלים והרכבות, דו"חות.

סופר ארנון , קיפניס ברוך (עורכים), תש"ם, **אטלס חיפה והכרמל,** חיפה, עמ' 106-107.

פבזנר, ש' , 1923, 'איה צריך לבנות את הנמל הארץ-ישראלי?' **ידיעות החברה להתפתחות כלכלית של ארץ-ישראל, 3,** עמ' 21-25.

קאופמן ר', תשי"ב, 'תכנון ראשון של אזור חיפה-עכו בשנים 1925-1926', בתוך א' קינן (עורך), **במעגלי דורי,** תל אביב.

שטרן שמעון, 1989, 'הנמל בחיפה' בתוך מ ' נאור וי' בן-ארצי (עורכים), **חיפה בהתפתחותה 1918-1948,** סדרת עידן מס' 12, ירושלים, עמ' 68-79.

שטרן שמעון, 1981, 'המאבק על הקמת נמל חיפה בתקופת המנדט הבריטי', **קתדרה, 21,** תשרי תשמ"ב, עמ' 171-186.

Baer A., 1966, **Joseph Loewy, Planer und Pionier**, Haifa.

Buckton E., 1934, 'The construction of Haifa Harbour', **Institution of Civil Engineers Proceedings, vol. 239,** paper 4964

Menzinger B., 1966, **Der Hafen Haifa,** Basel und Tuebingen.

Palestine, 1935, **Haifa Harbour Quay Extension and Full Development Scheme,** Report submitting Plans and Estimates, Jerusalem.

Palestine, 1942, **Report of the Haifa Port Enquiry,** Jerusalem.

Kauffmann Richard, 1928, 'Fundamental problems of Haifa's future development', Haifa.

Palmer F., 1923, **Report on the facilities of Harbour Provision for Palestine,** London. Public Record Office (PRO), London, files of the **Colonial Office (CO)**

יעקב אמיד

הוראת גמרא למתחילים בשלהי המאה ה-19
ניתוח קוריקולרי של "ספר המדריך"

יש הסבורים, כי קשיי לימוד גמרא אופייניים רק לשני הדורות האחרונים, וכי הפתרונות המוצעים לקשיים אלו הם ייחודיים וחדשניים, וכי בעבר לא חשבו עליהם ולא נזקקו להם, ולא היא:

בשנת 1882 פורסם בפרסבורג שבהונגריה "המדריך", או בשמו המלא, "ספר המדריך על במתי ים התלמוד" (זינגר וזינגר, תרמ"ב). הספר נכתב ע"י שני אחים רבנים: הרב אברהם זינגר והרב בנימין זאב זינגר, שהיו בניו של הרב פסח זינגר, דמות תורנית מפורסמת מתלמידיו של החתם סופר[1]. משער הספר ניתן ללמוד, כי זהו לקט סוגיות תלמודיות, המיועד למתחילים בלימוד משנה וגמרא, המסודר "בדרך העולה מקל לחומר – לחנך התלמידים על-פי דרגתם והשגתם בטח ונכון אל בית התלמוד פנימה".

ספר זה אינו הספר הראשון ללימוד גמרא. קדמו לו "שערי תלמוד"[2], שיצא באיטליה ב-1811, ו"שבילי המלמדים"[3], שיצא בפולין ב-1865. אלא ש"שבילי המלמדים" נכתב כספר עזר למלמד, ולא לתלמיד, ואילו "שערי תלמוד" כלל רק מספר מצומצם של קטעים נבחרים ממסכתות שונות, שהועתקו כלשונן לתוך ספר נפרד. "ספר המדריך" הוא אם כן ניסיון ראשוני, הן בהיקפו והן בגישתו הדידקטית, ועל כן ניתן לראות בו לא רק ספר לימוד, אלא תכנית לימודים ראשונה ומיוחדת

***תארנים**: חינוך יהודי – ספרי לימוד, תולדות החינוך היהודי (הונגריה), תלמוד הוראתו, תכניות לימודים ביהדות.*

מחקר זה מוגש בהערכה למורה, עמית וידיד – ד"ר ניסן אררט, במלאת לו "**החיל הזה**".

תודתי נתונה למכללת "שאנן" על מלגת מחקר שהעניקה למחקר זה. כמו כן מבקש אני להודות למורי פרופ' דב רפל ולידידי יצחק בן פזי על שקראו את טיוטת המאמר והעירו לי הערות מחכימות. מאז כתיבת הדברים נלקח מאתנו פרופ' רפל ונפטר לבית עולמו ביום כ"ח כסלו תשס"ד. יהיה לימוד זה לעילוי נשמתו ולזכרו המבורך.

1. על הרב אברהם זינגר ופועלו ראה שוורץ (תשמ"ז: 56); וכן לקסיקון יהודי הונגריה (Ujvary, 1929: 790). על הרב בנימין זאב – ראה כהן (תשנ"ז: 337) וכן זינגר (תשמ"ז) בהקדמה האנגלית.

2. חנניה אלחנן חי כהן ***שערי תלמוד***, ריגיו, תקע"א (1811). מהדורה של ספר זה יצאה מאוחר יותר בתורכיה ב-1880. ר' חנניה, איש חינוך, שפעל בריגיו כבר בסוף המאה ה-18, מציג את לבטיו ואת תכנית ההוראה הראויה, בהקדמה לספרו ***חנוך לנער*** (מהדורה ראשונה ריגיו – ונציה תקס"ד 1804). ספרי ההלכה הקלסיים של רמב"ם ור' יוסף קארו – אינם מתאימים לנערים בגלל ההיקף וההעמקה, ולכן נחלץ המחבר לחבר מקראה מתאימה בהלכה, אשר בנויה בהדרגה. "בראות התינוק בעצמו התועלת לא יהיה בורח מן הספר, כי סגולת הטוב והערב – להיות נאהב". גם את ספרו "שערי תלמוד", שיועד לבני י"ב שנה, הוא חילק ליחידות – הלכות. בשלב הראשון ילמדו בכל יום כהלכה אחת, ורק בשלב הבא, לאחר כ-12 שבועות יתחילו לחזור עליהן עם פירוש רש"י, ואח"כ בחזרה השלישית יעיינו בהעמקה בכללים, שהוסיף לכל הלכה, כדי לאפיין את הדיון התלמודי. הקטעים סודרו לפי סדר מסכתות, וקשה לראות בהם הדרגה של קושי. להערכת המחבר, בתום תהליך זה יוכלו הנערים להבין פשט בכל מסכת שיבחרו ללמדם.

3. ר' אהרון ב"ר אברהם חיים מאומאן, ***שבילי המלמדים*** חלק ראשון, ורשה תרכ"ו. הספר מכיל אוסף קטעי גמרא משלושת הפרקים הראשונים של בבא מציעא, עם מספר פירושים: פירוש רש"י, "תועלת המלמדים" – סיכום למדני למלמד, "שבילי המלמדים" – הסבר ביידיש, הבנוי

להוראת גמרא למתחילים. בעשור השנים שלאחר פרסומו של הספר – יצאו כמה ספרים נוספים בתחום זה. גם אם גישתם הדידקטית הייתה שונה, ברור הוא, שכולם ביקשו למצוא תרופה לקשיי הוראת הגמרא ב"חדר".

הרקע לכתיבת הספר

לימוד גמרא החל ב"חדר" לרוב במדרגה השלישית ("חדר גמרא"), והילד היה מגיע לשלב זה בהיותו כבן שבע. (שרפשטיין, 1943). התלמוד נתפס כלימוד עיקרי בחדר, ולכן הקדימו בו. משידע הילד לקרוא חומש ורש"י, עבר לחדר הגמרא (ליפשיץ, תש"ז). אולם, בניגוד לדרך לימוד החומש – דרך לימוד הגמרא הייתה יותר פורמלית מאשר מטריאלית. הזלזול בצד המטריאלי התבטא בכך שלא ראו צורך לדעת את פירושן המדויק של המילים הארמיות והעבריות שבגמרא, אלא עסקו בתוכן. אך גם תוכן התלמוד לא היה העיקר: באגדה הקלו ראש, ודיוקי הלכה ניתן ללמוד מספרי הלכה. הלימוד התרכז לרוב בהבנת המבנה ההגיוני של הסוגיה, ולכן הדגיש המלמד את השקלא וטריא[4]. מבנה זה היה קשה לתלמידים, הן בשל גילם הצעיר והן מפני שלא הבינו לא את מושגי התוכן לא חלק מהשפה. הצלחת השיטה הייתה מותנית אפוא בלימוד רב מאוד: "כמות הלימוד נעשתה איכות". לרוב היו מלמדים מתוך המסכתות עצמן ולומדים בפרק על-פי הסדר, ללא הדרגה בלשון או בתוכן, אלא רק בהסבר. המלמד הסביר, לכל קבוצה, לפי מה שיכולים לדעתו הילדים להבין, כאשר בשלבים הראשונים התקיים שינון ללא הבנה. בתחילת השבוע לימד המלמד את הסוגיה, ובמשך כל השבוע חזרו עליה ושיננוה.

ספרי הזיכרונות מרבים בתיאורים של לימוד זה:

> *שלושתנו היינו יודעים את הגמרא כמעט תמיד. מדי שבוע בשבוע צפצפנוה כתוכי זה... לא היינו משיגים שלושתנו את השקלא וטריא כלל. קול דברים היינו שומעים, ומבינים איננו לשכלם (= את הגיונם), והיו בעינינו כספר החתום (שורץ, תר"ץ: עמ' ע"ב).*

בחדר לא הייתה חלוקה לכתות גיל, אלא למדו בקבוצות או בזוגות רב גילאיים, אולם נהגו לדרג חדרים לפי רמה. הבדלי הרמה התבטאו בהיקף הדפים, שהספיקו ללמוד מדי שבוע בשבוע או בשילוב הלימוד עם רש"י, עם תוספות ועם ראשונים. תלמידים שהו בחדר שנים מספר, וגיל המעבר לישיבה (של המוכשרים) היה שונה בכל אזור. ברור, שתלמידים רבים לא ראו ברכה בעמלם, וחלקם אף נשר מהחדר.

במתכונת של שאלות (שהמלמד ישאל) ותשובות (שמצופה כי התלמידים יענו).

4. ליפשיץ (תש"ז) ושרפשטיין (1943), שעל ספריהם מבוססים דברים אלו, תיארו את ה"חדר" האופייני למזרח-אירופה: גליציה, פולין ורוסיה. בהונגריה הייתה המסגרת שונה מעט (ראה ההערה הבאה), אך לא היה הבדל בצורת הלימוד.

שנתון *"שאלתי"* – תשס"ד כרך ט'

מצב זה מתואר גם במבוא לספר "המדריך", והוא מוצג כאחד הגורמים לצעד שנקטו המחברים.

וכך כותבים הם במבוא:

> *אכן אף אם נאמר, שיעשה הזמן מה שלא יעשה השכל, וברבות הימים והחזרה והמשנה פעם אחר פעם ביד חזקה ובזרוע נטויה – יצליח ויֵרד התינוק לעמקי העיון והחקירה, ודעת גדולים ימצא, יצא שכרו – בהפסדו: מלבד זה שהיה יכול ללמוד בינתיים בעניינים הקרובים אליו עשרת מונים, הנה לא יהיו ימים מועטים – וישכח תלמודו... כי כל מה שלא ישיג האדם מתוך דוחק ולחץ, לא יתחקה (=יְחָקֵק) בלבבו ולא יכה בו שורש, וכעניין שאמרו ז"ל "תקפה עליו משנתו" (אבות פ"ג, מ"ח); פירוש, שהייתה קשה עליו, ומתוך הקושי – שכחה ...וגם כי ירבה לחזור, איננו שומע (= מבין), וזה עניין רע, שיהיה בעוכרו גם באחרית הימים לאבן נגף ולצור מכשול... וכשמרגילין אותו לבטא בשפתים דברים הזרים לנפשו רק שידע עניין המילות והלשון, הרגל נעשה טבע, ו"שבשתא כיוון דעל-על".*

ובהמשך:

> *ודבר הנראה לעינים ומעשה בכל יום הוא, שרבים מן התלמידים מפסיקים ממשנתם ונותנים עורף לתורה – לריבוי (= בגלל ריבוי) היגיעה ומיעוט השכר, וגם האבות אומרים: אין לבנינו כשרון ללומדה, כי הנה למדו ב' וג' שנים, ולא ראו סימן יפה במשנתם.*

המחברים אף מתייחסים למצב, השורר בהונגריה ובארצות מערב אירופה, אשר בהן "נתמעטו הלבבות, ומניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, ואינם קובעים לתורה אלא זמן מעט". בכך הם רומזים למציאות החדשה, אשר לפיה ילדים לומדים בבתי ספר רשמיים בפיקוח המדינה. בערים הגדולות היו בתי ספר יסודיים יהודיים, ובהם הוקדש מספר שעות מוגבל ללימודי יהדות. בערי השדה היו לימודי היהדות נעשים במסגרות של תלמודי תורה בשעות אחה"צ[5].

הנימוקים, שהניעו אם כן את המחברים לפעול, הם הבאים:

א. הצורך לנצל באופן יעיל את הזמן הקצוב המיועד ללימוד גמרא.

ב. הצורך למנוע מהילד את התסכול, הכרוך בלימוד טקסט קשה ומורכב, שלא יועד לא למתחילים ולא לילדים.

יש אפשרות לספק צרכים אלו, ולדברי המחברים, יש מלמדים רגישים שנהגו כך, על-ידי דילוג

---

5. ראה כץ (1989) וכן מוסקוביץ (Moskovits, 1964). חוק חינוך כללי בהונגריה (בשנת 1886) אפשר הקמת בתי ספר ציבוריים על-ידי קהילות וגופים דתיים בפיקוח המדינה. התהליך התעצם בשנות ה-70 של המאה. תיאור הסוגים של מוסדות החנוך היהודיים בגיל חינוך יסודי – מצוי גם אצל לוי (1996). לעתים הצליחו החרדים להקים מסגרות דתיות, שהוכרו כ"בתי ספר המתמחים בהוראת האמונה העברית" (Felkai, 2002: 70).

לקטעים מתאימים: "מניח החמורות ומלמד הקלות זעיר שם זעיר שם במקומות שונות (= שונים) ונושאים שונים". אולם אין דעתם של המחברים נוחה מגישה זו, שכן הדילוג אינו חינוכי, והוא מבלבל את התלמיד. התלמיד מתקשה לחזור על סוגיות ועל קטעים הפזורים בתוך המסכת, הוא מתקשה לזכור, היכן למד עניין מסוים, ובפרט כאשר עוברים ממסכת למסכת, ואין בידו לחזור על הישנות.

הפתרון הראוי לדעת המחברים הוא מקראה, שחוברה במיוחד לצורך ילדים המתחילים בלימוד גמרא. ההנחה היא, כי מקראה שנבנתה על-פי עקרונות דידקטיים ובהתאם לצורכיהם החינוכיים של הילדים – תעשיר את עולמם הדתי, תחבב עליהם את הלימוד ותכשיר אותם, בתוך זמן קצר יחסית, ללימוד נכון ממסכת רגילה.

המתנגדים לספר טוענים נגד החידוש[6], אך המחברים שואבים לגיטימציה לחידוש החינוכי, שמטרתו להקל ולייעל את לימוד התורה, משלושה סוגים של חידושים ספרותיים שקדמו להם:

א. ספרות תלמודית הלכתית מעובדת – כמו זו של ר' יצחק אלפסי, הרמב"ם[7] ואחרים;

ב. ספרי קיצור ולקט, שתוכנם מאורגן לפי שיקולים ענייניים – כמו "עין יעקב", או "מנורת המאור"[8] ואפילו בתחום ההלכה – כמו "קיצור שולחן ערוך"[9];

ג. ניסיונות חינוכיים קודמים של ספרי הדרכה לילדים: "לקח טוב", "חנוך לנער", "שערי תלמוד"[10], או אף לתלמידי ישיבות – "כסף נבחר"[11].

---

6. לספר "המדריך" התעוררה התנגדות בקרב רבני הזרם החרדי שבהונגריה, וההסכמות הרבות שנכתבו לספר קשורות בפולמוס זה (אמיד, 2002). זו פרשה מעניינת, שעוד ארחיב עליה בע"ה במסגרת אחרת.

7. ר' יצחק אלפסי, הרי"ף, (צפון אפריקה במאה ה-11). חיבורו המפורסם, הלכות רב אלפס (בפי אחדים כונה: "הלכות רבתי", או "הלכות הרי"ף"), הוא תמצות החלק ההלכי של 24 מסכתות בתלמוד הבבלי. משנה תורה של רמב"ם (ר' משה בן מימון, ספרד ומצרים במאה ה-12) גם הוא ספר הלכה, אשר בו סוכמו המסקנות ההלכתיות של הדיון התלמודי לדורותיו. ייחודו – בארגון החומר לפי נושאים, ולא לפי סדר המסכתות. שני החיבורים מקובלים מאד בקרב לומדי גמרא, אבל בעת שנכתבו התעוררה התנגדות עזה נגד פרסומם.

8. "עין יעקב" הוא ספר, המקבץ את האגדות מהתלמוד הבבלי ומַחֲלָק מהתלמוד הירושלמי. גם הפירוש לטקסט מלוקט מפירוש רש"י וראשונים נוספים. הוא חובר ע"י ר' יעקב אבן חביב (ספרד וסלוניקי, המאה ה-15). "עין יעקב" מסודר לפי סדר המסכתות. מנורת המאור הוא ספר מפורסם באגדה ומוסר, אחד מילקוטי האגדות הראשונים, שבהם כונסו מקורות שונים וסודרו לפי עניינם ותוכנם, ולא כילקוטי המדרש האחרים, שסודרו לפי פרשיות התורה, שחובר ע"י ר' יצחק אבוהב (ספרד, המאה ה-14).

9. "קיצור שולחן ערוך" הוא ספר הלכה עממי, המיועד להביא בלשון פשוטה את עיקרי ההלכה, הנוגעים לחיי יום יום. הספר נכתב ע"י ר' שלמה גאנצפריד (הונגריה, 1804-1886). נדפס לראשונה באונגוואר תרכ"ד, ומאז יצא במאות מהדורות.

10. "לקח טוב", הקטכיזם (ספר עיקרי הדת) היהודי הראשון. נתחבר ע"י ר' אברהם יגל ממשפחת גאליקו ממונצ'יליצי ויצא לאור לראשונה בוונציה במאה ה-16. הספר יצא במהדורות רבות, תורגם לשפות רבות ושימש חומר הוראה דתי (רפל, תשנ"ה). על "חנוך לנער" ו"שערי תלמוד" – ראה לעיל הערה 2.

11. "כסף נבחר" הוא ספר, המרכז את החומר (תלמוד, ראשונים ואחרונים) סביב נושאים ("כללים"). הספר נכתב ע"י הרב ברוך בנדיט גוייטין, רבה של העדיעס בהונגריה. לפי כהן (תשנ"ז: עמ' 258) נפטר המחבר בשנת 1841. הספר, שנתפרסם לראשונה בפראג בשנת תרכ"ו, היה נפוץ בישיבות הונגריה, ובעזרתו התכוננו הבחורים לשיעורי "הסוגיה".

העקרונות החינוכיים, שהספר מושתת עליהם, לפי דברי המחברים.

המבחן לבחירת הסוגיות והקטעים שייכללו הוא מידת התאמתם של הנושא, של המושגים ושל המבנה – ליכולת התפיסה של הלומד הצעיר. "ודקדקנו בכל סוגיא וסוגיא, אם הקוטב, אשר עליו תסובב, קרוב להשגת התינוק, ושתהיה ההנָיה נמצאת לו בהבנה נכונה ומבוררת."

את הקטעים ניתן לצרף זה לזה באופן שונה מסדר הופעתם במסכת, ואף ניתן לצרף קטעים ממקורות אחרים. ניתן להשמיט מילים או משפטים, אך אין לשנות את לשון המקורות. בשולי הדף הקפידו המחברים לציין, מהיכן נלקח כל קטע, אשר שובץ בטקסט.

בתוך הסוגיות ההלכתיות ראוי לשלב קטעי מדרש ואגדה. מקומם חשוב לא רק כהכנה ללימוד הסוגות (=ז'אנרים) השונות של הדיון התלמודי, אלא בעיקר להגברת העניין ("שההלכה – כְּלָחֶם, והאגדה – כמֶלח ותבלין") ולהפיכת לימוד הגמרא – מנוף ליראת שמים ("שאמרו ז"ל [אדר"נ, פי"ט]: כל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש – לא טָעַם טַעַם של יראת חטא").

הרגלי לימוד ראויים קשורים בשימוש נכון במערכת הפירושים שעל גבי הדף ובשינון וחזרה. לכן טרחו המחברים בעיצוב פירוש קל, המבוסס על פירוש רש"י לש"ס – מתוך שיקול דידקטי מה לכלול בו. הודות לפירוש זה יכול הלומד להבין את מהלך הדיון ואת המושגים המופיעים בו. בעֲברו האחר של הטקסט הובאו קטעים, שעיקרם – לקט נבחר מבעלי התוספות, והוא נועד ללימוד מתקדם בעת החזרה על הסוגיה. לדף צורפה גם מערכת פנימית של מראי מקום לסוגיות שכבר נלמדו ("ציונים"). כך יכול הלומד לשים לב, כי ביטוי מסוים או שם חכם מסוים, שנמצאים כאן לפניו, כבר הופיעו בדפים הקודמים. כמו כן יש בשולי הטקסט מראי מקום לכל פסוק המוזכר בטקסט (צילום דוגמה של עמוד מהספר – ראה בנספח 2).

הדף עוצב – כמו העיצוב המסורתי של דף הגמרא המודפס, הן בחלוקה לעמודות (גמרא, רש"י ותוספות) והן בצורת האותיות (אותיות דפוס ללא ניקוד לטקסט – תוך שימוש רב בקיצורי מילים ובראשי תיבות ואותיות רש"י לפירוש וללקט התוספות). כדי להקל על הלומד פיסקו מעט את הטקסט[12], הדגישו כל דיבור המתחיל בפירוש והוסיפו בסוף הספר לוח ראשי תיבות בסדר א"ב.

הספר נכתב בשני חלקים שאוחדו לכרך אחד[13]: החלק הראשון עוסק בעיקרו בתפילה ובמועדי השנה, ואילו החלק השני, הכולל קטעים קשים יותר, עוסק ברובו בעניינים מסדר נזיקין.

---

12. הפיסוק כלל רק שימוש בפסיק ובנקודה במשפטים ארוכים. זאת מלבד הסימנים המצויים בדפוס וילנא לציון ציטוט ממשנתנו בראש הדיון, או ציון לציטוט פסוק. הפיסוק איננו שיטתי, אלא נראה אינטואיטיבי. ככלל ניתן לומר, שהוא מצוי יותר בפרקים הראשונים של החלק הראשון, אבל יש דפים, הן בחלק הראשון והן בחלק השני, שיש בהם פיסוק רב יותר מדפים אחרים.

13. חלק ראשון כולל 80 עמודים של סוגיות, כשלפניהם 8 עמודים של הקדמות ו-24 עמודים של הסכמות. בחלק שני יש 103 עמודים של סוגיות, שלאחריהם עוד 5 עמודים הכוללים לוח ראשי-תיבות.

הספר – כתכנית לימודים

תכניות לימודים כטקסטים מופיעות בצורות שונות: סילבוס, ספרי לימוד, מדריך למורה, מארזים, שכוללים גם טקסטים מקוריים וחומרי למידה (בן פרץ, 1995). המושג תכנית לימודים, כפי שמקובל בימינו, לא היה מוכר למחברים, אך ברור, שגם בעיניהם ספר זה, על שני חלקיו, הוא מה שאנו מכנים היום תכנית לימודים. למחברים ברור מאוד, מהם התכנים הראויים להילמד, ומהן המיומנויות הנחוצות – כדי להתקדם בעתיד במקצוע זה. בדרכם שלהם הם מבהירים נושאים אלו. יש בהקדמה לספרם גם הצעה כללית למלמד כיצד לכוון את השימוש בספר, הן בעת הלימוד והן בעת החזרה. בהקדמה לכרך השני (מחברת ב) יש אף התייחסות לממד הזמן. על-פי מה שדווח להם – ניתן להספיק את שני החלקים במהלך שנה אחת, ואפילו בלימוד של שעה יומית אחת בלבד.

נעסוק להלן בניתוח תכנית הלימודים המוצעת – במובחן מהערכתה[14]. הניתוח מתמקד בהיבט הגלוי והדוקומנטרי ומנסה לחשוף את המצע החבוי שלה ואת ההנחות הפדגוגיות והאידאולוגיות של מחבריה. הניתוח נעשה בשיטה תיאורית אנליטית, כפי שהוסברה אצל אדן (אדן, 1987).

חומר הלימודים מוצג ברצף של טקסטים, אשר נלקטו מתוך מסכתות שונות וצורפו יחד, באופן היוצר סוגיה חדשה. העובדה, שהקטעים צורפו יחד שלא לפי סדר התלמוד הבבלי – מעידה, שיש כאן אמירה דידקטית. ללומד הוגשו קטעים, אשר יוצרים לו מערכת סדורה של מושגים, הלכות ורעיונות לגבי הנושא הנלמד. כדי שיוכל הלומד להבין אותם – עליהם להיות מוגשים ברצף הגיוני, המבוסס על עקרונות – כמו מהמוּכָּר – אל הלא מוכר, מהכלל – אל הפרטים, או לפי סדר ההתרחשות. רצף הגיוני זה חשוב בעיני המחברים יותר מאשר הצגת הקטעים לפי שייכותם למסכתות, או אפילו לפי סדר הופעתם באותה מסכת.

כך, לדוגמה, ניתן להבחין בפרק השישי, העוסק בסוגיות על חג סוכות, כי תחילה מוצגת מצוות ישיבה בסוכה (לקוח ממסכת סוכה, דף כח), ומי פטור ממנה (במסכת סוכה, דפים כה-כו). אחר כך עוסקים בפסול סוכה בגלל גובהה (סוכה, ב), בגלל צל אילן (סוכה, ט), או בגלל שטחה (סוכה, כח). מכאן עוברים לדיני ארבעת המינים (סוכה, ל"ה), להידור ונוי במצוות (קטעים ממסכת שבת וסוטה) ולסוגי מינים פסולים (סוכה, כט-לה).

באופן דומה, בפרק השביעי, העוסק בענייני שבת, מוקדש חלק בולט לענייני חנוכה. הנושא משולב בסוגיית "במה מדליקין", כמו בתלמוד הבבלי, אבל הקטעים הנוגעים לחנוכה אינם מופיעים לפי סדר הופעתם בבבלי (שבת כא ע"א – כד ע"א), אלא הם מתחילים בתיאור הנס, עוברים למספר הנרות שמדליקים ומהן הברכות שמברכים, ממשיכים במקום הנחת הנרות ובענייני נוספים

14. על ההבדל שבין ניתוח תוכנית לימודים ובין הערכתה – ראה אריאב (תשמ"ט).

הנוגעים להדלקה, ולסיום מורחבת היריעה בהשוואת נר שבת לנר חנוכה והזכרת חנוכה בברכת המזון[15].

אין מנגנון דידקטי נלווה של שאלות, סיכומים, או פעילויות, אך יש סימנים בגוף הטקסט, המעודדים את הלומד לפעילות של הסתייעות בפירוש, או בכלֵי-העזר הנלווים לדף. ההנחה היא, שהמורה ילמֵד ויעודד את התלמידים לעשות זאת[16].

בטקסט לא שולב חומר חזותי, כמו איורים וטבלאות, שכבר היו קיימים אז בספרי לימוד, שכן המגמה הייתה לעצב ספר דמוי גמרא מקודשת, כמו של מבוגרים. דווקא בשל השאיפה לדמיון – יש תשומת לב לפרטים טיפוגרפיים, אשר יזכירו את דף הגמרא המסורתי.

הנושאים, שנבחרו בחלק הראשון של הספר – ממוקדים במצוות מעשיות, המוּכָּרות לילד מקיום יום-יומי, או מלוח השנה, ועל כן סביר להניח, שיש לו רקע בסיסי לקראת הלימוד. הנושאים הנלמדים הם פרטים, אשר ילד, המקיים מצוות אלו – ראוי שידעם. יתר על כן, העיסוק בהם מבטיח מוטיבציה של הילד, מכיוון שהחומר מוּכָּר וקל[17]. ההעמקה וההוספה בנושאים אלו מאפשרות למלמד להרחיב גם לענייני הלכה למעשה. הרחבה זו מאפשרת לילד להוכיח את ידיעותיו גם מחוץ לכיתת הלימוד ואף לקשר באופן נכון פרטים, מושגים והלכות, שייחשף אליהם במפגשים שמחוץ לכיתה, כגון בבית הכנסת או במשפחה.

בתוך הסוגיות שולבו קטעי אגדה או היגדים מוסריים, המתקשרים לנושא הנדון. השילוב של קטעים אלו מקל על המתח הלימודי, הקשור בניסיון להבין את הדיון התלמודי, אולם, יותר מכל, יש כאן הזדמנות, למלמד ולתלמידיו, לדון בנושאים ערכיים, בעניינים של התנהגות אישית ובינאישית ובענייניים של אמונה ורגש.

עקרונות בארגון החומר

באופן הגלוי מסודר החומר לפי נושאים המוכרים לילד – כמו ברכות, קריאת שמע ומגילה. תוך כדי הלימוד – מתוודע הילד לאופיו המתגלגל של הדיון התלמודי, אשר מאפשר גיוון של נושאים, שקשורים באופן אסוציאטיבי. עצם ליקוט קטעים ממסכתות שונות סביב נושא אחד איננו חידוש

---

15. כדי להדגיש, שאכן יש כאן שיטה עקרונית – ראוי להשוות מקראה זו עם "תלמוד לתלמיד", שער ב (אפרתי וברגנסקי, תשי"ז): גם ב"תלמוד לתלמיד" ליקטו קטעים בנושא חנוכה מתוך מסכת שבת. על חלק ניכר של הטקסט שבגמרא – דילגו, בגלל הקושי, אבל הקטעים מובאים לפי סדר הופעתם בבבלי.

16. בהקדמה לספר הציעו דרכי הוראה למלמד ובין השאר: "וגם ה'ציונים' יועילו להסב העין תמיד על הראשונות ולהרגילם להקיש עניינים, הרחוקים במקום וקרובים בעניין. וראוי, שיעורר המורה את התלמידים תמיד עליהם."

17. כדי להבהיר שיש כאן עמדה עקרונית – נזכיר, כי פרופסור א"א אורבך הציע בתשי"ב לכלול בשנות הלימוד הראשונות חומר, שתוכנו מוכר לתלמיד הדתי מתוך ההווי האופף אותו, קרי: עניני תפילה, שבת ומועדים. הצעתו של אורבך באה בניגוד להצעות של קודמיו כמו ר"י הולצברג (עציון) ובמידה מסוימת גם י' כץ, אשר הצביעו על יתרונן של סוגיות מסדר נזיקין. פרטים נוספים לדיון זה וציון המקורות – ראה אמיד (תש"ס).

של המחברים; שיטת הלימוד בעיון, שהייתה נהוגה בישיבות הונגריה, הייתה בנויה על עקרון זה[18]. המרשים בלקט הוא הבקיאות הרבה של המחברים, שהשכילו לצרף קטעים רלוונטיים ממקורות שונים ומגוונים[19].

כדי להציג בפני הלומד את דרך הפרשנות של האמוראים, אשר לפיה המשנה היא נקודת המוצא – טורחים המחברים בעיצוב קטעי משנה מתאימים (לפעמים – צירוף של כמה קטעי משניות יחד), שיאפשרו אחר כך דיון באותו קטע אמוראי שביקשו לכלול. המבנה של הסוגיות החדשות שנוצרו, יחד עם כלי העזר שבספר ויחד עם הדרך המסורתית של לימוד גמרא – מאפשרים, לתלמיד הבודד או לקבוצה מצומצמת, תרגול רב של קריאה, שינון, או עיון מתקדם.

באופן בלתי גלוי מסודר החומר במדורג, באופן שלומד, אשר אינו רגיל לצורת הדיון התלמודי, יוכל להתקדם היטב בטקסט בלי להתעכב בגלל קשיי הבנה. ההדרגה באה לידי ביטוי, למשל, בכך שבשלושת הפרקים הראשונים (16 עמודים) קושיות כמעט אינן מופיעות. הטקסט הוא רצף של ברייתות ומימרות, עם שאלות ותשובות הבהרה, הכוללות מעט מילים בארמית. כך יוכל ילד, שכבר יודע את תהליך הלימוד של קריאת עברית ותרגומה, להתמקד בהבנת תוכן הקטעים בלי להתחבט בו-זמנית בהבנת מבנה דיון סבוך. ההימנעות מלכלול קטעים, שיש בהם משפטים ארוכים בארמית, נראית מכוונת. כך, לדוגמה, השמיטו המחברים מתוך קטע גמרא סיפור על רבי עקיבא (ג,א,ד[20]). הסיפור מתאים מאוד להקשר הסוגיה (כל דעביד רחמנא – לטב, ברכות, ס ע"ב), וקשה להבין מדוע השמיטוהו, אם לא בשל סיבת הארמית. ההשמטות אינן מצוינות בדרך כלשהי, ובוודאי – לא מנומקות. ניתן לגלות אותן רק אם מכירים את הטקסט המקורי של התלמוד, או אם משווים את הטקסטים באופן מכוון ושיטתי.

בפרקים ד'-ו' עדיין מעטות הקושיות, והסוגיות אינן ארוכות. החל מהפרק השביעי ואילך ניכרת עלייה בקושי. בפרק שביעי הקושי בא לידי ביטוי באורך הסוגיות, ובפרק השמיני יש גם מבנים מורכבים יותר של טיעונים תלמודיים, ואף מופיעים יותר קטעי תוספות, מאשר לפני כן. בפרק העשירי (י,ב,ג) מופיע קטע שעניינו – הברכה על שְׁלָקוֹת (ברכות לח ע"ב). מבחינת הנושא מתאים הקטע לפרק שלישי, שבו שובצו קטעים אחרים מדף גמרא זה, אך ברור, כי הקטע שובץ בפרק עשירי בגלל מורכבות הדיון לגבי המסורות השונות בדבר המחלוקת המתוארת.

כשם שדאגו לכלול קטעים שונים משיקולים חינוכיים, כך דאגו גם להשמיט ביטויים. בהקדמה ציינו

---

18. ראה לעיל הערה 11 על הספר "כסף נבחר", שהיה אחד הספרים הפופולריים להכנה לקראת שיעורים אלו. וראה כץ (1989: עמ' 33) – על אופי שיעור "הסוגיה" במובחן מ"השיעור הטפל" – לימוד לבקיאות על הסדר.

19. הקטעים בסוגיות השונות לקוחים מכל מסכתות הבבלי ולא רק מהן. בין המקורות יש אף קטעים בודדים מהירושלמי וכן קטעים ממסכתות מיוחדות: אבות דרבי נתן, דרך ארץ זוטא ופרק השלום.

20. בציון מקורן של הדוגמאות מהספר – נקטנו את דרך סימון המקורות, שנהגו המחברים ב"ציונים": כל ציון מורכב משלוש אותיות. האות הראשונה רומזת לפרק, האות השנייה – לסוגיה בפרק, והשלישית – לקטע שבסוגיה. שיטה זו מפורטת יותר מציון דף ועמוד.

המחברים, כי לא הזכירו עניינים מסדר נשים, "שראוי להעלימם מתינוקות מטעם ידוע". אפשר להבין על-פי זה, מדוע השמיטו מושג כמו "תשמיש המטה" מחמשת העינויים ביום הכיפורים (המשנה ב,ב,א), או מדוע השמיטו את המשפט (ג,א,א) "היתה אשתו מעוברת ואומר: יהי רצון, שתלד אשתי זכר" מתוך המשנה בברכות (נד ע"א). ככל הנראה, הושמט כל ביטוי, שעלול לעורר מחשבה מינית, גיחוך, או עלול להביך את המלמד בצורך לתרגמו. כך ניתן לראות, שבאמצע דרשה על פסוקים, המוכיחים, ש"ויהי" קשור בצער (מגילה, י, ע"ב), השמיטו את הפסוק (שמ"א א', ה) "ויהי... כי את חנה אהב, וה' סגר רחמה (ה,ב,ז). בפרק ששי (ו,ו,ב) השמיטו את הדיון מהו "קטן ואינו צריך לאמו" (סוכה, כח ע"ב), אולי בגלל ההגדרה: "כל שנפנה (לעשות צרכיו), ואין אמו מקנחתו". כמו כן בסוגיית מצוות עשה שהזמן גרמן (ו,ז,ב) – השמיטו מרשימת המצוות, שלא הזמן גרמן, את "פריה ורביה" וכן את דיוני הגמרא, אשר בהם הוזכרה מצווה זו.

עקרונות בארגון החומר בפירוש

כאן חשו המחברים יתר חירות לקצר או לשנות במקום שפירוש רש"י ארוך וקשה. הפירוש מכוון להשלים, במספר מילים מצומצם, את מה שנחוץ כדי להבין את ההיגד שבגמרא. ניכר, שהושקעה מחשבה, מה צריך להשלים ולכתוב בתוך הפירוש, כיוון שהלומד לא יוכל להבין זאת בעצמו מתוך דברי הגמרא. מושגים מתוך הראליה – כמו שמות ירקות – העדיפו לתרגם ליידיש.

מושגי פתיחה תלמודיים מוסברים ביתר הרחבה במקום הופעתם הראשון.

דוגמאות:

א,א,ב, ד"ה תניא: "כל מקום שנאמר תניא –מורה, שהמאמר בא בברייתא".

א,ד,ב, ד"ה תנן: "כל מקום שנאמר תנן – מורה, שהמאמר בא במשנה."

א, ה,א, ד"ה ורמינהו: "רמיה היינו הצבת מאמרים זה כנגד זה, שנראים כסותרים להדדי, ממשנה – למשנה, או ממשנה – לברייתא, או מברייתא – לברייתא, וכן כשפסוקים נראים כסותרים, וּרְמִינְהוּ היינו וְ'רַמָּיָא אִינְהוּ' המאמרים להדדי."

ג,ג,ב, ד"ה איתמר: "כלומר כך נאמר בבית המדרש, וכשמביא בגמרא מאמר מפי התנאים, קאמר תנן או תניא או ת"ר, אבל כשהמאמר מפי האמוראים, קאמר איתמר."

בהופעות הבאות של אותה מילה אין הסבר. לעיתים יש הפניה בעזרת ה"ציונים" למקום הראשון, אך לא תמיד.

לעומת ההרחבה של מושגי הפתיחה – אין התייחסות מספקת לביטויים, המייצגים תבנית של טיעון תלמודי. כאשר מופיעים ביטויים כמו: "צריכא... קמ"ל..., ואי אשמעינן... קמ"ל (**ב**',ד',ד'),

"בשלמא התם... אבל הכא..."(**ב**',ו',ג'), "פשיטא, מהו דתימא... קמ"ל (**ו**',ג',ב) – נוהגים בפירוש לפתוח את המשפט בדבור המתחיל ולהסביר את המשפט כולו, או חלקיו, בתוך ההקשר של הדיון – ללא כל התייחסות למונח או למבנה הלוגי של הטענה. כך נהגו, כאשר אותו ביטוי הופיע בסוגיה אחרת בהמשך, לעתים ללא הפנייה להופעה הקודמת.

מושגים, שיש להם חשיבות גם מחוץ להקשרם המקומי, זוכים לעתים לפירוש מורחב.

דוגמאות:

בביטוי: "למקרא צריך לברך, למדרש אין צריך לברך" – הסבירו (ג',א',י' ד"ה מדרש) בהרחבה יחסית, מהו מדרש, וציינו את שמות מדרשי ההלכה, העוסקים בכל חומש. בביטוי: "ר' יהודה אומר: עד פלג המנחה" – ביארו (ג',ג',א' ד"ה פלג המנחה) את המושגים: מנחה גדולה, מנחה קטנה ומשך הזמן שלהן, ורק אז – מהו פלג המנחה, ולָמה התכוון ר' יהודה בדבריו.

ניכרת אצל המחברים הרגישות הדידקטית לאפשרויות, שלומד צעיר עשוי לטעות. כך, למשל, הובאו בטקסט דברי רבי יהושע בן לוי: "למה נמשלו ישראל לזית? לומר לך: מה זית – אין עליו נושרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, אף ישראל – אין להם בטילה עולמית לא בעולם הזה ולא בעולם הבא (ג',ד',ח'). רש"י במקור לא מפרש מאמר אגדי זה (מנחות, נג ע"ב), אך בפירושנו הסבירו: "לא בעוה"ז, שדומה לחורף. ולא בעוה"ב, שדומה לקיץ, שיזרח אור לישרים." ההערות נועדו לקשור בין המשל ובין הנמשל. לפני כן פירשו: "בימות החמה – בקיץ. בימות הגשמים – בחורף." לילד, שנולד וגדל באירופה – הפירוש, שימות הגשמים הם חורף, כלל אינו מיותר.

מה כוללת תכנית הלימודים?

