

“תחת העץ” לש״י עגנון – מדרש הנטיעות ומרכבה

דליה חשן

א

הסיפור “תחת העץ” עוסק לכאורה בכעיות אקטואליות מאז היותנו לעם:¹

אמר לי השר... אם כן אשאלך אמור לי, ארץ זו למי היא מיועדת ומי עתיד לתפוס בה את המלכות (עמ' תג).

והתשובה הניתנת “שבלונית” במידת מה:

ארץ זו שלנו היא ועתיד הקב“ה להחזירה לנו ואין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בה אלא ישראל... הלא אדוני יודע למי נתן הקדוש ברוך הוא את ארץ ישראל ולמי הבטיחה להחזירה... לא אני אמרתי כן אלא התורה אמרה כן (שם).

כל העולם של הקדוש ברוך הוא וחילקו לבריותיו כרצונו (עמ' תסא).

נוסחו של עגנון מזכיר את דברי רש״י בתחילת פירושו לספר בראשית: “כל הארץ של הקב“ה היא... כרצונו נתנה להם וכרצונו נטלה מהם ונתנה לנו”.² ובכן, לפנינו מאבק פוליטי מול ישמעאל ועשו על זכותנו על ארץ ישראל, הנושא סממנים פתטיים נוסח הקרן הקיימת, אשר מסקנתו הסופית: לישמעאל ועשו המלחמה ולנו הנטיעה.

* מאמר זה מתבסס על ד' חשן, יצירת עגנון – נדבך נוסף בספרות המדרש והאגדה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס.

1 ש״י עגנון, תחת העץ, כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ב, אלו ואלו, ירושלים ותל אביב תשי״ג, עמ' תמט-תסא.

2 המדרש שרש״י מביא לא מצוי ככתבו בקובצי המדרשים, ונראה שיש כאן סינתזה בין תנחומא בובר יא, עמ' 7, לבין בראשית רבה א ב, מהדורת תיאודור ואלבק עמ' 4-5.

בעיון מעמיק נראה שנדחית השיטה הפוליטית המתבססת על יסוד השלטון והיא מיוחסת לאומות העולם – לעומתה, מאומצת שיטת הייעוד, והיא היא דרך ישראל הרצויה בעולם.

תפיסות השלטון והייעוד מועלות בסיפור במסגרת סמלית סבוכה של הנטיעות, ולא במסגרת מסאית-פולמוסית המשתמשת בנטיעות כאלגוריה לציונות נוסח העלייה השנייה. על מצע של ניגודיות תאולוגית משתקפות בסיפור הבנות שונות של מהות הנוכחות האלוהית בעולם, ומרקם היחסים בין הארץ, יושביה ואלוהיה הנובע מנוכחות אלוהית זו. המערך האידיאלי הזה מותך אל גורם אסתטי מלכד, הוא יסוד הנטיעה, הצמיחה והגידול, המצוי בחתכי השונים של הסיפור, ובכך מגלם את הנוכחות השלמה של האידאה כסמל. בנקודה זו מפעיל סמל הנטיעה אל עבר השלמות האסתטית, שם מיטשטשים ההבדלים בין משל לנמשל, תוכן וצורה, מסמן ומסומן.³ טשטוש התחומים והשוויוניות בין משל לנמשל יוצר דינמיקה בתוך הסיפור, הגורמת לחופש מעבר תכונות מן האידאה לצורה. כך ניתן להחיל את תכונות העץ – ריח, קול, צורה וכדומה – באידאה, ולראות אדם כעץ השדה, ובאופן ממשי; ולהפך, ניתן לראות את עץ השדה כאדם הנוטל חלק בעולם אידאי בעל תכונות עיוניות-מוסריות ומבנה חשיבתי.

כבר במסגרת הסיפור מוצגת סימבוליקת הנטיעה: בתחילתו כאגדה ובסופו כמדרש. התפלגות הסוגות ביצירה העגנונית למדרש ולאגדה מממשת את הבנתנו בהגדרת הסוגות בספרות חז"ל, כמשקפות תחנות שונות בתהליך פרשנות המקרא.⁴ כמו אצל חז"ל, כך בטקסט העגנוני, אנו מוצאים עניין אחד המעוצב בסוגות שונות.⁵ עגנון מעצב את סימבוליקת הנטיעה בסוגה אגדית כטקסט המצוי בריחוק מנקודת בקיעתו מן המקרא, וחומר זה מעוצב בסוגה מדרשית כטקסט המזמין להתבוננות אל תוך שלבי בקיעתו מן המקרא, וכמו נחשף אלינו בשורשיו:

אשרי מי שמייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה, שכל המייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה מייחד שמו הגדול בשמים ובארץ ומרכבה כבודם של ישראל, כנטיעה זו שנוטעים בקרקע והיא פורחת ועולה למעלה (עמ' תמט-תג).

3 על התכונה הזו של הטקסט המדרשי-התלמודי ויישומה בטקסט העגנוני בהתפתחותו ראה חשן (לעיל, הערת כוכב), עמ' 111.

4 ראה: שם, עמ' 126; Dalia Hoshen, "Midrash and Genres", *Encyclopedia of Midrash, Biblical Interpretation in Formative Judaism*, eds. Jacob Neusner & Alan J. Avery Peck, Leiden 2004, pp.121-147.

5 ראה חשן (לעיל, הערת כוכב), עמ' 135, לניתוח הסוגיה התלמודית בבבא קמא. ולאחרונה ד' חשן, עגנון – סיפור (אינה) סוגיא בגמרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 104.

טוב להם לישראל שישמרו תורתם, כל שכן כאן בארץ שכתוב וירשתם אתה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החקים, אלא שהיום קצר והמלאכה מרובה. הרבה מלאכות הטיל עלינו המקום, לחרוש ולזרוע... אלא ישיבת ארץ ישראל גדולה שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, הריני הולך להביא נטיעות אלו שעל כתפי לנטוע אותן באדמתנו, כמו שנאמר, ונטעו כרמים ושתו יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם, ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' אלקיך. תלה הקדוש ברוך הוא נטיעתו בנטיעתנו אם אנו מקיימים נטיעתנו בידוע שנטיעתו של הקב"ה מתקיימת (עמ' תס-תסא).

הרעיון באגדה ובמדרש שלפנינו הוא, שמבנה הנטיעה כשורש באדמה והיא גדלה כלפי מעלה, מגלם את החיבור שבין שמים וארץ. מבנה רעיוני זה מבטא את אחת הפרשנויות לייחוד האל, המתמצה בפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" (דברים ו ד) – המלכת האל מעלה ומטה, בתחנותים ובעליונים.⁶ בסיפור, אידאה זו טבועה במציאות הטבעית. הווי אומר: מבנה הנטיעה הצמחית כחיבור של שורש וצמרת זהה בדיוק למבנה התאולוגי הטוען לנוכחות אלוהית של מעלה ומטה. כל העוסק ביישוב ארץ ישראל עוסק בייחוד האל, אך העיסוק בארץ אינו אמצעי לייחוד האל אלא עצם פעולת הנטיעה היא פעולת הייחוד: "אשרי מי שמייחד עצמו על הארץ"; דהיינו עוסק בנטיעה. הסימבוליקה התאולוגית של הנטיעה כייחוד האל, אינה משקפת רק את יחסו של העם לארץ, או לתכנים הרחניים שהוא נושא אותם, אלא מוטבעת בעצמותו: העם עצמו הוא נטיעה של האלוהות: "ונטעתים על אדמתם" (עמ' תס).

נמצא, שהנטיעה התאולוגית של הנוכחות האלוהית, הנטיעה הלאומית של עם ישראל והנטיעה הבוטנית – יישוב ארץ ישראל – מסורגות זו בזו ונובעות זו מזו. כאשר עוסקים בנטיעות ושותלים שתילים באדמה מתנשא האילן הלאומי של "עם אלוהי אברהם" (עמ' תנט), ועל גביו מתנשא האילן הקוסמי ש"מייחד את שמו הגדול בשמים ובארץ" (עמ' תג).

נתן השר עיניו בשתילי ואמר, פרי חדש?... נענה השר ואמר, יפה אתם מרגילים את הארץ, נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק, תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום (עמ' תמט).

ובמדרש נאמר על אברהם:

"וייהי אחר הדברים האלה והאלהים נִסָּה את אברהם" (בראשית כב א), כתיב "נתתה ליראיך נס להִתְנוֹסֵס מפני קִשְׁט סלה" (תהלים ס ו) – נסיון אחר נסיון

6 ראה ברכות יג ע"ב, ובתוספות שם, עמ' א, ד"ה עד כאן מצות כוונה.

עגנון יתאפשר אפוא בשרטוט קו הרוחב המחבר בין המקבילים המדרשיים, אשר משיחתו מצויה במרחבי המקרא.

ב

דב סדן כבר עמד על ההקבלה הרתמית והרעיונית בין דברי ההלך לשר.¹³ דברי ההלך המקטינים ומגבילים ("שתים שלוש"), המנוגדים לדברי השר המרחיבים ומעמקים ("פרי חדש... נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק"), משקפים ניגודיות מדומה שבין כמות לאיכות הנעוצה במישור הפסיכולוגי – "הגדולות הצפונות בתוך הקטנות" – ובמישור האידאולוגי: דברי ימיה של הציונות המעשית במעברה לציונות הסינתטית, המייצגת את העשייה הקטנה והרצופה. ואולם, על פי הקריאה שנציג להלן, הקולות הבוקעים ממדרש עגנון אינם על בסיס המקצב "דונם פה ודונם שם", אלא תשלוכת של פרשנות וישום דברי מקרא ומדרש.

אמר לי השר, להיכן אתה הולך? אמרתי לו, לנטוע שתים שלוש¹⁴ נטיעות באדמתנו שבדגניה... נתן השר עיניו בשחילי ואמר, פרי חדש? ... נענה השר ואמר, יפה אתם מרגילים את הארץ, נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק (עמ' תמט).

הפתיחה "פרי חדש" אינה קשורה בקשר אסוציאטיבי לברכת "שהחיינו" והמטען החיובי שהיא נושאת עימה בכרכה על החדש, כפי שהבין סדן, אלא קשורה לדברי השר אחר כך, "נסיון אחר נסיון", כאשר "נסיון" משמעו כאן תיאור נייטרלי של פעולה או מצב חדש שלא היו קודם לכן, ללא המטען החיובי של הברכה. הנעימה הרתמית הנשמעת מן הצירוף "נסיון אחר נסיון מטע אחר מטע" שזורה במארג פרשני הקשור במדרשי נסיונות אברהם. אך גם היחס הרתמי בין דברי ההלך, "שתים שלוש", לבין דברי השר – "נסיון אחר נסיון" – מעוגן במערך פרשני-מדרשי.

רבי שמעון בן יוחי אומר: משל לשני אחים שהיו מסגלים אחר אביהם – אחד מצרף דינר ואוכלו ואחד מצרף דינר ומניחו. זה שהיה מצרף דינר ואוכלו נמצא אין בידו כלום, וזה שמצרף דינר ומניחו נמצא מעשיר לאחר זמן. כך תלמידי

13 ראה דב סדן, על ש"י עגנון – כרך מסות ומאמרים, תל אביב תשל"ט, עמ' 129-130.

