

שִׁפְתֵי הַבְּאֵר

ביאורי אגדות חז"ל

סוגיית קניין תורה
מסכת עירובין, פרק חמישי

הרב אוריאל עיטם

יוצא לאור בישיבת ההסדר ירוחם, סיוון התשע"ב

לתגובות:

ישיבת ההסדר ירוחם, רחוב אליהו הנביא ת.ד. 110 ירוחם

טלפון: 08-6580101 פקס: 08-6589713

דוא"ל: yeshivat@netvision.net

תוכן

הקדמה

דרשו במדרש תהלים (כח, ה), "לדוד אליך ה' אקרא"

בפסוק "כי לא יבינו אל פעלת ה' וגו'",

רבי יהושע אומר: אלו האגדות.

לימד, שנקראו פעולות ה',

וכל מי שאינו מעיין במ ליישבם ולדרשם, נאמר עליו פסוק זה.

ושם נאמר: **רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם**, למד אגדה,

שמתוך כך אתה מכירו ותדבק בדרכיו.

(מתוך הקדמת "מנורת המאור")

מאז קרא מרן הרב קוק זצ"ל, מבשר ה"תורה הגואלת", להחזיר את לימוד התורה למרחביו המלאים, וביחוד לשוב וללמוד את הצד הרוחני שבתורה על כל נדבכיו, זכינו לכך שפרו ורבו לימודי האמונה והמחשבה בבתי מדרשינו. אולם אחד ומיוחד מנדבכים אלו – עולם האגדות ומדרשי חז"ל – שהוא היסוד לכל הצד הרוחני שבתורה שבעל-פה, נותר כמעט בשממונו. למרות התמסרותו של הרב עצמו לכך, בחיבורו "עין איה" וגם בכתבים נוספים, נגרע חלקו של הלימוד העקבי במדרשי חז"ל, ועוד יותר חלקה של כתיבת חיבורים בתחום זה. בה בעת הלך והתרחב העיסוק בהגותם של חכמי ישראל מאחר חתימת התלמוד ועד ימינו אלה. אף כי מצדדים שונים יש סיבות המביאות להקדים את דברי החכמים המאוחרים ללימוד דברי חז"ל הראשונים, דומה כי בעת האחרונה מנשבת מחדש רוח של צימאון לשאוב ממעיינותיהם של חז"ל באגדותיהם, ושואב הגיעה העת והמעיינות עומדים לעלות ולהתגבר.

מזה כמה שנים, מצטרפים אנו אל הרוח, ומקדישים חלק מזמננו ללימוד דרכיה של האגדה, ולעיון בסוגיותיה.

בזמן קיץ תשע"א עסקנו בבית מדרשנו שבירוחם בסוגיית התורה ולימודה. לצד לימוד עיוני של הלכות תלמוד תורה לרמב"ם, עסקנו בלימוד מעמיק ומסודר בחטיבה שלימה של סוגיות אגדה, העוסקת בעיקרה בדרכי קניין התורה. שרשרת סוגיות אלו מצויה בשני דפים רצופים (נג ע"א – נה ע"א) בתחילת פרק חמישי של מסכת עירובין.

לאחר שזכינו לפני כמה שנים להוציא לאור את פירות לימודינו הראשונים, בחוברת "שפת הבאר" שפירשה את אגדות פרק א במסכת נדרים, אנו שמחים עתה להניח לפניכם את הפרי השני, ובו פירוש מקיף וכולל לאגדות פרק חמישי בעירובין. תקוותנו כי נוסף ונהיה בזה שותפים להשבת רוח האגדה בבתי מדרשינו, ויזכנו הקב"ה בעתיד גם לחוט המשולש שלא במהרה יינתק.

"שאין התורה נקנית אלא בחבורה"¹

חיבור זה צמח ונתהווה מתוך לימוד משותף בחבורה.

הלימוד היה נפתח מדי שבוע בהתכנסות משותפת, לצורך בחירת השאלות שבהן יש להתמקד באגדה הנלמדת. במהלך השבוע העמיקה כל חברותא בלימוד האגדה לאור השאלות המרכזיות. לקראת סוף השבוע התקיימה התכנסות נוספת של כל החבורה, לאיסוף מה שהעלו החברות בלימודן. מפגש זה יצר הפריה תוססת, כשדברים שעלו מהחברות השונות האירו אלה את אלה, והובילו להעמקת הרעיונות ולהרחבת הביורור. השבוע הסתיים בשיעור של החתום מטה, שיעור שהציע פירוש כולל למימרה. פירוש זה צמח מתוך השאלות שעלו בחבורה, ואף היה ספוג ממיטב הרעיונות שנתגבשו בה. לכשנסתיימה סדרת השיעורים, נתעורר בי הרצון ללמוד שנית את הסוגיות,

1 ברכות סג ע"ב.

על מנת להעמיק יותר בדברים, להשלים את החסר ולכתוב ביאור לסדרת האגדות הללו במלואה. ביאור זה מונח כאן בחוברת שלפניכם.

בגמרא בנדרים נאמר: "שלאו מתם... הזהרו בחבורה"², ופירש הר"ן: "הזהרו בחבורה – ללמד תורה בחבורה, שהתלמידים מחדדים זה את זה ואת הרב". זכינו לראות בעינינו, בתוך לימודינו, את איכותו המיוחדת של לימוד זה הנעשה בחבורה, שבכוחו לחדד ואף להוליד ולהצמיח, ואת הערך המוסף שיש לבית מדרש העוסק בצוותא בכירור סוגיה.

אופן הלימוד

ברצוננו לשרטט בקווים כלליים את אופי החיבור. את עיקר מלאכתנו ראינו בהצעת פירוש כולל ואחדותי שחותר להקיף את כל מרכיבי המימרה. מצאנו כי למימרות רבות אין כמעט פירוש רצוף בדברי הפרשנים, כי אם הערות פרשניות שמקיפות רק חלקים ממנה. החתירה לפירוש כולל האירה את האגדות לא אחת באור חדש. נוסיף כי לאור מטרות החיבור, השתדלנו בפירושונו לדובב את מילות הסוגיה, מבלי להפליג לדרשנות שמעבר לכתוב בה, גם אם היה בכוחה של דרשנות כזו בכדי לרומם את הרוח.

דרכנו נוסדה ראש לכל על הקשבה עמוקה לדברי חז"ל, למילותיהם, למאמריהם המקבילים, למקורותיהם במקרא, ואף למבנה הדברים, סדרם ותבניתם. בהילוכינו נוכחנו שוב ושוב איך דברי חז"ל באגדה, לא פחות מאשר בהלכה, הינם בגדר מועט המחזיק את המרובה. לעזר רב היו לנו הערות פזורות של הראשונים, אשר למרות דבריהם המעטים על סוגיות האגדה, הרי שפעמים רבות היה במאמריהם הקצרים כדי לפתוח לנו שער ממנו יכולנו להמשיך ולהתקדם להבנת עומקם של דברים. הסברות

2 פא ע"א.

רחבות יותר, הנמצאות באחרונים הבודדים שעסקו באגדות, ובראשם המהר"ל והמהרש"א, הרחיבו לנו את השער הנפתח להבנת דברי חכמינו.

אף על פי כן, עם כל הבסיס שהניחו לנו חכמי ישראל לדורותיהם, נותר היקפו של בסיס זה בגדר הערות בודדות, ומצאנו את עצמנו בהיכל האגדה כמעט כבשדה שבעליה – בתי המדרשות של עם ישראל – גלו ממנה, והיא מייחלת לגאולה. אין בנו אפילו שמץ של יומרה שבעבודתנו שבה השדה למלוא פירותיה, אך אין לנו ספק כי זכינו לעשות צעדים להפרכת שממותיה.

שאיפתנו לבאר את הסוגיה כולה חייבה אותנו שלא לדלג על מימרות שנראות פשוטות מדי או לחילופין קשות, ולהיזקק לכל הצורות המובהקות של אגדות חז"ל – דרשות הפסוקים, מאמרי חכמה, סיפורי חכמים ומשלים. העובדה שמדובר ברצף אחד של מימרות רבות יצרה אתגר מיוחד, שלא עמד לפנינו בחיבור הקודם. היא הצריכה עיסוק רב לא רק בתוכן הישיר אלא בעריכה ובמשתקף ממנה. במקום להסתפק בהבנה שסדר המימרות הוא תולדה של קישורים אסוציאטיביים, ושהעריכה היא בעיקרה טכנית-פורמלית, נתנו דעתנו להקשיב היטב לדברי חז"ל, ולחפש את תוכנה ורוחה של יריעת הסוגיה שנשזרה מכל מרכיביה.

חילקנו את החטיבה כולה לכמה סוגיות, חלוקה שאת נימוקיה שטחנו בדרך כלל בפתיחתה של סוגיה. רוב הסוגיות המחולקות מכילות בעצמן כמה וכמה מימרות. הבנת כל מימרה בפני עצמה, הבנת יחסיה עם המימרות שסביבה והבנת התוכן הנארג מן הסוגיה כולה, עמדו לנגד עינינו כחלק בלתי נפרד מהשאיפה להאזין לדבר השם זו אגדה. ממבט שלאחר מעשה, יכולים אנו לומר כי תשומת הלב למבנה ולעריכה העשירה את הממד התוכני שמצאנו בסוגיה, ואין לנו ספק שהעמקת תשומת לב כזו יש בה כדי להוסיף עוד כהנה וכהנה.

שפת הבאר

קראנו לחיבור "שפת הבאר".

שתי משמעויות למילה שפה, ומהן שתי משמעויות לשם "שפת הבאר". שפה היא קצה, ושפה היא לשון. "שפת הבאר" היא "קצה הבאר" וגם "לשון הביאור".

בשם "קצה הבאר" רואים אנו את האגדה **כבאר מים**, המנביעה את עושר רוחה של התורה שבעל פה, ואת חיבורנו כעומד **בקצה הבאר** להרוות בקורטוב מתוך שפע נובע זה.

בשם "לשון הביאור", מציינים אנו את **שפתה** המיוחדת של האגדה, שפה שפנים רבות לה. שואפים אנו בחיבורנו ליטול חלק בלימוד **שפת האגדה**, ומתוך כך לחתור **לבאר** את תכניה.

פרקי החיבור בנויים באופן אחיד. כל פרק פותח בציטוט האגדה בה הוא עוסק, ציטוט המחולק למימרות השונות הכלולות בסוגיה הנידונה. הדיון באגדה נפתח בדרך כלל בהבהרת השיקולים שהביאו אותנו לתחם את הסוגיה באופן בו הכרענו. מכאן עוברים אנו לבאר את המימרות הכלולות בסוגיה בזו אחר זו, ולאסוף גם את המשמעויות העולות מהקשרה הכולל של הסוגיה. אנו ממליצים בחום לקורא-לומד, לעיין באגדה המצוטטת בראש כל פרק בחיבור, ולתת את הדעת בעצמו על השאלות העולות ממנה, בטרם קריאת הביאור שלנו.

תפילתנו, לזכות לכוון לאמיתה של תורה,

מתוך המשך קביעת עתים ללימוד האגדה.

נזכה בעזרת השם ליטול חלק בשיבת הופעת התורה עלינו למלוא רוחב

כנפיה,

בשוב ה' את שיבת ציון בעת הזאת.

תורה למשתתפי החבורה, שמכוח הלימוד עימם ומכוח שותפותם ביצירה צמחו הביאורים שבחיבור זה.
תודה מיוחדת לחיים אקשטיין, מבני החבורה, עמו למדתי חלקים רבים מן הסוגיות, וידיו רב לו בעריכת הביאורים הללו בצורתם המוגמרת לפניכם.

אוריאל עיטם

ישיבת ההסדר ירוחם

בין רבי יוחנן לרבי אושעיא

על הפער בין דורות התנאים לאמוראים, ו"ירידת

הדורות" בכלל

אמר רבי יוחנן: שמונה עשר ימים גידלתי אצל רבי אושעיא בריבי, ולא למדתי ממנו אלא דבר אחד במשנתינו: כיצד מאברין את הערים - באלף. איני? והאמר רבי יוחנן: שנים עשר תלמידים היו לו לרבי אושעיא בריבי, ושמונה עשר ימים גידלתי ביניהן, ולמדתי לב כל אחד ואחד וחכמת כל אחד ואחד! לב כל אחד ואחד וחכמת כל אחד ואחד - גמר, גמרא - לא גמר. איבעית אימא: מנייהו דידהו - גמר, מיניה דידהו - לא גמר. ואיבעית אימא: דבר אחד במשנתינו קאמר.

ואמר רבי יוחנן: כשהיינו לומדין תורה אצל רבי אושעיא היינו יושבין ארבעה ארבעה באמה. אמר רבי: כשהיינו לומדין תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע היינו יושבין ששה ששה באמה.

אמר רבי יוחנן: רבי אושעיא בריבי בדורו - כרבי מאיר בדורו, מה רבי מאיר בדורו לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו - אף רבי אושעיא לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

אמר רבי יוחנן: לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים - רבי עקיבא, אחרונים - רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי: ראשונים - רבי אלעזר בן שמוע, אחרונים - רבי אושעיא בריבי. ואנו כמלא נקב מחט סידקית. אמר אביי: ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא. אמר רבא: ואנן - כי אצבעתא בקירא לסברא. אמר רב אשי: אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה.

המשנה שמופיעה לפני המימרות שלפנינו עוסקת בשאלה "כיצד מעברין את הערים", כלומר: כיצד קובעים את גבולות העיר לעניין עירוב תחומין. הגמרא פותחת את העיסוק במשנה זו בדיון על הנוסח שלה: שמואל גורס שצריך לומר "מעברין" (מלשון עובר), ואילו לדעת רב הגרסה הנכונה היא "מאברין" (מלשון אבר). רבי יוחנן מביא גם הוא את המסורת שלו לנוסח המשנה, ומשם מתפתחת שרשרת סוגיות ארוכה של אגדתות בנושא תלמוד תורה.

הסוגיה שלנו בנויה סביב ארבע מימרות של רבי יוחנן. מה באות ארבע מימרות אלו ללמדנו? בכל ארבע המימרות מופיע רבי אושעיא "בריבי" (בריבי = כינוי לאדם גדול), רבו של רבי יוחנן. נראה ששלד הסוגיה בנוי סביב אמירותיו של רבי יוחנן על רבו.

בקריאה ראשונה לא בכל המימרות ברור מה רצה רבי יוחנן ללמד. במימרה הפותחת כלל לא ברור מדוע למד אצלו רק שמונה עשר ימים, ואיך בכל הימים הללו לא למד אלא דבר אחד. הקושי מעצים לאור העובדה שממקורות שונים נראה, כי רבי אושעיא הוא מרבתי המובהקים³, כיצד יתכן הדבר אם למד אצלו רק 18 יום ורק דבר אחד. במימרה השניה רבי יוחנן מספר על לימוד התורה אצל רבי אושעיא, אך לא ברור מה הוא בא לתאר: את הקושי של התלמידים ללמוד? את גדלותו של רבם? את דיבוק החברים? אפשר לקחת את המימרה לכיוונים שונים, ונראה כי המפתח לזיהוי הכיוון הנכון נעוץ ביחס שבין המימרה שלנו לבין המימרות שלפניה ואחריה. במימרה השלישית והרביעית מובן כי רבי יוחנן בא לתאר את גדולתו של רבי אושעיא לעומתו. ניתן להבין כך גם את משמעות המימרה הראשונה - מכיוון שרבי אושעיא כל כך גדול בתורה, רבי יוחנן הצליח ללמוד ממנו רק דבר אחד. לאור זאת, נראה שגם המימרה השניה לא באה לדבר על התלמידים אלא על המלמד. אם כן, בארבע המימרות שלפנינו רבי יוחנן מדבר בשבח רבו, ואגב כך גם בשבחם של חכמים בדורות שקדמו לו. כך נראה במבט ראשוני רצף המימרות.

3 ראה ירושלמי עירובין פ"ה, ה"א.

יחס התלמיד אל רבו מזוויות שונות

נראה כי המימרה הראשונה של רבי יוחנן עשויה להיות מובנת יותר, אם נתבונן במימרה נוספת:

תניא, אמר רבי: כשהלכתי ללמוד תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע, חברי עלי תלמידיו כתרנגולים של בית בוקיא, ולא הניחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתינו, רבי אלעזר אומר: אנדרונינוס – חייבין עליו סקילה בזכר.

(יבמות פד ע"א)

המימרה של רבי דומה מאוד למימרה הראשונה של רבי יוחנן; גם רבי לא למד מרבו "אלא דבר אחד במשנתנו". אך רבי מוסיף פרט חשוב מאוד – מה הסיבה לכך שלמד רק דבר אחד: הסיבה היא ששאר התלמידים חברו עליו ולא אפשרו לו ללמוד. הסיבה המדויקת לכך איננה מפורשת. האם רצו התלמידים להרחיק את רבי מרבים מסיבה כלשהי, למשל מתוך חשש שמא התלמיד החדש יאט את קצב הלימוד? האם מרוב רצונם לעזור לו, ניסה כל אחד מהם ללמד את רבי בעצמו כדי שידביק את הפער ויוכל להצטרף אליהם? בין כך ובין כך, לא זכה רבי לשמוע יותר מדבר אחד מרבים, וניכרת ביקורתו על כך מהדימוי בו בחר לתאר את מה שעבר עליו – "חברו עלי תלמידיו כתרנגולים".

ייתכן שדבר מעין זה הוא שקרה גם לרבי יוחנן: גם הוא נאלץ לעבור קודם דרך המעגל של תלמידי רבי אושעיא, וכך קרה שלמד רק מהם ולא מרבי אושעיא עצמו. נראה כי סיטואציה מסוג זה, אופיינית היא למי שעדיין אינו תלמיד מן המניין, ועושה את צעדיו הראשונים בבית המדרש. הבנה זו עונה גם על הקושי שהעלינו בנוגע לתקופת הלימוד שמתאר רבי יוחנן: שמונה עשר ימים אלו אינם תקופת היותו של רבי יוחנן תלמיד, כי אם התקופה שקדמה לכך, שבה היה רבי יוחנן בבחינת מועמד ללמוד בבית מדרשו של רבי אושעיא. תקופה ראשונה זו ניכרת בסוגייתנו מהלשון המיוחדת בה נוקטת הגמרא: לא "למדתי", אלא "גדלתי אצל רבי אושעיא".

עתה נוכל להבין את תבנית הסוגיה. המימרה הראשונה מתייחסת, כאמור, לימיו הראשונים של רבי יוחנן אצל רבי אושעיא, תקופת טרום היותו תלמיד, הימים בהם הוא לא למד ממנו אלא דבר אחד; היא מתארת את גדלותו של רבי אושעיא מזווית הראייה של מי שרק עתה בא בשערי בית מדרשו וחפץ ללמוד בו. המימרה השנייה, הפותחת במילים "כשהיינו לומדים אצל רבי אושעיא" מתייחסת לשלב בו רבי יוחנן הוא חלק בלתי נפרד מיושבי בית המדרש, והיא מתארת את גדלותו של רבי אושעיא מזווית הראייה של התלמיד, הזוכר את הצפיפות הגדולה שביטאה את הרצון העז לשמוע תורה מפיו. במימרה השלישית כבר לא מדובר על רבי יוחנן כתלמיד, והנושא כלל אינו תלמידים אלא החברים של רבי אושעיא; בשלב זה רבי יוחנן מלמדנו את גדלותו של רבי אושעיא גם כשהוא נמדד אל מול חבריו.

נמצא שהמימרות המתארות את מעלתו של רבי אושעיא מסודרות בהדרגה: המימרה הראשונה נאמרת מתוך מבט של מי שעדיין אינו תלמיד, השנייה נאמרת ממבט של תלמיד והשלישית מתייחסת למבט של החברים⁴. כדי להבין את מקומה של המימרה הרביעית, נעיין בה מעט.

מעל רבי אושעיא, ומתחתיו

במימרה הרביעית מתחדד הפער העצום שרואה רבי יוחנן בינו ובין רבי אושעיא: פתחו של היכל לעומת נקב מחט! ניתן לראות במימרה זו מסקנה של שלוש המימרות הקודמות: פער זה חותם בדימוי חד את תיאור גדלותו של רבי אושעיא מפיו של תלמידו רבי יוחנן, וניתן לראות בו ביטוי שיא לתיאורה של גדלות זו.

ברם, מבט על המימרה כולה מראה כי היא באה להעמיד את כל גדלותו של רבי אושעיא במסגרת רחבה יותר, של גדלות הדורות הקודמים. פתאום מתברר שאין כאן הערצה עיוורת של רבי יוחנן אל רבו, שמציינת אותו כדמות

4 הירושלמי שצוין לעיל עוסק אולי בשלב מאוחר יותר, שלב שבו רבי יוחנן כבר אינו זקוק לרבו בתורה, אך הוא ממשיך להקביל את פני רבו.

של "האחד והיחיד". רבי אושעיא הוא אמנם חכם גדול, אבל גם הוא קטן לעומת רבותיו, חכמי הדורות שלפניו.

אם נתבונן היטב, נגלה כי לא רק במימרה האחרונה משובץ רבי אושעיא מתחת לחכמי הדורות הקודמים (עם כל גדלותו המובעת במימרות אלו). לאורך המימרות קיים קול נוסף, שמלווה את הסוגיה ומספר על מעלת הדורות שקדמו לרבי אושעיא. במימרה הראשונה לא רואים זאת, אך למימרה השנייה של רבי יוחנן צמודה המימרה המקבילה של רבי, שבה הוא מתאר מצב של צפיפות גדולה יותר אצל רבי אלעזר בן שמוע, צפיפות שמלמדת על צימאון גדול עוד יותר לשמוע את תורתו. אם כן, במימרה זו משקפת הסוגיה לא רק את גדלותו של רבי אושעיא, אלא גם את תהליך ירידת הדורות שרבי אושעיא הוא חלק ממנו. במימרה השלישית, ברקע לדמותו של רבי אושעיא, עומדת דמותו של רבי מאיר. לכאורה המימרה משווה ביניהם, אך בעיון נוסף אין כאן השוואת מדרגות, אלא רק השוואת התופעה של יחס כל אחד מהם לבני דורו. לא נעשתה כאן השוואה מפורשת המודדת את מידת הגדלות של רבי מאיר מול זו של רבי אושעיא. מתחת לפני השטח יש כאן דווקא אמירה הפוכה: המימרה של רבי יוחנן בנויה בתבנית המימרה המוכרת "יפתח בדורו כשמואל בדורו"⁵. במימרה זו ברור כי מדובר בהשוואה בין מדרגות שונות, ומעלת יפתח איננה מתקרבת למעלת שמואל למרות ההקבלה ביניהם בנוגע ליחסם לדורם. גם אצלנו, רבי מאיר הוא בבחינת שמואל, ורבי אושעיא בבחינת יפתח. הוא דומה לרבי מאיר רק מצד הפער בינו ובין חבריו, אך מצד מדרגתו – רב המרחק ביניהם. עם הדגשת גדלותו של רבי אושעיא, איננו מתעלמים מכך שקדמוהו חכמים גדולים יותר, וכל דור נמוך מחברו.

עם זאת, אולי הסוגיה רומזת גם שבין הדורות אין רק תנועה חד-צדדית לכיוון מטה. ייתכן שלא לחינם משתמש רבי יוחנן דווקא בדימוי האולם וההיכל כדי לבטא את ירידת הדורות; משלים רבים היו יכולים לבטא את ההבדל בין פתח

5 ראש השנה כה ע"ב.

רחב לפתח צר, אך רבי יוחנן בחר דווקא באותם שני פתחים שבמקדש כדי לרמוז גם לצד השני של המטבע: פתח ההיכל אמנם צר יותר מפתח האולם, אך הוא קדוש ממנו.

סוף עידן התנאים

בארנו עד עתה את הסוגיה כעוסקת בתופעה הכללית של "ירידת הדורות", שנוגעת ליחס שבין כל שני דורות סמוכים. האם ייתכן שהסוגיה באה להצביע באופן מיוחד על פער בין הדורות המסוימים שבהם עסקה? כדי לענות על שאלה זו, נצטרך לדעת מעט יותר על רבי אושעיא, ונעשה זאת בעזרת כמה מימרות שנאמרו עליו.

כל מתניתא דלא תניא בי רבי חייא ובי רבי אושעיא – משבשתא היא,
ולא תותבו מינה בי מדרשא.

(חולין קמא ע"א – קמא ע"ב)

רבי אושעיא הוא זה ששונה את הברייתות המדויקות, יחד עם רבי חייא. בירושלמי זוכה רבי אושעיא לתואר מיוחד: כך פירשה רבי הושעיה אבי המשנה.

(ירושלמי ב"ק ד, ו)

כתלמידו של רבי, לרבי אושעיא יש תפקיד חשוב. הוא מצוי בתפר שבין דורות התנאים לאמוראים. הוא מסכם את תורת התנאים, ולמעשה חותם את תקופתם.

לפי הלשון השנייה במימרה על "ליבן של ראשונים", בין רבי אושעיא ובין רבי יוחנן יש פער משמעותי מאוד. לא פער בין פתח של אולם לפתח של היכל, אלא בין פתח של היכל לחור של מחט. זהו תיאור חריף מאוד של ירידה מדור לדור. ייתכן שהסבר לכך הוא שהפער בין רבי אושעיא לרבי יוחנן איננו פער של דור בלבד, אלא מעבר מתקופת התנאים לתקופת האמוראים. רבי אושעיא הוא איש המשנה, ואילו רבי יוחנן נחשב כבר לאמורא. מקובל לראות את המשנה והגמרא כשני חלקים של התורה שבעל

פה, ולפי ראייה זו הפער ביניהן הוא כמותי, אך ניתן לראות את הדברים באופן אחר. המשנה היא התורה שבעל פה שלראשונה הועלתה על הכתב, והגמרא באה רק לפרש את המשנה. זהו עיקר תפקידה, והוא דוגמת תפקידם של מפרשי המקרא ביחס למקרא. המעבר בין התנאים לאמוראים הוא מעבר מהותי בין התורה שבעל פה לבין מפרשיה.

הדבר נותן משקל מיוחד למעמדו של רבי אושעיא בעיניו של רבי יוחנן. כשרבי יוחנן למד אצל רבי אושעיא, הוא למד את התורה עצמה, כל מילה של רבי אושעיא הייתה תורה שבעל פה, וגם דיוק קל בנוסח כמו הספק אם גורסים "מאברין" או "מעברין", הוא ספק האם בידיך התורה או מילה שאיננה התורה. לרבי יוחנן וחבריו הייתה סיבה טובה להצטופף ולהקשיב לרבים.

גם בלשון הראשונה מתואר פער עמוק זה, וגם כאן יש להבין את ההבדל: בין רבי עקיבא לרבי אלעזר מפריד מרד בר כוכבא, יש הבדל עצום בין תורתו הראשונה של רבי עקיבא ובין תורתו שלאחר חורבן עולם התורה, בין עמוד התורה שבעל פה ובין אלה שהעמידו את עולם התורה מחדש, אחרי שכמעט נחרב כליל (יש מקום גם לברר את משמעות הפער בין רבי אלעזר לרבי, אך אין כאן המקום לעסוק בכך). רבי יוחנן, על כל פנים, רואה עצמו כשייך כבר לדור מצומצם בהרבה.

הביטוי "כמלא נקב מחט סדקית" נאמר מפי רבי יוחנן גם במקום נוסף בתלמוד:

אמר רבי הייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: אלמלי נשתייר במערה שעמד בה משה ואליהו כמלא נקב מחט סדקית, לא היו יכולין לעמוד מפני האורה, שנאמר: 'כי לא יראני האדם וחי'.

(מגילה יט ע"ב)

ההבדל בין פתחם של אולם והיכל למלא נקב מחט הסדקית אינו הבדל כמותי בלבד, אלא הבדל מהותי. פתחי ההיכל והאולם נועדו לשמש כפתחי כניסה, ולעומתם פתח כמלא נקב מחט הסדקית הוא דק שבדקים, ואין אדם יכול להיכנס בו. תפקידו של פתח זה הוא לאפשר תנועה בכיוון ההפוך – דרך נקב

הסדקית יכולה לעבור הארה אל האדם. דימוי זה מבטא את הפער העמוק אותו רואה רבי יוחנן בינו לבין התנאים. התנאים יכולים היו לבא בשעריה של התורה, בעוד הוא יכול לכל היותר לקלוט את ההארה הבוקעת ממנה ובאה אליו באמצעות רבותיו. פרשת נקרת הצור, המתחוללת לאחר שבירת הלוחות הראשונים, ומציינת את המשכיותה של תורה אך גם את ירידת מדרגתה, עומדת כנראה ברקע מבטו של רבי יוחנן על תקופת המשנה שתמה.

דיון בלשון, ולשון חכמה על גילוי והצפנה, בעולם הדיבור ובעולם התורה

אמר רב יהודה אמר רב: בני יהודה שהקפידו על לשונם – נתקיימה תורתם בידם,
בני גליל שלא הקפידו על לשונם - לא נתקיימה תורתם בידם.
מידי בקפידא תליא מילתא?
אלא: בני יהודה דדייקי לישנא, ומתנחי להו סימנא – נתקיימה תורתן בידן,
בני גליל דלא דייקי לישנא ולא מתנחי להו סימנא – לא נתקיימה תורתן בידם.
בני יהודה גמרו מחד רבה – נתקיימה תורתן בידם,
בני גליל דלא גמרי מחד רבה – לא נתקיימה תורתן בידם.
רבינא אמר: בני יהודה דגלו מסכתא – נתקיימה תורתן בידם,
בני גליל דלא גלו מסכתא – לא נתקיימה תורתן בידם.

דוד גלי מסכתא, שאול לא גלי מסכתא.
דוד דגלי מסכתא כתיב ביה (תהלים קיט): יראיך יראוני וישמחו,
שאול דלא גלי מסכתא כתיב ביה (שמואל א יד): ובכל אשר יפנה ירשיע.
ואמר רבי יוחנן: מנין שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו עון - שנאמר
(שמואל א כח): מחר אתה ובניך עמי – עמי במחיצתי.

אמר רבי אבא: אי איכא דמשאיל להו לבני יהודה דדייקי לשני: מאברין תנן, או
מעברין תנן? אכוזו תנן או עכוזו תנן? ידעי. שאילינהו, ואמרי ליה: איכא דתני
מאברין, ואיכא דתני מעברין. איכא דתני אכוזו ואיכא דתני עכוזו.

בני יהודה דייקי לישנא, מאי היא? דההוא בר יהודה דאמר להו: טלית יש לי
למכור. אמרו ליה: מאי גוון טליתך? אמר להו: כתרדין עלי אדמה.
בני גליל דלא דייקי לישנא, מאי היא? דההוא בר גלילא דהוה קאזיל ואמר להו:
אמר למאן, אמר למאן? אמרו ליה: גלילאה שוטה, חמר למירכב, או חמר
למישתי, עמר למילבש, או אימר לאיתכסאה?
ההיא איתתא דבעיא למימר לחברתה תאי דאוכליך חלבא, אמרה לה: שלוכתי,
תוכליך לביא.

היא אתתא דאתיא לקמיה דדיינא, אמרה ליה: מרי כירי, תפלא הוית לי וגנבון מין, וכדו הוות דכד שדרו לך עלויה – לא מטי כרעיך אארעא.⁶

אמהתא דבי רבי, כי הוה משתעיא בלשון חכמה, אמרה הכי: עלת נקפת בכד, ידאון נישריא לקיניהון. וכד הוה בעי דליתבון, הוה אמרה להו: יעדי בתר חברתה מינה, ותתקפי עלת בכד כאילפא דאזלא בימא.

רבי יוסי בר אסיין, כי הוה משתעי בלשון חכמה אמר: עשו לי שור במשפט בטור מסכן.

וכד הוה שאיל באושפיזא אמר הכי: גבר פום דין חי, מה זו טובה יש? רבי אבהו כי הוה משתעי בלשון חכמה הוה אמר הכי: אתריגו לפחמין, ארקיעו לזהבין, ועשו לי שני מגידי בעלטה. איכא דאמרי: ויעשו לי בהן שני מגידי בעלטה.⁷

אמרו ליה רבנן לרבי אבהו: הצפיננו היכן רבי אלעאי צפון! אמר להן: עלץ בנערה אהרונית אחרונית עירנית והנעירתו. אמרי לה: אשה, ואמרי לה: מסכתא.

אמרי ליה לרבי אלעאי: הצפיננו היכן רבי אבהו צפון! אמר להן: נתיעץ במכתיר, והנגיב למפיבשת.⁸

6 תרגום: גלילי שאל "אמר למי", ואמרו לו שהוא שוטה כיוון שכוונתו איננה מובנת – לא ברור מהגייתו אם הוא מתכוון ל"חמר" (חמור), "חמר" (יין), "עמר" (צמר) או "אימר" (כבש).

אישה התכוונה לומר לחברתה "בואי ואאכילך חלב", אבל אמרה "שכנתי, תאכלך לביאה". אישה באה לפני דין ואמרה לו: אדוני-עבדי, קורה הייתה לי וגנבו אותך ממני, והייתה גדולה עד כדי כך שאילו היו תולים אותך עליה, לא היו רגליך מגיעות לארץ.

7 השפחה של בית רבי, כשהייתה מדברת בלשון חכמה, הייתה אומרת ברמז: "הספל מקיש בכד וידאו הנשרים לקיניהם" (כלומר, ילכו התלמידים למקומם), או "נסיר מגופתה של חבית זו אחרי חברתה אחרת ממנה, ותהא צפה העלת (כלי שדולים בעזרתו יין מהחבית) בכד כספינה בים" (כלומר, ישובו התלמידים וילמדו עוד). כשרבי יוסי בר אסיין היה מדבר בלשון חכמה, היה אומר: "עשו לי שור משפט בטור מסכן" (כוונתו לתרדין בחדל; שור-תור, משפט-דין, טור-הר, מסכן-דל). כשהיה שואל בפונדק, היה אומר "גבר פום דין חי, מה זו טובה יש?" (גבר-איש, פום-פה, דין-זה, חי-נא, וביחד "אושפיזכנא" = מארח, מה יש אצלך לאכול). רבי אבהו היה אומר: "עשו את הפחמים בצבע אתרוג, ריקעו את הזהבים, הכינו תרנגולים", ויש אומרים: "על ידי הפחמים הכינו תרנגולים".

8 לרמז לו רבי אבהו שני ביאורים: א. נשא אישה כוהנת (אהרונית) שהייתה אשתו השנייה (אחרונית) בעלת מזג עירני (עירנית). ולפי פירוש אחר הכוונה לבת כפר), והיא גרמה לו להיות ער בלילה ולכן עכשיו הוא ישן; ב. למד מסכת חדשה (נערה) מסדר

סוגייתנו עוסקת בענייני לשון שונים, והקשר ביניהם אינו ברור. יותר מכך חשוב לברר מה באה סוגיה זו ללמדנו: האם לפנינו אמירה הגותית שמכוונת לענייני תלמוד תורה, או רק הנחיות כיצד לדבר באופן נכון? האם מדובר בסוגיה תורנית או בענייני דרך ארץ? על פניו, נראה שמדובר בהדרכות שונות בתחום הדיבור גרידא, שאין טעם לנסות להתעמק בהן יתר על כן. אף על פי כן, נתבונן האם חבוי עומק בדברים.

הגמרא פותחת בתיאור ההבדלים בין לימודם של בני יהודה לזה של בני הגליל, הבדלים שגרמו לכך שאצל בני יהודה נתקיימה התורה ואצל בני הגליל לא. כמה הבדלים מובאים במהלך הסוגיה.

דיוק בלשון

הגמרא מציינת את חשיבות הדיוק בלשון וקביעת הסימנים בלימוד לצורך התקיימות התורה בידי הלומד.⁹

בלימוד אנדה יש לשים לב ל"גוף הסוגיה" ול"לבוש הסוגיה". לפעמים הסוגיה מלמדת אותנו לא רק דרך התוכן הכתוב בה במפורש, אלא גם דרך האופן שבו הסוגיה כתובה. על כן צריך לדעת להקשיב לאנדה, ולראות כיצד היא "מתלבשת". דוגמה לעיקרון זה נמצאת בשלב הראשון של סוגייתנו: הסוגיה באה ללמד אותנו את חשיבות הדיוק בלשון, והיא עושה זאת לא רק במילותיה המפורשות, אלא גם באמצעות תהליך המתרחש בה. אנו רואים שכבר בשורה הראשונה הסוגיה עצמה איננה מדייקת בלשונה; אילו הייתה מדייקת בלשונה, הניסוח לא היה "הקפידו על לשונם" אלא "דייקו בלשונם"

קדשים או טהרות (אהרונית) שנמצאת בין המסכתות האחרונות (אחרונית) ויש בה חריפות (עירנית), ובגלל הלימוד היה ער כל הלילה ועכשיו ישן.

ביאור הרמז של רבי אלעאי: נשיא שממנה את החכמים (מכתיר) פנה דרומה (הנגיב) לחכמי הדרום (מכוונים "מפיבשת" על שם נכדו של שאול שהיה חכם גדול).

