

מאוזרות כבר בספרות התנאים): "זקדם למעשה יום ששי, כיצד? ששה דברים וכו' אלו הן נפש חיה וכו' ונפשו של אדם נבראת תחילה, שנאמר ויהיה האדם לנפש חיה, הרי קדם למעשה יום הששי ואחור ליום הששי, שהיה עסוק בו כל היום".

את אייתלותו של התנחומא בוויק"ד בפתחתא זו לסדר תזריע, ניתן לראות גם בשינוי הגדול שעשה מסדר התנחומא — ביצירת דרשה חדשה לגמרי כדי לקשר בין פסוק הפתחתא לפסוק הסדר. אין לומר שהמסדר חיפש דרשה חדשה, אלא כאן שיטתו בכל מה שנוגע לפסוק הפתחתא הביאה אותו לכך שיבנה דרשת קישור בין פסוק הפתחתא לפסוק הסדר. ונסביר את דברינו. הערנו למעלה שבעל ויק"ד הוסיף קטע שאינו בכ"ר לפני שתי הדרשות האחרונות של הפתחתא: "אם זכה אמרין ליה את קדמתה למעשה בראשית, אם לאו אמ' ליה יתוש קדמך שילשול קדמך". מדוע נוסף קטע זה? והנה יש לשים לב שבכל דרשות הפתחתא בכ"ר ובוויק"ד, עד שתי הדרשות האחרונות, דרשו לא רק תיבת "אחור" שבפסוק הפתחתא אלא גם תיבת "קדם", ואילו בשתי הדרשות האחרונות הקשר ל"קדם" שבפסוק הפתחתא חסר, וחסרון זה בולט במיוחד בדרשה האחרונה המתקשרת עם פסוק הסדר. אין בדרשות האלה אלא "אחור": "אף קילוסו אינו בא אלא באחרונה"; "כשם שצורתו אחר בהמה חיה ועוף, כך תורתו וכו'. כדי לתקן ליקוי זה, כנראה, הקדים מסדר הפתחתא בוויק"ד את ההערה הכללית של "אם זכה ... אם לאו", כאילו לומר שאף ש"קדם" אינו נזכר בדרשות האחרונות, בכל זאת הוא קיים "אם זכה". דרך זו אינה נוחה לגמרי, כיון שבדרשות אלה אין שום נימה שלילית ל"אחור", והקילוס הבא באחרונה ותורתו הבאה באחרונה אינם תלויים כלל ב"לא זכה". אבל לא היתה דרך אחרת לבעל ויק"ד אם רצונו היה להישאר נאמן למסגרת הכללית של ב"ר. (אמנם בדרשתו של ר' שמלאי היה מוכרח להשמיט את "קילוסו" ולהתחיל ב"ברייתו" כדי להגיע לפסוק הסדר של תזריע.) אבל מסדר התנחומא לא רצה כנראה בדרך זו, ולא הרגיש כלל חובה לעצמו ללכת לפי המסגרת של המדרשים שקדמו לו, אלא לבנות עליהם, ובמקום שהסיום אינו מתאים לגמרי לפסוק הפתחתא יצר לו דרשה שתקשר בין כל חלקי פסוק הפתחתא לפסוק הסדר. בדרשה שסיים בה את הפתחתא "קדם" בולט ודבר זה מסביר גם כן מדוע הביא דוקא קרוב לסוף את הדרשה של "דו פרצופין" הבאה כחלק הראשון של הפתחתא בכ"ר ובוויק"ד, כיון שדרשה זו מתאימה ביותר להמשך: "מהו אחור וקדם, דו פרצופין, זכר ונקבה, חי אומר אחור וקדם צרתני. אמר אדם אחור שברא ... ברא אותי. כך התינוק הזה עד שלא יצא ממעי אמו ... מזה אכול ומזה לא תאכל, וזה לכם הטמא (העניינים של סוף פרשת שמיני) ומשהוא מקבל עליו במעי אמו את כל המצות שבתורה אחר כך גולה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה וכו'". "קדם" הוא מה שהתינוק נצטוו עליו במעי אמו, ו"אחור" הוא מה שמקבל עליו את כל המצות שבתורה אחרי כן לפני שהוא גולה.

הקדשנו מחקר שלם לסדר הפתיחות במדרשי תנחומא-למדנו ואכן ראינו שמחקר זה מגלה לנו את התכונות הפנימיות של מדרש זה. מה שיוצא ברור הוא שבמדרש זה יש אומנות מיוחדת של תכנון ובנין — אין ערכוביא, אין איסדר, אין השמטות בלתי מכוונות. בעל התנחומא הכיר את הצורות ואת התכונות של המדרשים הקדומים, אבל הוא חידש לעצמו (אף שהשתמש במה שקדם לו) צורה חדשה של מדרש. יתכן מאד שצורה חדשה זו היתה מקובלת יותר על קהל שומעיו או לומדיו מאשר הדפוסים הקבועים במדרשים הקדומים.

דניאל בויראין

המדרש והמעשה — על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל

שאלת החכמים, "מי גרול המדרש או המעשה?" יכולה להיות מטאפורה נאה לשאלה, שאותה אבקש ללבן במאמרי. לשון אחר, אני חפץ כאן לרדן בבעיית יחסו של המדרש להיסטוריה. שאלה זו, כידוע, העסיקה את מו"ר הגר"ש ליברמן ז"ל בכל מחקריו, ולכן מן הראוי שנכבד את זכרו בהרחבים בנושא זה. מפורסם הוא, שאסכולה דומיננטית בחקר מדרש האגדה מניחה מראש שהאגדה משקפת את המציאות של הזמן שבו נוצר באופן מימטי, וטוענת, שאם רק נדע את המקום והזמן המדויקים שבהם נוצרו המדרשים, נוכל להבין את כל "סטיותיהם" מ"פשטי הכתובים".¹ המתודה מבוססת אפוא על נסיון להפריד בין ה"ספרותי" לבין ה"אותנטי" שבהצגת ההיסטוריה בטקסטים — קונצפציה כזאת מקבילה להיסטוריוזים בחקר הספרות. לאחרונה קמו עוררין כנגד תפיסות אלו (חמישים שנה לאחר שנתעוררו בחקר הספרות ע"י "הביקורת החדשה" [New Criticism]). יש היום אסכולה הטוענת, שהאגדה, ואפילו האגדה ההיסטוריוגרפית, אינה אלא יצירת אמנות, ובתור שכזאת אוטונומית היא מן החברה וההיסטוריה — אף גישה זאת כבר מיושנת היא בחקר הספרות. התיזה שאני מבקש להציג במאמר הזה היא, שאכן ניתן לקשור את הטקסטים התלמודיים-מדרשיים בהיסטוריה, אולם לא דוקא היסטוריה של מעשים כי אם היסטוריה של אידיאות. במתודה שאציג פה, אנסה להגן על ההיסטוריוזים, אולם היסטוריוזים מחודש ומורכב יותר. אטעו, שכרי לראות את קשר הטקסט עם ההיסטוריה ואף ללמוד היסטוריה מן הטקסט, צריכים דוקא להתייחס אליו כטקסט ספרותי ולקרוא אותו קריאה צמודה מאד. זאת, לדעתי, הירושה האיתנה של "הביקורת החדשה", וגם אם שונה תורת הטקסט שלנו משלהם.² מאידך, אם המטרה היא ללמוד היסטוריה של הרעיונות והלכי הרוח, אין אפילו צורך לנסות ולהבחין בין האלמנטים הכדיוניים

1. מאמר זה מבוסס על הרצאה שהרציתי בכנס השנתי לספרות עברית באוניברסיטת ברוקלין באדר תשמ"ח. אני מבקש כאן להודות לעמיתי פרופ' יעקב בלידשטיין, פרופ' דוד שטרן, וד"ר אלון גושדגוטשטיין, וד"ר אלימלך הורוויץ וד"ר אידס פרדש, שקראו טיוטות של מאמר זה והעירו לי הערות חשובות. כן מבקש אני להודות לחברי מכון שלום הרטמן, שעוררני בקשיותיהם, כאשר הרציתי גידסא ראשונה של דברים אלו לפניכם — "זמתלמידי יותר מכולם".