"ספר המדריך" יצא כקובץ אחד, המחולק לשני כרכים (חלקים). בכל חלק – עשרה פרקים, כאשר כל פרק מוקדש לנושא. הפרק עצמו בנוי מסוגיות. סוגיה פותחת בקטע משנה, שבו עולה סעיף מסוים של הנושא, ולאחריו – דיון רצוף עד המשנה-סוגיה הבאה. כאמור לעיל, הדיון של הגמרא, ופעמים גם קטעי המשנה – מורכבים מלקט של קטעים שונים שרוכזו יחד.

בעת פרסום הכרך הראשון הצהירו המחברים, כי בדעתם להוציא, מלבד שני הכרכים, ספר נוסף, שבו מאה סוגיות בהעמקה לגבי ענייני תפילה ומועד ונושאים מסדר נשים. בעת הדפסת הכרך השני, הבהירו המחברים בהקדמה, כי חזרו בהם מתוכנית זו. לאור הצלחתה של התכנית המצומצמת הנוכחית – הרי אין צורך בספר נוסף על "ספר המדריך" על שני כרכיו-מחברותיו, לאור הדיווחים על הרמה שרכשו התלמידים. התלמידים, אשר השתמשו בספר, "אין ספק, כי יוכלו ללמוד כל מסכתא כסדרה בלי שום הפסק ודילוג". תכנית הלימודים שלפנינו כוללת, אם כן, עשרים נושאים. להלן טבלה המתארת את מגוון התכנים, אשר להם מוקדשות 172 הסוגיות שבתוך עשרים פרקים אלו. כותרת הפרק נלקחה מתוך התוכן של הספר. ניסוח הנושאים, שהסוגיות דנות בהם, נעשה על-ידינו, כאשר פעמים העדפנו לציין היגד מוּבָּר, או כותרת של סוגיה תלמודית מוּבָּרת.

טבלת נושאים בחלק הראשון

	כותרת והיקף	הנושאים העיקריים, שסוגיות הפרק דנות בהם
פרק א	תלמוד תורה 8 סוגיות	תלמוד תורה, שכר מצווה ועונש החטא.
פרק ב	מועדים ותעניות 7 סוגיות	ארבעה פרקים, שהעולם נידון בהם, יוה"כ – העינויים והדרך לחזור מעבֵרות שבידו, בין המצרים – האירועים ומנהגי אבלות, שמחת בית השואבה, 12 ימי השמחה במקדש, 18 ימי אמירת הלל, ראש השנה – זמן תקיעת שופר ואי אמירת הלל.
פרק ג	ברכות 9 סוגיות	ברכות ראייה, ברכות פירות ודבר שאין גידולו מהארץ, מעין שלוש, זימון וברכת המזון, ברכת המצוות (תפילין וציצית).
פרק ד	קריאת שמע ותפילה 6 סוגיות	זמן ק"ש של ערבית ושל שחרית, זמני התפילות ביום, הכנות לתפילה, תפילת העמידה – מספר ברכות ומבנה, הוספות בעמידה (שאילת גשמים, הבדלה ובקשות אישיות)
פרק ה	מגילה 6 סוגיות	זמן קריאת מגילה ביום ובלילה, ימי קריאת המגילה, דרך קריאת המגילה וקריאה בספר תורה, ארבע פרשיות, תוכן הקריאה בחגים ומועדים, סדר הקרואים (מפני דרכי שלום).
פרק ו	סוכה 12 סוגיות	מצוות ישיבה בסוכה, דיני סוכה כשרה ופסולה, פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, דיני ארבעת המינים – מספר הפריטים וכשרותם, הנענועים והצורך בבעלות על המינים ביו"ט ראשון.
פרק ז	שבת 12 סוגיות	ערב שבת עם חשֵכה, נר שבת – פתילות ושמנים, נר חנוכה ועניני חנוכה, איסורי שבות, מוקצה, איסור כיבוי ואמירה לגוי, ל"ט אבות מלאכה, אבות ותולדות, מלאכת הוצאה מרשות לרשות, המוצא תפילין – טלטולם והנחתם בשבת, עירוב חצרות ותחומים, "ממצוא חפצך ודַבר דָּבָר" – ענייני חול בשבת.
פרק ח	יום טוב 8 סוגיות	מלאכת אוכל נפש, עירוב תבשילים, איסורי שבות, השגת שופר בראש השנה, סמיכה ביו"ט, איסור צידה, מראית עין.
פרק ט	חג המצות, קידוש והבדלה 8 סוגיות	בדיקת חמץ, ביטול חמץ והנאה מחמץ בערב פסח, מלאכה בערב פסח, אכילה סמוך לחשֵכה, קידוש בשבת, קידוש ביו"ט שחל במוצ"ש, הבדלה, קידוש ביו"ט, חובת ארבע כוסות, נשים ותינוקות בליל הסדר, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, קטעים שונים המופיעים בהגדה.
פרק י	קרבן פסח ושאר קרבנות 6 סוגיות	מצוות התלויות בארץ ומצוות הגוף שאינן תלויות בארץ, צליית קרבן פסח, מָנויים על הקרבן, קרבן פסח בשבת, ענייני זבחים וחטאות.

שנתון "***שאגת***" – תשס"ד כרך ט'

טבלת הנושאים בחלק השני

	כותרת והיקף	הנושאים העיקריים, שסוגיות הפרק בהם דנות
פרק יא	מסכת חולין 8 סוגיות	איסור "אותו ואת בנו", הכל שוחטין, כיסוי הדם, תערובות: איסור בהיתר (גיד הנשה, אבר מהחי), בשר בחלב.
פרק יב	מציאה ואבֵדה 7 סוגיות	אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז, סימן העשוי להידרס, הגדרת אבֵדה, דרך ההכרזה, הטיפול באבֵדה, פריקה וטעינה, בעלות על מציאה (ידו וחצר).
פרק יג	פיקדון ושומרים 6 סוגיות	ארבעת השומרים – דיניהם ומקורות הלימוד, שליחת יד בפיקדון, שומר שמסר לשומר, מצבי ספק (זה אומר: שכורה מתה, וזה אומר: שאולה מתה).
פרק יד	נזיקין 6 סוגיות	ממון המזיק: ארבעה אבות נזיקין, כל שחבתי בשמירתו, שור שנגח פרה. אדם המזיק: שני קדרין שהיו מהלכין, השופך מים ברשות הרבים, המבקע ברשות הרבים והזיק, המניח את הכד.
פרק טו	גזלה וגנבה 9 סוגיות	תשלומי כפל, תשלומי ארבעה וחמישה, הודה מפי עצמו, השבת גזלה – דיני קרן וחומש.
פרק טז	הלוואה וטענה ושבועת הדיינין 9 סוגיות	שבועת חכמים (נשבעין ונוטלין), שבועת הדיינים –מודה במקצת, טענו בחיטין והודה לו בשעורין, שבועת היסת. הלוואה בעדים, אם צריכה פירעון בעדים, יחסי מלווה, לווה ועֵרב, גביית הלוואה מנכסים משועבדים, ענייני שטר חוב, משכון (איסור חובל ברחיים), איסור ריבית.
פרק יז	פועלים ושכירות 4 סוגיות	זכויות פועלים, איסור הלנת שכר. שכירות בית: פרשנות חוזה (תפוס לשון ראשון), בדיקת חמץ – חובת הדייר או בעה"ב.
פרק יח	מכירה וקנין 9 סוגיות	פרשנות הסכם מֶכֶר, דיני קנין במיטלטלין, אחריות מוכר במקח טעות, חזקת קרקעות – חזקת ראיה ומקורה, מחאה, טוען וחוזר וטוען, חזקה ומיגו. זכויות בקניין – כותב נכסיו לאחרים, הבית והעלייה של שניים שנפלו. אונאת ממון ואונאת דברים, דיני צדקה לעניים – תפקיד הגבאים וסמכויותיהם.
פרק יט	בית דין ועדות 12 סוגיות	נוהל קבלת עדות, חקירות ודרישות, עדים זוממים, הנהגות דיינים: תכונות, שוחד ושכר דיינים. הרכבים של בי"ד: שלושה, סנהדרין קטנה וסנהדרין גדולה. קידוש החודש ועיבור השנה.
פרק כ	נדרים, נזירות ושבועה 18 סוגיות	נדרים ונדבות, בין מודר מהנאה ובין מודר מאכילה, דברים המותרים למותר מהנאה, משמעותן המדויקת של לשונות הנדר. לשונות נדר נזירות, זמני הנזירות. ההבדל בין נדר ובין שבועה, כהן גדול (כהן משוח, כהן משמש, כהן שעבר)

כפי שניתן לראות מהטבלאות, אכן הנושאים מגוונים:

בחלק הראשון נחשף הלומד לעניינים הלכתיים, מעשיים ומוכרים. בסוף חלק זה הוא נחשף אף לעניינים, שאינם הלכה למעשה (מצוות התלויות בארץ וקרבן פסח).

בחלק השני מכיר הלומד מושגים ועקרונות, הנוגעים למסכתות השונות מסדר נזיקין. אם אכן הצליחו ללמד ב"חדר" תכנית זו במהלך שניים עד שלושה "זמנים", ברור, כי התלמיד נהנה משני יתרונות:

א. הנושאים שעסק בהם היו מגוונים מאוד – ביחס ללימוד שיטתי של פרק שלם.

ב. הוא רכש מושגי רקע רבים, שיעזרו לו בלימוד המסכתות הנוהגות בישיבות (למעט מסכתות מסוימות מסדר נשים ומסכת עבודה זרה).

מה שלא ניתן לראות באמצעות הטבלה הוא אורכן של הסוגיות ומורכבותן. כפי שכבר נכתב לעיל, הסוגיות בסוף החלק הראשון ובחלק השני – הולכות ומתארכות, וממעטים לדלג בהן על קטעים מהטקסט המקורי של הבבלי. כמו כן קשה להתרשם מהטבלה, עד כמה נחשף התלמיד – בגלל אופי הדיון התלמודי "המתגלגל" והודות לבקיאות של המחברים – למושגים שונים ולהיגדים בעלי פוטנציאל חינוכי-ערכי רב, אף-על-פי שאינם קשורים לנושא המוצהר של הפרק.

נדגים זאת בשני פרקים:

1. פרק ח הוא פרק קצר יחסית (פחות מחמישה עמודים), ויש בו שמונה סוגיות, העוסקות בהלכות יום טוב. מעֵבר לרשימת הנושאים העיקריים, שנידונים בסוגיות השונות (ראה בטבלה) – נפגש התלמיד במושגי העִשרה שונים – כמו מאפיינים של שמחת הרגל, דוגמאות רבות של איסורי שבות, לא תעשה ועשה דוחים עשה, שופר, מגילה ולולב – בשבת, תקופת הזוגות והמחלוקת על סמיכת קרבנות ביו"ט, הצדוקים ואחת המחלוקות אתם (הרגו – אין נהרגין), מצוַת כיסוי הדם ומצוַת חלה.

   בנוסף לאלו עולים דיונים חינוכיים בנושאים בין אדם למקום ובין אדם לחברו.

   בין אדם למקום: בהקשר לשמחת יו"ט – הטפה לצניעות בצריכה; בהקשר לשופר – חשיבות הכוונה בתקיעת שופר – בפרט, ובקיום מצוות – בכלל; בהקשר למחלוקת ת"ק ורשב"ג – החשיבות ללמוד היטב פרטים בגמרא, גם אם אינם להלכה.

   בין אדם לחברו: כיצד מגיבים על נזיפה; החובה להתנהגות שתמנע חשד מהרואים; מצוות תוכחה – מחד גיסא, וחובת הפיוס, שחלה על מי שחשד בכשרים – מאידך גיסא.

2. פרק יב הוא פרק קצר יחסית לפרקי החלק השני (8 עמודים), ויש בו שבע סוגיות בענייני מציאה ואבדה. עיקרן – קטעים מפרק ראשון ושני של בבא מציעא. מעבֵר לנושאים העיקריים שתוארו בטבלה – נפגש התלמיד עם המושגים ועם העקרונות הבאים: שילוח הקן, מצוות הענקה לעבד, פאה, שכחה, פת נכרים, חמץ של נכרי מותר בהנאה לאחר הפסח, ממון המוטל

בספק – חולקין בלא שבועה, המוציא מחברו עליו הראָיה, ברי ושמא, מודה במקצת ושבועת היסת. בנוסף לאלו עולים דיונים חינוכיים בנושאים הבאים: מצות "הוכח תוכיח" – חשיבותה מצד המוכיח ומצד מקבל התוכחה; בעקבות הדרשה על "השב תשיבם" – נידונים נושאי עזרה נוספים – כמו צדקה לעניי עירך וגם לעניי עיר אחרת, צדקה לעשיר שירד מנכסיו, מעלת נתינת פרוטה לעני והמעלה היתֵרה של פיוס העני בדברים. כמו כן מוזכרים: עונשו של בדאי כשאומר אמת, "למען תלך בדרך טובים" – החובה לנהוג לפנים משורת הדין, וההנהגה הרצויה "מהיות טוב אל תקרי רַע" (בבא קמא פ"א ע"ב).

המהדורה השנייה של הספר

חלק מספרייתו האישית של הרב בנימין זינגר הגיע לספריית אוניברסיטה בר אילן[21], ושם גיליתי, כי בתרס"ב, כעבור עשרים שנה, הוציאו האחים מהדורה שנייה ל"ספר המדריך"[22]. בשער הספר מצהירים המחברים, כי זו "הוצאה שנייה עם הוספות ותיקונים", אך אינם מפרטים מהם. את השינויים ניתן לגלות רק בהשוואה שיטתית בין המהדורות:

ראשית, יש לומר, כי השינויים נעשו רק בחלק הראשון של הספר, וכל העימוד שונה, ואילו החלק השני זהה לחלוטין בשתי המהדורות, כולל מספרי העמודים. השינוי היחידי, שהמחברים נתנו לו הסבר, הוא השינוי בלקט פרקי אבות, שהופיע כהקדמה לפרקי הספר. במהדורה הראשונה הוצגו המשניות, יחד עם הערות פירוש של המחברים – כמעין מבוא לסדר הדורות של התנאים. בינתיים הגיעו למסקנה, כי אין צורך בטקסט מפורש, שכן הפירושים למסכת אבות נפוצים, והמשניות מוכרות לתלמידים. לכן במהדורה השנייה הוצג הטקסט בכתב רש"י, ללא כל פירוש, וכך יוכל לשמש לתרגול קריאה.

השינויים הקטנים הם תיקוני טעויות דפוס, הן אלה שכבר הופיעו בלוח התיקונים שבמהדורה הראשונה, והן אלה שנתגלו רק מאוחר יותר. השינויים הגדולים הם שינוי מקומם של פרקים או סוגיות. בנוסף יש שינויים קלים אך חשובים: הוספת קטעים חדשים או השמטת קטעים. ננסה לאפיין את הסוגים השונים, להדגימם ולהעלות השערות מדוע נעשו.

---

21. הרב אברהם זינגר נפטר ב-1914 ב-Warpalota, אשר בה כיהן רב. אחיו הרב בנימין זאב שימש רב ב-Mikulas עד 1920 ונפטר בפרסבורג ב-1930. אלמנתו של הרב בנימין וכמה מילדיו, ששרדו בשואה, הגיעו ללונדון. ספריו נתרמו בשנות ה-70 ,ע"י הנכדים, לספריית האוניברסיטה (ראה ההקדמה האנגלית לזינגר, תשמ"ז).

22. גם מהדורה זו יצאה בפרסבורג באותו בית דפוס (לוי ואלקלעי). קיומה של מהדורה זו לא צוין ברשימות ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים. העובדה, שמדובר במהדורה, שנעשו בה שינויים מהותיים, מעידה על ביקוש לספר, המצדיק הוצאה כספית כזאת.

שנתון *"אשל"* – תשס"ד כרך ט'

א. שינויים בסדר הפרקים או הסוגיות.

שינוי בולט הוא החלפת הסדר בין פרק שלישי ובין פרק רביעי. בפרק שלישי (ענייני ברכות) נעשו שינויים רבים: במהדורה הראשונה נראה פרק זה קשה פחות מהפרק הבא אחריו, שכן בפרק רביעי (ק"ש ותפילה) יש כמה קושיות (מתיבי, רמינהו, נימא תיהווי תיובתא) ונסיונות לתרצן. לאחר ההוספות, שהוסיפו בפרק השלישי, שיש בהן מבנים תלמודיים חדשים – כמו היכי דמי אי..., פשיטא... מהו דתימא (סוגיה א וסוגיה ה) וכן קטע בארמית (סוגיה ו) – כבר אין פרק זה נראה קל יותר מפרק רביעי. ייתכן, שאף חשבו, שראוי להפוך את הסדר. את הסוגיה האחרונה של פרק שלישי המקורי (הברכות על ציצית ועל תפילין) – השאירו בסוף הפרק השלישי החדש, שכן עניינים אלו יכולים להיות מצורפים לענייני תפילה באופן טבעי. היפוך סדר הפרקים מאפשר לתלמיד להכיר גם את הנושאים לפי סדר הופעתם במסכת ברכות. כך ילמד תחילה את המשנה הראשונה במסכת: "מאימתי קורין את שמע בערבין?", יעסוק בענייני קריאת שמע ותפילה, ורק אחר כך יעסוק בענייני ברכות הנהנין, הלקוחים מפרק חמישי שבמסכת ברכות. ייתכן, שגם שיקול זה הוא שהביאם להחלטה להפוך את סדר הפרקים.

את השינויים במיקום סוגיות ניתן לרוב להסביר בהתאמת מיקומם לקושי שנתגלה בלימוד בסוגיה. כך לדוגמה הייתה כלולה בפרק ששי (ענייני סוכות) סוגיה על פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן (ו,ז). בסוגיה זו יש דיון בשאלה, מהיכן נלמד הפטור. בדיון מוזכרות מצוות רבות, דרשות פסוקים ומידות שונות, שהתורה נדרשת בהן. הסוגיה קשה להבנה יותר משאר סוגיות הפרק ואינה הכרחית להשלמת הנושא, שהפרק עוסק בו. במהדורה השנייה מיקמו את הסוגיה בסוף פרק תשיעי (חג המצות), שבו יש סוגיות ארוכות ומורכבות, והיא אכן מתאימה יותר לדרגת הקושי של סוגיות פרק זה. בתמורה – העבירו מפרק תשיעי סוגיה קצרה וקלה (מזכירין יציאת מצרים בלילות) – למקום אחר (פרק ג – ענייני קריאת שמע ותפילת עמידה).

ב. הרחבות

כשני שלישים מהשינויים הם הוספות של קטעי גמרא קצרים, לרוב דברי אגדה ומוסר, שהוסיפו לקראת סיומה של הסוגיה. בכמה פרקים הוסיפו סוגיות שלמות חדשות. אלו השלמות של מושגים או הלכות, הראויים להיכלל באותו נושא. כך, לדוגמה, הוסיפו בפרק שביעי (שבת) סוגיה בענייני מוקצה, המביאה את מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה במוקצה (סוגיה ה). בפרק שמיני (יום טוב) הוסיפו שתי סוגיות קצרות, המציגות מחלוקות של בית שמאי ובית הלל. מחלוקת אחת מעלה את העיקרון "מתוך שהותרה לצורך (אוכל נפש) – הותרה גם שלא לצורך". המחלוקת האחרת עוסקת במלאכה לצורך גופו, ולא לצורך אוכל נפש. בפרק עשירי (קרבן פסח) הוסיפו שתי סוגיות, העוסקות בהנפת העומר ובאיסור חדש.

שנתון "***שאנן***" – תשס"ד כרך ט'

ג. השמטות

הרבה ממה שנראה כהשמטות – אינו אלא העברה למקום אחר, ודוגמאות כבר הוזכרו לעיל. לפיכך יש מעט מקרים של הוצאת קטע לחלוטין. בפרק חמישי (ה,ב) השמיטו קטעים, שעניינם מדרשי אגדה על המגילה. אני משער, שהדבר נעשה כאיזון להרחבות, שנעשו בפרק זה על תוכנן של פרשות קריאת התורה במועדים. בפרק שביעי (שבת) השמיטו את הקטעים, שעסקו בארבע הרשויות (סוגיה ז). הברייתות המובאות בטקסט אינן מובנות כשלעצמן, ובפירוש נאלצו להרחיב ולהסביר הרבה מושגים והגדרות, שאינם מצויים בטקסט. ייתכן, שהמחברים הגיעו למסקנה, שהנושא קשה מדי, מה עוד שבפרק זה, כפי שכבר צוין לעיל, יש עוד סוגיות קשות, ועל כן השמיטו קטעים אלו.

יש השמטות מעניינות, הנובעות מהערות שהופנו למחברים, או שהן תיקונים עקרוניים שעשו.

אציג לכך שתי דוגמאות:

א. בין ההסכמות שקבלו לספר יש גם מכתב הסכמה של ר' יצחק אייזיק טויבש מרומניה[23]. הרב תומך מאוד בספרם ומוסיף הערות על כמה דברים הדורשים תיקון, ובין השאר קטעים, שאינם מתאימים במקומם, כגון הקטעים בעניין שאילת שלום בפרק ג (ג,א,ט; ג,א,י). אכן בסוגיה זו חלו שינויים רבים – מלבד העברתה (מפרק ג סוגיה א לפרק ד סוגיה ח), ושני קטעים אלו הושמטו.

ב. בסוגיה ה שבפרק שלישי (ענייני ברכות), במהדורה הראשונה – יש דיון על חתימת הברכה "מעין שלוש", ומובאים שם דברי רב חסדא "על הארץ ועל-פירותיה". קטע זה הושמט, משום מה, במהדורה השנייה. מסתבר, שהקטע, כפי שהופיע במהדורה הראשונה, אינו תואם לגרסת הבבלי:

23. הרב טויבש, היה אחד מהרבנים המפורסמים של יהדות רומניה בעת ההיא. הוא היה אז רב במחוז בערלד (Berlad), ובתרנ"א (1891) התמנה לרב בעיר הבירה, בוקרסט. מכתבו מופיע בעמודים 27-28. הדפים של מכתבי ההסכמה אינם ממוספרים. המספר שצוין מציין מספר העמוד החל מהשער במהדורה הראשונה.

שנתון "שאג" – תשס"ד כרך ט'

נוסח הגמרא (ברכות מד ע"א)	הנוסח ב"מדריך" (מהדורת תרמ"ב)
וחותם על הארץ ועל המחיה.	*וחותם על הארץ ועל המחיה.*
<u>מיחתם במאי חתים?</u>	*<u>אפירי במאי חתים?</u>*
כי אתא רב דימי אמר רב: חתים בראש חודש...	*רב חסדא אמר: על הארץ ועל-פירותיה...*
הכא מאי?	*ור' יוחנן אמר: על הארץ ועל הפירות...*
רב חסדא אמר: על הארץ ועל-פירותיה...	*אמר רב עמרם: ולא פליגי...*
ור' יוחנן אמר: על הארץ ועל הפירות...	
אמר רב עמרם: ולא פליגי...	

לא מצאתי כל הערה על כך בהסכמות או במקום אחר, אך אני משער, כי, למעשה, ביקשו המחברים לצרף לסוגיה גם את הדיון וההלכה המיוחדת של פירות, שגדלו בארץ ישראל, וחיפשו דרך שלא להכביד על הלומד. הפתרון היה בשינוי מלה אחת: החלפת "מיחתם" במילה "אפירי" [=על-הפירות]. כך נוצרה שאלה, שדברי רב חסדא ודברי ר' יוחנן – יוכלו לשמש תשובה עליה, אולם פתרון זה חורג מכללי העריכה, שהצהירו עליהם בהקדמה – "חלילה לנו להוסיף מחול על הקודש אפילו הוספה כל דהוא או לשנות מטבע שטבעו חכמים, חוץ משינוי מקום...". הפולמוס על הספר לאחר פרסומו – חידד עיקרון זה. להערכתי, זו הסיבה, שהשמיטו במהדורה השנייה הן את השאלה והן את כל הדיון שלאחריה.

ניתוח אידאולוגי

תכניות לימודים מבטאות אמונות לגבי מה ראוי שילדים ילמדו, מהן המטרות ומהן הסיבות. התכנית היא ביטוי לעקרונות ולהנחות לגבי מהות החינוך, לגבי תפקידי המחנך ולגבי יעדי החברה. אולם פעמים רבות אין מעצבי התוכנית מבטאים באופן ברור, מהם עקרונות והנחות אלו. המעצבים שמים דגש בצורכי המתחנך, במבנה הדעת של המקצוע ובהיבטים המעשיים של הפעלת התוכנית, עד שאין הם נותנים דעתם לְלַבֵּן, לברר ולהצהיר בבירור, מהן הנחות-היסוד, העומדות מאחורי התוכנית.

לם טוען, כי בכל הכרעה דידקטית, ולא רק בהכרעה של מדיניות חינוכית – יש נקיטת עמדה אידאולוגית (לם, תשמ"ו). הנימוקים בדבר הצרכים של הילדים המתחנכים – אינם, לדעת לם, אלא רציונליזציה. בעיניו זו עמדה אידאולוגית, מפני שהיא מבוססת על הנחות ואמונות של המחליט,

שנתון "שאול" – תשס"ד כרך ט'

שלא ניתן להוכיח אותן באופן אמפירי. זיהוי מערכות האמונות, העומדות מאחורי תכניות לימודים, ומיונן הוא דבר מקובל בחקר המחשבה החינוכית. אייזנר, לדוגמה, מציע מיון של אידאולוגיות קוריקולריות, וברור, שעל-פי המיון שלו תכנית הלימודים שלנו מתאימה לקטגוריה "אורתודוקסיה דתית" (Eisner, 1992). אלא שאייזנר ממיין אידאולוגיות מודרניות (כמו הומניזם רציונלי, פלורליזם קוגניטיבי ואחרות), ואנו מבקשים לעמוד על האבחנה הדקה, הנחוצה לאפיונה האידאולוגי של תכנית לימודים דתית אחת ביחס לתכניות דתיות קיימות באותה עת, ועל כן נפנה לדרך מיון אחרת.

כדי לעמוד על הבסיס האידאולוגי של המחברים – נפרוש תחילה את קשת הדעות האפשריות: המצב העובדתי, כפי שנתפס על-ידי אנשי חינוך, הוא, שיש קשיים בלימוד גמרא בגיל צעיר. קשיים אלו באים לידי ביטוי בתחומים שונים, והם תוארו, בין השאר, בהקדמת המחברים. עצם תפיסת המציאות בתור כזאת אינו מכתיב עדיין את הפתרון המתבקש. מבחינה הגיונית ניתן להצביע על שלושה כיוונים עיקריים של פתרון, השונים זה מזה:

א. בגלל הקשיים – **אין** ללמד גמרא בגיל צעיר (או: יש למעט בלימוד גמרא בגיל צעיר), כיוון שאין בזה תועלת. רצוי לחפש אלטרנטיבות לימוד בתחום לימודי הקודש (מקרא, משנה, מדרש, מחשבה).

ב. יש ללמד גמרא בגיל צעיר **למרות** הקשיים – בגלל חשיבות לימוד זה מצד עצמו, או מצד הכנתו של התלמיד לעתיד, אולם יש לחפש דרך להקל על הקשיים.

ג. יש ללמד גמרא **דווקא בגלל** הקשיים: זו מהותו של תלמוד תורה (יגיעה בתורה), וזו הדרך להגיע להישגים בלימוד.

קשת דעות זו אינה רק אפשרית; היא קיימת מאז תקופתם של המחברים ועד ימינו אלה[24].

את הדעה הראשונה והשלישית מיעטו להשמיע במפורש, אך במידה רבה ניתן להעמיד את המחלוקת בין ה"חדר" המסורתי ותומכיו הקיצוניים ובין מפתחיו הקיצוניים של ה"חדר המתוקן" (יציר שנות השמונים של המאה ה-19[25]) על ציר דעות זה – בכל הנוגע להוראת גמרא.

לדעה השנייה יש גוונים הרבה, והמחברים של ספרנו נמצאים ביניהם.

נוכל, אם כן, לנסח את העמדות האידאולוגיות של מחברי "המדריך" כדלהלן:

---

24. לאחרונה פורסם מחקרו של שוורץ (שוורץ, תשס"ב) על העמדות האידאולוגיות כלפי הוראת תושבע"פ בחינוך הישראלי. צורת הניתוח אשר נקטתי שונה מעט מדרכו, אך המקורות הרבים המובאים אצלו יכולים להוכיח, שקשת דעות זו הייתה קיימת בסוף המאה ה-19 ולאורך כל המאה ה-20. להלן הצגתי שתי דוגמאות של הקשת האידאולוגית, הלקוחים מתוך מכתבי ההסכמה לספר. לגבי דרך הפתרון הראשונה ניתן לראות דוגמה מייצגת בדברי זאב יעבץ (שוורץ, עמ' 57 ואילך) וכן בדברי המחנך ח"א זוטא (זוטא, תרצ"ד).

25. על תחילתו של ה"חדר המתוקן" ועל מאפייניו – ראה **אנציקלופדיה חינוכית, ד,** עמ' 676-683.

יש ללמד גמרא בגיל צעיר – למרות הקשיים בהוראתה. יש לחפש דרך כשרה כדי להקל על הקשיים. הכנת לקט מיוחד היא דרך כשרה במסורת ישראל. השימוש בלקט כזה כשר, אם הוא זמני, ואם הוא מיועד לתכלית של לימוד גמרא סדיר במתכונת המסורתית. הפתרונות הדידקטיים, שתוארו במאמר, נובעים מניסיונם החינוכי של המחברים ומתאימים לעקרונות האידאולוגיים, שזה עתה תוארו.

כדי להמחיש עד כמה הצגת הקשת האידאולוגית, שהצגנו לעיל, אינה פרי ניתוח תיאורטי בלבד, אציג להלן שתי עמדות ייחודיות, אשר הופיעו במכתבי ההסכמה של הספר:

הראשונה של הרב יהודה ליב לויזון[26], רב בשטוקהולם, בירת שוודיה. לאחר שמנה את מעלות הספר, העיר הערות דידקטיות שונות, ובסוף מכתבו הוא כותב:

> *בימים קדמונים למדו אחינו בנ"י את התלמוד לא על דרך המעטודיק (= המתודיקה), אבל תשוקתם העזה הועילה להם לבוא אל מחוז חפצם... לא כימים הראשונים – ימים האלה: עלינו החוב להקל הלימוד, כי אז, רק אז, נחזה ברכה בעמלת (= בעמל) ידינו.*

מולו אביא הערה של הרב יוסף דובער הלוי מבריסק (ליטא)[27]:

> *בזה ראיתי לגלות לכבודם דעתי, אשר לתכלית אמיתי ורצוי כזה – עדיין לא יצאו ידי חובה. ולא על-ידי זה שהוקל הלימוד, נוכל לגדל תלמידים אשר נקווה, כי מהם תצא תורה לישראל... והניסיון הורה לנו ההיפוך, כי כל אשר טָעַם דבשה של תורה בעמל ובזיעת אפיים בנערותו – הוא לא יעזבנה עולמים גם כי יזקין.*

נקל לראות, כי הרב לויזון מייצג עמדה עקרונית, התומכת בפתרון על הדרך השנייה שלעיל. הרב סולובייצ'יק, לעומתו, מייצג עמדה עקרונית, התומכת בפתרון על הדרך השלישית.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לשרטט את עיקרי תוכנית הלימודים, המוצגת ב"ספר המדריך" ואת ההנחות הדידקטיות של מחבריו. אמצעי המחקר, שנקטנו לאיסוף העובדות, היו האמצעים הבאים:

השוואת פרקי הספר זה לזה, השוואת הטקסט שבספר לטקסט המקורי בתלמוד הבבלי, התחקות על השינויים בין שתי מהדורות הספר והערכה כוללת של שיטת המחברים – תוך השוואתה עם ספרים אחרים ועם הגותם החינוכית של אחרים. על יד הממצאים הבאנו תיאור הרקע החברתי והחינוכי,

---

26. הרב לויזון (לעוויזהאן) מורה ודרשן בקהילות בגרמניה. מ-1859 רבה של שטוקהולם. כתב מאמרים ומחקרים רבים במדעי היהדות . מכתבו נמצא בין מכתבי ההסכמה בעמוד 27.

27. הרב יוסף בר [סולובייצ'יק] (1820-1892) מגדולי הדור, רבה של בריסק. לפני כן למד ולימד בישיבת וולוז'ין. אביו של הרב חיים מבריסק. (הרב י"ד סולובייציק המנוח, ממנהיגי המזרחי באה"ב, הוא נינו). מכתבו נמצא בין מכתבי ההסכמה – למרות הסתייגותו הכללית מהספר – בעמוד 23.

שבו צמחה הגישה החינוכית – תוך ניסיון לחשוף את ההנחות האידאולוגיות, שמעוגנת בהן גישה זו.

כפי שצוין, אין זו הכריסטומטיה הראשונה, אשר שימשה ללימודי גמרא, אך מגוון המקורות והנושאים ושיקולי הדעת החינוכיים, שגילו המחברים בעיצובה של המקראה – שימשו מלמדים שונים בעבודתם, ואף שימשו השראה לספרי הוראת גמרא שיצאו אחריה[28]. ראויים שיקולי דעת אלו, שיעמדו גם בעתיד לעיונם של מי שבאים לעסוק בהוראת גמרא לילדי ישראל.

ביבליוגרפיה

אדן, ש' (1987). כמה קריטריונים להערכת חומר לימודים, **עיונים בחינוך, 46-47**, עמ' 135-156.

אמיד, י' (תש"ס). הוראת הגמרא – הקשיים והניסיון לפתרון: סקירה דידקטית-היסטורית, **שאנן, ו', שנתון המכללה הדתית לחינוך,** חיפה, עמ' 85-92.

אמיד, י' (2002). **היחס לחידושים פדגוגיים בהוראת תורה שבעל פה בשלהי המאה ה-19**, מאמר שהוצג בכנס הבינלאומי המשותף של האגודה הישראלית לחקר החינוך היהודי והרשת הצפון-אמריקאית לחקר החינוך היהודי (NRJE) (16-21 יוני 2002), אוניברסיטת חיפה, ישראל.

אפרתי, י"א (תשט"ז). הוראת תלמוד למתחילים, **מעינות, ה,** עמ' 128-139.

אפרתי, י"א, בורגנסקי, י' (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד). **תלמוד לתלמיד** (שלושה חלקים). ירושלים: ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה.

אריאב, ת' (תשמ"ט). ניתוח תכניות לימודים: מאפייניו בתחום קוריקולרי וחשיבותו, **עיונים בחינוך, 49-50**, עמ' 273-280.

בן פרץ, מ' (תשנ"ה). **המורה ותכנית הלימודים: התרת כבלי הטקסט הכתוב**. תל אביב: מכון מופ"ת.

זוטא, ח"א (תרצ"ד). **בראשית דרכי**. ירושלים.

זינגר, א', וזינגר, ב"ז (תרמ"ב). **המדריך על במתי ים התלמוד**. פרעסבורג.

זינגר, ב"ז (תשמ"ז). **חידושי הרב"ז זינגר למסכת שבת**. ירושלים: אמרי שפר.

כהן, י"י (תשנ"ז). **חכמי הונגריה והספרות התורנית בה**. ירושלים: מכון ירושלים.

כץ, י' (1989). **במו עיני**. ירושלים: כתר.

לוי, א' (1996). ישראל זינגר (1828-1905) מורה מחנך והוגה דעות בשטורליא-אויהל הונגריה, **דור לדור, י**, עמ' 67-96.

ליפשיץ, א"מ (תש"ז). **כתבים** (חלק א). ירושלים: מוסד הרב קוק. עמ' שה - שסו.

28. "ספר המדריך" הופץ והגיע לרוב קהילות ישראל. עם זאת, מידת השימוש בספר, בשנות הפצתו, היא נושא הטעון עדיין מחקר. גם אם לא השתרש הלימוד בספר, ברור כי שימש מקור השראה לספרים אחרים. לדוגמה: מחברי "תלמוד לתלמיד" (אפרתי ובורגנסקי, תשט"ז) הכירו את "ספר המדריך". העובדה, שבחרו קטעים שונים, ערכו סדר נושאים שונה ועיצבו את שלושת ספריהם (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד) במתכונת משוכללת יותר – אינה סותרת את העובדה, ששאבו השראה ולגיטימציה גם מ"ספר המדריך" (ראה אפרתי, תשט"ז, הערה 2).

שנתון "שאנן" – תשס"ד כרך ט'

לם, צ' (תשמ"ו). האידאולוגיות ומחשבת החינוך, **פסיכולוגיה וייעוץ בחינוך, תשמ"ו**, עמ' 5-30.

רפל, ד' (תשנ"ה), **ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים (דור לדור, ח)**, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב.

שוורץ, י' (תשס"ב). **הוראת תורה שבעל פה: הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי באספקלריה של תכניות הלימודים והספרות הדידקטית**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית.

שוורץ י' (תשמ"ז). **מורשת רבני הונגריה**. חדרה: יד לקהילות טרנסילבניה.

שורץ, ב' (תר"ץ). **חיי, תולדותי וזיכרונותי**. ירושלים: דרום.

שרפשטין, צ' (1943). **החדר בחיי עמנו**. ניו-יורק: שילה.

Eisner, E. W. (1992). Curriculum Ideologies, In: P. W. Jackson (Ed.), **Handbook of research on curriculum** (pp. 302-326). New York: Macmillan.

Felkai, L. (2002). Jewish schooling in Hungary 1780-1990, **Dor Ledor, 20**.

Moskovits, A. (1964). **Jewish education in Hungary 1848-1948**. New York: Bloch Publishing Company.

Ujvary, P. (1929). **Magyar Zsido lexikon**.[Hungarian Jews lexicon] Budapest: Zsido Lexikon Kiadasa.

נספח א'



חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו

ספר

חמדרי"ך

על במתי ים התלמוד

כולל

ליקוטי הש"ס עם פירש"י ותוספות

קבוצת סוגיות נאות מצד הנושא וההויה

למתחילים בלמוד משנה וגמרא, מסודרות בדרך העולה מקל לחמור, להנך התלמידים עפ"י דרכם והשגתם ולהדריכם בטח ונכון אל בית התלמוד פנימה. ולפי ענין הסוגיות נספחו עליהן מצומדות אגדות ומשלים ודרשות ג"כ מכל הש"ס להסב עין התלמיד על כל שכיות החמדה ולחעיר ולעורר בלבבו מופר ויראת ה', אהבת התורה וחשקת הלמוד.

ונוסף עוד

הערות בתרגום המלות ודקדוק הלשון והשתלשלות הקבלה, **וציונים** ממקום למקום על השתוות ודמיון הענין והסוגיא הלשון והמליצה, ושער גדול **מבוא התלמוד** נכבדות מדובר בו על מדות שהתורה נדרשת בהן, ודרכי הש"ס בלשון והויה וסדר הדורות עד היום הזה:

סדרנו וערכנו והוצאנו לאור, בעזרת נותן התורה יוצר אור, ובזכות אבותינו פוסדי דור ודור

אנחנו האחים

אברהם זינגער רב אב"ד דק"ק **פאלאטא** והגלילות תע"א **בנימין זינגער**

בני כבוד הרב הגאון הגדול הצדיק המפורסם מוה"ר **פסח זינגער** נ"י רב אבדק"ק קירכדרויף והגלילות תע"א

ונכדי הרב הגאון הגדול הצדיק המפורסם מוה"ר אהרן יוסף **שמואל** הלוי אבדק"ק שרענשין יצ"ו, וגיסים ונכדים לאנשי שופת אלהי התורה הגאונים מוה"ר **יחזקאל** אריד יצ"ו, בעים שערי תורה יצ"ו, בעים שמן רקח יצ"ו, ובעים **עפרת** פז יצ"ו, ולמעלה בקודש בעים נזר אריה אבדק"ק אפשטרים, **רבנו יצחק** אבדק"ק קראקא, **רבנו** העשל בעים מגיני שלמה ופני', הב"ח, בעים **תורת חיים**, והשליח ושאר הצדיקים ואבותיהם מופדי דור ודור לזכר עולם יהיו צדיקים לשמם ולזכרם תאות נפש.

חלק ראשון.

מחברת א.

פה **פרעסבורג** תע"א שנת **תרמ"ב** לפ"ק.