9 עניין השימוש בסימנים, שנזכר כאן אגב אורחא, חוזר בהמשך הפרק: "אין תורה נקנית אלא על ידי סימנים, שנאמר: 'שימה בפיהם', אל תקרי שימה אלא סימנה", ונעסוק בו בבואנו לשם.

כפי שהסיקה בהמשך, וכך היו נחשכים מאתנו הקושיה הראשונה והתירוץ עליה.

לימוד מרב אחד

הגמרא מניחה כדבר פשוט את מעלת הלימוד אצל רב אחד. האמנם הדבר פשוט ומוסכם? ממקור אחר עולה תמונה מורכבת יותר:

והיה כעין שתול על פלגי מים – אמרי דבי רבי ינאי: כעין שתול ולא כעין נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד – אינו רואה סימן ברכה לעולם. אמר להו רב חסדא לרבנן: בעינא דאימא לכו מלתא, ומסתפינא דשבקיתו לי ואוליתו: כל הלומד תורה מרב אחד – אינו רואה סימן ברכה לעולם, שבקוהו ואוזל קמיה דרבא. אמר להו: הני מילי סברא, אבל גמרא – מרב אחד עדיף, כי היכי דלא ליפלוג לישני.

(עבודה זרה יב ע"א)

בסוגיית הלימוד מרב אחד או ממספר רבנים קיימים שני היבטים: מצד הסברות כדאי ללמוד מרבנים שונים, בעלי דעות וכיווני מחשבה שונים, ובזה מתרחבת דעתו ויכולת ניתוחו של הלומד. אבל את המסורות העוברות מדור לדור עדיף ללמוד מרב אחד, כדי לשמוע רק את הלשון המדויקת שלו ולא להתבלבל עם לשונות אחרות שקשה לדעת האם באו לומר אמירות אחרות, או שבאו למסור את אותה אמירה בלשון שונה. כך עולה מהסוגיה במסכת עבודה זרה. בסוגייתנו קיימת הדרכה אחת בלבד – לימוד מרב אחד. ניתן להבין שיש כאן סוגיות חלוקות, אך נראה שאין צורך בכך. יש להבין את סוגייתנו לאור המוקד המרכזי שהיא עוסקה בו: היא איננה עוסקת בסברא אלא בגמרא, בהעברת המסורות. היא פותחת בבירור המסורת המדויקת על לשון המשנה – מאברין או מעברין, וממשיכה לדיון כיצד "נתקיימה תורתן" של בני יהודה, כלומר כיצד נשתמרה, ולא כיצד הובנה לעומק. כדי שהתורה תתקיים ותישמר באופן מדויק, ללא שכחה וללא טעויות, צריך לשמוע לשון מדויקת אחת¹⁰.

10 בעניין מעלת הלימוד מרב אחד ראה גם אבות דרבי נתן, פרק ח, א-ב.

גלי מסכתא

כדי להבין את הביטוי העמום "גלי מסכתא", יש להבין קודם כל את המילה "מסכת". פירושים שונים ניתנו למילה זו: בתנ"ך¹¹ ובמשנה¹² מופיעה המילה כשם של מכשיר הקשור למלאכת האריגה. לפי זה משמעות המילה מסכת אצלנו היא מארג, מכלול שלם. מוסף הערוך מפרש כי המילה "מסכת" באה מהמילה "הסכת", כמו בפסוק "הסכת ושמע ישראל"¹³, ועניינה הקשבה. ניתן גם להבין כי המילה "מסכת" מקורה במילה "מסך"; התורה עמוקה היא, ומסך מבדיל בין הלומד ובין עומק תכניה.

לאור פירושים אלה, מה משמעות הביטוי "גלי מסכתא", המתאר את לימודם של בני יהודה? לפי הפירוש הראשון, שמבאר את המילה "מסכת" כמארג, גילוי המסכת הוא לימוד מנקודת מבט שתופסת את התמונה השלמה. לימוד שאינו מגלה מסכת עוסק אולי בפרטים רבים של הסוגיה, אך אינו מפגיש עם התמונה הרחבה. לפי הפירוש השני העוסק בהקשבה המרוכזת, גילוי המסכת נחוץ להעברה מדויקת של השמועה מהרב לתלמיד, ואי-גילוי המסכת יפגע בשימור התורה. לפי הפירוש השלישי שעל פיו מסכת היא מסך, גילוי מסכת פירושו לגלות את המכוסה, לחשוף את עומק הנלמד, במקום ללמד רק את הרובד החיצוני והמילולי של הדברים.

מפרשי התלמוד מעלים הסברים נוספים לביטוי, שאינם נשענים על ביאור המושג "מסכת", אך קרובים לביאורים שהעלינו לעיל. שלושה מהם נמצאים ברש"י:

דגלו מסכתא – למדו לאחרים, כך שמעתי,

לישנא אחרינא: מפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר עד

שמתיישב בלבן.

11 שופטים יז, יג-יד.

12 כלים כא, א ועוד.

13 דברים כז, ט

יראוני וישמחו – לפי ששמועותיו מכוונות, לאיסור איסור ולהיתר היתר.

בתחילה מביא רש"י שני הסברים לביטוי "גלי מסכתא": הראשון מדבר על הוראה לאחרים, והשני על ליבוננו של הלימוד העצמי עד להבנה עמוקה שגם מותרת את רישומה בזיכרון. אך מביאורו להמשך הסוגיה עולה הסבר נוסף – הוראה נכונה, המכוונת להלכה האמתית. ייתכן כי אין כאן פירוש נוסף, והכיוון להלכה הוא תוצאה של הלימוד לאחרים או של בירור הלימוד. המאירי מציע פירוש אחר, שמבאר את הביטוי "גלי מסכתא" כפשוטו: לגלות לתלמידים מראש את המסכת הנלמדת, כדי שיגיעו מוכנים לשיעור וילמדו היטב, ומכוח זה תעלה האיכות של בירור הסוגיה בשיעור. נסכם את שראינו עד עתה: במבט על שלושת ההבדלים שמציינת הגמרא בין בני יהודה לבני הגליל, נראה כי הראשון – דייקי לישנא ומתנחי סימני – עוסק בצד של התלמידים (הנדרשים לדייק ולתת סימנים כדי שיזכרו), השני – גמרי מחד רב – בצד של המלמד (לימוד מרב אחד), והשלישי – גלי מסכתא – במתרחש בין הרב לתלמידים¹⁴.

דוד דגלי מסכתא - נתקיימה מלכותו

באופן מפתיע, עוזבת הגמרא את אנשי יהודה והגליל וקופצת אחורנית בממד הזמן, לתקופת דוד ושאול. עתה מוצג היסוד של "גלי מסכתא" כדבר המבחין בין שני המלכים¹⁵.

אף שהגמרא ממשיכה לעסוק בהבדל שכבר נידון ביחס לבני יהודה ובני הגליל, קשה להבין למה כוונתה. האם תורתו של דוד נתקיימה בעקבות גילוי המסכת, ותורתו של שאול לא נתקיימה? כמו כן, הגמרא משתמשת באופן סתום בפסוקים כדי לתאר את תוצאות ההבדל שבין דוד לשאול, במקום לציין זאת בלשונה שלה כפי שעשתה לעיל. מה באה הגמרא ללמוד מפסוקים אלו? ובכלל, מנין הסיקה הגמרא כיצד דוד ושאול למדו?

14 זה המשותף לרוב הפירושים על "גלי מסכתא".

15 עיין עוד במאמרי הראיה, עמוד 85-84, שהעמיק במשמעות הרעיונית של ההבדל בין דוד לשאול העולה ממימרה זו.

למעשה, כדי להשיב ברצינות על השאלות הללו, יש להעמיק בסוגיה הכללית של האגדות הדורשות את הפסוקים, ולהבין כיצד חז"ל למדו מהפסוקים את מה שלמדו. אף כי לא נמצה סוגיה רחבה זו בשורות הבאות, נפתח בכלל יסוד שצריך להיות נקוט בידינו – כדי להבין את הדרשה מהפסוק צריך לעיין בתנ"ך, וללמוד את כל היחידה שמפסוקים מתוכה למדו חז"ל את שלמדו.

נתבונן בהקשר של הציטוט אודות שאול:

וְשָׂאוֹל לְכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּחֶם סָבִיב בְּכָל אֹיְבָיו בְּמוֹאָב וּבְכַנְיָ עִמּוֹן וּבְאֶדוֹם וּבְמִלְכֵי צוּכָה וּבְפִלְשֵׁתִים וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִרְשִׁיעַ: וַעֲשֵׂה הוּל וַיָּדֹף אֶת עַמְלֹק וַיִּצַל אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד שָׂכְחוּ...

(שמואל א יד, מז-מח)

פסוקים אלו (יחד עם הפסוקים הבאים אחריהם) מופיעים כסיכום פועלו של שאול כמלך. הם מתארים את מלחמותיו של שאול עם כל אויבי ישראל ואת שלל הצלחותיו. אולם הגמרא מדייקת בלשון הפסוק, ושומעת שיש בו צליל בעייתי. את המשפט "ובכל אשר יפנה..." היה אפשר לסיים במילה בעלת משמעות חיובית מובהקת, אך הנבואה מסיימת אותו במילה שמשמעותה בדרך כלל שלילית – "ירשיע". ייתכן שהכתוב רצה לומר "ובכל אשר יפנה ירשיע", אך השתמש במילה "ירשיע", המתקשרת בדרך כלל למושגים שליליים, כדי לרמוז לבעייתיות כלשהי בתשועה זו. בבעייתיות זו עוסקים חז"ל, ובהמשך נראה מה משמעותה.

הפסוק על דוד לקוח מפרק קיט בתהילים, פרק שעוסק כולו במעלת לימוד התורה של דוד. מתוך קע"ו פסוקים שנושאים המרכזי הוא מקומם של התורה והמצוות אצל דוד, מדוע נבחר דווקא פסוק זה? במה הוא עדיף על פסוקים רבים אחרים בפרק המתארים את הצלחתו של דוד בלימודו, כמו למשל "מִפֶּלַח מְלִמְדֵי הַשִּׁפְלִי כִּי עֲדוּתֶיךָ שִׁיחָה לִּי", "גַּר לְרִגְלֵי דְבָרְךָ וְאוֹר לְנֶתִיבֹתַי" או "לְעוֹלָם לֹא אֶשְׁכַּח פְּקוּדֶיךָ כִּי בָם חִיֵּיתָנִי"? אם נעיין במזמור, נראה כי הפסוק "יראיך יראוני וישמחו" הינו מיוחד מאוד. לאורך כל המזמור, דוד מדבר על עצמו. האנשים היחידים שמוזכרים מלבד דוד עצמו הם אויביו ומתנגדיו. רק

פסוק אחד מתאר את השפעת לימודו של דוד על הזולת: "יראיך יראוני וישמחו כי לדברך יחלתי". דוד גלי מסכתא, גילה משהו לאחרים, ובכך גרם להם שמחה.

לכאורה, האגדה המדברת על "גלי מסכתא" צריכה להתפרש כעוסקת בתורתם של דוד ושאול, ולא במלכותם. אולם הגמרא אינה חוזרת על הסיומת "נתקיים תלמודך", ומשאירה את המשפט סתום. מתבקש לצרף לכאן את ההבדל העיקרי שבין מלכותם של דוד ושאול, שהרי דוד נתקיימה מלכותו בידו, ושאול לא נתקיימה מלכותו בידו. הפסוקים שהביאו חז"ל לגבי שאול עוסקים בדיוק בסוגיה זו, ומסכמים את מלכותו של שאול. גם מקומו של סיכום זה בכתובים מצוי בדיוק במקום בו מפסיקה מלכותו של שאול בשל חטאו – בין מלחמת פלשתים למלחמת עמלק¹⁶. הלשון "בכל אשר יפנה ירשיע" רומזת למשבר שמתחבא מאחורי הפסוקים החגיגיים הללו.

הפסוק על דוד, כאמור, אינו לקוח מסיפורי מלחמותיו אלא מפרק שבאמת עניינו הוא התורה, אך יש בו פסוק העוסק במלכות: "וַאֲדַבְרָה בְּעֵדוּתֶיךָ נֶגְדַּ מְלָכִים וְלֹא אָבוֹשׁ". אצל דוד המלכות והתורה הן היינו הך; דוד כמלך מקרין את תורתו, לעומת שאול שכנראה לא מקרין את תורתו על סוכביו, ועל כן השפעתו על סביבתו נחתמת במילה "ירשיע", ואין למלכותו המשך.

מחלוקת סביב המסורת המדויקת

עדיין נשאר פרט בלתי מובן אחד במדרש על דוד ושאול: מדוע לרבי יוחנן חשוב לציין כי עונו של שאול נמחל, ולא זו בלבד אלא שהוא זכה אף

16 הגמרא חותמת בכך ש"אותו עוון" של שאול נמחל. אמנם על פי הגמרא בברכות (יב ע"ב) הביטוי "אותו עוון" מתייחס להריגת נוב עיר הכוהנים, אך קשה להבין כיצד אירוע זה מתקשר לסוגייתנו. ניתן לומר כי העוון המדובר הוא אי-הכרתת עמלק, עוון שבו תורתו של שאול לא באה לידי ביטוי והעם לא קיים את מחיית עמלק כראוי, ובעקבותיו נקרעה מלכות שאול. פירוש זה עולה מהפסוקים הסמוכים לדברי שמואל לשאול "אתה ובניך עמי", מתאים מאוד להקשר של סוגייתנו ומשתמע במפורש ממדרש ויקרא רבה: "לא שמעת בקול ה' אלהיך ולא עשית חרון אפו בעמלק... ואם את מקבל עליך מדת הדין מחר אתה ובניך עמי, מאי עמי? אמר רבי יוחנן: עמי במחיצתי." (פרשה כו, ז)

למדרכה גבוהה מאוד, במחיצתו של שמואל? הרי אפילו העוון איננו מצוין במפורש בסוגיה, ומדוע מחילתו חיונית להבנת עניין גילוי המסכת? ניתן אולי להתייחס לדברי רבי יוחנן כמימרה שהובאה בדרך אגב, אך לדעתנו יש לתור אחר קשר מהותי יותר ביניהם ובין סוגייתנו.

ברצוננו להציע שמתחת לפני הסוגיה מתנהל דיון סמוי. כזכור, הסוגיה נפתחה בשאלה האם הנוסח המדויק של המשנה הוא "מעברין" או "מאברין". רב ושמואל בני בבל נחלקו בכך, ורבי יוחנן שבארץ ישראל טען שיש בידו תשובה ניצחת: הוא הרי למד מרבי אושעיא, "אבי המשנה"¹⁷, שכמוהו כרבי מאיר בדורו, וגרסתו היא בוודאי המדויקת ביותר. אולם נראה שרב יהודה ממשיך את הדיון, וטוען כלפי רבי יוחנן – ראש ישיבת טבריה הגלילית – כי אין להביא ראיה ללשון המדויקת של המשנה מבני גליל שלא נתקיימה תורתן בידן¹⁸. השאלה היא גורלית: היכן נמצאת המסורת המדויקת של התורה? רבי יוחנן טוען שהוא קיבל את המסורת הנכונה, ושאיך עוד מה לדון אחר הנוסח, אבל רב יהודה טוען לעומתו שהמסורת לא נתקיימה בגליל ואין בידי רבי יוחנן להכריע את השאלה. אמנם גם לרב יהודה בבבל אין הוכחה ניצחת לנוסח האמתי של המשנה, אך לשיטתו יש להמשיך לדון בשאלה, ואין לחתום את הדיון באמצעות הוכחה מרבי אושעיא, כפי שמנסה רבי יוחנן לעשות. תהליך הבירור אכן אינו מסתיים, ובהמשך הסוגיה רבי אבא שבא מבבל לארץ ישראל, חפץ ללכת בשיטת רב יהודה בשם רב, ולברר את הנוסח הנכון אצל בני יהודה. אלא שגם בני יהודה, שבידיהם אמורה להיות המסורת המדויקת, מוסרים תשובה מסופקת, כך שהדיון עדיין נמשך.

לאור זאת, נראה שדוד ושואל, שמקבילים בהתנהגותם לבני יהודה ולבני הגליל (בגילוי המסכת), הם גם בבחינת השורשים של יהודה והגליל. דוד הוא

17 עיין לעיל בסוגיה הקודמת.

18 מעניין לשים לב ששמו של בעל המימרה עצמו הוא יהודה, והוא מצטט את רב המיוחס לבית דוד ("רבי חייא אתי משמעתי אחי דוד", כתובות סב ע"ב, ורב היה אחיינו של רבי חייא – ראה סנהדרין ה ע"א ועוד) שמקורו בשבט יהודה, וראשית מלכותו כמלך יהודה.

כמובן מבני יהודה, ושאול אמנם אינו גלילי, אך בחלוקה הידועה של יהודה וישראל (בני לאה ובני רחל) שאול משתייך לבני רחל שנוחלים מירושלים וצפונה, לעומת בני יהודה שנוחלים מירושלים דרומה. הבאת דוד ושאול בסוגיה באה לומר כי להבדל בין יהודה לגליל יש שורש עמוק, משמעותי יותר מדיוק לעומת אי-דיוק בלשון. תורתו של דוד גלויה, ושל שאול מוסתרת. ביהודה שמרו על בהירותה של התורה, ובישראל-גליל היא הועברה באופן פחות גלוי ובהיר, מה שגרם לאי-התקיימותה. הדבר מקביל למה שקרה למלכותו של שאול שהתנהלה באופן דומה.

דבריו של רבי יוחנן שחותרים את השלב הזה של הדיון, מאזנים את הכף בחזרה: אמנם שאול חטא ומלכותו ניטלה, אך עונו נמחל. העובדה שהעוון נמחל מעידה על כך שאי גילוי המסכת אצל שאול בא ממקום חיובי, שעל תוכנו נעמוד עתה.

הצפנת מסכתא

השלב הבא בסוגיה פותח בחשיבותה של הלשון המדויקת בה השתמשו בני יהודה, ובמחיריה של הלשון הבלתי מדויקת של בני הגליל. מי שחפץ להיות מובן בשוק, שבו מתרחש המשא והמתן שביני בני אדם, חייב לדבר בדייקנות. מי שלא יעשה זאת, ימצא עצמו בלתי מובן ולא ישיג את מטרותיו.

בהמשך עוברת הסוגיה לעיסוק ב"לשון חכמה". כאן מתחדש שלעתים יש ערך דווקא בדיבור בלתי ברור. המדבר בלשון חכמה בוחר באופן מכוון להשתמש בלשון שאינה בהירה, ויש מצבים שבהם הדבר נצרך – מפני דרך ארץ, או כדי שאחרים לא יבינו ורק מי שהדברים מיועדים אליו יבין אותם. הדיבור לכאורה אינו מדויק, אך הוא משיג את מטרתו, בהיותו מובן במלואו לנמעניו בלבד.

הסוגיה חותמת בשני אמוראים שתלמידיהם מבקשים מהם "הצפינו היכן ... צפון". ניתן לראות בכך המשך של לשון חכמה, המדברת באופן סתום אך נועדה להיות מובנת. תלמידיהם של רבי אבהו ורבי אילעי מבקשים מרבתייהם לאתגר אותם בחידה, שעליהם לפתור אותה במלואה.

אולם נראה כי הסוגיה עברה לעסוק בתופעה נוספת. התלמידים מבקשים מרבם לדבר אליהם בלשון סתומה, לא על מנת שיבינו ממנה את התשובה המדויקת במלואה, אלא דווקא על מנת שיקבלו תשובה מעורפלת, שמגלה טפח אך גם מסתירה טפח. יש מצבים שבהם אין לחשוף את כל התמונה. יש אפשרות לפגוש חלק ממנה, או רמיזה אודותיה, באופן שמעט מן הערפל יתפור, אך חלקים מהתעלומה יישארו על כנם. הגמרא אכן מתארת שהחידה לא נפתרה במלואה – “אמרי לה אשה ואמרי לה מסכתא”. הגמרא לא משתמשת במושג “איכא דאמרי”, שמציין שתי מסורות אודות האירוע המדובר, אלא בביטוי “אמרי לה ואמרי לה”, שמציין כי השומעים עצמם התלבטו בין שתי אפשרויות להבנת הדברים, ונשארו בהתלבטותם זו. החידה נפתרה באופן חלקי בלבד, וכך גם ראוי היה שיקרה.

בין הצפנה לגילוי – מה בין שאול לדוד

יש לא מעט רמזים לקשר בין החלק הזה של הסוגיה ובין חלקיה הקודמים. הביטוי “הצפיננו” הוא היפוכו של הביטוי “גלי”, הביטוי “מסכתא” הוא חלק מהגילוי בתחילת הסוגיה וחלק מהמוצפן בסוף הסוגיה – “אמרי לה אשה ואמרי לה מסכתא”, הצפנת המסכת סופגת ביקורת בשלבים הקודמים של הסוגיה, אך נחשבת לבעלת ערך על ידי רבי אבהו ותלמידיו. ניתן לראות בבירור כיצד הסוגיה מתהפכת: מעיסוק בשבחו של הגילוי, “גלי מסכתא”, היא עוברת לערכה ותפקידה של ההצפנה¹⁹. ניכר באופן מובהק כי חלקה השני של הסוגיה משוחח עם חלקה הראשון. אמנם צריך לגלות את המסכת, אבל לפעמים יש עניין גם להסתיר²⁰.

19 הניגודיות מתבטאת בין השאר בחילופי האותיות: הגילוי ה”שוטה” זכה לביקורת על כך שהחליף בין אותיות גרוניות (אמר, חמר, עמר), אך כשרבי יוסי עושה זאת (הר דל = חרדל) חילוף האותיות נחשב ללשון חכמה.

20 את הצד השני של המטבע, הביקורת על שימוש בלשון חכמה, ניתן למצוא במדרש שמזכיר גם לשון מסוגייתנו: “כל הדברים יגעים לא יוכל וגו’ – דברי הבטלה מיגעין את האדם. קורא היום, כבוש שמה, סלע כעופרת, מעוט חתיכות, מתפללות בטור מסכן, חתוכין שרייין חתוכין, שור משפט בטור מסכן, תרדין בחרדל...” (קהלת רבה, פרשה א)

בירור ערכה של ההצפנה קשור באופן עמוק לדמותו של שאול, שלא גילה מסכת.

רחל תפשה פלך שתיקה ראתה סבלוניתיה ביד אחותה ושתיקה, בנימין בנה תפש בשתיקה תדע שאבנו שהיתה בחשן היתה ישפה לומר יודע היה במבירת יוסף ושותק, ישפה יש פה ושותק, שאול בן בנה ואת דבר המלוכה לא הגיד לו, אסתר, אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה.
(אסתר רבה, פרישה 1)

דמותו של שאול העולה מהמקרא מעמידה לפנינו באופן בולט את תכונת ההסתרה שבו. שאול לא רק נמנע מלגלות מסכת, הכתובים מתארים אותו עצמו כמסתתר: כשממנים אותו למלך הוא אינו מגלה זאת למשפחתו, בטקס המלכתו הוא נחבא אל הכלים. הוא אינו מדבר בגלוי עם הסובבים אותו, ולכן גם אין לו קשר מלא אל העם. יש לכך מחירים בהנהגה, והבולטים שבהם – התפזרות העם במקום להמתין לשמואל במלחמת מכמש, ולקייחת העם מהשלל במלחמת עמלק. המלכות אינה יכולה להתקיים כך לאורך זמן, וכנראה גם התורה אינה יכולה להתקיים כך; ובכל זאת יש צורך גם בהצפנה ובאנשי הצופן, ורק על בסיס המלכות הראשונה שהוקמה – מלכות שאול – יכולה להופיע מלכות דוד. שאול, שמקביל בסוגייתנו לגליליים בני הצפון, הוא איש ההצפנה. דווקא מבני הצפון, שאינם מורגלים בדיבור בהיר ומדויק, יכול לצמוח מי שמתאים לתפקיד ההסתרה. אמנם דוד צריך להיות המלך, אבל יש ערך גדול לתכונת השתיקה של שאול, ועל כן נמחל עונו.

בסוף הסוגיה נסגר המעגל. רבי אבהו יורד לדרום, להתייעץ עם "מפיבשת". מפיבשת הוא מצאצאיו של שאול, והנה כאן מוצאים אנו אותו דווקא בדרום, בנחלת יהודה ודוד. כאן מתחברות האיכויות של הדרום והצפון, יהודה והגליל, דוד ושאול גם יחד:

אמר דוד לפני הקב"ה... כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי,
ואומר לו: מפבישת רבי! יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי?
יפה ממאתי? ולא בושתי.

(ברכות ד ע"א)

מלכותו ותורתו של דוד מתקיימות לעדי עד, אך הצלחתו של דוד תלויה
במפיבשת מבית שאול. התורה הגלויה אינה שלמה ללא הישענותה על
עצותיה של התורה הנסתרת.

מימי לא נצחני אדם, אלא אישה תינוק ותינוקת

הסיפור ה"פשוט" שמלמד על הקשבה עמוקה

אמר רבי יהושע בן חנניה: מימי לא נצחני אדם, אלא אשה תינוק ותינוקת.

אשה מאי היא?

פעם אחת נתארחתי אצל אכסניא [אחת], ועשתה לי פולין.

פעם ראשונה סעדתי ולא שיירתי כלום.

שניה, סעדתי ולא שיירתי כלום.

שלישית הקדיחתו במלח, כיוון שטעמתי - משכתי ידי הימנו.

אמרה לי, "רבי, מפני מה משכתי ידיך הימנו?"

אמרתי לה, "כבר סעדתי מבעוד יום."

אמרה לי, "היה לך למשוך ירך מן הפת!"

אמרה לי, "רבי, שמא לא הנחת פאה בראשונה?"

ולא כך אמרו חכמים, אין משיירין פאה באילפס, אבל משיירין פאה בקערה?!"

תינוקת מאי היא?

פעם אחת הייתי מהלך בדרך (בשדה), והיתה דרך עוברת בשדה, והייתי מהלך בה.

אמרה לי תינוקת אחת, "רבי, לאו שדה הוא?"

אמרתי לה, "לא, בדרך כבושה אני מהלך?"

אמרה לי, "ליסטים כמותך כבשוה."

תינוק מאי הוא?

פעם אחת הייתי מהלך בדרך, וראיתי תינוק אחד שהיה יושב על פרשת דרכים.

אמרתי לו, "בני, באי-זה דרך נלך לעיר?"

אמר לי, "זו - ארוכה וקצרה, וזו - קצרה וארוכה."

הלכתי בקצרה וארוכה.

כיוון שהגעתי לעיר, היו מקיפות לה גנות ופרדסים. חזרתי לאחורי.

אמרתי לו, "בני, לא כך אמרת לי, זו קצרה?"

אמר לי: "רבי, ולא כך אמרת לך (קצרה) וארוכה?!"

נשקתיו על ראשו ואמרתיו לו, אשריכם ישראל, שכולכם חכמים אתם מגדולכם ועד קטנכם.

בסוגיה זו מספר רבי יהושע על שלושה מקרים בהם כנראה הוא לא נהג כשורה ועל כך קיבל תוכחה. רבי יהושע מציין שלושת האנשים שהעמידו אותו על טעותו היו אישה, תינוק ותינוקת, אנשים שרבי יהושע לא ציפה שינצחו אותו. שלושת המקרים נראים אמנם שונים ונפרדים זה מזה, אולם רבי יהושע מבחין במכנה המשותף לכולם. מדובר בשלושה מקרים יוצאי דופן. לא רק שבאופן חריג רבי יהושע טעה, ולא רק שבשל טעותו שלו הצליחו העומדים מולו לנצח אותו, אלא שבנוסף לכך ה"מנצחים" אינם נחשבים אפילו לחכמים. מאורעות אלו, כשהם באים על מי שיכול לומר על עצמו "מעולם לא נצחתי אדם", הינם הפוכים לגמרי מכל מה שניתן היה לצפות.

מסקנתו של רבי יהושע – אשריכם ישראל שכולכם חכמים אתם מגדולכם ועד קטנכם – באה בסוף הסיפור השלישי. אף שדבריו אלו של רבי יהושע נאמרים בפועל רק אל התינוק העומד לפניו, נראה כי דבריו הם המסקנה העולה מצירופם של כל שלושת הסיפורים: אם שלוש פעמים הצליחו דמויות כאלו לנצח אותו, נוצרה כאן מעין "חזקה" שכל ישראל חכמים הם, מגדולם ועד קטנם.

עד כאן הסיפור כפשוטו, וכעת ננסה לברר את הרובד העמוק יותר שבו.

האמרה הפותחת את הסיפור משתמעת לשני פנים: מצד אחד "מימי לא נצחתי אדם", אך מצד שני "אישה תינוק ותינוקת" הצליחו לנצח. לא ברור האם המימרה מנגידה בין "אדם" ל"אישה תינוק ותינוקת", ואומרת כי "אדם" לא ניצח את רבי יהושע אך "אישה תינוק ותינוקת" כן, או שכונתה היא, שבני האדם היחידים שניצחוהו הם אישה תינוק ותינוקת? לא נענה כרגע על שאלה זו, אך נראה שהמימרה מנוסחת בכוונה תחילה באופן שמעלה את השאלה.

שאלה נוספת היא מדוע בחר רבי יהושע להציג בפנינו את הסיפורים. הוא היה יכול לוותר על כל התיאורים, ולומר לנו רק את המסקנות המעשיות: חובה לשייר פאה בקערה, אסור ללכת בדרך שנכבשה בידי עוברים ושבים ויש להקשיב היטב להדרכתיו של תינוק. מה מוסיפים לנו הסיפורים? שאלה זו צריכה ללוות אותנו בכל עיסוק בסיפור של חז"ל: מלבד הניסיון להבין מה המסר של הסיפור, צריך להבין גם את המגמה והתועלת שבהכעת המסר דווקא באמצעות סיפור.

נלמד עתה סיפור אחר סיפור.

בעלת האכסניה: החכמה שבנימוס

כשלוּמדים סיפור, יש להקשיב לאופן שבו הוא מסופר. לא להסתפק בהבנת המילים, אלא לשים לב לסגנון של הסיפור, למוזיקה שלו, לקצב שלו. לסיפור הראשון יש קצב: רבי יהושע מתאר את האכילה שלו בשלושה שלבים (פעם ראשונה, פעם שנייה, פעם שלישית), וגם חלקה של האישה כולל שלוש אמירות. בהמשך נראה מה משמעות הדבר.

נתבונן תחילה בשלבי ההתרחשות של הסיפור. בשלב הראשון ב"עימות" בין בעלת האכסניה לרבי יהושע, שואלת אותו האישה מפני מה הוא אינו אוכל, והוא משיב שכבר אכל לפני כן ועל כן הוא אינו רעב כעת. מפני מה אין הוא אומר את הסיבה הנכונה, שהתבשיל מלוח מדי? מה מצדיק את החריגה של חכם כרבי יהושע מאמירת האמת? מן הסתם רבי יהושע אינו רוצה לבייש אותה, ואם כך הדבר, הרי שהוא נוהג כשורה כשהוא ממציא סיבה אחרת.

בשלב זה הייתה האישה יכולה לוותר, ולסיפור היה סוף טוב, שהרי היא עצמה נחלצה זה עתה מעלבון בזכות רגישותו של רבי יהושע. אלא שהאישה ממשיכה להקשות על רבי יהושע: לא ייתכן שאינך רעב, שאם כן לא היית אוכל את הפת! על כך רבי יהושע אינו מגיב. הוא שותק. בדו-שיח המילולי האישה מנצחת את רבי יהושע, שהרי במשפט "היה לך למשוך ידך מן הפת" היא חושפת את העובדה שתירוציו לא היו אמתיים, והוא שיקר לה. ייתכן שמאחורי דברי האישה מסתתרת אמירה עמוקה יותר המתייחסת גם לדרכו

הנימוסית של רבי יהושע: ניסית להיות מנומס, ונכשלת. שיקרת כדי לא לבייש אותי, אך השקר שלך היה גלוי לעין וממילא לא היה בכך באמת שום נימוס. בין כך ובין כך ניכר כאן הבדל בין שני שלבי השיחה. בשלב הראשון התנהלה שיחה פשוטה, הבנויה משאלתה של האישה מדוע רבי יהושע אינו אוכל ומתשובתו אליה, אך בשלב השני ההתרחשות עוברת משאלה מציאותית לסוגיה של דרך ארץ ונימוס, ונראה כי במישור זה נצחה האישה את רבי יהושע.

האם אכן האישה ניצחה? היא אמנם חשפה את חוסר ההצלחה של רבי יהושע בנימוסים; אך מאידך, האופן שבו חושפת זאת האישה כרוך בעצמו בחוסר נימוס ובהטחת ביקורת גלויה ובלתי נעימה.

ניתן לראות בשתיקתו של רבי יהושע ניצחון של האישה, שהרי לכאורה נסתתמו טענותיו; אולם במבט עמוק יותר לא בטוח שאלו פני הדברים. בידיו של רבי יהושע מצוי לכאורה קלף מנצח – היה מתבקש כי רבי יהושע, שנדחק אל הקיר ולא נותרה בידו דרך הנימוס, יגיב לטענתה של האישה בכך שיאמר את האמת אודות טעמו של התבשיל, ויחשוף את כישלונה של המבשלת. דווקא שתיקתו של רבי יהושע עשויה לבטא אצילות, המעמידה אותו כאיש המעלה בסיפור. מהו, אם כן, ניצחונה של האישה שעליו מכריז רבי יהושע?

פתחנו בתשומת הלב למבנה הסיפור. העובדה שלמבנה זה יש משמעות עולה מההקבלות המתהפכות המצויות בסיפור עצמו: אמירתה הראשונה של האישה מתייחסת לשלב האחרון בהתנהגותו של רבי יהושע – הוא מושך את ידו מן התבשיל, והיא שואלת אותו "מפני מה משכת ידיך הימנו". אמירתה השלישית מתייחסת בפירוש לשלב הראשון – "שמא לא הנחת פאה בראשונה". אמירתה השנייה "היה לך למשוך ירך מן הפת", שטוענת כי היה עליו שלא לאכול דבר, עומדת למול התנהגותו השנייה "סעדתי ולא שיירתו כלום". הקבלה זו מספקת מפתח למשמעות טענתה של האישה כלפי רבי יהושע. בדרישתה הקוטבית שלא יאכל דבר, היא חושפת את התנהגותו הקוטבית הקודמת, שבה אכל את כל התבשיל ולא שייר דבר. לו היה משייר

רבי יהושע באכילותיו הראשונות, ניסיונו להתנהג בנימוס במקרה השלישי לא היה נכשל, והיא הייתה מניחה שהוא משייר כהרגלו. כשאדם מתנהג באופן חד, קיצוני, כל התנהגות מתפשרת לאחר מכן תחשב לשינוי חריג. כשרבי יהושע אכל את כל מה שהיה בקערה, הוא גרם לכך שכל אכילה חלקית שלו תעלה חשד. אם כן, לא רק ההתנצחות בסוף הסיפור הפילה אותו בפח, אלא כל דרך האכילה שלו מלכתחילה. רבי יהושע התנהג באופן שטחי: הוא חשב שאפשר לעשות דבר אחד ולומר דבר אחר, ובכך התנהגותו תהיה מנומסת. האישה מלמדת אותו כי גם בעולם הנימוסים יש עומק, גם הוא דורש חכמה. אולם האישה אינה מסתפקת באמירה זו, ואומרת משפט נוסף, המתייחס להתנהגות הראשונה של רבי יהושע: היה עליו לשייר פאה בקערה. מה הטעם לכך? אפשר להסביר חיוב זה כמנהג של דרך-ארץ, שעניינו לא לגלות רעבתנות, אך רש"י מסביר אחרת:

”כשהשמש מערה מן האילפס לתוך הקערה אין דרך להניח באילפס כלום לצורכו, אבל כל אחד מניח פאה בקערה ומחזירה לשמש והוא מאכל שמש”.

מהיכן לקח רש"י את פירושו? יסוד פירושו של רש"י מצוי בביטוי ”לשייר פאה” שבו משתמשת האישה. ביטוי זה לקוח ממצוות הפאה, שהיא אחת ממתנות העניים שעליהן מצווה התורה. חכמים מרחיבים את תופעת הפאה גם אל מחוץ לשדה, ומדריכים אותנו להשאיר פאה למי שמשרת אותנו. אילו היינו מסתפקים ברובד הנימוסי, עדיין יכולים היינו לראות גם צד של נימוס ב”לא שיירתי כלום”, שכן אכילת התבשיל כולו יכולה להתפרש גם כשבח למבשל, אך את הרובד המוסרי של הדאגה לשמש רבי יהושע ודאי החמיץ. אם נתבונן בלשונו של רבי יהושע, ייתכן שנמצא כבר מתחילתם רמז לביקורת שתיאמר בסוף אודות אי שיור הפאה לשמש. את בישולה של האישה מתאר רבי יהושע במילים ”עשתה לי פולין”. הוא רואה את עצמו כאדם היחיד שסועד באכסניה, וממילא התבשיל הוכן במיוחד בשבילו. באה האישה ומגלה לו כי הוא איננו לבד באכסניה; גם את השמש הנמצא שם, וסביר שאין הוא משתכר שכר גבוה, ראוי לכבד. כאן עובר הסיפור מדרך ארץ לתחום

שבין אדם לחברו, מנימוס למוסר. רבי יהושע רואה עצמו ככתובת היחידה שאליה מיועד המזון, אך היה עליו להסתכל מסביבו ולראות מי עוד זקוק לאוכל. כדי להסב את תשומת לבו של רבי יהושע לכך, הקדיחה האישה את התבשיל במלח. באמצעות המלח, שאינו נראה לעין אך בכוחו להרוס את כל התבשיל, היא ניסתה לרמוז לו שיבחין באדם שהוא אינו רואה.