1 ראה יוסף היינמן, אגרות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 77-75.

2. השהו דברי טומרי: "The opposite of formalism is 'contextualism', a set of methods based on the idea that art is in a very real sense made by historical situations. One setting out to do formalist history will be concerned with works of art 'in themselves'; one setting out to do contextualist art history will be concerned with the circumstances in which art was made. If these options were to be carried into practice as they stand, it would mean that formalists

זה "אותנטיים" שבסיפור, כי הכל, עליפי הגדרה, אותנטי הוא, אסיכי נסיון לסדר את הדברים מבחינה כרונולוגית ודאי שחשוב הוא. תורת הטקסט העומדת ברקע דיון זה היא שהספרות היא פראקסיס תרבותי מסוים, הפועל בתרבות באינטראקציה דינאמית עם שאר המודוסים של פראקסיס באותה תרבות. אין אפוא לראות את הטקסט כתוצר של ההיסטוריה או כמשקף את ההיסטוריה, אלא כחלק כלתי נפרד מן ההיסטוריה עצמה.³

אדגים תיזה זאת ומתודה זאת ע"י עיון כדרשה אחת המובאת בשם ר' עקיבא במכילתא, ושעסקו בה חוקרים רבים.

זה אלי ואנוהו ר' עקי' אומר אדבר נוותיו ושכחו של הק' בר' בפני כל אומת העולם שהי אומת העולם שואלין לומר מה דודך מה!! דוד היפה בנשים מה דודך מה!! דוד שכך אתם מתין עליו אתן נהרגין עליו שנ' אהבנוך עד מות על כן עלמות אהיבונך כי עליך הורגנו כל היום וגו' הרי אתם נאים הרי אתן גיבורים ב <ו> או והתערבו אילננו!! וישראל אומ' לאומת העולם מכירין אתן אותו לומר לכם מקצת שכחו דודי צח ואדום וגו' ראשו כתם פו וגו' עיניו כיונים גו' לחייו כערוגת הכשם וגו' ידי גלילי זהב וגו' שוקיו עמודי שש וגו' חכו ממתיקים וגו' בנות ירושלים. כיון ששמעו אומת העולם כל השבח הזה אומ' להן ישראל נלכה עמכם שנ' אנא הלך דודך היפה בנשים אנא פנה דודך ונ' עמך ויש' אומ' לאומת העו' אן לכן חלק בו אלא אני לדודי ודודי לי דודי לי ואני לו הרועה בשושנים (שירתא ג, מהדו' לאוטרבך, ב, עמ' 26-27).⁴

האסכולה ההיסטוריוציסטית הישנה טוענת כמפורש, שכרי לקרוא את דרשתו של ר' עקיבא, אנו צריכים להוציאה מהקשרה הטקסטואלי ולהכניסה להקשר דיאלקטיסטורי. וכן עושה באמת רא"א אורבך אשר בצטטו מן המדרש הזה מתעלם לגמרי מן הפסוק שעליו הוא מובא, ומתחיל לצטטו מ"אדבר". וכך הוא אומר: "גזרות הדריינוס ומעשי קידוש השם כביטוי עליון לאהבתו של האדם בישראל לקונו גררו אחריהן דרשות, שגילו בשיר השירים רמזים למארטירולוגיה היהודית וליחודו של ישראל בין אומות העולם. ר' עקיבא כבר דרש: "אדבר וכו'".⁵ אף יצחק בער מוכיח את הפסוק משמות, אבל מתעלם ממנו בעצם פירושו, ואומר: "וכבר קדם ר' עקיבא בעצמו ואמר על הכתוב 'זה אלי ואנוהו':

would not be interested in circumstances and contextualists would not be interested in works of art themselves". David Summers, "Form", *Nineteenth-Century Metaphysics*, and the Problem of Art Historical Description", *Critical Inquiry* 15:2 (1989), p. 385. שגם ההיסטוריה שהיא "Contextualist" ודרשת אותו ניתוח "פורמליסטי" קפדני כביקורת, שאין לה יומרות להסביר את היווצרות מעשה האומן בהקשר היסטורי.

3 ספרו המבטיק של דומיניק להקפרה, *Dominick LaCapra, History & Criticism*, Ithaca 1985. הוא הצגה מועילה מאד של בעיות תיאורטיות אלו.

4 הנוסח שהבאתיו כאן הוא ע"פ ק"ג 5559, BM Or. עיין צ"מ רבינוביץ, גנו מדרש. ירושלים תשל"ז, עמ' 13, ואני עומר להוציאו מחדש כחלק של קורפוס שלם של קטעי הגניזה למכילתא.

5 "א"א אדבר, תרכין ל (תשכ"א), עמ' 150.

'אדבר וכו' ... הכתוב 'דודי צח ואדום' כאו [כך!!] לרמוז על החזון האקסטטי, שזכו לו הקדושים בימי עינניים ובשעת מסירת נפשם".⁶ אף גדליה אלון מסתפק ואומר, "שהמאמר משקף זכרונות שלאחר מלחמת החורבן, או שמעלה מציאות כלשהיא מלאחר 'פולמוס של קיסוס'. ואף אפשר שנאמר בימי הגזירות שכסמוך למלחמת ביתר לפניו ...".⁷ התלבטויותיו של אלון יותר ממה שהן תרומות לשיחזור הרקע ההיסטורי הספציפי של האגדה, מעידות עדיכמה רקע זה עלום בטקסט עצמו.

דרך פרשנות זו למדרש מבוססת על שלוש הנחות יסוד: 1 — שפשוטו של מקרא הוא מושג שקוף; 2 — שחז"ל הבינו מושג זה כמונו, כי ההכרח למצוא רקע ריאלי מבוסס על הנחה, שהדרשן ככוונה אינו מפרש את הפסוק "כפשוטו";⁸ 3 — שהטקסטים המספרים על הרקע ההיסטורי שייכים לסוג שקוף ומוכן מבחינה אפיסטמולוגית, ושונים אפוא בטיבם מן הטקסטים שהם אמורים לפרש. כנגד הנחות אלו אני, שהפרשנות עצמה היא ענין שיש לו היסטוריה, כלומר, שדרכיה ותפיסותיה משתנות מתרבות לתרבות. הפשט אינו שקוף, חרמשמעי ובלתי משתנה, ואין טקסטים בעלי פריולוגיה מיוחדת, שאותם נוכל לזהות כמלמדים על המציאות האקטואלית, ושאותם נוכל לנצל לפרש את המדרש.

לפי דעתי, דרשתו של ר' עקיבא מבוססת על שלושה עקרונות פרשניים, שהם נחלת הפרשנות התנאית — שניים שהם עקרונות הרמנויטיים כלליים ביותר, והשלישי, שהוא הרכה יותר פרטי. הראשון הוא, שיש לפרש שיר מקראי כנאמר בקונטקסט עלילתי מסוים; השני הוא, שיש לייסד את הפרשנות של התורה על קטעי נ"ך; השלישי הוא, שהמילית "זה" דיאקטית היא ולא אנאפורית. העיקרון הראשון בא לידי ביטוי מיוחד בהקשר שלנו בענין שיר השירים. לפי הפרשנות של חז"ל לא נאמר שיר זה כאלוגוריה המפרשת את יחסו האלזומני של ישראל לאלהיו, כי אם כמזמור שנאמר לגבי מאורע היסטורי מיוחד.⁹ חלק רב מן הפרשנות התנאית והאמוראית לשיר הוא אפוא, הנסיון לפרש את ההקשר ההיסטורי הכללי וההקשר המיוחד של הפסוקים השונים.¹⁰ העיקרון השני, שהרחבת את הדיבור עליו במקומות אחרים, אף הוא בא לידי ביטוי כאן בשימוש

6 יצחק בער, "עם ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית", ציין כא (תשס"ז), עמ' 32.