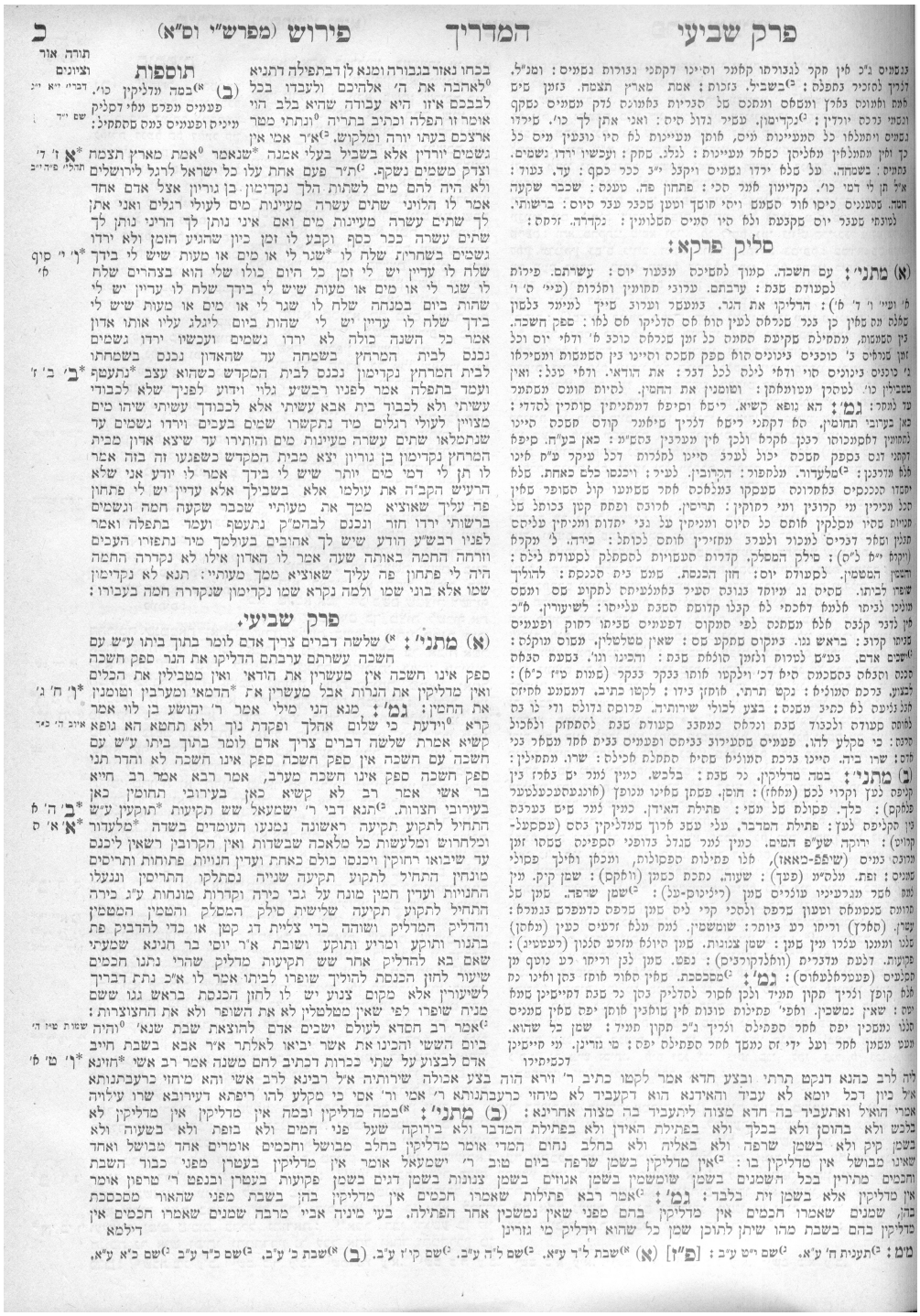
נדפס ברפוס של דוד לאווי ואברהם בן דוד אלקאלאי בפרעסבורג.

DRUCK VON LÖWY & ALKALAY IN PRESSBURG.

אוניברסיטת בר-אילן הספריה

שנתון "שאלע" – תשס"ד כרך ט'

נספח ב'



בכחו נאזר בגבורה ומנא לן דבתפילה דתניא [ט]לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה וכתיב בתריה [י]ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש. [כ]א"ר אבי אין גשמים יורדין אלא בשביל בעלי אבנה *שנאמר [ל]אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף. [מ]ת"ר פעם אחת עלו כל ישראל לרגל לירושלים ולא היה להם מים לשתות הלך נקדימון בן גוריון אצל אדם אחד אמר לו הלוויני שתים עשרה מעיינות מים לעולי רגלים ואני אתן לך שתים עשרה מעיינות מים ואם איני נותן לך הריני נותן לך שתים עשרה ככר כסף וקבע לו זמן ביון שהגיע הזמן ולא ירדו גשמים בשחרית שלח לו *שגר לי או מים או מעות שיש לי בידך שלח לו עדיין יש לי זמן כל היום כולו שלי הוא בצהרים שלח לו שגר לי או מים או מעות שיש לי בידך שלח לו עדיין יש לי שהות ביום במנחה שלח לו שגר לי או מים או מעות שיש לי בידך שלח לו עדיין יש לי שהות ביום ליגלך עליו אותו אדון אמר כל השנה כולה לא ירדו גשמים ועכשיו ירדו גשמים נכנס לבית המרחץ נקדימון נכנס לבית המקדש כשהוא עצב *[נ]תעטף ועמד בתפלה אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי שיהו מים מצויין לעולי רגלים מיד נתקשרו שמים בעבים וירדו גשמים עד שנתמלאו שתים עשרה מעיינות מים והותירו עד שיצא אדון מבית המרחץ נקדימון בן גוריון יצא מבית המקדש כשפנעו זה בזה אמר לו תן לי דמי מים יותר שיש לי בידך אמר לו יודע אני שלא הרעיש הקב"ה את עולמו אלא בשבילך אלא עדיין יש לי פתחון פה עליך שאוציא ממך את מעותיי שכבר שקעה חמה וגשמים ברשותי ירדו חזר ונכנס לבהמ"ק נתעטף ועמד בתפלה ואמר לפניו רבש"ע הודע שיש לך אהובים בעולמך מיר נתגזרו העבים ווהרחה החמה באותה שעה אמר לו האדון אילו לא נקרתה החמה היה לי פתחון פה עליך שאוציא ממך מעותיי: תנא לא נקדימון שמו אלא בוני שמו ולמה נקרא שמו נקדימון שנקדרה חמה בעבורו:

פרק שביעי.

(א) מתני': [א] שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה שערתם ערבתם הדליקו את הנר ספק חשכה ספק אינו חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את *הדמאי ומערבין ושומנין את החמין: **גמ':** מנא הני מילי אמר ר' יהושע בן לוי אמר קרא [ו]וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא הא גופא קשיא אמרת שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה עם חשכה אין ספק חשכה ספק אינו חשכה ספק חשכה ספק חשכה אמר רב חייא בר אשי אמר רב לא קשיא כאן בעירובי חצרות. [ז]תנא דבי ר' ישמעאל שש תקיעות *תוקעין ע"ש בעירובי חצרות התחיל לתקוע תקיעה ראשונה נמנעו העומדים בשדה *מלעבור וכלחרוש ומלעשות כל מלאכה שבשדות ואין הקרובין רשאין ליכנס עד שיבואו רחוקין וינכסו כולם כאחת ועדין חנויות פתוחות ותריסים מונחין התחיל לתקוע תקיעה שניה נסתלקו התריסין ונגעלו החנויות ועדין חמין מונח על גבי כירה וקדרות מונחות ע"ג כירה התחיל לתקוע תקיעה שלישית סולק המסלק והטמין הטמין והדליק המדליק ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע ושובת א"ר יוסי בר חנינא שמעתי שאם בא להדליק אחר שש תקיעות מדליק שהרי נתנו חכמים שיעור לחין הכנסת להוליך שופרו לביתו אמר לו א"כ נתת דבריך לשיעורין אלא מקום צנוע יש לו להזן הכנסת בראש גגו ששם מניח שופרו לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא את החצוצרות: [ח]אמר רב חסדא לעולם ישבים אדם להוצאת שבת שנא' [ט]והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו לאלתר א"ר אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי כברות דכתיב לחם משנה אמר רב אשי *חזינא

תוספות

(ב) [א]במה מדליקין כו'. דברי"י ז"א ז"ב פנעניים מפרש מלי דקניק שם ז"ד מיניים ופענייס נמה שמתמיל:

סליק פרקא:

(א) מתני': עם חשכה. סמוך לחשיכה ומצוה יום: עשרתם. פירות לסעודת שבת: ערבתם. עירובי תחומין וחצירות (ביצה ה' ו' ו' ל'): הדליקו את הנר. בשעה ושהוא שייך למיעוט בלשון שלנו מה שאין כן בשבת שלנו לעין הוא שם הדליקו שם לאו: ספק חשכה. אין בשמעתא, ממילא משעה שתחשב כל זמן שבלילה כוכב ג' ולפי יום וכל זמן שביניהם ג' כוכבים בינוניים הוא ספק חשכה ושיינו בין שמשמת ומשילפו בי כוכבים בינוניים סוי ולפי לילה לכל הצר: את הודאי. ולפי שכל: ואין משבילין כו'. לטהרן מטומאתן: ושומנין את החמין. לחיות חומם משעה עד למחר: **גמ':** הא גופא קשיא. לישה ולישה דמעיינין קומחין לחדדי: באן בעירובי תחומין. הא דקתני ליישה דלריך לישה מיתמר קודם שחשכה שיהו לחומין דשבת מבעוד יום ולכן אין מעבירין בשב"ש: באן בע"ח. לישה דקתני נמי שחשכה יכול לעבד שיהו למלוות דכל מיקר ע"ש לישו ולא מדלקין: [ב]שלש מצות. קדושת שבועות לשחשלך לשעודת לילה: והשבון השמטין. לשעודת יום: חזן הכנסת. שאם היא שכנסת: להוליך ששפרו לביתו. שאם גר מיוחד בגובה שניה בחלונייתה לתקוע שם ושם מוליכו לביתו מלמע דאלתי לא קבלו קדושת השבת עליהו: לשיעורין. ח"כ אין לזהר קבוע אלא מעשה לפי מקום דשמעים שניהו רחוק ופענייס קרוב: **בגמ' קרוב:** בראש גגו. בחקום שחקוע שם: שאין מטלטלין. משום מוקצה: [ג]שמים אדם. בע"ש לעיל דלמון לומלת שבת: והכינו וגו'. בשעת הבאת שבת: שבעה ובשבת כ"ל): בלבוש. כלי שבת: בלבש. כמין למר יש בחלר בין לבעיר. ברכת המוליא: נקט תרתי. לומלן ניהו: לקטו כתיב. למשעה לחזק שבלילה לא כתיב אלא משעה: בצע לכולי שירותיה. פרוסה גדולה ודי לו שם לחזק שעורה ולכבוד שבת ובלילה בשעה לעודת שבת להמתין ולשבוע: חלמה: כי מקלע להו. פעמים שמעיכוד בניהם ופעמים בנים לחר משלה בני אדם: שרו ביה. היינו ברכת המוליא שחיל שחשלת מקיכלו: שרו. שתחילו: **(ב) מתני':** במה מדליקין. כל שבת: בלבש. כמין למר יש בחלר בין קניסה נמין וקרוי לכם (משלי): חוטן. פשתן שחיטו שנופף (מונגעשעצעטער פלחקם): כלך. פקולא של נפט: פתילת האידן. כמין למר יש בערבה בין הקניסה לנמן: פתילת המדבר. עלי עשב לתוך שמדליקין בהם (עפסקעל-קוויס): ירוקה שע"פ הטיט. כמין למר שגדל בדופני הספינים שמשם זמן מרובה כמים (שיפֿפֿ-מאאן), ולו פתילות הפקולות, ומכאן ואילך פקולי שמנים: ושל. מלש"ע (פענך): שעוה. נתכת כשמן (וואקס): שמן קיק. מין שמן שמ שמר מגבניניו עוליים שמן (רייצוקס-על): שמן שרפה. שמן של חרושם שמשמשין ושמן שרפה וכמי קרי ליה שמן שרפה כדמפרש בגמרא: עשוי. (שמלץ) וניחו רע ניוחר: שומשמין. למח שלא זרעים בעין (מאמן) שלנו ומעט עלנו מין שמן: שמן צנונית. שמן ניוחל מזרע שלנון (רעפטיג): פקועות. לשמ שמדמים (וואלנקוראבים): נפט. שמן לבן וניחו רע טוסף מן שמנים (פעטראלעאום): **גמ':** [ג]משכשכת. שמין שאור מוחו בהן ואינו כח שלא קופץ ולריך לקנח מעיל ולכן שאור להדליק בהן כי שבת לחישינן שמא ישאר: שמן שמשין. ולפי פתילות עוסות שין עוסקין שאין יפה שאין שמנים שלנו נמכנין יפה לחר שפתילה ולריך ג"כ לקנח תמיד: שמן בל שהוא. שעשו שמשן לחר ועל ידי זה נמצל לחר שפתילה יפה: מי גזרינן. מי חיישינן שלא לרב כהנא דנקט תרתי ובעי חדא אמר לקמן כתיב ר' זירא הוה בעי אכולה שירותיה א"ל רבינא לרב אשי והא מיחזי כרעבתנותא א"ל כיון דכל יומא לא עביד והאידנא הוא דקעביד לא מיחזי כרעבתנותא ר' אמי ור' אסי כי מקלע להו ריפתא דעירובא שרו עילויה אמרי הואיל ואתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא: **(ב) מתני':** במה מדליקין ובמה אין מדליקין אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך ולא בפתילת האידן ולא בפתילת המדבר ולא ביוקה שעל פני המים ולא בופת ולא בשעוה ולא בשמן קיק ולא בשמן שרפה ולא באליה ולא בחלב נחום המרי אומר מדליקין בחלב מבושל וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו: [ד]אין מדליקין בשמן שרפה ביום מזב ר' ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת וחכמים מתירין בכל השמנים בשמן שומשמין בשמן אגוזים בשמן דגים בשמן פקועות בעטרן ובנפט ר' טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד: **גמ':** [ה]אמר רבא פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם מפני שאין נמשכין אחר הפתילה. בעי מיניה אביי מרבה שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כל שהוא וידליק מי גזרינן דילמא לכשיתיגו

מתו': [ב]תענית ח' ע"א. [ג]שם י"ט ע"ב: [פ"ז] (א) [א]שבת ל"ד ע"א. [ב]שם ל"ה ע"ב. [ג]שם כ' ע"ב. (ב) [א]שבת כ' ע"ב. [ב]שם כ"ד ע"ב [ג]שם כ"א ע"א.

משה סטופל ורחל מוגילבסקי

הדגמת דרכי-פתרון שונות לארבע משימות הנדסיות

הקדמה

המתמטיקה מורכבת ממכלול של תחומים, המשולבים זה בזה. בשל כך ניתן להתמודד עם המשימות, שבדרך כלל שייכות לתחום אחד (גאומטריה בבעיות שיוצגו) עם דרכי-פתרון מתחומים אחרים.

פתרון בעיות רבות בגאומטריה מחייב להעביר קווי-עזר ובניות, שבלעדיהם קשה להגיע לפתרון. העברת קווי-עזר מתאימים היא בעיה לא קלה בפני עצמה, המחייבת ראייה עמוקה וניסיון רב[1-2].

יחד עם זאת, על-ידי שימוש בדרכי פתרון וידע מתחומים אחרים של המתמטיקה – ניתן לקבל פתרונות פשוטים ומהירים יותר[3-4].

במאמר יוצגו ארבע משימות יפות מהגאומטריה הקלסית, כשלכל משימה יובאו מספר פתרונות גאומטריים, המלווים בפתרונות נוספים מהתחומים: טריגונומטריה, הנדסה אנליטית ואלגברה וֶקטורית (בחלק מהמשימות).

הקורא מוזמן לבחור את הפתרון הנאה ביותר בכל אחת מהמשימות, ויש להניח, שהבחירה לא תהיה אחידה.

מכל מקום, המשימות ודרכי הפתרון מהוות מקור להעשרת הידע ולרכישת מיומנויות להתמודדות עם בעיות אחרות.

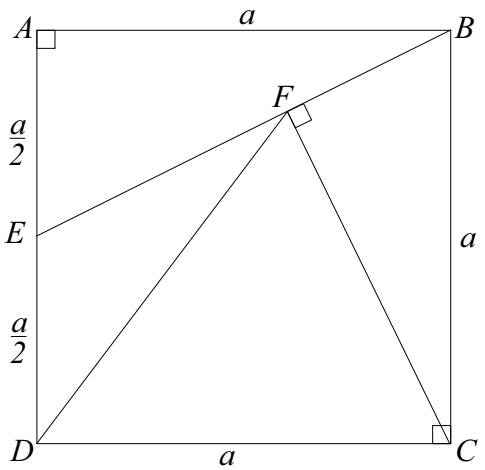
למעוניינים במשימות נוספות, שניתן לפתור אותן תוך שילוב תחומים במתמטיקה ושימוש בדרכים לא שגרתיות –מוצע לעיין במראי מקומות, שיש בהם מגוון רחב של בעיות ואתגרים[5-7].

תארגים: *פתרונות חלופיים, שילוב תחומי מתמטיקה*

שנתון *"אלע"* – תשס"ד כרך ט'

משימה מס' 1

נתון ריבוע שאורך צלעו a . מחברים את הקדקוד B עם הנקודה E, שהיא אמצע הצלע AD. מהקדקוד C מורידים אנך CF לקטע BE. הוכח, שהאורך של DF שווה לאורך צלע הריבוע (ציור מס' 1).



ציור מס' 1

א – הוכחות גאומטריות

<u>דרך א'</u>

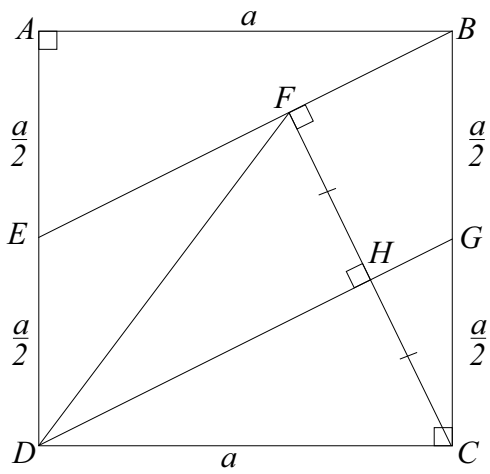
מחברים את הקדקוד D עם הנקודה G – אמצע הצלע BC (כנראה בציור מס' 2). הישר DG חותך את הישר CF בנקודה H.

המרובע DGBE הוא מקבילית, ולכן GH קטע אמצעים במשולש CFB. מעובדה זו נובע CH=FH

$\sphericalangle DHF=90^0$ (כי EB||DG – זוויות מתחלפות).

מכאן DH אנך אמצעי ל-FC. מעובדה זו נובע: DF=DC=a (תכונת האנך האמצעי)

מ.ש.ל.

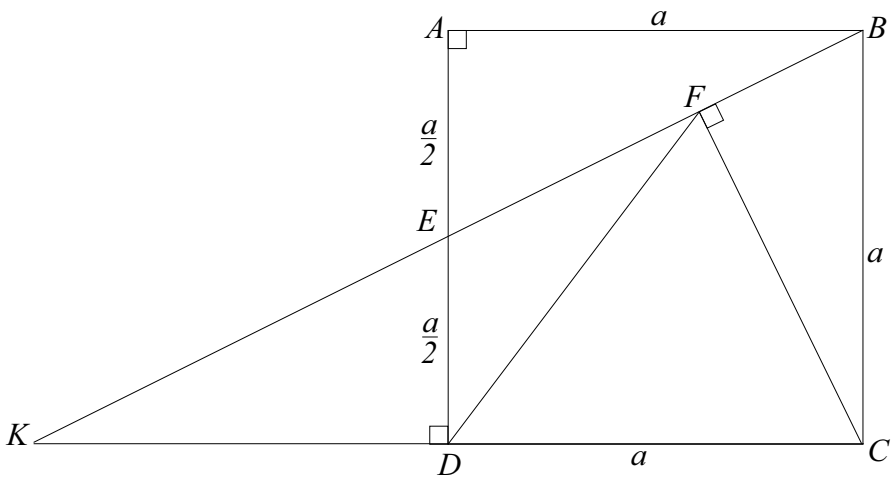


ציור מס' 2

<u>דרך ב'</u>

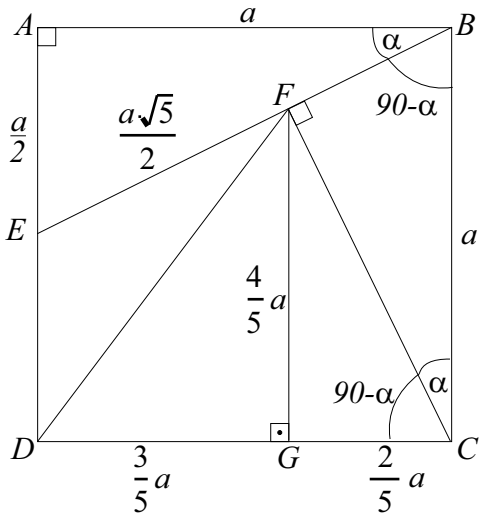
ממשיכים את הישר EB עד לחיתוכו עם המשך DC (כנראה בציור מס' 3). המשולשים ABE ו-DKE חופפים (ז.צ.ז.). מהחפיפה נובע AB=KD=DC=a. מסקנה DF הוא תיכון ליתר במשולש ישר זווית, ולכן הוא שווה למחצית היתר, כלומר FD=DC=a

מ.ש.ל.



ציור מס' 3

<u>דרך ג'</u>



ציור מס' 4

משימוש במשפט פיתגורס במשולש ABE מקבלים

$$EB=\frac{a\sqrt{5}}{2}$$

המשולשים ABE ו-FCB דומים, כפי שנראה מסימון הזוויות בציור מס' 4.

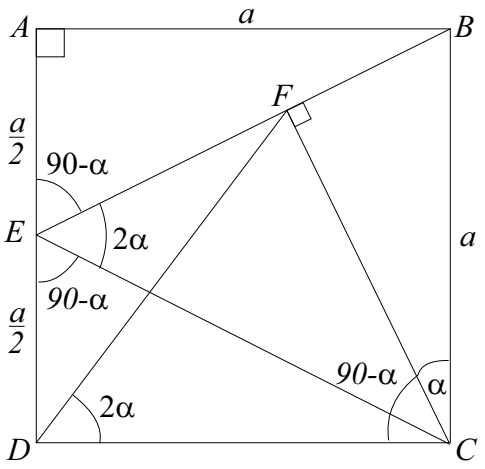
על-ידי שימוש ביחס צלעות מתאימות במשולשים דומים – מקבלים $FC=\frac{2a}{\sqrt{5}}$. מהנקודה F מורידים אנך FG לצלע DC. על-ידי שימוש ביחס הדמיון במשולשים GFC ו-ABE מקבלים:

$FG=\frac{4}{5}a$ ו- $GC=\frac{2}{5}a$, ולכן $DG=\frac{3}{5}a$.

על-ידי שימוש במשפט פיתגורס במשולש DFG מקבלים $DF=a$

מ.ש.ל.

<u>דרך ד'</u>



ציור מס' 5

מסמנים $\sphericalangle BCF = \alpha$. בהתאם לחישוב זוויות במשולשים השונים מקבלים:

$\sphericalangle AEB = \sphericalangle DEC = \sphericalangle FCD = 90\text{-}\alpha$

מכאן, $\sphericalangle BEC = 2\alpha$ (ציור מס' 5).

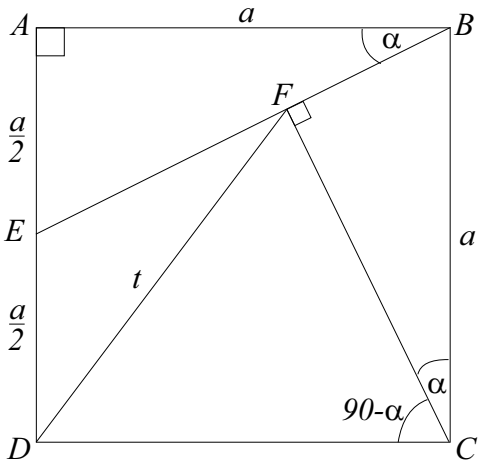
המרובע EFCD הוא בר-חסימה

$(\sphericalangle EDC = \sphericalangle CFE = 90^0)$

מכאן נובע: $\sphericalangle FEC = \sphericalangle FDC = 2\alpha$ (זוויות היקפיות, הנשענות על הקשת FC). לכן הזווית השלישית במשולש DFC היא $\sphericalangle DFC = 90\text{-}\alpha$, כלומר משולש DFC הוא ש"ש: DF=DC=*a* .מ.ש.ל

ב – הוכחה על-ידי טריגונומטריה

<u>דרך א'</u>



ציור מס' 6

בהתאם לסימון של דרך ג' בגאומטריה $CF = a \cdot \cos\alpha$. על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש DFC (ציור מס' 6) – מקבלים:

$$t^2 = a^2 + a^2\cos^2\alpha - 2a^2\cos\alpha\cdot\cos(90-\alpha)$$

$$t^2 = a^2(1+\cos^2\alpha - \sin 2\alpha)$$

לפי משולש EAB, $tg\alpha = \frac{1}{2}$

ומזה נובע: $\sin 2\alpha = \frac{4}{5}$ $\quad \cos\alpha = \frac{2}{\sqrt{5}}, \quad \sin\alpha = \frac{1}{\sqrt{5}},$

הצבת ערכי הפונקציות נותן:

$$t^2 = a^2\left[1+\left(\frac{2}{\sqrt{5}}\right)^2 - \frac{4}{5}\right] = a^2$$

מכאן, $t=a$

מ.ש.ל.

<u>דרך ב'</u>

הפתרון המוצע הוא שילוב של דרך ד' בגאומטריה עם דרך א' בטריגונומטריה.

הקטע EC, שאורכו $\frac{a\sqrt{5}}{4}$ הוא קוטר המעגל, החוסם את המרובע EDCF. לכן $R = \frac{EC}{2} = \frac{a\sqrt{5}}{4}$

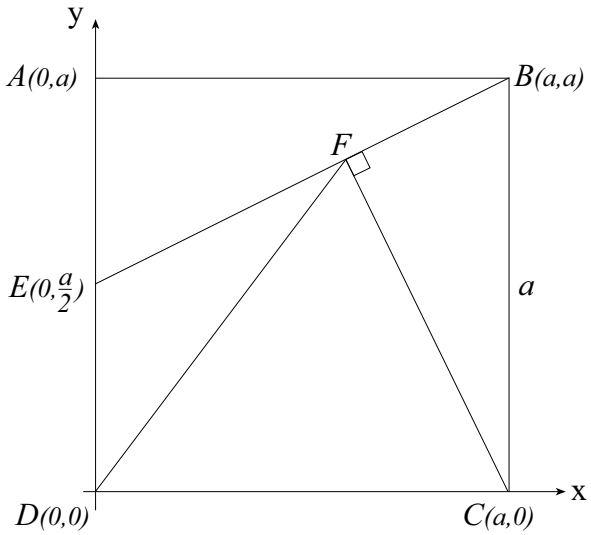
$\sphericalangle$FCD = 90-α, ולכן לפי משפט הסינוסים במשולש FCD

$$\frac{DF}{\sin(90-\alpha)} = 2R \Rightarrow DF = 2R\cos\alpha = 2\cdot\frac{a\sqrt{5}}{4}\cdot\frac{2}{\sqrt{5}} = a$$

מ.ש.ל.

ג – הוכחה על-ידי הנדסה אנליטית

בוחרים מערכת צירים באופן שהקדקוד D בראשית הצירים ושיעורי הקדקוד הנגדי B(*a*,*a*) (ציור מס' 7).



ציור מס' 7

משוואת EB היא $y = \frac{1}{2}(x+a)$.

משוואת CF היא y=-2(x-*a*) .

שיעורי נקודות החיתוך F של הישרים CF

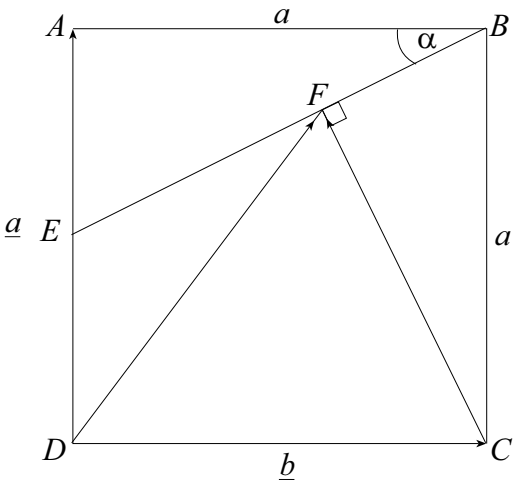
ו-EB הם $F\left(\frac{3}{5}a,\frac{4}{5}a\right)$

מכאן,

$$DF = \sqrt{\left(\frac{3}{5}a-0\right)^2+\left(\frac{4}{5}a-0\right)^2} = a$$

מ.ש.ל.

ד – הוכחה על-ידי אלגברה וקטורית



ציור מס' 8

נסמן: $\overrightarrow{DA}=\underline{a}$ $\overrightarrow{DC}=\underline{b}$ (ציור מס' 8).

היות ו-ABCD ריבוע, הרי $|\underline{a}|=|\underline{b}|$

בהתאם לסימון $\overrightarrow{EB}=\frac{1}{2}\underline{a}+\underline{b}$.

הנקודה F נמצאת על הקטע EB. לכן $\overrightarrow{EF}=\lambda\left(\frac{1}{2}\underline{a}+\underline{b}\right)$,

$$\overrightarrow{CF}=-\underline{b}+\frac{1}{2}\underline{a}+\overrightarrow{EF}=\frac{1}{2}(1+\lambda)\underline{a}+(\lambda-1)\underline{b}$$

היות ו- $EB\perp CF$, לכן $\overrightarrow{EF}\cdot\overrightarrow{CF}=0$

$$\lambda\left(\frac{1}{2}\underline{a}+\underline{b}\right)\cdot\left[\frac{1}{2}(1+\lambda)\underline{a}+(\lambda-1)\underline{b}\right]=0$$

$$\frac{1}{4}(1+\lambda)|\underline{a}|^2+(\lambda-1)|\underline{b}|^2=0 \quad (\underline{a}\cdot\underline{b}=0).$$

לפי הנתון: $|\underline{a}|=|\underline{b}|$. $\frac{1}{4}(1+\lambda)+(\lambda-1)=0$, מכאן $\lambda=\frac{3}{5}$

$$\overrightarrow{DF}=\frac{1}{2}\underline{a}+\lambda\left(\frac{1}{2}\underline{a}+\underline{b}\right)=\frac{1}{2}\underline{a}+\frac{3}{5}\left(\frac{1}{2}\underline{a}+\underline{b}\right)=\frac{4}{5}\underline{a}+\frac{3}{5}\underline{b}$$

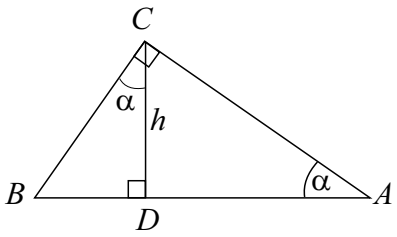
$$\left|\overrightarrow{DF}\right|^2=\left(\frac{16}{25}+\frac{9}{25}\right)|\underline{a}|^2=|\underline{a}|^2\Rightarrow DF=a$$

מ.ש.ל.

משימה מס' 2

נתון משולש ישר זווית ABC ($\sphericalangle C = 90^0$), שבו היתר גדול פי 4 מגובה המורד עליו. מצא את זוויות המשולש.

מסמנים את הגובה ליתר ב-h (DC=h), ולכן AB=4h (כנראה בציור מס' 9).



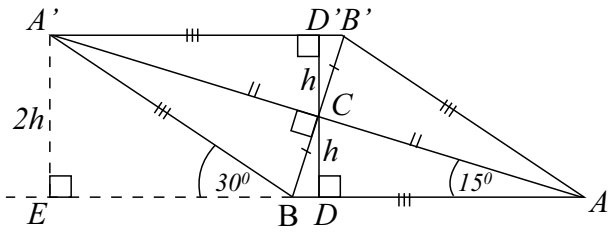
ציור מס' 9

א – מציאת הזוויות על-ידי שימוש בגאומטריה

דרך א'

נאריך את AC באורכו עד לנקודה 'A, ונאריך את BC באורכו עד לנקודה 'B (ציור מס' 10).

המרובע שהתקבל 'ABA'B הוא המעוין (מרובע, שבו האלכסונים חוצים זה את זה ומאונכים זה לזה).הגובה למעוין – ערכו 2h (DD'=2h).



ציור מס' 10

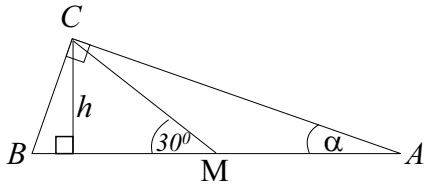
נוריד את הגובה מהקדקוד 'A להמשך הצלע AB, ונסמן נקודה זו ב-E. במשולש A'BE הניצב A'E=2h והיתר A'B=4h. לפיכך ערך זוויות A'BE הוא 30^0.

$\sphericalangle A'BE = 30^0$ = $\sphericalangle B'AB$ (זוויות מתאימות).

מכאן $\sphericalangle CAB = 15^0$ (אלכסוני המעוין חוצים את זוויותיו).

דרך ב'

מעבירים את התיכון CM (ציור מס' 11). כידוע, "התיכון ליתר שווה למחצית היתר". לפיכך CM=2h, ומכאן $\sphericalangle CMB = 30^0$ (הניצב שווה למחצית היתר). משולש CMB ש"ש (CM=MB=2h). לכן $\sphericalangle B = 75^0$, ומכאן $\sphericalangle BAC = 15^0$.



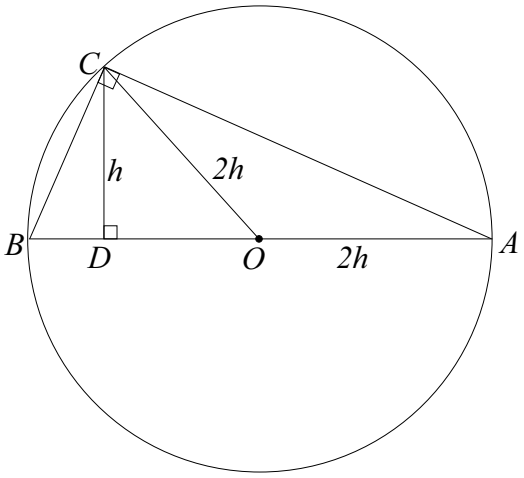
ציור מס' 11

<u>דרך ג'</u>

נחסום את המשולש במעגל. היות ו-$C\ 90^0$ =∢, אז היתר AB הוא קוטר במעגל, שרדיוסו 2h (ציור מס' 12).

במשולש ישר הזווית CDO (O – מרכז המעגל), הגובה CD=h, והיתר OC=R=2h.

מכאן $COD = 30^0$∢, ולכן $CAO = 15^0$∢ (זווית היקפית, הנשענת על אותה הקשת של הזווית המרכזית).



ציור מס' 12

ב – על-ידי שימוש בטריגונומטריה

<u>דרך א'</u>

שילוב בין גאומטריה וטריגונומטריה (ציור מס' 9)

על-פי המשפט: "הגובה ליתר הוא הממוצע ההנדסי של היטלי הניצבים על היתר" – נרשום:

$$h^2 = AD \cdot BD = AD(4h - AD) \Rightarrow AD^2 - 4h \cdot AD + h^2 = 0$$

פתרון המשוואה: $AD = \frac{4h \pm \sqrt{16h^2 - 4h^2}}{2} = h\left(2 \pm \sqrt{3}\right)$

כלומר קיימות שתי אפשרויות: I. $AD = h(2+\sqrt{3})$

II. $AD = h(2-\sqrt{3})$

נסמן את הזוויות $CAB = \alpha$∢, ונקבל עבור אפשרות I

$$tg\alpha = \frac{h}{h\left(2+\sqrt{3}\right)} = \frac{1}{2+\sqrt{3}} = 2-\sqrt{3} \Rightarrow \alpha = 15^0 \Rightarrow \beta = 75^0$$

עבור אפשרות II

$$tg\alpha = \frac{h}{h\left(2-\sqrt{3}\right)} = \frac{1}{2-\sqrt{3}} = 2+\sqrt{3} \Rightarrow \alpha = 75^0 \Rightarrow \beta = 15^0$$

כלומר הזוויות החדות של המשולש הן: 15^0 ו-75^0.

<u>דרך ב'</u>

מחישוב זוויות מקבלים, שגם זווית BCD ערכה α. על-ידי שימוש בטריגונומטריה של משולשים ישרי זווית (ACD ו-BCD) – נקבל $BD = h \cdot tg\alpha$ ו- $AD = h \cdot ctg\alpha$.

$$AB = 4h = AD + DB = h \cdot ctg\alpha + h \cdot tg\alpha$$

מצמצמים בשני האגפים ב-h, ומקבלים משוואה טריגונומטרית: $ctg\alpha + tg\alpha = 4$. נחליף את הקוטנגנס בטנגנס, ונקבל משוואה ריבועית: $\frac{1}{tg\alpha} + tg\alpha = 4 \Rightarrow tg^2\alpha - 4tg\alpha + 1 = 0$

הפתרונות:
$$tg\alpha = 2 - \sqrt{3} \Rightarrow \alpha = 15^0$$
$$tg\alpha = 2 + \sqrt{3} \Rightarrow \alpha = 75^0$$

הערות: – הפתרונות א' וב' מחייבים בשלב הסופי להשתמש במחשבון למציאת $arctg\alpha$

– את המשוואה הטריגונומטרית ניתן לפתור בדרך נוספת, שאינה מחייבת בסיום שימוש במחשבון, כמתואר להלן:

$$tg\alpha + tg\alpha = 4 \quad \Rightarrow \quad \frac{\sin\alpha}{\cos\alpha} + \frac{\cos\alpha}{\sin\alpha} = 4 \quad \Rightarrow \quad \frac{1}{\sin\alpha\cos\alpha} = 4$$

$$\sin\alpha\cos\alpha = \frac{1}{4} \quad \Rightarrow \quad 2\sin\alpha\cos\alpha = \frac{1}{2} \quad \Rightarrow \quad \sin 2\alpha = \frac{1}{2}$$

$$\alpha_1 = 15^0, \qquad \alpha_2 = 75^0$$

התייחסות מתודית:

בדומה למשימה הקודמת – את המשימה הזו ניתן לתת לתלמידים בארבעה מועדים של לימוד המתמטיקה – בהתאם לידע שלהם בכל שלב:

<u>בשלב הראשון</u> כשנרכש ידע בסיסי בהנדסת מישור (חפיפת משולשים, קווים מקבילים, תכונות של משולשים ומרובעים מיוחדים), ניתן לצפות לפתרון לפי דרכים א' ו-ב' של הגאומטריה.

<u>בשלב שני</u> כשנלמד הפרק על המעגל, ניתן לצפות לפתרון לפי דרך ג' של הגאומטריה.

<u>בשלב השלישי</u> כשנרכשו ידע בדמיון משולשים, יכולת לפתור משוואות ריבועיות וידע בסיסי בטריגונומטריה (טריגונומטריה במשולש ישר זווית בלבד), מסוגלים התלמידים למצוא את הפתרון לפי דרך א' של טריגונומטריה.

<u>בשלב הרביעי</u> כשנרכשה מיומנות לפתרון משוואה טריגונומטרית, ניתן להגיע לפתרון בדרך ב' של טריגונומטריה.

משימה מס' 3

נתון משולש ש"ש בעל צלעות נתונות. מצא:

א. את r – רדיוס המעגל החסום במשולש.

ב. את R – רדיוס המעגל החוסם את המשולש.

א – מציאת רדיוס המעגל החסום r

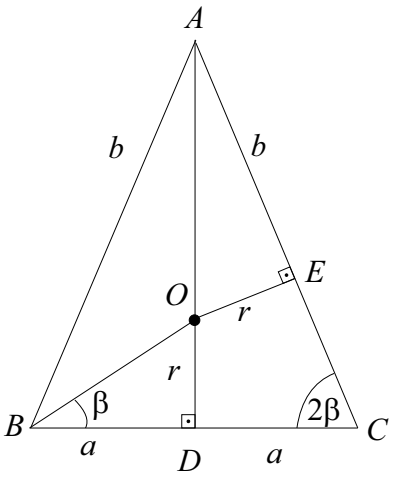
נתון: AB=AC=b – שוקיים

BC=2a – בסיס

נסמן: זוויות בסיס, $\beta = ACB \sphericalangle = ABC \sphericalangle$.

ידוע, שמיקום מרכז המעגל החסום הוא מפגש חוצי-הזווית, ובמשולש ש"ש הוא נמצא על הגובה לבסיס AD.

נסמן את מרכז המעגל ב-O, ונחבר את קדקוד B עם מרכז המעגל (ציור מס' 13).