נראה כי המבנה המתהפך של הסיפור רומז להתהפכות השיפוט, מהמבט הראשון בו ניתן לראות ברבי יהושע מנצח בשתיקתו במקום להעליב את המבשלת, למבט השני שמבחיר לנו מדוע רבי יהושע מתייחס לאשה כמנצחת האמתית.

התינוקת: המבט העמוק נכבש

הסיפור השני פותח בתיאור מקום: "הייתי מהלך בדרך, והייתה הדרך עוברת בשדה". את המקום בו מצוי רבי יהושע אפשר לתאר בשני אופנים – דרך או שדה. מצב זה משאיר לאדם מספר אפשרויות התייחסות לשאלה מהו מקומו. במקרה שלנו יש הבדל מכריע בין שתי האפשרויות: האם האדם מצוי בדרך – ברשות הרבים שמיועדת גם לשימוש, או בשדה פרטית שהוא למעשה פולש אליה.

במקום בו מהלך רבי יהושע ניצבת לה תינוקת. ייתכן שנוכחותה שם אינה מקרית ומזדמנת, אלא מופקדת היא מטעם בעל השדה, להעיר את תשומת לב ההולכים לכך שמדובר בשדה פרטית. התינוקת מעירה בעדינות לרבי יהושע: אינך נמצא בדרך, אלא בשדה. היא נזהרת אפילו מלומר זאת בלשון מוחלטת, ומסתפקת ברמיזה של שאלה: "לאו שדה הוא?" כאן היה יכול רבי יהושע להכיר בטעותו, להבין כי הוא נמצא בתוך שדה פרטית ולחזור לאחוריו.

רבי יהושע מגיע ל"פרשת דרכים": קשה לדעת מסיפורו האם טרם דבריה הוא לא שם לב כלל לאפשרות שמדובר בשדה פרטית, או שהיה אצלו צד כזה של

ספק והוא בחר להתעלם ממנו²¹ ולצעוד בתוכה. דבריה של התינוקת יוצרים מצב חדש בו כבר אי אפשר להדחיק את העניין. עכשיו נותרו רק בפניו רק שתי אפשרויות: לקבל את דבריה ולחזור בו, או להתנצח עימם כדי לדחותם באופן מפורש.

רבי יהושע בוחר באפשרות השנייה: "ולאו דרך כבושה היא זו?" רבי יהושע מנצל את האופן השני בו ניתן להגדיר את מקומו – דרך. ברור שהגדרה זו צרה יותר, ומתעלמת מההקשר, כלומר מכל מה שמצוי מצדיה של הדרך וחושף את היותה חלק משדה. כאן אנו פוגשים בכוחה של המילה: המילה "דרך" יכולה לבנות אשליה מציאותית שמצדיקה כביכול את מעשהו של רבי יהושע. רבי יהושע נוקט גם הוא בלשון שאלה; במבט גלוי הוא ממשיך בזה את נימוסיה של התינוקת, אך ייתכן שהדבר נובע מסיבה אחרת לגמרי. רבי יהושע כבר אינו יכול לטעון בוודאות שהוא הולך בדרך שראוי ללכת בה, לכל היותר ניתן לומר זאת כשאלה. אלא שניסוח השאלה במקביל לשאלתה של התינוקת, יכול לתת לספק שמצוי בדבריו תדמית של אמירה ודאית, המנוסחת כספק מסיבות של נימוס.

דבריו של רבי יהושע מביאים את התינוקת לעבור מניסוח עדין לניסוח נוקב: "לסטים שכמותך כבושה". לו רבי יהושע היה מוותר, הליכתו בדרך הייתה נחשבת כטעות שאפשר לסלוח עליה; אך כשרבי יהושע בחר להתייחס למקום כדרך הרבים למרות דבריה, הוא הפך את הליכתו למכוונת, ועל כך התינוקת מגיבה בתקיפות.

הביטוי "לסטים שכמותך כבושה", מטיח בפניו של רבי יהושע כי הוא נוטל חלק בפלישה למקום שאינו שלו, וכך הוא מוצא עצמו בחברה המפוקפקת של הלסטים. כיבוש הדרך, שמשמעותו הראשונה הייתה סלילתה, מקבל משמעות חדשה – כיבוש של החזק מידיו של החלש. עם זאת, יש כאן גם שימוש רמוז

21 ייתכן שהמשפט "ולאו דרך כבושה היא", שאומר רבי יהושע לתינוקת, מעתיק למישור הגלוי את הדו-שיח הפנימי של רבי יהושע. ההתלבטות האם ראוי להיכנס לשדה או לא הוכרעה בידי משפט זה שאמר רבי יהושע לעצמו, ובעזרתו הורה היתר לעצמו.

במשמעות המקורית: הלסטים כביכול סללו את הדרך מעל השדה, ובכך הסתירו את השדה תחתיה. הרובד השטחי מסתיר את הרובד שנמצא מתחת לפני השטח. וכשם שכך הדבר במציאות, כך גם הדבר במילים; המילה "כיבוש" שהשתמש בה רבי יהושע כדי להצדיק את ההליכה בדרך, כבשה תחתיה את המילה האמתית המציינת את מהותו של המקום – מקום שכבוש תחת הלסטים.

גם כאן, כמו בסיפור הקודם, שב ומתגלה כוחה של המילה, ליצור מציאות כוזבת אך גם לחשוף את המציאות האמתית. יש קשר פנימי בין סוגיית כיבוש הדרך ובין סוגיית הניצוח שעומדת ככותרת לשלושת הסיפורים. המערכה הראשונה על השדה הייתה מערכה שבכוח, לשמור על השדה מהלסטים הפולשים. המערכה הבאה היא מערכת הניצוח, שבה המילים הם כלי הנשק. יש כאן מלחמה על שטח, והיא מתבצעת בנשק המילולי. רבי יהושע לא נכנע לתינוקת כשדיברה אליו בעדינות, ובכך גרם לה לנצח אותו באופן מוחץ, כשהמילים הפכו לקרב.

התינוק: להקשיב עד הסוף

הספור השלישי פותח בדבר יוצא דופן. רבי יהושע מופיע כשואל שאלה, בעוד שבדרך כלל הוא נמצא בעמדת החכם המשיב לשאלותיהם של אחרים. יתרה מזאת: את התשובה לשאלתו אין הוא מבקש מחכם, כי אם מקטן! ההסבר הפשוט למאורע מפתיע זה הוא העובדה ששאלתו של רבי יהושע – איזו היא הדרך המובילה אל העיר ואיזו אינה מובילה אליה – היא שאלה פשוטה, ומן הסתם הוא גם מצפה לקבל תשובה פשוטה.

אולם התינוק עונה תשובה מורכבת, שחורגת מהתבנית שהציב רבי יהושע: שתי הדרכים מובילות לעיר. התינוק גם מוסיף תיאור מורכב לכל אחת מהדרכים – "ארוכה שהיא קצרה" ו"קצרה שהיא ארוכה". למעשה, תשובתו כלל אינה עונה לשאלתו המדויקת של רבי יהושע "באיזו דרך נלך לעיר". התינוק מתאר את הדרכים, אך אינו אומר באיזו דרך ללכת לעיר. הוא יושב בפרשת דרכים, והתשובה שלו עצמה מעמידה פרשת דרכים. בכך מטיל

התינוק על רבי יהושע להחליט בעצמו לאן לפנות. בזה חזרנו לכאורה למצב הרגיל והמתבקש, שבו רבי יהושע החכם הוא העונה לשאלות המתעוררות. מדוע בוחר רבי יהושע ללכת בדרך הקצרה? אם שתי התשובות סתומות, מה יתרונה של התשובה הראשונה? דבר זה מתברר בהמשך: כשרבי יהושע חוזר אל התינוק ושואל אותו "לא כך אמרת לי – זו קצרה", מתגלה כי רבי יהושע לא שמע היטב את דברי התינוק. הוא שמע רק את שתי המילים הראשונות, קלט את האמירה "זו קצרה" ולא את המשכה – "וארוכה". טעותו של רבי יהושע שכיחה בתקשורת אנושית; כשמנהלים דו-שיח עם אדם כלשהו, קיימת נטייה לפרש את דבריו כבר בתחילתם, מבלי להקשיב כראוי עד הסוף. התנהגות זו נובעת מתוך הנחה שדבריו של השני הינם פשוטים ומובנים, ואפשר לקלוט את כוונתו במהירות ולגבש תגובה עליהם, גם בטרם סיים לדבר. התופעה נפוצה עוד יותר בדיבור עם אדם שאינו נחשב לחכם במיוחד, כמו התינוק בסיפורנו. כאשר רבי יהושע רואה מולו תינוק, הוא מניח שדבריו יהיו פשוטים ונטולי תחכום, בפרט כשהם נאמרים בתשובה לשאלה פשוטה, ולכן אינו מבחין בחכמה המסתתרת בדבריו. אם כן, העובדה שאישה תינוק ותינוקת הצליחו לנצח את רבי יהושע הינה מפתיעה, אך האמת היא שדווקא לאנשים כאלה יש סיכוי לגבור על החכם הגדול, בדיוק בשל יסוד ההפתעה. כישלונותיו של רבי יהושע נבעו בדיוק מכך שהוא לא ציפה מהעומדים מולו לגלות חכמה יתרה, ולכן לא התייחס אליהם כאל כל אדם שמתנצח עמו. לו היה מחפש את הרובד העמוק שבדבריהם, ייתכן שהיה עולה בידו לנצח גם אותם, כפי שניצח חכמים גדולים רבים²².

לא לפחד מדרך ארוכה

ההבדל בין "דרך קצרה וארוכה" ובין "דרך ארוכה וקצרה" חושף את הרצון שקיים בנו להעדיף פתרונות קלים מידיים ושטחיים על פני תהליכים ארוכים.

22 ראה למשל: שבת קנב ע"ב, חגיגה ה"א, נדה סט ע"ב.

נדמה לנו כי הדרך שנראית קצרה תוביל אותנו מהר יותר ליעדנו. רצון זה הוא שגורם לנו גם לאותה הקשבה חלקית שעליה דיברנו, בגללו אנו מסיקים מסקנות חפוזות במקום להמתין בסבלנות לסיום הדברים. סיפוריו של רבי יהושע מביאים אותנו להכרה בחסרונותיה של נטייה זו²³.

בהמשך לסוגיית לשון החכמה, שלימדה אותנו לחפש את המשמעות הנסתרת שמאחורי המשפטים הסתומים, מלמדנו רבי יהושע בשלושת הסיפורים להקשיב תמיד לרובד העמוק, גם כשנראה במבט ראשון (ושטחי) שאין טעם להעמיק מעבר לפני השטח. אין כאן רק פרק בנימוסים והליכות, אלא שיעור חשוב בהתנצחות והקשבה, מהירות ומתינות, שטחיות ועומק.

לימודים אלו עמוקים בהרבה מהמסקנות המעשיות שאפשר למצות מהסוגיה (כמו החובה לשייר פאה בקערה, והאיסור ללכת בדרך פרטית שנכבשה בידי עוברים ושבאים), והם נלמדים דווקא מההתבוננות בהתרחשות עצמה, על כן יש ללמדם מסיפור ולא ממימרת חכמה.

מאחרית לראשית

באחרית דברינו נוכל לחזור ולפענח את הניסוח המעורפל משהו של משפט הפתיחה. הערפול שבפתיחה מכוון, מפני שבשתי האפשרויות הטמונות בו נעוצות ההפתעה שבזוהות המנצחים, והמסקנה שלמד מכך רבי יהושע. בקריאה ראשונה יש לפרש "מעולם לא נצחני אדם אלא אישה תינוק ותינוקת" באופן הבא: אדם לא נצחני, אך אישה תינוק ותינוקת ניצחוני. ואיך קרה הדבר? דווקא העובדה שדמויות אלו לא נכללו בתחילה במושג "אדם" הביאה ליחס לא רציני אל דבריהם, והכשילה את רבי יהושע בהתנצחות.

23 לדעת החיד"א (מובא בכן איש חי, תחילת פרשת נצבים), סיפורים אלה של רבי יהושע לא היו ולא נבראו. רבי יהושע יצרם כדי ללמדנו מוסר. גם אם לא נקבל גישה זו במלואה, עדיין ייתכן כי הסיפורים קרו אחרת מכפי שמתאר אותם רבי יהושע, ורבי יהושע מבליט ומחדד מתוכם את שנדרש על מנת ללמד את מסריו בהירות. דברי האישה התינוק והתינוקת מנוסחים באופן חד ומעט בוטה, ויכול להיות שההתרחשות האמתית הייתה מעודנת יותר, אך לרבי יהושע היה חשוב לחדד את הדברים. הוא לא היה יכול להסתפק באמירת שלושה כללים בהלכות דרך ארץ; רק כאשר אנו נכנסים לתוך הסיפור ועוקבים אחרי ההתרחשויות, אנו מבינים את המסר החשוב שרבי יהושע בא ללמדנו.

באחרית דבריו מסיק רבי יהושע את המסקנה "שכולכם חכמים מקטנכם ועד גדולכם". מעתה, נוכל לשוב ולקרוא את הכותרת במובנה החדש: רק בשלושה מקרים נצחני אדם – במקרים של האישה התינוק והתינוקת, שמתוך ניצחונם נתגלתה מעלת האדם שיש בהם.

ערוכה בכל ושמורה

הלימוד באמצעות הפה והשפעתו על כל הגוף

א. רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא, אשכחה לברוריה, אמר לה: באיזו דרך נלך ללוד? - אמרה ליה: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים, "אל תרבה שיחה עם האישה"? היה לך לומר "באיזה ללוד".

ב. ברוריה אשכחתייה להווא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה, אמרה ליה: לא כך כתוב (שמואל ב כג): ערוכה בכל ושמרה, אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך - משתמרת, ואם לאו - אינה משתמרת.

ג. תנא: תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו.

ד. תנא: תלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שנתחייב בשריפה למקום. אמרו: הניחו לו, אדם גדול שמש.

ה. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי. שנאמר (משלי ד): כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא, אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם בפה.

ו. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, חטוף ואכול חטוף ואישתי, דעלמא דאזלינן מיניה כהלולא דמי.

ז. אמר ליה רב לרב המנונא: בני, אם יש לך - היטב לך, שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה. ואם תאמר אניח לבני - חוק בשאול מי יגיד לך. בני האדם דומים לעשבי השדה, הללו נוצצין והללו נובלין.

המשותף למימרות שלפנינו הוא היותן הנחיות. לא מימרות חכמה כלליות, אלא הדרכות, והן מכוונות לאדם מסוים. זהו המאפיין המרכזי המקשר בין המימרות, ונראה במבט פשוט כי אין חוט מקשר נוסף מלבדו. כמו בסוגיות רבות אחרות בש"ס, הקשר בין המימרות נראה אסוציאטיבי בלבד. בין שתי המימרות הראשונות מקשרת חריפותה של ברוריה, המימרה השנייה

והשלישית משותפות בהתנגדותן ללימוד בלחש, השלישית והרביעית מספרות על תלמידיו של ר"א בן יעקב, החמישית חוזרת להנחיה לשנן בקול את הנלמד שעלתה כבר במימרה השלישית, המימרה השישית קשורה לחמישית רק בכך ששתייהן נאמרו מפי שמואל לרב יהודה תלמידו, המימרה השביעית עוסקת באותו נושא של המימרה השישית ולכן נסמכה לה. מלבד שאלת הקשר בין המימרות, עולות קושיות נוספות על תוכן, כגון: האם צדקה ברוריה בתגובתה החריפה לרבי יוסי הגלילי? על מה נתחייב תלמידו של ראב"י שריפה וכיצד עלה על הדעת ששימושו של אדם גדול יכול לפטור מדין זה? מה פשר הדרכותיהם של רב ושמואל לתלמידיהם, ליהנות מהעולם הזה ככל האפשר ואף לא להשאיר לאחרים? בהמשך ננסה למצוא חוט שדרה לסוגיה, ועל ידי כך נוכל גם להבין טוב יותר את המימרות עצמן.

"גלילי שוטה": לפעמים צריך לקצר

רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא, אשכחה לברוריה, אמר לה: באיזו דרך נלך ללוד? - אמרה ליה: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים, "אל תרבה שיחה עם האישה? היה לך לומר "באיזה ללוד".

המימרה הראשונה בסוגייתנו דומה מאוד לסוגיה שלפניה, המביאה את שלושת סיפוריו של רבי יהושע. גם רבי יוסי הגלילי שואל "באיזו דרך נלך" למקום כלשהו, גם הוא מנוצח בידי אישה וגם היא תוקפת אותו בלשון "לא כך אמרו חכמים". המימרה מתקשרת גם לסוגיה שלפני סיפורו של רבי יהושע; הביטוי "גלילי שוטה" שכבר נזכר בסיפורים אודות בני יהודה ובני הגליל מופיע כאן שנית, וגם ההקשר דומה, שכן ברוריה מזכירה אותו בשעה שהיא דורשת הקפדה על לשון מדויקת. קשרים אלה מלמדים אותנו כי העיקר במימרה כנראה אינו חריפותה של ברוריה, ולא הסגנון הבוטה שבו בחרה, אלא עניין הדיבור שמלווה אותנו מהמימרות הקודמות.

מתחת לפני השטח יש קשר נוסף בין סיפורו של רבי יוסי הגלילי לסיפורו האחרון של רבי יהושע. גם רבי יוסי הגלילי מצוי בהתלבטות בין דרך קצרה

וארוכה ובין דרך ארוכה וקצרה. מצד אחד האריכות יכולה להיות מיותרת, ומאידך אם ינסח את שאלתו בלשון קצרה מדי – ייתכן שברוריה לא תבין מה שאלתו והוא יצטרך לשאול שוב באריכות, על כן כדאי אולי שינסח דבריו באריכות על מנת לחסוך את הצורך להוסיף אחר כך מילות הבהרה נוספות. רבי יוסי בוחר להאריך מעט בדבריו דווקא כדי שהשיחה תהיה קצרה ותסתים במשפט אחד. לכאורה זו הבחירה הנכונה – דרך ארוכה וקצרה, בדומה למסקנת הסיפור הקודם.

אף על פי כן, ברוריה טוענת בחריפות כלפי רבי יוסי הגלילי שהיה עליו לקצר במילותיו, כיוון שהיא הייתה מבינה גם את הניסוח הקצר יותר. אילו התייחס אליה כראוי לחכמתה, היה יכול לקצר, ולא היה נזקק למילים נוספות. עתה, משהאריך, עבר על דברי חכמים "אל תרבה שיחה עם האישה". לא כדי לעלוב בו מכנה אותו ברוריה "גלילי שוטה" ומוסיפה "לא כך אמרו חכמים". בניסוח זה הופכת ברוריה את התמונה שהביאה את רבי יוסי להאריך. בכניסה למימרה, רבי יוסי הוא החכם מחכמי המשנה, הפונה אל אישה ולא אל אחד מחבריו החכמים חובשי ספסלי בית המדרש. זו כנראה הסיבה המביאה אותו להאריך מעט כדיבורו. ברוריה בנויפתה מבהירה שהתמונה הפוכה: היא, המצטטת את דברי חכמים שבמשנה, מתגלה כבעלת המעמד של החכם, ובזה הופך דיבורו של רבי יוסי לארוך ומיותר, והוא המתגלה כמי שעבר על דברי חכמים מפני שלא ניתח נכון את המצב. כך מקבל בסופו של דבר רבי יוסי את עמדת השוטה, שאולי מבלי משים הציב בה את ברוריה בתחילת דבריו. כל זה היה נחסך ממנו אילו היה מתייחס אליה כראוי בהתאם לחכמתה, מדבר אליה בקצרה וזוכה לקיים במדויק את דברי החכמים. אז היה הוא בגדר חכם, הן בהבנתו את המציאות, הן בהנהגתו המעשית והן בהיכללותו בין ההולכים על פי הדרכתם של החכמים. מסקנתה של ברוריה אינה לפנות אל כל אדם בניסוח מקוצר וכמעט בלתי מובן, אלא לשים לב מיהו בן השיח, ולהתאים לכך את האריכות או הקיצור הנדרשים. רק מי שאינו מודד את ריבוי השיחה במדידה כמותית, אלא מכוון את דבריו אל מידת הבנתה של האישה העומדת מולו, נאמן באמת להדרכתם של חז"ל "אל תרבה שיחה עם האישה".

“ערוכה בכל ושמורה”: התורה מחוברת לרגל

ברוריה אשכחתייה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה, אמרה ליה: לא כך כתוב: ערוכה בכל ושמרה, אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך – משתמרת, ואם לאו – אינה משתמרת.

בסיפור זה ברוריה נזפת בתלמיד הגורס בלחש. ברוריה אינה מסתפקת בתוכחה מילולית כלפי התלמיד, אלא בועטת בו ברגלה. כשם שראינו לעיל שהביטוי “גלילי שוטה”, העומד למול הביטוי “כך אמרו חכמים”, נוטל חלק מובנה במסר שהמימרה באה ללמד, ואינו פרט צדדי שבא להבליט סגנון בוטה של ברוריה, כך גם הבעיטה לא באה ללמד על ההתנהגות החריגה של ברוריה, אלא להבהיר משהו מתוכנה של המימרה. לבעיטה יש משמעות – היא עומדת כנגד הלימוד בלחש. הרגל הינה האיבר הרחוק ביותר מהפה. לימוד התורה של ברוריה אינו מתבצע רק באמצעות הפה, הוא מחלחל לכל איבריה ומגיע עד לרגל. הבעיטה ברגל מבטאת גם בשפת הגוף את אותה האמירה שברוריה מביעה בשפת הדיבור. ייתכן שברוריה השתמשה ברגלה בכוונה תחילה, כדי להמחיש כיצד לימוד התורה מתקיים בכל רמ"ח איבריה, אך ייתכן גם שברוריה לא התכוונה לכך כלל – כך היא מתנהגת באופן טבעי. היא חיה את המימרה שיוצאת מפייה, גופה תמיד מחובר לתורתה.

יש לציין גם את ההבדל בפועל בין לימוד בלחש ובין לימוד בקול: לחישה נעזרת אך ורק בלשון, וכדי לדבר בקול צריך להוציא אוויר. האוויר נשאב על ידי הנשימה, והוא נותן חיים לאדם – “ויפח באפיו נשמת חיים”²⁴. הוא מזרים חיים בכל האיברים, וכך גם הלב שנזכר בפסוק. לפיכך, באמצעות לימוד בקול משתמרת התורה בלב, ומשפיעה על כל גוף האדם.

לאחר שלוש שנים שכח תלמודו

24 בראשית ב, ז.

תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו.

ציון הזמן "שלוש שנים" איננו מקרי; לולא היינו מכירים מהמימרה הקודמת את הבעייתיות בלימוד בלחש, היינו מצפים שאחרי שלוש שנים יקרה דבר אחר – התלמיד יזכור את תלמודו, תורתו תהיה שגורה על פיו. אחרי שלוש שנים נוצרת "חזקה", שינון של שלוש שנים אמור לגרום לתורה להשתמר, אולם לתלמידו של רבי אליעזר קרה דבר הפוך. אם כן, לא זו בלבד שהלימוד כפה מועיל להתקיימות התורה, אלא שלימוד בלחש פועל להשכיח אותה לגמרי. הלחש המשכיח גובר על חזקת שלוש שנים המקיימת. מתברר אם כן שהדיבור בקול איננו תוספת בלבד, אלא הוא תנאי קיומי והכרחי ללימוד.

נתחייב שריפה למקום

תלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שנתחייב בשריפה למקום. אמרו: הניחו לו, אדם גדול שמש.

כאמור, במבט ראשוני נראה כי אין קשר של ממש בין שני הסיפורים על תלמידי רבי אליעזר בן יעקב, אך המהרש"א מבין אחרת:

נראה דשייך אדלעיל, שתלמיד אחד שכח תלמודו והתחייב על ידי זה שריפה למקום. כמו ששינינו: "השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו" (אבות ג, ח). ונקט חיוב שריפה על פי מה שכתוב פרק קמא דתענית שני תלמידי חכמים המהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויים להשרף.

לדברי המהרש"א מימרה זו ממשיכה את הסיפור של התלמיד מהמימרה הקודמת. כיוון שלמד בלחשה, הוא אחראי לכך ששכח את תלמודו, והתחייב על כך בנפשו. מוסיף המהרש"א ומסביר את דברי הברייתא "הניחו לו שאדם גדול שימש", לפי דברי חז"ל: "גדול שימושה יותר מלימודה"²⁵. נמשיך בדרכו של המהרש"א ונסביר את עומקם של הדברים. תלמיד חכם – התורה היא חייו. אם שוכח הוא את תלמודו, גם חייו מאבדים את ערכם, ולזה

25 ברכות ז ע"ב.

מכוונים חז"ל בדבריהם שנתחייב שריפה למקום. עם זאת, מה שנבנה בתלמיד מכוח שימוש רבו נשאר קיים בנפשו, ומכוח זה יזכה התלמיד להתקיים. שיקולים נוספים מחזקים את הפרשנות הקושרת בין המימרות השלישית והרביעית. השיקול הראשון עולה מהמימרה הבאה, העוסקת בלימוד בקול: מסקנת מימרה זו היא "כי היכי דתוריך חיי ותתקיים בידך", הלימוד בפה מביא לפי מימרה זו לשתי תועלות שקשורות למימרות שלנו – לאריכות ימים (שמנוגדת למיתה) ולהשתמרות התורה (שמנוגדת לשכחה). אם כן, מהמימרה החמישית עולה שהמיתה קשורה לשכחה, ובזה מתברר כי המימרה השלישית והרביעית, שעסקו זו בשכחה וזו במיתה, עוסקות בשני ההיבטים של אותו המאורע.

שיקול נוסף לצרף את המימרות השלישית והרביעית עולה ממקבילה שיש לסוגיה במדרש דברים רבה. גם מדרש זה רואה את שני חלקי המימרה כעוסקים באותו תלמיד ובאותו מאורע (ואף קושר לכך את הפסוק שבמימרה החמישית):

"כי חיים הם למוצאיהם" – למי שמוציאן מפיו. מעשה בתלמיד אחד של ר"א בן יעקב, שהיה ממהר בכל תלמודו בשעה אחת. פעם אחת חלה ושכח את כל תלמודו. מי גרם לו? ע"י שלא היו אומרו מפיו. ונתפלל עליו ר"א בן יעקב וחזר כל תלמודו.

(דברים רבה ה, ד).

גם בעל מדרש זה הבין שיש קשר בין המימרות, ואיחד ביניהן. שני הסיפורים על תלמידו של רבי אליעזר בן יעקב הופכים לסיפור אחד – הלימוד בלחש גרם לתלמיד לשכחה ולמחלה²⁶, ורבי אליעזר החזיר אותו לחיים וגם השיב לו את ידיעותיו. יתרה מזאת: מי שמציל את התלמיד ממוות הוא רבו המתפלל עליו, כך שימוש של "האדם הגדול" מגן על התלמיד בפועל.

26 ממקור זה ניתן גם להסיק מה גרם ללימוד בלחש – הרצון ללמוד מהר.

לפי זה, יש נושא שמלווה את רוב המימרות של הסוגיה, והוא התקיימות התורה בידו של אדם – הקו המקשר בין מרבית האגדות שבהן אנו עוסקים. אין כאן רק צירוף אסוציאטיבי של מימרות.

עניין אחד טרם נתפענח: מדוע דיברה הגמרא דווקא על חיוב שריפה? הרי חיוב שריפה מתקיים רק במקרים נדירים של בת איש כהן שזינתה, והבא על אם ובתה, מה הקשר שלהם לסוגייתנו? כדי למצוא את עומק המשמעות של חיוב השרפה שנזכר אצלנו, נעיין במשנה המתארת כיצד מתבצעת מיתת בית דין בשרפה:

מצות הנשרפין – היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו ונותנין סודר קשה לתוך הרכה וכורך על צוארו, זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד שפותח את פיו, ומדליק את הפתילה וזורקה לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו. רבי יהודה אומר: אף הוא אם מת בידם לא היו מקיימין בו מצות שרפה, אלא פותחין את פיו בצבת שלא בטובתו ומדליק את הפתילה וזורקה לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו. אמר רבי אליעזר בן צדוק: מעשה בבת כהן אחת שזינתה והקיפוחה חבילי זמורות ושרפוח. אמרו לו: מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי.

(סנהדרין פרק ה, משנה ב)

מיתת שריפה היא עונש על האדם כולו, כלומר על כל גופו. אף על פי כן, היא איננה מתקיימת בשרפה ישירה של כל הגוף כפי שניתן היה לחשוב; במקום זה ניתן חומר הבעירה בתוך פיו של האדם, והוא חודר פנימה עד שהגוף כולו מת. מוות וחיים ביד הלשון; אותו פה שדרכו נענש כל גופו של אדם ומאבד את חיותו, הוא הוא הפה שבאמצעות לימודו בקול מחדיר את התורה לכל רמ"ח איבריו של האדם ומחייהו – כי חיים הם למוציאיהם בפה. החדרת התורה לכל רמ"ח האיברים, שאותה דרשה ברוריה, מתבצעת דרך מרכז חיותו של האדם, שהוא הפה, ומי שאינו עושה כן משול למי שנענש באמצעות

הפעולה ההפוכה – שמרכז חיותו נפתח בכוח, והאש תמלא את כל גופו עד לכילוי.

חיים הם למוציאיהם בפה

אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי. שנאמר: כי חיים הם למוציאיהם ולכל בשרו מרפא, אל תקרי למוציאיהם אלא למוציאיהם בפה.

כפי שראינו במדרש שהובא לעיל, המימרה החמישית מחברת בין שלוש המימרות שלפניה. לכאורה, הדרשה ההופכת את "מוציאיהם" ל"מוציאיהם" משנה באופן משמעותי את הפסוק, והופכת את הפעולה שבה הוא עוסק מפעולת האדם בינו ובין עצמו לפעולה כלפי חוץ. האם יש לכך רמז בדברי הכתוב עצמם? נתבונן בפסוקים המקוריים בספר משלי:

כְּנִי לְדַבְרֵי תְקִיפָה לְאִמְרֵי הַטּוֹ אֲנִי־אֶבְרָךְ: אֵל יִלְיוּ מַעֲיִנֶיךָ שְׁמֵרָם בְּתוֹךְ
לְבָבְךָ: כִּי חַיִּים הֵם לְמוֹצֵאֵיהֶם וְלִכֹּל בְּשָׂרוֹ מֵרַפָּא: מִכֹּל מִשְׁמַר נֶצֶר לְבָד
כִּי מִמֶּנּוּ תוֹצֵאוֹת חַיִּים:

(משלי ד, כ-כג)

ניכר כי הפסוקים במשלי מנהלים "דו שיח" עם הפסוק שציטטה ברוריה – "ערוכה בכל ושמורה". גם הם מדברים על שמירת הלימוד בתוך הלב. כמו כן, הפסוקים עצמם "משחקים" עם מציאה והוצאה, ובפסוק שאחרי "חיים הם למוציאיהם" מופיע הביטוי "תוצאות חיים". בזה ניתן לראות את שלמה עצמו כרומו לנו "אל תקרי למוציאיהם אלא למוציאיהם", ובאים חז"ל ומפתחים ומפענחים את הרמיזה.

חטוף אכול חטוף אישתי

כבר בפתיחת דברינו, אמרנו שבמבט פשוט ניתן לזהות את המימרה של שמואל כדוגלת בהדוניזם, ואת זו של רב כדוגלת באגואיזם. המהרש"א מעיר כי פסוקים ברוח מימרות אלו מצויים כבר בספר קהלת ("ואבד העושר ההוא", "והוליד בן ואין בידו מאומה", "הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול

ולשתות", "אשר אין טוב באדם... כי אם לאכול ולשתות". הופעתם של הרעיונות בקהלת אולי אינה פותרת את הבעיה, מפני שניתן לתפוס את קהלת כספר שכולו "הווה אמיא", ומסקנתו היא רק הפסוקים האחרונים העוסקים ביראת אלוקים. עם זאת, ניתן להבין שטמון תוכן רוחני גם בפסוקים שקודמים למסקנה, ויש לברר מהו.

תוכנם של פסוקים אלו הייתה אכן קשה בעיני כמה מהפרשנים, והם הבינו שאין כוונת המימרה אלא להיות משל ללימוד התורה או לקיום המצוות. בדרך זו פירש, למשל, ה"עיון יעקב":

הטוף אכול הטוף אשתי היינו בשמחה של מצוה לשמח נפש העניים...
ואם תאמר אניח לבני, כלומר לא אשמח עניים בשלי, ע"ז קאמר חק
בשואל, כי גדולה צדקה שמצלת מדינה של גהנום²⁷.

ברם, גם אם לא נפרש את דברי שמואל ורב כמשל, נוכל למצוא משמעות רוחנית בדברים אלה. הדרכתו של שמואל לחטוף ולאכול איננה חייבת להתפרש כגשמית וגסה. היא יכולה להתפרש גם כהדרכה לאדם שלא להקדיש זמן רב לארוחתו, וכך יישאר לו זמן לדברים החשובים באמת, כמו לימוד התורה. נראה שזו כוונת המאירי:

ואל יתירשל בלימודו שמא לא יפנה. דרך הערה אמרו – הטוף ואכול
הטוף ושתי דהדין עלמא כהלולא דמי, כלומר כחופת התן שהולכת

מהר.²⁸

ייתכן כי דברי רב באו להוסיף על כך רובד נוסף. גם אדם ערכי שאינו שקוע בתאוות גשמיות, עלול למצוא את עצמו הולך ומשתקע בעיסוק בענייני העולם הזה, לא מתוך רכושנות גשמית כי אם מתוך דאגה למחייתו ולמחיית בניו בעתיד. דווקא ההדרכה שלא לעסוק היום בטרדת המזון של מחר, או

27 גם ה"ענף יוסף" כתב באופן דומה.

28 המאירי מפרש באופן דומה מימרה שמופיעה באחת הסוגיות הבאות ועוסקת גם היא באכילה: "וכן לא יניח דברי תורה אף לצורך סעודתו, אא"כ לפי הצרך ההכרחי. דרך הערה דרשו – חיתך ישבו בה, אם משים עצמו כחיה זו שמסרחת אכילתה תלמודו מתקיים."

בדאגתו לעתידם הכלכלי של בניו ובנותיו, יכולה לשחרר את האדם משקיעה בענייני העולם הזה לעיסוק בתורה²⁹.

יש לציין כי דברים מעין אלו של רב, מצויים כבר בספר בן סירא בפרק יד. התבוננות בדברי בן סירא יכולים לתרום זווית נוספת להבנת דברי רב:

בני אם יש לך שרית נפשך, ואם יש לך היטיב לך, ולא אל ירך הדרשן, זכור כי לא בשאול תענוג, ולא מות יתמהמה, וחק לשאול לא הגד לך, במרם תמות היטב לאוהב, והשיגת ירך תן לו... תן לאח וחונן ופנק נפשך, כי אין בשאול לבקש תענוג, וכל דבר שיפה לעשות לפני א-להים עשה... כפרח עלה על עץ רענן שזה נובל ואחר צומח, כן דורות בשר ודם, אחד גווע ואחד גומל.

(בן סירא יד, יא-יה).

יש להבדיל בין המימוש המיידני שאינו ממתין למחר, ובין התודעה האיגואיסטית. אין הדברים חופפים. בן סירא אומר אמנם דברים מפתיעים, אך הוא אינו מדבר על אגואיזם, שמשמעותו דאגת האדם לעצמו במקום דאגתו לזולת, אלא עוסק ביחס שבין ההווה לעתיד. הוא מורה לאדם כי את הדברים הטובים יעשה עכשיו בין לעצמו, בין לאחיו בין לאלוקיו, ואל ימתין למחר. לעתים השמירה למחר, כולל זו שמתיימרת להותיר לבנים לאחר המיתה, היא מסווה לקמצנות שאיננה מסוגלת לעשות דבר טוב בשום שלב. אם חפץ אדם להיטיב לבניו, יעשה זאת כבר עתה, ואל ישמור את כספו "מתחת לבלטות" בתואנה שהוא שומרם לבניו אחריו³⁰.

