

# 'חביבין ייסורים'

## עקבות עריכה במכילתא דר' ישמעאל

(מסכתא דבחדש פרשה י')

אליהו שי

### מבוא

חקר העריכה של ספרות חז"ל מנקודת מבט ספרותית-פרשנית הולך ומתבסס ככיוון מחקר משמעותי ופורה בשנים האחרונות. במחקר המשנה כבר נעשו מספר צעדים חשובים בנושא;<sup>1</sup> כן גם במחקר התוספתא;<sup>2</sup> מדרשי האגדה,<sup>3</sup> ההלכה<sup>4</sup> והתלמוד<sup>5</sup>, ודומה שהמילה

1. ראו עבודותיו ומאמריו של א' וולפיש: 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעותיהם', נטועים א' עמ' 33-60; תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך תשנ"ד; 'משחקי לשון במשנה', נטועים ג' עמ' 79-96; 'תקבולת במשנה', נטועים ד' עמ' 59-86; שיטת העריכה הספרותית על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"א. ראו גם: נ' זהר, "אמר ר' עקיבא": עיון לדוגמא במשמעות שילובו של קובץ "זר" בעריכת המשנה, תרכ"ץ ע, ג-ד (תשס"א), עמ' 353-366.
2. ראו למשל: א' וולפיש, 'איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא', בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן רוקם (עורכים), 'הגיון ליונה - היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש', האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ז, עמ' 309-331.
3. ראו למשל: ע' מאיר, 'גן בעדן: הערות לאופן העריכה של בראשית רבה', דפים למחקר בספרות 6-5, עמ' 309-330; הנ"ל, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה', טורא ג, עמ' 67-84; הנ"ל, 'מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה', תעודה יא, עמ' 61-90; מ' כהנא, 'שש משור: לסידורה של פרשת "בראשית ברא" במדרש בראשית רבה', בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן רוקם (עורכים), 'הגיון ליונה, עמ' 347-375; י' אלבוים, 'שערי תשובה לעולם פתוחים: עיון במחזור הפתיחות של פרשת שובה בפסיקתא דרב כהנא', בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן רוקם (עורכים), 'הגיון ליונה, עמ' 287-307; ת' קררי, למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"ד.
4. חקר העריכה במדרשי ההלכה הוא דל באופן יחסי. ראו למשל: ד' בויארין, 'הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית: פרשת המן והשילוי במכילתא', בתוך: עיוני מקרא ופרשנות ג', רמת גן תשנ"ג, עמ' 41-52; זהר, 'החיים והמוות בתהלוכת הגאולה: עריכה ומשמעות במכילתא דר' ישמעאל - פירוש לפרשה ראשונה של מסכת בשלח', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, ג-ד, תשמ"ה, עמ' 223-236. ראו גם: א"ח בורגנסקי, מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי - עיונים במקורות ובדרכי העריכה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן, תשנ"ז.
5. ראו למשל: י' פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן תשס"ט; הנ"ל, 'המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א-ג', נטועים יד (תשס"ז), עמ' 57-69; א' וולפיש, 'העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי, <http://www.biu.ac.il/js/JSIJ/7-2008/Walfish.pdf> JSIJ 7, 2008

האחרונה עדיין רחוקה מלהיאמר.<sup>6</sup> הנחה ההולכת ומתבססת במחקר היא שהסטת המוקד מרבדי היצירה המוקדמים אל אמנות העיצוב של הטקסט הסופי מעניקה מפתחות חשובים לחקר עולמם הרוחני והרעיוני של תנאים ואמוראים.<sup>7</sup>

כפי שהעירו מספר חוקרים,<sup>8</sup> יישומה של פרספקטיבה זו בהקשר של ספרות המדרש מעורר היסוס: גם אם נקבל שניתן לבחון את הטקסט המרובד תוך נתינת דגש על המכלול הספרותי, ספרות המדרש (וכמותה גם התוספתא ושני התלמודים) נוצרה כחיבור 'משני' המוסב על חיבור קודם, ראשי, ועוקב אחר סידורו. עבור בעלי המדרש, המקרא הוא הבסיס להרצאת הדברים. מהי ההצדקה, אפוא, לטענה בדבר שיקולי עריכה החורגים מן המתכונת הבסיסית הזו? עם זאת, כפי שהראו זוהר ואחרים, לא כל שאלות הסדר בחיבורים משניים מוסברות על פי סדרו של החיבור הראשי. במאמר זה ננסה להראות שקישורים לשוניים וענייניים בין קטעי המדרש שעל פסוקים שונים בתוך הפרשה, רומזים לקיומן של עקבות עריכה מודעת, ומצרפים את הקטעים השונים לרצף ספרותי שלם.

במאמר נבחן פרשה שלמה מן המכילתא דר' ישמעאל – מסכתא דבחודש פרשה י. הפרשה מוסבת על הפסוק "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (שמות כ, יט), ועוסקת בשני עניינים: היבטים שונים של איסור עבודה זרה, וסוגיית היחס לייסורים הפוקדים את האדם. בחלקו הראשון של המאמר נעמוד על היחידות השונות המרכיבות את הפרשה ונעיר מספר הערות בנוגע לתוכן. בחלק השני נבחן את המבנה הכולל של הפרשה, כפי שעולה מצירופן של היחידות זו לזו.

## יחידות הפרשה<sup>9</sup>

### הדרשות הפותחות

לא תעשון אתי ר' ישמע' או': לא תעשון דמות שמשמשין לפני במרום ולא דמות מלאכים ולא דמות כרובים ולא דמות אופנים.

- 
6. לסקירה מעודכנת יחסית של מצב המחקר, תוך דיון בשאלות מתודולוגיות וניתוח מפורט של מספר דוגמאות מסוגות שונות של ספרות חז"ל, ראו: נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז.
7. ראו: א' גרינוולד, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 173-184. עיקר טענתו היא ביקורת על המתודה של עיון בדברי חז"ל בפיסות הקרועות מן ההקשר הספרותי שבו נמסרו לנו, ביקורת המוסבת בין היתר על ספרו הקלאסי של א"א אורבך, 'חז"ל: פרקי אמונות ודעות'. כמו כן ראו לאחרונה אצל נ' זהר, 'הפילוסופיה של ההלכה וחקר מחשבת חז"ל', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 11-22.
8. ד' בויראין, 'הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית: פרשת המן והשליו במכילתא', בתוך: עיוני מקרא ופרשנות ג', רמת גן תשנ"ג, עמ' 41-52; נ' זהר, בסוד היצירה, עמ' 67-69.
9. קטעי המכילתא המובאים במאמר על פי נוסח כתב יד אוקספורד בודליאנה 151, נלקחו מתוך מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, אתר 'מאגרים', <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>.