ציור מס' 13

א – על-ידי שימוש בגאומטריה

<u>דרך א'</u>

בהתאם למשפט חוצה הזווית (BO – חוצה זווית במשולש ABD)

$$\frac{AO}{OD}=\frac{b}{a} \quad \Rightarrow \quad \frac{\sqrt{b^2-a^2}-r}{r}=\frac{b}{a} \quad \Rightarrow \quad r=a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$$

<u>דרך ב'</u>

ממרכז המעגל נוריד אנך OE לצלע AC (ציור מס' 13). הנקודה E היא נקודת ההשקה של המעגל עם השוק (OE=r). המשולשים AOE ו-ABD דומים. על-ידי שימוש ביחס הדמיון – מקבלים בדומה לדרך א' $\frac{b}{a}=\frac{\sqrt{b^2-a^2}-r}{r}$ ומכאן, $r=a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$

ב– על-ידי שימוש בטריגונומטריה

<u>דרך א'</u>

לפי משולש OBD, $r = a \cdot \mathrm{tg}\beta$. נבטא את ערך $tg\beta$ באמצעות a ו-b, וזאת – על סמך זהויות טריגונומטריות והגדרת הפונקציות הטריגונומטריות:

$$tg\beta = \frac{1-\cos 2\beta}{\sin 2\beta}$$

ממשולש ABD מקבלים: $\cos 2\beta = \frac{a}{b}$ ו- $\sin 2\beta = \frac{\sqrt{b^2-a^2}}{b}$

נציב ערכים אלו בזהות הטריגונומטרית הנ"ל:

$$tg\beta = \frac{1-\frac{a}{b}}{\frac{\sqrt{b^2-a^2}}{b}} = \sqrt{\frac{b-a}{b+a}}.$$ ומכאן $$r = a \cdot tg\beta = a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$$

<u>דרך ב'</u>

מציאת r תיעשה על-ידי שילוב של ידע בהנדסה עם ידע בטריגונומטריה.

ידוע, ש- $r = \frac{S}{p}$, כאשר S הוא שטח המשולש ו-p חצי היקפו $$r = \frac{\frac{2ab\sin 2\beta}{2}}{\frac{2a+2b}{2}} = \frac{ab\sin 2\beta}{a+b}.$$

על-ידי הצבת sin2β, כפי שנמצא בדרך א', מקבלים $$r = a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$$

תלמיד, שעדיין אינו יודע טריגונומטריה, יכול להשתמש בנוסחת הרון לחישוב שטח משולש תוך הצבת הצלעות ו-$p=a+b$.

$$S = \sqrt{p(p-2a)(p-b)(p-b)} = a\sqrt{b^2-a^2}$$

ומכאן, $$r = \frac{S}{p} = a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$$

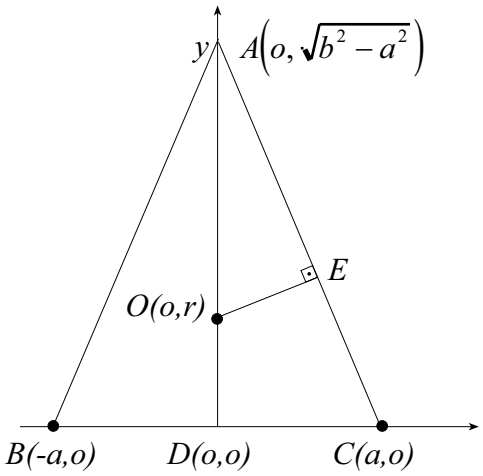
ג – על-ידי שימוש בהנדסה אנליטית

נמקם את קדקוד המשולש במערכת צירים, כשהבסיס הוא על ציר ה-x, אמצעו מתלכד עם ראשית הצירים, והגובה לבסיס מתלכד עם הציר y.

בהתאם לכך, שיעורי הקדקודים ומרכז המעגל החסום

הם: $A\left(0,\sqrt{b^2-a^2}\right)$, $C(a,0), B(-a,0)$,

ו-O(0,r) (ציור מס' 14).



ציור מס' 14

המשוואה המפורשת של השוק AC היא

$y=-\frac{\sqrt{b^2-a^2}}{a}(x-a)$, ולכן המשוואה הכללית של

השוק, $\sqrt{b^2-a^2}\,x+ay-a\sqrt{b^2-a^2}=0$.

בעזרת נוסחת המרחק של נקודה מִיָּשָׁר – נחשב את המרחק של מרכז המעגל החסום O מהשוק AC השווה לרדיוס r.

$$r=\frac{\left|\sqrt{b^2-a^2}\cdot 0+ar-a\sqrt{b^2-a^2}\right|}{\sqrt{\left(\sqrt{b^2-a^2}\right)^2+a^2}}$$ ואז

$$r=\frac{a\left(\sqrt{b^2-a^2}-r\right)}{b}$$

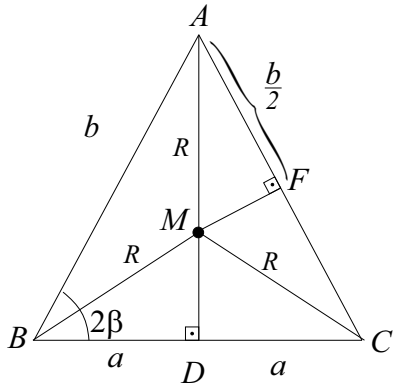
חילוץ r מהמשוואה נותן $r=a\sqrt{\frac{b-a}{b+a}}$

ב – מציאת רדיוס המעגל החוסם – R

א' – על-ידי שימוש בגאומטריה

<u>דרך א'</u>

מרכז המעגל החוסם נמצא על גובה לבסיס. נסמן את המרכז באות M (ציור מס' 15).



ציור מס' 15

$$MD = AD - R = \sqrt{b^2 - a^2} - R$$

על-ידי שימוש במשפט פיתגורס במשולש MBD,

$$R^2 = a^2 + \left(\sqrt{b^2 - a^2} - R\right)^2$$

מחלצים את R ומקבלים $R = \dfrac{b^2}{2\sqrt{b^2 - a^2}}$

<u>דרך ב'</u>

נוריד מהנקודה M אנך לשוק AC, ונקבל את נקודה F, החוצה את השוק (ΔMAC – ש"ש).

מדמיון המשולשים: ADB ו-AFM – מקבלים:

$$\frac{R}{b} = \frac{\frac{b}{2}}{\sqrt{b^2 - a^2}} \Rightarrow R = \frac{b^2}{2\sqrt{b^2 - a^2}}$$

<u>דרך ג'</u>

לפי הנוסחה: $R = \dfrac{abc}{4S}$. כמו במשימה הקודמת – אפשר לחשב את השטח S לפי נוסחת הרון:

$S = a\sqrt{b^2 - a^2}$, ולכן $R = \dfrac{2a \cdot b \cdot b}{4a\sqrt{b^2 - a^2}} = \dfrac{b^2}{2\sqrt{b^2 - a^2}}$

ב' – על-ידי שימוש בטריגונומטריה

על-פי משפט הסינוסים, $2R = \dfrac{b}{\sin 2\beta} \Rightarrow R = \dfrac{b}{2\sin 2\beta}$

נציב $\sin 2\beta = \dfrac{\sqrt{b^2 - a^2}}{b}$, ונקבל $R = \dfrac{b^2}{2\sqrt{b^2 - a^2}}$

ג' – על-ידי שימוש בהנדסה אנליטית

נמקם את קדקודי המשולש במערכת צירים,

כשהבסיס הוא על ציר ה-x, אמצעו – עם ראשית הצירים, והגובה לבסיס מתלכד עם ציר ה-y. נסמן את מרכז המעגל החוסם ב-M(o,n) (ציור מס' 16).

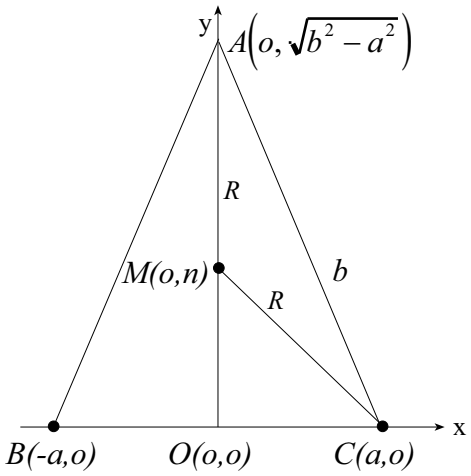
היות ו-AM=CM=R, הרי על-ידי שימוש בנוסחת המרחק בין שתי נקודות – אפשר לחלץ את *n*:

$$\sqrt{a^2+n^2}=\sqrt{\left(\sqrt{b^2-a^2}-n\right)^2}$$

$$n=\frac{b^2-2a^2}{2\sqrt{b^2-a^2}}$$

לאחר מציאת n נציב את ערכו, ונחַשב את הרדיוס.

$$R=CM=\sqrt{a^2+n^2}=\frac{b^2}{2\sqrt{b^2-a^2}}$$



ציור מס' 16

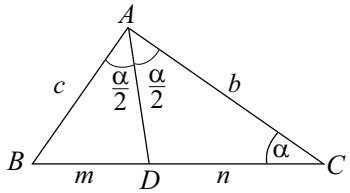
הערה: יש לתת את הדעת, שמיקום מרכז המעגל החוסם יכול להיות מחוץ למעגל (משולש קהה זווית), ועל הקורא להתבונן במקרה זה.

משימה מספר 4

הוכח, שריבוע אורך חוצה הזווית במשולש – שווה להפרש שבין מכפלת שתי צלעות סמוכות לבין מכפלת הקטעים של הצלע השלישית, שנחתכו על-ידי חוצה הזווית (ציור מס' 17).

נסמן: AD חוצה זווית, AB=c , AC=b, BD=m, DC=n

צ"ל: $AD^2=b\cdot c-m\cdot n$



ציור מס' 17

א' – על-ידי גאומטריה

חוסמים את המשולש במעגל, ומסמנים ב-M את נקודת המפגש של המשך חוצה הזווית עם המעגל (ציור מס' 18).

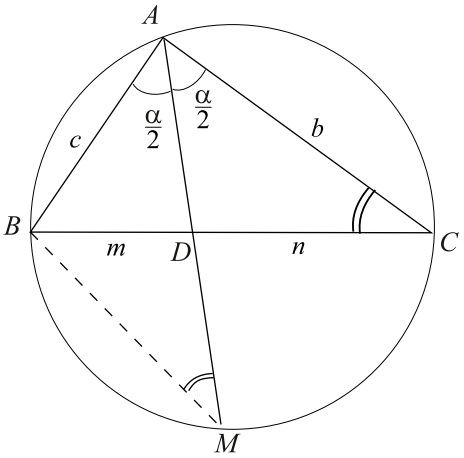
$\Delta ABM \sim \Delta ADC$ (ז.ז.)

לכן לפי יחס הדמיון,

$$\frac{AD}{c}=\frac{b}{AD+DM} \quad \Rightarrow \quad AD^2+AD\cdot DM=b\cdot c$$

ידוע, ש-$AD\cdot DM=m\cdot n$ (מכפלת קטעי מיתרים נחתכים), ולכן $AD^2=bc-mn$

מ.ש.ל.



ציור מס' 18

ב' – על-ידי טריגונומטריה

לפי משפט הקוסינוסים במשולשים ABD ו-ADC

$$\cos\frac{\alpha}{2}=\frac{AD^2+c^2-m^2}{2c\cdot AD}=\frac{AD^2+b^2-n^2}{2b\cdot AD}$$

מכאן,

$$b\cdot AD^2+bc^2-bm^2=c\cdot AD^2+b^2c-cn^2$$

או, $AD^2(b-c)=bc(b-c)+bm^2-cn^2$

מחלקים שני האגפים ב-$b-c$ (אם $c=b$, מדובר במשולש ש"ש, וההוכחה מתקבלת מיידית על-ידי שימוש במשפט פיתגורס).

* מתקבל $AD^2=b\cdot c+\frac{bm^2-cn^2}{b-c}$

לפי התכונה של חוצה זווית פנימית במשולש,

$$\frac{m}{n}=\frac{c}{b} \quad \Rightarrow \quad c=b\cdot\frac{m}{n}$$

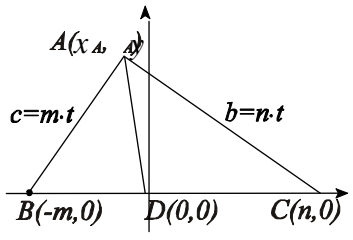
נציב קשר זה ב-(*), ונקבל: $AD^2=b\cdot c-m\cdot n$

מ.ש.ל.

ג' – על-ידי הנדסה אנליטית

בוחרים מערכת צירים באופן שציר x מתלכד עם צלע BC, ונקודת החיתוך של חוצה הזווית AD עם הצלע BC הוא בראשית הצירים (ציור מס' 19).

נסמן את שיעורי קדקודי המשולש:



ציור מס' 19

$$C(n,0), \qquad B(-m.0), \qquad A(x_A, y_A)$$

על-פי תכונת חוצה הזווית הפנימית קיים מספר t ולכן

$$AB = m \cdot t, \qquad AC = n \cdot t$$

אורכי הצלעות:

$$AB = \sqrt{(x_A + m)^2 + y_A{}^2} = m \cdot t \quad \Rightarrow \quad x_A^2 + 2mx_A + m^2 + y_A^2 = m^2 t^2$$
$$AC = \sqrt{(x_A - n)^2 + y_A{}^2} = n \cdot t \quad \Rightarrow \quad x_A^2 - 2nx_A + n^2 + y_A^2 = n^2 t^2$$

נחסר את המשוואות ונקבל:

$$(m^2 - n^2)t^2 = 2x_A(m+n) + m^2 - n^2 \quad \Rightarrow \quad x_A = \frac{1}{2}(m-n)(t^2-1) \quad (*)$$

לפי נוסחת המרחק בין שתי נקודות,

$$AD^2 = x_A^2 + Y_A^2 = n^2 t^2 + 2x_A n - n^2 .$$

על-ידי הצבת x_A כמופיע ב-(*) מקבלים:

$$AD^2 = n^2 t^2 + 2 \cdot \frac{1}{2}(m-n)(t^2-1)n - n^2 = m \cdot n \cdot t^2 - m \cdot n = m \cdot n \cdot \frac{b}{n} \cdot \frac{c}{m} - mn$$

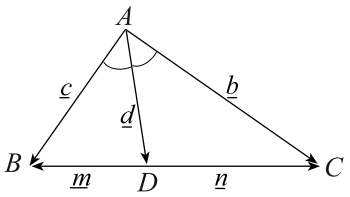
מכאן, $AD^2 = b \cdot c - m \cdot n$

מ.ש.ל.

ד' – על-ידי אלגברה וקטורית

נסמן: $\overrightarrow{AB} = \underline{c}, \quad \overrightarrow{AC} = \underline{b}, \quad \overrightarrow{AD} = \underline{d}$

$\overrightarrow{DB} = \underline{m}, \quad \overrightarrow{DC} = \underline{n}$



ציור מס' 20

(ציור מס' 20).

הנוסחה לווקטור חוצה הזווית היא, $\overrightarrow{AD} = \lambda_1 \underline{c} + \lambda_2 \underline{b}$

כאשר, $\lambda_1 = \frac{|\underline{b}|}{|\underline{b}|+|\underline{c}|}$, $\lambda_2 = \frac{|\underline{c}|}{|\underline{b}|+|\underline{c}|}$

$\underline{n} = \underline{b} - \underline{d} = \lambda_1(\underline{b} - \underline{c})$ ובאופן דומה, $\underline{m} = \lambda_2(\underline{c} - \underline{b})$

צ"ל כי – $|\underline{d}|^2 = |\underline{b}| \cdot |\underline{b}| + |\underline{c}| - |\underline{n}| \cdot |\underline{m}|$

מצד אחד, $|\underline{d}|^2 = |\lambda_1 \underline{c} + \lambda_2 \underline{b}|^2 = \lambda_1^2 |\underline{c}|^2 + 2\lambda_1\lambda_2 \underline{b} \cdot \underline{c} + \lambda_2^2 |\underline{b}|^2$

מצד שני, $|\underline{b}| \cdot |\underline{c}| - |\underline{n}| \cdot |\underline{m}| = |\underline{b}| \cdot |\underline{c}| - \lambda_1 |\underline{b} - \underline{c}| \cdot \lambda_2 |\underline{c} - \underline{b}| =$

$= |\underline{b}| \cdot |\underline{c}| - \lambda_1\lambda_2 \left(|\underline{b}|^2 - 2\underline{b} \cdot \underline{c} + |\underline{c}|^2 \right) =$

$= |\underline{b}| \cdot |\underline{c}| - \lambda_1\lambda_2 |\underline{b}|^2 + 2\lambda_1\lambda_2 \underline{b} \cdot \underline{c} - \lambda_1\lambda_2 |\underline{c}|^2$

נותר להוכיח, ש- $\lambda_1^2 |\underline{c}|^2 + \lambda_2^2 |\underline{b}|^2 = |\underline{b}| \cdot |\underline{c}| - \lambda_1\lambda_2 |\underline{b}|^2 - \lambda_1\lambda_2 |\underline{c}|^2$

נעביר אגפים, ונוכיח, כי $\lambda_1^2 |\underline{c}|^2 + \lambda_1\lambda_2 |\underline{c}|^2 + \lambda_2^2 |\underline{b}|^2 + \lambda_1\lambda_2 |\underline{b}|^2 = |\underline{b}| \cdot |\underline{c}|$,

או $\lambda_1(\lambda_1 + \lambda_2)|\underline{c}|^2 + \lambda_2(\lambda_1 + \lambda_2)|\underline{b}|^2 = |\underline{b}| \cdot |\underline{c}|$

משום ש- $\lambda_1 + \lambda_2 = 1$, הרי שעל-ידי הצבה – מקבלים $\lambda_1 |\underline{c}|^2 + \lambda_2 |\underline{b}|^2 \stackrel{?}{=} |\underline{b}| \cdot |\underline{c}|$

כשמציבים את ערכי λ_1 ו- λ_2 מתקבל השוויון.

מ.ש.ל.

רואים, שבמשימה מס' 4 ההוכחה באמצעות אלגברה וֶקטורית היא ארוכה ומורכבת יחסית ומחייבת מיומנות ושליטה בתחום. על-כן ידע ויכולת יישום במספר תחומי מתמטיקה – מאפשרים למצוא את דרך הפתרון הקצרה והפשוטה ביותר.

מראי מקומות

1. אביטל, ש' (1991). **מתמטיקה בהנאה.** תל-אביב, עם עובד.
2. ארבל, ב' (1990). **אסטרטגיות לפתרון בעיות מתמטיקה.** תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה.
3. גלנדר, צ' (תשנ"ה). "מספר הוכחות לבעיה ידועה בגאומטריה", **אתגר, 34-35 – גליונות למתמטיקה,** הפקולטות למתמטיקה בטכניון– חיפה ובמכון ויצמן למדע – רחובות.
4. מוגילבסקי, ר', סטופל, מ' (תשס"ב). "העצמת חשיבותו של המקום הגאומטרי לפתרון משימות ובעיות בהנדסה". **שאנן, ח' – שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך,** חיפה.
5. סטופל, מ', אוקסמן, ל' (תשנ"ז). "שילוב תחומים בפתרון בעיות במתמטיקה", **שנתון אמי"ת – רשת חינוך מוסדות בישראל.**
6. סטופל, מ', מוגילבסקי, ר' (תשנ"ט). "משימות הוכחה בהנדסה, המתבססות על בנייה חלופית". **שאנן, ה' – שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך,** חיפה.
7. Stevenson, F.W. (1992). **Exploratory Programs in Mathematics.**

רחל מוגילבסקי ומשה סטופל

מציאת ערכי קיצון: מינימום / מקסימום
ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי

הקדמה

מחד גיסא, הדרך המקובלת להתמודדות עם משימות של מציאת מינימום או מקסימום היא שימוש בחשבון דיפרנציאלי בעזרת הנגזרת.

מאידך גיסא, ישנן משימות די-רבות בתחומי המתמטיקה השונים, שאפשר למצוא את ערכי הקיצון – ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי.

חשוב להדגיש, שגם ללא שליטה או מיומנות בחשבון דיפרנציאלי ואינטגרלי – ניתן באמצעות ידע מקיף בתחומים השונים של המתמטיקה, בתחכום ובחשיבה לא שגרתית – להגיע לפתרונות, ולעתים – בדרך פשוטה או קצרה יותר, אולם ראוי לציין, שדרכי פתרון חלופיות מתאימות רק לחלק מהמקרים, בעוד שבחשבון הדיפרנציאלי ניתן מענה ברוב המקרים.

במאמר זה מוצגות 19 משימות מגוונות של מציאת ערכי הקיצון בליווי פתרונות, שאינם כוללים שימוש בחשבון דיפרנציאלי. בחלק מהמשימות התקבל הפתרון החלופי על-ידי שימוש באי-שוויונים אלגבריים מוכרים.

המשימות מקיפות את התחומים הבאים:

א. בעיות בהנדסת המישור והמרחב.

ב. פונקציות אלגבריות – כולל בעיות ניתוח והצגת התיאור הגרפי שלהן.

ג. פונקציות טריגונומטריות.

למעוניינים בשיטות שונות לפתרון בעיות קיצון ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי – מוצע לעיין במראי מקומות.

המאמר מיועד הן ללומדי מתמטיקה ברמה מוגברת – 5 י"ל, המתמודדים עם משימות, שיש בהן היבטים של שילוב בין תחומי המתמטיקה והן לכל החפצים בהעשרה ובהרחבת-ידע[1-3].

***תארנים**: ערכי הקיצון, מינימום ומקסימום, אסטרטגיות לפתרון בעיות*

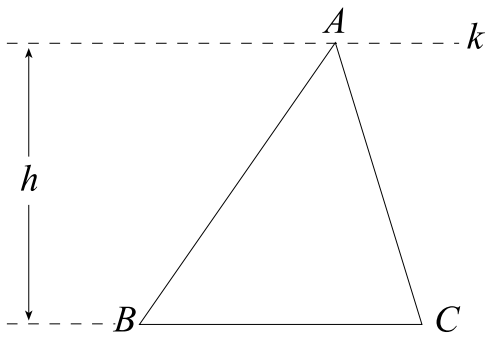
שנתון *"שאלון"* – תשס"ד כרך ט'

א' – בעיות בהנדסת המישור והמרחב

משימה מס' 1

הוכח, שמבין כל המשולשים בעלי בסיס ושטח נתונים, הרי המשולש בעל ההיקף הקטן ביותר הוא משולש ש"ש.

פתרון משימה מס' 1

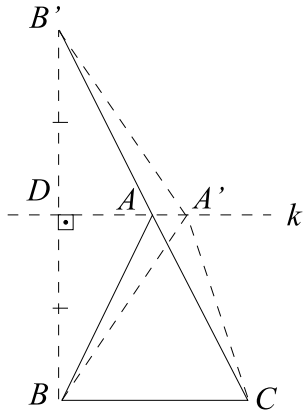


ציור מס' 1

היות שנתונים הבסיס והשטח, הרי, למעשה, נתון הגובה, והקדקוד השלישי A נמצא על ישר k, המקביל לבסיס ובמרחק h ממנו (גובה המשולש), כנראה בציור מס' 1.

מצא את מיקום הנקודה A באופן שסכום $BA+AC$ יהיה מינימלי.

בונים נקודה B', שיקופית לנקודה B ביחס לישר k. בקלות ניתן לראות, כי לכל נקודה A', הנמצאת על הישר k, מתקיים השוויון הבא: $BA'+A'C=B'A'+A'C$ (אנך אמצעי לקטע BB' – k).



ציור מס' 2

מחברים את הנקודות B' ו-C, ומסמנים ב-A את נקודות החיתוך של הישרים $B'C$ ו-k, כנראה בציור מס' 2.

במשולש ABC, $BA+AC=B'C$

היות ש-$B'C<B'A'+A'C$ ($B'C$ – היא צלע במשולש $B'A'C$, ולכן היא קטנה מסכום שתי הצלעות האחרות), הרי שהיקף המשולש ABC הוא מינימלי. נותר להוכיח, כי המשולש BAC הוא ש"ש. בקלות ניתן להראות, שהקטע DA הוא קטע אמצעים במשולש $BB'C$, ולכן $AC=AB'=AB$, כלומר המשולש BAC ש"ש.

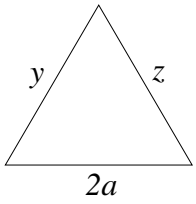
מ.ש.ל.

משימה מס' 2

הוכח, ששטחו הגדול ביותר של משולש, שהיקפו *2p* ובסיסו *2a*, מתקבל עבור משולש ש"ש.

<u>פתרון משימה מס' 2</u>

צלעות המשולש תהיינה $2a, y$ ו-z כנראה בציור מס' 3.



ציור מס' 3

לפי נוסחת הרון לשטח משולש $S=\sqrt{p(p-2a)(p-y)(p-z)}$

ידוע, ש-n מספרים חיוביים, $a_1,a_2,a_3,....a_n$ מקיימים את הקשר האלגברי הבא (אי-שיוויון ממוצעים):

$$\sqrt[n]{a_1\cdot a_2\cdot a_3\cdot .....\cdot a_n}\le\frac{a_1+a_2+a_3+.....a_n}{n}\ (*)$$

על-ידי שימוש בקשר זה מקבלים

$$\sqrt[2]{(p-y)(p-z)}\le\frac{(p-y)+(p-z)}{2}=\frac{2p-(y+z)}{2}=a$$

על-ידי העלאה בריבוע מקבלים $(p-y)(p-z)\le a^2$

ומכאן,

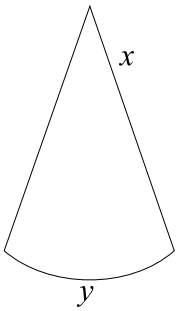
$$S=\sqrt{p(p-2a)(p-y)(p-z)}\le\sqrt{p(p-2a)a^2}=a\sqrt{p(p-2a)}$$

שוויון מתקבל בקשר האלגברי (*), רק אם $a_1=a_2=....a_n$. לכן גם שטח מקסימלי יתקבל, כאשר y=z, והוא $S\max=a\sqrt{p(p-2a)}$. שטח מקסימלי זה התקבל עבור משולש ש"ש.

משימה מס' 3

מצא את הרדיוס של גזרה בעלת היקף נתון ושטח מקסימלי.

<u>פתרון משימה מס' 3</u>



ציור מס' 4

נסמן ב-x את רדיוס הגזרה וב-y את אורך קשת הגזרה, כנראה בציור מס' 4.

נסמן ב- ℓ את ההיקף הנתון של הגזרה, וב-S את השטח.

$$\ell = 2x + y \Rightarrow y = 2x - \ell$$

$$S = \frac{xy}{2}$$

(הוכחת נוסחת שטח הגזרה נשארת לקורא).

נציב את y בנוסחת השטח ונקבל: $S = \frac{x(\ell - 2x)}{2} = \frac{2x(\ell - 2x)}{4}$

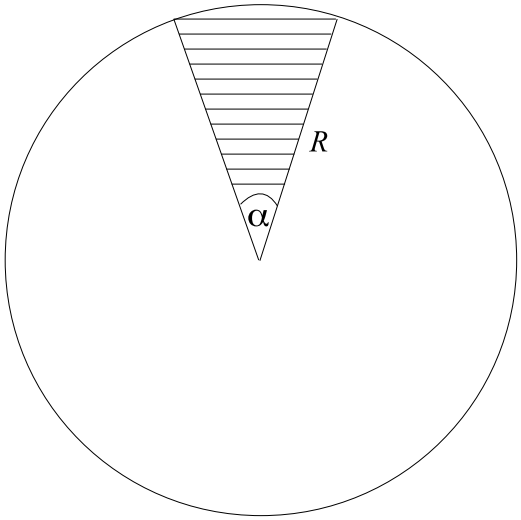
לפי אי-השוויון שבין הממוצעים (חשבוני והנדסי), $\sqrt{2x(\ell - 2x)} \le \frac{2x + (\ell - 2x)}{2} = \frac{\ell}{2}$. שוויון יתקיים, רק אם $\ell - 2x = 2x$, כלומר כאשר $x = \frac{\ell}{4}$ יהיה שטח הגזרה מקסימלי.

דוגמאות לשימוש באי-השוויון ניתן למצוא במקור[1].

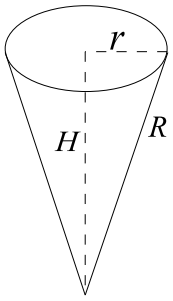
משימה מס' 4

חתוך גזרה מעיגול פח, ומהחלק הנותר יצור משפך חרוטי. בת כמה מעלות צריכה להיות הגזרה על-מנת לקבל משפך בעל נפח מקסימלי (ציור מס' 5 א'-ב')**?**

לפתרון המשימה נביא משפט עזר.



ציור מס' 5 א'



ציור מס' 5 ב'

<u>משפט עזר</u>

נתון, כי x+y=a (x ו-y משתנים ו-a קבוע) ו-p, q מספרים שלמים. הוכח, כי המכפלה $x^p \cdot y^q$ מקבלת את הערך הגדול ביותר, כאשר מתקיים השוויון x:y=p:q

<u>הוכחת משפט העזר</u>

המכפלה $x^p \cdot y^q$ מקבלת את ערכה המקסימלי יחד עם הביטוי $\frac{x^p \cdot y^q}{p^p \cdot p^q}$.

קל להראות ש- $\underbrace{\frac{x}{p}+\frac{x}{p}=.....\frac{x}{p}}_{\text{p - פעמים}}+\underbrace{\frac{y}{q}+\frac{y}{q}+.....\frac{y}{q}}_{\text{q - פעמים}}=x+y=a$

מאי-השוויון של הממוצעים נובע, שהמכפלה $\underbrace{\frac{x}{p}.....\frac{x}{p}}_{\text{p - פעמים}}\cdot\underbrace{\frac{y}{q}.....\frac{y}{q}}_{\text{q - פעמים}}$

מקבלת ערך מקסימלי, כאשר $\frac{x}{p}=\frac{y}{q}$, כלומר x:y=p:q

מ.ש.ל.

<u>פתרון משימה מס' 4</u>

נסמן ב-x את אורך קשת המעגל שמתקפלת לחרוט, זאת אומרת היקף בסיס החרוט. הקו היוצר של החרוט הוא הרדיוס R של העיגול מהפח. r – רדיוס בסיס החרוט, ו-H – גובה החרוט (ציור מס' 5 ב').

לפי נוסחת היקף מעגל: $r=\frac{x}{2\pi}$, ומכאן $H=\sqrt{R^2-r}=\sqrt{R^2-\frac{x^2}{4\pi^2}}$

נפח החרוט: $V=\frac{\pi r^2 H}{3}=\frac{\pi}{3}\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2\cdot\sqrt{R^2-\frac{x^2}{4\pi^2}}$

הביטוי של הנפח מקבל ערך מקסימלי יחד עם הביטוי $\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2\cdot\left[R^2-\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2\right]$,

אבל(**) $\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2+\left[R^2-\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2\right]=R^2$ – סכום קבוע. אז לפי משפט העזר, המכפלה (**) מקבלת ערך מקסימלי, כאשר $\left[R^2-\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2\right]:\left(\frac{x}{2\pi}\right)^2=2:1$, ומכאן $x=\frac{2\pi}{3}R\sqrt{6}$. לכן β – זווית של הגזרה הנותרת להכנת החרוט $\left(360^0-\alpha\right)$ תהא $\beta=\frac{2\pi\sqrt{6}}{3}\approx 294^0$,

כלומר $\alpha\approx 66^0$.

ב' – פונקציות אלגבריות

<u>משימה מס' 1</u>

מצא את שיעורי נקודת הקיצון של הפונקציה הפרבולית $y=ax^2+bx+c$, זאת אומרת מציאת שיעורי הקדקוד שלה.

<u>פתרון משימה מס' 1</u>

נזכיר, כי כאשר מבצעים השלמה לריבוע

$$y=ax^2+bx+c=a\left(x+\frac{b}{2a}\right)^2+\frac{4ac-b^2}{4a},$$

הביטוי $\frac{4ac-b^2}{4a}$ הוא גודל קבוע, ועל כן הערך המקסימלי או המינימלי של הפונקציה (תלוי בסימן של a) מתקבל, כאשר הביטוי $x+\frac{b}{2a}=0$. מכאן,

$$x_m = -\frac{b}{2a}, \qquad y_m = \frac{4ac-b}{2a}$$

התוספת m לשיעור נקודת הקיצון מסמנת max או min.

<u>משימה מס' 2</u>

מצא את הערך המקסימלי של הפונקציה $y = \dfrac{2x^2-4x+9}{2x^2-4x+8}$

<u>פתרון משימה מס' 2</u>

$$y = \frac{2x^2-4x+9}{2x^2-4x+8} = \frac{(2x^2-4x+8)+1}{2x^2-4x+8} = 1+\frac{1}{2(x^2-2x+4)} = 1+\frac{1}{2[(x-1)^2+3]}$$

הערך המקסימלי של הפונקציה מתקבל, כאשר המכנה מקבל את ערכו המינימלי, דהיינו כאשר $x=1$, כלומר

$$x_{\max} = 1, \qquad y_{\max} = 1+\frac{1}{6} = \frac{7}{6}$$

מובן, שהשימוש בטכניקה הנ"ל מתאימה לפונקציות מנה, שניתן לפרק אותן לחלק קבוע ולחלק אחר, שמציאת ערך הקיצון שלו מתקבלת בקלות.

<u>משימה מס' 3</u>

מצא את הערך המינימלי של הפונקציה $y = (x-1)(x-2)(x-5)(x-6)+9$

<u>פתרון משימה מס' 3</u>

על-ידי שימוש בחוקי החילוץ והקיבוץ מקבלים:

$$y = [(x-1)(x-6)]\cdot[(x-2)(x-5)]+9 = \left(x^2-7x+6\right)\left(x^2-7x+10\right)+9$$
$$= \left(x^2-7x\right)^2+16\left(x^2-7x\right)+69$$

על-ידי השלמה לריבוע מקבלים: $y = \left(x^2-7x+8\right)^2+5$

ערך מינימלי של הפונקציה יתקבל, כאשר הביטוי בסוגריים יתאפס, כלומר $x^2-7x+8=0$. מכאן,

$$x_{\min}=\frac{7\pm\sqrt{17}}{2},\qquad y_{\min}=5$$

<u>משימה מס' 4</u>

מצא את הערך המינימלי של הפונקציה $y=\dfrac{(x+1)(x+4)}{x}$ **עבור** ***x>0***.

<u>פתרון משימה מס' 4</u>

$$y=\frac{x^2+5x+4}{x}=x+\frac{4}{x}+5$$

יש למצוא את הערך המינימלי של $x+\dfrac{4}{x}$. על-ידי שימוש באי-השוויון של הממוצעים

$\dfrac{a+b}{2}\geq\sqrt{ab}$ (כאשר a ו-b חיוביים) –

מקבלים: $x+\dfrac{4}{x}\geq 2\sqrt{x\cdot\dfrac{4}{x}}=4$

כלומר $x+\dfrac{4}{x}\geq 4$. מכאן הערך של הפונקציה $y\geq 9$.

שוויון מתקיים, כאשר $x=\dfrac{4}{x}$, דהיינו $x=\pm 2$ (התשובה השלילית נפסלת – נתון x>0).

לכן $x_{\min}=2,\qquad y_{\min}=9$

<u>משימה מס' 5</u>

מצא את הערך המקסימלי של הפונקציה $y=x^4\left(16-x^4\right)$

<u>פתרון משימה מס' 5</u>

כאשר $|x|<2$, שני הגורמים x^4 ו-$16-x^4$ חיוביים. בעזרת אי- השוויון האלגברי, שהוזכר במשימה מס' 2 של בעיות בהנדסת המישור – מקבלים $\sqrt{x^4\left(16-x^4\right)}\le\frac{x^4+\left(16-x^4\right)}{2}=8$.

שוויון מתקבל, כאשר $x^4=16-x^4$, כלומר $x^4=8$ ו- $x=\pm\sqrt[4]{8}$. לפיכך הערך המקסימלי יהיה $y_{\max}=8(16-8)=64$. בתחום $|x|>2$ ערכה של הפונקציה שלילי.

<u>משימה מס' 6</u>

מצא את ערכי המינימום והמקסימום של הפונקציה $y=\frac{x^2}{x^4+1}$

<u>פתרון משימה מס' 6</u>

הפונקציה מוגדרת, והיא אי-שלילית לכל x.

נמצא את טווח ערכי הפונקציה על-ידי פתרון המשוואה $yx^4-x^2+y=0$

מחפשים לאילו ערכי y קיים מקור x, זאת אומרת לאילו ערכי y שהדיסקרימיננטה של המשוואה תקיים $\Delta=1-4y^2\ge0$. הפתרון של אי-שוויון זה הוא $-\frac{1}{2}\le y\le\frac{1}{2}$. כפי שצוין $y\ge0$. לכן התחום הסופי של ערכי y הוא $0\le y\le\frac{1}{2}$.

מכאן, נקודות הקיצון של הפונקציה הן:

$$x_{\min}=0,\quad y_{\min}=0,\quad x_{\max}=\pm1,\quad y_{\max}=\frac{1}{2}$$

<u>משימה מס' 7</u>

מצא את ערכי המינימום והמקסימום של הפונקציה $y=\frac{x+1}{x^2+x+1}$

<u>פתרון משימה מס' 7</u>

הפונקציה מוגדרת לכל x. למציאת הטווח של הפונקציה – דורשים, שלמשוואה $yx^2-(1-y)x+y-1=0$ יהיו פתרונות, דהיינו $\Delta=(1-y)^2+4y(1-y)\geq 0$

פתרון אי-השוויון נותן, שטווח הפונקציה הוא $-\frac{1}{3}\leq y\leq 1$.

לפיכך $x_{\min}=-2,\quad y_{\min}=-\frac{1}{3},\quad x_{\max}=0,\quad y_{\max}=1$

<u>משימה מס' 8</u>

מצא את הערך המקסימלי של הפונקציה $y=\sqrt{2x+1}-x$

<u>פתרון משימה מס' 8</u>

תחום ההגדרה של הפונקציה הוא $x\geq -\frac{1}{2}$

מסמנים $\sqrt{2x+1}=t$. מכאן $t\geq 0$ ו- $x=\frac{t^2-1}{2}$.

נציב בפונקציה $y=\sqrt{2x+1}-x=t-\frac{t^2-1}{2}=-\frac{t^2}{2}+t+\frac{1}{2}$

מבצעים השלמה לריבוע ומקבלים $y=-\frac{1}{2}(t-1)^2+1$

הפונקציה מקבלת את ערכה המקסימלי עבור *t=1*, כלומר נקודת המקסימום היא $x_{\max}=0,\quad y_{\max}=1$. אפשר לראות בקלות, שעבור כל *x>0* הפונקציה יורדת, ולכן אין לה ערך מינימלי.

<u>משימה מס' 9</u>

חקור את הפונקציה $y=\frac{x^2-4}{x^2+4}$

פתרון משימה מס' 9

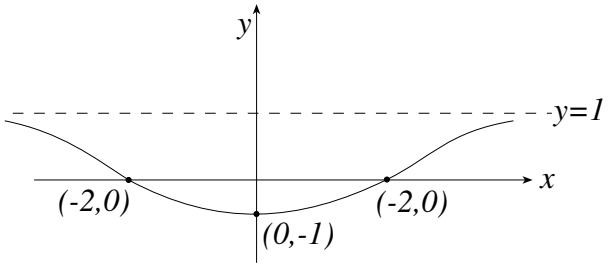
מדובר בפונקציה זוגית $\left(f(x)=f(-x)\right)$, ועל כן הגרף שלה סימטרי ביחס לציר y.

רושמים את הפונקציה בצורה $y=1-\frac{8}{x^2+4}$. עבור $x\to\pm\infty$ ערך השבר $\frac{8}{x^2+4}$ שואף ל-0.
לכן האסימפטוטה האופקית היא $y=1$.

נקודות החיתוך עם הצירים הן:

$(2,0)$, $(-2,0)$ ו-$(0,-1)$.

התיאור הגרפי של הפונקציה נראה בציור מס' 6. הפונקציה מקבלת ערך מינימלי, כאשר $y_{\min}=-1$, $x_{\min}=0$.



ציור מס' 6

משימה מס' 10

חקור את הפונקציה

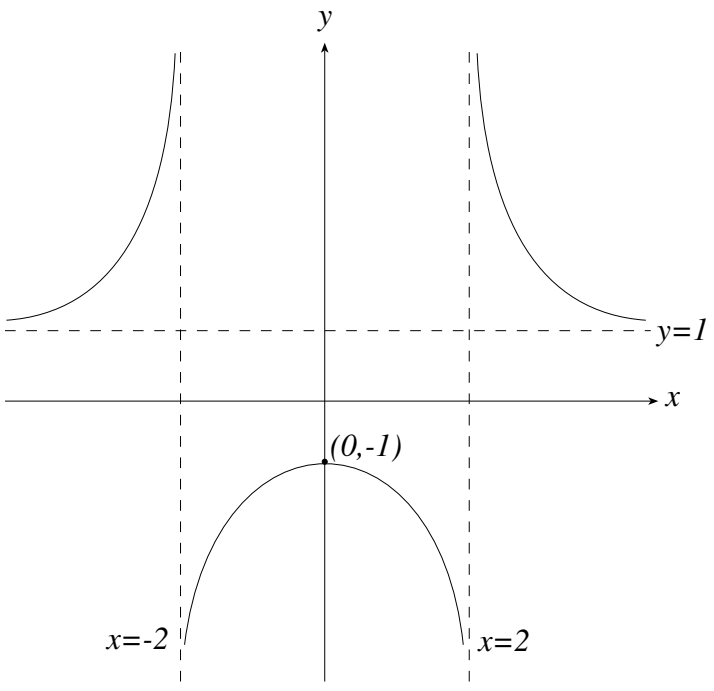
$y=\frac{x^2+4}{x^2-4}$.