7 גדליה אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשי"ב, עמ' 327. וראה מאמרו של יהודה גולדין: *Judah Goldin, Toward a Profile of the Tanna, Aqiba Ben Joseph, JAOS* 96 (1976), pp. 38-56. גישתו של גולדין מבחינה מתודית דומה יותר לגישתי.

8 ראה יוסף היינמן, שם, עמ' 75, הטוען כמפורש שזה הבסיס לשיטת מחקר זו.

9 מ' פישביין כבר שם לב לנקודה הזאת, כאשר הוא כתב על: "the widespread tendency in early rabbinic midrash to 'historicize the non-historical', that is, to correlate the psalms of the MT with events known from the sacred history — in line with the dictum that 'Everything which David said in his book was said of himself, of all Israel, and of the past and future of Israel' [Midrash on Psalms, 17:1]". Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, p. 404. הציטט הוא מגלצר; עיין אצל פישביין שם, מראה מקום.

10 נקודה זאת כבר הובהרה היטב ע"י מר"ר הגר"ש ז"ל במאמרו המפורסם "משנת שיר השירים", בספרו האנגלי של ג' שלום, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, עמ' 118-127.

11 ראה ליברמן שם, וראה מאמרי "שני מנאות למדרש שיר השירים", תרכ"ז נו (תשמ"ז), עמ' 479-501.

בשיר השירים כמפתח הרמנויטי לפסוק "זה אלי ואנוהו" של התורה.¹² להלן אפרש את העיקרון השלישי.

עם הנחת שלושת היסודות הללו אנו יכולים לגשת לניתוח עבודת התנא כאן כפרשן. המשימה הפרשנית הראשונה של התנא היא לתאר את המצב שבו נאמר הפסוק "זה אלי ואנוהו", כלומר לייחד את המעמד הריטורי שלו. הוא מפרשו כחלק מדרשיח בין ישראל לאומות העולם. כיצד? טופוס הוא במכילתא, שמילת הגוף "לי" המופיעה בשירת הים מורה על ישראל כנגד האומות. וכך, בתחילתה של מסכתא דשירתא, מצינו דרשות, כגון, "עזי וזמרת יה: עודד וסומך אתה לכל באי העולם אבל לי ביותר". התנא, שאינו מוכן לקבל הנחה שהקב"ה הוא "עז וזמרה" רק לעם ישראל בלבד, בכל זאת מרגיש צורך פרשני להסביר את המילה "לי" שבפסוק (— "ויהי לי לישועה") כמורה על יחס מיוחד המוציא אחרים מכללו. הדרשנים המבינים שהיחס "לי" בא להוציא מישהו אחר ממשמעותו, דומה שיש להם בסיס סימנטי חזק לטיעון זה. כדבריו של אנתרופולוג ידוע: "Every use of 'I' presupposes a 'You', and every instance of discourse is linked immediately to a specific shared situation"¹³ אין פלא אפוא שתנא דידן בבואו לפרש את הפסוק "זה אלי" תופסו כמורה על "אני" המניח "אתה" ועל מצב קונקרטי משותף בין "אני" ו"אתה". אם כן, "זה אלי" פונה אל שומע, שאין "זה" אלו, וממילא אל אומות העולם.

עוד כח בטקסט המקראי המניע את פרשנות התנא הוא המילית "זה". התנא תופס מילית זאת בכל מקום הופעתה כדיאקסיס ולא כאנאפורה, זאת אומרת שהיא מורה על הצבעה על דבר הנראה לעין. אנו יכולים להראות בקלות שגישה זאת הינה טופוס פרשני אצל התנאים; וכך למשל בדוגמא זו מן המכילתא:

החדש הזה לכם וגו' רבי ישמעאל אומר משה הראה את החדש לישראל ואמר להם כזה היו רואין וקובעין את החדש לדורות רבי עקיבא אומר זה אחד משלושה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום כולן באצבע¹⁴ כיוצא בו אתה אומר וזה לכם הטמא כיוצא בו אתה אומר וזה מעשה המנורה ויש אומרים אף בשחיטה נתקשה משה שנאמר וזה אשר תעשה על המזבח. רבי שמעון בן יוחי אומר והלא כל הדברות שנברך עם משה לא נברך עמו אלא ביום החדש הראהו לו כלילה כיצד מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה רבי אליעזר אומר נברך עמו ביום עם חשכה והראהו את החדש בחשכה.¹⁵

אנו דואים אפוא, שר' עקיבא עצמו באותו מסמך ספרותי, המכילתא, תופס את המילה "זה" כמורה על ראייה והצבעה על הנראה. אין זה פלא שהוא מפרש "זה אלי", כמסמך ראייה

12 ראה ספרי, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, העמוד להפיע, אי"ה, בהוצאת Indiana University Press.

13 James Clifford, "On Ethnographic Authority", *Representations* 2 (1983), p. 133.

14 ראה צ' פוקס, "כאילו באצבע, תולדות הנוסח של נטוי להרחקת ההגשמה", תרביץ מט (תשמ"ג) עמ' 291-278, המוכיח שהנוסח "כולן" הוא המקורי.

15 לאטרבך, עמ' 16.

והצבעה על הקב"ה. לדעתי, יסוד הרמנויטי זה הוא אחד המקורות העיקריים למסורת שה' נגלה על ים סוף לעיני ישראל, וכדברי ר' אליעזר על עצם פסוקו, "מה שראת שפחה על הים לא ראה ישעיה ויחזקאל וכל הנביאים"; או כלשון המפורשת של תפילת ערבית: "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה — זה אלי ענו ואמרו". וכן הוא במפורש במדרש חזית: "כחוט השני שפתותיך (שה"ש ד"ג) — בשעה שאמרו את השירה: אז ישיר משה; ומדברך נאווה — שמראין באצבע ואומרים: זה אלי ואנוהו".¹⁶

התנאים הבינו, שפסוקו מעיד על חוויה חזותית של ראיית המלך ביפיו — על תיאופאניה. והנה מפורסם הוא, שפירשו את שיר השירים, וביחוד שיר השירים פרק ה', כתעודה המתארת תיאופאניה — או במעמד הר סיני או בקריעת ים סוף.¹⁷

לפי אותה אסכולה תנאית "ששיר השירים בים נאמר",¹⁸ יש הקבלה פודמלית וסימנטית בין "זה אלי ואנוהו", לבין "זה דודי וזה רעי בנות ירושלים", שבקטע משיריהשירים המצוטט בדרשה — "זה אלי" מתפרש ע"י "זה דודי וזה רעי", והחוויה החזותית הגלומה במילה "זה" בפסוק בשמות מתפרשת אפוא בפסוקים של שיריהשירים. כיוצא בזה, המעמד הריטורי והדרשי הרמזים בפניה של "זה אלי", אף הם מתפענחים בעלילה וכדורשיח המפורשים של שיריהשירים. וכך, אם "זה דודי" הוא ריבורה של כנסת ישראל, ממילא "בנות ירושלים" כמעט בהכרח אומות העולם הן — עם כל ההפתעה שיש בזיהוי הזה. קריאה אינטר-טקסטואלית זו — המבוססת, כאמור, על הנחות פרשניות כללית-נאיות לגבי שיר השירים — מחזקת פעמיים אפוא את ההבנה, ש"זה אלי" פירושו, שלי ולא ש"לכם, קודם באמירה "זה דודי וזה רעי בנות ירושלים", ואח"כ בפסוק "דודי לי ואני לו". והנה, לאחר שהנחנו ששני טקסטים אלו מתקשרים זה לזה, ואנו שותלים את הקטע של שיריהשירים לתוך הקשרו בשמות, כמעט כל העלילה של ר' עקיבא כאילו נרקמת מאליה. בנות ירושלים — אומות העולם — שואלות לעלמה: "מה דודך מדוד" — הרי אתם גבורים הרי אתם נאים — ("היפה בנשים"¹⁹) עזבו אותו. והעלמה, ישראל, משיבה: נספר לכם על יפיו של דודנו — "דודי צח ואדום" וכך "זה דודי וזה רעי בנות ירושלים". והבנות, לאחר ששומעות את כל היופי הזה, אף הן רוצות ליטול חלק באהבתו —