ר' נתן או' לא תעשון אתי, שלא תאמר הריני עושה כמין דמות ומשתחיה לה (ל[ת]ל' לא תעשון אתי וכן הוא או' ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וג'.

ר' עקיבא או' לא תעשון אתי שלא תנהגו בי כדרך שאחרים נוהגין ביראותיהן, שכשהטובה באה עליהן הן מכבדין את אלוהיהן שנ' על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתו וכשהפורענות באה עליהן הן מקללין את אלוהיהן שנ' והיה כי ירעב והתקצף וקל(ק)ל במלכו ובאלהיו וג' אבל אתם אם הבאתי עליכם את הטובה תנו הודיה הבאתי עליכם את הייסורין תנו הודייה.

וכן<sup>10</sup> דוד אומ' כוס ישועות אשא ובשם ייי אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ייי אקרא וכן איוב או' ייי נתן וייי לקח יהי שם ייי מבורך על מידות הטוב ועל מידת הפורענות ומה אשתו אומרת לו עודך מחזיק בתומתך וג' ומה הוא או' לה כדבר אחת הנבלות תדברי וג' אנשי דור המבול שהיו כעורין בטובה וכשבאת עליהן הפורענות קיבלו עליהן על כורחן אנשי סדום שהיו כעורין בטובה וכשבאת עליהן הפורענו' קיבלו אותה על כורחן ואנו שהיינו נאים בטובה לא נהא נאים בפורענות זהו שאמ' לה כדבר אחת הנבלות תדברי וג' ועוד שיהא אדם שמח ביסורין יותר מן הטובה שאפילו אדם בטובה כל ימיו אינו נמחל לו מן העבירות שבידו ומי מחול לו [הוי אומר] יסורין.

הפסוק הנידון בפרשתנו הינו חלק מיחידת פסוקים המתווים עקרונות כלליים של עבודת האל הישראלית. מבחינה ספרותית, יחידה זו מהווה מעין גשר בין הפרשה הקודמת של מעמד הר סיני ועשרת הדיברות (יט, א-כ, כא) לבין החוקים והמשפטים שבספר הברית (כא, א-כג, לג):<sup>11</sup> מחד גיסא יש בה מעין סיכום והשלמה לעשרת הדיברות, בציינה שוב את עובדת התגלות ה' מן השמים ואת העקרונות הנגזרים מעובדה זו. מאידך גיסא היא מספקת הקדמה כללית לחוקים שיפורטו בהמשך.<sup>12</sup>

פסוקנו בנוי משתי צלעות מקבילות: לא תעשון אתי אלהי כסף – ואלהי זהב לא תעשו לכם. על פי זה, 'אתי' ו'לכם' מקבילות בשתי צלעות הפסוק. על פי פשוטו, פסוק זה מתבאר – לא תעשו לכם אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כלומר – אל תעשו אלהי כסף וזהב כדי לצרף אותם אל עבודתי. לכאורה ציווי זה שבפסוק חוזר על הציווי שנאמר לעיל בעשרת הדיברות "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני... לא תעשה לך פסל" (כ, ב-ג). אולם פסוק זה יכול להתפרש כמפרט כמה הרחבות על איסור עשיית התמונה: אין לעשות

10. לקטע המתחיל כאו ועד סוף סיפור מחלתו של ר' אליעזר ישנה מקבילה בספרי לדברים (פיסקה לב) יחידה זו, שנכנה אותה בהמשך 'יחידת הייסורים' נקשרת בשני החיבורים לדברי ר' עקיבא, אולם במכילתא דברי ר' עקיבא מוסבים על הפסוק 'לא תעשון אתי', ואילו בספרי על הפסוק 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. בהמשך המאמר נדון בהקשרים השונים הללו של יחידת הייסורים.

11. ראו: N.M. Sarna, The JPS Torah Commentary: Exodus, The Jewish publication society, 1991, pp. 115-166.

12. ראו: מ"ד קאסטורו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 176-178.

זאת אפילו כדי לכבד את אלוהי ישראל (אתי), ואפילו מן המתכות היקרות ככסף וזהב, שאומות העולם מכבדות בהן את אלוהיהם.

שלושת התנאים במכילתא שותפים להנחה שאין לפרש שפסוק זה עוסק בעבודה הזרה הרגילה, אלא בעבודה זרה 'עדינה' יותר: דמות של ה' או של שמשיו (ר' ישמעאל ור' נתן), או התייחסות אל ה' בסגנון של עובדי האלילים (ר' עקיבא). אפשר להצביע על שלושה שיקולים העשויים להניע את הדרשנים לפרשנות שכזו.

1. מסתבר שהחזרה על איסור עשיית אלוהים אחרים מיד ובסמוך לעשרת הדיברות נתפסת בעיני התנאים כמיותרת, ומשום כך יש להניח שהיא באה לחדש על הנאמר כבר. פירוש האיסור שבפסוקנו כמכוון לעבודה זרה 'דקה' יותר, מוסיף על האיסור המקורי בכך שהוא מרחיב את היקפו ומעמיק את משמעותו.
2. ייתכן שהתנאים קוראים את הפסוק שלנו לאור הפסוק הקודם וכהמשכו (שמות כ, ט): "ויאמר ה' אל משה: כה תאמר אל בני ישראל, אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם; לא תעשון אתי אלהי כסף...". כלומר, מכיוון שה' דיבר מן השמים, אין להגשים אותו בצורת פסל כלשהו<sup>13</sup>.
3. ייתכן שהמילה 'אתי' נתפסת אף היא כמיותרת. לכאורה מספיק היה לכתוב 'לא תעשון אלהי כסף ואלהי זהב'.

עם זאת התנאים נבדלים ביניהם בפירושה של תיבת 'אתי'. ר' ישמעאל מפרש 'אתי' כמו 'יחד אתי', כלומר שיש בפסוק איסור להפוך לאלילים את אלו שהכי מתאים היה להפוך אותם לכאלו – שמשי מעלה. אין לעשות דמות נבראים ולקבלם כאלוהות, גם אם הנבראים הללו הם מפמליה של מעלה, וגם אם הוא יודע ומודה ומאמין שה' עליון על כולם.<sup>14</sup> ר' נתן, לעומתו, נסמך על הכתיב החסר של תיבה זו וקורא אותה כ'אתי'. על פי ר' נתן, לא רק שאין לעשות דמות של שמשי מעלה, אלא גם לא דמות של ה' עצמו.<sup>15</sup> מניסוח דברי ר' נתן 'שלא תאמר, עושה אני לו דמות ואשתחוה לו', משתמע שעושה הדמות לא עושה זאת סתם, אלא במסגרת עבודת ה': הוא מבקש להקל על העבודה הדתית על ידי עשיית

13. אפשרות זו מתאימה לדעת ר' נתן, ועוד יותר לדעת ר' ישמעאל, כפי שמתקף מלשונו 'דמות שמשי המשמשין לפני במרום', הנקשרת ל'מן השמים' שבפסוק.