פתרון משימה מס' 10

רושמים את הפונקציה בצורה $y=1+\frac{8}{x^2-4}$.
גם כאן מדובר בפונקציה זוגית, ולכן מספיק לחקור אותה עבור $x>0$.

עבור $x\to\pm\infty$ ערך הפונקציה שואף ל-1. כלומר, האסימפטוטה האופקית היא $y=1$.

כאשר $x\to 2$ מלמעלה



ציור מס' 7

$y \to +\infty$, וכאשר $x \to 2$ מלמטה $y \to -\infty$, כלומר $x=2$ ו-$x=-2$ הן אסימפטוטות אנכיות.
נקודת החיתוך עם ציר ה-y היא $(0,-1)$, ואין נקודות חיתוך עם ציר ה-x.

התיאור הגרפי של הפונקציה נראה בציור מס' 7.

<u>משימה מס' 11</u>

מצא את הערך המקסימלי של הפונקציה $y = \dfrac{x}{ax^2 + b}$

עבור a,b>0

<u>פתרון משימה מס' 11</u>

קל להראות, כי הפונקציה מקבלת את ערכה המקסימלי עבור $x>0$.

לפי אי-השוויון בין הממוצע החשבוני לבין הממוצע ההנדסי – ניתן לרשום,
$\dfrac{ax^2 + b}{2} \geq \sqrt{ax^2 b} = x\sqrt{ab}$.

לכן לכל $x>0$ $y = \dfrac{x}{ax^2 + b} \leq \dfrac{x}{2x\sqrt{ab}} = \dfrac{1}{2\sqrt{ab}}$

השוויון מתקיים רק אם $ax^2 = b$, כלומר $x_{\max} = \sqrt{\dfrac{b}{a}}$, וערכה המקסימלי של הפונקציה הוא

$$y_{\max} = \frac{1}{2\sqrt{ab}}$$

ג' – פונקציות טריגונומטריות

<u>משימה מס' 1</u>

מצא את ערכי המינימום והמקסימום של הפונקציה $y = \sin^6 x + \cos^6 x$

<u>פתרון משימה מס' 1</u>

משתמשים בקשר האלגברי $a^6 + b^6 = \left(a^2 + b^2\right)\left(a^4 - a^2 b^2 + b^4\right)$

$$y=\left(\sin^2 x+\cos^2 x\right)\left(\sin^4 x-\sin^2 x\cos^2 x+\cos^4 x\right)=$$
$$=\sin^4 x-\sin^2 x\cos^2 x+\cos^4 x=\left(\sin^2 x-\cos^2 x\right)^2+\sin^2 x\cdot\cos^2 x=$$
$$=\cos^2 2x+\frac{1}{4}\sin^2 2x=1-\sin^2 2x+\frac{1}{4}\sin^2 2x=1-\frac{3}{4}\sin^2 2x$$

הערך הקטן ביותר של $\sin^2 2x$ הוא 0, והערך הגדול ביותר הוא 1.

מכאן, ערכי הקיצון של הפונקציה,

$$y_{\min}=\frac{1}{4},\qquad y_{\max}=1,$$
$$x_{\min}=\frac{\pi}{4}+\frac{\pi}{2}k,\qquad x_{\max}=\frac{\pi}{2}k \qquad (K-\text{כל מספר שלם})$$

<u>משימה מס' 2</u>

מצא את הערך המקסימלי של הפונקציה $y=\sin^4 x+\cos^4 x$

<u>פתרון משימה מס' 2</u>

היות ו-$\sin^2 x\le 1$ וגם $\cos^2 x\le 1$, אז $\sin^4 x\le\sin^2 x$ וגם $\cos^4 x\le\cos^2 x$.

ומכאן $\sin^4 x+\cos^4 x\le\sin^2 x+\cos^2 x=1$

הערך המקסימלי של הפונקציה הוא $y_{\max}=1$, והוא מתקבל עבור $x_{\max}=\frac{\pi}{2}k$ $(K-$ כל מספר שלם).

<u>משימה מס' 3</u>

מצא את ערכי המינימום והמקסימום של הפונקציה $y=3\sin 2x+4\cos 2x$

<u>פתרון משימה מס' 3</u>

נרשום את הפונקציה בצורה הבאה:

$$y=5\left(\sin 2x\cdot\frac{3}{5}+\frac{4}{5}\cdot\cos 2x\right)$$

נבחר זווית α באופן ש- $tg\alpha = \frac{4}{3}$.

מכאן, $y = 5\left(\sin 2x\cos\alpha + \sin\alpha\cos 2x\right) = 5\sin\left(2x+\alpha\right)$

מהעובדה ש- $-1 \le \sin\left(2x+\alpha\right) \le 1$ נובע: $y_{\max} = 5, \quad y_{\min} = -5$

<u>משימה מס' 4</u>

מצא את ערכי המקסימום של הפונקציה $y = \sqrt{\cos^2 x + a\sin^2 x} + \sqrt{\sin^2 x + a\cos^2 x}$ **עבור** $a > 0$.

<u>פתרון משימה מס' 4</u>

נעלה את הפונקציה בריבוע, ונקבל $y^2 = 1 + a^2 + 2\sqrt{\left(\cos^2 x + a\sin^2 x\right)\left(\sin^2 x + a\cos^2 x\right)}$

על סמך אי-השוויון בין הממוצע החשבוני וההנדסי – נקבל,

$$y^2 \le 1 + a + \left(\cos^2 x + \sin^2 x + a\sin^2 x + a\cos^2 x\right) = 1 + a + 1 + a = 2\left(1+a\right),$$

כלומר $y^2 \le 2\left(1+a\right)$

שוויון מתקיים, כאשר $\cos^2 x + a\sin^2 x = \sin^2 x + a\cos^2 x$

על-ידי איסוף איברים ושימוש בזהות טריגונומטרית – מקבלים,

$\cos 2x = a\cos 2x \Rightarrow \cos 2x = 0$, כלומר הערך המקסימלי של הפונקציה $y_{\max} = \sqrt{2\left(1+a\right)}$

מתקבל עבור $x_{\max} = \frac{\pi}{4} + \frac{\pi}{2}k$ (K – כל מספר שלם).

אחרית דבר

אכן החשבון הדיפרנציאלי הוא הכלי המרכזי למציאת ערכי מינימום ומקסימום של משימות בתחומי המתמטיקה השונים. במאמר הובא לקט מגוון של משימות, שערכי הקיצון שלהם נמצאו בשיטות אחרות; מרביתן מבוססות על שימוש באי-השוויון שבין הממוצעים (החשבוני וההנדסי). בהצגת הפתרונות, תוך שימוש בטכניקות שונות. לא הייתה כוונה, ולו הקטנה ביותר, לפגוע במעמדו של החשבון הדיפרנציאלי.

דרכים רגילות משרישות פתרונות טכניים המתקבלים באוטומטיות. לעומתן, דרכים לא שגרתיות מאפשרות יזמות חדשות ומפתחות מיומנויות נוספות. במידה רבה דומה הדבר להבדל שבין דרך אלגברית לבין פתרון על-ידי ניסוי וטעייה של בעיות מילוליות. השימוש בדרכים חלופיות מצביע על המתמטיקה – כשטח קסום עם פתרונות מפתיעים.

מניסיון רב-שנתי בהוראת מתמטיקה בחטיבה העליונה, בקורסים אקדמיים ומתהליך ההדרכה וההכשרה של הסטודנטיות במכללה – הובחנה החשיבות הרבה של שליטה מקיפה בכלים מתמטיים שונים, המאפשרת התמודדות עם בעיות מורכבות ואתגרים, המחייבים שימוש באסטרטגיות פתרון מגוונות.

צורך זה הביא לכך שבמסגרת ההכשרה של סטודנטיות בחוג למתמטיקה של מכללת "שאנן" – ניתן קורס, העוסק בשילוב תחומי מתמטיקה לפתרון בעיות ומשימות שונות.

מראי מקומות

1. ארבל, ב' (1990). **אסטרטגיות לפתרון בעיות מתמטיות.** תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה.
2. גרשוביץ, ו' (1987). התרת בעיות ערך קיצון בעזרת אי שוויונים, **על"ה, 3,** עמ' 52-56.
3. סטופל, מ' ואוקסמן, ל' (תשנ"ח). "שיטות שונות להוכחת אי-שוויונים", **שנתון אמי"ת, רשת מוסדות חינוך,** תל-אביב.
4. קרייזמן, מ' (1994). שימוש בווקטורים להתרת בעיות חלק ב': בעיות ערך קיצון ופתרון משוואות, **על"ה, 14,** עמ' 64-68.

שלמה חריר ומשה סטופל

התמודדות עם משימות מיוחדות של סדרות, מספרים שלמים, ריבועי מספרים שלמים, מספרים ראשוניים ומספרים מְרֻכָּבִים

הקדמה

התמודדות עם משימות מתמטיות, שהמרכיב המרכזי בהן הוא מספרים – מחייבת, בדרך כלל, פתרון של משוואה אחת או יותר. במקרים מסוימים מספר הנעלמים גדול ממספר המשוואות, ולפעמים מדובר במשוואה מסדר גבוה, שפתרונה מורכב – דבר, המקשה על מציאת הפתרון.

תנאי בסיסי להצלחה בהתמודדות עם אתגרי החשיבה הוא הכרת האפיונים והתכונות של קבוצות המספרים השונות: טבעיים, שלמים, ראשוניים, זוגיים ואי-זוגיים, מרוכבים.

הפעולות הבאות על מספרים: פירוק לגורמים, צמצום שברים, מציאת מכנה משותף קטן ביותר, מציאת מחלק משותף גדול ביותר, איתור קבוצות מספרים, שביניהם קשר משותף וכד' – מחייבות הטמעה ושליטה בתכונות המספרים השונים.

להכרת תכונות המספרים והטמעת חשיבותן – הוכן לקט מגוון של משימות, כולל בעיות חקר, שפתרונן מתקבל על-ידי ניסוי וטעייה. במשימה הראשונה תוצג השאלה: "האם ישנן שלישיות ורביעיות של מספרים, שמכפלתם היא מספר ראשוני?"

כידוע, מספר ראשוני הוא מספר טבעי, שיש לו שני מחלקים בלבד: המספר 1 והמספר עצמו. לפיכך כאשר מבקשים למצוא שלישיות או רביעיות של מספרים, שמכפלתם היא מספר ראשוני, התשובה המיידית היא, שהן אינן קיימות. תשובה זו נכונה רק כאשר מדובר על שלישיות או רביעיות של מספרים טבעיים שכולם שונים. כאשר מאפשרים, שהמספר 1 יופיע בקבוצת המספרים יותר מפעם אחת, או כשמרחיבים את תחום המספרים לשברים, למספרים השליליים ואף לתחום המספרים המרוכבים – מוצאים סוגים שונים של שלישיות ורביעיות, שמכפלת איבריהן היא מספר ראשוני. מציאת שלישיות ורביעיות כאלו כאתגר – יכולה להיות אמצעי נוסף לתרגול כפל של שברים, כפל של מספרים חיוביים ושליליים וכן שימוש בנוסחת הכפל המקוצר למספרים ממשיים ולמספרים מרוכבים. כמו-כן תיבחן השאלה: האם בין השלישיות והרביעיות ישנן גם כאלה, המהוות סדרה חשבונית – כולל סיווגן בהתאם למאפיינים.

להלן יובאו היבטים דידקטיים ומתודיים.

***תארנים**: מספרים – שלמים, ראשוניים, מרוכבים, סדרות.*

שנתון *"אלגברה"* – תשס"ד כרך ט'

לאחר מכן תוצג משימה של מציאת מספר מיוחד, שעל-ידי העתקת אחת מספרותיו למקום אחר – גדל ערכו פי 2. האסטרטגיה המתמטית למציאת המספר, המבוססת על-ידי ניסוי ובדיקה –תוגש במלואה.

בהמשך תוצגנה מספר משוואות ממעלה גבוהה, ונידָרש למצוא את הפתרונות השלמים שלהן בלבד.

בסיום המאמר תובא הוכחה לתכונת הכפל של שני מספרים, שכל אחד מהם הוא סכום ריבועים של שני מספרים טבעיים. הוכחת התכונה תיעשה בשתי שיטות:

א. על-ידי שימוש במספרים מרוכבים

ב. על-ידי אלגברה רגילה.

ברוב המשימות יופיעו דוגמאות עם מספרים. כמו-כן, יופיעו מספר משימות לעבודה עצמית, ועל-כן לא יובאו הפתרונות.

משימות נוספות ניתן למצוא במאמרים קודמים (1-3), או במקור (4).

ראוי לציין, שהדוגמאות המובאות לא מקיפות את כל האפשרויות, הקשורות לסוגי המשימות המתאימות לתלמידי החינוך העל-יסודי, אך הן נותנות כיוון לפיתוח נוסף של משימות, שיכולות להיות אתגר מעניין או פרויקט אישי.

משימה מס' 1:

מציאת שלישיות ורביעיות של מספרים, שמכפלת איבריהן היא מספר ראשוני.

1.א. שלישיות

א. שלישיות של מספרים טבעיים

כל שלישייה, ששניים מאיבריה הם המספר 1, והאיבר השלישי הוא מספר ראשוני – מכפלת איבריה תהא מספר ראשוני.

דוגמאות: (1,1,2), (1,1,13)

ב. שלישיות של מספרים שלמים.

כדי שמכפלתם תהא מספר ראשוני, קיימות שתי אפשרויות: האחת – כבסעיף א', והשנייה מחייבת, ששניים מהאיברים יהיו שליליים, שניים בעלי ערך מוחלט 1, והאיבר השלישי בערכו המוחלט יהיה מספר ראשוני.

דוגמאות: (1,-1,-5), (1,-1,-7)

ג. שלישיות עם מספרים חיוביים, שחלקם או כולם אינם שלמים.

למקרה זה ניתן לקבל סוגים שונים של שלישיות:

- שניים מהאיברים הופכיים – אחד מהאיברים חייב להיות מספר ראשוני, השני – שלם, והשלישי – שבר.

  דוגמאות: $\left(\frac{1}{7},7,7\right)$, $\left(\frac{1}{4},4,5\right)$

- שניים מהאיברים – שברים הופכיים, והשלישי מספר ראשוני.

  דוגמאות:

  $\left(\frac{2}{5},\frac{5}{2},11\right)$, $\left(\frac{7}{3},\frac{3}{7},7\right)$

- איבר אחד הוא המספר 1, האיבר השני – שלם, והאיבר השלישי – שבר, שמכפלתו באיבר השני נותנת מספר ראשוני.

  דוגמאות: $\left(1,25,\frac{1}{5}\right)$, $\left(1,35,\frac{1}{7}\right)$

- שלישיות של שברים.

  דוגמאות: $\left(\frac{3}{5},\frac{4}{3},\frac{25}{4}\right)$, $\left(\frac{36}{5},\frac{25}{6},\frac{1}{10}\right)$

- שלישיות עם זוג מספרים שליליים.

  דוגמאות: $\left(-\frac{1}{6},-6,7\right)$, $\left(\frac{3}{5},-\frac{5}{3},-13\right)$

ד. שלישיות עם זוג של מספרים מרוכבים.

- איבר אחד – המספר 1, ושני המספרים האחרים – מספרים מרוכבים צמודים, שמכפלתם היא מספר ראשוני.

  דוגמאות: $(3-2i,1,3+2i)$, $\left(\sqrt{2}-\sqrt{5}i,1,\sqrt{2}+\sqrt{5}i\right)$

- איבר אחד – מספר ראשוני, ושני המספרים האחרים – מספרים מרוכבים צמודים שמכפלתם 1.

  דוגמאות:

  $\left(\frac{3}{5}+\frac{4}{5}i,\frac{3}{5}-\frac{4}{5}i,13\right)$, $\left(\frac{2}{7}+\frac{3}{7}\sqrt{5}i,\frac{2}{7}-\frac{3}{7}\sqrt{5}i,17\right)$

ה. שלישיות של מספרים מרוכבים.

דוגמה: $\left(4-i,3-i,\frac{11+7i}{10}\right)$.

ערך מכפלת האיברים הוא 17. מכפלת האיבר השני באיבר השלישי היא האיבר הצמוד של האיבר הראשון.

1.ב. רביעיות

א. רביעיות של מספרים שלמים חיוביים או שליליים, או חיוביים ושליליים.

התנאים לכך הם מספר זוגי של איברים בעלי אותו סימן, שלושה מהאיברים הם בעלי ערך מוחלט של 1, וערכו המוחלט של האיבר הרביעי הוא מספר ראשוני.

דוגמאות: $(-13,-1,-1,-1),(-7,1,1,-1),(1,1,1,3)$

ב. רביעיות של מספרים, שחלקם או כולם אינם שלמים, בעלי מספר זוגי של איברים עם אותו סימן.

בדומה לסעיף ג' של השלישיות – ייתכנו סוגים רבים של רביעיות, שמכפלתם תתן מספר ראשוני.

דוגמאות: $\left(1,3,\frac{2}{5},\frac{5}{2}\right),\left(1,-\frac{3}{5},\frac{4}{3},-\frac{25}{4}\right),\left(-\frac{25}{7},\frac{3}{5},-\frac{7}{15},11\right)$

ג. רביעיות של מספרים, שחלקם או כולם הם מספרים מרוכבים.

גם במקרה זה ייתכנו סוגים רבים של רביעיות.

דוגמאות: *(1,1,10+i,10-i)*, $\left(\frac{3}{5},\frac{5}{3},4+i,4-i\right),\left(\frac{1}{2}+\frac{1}{2}i,1-i,5+2i,5-2i\right)$

1.ג. שלישיות של מספרים, המהווים סדרה חשבונית, ואשר מכפלתם היא מספר ראשוני.

השלישייה הקלסית, ההולמת דרישה זו, היא *-3,-1,1*, סדרה חשבונית בעלת הפרש 2, ושמכפלת איבריה 3 (מספר ראשוני).

למציאת שאר השלישיות – פועלים בדרך הבאה:

מסמנים את איברי הסדרה החשבונית ב-*a-d,a,a+d*, ועל כן מכפלתם היא $(a-d)\cdot a\cdot(a+d)=a\cdot(a^2-d^2)$, כלומר מכפלתם מורכבת משני גורמים: a ו-a^2-d^2.

כל מספר ראשוני הוא מכפלה של 1 במספר עצמו.

ערך המכפלה $a\cdot(a^2-d^2)$ יתאים למספר ראשוני, כאשר אחד מגורמי המכפלה יהיה 1, והגורם השני יהיה המספר הראשוני עצמו.

מטפלים בשני מקרים:

מקרה א'

בוחרים $a^2-d^2=1$, דהיינו $d^2=a^2-1$, ואילו a יהיה המספר הראשוני המבוקש.

עבור $a=2$, $d=\pm\sqrt{3}$ (לוקחים את הערך החיובי – סדרה עולה; הערך השלילי נותן אותה סדרה אך יורדת), והסדרה החשבונית: $2-\sqrt{3},2,2+\sqrt{3}$

עבור $a=3$, $d=\sqrt{8}$, והסדרה החשבונית: $3-\sqrt{8},3,3+\sqrt{8}$

עבור $a=5$, $d=\sqrt{24}$, והסדרה החשבונית: $5-2\sqrt{6},5,5+2\sqrt{6}$

וכך הלאה עבור שאר המספרים הראשוניים.

מקרה ב'

בוחרים ש-$a=1$ וש-a^2-d^2 יהיה מספר ראשוני.

עבור $1-d^2=2$ מקבלים $d^2=-1$, כלומר $d=i$, והסדרה החשבונית: $1-i,1,1+i$.

עבור $1-d^2=3$ מקבלים $d^2=-2$, כלומר $d=i\sqrt{2}$ והסדרה החשבונית:
$1-i\sqrt{2},1,1+i\sqrt{2}$

עבור $1-d^2=5$ מקבלים $d^2=-4$, כלומר $d=2i$, והסדרה החשבונית: $1-2i,1,1+2i$.

<u>לסיכום:</u> שלישיות, שמהוות סדרה חשבונית, ושמכפלת איבריהן מספר ראשוני – תתקבלנה כדלקמן: עבור כל מספר ראשוני – מקבלים 2 סדרות חשבוניות, שמכפלת איבריהן תהיה המספר הראשוני. סדרה אחת היא סדרה של מספרים ממשיים, והסדרה השנייה היא סדרה, שאיברה האמצעי 1, ושני איבריה האחרים (הראשון והאחרון) הם מספרים מרוכבים צמודים, שחלקם הממשי 1.

1.ד. רביעיות של מספרים המהווים סדרה חשבונית, ואשר מכפלתם היא מספר ראשוני.

למציאת הרביעיות פועלים בדרך הבאה:

מסמנים את איברי הסדרה החשבונית

ב- $a-3d, a-d, a+d, a+3d$ (סדרה חשבונית שהֶפְרֵשׁ $2d$), ועל כן מכפלתם היא

$$(a-3d)\cdot(a-d)\cdot(a+d)\cdot(a+3d) = (a+d)\cdot(a-d)\cdot(a+3d)\cdot(a-3d) =$$
$$= (a^2-d^2)\cdot(a^2-9d^2)$$

כלומר מכפלתם מורכבת משני גורמים: (a^2-d^2) ו- (a^2-9d^2). ערך המכפלה יתאים למספר ראשוני, כאשר אחד מגורמי המכפלה יהיה 1, והגורם השני יהיה מספר ראשוני.

מטפלים בשני המקרים:

מקרה א'

בוחרים מספר ראשוני $a^2-d^2 =$ ו- $a^2-9d^2=1$.

עבור המספר הראשוני 2 המשוואות הן:

$$\left.\begin{array}{l} a^2-d^2=2 \\ a^2-9d^2=1 \end{array}\right\} \Rightarrow d^2=\frac{1}{8} \Rightarrow d=\pm\frac{\sqrt{2}}{4} \Rightarrow a=\pm\frac{1}{2}\sqrt{\frac{17}{2}}$$

עבור a ו-d חיוביים – הסדרה החשבונית המבוקשת היא

$$\left(\frac{1}{2}\sqrt{\frac{17}{2}}-\frac{3\sqrt{2}}{4}\right),\left(\frac{1}{2}\sqrt{\frac{17}{2}}-\frac{\sqrt{2}}{4}\right),\left(\frac{1}{2}\sqrt{\frac{17}{2}}+\frac{\sqrt{2}}{4}\right),\left(\frac{1}{2}\sqrt{\frac{17}{2}}+\frac{3\sqrt{2}}{4}\right)$$

, שמכפלת איבריה היא המספר הראשוני 2. עבור a שלילי ו-d חיובי – מקבלים סדרה חשבונית אחרת של מספרים. עבור d שלילי מקבלים את אותן הסדרות, אך בסדר שונה של האיברים.

באותו אופן מוצאים את הסדרות החשבוניות עבור כל מספר ראשוני.

מקרה ב'

בוחרים מספר ראשוני $a^2-9d^2 =$ ו- $a^2-d^2=1$. עבור המספר הראשוני 2 המשוואות הן:

$$\left.\begin{array}{l} a^2-d^2=1 \\ a^2-9d^2=2 \end{array}\right\} \Rightarrow d^2=-\frac{1}{8} \Rightarrow d=\pm\frac{\sqrt{2}}{4}i \Rightarrow a=\pm\frac{1}{2}\sqrt{\frac{7}{2}}$$

משימה מס' 2

מציאת שלישיות של מספרים שלמים, המהווים סדרות חשבוניות, ומכפלות איבריהן היא ריבוע של מספר שלם.

היות והשלישייה מהווה סדרה חשבונית, נסמן את איבריה ב-$x+d$, x, $x-d$. יש למצוא x ו-d שלמים, המקיימים $(x-d)\cdot x\cdot(x+d)=(x^2-d^2)\cdot x=N^2$, כאשר N מספר שלם.

מציאת x ו-d תיעשה עבור ערכי N שונים בשיטת הניסוי והטעייה. עבור $N=2$ המשוואה היא $(x^2-d^2)\cdot x=4$.

המחלקים של המספר 4 הם: 1,2,4. בהתאם לאפשרויות השונות של המחלקים – מחשבים את הפרש הסדרה ומבודדים החוצה את המקרים, אשר בהם ההפרש הוא מספר שלם:

עבור $x=1$, $x^2-d^2=4$, ומקבלים $d^2=-3$ (d – מספר מדומה).

עבור $x=2$, $x^2-d^2=2$, ומקבלים $d^2=2$ (d – מספר לא שלם).

עבור $x=4$, $x^2-d^2=1$, ומקבלים $d^2=15$ (d – מספר לא שלם).

גם עבור ערכי x שלמים שליליים $(x=-1,-2,-4)$ לא מקבלים ערכי d שלמים, כלומר עבור $N=2$ אין פתרון למשימה.

לפישוט תהליך החיפוש עבור ערכי N גדולים יותר, אשר בהם גם מספר החלקים רב יותר – נציג שיטה, פשוטה יחסית, ונדגים אותה עבור $N=3$, כלומר המשוואה היא $(x^2-d^2)\cdot x=9$.

המחלקים של המספר 9 הם: 1,3,9. רושמים כסדרה את כל המחלקים (החיוביים והשליליים):

-9,-3,-1,1,3,9. מחפשים סדרה חשבונית של שלושה מהמספרים הנ"ל באופן שמכפלתם תהא 9.

הסדרות החשבוניות האפשריות הן: *-9,-3,3* , *-3,3,9* , *-3,-1,1* , *-1,1,3*. בשום סדרה חשבונית אפשרית – המכפלה אינה 9, ולכן עבור $N=3$ אין פתרון למשימה.

חיפוש פתרונות עבור ערכי N בתחום $N=2,3,4,\ldots,24$ הניבה את הפתרונות הבאים בלבד:

עבור $N=6$ התקבלה הסדרה *-9,-4,+1*

עבור $N=8$ התקבלה הסדרה *-8,-2,4*

עבור $N=9$ התקבלה הסדרה *-9,-3,3*.

בכל אחת מהשלישיות שנמצאו קיימים שני איברים שליליים.

משימות נוספות דומות (ללא פתרון)?

א. מצא שלישייה של מספרים שלמים, המהווים סדרה חשבונית, שמכפלתם שווה לחזקה השלישית של מספר שלם.

ב. מצא רביעייה של מספרים שלמים, המהווים סדרה חשבונית, שמכפלתם שווה לחזקה השלישית של מספר שלם.

משימה מס' 3:

מציאת ארבעה מספרים אי-זוגיים עוקבים, שמכפלתם – ריבוע של מספר שלם.

נסמן את המספרים העוקבים באופן הבא: $(n+3),(n+1),(n-1),(n-3)$, כאשר n הוא מספר זוגי.

נסמן ב-N את המספר השלם. לפיכך $(n-3)\cdot(n-1)\cdot(n+1)\cdot(n+3)=N^2$

או $(n^2-9)\cdot(n^2-1)=N^2$

נסמן ב-p את n^2-9, כאשר p הוא מספר אי-זוגי (למה?).

נקבל את המשוואה: $p(p+8)=N^2$ או, $p^2+8p=N^2$

נבצע השלמה לריבוע באגף השמאלי: $(p+4)^2=4^2+N^2$

התקבלה השלישייה הפיתגורית: N, 4 ו-$p+4$. "השלישייה הפיתגורית" היחידה, שבה אחד המספרים הוא 4, היא $(\pm3),(\pm4),(\pm5)$, כלומר $p+4=\pm5$, והפתרונות $p_2=-9$, $p_1=1$

עבור $p_1=1$ מקבלים: $n^2-9=1\Rightarrow n^2=10\Rightarrow n=\pm\sqrt{10}$

התשובה אינה מתאימה, כי n אינו מספר שלם זוגי.

עבור $p_2=-9$ מקבלים: $n^2-9=-9\Rightarrow n^2=0\Rightarrow n=0$, ועל כן רביעיית המספרים היא: *-3,-1,1,3*

<u>הערות:</u>

1. משלבי מציאת הרביעייה אנו מסיקים, שאין רביעייה של מספרים זוגיים עוקבים, שמכפלתם היא ריבוע של מספר שלם, וראוי להסביר זאת בצורה מתמטית.

2. ברביעייה שנמצאה מוצאים בקלות שישיות, שמיניות, עשיריות וכו' של מספרים אי-זוגיים עוקבים, שמכפלתם ריבוע של מספר שלם.

15^2	=	225	המכפלה	-5, -3, -1, 1, 3, 5
105^2	=	11,025	המכפלה	-7, -5, -3, -1, 1, 3, 5, 7,
945^2	=	893,025	המכפלה	-9, -7, -5, -3, -1, 1, 3, 5, 7, 9

משימה מס' 4:

הוכח, שתוספת של 1 למכפלה של ארבעה מספרים עוקבים היא ריבוע של מספר שלם.

ארבעת המספרים העוקבים יהיו: $n, n+1, n+2, n+3$ כאשר n הוא מספר שלם.

צ"ל ש- $n\cdot(n+1)\cdot(n+2)\cdot(n+3)+1=N^2$, כאשר N הוא מספר שלם.

מבצעים פתיחת סוגריים באגף השמאלי, ומקבלים:

$$n^4+6n^3+11n^2+6n+1=n^4+6n^3+2n^2+9n^2+6n+1=$$
$$(n^2)^2+2n(3n+1)+(3n+1)^2=(n^2+3n+1)^2=N^2$$

מכאן, $N=n^2+3n+1$, שהוא מספר שלם.

מ.ש.ל.

דוגמאות: $1\cdot2\cdot3\cdot4+1=25=5^2$

$3\cdot4\cdot5\cdot6+1=361=19^2$

$(-7)\cdot(-6)\cdot(-5)\cdot(-4)+1=841=29^2$

משימה דומה (ללא פתרון)

איזה מספר יש להחסיר ממכפלה של שלושה מספרים עוקבים, כדי שהתוצאה תהיה חזקה שלישית של מספר שלם?

משימה מס' 5:

מהן האפשרויות, שסכום קבוצה של n מספרים עוקבים יהיה N (נתון)?

לפי נוסחת הסכום של סדרה חשבונית של מספרים עוקבים *(d=1)*,

$$N = \frac{(2a_1 + n - 1)}{2} \cdot n$$

שינוי נושא הנוסחה מביא למשוואה ריבועית(*):

$$n^2 + (2a_1 - 1)n - 2N = 0$$

פתרון המשוואה $n_{1,2} = \frac{(1-2a_1) \pm \sqrt{8N + (2a_1 - 1)^2}}{2}$

n – מספר המחוברים חייב להיות מספר טבעי.

a_1 – מספר שלם (מדובר במספרים עוקבים).

$1-2a_1$ הוא מספר אי-זוגי, ולכן בשל המספר 2, המופיע במכנה של פתרון המשוואה, חייב הביטוי שמתחת לשורש להיות ריבוע של מספר שלם אי-זוגי.

כלומר $8N + (2a_1 - 1)^2 = k^2$, כאשר k הוא מספר שלם אי-זוגי. פתרון המשוואה (*) יהיה

$$n_{1,2} = \frac{1 - 2a_1 \pm k}{2} \quad (**)$$

<u>הדגמת הפתרון עבור $N=20$</u>

במקרה זה $(2a_1 - 1)^2 = k^2 - 160$, ומחפשים k אי-זוגי, שמביא לכך ש-$(2a_1 - 1)$ יהיה מספר שלם אי-זוגי.

ה-k הראשון האפשרי הוא 13, ואז $a_1 = -1$ או $(2a_1 - 1)^2 = 9 \Rightarrow a_1 = 2$ על-ידי שימוש בנוסחה (**).

עבור $(a_1 = 2)$ – מקבלים, שמספר האיברים *n=5*, והקבוצה היא *2,3,4,5,6*. עבור $a_1 = -1$ מקבלים *n=8*, והקבוצה היא, *-1,0,1,2,3,4,5,6*.

ה-k הבא האפשרי הוא 41, ואז $a_1 = -19$ או $(2a_1 - 1)^2 = 1521 \Rightarrow a_1 = 20$

עבור $a_1 - 20$ מקבלים *n=1*, ובקבוצה – איבר אחד והוא 20.

עבור $a_1 = -19$ מקבלים $n=40$, והקבוצה היא *-19,-18.....,-1,0,1,.....,18,19,20*,
רואים, שאכן סכום הקבוצה הוא 20.

האם קיימים מקרי k אחרים אפשריים?

לא, כי החל מ- $k = 41$ הפרש הריבועים בין שני מספרים אי-זוגיים עוקבים גדול מ-160.

ראוי למצוא באותה דרך את הקבוצות עבור ערכי N אחרים.

משימה מס' 6:

מצא מספר, שאם מעבירים את ספרת היחידות שלו לראש המספר, יתקבל מספר הגדול פי 2 מהמספר המקורי (5).

מסמנים ב-x את ספרת היחידות של המספר (ערכיים אפשריים 1,2,3.....9) וב-y את המספר המבוקש.

שינוי מיקום ספרת היחידות משנה את ערכה בהתאם למספר הספרות של המספר.

מסמנים ב-n את מספר הספרות שבמספר y.

סילוק ספרת היחידות מקטינה את המספר המקורי לערך $\frac{y-x}{10}$. העברת ספרת היחידות לראש המספר מגדילה את ערכה ל- $x \cdot 10^{n-1}$.

לפי המשימה, יש למצוא את y מהמשוואה $\frac{y-x}{10} + x \cdot 10^{n-1} = 2y$. מכאן, שעל-ידי שינוי נושא הנוסחה ל-y, מקבלים $y = \frac{x \cdot (10^n - 1)}{19}$.

מכיוון ש-19 מספר ראשוני ו-y מספר שלם, יש למצוא ערך ל-n באופן ש-$10^n - 1$ יתחלק ב-19.

צורת הביטוי $10^n - 1$ היא מספר שכל ספרותיו 9, דהיינו 9.....999999.

חלוקת המספר בעזרת מחשבון עד למספר עשר ספרתי – לא הניבה חלוקה ב-19. לפיכך בוצעה חלוקה ידנית, והתקבל המספר ה"ענק" (תשע-עשרה ספרתי) הבא:

52,631,578,947,368,421

הכפלתו ב-x בהתאם לנוסחה (*) נותנת את המספר המבוקש: *y=105,263,157,894,736,842*

ניתן לבדוק, שהעברת ספרת היחידות 2 לראש המספר מגדילה את y פי 2 כנדרש.

משימה מס' 7:

מצא את הפתרונות השלמים של המשוואות.

משוואה מס' 1: $x+y=xy$

<u>פתרון:</u> $x+y=xy \Rightarrow x(y-1)=y \Rightarrow x=\frac{y}{y-1}=\frac{y-1+1}{y-1}=1+\frac{1}{y-1}$

כדי ש-x יהיה מספר שלם, חייב גם הערך המספרי של $\frac{1}{y-1}$ להיות שלם.

האפשרויות היחידות, ש-$\frac{1}{y-1}$ יהיה מספר שלם, הן הבאות:

א. כאשר $y=0$, ואז גם $x=0$.

ב. כאשר $y=2$, ואז גם $x=2$,

כלומר הפתרונות הם: $(0,0)$ ו-$(2,2)$

משוואה מס' 2: $x^2-47=y^2$

<u>פתרון:</u> $x^2-47=y^2 \Rightarrow x^2-y^2=47 \Rightarrow (x+y)\cdot(x-y)=47$

47 הוא מספר ראשוני, ולכן ניתן להציגו ככפל של שני מספרים שלמים בשני האופנים:

$1x47=47,\ (-1)x(-47)=47$

מכאן מתקבלות מערכות המשוואות הבאות:

$$\begin{cases} x-y=1 \\ x+y=47 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=23 \qquad \begin{cases} x-y=47 \\ x+y=1 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=-23$$

$$\begin{cases} x-y=47 \\ x+y=1 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=-23$$

$$\begin{cases} x-y=1 \\ x+y=47 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=23$$

הפתרונות הם: $x=\pm 24,\ y=\pm 23$ (4 זוגות של תשובות).

משוואה מס' 3: $x^2-3xy+2y^2=3$

$$x^2-3xy+2y^2=3 \Rightarrow x^2-xy+2y^2-2xy=3 \Rightarrow x(x-y)-2y(x-y)=3$$

ומקבלים $(x-y)\cdot(x-2y)=3$

3 הוא מספר ראשוני, וניתן להציגו ככפל של שני מספרים שלמים בשני האופנים:

1x3=3, (-1)x(-3)=3

מכאן מתקבלות המשוואות הבאות:

$$\begin{cases} x-y=3 \\ x-2y=1 \end{cases} \Rightarrow x=5,\ y=2 \qquad \begin{cases} x-y=1 \\ x-2y=3 \end{cases} \Rightarrow x=-1,\ y=-2$$

$$\begin{cases} x-y=1 \\ x+y=47 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=23 \qquad \begin{cases} x-y=47 \\ x+y=1 \end{cases} \Rightarrow x=24,\ y=-23$$

התשובה הסופית: *(5,2), (-5,-2), (1,2)* ו-*(-1,-2)*

משוואה מס' 4: $x(y^2+1)=48$

אחד מגורמי המכפלה y^2+1 תמיד חיובי, ולכן גם x חייב להיות חיובי.

את המספר 48 ניתן להציג ככפל של שני מספרים שלמים באופנים הבאים:

1x48=48, 2x24=48, 3x16=48, 4x12=48, 6x8=48

<u>טיפול באפשרות *1x48*</u>

אם $x=1$, מקבלים עבור y מספרים לא שלמים.

אם $x=48$, מקבלים $y=0$, והפתרון הוא *(48,0)*.

<u>טיפול באפשרות *2x24*</u>

אם $x=2$, מקבלים עבור y מספרים לא שלמים.

אם $x=24$, מקבלים $y=\pm 1$, והפתרון הוא $(24,\pm 1)$.

<u>טיפול באפשרות *3x16*</u>

אם $x=3$, מקבלים מספרים לא שלמים.

אם $x=16$, מקבלים עבור y מספרים לא שלמים.

גם האפשרויות: *4x12* ו-*6x8* אינן מניבות פתרונות שלמים.

משוואות נוספות (ללא פתרון)

1. $x^2 + 23 = y^2$

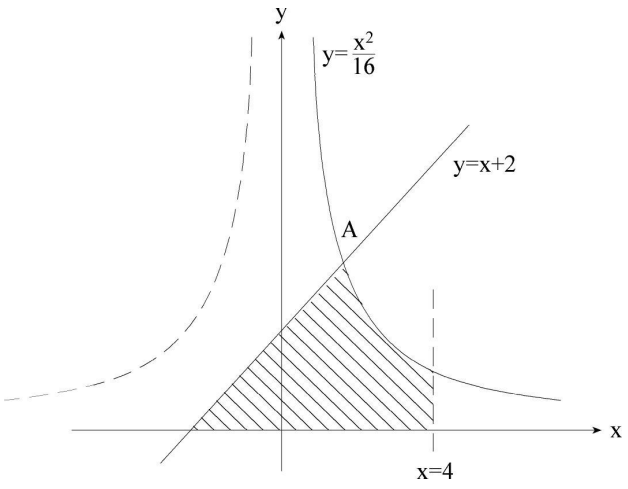
2. $\frac{1}{x} + \frac{1}{y} + \frac{1}{xy} = 1$

3. $y^2 - 5x^2 = 6$

משימה מס' 8:

פתרון משוואה אלגברית – כדי לאפשר חישוב שטח.

במסגרת לימודי 5 יחידות לימוד נדרש תלמיד לחשב את השטח המוגבל בין ציר ה-x, הישר $x=4$, הפונקציה $y=\frac{16}{x^2}$ והישר $y=x+2$ עד נקודת חיתוכו עם ציר ה-x.



הפונקציות והשטח מתוארים בציור.

התלמיד ציין, שמציאת הפונקציות הקדומות של $y=\frac{16}{x^2}$ ו- $y=x+2$ פשוטה, וכן – גם חישוב ערך האינטגרל, אך הבעיה היא מציאת נקודת החיתוך (הנקודה A בציור), משום שמדובר בפתרון משוואה ממעלה שלישית;:

$$\frac{16}{x^2} = x+2 \Rightarrow x^3 + 2x^2 - 16 = 0.$$

כדי לפתור את המשוואה – נרשום אותה בצורה הבאה:

$$x^3 - 2x^2 + 4x^2 - 16 = 0 \Rightarrow x^2(x-2) + 4(x^2-4) = 0$$

מוצאים גורם משותף $x-2$, ומתקבלת המשוואה:

$$(x-2)(x^2+4x+8) = 0$$
$$\Downarrow \qquad \Downarrow$$
$$x_1 = 2 \qquad x_{2,3} = 2(-1 \pm i)$$

על סמך $x_1 = 2$ נקודת החיתוך היא $A(2,4)$.

הפתרונות $x_{2,3}$ אינם נראים בציור, כי הם בתחום המדומה. את הפתרונות $x_{2,3}$ ניתן היה למצוא, לאחר ש- $x_1 = 2$ היה מתקבל על-ידי ניחוש או על-ידי פתרון בדרך גרפית, ובהמשך הייתה נעשית חלוקת הפולינום $\left(x^3 + 2x^2 - 16\right)$ ב-$(x-2)$. החלוקה נותנת את המשוואה $x^2 + 4x + 8 = 0$, שפתרונותיה – המספרים המרוכבים $x_{2,3} = 2(-1 \pm i)$.