16 מהדר' דונסקי, עמ' קא. אולי כאן המקום להבהיר דבר מה בקשר למאמרי הנזכר לעיל, הע' 11. שם טענתי, שאין לראות בשהש"ד פרגמנט מוסתר של מדרש מיסטי של שה"ש, מעין "שיעור קומה". אני רוצה עתה להוסיף של קביעה זו, שאין לי ספק שיש לנו בשהש"ד ובמקומות אחרים בספרות התנאים עדות לרוחניות מיסטית מאד שבמרכזה היתה החוויה של ראיית הקב"ה במעמד הר סיני ובקריעת הים. ורצונם העז של התנאים לחזור על חוויות כאלו בחייהם הם. שהש"ד הוא לפענ"ד טקסט מרכזי בשיחזור הלך רוח זה, והוא יהיה אפוא המקור הגנטי לסוג הספרות והמעשה המיסטי שנוצרו לאחר מכן בחוגי יורדי המרכבה. ברם, עדיין איני רואה שום עדות המוכיחה, שאכן היתה קיימת מסורת איזוטרית של לימוד שיר השירים אצל התנאים (למעט חוגים אחרים בזמנם). המדרש של ר' עקיבא מעיד במפורש שחזו את ה' ויכלו לתארו במיטאפורות ארוטיות — מכאן ועד "שיעור קומה" המרחק קיים אך הקשר סביר. נמאמר שאני עסוק בכתובתו עכשיו. אני מקווה אי"ה, להעמיק ולהרחיב את הדיון בחזון הקב"ה כאלמנט בחיים הרתיים של התנאים.

17 ראה לעניין זה מאמרו של מור"ד ר"ש ליברמן ז"ל המצוין לעיל הע' 10. וראה מאמרי הנ"ל הע' 11. עמ' 496 ואילך.

18 על משמעותו המרוקת של ביטוי זה, ראה מאמרי הנ"ל, לעיל הע' 11. עמ' 470-469.

19 יש לשים לב שפירוש זה מניח את שתי המשמעויות של "יפה", כלומר נאה וגם חזק.

"ונבקשנו עמך"; ולזה משיכה העלמה, "דודי לי ואני לו".²⁰ סבורני אפוא, שאף אם בודאי נאמרו דברי ר' עקיבא בהקשר היסטורי מסוים — הנעלם מאיתנו — דבריו מתאימים כפרשנות, לפי הקנונים ההרמנויטיים של המדרש. והנה, כל פירוש נאמר בהקשר היסטורי מסוים — גם פירושיהם של אורבך, בער ואלון (ושלי). עד כאן אפוא אין דבר בדרשה התורג מהנחות הרמנויטיות כלליות על ספרות חז"ל והמכריח אותנו לחפש מניע אקטואלי לטקסט.

ברם, לתוך האידיליה האירוטית של שיר השירים פורץ ענין אחר: "שכך אתם מתין עליו כך אתן נהרגין עליו". יסוד זה הוא אשר לכאורה מומין אותנו לחפש את ההקשר ההיסטורי שבו נאמרו הדברים — כי אם שאר ההיגדים הסיפוריים שבטקסט נבעו באופן סביר מהנחות פרשניות מסוימות, זה, לכאורה, שרירותי לגמרי. הדרשה מבוססת על מעין "אל תקרי" — מ"עלמות" ל"על מות" — הנראה כאילו נתפר לדרשה הזאת.²¹ הרי דומה, שאת הפריצה הזאת של המות לתוך טקסט, שהוא כולו היגר על אהבה, מוכרחים אנו להסביר כפועל יוצא של ההיסטוריה, כלומר של האקטואליה של זמנו של התנא, ואפילו לא נוכל לשחזר את ה"רקע" המדויק של הדברים. כאן פונה הדרשה אל ההיסטוריה — הזמן, התנתוס. ותן דעתך, כי יש התאמה נפלאה פה בין הצורה לבין התוכן, כי המילה "מות" נבנסת לטקסט, כמו שהמות עצמו נבנסת לחיים.

ואולם, אף כאן הסבר "ריאלי" אינו יוצא ידי חובת המדרש, אלא יש כאן, לפי דעתי, התייחסות לפסוק האחרון של פרק מ"ח בתהלים, "הוא ינהגנו על מות". אף שברור לי שטענה זו, עתה, בגדר השערה היא, אנסה לתמוך בה. המפתח להבנתה הוא קריאתה של "עלמות" כ"על מות", היינו "עד מות". אע"פ שהתיבה "על" יכולה להתפרש כ"עד" בלשון חכמים, בכל זאת נראית קריאה זו כיוצאת דופן. דומה, שרק הפסוק בתהלים, מכל המקרא, היה יכול לשמש דגם לשוני לקריאה הזאת — "הוא ינהגנו על מות". ואמנם, תיבות אלו בסוף הפסוק, עשירות מאד במשמעות הן. אף פרשן "פשטני" כמו אבן עזרא מרגיש ומדגיש היטב אפשרויות אלו:

20 אין כל סיבה לפרש, שהדרשה מבוססת על קריאת "אנוחה" כאני והוא, כדעת כמה מפרשים.

21 את הנקודה הפרשנית הזאת התמצו רוב העוסקים הקודמים במכילתא זו. ברי לי שהמלים "אהבנוך עד מות" אינן אלא פירוש מדרשי למלים "על כן עלמות אהבנוך". אמנם סגנון המדרש, לפי הנוסח שבגניזה, קצת משונה הוא ורצה לומר שציטוט המדרש לפני הבאת דברי הפסוק, אולם כוונתו ברורה לפענ"ד. ניתן לחזק פירוש זה למדרש ע"י הקבלות — אמנם מאוחרות יותר — כגון הדרשה ממדרש שוה"ט: "זכן אומר שלמה 'השבעתי אתכם כנות ירושלים אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני' (שה"ש ה. ח) — ומה חולי יש כאן לא מיוחש ראש ולא מיוחש מעים וממה אני חולה מאהבתו של הקדוש ברוך הוא שנאמר: 'כי חולת אהבה אני ולא חולי בלבד אלא אפילו 'על מות' — על מיתה, שנאמר '... על כן עלמות אהבנוך' שאהבו עליך למות".

כמעט מפורש כאן שדרשו את "עלמות" של הפסוק כשיר השירים כ"על [=עד] מות". ממקבילות כאלו יש ללמוד לכל הפחות, שפרשני מדרשנו, הקרובים ביותר בזמן ותרבות ליצרי המכילתא, הבינו את הדרשה כמבוססת על קריאה זאת של הפסוק כשיר השירים. יש ספראי במאמרו "קידוש השם בתורתם של התנאים", צדן מד (תשמ"א), עמ' 35, מכיאר מדרש תהלים זה ועוד הקבלות אליו, ולכן קשה להבין מדוע הוא טוען על "אהבנוך עד מות", שבמכילתא רילן, ש"פסוק זה אינו במקרא, אולם כנראה שפסוק זה או דומה לו היה לפני בעל תחן יתנון! (שם, עמ' 34: השהה גולדין, עמ' 65). ויש ליתן את הדעת במיוחד לכך, שמדרש תהלים זה אמור על הפסוק "על מות לבן".

כי. עלמות כמו עלמית כי הוא עומד עולם ועד, הוא יהיה מנהג לעולם; ובעל המסורת כי הם שתי מלות והטעם עד מותנו; ורבי משה אמר שהוא מגדרת עלם, ינהגנו תמיד כמנהג הנער' והטע' כאשר נהגנו בימי נעורינו ...