14. מאוחר יותר הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה זרה (א, א-ב) יתאר כך את סדר התפתחות עבודת האלילים בעולם: בתחילה 'אמרו הואיל והאלוהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד'. סופו של התהליך הוא בעבודה לאלילים הללו בפני עצמם: 'וכיוון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו'.

15. קריאת דברי ר' נתן כרבותא על דברי ר' ישמעאל מבוססת על הרצף שבו הוא מובא לפנינו על ידי עורך הפרשה - לאחר ר' ישמעאל. כלומר, העורך מכוון אותנו לפרש את דבריו על הרקע הזה. כמובן אפשר להתייחס לדרשה זו כמנותקת מהקשרה כאן.

דמות מוחשית יותר של ה' שיוכל להשתחוות אליה.<sup>16</sup> ר' נתן מתנגד לגילום ה' בדמות, גם אם הדבר נעשה לשם עבודת ה' עצמו.<sup>17</sup>

ר' עקיבא מפרש 'אתי' במשמעות של 'כלפי', וקורא את הפסוק כאילו כתוב בו 'כ': 'כאלהי כסף ואלהי זהב', כלומר – לא תתייחסו אלי כמו שמתייחסים לאלוהי כסף ואלוהי זהב. בעוד פרשנותם של קודמיו השאירה את הפסוק בגבולותיו ההלכתיים של איסור העבודה הזרה הפורמלי, ר' עקיבא מעניק לעבודה הזרה משמעות מופשטת יותר. לדידו של ר' עקיבא, עבודה זרה איננה תלויה רק באובייקט שאליו עובדים או באמצעי הפולחן, אלא גם באופן ההתייחסות. משום כך נמצא עבודה זרה לא רק במקומות שעובדים בהם לאלוהים אחרים, או נעזרים בדמויות ממחישות, אלא גם בתוך תחומי עבודת ה' – כאשר לא מקבלים את הייסורים בשמחה. הזיקה שיוצר ר' עקיבא בין עבודה זרה לבין קבלת הייסורים בשמחה מתבארת על פי פשוטה כניסיון להרחבת היקפו של איסור עבודה זרה והכללת אופן ההתייחסות של העובד במסגרת איסור זה. ההתרחקות הנדרשת מעבודה זרה אינה מצטמצמת רק לפולחן האלילי כשלעצמו, אלא גם מסגנון הפולחן האלילי, הכולל יחס של כפיות טובה וחוסר כבוד.

כאמור, שלושת התנאים שותפים לתפיסה שאיסור העבודה הזרה שבפסוקנו מתייחס לעבודה זרה מסוג אחר, עדין יותר. בדרשתו של ר' עקיבא בולטת ביותר מגמה זו, והיא כוללת באיסור עבודה זרה יסודות רעיוניים ומופשטים של האיסור.

רעיון קבלת הייסורים בשמחה הנזכר כאן הוא רעיון אופייני לר' עקיבא ומצוי במקומות רבים.<sup>18</sup> תקופתו של ר' עקיבא, תקופת גזרות השמד של אדריאנוס שבה הרגו על המילה ועל תלמוד תורה, הייתה זקוקה לדרשות המעלות את ערכם של הייסורים ומלהיכות את השומעים לקבלם באהבה.<sup>19</sup> ר' עקיבא רואה בייסורים לא רק דרך לאדם לכפר על חטאיו,

16. " בלידשטיין, מחקרים במסכת עבודה זרה פרק א, וביחס חז"ל ליצירת צורות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ניו יורק 1968, עמ' 218 הערה 37, סבור שדרשת ר' נתן מעידה על כך שהיו שניסו לעשות דמויות לסמל בהן את הקב"ה, ומציין קיומו של חומר ריאלי המעיד על כך.

17. כך מסבירים פרשנים שונים את חטא העגל, שלא היה עשייה של אלוהים אחרים, אלא כלי לעבוד באמצעותו את ה' באופן מוחשי יותר. ראו למשל, כוזרי מאמר א, צז.

18. דיון נרחב בנושא זה ראו: ד' חשן, 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת 27 (תשנ"א), עמ' 5-33.

19. א' אורבך, 'חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 389-393, מציע השערה זו בנוגע לרקע ההיסטורי של הדרשות הללו, בתיאורו את המשבר התיאולוגי שעוררו גזרות השמד: "משבר קשה עבר על 'תורת השכר והעונש' המקובלת בימי גזרות השמד של הדרייטוס, והיא הביאה איתה חידוש במחשבת התיאודיציאה של חז"ל. לא פורענות שבאה מכוח עליון על צדיקים תבעה את הסברה; גם לא הטרוניה כנגד צרות שפקדו רשעים וצדיקים כאחד, תבעה את תשובתה; אלא התופעה, שהעמידה על קיומן של מצוות - היא עצמה הביאה עמה מיתה וייסורים! ... אמנם לא חסר ההסבר השגור, הרוצה לראות בעינויים ובייסורים שבאו על הרוגי מלכות, עונש על עברות כל שהן... ברם נראה שהסברים אלה לא משל בני דור השמד הם. על כל פנים לא הניחו את דעתו של ר' עקיבא."

אלא יותר מזה – 'קבלת ייסורים באהבה כתכלית עליונה של העובד את ה'.'<sup>20</sup> רעיון קבלת הייסורים בשמחה הוא חלק מתורת הגמול הכללית של ר' עקיבא, שנזכיר אותה גם בהמשך. בדרשת המכילתא רעיון זה מקבל משמעות מיוחדת, כאשר הוא נקשר לאיסור עבודה זרה.

## דרשות על הייסורים

ר' אליעזר בן יעקב או' הרי הוא או' מוסר ייי בני אל תמאס וג' מפני מה כי את אשר יאהב ייי יוכיח וג' אמרת צא ולמד מי גרם לכן זה לרצות את האב הוי או' יסורין.  
ר' מאיר וידעת עם לבבך יהי לבך יודע מעשים שעשית ויסורים שהבאתי עליך שלא לפי מעשיך הבאתי עליך את היסורין.