משימה מס' 9:

נתון מספר, שהוא סכום הריבועים של שני מספרים טבעיים שונים. הוכח, כי גם כפליים המספר הוא סכום הריבועים של שני מספרים טבעיים שונים.

נתון: $x=a^2+b^2$ (a ו-b טבעיים ו-$a>b$).

צ"ל: $2x=c^2+d^2$ (c ו-d טבעיים ו-$c>d$)

הוכחה: $x = a^2 + b^2 \Rightarrow 2x = 2a^2 + 2b^2 = a^2 + 2ab + b^2 + a^2 - 2ab + b^2 = 2x = (a+b)^2 + (a-b)^2.$

מכאן, $c=a+b$, $d=a-b$.

כלומר המספרים המבוקשים הם הסכום וההפרש של המספרים הנתונים.

דוגמאות:

$$x = 7^2 + 3^2 = 58$$
$$2x = (7+3)^2 + (7-3)^2 = 10^2 + 4^2 = 116 = 2x58$$
$$x = 10^2 + 7^2 = 149$$
$$2x = (10+7)^2 + (10-7)^2 = 17^2 + 3^2 = 298 = 2x149$$

הערה:

הקשר קיים עבור כל זוג של מספרים (חיוביים, שליליים, שלמים, שברים, שווים), ולא רק עבור מספרים טבעיים.

משימה מס' 10:

נתונים שני מספרים שונים, שכל אחד מהם הוא סכום הריבועים של שני מספרים טבעיים. הוכח, שגם המכפלה של שני המספרים היא סכום הריבועים של שני מספרים טבעיים.

נתון: $x = a^2 + b^2$, כאשר a ו-b הם מספרים טבעיים.

$y = c^2 + d^2$, כאשר c ו-d הם מספרים טבעיים.

צריך להוכיח, ש- $x \cdot y = e^2 + f^2$, כאשר e ו-f הם מספרים טבעיים.

<u>פתרון בדרך א' – על-ידי שימוש במספרים מורכבים</u>

רושמים את x בצורה הבאה: $x = (a+bi)(a-bi)$

רושמים את y בצורה הבאה: $y = (c+di)(c-di)$

מבצעים את המכפלה: $x \cdot y = (a+bi)(a-bi)(c+di)(c-di)$

היות ופעולת הכפל היא חלופית, נרשום את המכפלה בסדר הבא:

$$x \cdot y = (a+bi)(c+di)(a-bi)(c-di)$$

מבצעים הכפלה של שני הסוגריים הראשונים והכפלה של שני הסוגריים האחרונים, ומקבלים:

$$x \cdot y = [(ac-bd) + (ad+bc)i] \ [(ac-bd) - (ad+bc)i] = (ac-bd)^2 + (ad+bc)^2$$

כלומר $e=ac-bd$ ו-$f=ad+bc$ ו-e ו-f מספרים טבעיים, היות ו-a, b, c ו-d מספרים טבעיים.

<u>פתרון בדרך ב' – דרך אלגברית רגילה</u>

$$x \cdot y = (a^2 + b^2)(c^2 + d^2) = a^2c^2 + b^2d^2 + a^2d^2 + b^2c^2$$

בשני הביטויים הראשונים מבצעים השלמה לריבוע, וכך – גם בשני הביטויים האחרונים, ומקבלים:

$$x \cdot y = (ac-bd)^2 + 2abcd + (ad+bc)^2 - 2abcd = (ac-bd)^2 + (ad+bc)^2$$

מסקנה: בשתי הדרכים מגיעים לאותה התוצאה.

דוגמה מספרית: $x = 5^2 + 3^2 = 34, y = 7^2 + 4^2 = 65 \Rightarrow x \cdot y = 2210$

מתוצאת ההוכחה: $x \cdot y = (35-12)^2 + (20+21)^2 = 23^2 + 41^2 = 2210$

<u>הערה:</u> ראוי לשאול את התלמידים: האם קיימת חובה, ש- a,b,c,d,e,f יהיו מספרים טבעיים, או ניתן להסתפק בהנחה, שהם יהיו שלמים או אף שברים?

מראי מקומות

1. הירש, ג' (1999). **מתמטיקה אחרת.** אבן יהודה, רכס – פרויקטים חינוכיים בע"מ.
2. מדור חידות שעשועים ותשבצים, **מוסף ידיעות אחרונות** (17.2.2002).
3. סטופל, מ' (תשנ"ט). "הצגת משימות ככלי להגברת מוטיבציה ופיתוח החשיבה בלימודי חשבון ומתמטיקה", **שאנן, שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך,** חיפה.
4. סטופל, מ', אוקסמן, ל' (1998). "בעיות ומשימות מתמטיות בעלות פתרונות עם מספרים שלמים בלבד", **על"ה – עלון למורה למתמטיקה.** ירושלים, האוניברסיטה העברית, המרכז להוראת המדעים.
5. סטופל, מ', אוקסמן, ל' (תשס"א). "מספרים ראשוניים המופיעים במשימות ובבעיות מתמטיקה", **שאנן, שנתון המכללה הדתית לחינוך,** חיפה.

תקצירים

ניסן אררט

מעמד הר סיני ב'דרמה' וב'נאום'
– עיון אינטרטקסטואלי –

עיון אינטרטקסטואלי במעמד הר-סיני, המובא בשמות (י"ט-כ', כ"ד) – כדרמה, ובדברים (ד'-ה') – כנאום – מציע פרשנות פנים-מקראית, המלמדת על השווה ועל הייחודי בכל תיאור:

כמו בנאום, המאזינים לדרמה משכילים להבין (על דרך ההזדהות עם האירועים המרשימים החד-פעמיים), כי 'האלהי' בלתי נתפש במוחש – לא במראה ולא בקול. בדרמה בלבד צוין, כי יחידי-סגולה 'חזו' בהשתקפות של 'האלוהי'.

משה – הן בדרמה והן בנאום – הוא בלבד (ולא מישהו בעם) שומע את 'הקול האלוהי' – עשרת הדיברות – בתוקף מעמדו הייחודי כנביא-שליח, המתווך בין האלהי ובין האנושי. רק בנאום מוסיף משה ומדגיש (לדור כובשי כנען) את המסר, שלא לעשות "פסל תמונת כל סמל" לשם 'האלהים'.

תארנים: *מעמד הר סיני, פרשנות פנים-מקראית, דרמה, נאום.*

טליה הורוביץ

פרשת גם עדן (בראשית ג') – מציאות או משל? –
דיון בין-תחומי

שני חלקים ראשיים – בבראשית ג':

בחלק הראשון מתואר חטא האכילה מעץ הדעת ונסיבותיו, ובחלק האחרון מפורט העונש, שניתן לשלושת משתתפיו.

החלק האחרון מתאר עולם מוכר לנו היום: הנחש, אדם וחוה אינם שונים מנחש, מאיש ומאשה בני ימינו. דין שונה – לחלק הראשון. עולמו זר לעולמנו המציאותי, המוכר.

נשאלת איפא השאלה: האם ניתן להתייחס אל המתואר בפרק ג' – כאל ראליה מסוג בלתי מוכר, שחל בה היפוך, שתוצאתו מוכרת היום – ראליה, אשר אין בה קשרי רעות, אהבה ודומיהם בין נחשים לנשים? ושמא יש לפרש את ההתרחשות, הראליסטית, כביכול, בדרך שונה, סמלית, אשר בה מייצגות הדמויות הפועלות – משהו אחר?

זו שאלת המחקר.

במאמר נידונו תשובות יהודיות קלאסיות ומודרניות שניתנו לה. כמו-כן צורף לדיון תחום-דעת נוסף, ספרות יפה, הנוגע גם הוא במשמעויותיו של "החטא הקדמון" ובתוצאותיו.

שני חלקים – במאמר:

הראשון – עניינו בטקסט הקנוני של פרשת גן-עדן ובמפרשיו המגוונים. ארבע פרשנויות ראשיות הוצבו בו זו לצד זו וזו בתוך זו:

א. הפרשנות הראליסטית, המתייחסת אל הכתובים כאל מציירי מציאות ממשית;

ב. הפרשנות האלגורית (ההופכת לעתים לסמלית), המפקיעה את הכתובים מתדמיתם החיצונית המציאותית ומוליכה אותם למחוזות אחרים, בלתי נראים על פני השטח הגלוי, אך מרגע שנחשפו, נדמה, כי אי אפשר בלעדיהם.

ג. הוצג גם פירוש מתווך בין הגישה הראליסטית לגישה הסמלית (אברבנאל).

שלוש פרשנויות אלה נתמכו על-ידי כתובים מאוחרים יותר, המתייחסים אל אחרון הזמנים, ימות המלך המשיח (ישעיהו י"א, 1-10), המתפרש אף הוא באותן הדרכים.

ד. הפרשנות המיתולוגית.

החלק השני של המאמר – עניינו במה שהוגדר כמעבר מקודש לחול, בהדגשה יתרה של המילה: מעבר, כי אכן, על אף המרחק בזמן, בתפיסה ובפתיחות, הנובעת לעתים מהעדר גבולות תאולוגיים – הכל יונקים משרשים קדומים. הכל שואבים כוחם מהמורשה.

העיון המשווה חושף התייחסויות שונות לביאור התעלומה:

חיים נחמן ביאליק ממיר את הפרשנות הראליסטית, שרוב הזמן בחר בה, בפרשנות הסמלית.

עמוס עוז מסיט את הדיון לאשמים האמיתיים, לבני האדם.

אהרן ברתיני מתרכז בתוצאות הסופיות. לכן הוא מציג את חוה הקדומה והמודרנית כאחת בימי בלותה – תמונה ראליסטית, שחומש בראשית מעולם לא הציג.

אהובה בת-חנה נטלה מכל הפרשה את בת-מינה, אשר לה היא סוגדת. לכן היא מצהירה, שלוּ נזדמנה לאותה סיטואציה, הייתה נוהגת כאמה-הורתה;

ואפילו סיפור הילדים, "הסיפור על גן עדן", המתייצב במודע לצד הפשט של הפרשה המקראית – אינו מונע עצמו מלפזול למשמעויות שמעבר לו, ובעיקר – למקומה של חרב מתהפכת, שאינה מניחה לעולם לחיות בשלווה.

תארנים: *פרשנויות ראליסטיות, אלגוריות-סמליות, ראליסטיות-סמליות, מיתולוגיות ובין-תחומיות לפרשת גן-עדן.*

אפרים זאנד

'הפשט המדרשי' של רש"י
לעומת 'הפשט המילולי' שלפניו

בפירושיו של רש"י – פשט ודרש משולבים יחד, אף שהוא מצהיר מספר פעמים, שמגמתו – פשט.

כדי להבין את מגמת פירושו של רש"י למקרא – מציע המאמר לבדוק, כיצד למדו את מקרא לפני תקופת רש"י, ומה חידושו בתחום זה.

שיטת לימוד המקרא לפני תקופת רש"י – מצויה במחלוקת בין החוקרים, ובהתאם לכך קיימת מחלוקת בבעיה, מה היה חידושו של רש"י, ומה דחף אותו לשנות את המגמה: יש הטוענים, שלפני תקופת רש"י למדו מקרא רק עם פירושי מדרשים, ויש הטוענים, שלמדו מקרא רק בפירוש מילולי.

בדיקת הממצא ההיסטורי מעלה, שהדעה השנייה היא הנכונה. חידושו של רש"י היה בכך שהוא כתב פירוש, המנסה לפרש פסוקים וקטעי-טקסט שלמים בהתאם להקשרם. לפירוש כזה הוא קרא – פשט. כתוצאה מכך התעוררו בעיות דקדוקיות, תחביריות וספרותיות. לדעת רש"י, בעיות אלה הן הפתחים לדרש. רש"י כתב את פירושי הפשט שלו בעיקר כדי לגלות פתחי דרש אלה. זאת, כיוון שגישת פוסקי אשכנז בתקופת רש"י הייתה לפסוק הלכות בעזרת דרשות של המקרא: דרשות מחודשות לחלוטין ודרשות הרחבה של דרשות קיימות. כדי למנוע שימוש שרירותי בכלי הדרש – היה צורך דחוף לכתוב פירוש פשט למקרא, המצביע על מוזרויות הפשט, שהן הפתחים לעולם הדרש. בפירושי הדרש של רש"י הוא מצביע על הרוח ההלכתית – מוסרית, אשר בעזרתה יש לדרוש פסוקים אלה.

תארנים: *פרשנות, פשט ודרש, מדרש, הלכה, היסטוריה*

שנתון *"אלע"* – תשס"ד כרך ט'

רונן לוביץ

"אנוכי" ו"לא יהיה לך" על-פי חז"ל ובכתבי פילון
– עיון ביחס שבין פרשנות ומציאות היסטורית –

במאמר זה נבחנת פרשנותם של חז"ל ושל פילון האלכסנדרוני לדיברות הראשונים שבעשרת הדיברות. המחבר מבהיר שהדיבר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – מקבל משמעות אחת בתפיסתם של פילון, יוסף בן מתתיהו והתנא רבי ישמעאל, ומשמעות שנייה – בפרשנות, המקובלת על חכמי התלמוד. פרשנות זו מהווה ביטוי לדרכי תפיסתם את העבודה הזרה, והיא משקפת את ההתמודדות שלהם עם החברה הנכרית ועם אמונותיה הדתיות. בה בעת עשויות פרשנויות אלו של הדיברות הראשונים להעניק תרומה צנועה להבנת מספר סוגיות במחקר של משנת חז"ל ופילון.

תארנים: *עשרת הדברות, פרשנות חז"ל, פילון האלכסנדרוני.*

אריאל אררט

על מקומו של המלך כשופט
במשנתו המדינית של הרמב"ם

הרמב"ם נזקק לבעיה זו בכמה מקומות: בפירוש המשנה, בהלכות סנהדרין ובהלכות מלכים. לכאורה, נראֵית משנתו בלתי סדורה, ואף נמצאת בסתירה פנימית.

כדי להבהיר את עמדתו, נערך עיון במקורותיו: המשנה ופירושה במסכת סנהדרין וכן במסכת זו בבבלי ובירושלמי.

הצעת הפתרון שמועלית מתבססת על הסיבה השביעית, שמציג הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים: "הכרח הדברים בעניינים עמוקים מאוד, שצריך להסתיר מקצת ענייניהם ולגלות מקצתן".

נראה, כי לדעת הרמב"ם, אפשר, שהמלך האידאלי, ההולך בדרכי דוד 'אביו', יֵשב כשופט בסנהדרין. אלא מאי? היכולת לקבוע, אם המלך הקונקרטי מילא את התנאי להיות כנוע ושפל-רוח כלפי סמכות תורנית, תינתן בידי הסנהדרין, שתבחן כל מקרה לגופו.

את עמדתו זו הסתיר הרמב"ם מאחורי הערפול המכוון, שהציג במספר מקומות במשנה תורה: מצד אחד, הוא מציין, כי דוד ושלמה תיקנו תקנות בבית דינם ואף יֵשבו בסנהדרין; מצד שני הוא פוסק, כי מלכי בית דוד לא יֵשבו בסנהדרין; ומצד שלישי, בהלכות מלכים, סותם הרמב"ם כדברי רב יוסף, הקובע, כי מלכי בית דוד יכולים לדון ללא שום מגבלה.

נראה, כי תשומת הלב, שהרמב"ם מקדיש לדמותו של דוד כמלך תלמיד חכם דווקא – עשוייה להציע את הפתרון הבא: חכמים מוכנים להכניס את המלך כדיין מן המניין בסנהדרין רק אם הוא

הולך בדרכי דוד אביו – מלך, שהוא תלמיד-חכם. חכמים מוכנים לקבל עול-מלכות, הנובע מסמכות תורנית של מי ש**הוגה בתורה ועוסק במצוות**. מלך כזה, יוכל ליטול חלק פעיל במוסד התורני העליון – הסנהדרין. מסתבר, שבצורה זו מתגברים חכמים על הקונפליקט האפשרי בין מלכות בשר-ודם למלכות שמים.

***תארנים**: משנה, תלמוד, רמב"ם, מלך ושופט.*

אלכסנדר ברזל

בכל הזמנים ובכל הימים

– על מהות ועל תמורה במחשבה היהודית –

מתוך הנחה, כי היהדות היא תרבות בעלת השקפת-עולם, הממקדת את ההוויה במעשה האדם – תולדות המחשבה היהודית הן גם תולדות הזיווג המבוקר-תמיד בין המהותי שבה לבין האקטואלי שבתרבות הרווחת במציאות היסטורית.

כדי להתמודד עם משבר הזהות והשייכות בדורנו – מציע המאמר למצות את היהדות במערכת של ששה מרכיבים: א. משיחיות ב. נבואיות ג. קהילתיות ד.מצוותיות ה. היסטוריות ו. אחדותיות.

אין אלה עיקרי אמונה, אלא מבנה-עומק, המייחד את היהדות כתרבות ייחודית.

***תארנים**: היסטוריוסופיה, מחשבת-ישראל, תרבות, יהדות.*

מיכאל צבי נהוראי

זו – תורה, וזו שכרה?!

– הרהורים תאולוגיים בעקבות הספר "האדם החדש" לנחום אריאלי –

בספרו "האדם החדש" טוען אריאלי, בין היתר, כי האדם הפוסט-מודרני לאחר השואה עומד בפני מהפך גם במישור התאולוגי.

בציפייה למהפך מעין זה –מציע המחבר, לצורך הדיון, לשוב ולעיין באגדה המופלאה על משה רבנו, שעלה למרום ומצא את הקב"ה, כשהוא קושר כתרים לאותיות (מנחות כ"ט ע"ב). בהמשך הדברים מצביע בעל האגדה על ההבדל המהותי שבין הלכות לבין מושגי אמונה בדבר ההשגחה, הגמול והעונש – בתקופות היסטוריות שונות.

שנתון "*אלע*" – תשס"ד כרך ט'

על רקע הנסיבות ההיסטוריות של דורו – נתחדשה לו לרבי עקיבא ההלכה על תורת-גמול בעולם הבא.

***תארנים**: מדרש אגדה, מחשבת ישראל, תאולוגיה.*

מנחם קלנר

המשמעות המוסרית של דיני טומאה וטהרה
– עיון ברמב"ם –

מקובל לחשוב, שדבר טמא שונה במהותו מדבר טהור. השוני ביניהם אינו עניין של מעמד הלכתי בלבד, אלא הבדל במציאות. במאמר זה טוען המחבר, שרמב"ם לא גרס כך: לדידו, הלכות טומאה וטהרה אינן **משקפות** מציאות קיימת ביקום, אלא הן **מעצבות** מציאות ברמה החברתית-התנהגותית של יהודים. טומאה וטהרה נתפסות כעניינים של סטטוס הלכתי, ולא כעניינים של סטטוס מטפיסי. כמו כן מובהר בנוסף, שלמצוות הטומאה והטהרה קיימת משמעות בתחום המוסר.

***תארנים**: מחשבת-ישראל, רמב"ם, מוסר, טומאה וטהרה.*

דניאל הרשקוביץ

שותפות בין לומדי תורה לבין אנשי צבא

המאמר עוסק בנושאים הבאים להבהרת השותפות בין לומדי תורה לבין אנשי צבא:

א. חובת הלוחמים בלימוד תורה.

ב. שותפות יששכר וזבולון.

ג. תרומתם של אנשי הצבא ללומדי התורה.

ד. שכרו של המסייע ללימוד תורה בהשוואה לשכרו של הלומד עצמו.

ה. הצורך בשותפות פורמלית.

ו. השותפות אינה גורעת מזכויותיהם של לומדי התורה.

ז. השותפות יכולה להתבצע אף ללא ידיעתם של אנשי הצבא.

ח. השותפות יכולה להתבצע אף במקרה של התנגדות מצד אנשי הצבא.

ט. ראשי הישיבה יכולים לכפות את השותפות על בחורי הישיבה.

י. שותפים אחרים אינם יכולים לעכב.

יא. הצורך לעשות את תנאי השותפות מראש.

***תארנים**: תלמוד תורה, צבא, שו"ת.*

דניאל הרשקוביץ

ברכת שהחיינו בעת הכתרה של רב[1]

הדרשה דנה בשאלה, אם יש לברך שהחיינו על מינוי לרבנות:

היעב"ץ הורה, שיש לברך רק אם המברך יודע בנפשו, שכל כוונתו ברבנותו – לשם שמים. מאחר שאין אדם יכול להעיד כך על עצמו, התקבל הנוהג לברך ללא שם ומלכות או לברך בשם ומלכות על בגד חדש ולהתכוון גם לרבנות.

בדרשה נכרכת שאלה זאת עם הכלל ההלכתי: "הכל הולך אחר המעמיד".

כאשר רב עומד למינוי, ישנם חמישה מעמידים ברבדים שונים: א) כל הדורות הקודמים, המהווים את אילן היוחסין שלו. ב) הוריו. ג) רעייתו. ד) מלאכתו. ה) הקהילה שבחרה בו.

במקרה דנן, מחד-גיסא, אין ספק לגבי היות המעמידים כולם ראויים, ולכן היה מקום לדון, אם בכל זאת יש מקום לברכת שהחיינו בשם ובמלכות. מאידך גיסא, ברכת שהחיינו היא ברכה אישית על שמחה אישית או על גדולה אישית, וכאשר יש שותפים נוספים לעניין, הרי אין מברכים כלל שהחיינו, אלא ברכת הטוב והמיטיב.

לכן, אומץ פתרונו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ז"ל, כפי שנהג לפני 82 שנה בעת הכתרתו לרב הראשי הראשון של ארץ ישראל.

***תארנים:** דרשה, ברכת שהחיינו, "מעמידים", ברכת הטוב והמיטיב.*

---

1. הדרשה שנשא המחבר בטקס הכתרתו כרבה של שכונת אחוזה רבתי (ר"ח ניסן, תשס"ג)

שנתון "אשל" – תשס"ד כרך ט'

אסתר אזולאי

אינטרטקסטואליות כדרך עיצוב ב" מיכאל שלי" מאת עמוס עוז

במאמר זה מנסה המחברת לנהל שיח אינטרטקסטואלי בין הרומן "מיכאל שלי" לבין יצירות אחדות, שמבצבצות מבין השיטין שלו. השיח מעצב את דמותה של חנה גונן, המספרת הגיבורה, את הבלבול הנפשי שלה, את תחושת הניכור שהיא חשה בה, את התת-מודע שלה, את דמותו של מיכאל בעיניה ואף את התת-מודע של הטקסט. המאמר מתבסס בעיקר על גישה אינטרטקסטואלית, שפיתחו ג'וליה קריסטבה ורולן בארת, על גישה פסיכואנליטית מבית מדרשם של פרויד ולאקן ועל גישה של האנתרופולוגית, קלריסה פינקולה אסטס.

***תארנים**: שיח אינטרטקסטואלי, גישה פסיכואנליטית, גישה אנתרופולוגית, תת-מודע של הטקסט.*

אריאלה קרסני

המעשייה האוניברסלית והגרסה היהודית
– היבטים ערכיים חינוכיים –

במלאכת היצירה של סיפור לוקחים חלק שלושה גורמים: המספר, הקהל ואופי האירוע. שינוי כלשהו באחד המרכיבים האלה בזמן ה'אירוע ההיגודי', כלומר בזמן מסירת הסיפור, מביא ליצירת גרסה חדשה. דינמיקה זו הביאה להתגלגלותם של סיפורים אוניברסליים לעולם היהודי, ובעקבות זאת התחוללו שינויים מהותיים בגרסה היהודית מהבחינות הבאות: השקפת העולם הדתית, המוסרית והחברתית, אורחות החיים ונורמות ההתנהגות.

המסרנים משנים את הסיפור ומתאימים אותו לקבוצות גיל שונות לפי הנורמות החינוכיות והאידאות, שרווחות באותה תקופה, והמחנכים רואים בסיפור אמצעי חינוכי-פסיכולוגי חשוב בעיצוב אישיותו של הילד ובהפנמת ערכים תרבותיים-חברתיים.

החומרים, שנבחרו לצורך המחקר, הם גרסאות שמיעתיות, שסטודנטיות מסרו: הדייג ודג הזהב ושלגיה, והדיון בהם נערך תוך השוואה לגרסאות הסיפורים, המופיעות אצל האחים גרים.

הדיון מתנהל בשני מישורים:

המישור הראשון עוסק בניתוח שני הסיפורים המוזכרים. נדונים בו גלגולי המעשייה מספרות אוניברסלית לספרות יהודית – מבחינה אידאית-חברתית, תוך התייחסות לאינטראקציה שבין המספר לנמעניו.

במישור השני משתקף גלגולו של הסיפור מנקודת מבטן של סטודנטיות להכשרת מורים: מבחינה חווייתית, המעוגנת בקשר שבין המספר לשומעיו, ומבחינה ביקורתית-אנליטית, הדנה בטקסט הספרותי ובמרכיביו.

***תארנים**: מעשייה, מסרנים, ערכים חינוכיים.*

אריאלה קרסני

סיפורי אליהו הנביא בפי מסרנים בני דורנו

אליהו הנביא מקפל בדמותו יסודות מקראיים, מדרשיים ועממיים:

ב'מלכים' הוא מופיע כאיש קשה וקנאי, הלוחם באלילות ורואה את ייעודו בחשיפת האמת הנעלמה, היא האמת האלוקית, בפני בני תמותה, הרואים רק את האמת הגלויה. לעומת זאת, בספרות חז"ל, באגדות ממקורות מאוחרים יותר ובספרות עממית הוא נתפס כדמות אנושית קרובה ומובנת לכל אדם בישראל.

תוך כדי גלגוליהם הרבים – השתנו סיפורי אליהו עקב השפעה של מסורות עממיות שונות ועקב המסרנים השונים, שהתאימו סיפוריהם לאמונות שומעיהם ולאורח חייהם, ועקב השתנות הדמות ממיתית – לאנושית.

ששת הסיפורים, שנבחרו כמדגם למאמר זה, נלקטו מתוך אוסף של כשישים סיפורים שמיעתיים, שנמסרו לחוקרת על-ידי סטודנטיות, ודמותו של אליהו הנביא מוצגת בהם מזוויות ראייה שונות, המשקפות את תפיסת עולמם הדתית והחינוכית של מסרני הסיפורים.

הדיון בזוויות הראייה ובמרכיבי הסיפורים ייעשה במישורים שונים: שני מישורי ההתרחשות ביצירה – הפנים-ספרותית והחוץ-ספרותית, אופי החומרים הסיפוריים, הפונקציה הסיפורית, מגמת הסיפור.

התשתית האידאית המשותפת לכל סיפורי המדגם היא תפיסת העולם בכפילותו:

ב'תוכחה בכרמל' מוצגת האמת האלוקית לעומת האמת הגלויה באמצעות קונפליקט בין מוחמד הנביא לבין אליהו הנביא;

ב'אליהו והנחש' מוצגת יכולתו של בן-תמותה להשפיע על ביטול גזירה מלמעלה;

ב'נסתרות דרכי ה' ' מוצג ר' יהושוע הלוי כאדם הרואה לעינים ובכל זאת מתיימר לשפוט את דרכיו הנסתרות של אליהו;

ב'נסים המצרי' זוכה לגילוי אליהו דווקא האישה, המאופיינת כקלת דעת ופזיזה;

שנתון *"אלון"* – תשס"ד כרך ט'

ב'אליהו הנביא שָׂר' מופיע אליהו בתחפושת של גוי מושיע. הופעה זו מבליטה את הניגוד בין הגלוי לאדם לבין הנסתר ממנו, בין חיצוניותו לפנימיותו;

בסיפור האחרון 'הבריחה לארץ' מוצג העולם בכפילותו, כשתכניתו של מנהיג הבורחים לא"י מתבטלת מפני תוכניתו של זקן פלאי בגלביה, המציל אותם ממוות בטוח.

תארנים: *אליהו הנביא, טרנסצנדנטלי, פנטסטי, מיתי, אתי, אקסטטי, סיפור חסידי, סיפור עממי, אגדות חז"ל.*

יצחק ציטרין

מגמות ביישובו של הגליל העליון
מראשית העליות הציוניות ועד סוף שנות ה-20

הגליל העליון נחשב כבעל פוטנציאל גבוה מבחינה התיישבותית ומשקית. למרות זאת, הוזנח האזור מבחינה התיישבותית מתום מלחמת העולם הראשונה ועד למחצית שנות ה-30.

המאמר מנסה לעמוד על הסיבות למחדל ההתיישבותי בגליל העליון, דווקא בשנים, אשר בהן התגברה ההתיישבות הציונית ביתר חבלי ארץ ישראל.

נראה כי, ניתן לאבחן מכלול של סיבות, אשר היו בעוכרי ההתיישבות הציונית באזור: ריחוקו של האזור ממרכזי ההתיישבות העירונית והכפרית בארץ ישראל; בעיות הביטחון של אזור הספר, שהיו מורכבות ומסובכות בגליל העליון והעיבו על האטרקטיביות של האזור; קשיים בתיאום ההשקעות באזור, שנבעו מהמחלוקת בין ההון הפרטי לבין ההשקעות על ידי הקרנות הלאומיות; אי יכולתה של הסוכנות היהודית והגופים הכלכליים והציבוריים הקשורים אליה – לווסת את ההתיישבות בהתאם לתכנית-אב מוגדרת בתכנית עבודה רב-שנתית.

תארנים: *תולדות ארץ ישראל, התיישבות, גליל עליון.*

שמעון שטרן

נמל חיפה – מדוע?

המאמר דן בתכנונו של נמל חיפה בשנות העשרים, בבינויו עד 1933 ובאופן פעילותו מאז ועד היום. כמו-כן הוא בודק אילו השפעות יש לו על חיי העיר חיפה, ומה היו ההשלכות, לוּ נתקבלה בשנת 1926 תכניתו של האדריכל, ריכרד קאופמן.

תארנים: *גאוגרפיה של ארץ-ישראל, תולדות ארץ-ישראל.*

יעקב אמיד

הוראת גמרא למתחילים בשלהי המאה ה-19: ניתוח קוריקולרי של "ספר המדריך"

בשלהי המאה ה-19 פורסמה בהונגריה כריסטומטיה בשם "ספר המדריך על במתי ים התלמוד". היקפו של הספר והגישה הדידקטית של מחבריו – מצדיקים להתייחס לספר כאל תכנית לימודים להוראת גמרא למתחילים. ניתוח תכנית לימודים זו מתמקד בהיבט הדוקומנטרי הגלוי ומנסה לחשוף את המצע החבוי של התכנית ואת ההנחות הפדגוגיות של מחבריה.

אמצעי המחקר הננקטים הם השוואת פרקי הספר זה לזה, השוואת הטקסט שבספר לטקסט המקורי בתלמוד הבבלי, התחקות על השינויים בין שתי מהדורות הספר והערכה כוללת של שיטת המחברים – תוך השוואתה עם ספרים אחרים ועם הגותם החינוכית של אחרים. בצירוף לממצאים הובאו תיאור הרקע החברתי והחינוכי, שבו צמחה הגישה החינוכית – תוך ניסיון לחשוף את ההנחות האידאולוגיות, שגישה זו מעוגנת בהן.

היכרות עם "ספר המדריך" באמצעות מחקר זה – עשויה להאיר בפרספקטיבה היסטורית את קשיי הוראת הגמרא לילדים ואת הניסיונות להקל על קשיים אלו.

תארנים: *חינוך יהודי – ספרי לימוד, תולדות החינוך היהודי (הונגריה), הוראת התלמוד, תכניות לימודים ביהדות.*

משה סטופל ורחל מוגילבסקי

הדגמת דרכי-פתרון בעיות שונות לארבע משימות הנדסיות

לארבע משימות מהגאומטריה הקלסית הוצגו מספר פתרונות גאומטריים מלווים בפתרונות נוספים מהתחומים: טריגונומטריה, הנדסה אנליטית ואלגברה וֶקטורית (בחלק מהמשימות).

הודגש השימוש בדרכי-פתרון מתחומי ידע אחרים במתמטיקה – כדרכים חלופיות ופשוטות יותר. כמו כן משולבות הערות מתודיות במקומות הנדרשים.

תארנים: *פתרונות חלופיים, שילוב תחומי מתמטיקה.*

רחל מוגילבסקי ומשה סטופל

מציאת ערכי קיצון: מינימום / מקסימום ללא שימוש בחשבון דיפרנציאלי

כתחליף למציאת ערכי מינימום/מקסימום בעזרת חשבון דיפרנציאלי – מוצגות 19 משימות מגוונות מהתחומים: הנדסת מישור ומרחב, אלגברה וטריגונומטריה, שערכי הקיצון שלהן התקבלו בדרכים אחרות.

בחלק מהמשימות מתקבל הפתרון על-ידי שימוש באי-שוויונים אלגבריים מוכרים.

השימוש בדרכים בלתי-שגרתיות מצביע על המתמטיקה כשדה נרחב, שיש בו אתגרי חשיבה בעת ההתמודדות עם בעיות, שפתרונן מתקבל על-ידי שימוש באסטרטגיות שונות.

תארנים: *ערכי הקיצון, מינימום ומקסימום, אסטרטגיות לפתרון בעיות.*

שלמה חריר ומשה סטופל

התמודדות עם משימות מיוחדות של סדרות, מספרים שלמים, ריבועי מספרים שלמים, מספרים ראשוניים ומספרים מרוכבים

בכל אחד מענפי המתמטיקה ישנה חשיבות עצומה לתכונותיהם של המספרים השונים.

ההתמודדות עם משימות מתמטיות, שהמרכיב בהן הוא מספרים מסוגים שונים, תורמת להכרת תכונותיהן והטמעת חשיבותן.

לשם השגת מטרה זו – הוכן לקט מגוון, אמנם לא מקיף, של משימות, המותאם לתלמידי החינוך העל-יסודי.

הלקט כולל בעיות חקר, שבחלק מהן מתקבל הפתרון רק על-ידי ניסוי וטעייה.

לרוב הבעיות מצורף פתרון מלא בליווי הערות מתודיות. המשימות, שהוצגו ללא פתרון, מיועדות לבדיקת יכולת ההתמודדות של התלמידים וכאתגר למחשבה.

תארנים*: מספרים – שלמים, ראשוניים, מרוכבים, סדרות.*

רות טננהולץ

זיכרון וזהות יהודית ב"סופר הצללים"

הנחת המוצא של המאמר: אי-אפשר ליטול מסופר בעל זהות כפולה את אחת מזהויותיו: אם הוא, דרך משל, אמריקני ויהודי, מן ההכרח להתחשב, במקביל, הן ב"אמריקניותו", והן בהיותו בן העם היהודי. לשון אחר, בן-מיעוטים הוא בהכרח דו-תרבותי.

הנחה שנייה: דברי הסְפָרות של סופר כפול-זהות הם בעלי בשורה מוסרית. התעלמות מהנחה זו – מעוותת.

עניינו של המאמר – בעיבוד *יומנה של אנה פרנק* בשנת 1956 על-ידי שני תסריטאים הוליוודיים, על במת ברודווי. הם התעלמו מלכתחילה מהזהות היהודית של אנה ושל משפחתה.

פיליפ רות (בספרו: סופר-הצללים –*The Ghostwriter*) – מוחה על התעלמות זו ומנסה להחזיר לאנה את קולה האמיתי, הקול היהודי, המדַבר, בראש ובראשונה, מתוך היותה חלק מהטרגדיה היהודית.

ניתוח המחזה דרך הפריזמה של פיליפ רות מצביע על שימוש בסמלים יהודיים ובשאלות אופייניות לזהות היהודית.

מסקנת הדיון היא, שאין להתעלם מזהות כפולה של סופר, גם אם נדמה, שיש בכך כדי להיטיב עם התרבות הכללית.

לאנה פרנק יש זכות להגדרה אישית, ואסור למשתמשים ביומנה להתעלם מכך. המרת הזהות הפרטית בזהות אוניברסלית היא עיוות.

תארים: *זהות יהודית, זהות אוניברסלית, ספרות רב-תרבותית.*

שרה כ"ץ

רפלקסיה על חוללות עצמית לביצוע אקדמי
כאמצעי להעלאת רמת הביצוע של ילדים בבית-ספר יסודי

חוללות עצמית היא המרכיב המוטיבציוני, המנבא הטוב ביותר של פעולה. חוללות עצמית איננה יכולת לביצוע משימה, אלא היא אינטגרציה של אמונות מצטברות, הבאות ממספר מקורות ומעובדות במשך זמן. חוקרי החוללות מסכימים, שהעלאת אמונות חוללות עצמית תורמת לביצוע אקדמי יותר מאשר אימון במיומנויות בלבד, כיוון שלאמונות חוללות יש פוטנציאל העברה מתחום

לתחום או מסיטואציה אחת לאחרת. המחקר הנוכחי בודק את ההשפעה של רפלקסיה על חוללות עצמית על אמונות חוללות של ילדים בבית-ספר יסודי כדי לקדם את ביצועיהם בתחום הכוונת פעילויות התאמת כתיבה לנמען.

מצד אחד, אמונות חוללות לא יקדמו ביצוע, אם לתלמיד חסרות מיומנויות לביצוע משימה. מצד שני, מיומנויות ביצוע בלבד לא יספיקו לביצוע מוצלח אם חסרה מוטיבציה. לכן, חולקו הנבדקים לשלוש קבוצות אימון: רפלקסיה, מיומנויות ושילוב של שתיהן, וכן קבוצת ביקורת, שלא קיבלה שום אימון. ההשערה הייתה, שהאימון ברפלקסיה ובמיומנויות במשולב – יקדם ביצוע יותר משאר האימונים. חוללות עצמית נמדדה באמצעות שאלון מסוג ליקרט.

ביצוע התאמת כתיבה לנמען נבדק באמצעות מחוון, שהעריך שתי משימות ביצוע לכל תלמיד: א) משימת כתיבה למורה. ב) המרתה לילד בכתה ג'. האימון המשולב היה האימון הטוב ביותר באופן מובהק ביחס לשאר האימונים. התרומה התאורטית של המחקר היא היכולת של האימון המשולב להביא לביצוע הטוב ביותר. האפשרות להשפיע על אמונות חוללות באמצעות רפלקסיה על חוללות עצמית פותח אופקים חדשים לטיפוח אמונות חוללות של תלמידים צעירים ולקידום יכולות הביצוע שלהם בבית-הספר.

תארנים: *רפלקסיה, חוללות עצמית, הכוונה עצמית בלמידה, מטה-קוגניציה.*

Content

Nisan Ararat ***The revelation at Sinai as Drama and as Speech – An Intra-Scriptural Explanatio*** *17*

Taliah Horowitz ***The story of the Garden of Eden (Gen. 3) – real or allegorical? An interdisciplinary study*** *39*

Ephraim Sand ***Rashi's Midrashic peshat compared with the literal explanation method that preceded him*** *89*

Ronen Lubitz ***"I am the Lord Your G-d" and "You shall have no other G-d" – according to our Sages and in the writings of Philo of Alexandria A study of the relationship between exegesis and historical reality –*** *137*

Ariel Ararat ***On the Place of the King as Judge in Maimonides' Political Theory*** *161*

Alexander Barzel ***Throughout the Generations – On Essence and Change in Jewish Philosophy –*** *189*

Michael Zvi Nehorai ***Reward and Punishment in the Torah Theological Questions raised in Nachum Arieli's book – "The New Man"*** *205*

Menachem Kellner ***The Moral Significance of the Laws of Ritual Impurity and Purity – A Study in Maimonides*** *213*

Daniel Hershkowitz ***Collaboration between advanced seminaries of Torah scholars and military units*** *223*

Daniel Hershkowitz ***On blessing "Shehecheyanu" upon appointment to a rabbinical position*** *237*

Dr. Esther Azulay ***Molding through Intertextuality in the novel "My Michael" by Amos Oz*** *245*

Ariela Krasney ***The universal tale and the Jewish version – Educational, value-based perspectives –*** *269*

Ariela Krasney ***Stories of Elijah the Prophet from contemporary story tellers*** *283*

Yitzchak Cytrin ***Jewish Settlement in the Upper Galilee from early Zionist immigration to the 1930s*** 309

Shimon Shtern ***Haifa Port – Why & Wherefore*** *331*

Yaacov Amid ***Teaching Talmud to beginners at the end of the 19th Century – Analysis of the curriculum in the "Sefer Hamadrich"*** *343*

Moshe Stupel & Rachel Mogilevsky ***Demonstrating different methods of solving problems for four geometry assignments*** *367*

Rachel Mogilevsky & Moshe Stupel ***Finding Extreme Values: Minimum / maximum Without using differential Math*** *385*

Shlomo Harir & Moshe Stupel ***Coping With Special Challenges of Sequences, Whole Numbers, Squares of Whole Numbers, Primary Numbers and Complex Numbers*** *401*

Hebrew Abstract *419*

Bela Ruth Samuel-Tenenholtz ***Exploring the Vault: Jewish Ethnicity and Memory in Philip Roth's "The Ghostwriter"*** *E7*

Sara Katz ***Enhancing elementary-school Children performance through reflection on their self-efficacy*** *E27*

English Abstract *E37*

Bela-Ruth Samuel-Tenenholtz

Exploring the Vault: Jewish Ethnicity and Memory in Philip Roth's The Ghostwriter

To say that Jews are recognizable by their writings may sound racist, but much is being said today about the notion that writing may be a "vehicle by which to think through …ethnic identity" (Budick 1). I intend in this paper to contribute to the discourse on ethnicity, multiculturalism, and Jewish identity arguing that ethnicity must not be suppressed. If a mindset exists among the majority culture which advocates denying the Jewish writer an honest expression of the self, such an attitude demeans the entire corpus of writing coming out of such a culture. Especially for Jewish writers, acceptance on their merit as 'hyphenated Jews' conscious of their dual heritage has been slow in coming, and the negative attitude toward Jews, Jewish culture, and the Jewish experience has left an indelible stamp on Jews as a people and as individuals.