14 הביטוי "שתים שלוש" כהקטנה בא בעמוס (ד ח), וראה פירוש דעת מקרא על אתר. לעומת זאת, בלשון חז"ל אין הוא מבטא דווקא הקטנה (כגון ספרי דברים פ"ט ג, מהדורת פינקלשטיין עמ' 120), אלא חוסר דיוק (ראה למשל ברכות כ"ט ע"א), ולעתים אף ריבוי (למשל סנהדרין קו ע"א). רש"י, בעקבות חז"ל, משתמש בביטוי כריבוי (ראה דברים א טו; שופטים ה ל) בהסתמך על הספרי הנזכר.

וגידולין אחר גידולין בשביל לנסותן בעולם, בשביל לגדלן בעולם כנס הזה של ספינה (בראשית רבה נה א, דפוס וילנה).

הניסיון ופעולת הניסוי מתפרשים במדרש זה כמבחן שתוצאותיו הם הגידול, ההתרוממות והתנשאות כנס של ספינה המתנוסס למעלה. לכן, לא נאמר "והאלוהים בתן את אברהם"⁷, אלא "והאלהים נסה את אברהם"⁸. מדרש עגנון מוסיף עוד נדבך במארג המשמעויות, הוא הגידול הבוטני.⁹ ניסיון אחר ניסיון, גידול אחר גידול ממש – "ודיי", בלשון מדרש.¹⁰ ואיזהו גידול שמביא לידי גידול? או ניסיון שמביא לידי ניסיון? הווי אומר זה "שמיחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה, שכל המייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה מייחד שמו הגדול בשמים ובארץ ומרבה כבודם של ישראל" (עמ' תמט-תנ). הניסיון – הגידול – "פרי אחר פרי מטע אחר מטע", שהוא גם המבחן לעם ולארץ, מוביל לניסיון, לגידול¹¹ של ישראל "שמרבה כבודם". זאת, משום שהנטיעה מגלמת את הגידול, המטע האלוהי של ייחוד שמו הגדול בארץ.¹² הנה אנו עדים להישג אסתטי של המדרש העגנוני, המתבטא בקיום שוויוניות מוחלטת בין האידאה והצורה. אין אנו חשים העדפה של יסוד אחד על פני השני, ואין האחד משמש כלי לשני. היחסים הללו משווים לטקסט העגנוני נייטרליות שמתפנה בה חלל לשני היסודות ב-בזמן, והם המעניקים לו את שלמותו.

מניין הגיע מדרש אברהם זה למדרש העגנוני? האם לפנינו משחק מילים, שה"גידולין", שבמדרש האמוראי משמעם התרוממות, הפכו להיות במדרש עגנון "גידולין" ממש – בוטניים? או שמדרש עגנון נטוע במרחב טקסטואלי מסוים המניח לו מקום להתגדר בו? אם כך, יש צורך בשחזור התהליך הפרשני שיצר אותו, וכך נעשה. ואומנם נראה כי מדרש השר אינו עומד רק בזיקת עומק למדרש אברהם, אלא עומד גם ביחס רתמי מקביל לדברי ההלך הקשורים אף הם בקו עומק מדרשי. שחזורו של מדרש

7 כפי שמצוי במקרא, ראה תהלים י"ד, ה. ואף הפסוק האחרון נדרש בבראשית רבה נה ב, עמ' 586, על אברהם ונסיון עקדת יצחק.

8 על אף שהצירוף למשמעות זו של "נסה" כגידול ונישא, מאוששת מן המילה "נס", נראה שהיו חכמים שלא הסכימו עם מובן זה שהיה רווח אצל חז"ל – ראה מכילתא דרבי ישמעאל ויסע, בשלח א, מהדורת הורוביץ ורביץ עמ' 157.

9 המילה "גידול", בלשון חז"ל, כמו בעברית המודרנית, משמעה צמח.

10 אחת המשמעויות של הביטוי "ודיי" ("ודאי") אצל חז"ל היא "כמשמעו, ממש" – ראה לדוגמה: תוספתא סוטה פ"ז ה"ב, מהדורת ליברמן עמ' 201; בראשית רבה מב ד, עמ' 408.

11 ראה בראשית רבה, עמ' 585: "גידולן אחר גידולן".

12 לעומת זאת, ייחוד ה' בחז"ל יהיה מנותק ביסודו מן הפן החיובי של התגלמותו בצורות החומריות הפרטיות, ובוודאי ינותן מן הצורות החומריות הלאומיות – ראה זוהר, להלן, ליד ציון 87.

חכמים: למד שנים שלשה דברים ביום שנים שלשה פרקים בשבת, שתיים שלש פרשיות בחדש – נמצא מעשיר לאחר זמן. ועליו הוא אומר: "קִבֵּץ עַל יַד יְרֵבָה" (משלי יג יא). וזה שאומר היום אני למד, למחר אני למד, היום אני שונה, למחר אני שונה, נמצא אין בידו כלום – ועליו הוא אומר: "אוגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש" (שם י ה); ואומר: "מִחֶרֶף עֶצֶל לֹא יִחְרוֹשׁ וְשָׂאֵל בְּקִצִיר נֶאֱמָן" (שם כ ד); ואומר: "שומר רוח לא יזרע" (קהלת יא ד); ואומר: "על שדה איש עצל עברתי וגוי והנה עלה כלו קמשונים" וגו' (משלי כד ל לא).¹⁵

לכאורה, הספרי מאשש את הגישה שהציג סדן, לא מן הצד האידיאולוגי (הציונות המעשית והסינתטית) אלא מן הצד הפסיכולוגי ("הגדולות הצפונות בקטנות"). היום שתיים שלוש פרשיות, ולמחר שתיים שלוש, ולבסוף מעשירים ולומדים את התורה כולה.¹⁶ גם הפסוקים המובאים במדרש מאששים לכאורה כיוון זה: "וקובץ על יד ירבה"; "אוגר בקיץ בן משכיל, נרדם בקציר בן מביש" – אלו מדגישים את האגירה, קיבוץ קטנה לקטנה עד לגדולה הצפויה. אולם, כאמור, בעיון מעמיק בפסוקים אלו ניתן לשחזר את המהלך הפרשני של מדרש עגנון, שנקט "שנים שלושה" במשמעות של "נסיון אחר נסיון", דהיינו כמבחן חוזר ושונה.¹⁷

"שומר רוח לא יזרע וְיֵאָהָרָה בְּעֵבִים לֹא יִקְצֹר" (קהלת יא ד): "שומר רוח" – ממתין ומצפה עד בא הרוח; "לא יזרע" – פעמים ממתין ואינו בא; "ורואה בעבים" – נותן עיניו בעבים וכשרואה אותם קודרים ירא לקצור מפני הגשמים ולעולם לא יקצור לפי שירא תמיד (רש"י שם).

כפי שאנו רואים, הפסוק אינו מדבר באדם שאינו זורע ואינו קוצר מחמת עצלותו, אלא באדם שאינו זורע כיוון שהוא חושש לעצם הזריעה.¹⁸ אין הוא עמל, שמה אין זה הזמן הראוי למלאכה. ההמשך בקהלת מעגן את החשש של הזורע בחוסר אמונה: "כאשר אינך

15 ספרי דברים פ"ט, עמ' 108-109.

16 ככיוון זה הלכו המדרשים האחרים – ראה: ויקרא רבה יט ב (דפוס וילנה; שיר השירים רבה א יט, מהדורת דונסקי עמ' כ) – ושם לא ננקטה לשון "שנים שלושה". וראה גם במדרש תהלים א יח, מהדורת בוכר ט ע"א.

17 אמנם בלשון חז"ל הפעולה החוזרת היא אחת המשמעות של הביטוי, אך כאן מעניינת אותנו המשמעות של "נסיון" כפעולה חרשה ששנית וחוזרת.

18 אח הדוגמה השנייה ("מחרף עצל לא יחרוש") ניתן לקרוא הן על פי רב"ע שם – "המ"ם תחת כ"ת" כלומר בעת החורף" – והכוונה לעצל שבזמן החריש אינו עמל, או על פי רש"י: "מחרף – בגלל צינת החורף אינו חרוש". מכל מקום, גם במקרה השני חשש אינו לעצם הזריעה וכחלק מן העבודה, אלא מחמת סיבות חיצוניות היוצרות בדרך כלל עצלות.

יודע מה דרך הרוח כעצמים בכטן המלאה ככה לא תדע את מעשה האלהים אשר יעשה את הכל" (יא ה). זה שאינו זורע מחמת הרוח ואינו קוצר מחמת העבים, הוא זה שמנסה לחשב את דרכיו על פי הידיעות האנושיות בלבד. אדם זה, כדברי רש"י, מחשב דרכיו מבלי להביא בחשבון שיש תוכנית-על, אלוהית, שאינה גלויה לכל, החבויה בכטן האנושות והטבע,¹⁹ והיא המנהיגה את הכל. תפיסה זו אינה מערבת את האלוהות במציאות החיים, וכאנטי-תזה לה מציע "קהלת" לזרוע שינסה בכל עת: "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים" (שם ו).

נסיגנות הזריעה, אם כמשמעות של זריעה כפשוטה, או זריעת ילדים, או זריעה של תורה,²⁰ חייבים להיות שונים זה מזה (בערב ובבוקר), כיוון שאין האדם יודע איזה מהם יכשר.²¹ התוכניות האלוהיות אינן גלויות, לכן הנסיגנות החוזרות ונשנים אינם ביטוי לחוסר אמונה, לספקנות, אלא להפך: הם ביטוי להודאה באוזלת היד האנושית בידעת המציאות וגידוליה. משום כך הם מבטאים הודאה ברוממות האל, בגידול האלוהי הנדרש לצורך הגידול הבוטני. פתיחת הפרק בקהלת מאששת הבנה זו: "שלה לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו תן חלק לשבעה וגם לשמונה כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ" (יא א-ב).

הפסוק שהיה לפתגם, "שלה לחמך על פני המים", מובן בדרך כלל כמשל שנמשלו "עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לך לבך עליו אל תדאנו עוד כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים" (רש"י שם). אולם משל זה תמוה, וכלשונו של המדרש: "וכי בני אדם שוטים הם שנותנין לחמם על פני המים?!" (שמות רבה כז ז).²² רס"ג אומנם מפרש "הפשט – בענייני עבוד אדמות הבעל... בקבעך עת לזרוע התכוון שיהא כשתרווה האדמה לא בזמן יובש",²³ אך פירושו הפשוט מנתק את הפסוק ממשלו. שהרי אם אדם זורע בזמן הגשם, או בסביבות מקום רווי, מה חידוש הוא כי "ברוב הימים תמצאנו"? וכן לגבי הנמשל, אם עשה חסד על פי הסכירות הטבעית ודאי שימצא את פירות עמלו. מרדכי זר-כבוד מציע

19 זאת, בין אם נפרש "כעצמים בכטן המלאה" על "הכוחות העצורים בתוך גרעיני הזרע" (דעת מקרא לקהלת שם, הע' 13), או אם נפרש זאת על הילוד בכטן ההרה (ראב"ע).

20 על המשמעויות האלו ראה יבמות סב ע"ב, וכן ספרי (לעיל, הע' 15).

21 ראה אבות דרבי נתן, נו"א ג, מהדורת שטר עמ' 15-16: "בבוקר זרע זרעך ולערב אל תנח ירך" [וגו'] – אם בכרת זרעה ברביעה ראשונה ושניה שוב לך זרע ברביעה שלישית שמה יבא שדפון לעולם וישדפו ראשונות ויתקיימו אחרונות כי אינך יודע איזה יכשר – הזה או זה או שניהם כאחד טובים שנאמר 'בבקר זרע את זרעך' וגו'".