ר' יוסה בר' יהוד' או' חביבין הן יסורין ששמו של מקום חל של מי שהיסורין באין עליו שנ' ייי אלייך מיסריך ר' יונתן או' חביבין הן יסורין שכשם שהברית כרותה לארץ כך כרותה ליסורין שנ' ייי אלייך מיסריך וכת' כי ייי אלייך מביאך אל ארץ טובה.

ר' שמע' בן יוחי או' חביבין יסורין ששלש מתנות טובות ניתנו להן לישר' ואומות העולם מתאוין להן ולא ניתנו להן אלא ביסורין ואילו הן תורה וארץ ישר' והעולם הבא תורה מנין שנ' לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורת' תלמדנו ארץ ישר' מנין שנ' ייי אלייך מיסרך כי ייי אלייך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא מניין שנ' כי נר מצוה ותורה אור ודרך ודרך חיים תוכחות מוסר אמרת צא וראה איזה ה' או' א דרך שהיא מביאה לאדם לחיי העולם הבא הוי אומ' ייסורין.

ר' נחמיה או' יסורין שכשם שהקרבות מרצין כך היסורין מרצין בקורבנות מה הוא או' ונרצה לו לכפר עליו בייסורין מה הוא או' והם ירצו את עונם ולא עוד אלא שהייסורין מרצין יותר מן הקרבנות מפני מה שהקרבות בממון והיסורין בגוף וכן הוא אומ' עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו.

אגב דרשתו של ר' עקיבא מובאת סדרת דרשות העוסקות בייסורים. מעניין שכל החכמים הדורשים הם תלמידיו או תלמידי תלמידיו של ר' עקיבא,<sup>21</sup> ורובם משתמשים במטבע 'חביבין יסורין', שהוא סיסמה המיוחסת לר' עקיבא, כפי שעולה מסיפור מחלתו של ר' אליעזר בהמשך הפרשה.<sup>22</sup>

20. ראו: א' אורבך, אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל, ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 60. המאמר נדפס שוב בקובץ המחקרים של אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437-457.

21. למעט ר' יונתן שהוא, כידוע, מתלמידי ר' ישמעאל. אולם ייתכן שיש לשקול את הצעתו של אורבך, אסקיזיס ויסורים, הערה 66, שהכוונה כאן לר' נתן, שגם הוא מתלמידי תלמידי ר' עקיבא, וזאת על בסיס הנחת חילופי השמות ר' נתן - ר' יונתן, המתועדת היטב במחקר. כמוכן, השערה זו אינה מוכרחת.

22. א"א אורבך, חז"ל, עמ' 393, משער רקע היסטורי לתופעה ספרותית זו: "אמנם עברו ימי הגזרות והשמד, אבל

ר' מאיר, ר' יוסה בר' יהודה, ר' יונתן (נתן?) ור' שמעון בר יוחאי, הנזכרים במרכזו של חלק זה, דורשים ארבעתם את הפסוקים בדברים ח, ה-ז: "וַיִּדְעֶתָ עִם לְבָבְךָ כִּי פֶאֶשֶׁר יִיָּסֵר אִישׁ אֶת בְּנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ מִיִּסְרָךְ... כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאָךְ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם עֵינַת וּתְהִמֵּת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְקָהָר".

## סיפור מחלתו של ר' אליעזר

כבר היה ר' אליעזר חולה

ונכנסו ארבעה זקנים לבקרו: ר' טרפון ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא.

נענה ר' טרפון ואמר: רבי חביב אתה לישראל מגלגל חמה, שגלגל חמה בעולם הזה מאיר, ואתה הארת לנו

בעולם הזה ולעולם הבא.

נענה ר' יהושע ואמר: רבי חביב אתה לישראל יותר מיום הגשמים. גשמים נותנין חיים בעולן הזה ואתה

נתתה בעולם הזה ולעולם הבא.

נענה ר' אלעזר ואמר: רבי חביב אתה לישראל מאב ואם, שאב ואם מביאין את האדם לחיי העולם הזה,

אבל אתה הבאתנו לחיי עולם הבא.

נענה ר' עקיבא ואמר: רבי, חביביו יסורין

אמר להן ר' אליעזר לתלמידיו: סמכוני

ישב לו ר' אליעזר אמר לו: אמור עקיבא

אמר לו: הרי הוא אומר 'בן שתיים עשרה שנה מנשה במלכו וחמישים וחמש שנה מלך' (דה"ב לג, א-ב); ואומר: 'גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'

(משלי כה, א);

וכי עלה על דעתך שחזקיה מלך יהודה למד תורה לכל ישראל, ולמנשה לא למדו תורה? אלא אמור מעתה, שכל תלמוד שלימדו, וכל עמל שעמל בו לא הועיל לו כלום, ומה הועיל לו? הוי אומר ייסורין. מנין? 'וידבר ה' אל מנשה ואל עמו ולא הקשיבו'; ואומר: 'ובהיצר לו חלה את פני ה' אלוהיו ויתפלל אליו'

בסיפור זה ארבעה דוברים, שנחלקים באופן ברור לשתי קבוצות: שלושת החכמים הראשונים - ר' טרפון, ר' יהושע ור' אלעזר, וכנגדם ר' עקיבא, הדובר האחרון. שלושת

---

המופת שקבע ר' עקיבא שמצווים למות על קידוש השם נשאר בהלכה לדורות, וסיסתמו 'חביבין יסורין' הפכו בה והפכו בה תלמידיו... כדי למצוא בה צידוק והסבר לייסורים וגילים, הבאים על האדם שלא בימי גזירות ורדיפות על הדת".

החכמים מנסים לעודד את ר' אליעזר, בדרך של סיפור שבחו של ר' אליעזר בפניו (שלושתם במטבע לשון זהה), אך ר' אליעזר מתעלם מהם. התפנית בסיפור מתרחשת בעקבות דברי ר' עקיבא שקובע, בניגוד לקודמיו, ש'חביבין ייסוריין', כאשר ר' אליעזר מזדקף ומבקש להטות אוזן לדבריו. ממבנה הסיפור עולה אם כן שהמספר מבקש ליצור הנגדה כלשהי בין ר' עקיבא לשלושת הקודמים לו. כלומר, התבנית הספרותית מכוונת אותנו להתמקד בדברי ר' עקיבא.<sup>23</sup> בנוסף לתבנית הסיפור, המספר משתמש גם באמצעי ספרותי יפה כדי לחדד את ההנגדה: שלושת החכמים פונים אל ר' אליעזר בנוסחה 'חביב אתה'. ר' עקיבא משתמש באותה נוסחה, אך שובר אותה על ידי שינוי הנושא מ'חביב אתה' ל'חביבין ייסוריין'. השינוי הלשוני החדד מקביל גם לשינוי התוכני החרף שזכר לעיל. המשמעות מתהווה ומעמיקה על ידי הלשון.<sup>24</sup> מסתבר אם כן שמטרתה של ההנגדה בסיפור היא הבלטת דרכו השונה של ר' עקיבא משלושת קודמיו, ודומה שבה טמון גם המסר של הסיפור.