29 דגם קיצוני לסוג כזה של חיים, שאינו מותיר למחר ולצאצאים, נוכל למצוא בספרור הבא אודות ריש לקיש: "ריש לקיש זבין נפשיה ללודאי, שקל בהדיה חייתא וגלגלתא, אמר: גמירי, דיומא בתרא כל דבעי מינייהו עבדי ליה, כי היכי דליחול אדמיה. יומא בתרא אמרו ליה: מאי ניהא לך? אמר להו: בעינא אקמטינכו ואותבינכו, וכל חד מינייכו אמחי' חייתא ופלגא. קמטינהו ואותבינהו כל חד מינייהו, כד מחייהו חד חייתא נפק נשמתיה חרקניה לשיניה, א"ל: אחוכי קא מחייכת בי? אכתי פש לך גבי פלגא דחייתא, קטלינהו כולהו. נפק ואתא, יתיב קאכיל ושתי, אמרה ליה ברתיה: לא בעית מידי למזוג עליה? אמר לה: בתי, כריסי כרי. כי נח נפשיה שבק קבא דמוריקא, קרא אנפשיה: (תהלים מ"ט) ועזבו לאחרים חילם." (גיטין מז ע"א)

30 ואכן רב שאומר כאן לתלמידו לא להניח לבניו, הוא עצמו קורא לתלמידו "בני", ונותן לו את עצתו מבלי לשמור אותה לעצמו. לפי העולה מבן סירא, רב עצמו מקיים

רש"י מפרש את המימרות של שמואל ושל רב כפשוטן. את המימרה של שמואל הוא מפרש כך:

הטוף אכול – אם יש לך ממון להנות עצמך, אל תמתין עד למחר שמא תמות ושוב אין לך הנאה.

ועל המימרה של רב הוא כותב:

אם יש לך – ממון, והיטב לך, שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה – עיכוב, כי פתאום האדם מת.

שתי המימרות מקבילות זו לזו, אלא שהאחת עוסקת במזונו של האדם והשנייה בממונו. דבריו של רש"י מחזירים אותנו לשאלת ההדוניזם והאגואיזם שבה פתחנו. אם אין זה משל לתורה ומצוות, וגם לא לזריזות באכילה כדי להותיר זמן לתורה, איך נוכל להבין הדרכות אלו?

ייתכן שבשני הדברים שכותב רש"י יש התמודדות עם תפיסה סמויה שמניעה את האדם השומר למחר את מזונו וכספו. אדם זה תופס את העולם הזה כיציב, תפיסה שכנראה גם מובילה אותו לראות בעולם הזה את העיקר. ההדרכה לאכול ולנצל את הממון כאן ועכשיו, שיכולה כאמור להיתפס כאגואיזם והדוניזם, יכולה גם לפרק את תפיסתו של האדם את העולם הזה כדבר בעל הקיום היציב והאמתית, ולשחרר בזה את מודעותו של האדם אל האופק של העולם הבא.

בנוסף על כך, שמירת המזון והממון למחר יכולה להוות ביטוי לחוסר בטחון בקב"ה. לפי זה, ניצול המשאבים של האדם היום מבטא בטחון בדאגתו של הקב"ה לו מחר. ואכן, רבי אליעזר בן הורקנוס רואה בכך את מבחנה של האמונה:

במעשהו את תוכן אמרתו, שכן הוא אינו מניח את העצה הזו כדי להעבירה רק כשהוא יעבור מן העולם, אלא מיטיב ל"בנו" כבר עכשיו.

תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר – אינו אלא מקמני אמנה.

(סוטה מח ע"ב)

ייתכן כי מדברים אלה משתקפת גם תפיסה רוחנית אודות מעגל הזמן. תפיסה שלפיה כל יום עומד בפני עצמו, ואינו משועבד לימים אחרים. כל יממה היא יחידת חיים שלמה, ובכל יום כאילו האדם נולד מחדש. להנהגה כזו זכו ישראל במדבר, כשניזונו מהמן. מציאות זו, יש בה מדרגה מיוחדת מאוד של קרבת אלוקים. הכניסה לארץ ישראל משמעותה מעבר לצורת חיים אחרת, ממסגרת של יום למעגל של שנה חקלאי; אבל עדיין קיים גם מעגל של יום, כפי שמשתקף בכך שאנו מסיימים כל יום בברכת "המפיל" ומתפללים שמחר נקום מחדש, ונוטלים ידיים בבוקר על היותנו כברייה חדשה. המימרות האחרונות מציעות לנו להמשיך להביט כך על מזוננו וממונינו, בבחינת "ברוך ה' יום יום"³¹.

תבנית המימרות האחרונות

שתי המימרות האחרונות אינן שייכות לכאורה לנושא הסוגיה, מלבד העובדה שנסמכו כאן שתי אמירות של שמואל לרב יהודה. אולם אם נתבונן היטב בשלוש המימרות האחרונות, נבחין בכירור בהקבלות הישירות והמתהפכות ביניהן:

אמר ליה	שמואל	שיננא ³²	פתח	כי היכי	דתקיים	ותוריק
לרב			פומך קרי	ביך	חיי	

31 תהלים סח, כ. עיין גם במסכת ביצה טז ע"א, על דרכו של הלל שלא לשמור את המזון המשובח לשבת (כדרכו של שמאי), כי אם לחיות בתודעה של "ברוך ה' יום יום".

32 מעניין הדבר, כי שמואל העוסק בשתי המימרות בדברים הנעשים בפה, דיבור ואכילה, מכנה את תלמידו "שיננא", כינוי שמקורו במילה "שן". לעומתו, רב המזכיר פעמיים במימרתו את הבנים – "ואם תאמר אניח לבני... בני האדם..." – קורא לתלמידו "בני".

			פתח פומך תני		יהודה	
כהלולא דמי	עלמא דאזלינן מיניה	ד -	חטוף ואכול חטוף ואישתי	שיננא	שמואל לרב יהודה	אמר ליה
ואין למות התמהמה	אין בשאול תענוג	ש -	אם יש לך היטב לך	בני	רב לרב המנונא	אמר ליה

נתחיל מהקבלה בין שתי המימרות האחרונות. רב המשותף בין דברי רב ושמואל, וההבדלים דקים. על פי ההבדלים הדקים הללו ניתן לדייק כי רב ושמואל מגיעים למסקנות קרובות, אך מתוך זוויות הסתכלות שונות. שמואל בוחן את הדברים מצד ההווה והעולם הזה, "עלמא דאזלינן מיניה", ואילו רב מתבונן מצד העתיד ומה שבא אחרי העולם הזה. שמואל מורה לנצל את העולם הזה מצד אופיו, "לבי הילולא דמי", ורב מדריך אותנו למצות את מה שיש לנו כאן, מצד שלילת האלטרנטיבה לשומרו לעתיד. מכאן נגזר הבדל נוסף: שמואל שמתבונן בעולם הזה קורא לאדם לחטוף עוד, כלומר להוסיף למה שיש לו, ואילו רב שבא רק לשלול את הדחייה לעתיד איננו מחפש תוספת רכוש, אלא מתייחס למה שכבר יש בידו של האדם – "אם יש לך", וביחס אליו הוא מדריך ליהנות ממנו עתה.

העמדת המימרה הראשונה לפני שתי הבאות אחריה מלמדת כי לא שמירת המזון מאריכה חיים, אך גם לא זלילתו, לא צבירת הממון מוסיפה חיים וגם לא ניצולו. כשהפה העוסק בדרך כלל במזון, והיד העוסקת בדרך כלל בממון, עוסקים בתורה – זוכה האדם לאריכות ימים. "פתח פיך תני פתח פיך קרי, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי".

החש בראשו – יעסוק בתורה

נעימות, סיפוק וקרבת אלוקים בלימוד התורה

א. אמר רבי יהושע בן לוי: המהלך בדרך ואין עמו לוייה - יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א) כי לוית חן הם. חש בראשו – יעסוק בתורה, שנאמר כי לוית חן הם לראשך. חש בגרונו – יעסוק בתורה, שנאמר וענקים לגררתך. חש במעיו – יעסוק בתורה, שנאמר רפאות תהי לשרך. חש בעצמותיו – יעסוק בתורה, שנאמר ושקוי לעצמותיך. חש בכל גופו – יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא.

ב. אמר רב יהודה ברבי חייא: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו – לזה יפה ולזה קשה. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, נתן תורה לישראל – סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא.

ג. אמר רב אמי: מאי דכתיב (משלי כב) כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדו על שפתיך? אימתי דברי תורה נעימים – בזמן שתשמרם בבטנך, ואימתי תשמרם בבטנך – בזמן שיכנו יחדו על שפתיך.

ד. רבי זירא אמר מהכא (משלי טו): שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב, אימתי שמחה לאיש – בזמן שמענה בפיו. [לשון אחר: אימתי שמחה לאיש במענה פיו – בזמן שדבר בעתו מה טוב].

ה. רבי יצחק אמר מהכא (דברים ל): כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו. אימתי קרוב אליך – בזמן שבפיו ובלבבך לעשותו.

ו. רבא אמר מהכא (תהלים כא): תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה. אימתי תאות לבו נתתה לו – בזמן שארשת שפתיו בל מנעת סלה.

ז. רבא רמי: כתיב תאות לבו נתתה לו, וכתוב וארשת שפתיו בל מנעת סלה! זכה – תאות לבו נתתה לו, לא זכה – וארשת שפתיו בל מנעת סלה.

ח. תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: כל מקום שנאמר נצח סלה ועד – אין לו הפסק עולמית. נצח, דכתיב (ישעיהו נז): כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף.

סלה, דכתיב (תהלים מח): כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה' צבאות בעיר אלהינו אלהים יכוננה עד עולם סלה. ועד, דכתיב (שמות טו): ה' ימלך לעלם ועד.

תחומיה של הסוגיה אינם ברורים מתכניה, אולם ניתן לתחום אותה בעזרת הסוגיות שלפניה ושאחריה. הסוגיה הקודמת, כפי שראינו, היא סדרה של מימרות שעניינן לימוד תורה באמצעות דיבור; לסוגיה הבאה יש גבולות מובהקים, כל המימרות שבה בנויות סביב המשפט "אם משים אדם עצמו כ..."; סוגייתנו עומדת בתוך, ובמהלך דברינו נראה גם מה מחבר את חלקיה. שמונה מימרות בסוגיה. שתי הראשונות עוסקות בקשר שבין תורה לרפואה; ארבע המימרות הבאות עוסקות בקשר שבין נעימותם של דברי התורה לאדם ובין ידיעתו את התורה, ומציגות צדדים שונים של קשר זה לאור ארבעה פסוקים; המימרה השביעית נספחת לשישית ומבארת באופן אחר את הפסוק שהובא בה.

המימרה השמינית והאחרונה נראית כחריגה בנוף הסוגיה, והיא איננה מזכירה את התורה כלל. היא עוסקת בפירושן של המילים הקרובות "נצח" "סלה" ו"ועד", ושולבה פה לכאורה רק מפני שהמימרה הקודמת דרשה פסוק שבסיומו המילה "סלה".

פעמים רבות שיבוצה של מימרה בסוגיה שופך על המימרה אור חדש, ומקרין תוספת משמעות על הסוגיה בה שובצה. במהלך לימודנו נברר גם מה הוסיפו המימרות הללו לסוגיה בכך ששובצו בה.

החש בראשו יעסוק בתורה

אמר רבי יהושע בן לוי: המהלך בדרך ואין עמו לוייה - יעסוק בתורה, שנאמר כי לויית חן הם. חש בראשו - יעסוק בתורה, שנאמר כי לויית חן הם לראשך. חש בגרונו - יעסוק בתורה, שנאמר וענקים לגרגרתך. חש במעיו - יעסוק בתורה, שנאמר רפאות תהי לשרך. חש בעצמותיו - יעסוק בתורה, שנאמר ושקוי לעצמותיך. חש בכל גופו - יעסוק בתורה, שנאמר ולכל בשרו מרפא.

במימרה הראשונה מחדש רבי יהושע בן לוי כי בכוחה של התורה לרפא את כל המיחוסים. הוא מביא אסמכתא לדבריו מכמה פסוקים מספר משלי, ויש הבדל ביניהם: הפסוק הראשון נראה כמתאר מצבים חיוביים שמתקיימים בזכות התורה (לוויית חן וענקים שהאדם עונד), והשאר עוסקים בטיפול בבעיות רפואיות בעזרת התורה (רפאות, שיקוי, מרפא), אך רבי יהושע בן לוי מקשר את כל הפסוקים לבעיות רפואיות, וכך הוא מוצא מענה בתורה גם לחש בראשו ולחש בגרונו. יש הבדל גם בין כל הדרשות ובין הדרשה הראשונה – היא עוסקת במילוי של חיסרון, במצב שבו אדם הולך ללא מלווים, וכל השאר עוסקות בפתרון מצוקות ממשיות.

המסר המרכזי העולה מפשטה של המימרה הוא שהתורה יכולה לשמש כרפואה. כלומר, חולה יכול להשתמש בתורה כתרופה למחלתו. דברים אלה עומדים בניגוד למימרה אחרת של רבי יהושע בן לוי עצמו:

רבי יהושע בן לוי אומר להו להני קראי (= פסוקי המזמור "וישב בסתר עליון")
ונאני היכי עביד הכי, והא אמר רבי יהושע בן לוי: אסור להתרפאות
בדברי תורה? – להגן שאני.

(שבועות טו ע"ב).

אם כן, מפורש בדברי רבי יהושע בן לוי שאסור להתרפא בדברי תורה, ואילו כאן מצאנו אותו מלמד שהחש בראשו יעסוק בתורה. כיצד יכולות שתי המימרות להתיישב?

נראה כי קיים מתח אמתי בין שתי מגמות חשובות. מגמה שלא להשתמש בתורה הקדושה כאמצעי לדברים אחרים שהרי הם חשובים פחות ממנה, ומגמה להעלות את קרנה וכבודה של תורה בכך שיש בכוחה לפתור כל מצוקה ומשבר. מצד המגמה הראשונה, ראוי שלא להתרפא בדברי תורה, מפני שבכך עלולה התורה להפוך למשרתת את המטרות של האדם, בניגוד לתפיסה שהאדם צריך להתמסר בעצמו לתורה. אולם מצד המגמה השנייה, ראוי שייפגש אדם עם כוחה המרפא של התורה. פרשנים רבים עסקו בסתירה זו, ולא נזכרים כאן. מבלי להיכנס לפרטים שונים של הבחנות ותשובות, נראה

כי ברמה העקרונית יש לחלק בין שימוש שמעצים אצל האדם את ההכרה בערכה ומעלתה הייחודית של התורה, שזהו שימוש שיש לו מקום, לבין הפיכת התורה לכלי שרת לאינטרסים של האדם, שזהו שימוש בעייתית. התרפאות בדברי תורה יכולה אכן להביא את האדם לשתי תודעות הפוכות. ראוי להתבונן בכל מקרה לגופו, איזו משתי התודעות הוא מקדם.

לא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם

אמר רב יהודה ברבי חייא: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו – לזה יפה ולזה קשה. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, נתן תורה לישראל – סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא.

המימרה השנייה, שמובאת בשם רב יהודה בריה דרבי חייא, דומה מאוד למימרה הראשונה, עד שנדמה כאילו אין היא מוסיפה עליה דבר. רבי יהושע בן לוי כבר אמר בסיום דבריו כי התורה יכולה לרפא את כל הגוף, ורב יהודה חוזר על אותם הדברים באמרו שהתורה היא "סם חיים לכל גופו".

עם זאת, יש כמה וכמה היבטים שנוספים בידי רב יהודה. ראשית, רב יהודה איננו מדבר רק על פעולת האדם "יעסוק בתורה", ועל תוצאות פעולה זו, כי אם מגדיר את התורה עצמה, בכינוי החדש שהוא נותן לה – "סם חיים". תורת החיים היא גם סם החיים. שנית, רב יהודה אינו מסתפק באמירה שהתורה מרפאת, אלא גם משווה בינה ובין דרכי הרפואה הטבעיות של בני האדם. הוא חושף לא רק את מעלתה של הרפואה האלוקית, אלא גם את יתרונה על פני הרפואה האנושית, שבה כל רפואה של חלק אחד יש בה גם פגיעה בחלק אחר. ייתכן שרמוזה כאן ההבחנה בין עץ הדעת טוב ורע בו בחר האדם, שבו הטוב והרע באים בערבוביה ואין טוב שאינו גובה מחיר כלשהו, ובין עץ החיים שכולו טוב, אשר מתגלה כאן ברפואתה המקיפה של התורה. בנוסף, רב יהודה משווה את הקב"ה לאדם הנותן לחברו סם כדי לעזור לו, ולא לרופא הנותן סם מתוקף תפקידו המקצועי, ובכך אומר שהקב"ה נותן לנו את התורה מתוך רצונו בטובתנו ובתועלתנו. רבי יהושע בן לוי מתייחס לסגולתה של

התרופה, שהיא התורה, ורב יהודה מתייחס לייחודו של הרופא, כלומר לקב"ה, שמרפא אותנו באמצעות התורה, ובזה הופך תהליך רפואתנו גם להתקרבות מחדשת לקב"ה מרפאנו.

נעימות, שמחה, קרבה

אמר רב אמי: מאי דכתיב כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדו על שפתיך? אימתי דברי תורה נעימים – בזמן שתשמרם בבטנך, ואימתי תשמרם בבטנך – בזמן שיכנו יחדו על שפתיך. רבי זירא אמר מהכא: שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב, אימתי שמחה לאיש – בזמן שמענה בפיו. רבי יצחק אמר מהכא: כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו. אימתי קרוב אליך – בזמן שבפיו ובלבבך לעשותו. רבא אמר מהכא: תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה. אימתי תאות לבו נתתה לו – בזמן שארשת שפתיו בל מנעת סלה.

החל מהמימרה השלישית, חוזרת הסוגיה אל הנושא המרכזי של סוגיות הפרק – סוגיית קניין תורה. מה מחדשת המימרה בתחום זה על הסוגיות הקודמות שבפרק? המימרה מתרכזת בהיבט חדש של סוגיה זו – האושר שזוכה לו האדם אשר התורה מתקיימת אצלו. אם כן, עד עתה עסקנו בקניין תורה בעיקר מצד החובה והתביעה שבכך, ועתה מלמדת הסוגיה על העונג שבידיעת התורה. עד עתה עסקנו בתהליך הקניין, ועתה עוסקים אנו בפרותיו.

במבט ראשון, יש קושי במבנה הסוגיה. אחרי שרבי אמי אומר לנו אימתי דברי תורה נעימים, שאר הדעות נפתחות במילה "מהכא". פתיחה זו באה בדרך כלל לומר שהאמורא לומד את אותו הדבר שנאמר זה עתה, אך ממקור אחר. היינו מצפים שכל האמוראים הבאים יביאו מקורות נוספים לאותה האמירה של רבי אמי, ויוכיחו מפסוקים אחרים שדברי תורה נעימים כשהם שמורים אצל האדם, אך לא היא; האמוראים הבאים אינם עונים על השאלה שפתחה את המימרה, "אימתי דברי תורה נעימים", אלא על שאלות אחרות: מתי יש שמחה לאיש במענה פיו, מתי קרוב אליו הדבר ומתי תאוות לבו ניתנת לו. אם כן, מדוע משתמשת הגמרא במילה "מהכא"?

התשובה היא שכל האמוראים עוסקים בגוונים שונים של נושא כללי אחד. כל שאלה חדשה שמציג אחד האמוראים שייכת לסוגיית האושר שבלימוד התורה, ותשובתו מוסיפה לה עוד ממד. הנעימות, השמחה, הקרבה ומילוי משאלות הלב, הינם ארבעה גוונים של המלאות הנפשית של האדם שתורתו מונחת בקרבו. המימרות מקיפות באופן הדרגתי את כל הצדדים של האדם – מחשבה דיבור ומעשה. הפסוק הראשון עוסק בשמירה-זכירה ששייכת לצד המחשבה של האדם, הפסוק השני מתייחס למענה הפה ששייך לצד הדיבור שבאדם, השלישי מדבר על עשייה הבאה מכוח המחשבה והדיבור – "בפיך ובלבך לעשותו". נראה כי גם אופי החוויה של האדם מקביל לשלוש הבחינות הללו: הנעימות היא תחושה של עדינות המורגשת בתוך הגוף, השמחה מתבטאת במאור הפנים כמו שהדיבור מתבטא בפה, תחושת הקרבה מתייחסת למציאות שנמצאת מבחוץ, אך מקרוב, בדומה לכך שהמעשה מתבטא במציאות שבחוץ. אינו דומה אדם שרק זוכר את התורה בקרבו, למי שבפיו גם מענה לשאלות השואלים, ויתר מהם הוא האדם שגם מקיים את התורה בקיום שלם, קיום שנלווים אליו פיו ולבו השווים. היחס בין שלוש מימרות אלו ובין המימרה השישית, שבפי רבא, דומה ליחס בין שתי המימרות הראשונות בסוגיה. בשלוש המימרות לא נזכר הקב"ה. לימוד התורה נידון כהתרחשות שבין הלומד והתוכן. בדברי רבא הקב"ה אינו רק נזכר אלא גם הופך להיות הפעיל המרכזי – "נתת... כל מנעת...". בזה מתגלה הלימוד לא רק כמעשה של לימוד ושינון של הנלמד, הנעשה בין האדם ובין עצמו, אלא כדו שיח וערוץ קשר בין הקב"ה ובין האדם, דו שיח של רצון ומענה. שפתיו של האדם, המשננות את הלימוד, זוכות להביא למילוי רצון הלב. כאשר האדם רוצה בעומק לבו לדעת את תורת השם, זוכה צימאון זה למענה מהקב"ה.

זכה – תאוות לבו נתת לו

רבא רמי: כתיב תאוות לבו נתתה לו, וכתוב וארשת שפתיו בל מנעת סלה! זכה – תאוות לבו נתתה לו, לא זכה – וארשת שפתיו בל מנעת סלה.

בחלק הבא של הסוגיה, רבא מציע אופן נוסף להבין את היחס שבין שני חלקי הפסוק "תאות לבו נתת לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה". במקום לראות את הפסוק כמתאר תהליך אחד בעל שני שלבים, הוא רואה אותו כמתאר שני מצבים שונים. יש הזוכה לכך שהתורה נחקקת במוחו בקלות, במתנה אלוקית, "זכה – תאוות לבו נתת לו"; לעומתו, יש מי שאינו זוכה לכך, ועליו מוטלת האחריות לשנן שוב ושוב כדי לזכור. הקב"ה ידאג שלא למנוע ממנו את הזכירה, אך חובת העמל לשם הזכירה מוטלת על האדם.

יש לציין כי הנושא המדויק של המימרה אינו מפורש, וניתן לפרשו בכמה כיוונים, ואכן חלק מהפרשנים הבינו כי היא עוסקת בתפילה. אולם שיבוץ המימרה במסגרת הסוגיה הרחבה, והסמיכות למימרה הקודמת שפירשה את אותו פסוק כעוסק בתורה, מעניקים לה משמעות של מימרה שהנושא שלה הוא התורה, ושופכים עליה אור חדש.

מה מוסיפה מימרה זו לסוגייתנו? רבא מבהיר כי לא כל אדם זוכה ל"תאות ליבו נתת לו", ואף על פי כן, גם מי שלא זכה עדיין שייך אל העיקר, שהוא "וארשת שפתיו בל מנעת סלה". דבריו של רבא מבררים את היחס בין שני המרכיבים – המרכיב של השינון לשם קניין התורה, שכבר עלה בסוגיות הקודמות, והמרכיב של הנעימות והמליאות הפנימית שבלימוד, שהתחדש בסוגיה שלנו. לאחר שארבע המימרות האחרות חיברו ביניהם, וסיפרו על האושר הטמון בקניין התורה, חשוב לרבא להבהיר שהאושר אינו מהווה תנאי וגם לא הבטחה. יש מי שזכה לכך, ויש מי שעדיין לא זכה³³. המטרה, שהייתה ועודנה קניין תורה, איננה מותנית בנעימות או במילוי תאוות הלב, אף שהיא נושאת בכנפיה בשורה של אושר שבאופן.

33 אם נבין כי המילה "זכה" כוונתה זכות או הזדככות (שלא כפירוש רש"י "אם יש לו מזל טוב"), הרי שמי שלא זכה, אם יאסוף עוד זכויות או יוסיף לזכך עצמו, יקרב את עצמו לזכות גם הוא לאושר שבקניין התורה.

בעקבות הזכרת המושג "סלה", מובאת מימרה בעניין הביטויים "נצח" "סלה" ו"ועד". מיד נתבונן במימרה על מנת לבארה, אך כבר עתה נוכל לראות משהו מתרומתה לסוגיה.

הסמיכות בין שתי המימרות, בין סוף המימרה של רבא ("בל מנעת סלה") ובין המימרה האחרונה, מעצימה גם את המצב המועדף פחות בדברי רבא. אמנם רק אם זכה תאוות ליבו ניתנת לו, אך עצם עמל קניין התורה, שאינו מותנה באושר הנלווה לאדם, מביא לכך ש"ארשת שפתיו בל מנעת סלה", כלומר שלא יהיה הפסק לתורתו של אדם זה לעולם ולעולמי עולמים. המיעוט שנקט בו רבא מתגלה בעצמו כגודל עצום.

המבנה הכללי

נעשה אתנחתא קצרה לטובת מבט על מקבץ המימרות שראינו. בפתיחת דברינו, בשלב תיחום הסוגיה, העלינו את השאלה האם לפנינו סוגיה אחת או יותר. האם המימרות על הנעצמות בלימוד מנותקות מהמימרות על התורה והרפואה? ואם כן, מה טעם הסמיכות ביניהן, מדוע המימרות על הנעצמות לא הובאו כהמשך לסוגיית התקיימות התורה?

סוגייתנו אמנם ממשיכה את נושא התקיימות הלימוד, אך נוסף בה ממד מיוחד. הדרכים לזכירת התורה אינן רק לטובת לימוד התורה, אלא גם לטובת האדם. יסוד זה, ההכרה באושר ששיג האדם כשתלמודו מתקיים בידו, מתאים מאוד לסוגיית הרפואה. לתורה יש השפעה חיובית על האדם. בכוחה להסיר ממנו את מכאוביו, וגם לטעת בו שמחה וסיפוק. שני מסרים אלו הינם למעשה שני צדדים של אותה אמירה, אלא שהאחד הוא בבחינת "סור מרע" והשני בבחינת "עשה טוב". התורה מרחיקה מהאדם את תחושותיו השליליות, ומעניקה לו תחושה ייחודית של נעצמות ומלאות.

מאפיין נוסף של סוגייתנו הוא הקשר בין התורה לאברי הגוף. היא מדברת על הפה, השפתיים, הבטן והלב. יש כאן סוגיה אחת שכולה עוסקת ביחס בין התורה ובין הגוף, יחס שעולה כבר מהפסוקים בספר משלי. חלקה הראשון של הסוגיה, המדבר על יכולת התורה לרפא, עוסק בברכה שמביאה התורה

לגוף; חלקה השני עוסק בברכה שמביאים איברי הגוף לתורה. בזמן שהתורה משתמרת באיברים, היא מתקיימת. ארבע המימרות שבחלק זה מדריכות ללמוד תורה באמצעות הדיבור, בדומה להדרכות שכבר ראינו בסוגיות הקודמות, אלא שכאן הניסוח מדגיש את הפה והשפתיים. לא את הדיבור עצמו, אלא את איברי הגוף המשמשים לו. חז"ל מלמדים אותנו כי בכוחו של הדיבור לא רק להביא את התורה אל הדעת, אלא כביכול לשמרה בתוך גופו של האדם.

נצח סלה ועד

תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב: כל מקום שנאמר נצח סלה ועד – אין לו הפסק עולמית. נצח, דכתיב: כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף. סלה, דכתיב: כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה' צבאות בעיר אלהינו אלהים יכוננה עד עולם סלה. ועד, דכתיב: ה' ימלך לעלם ועד.

הברייתא של רבי אליעזר בן יעקב עומדת לעצמה. היא איננה עוסקת בתורה וקניינה, וגם לא בנעימות שקניין זה נוטף על האדם. דברי רבי אליעזר בן יעקב מתייחסים לדברי המקרא, ובאים לפרש את משמעותן המיוחדת של שלוש מילים – נצח סלה ועד. לדבריו, מציינות מילים אלו את השחרור מאזיקי הזמן. כל מציאות המוכרת לנו חולפת, אך הדברים עליהם נאמר "נצח" "סלה" או "ועד", אין לקיומם הפסק.

נראה שגם כאן מסודרים הפסוקים כסולם. השלב הראשון קובע כי הריב בין ישראל לקב"ה הוא זמני וחולף, גם אם לעיני בשר הוא נראה סופי ונצחי. עולה מכאן דבר מעניין: במבט אנושי פשוט, דווקא החורבן והמריבה נתפסים כנצחיים, בעוד המצב החיובי של הבניין נתפס כחולף; השחרור מהתפיסה ש"לנצח אריב" הוא התודעה הראשונה שיש לבנות, בעסקנו בנצח. לאחר ששללה את נצחיות החורבן, עוברת הגמרא לבסס דווקא את נצחיות הבניין – בניינה העתידי של ירושלים – "אלקים יכוננה עד עולם סלה". לבסוף מלמדת הגמרא כי מלכות השם השלמה – "ה' ימלוך לעולם ועד" – היא העתידה להופיע לעד מתוך שיבת הידידות בין ישראל לקב"ה ומתוך כינונה המלא של

ירושלים³⁴. מלכות השם זו, שהיא הגילוי העליון, איננה רק התוצאה של כינונה של ירושלים, אלא היא גם היעד למענו נחרש כינון זה, וכדברי השירה: "תבאמו ותמעמו בהר נחלתך, מכון לשבתך פעלת ה', מקדש ה' כוננו ידיך, ה' ימלוך לעולם ועד".

הקשר של המימרה האחרונה לסוגיה

אף שבמבט ראשון מנותקת המימרה השמינית מהנושא של הסוגיה, מלבד הקישור האסוציאטיבי הקלוש של המילה "סלה", מבט מעמיק יותר חושף קשרים בין הנושא המרכזי של המימרה – הנצח, לשאר הסוגיה. המחלה היא המפגש עם חוסר יציבות קיום האדם, והיא מאיימת על המשך חייו. המקבילה הרוחנית של איום זה, היא סכנת שכחת התורה. העיסוק בתורה שבראשית הסוגיה בא להציל את האדם ממחלות גופניות שמכלות בו. החתירה לקניין התורה שבהמשך הסוגיה, באה לשמר את לימוד התורה של האדם מפני שיני הזמן המכרסמות בזיכרונו. סוגייתנו הנאבקת מתחילתה בחולשה הגופנית ובשכחה, למען שימור קיום חיי האדם בגופו, ושימורם של גופי תורה אצל האדם, חותמת בסופה באפשרותה של הנצחיות להתקיים עלי אדמות.

נוסיף לכך שהסוגיה הקודמת חתמה דווקא במוות האורב מאחורי הפינה, והנחתה את האדם לכלכל את חייו מתוך מודעות לעובדה זו. המוות מפגיש עם ההפסק שבכל דבר, ולעומת זאת סוגייתנו חותמת בדרך לזהות את הדברים ש"אין להם הפסק עולמית". מתוך מציאות המוות שעלתה בסוגיה הקודמת, מגלה סוגייתנו את כוח החיים שבתורה. החל מכוח רפואת המחלות

34 ייתכן שגם הביטויים "נצח" "סלה" ו"ועד" עצמם מייצגים שלושה גוונים של אי סופיות. ה"נצח" הוא הניצחון על הכוח המתנגד, כפי שמופיע בפסוק הראשון. בתוך מושג הניצחון כלולה העובדה שאפשרות הכיליון נכחה ברקע. "סלה" מייצג אולי דבר קבוע ויציב, כלומר דבר שכוונו מתואר על דרך החיוב. "ועד" מייצג אולי את העדות, כלומר את תפקידה וייעודה של הנצחיות הזו. לחילופין, ייתכן שהמילה "ועד" היא מלשון "עד" ו"ועד", שזו הלשון החיובית המתארת את התוספת הבלתי פוסקת, בה נפגשים עם הממד החי ומתחדש של הנצחיות.

שבה, דרך הנעימות, השמחה, הקרבה ומילוי תאוות הלב שבה, ועד אל קישורה אל חיי הנצח ממש.

נראה כי יש יסוד מארגן נוסף לסוגיה, שמקשר את המימרה האחרונה לקודמותיה. בסוגיה שלפנינו יש שמונה מימרות, בשונה מזו שלפניה ומאלו שאחריה שבנויות לכאורה משבע מימרות. נראה שטעם הדבר הוא שהמימרה האחרונה עוברת מעולמנו הזמני לעולם הנצח. עולמנו הזמני הוא עולם שנברא בשבעה ימים, ועל כן מבוטא במספר של שבע, ואילו מה שמעבר לו מבוטא במספר שמונה. על כן המימרה השמינית העוסקת בנצח, ובמדרגה שאין לה הפסק עולמית, נערכה כאן כסוגיה השמינית. מעין זה מצינו בדברי חז"ל: "שבעה נימין היו בכנור על שם 'שבע ביום הללתיך', ולימות המשיח שמונה – 'למנצח על השמינית'..."³⁵.

המימרה שלנו היא המקום היחיד בפרק כולו שבו מופיעה במפורש גאולת עם ישראל. רוב הפרק עוסק בתורה, שהיא הכוח הרוחני המרכזי שהולך עם ישראל בגלותם. עתה "אין לנו שיוור רק התורה הזאת", אך הרפואה והאושר שהיא נותנת – כפי שנתבאר בראשית הסוגיה – מובילים באחריתם אל האושר המלא שבשיבת הידידות ואל הגאולה הנצחית.

אם פתחנו את הפרק כולו בירידת הדורות, הרי שבלב הפרק אנו מגיעים לאופק העלייה המחודשת, אופק הגאולה.

האם יש קשר בין שני היסודות שראינו במימרה השמינית? האם הציר שחורז את הסוגיה והולך מן המוות (שנזכר בסוף הסוגיה הקודמת) אל החולי, אל הרפואה, אל הנעימות, וממנה אל הנצח, קשור אל עניין הגאולה שייחודי למימרה השמינית, ואינו מופיע לכאורה לא במימרות הקודמות בסוגייתנו ולא בשאר הפרק?

כדי לקבל תשובה לשאלה זו, עלינו לחזור אל הקשר שבין המימרה השמינית לקודמתה. כפי שכבר ציינו, במבט ראשון הקשר נראה אסוציאטיבי בלבד,

35 ילקוט שמעוני תהלים תתלא. ראה גם ב"שפת הבאר" על אגדות נדרים, עמ' 40.

ומתבסס רק על המילה "סלה" המופיעה בשתי המימרות מפסוקים שונים. אולם במבט שני נראה כי המימרה השמינית קשורה באופן הדוק למזמור שציטטה המימרה השביעית – תהלים כא. כשמתבוננים במזמור זה, מגלים כי הוא מכיל את שלושת המושגים בהם טיפלה המימרה השמינית – נצח סלה ועד³⁶. הסמיכות שבין המימרות הופכת את המימרה של רבי אליעזר בן יעקב למפרשת את מזמור כא בו עסק רבא.

(א) לְמַנְצַח מְזֻמָּר לְדָוִד:

(ב) ה' בְּעֵינָי וְיִשְׁמַח מֶלֶךְ וּבִישׁוּעָתֶךָ מִה יִגִּיל (יִגִּיל) מְאֹד:

(ג) תִּצְאוֹת לְבוֹ נְתַתָּה לֹא וְאַרְשֶׁת שְׁפָתַי בַּל מְנַעַתָּ סֶלָה:

(ד) כִּי תִקְדָּמְנוּ בְּרִכּוֹת טוֹב תִּשִׁית לְרֵאשִׁי עֲמַרְתָּ פֹּה:

(ה) חַיִּים שְׂאֵל מִמֶּךָ נְתַתָּה לֹא אֶרֶךְ יָמִים עוֹלָם וְעַד:

(ו) גְּדוֹל כְּבוֹדוֹ בִישׁוּעָתֶךָ הוֹד וְהִרְרָ תִשְׁוֶה עָלָיו:

(ז) כִּי תִשִׁיתָהּ בְּרִכּוֹת לְעַד תִּתְחַדְּהוּ בְשִׁמְחָה אֶת פְּנֵיךְ:

(ח) כִּי הִמְלִיךְ בְּמַח בְּדֹ וּבְחֶסֶד עָלָיו בַּל יִמוּט:

מזמור זה, שחלקו עוסק לפי רבא בקניין התורה, נותן את פריז המלא בברכתה הנצחית של מלכות ישראל – "חיים שאל ממך נתת לו אורך ימים עולם ועד... כי תשיתוהו ברכות לעד". בזה מתחברים קניין התורה ומלכות ישראל אליה נשוב בעת הגאולה³⁷.

36 גם מזמורים ט, נב ופט מכילים את שלושת המושגים הללו, כך שאין בכוננתנו לומר שרבי אליעזר בן יעקב דיבר דווקא על מזמור זה, אלא לציין שהם אכן מתאימים מאוד לעמוד בסמוך למימרה הקודמת, וייתכן אף שנאמרו על רקע משפחת המזמורים הללו, שמזמור כא הוא אחד מהם.