22 לדידו של מדרש זה אין משמעות לפסוק אלא מדרשו, ופירושו: "שלה לחמך על פני המים" – תן לחמך למי שנמשה מן המים, והווי יתרו שנתן לחמו למשה".

23 פירוש רס"ג, חמש מגילות, מהדורת י"ד קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' רעה.

פרוש משלב: "כשהאכר מוציא את הזרע לשדה אינו יודע אם יעשה תבואה ואם לא, והוא זקוק לרחמי שמים".²⁴ פירושו זה משתלב בטענתנו שבמהלך הזריעה והגידול יש צורך לפנות מקום לאל. גם כשאדם זורע לחמו על פני המים (כלומר, אחר הגשם) יש חוסר ודאות כלשהו, כגון ביחס למתרחש בבטן הזרע או מחוץ לו – וכפי שנאמר בסוף פסוק ב': "כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ". לכן יש צורך לכוון לתוכנית האלוהית שמתרחשת, ואינה גלויה לאדם. כך יש להבין גם את תחילת פסוק ב', "תן חלק לשבעה וגם לשמונה", כמביעה ספקנות, אך לא באל אלא בידיעות האדם. נסיונות האדם בתהליך הזריעה מתבטאים גם בסוגים השונים של הזרעים והפירות השונים,²⁵ וגם בעיתוי הזריעה.²⁶ עתה מובנת ההקבלה במדרש עגנון בין "שתים שלוש נטיעות" לפירושה כ"נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק". המהלך העגנוני זהה לדילוג המקראי, "שבעה (וגם ל)שמונה", ולדילוג המדרשי: "שתים שלוש".²⁷ בעקבות עגנון נעיין שוב בספרי מנקודת המבט של הפסוק בקהלת, שלפיה המנסה שניים שלושה פרקים, או פרשיות, לא רק שאינו עונה לדמות "העצלן" אלא גם לדמות "הספקן חסר האמונה". שכיוון ש"שומר רוח לא יזרע" (קהלת יא ד) – מי שלא נותן חלק לשבעה ולשמונה, כלומר שתיים שלוש פרשיות היום ומחר – מי שאינו מנסה ומנסה, אינו מודה ברחישת החיים האלוהיים בתוך הטבע, המעשים והמציאות, ולכן לא יזרע ולא ייטע. הבנה זו מתחדדת בעיון בהמשך הספרי המפרש ברוח פסוק ב' מקהלת את הפסוקים ממשלי שהוא מביאם לאחריו: "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כלו קמשונים פסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה" (משלי כד ל א):

"על שדה איש עצל עברתי" – זה שקנה שדה כבר; "ועל כרם אדם חסר לב" – זה שקנה כרם כבר. הואיל וקנה שדה וקנה כרם וקרוי "איש" וקרוי "אדם", למה נקרא "עצל וחסר לב"? שקנה שדה וקנה כרם ולא עמל בהם. מנין שסופו להניח שנים שלשה דברים בפרשה? שנאמר "והנה עלה כלו קמשונים". ומנין שמבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא? שנאמר "כסו פניו חרולים". ועליו הוא אומר: "וגדר אבניו נהרסה" – מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא

24 דעת מקרא שם.

25 ראה זר-כבוד שם: "תן חלק – חלק אדמתך; לשבעה – וגם לשמונה – חלקים כדי לגדל בהם סוגי זרעים ופירות שונים".

26 ראה בתרגום הארמי על אתר: "תן חולק טב מן זרעא לחלקך בתשרי ולא תחמנע מלמזרע אף בכסליו".

27 רד"ק למיכה ח' ד' מסביר שהצירוף "שבעה שמונה" משמעו ריבוי.

את הטהור ומטהר את הטמא ופורץ גדרם של חכמים. מה ענשו של זה? בא שלמה ופירש עליו בקבלה: "ופורץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י ח) – הא כל הפורץ גדרם של חכמים לסוף שפורעניות באות עליו (ספרי דברים פ"ט מת, עמ' 109).

לכאורה, הפסוקים ממשלי, המובאים אחרי הפסוק מקהלת "שומר רוח לא יזרע" (יא ד), מחוברים לפסוקים ממשלי (יג כ) המובאים לפני הפסוק מקהלת. העצל אינו אוגר וקובץ כי אינו חורש וזורע, אך לא מחשש אלא מעצלות. בסדרת הפסוקים האחרונה הסגנון תוקפני, לעומת הסגנון המוסרני בסדרה הראשונה, שם פונה העצל "בן מביש", שהוא הניגוד ל"בן משכיל", ויגיעתו הבל, לעומת העוסק ביגיע כפים;²⁸ ונשאלת השאלה "הואיל וקנה שדה וקנה כרם וקרוי איש וקרוי אדם למה נקרא עצל וחסר לב?" (ספרי שם). הסגנון החמור של המקרא הוביל, כנראה, את הספרי לפרשנות הרואה בעצלן זה, שאינו זורע (בעל שדה)²⁹ ואינו נוטע (בעל כרם), לא רק "לא יוצלח", אלא כופר חסר אמונה. בנקודה זו סוטה פרשנות הפסוקים האחרונים ממשלי מן הפרשנות שניתנה לפסוקים הראשונים, ומתחברת עם רוח הפסוק מקהלת (ב): "תן חלק לשבעה וגם לשמונה". הביטוי הכולט להסבה פרשנית זו הוא השימוש בצירוף "שתים שלוש", המתפרש כאן למקצב של "שבעה ושמונה". אם קודם לכן הביטוי "שתים שלוש" ניתן להתפרש כדברי סדן, כביטוי "לעשייה הקטנה והרצופה", בספרי הוא מקבל משמעות אחרת לחלוטין: "שקנה שדה וקנה כרם ולא עמל בהם מנין שסופו להניח שנים שלשה דברים בפרשה שנאמר 'והנה עלה כלו קמשונים'". על פי ההקבלה בין הנמשל ("שנים שלוש דברים"), והמשל ("עלה כלו קמשונים"), אי-אפשר לפרש את הביטוי "שנים שלוש" כמידה מינימלית, אלא להפך, כמידה מקסימלית, ועל פי "תן חלק לשבעה וגם לשמונה": כלומר, "כל". אדם שלא זרע שניים שלושה, ולא נטע שניים שלושה, אינו מאבד את השדה היא התורה, באופן הדרגתי,³⁰ עד שהוא מאבד את כולה, אלא מיד הוא מאבד את כולה. איבוד התורה כולה אינו מועלה בפסוקים אלו כמו בפסוקים שקודם לכן,

28 הפסוק במלואו אומר "הון מהבל ימעט וקבץ על יד ירצה" (משלי יג יא); וראה מצודת דוד על אתר: "הון מהבל" – הון הבא מהבל ר"ל לא מיגיע כפים כ"א מגזל וחמס, ההון ההוא ימעט בכל עת ולא תתקיים, אבל הקובץ הון על יד ר"ל עם מלאכת היד ההון ההוא יתרבה".

29 ראה רלב"ג למשלי שם: "לזה אמר 'על שדה איש עצל עברתי' שמרוב העצלה לא ישתדל לחרוש ולזרוע". שמרוב עצלות לא זורע ולא מחשש.

30 אם כי בגירסה באבות דרבי נתן, נ"א כד, עמ' 78, וכן בסדר אליהו זוטא טז, מהדורת איש-שלום עמ' 8, נראה שענין זה הובן על דרך ההדרגתיות. חילופי הנוסח בין הגירסאות (כולל ספרי דברים), מוכיחים שמאמר זה עבר גלגולים רבים.

במסגרת מוסרית של "מה היא העצה היעוצה כדי לשמר את התורה?" אלא הוא מוביל אל האסון הכללי של כפירה בעיקר: "ועליו הוא אומר 'וַיַּגֵּד אֲבִינוּ נְהַרְסָה' – מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא את הטהור ומטהר את הטמא ופורץ גדרם של חכמים. מה ענשו של זה? בא שלמה ופירש עליו בקבלה: 'ופורץ גדר יִשְׁכְּנוּ נחש' – הא כל הפורץ גדרם של חכמים לסוף שפורעניות באות עליו" (ספרי שם).

א"א פינקלשטיין לא הבין מה עניין "ופורץ גדר ישכנו נחש" לעניין עזיבת התורה הנידון במדרש, והציע שיש כאן "שיגרא דלישנא"³¹. לפי הסברנו, ביטוי זה מיושם בספרי כשלשונו ומשמעותו המקוריות כפי שהן בדברי ר' ישמעאל בתוספתא³² – זו מזהה את משמעות הנחש עם המינות והכפירה.³³ בכך סוגר הספרי מעגל פרשני שפתח בהצגת הפסוק מקהלת "תן חלק לשבעה וגם לשמונה"³⁴.

הנחש מקהלת (י ח), הפורץ מתוך הקוצים והחרולים של פסוקי משלי, חושף לפנינו את התפיסה האנטי-תטית מקהלת לזריעה ולנטיעה: זה שלא נטע שתיים שלוש נטיעות אינו מכיר במציאות האלוהית הרוחשת והנעלמת ממנו; לכן, אין הוא מנסה ניסיון אחר ניסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק, וממילא מעלה שדהו קוצים וחרולים. הגיבוש האידיאלי של תפיסת הקוצים לעומת הנטיעות מסומל בדמותו של הנחש שפרץ גדרו של עולם ועבר על הציווי האלוהי הראשון,³⁵ ובכך גרם לסילוק האלוהות מן המציאות. תפיסה זו אינה נותנת "חלק לשבעה וגם לשמונה" – היא סומכת על עצמה ואינה זורעת בכל עת ("שומר רוח לא יזרע"), וסופה שמעלה קוצים ודרדרים. הקיפאון שבאידיאה המסלקת את האלוהות מתוך החיים³⁶ וסומכת על עצמה בלבד, לעומת התנועה שבאידיאה המכירה ברחישה האלוהית במציאות החיים והנהגתם, הן לדעתנו הסיבה להתפלגות סמלי האידיאות במדרש לקוץ לעומת נטיעה וזרע.³⁷

31 ראה פינקלשטיין במהדורתו לספרי שם, לשורה 9.

32 תוספתא חולין פ"ב הכ"ב הכ"ג, מהדורת צוקרמנדל עמ' 503.

33 בגישה באבות דרבי נתן מובא פסוק זה על אלישע בן אבייה שיצא לתרבות רעה וקיפץ בנטיעות. וראה את הסיום למדרשנו בגירסת במסכת שמחות פ"ד ה"ד, מהדורת היגער עמ' 228: "רבי שמעון בן יוחאי אומר הנחש פרץ גדר מתחילה, לפיכך נעשה ספקלטור לכל פורצי גדרות".

34 דברי הנחש לחור "לא מות תמותון" (בראשית ג ד) הם ביטול הצו והאזהרה האלוהית: "ויצו... ומעץ הדעת... לא תאכל... ביום אֶקְלָךְ ממנו מות תמות" (שם ב טז-יז).

35 אם נחזור לסגנון הנחש בספר בראשית נראה שהוא מציג את הציווי האלוהי כמקשה אחת ללא חילוקים: "לא תאכלו מכל עץ הגן" (בראשית ג א); לעומתו, חילקה חוה בין עץ הדעת לשאר העצים (שם ב ג). ההבדל בגישות הוא זה המוצג למעלה, כהבדל בין דבר רוחש, נחלק, משתנה מאחד לשני, ובין מהות כללית, מאובנת, אשר לא ניכרים בה חילוקים.

37 הקוץ יוצר הרגשת איכון וחוסר תנועה, לעומת הנטיעה או השתילים שיש בהם או בעליהם גמישות ותנועה.