Minority writing may be seen as a genre with a moral message. In America, if its message is accepted by the white, dominantly Christian majority, it may "transform [the Amercian's] idea of America" (Budick 6). In Budick's view such a process is unavoidable, and in the end America will recognize that individual "integration" is no longer "invisible," at least on "the cultural level," something which I interpret as an acceptance of the existence of hybridity and the multicultural nature of America (7). This puts a great responsibility on the ethnic minority American writer, for according to Budick's argument paving the road to ethnic integration and the acceptance of multiculturalism is up to the ethnic minorities themselves. Budick sees Jews and African-Americans as the perfect candidates to build the necessary models of dialogue which would make possible

***Keywords**: Jewish identity, multiculturalism, hybridity*

"a more general debate between Christians and Jews and a more local, American conversation between blacks and whites" (Budick 11). Nevertheless, Jewish writers remain at a disadvantage because of the complex way Jews are perceived by the dominant culture. In *The Ghostwriter*, Philip Roth illustrates how issues of voice and ethnicity are affected by pressures brought to bear on Jewish writing.

The Ghostwriter was published in 1979, but the story is set in 1956 and revives the controversy surrounding the dramatization of Anne Frank's *The Diary of a Young Girl* on Broadway. In this paper I will refer to this book as the Diary. Anne Frank's Diary was first published in Holland in 1947 under the title *Het Achterhuis van Anne Frank*. It was translated into many languages and became the "symbol of the persecuted Jewish child" (Ravvin 63). Its commercial success brought about the decision to adapt the Diary for the stage and Broadway. The subsequent controversy surrounding the stage version raged around the point that the play had virtually ignored the fact that the Franks were Jews. However, the dissenting voices that protested the Hollywood-type adaptation failed to have an impact on the character of the play. Almost twenty years later, and more than a decade after the Eichmann trial, Philip Roth revived the controversy in order to address the question of Jewish identity, and the way artistic freedom is curtailed by denying the writer's ethnicity. Roth points an accusing finger at those who presume to underplay the role of Jewish identity in the tragedy of the Frank family. He also returns the focus on the injustice of allowing ethnic identity to be the basis for any kind of judgment by another group.

Today we may take it as a given that the Shoah was a "centering" experience which left its mark on Jews everywhere (Cohen 1). More importantly, however, immediately after the Shoah it seemed that killing six million Jews, one and a half million of them children, had actually shaken the entire Western world. Therefore, it is disturbing that the Jewish aspects of the Jewish persecution were underplayed in order to assure a sympathetic reception by the general public, or boost box office revenue. Books such as *Beyond Marginality, Breaking Crystal*, and *In the Shadow of the Shoah* delve into the question of Jewish identity as influenced by the Shoah with a focus on literary expression. Nevertheless,

interest in and sympathy with Jewish ethnic expression apparently remain problematic, and Jews continue to look over their shoulders at the majority culture. Cynthia Ozick warns against this phenomenon and writes that, "[if] we blow into the narrow end of the shofar, we will be heard far. But if we choose to be Mankind rather than Jewish and blow into the wider part, we will not be heard at all; for us, America will have been in vain" (Ozick 177) Similar to Ozick's assertion, in *The Ghostwriter*, Philip Roth "blows" into the narrow end of the shofar and takes on both Jews and Gentiles who are willing to sacrifice Jewish content for the sake of a more palatable, universal outlook.

Until Ravvin, little focus has been placed on the character of Anne Frank in Roth's novel. Critics may have been more comfortable treading familiar ground. According to Joseph C. Voelker, *The Ghostwriter* is the fictional Nathan Zuckerman's "bildungsroman," since he finds his stride in the novel (Voelker 89). Considering the large number of characters-as-writers in the novel, and his eventual emergence as a writer, it may be asked whether this book is indeed a "bildungsroman" in terms of Zuckerman. Perhaps it is more a kuenstlerroman for him and a bildungsroman for Anne Frank, since Roth restores her. The novel gives us Zuckerman, a fledgling writer, and admirer of the Russian born Lonoff, whose creative juices have essentially run out. He now teaches young college students. Lonoff, who no longer needs to prove his genius, is looking for a new young talent, and Zuckerman is visiting Lonoff in the hope of earning the old man's patronage. Lonoff also has a young houseguest, an emaciated, yet hauntingly beautiful young woman who eventually reveals herself as Anne Frank. Her status in the household is unclear. Zuckerman reads the girl's suffering in her body language, and becomes obsessed with her. In Roth's novel Anne Frank returns to life. This gives her a completely new status. Suddenly she has a future, is no longer a dead victim but a survivor, and if the novel is to be taken literally, even an avenger.

The title of the book is also ambivalent. Literally, a 'ghostwriter' is a writer who helps a famous person to produce an autobiography, but here we have multiple layers of 'ghosts writing.' Philip Roth, the flesh-and-blood author writes the fictional life of Nathan Zuckerman. In *The Ghostwriter*, Nathan Zuckerman

rewrites Anne Frank's life. This is another ambiguity: is he her ghostwriter or is she a ghost who writes? The book allows Anne Frank to relate events not laid down in her diary but anchored in the collective Jewish suffering of the concentration camp. Roth presents Anne's story through the narrow end of the shofar.

In 1956 Anne Frank's Diary was performed on Broadway, and Roth's conceit of giving voice to a dead girl, a ghost, in order to redress the issue of the Jewish content of her existence is laudable. However, *The Ghostwriter* was hardly universally acclaimed. Some critics condemned his book as a "falsification of the Holocaust" (Shatzky 107-110). I believe the shoe is on the other foot. In Roth's eyes, taking away the salient Jewish aspects of the Diary and portraying Anne as simply a young girl growing up in occupied Holland are a great injustice done to the Jewish People. Indeed, others thought so as well, for initially two theatre versions of the diary were written, and the difference between the two versions lay in the emphasis on and adherence to Jewish content. Criticism about the subdued Jewish content of the version put on the stage fell on deaf ears in 1956. Two decades have to pass before any attention is once more focused on Anne's Diary. With *The Ghostwriter* Roth picks up the gauntlet to restore the play's Jewish content in keeping with the chain of events of the Shoah. Roth tells his reader how Anne Frank enters the Broadway Theater and watches the audience watching her story (Roth 84). Anne's reaction opens up the moral dilemma of distorted history and places the guilt for her death on those who condone such distortions. This scene with Anne watching the audience watching the play, with Roth watching them both with the help of his fictional Zuckerman, and the reader watching all of them, creates the sense of vertigo at the edge of the abyss suitable to the fearful events of the Shoah. First of all, with Anne in the theater, the audience becomes part of the events. In a sense they are now the actors and their reaction motivates Anne rather than the plot of the play. She suddenly understands that the play's powerful impact is largely fueled by the fact of her death, and if the fact of her survival became known, she would be shorn of the power that now makes the people flock to the theatre to see the play (Roth 85). In other words, unless she is dead, the audience won't come to the theater. This

notion points an accusing finger at a society which even as late as 1956 still allows Jewish Shoah survivors to languish in DP camps in Germany since they have no American relatives who can sign affidavits for them.

The Ghostwriter is wholly a search for Anne's Jewish identity. When Zuckerman uses the biographical material of his relatives for his stories, his father is greatly insulted by the unflattering portrayal of the family, yet the former insists that a story must be true to itself and not bend to the will of others, and he rejects his father's notion that his stories are bound to draw any negative reaction from the Gentiles (Roth 86-88). He wants his stories to remain as they are, while his father wants an idealized version of the family. "You didn't leave anything disgusting out," is the elder Zuckerman's accusation, and adds, "You made everybody seem awfully greedy, Nathan." When the son agrees that this is the case, and that people really were that way, his father is upset and dismisses Zuckerman's version with the comment "That's one way of looking at it" (Roth 86). This discussion is a parody of the debate around the two versions of the Anne Frank story. The father wants an idealized representation, while the son wants to let the reader judge his characters as they are. Not even Judge Wapter, a father figure to Zuckerman and a symbol of authority in the community, can change Zuckerman's mind (Roth 95). Wapter adds a postscript to his letter to Zuckerman in which he claims that the "Broadway production of *The Diary of Anne Frank*" was "an unforgettable experience" (Roth 102). Wapter is happy with the universalized version, which explains why his opinion about Zuckerman's writing should be discounted. When the conversation shifts to "what the goyim may say", Zuckerman becomes even more stubborn. He refuses to distort his stories in order to sanitize his portrayals of Jews in his stories. He believes that this desire to idealize is the result of anti-Semitism and should not be encouraged (Roth 102). Mordehai Richler writes about this 1950s mindset in 1970. Again I emphasize the fact that this is post-Eichmann's trial. In Richler's words, "Jewish writers, fearful of being branded exotics, their fictions confined to the parochial narrows, learned to lacquer their unmistakably Jewish characters with bacon fat in the earnest hope of floating them into mainstream" (Richler 111).

Zuckerman is both Roth's alter ego and the ghostwriting mouthpiece for Anne Frank, the message being that even if Anne's voice is gone, others will write her story and remain true to it without fear of the reaction from the general public. Idealization has no place in this kind of narrative, and if Anne's story has been distorted to the point of insulting her memory there is nothing wrong with reviving her in fiction. Seen through the prism of Jewish identity, bringing Anne to life hardly insults her memory. Ravvin agrees that Roth does not desecrate it. In Ravvin's words, *The Ghostwriter* is "an important effort that examines the way in which aspects of the Holocaust have been received… since the Second World War" (Ravvin 64). Ravvin is adamant in his claim that anyone daring to take up writing of the Shoah must be "vigilant" in his or her treatment of the various "political, ethical, philosophical, and aesthetic questions raised by the Nazi genocide" (65). Moreover, Ravvin insists that such writing must carefully avoid giving in to the pressure of opening up the text to create a greater appeal by imbuing it with "broader context" (65). Again, the notion of the short end of the shofar legitimizes Roth's treatment of the events. His outrage at the way Anne Frank's play is robbed of Jewish content, enables him to enter the "vault" of Jewish literary allusion, rather than allowing the shadows of "historical documentation" to disenfranchise the characters' ethnicity (Ravvin 19).

Meyer Levin labored to this end in 1956, but the climate was not right at the time. The Goodrich-Hacket's hollywoody script was chosen over Meyer Levin's. This choice may be interpreted with the help of a 1952 article by Bruno Bettelheim about the popularity of Anne Frank's Diary. Bettelheim starts out by saying that the very scope of the cruelty perpetrated on the Jews by the Nazis was so horrendous as to be virtually unbelievable (Bettelheim 246). Bettelheim suggests three possible reactions to knowledge of the Nazi crimes. The first is rationalization: any person who could do something so horrible must be "insane or perverted." This leaves most human beings innocent and clears them from any collective guilt. Second, the reports about acts of mass murder, torture and medical experiments on human beings were denied or declared exaggerations. The Nazi propaganda machine used this tactic in order to cast into doubt any reports of atrocities. The result was that people accepted a watered-down version

of the reports. Third, even if reports were believed, they were quickly repressed, and the lack of publicity ensured that the details would soon be forgotten (Bettelheim 246). These mechanisms, according to Bettelheim, influenced not only people's opinions, but also their attitude to the survivors. In turn they even affected the way writing about the Shoah and the death camps were received (247).

Anne Frank's Diary was extraordinarily attractive to the general public because it virtually made no mention of horror. The reader finds an entire family living together; children study math and literature; a boy and a girl discover themselves and each other; and all this creates an illusion of normality and romanticizes the Shoah. It is a statistical fact that Shoah testimonies of death and violence were much less popular (Bettelheim 247). Perhaps this is so because such tales forced people to deal with facts which were too uncomfortable to face. It was uncomfortable to know that Anne died because she was Jewish, and her death for vague reasons made it more palatable. However, it is important to remember that Anne never denies the family's Jewishness or underplays its importance to their predicament. Throughout her Diary, she mentions their Jewishness as the one and only reason for the family's incarceration in the Annex.

In *The Ghostwriter*, Anne Frank survives the war, and it should come as no surprise that this survival is kept secret in the book. Anne does not even tell her father that she is alive (Roth 59). She understands that her survival would have shattered the myth of a heroic child and her tragedy. In John Leonard's words, "her witness would be sullied" (85). Bettelheim claims that the most important step to increase one's chance of survival was to accept that circumstances were indeed extraordinary and as such demanded extreme action, but Otto Frank clung to symbols of normal life. The Diary projects this pseudo-normality, and readers may easily fail to grasp the Frank family's dire predicament. By maintaining routine the Franks created a measure of "business as usual", and by denying that death lay outside their door, they were able to retain "some sense of balance" (Bettelheim 256). When Bettelheim dwells on the uncanny success of the Anne Frank story, he insists that the "uncritical response" to the Diary is due to the Frank family's desire to continue their "usual daily attitudes and activities,

although surrounded by a maelstrom apt to engulf [them] at any moment" (247). Taking Bettelheim's classification of the way people deal with atrocity, it is possible to draw the conclusion that the success of the play and the movie based on it are largely the result of a simple, human wish to "forget the gas chambers… by glorifying the Frank family's retreat into an extremely private, gentle, sensitive world" (247). The less mention is made of the Franks' Jewishness, the easier this process becomes. Bettelheim would therefore agree that the play twists the spirit of the Diary since the latter never denies the Frank's ethnicity. Anne unequivocally remains true to herself and her Jewish roots, and never allows that only very few people are responsible for the killing going on. She lays the blame for her suffering upon all mankind by declaring that "[t]here's in people simply an urge to destroy, an urge to kill, to murder and rage" (Diary 244-5).

The Secret Annex stands in the heart of Amsterdam, and its occupants can look down on the city, but they are physically removed from its daily life. Emotionally they try to do the same. The reader can easily identify with this routine. The Frank's ambience is also more palatable than – say- finding a hiding place in a pigsty or a hayloft, as some Jews did. In the Secret Annex, after all, only a pane of glass separates the family from the rest of the world. The situation seems normal, comic at times, tense at others, but the reader can imagine himself there. Nevertheless, in the final analysis, the glass pane of the attic window and the secret door through which the family's Gentile rescuers come and go are the only physical barriers between the outside world and the Frank's tiny Jewish ghetto. Unfortunately, flimsy as these barriers are, they might as well have been an electrified fence. The Franks are prisoners inside the Annex, but they pretend that they are not. Moreover, it is undeniable that the only reason they are there, and the only thing that sets them apart from the general public is their Jewishness, and this is also the one and only cause for their predicament. Take away the Franks' Jewishness and there essentially is no story. They could have come and gone through the secret door, could have opened the glass window in the attic, and could have ridden away on one of the bicycles parked near the entrance to the complex. In other words, underplaying the Jewish character of

their persecution would seem to be a questionable, if not stupid choice, which distorts the entire story.

So why did Otto Frank prefer the Goodrich-Hacket script? According to Meyer Levin, Otto Frank did not want to "bring home the Holocaust experience in too much of its Jewish essence" in the play (Ravvin 72). Arthur Miller wrote about Broadway's negative attitude to an emphasis on Jewishness immediately after the war. In the late 1940s, his plays are rejected because of overtly Jewish content (Miller, "Concerning Jews Who Write" 10). Meyer Levin had to deal with a similar reality in the 1950s. But Otto Frank was a survivor who had lost his entire family because they were Jews. How could he make such a statement? It boggles the mind. What other essence is there in the killing of Jews? Otto Frank played into Broadway's needs, but recently some new facts have come to light concerning the man's tragic existence which may explain a great deal. A recent book about his life suggests that he was the victim of blackmail, and many of his decisions were motivated by a deep desire to keep controversy at bay. In my opinion the poor man was completely guilt-ridden. It appears that Otto Frank's firm may have had some dealings with the German army during the occupation of Holland. This information emerges from Carol Ann Lee's biography of Otto Frank entitled *The Hidden Life of Otto Frank*. She claims that Frank's fear of exposure forced him to act according to the wishes of a Dutch Nazi, who may well have been responsible for the betrayal and subsequent death of most of the family (Shulevitz 31). This claim, outlandish as it seems and in spite of the fact that the accusation of cooperation with the Germans was a spurious one considering that most firms could not survive without dealing with the Germans, has a certain logic to it. How else to explain Otto Frank's willingness to distort his family's story or the startling pronouncement about underplaying the Jewish content of the Shoah? What Shoah survivor could possible claim that his suffering was the result of anything but a "Jewish essence?" It is also incomprehensible that Otto Frank would have willingly allowed the cynical exploitation of his daughter's innocence by putting words in her mouth which he knew to be lies. Therefore, the idea of blackmailing a broken man seems a definite option. Otto Frank's biography further states that Anne's

father did not know that his blackmailer had also been his betrayer. I find it impossible to believe that he could have kept silent and continued to pay his blackmailer had he known.

A major distortion of the play concerns Anne's well-published belief in the goodness of mankind. It may be her most famous line, but it is the line of a child who continues to hope for a better world and can therefore write that "…in spite of everything I still believe that people are really good at heart" (Frank 236-237). This line, taken out of context, became the most controversial one of the play, and Bettelheim and Roth both labored to reinstate the meaning of this line as written by Anne. Goodrich-Hacket turned it into a kind of slogan for the entire play by repeating it several times. When the Broadway Anne elaborates on her family's suffering, she puts down their predicament to the human condition and universal suffering. The play virtually disregards the fact that the family's Jewishness is the one and only reason for their persecution, and allows only that in our cruel world suffering is meted out to different groups in turn. Now, she apologetically admits, it is simply the turn of the Jews to suffer (Levin 168). Levin sees the fictional Anne's speech as a distortion of the diary, and therefore an affront to the flesh and blood Anne, the victim of Nazi persecution of the Jews. He turns to the narrow end of the shofar by quoting the diary.

More than twenty years after the play's production on Broadway, Philip Roth picked up the gauntlet thrown down by Meyer Levin and condemned the universalized script. Roth's multilayered narrative goes to the heart of Jewish identity. *The Ghostwriter* is written by a champion of the Jewish People who refuses to accept a play about Jewish suffering in an atmosphere in which it "was not a time to come forward with a play about Jews" (Miller, "Concerning" 9, Crandell 87). Quoting Arthur Miller's words here is a sad irony because what is the Anne Frank story about if not about Jews? Underplaying the Jewish content gives the entire script a sinister aura, since it takes away the essential meaning of the suffering and murder of six million people. Allowing for the persecution of the Jews as a natural outcome of 2000 years of anti-Semitism may be a very bitter pill to swallow, and to take responsibility for such events is a lot to ask. It is much easier to view the Shoah as an extra-historical event, since it allows one

to ignore its lessons. Bettelheim says that human beings ignore things they cannot face. Miller's fictional character Joseph Keller makes a similar observation: "I ignore what I gotta ignore" in relationship to his own actions (Miller, *All My Sons* 52). Ignoring the unpleasantness makes us all get along. No one rocks the boats. No one makes accusations. No wonder, then, that Philip Roth is unpopular when he refuses to ignore the facts.

The Ghostwriter is a defense of Anne Frank, her amputated childhood, capture, and death. It is an affront to the girl's suffering to proclaim the play "a portrait of adolescence" (Brooks ix) since that statement implies that Anne did not even die, or that her final two years placed her in an environment that was normal and conducive to adolescent mental health and growth. Moreover, it is an affront to the girl's suffering and the suffering of other girls like her if one allows the myth that the Frank family was only marginally Jewish. After all, the Franks' religious observance was never a question here. The Nazi strain of anti-Semitism was based on genetics and not ritual. Nuns died in Auschwitz because they had a Jewish mother. Ravvin also takes great exception to the play's hint that the Franks are more Christians than Jews. In his view, this is a sinister exploitation of their assimilation.

The prop used to bring home this message is a Christian Bible given to Anne as a "Chanukah gift from her father". In the Diary Anne explains that Chanukah is a kind of "Jewish Christmas." However, the play overemphasizes the gift to create the impression that the Franks' Jewishness is completely negligible (Ravvin 73). This attitude ignores that fact that the Franks' measure of Jewish religious observance is not the issue. Their predicament was solely the result of their Jewish ancestry, a fact completely beyond their control. Nevertheless, the play presumes to define the family's ethnicity based on religious observance.

This point of view denies the Franks the right to possess a Christian Bible and yet continue to see themselves as Jews. In other words, the play denies the family the right to define its own ethnic identity, should they wish to do so. In my opinion, however, the gift needs to be seen in the wider context. Otto Frank wants to give his children a normal environment that allows them to look ahead and plan their future within the context of the greater society. Giving Anne a

Christian Bible does not suggest that she should become a Christian, or that Frank wished he were one. After all, he gives it to her on Chanukah, and the fact that the family celebrates this holiday should prove that they are aware of Jewish tradition. Otto Frank may have chosen a puzzling gift for his daughter, but whether such a gift is appropriate was entirely his prerogative. In the Diary there is no confusion. Anne writes that the gift was intended "to give me something new to begin… Daddy asked Koophuis for a children's Bible so that I could find out something about the New Testament at last". When Margot seems "somewhat perturbed" by his choice for a Chanukah gift, Otto agrees that "Jesus …doesn't go with Chanukah" (Frank 102). This is hardly a pronouncement by a person interested in changing his daughter's religious beliefs. Moreover, the children's Bible also includes the Hebrew Scripture, a fact ignored in the play. Most of all, Anne writes that it was a hardship to light the candles. "Because of the shortage of candles [they] only had them alight for ten minutes, but it is all right as long as you have the song", referring to Maoz Tsur (Frank 51). From the Diary it emerges that the family knew something about the halahic aspects of the holiday, and that Chanukah was a yearly celebration. Anne goes on to describe that in the Annex they celebrated Sinterklaas, a non-sectarian gift-giving event typically Dutch, which is celebrated on December 5th, and that "none of [them] had ever celebrated" this event before (Frank 52). Most likely they did so because their Dutch rescuers had little gifts for them. In my opinion there is a sense of definance in celebrating Chanukah in the Annex, and therefore, interpreting this Christian Bible as an overt act in denouncing Judaism is wrong, both factually and morally. Drawing this conclusion is detrimental to the freedom of every individual to determine his/her own hybrid identity. The extent of the Frank family's ethnic multi-culturalism is apparent from the fact that Otto Frank reads the plays of Goethe and Schiller to his daughter, and his wife presses "her prayer book" with its German translation into Anne's hands (Frank 39). In other words, the Franks do not deny their Jewishness, although they seldom discuss it. I believe, therefore, that Philip Roth takes great exception to the notion that the Broadway play treats Anne's life as "an exalted comment on the human spirit" (quoted in Graver 89), since it represses the fact that the subjects of persecution and oppression are Jewish. I believe this to be the *The*

Ghostwriter's main reason for being. It brings back the repressed-- literally. Anne is a ghost brought back to life to fight for its people. This theme of the ghost-fighter appears also in Hong-Kingston's *The Woman Warrior: memoirs of a girlhood among ghosts,* and in De Lange's *A Trek for Trinie*. In both cases the repressed rises to stand up for their clan. Roth allows the ghost of Anne Frank to speak and gives Anne the platform ironically denied her on the Broadway stage.

Roth's book is not popular. It does not entertain, is hard to read, and difficult to understand without some historical background. Ravvin writes that critics "looked upon [it] as one of the author's scandals" (64). Some even denounce the book as a "falsification of the Holocaust" (Schatzky 107) and accuse Roth of writing it "for personal gain" and in total disregard of the "known historical record" (Schatzky 110). I must ask why the Broadway play was not condemned with the same argument, since it certainly did all the above. Jewish identity cannot be defined by socio-cultural attitudes popular at a given time. Jewish definition cannot be hidden or distorted to please anyone who is made unhappy by an individual's definition. But, as Norman Mailer writes, "a minority man grows up with a double image of himself, his own and society's" (Richler 83). This statement must have been abundantly clear to Roth. He addresses this notion of approval and disapproval of the Jews and Jewish life (Roth, *Reading Myself and Others* 151). To illustrate his displeasure with Jewish self-consciousness, he publishes his responses to letters from disgruntled (Jewish) readers. One such letter complains about a Roth character called Epstein, an adulterer. The reader cannot fathom why Roth would choose such a protagonist. Roth's portrayal, according to the letter-writer, will reflect badly on the Jews, for people will see adultery as "a Jewish trait" (Roth, *Reading*, 151). Roth responds: "Anna Karenina commits adultery with Vronsky, with consequences more disastrous than those Epstein brings about. Who thinks to ask "Is it a Russian trait?" (Roth 151-2). In response to the criticism that he cannot write this way in America, and that only in Israel his works may be judged on literary merit alone, Roth argues that this mindset underscores how complicated it is to be a minority. In America, a Jew cannot be portrayed as an adulterer because too many non-Jews might see Jewish adultery as a "trait" (Roth 152). However, Jews have long

been concerned with the reaction of the majority culture. This is part of our conditioning. Miller and Levin were defeated by the strength of public opinion, and Philip Roth too must deal with what the Gentiles will say: Jews opposed to Roth's conceit of reviving Anne Frank claim that she is an icon, a martyr, who represents the noble resistance of the Jewish People before the onslaught of the Nazi killing machine. This is all quite true, but the protest is lodged to the wrong address.

With *The Ghostwriter*, Roth does not portray Jews who are idealized and pure, nor will he condone the trampling under of a fellow Jew's Jewish identity. Roth sees the play as a betrayal to the spirit of Anne's diary, and an affront to the Jews. He wants to set the record straight. For this he needs some kind of continuity between Anne and the rest of the Jewish People. He establishes it by placing Anne in the Biltmore hotel in New York (Roth, *The Ghostwriter* 88). Anne has arrived in the United States incognito and expects to keep her true identity hidden. As long as she is a [dead] victim of the Nazi persecution, she has a platform. Her Diary is read. But, if she were alive, she would be only one more survivor. Many are still living in DP camps. They are not particularly popular, nor do they enjoy much help from Gentile humanitarian organizations. Few countries open their borders to the survivors of the death camps. America refused to issue them visas until 1952 (Encyclopedia Judaica, see under "Displaced Persons"). Their countries of origin were at times hostile, or indifferent at best. Anne's conclusion that she must remain dead if she wants her voice to be heard is quite understandable. So she "lives at the Biltmore and keeps to herself" (Roth 89).

The Biltmore Hotel is an old establishment, and indelibly bound up with the history of the Jewish People, for this hotel was the location for a significant Zionist conference in 1942, and it lent its name to the declaration of policy which became a cornerstone of the Zionist movement. The position paper, "The Biltmore Declaration" called for recognition and acceptance of a Jewish national identity. The public debate among the Jewish community was similar to that of the Jews in Vienna nearly a hundred years earlier when they struggled for emancipation. Jewish suffering would end only when Jews would be allowed to

decide their own fate. Situating Anne Frank at this hotel draws a clear analogy between her Diary and the subsequent play, which because of its universalized context had become the property of the general public and was no longer a Jewish story. In order to return her story to her she needs an advocate – a champion. This is Philip Roth, or rather the fictional Nathan Zuckerman. The symbolism of her residence places her within a wholly Jewish setting. She draws strength from what happened there before. The Biltmore Conference is the precursor of Anne's call for Jewish control over her life story, and from the hotel Anne speaks in a purely Jewish voice. Roth attempts to convince his reader that he knows Anne's true story, and that it is different from the one told on Broadway.

Ironically, Roth, like Goodrich-Hacket, picked the most famous line of the Diary, but he returned it to Anne. In *The Ghostwriter*, Anne, now called Amy, comes to New York to see her play, and after she catches a "matinee performance" she retreats to the "Biltmore Hotel" to plan her strategy (122). Her plan to tell her father that she is alive is shattered when she realizes that it will kill interest in the diary. In spite of its flaws, the play is keeping her mother and sister alive, and based on her post-war experience, Anne/Amy realizes that no one is interested in her as a person. She imagines how someone would come out on the stage night after night to let the audience know that she was actually alive and "doing very well" and how the women who had been so affected by her story would suddenly scream "oh no" (124). She cannot face this possibility and decides that even her father can't know about her survival. She even considers suicide as a solution. By suggesting that her death keeps her writings alive, Roth passes a very severe judgment on a world that is not interested in people at all. It wants to be entertained and use such entertainment as a means of keeping the truth at bay.

And what about Anne's enduring belief in the goodness of man? In the play this is the crux, and allows the audience to go home feeling they are in no way to blame for what happened to the girl. This is in keeping with Bettelheim's essay, and if Anne is dead, there is no need to worry about her. But in *The Ghostwriter*, Anne understands that no one has learned a thing from her suffering. As a

survivor she is of no importance. *The Ghostwriter* places Anne inside a world which cannot take responsibility for what has happened to her. This is so even when people appear to be sympathetic. "Miss Gidding, who was a young teacher in the school north of London" continually tried to get Anne to tell her about Europe and the concentration camps (Roth 130). Under the guise of being interested, the teacher pesters the girl for information and "finally", asks her why it is that "for centuries people have hated …Jews." Anne explodes at this question for it places the responsibility of this hatred at her feet. After the camps she is no longer willing accept such responsibility. She answers, "Don't ask me that! Ask the madmen who hate us," and from that moment on she counts Miss Gidding among those with whom she wishes to have no contact (Roth 131). Eventually, she can no longer bear even the slightest contact with Gentiles. At that point she escapes to America and for the first time comes face to face with her Diary (Roth 135).

Roth presents the girl's narrative as a symbolic mirroring of handing down knowledge through the generations. Anne tells Lonoff who tells Zuckerman and the reader with an admonition not to forget. *The Ghostwriter* twice proves that Anne belongs to the Jewish People and wants her people to remember her story. Roth now turns to the question of the Franks' Jewish identity and that puzzling Christian Bible. From the Diary we know that Margot was infuriated about the book. Anne also describes her older sister as the more 'Jewish' one. Margot wanted to be a nurse in Palestine, while Anne had no such ambitions. Possibly Anne was less aware of her Jewishness because of her age, and perhaps she thought it did not solely define her. After all, she does write: "the time will come when we are people again, and not just Jews" (Frank 241, Roth 142). In *The Ghostwriter* this sentence reads like an accusation. Is it imaginable that Jews are not really considered people? In a way this might explain why Jewish suffering is not good material for theatre: it simply cannot touch anyone else. The Diary offers no answer, but *The Ghostwriter* does. Could it be that Jews had invited disaster upon themselves, writes Roth, "by stubbornly repudiating everything modern and European, not to say Christian?" (Roth 144) The idea that six million men, women, and children deserved to die for being Jews is too mind

boggling, but it becomes even more terrible when the Jewishness of the victims is subsequently ignored in order to entertain. Roth accuses the Broadway theater goers of being "obtuse" by refusing to see that "what had been done to the Frank family" had been done to them "just for being Jews," and that this had made them the "enemy." Roth says that what set Anne apart from the Gentile world was a short candle lighting ceremony, and this is what earns her the death sentence. As Roth relates, the chain of events is Anne Frank receiving the Christian Bible from her Jewish father as a gift on a Jewish holiday. Her life is forfeit for celebrating "a harmless Chanukah song" and its attendant candle-lighting ceremony, which involves a few words in Hebrew. By celebrating "a ceremony lasting about ten minutes" the Franks deserve to die. Roth sees no need to discuss the propriety of giving a Christian Bible to a Jewish child. Instead he foregrounds the Chanukah celebration as the trigger. Anne died not because of the book her father gave her, but because of the candles they lit. "This is the horror. And the truth" (Roth 144). Therefore, ignoring the family's Jewishness is wrong. It ignores an essential truth, which in Roth's view is another horror and crime.

The final straw is the notion that Anne might still "believe that people are really good at heart" (Roth quoting the Diary 146). The audacity of assuming that a girl who had gone through such horrors would not learn to hate or feel anger or a need to avenge her murdered people is too much for Roth and he will not stand for it. He makes Anne repeat her line and denounce it. She has lost everything, including her childish beliefs. She cannot even go back to her father, for it would destroy that little bit of her story the world is willing to listen to. Roth makes Anne twice a victim. She is twice murdered. Once at the hands of the Nazis and the hatred of the Gentile world for the Jews, and once because her Jewish essence is denied to her on Broadway. According to Roth, Anne is tired of being a victim and wants revenge. She would kill if she could. Roth validates these feelings in the heart of the revived Anne/Amy. Her only responsibility is to the dead, he writes. That is why she chooses to remain dead herself. "In print, their status as flesh and blood" could be restored. The Diary keeps them alive. Yet she knows most of her family is gone, and she longs to avenge them. She wants,

according to Roth, "an ax" and "not print" (147). Her pen is too easily bent to the whims of a general public, and so she prefers a real weapon now. Roth's fictional Anne Frank, the concentration camp survivor, no longer feels any connection to that line about the goodness of people. Life has taught her otherwise, and the fact that the play keeps her imprisoned behind those childish words infuriates her. Anne wants to give vent to her own murderous hatred and rage. She wants to start killing, splitting heads. Her only problem is that she lacks an intended victim. In the end, Anne understands that the only weapon she has been given "to wield is *Het Achterhuis, van Anne Frank*. And to draw blood with it" would serve no purpose (146-47). And "so she renew[s] her belief in the power of her less than three hundred pages". I emphasize here that it is not the play that she believes in but the Diary itself (147). Anne takes the high moral ground here. She will protect her dead family, the people who saved her, her father, and "all that had met the fate that she had been spared" (147). How ironic this line, for Anne, of course, had not been spared and it is Roth who is her mouthpiece. *The Ghostwriter* shows that the world has ignored the true lesson of the Diary, which is that Anne should have never even set foot in the Annex. She should have been able to finish school and live her life naturally.

To me, the power of Roth's book is in its treatment of Jewish identity. Anne Frank is dead. Her Diary has been perverted and her story altered. The changes have stolen away the essence of her suffering. Anne would not have suffered had she been Catholic or Protestant, Muslim or Buddhist. Accepting this truth is all that is needed to prevent more suffering for the Jews, but in an ironic reversal, Roth puts the burden for preventing the denial of the Jew's right to define themselves squarely on the Jews of today.

At the end Anne/Amy is not Anne Frank after all. Anne/Amy practically evaporates at the end of the book. She disappears into the white light of the snow without revealing her true identity (Roth 175). It is even unclear whether she is a survivor of the Shoah, although her Jewishness is never in question. But even that does not matter. Roth has established the notion of a collective memory for the Jewish people. Moreover, in Zuckerman's fantasy, Anne has a future. Nathan falls in love with her. Marrying Anne would certainly please his parents he

muses, for which girl could possibly be more Jewish than her. He thinks about having children with Anne, and symbolically at least, this ensures the continuity of the Jewish People (170-71). Even more than that, embracing Anne as part of himself strengthens Zuckerman's own Jewish identity. *The Ghostwriter,* then, is a defense of a person's right to self-definition. By offering Anne what history denied her, Roth makes a case for the notion that Jewish identity must be the property of the Jews. In no way may it ever be an imposed identity.

Works Cited

Bettelheim, Bruno. "The Ignored Lesson of Anne Frank", *Surviving and other Essays*, New York: Vintage Books, 1980, pp. 246-257.

Budick, Emily Miller**. Blacks and Jews in Literary Conversation.** Edinburgh and New York: Cambridge Press, 1998.

Cohen, Arthur A. **The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust.** New York: Crossroads, 1981.

Crandell, George W. "Addressing the Past", **Studies in American Jewish Literature, 1997, Vol. 16,** pp. 86-92.

De Lange, Wiesje. **A Trek for Trinie.** Jerusalem: Geffen Publishing House, 1995.

Frank, Anne. **The Diary of a Young Girl.** New York: Pocket Books, 1973.

Encyclopaedia Judaica. (CD-Rom edition) Keter: 1997.

Hong-Kingston, Maxine. **The Woman Warrior: memoirs of a girlhood among ghosts.** Hammondsworth: Penguin Books, 1978.

Leonard, John. "Fathers and Ghosts", in ed. Sanford Pinsker, *Critical Essays on Philip Roth*, Boston: G.K. Hall & Co., 1982.

Levin, Meyer. *Anne Frank: A Play*. Privately published by Meyer Levin, 1967.

Miller Arthur. "Concerning Jews who write", **Jewish Life 2.5***,* 1947, pp. 7-10.

--- . **All My** *Sons,* Tel Aviv: Kellerman Publishing 1982.

Ozick, Cynthia. "Toward a New Yiddish", **Art and Ardor: Essays.** New York:

Alfred Knopf, 1983.

Richler, Mordecai, "Bond", **Shoveling Trouble.** Toronto*:* McLelland and Steward Ltd., 1972, pp. 55-83.

--- "Porky's Plaint", **Shoveling Trouble.** Toronto: McLelland and Steward Ltd., 1970, pp. 111-115.

Shatzky, Joel. "Creating and Aesthetic for Holocaust Literature", **Studies in American Jewish Literature, 10,** 1991, pp.14-104.

Ravvin, Norman. "Philip Roth's Literary Ghost: Rereading Anne Frank", **A House of Words.** Montreal & Kingston: McGill University Press, 1997.

Roth, Philip. **The Ghostwriter.** New York: Farrar Strauss and Giroux, 1976.

--- **Reading Myself and Others.** Farrar, Straus and Giroux: New York, 1975.

Shulevitz, Judith. "In the Gray Zone", ***The New York Times,* 9**, February, 2003, 31.

Sicher, Efraim. **Beyond Marginality: Anglo-Jewish Literature after the Shoah.** Albany: State University of New York Press, 1985.

--- (ed). **Breaking Crystal: Writing and Memory after Auschwitz.** Urbana: University of Illinois Press, 1988.

The Jerusalem Bible, New York: Soncino Edition, 1990.

Verhey, Elma. **Om Het Joodse Kind.** Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar, 1991.

Voelker, Joseph C. "Dedalian Shades: Philip Roth's The Ghost Writer", **Critical Essays on Philip Roth,** ed. Sanford Pinsker, Boston: G.K. Hall & Co., 1982.

Sara Katz

Enhancing elementary-school children performance through reflection on their self-efficacy

Introduction

Self-Efficacy is defind as "people's beliefes in their capabilities to mobilize the motivation, cognitive resources, and courses of action needed to execise control over task demands" (Babdura, 1990, p. 316). Self-efficacy appraisal is an integration of self beliefs, derived from various sources over time, on what a person can do regarding a certain task. The focus on student's self-beliefs as a principal component of academic motivation is grounded on the taken-for-granted assumption that the beliefs that students create, develop, and hold to be true about themselves are key forces for school success or failure (Pajares, 1999; Pintrich & Schunk, 1995; Sternberg, 1996). Self-efficacy has proven to be a more consistent predictor of behavioral outcomes than have other self-beliefs (Graham & Weiner, 1996). Efficacy beliefs play an essential role in all phases of self-regulation and achievement (Zimmerman, 1990, 1998). When self regulatory processes play an integral role in the development and use of study skills, students become more acutely aware of improvements in their academic achievement and experience a heightened sense of personal efficacy (Zimmerman, Bonner & Kovach, 1996).

Theorists in the field agree that enhancing the efficacy beliefs of students will contribute to academic performance more than skill training alone, as efficacy beliefs can potentially be generalized. Furthermore, the generality of efficacy stems primarily from metacognitive changes in people's beliefs concerning their agentive power for self change rather than from skill commonalities, cognitive structuring of similarities, temporal co-development, or strategy transfer (Bandura, 1997). The generality of efficacy beliefs also potentially strengthens personal traits such as, self-esteem. Judgments of personal efficacy influence the choices students make, the effort they expend, the persistence and resilience they exert when obstacles arise, and the thought patterns and emotional reactions they experience. High achievers compared with low achievers feel self-efficacious and personally responsible for the control of their

Keywords: *Reflection, Self-efficacy, Self-Directed-Learning, Metacognition.*

academic-learning process (Bandura, 1986, 1997; Pajares, 1996, 1999; Pintrich & DeGroot, 1990; Zimmerman &, Bandura, 1994; Zimmerman, Bonner & Kovach, 1996; Zimmerman & Schunk, 1989). Historically, therefore, enhancing self-efficacy has received consistent research attention.

Teachers know little about how well students can self-evaluate their own learning despite the fact that this skill is critical for appropriate learning.

Our study implements an intervention that challenges the self-efficacy judgment of students and enhances performance.

As children grow older, they are progressively more accurate in appraising their abilities. With wider experience and cognitive development, children gain better understanding of themselves and improve their self-appraisal skills.