נרמה לי, שאין אנו צריכים להחליט בין אפשרויות אלו בקריאת הפסוק, אלא ניתן לראותן כולן כקיימות במשמעותן. יש ביניהן קשר סימנטי מענין ביותר: כמנהג הנערות ועד מות — ארוס ותנתוס כמילה אחת, כמו שהם דרים בכפיפה אחת בדרשתו של ר' עקיבא.²² האסוציאציה הסבידה לטעמי של "עלמות" כשיר השירים, ו"על מות" בתהלים מ"ח, וכל העושר הפסיכולוגי שאסוציאציה כזאת עשויה להעלות, הם המפרשים את "אהבנוך עד מות" של הדרשה. אני משער אפוא, שדרשתו של ר' עקיבא מבוססת על רמז לפסוק הזה. והנה, אם אין לנו ראיה בפועל מוזמן התנא לקשר זה, יש לכל הפחות ראיה לכחו של הקשר בטקסט קצת יותר מאוחר, דהיינו הדרשה המפורסמת של ר' ברכיה, המופיעה כמה פעמים בספרות האמוראים. ואמנם במדרש חזית, מובא המדרש על הפסוק "על כן עלמות אהבנוך", לאמור:

ר' ברכיה ור' חלבו ועולא ביראה ור' אליעזר בשם ר' חנינא אמרו: עתיד הקב"ה ליעשות ראש חולה (כלומר, לרקוד בראש המחול) לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר, שיתו לבכם לחילה — לחולה כתיב, ומראין לו באצבע, שנאמר: זה אלהים אלהינו עולם ועד הוא ינהגנו על מות — כעלמות במחלות של צדיקים.²³

הרי אנו רואים את הכח של התיבה "על מות" להפוך ל"עלמות", ואינו רחוק לשער, שכבר ר' עקיבא רמז לאפשרות הפוכה. הפסוק של שיר השירים והפסוק של תהלים מתקשרים בתודעה הפרשנית — הן ברמת המסמן והן ברמת המסומן — ארוס ותנתוס בסימן אחר. אני מבקש לטעון, שהפרק בתהלים אינו רק מקור פורמאלי לדרשת התנא, אלא היגר שירי העוסק באותה פרובלמטיקה תימאטית, היינו הכמיהה בהווה לחוויה של התגלותו של הקב"ה בעבר, ובמיוחד להתגלותו על הים. בעל המזמור, העומד בזמן בלתי מוגדר לאחר ניצחון של צבא ישראל על אויב, זוכר את מה שסיפרו לו על קריעת הים, והוא מקשר אותו עם זמנו שלו, ברמזו על שירת הים וע"י ההכרזה החגיגית והמפורשת, "כאשר שמענו כן ראינו".²⁴

22 על הקשר בין אהבה למות על קידוש השם, ראה עוד להלן.

23 שהש"ר, מהר"ד דונסקי, עמ' קנב. יש גם נוסח לפיו גורסים במקום "כעלמות" כעלמות, כלומר בריקודים. גירסא זאת מחלישה קימעה את טיעוני, אבל אינה מבטלת אותו. ומכל מקום קיימת גם מסורת מפורשת המפרשת "על מות" — "כאלין עולימתא", כעלמות האלו (שהש"ר, עמ' כד, ושם מובא מדרשנו על הפסוק "על כן עלמות אהבנוך" במפורש).

24 כפי שמטעים פישביין, נוסחא זו, רצה לומר, "כאשר ... כן", היא טופוס של טיפולוגיה מקראית. ראה דבריו בספרו המצוין לעיל הע' 9, עמ' 352: "In the first category, that of fixed rhetorical terms, 'just as ... so' and its variants are particularly frequent. With it, the clause '... כן' a past historical event may be cited before a present or future event with which it is correlated".

שמות טו

תהלים מח

שמעו עמים ירגונו חיל אחז ישבי פלשת: כי הנה המלכים נועדו עברו יחדו:
אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב
יאחזמו רעד:

תביאנו ותטעמו בהר נחלתך מכוון
לשבתך פעלת ה':
ברוח קדים תשבר אניות תרשיש
כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה'
צבאות בעיר אלהינו יכווננה עד
עולם סלה.

יתר על כן, הוא אף מקשר עבר זה והווה זה עם העתיד, כאשר הוא אומר, "למען תספרו לדור אחרון". והנה, כפי שראינו, על-פי דרכם הפרשנית של חז"ל, הסיפא של פסוק זה, הסוגר את שירו, הוא עוד תיאופאניה המסומנת בדיאקסיס, לאמור, "זה אלהים אלהינו עולם ועד". לאחר כל איזכורי שירת הים שבמזמור, לא רחוק לראות בזה גסיכּן הד ל"זה אלי ואנוהו".

התיבה "זה" מקשרת בין שלושת המקראות האלו. הטרנספורמציה של תיבה זו מאנאפורה לדיאקסיס מתאימה לתיאמטיקה של היסטוריה וזיכרון, כי היא שוב מסמנת את נושא ההיסטוריה. הלוא הדיאקסיס מורה באצבע על מה שקיים לפנינו עכשיו, ואנו רואים אותו בעינינו, ואילו האנאפורה מורה על מה שהיה בעבר, ואנו שומעים עליו באזינינו — "כאשר שמענו, כן ראינו". החזרנו אפוא את ההיסטוריה לדרשה — בנושאה, ולא כדבר שהיא נגרת אחריה.

ברם, אנו חייבים לשאול: מתי מתרחשת השיחה בין ישראל לבין אומות העולם? לכאורה, "זה" הדיאקטיט של "זה אלי", שווה בקריאת המדרש ל"זה" הדיאקטיט של "זה דודי", כלומר אותה חוויה של ראייה והצבעה באצבע מסומנת בשתייה; אבל ר' עקיבא בדרשתו מעמעם זמן זה, כי דרשתו אינה מתמקמת ליד הים, בשעת הקריעה — אל מי מדבר שם עם ישראל, הלוא המצרים כבר טבעו ניס? אבל השיחה גם אינה מתרחשת בזמנו של התנא, כי על-אף דברי ההיסטוריונים דלעיל, יש בה פרטים רבים שאינם תואמים שום מצב שהיה יכול להיות בתקופת התנא.²⁵ אני מבקש להציע, ששיחה זאת אינה אלא שיחה העתידה להתרחש לעתיד לבוא, וכרמז בפסוק: "למען תספרו לדור

25 כאן רוגמה מצוינת לע"ד לפרדוקסיס של חיפוש הקשר היסטורי למדרשות. הלוא מ"ד הר טען [במאמרו "Persecution and Martyrdom in Hadrian's Days", *Scripta Hierosolymitana* 23 (1972), עמ' 92-91] שקטע מדרש זה לא היה יכול להאמר לאחר המרד, משום שאז לא יתכן שנכרים יאמרו, "הרי אתם נאים הרי אתם גיבורים". ברם, לפי קריאתי, אמירה זו מקורה בפסוק "היפה בנשים", שאם הוא נאמר על עם ישראל, אין כריחה אלא לתרגם אותו בנבונה ונוי. אמנם, דאי, הכרוח כוז היתה מקבלת משמעות אחרת אם היתה נאמרת ע"י הדרשן בתקופת דומיטיאנוס או לאחר המרד, אבל להוכיח מכאן מתי היא נאמרה, נראה לי כמשימה בלתי אפשרית. נשאלת השאלה מתי התרחש סיפור זה, לפי הטקסט — אם אנו מחפשים רקע ריאלי, נדמה לי שלעולם לא נמצא תקופה, שבה גם יהודים נהרגים בהמוניהם על קידוש השם וגם רבים מעמי הארץ מתייהדים. כפי שארמז לקמן בפנים, אני משער שזה סיפור אסכולוגי, והוא כולל אפוא את כל ההיסטוריה היהודית. על רצון הגוים להתגייר לעתיד לבא, ראה ע"ז ב ע"א ואילך.