ההקבלה המדרשית בין "שתיים שלוש" זריעות המבטאות את האמונה, לבין דברי קהלת "תן חלק לשבעה ולשמונה", שיש לנסות ולנסות במינים שונים (נטיעה, פרי, ירק), מיושמת במדרש עגנון ברתמוס של מדרש אברהם, שאנו מוצאים בו את הקשר האטימולוגי בין ניסיון וגידול. המילה "ניסיון" טומנת בחובה את המשמעות של גידול, גידולין, כנס של ספינה; המשמעות המדרשית של גידולין מופשטת: רוממות, גידול – וכך גם הניסיון במדרש אברהם הוא ביטוי לשיא האמונה והוא בא מצד האל לאדם. ביצירתנו מיישם עגנון באופן שונה את שתי הנקודות הללו. הניסיון כביטוי לאמונה מיושם, אך לא בניסיון האלוהי את האדם אלא בניסיון מהופך של האדם את האלוהים, הנובע גם הוא מגידולן של האל והכרה במציאותו בעולם. הנה לנו כאן המשמעות של "גידולין" כרוממות וגידול האל.

ג

אך יש גם תוספת משמעות במדרשו של עגנון, שאינו אלא התכת הרעיונות הבאים בקהלת אל הרתמוס והחשיבה המדרשית. הגידולין, שהם שורש הניסיון, מיושמים גם בגידולין הבוטניים. מן האמור בקהלת משתמע שגידול הזרע והנטיעה קשורים לגידול האלוהי. הגידול האלוהי מתבטא בנסיונות האנושיים המתבטאים בחלקים השונים שנותן איש האמונה לשדה, אם בירק, אם בפרי, אם בנטיעה. במדרש העגנוני הגידולין הבוטניים במשמעותם הפילוסופית בקהלת מקבלים מימד לאומי עם קישורם המדרשי לאברהם. העקרונות הטמונים בנסיונות האמונה שנעשו לאבי האמונה כדי לגדלו בעולם, גידולין אחר גידולין, מיושמים בבניו בארץ ישראל. "ניסיון אחר ניסיון" של הבנים בארץ – "מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק" – אינם ביטוי רק לאדם החכם המכיר ביד ההשגחה המכוונת את הבריאה, ובהכרה זו הוא משכיל ומצליח בכל דרכיו, אלא נסיונותיהם של הבנים בארץ ישראל הם יישום ההבטחות שניתנו לאבות על ידי האלוהים, הבטחות אשר לא קוימו בחייהם אלא רק במהלכים ההיסטוריים של העם שיצא מהם. סיום דברי השר, "תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום", מחזיר אותנו אל הספרי ואל

מקראותיו:

"ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ארץ אשר לא במִסְפַּת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה" (דברים ח ט). רבי שמעון בן יוחאי אומר: "תבל" – זו ארץ ישראל, שנאמר "משחקת בְּתֵבֶל ארצו" (משלי ח לא). למה נקרא שמה תבל? שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות יש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו אבל ארץ ישראל אינה חסרה כלום, שנאמר "לא תחסר כל בה" (ספרי דברים פ"ט, לז, עמ' 70).

השר משלב לשון מקרא ומדרשו. כלשון מדרש היה אומר "תמה אני אם תהיו חסרים כלום", אבל הוא אמר "תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום". תוספת המילה "בה" מחברת למדרש את מקורו המקראי: "לא תחסר כל בה". השאלה היא האם נפתח צוהר במדרש עגנון לא רק למקרא בדברים, אלא גם למשלי: "משחקת בתבל ארצו וְשֶׁשְׁעֵי אֶת בְּנֵי אָדָם"; והשאלה היא מי משחקת? יש שפירשו על התורה (רש"י), ויש שפירשו על הארץ (ראב"ע). ועל מי שוחקת? יש שפתרו זו מלשון לעג ועל דורות הרשעים (רש"י), ויש שפתרו זאת מלשון שמחה, כמו שאמרה שרה על הולדת יצחק "צחוק עשה לי אלוהים"³⁸. על פי הספרי, ארץ ישראל משחקת בתבל – בתיבולה – שאינה חסרה כלום,³⁹ משום שהיא מתובלת ומוטעמת בכל. בערוץ פרשני זה משתלב עגנון, אולם הפעם באופן מהופך, על ידי הרכבת דברי מדרש על מקרא. אם במשלי נאמר "תבל" – ודרשו בספרי מתובלת בכל – בא עגנון, וכשיטתו קודם מוסיף על המשמעות המופשטת ואומר: מתובלת – לא רק מוטעמת מן הכל, אלא שיש בה גם מיני תבלין, שעל פי ההגדרה אינו אלא ירק.

אכן, בכמה מקומות מצאנו בתלמוד את מדרשו של ר' מאיר על הפלפלין, שיש הטועים בו וסוברים שהוא מין ירק, אלא שבאמת נטיעה הם.⁴⁰ את הפסוק "ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה" (דברים ח ט), דרשו בתלמוד כבא לרבות את הפלפלין.⁴¹ ואומנם, על אף שהורכע שהפלפלין הם נטיעה שטעם פריה כטעם עצה, הם נחשבים כתבלין וברכתם כירק שמברכין עליו "בורא פרי האדמה"⁴². אל התחום המדרשי הזה, המטשטש את הגבול בין נטיעה לירק, מצטרפים דברי השר וחושפים את הערוץ המקראי המפכה בתוך המדרש. ארץ ישראל "משחקת" על שום שהיא מתובלת בכל, ואינה חסרה אפילו תבלינים שהם ירקות.⁴³ מכאן מובן הרתמוס הטבעי במדרש עגנון, המחליק מ"מטע אחר מטע" ו"פרי אחר פרי" אל "ירק אחר ירק", שהרי הפלפלין הם עץ

38 רמב"ן לבראשית יז ז.

39 ראה ראב"ע למשלי לא כה: "וְחִשְׁחָק לְיוֹם אַחֲרָיו" – לעת זקנתה תוכל לעמוד משחקת ואינה מפחדת מן החסרון". הרי גם כאן מתפרש השחוק של אותה אשת חיל שלא תחסר.

40 ראה: ברכות לו ע"ב יומא פא ע"ב.

41 ראה רש"י לסוכה לה ע"א, ד"ה לא תחסר כל בה.

42 ראה ברכות שם, וכן נפסק ברמב"ם הלכות ברכות פ"ז ה"ח. וראה בית יוסף, אורח חיים סימן רב סע"ף קטן טז, שמביא את כל הקשיים בפסיקה הסופית, לעומת הנחת הגמרא בעניין תכונת ה"עציות" של הפלפלין.

43 ראה רש"י לפסחים קטז ע"א, ד"ה תבלין: "תבלין – ירקות שמטילין בחרוסת וזכר לתבלין". לעומתו סוברים התוספות שלא כל ירק נקרא תבלין: "דלא מיקרי תבלין אלא ירקות כעין כמון אבל שומין ובצלים אינם בכלל תבלין" (שבת קמא ע"א, ד"ה הני פלפלי). מכל מקום, על עניין הפלפלין מסכימים שהוא תבלין.

שפל וטועין בו שהוא מין ירק,⁴⁴ ורתמוס זה מחליק אל רתמוס מדרש אברהם: "נסיון אחר נסיון".

ד

מה משווה לצירוף העגנוני שלמות אסתטית, שהיא כמשיחת צבע אחרונה בתמונה המעניקה לה אחדות וחיות, כנשמה זו הנזרקת בגולם הקם על רגליו? כלומר, מדוע המעבר הרתמי מ"פרי אחר פרי" וכו' ל"נסיון אחר נסיון" נשמע לנו טבעי מבלי שנרגיש שיש לפנינו אלגוריה או פרשנות המורכבת באופן מלאכותי מהרכבת מקרא ומדרש זה על זה.

במשלי נאמר "משחקת בתבל ארצו". ועל מה משחקת היא אליבא דעגנון? על כך שאינה חסרה כלום: "נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק". אך, בשחוקה של ארץ ישראל, בתיבוליה ובגידוליה, אנו שומעים שחוק אחר, הוא הניסיון של אברהם בעקדת יצחק, אותו שנאמר בו "צחוק עשה לי אלהים כל השמע יצחק לי" (בראשית כא ו). במשיחה סופית של התמונה המדרשית-העגנונית, כאשר שחוקו של אלוהים מתערב בשחוקה של הארץ, מתבהר מדוע נהפכה התמונה. מדוע הניסיון שנוסה אבי האומה, שהוביל אותו לגידולין אחר גידולין, ממומש אצל בניו באופן הפוך. כיצד הניסיון אחר ניסיון של האב מצד האלוהים היה לגידול אחר גידול מצד הבנים כלפי גידול האלוהים. עתה מתברר כיצד הפכו הגידולין המופשטים להיות גידולין ממש. השחוק האלוהי שעשה הקב"ה לאברהם בכל מעשה יצחק, למין הלידה ועד לעקדה, יש בו מן האופי המופשט וכמין משל שלא היה ולא נברא, שבו רגע היה (לידה בגיל מאה) וכן רגע אבד (ציורי העקדה). במדרש עגנון השחוק האלוהי מתערב בשחוק אחר, והתבל כביטוי לנשגבות האל הופכת להיות תבלין ("ירק אחר ירק"). הניסיון כביטוי לגידול אמונתי, לשיא פילוסופי, מקבל חיות ממשית בהיסטוריה, בטבע. שחוקה של ארץ ישראל במטעיה, בפריה ובירקותיה מגלה את הפן ההפוך של האלוהות בהתגלות לבנים. לא גידולין נשגבים מן העולם, חסרי חיים במופשטותם, אלא גידולין ממשיים המצויים במהלכים הטבעיים וההיסטוריים. עירובם הרתמי של שני מיני השחוק האלו במדרש עגנון מוביל לסוד העיבור של האידיאה הלאומית של עם ישראל בהקשרו הישיר עם ייחוד האל וסוד מעשה מרכבה, ורקיעתם של שנים אלו אל סימבוליקת הנטיעה הבוטנית. השאלה הנשאלת היא מה הם מקורותיה של סימבוליקת הנטיעה, וכיצד מעורה היצירה שלפנינו במקורותיה? הבה ננסה לשחזר תהליך סבוך זה, הכרוך בתרכובת עיונית של מקורות ופרשנות.

44 ראה רש"י לסוכה, לעיל הע' 41.

ה

העמדת העיון בסוגיה הלאומית של יחסי עם וארץ בסוד היחסים התאולוגיים, מושכת את קו המחשבה לציור התמונה ההפוכה. זו מכניסה אותנו עמוק אל עולם המושגים של תורת הסוד התנאית⁴⁵ ומציגה לנו פרשנות מיוחדת לה, הן בתוכן והן במתודה. אם נטיעת הנטיעות מהווה את סוד הייחוד הרי שהפכה, אי-נטיעת הנטיעות – או במונחים תנאיים "קיצוץ בנטיעות" – הוא ביטול ייחוד האל בשמים ובארץ, כיוון שאין ביניהם חיבור. המקצץ בנטיעות אינו מייחד את שמו של האל בשמים ובארץ, שלא "כנטיעה זו שנוטעים בקרקע והיא פורחת ועולה למעלה" (תחת העץ, עמ' תסא). הבנה זו של ה"קיצוץ בנטיעות" זהה להבנה של התלמוד הבבלי את הברייתא העוסקת בארבעה שנכנסו לפרדס ואלישע בן אבוי שקיצץ בנטיעות:

"אחר" קיצץ בנטיעות. עליו הכתוב אומר "אל תתן את פיך לַחֲטִיא את בְּשָׁרְךָ" (קהלת ה ה). מאי היא? חזא מיטטרון דאתיחבא ליה רשותא למיתב למיתב זכוותא דישראל, אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורך ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן (חגיגה טו ע"א).