37 וראה מכילתא פרשת שירה פרשה ג: "עזי וזמרת יה – אין עזי אלא תורה, שנאמר (תהלים כט): ה' עז לעמו יתן, ואומר (שם צט): ועוז מלך משפט אהב. דבר אחר: אין עזי אלא מלכות, שנאמר (שם כא): ה' בעוזך ישמח מלך..."

אם משים אדם עצמו

זוויות מבט שונות על ענווה ותורה

א. אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (משלי א) וענקים לגרגרתין? אם משים אדם עצמו כענק זה שרף על הצואר, ונראה ואינו נראה – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ב. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שיר השירים ה) לחיו כערוגת הבשם? אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמן בה – תלמודו מתקיים, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים.

ג. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שמות לא) לחת אבן? אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו, שאינה נמחית – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ד. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שמות לב) חרות על הלחת? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישאל. רב אחא בר יעקב אמר: אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר: חרות – אל אל תיקרי חרות אלא חירות.

ה. אמר רב מתנה: מאי דכתיב (במדבר כא) ומדבר מתנה? אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ו. רבא בריה דרב יוסף בר חמא הוה ליה מלתא לרב יוסף בהדיה.

כי מטא מעלי יומא דכיפורי אמר: איזיל ואפייסיה.

אזל, אשכחיה לשמעיה דקא מזיג ליה כסא.

אמר ליה: הב לי ואימזגיה אנא. יהב ליה, מזגיה.

כדטעמיה אמר: דמי האי מזיגא למזיגא דרבא בריה דרב יוסף בר חמא.

אמר ליה: אנא הוא.

אמר ליה: לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת לי הני קראי, מאי דכתיב (במדבר כא)

וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא?

אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו – תורה ניתנה לו במתנה,

וכיון שניתנה לו במתנה – נחלו אל, שנאמר: וממתנה נחליאל.
וכיון שנחלו אל – עולה לגדולה, שנאמר: ומנחליאל במות.
ואם מגיס לבו – הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר ומבמות הגיא.
ואם חוזר בו – הקדוש ברוך הוא מגביהו, שנאמר (ישעיהו מ'): כל גיא ינשא³⁸.

ז. אמר רב הונא: מאי דכתיב (תהלים סח) חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים? אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ואם עושה כן – הקדוש ברוך הוא עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך לעני אלהים.

לפנינו שרשרת מימרות שמדריכות את לומד התורה כיצד יתקיים תלמודו בידו. המשותף לכל ההדרכות הללו הוא הביטוי "אם משים אדם עצמו כ...". לפני שניכנס לעומקן של המימרות, עלינו להבין באופן כללי כיצד הדרכות אלו אמורות לגרום ללימוד התורה להתקיים בידו של האדם. כלומר, מהו מישור פעולתן.

נראה כי גם רש"י הוטרד משאלה זו. בביאוריו למימרות הוא כותב:

ונראה ואינו נראה – כשמגביה צוארו נראה מתחת זקנו, ורוב פעמים שסנטרו וזקנו מכסין אותו, כך, אם תלמיד חכם הוא אינו רודף לצאת ולבא בשוק, אלא יושב ומחזר על תלמודו – מתקיים בידו.

שהכל דשין אותו – שאין לו נסות.

שהכל מתבשמין ממנו – שמלמד תורה לתלמידים.

כאבן זו שאינה נמחת – מפני דריסת רגלי בני אדם, כך לחייו אינן נלאין מלחזר על תלמודו וללמד לאחרים.

38 תרגום: היה סכסוך בין רבא לרב יוסף, ובערב יום כיפור הלך רבא לפייס את רב יוסף. כשהגיע, שמשו של רב יוסף מזג לו כוס, ורבא ביקש לעשות זאת במקומו. כשרב יוסף (שהיה עיוור) שתה את הכוס, המזיגה (מהילת המים ביין) הזכירה לו את מזיגתו המיוחדת לרבא, ואז אמר רבא שזה אכן הוא. אמר לו רב יוסף: אל תשב עד שתפרש לי את הפסוק "מדבר מתנה" וכו'.

שדורסת ואוכלת – מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין. שמסרחת – בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו.

לישנא אחרינא: שדורסת ואוכלת – לאחר הריגתה אוכלת מיד, כך תלמיד חכם מחזר על תלמודו מיד כשמקבלו מרבו, מסרחת – מנבל עצמו על דברי תורה, לשון זה נראה בעיני, לפי שמצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד, ועל מלבושיהן כדכתיב (משלי ח) ולמשנאי אהבו מות.

רוב הסבריו של רש"י בסוגיה עוסקים במישור של דרכי הלימוד. מי שחזרו ומשנן את תלמודו, אינו מבזבז את זמנו בשוק, ואף מלמד תורתו לאחרים, מובן מדוע תלמודו יתקיים בידו. העצות שבסוגיה קשורות לתחום לימוד התורה, ולכן גם תוצאותיהן בתחום לימוד התורה. אמנם בקריאה פשוטה של לשון המימרות איננו מזהים התייחסות מפורשת לתחום הלימוד, אך בכל זאת יש מעלה בדרך פירוש זה – שעל פיו ההיגיון הפנימי של הסוגיה ברור. בפירושו של רש"י למימרה האחרונה, הוא מעלה שתי אפשרויות להבנתה. האפשרות שאליה נוטה רש"י ממשיכה את תפיסתו העקבית שנזכרה לעיל, אך האפשרות האחרת שהביא עוברת למישור שונה מדרכי הלמידה: "שמסרחת – בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו". פירוש זה אינו שייך לאופני הלימוד אלא לאופני ההתנהגות. זהו מישור אחר בחיי האדם, שמתברר שיש לו השלכות גם על הלימוד; רכישת מידות נכונות נחוצה לקניין תורה. כיוון זה לוקח את הסוגיה מתחום הלמידה לתחום המידה. פירוש זה יכול להאיר באור חדש את הבנת כל המימרות הקודמות, והוא אף נראה מתאים יותר למשלים המובאים במימרות, שכאמור לא מפורש בהן עיסוק בדרכי הלימוד.

אם אכן מבינים שסוגייתנו עוסקת במידות, אפשר לזהות מידה מרכזית בסוגיה: מידת הענווה. ככותרת כללית לכל המימרות, ניתן לומר כי יש להן מסר מרכזי אחד – אם אדם משפיל את עצמו, תלמודו מתקיים בידו. בהמשך

נראה כי המימרות מייצגות זוויות מבט שונות על הענווה, אך עדיין ברור כי זו היא המידה שבמוקד הסוגיה.

אם נשאל פדגוג כיצד נכון ללמוד, מן הסתם הוא ייתן לנו עצות הדומות לפירושו של רש"י, שיטות לימוד יעילות ולא אמרות מוסר. ייתכן אמנם שהוא ייתן לנו גם הדרכות שקשורות למידות, אם יהיו אלו מידות המשפיעות על השכל. מובן מדוע לא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, וניתן להבין גם מדוע מידת הגאווה פוגעת בלימוד. נדמה כי ההדרכות שלפנינו עמוקות עוד יותר, ולפיהן אין להסתפק בשינוי מידות ההתנהגות, אלא בעיצוב זהות – "אם משים אדם עצמו..."

כענק שרף

אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: וענקים לגררתיה? אם משים אדם עצמו כענק זה שרף על הצואר, ונראה ואינו נראה – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

המימרה הראשונה לומדת מהביטוי "וענקים לגררתיה" כיצד יתקיים תלמודו של אדם בידו. מדוע לומדים ממילים אלו על ידיעת התורה? כשמתבוננים בהקשר בו מופיעות מילים אלו בפסוקים שבספר משלי, התשובה ברורה:

שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אֲבִיךָ וְאֵל תַּטֵּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ:

כִּי לֹוִית חֵן הֵם לְרֵאשִׁיף וְעֲנָקִים לְגִרְתֵּיךָ:

הפסוקים עוסקים בהשתמרות תורתה של האם ומוסרו של האב אצל האדם, ולכן רבי אלעזר מבקש ללמוד מהם מה יש לעשות כדי שהתורה תשתמר ותתקיים. איננו יודעים מה לומד רבי אלעזר מתחילת הפסוק, "כי לוית חן הם לראשך". ייתכן שחלק זה של הפסוק אינו מענייננו; נוכל להבין כי חצי הפסוק "שמע בני מוסר אביך" מקושר לחצי הפסוק שכנגדו "כי לוית חן הם לראשך", ו"ואל תטש תורת אמך" מקביל ל"וענקים לגררתיה". לפי אפשרות זו, המילים "וענקים לגררתיה" קשורות לאי-נטישת התורה, ועל כן עלינו ללמוד מהן כיצד לא ישתכח תלמודנו מאתנו.

המילה "ענק" פירושה תכשיט לצוואר, וזו משמעותה הפשוטה בהקשר שלנו, אך יש לה גם פירוש ידוע נוסף – אדם גבוה. אף ששתי הוראות אלו של המילה "ענק" נראות מנותקות זו מזו, יש קשר הדוק ביניהן, שהרי הצוואר הוא האיבר המגביה את הראש מעל הגוף, ובזה מגדיל וגם מבליט את גובהו של האדם. אכן, בשיר השירים נמשל הצוואר למגדל, כגון "צווארך כמגדל השן"³⁹.

המדרש עוסק בהרחבה באפיונו של הצוואר כמציין גובה:

"כמגדל דויד צוארך" זה בית מקדש, ולמה מדמהו בצואר, שכל ימים שהיה בית המקדש בנוי וקיים היו צוארן של ישראל פשוט בין אומות העולם, וכיון שחרב בית המקדש, כביכול נכפף צוארן של ישראל, הה"ד (ויקרא כו) "ושברתי את גאון עוכם", זה בית המקדש. דבר אחר: מה צואר זה נתון בנבחה של אדם, כך בית המקדש נתון בנבחה של עולם, ומה צואר זה רוב תכשיטין תלוין בו, כך כהונה מבית המקדש, לוייה מבית המקדש, ומה צואר זה אם נימל אין לאדם היים, כך משחרב בית המקדש אין היים לשונאי ישראל.

(שיר השירים רבה, פרשה ד)

על פי מדרש זה, הצוואר "נתון בגבהו של אדם", ואם כן הענק שבצוואר מבטא גובה, והאדם צריך לשים עצמו כענק זה שבצוואר. מצד שני, המימרה אומרת כי הענק צריך להיות רף, מונח על הצוואר ברפיון. ההנגדה בין "ענק" ובין "רף" מזכירה לנו מקור קדום יותר שבו מופיעים בסמיכות שני מושגים אלה. בפרשת המרגלים בספר במדבר, מצווה משה את המרגלים לבדוק את העם וישב הארץ – "החוק הוא הרפה, המעט הוא אם רב"⁴⁰.

39 שיר השירים ז, ה.

40 במדבר יג, יח.

כבואם לארץ מגלים המרגלים את ההפך מ"הרפה": "וגם ילידי הענק ראינו שם... הנפילים בני ענק..."⁴¹

עולה מכאן כי רבי אלעזר דורש מהלומד שתי תכונות מנוגדות: מצד אחד להיות ענק, ומצד שני להיות רפה. אין הוא דורש את מידת הענווה בלבד, שהרי הוא משתמש במילה "ענק" המבטאת גבהות ועליונות. המשפט פותח דווקא בצד הגדלות – "אם אדם משים עצמו כענק", ורק אז מצטרפת אליו הדרכת הרפיון. ההדרכה השלמה היא להיות כענק שרף, להיות גם נראה וגם בלתי נראה. על לומד התורה לראות את עצמו כבעל כוחות, אך גם להיות ענו. הוא חייב להכיל בקרבו שתי תכונות מנוגדות זו לזו אך גם מאזנות זו את זו.

כערוגה וכבושם

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: לחיו כערוגת הבשם? אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמן בה – תלמודו מתקיים, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים.

גם כדי להבין את המימרה השנייה יש לעיין בפסוקים: הפסוק "לחיי כערוגת הבושם" לקוח משיר השירים, ועניינו תיאור של הדוד. מתוך שלל תיאוריו של הדוד לוקח רבי אלעזר ביטוי אחד, ולומד ממנו הנחיה ללימוד התורה. כיצד הוא לומד זאת מן הפסוק, שעוסק לכאורה במשל לקב"ה ולא בתלמוד תורה? ומדוע דווקא פסוק זה, שהוא חלק מרצף ארוך של תיאורי הדוד, נלקח להיות משל לקניין תורה? אל שאלת המקור נחזור בהמשך, לעת עתה נעסוק בדימוי עצמו.

בהמשך המימרות ניתקל בדימוי דומה: "אם משים אדם עצמו כמדבר הזה שהכל דשין בו". גם בערוגה וגם במדבר הכל דשים, אבל במימרה על הערוגה יש ביטוי נוסף: היא איננה ערוגה רגילה אלא ערוגת בושם. גם על הערוגה דורכים, אך כשדורכים עליה מפיצים בכך ריח טוב. הדריכה מבטאת לכאורה

41 שם, שם, כח, לג.

את היותה חסרת ערך, עפר לרגליהם של הצועדים עליה, אך הריח מבטא את היותה רבת ערך, שהרי הוא מקריץ על כל הסובבים. רבי אלעזר ממשיך אם כן בתיאורים כפולים, כשם שעשה במימרה הראשונה: מצד אחד הוא דורש התבטלות, ומצד שני הכרה של האדם בערך עצמו. אולם לעומת המימרה הראשונה, שבה נראה כי שני הדימויים – הענקיות והרפיון – עומדים זה לצד זה, כאן הדימוי האחד גורם לשני; כשאדם בונה לעצמו מעמד מכובד, ומנתק את עצמו משאר העם, ריחו הטוב אינו מתפשט למרחוק. רק כאשר הוא מוחל על כבודו ובא במגע גם עם האדם הפשוט שבפשוטים, תלמודו מתקיים. הפצת הבושם תלויה בדריכה, השפעת התורה לאחרים תלויה בענווה.

כאבן שאינה נמחית

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: לחת אבן? אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו, שאינה נמחית – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

גם מימרה זו של רבי אלעזר מכילה שני צדדים כמו קודמותיה, אך באופן עדין יותר. האבן היא דבר פשוט המצוי לכל ואין לו ערך כספי, אך תכונתה "שאינה נמחית" מבטאת עוצמה, יציבות ונצחיות, שהן תכונות נעלות. במימרה זו רבי אלעזר משנה את מטבע ההנחיה, מ"אם משים אדם עצמו" ל"אם משים אדם לחייו". הלחיים אינן מופיעות במפורש בפסוק, אלא רק נרמזות במילה "לוחות". מדוע דרש רבי אלעזר מהפסוק דרשה הנוגעת ללחיים?

במימרה זו אין צורך לשאול כיצד הפסוק מתקשר להתקיימות התורה; מובן כי לוחות הברית מקיימות את התורה, שהרי כל מטרת יצירתם היא לחרוט בהן את הדברות לשם שמירתן. חידושה של המימרה הוא כי האדם צריך להפוך את עצמו ללוחות. כבר במימרות הקודמות ראינו שהעיסוק מכון לבניית זהותו של הלומד, ונראה שכאן פוגשים אנו רמה עמוקה יותר של בנייה זו. המימרה שלפנינו מדריכה את האדם להפוך את זהותו לזהותה של

התורה המשתמרת בעצמה. להפוך להיות כלוחות העדות. מהפכת זהות זו, שבה האדם הופך את דמותו להיות כדמותה של התורה, היא המשמרת את התורה בידו. על הלומד להיות כמו אבן שעליו חרותה התורה, חומר חזק שהכתב אינו נמחה ממנו.

כיצד מיישמים הדרכה זו, איך ידמה אדם את עצמו ללוחות? רבי אלעזר מחפש בגופו של אדם את החלק שיוכל להידמות ללוחות, ועל כן דורש את הביטוי "לוחות" מלשון לחיים, "אם משים אדם לחייו כאבן זו שאינה נמחית". הלחיים הם האבר הכפול המבצע את השינון והחזרה, ובעזרתה האדם יכול להידמות ללוחות, ולחרוט את התורה על לוח לבו.

עיקרון זה, שהמפתח לקניין התורה נעוץ בכך שהאדם ידמה את עצמו לתורה עצמה, מצוי לאמתו של דבר כבר בשתי המימרות הקודמות, אף כי שם העניין גלוי פחות. במימרה הראשונה – התורה עצמה היא שמתוארת בספר משלי כ"ענקים לגרורותיך", ובמימרה שלנו נוספת לכך הקריאה לאדם לשים עצמו כמותה. בשנייה – הפסוק "לחיינו כערוגת הבושם" מתאר את נותן התורה ולא את האדם, אך המימרה מכוונת את הפסוק אל האדם, והוא זה שצריך להידמות לתיאור זה כדי שתלמודו יתקיים בידו, כפי שהוא מתקיים אצל הקב"ה.

כבר שאלנו לעיל על המימרה הקודמת, הדורשת את הפסוק "לחיינו כערוגת הבושם", מדוע למדה היא על התורה מתיאור הלחיים דווקא, ולא משאר תיאורי הדוד שברצף הפסוקים. התשובה לכך נמצאת במימרה השלישית – הלחיים קשורות להתקיימות התורה, כפי שנלמד מ"לוחות אבן". לפיכך נראה כי רבי אלעזר דרש תחילה את המימרה השלישית, ורק לאחר מכן את השנייה. הוא למד מהפסוק על הלוחות שקיום התורה תלוי בלחיים, ואחר כך מצא את הלחיים בפסוקי שיר השירים וקשר גם אותן אל התקיימות התורה. אף על פי כן, המימרה השלישית מסודרת בגמרא אחרי השנייה, שלא כסדר שתיארנו, כנראה מפני שהיא מתקשרת למימרה הרביעית, כפי שנראה מיד.

אלמלא נשתברו לוחות הראשונים

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: חרות על הלחתי? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. רב אחא בר יעקב אמר: אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר: חרות – אל אל תיקרי חרות אלא חירות.

המימרה האמצעית שונה מקודמותיה ומהבאות אחריה. אין היא מתארת את התורה, וגם לא את הלומד, ולמעשה אין בה שום הדרכה הקשורה ללימוד או לעבודת המידות. מנגד, היא גם איננה עוברת לנושא חדש; דבריה מכוונים לרדת אל שורש העניין, אל הסיבה שבעטיה נזקקים אנו לכל אותן הדרכות שמטרתן התקיימות התורה. עובדה היא כי לא אחת דרכו של הלימוד להישכח, ומשום כך צריך לטרוח כדי לקיימו. אולם, נטייה זו עצמה, שהשלמה עמה מצויה בתשתית כל המימרות עד עתה, על שום מה היא? ניתן אמנם להתייחס אליה כתופעה טבעית הכרחית, אך המימרה מגלה מבט עמוק יותר על נטייה זו. אין להתייחס לנטייה זו כמציאות פשוטה. השכחה איננה מצבה המקורי של התורה בעולם, לכתחילה הייתה התורה ראויה להתגלות באופן שיהיה לו קיום תמידי. שבירת הלוחות היא שגרמה לשכחת התורה, ורק בגללה נזקקים אנו לשרשרת של עצות על מנת שלא תאבד התורה מעמנו.

המימרה שלנו מצויה בליבה של הסוגיה. שלוש מימרות קודמות לה, ושלוש באות אחריה. אלו ואלו עוסקות במציאות החסרה, שבה הופעתה של התורה בעולם נמצאת תחת איום תמידי של נטיית השכחה. לאיום זה באו ההדרכות שבסוגייתנו לתת מענה. אולם במרכזן של הדרכות אלו, מגביה רבי אלעזר את המבט אל המציאות האידיאלית והמקורית שאין לשכוח אותה. לכתחילה ראויים היינו שלא תשתכח מאתנו התורה, גם בלא סיועה של עצה כלשהי, אך ירידתנו בחטא העגל הביאה לשבירת הלוחות. רבי אלעזר מלמדנו כי שבירת הלוחות משמעותה שבירת הקיום היציב של התורה בעולם. מעתה עלולה התורה להיות פורחת מאתנו אם לא נעשה את עצמנו כלי להכיל אותה, באמצעות ההדרכות שלאורך הסוגיה.

לאחר שראינו כיצד המימרה הרביעית מעמידה בתשתיתה את אירועי מתן תורה, נראה כי הם מלווים אותנו באופן סמוי כבר מתחילת הסוגיה. הדבר בולט בעיקר בהדרכה השלישית, הנשענת על פסוק שעוסק בלוחות הראשונים, אולם על פי המדרש יש קשר גם בין שתי המימרות הראשונות למתן תורה:

כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא קושרים לו שני כתרים... ואמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב (שיר השירים ה) לחיו כערונת הבשם? כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נתמלא כל העולם כולו בשמים. וכיון שמדיבור ראשון נתמלא, דיבור שני להיכן הלך? הוציא הקדוש ברוך הוא הרוח מאיצרותיו, והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר (שם): שפתותיו שושנים נוטפות מור עבר, אל תקרי שושנים אלא ששונים.

(שבת פח ע"ב)

המפגש עם התורה מפגיש אותנו עם העדי שלנו, ומפיץ ריח נפלא. כיוון שהתורה היא תכשיט ובושם, איננו יכולים לראות את עצמנו כשפלים לגמרי, שהרי יש בדינו ענק. ערכנו העצמי קשור לערכה העצום של התורה יקרת הערך שבידינו. הקריאה להידמות לענק ולבושם היא תנועה של ניסיון לחזור ולגעת באיכותה המקורית של התורה, עת הופיעה במדרגת הלוחות הראשונים.

כמדבר שהכל דשין בו

אמר רב מתנה: מאי דכתיב: ומדבר מתנה? אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

מכאן ועד לסוף הסוגיה, שלוש מימרות נוספות שבנויות על הביטוי "אם משים אדם עצמו". האמצעית ביניהן חורגת משאר המימרות בסוגיה, בהיותה בנויה מסיפור ומדרשת פסוקים ארוכה, שהדימוי שהיא מציעה לאדם הוא רק חלק ממנה. בכדי להמשיך את ציר הדיון שלנו, נעסוק בתחילה בדימויים

שמציעות שלושת המימרות לאדם, ובסוף נשוב לעסוק בשאר מרכיבי המימרה השישית.

יש מכנה משותף לדימויים שבשלוש המימרות הללו, והוא מנוגד למאפיין המשותף של שלושת הדימויים שפתחו את הסוגיה. המימרה החמישית והשישית מכוונות שתיהן את האדם לשים עצמו כמדבר. מעתה שוב אין אנו פוגשים בשני צדדים; לא מעלה וחסרון יש בדמותו הראויה של האדם, אלא חיסרון בלבד. האדם צריך לראות את עצמו לא כתכשיט וכבושם, ואפילו עצמתה של האבחן חסרה לו. המדבר ריק מכל ערך, ושום צד חיובי לא מתואר בנוגע אליו. הסוגיה חותמת בדימוי הנמוך ביותר, כחיה "מסרחת" או "דורסת", המציין לא רק העדר כי אם תופעות שנראות שליליות.

יש לשים לב להבדל בין שלוש המימרות הראשונות, שנאמרו מפי רבי אלעזר, ובין המימרה החמישית של רב מתנא: רבי אלעזר מדבר על מי שיש בו צד של מעלה, ורב מתנא עוסק במי שמצד עצמו אין הוא ראוי לתורה. הבדל זה רמוז אף בשמם של בעלי המימרות: רבי **אלעזר** עוסק באדם שמבחינה מסוימת הוא ראוי לזכות בתורה, שהרי יש בו צד של ערך. אדם זה שאית ליה מגרמיה זקוק רק **לעזרה** מלמעלה על מנת לזכות בתורה. רב מתנא, לעומת זאת, אינו מזכיר כל מעלה של האדם. מכוח מה, אם כן, זוכה אדם כזה לתורה? התשובה לכך רמוזה במימרה החמישית, ומתבררת בשישית. רב **מתנא** דורש את הפסוק "ממדבר **מתנה**", ובמימרה השישית גם קניין התורה מתואר באותו מטבע – "ניתנה לו תורה **במתנה**". אדם חסר מעלה, החפץ לזכות בתורה אף שאינו ראוי לכך, עליו לבטל את עצמו כמדבר. בהדרכתו של רבי אלעזר, התקיימות התורה היא תולדה של עבודה עצמית של האדם; אך האדם המשים עצמו כמדבר, זוכה בתורה לא מכוח עבודתו, שהרי אין לו ערך חיובי, אלא מכוחו של הקב"ה הנותן לו מתנה גמורה.

לאחר שנשתברו הלוחות, עומדות בפני לומדי התורה שתי דרכים: רבי אלעזר שואף לשוב למעלתנו הראשונה, להתקשט ולהתבשם שוב, אך לפי רב מתנא שבירת הלוחות העידה על קטנותנו, ולכן עלינו לגשת אל התורה דווקא מתוך

מודעות גמורה לנמיכות קומתנו, וזה השער לזכות לתורה מחדש והפעם כמתנה מהקב"ה.

כחיה שדורסת ואוכלת

אמר רב הונא: מאי דכתיב: חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים? אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו. ואם עושה כן – הקדוש ברוך הוא עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך לעני אלהים.

המימרה האחרונה מעמיקה את השפלת האדם, ומדמה אותו לבעל חיים. לא מדובר אפילו בבהמה שהיא בעל חיים מבוית, הקרוב יותר לעולמו של האדם, כי אם בחיה. דימוייה של חיה זו, החותמים את הסוגיה, הפוכים מן הדימויים של מימרותיה הראשונות. החיה המסרחת ואוכלת מנוגדת לבושם, והחיה הדורסת אחרים הפוכה מהערוגה הנידושה בידי אחרים.

הדימוי "דורס ואוכל" משמש את חז"ל בהקשר אחר לתיאור חריף מאוד של הדמות ההפוכה לתלמיד החכם – דמותו הבזויה של עם הארץ מהסוג הגרוע ביותר:

תניא היה רבי מאיר אומר, כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוטל ואין לו בושת פנים.

(פסחים מט ע"ב)

אם פתחנו ברבי אלעזר המזכיר גם צד מעלה של האדם, והמשכנו אל רב מתנא שעל פיו אדם צריך לשים עצמו כמי שאין לו כל מעלה חיובית, הרי שבמימרה האחרונה מדובר על אדם בעל תכונה שהיא ביסודה שלילית, ומופיעה כגנותו של עם הארץ. אם נזכור את ההקשר של הסוגיה, "אם אדם משים עצמו", המשמעות חריפה עוד יותר, שהרי רב הונא אינו מדבר על אדם שזה אופיו, אלא מכוון אפילו אדם שאין זה אופיו לאמץ לעצמו זהות כזאת! מה מביא את רב הונא לראות בפסוק הדרכה ללימוד תורה?

נפתח בלימוד מהפסוק. הפסוק העוסק בחיה נמצא בתהלים, במזמור העוסק במעמד הר סיני, ומופיע בסמוך לתיאור המעמד.
 אֱלֹהִים בְּצִאתְךָ לִפְנֵי עַמְּךָ בְּצֵעְדְךָ בִישִׁימוֹן סְלֶה:
 אֶרֶץ רְעֵשָׁה אַף שָׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים זֶה סִינֵי מִפְּנֵי אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:
 גָּשָׁם נִדְבָבוֹת תְּנִיף אֱלֹהִים נִחַלְתָּךְ וְנִלְאַח אֶתְּהָ כּוֹנֵנְתָּה:
 תִּתְּתָךְ וְיָשְׁבוּ בָּהּ תִּכְיִן בְּטוֹבְךָ לְעַנֵּי אֱלֹהִים:

(תהלים סח, ה-יא)

מדוע על רקע מעמד הר סיני מתוארים ישראל במילים "חיתך ישבו בה"?
 לדעת רב הונא, הדבר בא לגלות כי יש צד מסוים של חייטיות שנדרש מהאדם על מנת לקבל תורה. נראה שכוננת רב הונא ללכת צעד נוסף אחר רב מתנא שהציג את האדם כחסר. הסוגיה בחתימתה באה להביא את עקרונותיה עד לקצה. היא מלמדת שאפילו הכוחות שבהקשרם הרגיל הם כוחות מגונים, יש בהם שימוש בלימוד התורה. רב הונא לוקח את התכונות המתארות את החייטיות של עם הארץ, ודורש אותן ממי ששואף להיות תלמיד חכם. מה פשר הדבר?

אם נדייק בדבריו, נראה כי רב הונא מכוון את ההידמות לבהמה אך ורק כלפי האכילה, "דורסת ואוכלת", "מסרחת ואוכלת". האדם הנכון לדרוס את צדדי השפלות והחומריות שלו, מחלץ בזה את צדדי המעלה שלו ממאסרם, ומבטא אותם מחדש. בשעה שאכילתו מסרחת, מתגלה הבושם שבתורתו.
 האנושות הופכת את הכרח האכילה של האדם למערכה שלמה, שסביבה מתפתחים תרבות ופולקלור, ספרים ותכניות, נימוס וטקסים. רב הונא מכוון את האדם שלא להקדיש את הכישורים שהם מותר האדם על הבהמה, לשם פיתוח האכילה שהיא המשותף לאדם ולבהמה. במקום זאת יכוונו הכישורים הללו אל המותר האמתי של האדם, כוחו הרוחני. מי שאיכותו הייחודית של האדם משמשת אותו דווקא לכוחו הרוחני, זוכה שקנינו הרוחני יתקיים בידו.

במובן החומרי, רב הונא אמנם מקצין את מהלך הסוגיה. מההשוואה למדבר המבטא את האפסות של האדם, עובר רב הונא לדבר על החייתיות שבאדם, שהיא תופעה שלילית ובזה בעייתית עוד יותר. אולם יסוד זה בעצמו מהפך את כיוונה של הסוגיה: השימוש בחייתיות לביטול הממד החומרי של האדם, הוא הוא המגלה מחדש את מעלתו הרוחנית של הלומד, לאחר שבמהלך הסוגיה עד עתה הלך ופחת היחס אליה.

היפוך זה מוצא את ביטויו בחתימת המימרה, שהיא גם חתימת הסוגיה כולה. חתימה זו עוסקת בשכרו האלוקי של אדם זה, אך השכר מופיע דווקא במושגים של סעודה. כשם שהלומד שם עצמו ככהמה מבחינת כל ענייני האכילה, ועזב את ההתעסקות האנושית-תרבותית בהם, הקב"ה עצמו יזכה בסעודה שאיננה בהמית או אנושית כי אם אלוקית.

הסעודה שמכין הקב"ה רומזת בדרך כלל למציאות העתידית השלמה⁴². סעודה זו, הקשורה כנראה לעולם הבא שכולו ארוך, מלמדת כי לא רק התורה תתקיים בידיו של אדם זה, אלא חייו שלו עצמם יזכו לנצחיות בעולמו העתידי של הקב"ה.

נספח – סיפורם של רבא ורב יוסף

כפי שכבר הזכרנו, המימרה השישית רחבה משאר המימרות, ומצויה בתוך מסגרת של סיפור. סיפור זה עוסק ברבא הבא לרצות את רב יוסף רבו, בעקבות קפיידא שהייתה לרב יוסף כלפיו. סיבת הקפיידא אינה מפורשת אצלנו, אך היא מופיעה בגרסה רחבה יותר של הסיפור המובאת בגמרא במסכת נדרים. סיפור הרקע לקפיידא מסתיים שם באמירה של רבא כי הוא איננו זקוק לרב יוסף רבו; אמירה זו היא שהכעיסה את רב יוסף, ויצרה את הקפיידא שלו כלפי רבא⁴³.

42 למשל: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים..." בבא בתרא עה ע"א.

43 "בר מר שמואל פקיד דליתנון תליסר אלפי זוזי לרבא מן עללתא דנהר פניא. שלחא רבא לקמיה דרב יוסף: עללתא - היכי מיקריא? אמר רב יוסף: מתניתין היא: ושויין בנודר מן התבואה שאין אסור אלא מחמשת המינין. א"ל אביי: מי דמי? 'תבואה' לא משמע

שני חלקים למימרה השישית: החלק הראשון הוא סיפור, והשני דרשת פסוק. החלק הראשון מספר על הפיוס בין רבא לרב יוסף, והשני קשור לסוגייתנו הכללית בעניין דרכי קניין התורה. אם אכן שני החלקים נפרדים זה מזה, ההתפייסות מתרחשת כאשר רבא מוזג כוס לרב יוסף, ואחריה הם חוזרים ללמוד ביחד ועוסקים במדרשי פסוקים. הפיוס הוא בכך שרבא משרת את רב יוסף, ובזאת מביע את רצונו לשוב להיות תלמידו, והעיסוק המשותף בפסוקים מבטא את העובדה שהפיוס כבר התקבל. גם במקומות אחרים אנו מוצאים את פעולת מזיגת הכוס כפעולה מכובדת שמבצע התלמיד עבור רבו, למשל: "בגדים שבישל בהן קדרה לרבו, אל ימוזג בהן כוס לרבו"⁴⁴. אולם אף על פי שניתן להבין כך את המימרה, נראה יותר ששני חלקיה אינם נפרדים, וגם דרשת הפסוק קשורה למהלך הפיוס.

בטרם נעיין באגדה מתוך הסתכלות זו, נשאל כמה שאלות על הסיפור: מדוע רבא מחכה עד ערב יום כיפור כדי לפייס את רב יוסף, ואינו מפייסו מיד? ניתן כמובן לומר שרק בערב יום כיפור נזכר רבא בקפידא של רב יוסף עליו, אך מלשון הגמרא בנדרים נראה אחרת. שם הניסוח הוא: "שמע רבא – ואתא לקמיה במעלי יומא דכיפורי". מלשון זו נראה כי רבא שמע על תגובת רב יוסף מזה זמן, אך דחה את בואו אל רב יוסף לערב יום כיפור. רבא רצה כנראה לפייס את רבו באופן ששייך במיוחד לערב יום כיפור.

שאלות נוספות שמעוררות בסיפור: מדוע רבא בחר לגשת אל רב יוסף מבלי שיזדהה? מדוע אינו בא ומתנצל בפירוש? זאת ועוד: לכל אורך הספור אין התנצלות מפורשת של רבא, האם הוא בכלל ביקש סליחה על מעשהו? אם אכן ביקש רבא סליחה, האם רב יוסף קיבל את הבקשה והתרצה? כמו כן, יש להבין את משמעות האמירה "לא תיתיב אכרעיך", מדוע רב יוסף אינו מאפשר

אלא מחמשת המינין; 'עללתא' - כל מילי משמע. אהדרוהו לקמיה דרבא, אמר: הא - לא קא מיבעיא לי, דעללתא כל מילי משמע; הדא הוא דאיבעיא לי: שכר בתים ושכר ספינות מאי? מי אמרינן כיון דפחתן - לאו עללתא היא? או דילמא כיון דלא ידיע פחתייהו - עללתא היא? אמרוה רבנן קמיה דרב יוסף, אמר: וכי מאחר דלא צריך לן - אמאי שלח לן? איקפד רב יוסף. שמע רבא, ואתא לקמיה במעלי יומא דכיפורי... (נדרים נה ע"א)

44 יומא כג ע"א.

לרבה להתיישב בטרם ידרוש את הפסוק? עוד יש לשים לב לכך שרבה חורג מבקשת רבו. רבה נתבקש לדרוש את הפסוק "וממדבר מתנה", והוא מוסיף ודורש גם את הפסוק מספר ישעיהו "כל גיא ינשא". מה פשר הדבר?

המבחן של רב יוסף

השאלה שמפנה רב יוסף לרבה נראית כמבחן. אחרי שרבה מחזיר עצמו לעמדת התלמיד על ידי המזיגה לרבו, רב יוסף חוזר לעמדת הרב, ובתור רב הוא בוחן את תלמידו על החומר הנלמד. אין כאן מבחן על מדרש אקראי שרב יוסף לימד בעבר את רבה, כי אם על פסוק הקשור להקפדה ולפיוס דווקא. רב יוסף שואל את רבה אם הוא מבין מה עומד מאחורי פסוק זה. לכאורה הפסוק מספר רק על מסעות של בני ישראל, אך הוא איננו לקוח מרשימת המסעות של פרשת מסעי, אלא משירת הבאר. וכמו כל שירה, גם שירה זו עוסקת ביסודות עמוקים. שלבי המסע שבשירת הבאר מתארים את המהלך הפנימי שישראל עוברים ביחס לתורה. במסע הזה יש תחנות: התחנה הראשונה היא התבטלות, קבלה, הלומד רואה את עצמו כמקום שאין בו כלום, והתורה ניתנת לו במתנה גמורה. בשלב השני ניתנת ללומד נחלה; גם נחלה היא בבחינת מתנה, שהרי הוא יורש אותה שלא מכוח עמלו, אך היא שייכת באופן מובהק יותר למקבל, שהרי היא ניתנת מכוח קרבתו המשפחתית אל הנותן. בשלב זה הלומד עולה לגדולה, וזו הנקודה הגבוהה ביותר וגם המסוכנת ביותר, שכן אפשר בקלות להידרדר ממנה לגאווה. ניתן לדמות מצב זה לצוק גבוה, שאפשר לעמוד על ראש פסגתו וברגע קל ליפול משם לתהום.