אחרון, כי זה אלהים אלהינו עולם ועד, הוא ינהגנו על מות". והא ראייה, הבקשה של האומות "נלכה עמכם" רומה שאינה אלא ציטוט של זכריה ה, כג — פסוק ופרשה המספרים במפורש על רצון הגוים להתגייר בירושלים לעתיד לבוא:

כה אמר ה' צבאות עד אשר יבאו עמים וישבי ערים רבות. והלכו ישבי אחת אל אחת
לאמר נלכה הלוך לחלות את פני ה' ולבקש את ה' צבאות אלכה גם אני. ובאו עמים
רבים וגוים עצומים לבקש את ה' צבאות בירושלים ולחלות את פני ה'. כה אמר ה'
צבאות כימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף
איש יהודי לאמור נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם.²⁶

אני קורא אפוא את הדרשה כהכפלה בשלושה מישורים של טיפול בנושא ההיסטוריה: ראשית, העלאת דריהמשמעות של "עלמות" וקשרה העשיר עם "על מות"; שנית, הרמוז לתהלים מ"ח, אשר נושאו המפורש הוא הרצף של ההיסטוריה משירת הים ועד הדרו האחרון; ושלישית, טרנספורמציה של אנאפורה — הפיגורה של שמיעה, וזכרון, העדר — לדיאקסיס — הפיגורה של ראייה, תוויה עכשווית, נוכחות. ושמא יש להוסיף גם דר משמעות של "על מות" עצמה, רוצה לומר, "עד מות", אבל גם "מעל למות". ויש ליתן את הדעת כי עקילס, בן זמנו ומקורבו של ר' עקיבא, תרגם "על מות" כ"אתנסיה", לאמור (כלשון הירושלמי): "עולם שאין בו מות".²⁷

אם כן, לפי קריאתי, נושא המדרש עצמו הוא ההיסטוריה — הרציפות ואי-הרציפות בין העבר, ההווה, והעתיד. במקום להעלות מציאות היסטורית, המדרש מעלה את בעיית היחס בין הדרשן לבין ההיסטוריה, והיא השאלה שהצגנו בפתח דברינו. איני מכחיש שהדרשה (כמו כל יצירה ספרותית) אכן נוצרה בהקשר של מציאות היסטורית ואינה תלויה בעולם פרשני מופשט. דאי שצדקו החוקרים שראו ב"עליך הורגנו כל היום" הצבעה על מציאות אקטואלית, כי לאחר כל האינטר-טקסטואליות שאני מבקש למצוא כאן, ככל זאת נשאר "עליך הורגנו" כאלמנט בלתי מוסבר מתוך הטקסט. ואולם, אף זו הכפלת הנושא של הדרשה. רצוני לומר, שאם הארוס שכאן מיוצג בפרשנות האינטר-טקסטואלית, התנתוס מיוצג בפריצה של המימד האקטואלי, כאילו לתוך כתליה המסוגרים של הטקסטואליות. אם כן, למעשה כל ההבחנה בין ההיסטוריה לבין הטקסטואליות היא מלאכותית. ברם, כל בר כי רב דחר יומא יקשר בין דרשתנו לבין האקטואליה, כי כל אחד יודע שר' עקיבא מת מות על קידוש השם. כדי לצאת ידי חובת פרשנות היסטורית לטקסט שלנו, נצטרך אפוא להסביר לפי דגם פרשני כלשהו את קשרו עם הטקסטים המספרים על מותו של התנא הקדוש. לענין זה אפנה עכשיו.

26 הקשר עם הפסוק בזכריה הובא לתשומת לבי ע"י ידידי ר"ד אלון גושן-גוטשטיין, שאינו מסכים עם הדרך שבה אני מפרשו. והשוה גם גולדריין במאמרו המצוין לעיל הע' 7, עמ' 41. המכיר את הרמוז לזכריה, וככל זאת טוען שלשיחה הזאת רקע היסטורי ולא אסכולוגי.

27 ראה ירושלמי מגילה עג ע"ב ומקבילות, ושם מותר לראות במקבילה בשהש"ר המוזכר לעיל הע' 23, רמו, שעקילס תרגם כן גם בשיר השירים, כרעת אודבך (לעיל בהע' 5) אולם הדבר נראה מטופש.

שעה שהוציאו את ר' עקיבא אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לירי ואקיימנו ועכשיו שבא לירי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו תורה וזו שכרה ממתים ירך ה' ממתים וגו' (תהלים יז) אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שאתה מזומן לחיי העוה"ב (ברכות סא ע"ב).

הקשר בין אהבה למות בסיפור הזה על ר' עקיבא, הוא אותו הקשר שמצאנו בררשתו על "זה אלי".²⁸ דומה, שטקסטים כאלו מהווים את המציאות שאותה הדרשה אמורה לשקף. ברם, אף טקסט כזה ברור שאינו "מציאות", כייאם נאראטיב ספרותי מבוסס בחלקו על דרשה אף הוא, ובעל מטען רגשי וערכי דומיננטי. כמדומני, שאפילו לפי שיטות ההיסטוריונים של אסכולת אלו, שלפיהן אנו צריכים להשוות טקסטים כאלו כדי להוציא את גרעין האמת מתוך האגדות, גרעין זה יסתכם בקביעה, שר' עקיבא הומת ע"י הרומים, ותו לא.²⁹

כנגד שיטה היסטוריוגרפית זו, המנסה לשחזר את גרעין האמת מתוך הטקסטים, שאף הם רואים אותם כספרותיים וכלגנדריים בעיקר, אציג שיטה היסטוריוגרפית חדשה. לפי שיטה זו, המכונה בארצות הברית "ההיסטוריוציזם החדש" (The New Historicism), ההיסטוריה העיקרית שניתן ללמוד אותה מטקסטים ספרותיים, היא ההיסטוריה של האידיאות. היסטוריוציזם חדש זה מעלה יחס דיאלקטי הרבה יותר מורכב בין הטקסט הספרותי והמציאות שבה נוצרה, מאשר ההיסטוריוציזם הישן או יריבו, "הביקורת החדשה".³⁰ התרומה העיקרית של אסכולה זו היא סירובה להפריד בין הטקסט לבין המציאות. אין פריווילגיה לטקסטים מסוג אחד, שאותם נקרא מסמכים היסטוריים, אלא כל הטקסטים כשרים לתפיסת אותן התפתחויות דוחניות, אידיאולוגיות, שאנו מעוניינים לעמוד עליהן. ועוד, לפי שיטה זאת, כל פרט טקסטואלי (גם גלוסה, גם שינוי נוסח מכוון, ואפילו לעתים, לא מכוון) יכול להיות בעודנו בנסיון לשחזר את ההתפתחויות האידיאולוגיות של העבר. ברם אין להתייחס לטקסט הספרותי באופן חד-משמעי כמשקף את הלכי הרוח של זמנו, אלא צריך לתפוס אותו בהקשרו הרחב על התמורות והמחלוקות הגלומות

28 כפי שכבר הטעים ספראי במאמרו הנ"ל הע' 21, עמ' 36.

29 ראה הלון מקבילתו של סיפור זה בירושלמי.

30 לדוגמא מצרית של ביקורתם של בני אסכולה זו, ראה Stephen Greenblatt, "Shakespeare and the Exorcists", in Patricia Parker and Geoffrey Hartman (eds.), *Shakespeare and the Question of Theory*, New York 1985, pp. 163-188. שימוש בתאור "שיטת מחקר" ולא "תיאוריה" הוא מכוון, כי איני רואה כאן תיאוריה חדשה, כי אם פרוגרמה מחקרית, שאינה תלויה בתורה סמיטית או תרמניטית זו או אחרת. כמובן, שהיא מנוגרת מבחינה אידיאולוגית לשיטות מחקריות אחרות. ואכמ"ל.

לגישה זאת מכיוון אחר, שהיא את תאור השיטה של היסטוריון האומנות אחרת, Clark, as T.J. Clark might be expected, rejects the formalist idea that art is an autonomous tradition, and further rejects the idea that art 'reflects' ideologies, or that history is the 'background' of art, wishing instead to write a history of 'mediations'. Summers, p. 388. תאור זה מתאים כמעט בדיוק למתודה שלי במאמר הזה.