מסתבר שהנגדה זו יוצרת הבחנה בין שתי דרכי התייחסות שונות לייסוריו של ר' אליעזר. הדרך שבחרים בה שלושת החכמים לנחמו היא על ידי סיפור שבחו של ר' אליעזר על חשיבותו ומעלתו. נראה שבדרך זו מבקשים החכמים לסייע לר' אליעזר להסיח מעט את דעתו מהייסורים, ולזכור את פועלו ואת מעשיו הרבים. בעובדה שר' עקיבא משתמש באותה לשון של 'חביב אתה', ורק מייחס את ה'חביבות' לייסורים, דומה שר' עקיבא מבקש לומר שאין להסיח את הדעת מן הייסורים – על ידי הדגשת חשיבותו של מי שלקה בהם, אלא יש להתמקד בייסורים עצמם, שכן ייסורים אלו הם חביבים. לדעת ר' עקיבא, כאשר מגיעים ייסורים אין להתעלם מהם, אלא יש להישיר אליהם מבט ולהתמודד עם מה שהם מביאים עמם.

פשרה של חביבות הייסורים מתבאר מהמשך דברי ר' עקיבא, לאחר הדוגמה שהוא מביא ממנשה: "אלא מכל טורח שטרחנו בו, ומכל עמל שעמל בו, לא העלוהו למוטב אלא ייסוריין" – הפוטנציאל הטמון בייסורים, שהוא זה שמעניק להם את חביבותם הוא בכך שהם עשויים להעלות למוטב.<sup>25</sup>

נושא הסיפור הוא אפוא תפיסתו התיאולוגית של ר' עקיבא: 'חביבין ייסוריין'. המספר

23. ראו ע' בייטנר, 'סיפור דרשות - סוגה ספרותית בתלמוד ובמדרש', דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 109-139, המראה שסיפורנו משתייך לסוגה ספרותית המכונה 'סיפור דרשות', ושאהד המאפיינים שלה הוא התבנית הספרותית 'שלוש וארבע', המוכרת גם מן המקרא, ובה היחידה הרביעית עומדת בניגוד או בהשוואה לשלוש קודמותיה.

24. אמצעי ספרותי יפה זה טושטש במקבילה הבלבול של הסיפור בסנהדרין קא ע"ב, שגורס בדברי שלושת החכמים "טוב אתה לישראל..." במקום 'חביב'. עם זאת ייתכן להסביר את שינוי מטבע לשון הפנייה של ר' עקיבא באופן אחר, הקשור לדרך הכבוד שנוקט בה ר' עקיבא כלפי רבו, ולפיכך הוא נמנע מפנייה ישירה אליו.

25. ייתכן שבדברי ר' עקיבא נרמז מסר חריף יותר, לפיו אפילו לימוד התורה לא מועיל כדי להעלות למוטב (!). ראו על כך צ' כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47-50. אם כן הוא, עולה שההנגדה בינו לבין שלושת קודמיו, שדברו על לימוד התורה של ר' אליעזר, מודגשת עוד יותר.



מעצב סיטואציה משברית - מחלה על סף המוות, ניגוד ועימות אידיאולוגי עמוק בין גיבורי הסיפור, המכוון את הקורא וממקד אותו בשאלת תכלית הייסורים.<sup>26</sup>

## הדרשות החותמות

הדרשות החותמות את הפרשה חוזרות לפסוק הפרשה - 'לא תעשון אתי...', ודורשות את המשכו - 'אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם'. הדרשות הללו, בדומה לדרשות הפתיחה, מתאפיינות בכך שהן מפרשות את הפסוק כמוסב על עבודה זרה מסוג אחר - אלמנטים שונים בתוך עבודת ה' שנאסרו אף הם, ולא דווקא אלוהים אחרים.

אלהי כסף ואלהי זהב למה נא' לפי שהוא או' ועשית שנים כרובים זהב וג' וא' הרי אני עושה ארבעה מה ת' אל'י זהב אם הוספת על שנים הרי הן כאל'י זהב אל'י כסף למה נאמ' והלא כבר נא' אל'י זהב ומה ת' אל'י כסף אלא מה שהתרנו בו אסרנו בו ומה שאסרנו בו דין הוא שנאסר בו ומה ת' אל'י כסף לפי שמצינו כל כלי בית עולמים שאם אין להם של זהב הן עושין אותן של כסף שומע אני אף שנים כרובים כן ת' אלהי כסף הא אם שניתם משל זהב הרי הן כאלהי כסף לא תעשו לכם של את אמר הואיל ונתנה תורה רשות לעשות בבית המקדש הרי אני עושה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ת' לא תעשו לכם ד'א לא תעשו לכם שלא תאמר הרי אני עושה לנו אי כדרך שאחרים עושים במדינות ת' לא תעשו לכם

הדרשות הללו מתמודדות עם בעיה תיאולוגית מטרידה - שאלת הכרובים. לכאורה, הציווי על עשיית הכרובים מעורר קושי חמור בשל הניגוד החד בינו לבין ציווי מפורש אחר - 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל', והרי הכרובים הם פסל של משהו ש'בשמים ממעל'! כיצד ניתן להבין את הציווי על עשייתם, ועוד במקום הקדוש ביותר?! הדרשנים מתמודדים עם הקושי בכך שהם נעזרים בפסוק כדי לצמצם כל מיני שינויים והרחבות פוטנציאליות של הכרובים אל מעבר למה שנאמר במפורש.

## המבנה הספרותי של הפרשה

עד כה התייחסנו לדרשות המובאות בפרשה זו כפי שהן לעצמן. ננסה כעת לבחון את התמונה הכוללת - האם ניתן להצביע על עקבותיה של פעולת עריכה מודעת של הפרשה כולה?<sup>27</sup> ואם כן - האם יש לכך גם משמעות תוכנית?

26. ע' בייטנר, עימות ודיאלקטיקה בסיפורים על חכמי יבנה כדגם לתופעה ספרותית שיש לה מסר אידיאולוגי והיסטוריוזופי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ה, עמ' 28-34, מצביע על דיאלוגים סמויים שסיפורינו מקיים עם מקורות נוספים, בייחוד עם שיר השירים פרק ב. ניתוח זה משלים את העולה מן הקריאה הצמודה של הסיפור ובכך מעמיק את משמעות תיאולוגיית הייסורים של ר' עקיבא, עיינו שם בדבריו.