האם רבה עמד במבחן שהעמיד לפניו רב יוסף? נראה שרבה ענה נכונה על שאלת רב יוסף, אלא שאין כאן רק מבחן ידע. רב יוסף רומז לרבה במה נכשל, ותשובתו הנכונה של רבה היא דרך מכובדת להודות בטעותו. הוא, רבה, קיבל "נחלה" מרב יוסף, עלה לגדולה ונפל בגללה. נפילה זו בסרך גאווה הביאה אותו להגיד לרב יוסף "אינני זקוק לך" ולפגוע בו. עתה מתחוויר לרבה מה עבר עליו.

אלא שרבא אינו מסתפק בכך, ודורש פסוק נוסף – "ואם חוזר בו, הקדוש ברוך הוא מגביהו, שנאמר: כל גיא ינשא". במבט ראשון נראה כי רבא מחזיר לרב יוסף באותו מטבע, ורומז לו באמצעות דרשת הפסוקים שעתה, כיוון שחזר הוא בתשובה, מוטל על רב יוסף לקבלו חזרה אם חפץ הוא ללכת בדרכי השם. האין ברמיזה זו משום חוצפה? האם נכון הדבר שרבא ידרוש מרב יוסף להגביהו, בטרם שמע אפילו האם נתפייס רב יוסף? כדי להבין מה כוונתו של רבא בדרשתו הנוספת, נצטרך לחזור אחורנית, ולעקוב אחרי התנהגותו של רבא מתחילת הסיפור.

חדש ימינו כקדם

רבא, כאמור, בוחר "להתחפש". הוא מעדיף לגשת אל רב יוסף בעקיפין ולא במישרין. גם רב יוסף משיב לו בעקיפין, ומנהל עמו דו-שיח דרך פסוקים. לכאורה, הדרך האמתית היא דווקא הדרך הישירה, האומרת דברים כהווייתם; אלא שהגמרא מלמדת אותנו כי כאשר יש צורך לפייס, ייתכן שעדיף לנהוג אחרת. על המפייס להבין שמאחורי הסכסוך עומד עולם נפשי ורגשי שלם, ובקשת סליחה מפורשת ופתאומית אולי לא תפתור את הבעיה. אדרבה, היא עלולה להוציא מהמקפיד את כעסו ואף להעמיק את הקרע. ההתפייסות צריכה הדרגתיות ותהליך. בשלב הראשון רבא אינו מתוודע כלל לרב יוסף, אחר כך רב יוסף מזכיר את שמו, ורק לאחר מכן הוא יכול להתגלות. אי אפשר להגיד "סליחה" בבת אחת, צריך להסיר לאט לאט את הריחוק ומתוך כך לבנות מחדש את הקרבה.

מה ההבדל בין פסוקו של רב יוסף לפסוק שמוסיף רבא? לפי הפסוק שדורש רב יוסף, רבא צריך להתחיל עכשיו מההתחלה. מי שהיה בפסגה ונפל ממנה, צריך להתחיל ללמוד מחדש כמדובר עד שיוכל להגיע שוב לפסגה. אבל רבא מציע דרך אחרת – "ואם חוזר בו הקב"ה מגביהו", הוא מבקש לחזור אל נקודת השיא כאילו לא היה משבר. הפיוס שרבא מעוניין בו הוא פיוס מיוחד, וכנראה זו הסיבה שרבא בחר להתפייס דווקא בערב יום כיפור.

יום הכפורים הוא יום של פיוס. הפיוס הראשון שהתרחש ביום זה הוא הפיוס שלאחר חטא העגל. עוד לפני פיוס זה, הקב"ה כבר מחל לישראל על חטאם, אלא שהוא הודיע על סילוק שכינתו מישראל. הוא הסכים לא לכלות את העם, אך לא הסכים לחזור אל ברית סיני שהיוותה את פסגת הקשר. עם ישראל צריך היה להתחיל את הדרך מן ההתחלה, לחזור לנקודת המוצא של תהליך ההתקרבות לקדוש ברוך הוא. אולם משה לא ויתר, והפציר בקב"ה לשכון בתוך בני ישראל ולא להנהיגם בעקיפין על ידי מלאך. ביום הכיפורים נענה הקדוש ברוך הוא למשה, כרת עמם מחדש את הברית, ובזה החזירים אל הפסגה ממנה נפלו בחטאם.

גם רבא חפץ להחזיר את הקשר שבינו ובין רבו אל שלמותו, ולא להתחיל את הכל מחדש, לכן הוא ניגש אל רב יוסף דווקא בערב יום כיפור. את בקשת הפיוס דרך מזיגת כוס הצגנו קודם כתהליך הדרגתי, שבו רבא אינו מבקש סליחה מיד אלא הולך צעד אחר צעד, אך למעשה לא מופיעה אחרי צעד זה שום בקשת סליחה. נראה שרבא פועל דווקא באופן הפוך ומדלג על שלבים, בבחינת "ודילוגו עלי אהבה". הוא מדלג על הצמחת הקשר מחדש, וקופץ היישר למצב שבו הוא משמש את רב יוסף כתלמיד לפני רבו. כריבונו של עולם שמגלה את אהבתו לישראל, ומחדש את הקשר עמם על אף הצורך בבנייה מדורגת של הקשר מחדש, גם רבא מבקש לשוב לשבת לפני רבא כתלמידו המובהק, מתוך אהבתו אליו.

האם רב יוסף מקבל את בקשת הפיוס של רבא? איננו יודעים כיצד הוא הגיב על דרשתו הנוספת של רבא, אך נראה שגם הוא רצה לחזור למצב האחרון לפני הנפילה. מי שיקשיב טוב למשפט "דמי האי מזיגא למזיגא דרבא בריה דיוסף בר חמא" יוכל לשמוע את הגעגוע בקולו של רב יוסף. ההשתוקקות לחזור שוב למצב מתוקן של רב ותלמיד, שמתבטאת בפעולת המזיגה המשלבת שני נוזלים זה בזה ומשקפת את המיזוג שבין התלמיד לרבו, קיימת גם אצל רב יוסף. הוא מעוניין בפיוס המיוחד הזה, פיוס כפיוסו של הקדוש

ברוך הוא המתגעגע לעמו, כביכול, וחפץ בחידוש האהבה בינו ובין עמו ביום הכיפורים⁴⁵.

45 השפת אמת מבאר את המדרש כמתאר מהלך שלם הבנוי משלושה שלבים – שלמות ראשונית, שבירה ותיקון:

”ומדבר מתנה. בגמ’ מי שמים עצמו כמדבר התורה ניתנה לו במתנה, ואח”כ נחליאל כו’ ואם מתנשא מבמות הגיא שהקב”ה משפילו כו’. וקשה זה הסיוס למה נאמר תוך השירה. אכן יראה שבנ”י הלכו כל אלה המדריגות, שע”י שמסרו נפשם להקב”ה ניתן להם התורה במתנה וממתנה נחליאל פי’ שע”י זו המתנה מתחזק כח האדם בעצמו ג”כ וזה נחלי אל שניתוסף כח האדם ועי”ז מתנשא וכמעט א”א שלא יבוא לידי התנשאות כלל. אך ומבמות הגיא שאחר החטא נאמר הורד עדיך ואח”כ חזרו בתשובה ולכן אמרו אח”כ השירה שהוא תהלוכות בנ”י מראש עד סוף והתיקון שבא אחר הירידה הוא טוב מאוד שא”א לקלקל עוד כענין במקום שבע”ת עומדין כו”” (חקת תרלו)

שירת הבאר, שנדרשת במימרות שלנו כעוסקת בלימודו של האדם, היא שירתו של עם ישראל, המתארת את התהליך השלם שעבר עליהם. תחילתו בכך שגדלותה של התורה שניתנה לנו מעצימה אותנו. העצמה זו מביאה למידה של גאווה, שיש בה מן החטא. החטא סביבו מתרחשת נפילה זו הוא – לפי השפת אמת – חטא העגל, ונפילתם של ישראל מתבטאת בפסוק ”הורד עדיך מעליך” שנאמר אחריו. מתוך החטא שבים ישראל בתשובה, למצב מתוקן בו אי אפשר ליפול עוד להתנשאות.

אהבת תורה

היחס בין היבור נפשי ובין חזרה ושינון

א. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (משלי כז) נצר תאנה יאכל פריה,

למה נמשלו דברי תורה כתאנה?

מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה: כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם.

ב. אמר רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב (משלי ה) אילת אהבים ויעלת חן וגו',

למה נמשלו דברי תורה לאילת?

לומר לך: מה אילה רחמה צר, וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. ויעלת חן – שמעלת חן על לומדיה.

ג. דדיה ירוך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד?

מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם.

ד. באהבתה תשגה תמיד – כגון רבי אלעזר בן פדת.

אמרו עליו על רבי אלעזר שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי.

אמר רבי יצחק בן אלעזר: פעם אחת בא אדם ליטלו ומצא בו שרף.

ה. תנא דבי רב ענן: מאי דכתיב (שופטים ה) רכבי אתנות צחרות ישבי על מדין והולכי על דרך שיחו?

רכבי אתנות – אלו תלמידי חכמים, שמהלכין מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה.

צחרות – שעושין אותה כצהרים.

ישבי על מדין – שדנין דין אמת לאמיתו.

והלכי – אלו בעלי מקרא.
על דרך – אלו בעלי משנה.
שיחו – אלו בעלי תלמוד, שכל שיחתן דברי תורה.

6. אמר רב שיזבי משום רבי אלעזר בן עזריה: מאי דכתיב (משלי יב) לא יחרך רמיה צידו?
לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי.
רב ששת אמר: צייד הרמאי יחרוך?
כי אתא רב דימי אמר: משל לצייד שצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיו – משתמר, ואם לאו – אין משתמר.

7. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: מאי דכתיב (משלי יג) הון מהבל ימעט וקבץ על יד ירבה?
אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות – מתמעט, ואם לאו – קובץ על יד ירבה.
אמר רבא: ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה.
אמר רב נחמן בר יצחק: אנא עבדתה, ואיקיים בידאי.

שבע המימרות של הסוגיה הקודמת היוו סוגיה אחת, שאת כל מימרותיה פותח ביטוי זהה ("מאי דכתיב... אם משים אדם עצמו..."). היא הציעה דימויים שונים ללומד התורה, המלמדים על תכונות שבכוחן לקיים את תלמודו בידו. לעומתה, המימרה שלנו – לפחות בחלקה הראשון – עוברת לדון בדימויים של דברי התורה עצמם. גם המימרה "תנו רבנן כיצד סדר משנה", שתבוא אחר המימרה הנוכחית, היא סוגיה העומדת בפני עצמה, אשר עוסקת בדרכי מסירת התורה שבעל פה ממש לעם ישראל. אם כן, המימרות שבתוך, שבהן נעסוק עתה, אינן משתייכות לא לחטיבה שלפניהן ואף לא לחטיבה שאחריהן. ננסה לזהות האם יש חוט מקשר המגבש אותם לסוגיה אחת.

המימרות שלפנינו דומות זו לזו בפתחתן – "מאי דכתיב". רק המימרה השלישית והרביעית אינן פותחות בפתחה זו, אך זה מפני שהן המשך של

דרשת הפסוק במימרה שלפניהן, כך שאין לראות בהן יוצאות מן הכלל. לשלוש המימרות הראשונות משותף גם האופן שבו הן מפענחות את הפסוק הנשאל: "למה נמשלו דברי תורה כ...? מה ... אף דברי תורה..." המימרה האמצעית מתייחדת מאלו שסביבה בכך שהיא מפרשת את הפסוק על פי סיפור חי, ולא על פי מימרת חכמה, וייתכן שהיא מונחת בלבה של הסוגיה בכוונת מכוון, כדי להיות הלב הפועם שלה.

נוצר תאנה יאכל פריה

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: נצר תאנה יאכל פריה, למה נמשלו דברי תורה כתאנה? מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה: כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם.

הגמרא יוצאת מנקודת הנחה כי הפסוק "נוצר תאנה יאכל פריה" הוא משל לתורה, ושואלת מדוע נבחר משל זה דווקא. ניתן היה להבין שהפסוק אינו עוסק בענייני התורה כי אם בענייני מוסר ומידות, ושהוא מכיל מסר דוגמת הפתגם "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת"⁴⁶, העובד זוכה ליהנות מפרי עבודתו. אולם הגמרא מבינה שגם פסוק זה מדבר על התורה, כמו פסוקים רבים בספר משלי שהינם משלים שנמשלם עוסק בתורה ובחכמה. ואכן, עניין הנצירה שנזכר כאן בפסוק מופיע פעמים נוספות במשלי, ובכולן הוא מתייחס לעניינים שברוח – לתורה, למצוות, לחכמה, לנפש או לדיבור ראו⁴⁷.

בשונה מהמימרות הקודמות שעסקו באופיו של לומד התורה, "אם משים אדם עצמו", מימרה זו עוסקת באופייה של התורה עצמה. התורה צופנת בקרבה טעם, וצריך למשמש בה כדי למצוא אותו⁴⁸. המימרות הקודמות העוסקות

46 עבודה זרה ג ע"א. ייתכן שגם חציו השני של הפסוק – "ושומר אדוניו יכובד" – תומך בקריאה זו.

47 למשל: "לנוצר ארחות משפט" (ב, ח), "תבונה הנצרכה" (ב, יא), "מכל משמר נצר לבך" (ד, כג), "נוצר בני מצות אביך" (ו, כ), "נוצר פיו שמר נפשו" (יג, ג), "נוצר תורה בן מביין" (כח, ז), ועוד.

48 העיסוק בטעמה הטוב של התורה, הפותח את סוגייתנו, הפוך לתיאור לומד התורה שחותם את הסוגיה הקודמת: "כחיה זו שמסרחת ואוכלת".

בלומד התורה נוסחו כתנאים, אם משים אדם עצמו כדבר כלשהו תלמודו מתקיים, ואם לאו תלמודו אינו מתקיים; לעומתן, מימרה זו קובעת מה אופייה של התורה. בתורה יש תמיד טעם, זו עובדה, ואם האדם רוצה להשיג את אותו הטעם – עליו לחפשו.

למילה "טעם" שתי משמעויות: משמעות אחת היא היגיון, עומק הסברא של הלימוד. משמעות שנייה היא תחושה שהאדם מרגיש. טעם מתוק נותן לאדם הרגשה של עונג. לפי שתי המשמעויות, מימרה זו מוסיפה מרכיב חדש לסוגיית לימוד התורה: השגת העומק שבתורה, או תחושת הטעם של הלומד – ההרגשה שהתורה מדברת אליו, מחוברת לחייו, גורמת לו עונג.

הפרשנים מוסיפים שכאשר אדם חוזר על תלמודו שוב ושוב, הוא עשוי לחשוב שלא ימצא בו שום חידוש. על כך אומרת המימרה: התורה היא כתאנה, ועל כן גם כשאדם יחזור על אותה סוגיה פעם אחר פעם – בכל פעם הוא ימצא בה טעם חדש. כשם שבכל יום מבשילה תאנה חדשה, כך בדעתו של הלומד מתבררת בכל פעם תוספת של הבנה, ובנפשו מבשילה מדי יום הוויה חדשה, שמתוכה הוא יכול להיפגש עם צדדים חדשים באותו לימוד עצמו. העובדה שבתורה יש גם טעם, צדדים של עומק ושל השפעה על תחושת הלומד, נותנת משמעות לחזרה על הלימוד.

אילת אהבים ויעלת חן

אמר רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב: אילת אהבים ויעלת חן וגו', למה נמשלו דברי תורה לאילת? לומר לך: מה אילה רחמה צר, וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה – אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. ויעלת חן - שמעלת חן על לומדיה.

המימרה השנייה עוסקת ב"שעה הראשונה", כלומר במפגש הראשוני עם התורה. רגע המפגש יוצר חוויה מיוחדת, שמטבעה היא בלתי חוזרת. המימרה מחדשת שלימוד התורה מאפשר לחזור בכל לימוד אל אותה חווית הראשית. בדרך הטבע, ככל שמתרחקים מנקודת ההתחלה, היא הולכת ונעלמת, הופכת לזיכרון מן העבר שמשאיר אחריו רק רושם מטושטש. בתורה, לעומת זאת, יש

איכות מיוחדת שנותנת תמיד למפגש את ממד הראשוניות והרעננות. "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים". הקישור המיוחד שבעם ישראל ללימוד התורה, והתסיסה החיה של בית המדרש, מפגישים אותנו עם אותה חיבה לתורה. ניתן לפגשה גם אצל תלמיד חכם זקן ושבע ימים, הממשיך לבוא בשערי התורה כילד. חיבה זו איננה רק נשמרת תמיד, אלא גם נותרת תמיד באיכותה המקורית, דבר המגלה את נצחיותה של התורה. כמו משה, נותנה, לא כהתה עינה ולא נס לחה.

זהו תוכנו של הנמשל. המשל הנבחר לבטא את ייחודה זה של התורה חריף מאוד; הגמרא משתמשת בדימוי של בעילה בתארה את לימוד התורה! היא מתארת תופעה מיוחדת של בעילת האיילה, שנשארת באיכותה ובראשוניותה. כדי לציין את כוח הראשיות המיוחד של לימוד התורה היא מקבילה בין שתי תופעות, מתחומים שונים, של חיבה ראשונית שממשיכה להתעורר שוב ושוב. יש כאן קשר חי עמוק מאוד, שמתבטא דווקא דרך עולמה של האיילה, שקשר החיים העמוק ביותר שלה אל האייל נשאר במלוא עצמתו ובמלוא חיוניותו.

שלוש המימרות הראשונות הולכות מן עולם הצומח – התאנה, אל עולם החי – האיילה, ומגיעות עד לעולם האנושי של האם והתינוק, כפי שנראה במימרה הבאה. כך, צעד אחר צעד, מעלה הסוגיה את התורה ממעמד של מידע דומם שצריך להיות נשמר, למעמד של ישות חיה המכילה את איכויותיהן של כל מדרגות החיים, הצומח החי והאדם.

הסוגיה מפענחת גם את הביטוי הבא שבפסוק – "ויעלת חן – מעלת חן על לומדיה". לביטוי "חן" יש משמעות ייחודית: הוא אינו מציין דבר אובייקטיבי חיצוני, כי אם את ההתרחשות הפנימית מתוך מפגשם של השניים. הביטוי "למצוא חן בעיניך" צריך היה לכאורה להיות "להימצא חניני בעיניך", שהרי כש"מצאתי חן" בעיניו של פלוני, אין פירושו של דבר שאני מצאתי משהו, אלא שהוא מצא בי משהו. מדוע, אם כן, נאמרים הדברים כך? נראה שכוונת הביטוי היא שהאדם מוצא את החן שלו בתוך עיני הזולת המביטות בו.

כשהזולת מוצא את החן שבי, הרי שעניו הופכות למעין מראה המקרינה אל את החן שהוא מצא בך. כך, בזכותו, זוכה אני להכיר ביתר בהירות את החן הפנימי שבי. התורה מעלה חן על לומדיה; בעקבות חיבתו העמוקה והטרייה של הלומד אל התורה, הולך ומופיע חינו של הלומד עצמו על הסובבים אותו. אם טרם עלה על פנינו חן התורה, כנראה עדיין לא פגשנו אותה במלואה.

דדיה ירווך בכל עת

דדיה ירוך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד? מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב – אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם.

המימרה השלישית מקבילה בתבניתה לגמרי למימרה הראשונה. שני המשלים מביאים לכאורה אל אותה מסקנה, ש"אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם". אולם לולא היה במשל השני דבר חידוש, לא היה טעם להביאו. בכוחו של כל משל להוסיף לנמשל גוונים שאין במשל השני, ולכן נתבונן עתה בגוונים שמוסיף המשל שבמימרה זו.

בעל התאנה מתואר כמי שאוכל את תאנתו, אך לא כמי שמגיע לשובע, בעוד התינוק מתואר כמי שזוכה לרוויה. בעל התאנה צריך לנצור ולשמור אותה על מנת לזכות לה, בעוד התינוק אינו נדרש לכך. יתירה מזאת, בעל התאנה פעיל ואקטיבי ("נוצר", "יאכל"), בעוד התינוק נפעל ופסיבי ("דדיה ירווך") והשפע ממלא אותו מאליו. גם בקביעותו של השפע יש הבדל: התאנים אינן מבשילות יחד, ועל כן דווקא הנוצר תאניו ובודק מי מהן הבשילה – יאכל פריה, אך דדי האם מרווים את התינוק בכל עת. עם כל העומק של הקשר לתורה ושל טעם החיים שבה, המומחש בקשר הפעיל של בעל הפרדס אל עציו, והטעם העמוק שהוא מוצא בהם – יש בכוחו של המשל השני להפגיש עם ממד שלם של עומק הקשר והטעם של התורה, בציוור קשרו של התינוק אל האם, שאין אולי קשר עמוק ממנו, דבקות שהיא כמעט אחדות. בעל התאנה טועם את טעם היצירה והשמירה, והתינוק טועם את טעם ההתמזגות והאהבה, שהיא הנושא של הפסוק.

כפי שעולה מהשאלות הפותחות את המימרות, הדיון הישיר של שלוש המימרות עוסק בדמותה של התורה, בעוד המימרות הבאות עוברות לדון בדמות לומדיה. אולם באופן סמוי הציגה הגמרא לא רק שלושה דימויים לתורה, אלא גם שלושה דימויים ללומדי התורה – בעל העץ, האייל והתינוק, שאולי נעים מיחס של פעילות בלעדית אל יחס של פעילות חלקית או אף משותפת, ועד ליחס של נפעלות.

באהבתה תשגה תמיד

באהבתה תשגה תמיד - כגון רבי אלעזר בן פדת. אמרו עליו על רבי אלעזר שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי. אמר רבי יצחק בן אלעזר: פעם אחת בא אדם ליטלו ומצא בו שרף.

הגמרא ממשיכה לדרוש את הפסוק, אך עושה זאת באמצעות סיפור על רבי אלעזר בן פדת, שמתקיים בו הפסוק "באהבתה תשגה תמיד" באופן מופלא. הסיפור מתאר את התנהגותו הייחודית של רבי אלעזר בן פדת, ואת שזכה לו בעקבותיה. הבנת הסיפור מתבררת מתוך היחס וההתאמה בין מעשהו של רבי אלעזר ובין הפעולה האלוקית ביחס אליו.

הגמרא מספרת כי רבי אלעזר בן פדת היה עוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, בזמן סדינו היה מוטל בשוק העליון שלה, ופעם אחת בא אדם ליטול את סדינו ונמצא בו נחש. מה בא ללמדנו סופו של הסיפור, המתאר כי בעקבות אהבת התורה של רבי אלעזר נמצא נחש בבגדו הרחוק ממנו? אפשרות אחת היא שרבי אלעזר ניצל מן הנחש, שהיה עלול להכישו. לפי אפשרות זו, ניתן לומר כי רבי אלעזר מתנתק מהעולם מתוך אהבתו את התורה, הוא אינו שם לב היכן הוא נמצא, ואפילו מבגדיו הוא מתעלם. ריכוזו בתורה הינו מוחלט עד כדי כך שכל כלי התפיסה שלו, כל ערוצי התקשורת שבגופו, מכוונים כלפי התורה. אף אחד מהם אינו קולט את מה שמתרחש מסביבו. כשם שרבי אלעזר מפקיר את בגדו, כך הוא בעצם מפקיר גם את עצמו. אף על פי כן, אין רבי אלעזר ניזוק מכך: כיוון שרבי אלעזר שקוע

בתורה, גם הקב"ה כביכול שקוע בו, ומגן עליו מפני כל היזק. לפי הבנה זו, המילה "תשגה" יכולה להתבאר כשגגה, פעולה בלתי מכוונת. רבי אלעזר מצא עצמו מוגן מפני הנחש בלי להתכוון לכך, הוא התעלם מהסובב אותו ובכל זאת ניצל.

הסמלים המופיעים בסיפור עשויים לכוון אותנו למאורע יסודי העומד ברקע סיפורנו. רבי אלעזר בן פדת נותר ללא סדינו, וניצל מנשיכתו של נחש; הלבוש והנחש, המופיעים לצידו של רבי אלעזר במדרגתו המיוחדת, רומזים לפרשת אדם הראשון. רבי אלעזר מתנתק ממה שסביבו ודבק לגמרי בתורתו של הקב"ה, שהיא עץ החיים, ובזה הוא ניצל מנשיכתו הממיתה של הנחש בידי ההשגחה האלוקית עליו. בזה מתקן רבי אלעזר את חטא אדם הראשון, שנפל בפח פיתוי הנחש במקום לדבוק בקב"ה, ועל כך נענש במיתה. לעומת אדם הראשון, שעקב חטאו קיבל לבושים, רבי אלעזר המתקן את חטאו מותר בצד את הלבוש, כחוזר למצבו של אדם הראשון לפני החטא.

אולם יש אפשרות אחרת להבין את תפקידו של הנחש בסיפורנו. ייתכן כי הנחש איננו איום ממנו ניצל רבי אלעזר, אלא הוא בא דווקא לסייע לו ולשמור על סדינו מפני מי ש"בא ליטלו", כלומר מפני הגנבים. אפשרות זו קשורה למבט רחב יותר על סיפורנו. הביטוי "באהבתה תשגה תמיד" אינו מבטא לפי זה שגגה כפי שהצענו בהבנה הקודמת, אלא שיגעון. רבי אלעזר נראה לסובבים כמשוגע; את מקומו אין הוא יודע, ללא סדינו מראהו ודאי חריג, ובהיותו מופקר ממנו הוא עלול לאבדו. למרות תנאי הפתיחה הללו, זוכה רבי אלעזר להיות מושגח, וסדינו משתמר. למרבה ההפתעה, מי שדואג לכך הוא דווקא הנחש!

הסיפור כולו מתאר מציאות הפוכה מהמצופה. היינו מניחים שרבי אלעזר יישב בשוק העליון, וסדינו יהיה מוטל בשוק התחתון – שהרי התורה שייכת לעולם העליון והלבוש לעולם התחתון. אולם רבי אלעזר מתואר באופן הפוך, ונראה כי היפוך זה מבטא איבוד של כושר ההבחנה. כישרון זה ניתן לאדם באכילתו מעץ הדעת טוב ורע. רבי אלעזר המלא באהבת התורה מאבד את

הדעת. מתוך דבקותו בעץ החיים, הוא משתחרר מאחיזת עץ הדעת טוב ורע בו. כשמתהפכת התשתית של האדם, גם הנחש הופך את פניו. חז"ל אומרים שהנחש היה אמור להיות השמש הגדול של האדם⁴⁹, אך האדם הפך את היצירות – ובמקום שהנחש ילך אחריו, הוא הלך אחר עצת הנחש ופיתויו. כשחוזר האדם למצבו המקורי, חוזר גם הנחש לתפקידו המקורי, והופך מאויבו של האדם לשומר ומשמש שלו.

אם נבין שכל המימרות בהן אנו עוסקים בפרק זה מרכיבות מהלך אחד, סיפורו של רבי אלעזר נמצא במרכזו (בדומה לשבירת הלוחות במרכז הסוגיה הקודמת). אהבת התורה, הממלאת את הלב, מצויה בלב סוגייתנו. סולם הקשר שבין השניים, האדם והתורה, הולך ועולה בסוגיה עד לסיפורו של רבי אלעזר. הוא פותח מהקשר שבין בעל העץ ובין תאנתו, עובר אל קשר האהבה שבין איש לאשתו שהוא כמובן יותר אלא שעדיין אינו מוחלט שהרי הוא פרי החלטה שלהם, ממשיך אל הקשר שבין התינוק לאמו שהוא מוחלט מלידה וקרוב להיות סימביוזה גמורה, ושיאו בדמותו של רבי אלעזר בן פדת, שם כבר הופכת השניות לאחדות, ורבי אלעזר מופיע כממוזג לחלוטין בתורה.

רוכבי אתונות צחורות

תנא דבי רב ענן: מאי דכתיב: רכבי אתונות צחורות ישיבי על מדין והולכי על דרך שיחו? רכבי אתונות – אלו תלמידי חכמים, שמהלכין מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה; צחורות – שעושין אותה כצהרים; ישיבי על מדין – שדנין דין אמת לאמיתו; והלכי – אלו בעלי מקרא; על דרך – אלו בעלי משנה; שיחו – אלו בעלי תלמוד, שכל שיחתן דברי תורה.

49 "רבי שמעון בן מנסיא אומר: חבל על שמש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא לא נתקלקל נחש, היו לו לכל אחד ואחד מישראל ב' נחשים בתוך ביתו... ומביאים להם סנדלכים טובים, אבנים טובות ומרגליות וכל כלי חמד טוב שבעולם, ואין כל בריה יכולה להזיק אותן..." (אבות דרבי נתן פרק א, ועוד)

מימרה זו מלמדת על מעלתם של לומדי התורה, בארבע רמות ההולכות ועולות. מעלת ההשתדלות ניכרת במאמציהם המתמשכים של תלמידי החכמים ללמוד תורה, מאמצים הבאים לידי ביטוי בהליכתם ממקום למקום, מעיר לעיר וממדינה למדינה לשם כך. המרחק אינו עוצר בעדם, תלאות הדרך אינן מרתיעות אותם, חוסר היכולת למצוא תורה מלאה במקום אחד אינו מייאש אותם, והם מוצאים בקרבם את העזו והנחישות, את המסירות ואת העקביות, שמכוחם הם עושים הכל על מנת לזכות ללמוד את התורה.

המאמצים נותנים את אותותיהם גם באיכותו של לימודם. התורה מתבררת מתוך לימודם כצהרים, צללי הבנתה סרים, והיא הופכת למובנת בבהירות. הבנתה הבהירה של התורה מקרינה גם על יישומה המעשי – פסיקת הדין. במקום שבו מובנת התורה היטב, באופן מדויק וברור, זוכים פוסקי ההלכה לכוונה לאמיתתה של תורה.

אף שהגענו כבר אל השלב האחרון לכאורה בתהליך לימודה של תורה, אין בכך די. תלמידי חכמים אלו זכו כבר לקניין התורה, ועל כן מכנה אותם המימרה "בעלי" מקרא משנה או תלמוד, שהרי הקונה הופך לבעלים. כך, באופן סמוי, חוזרת הסוגיה לעסוק בקניין תורה, דבר שיהפוך לגלוי יותר בשתי המימרות הבאות.

קניין זה מביא את אותם תלמידי חכמים למצב חדש – "שכל שיחתך דברי תורה"⁵⁰. ניתן לומר שאנשים אלו אינם מדברים בנושאים אחרים, ועל כן כל שיחתם דברי תורה⁵¹. דברי ספר תהלים "מה אהבתי תורתך כל היום היא

50 הברייתא סוקרת רשימה של דמויות, ומוסיפה לכל אחד מהם תיאור שתבניתו מתחילה ב"ש..." ("שמהלכין", "שעושין", "שדנין"). על כן יש להבין שהתיאור האחרון, "שכל דבריהם דברי תורה", מתייחס לא רק לבעלי התלמוד שנזכרו אחרונים, אלא גם לבעלי המקרא והמשנה שנזכרו בסמוך אליהם, שביחס אליהם טרם נאמר תיאור.

51 כיוון כזה עולה במקור דומה מדברי חז"ל: "אמרה דבורה: הואיל והתורה היא קורת רוח מלמעלה וקורת רוח מלמטה, שנאמר (משלי ג) עץ חיים היא למחזיקים בה וגו', על כן לבי לחוקקי ישראל המתנדבים בעם ברכו ה' (שופטים ה). רוכבי אתונות צחורות (שם) אין צחורות אלא לשון נקיות, שהם נקיים מן הגזל. יושבי על מדין – אלו בני אדם שמעמידין את הדבר על הדין אמת, ואין מדין אלא לשון דין (נ"י עשות דין שנאמר), (ישעיה י) להטות מדין דלים וגו', מה מדין האמור להלן דין אף מדין האמור כאן דין.

שיחת⁵², המחברים בין אהבת התורה לשיחה בה, יכולים לבטא את הקשר בין סיפורו של רבי אלעזר בן פדת ובין המימרה שלנו הסמוכה אליו. אולם נראה שהגמרא מדברת גם על מעלה גבוהה יותר, שאפילו כשתלמידי החכמים מדברים בנושאים שבהגדרתם הפשוטה אינם דברי תורה, הרי שאצלם הופכים דיבורים אלו לדברי תורה, כדברי חז"ל: "אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד"⁵³.

יש לציין כאן כי לא לחינם חותמת הברייתא בביטוי "שכל דבריהם דברי תורה". הביטוי "דברי תורה" ליווה את שלוש המימרות הראשונות של הסוגיה, בשאלה למה נמשלו דברי תורה לתאנה לאילת ולדד. התשובות שניתנו לשאלות אלו, שהעשירו מאוד את דמותה של התורה, חלות עתה בחתימת המימרה שלנו על כל דבריהם של בעלי המקרא המשנה והתלמוד. מיקומה של המימרה בתוך הסוגיה מעצים מאוד את משמעות חתימתה של המימרה. בסוף הסוגיה נוסף לדון במהלך הכללי של סוגייתנו, ומשמעות מימרה זו תתברר עוד יותר.

לא יחרוך רמיה צידו

אמר רב שיזבי משום רבי אלעזר בן עזריה: מאי דכתיב: לא יחרך רמיה צידו? לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי. רב ששת אמר: צייד הרמאי יחרוך? כי אתא רב דימי אמר: משל לצייד שצד צפרים, אם ראשון ראשון משבר כנפיו – משתמר, ואם לאו – אין משתמר.

הגמרא חוזרת לנושא שבו עסקנו בסוגיות הקודמות: התקיימות הלימוד. יש להבין מדוע בכל זאת מימרות אלו מופיעות כאן, אחרי המימרות על אהבת

והולכי על דרך שיחו – אלו סנהדרין שהעולם נשען עליהם ואינם מדברים שיחה בטלה לעולם" (תנא דבי אליהו רבה י').

הקשרים בין מימרה זו למימרה שלנו בולטים, עם כל השינויים. נוסף כי על פי הגמרא בכתובות קה ע"ב, מקובל לייחס את החיבור "תנא דבי אליהו" לרב ענן, שהוא גם בעל המימרה שלנו.

52 קיט, צז.

53 עבודה זרה יט ע"ב.

התורה ומציאת הטעם בה, ולא יחד עם שאר המימרות העוסקות בנושא קניין התורה.

על פי פשט תחילת המימרה, כשאדם רוצה להשיג דבר כלשהו, גשמי או רוחני, עליו להתאמץ להשיגו ביושר ולא בדרכי מרמה. אמנם המימרה מדברת בלשון המשל ואיננה מצינת נמשל מסוים, אך נראה ברור מההקשר (כפי שציינו גם פרשנים רבים) שהכוונה היא במיוחד לתחום התורה: מי שמנסה להשיגה ברמאות לא יצליח.

רב ששת אומר לכאורה הפוך: צייד הרמאי יחרוך. קשה על דבריו כיצד הוא דורש את הפסוק, שהרי נאמר בו "לא יחרוך", ורש"י מתרץ שרב ששת קורא את הפסוק כתמיהה – לא יחרוך רמייה צידו? ! כלומר, בוודאי שיחרוך. לדעת רב ששת, יש סוג של ערמומיות שדווקא נדרש ללימוד התורה, ורב דימי בא ומסביר מהו. לשם הסבר זה, רב דימי ממשיל את התורה לציפור, משל שמאיר היבט נוסף של התורה. עד כה היה אפשר לחשוב שהתורה נמצאת בידינו, עלינו רק ללמוד אותה ובכך היא תישמר בקרבנו. רב ששת שולל מחשבה זו: התורה היא כציפור, היא מאיימת לעוף ולברוח מאתנו, ועלינו להתאמץ ולתפוס אותה. גם אחרי שרכשנו את התורה, צריך להשאיר אותה בכוח אצלנו, אחרת היא תחמוק. כל דימוי בסוגיה הוא שער לקלוט אחד מהיבטיה של התורה; כשם שהמימרה הראשונה הסבירה לנו שהתורה היא כתאנה כדי שנמצא בה טעם, מימרה זו מסבירה לנו שהתורה היא כציפור על מנת שנשתלט עליה. וכדי להשתלט, הלומד צריך לאחוז היטב במה שלמד, ולא להרפות ממנו ולהמשיך הלאה. זו הדרך לצוד את התורה.

דרך זו שונה, אולי, מדרכו של רבי אלעזר בן פדת שתוארה במימרה הקודמת. רב ששת קורא להשתלט על התורה שהיא הציפור, שמקומה בעולם העליון וצריך לשבר את כנפיה כדי לאחוז בה בכוח בעולם התחתון. רבי אלעזר – היושב בשוק של ציפורי – הוא עצמו בבחינת הציפור, הוא נותן לתורה להשתלט עליו ובזכות זה היא נמצאת בשוק התחתון דווקא, בלא כל הפעלת כוח עליה.