בו בקשר לאותם הלכי הרוח. זאת אומרת, שאייאפשר לדבר על הטקסט כ"מעלה מציאות" ומגדיר אותה, אלא הוא חלק מאותה מציאות עצמה. במילים אחרות, אין ההיסטוריה ענין לשיחזור הדברים "כפי שהיו", כי אם להבנה של רפרזנטאציות של מציאות, היינו של הקשרים בין טקסטים מסוגים שונים הנובעים ממערכת תרבותית אחת. במקרה של חקר הספרות המדרשית מודל כזה יכול לתרום הרבה, כי ממילא המערכת הספרותית אינה מפרידה בין טקסטים מסוגים שונים, כגון דרשות, אגדות "היסטוריוגרפיות" והלכות. האגדה על מותו של התנא, כוללת בעצמה ציטוט של טקסט הלכתי, דהיינו דרשתו המפורסמת של ר' עקיבא, "ואהבת את ה' אלהיך ... בכל נפשך — ואפילו הוא נוטל את נשמתך". והלוא דרשה זו כבר נקשרה בספרי עם אותו פסוק של תהלים מ"ד המצוטט בדרשתנו, לאמור: "ובכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך, וכן הוא אומר כי עליך הורגנו כל היום". זאת אומרת, שהתנא רואה בפסוק בתהלים קיום של המצוה, של מצות "ואהבת את ה' בכל נפשך". ר' עקיבא מיוצג כמקור דעה הלכתית זו במקבילה לסיפורנו על מותו בירושלמי:

רבי עקיבא הוה מיתרין קומי טונוטרופוס הרשע. אתה ענתה רקרית שמע שרי קרי וגחך. אמר ליה סבא סבא או חרש את או מבעט בייסורין את. אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא לא חרש אנא ולא מבעט בייסורין אנא, אלא כל ימי הייתי קורא את הפסוק הזה "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". רחמתיא בכל לבי, ורחמתיא בכל ממוני, ובכל נפשי לא הוות בדיקה לי, וכדון דמטת לי בכל נפשי ואתת ענתה רקרית שמע ולא אפלגית עליה בגין כן אנא קרי שמע וגחך (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ז וכו' ע"ג, וברכות פ"ט ה"ה ויד ע"ב).

התיזה שלי כאן היא, שאע"פ שאין אנו יכולים לשחזר מציאות מסוימת שמתוכה נאמרה ררשתו של ר' עקיבא, אנו יכולים לזהות בה רגע היסטורי מכריע בתולדות האידיאות של היהדות, היינו יצירת המושג של מות על קידוש השם כערך חיובי וביטוי לאהבת האדם בישראל לקונו.³¹ הריגת יהודים ע"י נכרים, עובדה היא; מות על קידוש השם הוא יצירה תרבותית, היכולה לסמן דברים שונים בתקופות שונות. אנו יכולים לקשור את הדרשה של ר' עקיבא במכילתא ביצירה זו, ובטקסטים מז'אנרים אחרים המעידים על התפתחות אידיאית זו. אמנם כפי שמו"ד הגר"ש ליברמן הראה לנו, הסיפור בירושלמי מובדל בפרטים מכריעים מן המסורת הבבלית המאוחרת יותר, "אשר רוח האגדה רוחפת עליה".³² אולם, לפי תפיסתי, אין אנו יכולים לטעון שוורסיה זאת של הסיפור היא יותר

31 עיין ספראי שם עמ' 33, הקובע (בצדק לענ"ד), כי, "בסיפור על אלעזר ועל האם ושבעת בניה מועלים נימוקים שונים ומגוונים על נכונותם להיהרג ולא לפלוח בצורה כל שהיא לעבודת האלילים. ככל הטעמים וההסברים הרעיוניים על החובה והערך להיהרג אינו עולה הנימוק של אהבת האלוהים כיסוד לקידוש השם". הוא דן בכל הביטויים הספרותיים הקדם תנאיים למרטידיון ומגיע למסקנה, ש"לא נהא רחוקים מן האמת אם נניח שביטוי יסוד האהבה במעשי קידוש השם הוא מתודתו של רבי עקיבא" (שם, עמ' 36). ראה גם הר, שם עמ' 106, ובמיוחד הע' 72 שם.

32 שם, עמ' רכב. וראה גם, א"א אורבך, חז"ל, עמ' 390, הכותב ביחס לירושלמי זה: "ברם, ר' עקיבא ואלה מחבריו — ולא כולם — שהלכו בדרכו, קיימו מצוות מתוך הפגנה והתנגדות במלכות" (הרגשה שלי).

קרובה לדברים כפי שקרו באמת, מאשר הסיפור בבבלי, אלא שני סיפורים אלו מייצגים דגעים שונים בתולדות האידיאה של מות על קידוש השם. נוכל לקרוא את טונוס רופוס בירושלמי כמייצגה של המציאות החיצונית, אבל מעשהו של ר' עקיבא הוא יצירה תרבותית המסמנת ערך, והטקסט אפילו מציג את חידושו של הערך בעלילה עצמה. הלא הסיפור בירושלמי מספר על שינוי בתפיסתו של התנא, לאמור, "עד עכשיו לא ידעתי איך אקיים את 'אהבת את ה' ככל נפשך'", כלומר, ועכשיו אני יודע. הירושלמי תופס אפוא את רגע זה כרגע של מעבר בין ערך ישן (המאפיין את תקופת החשמנואים) של עמידה איתנה על עקרונות היהדות — ואפילו עד מות — לאידיאה חדשה לפיה מות על קידוש השם הוא קיום של מצות עשה של "ואהבת ... ככל נפשך". ויש לשים לב, שלמרות ששני דגעים אלו מסומנים באותו המונח, שונים הם תכלית השוני. הדגם של האשה ושבעת בניה מהווה דגם של פתרון לאומי-ציבורי לבעיית הלחץ של הרודן; הדגם של מות על קידוש השם, שנקבע כסיפורים על מותו של ר' עקיבא, ובמיוחד כסיפור שבבבלי, הוא דגם של פתרון אישי-מיסטי לבעיית הזמן והמות.

לפי קריאה זו, אין ההבדל העיקרי בין הסיפור שבירושלמי לבין מקבילו שבבבלי, העיצוב הספרותי שבטקסט המאוחר — שניהם טקסטים ספרותיים באותה המידה.³³ אין היחס ביניהם אפוא יחס של טקסט תעודי "אמיתי" לעומת טקסט ספורי בדיוני, אלא ניתן לתפוס את השני כהמשכו של התהליך התרבותי שהראשון הוא חלק ממנו. רצוני לומר, שאם אנו מוצאים את הסיפור בירושלמי מגלם את רגע המעבר מערך ישן של עמידה איתנה על עקרונות היהדות בפני האויב, לערך חדש חיובי של מות על קידוש השם כביטוייה של האהבה לאל, אנו מוצאים את הנוסח שבבבלי מניח ערך זה כקיים וממוסר מכבר — "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה ככל נפשך אפילו הוא נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו".³⁴

33 על העיצוב הספרותי של סיפורים אלו יש הרבה מאוד לומר, אבל אין זה מעניינו של מאמר זה.

34 כאן חייב אני להאריך בשאלה מתודית חשובה. במאמרו הנ"ל (הע' 21), ניסה ספראי לקבוע דברים שונים בקשר ליחס של הבבלי אל הירושלמי כאן. עיקר טיעונו הוא, שגם בירושלמי וגם בבבלי מופיעה תוספת מאוחרת. בירושלמי ברכות המקביל לסוגיית סוטה המובאת כאן בפנים, אנו גורסים "כל יומי קריתי פסוק זה > הייתי מצטער ואמר אימתי יבואו שלשתן לידי <". לפי נוסח זה בירושלמי, תלמוד זה מייצג תפיסה לפיה הערך של מות על קידוש השם כקיום מצות אהבת ה' ככל הנפש כבר היה במקומו לפני שעת מותו של ר' עקיבא. אך מאחר שהמלים המסוגרות אינן נמצאות במקבילה כסוטה וגם בברכות אינן נמצאות בכ"י רומי (שהוא המקור העצמאי היחיד לאותו תלמוד), מגיע ספראי בצדק למסקנה, שאכן תוספת מאוחרת לפנינו (שם, עמ' 37).