27. הפרשיות במכילתא דר' ישמעאל הן יחידותיה הראשוניות. חלוקת המכילתא לפרשיות הינה קדומה ומקורית

פרשה י מורכבת משתי יחידות: היחידה הראשונה – דרשות על הפסוק משמות כ, יט, הקשורות באופן ישיר גם לנושא של פסוק זה – איסור עבודה זרה. היחידה השנייה – יחידה העוסקת במשמעותם של הייסורים, משולבת בתוך היחידה הראשונה. הדרשות בנושא הייסורים מובאות אגב דרשת ר' עקיבא שעסקה בפסוק הנ"ל משמות. דרשת ר' עקיבא היא, אם כן, נקודת התפר שבין שני הנושאים הללו.<sup>28</sup> עוד נשוב לנקודה זו בהמשך. בשלב ראשון ננתח את המבנה של יחידת הייסורים, וננסה להראות שיחידה זו איננה לקט אקראי של דרשות, אלא היא יחידה ערוכה, בעלת לכידות פנימית. בשלב שני נתבונן במבנה הפרשה כולה, ונבחן כיצד שתי היחידות הללו מתייחסות זו לזו.

### יחידת הייסורים

לפני שנבקש להעניק משמעות לטקסט כולו, ולא רק למרכיביו, יש לבחון את מידת לכידותו של הטקסט השלם. סימן לעריכה בעלת מידת לכידות גבוהה, היא מציאותן של אסוציאציות לשוניות ותבניות ספרותיות המחברות בין יחידות שונות של הטקסט הערוך. קישורים לשוניים-אסוציאטיביים בין יחידות הלקוחות ממקורות שונים ומגוונים מלמדים שהעורך התאמץ להרכיב מהמקורות השונים טקסט לכיד.<sup>29</sup>

ואכן, מספר רמזים ואסוציאציות לשוניות הקיימים בתוך היחידה רומזים לכך שיחידה זו<sup>30</sup> בנויה באופן מחושב ומתוכנן.

ראשית, האלמנט הבולט ביחידה זו הוא המסגרת שלה.<sup>31</sup> היחידה פותחת בדרשת ר' עקיבא, התיאולוג הגדול של הייסורים, וגם מסתיימת בסיפור שבו ר' עקיבא הוא הדמות המרכזית, והמסר שלו בעניין קבלת הייסורים הוא, כפי שהראינו לעיל, מטרת הסיפור. מעניין שהשורש ט.ו.ב חוזר הן בפתיחה והן בסיום בהקשר של תפקיד הייסורים, ובכך הוא מבליט עוד יותר את המסגרת הזו: בפתיחה – "...אבל אתם אם הבאתי עליכם את הטובה תנו הודאה, הבאתי עליכם את הייסורין תנו הודאה... ואנו שהיינו נאים בטובה

(ראו: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשי"ז, עמ' 548-549); על כן הגבול הטבעי הראשון לרצף כזה הוא היחידה של 'פרשה'. מסיבה זו אנו מדברים על 'עורך הפרשה', ולא על 'עורך המכילתא'. ראו גם: נ' זוהר, החיים והמוות, עמ' 223-236.

28. משום כך נראה לי מוצדק לראות בדרשת ר' עקיבא חלק מיחידת הייסורים בהקשר של ניתוח המבנה שלה, כפי שנראה להלן.

29. ראו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 5-17.

30. מהעובדה שרצף הדרשות הללו על הייסורים מופיע כלשונו וכסדרו גם בספרי לדברים (פסקה לב), ניתן להסיק שמדובר ביחידה מובחנת ועצמאית. לכן מוצדק השימוש במונח 'יחידה'. כעת נותר לבחון האם ליחידה זו ישנם גם סימנים של עריכה פנימית.

31. על התופעה הספרותית של מסגרת (=חתימה מעין פתיחה) בספרות חז"ל, ראו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 343-351; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 260-261.

לא נהיה נאים בפורענות... ועוד שיהא אדם שמח בייסורין יותר מהטובה, שאפילו אדם עומד בטובה כל ימיו, אינו נמחל לו מן העבירות שבידו, ומי מוחל לו העבירות, הוי אומר הייסורין”. ובסיום – “אלא מכל טורח שטרחנו בו ומכל עמל שעמל בו לא העלוהו למוטב אלא ייסורין...”<sup>32</sup>.

דרשת ר’ אליעזר בן יעקב, שבאה מיד לאחר דרשת ר’ עקיבא, ודרשת ר’ נחמיה שבאה מיד לפני הסיפור, נקשרות זו לזו על ידי ‘ריצוי’: ר’ אליעזר בן יעקב: “...מי גרם לבן זה לרצות את האב”. ר’ נחמיה: “שכשם שהקרבות מרצין כך ייסורים מרצין... ולא עוד אלא שהייסורין מרצין יותר מן הקרבנות, מפני מה? שהקרבות בממון והייסורין בגוף”. מעבר לאסוציאציה הלשונית, ישנו גם קשר תוכני – והוא תפקידם של הייסורים לגרום לריצוי. הדרשות שבאמצע היחידה הן דרשות על הפסוקים בדברים ח, ה-ז. הדרשות מסודרות כאן על פי סדר הפסוקים שם.

עולה אם כן שיחידת הייסורים בנויה כמסגרת בתוך מסגרת, מעין ‘טבעות בצל’, ומרכזה של היחידה הוא קובץ דרשות על סדר הפסוקים בדברים. נתאר את המתכונת הכיאסטית הזו באופן גרפי:

ר’ עקיבא (+טובה)

ריצוי (ר’ אליעזר בן יעקב)

דרשות על סדר הפסוקים בדברים ח

ריצוי (ר’ נחמיה)

ר’ עקיבא (+מוטב)

הקשרים הלשוניים, האסוציאטיביים והתוכניים הללו בין חלקי היחידה מובילים למסקנה שיחידה זו איננה לקט מקרי של דרשות על הייסורים מבית מדרשו של ר’ עקיבא, אלא היא תוצר של מעשה עריכה מחושב ומוקפד. עיצוב היחידה במתכונת הזו מחדד את גישתו של ר’ עקיבא – מרא דשמעתתא בענייני הייסורים – שדבריו פותחים וחותמים את היחידה. במרכזה של היחידה נמצא את תלמידיו, שחוזרים והופכים בהיבטים השונים של הסוגיה (והם עושים זאת תוך שימוש באותה מטבע לשון שטבע רבם – ‘חביבין ייסורין’). מסקנה זו תתחזק כשנבחן את שילובה של יחידת הייסורים בפרשתנו, ואת המבנה הכולל של הפרשה.