הנה לנו קיצוץ בנטיעות כביטוי של שתי רשויות וכהפרדה באלוהות.⁴⁶ הרבה תהו בסוגיה התלמודית בחגיגה על משמעות הקיצוץ ועל משמעות הנטיעות. הפירוש של עגנון מציע הבנה שבמבט ראשון נראית כתרגיל לוגי פשוט, הממשיך את קו המחשבה התלמודי ומשלים את התמונה. אם קיצוץ בנטיעות פירושו הפרדת הרשויות באלוהות, הרי נטיעת הנטיעות היא סוד הייחוד. מכאן הגענו לסימבוליקה של הנטיעה כחיבור רשויות מטה ומעלה, שמים וארץ. אולם במבט שני נראה שפירוש זה וסימבוליקה זו נטוים ומעוגנים בפרשנות מאלפת של הברייתא המקדימה לברייתא העוסקת בארבעה שנכנסו לפרדס:

45 על תורת הסוד התנאית ראה מאמרו של אפרים אלימלך אורבך, "המטרות על תורת הסוד בתקופת התנאים", מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום, בעריכת תלמידיו, חבריו וידידיו, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.

46 ראה מהרש"א על אתר, שמפרש "שתי רשויות" כאמונה בשניות. על תפיסתו של אלישע בהקשר עם תפיסת גנוסטיות ראה סקירתו המקיפה של יהודה ליבס, חטאו של אלישע, ירושלים תש"ן, עמ' 8-20. על פירוש אחר של הקיצוץ בנטיעות ו"שתי רשויות" שלא כמשמעו הגנוסטי ראה: A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar ben Arach*, Stanford 2000. על תפיסת הדמות במערך אסכולת ר' עקיבא ראה מאמרו "אלישע בן אבוי – עקיפה והתגלמות האבסורד בתורת ר' עקיבא" (טרם נדפס).

תנו רבנן: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה מהלך בדרך ורבי אלעזר בן ערך מחמר אחריו. אמר לו: רבי, שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה! אמר לו: לא כך שניתי לכם "ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו"?! אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתי. אמר לו: מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור ונתעטף וישב על האבן תחת הזית. אמר לו: רבי, מפני מה ירדת מעל החמור? אמר: אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו ואני ארכב על החמור? מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו? "הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות... עץ פרי וכל ארזים הללויה" (תהלים קמח ט). נענה מלאך מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמר: ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שידוע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש – ואין נאה מקיים, נאה מקיים – ואין נאה דורש. אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצין (חגיגה יד ע"ב).

כבריייתא זו יש גם בתוספתא חגיגה (פ"ב ה"ג, עמ' 380), ובירושלמי שם (פ"ב ה"א, עז ע"א). כפי שנראה להלן, הפירוש של עגנון מתאים בעיקרו לגירסת הבבלי, אך נראה שהוא לא העלים עיניו גם משתי הגירסאות האחרות.

בעיון בבריייתא מתוך ההכוונות העגנוניות נראה שתפקיד האילנות והעצים אינו רק תפקיד מלווה כעין תפאורה, אלא מגלם את התפיסה העיונית המוצעת.⁴⁷ כשהתלמיד מבקש מהרב לשנות לו מסרב הרב, שהרי אין שוניין אלא ל"חכם ומבין מדעתו". משמעות סירוב זה היא נסיון התלמיד, שיוביל בסופו של דבר לגידולו. שכן, כאשר גמר התלמיד בדעתו לדרוש במעשה מרכבה עושה הרב מעשה שכל כולו רמז לכיוון הדרישה שעל התלמיד ללכת בו. הוא יורד מעל החמור "ונתעטף וישב תחת הזית" (ובגירסת הירושלמי יושב הוא "תחת אילן אחד").⁴⁸ הישיבה תחת העץ היא רמז למדרש הייחוד הנסב על חיבור הרשויות (מעלה ומטה), ולכן שיאו מתבטא בשירת האילנות. אף בדברי הרב

47 לדיון בפרשנויות השונות לאגדה זו ויחסיו אליהם ראה חשן (לעיל, הערת כוכב) הע' 2476.

48 גירסת התוספתא "וישבו שניהם על גבי האבן תחת הזית", וכן גירסת הירושלמי: "הלכו וישבו להן תחת אילן אחד". בשתי הנוסחאות הללו רבן יוחנן בן זכאי לא עשה מעשה בשעה שר' אלעזר בן ערך התבונן בו ושאל "רבי מפני מה ירדת מעל החמור", אלא ר' אלעזר בן ערך פתח ודרש, אחרי כן ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור, ושניהם ישבו תחת האילן, ור' אלעזר בן ערך המשיך וגמר את הרצאתו.

המדברים על ירידת שכינה ופמליה של מעלה אנו רואים רמז למהות הדרישה המתבקשת בדרישה במעשה מרכבה, שהיא חיבור תחתונים ועליונים. האמירה "אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו?!" – או בגירסת הירושלמי "ירדה אש מן השמים והקיף אותם והיו מלאכי השרת מלויין אותנו?!" – או בגירסת הירושלמי לפני חתן" – אין משמעה שהשמים יסכימו עמך, וסימן לדבר ירידת שכינה ומלאכים לשמוע את דרשתך, סימן חיצוני שאינו קשור באופן מהותי לדרישה במרכבה⁴⁹ אלא עצם ירידת המלאכים למטה, חיבור עליונים ותחתונים, היא עצמה ההשתקפות של הדרישה במעשה מרכבה. ונראה כי יותר מרמז למהות הדרישה במרכבה ניתן לראות בשינויים בין גירסת הבבלי לגירסת הירושלמי לגבי סדר המאורעות של הדרשה, הירידה מעל החמור והופעת המלאכים; ונביא את שני המקורות:

כיון שפתח רבי לעזר בן ערך במעשה המרכבה ירד לו רבי יוחנן בן זכאי מן החמור. אמר: אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רכוב על החמור. הלכו וישבו להן תחת אילן אחד וירדה אש מן השמים והקיפה אותם והיו מלאכי השרת מקפצין לפנייהן כבני חופה שמיחין לפני חתן. נענה מלאך אחד מתוך האש ואמ' כדברין אלעז' בן ערך כן הוא מעש' המרכבה. מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה – "אז ירננו עצי היער" (תהלים צו יב; ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"א).

אמר לו: רבי, מפני מה ירדת מעל החמור? אמר: אפשר אתה דורש במעשה מרכבה, ושכינה עמנו, ומלאכי השרת מלוין אותנו, ואני ארכב על החמור? ! מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשרה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו? "הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות... עץ פרי וכל ארזים הללויה" (תהלים קמח ט). נענה מלאך מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה (בבלי שם יד ע"ב).

על השינויים הללו אומר אורבך כך: "ההבדלים בפרטים... מורים על מידת החירות שנהגו המוסרים בהפעלת יצרם האמנותי כמספרים כלפי המסורת שנתגלגלה לידיהם".⁵⁰ לדעתי, השינויים הללו אינם פרי של דמיון אמנותי חופשי "כמספרים כלפי המסורת", אלא ההבדל בגירסאות משקף את ההבדל בין גילוי מעשה מרכבה להסתרתו. בירושלמי

49 ראה אורבך (לעיל, הע' 45), עמ' ח-ט, בנתחו את ירידת האש אצל התנאים הדורשים במרכבה; וראה ד' חשן, "סמל האש" בספרות תלמודית אגדית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט, עמ' 39.

50 אורבך (לעיל, הע' 45), עמ' ה.

הדרשה היתה אחר הופעת המלאכים ואמירתם "כדברין אלעז' בן ערך כן הוא מעש' המרכבה", ולאחר מכן מובאת שירת האילנות; בבבלי הסדר שונה: קודם דרשה, אחר כך שירת האילנות ואחר כך תגובת המלאכים.

בירושלמי אין קשר בין דברי המלאכים "כדברין... מעשה המרכבה" ובין שירת האילנות; לכאורה דבריהם מתייחסים לדרשה שאיננו יודעים עליה דבר וחצי דבר. בבבלי, לעומת זאת, את המילים "הן הן מעשה מרכבה" ניתן להבין גם כמתייחסות לדרשה של ר' אלעזר בן ערך וגם כמתייחסות לשירת האילנות. מדרש האילנות ושירתם אינם פרי דמיון אלא גילוי מהות הדרשה. לטענתי, השינויים בדרכי המסירה בירושלמי לא רק שלא נבעו מדמיון חופשי, אלא להפך, נבעו מן החשש ההלכתי הכבול בכללים נוקשים, שלא ללמד לתלמיד שאינו הגון ואינו מבין מדעתו. וכיוון שכתובת הדברים יש בה מן הסיכון בתחום הזה, לא רק שנכתבו הדברים שלא כסדר,⁵¹ אלא גם אופי המסורת שונה. אם נעקוב אחר אופי גירסת הירושלמי לעומת הבבלי, נמצא שבירושלמי הטקסט חמור סבר: הרב לא עודד את התלמיד לדרוש, ורק לאחר שהתלמיד הוכיח את עצמו ירד הרב מעל החמור, ושניהם ישבו תחת האילן, כמו להביע שוויוניות. רק כשהתלמיד הגיע לשוויון שבטל בו היחס רב ותלמיד, רק אז הוא ראוי לדרוש במרכבה.⁵² בבבלי, לעומת זאת, הרב מעודד את התלמיד. לפני שהתלמיד פותח ודורש עושה הרב סדרה של פעולות שבאות לרמוז על אופן הדרשה ותוכנה וראשית הוא יורד מעל החמור. תשומת הלב ניתנת בתלמודים לרכיבה על החמור והירידה ממנה, כאשר בבבלי הדבר מודגש יותר. שם שואל התלמיד לסיבת ירידת הרב מן החמור, בעוד שבירושלמי מוצג הדבר כמונולוג. שאלת התלמוד מסבה את ענינו לתפקוד הסמלי שהחמור נוטל בו חלק. הרכיבה על החמור, כמוה כמעשה מרכבה, שמשמעותו השליטה של המנהיג בחומר⁵³ וההתערבות של האלהים בעולם. לעומת זאת, הירידה מן החמור היא רמז לדרוש במעשה מרכבה, שלא מן הצד

51 הבנה זו בדבר אי-הסדר של המסירה במרכבה מזכירה את דברי הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים – מהדורת מ' שורוק, תל אביב 1996, עמ' 14-17. אך דעתו ביחס לעירוב הדברים שאינם מן העניין מתוך רצון לשמור על התוכן האוטורי, אינה ישימה לגבי המקורות התלמודיים – להפך, כל הפרטים מלמדים אותנו על מעשה מרכבה, אלא שבירושלמי שונה סדר הדברים. אם במתכוון ואם משום האופי האוטורי נטו הדברים בגלגוליהם מסדרם.

52 אולי זו המשמעות ההלכתית של דברי המשנה (חגיגה פ"ב מ"א) "חכם ומבין מדעתו". שהרי האיסור המובא במשנה ("אין דורשין... במרכבה ביחיד") הוא האיסור ללמד לתלמיד, לדרוש לו, אבל כאשר הוא "מבין מדעתו" כאילו מלמד הוא לעצמו. ויותר מכך, הוא מגיע לשוויון מהותי עם הרב, שמתקיים בדרישה בין שווים.