בקשר לתלמוד הבבלי משער ספראי השערה דומה, כי המלים "מצטער על פסוק זה" אינן קיימות בכמה וכמה עדים לבבלי שם, אלא במקומן אנו גורסים "דורש", וכן המילים "אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו", חסרות באותם מקורות, לכן משער ספראי, שלשונות אלו תוספות מאוחרות הן, "בהשפעת רעות שרווחו בתקופה מאוחרת" (שם, עמ' 38). והנה, גם אם נניח שכל דברי ספראי נכונים הם ומכריחים, סגנון טיפולי בנושא יהיה שונה משלו, כי הוא מניח שהסיפורים ללא "תוספות" הם המשפטים את הריאליה המעשית על מותו של ר' עקיבא, כפי שמשמע ממסקנתו. ש"רבי עקיבא, כמקדשי השם לפניו ואחריו, לא ציפה אימתי תבוא לידי המצווה ויזכה לקיימה. הם היו מוכנים למסור את נפשם בשעת הגזירה אולם כל ימיהם שאפו לקדש את השם במעשיהם הטובים". לרידי, לעומת זאת, אין כל כוונתן שסיפורים אלו מספרים על מציאות היסטורית קונקרטיה, מכיון שהעיצוב הספרותי-אידיאולוגי בולט בהם ככל מקרה. ולכן, מסקנתי שמסורת הנוסח מעידה על תמורה בתפיסת המושג מות על קידוש השם (מסקנה שאכן תואמת את עצם תפיסתו ההיסטורית גם של ספראי), נשארת בעינה אף לפי רבנו, ואף מתחזקת.

ועתה, נהפוך גם את הסברו של בער על פיו. הלא בער קרא את הדרשה כרומזת על חוויות אקסטטיות של המת על קידוש השם. ברם, אין חוויות אלו נתון חיצוני הקיים מחוץ לתרבות, אלא הן בעצמן יצירה תרבותית.³⁵ העינוי הוא עובדה; החזון האקסטטי הוא טקסט. ניתן לשער אפוא, שהתפיסה של שיר השירים כתאור חווית ראיית המלך כיופיו, והדרשה המקשרת ראייה זו עם "הוא ינהגנו על מות" — והמקשרת, אס"כ, בן "העלמות", הארוס, לבין "העל מות", התנתוס — תרמו תרומה של ממש ליצירה הרוחנית של חוויות אקסטטיות בשעת מסירת נפש על אהבת הדוד. אם נמשיך את הקו ההיסטורי הזה הלאה ולתוך ימי הביניים, נבין שלדרשה זאת היו השלכות ותוצאות הלכה למעשה, שהשפיעו על תולדות ישראל ואפילו עד לזמננו אנו — וכפי שכתב רא"א אורבך: "אמנם עברו ימי הגזרות והשמר, אבל המופת שקבע ר' עקיבא שמצווים למות על קדושת השם נשאר בהלכה לדרורות".³⁶

הוא אומר, אין לקרוא את דרשתנו כ"משקפת" או כ"מעלה" או "נגדרת אחר" מציאות ריאליה מסוימת, כי אם כחלק אינטגרלי ביצירת רפרונטאציה ערכית למציאות הזאת. לפי דרך קריאה זאת, הטקסט המדרשי הוא חלק מן ההיסטוריה ולא כבואה שלה. המדרש הוא מעשה, הוא פראקסיס תרבותי שזור שיזור אינטגרלי בשאר המעשים שבהם מסתמלים ונוצרים הערכים של התרבות התנאית. הוא ניזון משאר מעשים אלו אבל גם זן אותם, ואין לתת את העליונות לא למדרש ולא למעשה, וכדבריהם ז"ל בעצמם: "גרול המדרש שהוא מביא לידי מעשה".

ברם, איני סבור שדברי ספראי הם הכרחיים מכמה טעמים. לגבי הירושלמי, אין ספק בעיני שהוא צורק. המלים המוסגרות לעיל צורמות ומעידות על עצמן, שאינן אינטגרליות לטקסט כלל ועיקר, אלא תוספת בסגנון המקבילה בבבלי הן, ואולם, המצב בבבלי עצמו אינו חד משמעי. כפי שמעיד ספראי, הנוסח עם המלים האלו נמצא לא רק בעדים אשכנזיים, אלא גם בעדים מזרחיים כגון מרה"ג וקסעגניוה, שאין תאריכו ברור אבל מקומו במזרח ודאי (כפי עדותו עלי-פרופ' מ' בית-אריה). זאת ועוד, בניגוד לירושלמי, המשפטים האלו אינם צורמים ואינם גורמים לשום כפילות או סתירה בנוסח הבבלי. ולכסוף, כל הנוסחאות שאין בהן מלים אלו, ספרדיות הן במקור. לכן, נראית לי השערה אחרת, אפשרית לא פחות מהשערת-שיחזורו של ספראי, שהיינו שהיו נוסחאות תלמוד קדומות שכללו את הסגנון של "מצטער" ו"מתי יבא לידי ואקיימנו". ברם, בדי לי שאין אלו רבנו ה"אותנטיים" של ר' עקיבא כדאם עדות לאותו תהליך של תמורה אידיאולוגית, שאף הירושלמי בנוסחו העתיק מעיד עליו, וכדבריי בפנים. לבסוף, אף אם דברים אלו אינם מקוריים בשום טקסט של התלמוד, הם אינם אלא פתוח אימננטי של מה שטמון בחובו של החידוש ההלכתי, שאין לקיים מצות "ואהבת ... ככל נפשך" אלא כמות על קידוש השם. כי אף אם לא נאמר שיש לחפש מות כוון, ודאי שיהיה השואף לקיים את כל המצוות יצטער אם אינו יכול לקיים גם מצוה זו, ומי שהבין את הדברים כך הוסיף מה שהוסיף, עשה זאת לפי ההגיון הפנימי של הדברים עצמם. ההבנה בין הירושלמי, שבו ר' עקיבא מוצג כקורא את הפסוק כל ימיו ולא יודע עד עכשיו כיצד לקיימו, לבין הבבלי שבו הוא מוצג כדורש את הפסוק ויודע איך לקיימו, אלא שלא היתה לו הודמנות (מיחלת או לא) עד עכשיו. נשארת בעינה גם אם נקבל את כל ההנחות הטקסטואליות של ספרי. שאלת המעשה ה"אותנטי" של ר' עקיבא נשארת לפענ"ד שאלה לנביאים.

35 כדאי שניתן דעתנו גם לאפשרות, שבמידה מסוימת, יצירת הערך של מצות עשה של מות על קידוש השם כדי לקיים "ואהבת", היתה לה גם השפעה על התנהגותם של יהודים שהמניע על עצמם את הפורענות. ושמה יש לראות הדים להסתייגות מדרך זאת בשאלת תלמידי ר' עקיבא "עד כאן", שלא נתפרשה. לענ"ד, בדרך מרווחת עד עכשיו; ואולי גם תמיהת-ראויה של ר' יוסף בן קיסמא לר' תנינא בן תרדיון משקפת מחלוקת כזאת. וראה אורבך שם הע' 72, ובמאמרו, "אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל", ספר היוכל לכבוד יצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 61. ועיינו הר, שם, עמ' 109 ואילך.

36 חז"ל, עמ' 393.

Saul Lieberman Memorial Volume

Edited by
Shamma Friedman



The Jewish Theological Seminary of America
New York and Jerusalem 1993