The purpose of our intervention is to ***enhance*** performance through reflection on self-efficacy beliefs.

Studies on self-efficacy have consistently demonstrated that efficacy beliefs are influenced by acquisition of skills, including modeling of cognitive strategies, self-verbalization of cognitive operations and strategies, goal setting, self-monitoring and social comparison (Zimmerman, 1995). Studies on writing have confirmed that students' confidence in their writing skills is related to academic motivation variables (Pajares, 2000). Other studies have also shown that different types of psychological influence such as evaluative feedback and social comparative information have an impact on efficacy beliefs (Bandura, 1997).

This study investigates the effect of ***reflection*** **on self-efficacy** – on performance. The ability to discern, weigh and integrate relevant sources of efficacy information improves with the development of ***cognitive skills*** for processing information. These include attentional memory, inferential, and integrative cognitive capabilities for forming self-conceptions of efficacy. The development of self-appraisal skills also relies on growth of self-reflective ***metacognitive skills*** to monitor one's regulative thought, to evaluate the adequacy of one's self-assessment, and to make corrective adjustments of one's appraisals if necessary (Bandura, 1997, p. 115). Effective intellectual functioning requires metacognitive skills such as organizing, monitoring, evaluating and regulating one's thinking processes (Flavel, 1978a; Meichenbaum & Asarnow, 1979).

Studies have shown that ***reflection*** enhances metacognitive processes such as self-monitoring, self-evaluation, self-reaction and attribution (Zimmerman, Bonner & Kovach, 1996). Since self appraisal of efficacy is a form of metacognition and efficacy

beliefs are structured by experience and reflective thought (Bandura, 1997), we view reflection on self-sfficacy as a forethought process, so that the mental processes students will go through while reflecting on it during a length of time, will have an effect on the processing of their efficacy appraisals and their performance will undergo a change. Reflection involves investment of time and mental creative effort (Perkins & Swartz, 1992).This being so, reflecting on self-efficacy forces those who tend to avoid thinking and rely on previous efficacy appraisals to rethink and to repeatedly revise what is produced in order to fulfill personal standards of quality.

This study estimates 6th graders' efficacy beliefs and performance of audience adaptation in writing. Audience Adaptation in writing is the capability of the writer to adapt his writing to a given audience's mood and personality, to the situation, to the environment and even to writer's mood and perspective. Audience adaptation is perceived as a holistic process in the academic field of writing (Schriver, 1993; Gunnarsson, 1997). Thus, it serves as a specific situation for the investigation of efficacy beliefs and performance. Reflection on self-efficacy beliefs as a psychological intervention designed to affect performance through student's efficacy beliefs hasn't been used yet. Furthermore, most of the projects carried out, represent research involving situational manipulations rather than long-term interventions of weekly reflection writing.

Considering that self-efficacy alone will not enhance performance if students lack specific skills needed for specific tasks and that skill training by itself may also not be sufficient to raise efficacy beliefs, three training groups were used: reflection training, skill training, both reflection and skill training, and a control group were used.

Hypotheses

It was hypothesized that reflection on self-efficacy will have an impact on **performance**. The reflection and skill training was hypothesized to be the best for enhancing performance.

Methodology

This research focuses on influencing a key self-regulatory motive – self-efficacy (Schunk & Ertmer, 2000). We believe that because self-efficacy and self-regulation exert reciprocal effects, training programs should address both aspects. The results of our pilot study, taken a year ago, show that a self-regulated learning supporting

environment is necessary for motivating students to engage themselves in the long-term self-reflective practices. Teachers in schools that didn't promote self-directed active learning were unable to conduct the reflection training in any of their classes though they were willing to do so. Students who were not used to reflect refused to do so. Consequently seven out of twelve classes were taken out of the research study. Therefore this study was carried out in schools promoting self-directed active learning environment.

The sample was randomly divided into 4 training groups: The first was given reflection training, the second was given skill training on audience adaptation in writing, the third underwent both reflection and skill training and the fourth served as a control group and didn't receive any training. The purpose of the manipulation was to study the effect of each training on students' performance. Four or five classes were randomly chosen for each training group.

The sample population number was large in order to overcome the limit of generalization. It contained 625 sixth graders from 22 classes in eight schools. It varied by socioeconomic status, culture and gender perspectives. Teachers were guided before the beginning of the school year. The intervention period lasted an entire school year. The students in the reflection training groups were asked to reflect on their self-efficacy to adapt their writing to audience. Guided questions or "Thinking Organizers" (Perkins & Swartz, 1992) helped them. Each time they reflected they could focus on another metacognitive skill such as: selecting important attainments, comparing, self-monitoring, organizing, integrating, evaluating and regulating thinking processes. By the end of the school year, each student accomplished 20 reflection tasks.

A 20 item Likert type questionnaire (5 point scale) was built to estimate students' strength of self-efficacy beliefs prior to intervention and post intervention. The questionnaire was an adaptation of Zimmerman & Bandura's "Scale of Measuring Perceived Self-Regulatory Efficacy for Writing" (1994) and Fulman's Taxonomy that had been developed to evaluate audience adaptation in writing (1996). Consultation with writing researchers and experts helped in adapting it to the sixth graders. The questionnaire items were derived from the following categories:

a. efficacy to identify contents and terms, **b.** efficacy to identify previous knowledge, **c.** efficacy to distract main idea, **d.** efficacy to organize a text, **e.** efficacy to make linguistic adaptations, **e.** efficacy to make syntactical adaptations. Validity and internal consistency reliability were checked. (Factor analysis showed audience adaptation accounts for 51% of variance, Alpha=.95)

Performance outcomes were scored on a 5 – point scale rubric that estimated two authentic tasks of each student, pre- and post-training. The students first wrote a task to be read by the teacher and later on they were asked to rewrite the same task to be read by third grade students. (Inter-rater reliability was checked.)

One Way Anova with Scheffe' multiple comparison was used to analyze the quasi-experimental, pretest - posttest control group design.

Results

It was hypothesized that reflection on self-efficacy will have an impact on ***Performance***. Reflection and skill training was hypothesized to be best for enhancing performance. A significant difference was found between post-performance training groups while no significant difference was found between pre-performance training groups, $F(3,621) = .07$, $p > .05$.

The combination of reflection and skill training was found to have the most significant effect on performance, $F(3,621) = 28.89$, $p < .001$, as shown in appendices 1 and 2.

Discussion

The theoretical contribution of the study is the demonstrated capability of combined reflection and skill training to enhance student performance .The processes explored in this study have an impact on students' academic achievements in the area of audience adaptation in writing. Since feelings of self-efficacy beliefs are potentially transferable (Pajares, 1999), the reflection processes might have an impact on performance in other areas as well.

The possibility of influencing performance through reflecting on self-efficacy beliefs opens new avenues for nurturing efficacy beliefs of young students as they progress in their performance through school. Equipping young students with intellectual tools as well as with efficacy beliefs and intrinsic interests to educate themselves throughout a lifetime are the key factors of human agency (Bandura, 1986; Pajares, 2000; Zeldin, 2000).

Reflection on self-efficacy might be adapted to teacher training and used as a tool for nurturing and shaping efficacy beliefs of teachers and student-teachers, as they go through their professional development in colleges and universities.

Lately, more attention has been paid to accuracy of efficacy appraisals. Researchers

have found that unrealistic appraisals are common and that over confidence is more frequently a problem with most students (Zimmerman, 1996).

Accuracy of efficacy appraisal is determined by the self-efficacy – performance relationship which generates different types of self-efficacious students (Bandura, 1997): the realistic type of students, whose efficacy appraisals correspond to their performance level, the unrealistically low or high efficacious type of students, whose efficacy beliefs are exaggeratedly lower or higher than their actual performance, and the optimistic type whose efficacy beliefs are slightly higher than their performance, which aids in motivating and helping one overcome difficulties. According to Bandura, people with cautious realistic self appraisals rarely set aspirations beyond their immediate reach nor make the extra effort needed to surpass their ordinary performances. Inaccurate estimates of self-efficacy may develop from faulty task analysis or from lack of self knowledge (Bandura & Schunk, 1981), two problems shown to be prevalent in students in schools. The unrealistic types act on faulty self-efficacy judgments and might suffer adverse consequences. The inaccuracy of self-efficacy judgment is a significant problem for learners because it deters them from learning properly. It causes too little preparation because of overconfidence or because of underconfidence (Bandura, 1995).

It is recommended therefore to examine the relationship between self-efficacy and performance, to implement reflection as an intervention that challenges faulty self-efficacy judgment of students, and to determine the most effective training for each efficacy type of student. Many children are severely handicapped by disbelief in their efficacy stemming from faulty self-appraisal. They have much to gain from changing a negatively biased system of self-appraisal into a more positive one.

References

Bandura ,A. (1986). Self-efficacy, In: A. Bandura, **Social foundations of thought and action. A social cognitive theory.** Prentice-Hall. Inc, Englewood Cliffs, New Jersey.

Bandura, A. (1995). **Self Efficacy in Changing Societies.** Cambridge Univ. Press.

Bandura, A. (1997). **Self-efficacy. The Exercise of Control**. Freeman & Company. N.Y.

Bandura, A .& Schunk, D. H., (1981). Cultivating competence, self efficacy and intrinsic interest through proximal self motivation. **Journal of Personality and Social Psychology. 41,** pp. 586-598.

Flavell, J. H. (1978a). Metacognitive development. In: J. M. Scandura, & C.J. Brainerd (Eds), **Structural-process theories of complex human behavior**, Alphen a.d. Rijn, Netherlands: Sijithoff and Noordhoff. pp. 213-245.

Fulman, S. (1996***) Audience Awareness*** in Writing (written in Hebrew). Tel-Aviv. OU. Press

Graham, S., & Weiner, B. (1996). Theories and principles of motivation. In: D. C. Berliner and R. C. Calfee (Eds.). **Handbook of Educational Psychology.** (pp.63-84). NY: Simon and Schuster Macmillan.

Gunnarsson, B.L.(1997). The writing process from sociolinguistic viewpoint. **Written Communication.** 14, 2. pp. 139-188.

Meichenbaum, D. H., & Asarnow, J. (1979). Cognitive-Behavioral modification and metacognitive development: Implications for the classroom: In: P.C. Kendall & S.D. Hollon(Eds). **Cognitive-behavioral interventions: Theory, research, and procedures**, N.Y.Academic. pp. 11-35.

Pajares, F. (1996). **Current directions in self research: Self-efficacy.** A paper presented at the annual meeting of the American Educational Research Association. New York.

Pajares, F. (1999). Self-efficacy beliefs, motivation and achievement in writing. A review of the literature. **Reading and Writing Quarterly.** In press.

Pajares, F. (2000). Self-efficacy Beliefs, Motivation, and Achievement in Writing: A Review of the literature. **Readind & Writing Quarterly.** (in Press).

Perkins, D. & Swartz, R. (1992). The nine basics of teaching thinking. In: A.L.Costa, J.L.Bellanca & R.Fogarty, **If minds matter: A Foreword to the future. Vol.2.** IRI. Skylight. Inc. Palatine IL.

Pintrich, P.R. & DeGroot, E.V. (1990). Motivational and self regulated learning components of classroom academic performance. **Journal of Educational Psychology. 82,** pp. 33-40.

Pintrich, P. R. & Schunk, D. H., (1995**). Motivation in Education: Theory and Applications.** Englewood Cliffs, NJ: Merril Prentice-Hall.

Schriver, K.A.,(1993). Revising for readers: Audience Awareness in the writing classroom. In: **Hearing Ourselves Think. Cognitive research in the college writing classroom. Social cognitive studies in writing literacy**. NY. Oxford. Univ. Press.

Schunk, D.H., & Ertmer, P. A. (2000). Self-regulation and academic learning. Self-efficacy enhancing interventions. In: M. Boekaerts, P.R. Pintrich., & Zeidner (Eds.). **Handbook of Self-Regulation,** San Diego: Academic Press. pp.631-649.

Sternberg, R.J. (1996). Thinking styles: Theory and assessment at the interface between intelligence and personality. In: R.J. Sternberg & P. Ruzgis (Eds**). Intelligence and personality.** N.Y: Camgridge Univ, Press.

Zeldin, A.L. (2000). Against the odds: Self-efficacy Beliefs of Woman in Mathematical, Science, and Technological Careers**. American Educational Research Journal.** (In Press).

Zimmerman, B.J. (1990). Self-regulation academic learning and achievement: The emergence of a social cognitive perspective. **Educational Psychology Review, 2,** pp. 173-201.

Zimmerman, B.J. (1995). Self regulation involves more than metacognition: A social cognitive perspective. **Educational Psychologist. 30,** 4, pp. 217-221.

Zimmerman, B.J. (1995). Self-efficacy and educational development. In: A, Bandura (Ed.), **Self-efficacy in changing societies.** (pp. 203-231). N.Y: Cambridge Univ. Press.

Zimmerman, B.J. (1998**). The role of perceived efficacy and self regulated skills.** Paper presented at the AERA meeting in San Diego.

Zimmerman, B.J. (1998). Developing self-fulfilling cycles of academic regulation: An analysis of exemplary instructional models. In: D. Schunk & B. Zimmerman, **Self-Regulated Learning: From Teaching to Self-Reflective Practice.** pp. 1-19. NY. Guilford Press.

Zimmerman, B.J. & Bandura, A. (1994). Impact of Self Regulatory influences on writing course attainment. **American Educational Research Journal. 31,** 4, pp. 845-862.

Zimmermen, B. & Schunk, D., (1989). **Self Regulated Learning & Academic Achievement - Theory Research & Study.** N.Y. Springer-Verlag.

Zimmerman, B.J., Bonner, S, & Kovach, R. (1996). **Developing Self Regulated Learners. American Psychological Association.** Washington D.C.

Appendices

Appendix 1

Table 1 shows the Mean, SD, and F of pre-training performance of the 4 training groups:

Table 1

Mean, SD and F of pre and post-training performance of the 4 training groups (N=625)

Variable	*Training Group*[(1)]	*M*	*SD*	*F*	*N*
	1	2.66	1.52		158
Pre-	2	2.67	1.66	0.07	148
training	3	2.63	1.60		164
performance	4	2.71	1.70		155
	1	4.11	0.74		158
post-	2	3.31	1.07		148
training	3	3.19	1.20	28.89*	164
performance	4	2.93	1.60		155

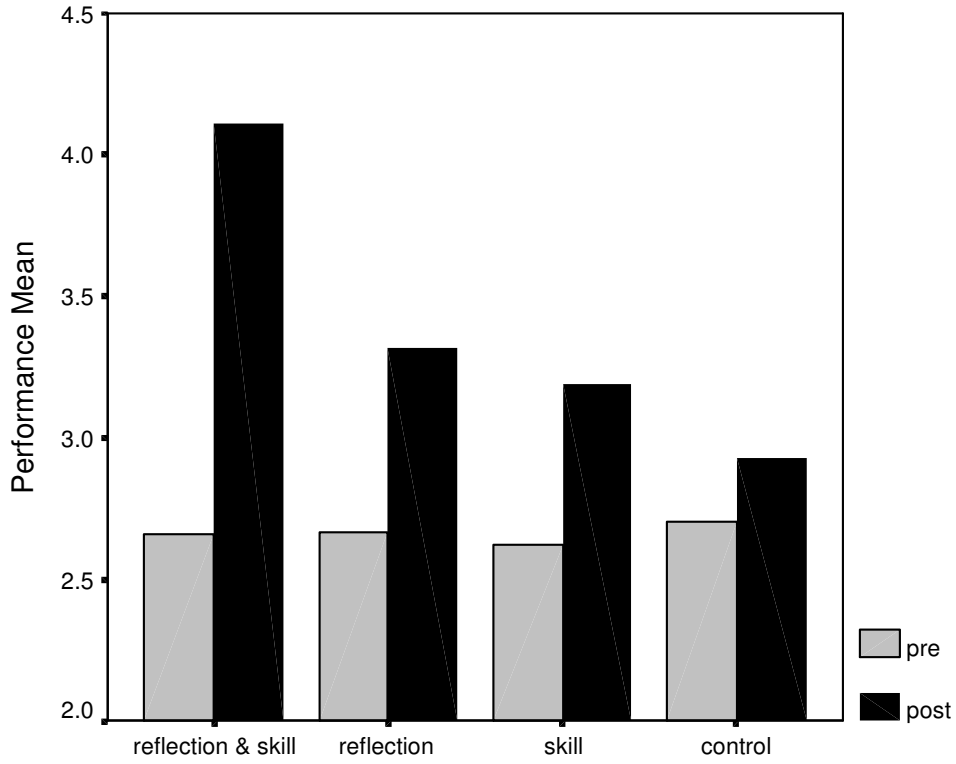
$p < .001$*

(1) Training Groups:

1= reflection & skill, 2= reflection, 3= skill, 4= control

Appendix 2

The pre- and post-intervention performance is shown in Figure 1:



Four intervention groups

Figure 1
Performance Mean pre and post intervention

The combination of reflection and skill training was found to have the most significant effect on performance $F(3,621)= 28.89$, $p< .001$.

Abstracts

Nisan Ararat

The revelation at Sinai as Drama and as Speech –
An Intra-Scriptural Explanation

An intertextual examination of the revelation at Sinai (Ex. 19-20, 24) as drama, and as speech (Dt. 4-5) offers an intra-Scriptural explanation of both the unique and the shared information in each description:

As is the case with a speech, those listening to the drama come to understand (by identifying with the impressive and singular events), that the 'divine' is not apprehended through the visual or audio senses. Only in the drama was it specified that certain exceptional persons 'saw' the reflection of the 'divine'.

Moses alone – both in the drama and the speech – hears the 'divine voice' (the Decalogue), by virtue of his special status as prophetic messenger and intermediary between the divine and the human. Only in the speech does Moses add and emphasize (to the generation which was to conquer Canaan) the message not to make any statue or symbolic representation of the name 'God'.

***Keywords**: Sinai, Inter-textual Scriptural hermeneutics, drama, speech.*

Taliah Horowitz

The story of the Garden of Eden (Gen. 3) – real or allegorical?
An interdisciplinary study

Genesis Chapter 3 comprises two main sections.

The first section describes the circumstances and the actual sin of eating from the Tree of Knowledge, and the final section describes the punishment meted out to the three partners to the crime.

The last section describes a world we are familiar with today: the serpent, Adam and Eve who are no different from a snake and from contemporary man and woman. This does not apply to the first section, which describes a world unlike the one we know.

We must therefore ask: can we address the description in Chapter 3 as an unfamiliar type of reality, which undergoes a serious upheaval, and the results of which we are familiar with today – the real world in which there is no friendship, love and such like between snakes and women? Or perhaps we should interpret the seemingly real events differently, symbolically, where the characters actually represent something else?

This is the question posed in our study.

The article discusses classical and modern responses to this question. We have also included another discipline, literature, in our discussion, touching upon the meanings of "the original sin" and its consequences.

The article is divided into two sections:

First – The biblical text of the story of the Garden of Eden and the different commentaries. Four leading interpretations have been compared and contrasted:

A) The realistic interpretation which address the text as a description of a real situation;

B) The allegorical interpretation (which on occasion becomes symbolic), which ignores the real, literal image of the text leading it to other vistas, not visible on the surface, however, as soon as we have been exposed to them we find it impossible to manage without them.

C) An intermediate interpretation is also presented connecting the realistic and allegorical approaches (Abarbanel).

These three interpretations were supported by later texts that refer to the end of time –to the messianic era (Isaiah, 11:1-10) which can be similarly interpreted.

D) Mythological interpretation.

The second part of the article addresses what has been defined as the

transition from holy to profane (sacred to secular), with particular emphasis on the word transition. Indeed, despite the distance in time, perception and openness which are frequently the result of an absence of theological boundaries – they are all based on ancient roots, and all draw their strength from tradition.

The comparative study reveals different approaches to explaining the mystery:

Chaim Nachman Bialik replaces the realistic interpretation that he usually chooses, with a symbolic interpretation.

Amos Oz diverts the discussion towards the real culprits, mankind.

Aharon Bertini focuses on the end results. He therefore presents the ancient and modern Eve as one and the same, a woman during menopause – a real picture never presented in the Book of Genesis.

In her poem, Ahuva Bat Chana refers solely to Eve, the woman she idolizes. She therefore states that were she to find herself in the same situation, she would act in precisely the same fashion.

Even the children's story, "The Story of the Garden of Eden" set consciously alongside the literal explanation of the biblical story does not avoid straying into the metaphysical, and particularly the role of the revolving sword, and its impact on the world, refusing to allow it to live in peace.

Keywords: *Realistic, allegorical-symbolical, realistic-symbolical, mythological and inter-disciplinary interpretations to the story of the Garden of Eden.*

Ephraim Sand

Rashi's Midrashic peshat compared with the literal explanation method that preceded him

In Rashi's commentaries on the Scriptures *peshat* (plain meaning of the text) and *derash* (exegesis) are interwoven. This, in spite of his repeated declarations that his tendency is to the *peshat*. To understand the purpose of Rashi's commentaries, the author of this article proposes to examine how the Jews studied the Scriptures before Rashi's time, and what was his innovation. There are those who claim, that before his time, the Bible was studied only with the help of *midrashim*, while others claim that there was no more than a textual explanation. Examination of the historical findings supports the latter claim. Rashi's innovation was that he wrote an explanation placing verses and texts in the context of the wider narrative. This commentary, he called *Peshat*. As a result, grammatical, syntactic and literary difficulties emerged. For Rashi, these problems are openings for *derash*. Rashi wrote his *peshat* commentary with the purpose of arriving at the exegetical commentary, the *derash*. Behind this approach lay the method of Ashkenazi Rabbis of the period, who derived new *halakhic* findings on the basis of exegetical interpretation of the Scriptures. These interpretations might be totally original, or developments of existing ones. In order to prevent arbitrary use of the *derash*, there was an urgent need to write a plain explanation of the Bible, which would point out just those textual incongruities which call for exegesis. In his *derash* commentaries, Rashi emphasizes the legal and moral spirit that forms the basis of these exegetical interpretations.

Keywords: *Bible Exegesis; Oral Tradition; Jewish History*

Ronen Lubitz

"I am the Lord Your G-d" and "You shall have no other G-d" – according to our Sages and in the writings of Philo of Alexandria

A study of the relationship between exegesis and historical reality –

The article examines the interpretation of our Sages and that of the Jewish Philosopher, Philo of Alexandria, on the first [two] commandments in the Decalogue. We will note that the commandment – "You shall have no other G-d besides Me" – has one meaning according to Philo, Josephus Flavius and Rabbi Ishmael, and another interpretation as accepted by the Talmudic sages. We will attempt to show that this interpretation is a reflection of their approach to idolatry, and expresses the way they dealt with gentile society and its religious beliefs. At the same time, these interpretations of the first two commandments may make a modest contribution to understanding several issues in the study of the doctrine of our Sages and that of Philo.

Keywords: *Decalogue, Rabbinic exegesis, Philo of Alexandria*

Ariel Ararat

On the Place of the King as Judge in Maimonides' Political Theory

Maimonides addresses this issue in several places: in his Commentary on the Mishnah, in "Laws Concerning the Sanhedrin," and in "Laws Concerning Kings." At first glance, his teaching appears disordered, perhaps even internally contradictory. In order to clarify his position, we must examine his sources: the Mishnah in Tractate Sanhedrin, and both the Palestinian and Babylonian Talmuds. The solution we propose depends upon the "seventh cause" of contradictions as brought in the Guide to the Perplexed: "When addressing very

obscure matters it is necessary to conceal some parts and disclose others." It appears to us that according to Maimonides, it is possible that the ideal king who follows in the footsteps of David, his "ancestor," can preside as a judge in the Sanhedrin. In practice, the prerogative of deciding whether a specific king has fulfilled the condition of being subservient and modest vis-a-vis Torah authority is given to the Sanhedrin which must determine each case separately. Maimonides concealed his view behind a purposeful cloud of obfuscation in a several places in the Mishneh Torah. On the one hand he notes that David and Solomon promulgated decrees in their courts and even sat on the Sanhedrin; on the other hand, he decides halakhically that kings of the House of David were not to sit on the Sanhedrin. Additionally, in "Laws Concerning Kings" he accepts the position of R. Joseph, that kings of the House of David can judge without restriction. We propose that the attention which Maimonides pays to David as a learned king leads towards the following solution: the Sages are willing to admit a king into the Sanhedrin as a regular judge only when he follows in the ways of his forefather David and is a king who is also learned. The Sages were willing to accept the yoke of royalty when it emanates from the Torah authority of one who studies Torah and occupies himself with its commandments. Such a king can take an active role in the highest Torah institution – the Sanhedrin. In this way the Sages overcome the possible conflict between a king of flesh and blood and the sovereignty of heaven.

***keywords**: Jewish thought, Maimonides, king as judge, Sanhedrin*

Alexander Barzel

Throughout the Generations
– On Essence and Change in Jewish Philosophy –

Assuming that Judaism is a culture with a world view, focusing on man's actions –the history of Jewish thought is also a history of the constantly controlled coupling of the essence of Judaism and the current events in the prevailing during different time periods.

In an effort to confront the crisis of identity and belonging in our generation –

the article proposes attempting to understand Judaism from six different perspectives: A) Messianism, B) prophecy, C) community, D) the precepts, E) history, F) unity. These are not principles of faith, but an in-depth structure, that singles out Judaism as a unique culture.
Keywords: *Historyosophy, Jewish philosophy, culture, Judaism*

Michael Zvi Nehorai

Reward and Punishment in the TorahTheological Questions raised in Nachum Arieli's book – "The New Man"

In his book "The New Man", Arieli contends that post-modern man in the era following the Holocaust faces a theological upheaval.

In anticipation of such an upheaval, I wish to suggest, for the purpose of discussion, that we re-examine the wonderful legend (*aggadah*) about our revered leader Moses, who ascended to the heavens and found God inscribing crowns on the letters he had written in the Torah (Tr. Menachot 29:2). The author of the legend then proceeds to highlight the critical difference between religious laws (*halakhot*) and concepts of belief in Divine Providence, reward and punishment – in different periods in history.

Against the backdrop of the historic circumstances of his own generation – Rabbi Akiva revived the concept of divine reward in the world to come.
Keywords: *Midrash Aggadah, rabbinic thought, theology.*

Menachem Kellner

The Moral Significance of the Laws of Ritual Impurity and Purity – A Study in Maimonides

It is ordinarily thought that something which is ritually impure is in some inherent, real sense different from something which is ritually pure. The difference between them is not seen as purely and exclusively halakhic, but as real. It is argued here that Maimonides did not accept this view. According to him the laws of ritual impurity and purity do not reflect actual distinctions in the world but, rather, create distinctions in the social/behavioral sphere for Jews. Ritual impurity and purity, for Maimonides, are matters of halakhic, not metaphysical status. Additionally, it is argued that the laws of ritual impurity and purity have a moral significance.

***Keywords**: Jewish thought, Maimonides, Moral, Impurity and purity.*

Daniel Hershkowitz

Collaboration between advanced seminaries of Torah scholars and military units

Recently, military officers sought a clarification of the basis in Jewish religious law for a novel initiative. This initiative involves the establishment of formal collaboration between advanced seminaries of Torah scholars and military units, such that the Torah scholars would transfer some of their required credits in Torah study to military personnel in order to augment the standing of the combat fighters and thereby enhance their success in combat. As for the military personnel, their contribution to this collaboration would be the very essence of their military activity, which enables the scholars to pursue their study in serenity and security. In the current article, we provide the clarification that has been sought, and in this way suggest the potential wording and format for such a collaborative agreement, as requested by those who brought this question to our attention.

The article will discuss the following issues, clarifying the collaboration between Torah scholars and the military:

A. The military units' obligation to study Torah.

B. The *Issachar-Zevulun* partnership.

C. The military's contribution to the Torah scholars.

D. The reward bestowed on those who encourage Torah learning compared with the reward bestowed on the Torah scholar himself.

E. The need for formal collaboration.

F. The partnership does not detract from the rights of the Torah scholars.

G. Can the partnership can be in effect even without the awareness of the military.

H. Can the partnership can be in effect despite objections by the military.

I. Can Yeshiva principals force the collaboration on their students.

J. Other partners cannot inhibit this process.

K. The need to draw up the conditions of the partnership in advance.

Keywords: *Torah learning, military, responsa*

Daniel Hershkowitz

On blessing "Shehecheyanu" upon appointment to a rabbinical position *

The lecture discusses the question of permissibility of pronouncing the blessing "Shehecheyanu" ("שהחיינו") upon appointment to a rabbinical position.

Rabbi Jacob Ben-Zvi Ashkenazi (Rabbi Jacob Emden) taught that this blessing is only applicable if, in his soul, the individual pronouncing the blessing is fully

---

**The author delivered this address at his inauguration as rabbi of the Achuza neighborhood, Nissan, 5763.*

aware that his intention in the rabbinical appointment is fully directed towards a heavenly or sacred trust. Inasmuch as an individual cannot provide testimony on his own behalf, the convention has been to pronounce the blessing without invoking the sacred and glorious name of The Almighty or alternatively, to pronounce the blessing invoking the sacred name while at the same time donning new clothing and also directing the blessing with the intention of the rabbinical position. The lecture also related this question to the general tenet in Jewish religious law that "the entire entity can be attributed to its supporting base". Accordingly, when a rabbi is a candidate for this appointment, there are five such supporting bases at varying levels. These are: the many preceding generations which comprise his ancestral tree; his parents; his spouse; his vocation / profession; and the community which has chosen him. In the current instance, there is no doubt that all of these supporting bases are worthy, and therefore, it is appropriate to ponder and address the question of whether there is indeed a place after all for pronouncing the "Shehecheyanu" blessing with the sacred and glorious name of The Almighty. On the one hand, this blessing is considered to be a personal blessing that relates to the individual's own personal happiness or personal achievement of prominence. Thus, when there are additional partners who share in the event, the "Shehecheyanu" blessing is not at all applicable, and the appropriate blessing would be that which marks beneficence. Based on the foregoing, we have adopted the solution of Rabbi Abraham Isaac HaCohen Kook according to his practice 82 years ago, when he was appointed as the Chief Rabbi of Israel.

Keywords: *Drasha, the blessing "Shehecheyanu", bases, blessing of beneficence*

Esther Azulay

Molding through Intertextuality in the novel "My Michael" by Amos Oz

In this article I will attempt to conduct an intertextual discussion between the novel "My Michael" and a number of different works of literature that appear to be written 'between the lines'. The discussion will help to shape the image of

Channah Gonen, the heroine and narrator, her confused emotional state, her feelings of alienation, her subconscious, her perception of Michael and the subconscious of the text itself.

The article is based on an intertextual approach, (developed by Kristeva J. and Barthes R.), a psychoanalytical approach (based on the methods of Freud and Lacan) and also using an anthropological insight of Clarissa Pinkola Estés.

***Keywords**: intertextual discussion, psychoanalytical approach, anthropological approach, subconscious of the text*

Ariela Krasney

The universal tale and the Jewish version
– Educational, value-based perspectives –

Three factors come together in formulating a story: the story-teller, the audience and the nature of the event. Any change in one of these elements during the "recounting event", that is, while the story is being told, results in the formation of a new version. This dynamic led to universal stories evolving and becoming part of the Jewish world, and this in turn led to the introduction of far-reaching changes in the Jewish version from the following perspectives: the religious, social and moral worldview, the way of life and behavioral norms.

The story tellers change the story, adapting it to different age groups in line with the educational and ideological norms prevalent during that period, and the educators view the story as an important psychological-educational means of molding the child's personality and internalizing social-cultural values.

The material chosen for this study is audio versions offered by my students - the Fisherman and the Fish, and Snow White, and the discussion was conducted by comparing different versions of the stories as they appear in the works of the Brothers Grimm.

The discussion takes place at two levels:

First, an analysis of these stories. The evolution of the tale from a universal story

to Jewish literature is discussed from the social-ideological perspective, with reference to the interaction between the storyteller and his audience.

Second, the evolution of the story from the perspective of the students in the teacher-training department: from the experiential perspective, anchored in the relationship between the storyteller and his listeners; and from the analytical-critical perspective, that addresses the literary text and its composition.

Keywords: *tale, storytellers, educational values*

Ariela Krasney

Stories of Elijah the Prophet from contemporary story tellers

The character of Elijah the Prophet incorporates biblical, midrashic and folkloristic elements.

In the Book of Kings he appears as a tough, zealous man combating idolatry who views his mission as exposing the hidden truth, the Divine truth, to mortals who can see only the exposed truth. In contrast, in rabbinic literature, in *aggadot* (legends) from later sources and in popular literature he is perceived as a humane character, close and comprehensible to all Jews.

As they have evolved, the stories of Elijah have changed due toe the influence of various popular traditions and as a result of the different story tellers, who adapted their tales to the beliefs and lives of their listeners, and as a result of his changing image from mythical to human.

The six stories chosen as a sample for this article were taken from a collection of sixty folktales that I received from my students, in which the character of Elijah the Prophet is presented from different perspectives, reflecting the religious and educational worldview of those who related the stories.

The viewpoints and components of the stories will be discussed at two different levels: the text itself (structure, language, syntax, etc.) and the external influences that impacted on the story; the nature of the literary material; the literary function; the purpose of the story.

Conceptually, all the stories in the sample are based on a bipolar worldview:

In "Rebuke on Mount Carmel", the Divine truth is presented in contrast with the apparent truth, using a conflict between the prophet Mohamed and Elijah;

"Elijah and the Serpent" presents the ability of a mortal to influence a Divine decree;

In "Gods ways are Concealed", R. Yehoshua Halevy is presented as a person dedicated to helping the poor yet who attempts, at the same time, to pass judgment on Elijah's hidden ways;

In "Nissim the Egyptian" Elijah takes the form of a woman, characterized as impulsive and frivolous.

In "Elijah the Prophet Sings", Elijah appears dressed up as a gentile involved in salvation. This emphasizes the contrast between what our normal perception of gentiles and their hidden attributes, between the gentile's inner and outer character;

In the last story, "Escape to *Eretz Israel*", the world is presented in dual form, where the plan of the leader of those attempting to flee to *Eretz Israel* is invalidated by that of an elderly man dressed in a flowing robe, who saves them from certain death.

Key words: *Elijah the Prophet, transcendental, fantastic, mythical, ethical, ecstati., hassidic tale, folktale, rabbinic legend*

Yitzchak Cytrin

Jewish Settlement in the Upper Galilee from early Zionist immigration to the 1930s

The Upper Galilee is considered to have considerable potential economically and for settlement purposes. Nevertheless settlement of the area was neglected from the end of the First World War until the mid 1930s.

This article will attempt to understand the reasons for the neglect of the Upper Galilee, particularly during the period in which there was intensive Zionist

settlement in other parts of the country.

In our opinion, a variety of causes can be determined, which afflicted Zionist settlement in the area: the remoteness of the region from the centers of urban and rural settlement in *Eretz Israel*, complex security problems facing the outlying areas and the Upper Galilee, and which clouded the attractiveness of the area; difficulties in coordinating investments in the area resulting from disagreement between private capital and investments by the national funds, as well as the inability of the Jewish Agency and the public and economic organizations associated with it, to regulate settlement in line with a defined master plan in the long-term work plan.

Keywords: *History of Eretz Israel, settlement, Upper Galilee*

Shimon Shtern

Haifa Port – Why & Wherefore

The paper deals with the planning of the port of Haifa in the 1920's, its construction during Mandatory period, and its development to the present day. It also addresses the impact of the port on the city, and the possible repercussions had Richard Kauffmann's plan of 1926 been accepted.

Kew words: *Geography of Eretz-Israel, History of Eretz-Israel*

Yaacov Amid

Teaching Talmud to beginners at the end of the 19th Century Analysis of the curriculum in the "Sefer Hamadrich"

At the end of the 19th century a chrestomathy (collection of pages compiled to help in learning) was published in Hungary called -"Sefer Hamadrich" (Guide to the Study of the Talmud). The scope of this book and the authors' didactic

approach justify referring to the book as a curriculum for teaching Talmud to beginners. An analysis of this curriculum focuses on the open, documentary approach and attempts to divulge what lies behind the program and the authors' pedagogic assumptions.

The methods of research used were: comparing the chapters with each other, comparing the text in the book with the original text in the Babylonian Talmud, following the changes between two editions of the book and a comprehensive assessment of the authors' methodology - comparing the book with other works and with the educational philosophy of others. In addition to the findings, we present a description of the social and educational background against which the pedagogic approach developed, in an effort to uncover the ideological assumptions on which this approach is based.

An acquaintance with "*Sefer Hamadrich*" through this study may help us appreciate the difficulties of teaching Talmud to children and the attempts at overcoming these difficulties from the historical perspective.

Keywords: *Jewish education - text books, history of Jewish education (Hungary), Talmud and its instruction, Jewish studies curriculum*

Moshe Stupel & Rachel Mogilevsky

Demonstrating different methods of solving problems for four geometry assignments

Several solutions were presented to four assignments in classical geometry, accompanied by other solutions from the fields of: trigonometry, analytical geometry, and vectorian algebra (in some assignments).

We emphasized the use of solution methods from other fields of Math - as simpler, alternative methodologies. We have included methodical comments in the relevant places.

Keywords: *alternative solutions, integrating fields of Math*

Rachel Mogilevsky & Moshe Stupel

Finding Extreme Values: Minimum / maximum Without using differential Math

As a substitute for finding maximum / minimum values, using differential Math - 19 varied assignments were presented from the following areas: spatial and plane geometry, algebra and trigonometry, whose extreme values were obtained using other methodologies.

In some of the assignments the solution was obtained by using recognized algebraic inequalities.

The use of unconventional methodology points to Math as an extensive field, containing intellectual challenges when coping with problems the solution of which is obtained through the use of different strategies.

Keywords: *Extreme values, minimum and maximum, problem-solving strategies*

Shlomo Harir & Moshe Stupel

Coping With Special Challenges of Sequences, Whole Numbers, Squares of Whole Numbers, Primary Numbers and Complex Numbers

In each branch of mathematics, great importance is attributed to the features of different numbers.

Coping with mathematical challenges whose central factors are different kinds of numbers, contributes to the recognition of their features and the internalization of their importance.

To achieve this goal, a varied, although not comprehensive, collection of challenges was prepared, suitable for secondary school pupils.

The collection includes research problems, some of which can only be solved through trial and error.

A full solution has been presented for most of the problems, accompanied by

methodological notes.

Those exercises that were presented without an accompanying solution were formulated to test independent thinking ability and as a cognitive challenge.

***Keywords**: whole numbers, primary numbers, complex numbers, various sequences*

Bela Ruth Samuel-Tenenholtz

Exploring the Vault: Jewish Ethnicity and Memory in Philip Roth's "The Ghostwriter"

The underlying assumption of this article is that the ethnic minority writer is entitled to hyphenated or multi-cultural identity. If for example, a writer is both American and Jewish, both of these identities must be taken into account. In other words, a minority writer by definition possesses a hyphenated identity. Moreover, the ethnic minority writer will be the writer with a moral message, and downplaying his multi-culturalism will distort the entire corpus.

The main focus of this article concerns the adaptation of **The Diary of Anne Frank** by two Hollywood scriptwriters for the Broadway stage in 1956, whose stage production virtually disregards the Frank family's Jewishness. Philip Roth in his book **The Ghostwriter** protests this omission and endeavors to give Anne back her true voice which speaks, first and foremost, from within the tragedy of the Jewish People.

An analysis of the Broadway play through the prism of Roth's book uncovers the role of Jewish symbolism and various attitudes toward defining Jewish identity. The conclusion of the discussion here is that one should not be allowed to disregard the hyphenated identity of the ethnic writer, not even when the intention is to make the material more palatable to the general public. Anne Frank has the right to define herself along the continuum of hyphenated identity, and anyone who chose to use her diary should not have ignored her multi-cultural ethnicity. Transforming Anne's Jewish identity into a universal one distorts the underlying meaning of the events that destroyed her and her family.

***Keywords**: Jewish identity, multiculturalism, hybridity*

Sara Katz

Enhancing elementary-school Children performance through reflection on their self-efficacy

Theorists in the field agree that enhancing the efficacy beliefs of students will contribute to academic performance more than skill training alone as efficacy beliefs can potentially be generalized. This study investigated the effect of reflection on self-efficacy, on efficacy beliefs in order to **enhance** performance in regulating audience adaptation in writing. Considering that self-efficacy alone will not enhance performanc if students lack specific skills needed for a certain task performance, and at the same time, skill training alone might not be enough, the classes participating in the study were randomly divided into 3 training groups: Reflection, skill, both reflection and skill training and a control group.

It was hypothesized that reflection on self-efficacy will have an impact on performance.

Efficacy beliefs were estimated by a Likert type questionnaire. Performance outcomes were estimated by a rubric that scored two authentic tasks that students first wrote to be read by the teachers and later rewrote them to be read by 3rd grade students.

The combined reflection and skill training was found to be significantly the best for enhancing performance.

The theoretical contribution of the study is the demonstrated capability of combined reflection and skill training to enhance performance. The possibility of influencing performance through reflection on self-efficacy opens new avenues for nurturing efficacy beliefs of young students as they progress in their performance through school.

***Keywords:** Reflection, Self-efficacy, Self-Directed-Learning, Metacognition.*