53 ראה את פירוש המהר"ל (נצח ישראל, ירושלים תשנ"ז), לברכות ג ע"א, וכן הראי"ה קוק, עין איה, ירושלים תשנ"ה, לברכות שם, שדרשו את הקשר בין דברי הברייתא בברכות שם, "חמור נוער", והקירבה לחיי החומר.

המנמיך שלו.⁵⁴ אומנם, גם בגירסת הירושלמי ישנם שרידים לרמז קלוש המובע לא כרמז מקדים, אלא כמסקנה של שביעות רצון מפתחת הדרשה – "אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רכוב על החמור" – אבל בשלב הבא מתוארת הישיבה יחד תחת האילן, והנובע ממנה. כלומר, אולי היתה כאן אזהרה עדינה האומרת היהור בדרשתך לדרוש לכבוד אבינו שבשמים. והישיבה תחת האילן איששה שהתלמיד אכן נרמז, ואף המשיך לשלב הבא. בבבלי, כאמור, השדרים מועברים בפנים חיוביות, או שמא בפחות הקפדה ושמירה על גילוי הדברים, תוך כדי שילוב בין רמז ודו־שיח בין הרב לתלמיד. אחר הירידה מן החמור ישב רבן יוחנן בן זכאי תחת הזית; וכבר הערנו שהישיבה תחת העץ מרמזת לתוכן הדרשה, שצריכה להיות קשורה לאילן המחבר בין מטה למעלה. תחת הזית התנהל דו־שיח חיובי, שבא להרחיב את הידיעה במשמעות רמז האילן: "אמר לו רבי מפני מה ירדת מעל החמור, אמר אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו". היודע לדרוש את מדרש הנטיעות-האילנות, הוא החכם,⁵⁵ והמבין חכמה זו מתוך מעשה הרב ודבריו, הוא המבין מדעתו: "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה מרכבה ודרש". מהו מדרש האילנות שדרש?

וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו? "הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות עץ פרי וכל ארזים הללויה". נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה מרכבה (בבלי שם)

מיד פתחו כל האילנות ואמרו שירה: "אז ירננו כל עצי היער" (תהלים צו יב; ירושלמי שם).

המזמורים מתארים את איתוד הבריאה כולה בשיר האמונה המחבר בין מעלה ומטה, וזהו אכן מעשה מרכבה. לכן, לא פלא שבגירסת הירושלמי, כאשר ר' אלעזר בן ערך דרש במרכבה, תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי היתה "אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רכוב על החמור"; ובמקבילה בבבלי: "אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו ואני ארכב על החמור"; ובגירסת התוספתא: "אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצין, שידוע להבין ולדרוש לכבוד אביו שבשמים" (שם)

54 החשש להנמכה שכורשה באה בבראשית רבה א, א, עמ' 2-3. אומנם, שם מדובר לעניין רישה כמעשה בראשית ולא כמעשה מרכבה, אלא שהחשש המוצג שם הוא משום "קלוננו של חי עולמים" (השכינה) השייך גם בדרישה כמעשה מרכבה.

55 אולי הגירסה "תחת הזית" לעומת "תחת העץ" מגלמת בעצמותה את החכמה הנדרשת לדרוש במרכבה: "חכם ומבין מדעתו" – ראה מנחות פה ע"ב: "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה" (שמואל ב' יד ב) – מאי שנא תקועה? אמר רבי יוחנן: מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן".

פ"ב ה"א, עמ' 380). בתוך כל אחד מפרקי השירה הללו מובאת שירת האילנות: "אז ירננו כל עצי יער"; "הללו... עץ פרי וכל ארזים".

ן

ועדיין נשאלת השאלה: מדוע מתבססים המקורות על פרקים שונים בתהלים? האם, כדברי אורבך, משום החופשיות שחשו מוסרי הברייתות כלפי החומר, או שמא עניין עקרוני הוא?

כשמעיינים בגירסאות של המסורות השונות רואים שיש הבדל גם בתיאור היקף השירה. בבבלי נאמר "פתחו כולן ואמרו שירה"⁵⁶ – מי? האילנות? היושבים תחת האילן? המלאכים? לעומת זאת בירושלמי נאמר "פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה". הבבלי מציג את הווית האמונה מן הזווית הכללית. הסימבוליקה הקווית של האילנות ביחס לאלוהות – חיבור בין מעלה ומטה – נשמעת במרחב מעגלי המייצג הוויה אלוהית הרמונית, הכוללת את כל משתתפי המעמד: האילנות והדורשים באילנות כאחד. לעומת זאת, גירסת הירושלמי נותנת לשירת האילנות משקל בפני עצמו. ההבדלים בין התלמודים נובעים, כנראה, מהאופי השונה של המזמורים שהם מתבססים עליהם. פרק צ"ו בתהלים, שגירסת הירושלמי נשענת עליו, נותן מקום מיוחד לשירת האילנות – שם נאמר "ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו יעלו שְׁדֵי וְכָל אֲשֶׁר בּוֹ אִז יִרְנְנוּ כָּל עֲצֵי יַעַר" (יא-יב). לכאורה, כשהמקרא אומר שהשדה יעלו, וכל מה שבו, הוא כולל גם את האילנות הגדלים בו, אם כן מה באה שירת האילנות להוסיף? אם נעקוב אחר הפסוקים נראה שבמילים "ישמחו השמים ותגל הארץ" מובע רעיון החיבור בין מעלה ומטה, וההמשך הוא כעין פירוט. "ירעם הים" – השתקפות של מעלה; "יעלו שְׁדֵי" – השתקפות של מטה. ואולם האילנות משקפים במבנם את רעיון החיבור שבין מעלה ומטה ולכן נתייחדה שירת האילנות במזמור ובירושלמי בעקבותיו. לעומת זאת, בפרק קמ"ח בתהלים, שעליו נשענת הגירסה בבבלי, מתוארת הוויה כללית של אמונה ולא מובלט תפקיד האילנות, אלא להפך, הטקסט יוצר טשטוש הרמוני בין כל משתתפי הבריאה, דרי מעלה ודרי מטה: "הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו... הללו את ה' מן הארץ... אש וברד... עץ פרי וכל ארזים" (א-ב, ח-ט). קריאה בד בבד של שתי הגירסאות ל"מעשה מרכבה" בהשראת שני המזמורים משמיעה בריבזמן קולות שונים: מעלה ומטה, כלל ופרט, שלד ובשר, סמל

56 אומנם הב"ח, חגיגה שם, אות ב, מגיה את הגירסה המתקרבת בזאת לגירסת הירושלמי: "פתחו כל האילנות כולן ואמרו שירה". וכן אפשר להבין מרצף המשפט שירדה האש וסיבבה את כל האילנות שבשדה, ש"כולן" מוסבת על "כל". אולם, מומרי התהלים וההוויה המתוארת מאפשרים גם את ההבנה המוצעת האומרת שמדובר על כל המציאות שאמרה שירה: מעלה ומטה.

ומשמעות. כשהאילנות אומרים שירה נשמעת ברקע שירת השמים, ("ישמחו השמים"); וכשמן המרומים מהללים ("הללוהו במרומים") ומלאכי השרת מקפצין ושמחים ("הללוהו כל מלאכיו", שם ב), נשמעת ברקע שירת הארץ – "ותגל הארץ" – ושירת האילנות: "אז יוננו כל עצי יער".

המבנה הנטיעתי מוטבע גם בתיאור ירידת המלאכים אל הדורשים במרכבה:

הלכו וישבו להן תחת אילן אחד וירדה אש והקיפה אותם והיו מלאכי השרת מקפצין לפניהן ככני חופה שמיחין לפני חתן (ירושלמי שם).

הופעת המלאכים כוללת יסוד צורני ותוכני המבטאים את סוד הייחוד הוא סוד המרכבה. היסוד הצורני מתבטא בדרך הופעתם: "והיו... מקפצין לפניהן". הקיפוץ מעלה מטה מדגים בצורה חיצונית את עקרון היסוד של המרכבה, הסוכב סביב החיבור שבין שמים וארץ. היסוד התוכני מתבטא בתיאור החתונה, שהמלאכים נקשרים אליה,⁵⁷ יסוד הפונה ללבן של סוד הייחוד התאולוגי, שהוא כדוגמת החיבור שבין איש ואשה – שניים שהיו לאחד. מעגל האש מסמל את הנוכחות האלוהית כפי שסומלה קודם בקו האילנות. אומנם, יש הבדל בין קו האילנות ומעגל האש, הנקשרים בתלמודים לסיטואציית הדרישה במרכבה. כשישבו הרב ותלמידו ודרשו במרכבה תחת הזית, המבנה הקווי של האילן משקף לא רק את רעיון סוד הייחוד של חיבור מעלה ומטה אלא גם את היחס בין הלומד לעיסוק במרכבה כעיסוק אינטלקטואלי של המדרש, ואילו מעגל האש שהקיף את הדורשים פרץ את צמצום הקו והקיף גם את הלומדים גם את כל הנוכחים במעמד, כלומר הפיל את המחיצות שבין הדורשים למדרש.⁵⁸ כיוון שנמצאו הברואים במרכז המעגל, והנוכחות האלוהית לבוש להם, הפכו הם להיות דובריה של הוויה זו: "נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה המרכבה" (בבלי שם).

השירה לא הושרה בפי הברואים העליונים והחתוננים, אלא כאגדת עגנון, הם הפכו בעצמם להתגלמות האילנות, אשר שורשיהם בארמה והם צומחים כלפי מעלה. המלאכים המקפצין מטה ומעלה, שאמרו מתוך האש שירדה "הן הן מעשה מרכבה", לא דרשו במרכבה או שרו את שיר האמונה, אלא היו חלק מן האש – השכינה. "נענה מלאך אחד מתוך האש": הדיבור מתוך האש – והפעם לא של הקב"ה כמו בסיני, אלא של הברואים, המלאכים, האילנות, החכמים הדורשים בכתובי האילנות או בכתובים אחרים הקשורים בסוד חבור עליונים וחתוננים – זהו הייחוד האלוהי: "הן הן מעשה מרכבה".

57 בבבלי תיאור המלאכים השמחים כבשמחת חתונה אינו בא כמעשה של ר' אלעזר בן ערך, אלא אחר כך, כמעשה של ר' יהושע ור' יוסי הכהן, ושם הגירסה "והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע ככני אדם שמתקבצין ובאין לראות כמזמוטי חתן וכלה".

58 על המשמעות התאולוגית של האש המקפת את העוסקים במדרש התורה ראה חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 73.

ז

סוגיית הדורשים במרכבה במסכת חגיגה (בבלי יד ע"ב, וירושלמי פ"ב ה"א, עז ע"א-ע"ב) מהווה את הסביבה העיונית-הפרשנית שהיצירה "תחת העץ" מצויה בה. עקבותיו של המעשה ברבן יוחנן זכאי ותלמידו ר' אלעזר בן ערך גלויים לעין הבקי באגדה ובמדרש. בפתחה – ההליכה בדרך, הירידה מעל החמור, והישיבה תחת הזית; בהמשך הדברים – "אמר השר רואה אני שחכם אתה ויוצרך נתן בך דעת". דברים אלו אינם אלא דברי המשנה כפי רבן יוחנן בן זכאי שאין שונים במרכבה אלא ל"חכם ומבין מדעתו" (חגיגה פ"ב מ"א), אלא שאצל עגנון בא הפירוש למשנה: "מדעתו" – מדעתו של יוצרו, שאין חכמה אלא לזה שמכוון לדעת יוצרו. ובסוף הסיפור – הודאת ההלך על אגדת השר עומדת באנלוגיה גלויה להודאת רבן יוחנן בן זכאי על מדרש תלמידו במרכבה.