הון מהבל ימעט

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: מאי דכתיב: הון מהבל ימעט וקבץ על יד ירבה? אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות – מתמעט, ואם לאו – קובץ על יד ירבה. אמר רבא: ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה. אמר רב נחמן בר יצחק: אנא עבדתה, ואיקיים בידאי.

העצה שבמימרה האחרונה מרחיבה את העצה שבמימרה שלפניה: מי שינסה להקיף במהירות את כל התורה – יאבד את תלמודו. יש כאן מעין "דרך קצרה שהיא ארוכה" ו"דרך ארוכה שהיא קצרה": הריבוי מתברר כמיעוט, והמיעוט מתברר כריבוי. מי שצובר הון רב – הונו יתמעט, ואילו מי שצובר כל פעם מעט – ממונו יתרבה. מימרה זו מתקשרת לשתי המימרות הראשונות, שהדריכו את הלומד להישאר בסוגיה שבה הוא אוהז, וכיוונו אותו שלא לעבור לסוגיה אחרת אלא למצוא בסוגיה הנוכחית את הטעם ואת החוויה הראשונה.

אדם מחפש את כלל התורה, הוא רוצה את ה"כל", וסוגייתנו אכן מספקת לו את הכלליות אך באופן אחר: "כל זמן שאדם הוגה בהן", "כל שעה ושעה". אין לנסות להשיג את כל התורה, אלא לשהות בתוך אותה הסוגיה שבה אתה מצוי עתה, לחזור עליה ולהעמיק בה, ודווקא כך להיפגש עם כלליות התורה. גם המימרה של רב ענן מתקשרת להדרכה זו: "רוכבי האתונות" לא למדו הכל, מהם בעלי מקרא ומהם בעלי משנה, הם לומדים בעיר אחת ועוברים לעיר אחרת, באף עיר הם לא ימצאו את כל התורה. אם כן, הנושא של כל המימרות הוא ריכוז בסוגיה אחת, הסוגיה שבה אתה נמצא, כביטוי לקשר לכל התורה וגם כדרך אליה. האחד הוא הכל.

חלקה הראשון של סוגייתנו עוסק באהבת התורה, נושא שבו הגמרא לא עסקה עד כה בפרקנו. היא מתקדמת צעד אחר צעד, מרמת קשר לרמת קשר גבוהה יותר. קישור זה אל התורה מביא גם להתקיימותה אצל הלומד, כיוון שבזכותו הוא יכול למצוא טעם גם בשינון בלתי פוסק של אותן מילים בדיוק. כשאוהבים, המעט הוא רב, והאחד הוא הכל.

המימרה מסתיימת באמירה יוצאת דופן: חכמים מודעים להדרכה זו, ובכך זאת אינם הולכים על פיה, ורק רב נחמן קיים אותה והתקיימה בידו. הביטוי "ואיקיים בידאי" מכיל כמה רבדים זה לפנים מזה. מובנו הפשוט הוא כי מה שהבטיחה המימרה אכן קרה לו; המובן השני הוא שהתורה שלמד התקיימה בידו (כביטוי הרווח בסוגיותינו – "תלמודו מתקיים בידו"); המובן השלישי הוא שהמימרה עצמה התקיימה בידו, כלומר ששבר את כנפיה של המימרה הזו העוסקת בקניין תורה, ומתוך כך זכר אותה בכל עת. רב נחמן בא להתמודד עם הבעייתיות הפנימית שמונעת מהמימרה לעבוד. את המימרה הזו עצמה ניתן לקרוא בעיניים של "חבילות חבילות", להוסיף אותה לחבילת המימרות שכבר למדנו. לכן ייתכן שלא תהיה בה שום תועלת, וגם ממנה יעבור האדם מיד אל המימרות הבאות וימשיך לצברן בחבילות. רב נחמן רומז שהמקום הראשון עליו צריך ליישם את הרעיון של המימרה הזאת, הוא המימרה הזאת בעצמה. יש לעצור ולקנות אותה לגמרי בטרם נעבור למימרה הבאה. יש להפנים את העיקרון המובא בה, ולא להסתפק בהבנתה.

המהר"ל מציע כי יש כאן עוד שגגה מאהבת התורה:

"ומה שהיו עוברים, היינו שהיה נפשם השקה בתורה, ומכח תשוקתן אל התורה היו משתוקקים לתורה וללמוד הרבה ביחד, עד שמפני גודל השתוקקות שלהם לתורה היו לומדים הרבה ביחד."

(נתיב התורה, פרק ה)

לפי פירוש זה, נראה כי הסוגיה חותמת בהצגת המתח בין שני קטביה (לעומת הפרשנות ההרמונית שנתנו לסוגיה עד עתה). חלקה הראשון עוסק באהבת התורה, וחלקה השני חוזר אל דרכי קניין התורה. דברי הסיום של הסוגיה חושפים את המתח בין שני הקטבים הללו: האהבה מקלקלת את השורה, וגורמת לחכמים ללמוד עוד ועוד גם בטרם התעכבו לקנות כל דבר ודבר שלמדו, ורב נחמן הוא היחיד המצליח להתגבר על האהבה כדי לדאוג לקניין התורה.

מהלך הסוגיה

על דרך השלילה, מובן מאוד תיחומה של הסוגיה משני צדדיה: הסוגיה שלפניה וזו שאחריה נבדלות ממנה באופן ברור, כפי שכבר כתבנו בפתח הסוגיה. אולם החוט הפנימי המקשר את שבע המימרות בהן עסקנו לסוגיה אחת אינו ברור במבט ראשון. הצורה המשותפת לשלוש המימרות הראשונות מבדילה אותן במבט ראשון מהבאות אחריהן. ניתן היה להתייחס אל הבאות כקשורות באופן אסוציאטיבי: המימרה הרביעית, שאיננה דבר חכמה כי אם סיפור, קשורה באופן מסגתי אל החלק הקודם בהיותה נסמכת להמשך הפסוק שנזכר קודם; המימרה החמישית נסמכת אולי בשל הביטוי "דברי תורה" החותם אותה שהופיע גם בשלוש המימרות הראשונות; שתי המימרות האחרונות אולי אינן קשורות לסוגיה כלל, אך קושרות אותה לסוגיות קודמות ולסוגיות הבאות העוסקות בקניין התורה, שהוא אולי הנושא המרכזי של כל סוגיית האגדה הארוכה שבאנו לפרש בחיבור זה.

לאחר מסענו בתוך חלקיה השונים של הסוגיה, דומה שניתן לזהות את החוט המקשר. נראה כי הקשר הבלתי פוסק אל התורה עומד במרכז הסוגיה. בחלקה הראשון, שבו שלוש מימרות, הקשר נובע מאופייה של התורה בעצמה, שדימוייה השונים מלמדים על האיכות המצויה בה "בכל זמן" ו"בכל שעה ושעה". בחלקה האחרון של הסוגיה, שגם בו שלוש מימרות, הקשר הבלתי פוסק נובע מלומד התורה ותלוי בו. הזוכים להגיע למדרגה שבה "כל שיחתם דברי תורה" הופכים בזה כמוכן את התורה לקיימת אצלם בכל עת, מפני שהיא מתגלה גם בדברי החולין לכאורה. ההולכים בהדרכות שניתנו במימרות השישית והשביעית, זוכים לקנות את התורה, לשמרה ולהרבותה בידם. הם מצליחים בכך דווקא מפני שהם מתעכבים בדבר בו הם עוסקים עתה ואינם רצים להקיף את הכל, כפי שכבר הסברנו לעיל, ובזכות זה התורה מצויה להם בכל עת ושעה. שאלת קניין התורה, שנידונה גם בסוגיות האחרות שבפרק, לא באה רק כדי לקשר באופן אסוציאטיבי בין הסוגיה שלנו לסוגיה הרחבה, כי אם מקבלת את הגוונים של הנושא המרכזי של הסוגיה, ונוטלת בה חלק חשוב.

בליבה של הסוגיה מצוי הסיפור על רבי אלעזר בן פדת, שבו מתמזגים לומד התורה והתורה עצמה לזהות אורגנית אחת. התמזגות זו מחוללת רמה אחרת של תודעה. היא מביאה את האהבה והדבקות למדרגה יוצאת דופן. מדרגה זו משוחררת מהדפוסים הרגילים של מושגי המקום המוגבל, ומוגנת משינוי הזמן, "באהבתה תשגה תמיד". הדבקות התמידית של רבי אלעזר בן פדת מביאה לשיא את רעיון הקשר התמידי אל התורה שמלווה את הסוגיה. ההתקשרות ש"בכל זמן" שמצינו בתחילת הסוגיה, וההתקשרות שבכל מקום "עיר ועיר מדינה ומדינה" שמצינו בתחילת חלקה השני, אינן דומות לקישור ה"תמידי" שמעל לזמן ולמקום, שזוכה לו רבי אלעזר בן פדת. קישור זה מפגיש את נצחיות התורה אצל האדם עם נצחיות חייו, ועל כן ניצל רבי אלעזר מהנחש, שהרחיק את האדם מעץ החיים והביא עליו את המוות.

כיצד סדר משנה

שלבי מסירת התורה לעם ישראל, ומשמעותם

תנו רבנן, כיצד סדר משנה?
משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה.
נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן.
רבי יהודה אומר: לעולם אהרן לימין משה חוזר.
נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקו, נסתלקו זקנים,
נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקו.
נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד.
נסתלק משה, ושנה להן אהרן פירקו.
נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקו.
נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקו.
נמצא ביד הכל ארבעה.
מכאן אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה.
רבי עקיבא אומר: מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו - שנאמר +דברים ל"א+ ולמדה את בני ישראל.
ומנין עד שתהא סדורה בפייהם - שנאמר שימה בפייהם.
ומניין שחייב להראות לו פנים - שנאמר +שמות כ"א+ ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם.

וליגמרו כולהו ממשה! - כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו, וכבוד לזקנים.
וניעול אהרן וניגמר ממשה, וליעיילו בניו וליגמרו מאהרן, וליעיילו זקנים ולילפו מבניו, וליזלו וליגמרינהו לכולהו ישראל! - כיון דמשה מפי הגבורה גמר - מסתייעא מלתייה.

אמר מר: רבי יהודה אומר: לעולם אהרן לימין משה חוזר.
כמאן אזלא הא דתניא: שלשה שהיו מהלכין בדרך - הרב באמצע, וגדול בימינו
וקטן בשמאלו? לימא רבי יהודה היא ולא רבנן! - אפילו תימא רבנן, משום
סירחא דאהרן.

סוגייתנו נוגעת לנושא המרכזי של הפרק – קניין התורה, אך הפעם מתבוננת
הגמרא ממבטו של המקנה ולא ממבטו של הקונה. את דרכי הקניית התורה
לומדת הסוגיה מהפעם הראשונה בה נדרשה התורה להימסר מהרב לתלמידים
– מסירת התורה ממשה לישראל.

היכן יהושע?

אחד הכלים להבין מימרה הוא הצבתה מול מימרה אחרת העוסקת באותו
נושא באופן אחר. כשמתבוננים בשני מקורות שנראים כסותרים, מתחדדת
הבנתו המדויקת של כל אחד מהם.

הברייתא מתארת את סדר העברת התורה, ממשה לעם ישראל. המשנה
המפורסמת הפותחת את מסכת אבות היא מקור שעוסק, לכאורה, באותו
נושא:

משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים
מסרה לאנשי כנסת הגדולה.

(אבות א, א)

לפי משנה זו, האדם המרכזי שמקבל תורה ממשה הוא יהושע, ואילו בברייתא
שלנו אין הוא מופיע כלל. לעומת זאת, במשנה לא נזכרו אהרן ובניו, וגם לא
זקני ישראל (אלא רק הזקנים שאחרי יהושע). סתירה זו בין שני המקורות
עוררה את תשומתם לבם של ראשונים ואחרונים רבים, ואנו נתבונן בכמה
הסברים שנאמרו כדי לתרצה.

המאירי, בפירושו לאבות, מתאר את יהושע ככלול במעמד ההעברה המתואר
במסכת עירובין, ומיישב מדוע לא נזכר במפורש:

ואמר שבעת מותו מסרה ליהושע, שכבר למדה ממנו בחייו, ושינהוג בהם העם אחריו. ויהושע מסרה לזקנים, פירוש לא לע' זקנים שבימי משה רבינו, שכתב עליהם "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", שאותם הזקנים לא למדו מפי יהושע אלא מפי משה ואהרן. שכך שנינו בעירובין פרק כיצד מעברין "כיצד סדר משנה, משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו... נמצא ביד כל אחד ד' פעמים". ולא הזכיר בסדר לימוד זה יהושע, שבודאי יהושע לא היה זו מאהל משה, והרי היה עמו כל ד' פעמים שלמד.

לפי המאירי, אין ספק שיהושע היה חלק ממעמד קבלת התורה. הברייתא איננה מספרת על כך ש"נכנס יהושע", כיוון שיהושע נכח באוהל כל הזמן. אי אזכורו של יהושע בברייתא איננו לגנותו אלא דווקא למעלתו – עבור יהושע לא הייתה בעמידה לפני משה באוהל התרחשות מיוחדת. הוא לא נכנס לאוהל במיוחד כדי לשמוע את התורה, אלא שהה תדיר באוהלו של משה, ושמע את כל מה שיצא מפיו. מוסיף המאירי שבעת מותו שב משה ומסר את התורה ליהושע, ואין הוא מרחיב להסביר האם מסירה זו שונה במשהו מהמסירה הראשונה.

בדברי הרמב"ם מצינו אמירות קרובות למאירי, והם ודאי היו מוכרים למאירי כשכתב את דבריו, אך נראה שניתן לדייק מהרמב"ם יסודות נוספים. מעיון בהקדמתו של הרמב"ם למשנה תורה, נראה כי שני המקורות עמדו לנגד עיניו:

כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד. שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו'. והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר את כל הדבר אשר אנכי

מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממושה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה. וזקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס. ושמואל קיבל מעלי ובית דינו...

הרמב"ם עוסק במסירת התורה שבעל פה. נראה כי הוא מצרף את שני המקורות לסיפור אחד; הוא מזכיר את אלעזר, הזקנים והעם, המופיעים אצלנו, וגם את יהושע המופיע במסכת אבות. הוא מוסיף גם את פנחס שלא הופיע באף אחד מן המקורות⁵⁴, ואיננו מזכיר את אהרן ואת איתמר. בשלושה משפטים מתאר הרמב"ם את העברת התורה שבעל-פה ממושה הלאה: א. למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים; ב. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממושה; ג. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. מה היחס בין שבעים הזקנים ובין אלעזר ופנחס ויהושע? נראה כי יש הבדל ביניהם. ייתכן שמושה העביר לאלעזר ופנחס ויהושע את מסורות התורה שבעל פה עצמן ("קיבלו"), בעוד את בית דינו הוא לימד את דרכי דרישת התורה, על מנת שיוכלו לפסוק בשאלות החדשות שתבאנה לפתחם ("לימדה... בבית דינו"). המסורות עצמן נישאות בפיהן של היחידים, ואילו דרישת התורה בדרכי לימודה מתרחשת בסנהדרין, שהוא בבחינת בית המדרש של התורה.

אחר כך עובר הרמב"ם לדבר על יהושע בלבד, ומכאן ואילך ניסוחו דומה לניסוח המשנה באבות: משה מעביר את התורה ליהושע, ויהושע לזקנים וכן הלאה. מדוע הרמב"ם מזכיר פעמיים את יהושע, ומה ייחודו לעומת אלעזר ופנחס? הרמב"ם כותב: "וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה". נראה כי מעמדו המיוחד של יהושע נובע מהיותו

54 מקורות אחרים בחז"ל יכולים להוביל למסקנה שפנחס נכלל בשרשרת המסירה, וייתכן שזה מקורו של הרמב"ם. ראה במקורות שציין ה"יד פשוטה", כך ההקדמה למשנה תורה, עמוד ו.

תלמידו המובהק של משה, וזה שמחליפו ונכנס לנעליו. דבר זה גורם גם לכך שמושה איננו רק מוסר לו את מסורות התורה שבעל פה, כי אם ממנה אותו (כמשמעות הלשון "צווהו") לאחראי על העברתה.

אמנם הרמב"ם איננו מזכיר את אהרן ואיתמר המופיעים אצלנו בברייתא, אך ניתן להציע לאור דבריו כי הברייתא שלנו עוסקת בהעברת מסורות התורה, בעוד המשנה באבות עוסקת בקבלת האחריות על התורה, ובזה יש מעלה ייחודית ליהושע.

גם מדברי המהר"ל משתמעת מעלתו הייחודית של יהושע:

ולא יקשה לך סוף סוף קבל אלעזר הכהן ג"כ התורה מפי משה ולמה לא אמר שמסרה לאלעזר הכהן, חלוק והבדל יש, כי יהושע היה מקבל בעצם התורה מפי משה כי הוא היה מיוחד ועומד לזה לקבל מפי משה, אבל אלעזר אעפ"י שגם הוא קבל התורה כיון שלא היה מיוחד לזה כמו יהושע נחשב קבלתו שהיא במקרה, ובדבר שהוא כזה שהוא מסירת התורה שבו תלוי קיום העולם אין ראוי להיות דבר זה במקרה, שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה, ולפיכך צריך שיהיה כאן מיוחד לדבר זה שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה לבד, אבל יהושע היה מיוחד:

לפיכך לא קשה הרי לא היה כן סדר הקבלה שהרי אמרו בברייתא (עירובין נ"ד ע"ב) כיצד סדר משנה ובאותה ברייתא תנא כי מסר משה התורה לכל ישראל, אבל היה להם הקבלה במקרה ולא נחשב זה קבלה כלל כי אפשר שיקבלו ואפשר שלא יקבלו וזה לא נחשב קבלה. ועוד אע"ג שמסר משה התורה לכל ישראל, לא נקרא מסירה רק מי שנשארת אצלו, לכך אמר ומסרה ולא למד ולשון למוד משמע שלמדה אע"ג דשכחה, אבל מסירה נאמר על דבר שמסר אליו ונשאר בידו.

(דרך חיים, שם)

לפי פירוש זה, הברייתא בעירובין מתארת את המסירה המעשית, בעוד המשנה באבות מתארת את המסירה המהותית, ובה יש הבדל איכותי בין יהושע לכל אדם אחר. המהר"ל איננו מסתפק באמירה שיהושע מקבל את

תפקיד האחריות המעשית על מסירת התורה, וקושר את ייחודו של יהושע לעובדה שקיומו של העולם תלוי בתורה, וממילא במסירתה מדור לדור. זאת הסיבה לכך שיש הכרה רוחני לקיומה של דמות המיועדת להיות צינור המסירה של התורה. זהו תפקידו הייחודי של יהושע.

הברייתא כהשתקפות מתן תורה

הכיוונים שראינו מסבירים כיצד שני המקורות, המספרים על מסירת התורה שבעל פה בשני תיאורים שונים לחלוטין, מתיישבים זה עם זה. אולם ממבט נוסף במקורות נראה כי יש ביניהם הבחנה ברורה והם אינם עוסקים כלל באותו נושא. בכל אחד מהמקורות מתוארת העברה אחרת של התורה. המשנה באבות עוסקת בהעברת התורה מדור לדור – בסוף ימיו של משה הוא מסר את התורה הלאה ליהושע, ויהושע בסוף ימיו מסר אל הזקנים, וכן הלאה. בסוף כל דור עוברת התורה לדור הבא. הברייתא שלנו, לעומת זאת, עוסקת בהעברת התורה בימי חייו של משה אל הסובבים אותו. כלומר, בלימוד התורה שלימד משה את בני ישראל בדורו. הציר של המשנה הוא אנכי, והציר של הברייתא אופקי. נתבונן בברייתא שלנו, כדי להבין כיצד התרחשה העברת התורה בדורו של משה עצמו.

כפי שמתארת הברייתא, בדורו של משה התורה לא הועברה ישירות לכלל ישראל. הלימוד התבצע בארבעה שלבים: ראשית משה לימד את אהרן, אחר כך את בניו, לאחר מכן את הזקנים ורק בסוף את כל העם. גם העם שמע את התורה בשלבים: לראשונה מפי משה, אחר כך מפי אהרן וכן הלאה. אומר על כך ה"מאור ושמש":

ועל כן אם אדם שהוא גדול ביראת ה' בהשנות גדולות ממציאאות אלהותו יתברך שמו רוצה לגלות מצפוני לבו שיבינו אחרים ממנו, צריך למתורגמן דהיינו לאדם קטן ממנו שיכול להבין דבריו והוא ישמיעם לאחרים כדי שיבינו מחמת שישמעו מקטן הערך על כן יהיו יכולין לקבל

ולחבין. וזמה תבין שכך היה סדר לימוד כל תורתינו הקדושה נכנס אהרן
ולמד פרקו אחר כך נכנסו וכו' כדאיתא בעירובין.

(פרשת וארא, ד"ה "ונראה")

אילו המטרה בלימוד התורה הייתה שינון ההלכות בלבד, אולי היה די בשינון
של כל אחד לעצמו. אולם משה לימד את ישראל את התוכן של התורה, ויתרה
מזאת – גם את עומק התוכן של התורה, ובשל הפער הגדול שבין מעלתו
הייחודית של משה לבין המדרגה בה נמצא שאר העם, בלתי אפשרי ללמד
זאת את כלל ישראל ללא תיווך של מלמדים המהווים שלבי ביניים.

כל הדמויות שנמצאות בשלבי הביניים הן דמויות של מנהיגים. אהרן, בניו
וזקני ישראל הם העומדים בראש העם תחת משה, והם המתווכים בין משה
לעם במסירת התורה. לעיל הרחבנו בעניין היעדרו של יהושע מהברייתא,
ואכן ליהושע לא היה שום תפקיד הנהגתי רוחני במדבר⁵⁵. הוא טפל למשה
רבנו, ומאוחר יותר ממלא את מקומו, ואילו לכוהנים ולזקנים יש תפקידים
הנהגתיים לצד משה.

המנהיגים נכנסים אל משה על פי סדר הדרגתי, ויש להבין את עניינה של
הדרגה זו. בפשטות, אפשר להסביר שההדרגה נקבעת על פי הקרבה למשה:
הקרוב ביותר למשה הוא אהרן ולכן הוא הראשון להיכנס, בניו רחוקים מעט
יותר, אחריהם הזקנים ולבסוף כל העם. אולם מהתבוננות בפרשיות בתורה
שבהן נזכרו מנהיגים אלה, נראה כי יש להסביר אחרת את הסדר.

זקני ישראל קודמים בזמן למשה רבנו. במעמד הסנה, כשמשה נשלח
לראשונה אל בני ישראל, הוא מצטווה לאסוף את זקני ישראל. לא מדובר
במוסד שמשה מקים, אלא במוסד שהיה קיים עוד לפניו, עם מצמיח מתוכו
מנהיגים באופן טבעי. משה צריך לאסוף את זקני ישראל מפני שהם נציגיו של

55 הפעם היחידה שבה יהושע נושא בתפקיד הנהגתי במדבר היא מלחמת עמלק, שם
עומד יהושע בראש הצבא; אך גם שם ניכר בכירור כי המנהיג הרוחני במלחמה הוא
משה, שנושא את ידיו על ראש הגבעה.

העם. לפי זה, התיווך נעשה על ידי נציגיו של משה (אהרן ובניו⁵⁶) ועל ידי נציגיו של העם (זקני ישראל). שלבי הביניים בין משה לישראל נחלקים אם כן לשניים: תחילה מוסר משה לאהרן ובניו הקרובים אליו, ואחר כך לזקנים המייצגים את עם ישראל.

ההדרגתיות שבה אנו עוסקים, לשלביה השונים, מופיעה בכמה מקומות בתורה, והראשון שבהם הוא מעמד הר סיני. כבר בפסוקים שלפני מעמד הר סיני מוזכרים אהרן, הכהנים והעם; אהרן עולה עם משה, והכהנים כנראה נשארים עם העם⁵⁷. אך באופן בולט יותר מופיעים כל המעגלים שנוכרו אצלנו בעלייה להר, לאחר המעמד:

וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ד' אֶתְּהָ וְאֶהְרֵן נָדָב וְאֵבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחֹק; וְנָגַשׁ מֹשֶׁה לְבָדוֹ אֶל ד' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ:

(שמות כד, א-ב)

יש כאן חלוקה לשלוש מדרגות: משה רבנו נמצא על ההר, העם נמצא למטה, ובתווך נמצאים אהרן, בניו והזקנים. גם הם עולים על ההר, אך אין הם מורשים להעפיל עם משה לפסגתו. גם כאן ניתן לומר כי הזקנים נמצאים בתפקיד מנהיגי העם שצמחו מלמטה, והכהנים בתפקיד המנהיגות הרוחנית שמלמעלה.

הפעם הבאה שבה מופיעות מדרגות אלו היא לאחר חטא העגל:

56 בכמה מקומות במקרא רואים את שייכותם המרכזית של הכהנים להוראת התורה. הכהן אינו ממונה רק על עבודת המקדש, אלא גם על לימוד התורה לעם. הדבר משתקף בספר דברים: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין... ובאת אל הכהנים הלויים..." (יז, ח) ובספר מלאכי: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו" (ב, ז).

57 שמות יט, כא-כד. עיין שם בפרשנים בנוגע למקומם של הכהנים.

וַיְהִי בְּרִדְתַּת מֹשֶׁה מֵהָר סיני וּשְׁנֵי לַחַת הַעֲדַת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדְתּוֹ מִן הַהָר וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע
כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אֹתוֹ: וַיֵּרָא אֶהָרֶן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו
וַיֵּרְאוּ מִנְּשֵׁת אֱלֹהֵי: וַיִּקְרָא אֲלֵהֶם מֹשֶׁה וַיֵּשְׁבוּ אֵלָיו אֶהָרֶן וְכָל הַנְּשָׂאִים בְּעֵדָה וַיִּדְבְּר
מֹשֶׁה אֲלֵהֶם: וְאַחֲרֵי כֵן נִגְשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְוּם אֶת כָּל אִשָּׁר דִּבֶּר ד' אֹתוֹ בְּהָר
סִינִי:

(שמות לד, כט-לב)

שוב אנו רואים את שכבת הביניים – אהרן הכהן, והנשיאים שהם זקני ישראל. רש"י, וכן מדרש פסיקתא זוטרטא, מביאים בהקשר של פסוקים אלה את הברייתא שלנו על סדר המשנה. יש לשים לב להבדל בין מקור זה למקור הקודם: במעמד הר סיני ההיררכיה מתבטאת בממד המקום, כל מדרגה עומדת במקום אחר ביחס להר סיני. כאן, כשלא מדובר בהתקרבות לקב"ה אלא בהתקרבות למשה, ההיררכיה מתבטאת בממד הזמן, כמו אצלנו בברייתא. אהרן והזקנים מתקרבים אל משה ראשונה, ורק לאחר מכן מתקרבים שאר בני ישראל.

אם כן, בכל התחנות הקשורות למתן תורה אנו פוגשים את שלוש המדרגות הללו. לפני מתן תורה, אחרי מתן תורה וכן בקבלת הלוחות השניים, שהיא מעין מתן תורה שני.

מעלת משה וכבוד שותפיו

הצורך בשרשרת המדרגות עומד במרכזו התייחסותה של הגמרא לברייתא. הגמרא מסבירה את העניין בכך שמושה וגם שותפיו ייטלו חלק במסירה: משה – "כיוון דמשה מפי הגבורה גמר מסתייעא מלתיה", ושאר המנהיגים – כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו וכבוד לזקנים. נברר תחילה מה השלכותיה של הקבלה מפי הגבורה, ומתוך כך נבין בסוף גם את חילוק הכבוד לאהרן לבניו ולזקני ישראל. לשם כך נתמקד תחילה בפסוקים העומדים בתשתית הברייתא. כפי שראינו, הפסוקים המקבילים ביותר לברייתא הם אלו העוסקים בירידת משה לאחר קבלת הלוחות השניים. משה יורד מהר סיני כשעור פניו קורן. הוא איננו מודע לכך, ויש מקום לשאול מדוע. מדרגה זו של משה נראית

כמדרגה עליונה ומרוממת, אולם מיד לאחר מכן מתברר חסרונה – היא יוצרת יראה מפני משה, העם מהסס לגשת אליו. מצב זה, שבו העם שומר על מרחק ממשה, מסכן את המשך מסירת התורה, ומחייב את קיומן של דרגות הביניים. מעמד מתן הלוחות השניים שונה בתכלית ממעמד הר סיני. בניגוד למעמד הר סיני שהתקיים בנוכחות כל ישראל, המאפיין הבולט במעמד השני הוא "ואיש לא יעלה עמך". העם אינו שותף לתהליך, ודבר זה משתקף ביראת העם מפני משה ברידתו מההר. פניו של משה קורנות, לעומת פניהם של ישראל שאין בוקע מהן אור. אילו כל בני ישראל היו משתתפים בקבלת הלוחות, גם פניהם היו קורנות, אבל אי השתתפותם במעמד יצרה פער בינם ובין משה. הסיבה לפער זה מוצדקת: עם ישראל חטא בעגל. הוא ירד מהמעלה הרוחנית הגבוהה של מעמד הר סיני, וכבר איננו ראוי להיות נוכח בקבלת הלוחות. הכתרים שזכו להם ישראל במתן תורה, המבטאים מדרגה רוחנית עליונה, נסתלקו. לא משה נשתנה כי אם העם, ועל כן אין הוא מבחין בכך שפניו קורנות. הפער הנובע מעליתו של משה לבדו, משפיע לא רק על העם; גם אהרן והנשיאים, יראים מגשת אל משה.

אם נתבונן עתה בברייתא שלפנינו מתוך מאורע ירידתו של משה מההר כשפניו קורנות, נבין יותר לעומק את המתרחש על כל מי שנכנס באוהלו של משה לקבל ממנו את התורה. כשאהרן נכנס לאוהלו של משה, הוא נכנס לקבל תורה שניתנה מפי הגבורה (כלשון הברייתא). זו איננה כניסה רגילה של תלמיד אל רבו, אלא מעמד מיוחד של מפגש עם מי שקיבל את התורה מידו של הקב"ה. שכינה מדברת מתוך גרונו וקורנת מעם פניו.

למעשה, הפער שאינו מאפשר קבלה ישירה של התורה, מופיע עוד לפני חטא העגל, ובפעם הזאת ביחס לקב"ה. כבר במעמד הר סיני כתוב:

וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְּפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הַהָר עֹשֶׂן
 וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנְעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֹק: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה
 וְאֵל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים פֶּן נָמוּת:

(שמות ב, טו-טז)

עם ישראל מרגיש כי הוא איננו מסוגל לקבל את התורה ישירות מפי הגבורה, והוא מבקש ליצור תיווך בינו ובין הקב"ה. הוא פונה אל משה שישמש כמתווך. תיאור זה דומה מאוד לתיאור שאחרי ירידת משה מן ההר: גם שם עם ישראל נרתע, והוא זקוק לתיווך. מנהיגיו הרוחניים, אהרן והזקנים, הם המתווכים בין משה לישראל. במעמד הר סיני הרתיעה היא מהקב"ה ומשה הוא המתווך, ולאחר מתן הלוחות השניים הרתיעה היא ממשה, ואהרן והזקנים הם המתווכים.

אם כן, העברת התורה לעם ישראל מופיעה בשלוש מדרגות: בתחילת מתן תורה הקב"ה מדבר ישירות אל כל בני ישראל, לאחר מכן משה מוצב כמתווך, ולבסוף יורדים למדרגה נמוכה יותר – מדרגה שבה גם בין משה לישראל יש מתווכים.

הברייתא שלנו מתארת את מסירת התורה המדורגת, המתרחשת לאחר שכבר חלה ירידה בעם ישראל. הצורך לקבל את התורה דרך שלבי ביניים הוא תוצאה של חולשה רוחנית, אך מתוכו תוכל לשוב ולהבנות התחזקות מחודשת. האפשרות האידיאלית, שלפיה יכולים כולנו לזכות לקבל תורה ישירות מפיו של הקב"ה, עתידה להפוך למציאות ממשית לעתיד לבוא, כפי

שמנבא ירמיהו:

וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת ד', כִּי כֹלֵם
יָדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד גְּדֹלָתָם.

(ירמיהו לא, לג)

נחזור להופעתם של משה, אהרן והזקנים לאחר מתן תורה, בפרק כד. מלבד קבלת התורה, מתרחש על הר סיני מעמד נוסף של גילוי שכינה, שאהרן, בניו והזקנים משתתפים בו:

וַעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְנָאִבְהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנְת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְמַהֵר:

(שמות כד, ז-ט)

נראה שמעמד זה עצמו בא "כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו, וכבוד לזקנים". יתרה מזאת, מראה השכינה מכונה בפרק זה ממש – כבוד, "ומראה כבוד ה' כאשר אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל"⁵⁸. המעמד המתואר בפסוקים אלה קשור מהותית למעמד מתן תורה. כשאנו באים לקבל תורה אנו באים לפגוש גילוי של הקדוש ברוך הוא, ולכן אותם אנשים שזכו לגילוי שכינה, הם אלה שדרכם תתפשט מסירת התורה. תהליך קבלת התורה ממשה רבנו הוא המשכו של מעמד הר סיני, ושל המפגש עם ריבונו של עולם. כשעם ישראל נכנס ללמוד תורה, ורואה מולו את משה במרכז, מצדדיו אהרן ומצדדיהם הזקנים, הוא רואה מולו את מעמד הר סיני. את משה שעור פניו קורן, ואת המנהיגים שתחתיו שגם הם מקרינים את מה שזכו לו במעמד גילוי השכינה שלהם. באופן זה הלימוד איננו לימוד ממשה, אלא ממשה ש"קיבל תורה מפי הגבורה", ומהבאים אחריו שנתגלה להם כבוד השם. המפגש עם מוסרי התורה אינו מסתכם בידיעות הנמסרות, כי אם מפגש שבו זוכים ישראל לבחינת גילוי שכינה.

מתכונת יסודית זו של מסירת התורה הופכת אצל רבי אליעזר ורבי עקיבא לאב טיפוס של העברת התורה מרב לתלמידו בכלל. מכאן תובן גם חובתו של הרב להאיר לתלמידו פנים, שמובאת על ידי רבי עקיבא, כפי שעולה גם מהמדרש:

"ורבי הושעיא רבה אמר: יפה עשה שהסתיר פניו. אמר לו הקב"ה: אני באתי להראות לך פנים וחלקת לי כבוד"⁵⁹ והסתרת פניך, הייך שאתה

58 כד, יח.

59 הביטוי "לחלוק כבוד", שמופיע גם בסוגייתנו, קשור באופן ברור במדרש לגילוי השכינה, כפי שהצענו גם אנו לבאר לעיל.

עתידי להיות אצלי בהר מ' יום ומ' לילה לא לאכול ולא לשתות, ואתה
עתידי ליהנות מזיו השכינה"

(שמות רבה ג, א)

הארת פני הרב לתלמידו, שאותה דורש רבי עקיבא בכל מעמד של מסירת
תורה, נמשכת מהארת פני גילוי השכינה למשה רבנו.

רבי פרידא ותלמידו

מסירותו של מלמד כלפי תלמיד מתקשה

רבי פרידא, הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר. יומא חד בעייה למלתא דמצוה, תנא ליה ולא גמר. אמר ליה: האידינא מאי שנא? אמר ליה: מדהיא שעתא דאמרו ליה למר איכא מילתא דמצוה – אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא, השתא קאי מר, השתא קאי מר. אמר ליה: הב דעתך ואתני לך. הדר תנא ליה ארבע מאה זימני אחריני. נפקא בת קלא ואמרה ליה: ניחא לך דליספו לך ארבע מאה שני, או דתיזכו את ודרך לעלמא דאתי? אמר: דניזכו אנא ודריי לעלמא דאתי. אמר להן הקדוש ברוך הוא: תנו לו זו וזו⁶⁰.

עבודת הקבע ורגעי המבחן

כשמתבוננים על המימרה כולה, רואים בה את היסוד הרוחני של הגמול – רבי פרידא מתאפיינ במסירות מיוחדת לתלמידו, וזוכה לשכר גדול. אריכות ימים כזו היא כמובן דבר היוצא מגדר הרגיל. האם כוונת המימרה כפשוטה? האם באמת האריך ימים כל כך? הד לאריכות ימיו של רבי פרידא מוצאים אנו בגמרא במגילה:

שאלו תלמידיו את רבי פרידא, במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא

קדמני אדם לבית המדרש...⁶¹

60 תרגום: לרבי פרידא היה תלמיד, שכל יום הוא היה שונה לו ארבע מאות פעם, ורק אז היה לומד. פעם אחת היו זקוקים לו לדבר מצווה, והתלמיד לא למד (אחרי ארבע מאות פעם). שאל אותו רבי פרידא: מה קרה הפעם? אמר לו: מרגע שאמרו לך שיש דבר מצווה, הסחתי את דעתי, וכל רגע חשבתי שעכשיו תלך. אמר לו: תן דעתך ואשנה לך שוב. שנה לו ארבע מאות פעמים נוספות. יצאה בת קול ושאלה אותו: האם רצונך שיוסיפו ארבע מאות שנה לחייך, או שתזכו אותה ודורך לחיי העוה"ב? אמר: שנזכה אני ודורי לעוה"ב. אמר הקב"ה: תנו לו את שני הדברים.