## מבנה הפרשה

כאמור, דרשת ר’ עקיבא על הפסוק ‘לא תעשון אתי’ משמשת כחוליית מעבר בין הפסוקים שבהם עוסקת הפרשה לבין יחידת הייסורים. כפי שהצענו לעיל, תפיסת

32. יש לשים לב שבכל מקום השורש ט.ו.ב מקבל משמעות שונה במקצת: בפתיחה משמעותו ברכה הבאה לאדם, ואילו בחתימה משמעותו התנהגות ראויה. משמעות שונה למילים בעלות שורש דומה היא מן המאפיינים של משחקי לשון בטקסטים ספרותיים; על קיומם במשנה ראו וולפיש, שם עמ’ 353-361.

הייסורים של ר' עקיבא קשורה בטבורה בתפיסת העבודה הזרה שהוא מציג. לשיטת ר' עקיבא, ההתרחקות הנדרשת מעבודה זרה אינה מצטמצמת רק לפולחן האילי כשלעצמו, אלא גם מסגנון הפולחן האילי, הכולל יחס של כפיות טובה ואי קבלת הדין בשמחה.

עורך הפרשה שילב את יחידת הייסורים בתוך הפרשה שדרושה עוסקות בעבודה זרה מופשטת יותר. יחידת הייסורים הפותחת וחותרת בתפיסתו של ר' עקיבא, נקשרת בשני קצותיה לדרשות על פסוקי העבודה הזרה בספר שמות, ובכך יוצרת שילוב הדוק ביניהן. כך הדרשות הפותחות והחותרות את הפרשה מצטרפות למבנה הכיאסטי של יחידת הייסורים, ויוצרות מבנה כיאסטי גדול עוד יותר לפרשה כולה:

#### עבודה זרה

ר' עקיבא (+טובה)

ריצוי (ר' אליעזר בן יעקב)

דרשות על סדר הפסוקים בדברים ח

ריצוי (ר' נחמיה)

ר' עקיבא (+מוטב)

#### עבודה זרה

מסתבר שתבנית העריכה הזו,<sup>33</sup> הקושרת את סוגיית הייסורים (משני קצותיה) לסוגיית העבודה הזרה, משקפת את מגמתו של העורך המבקשת לצעוד בעקבות ר' עקיבא. קישור צורני זה, כאשר הוא נעשה ברובד של פרשה שלמה, מחדד, מבליט ומעמיק את הרעיון המובע בדרשת ר' עקיבא עצמה, ומעניק לה נופך אסתטי ורעיוני נוספים. חיזוק להצעה זו ניתן למצוא בעובדה שעניין הכרובים חוזר בפתיחתה ובחתימתה של הפרשה: בפתחה: "לא תעשון דמות שמי המשמשין לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות אופנים ולא דמות כרובים". בחתימה: "...למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ועשית שניים כרובים זהב' אמר הריני עושה ארבעה? תלמוד לומר: 'אלהי כסף ואלהי זהב' – אם הוספת על שניים, הרי הם כאלוהי זהב". עניין הכרובים החוזר (במשמעות שונה בכל פעם! בפתחה הכוונה לכרובים שלמעלה, ובסיום הכוונה למקביליהם שבמקדש<sup>34</sup>), יוצר קישור לשוני ורעיוני בין פתיחת הפרשה לסופה, ובכך יוצר מסגרת ספרותית לפרשה כולה.<sup>35</sup>

33. ייתכן שהשראה לעיצוב הפרשה במתכונת זו שאב עורך הפרשה ממבנהו הדומה של הפסוק שבו הוא עוסק, שבו שתי צלעות הפסוק מקבילות זו לזו בתקבולת מנוגדת (לא תעשון איתי אלהי כסף - ואלהי זהב לא תעשון לכם).

34. ראו לעיל הערה 32.

35. רמז נוסף ללכידותה הפנימית של הפרשה ניתן למצוא באסוציאציה לשונית מעניינת הקושרת בין תחילת הפרשה ("ר' ישמעאל אומר: לא תעשון דמות שמי המשמשין לפני במרום"), לבין סוף הפרשה הקודמת

## המקבילה בספרי

כאמור, יחידת הייסורים מובאת גם בספרי לדברים (פסקה לב), אולם שם ההקשר שונה. השוואה בין המכילתא למקבילתה בספרי עשויה לחדד את התובנות שנזכרו לעיל באשר לעריכת הפרשה במכילתא. ראשית עשויה ההשוואה הזאת להראות אלו חלופות עריכתיות עמדו לפני העורך, ובכך להאיר את מערכת שיקוליו. בנוסף לכך ניתוח דרכי עריכתה של היחידה המקבילה ילמד כי שיטות עריכה ספרותיות אופייניות לחיבורים שונים של ספרות חז"ל.<sup>36</sup>

בספרי יחידת הייסורים מובאת על רקע פסוק אחר, "ואהבת את ה' אלוהיך..." (דברים ו, ה), ולא על רקע פסוקי עבודה זרה. עם זאת גם בספרי יחידת הייסורים נקשרת לדרשת ר' עקיבא, אולם הדרשה הפותחת היא שונה:

ר' עקיבא אומר: אם נאמר 'בכל נפשך' קל וחומר 'בכל מאודך', מה תלמוד לומר 'בכל מאודך'? בכל מדה ומדה שהוא מודד לך, בין במדת הטוב ובין במדת פורענות. וכן דוד אומר 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא' [...]

עולה, אם כן, שבספרי חוברה יחידת הייסורים לדרשה אחרת של ר' עקיבא, המוסבת על פסוק אחר. ההקשר השונה בכל מקום מעניק ליחידת הייסורים משמעות שונה מעט. בעוד במכילתא קבלת הייסורים בשמחה היא פסגת אמונת הייחוד והתרחקות מעבודה זרה, הרי שבספרי היא המבחן הגדול לאהבת ה'.<sup>37</sup>

בחינת פסקה לב בספרי מעלה כמה טביעות אצבע של פעולת עריכה. ראשית, בפסקה לב ישנה חתימה מעין פתיחה ברורה;<sup>38</sup> בפתיחה: "'ואהבת את ה' אלוהיך' אהבהו על הבריות כאברהם אביך. כעניין שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [...]"'. בחתימה: "ר' מאיר אומר: הרי הוא אומר 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך' – אהבהו בכל לבבך כאברהם אביך. כעניין שנאמר: 'ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם אהבי'". חיזוק

(ר' אומר 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'... אמרת, ומה אחד משמש שמשין, הרי הוא בא במקומו ושלא במקומו, ק"ו לכבודו של מי שאמר והיה העולם"). תופעה ספרותית זו, של קישור בין סופי יחידות לתחילתן של היחידות הבאות, תועדה יפה במחקר הסיפור המקראי (ראו: ש' בר אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור המקראי, תל אביב תש"ם, עמ' 145), ובמחקר המשנה (וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 331-336), ומצויה במספר מקומות גם במכילתא דר' ישמעאל. ראו למשל, מסכתא דבחדש פרשות ד-ה, פרשות ה-ו, ומסכתא דויסע פרשות ד-ה.

36. וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 254-259, עמד על הפוטנציאל המתודולוגי של השוואות מסוג זה.

37. נראה שלא ניתן להכריע בשאלה מי מבין המדרשים הוא המקור הראשוני של יחידת הייסורים. בשני המדרשים היחידה מהווה המשך לדבריו של ר' עקיבא - לפסוק 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' בספרי, ולפסוק 'לא תעשון אתי' במכילתא. שילוב ההמשך המשותף מ'וכן דוד אומר...' נראה טבעי בשתי המקבילות (ייתכן, כמובן, ששתיהן משתמשות במקור שלישי שאינו לפנינו). ראו: ע' בייטנר, עימות ודיאלקטיקה, עמ' 35.

38. ראו לעיל הערה 31.

לכך שחזרה זו של המשפט משמשת כמסגרת ספרותית לפסקה, מצוי בעובדה שהמשפטים הללו היוצרים את המסגרת מעוצבים בעצמם מבחינה ספרותית:

אהבהו על הבריות כאברהם אביך  
אהבהו בכל לבבך כאברהם אביך

משפטים אלו רוויים מצלולים (א, ב, ה) היוצרים משפט דחוס מאד מבחינה ספרותית.<sup>39</sup> המצלולים הללו, המארגנים את המילים באופן המושך תשומת לב למשפט ולתוכנו,<sup>40</sup> מושכים את תשומת הלב גם למסגרת של הפסקה כולה.<sup>41</sup>

בהמשך פסקה לב מובאות דרשות החכמים שבאו לבקר את ר' אליעזר:

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: רבי, חביב אתה לישראל מאב ואם, שאב ואם מביאים לעולם הזה, ואתה הבאת בעולם הזה ולעולם הבא...  
אמר לו: אמור עקיבה. אמר לו: הרי הוא אומר 'בן שתיים עשרה שנה מנשה במלכו, וחמשים וחמש שנה מלך בירושלם', ואומר: גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'. וכי עלת על לב שחזקיהו למד תורה לכל ישראל ולמנשה בנו לא למד תורה? אלא כל תלמוד שלמדו וכל עמל שעמל בו לא הועיל לו אלא יסורים.

מוטיבים מקטע זה חוזרים בפרשה לד הסמוכה, שמוסבת על פסוק סמוך (דברים ו, ז). המוטיבים הללו מופיעים שם בהקשר שונה לחלוטין:

'לבניך' – אלו תלמידיך. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים שנאמר: 'ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע', וכי בני נביאים היו, והלא תלמידים היו? אלא מיכן לתלמידים שקרויים בנים. וכן הוא אומר: 'ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע', וכי בני נביאים היו, והלא תלמידים היו? אלא שהתלמידים קרויים בנים. וכן אתה מוצא בחזקיהו מלך יהודה שלמד כל התורה לישראל וקראם בנים שנאמר: 'בני אתה אל תשלו'.

וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב שנאמר: 'ואלישע ראה והוא מצעק אבי

39. במיוחד במשפט שבחתימה, שבו יש גם משחק לשוני ברור בין 'בכל' ל'לבבך', ומעין חריזה בין 'לבבך' ל'אביך'.

40. ג' חזן-רוקם 'המסר האידיאולוגי והמסר הפסיכולוגי ב"מעשה בשני בני ר' צדוק הכהן" - קווים לפרשנות הסיפור במדרש האגדה', מחקרי ירושלים בספרות עברית ג (תשמ"ג), עמ' 122-139 עומדת על רובד הצלילים בטקסטים של סיפורי חז"ל ועל תפקידו בהבניית המשמעות של הסיפור.

41. יש להזכיר גם את משחק המילים בין 'אהבה' ל'אברהם', שמוסיף גם כן לעיצובם של המשפטים הללו. ייתכן שמקורו של משחק המילים הזה כבר במקרא, בפסוק הנזכר: "זרע אברהם אהבי".

אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד", ואומר: "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו וירד אליו מלך ישראל ויבך ויפל על פניו ויאמר אבי אבי רכב ישראל ופרשיו.

מוטיב חזקיהו שלימד תורה לכל ישראל, יחסי רב-תלמיד, בן ואב, חולי על סף מיתה - יוצרים זיקה ספרותית מעניינת בין שתי הפסקאות הללו. מעניין ששתיהן נקשרות גם לסוף הפסקה הקודמת (לג):

...באברהם הוא אומר: 'הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ...' באלישע הוא אומר: 'חי ה' אשר עמדתי לפניו אם אקח...'

אברהם הוא, כאמור לעיל, מוטיב מרכזי בעריכת פסקה לב, ואילו אלישע חוזר מספר פעמים בדרשה הנ"ל בפסקה לד. הזיקות הלשוניות האסוציאטיביות הנזכרות, רומזות לקיומה של יד עורך מכוונת אחת של כל סדרת הפסקאות הללו.

## סיכום

המאמר הנוכחי מבקש להרים תרומה מסוימת לתחום המתפתח של חקר העריכה של ספרות חז"ל מנקודת מבט ספרותית-פרשנית, ובאופן ספציפי יותר, לחקר העריכה של מדרשי התנאים. זאת באמצעות ניתוחה של פרשה מן המכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דבחדש פרשה י), המשלבת דרשות על סדר הפסוק: "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (שמות כ, יט), עם סדרת דרשות העוסקת בייסורים ובמשמעותם. ניסינו להצביע על האופנים שעורך הפרשה קושר באמצעותם בין הדרשות הבודדות אלו לאלו, ובין היחידות זו לזו, ואורג מהן רצף ספרותי ורעיוני אחד. רצף זה מבליט ומדגיש את ההשקפה המיוחסת לר' עקיבא, הרואה בקבלת הייסורים באהבה את שיאה של אמונת הייחוד וההתרחקות מעבודה זרה.