תחת העץ	בבלי חגיגה
עמדתי על רגלי ואמרתי	עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמר
ברוך ה' אלוקי ישראל שנתן לך לראות מה שראית.	ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שידע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה
יש רואה ואינו יודע מה רואה	יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש
אתה ראית ויודע מה ראית. אשרינו שאפילו אתם יודעים למי ארץ ישראל מיועדת.	אתה נאה דורש ונאה מקיים אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצין.

ההקבלה בין המקורות ברורה, הן מבחינה מילולית הן מבחינה רתמית. השינויים ב"תחת העץ" הם תוצאה של התמודדות הסיפור העגנוני עם שאלות העולות מתוך המקור התנאי, המשולכת ביישום פרשני יוצר של תשובותיהן, כדוגמת השאלות מה המשמעות של "נאה מקיים" בדרישה במרכבה,⁵⁹ או מה הקשר של אברהם אבינו ל"מעשה מרכבה".

59 השימוש בביטוי "נאה דורש ואין נאה מקיים" משמעו מטיף לדבר מסוים אך בעצמו אינו עושה זאת. לענייננו, נשאלת השאלה מה המשמעות של דורש (במרכבה) ואינו מקיים; מהו הדבר שהדורש אינו מקיים?

כבר בפתיחת הסיפור אנו נחשפים לחשיבות של מסירת המעשה הנושאת סממנים של חזיונות הן מקראיים הן תנאיים:

פעם אחת הייתי מהלך להביא שתילים לדגניה. בדרך ירדתי מעל החמור לפוש. הצצתי וראיתי שר גדול משרי ישמעאל יושב לו תחת הזית. אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום (עמ' תמט).

ההצצה וראיית המראה תחת הזית יוצרות גיוון פתאומי ומשלכות התגלויות מקראיות, כגון פתאומיות התגלות המלאך לגדעון – "ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה" (שופטים ו יא)⁶⁰ – במסגרת הפעילות התנאית המררשת המציצה אל פרדסו של מלך: "ארבעה נכנסו לפרדס... הציץ ונפגע... הציץ ומת... הציץ וקיץ בנטיעות" (ירושלמי חגיגה שם ע"ב). בגירסת התוספתא לברייתת הארבעה, נאמר אחר כך "משל למה הדבר דומה? לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו. מה עליו על האדם, להציץ, ובלבד שלא יזין עינו ממנו" (תוספתא שם פ"ב ה"ה). "להזין עיניים" משמעו אצל התנאים והאמוראים ראייה, או גם ראייה שיש עימה הנאה.⁶¹ בסיפור הפרדס, ובמקורות אחרים, ביטוי זה בא ביחס לראיית השכינה, לצפייה במרכבה. בהקשר זה ניתנת להזנת העיניים משמעות שלילית ואפשר ששם מקורו. מכל מקום, משמעות שלילית זו מתפרשת מן ממקור העוסק בחטאי נדב ואביהו:

"ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו" וג' (שמות כד יא). א"ר פנחס: מיכן שהיו ראויין להשלחת יד. א"ר הושעיה: וכי קולורין עלת עמהן לסיני דאת אומ' ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שם שם)?! אלא מלמד שזינו עיניהם כלפי שכינה, כאדם שהוא מביט בחבירו מתוך מאכל ומשתה. ר' יוחנן א': אכילה ודייה, דכת' "באור פני מלך חיים" (משלי טז טו). א"ר תנחומה: מלמד שהגיסו את לבם ועמרו על רגליהם וזינו עיניהם מן השכינה. ר' יהוש' דסכנין בשם ר' לוי: משה לא זן עינו מן השכינה ונהנה מן השכינה (פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות, מהדורת מנדלבוים עמ' 396).⁶²

60 לניתוח דמות מלאך זה ופתאומיות הופעתו בהקשר לדמותו של אליהו המקראי ומידת האש ראה: חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 197; ד' חשן, "זהותו של אליהו התשבי – בעקבות הכתובים והפרשנות המסורתית", אתר דעת, מרכז לימודי יהדות ורוח: www.daat.ac.il.

61 ראה אהלות פ"ג מ"ד; שבת סד ע"ב: "מלמד שזנו עיניהם מן הערוה"; ורש"י שם: "שזנו – לשון מזון שנהנו במראית העין".

62 ראה מנדלבוים שם, לשורה 7: "קולורין – עוגה, פת", כנראה מן היוונית.

המשמעות של הזנת העיניים, צפייה בשכינה, באה לידי ביטוי בחילופי הנוסח: "מלמד שזינו עיניהם" כבנוסח אצלנו, לעומת נוסח אחר: "מלמד שזנו עיניהם".⁶³ ונדמה, שהפסיקתא מאחדת את שתי המשמעויות של חטא הראייה בשכינה: האחת – ראייה שיש עמה תזונה (זנו): שעבוד של המראה האלוהי, ולכן המקרא נקט בביטוי "ויאכלו וישתו"; השנייה – ראייה של זנות, שכן שעבוד השכינה לצורכי הצופה בה כמזוהה כזנות שיש בה שעבוד יחסי האישות לצרכים חיצוניים. מיחסי הזנות נובע יסוד נוסף המוזכר בפסיקתא שלפנינו והוא הגסת הלב, חוסר צניעות, ראיית השכינה מתוך עמידה ללא בושה. עתה מתברר הקטע המקדים בתוספתא להזנת העיניים: "ר' עקיבה עלה בשלום וירד בשלום. עליו הכתו' או' 'משכני אחרין נרוצה' (שיר השירים א ד)". ר' עקיבא לא הזין עינו ולא שיעבד את האלוהות לצרכיו, אלא "משכני אחרין נרוצה הביאני המלך חדריו". עיסוקו במרכבה היה סביל, לא משעבד. העוסק במרכבה אינו עומד ומנחה את המהלך, אלא מובל, נמשך ("משכני"), מובא אל חדריו המלך ("הביאני").⁶⁴ יישום זה בלימוד המרכבה בא במקור המתאר את רבן יוחנן בן זכאי ותלמידו. תלמיד חכם המבין מדעתו אינו זה שמחדש מעצמו בלבד, אלא שיודע לקבל את הרמזים מן הרב ולשלב את דרשתו בהתאם להם.⁶⁵ במסגרת התלמודית הזו יש להבין את "תחת העץ".

ההלך מציץ ורואה ("הצצתי וראיתי") אך אינו מזין עינו – אולי משום כך הוא אינו מקצץ בנטיעות, אלא מציץ ונטיעותיו בידו. אי-הזנת העיניים מתבטא באופי הדוֹשֵׁשִׁי שבין ההלך והשר המונחה על פי עקרון הסבילות של הנכנס לפרדס; וכך גם ההלך, שנדמה כי נבלע באישיותו של השר הממלאת את כל החלל. מלבד נתינת השלום בראשית הדברים ההלך אינו יוזם דבר, אלא מובל ונמשך על ידי השר לכל אורך הדרך. התשובות הסתמיות שעונה ההלך לשר, ובחצי פה – "עושים מה שאפשר לעשות", "חסדך מרבני" – אינן שיחת נימוסין של חולין, ולא הצטנעות בעלמא, ואף לא חמקמקות ספרותית של המחבר. תשובות אלו משקפות את האופן שההלך מציץ במרכבה מבלי לפגום בכבוד, או להגיס לבו או להזין עינו. אכן, התגובה ברוח ברייתת המרכבה לא מאחרת לבוא: "רואה אני שחכם אתה ויוצרך נתן לך דעת" (תחת העץ, שם). זהו פירוש והשלמה עגנוניים לתגובת רבן יוחנן בן זכאי בתלמוד: "לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". לפי זה, לאחר שדרש ר' אלעזר בן ערך

63 ראה חילופי נוסח שם, שורות 11-7. ועל הפועל "זנו" ומשמעותו בהקשר לתפיסת האלוהות ראה חשן (לעיל, הע' 49), פרק שני.

64 ראה חשן (לעיל, הע' 46), שם פיתחתי את יסוד הסבילות בלימוד מעשה מרכבה כמאפיין את משנת ר' עקיבא לעומת גישות תנאיות אחרות.

65 ראה ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"א: "אמ' רב: אין אדם רשאי לומר דבר כנגד רבו אלא אם כן ראה או שימש כיצד הוא עושה בתחילה רבו פותח לו ראשי פסוקים ומסכים".

במרכבה תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי היתה צריכה להיות זו הבאה ב"תחת העץ" בשינוי קל: "רואה אני שחכם אתה ומבין מדעתך". השינוי הקל אצל עגנון הוא פרשנות על דברי המשנה "חכם ומבין מדעתו", שעגנון מפרש אותם כאמור, "מדעתו" – מדעת יוצרו. פרשנות זו אינה רק הבנה אישית, מצטנעת, של עגנון, אלא היא השלמה ופיתוח דברים ברוח תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי למדרש תלמידו:

עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמ' ברוך ה' [אלוהי ישראל]⁶⁶ אלהי אברה' יצחק ויעקב שנתן לאברה' אבינו בן חכם יודע לדרוש ככבוד אבינו שבשמי'. יש לך נאה לדרוש ואינו נאה מקי' נאה מקי' ואינו נאה דורש – אלעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שיצא מחלצ'ך אלעזר בן ערך (ירושלמי שם).⁶⁷

אומנם, כפי שהראיתי (בטבלת ההשוואות לעיל), גם תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי בסגנון זה באה ב"תחת העץ" בסופו של הסיפור:

עמדתי על רגלי ואמרתי ברוך ה' אלוהי ישראל שנתן לך לראות מה שראית. יש רואה ואינו יודע מה רואה, אתה ראית ויודע מה ראית, אשרינו (עמ' תס).

ריב"ז אמר לתלמידו חכם אתה, בכך שדרשת והבנת לכבודו של אלוהיך. כלומר, מיהו התלמיד שדיברה בו המשנה כשאמרה "חכם ומבין מדעתו"? הווי אומר: זה שדורש וחוקר ומבין לכבוד אביו שבשמים. בדברי השבח הללו של רבן יוחנן בן זכאי משתקפות אולי האזהרות החמורות של חז"ל מפני הפגימה בכבוד והגסת הלב, אך עדיין לא ברור כיצד התפיסה המפורטת בברייתא מעוגנת בלשון המשנה שאמרה "מדעתו" – שהרי דווקא כאן, אולי, מקופלת הגישה ההפוכה המבליטה את ה"אני" ומחלישה את האזהרות החמורות והחשש מפני הגסת הלב.

בחלל שבין המשנה לברייתא מתגדר לו מדרש עגנון, הדורש את המשנה ברוח הברייתא, ולהפך. כאומר: איזהו חכם שחס על כבוד יוצרו ואינו פוגם בכבודו? הווי אומר: זה שיוצרו נתן בו דעת ומבין מדעתו של יוצרו; ולהפך, איזהו "חכם ומבין מדעתו" שדיברה בו המשנה? הווי אומר: זה שאינו מגיס לבו וחס על כבוד קונו ואינו אומר דברים מדעת עצמו, אלא מדעת יוצרו. יש לשים לב, שהשר אוחו בשיתת רבן יוחנן בן זכאי, שאינו מזהיר באופן ישיר את התלמיד, אלא מדברי השבח לתלמידו הדורש במרכבה למדנו על האזהרות והחששות הכרוכים בעיסוק זה.