(מגילה כו ע"ב)

מעלה זו של רבי פרידא עלולה להתעמעם מעט, אם נתבונן בה ממשקפיה של סוגייתנו. רבי פרידא חייב להקדים לבית המדרש, על מנת שיספיק לשנן לתלמידו ארבע מאות פעם, ולסיים את יומו בשעה סבירה. אולם בעומקם של דברים, נראה כי מפגש הסוגיות דווקא מעצים את דמותו. מי שמוכן לקבל על עצמו תפקיד חינוכי כזה, שעל מנת לבצעו בצורה ראויה יש להקדים ולבוא מדי יום ביומו לבית המדרש לפני כולם, והוא עומד בו במסירות ובעקביות, ראוי להערכה עצומה.

התנהלותו היומיומית של רבי פרידא המביאה אותו להיות הפותח הקבוע את בית המדרש, התנהגות שבשבחה עסקנו בפסקה הקודמת, איננה המוקד של המימרה שלנו, ולא על כך זכה רבי פרידא לשכר המיוחד המסופר בה. על שכר ה"תמידין כסדרן" המתוארים בפתחת המימרה אין המימרה אומרת דבר, כאילו היה זה דבר של מה בכך. התנהלות זו היא המאורע השגרתי, שלמולו עומד המאורע הייחודי שהמימרה מספרת עליו. גדלותו הקבועה של רבי פרידא מובאת רק כתשתית למפגש עם גדלותו הייחודית שבסיפורנו, בבחינת "מוספין כהלכתן".

לכל אדם – איש המעלה, בינוני או אף למטה מזה – יש מדרגה קבועה, ורגעים בהם הוא עומד למבחן יוצא דופן. ברגעים אלו הוא נבחן, מגלה את עומק רוחו או מעצב ומגבש אותה. עבורנו, פתיחת המימרה היא דוגמה של מופת, פסגה גבוהה שדרך ארוכה לנו להעפיל אליה, אך עבור רבי פרידא היא כבר מציאות יציבה וקבועה, שאין המימרה מרכזת אליה את הזרקורים. המאורע החריג, המעמיד את רבי פרידא מול מצב שמעולם לא עמד בו קודם, הוא עיקר עניינה של המימרה, והוא הדבר עליו זכה רבי פרידא לשכרו המופלג.

61 בהמשך דברי רבי פרידא שם, הוא מביא שתי סיבות נוספות לאריכות ימיו שקשורות פחות לסוגייתנו: "ולא ברכתי לפני כהן, ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה".

רבי פרידא נדרש להכריע בשאלה האם להתחיל את כל הלימוד המתיש מחדש, או לוותר. אין זו הכרעה בין הטוב לרע, או בין הראוי לבלתי ראוי, אלא בין המוצדק ובין ה"לפנים משורת הדין", בין הריאליות המעשית ובין המסירות חסרת הגבולות. הדילמה הזו, שעומדת באופן סמוי מאחורי חלקה הראשון של הסוגיה, משתקפת כנראה בהכרעה המפורשת שמעמידה בת הקול מול רבי פרידא בחלקה השני של הסוגיה. רבי פרידא נדרש להכריע בין אריכות ימים בעולם הזה ובין זיכוי דורו לבוא עמו לעולם הבא. אין זו הכרעה בין הרע לטוב, אלא בין הטוב לטוב יותר. גם כאן מכריע רבי פרידא את ההכרעה שמעבר. הוא מבכר את העולם הבא, שיזכרו לו הוא ודורו, על זמן העולם הזה. אם כן, שני חלקים למימרה, והשני מפענח גם את משמעות הצומת וההכרעה של הראשון.

צומת לפנים מצומת

נראה כי לא רק דילמה אחת מצויה בחלקו הראשון של הסיפור. אם נקרא את הסיפור בזהירות, יתגלה לפנינו כי בכל שלב ושלב נחשפת צומת סמויה, ובכל אחת מהם עומד רבי פרידא באופן מרשים, ההולך ומעצים את דמותו, שממילא כבר מתחילתה התגלתה בסגוליותה.

פתיחת ההתרחשות – "זמנא חדא בעייה למלתא דמצוה" – מעמידה לפני רבי פרידא את הדילמה הראשונה: האם ללכת לדבר המצווה או לא ללכת. גם כך רבי פרידא נדרש להקרבה רבה עבור תלמידו, ולא נראה שהפסקה לדבר מצווה היא בגדר דבר שאינו ראוי ביחס לתלמיד, מה גם שדבר מצווה הוא דבר קודש ולא דבר חסר ערך, או דאגה של רבי פרידא לעצמו. יתרה מזאת, הספקו של התלמיד מועט מאוד; האם מוצדק להפסיד דבר מצווה כשהמחיר הנדרש הוא, כפי הנראה, לכל היותר מימרה אחת?

"ולא גמר" – גם כאן חבוייה אולי צומת קטנה. תשומת הלב לכך שהתלמיד לא קלט את הלימוד. כשנכנסים לשגרת עבודה מול תלמיד שבאופן קבוע הוא קשה תפיסה, ומלמדים אותו מדי יום באופן החוזר על עצמו שוב ושוב עד

סיומו של יום, עלולה השגרה הקשה להביא לחוסר תשומת לב, ולהחמיץ את העובדה שהפעם לא קלט התלמיד.

“האידינא מאי שנא” – גם כשכבר שם לב המלמד לכך שתלמידו לא קלט, נפתחות כמה אפשרויות של תגובה, לאור מורכבות המצב. המורה עלול להגיב ברוגז, בתסכול, או בייאוש והרמת ידיים, שבמידה כזו או אחרת עשויה להיות להן הצדקה, וודאי יכולה להיות ביחס אליהן הבנה. מכל מלאכת יומו של רבי פרידא לא יצא דבר, ובזה ירד יומו לטמיון. גם מבחינה רוחנית היה זה בסופו של דבר יום של ביטול תורה. בטרם יגיב רבי פרידא לתוצאות המאכזבות, פונה רבי פרידא להיות קשוב לתלמידו – “האידינא מאי שנא?” “אמר ליה הב דעתך דאתני לך” – יכולתו של רבי פרידא להקשיב לתלמיד, בכוחה לנטרל את הרגשות השליליים של המורה, שיכלו להיות מלווים לחוסר ההצלחה של התלמיד. אלא שתגובתו של רבי פרידא הולכת רחוק יותר: לא רק שהיא מובילה לקבלת התלמיד מבלי לכעוס עליו, היא גם מביאה את רבי פרידא ליזום מעגל שלם של לימוד מחודש על מנת להשיג את המטרה המקורית. בתוכו של מהלך זה טמון גם אמון עמוק ביכולתו של התלמיד להצליח, אמון שקוטף בסופו של דבר את פירותיו⁶².

בתוך שרשרת הדילמות שמלוות את רבי פרידא, מתהפכים התפקידים של הרב והתלמיד, והתהפכות זו חושפת את סוד הצלחתו של רבי פרידא. תלמידו של רבי פרידא הוא התלמיד הנחשל, הגרוע מכל התלמידים, שזקוק למורה פרטי וגם אז בקושי קולט דבר. התלמיד כשלעצמו מייצג את הכישלון, ורבי פרידא הוא זה שאפילו בעבודה עם הכישלון המובהק זוכה להצליח. אלא שבפעם הזאת גם רבי פרידא נכשל, וזו המהפכה שמבדילה בין האתגר שבכל יום ובין האתגר הייחודי של היום. רבי פרידא צריך להתמודד לא רק עם התלמיד קשה הקליטה, אלא גם עם הכישלון שלו עצמו. לראשונה חווה רבי פרידא את מה שחווה התלמיד הנכשל כל חייו. מה יעשה עתה רבי פרידא

62 בחלק מהגרסאות כתוב בפירוש “וגמר”, כלומר שהתלמיד אכן הצליח ללמוד.

עצמו? רבי פרידא בוחר לחזור על כל מלאכתו מחדש. ברובד הגלוי הצליח התלמיד לקלוט, כיוון שעכשיו כבר לא חשש שרבי פרידא יעזוב את לימודו לדבר מצווה, אך ברובד הסמוי יש כאן ממד נוסף: בהחלטתו של רבי פרידא לחזור על מלאכתו מחדש בעת שנכשל, הוא מטמיע בתלמיד, כמסיח לפי תומו ובדרך חיה, את התובנה שהדרך להצלחה עוברת לעתים דרך הכישלונות, ותלויה בכך שמי שנכשל לא יתרפה אלא יהיה נחוש לנסות שוב עד שיצליח.

הדילמה המפורשת ביותר במימרה מופיעה בסופה. בת הקול מציבה לפני רבי פרידא שתי אפשרויות, וביניהן עליו לבחור מהו השכר העדיף עליו. את המשמעות הטמונה בדילמה זו נדחה להמשך דברינו.

מבט חדש על ההתרחשות – מזווית הראיה של התלמיד

עד עתה התבוננו בעיקר ברבי פרידא ובהכרעותיו, אך המימרה מכילה גם את עולמו של התלמיד, ואף פותחת צוהר לעולמו הפנימי. המשפט הארוך ביותר במימרה נאמר מפיו של התלמיד, ומפגיש אותנו עם המתרחש בנפשו, כפי שעוד יתבאר.

לא רק רבי פרידא נדרש בהוראתו לעמל אין קץ. גם תלמידו עומד מדי יום במאמץ זה, וייתכן שעבורו המאמץ קשה עוד יותר. רבי פרידא הרי מבין את הדברים מתחילה, בעוד התלמיד עומד במשך שעות ארוכות מול תכנים שאינם נקלטים אצלו, ורק אחר שחוזר עליהם שוב ושוב מאות פעמים הוא זוכה לקלטם, וכך מדי יום ביומו.

מה גורם להיסח דעתו של התלמיד ביום שעליו מספרת המימרה? התלמיד עומד ביום זה במצב חדש, מצב בו יש לו מתחרה על תשומת ליבו של הרב, מתחרה בעל משקל רב – דבר מצווה. מצב זה מעורר בתוכו את השאלה הפנימית היכן הוא מצוי בסולם החשיבות של רבי פרידא. מתברר שעד עתה לא די היה בארבע מאות חזרות כדי להצליח בלימוד, ורק בעזרתו של גורם סמוי נוסף שעמד ברקע, גורם הביטחון של התלמיד במורה, באה הצלחה. ביטחונו של התלמיד בכך שרבו מסור אליו לגמרי, ועתיד ללוותו עד לחוף

המבטחים של השלמת הלימוד, הוא זה שאיפשר את השלמת הלימוד. כשהתערער ביטחון זה, השתבשה יכולת הקליטה.

היסח הדעת הפך את המשימה של אותו היום לעבודה כפולה. מפתיע שרבי פרידא מציע לנסות הכל מחדש, אולם מפתיע לא פחות שהתלמיד נענה להצעה. כדי לצאת לדרך כזו צריך התלמיד כוח כפול מבכל יום רגיל, ואולי אף יותר מכך. כדי לנסות שוב נדרשת ממנו נתינה מיוחדת, קשה מאוד עבורו – “הב דעתך”.

מנין מקבל התלמיד כוח להכרעה כזו? ראשית, נכונותו של רבי פרידא מתגלית כגדולה משנראה עד עתה, שהרי עומד הוא ללמוד היום עם תלמידו שמונה מאות פעם במקום ארבע מאות. בכך, התחושה הבסיסית של התלמיד, שהפעם רבו מצוי עמו פחות בשל דבר המצווה שהונח לפתחו, מתהפכת כשמתברר לו שרבו עומד להיות מצוי עמו היום אף יותר מתמיד. אולם החדוש אינו רק בכמות; נראה כי עצם הצעתו של הרב לנסות שנית, המקרינה על התלמיד אמון שבכוחו לעמוד במשימה למרות הכישלון שהיה זה עתה, נותנת בו כוח. ואולי עמוק מכל, הפעם מקבל התלמיד גם את ההכרה שהוא חשוב לרבו יותר מדבר מצווה.

כדי לחדד נקודה נוספת, נחזור לרגע אחורנית. לכאורה, פעולת השינון הקבועה של התלמיד הושבתה לחלוטין כשחשש שרבו יעזוב אותו, אולם הקשבה מדויקת לדבריו מגלה כי המימרה ממשיכה להציג אותו כעסוק בפעולת שינון – אלא שמדובר בשינון אחר מהמצופה: “מדהיה שעתא דאמרו ליה למר איכא מילתא דמצוה – אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא, 'השתא קאי מר', 'השתא קאי מר'". כל שעה ושעה משנן התלמיד את המשפט “השתא קאי מר”, במקום את המשפט שנשמע מפיו של מורו. יש כאן חדירה לעומק תודעתו של התלמיד. התלמיד שרבו מדבר לפניו שומע מתוך דבריו שוב ושוב את המילים “אין לי הרבה זמן היום, מיד עלי ללכת לדבר מצווה”. לפעמים המלמד עצמו משרד, מבעד למילים המפורשות שהוא אומר, את חוסר סבלנותו, את מיעוט זמנו, או כל מסר אחר שמצוי בתוכו באופן דומיננטי, והתלמיד קולט זאת היטב למרות שהמילים לא נאמרו גלויות.

במקרה שלנו, גם אם לא כך חשב רבי פרידא, פחדו של התלמיד להיעזב מייצר את התודעה הזו ומשליך אותה על הנאמר מבחורין. במצב זה, המלמד הוא האדם שבכוחו לעזור לתלמיד לצאת מתודעה זו, כפי שאכן עשה רבי פרידא, והצליח.

השלמת חסרונו של רבי פרידא

חלקה השני של המימרה מרוכז כולו ברבי פרידא. גם חלק זה, במובנו העמוק, כמו משפטו של התלמיד בו עסקנו בסעיף הקודם, בא לברר את המתרחש בעולם הפנימי. שאלותיה של בת הקול, והצעות השכר, עומדות למול שאלת המחיר אותו משלם רבי פרידא על הנהגתו המיוחדת. השכר, לפי זה, בא להשלים את חסרונו של רבי פרידא, ושאלת בת הקול מבררת באיזו נקודה חש רבי פרידא ביותר את החיסרון הזה, ועל כן שם יבוא מילוי חסרונו. מה משמעותן של שתי האפשרויות שמעלה בת הקול? הבטחת ארבע מאות שנים בעולם הזה מתרכזת בחסרון שבממד הזמן, והבטחת העולם הבא לו ולדורו מתייחסת ליחס בין רבי פרידא ובין שאר דורו. לשני מחירים גדולים מוכן רבי פרידא, וכל הנוהג כמותו, בהתמסרות לתלמיד. ראשית, את מיטב זמן העולם הזה שלו מקדיש רבי פרידא לתלמידו; שנית, התמסרותו לתלמידו גורמת גם לכך שלא זכה להעמיד תלמידים הרבה, ולהביאם לחיי העולם הבא. בת הקול מבררת מה כואב לרבי פרידא יותר, והיכן הוא מרגיש את עיקר חסרונו. עונה רבי פרידא כי איננו כואב על זמנו האישי שאבד, כי אם על כך שלא זכה להביא את שאר דורו לחיי העולם הבא. בהכרעה הזו עצמה טמון סוד מסירותו של רבי פרידא: מה שמלווה את מעשהו של רבי פרידא, לאורך כל הדרך, הוא מחשבתו על הזולת והרצון להביאו לחיי עולם הבא, ודבר זה הוא המאפשר לו לצלוח בצורה מרשימה כל כך את הדילמות שאיתן הוא נפגש בעבודתו החינוכית.

בזה חושפת בת הקול את ההיגיון הרוחני הפנימי. דווקא מי שמוכן לתת את כל כולו לתלמיד אחד, הוא זה שבאופן פנימי מלא שאיפה להיטיב לזולת

ולהרבות תורה בישראל, עוד יותר ממי שמלמד תלמידים הרבה. על כן דווקא עליו מעלה הכתוב כאילו קיים, ודורו זוכה עמו לעולם הבא. אלא שהקב"ה מחליט לתת לרבי פרידא את שני צדדי הגמול. ייתכן שאין כאן הכפלת שכר בעלמא, אלא שהשכר האחד מרחיב את השני. ככל שחייו של רבי פרידא יהיו ארוכים יותר, יותר אנשים יחיו בדורו, וממילא יותר אנשים יגיעו בזכותו לעוה"ב⁶³, או בניסוח אחר – העובדה שנותנים לו שנים נוספת תגרום לו להיטיב לכלל יותר ויותר. הגמרא במגילה שנזכרה לעיל רומזת להתקיימות שני הדברים: "שאלו תלמידיו את רבי פרידא, במה הארכת ימים?" מברייתא זו רואים אנו לא רק שזכה לאריכות ימים, אלא גם שזכה לכך שלא יהיה לו רק תלמיד אחד, אלא תלמידים נוספים יהיו לו, וממילא יזכו מכוחו לעולם הבא.

בין משה רבנו לרבי פרידא

המימרה שלנו מוצבת כהמשך למימרה של מסירת התורה ממשה לעם ישראל, והיא מציגה דגם הפוך ומשלים לדגם של משה וישראל. הדגם הראשון מציג את התפשטות התורה כהולכת ומתרחבת, ממשה דרך אהרן ובניו ועד לששים ריבוא בני ישראל, ולעומתו במימרה שלנו יש רב אחד, שאין לו אלא תלמיד אחד. דרך כזו כנראה אינה מאפשרת ללמד תורה לכל ישראל, היא איננה מתרחבת, ואף ייתכן אף שהיא מצטמצמת, שכן ספק גדול האם תלמיד זה ילמד תורה את הדור הבא. עומדות כאן זו מול זו השיטה הכללית המביאה את התורה לכל ישראל, מול המקרה הפרטי של התלמיד בעל הצרכים המיוחדים. השיטה הראשונה כובשת את הכל, ומגיעה לכאורה לכולם, אך המקרה השני מלמד כי בין הכיסאות נופלים להם כמה מקרים פרטיים, שבנוגע אליהם השיטה הכללית איננה עובדת. במבט שני, אם כן, השיטה הכללית אינה מקיפה הכל, והיא חייבת את השיטות הייחודיות לתמוך בה ולהשלים את

63 כך הציע הבן איש חי בפירושו לאגדה זו.

מלאכתה. יתרה מזאת, אפילו השיטה הייחודית בעצמה איננה עובדת תמיד, ואז נדרש הרב לתת לתלמידו מענה מיוחד על מנת שיזכה לקבל את התורה. לימוד התורה לכלל עם ישראל נעשה על פי היררכית ההנהגה, מהאליטה ועד למרחבי העם. דרגות הביניים רק מעצימות את תודעת הפירמידה, וארבעת שלבי המסירה הם גם ביטוי למדרגות הרבות שיש בעם, ולמרחק שיש בין העליונה לתחתונה. במסגרת של העברת תורה כזו, משתלב היטב גם השיקול של כבוד המלמדים, כחלק ממה שמעצב את תבנית הלימוד. לימוד התורה של רבי פרידא חף מכל היררכיה; הגדול והקטן מצויים בו יחד לגמרי לאורך כל הדרך. אין לרבי פרידא עוזרים שסייעו בידו במלאכת השינון הפשוטה, ואין שום תיווך בינו לבין תלמידו.

מדוע חוזר רבי פרידא על הלימוד ארבע מאות פעמים דווקא? נראה כי במספר חזרות זה, משלב רבי פרידא בין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא שנחלקו ביניהם במימרה הקודמת. רבי אליעזר דורש ארבע פעמים ורבי עקיבא דורש "עד שילמדנו", גם אם הדבר ידרוש חזרות רבות. רבי אליעזר מדבר מצד המסירה ורבי עקיבא מצד הקבלה. רבי פרידא מלמד ארבע מאות פעם; ארבע כנגד רבי אליעזר, המוכפלות במאה כנגד רבי עקיבא שדורש ריבוי פעמים עד שהתלמיד ידע. לפי זה ייתכן שאת השכר בעולם הזה הוא מקבל על עשיית מלאכתו כמוסר (כרבי אליעזר), ואת שכר העולם הבא לבני דורו על שדאג למקבל (כרבי עקיבא).

הניגוד בין משה רבינו המלמד את כל ישראל בשיטה מרשימה וטקסית, ובין רבי פרידא המלמד תלמיד אחד בשיטה אפורה ומנווטונית, מתאחדים בחתימת הסיפור המהפכת את עולמו של רבי פרידא. הוא מקבל את החיים הארוכים ביותר לעומת ה"מבוזבזים" ביותר, לכאורה, וגם הופך להיות ממלמד בלתי מוכר של תלמיד גרוע אחד, לצדיק הדור המזכה את דורו כמשה רבנו.

אין התורה נקנית אלא בסימנים

סימנים לזכירת הלימוד, וסיכום הסוגיה כולה

אמר רב חסדא: אין תורה נקנית אלא בסימנין שנאמר (דברים לא): שימה בפיהם, אל תקרי שימה אלא סימנה.
שמעה רב תחליפא ממערבא, אזל אמרה קמיה דרבי אבהו,
אמר: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה (ירמיהו ל"א): הציבי לך צינים שימי לך וגו' – עשו ציונים לתורה.
ומאי משמע דהאי ציון לישנא דסימנא הוא? דכתיב (יחזקאל לט): וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון.
רבי אליעזר אמר: מהכא (משלי ז): אמר לחכמה אחתי את ומדע לבונה תקרא – עשה מודעים לתורה.
רבא אמר: עשה מועדים לתורה.

והיינו דאמר אבדימי בר חמא בר דוסא: מאי דכתיב (דברים ל) לא בשמים היא ולא מעבר לים היא?
לא בשמים היא, שאם בשמים היא – אתה צריך לעלות אחריה, ואם מעבר לים היא – אתה צריך לעבור אחריה.
רבא אמר: לא בשמים היא – לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים, ולא תמצא במי שמרחיב דעתו עליה כים.
רבי יוחנן אמר: לא בשמים היא – לא תמצא בגסי רוח, ולא מעבר לים היא – לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים.

שני חלקים לסוגיה. חלקה הראשון קובע שאין התורה נקנית אלא בסימנים, ומביא מספר שיטות כיצד נדרשת מסקנה זו מהפסוקים. יש להתבונן בכל אחת מהדרשות כיצד היא קוראת את הפסוקים ומה משתקף מהם לעיניה. מתוך כך, יש לשים לב האם המסקנה של כל הלימודים השונים זהה, או שכל דעה מיוחדת לא רק בדרך הלימוד אלא גם במה שהוסק מהלימוד.

שאלה מקומית שנספחת לשאלות אלו: האם הדעה האחרונה – דעת רב – הובאה אגב הפסוק הנדרש, אף שמסקנתה חורגת מסוגיית הסימנים לנושא אחר, או שגם היא עוסקת בקניין תורה בסימנים, גם אם אין זה מפורש במילותיה?

חלקה השני של הסוגיה עוסק בשאלה מה בא ללמד הפסוק "לא בשמים היא ולא מעבר לים", ומביא שלוש דעות. ראשית יש להבין, כמובן, כיצד לומדת כל אחת מהדעות את מסקנתה, מה תוכן דבריה ובמה נבדלו הדעות זו מזו. כמובן הרחב יותר, יש לחשוב במה קשור חלק זה לחלק הראשון של הסוגיה, ומדוע דווקא בשתי סוגיות אלו בחרה הגמרא לסיים את השרשרת הארוכה של הסוגיות העוסקות בלימוד התורה ודרכי קניינה.

אין התורה נקנית אלא

הסוגיה עוסקת באמצעי לקניין התורה, שמצטרף לאמצעים אחרים בהם עסקנו עד כה: דיוק והקפדה בלשון, לימוד מרב אחד, "גילוי מסכת" על הפירושים השונים לביטוי זה (ידיעת המסכת הנלמדת מראש, לימוד לאחרים, הוראת הלכה), ביטוי בפה, בניין מידותיו של הלומד ובפרט מידת הענווה, חזרות ושינון.

בשונה מהמימרות הקודמות, רב חסדא אינו רק מוסיף עוד כלי לקניין התורה, אלא מדגיש שיש להשתמש דווקא בכלי הזה. לשונו השוללת כביכול את האפשרויות האחרות: "אין התורה נקנית אלא בסימנים", גם אם לא באה באמת לפסול אותן, מתכוונת בוודאי לתת משקל רב להדרכה המסוימת של קניין התורה על ידי סימנים. לדעת רב חסדא זו ההדרכה הטובה ביותר.

סוגים שונים של סימנים

לפסוק הנדרש במימרה יש קשר עמוק לסוגיה; פסוק זה לקוח מההקדמה לשירת האזינו, שמטרתה היא "כי לא תשכח מפי זרעו". השירה מאפשרת לזכור מסרים. קל לזכור אותה על פי המשקל והמקצב שלה, וקל עוד יותר אם יש לה גם ניגון. אולם הקדוש ברוך הוא איננו מסתפק במסירת השירה, והוא

מוסר למשה הוראה נוספת: "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל, שימה בפייהם". חז"ל מבינים שבפסוקים אלו, העוסקים בזכירת השירה כבסיס לזכירת התורה כולה, מתחדש אמצעי נוסף לקניין התורה – הסימנים. הסימנים המדוברים כאן הם מילים שהקב"ה מצווה לשים בפייהם של ישראל. בהיותן משמשות כסימנים, די במילים המועטות של השירה שהושמו בפי ישראל, לשמש כתזכורת למחויבותם לתורה כולה. כך הופך ה"שימה בפייהם" ל"סימנה בפייהם".

רבי אבהו לומד על הצורך בסימנים מהפסוק "הציבי לך ציונים". פסוק זה עדיף על קודמו בכך שמוזכרים בו במפורש "ציונים", כלומר סימנים, אך מצד שני ההקשר של הפסוק אינו נוגע לקניין התורה. הפסוק לקוח מספר ירמיהו בפרק לא, אחד הפרקים היחידים בספר שאינו עוסק בפורענות אלא בנחמה, ובכל זאת רבי אבהו מקשר בין הגאולה והשיבה לארץ ישראל ובין זכירת התורה. נראה כי דרשתו קשורה למיקומו, בבבל, כפי שהוא עצמו אומר: "אתון מהתם מתניתו לה? אנן מהכא מתנינן לה."

בארץ ישראל לומדים על הצורך בסימנים מהפסוק "שימה בפייהם", שנאמר לקראת הכניסה הראשונה לארץ ישראל. עם כל חשיבותה של הכניסה לארץ, היא טומנת בקרבה גם סכנה רוחנית, חשש שהתורה תשתכח. משה נשאר בחוץ לארץ, ויש סיכוי שעם ישראל הנכנס לארצו יעזוב את התורה. לעומת זאת, המימרה מדגישה כי בבבל לומדים אחרת. שם לומדים על הצורך בסימנים מפרק על גלות וגאולה:

הַצִּיבִי לְךָ צִיּוֹנִים שְׁמִי לְךָ תִּמְרוֹרִים שְׁתִּי לְבָבְךָ לְמִסְלָה דְרָבְךָ הִלְכָתְךָ שׁוּבִי
בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל שְׁבִי אֶל עַרְוֶיךָ אֵלֶּה:

נבואותיו של ירמיה נאמרות על סף היציאה מהארץ לבבל. הקדוש ברוך הוא קורא לעם ישראל לזכור את כל ציוני הדרך שבמסע הגולים מארץ ישראל לבבל. אמנם נוצר ריחוק מהארץ, אבל אפשר לשמור על הקשר אליה באמצעות זכירת סימני הדרך. זו גם הדרך לזכור את התורה: גם אם יש התרחקות מהלימוד – צריך לשמור על הסימנים, למצוא בכל סוגיה נקודה

אחת שתשמש כמעין תמרור המזכיר את המוקד של הסוגיה. הסימנים נמצאים בדרך ההתרחקות עצמה, הציונים הם תחנות בדרך מהארץ לגלות. גם בפסוק "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון" הציון נמצא במקום טמא, אבל בזכותו האדם הטהור יכול לשמור על טהרתו. כשאדם מרגיש שהוא מתחיל להתרחק מהתורה, עליו למצוא סימנים וקשרים שמכוחם היא לא תאבד ממנו.

רבי אלעזר לומד על חשיבות הסימנים מהפסוק "אמר לתקמה אחתי את ומדע לבינה תקרא", שהוא דורשו - "עשה מודעים לתורה". הדרכה זו אינה ברורה, מכיוון שלא ברור מה פירוש המילה "מודעים". המילה "מודע" מופיעה במקרא במגילת רות:

וְלִנְעָמִי מוֹדַע לְאִישׁ אִישׁ גְּבוּר חֵיל מִמְּשַׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וְשָׁמוּ בְעוֹ:

(רות ב, א)

בפסוק זה "מודע" פירושו קרוב משפחה, ונראה שגם הפסוק שבו אנו עוסקים מדמה את התורה לקרוב משפחה. חשוב לציין כי פסוק זה הוא חלק מרצף של פסוקים העוסקים בשמירת התורה וזכירתה:

בְּנֵי שָׁמַר אָמְרֵי וּמִצְוֹתַי תִּצְפֹּן אִתְּךָ:

שָׁמַר מִצְוֹתַי וְהָיָה וְתוֹרַתִּי בְּאִישׁוֹן עֵינֶיךָ:

קָשְׁרָם עַל אַצְבְּעֹתֶיךָ כְּתָבָם עַל לוֹחַ לִבְךָ:

אָמַר לְחֻכְמָה אַחֲתִי אֶת וּמִדַּע לְבִינָה תִקְרָא:

לְשֹׁמְרֶךָ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנְּכַרְיָהּ אָמְרֶיהָ הִחֲלִיקָה:

השמירה שעליה מדובר כאן איננה השמירה מפני שכחת המידע, אלא מפני ניתוק הקשר. המרת הקשר בתורה, שנמשלת לאשת האמת, בקשר עם האישה הנכרייה והערמומית, המפילה את האדם בפח, כובשת את ליבו ומביאתו שלא לשמור אמונים לאשת נעוריו. כאן הזכירה היא שמירת הברית הכרותה בין האדם לתורה, קשרם על אצבעותיך וכתבם על לוח לבך, כתפילין שהם חותם הקשר.

עשית המודעים לתורה, ההתייחסות אליה כקשורה אלינו בקשר של אחווה וקרבת משפחה, צריכה להתבטא גם בסימני הסוגיה. על הלומד לבחור כסימן

לסוגיה את הנקודה שבה מתבטא באופן העמוק ביותר בסוגיה הקשר שלו אליה. ההתקשרות הלבבית העמוקה בברית עם התורה, היא היא סגולת זכירתה.

יש כאן סוג חדש של סימנים. אפשר לבחור בתור סימן נקודה מתוך הסוגיה שקל לזכור, או לבחור בסימן סמלי שמקשר אותנו אל הסוגיה, כפי שהוצע בלימוד הראשון. אפשר לזכור סימני דרך בתוך הסוגיה, את ראשיתה או את צמתיה המרכזיים, כפי שהוצע בלימוד השני. אולם אפשר גם לבחור את הנקודה שדרכה מרגיש הלומד את הקשר העמוק שלו אל התורה, את הנקודה שמדברת ביותר אל תוכו, את זו המשייכת אותו ביותר לתורה בקשר עמוק של אחורה.

לאחר דרשתו של רבי אלעזר, מובאת דרשתו של רבא: "עשה מועדים לתורה". אפשר להבין כי הוא דורש את הפסוק באופן אחר, שאינו קשור כלל לקניין תורה; אבל כפי שראינו, הנושא של הפסוקים במשלי הוא קניין תורה, ולכן נראה כי גם דברי רבא קשורים לנושא שלנו, ועשיית המועדים לתורה היא הסימנים שמציע רבא. לפי רש"י מדובר על קביעות עתים לתורה, את הסימנים צריך לעשות לעצם הלימוד ולא לתכניה של הסוגיה הנלמדת. האם ניתן לראות את הקשר בין עצתו של רבא ובין קניית התורה כקשר הדוק יותר? ניתן להבין שסימני הזמן קשורים ישירות לתכני הסוגיה הנלמדת. כל נושא צריך להילמד בזמן שבו הוא נוגע למעשה, ובכך נוצר קשר בין לימוד התורה לבין הוויית החיים בתוכה מצוי האדם. אם לומד האדם הלכות שבת בשבת והלכות חג בחג⁶⁴, אם לומד הוא הלכות כשרות וברכות בעת הסעודה, וכן על זו הדרך, הופכת תורתו לתורת חיים הנחרטת בלבו. כיוון מעין זה הוצע בספר בן יהוידע בדבריו על סוגייתנו.

64 מגילה לב ע"א, ועוד.

אם כן, ראינו ארבע מימרות שכולן רואות בנקיטת סימנים שיטה לקניין התורה, אבל כל אחת מהן עוסקת באופי אחר של סימנים⁶⁵.

“לא בשמים היא” – חותם הסוגיה

המימרה של רב דימי מפתיעה: לכאורה הוא עוקר את הפסוק “לא בשמים היא” ממשמעותו, ומעניק לו מסר הפוך. הפסוק קובע באופן מוחלט כי התורה ניתנת להשגה בקלות, ואילו רב דימי לומד ממנו כי יש להתאמץ כדי להשיגה. אפשר לראות בדברים אלה סיכום לסוגיה כולה: בתחילת הסוגיה התורה אכן נראתה בלתי אפשרית להשגה, אבל לאור כל עצות קניין התורה שניתנו בסוגיה כולה, מהדיוק בלשון ועד להצבת הסימנים, מתברר כי התורה אכן יכולה להתקיים אצל הלומד. המסקנה היא ש“לא בשמים היא”, אבל זאת בתנאי שהאדם מתאמץ ופועל על פי העצות וההדרכות הנכונות. אם היה נראה מהפסוק שאין צורך לעמול כדי ללמוד את התורה, בא רב דימי ומשלים את התמונה: המחויבות ללמוד תורה אינה תלויה בקלות להשיגה, עלינו לחתור אל התורה גם אם נראה שקשה להגיע אליה. חובה להתאמץ כדי ללמוד, ורק אז התורה היא באמת בהישג יד.

גם רבא ורבי יוחנן מסכמים את הסוגיה, אך הם מסכמים את ההדרכות העוסקות במידות. הסוגיה כללה כלים “טכניים” להתקיימות התורה, וגם הדרכות המתייחסות אל אישיותו של הלומד. רבא בא ללמד כי גאוותנים וגסי רוח אינם יכולים לזכות לתורה, משום שהיא דורשת ענווה. קניין התורה עלול להפוך למטרה אמביציונית של אנשים החפצים בכבוד ומעמד. אנשים החפצים להציב עצמם בשמים, למעלה מחבריהם המצויים על הארץ. גם אלו שאין זו מגמתם, עלולים במהלך צעידתם להרגיש עצמם יותר ויותר בעלי מעלה וכך תחלחל בהם גאווה סמויה. בדברי רב דימי, הביטוי “לא בשמים היא” מלמד את נגישותה של התורה ואת הימצאה גם כאן בארץ. לעומת זאת,

65 בעניין הסימנים מומלץ לעיין גם בתורה תמימה, במדבר כא, יח (על הפסוק “ממדבר מתנה” שבו עסקנו לעיל), שמתייחס בין השאר למימרה שלנו.

מבחינת מידותיו של האדם קל יותר להיות בשמים מלהיות על הארץ, אך "לא בשמים היא", אלא רק על הארץ, אצל בעלי הענווה.

דרשת רבא ודרשת רבי יוחנן נראות דומות מאוד, ובכל זאת הם מדברים על דברים שונים. רבא מדבר על היחס בין האדם ובין התורה: אם האדם מגביה או מרחיב דעתו "עליה", אם הוא מציב את עצמו מעל התורה, הוא לא יזכה לקנות אותה כראוי. רבי יוחנן, לעומתו, מדבר על היחס בין האדם לעולם באופן כללי: גם הרוח הינו אדם חומרני, גם עיסוקו בענייני הרוח מתאפייין בגסות. את הסחרנים והתגרנים אפשר לראות כאנשים שמתעניינים רק בכסף, ולכן הם לא יצליחו ללמוד תורה; אולם אם נתבונן לעומק בדמותו של הסוחר, נוכל להבין כי עניינו של הסוחר הוא להעביר סחורות. חפצים שונים עוברים דרכו ממקום למקום, ואולי הוא רואה גם את התורה כמעין סחורה שרק עוברת דרכו. הוא אינו מנסה לקיים אותה בתוכו.

כמו כן, יש להבחין בעובדה כי סחרנים ותגרנים הם אנשים שדווקא מוכנים להפליג מעבר לים. הם מוכנים להשקיע ולהתאמץ. השאלה היא בשביל מה הם מוכנים להפליג מעבר לים – מי שמוכן לעמול רק כדי לצבור רכוש, לא בו תימצא התורה.