66 כך הוא בתוספתא ובבבלי.

67 בגירסת התוספתא ובבבלי לא באה המילה "חכם", וכיוון שיש לתוספת הגירסה בירושלמי שייכות למדרש עגנון הבאתי אותה, על אף שבמדרש עגנון ההתייחסות היא לגירסאות האחרות.

ח

האוירה חמורת הסבר ששורה על הדרישה בין ההלך והשר ומצעו החזיוני יונקת את כוחה לא רק מן המקורות הקשורים ב"מעשה מרכבה", אלא גם משתי ברייתות נוספות המטייעות את חותמן על המבנה ועל מסגרת המעשה, כדלהלן:

תניא: אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מתורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי; ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי; ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו? ואמרתי לו, להתפלל; ואמר לי היה לך להתפלל בדרך; ואמרתי לו מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים; ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה... ואמר לי, בני מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו, שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות. ואמר לי: חייך וחי ראשך – לא שעה לא בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך; ולא זו בלבד אלא בשעה שישאל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בני ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם (ברכות ג ע"א).

מבנה הפתיחה – "פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי... להתפלל" – דומה לזה הבא אצל עגנון: "פעם אחת הייתי מהלך... בדרך ירדתי... לפוש"⁶⁸ דמיון המבנים מתחזק בהמשך מן הדמיון שבין הדיאלוגים: "ואמר לי מפני מה נכנסת... אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך... ואמרתי לו מתירא... ואמר לי היה עליך להתפלל... ואמר לי בני מה קול שמעת... ואמרתי לו שמעתי... ואמר לי חייך וחי ראשך..." (ברכות שם). וכן אצל עגנון: "אמר לי השר להיכן אתה הולך... אמרתי לו לנטוע שתים שלוש נטיעות... נתן השר עיניו בשתילי ואמר פרי חדש? אמרתי לו ברשותך אדוני... נענה השר ואמר, יפה אתם מרגילים את הארץ... אמרתי לו עושים מה שאפשר לעשות... אמר השר והיא פורעת לכם... אמרתי לו חסדך מרבני" (תחת העץ, שם). אומנם אצל עגנון הטופס "פעם אחת הייתי מהלך בדרך" שביר: במקום נוסח אפשרי "פעם אחת הייתי מהלך בדרך והייתי

68 אומנם, הטופס "פעם אחת הייתי מהלך [בדרך]" בא בעוד מקומות אלא שכאן יש התאמה נוספת: "ונכנסתי להתפלל" (ללא מילת הקישור, "כדי להתפלל"); ואף אצלנו: "ירדתי... לפוש" (ללא מילת קישור, "כדי לפוש").

רכוב על החמור וירדתי לפוש", יש "פעם אחת הייתי מהלך להביא שתילים לדגניה. בדרך ירדתי מעל החמור" (שם) – אילו היה נקט הנוסח שהצענו היינו באים בויקה עם "מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה מהלך בדרך" (חגיגה ה"ל). עגנון משתמש בחלל שבטופס התנאי בין "הייתי מהלך" ל"בדרך", על מנת לשתול את כרייתת המרכבה והנטיעות בגבולות הכרייתות בכרכות. אך לפני שנבחן זאת נתבונן בכרייתת השנייה:

אפילו המלך שואל בשלומי לא ישיבנו. אמר רב יוסף: לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם פוסק... תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך. בא שר⁶⁹ אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום. המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו ריקא, והלא כתוב בתורתכם "רק השמר לך ושמור נפשך" (דברים ד ט) וכתוב "ונשמרתם מאד לנפשתיכם" (שם שם טו) – כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי תותן ראשך בסיף מי היה תובע את דמך מידי! אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו, אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו? אמר לו, לא. ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך? אמר לו, היו חותכים את ראשי בסיף. אמר לו, והלא דברים קל וחמר – ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם, שהיום כאן ומחר בקבר, כך אני שהיית עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה. מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום (שם לב ע"ב).

שרטוט שטחי של הזיקות בין יצירת עגנון וכרייתת זו יעלה ממצאים בתחום התוכן, המבנה והסגנון.

התוכן – הניגודיות התאולוגית בין ישראל לאומות העולם, כפי שהיא מתבטאת בדרושיה בין היהודי לשר מן האומות; תפיסת הנצח של החסיד – "אני שהיית עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא הוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים" – מול תפיסת השעה של האומות: "ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר"; והיוצא מכך: תפיסת השלטון מול תפיסת הייעוד, מלך בשר ודם מול מלכות אלוהים.

המבנה – גם פה שליט הדיאלוג: "לאחר שסיים תפילתו אמר לו... אמר לו המתן לי... אמר לו אילו היית עומד... אמר לו: לא... אמר לו היו חותכים".

69 עיין דק"ס שם, אות ס, שמביא את הגירסה "הגמון", ומעיר "וכ"ה בכל הרפוסים הישנים, ונשתנה כד' בסיליאה מן הצענון". לענייננו, הנוסח הבא בדפוס וילנה הוא הקרוב ליצירת עגנון.

הסגנון – בכרייתת נאמר "נתן לו שלום ולא החזיר לו שלום"⁷⁰, ואצל עגנון "אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום". כמו כן, הכרייתת מסיימת "נפטר אותו חסיד לביתו", ואצל עגנון להפך: "הגביה עצמו השר ממקומו ונפטר לשלום". בעיון מעמיק יותר מתגלה שדווקא אי-ההתאמה והניגודיות של הסיפור העגנוני לסיפור התלמודי, מהווים נקודות התערות ובקיעה במקור התלמודי על ידי פרשנות, שתילת טקסטים זה בזה ואימוץ נרחב של רבדים טקסטואליים שונים זה בזה. לדוגמה, הנוסח ביצירתנו "אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום", אינו רק הניגוד לכרייתת, שם לא החזיר החסיד לשר שלום, אלא השימוש העגנוני במילים "אמרתי לו שלום" במקום "נתתי לו שלום" מקשר אותנו לכרייתת הקודמת, על ר' יוסי ואליהו.⁷¹ לטענתי, הנוסח ביצירתנו מורכב פחות או יותר מנוסחן של שתי הכרייתות בכרכות, ובמהופך:

"אמרתי לו שלום" – "ואמרתי לו שלום עליך מורי ורבי" (ברכות ג ע"ב)

"והחזיר לי שלום" – "ולא החזיר לו שלום" (שם לב ע"ב)

הנוסח האקלקטי ביצירת עגנון קשור לשני מעגלים רתמיים העומדים בויקה פרשנית זה לזה. האחד – השמעת נעימה וקצב מנוגדים למעשה החסיד; השני – שחזור הדרושיה של החסיד והשר במסגרת הדרושיה של ר' יוסי ואליהו. לגבי המעגל הראשון, הנאמר ביצירתנו "אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום" בניגוד לחסיד שנתן לו השר שלום ולא החזיר לו שלום, אינו מבטא רק "יישור קו" עם ההלכה – לאמור, בניגוד לחסיד שפעל שלא כהלכה, ההלך ביצירת עגנון הקדים שלום לשר – שהרי, ניגודיות זו עומדת גם ביחס לגילוי אליהו שהיה לר' יוסי, שאף שם תמהו עליו הפרשנים (נושאי הכלים ל"עין יעקב" ברכות שם) מדוע לא הקדים ר' יוסי שלום. כפי שננסה להראות "יישור קו הלכתי" אינו סיבה מספקת לשינוי המטבע הלשוני המביע ביקורת – זו מועברת אל החסיד ותפיסתו, ומתבטאת בשינוי הנוסף בסוף היצירה, שכבר הזכרנו. בכרכות נאמר "ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום", ואצל עגנון "הגביה השר עצמו ממקומו ונפטר לשלום". ב"תחת העץ" מי שנפטר לשלום לא היה החסיד אלא השר. אומנם ביצירת עגנון אין זאת אומרת שההלך לא נפטר בשלום, אולם כל זאת, רק אחר שהוא קיבל "שיעור" מן השר בעניין שנכשל בו קודם לכן. תיקון הנוסח אצל עגנון יוצר טקסט הפונה לשניים-שלושה רבדים טקסטואליים. האחד – לכרייתת החסיד, שעליה אנו נרמזים שהחסיד לא נפטר

70 הטופס "נתן לו שלום והחזיר לו שלום", בא גם באכות פ"ו מ"ט. אך לא די בנוסחה, ונראה שהמבנה, והתוכן המדבר בשר, מפנים למקור זה דווקא. להלן נראה שלניגודיות יש תפקיד אומנותי חשוב, ואין זה רק חוסר התאמה.

71 בהמשך היצירה (עמ' תנה) מובא הנוסח הבא בכרייתת החסיד, ומקובל בלשון חז"ל "נתתי להם שלום והחזיר לי שלום".

שלום; השני – לטקסט העגנוני שבו ההלך, המקביל לחסיד, עובר תהליך של שינוי עמדות; השלישי – שינוי עמדתו של החסיד על ידי שחזור בריית גילוי אליהו. בדרך זו עוקרת היצירה העגנונית את עצמה אל נשמת הטקסט התלמודי, וכאשר הוא נלמד במסגרתה לא ניתן להתעלם ממנה כלל.

גם ניגודיות הנוסח בעניין החזרת השלום של ההלך, בניגוד לחסיד, היא קרש קפיצה להתערות מחדשת בברייתת החסיד, וניסיון לשחזרה ולהרחיב את היסודות המצויים בה. זוהי הדרך שהטקסט העגנוני מנסה לשחזר אפשרות שהיתה גלומה בטקסט התלמודי, ולא יושמה מפני הדרך שבחר בה החסיד. אפשר לנסח אפשרות זו כך: מה היה קורא אילו החסיד היה מקדים שלום לשר? האם הקטבים האידיאולוגיים לא היו מתמצים ביתר עומק ולא רק מתבטאים על דרך ההתגוננות על מנת להסיר את האיום מעל חיי החסיד? לגבי המעגל השני – כדי לאפשר את שחזור ברייתת החסיד מתוכה, היה צורך להטמיע את הדרישה המנוכר והכפוי פֵּאִיוֹם על חיי של החסיד, בדרשה חיובי יותר. על כן, אין מוצאים ביצירת עגנון את לשון החסיד בברייתא, "נתתי לו שלום", אלא את לשון ר' יוסי לאליהו, "אמרתי לו שלום", הפותחת סדרה של אמירות הדדיות בנוסח "אמרתי לו... אמר לי".

אולם מגמה פרשנית כללית זו אינה מספקת. בעקבות האקלקטיות של הנוסח בסיפור העגנוני באנו לעיין בשתי הברייתות זו מול זו ומצאנו אותן דומות; ומצאנו הקבלה לא רק ביחס שבין השר ואליהו, אלא גם בין דמות החסיד לר' יוסי, ובין מבני שני הסיפורים; כדלהלן.

ברכות ל"ב – החסיד והשר	ברכות ג' – ר' יוסי ואליהו
מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל	א"ר יוסי... הייתי מהלך
בדרך	בדרך
בא שר אחד	בא אליהו זכור לטוב
ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום	– – –
המתין לו עד שסיים תפילתו	והמתין לי עד שסיימתי תפילתי
לאחר שסיים תפילתו	לאחר שסיימתי תפילתי
– – –	אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי
א"ל ריקא... [למה לא החזרת לי שלום] והלא כתוב בתורתכם... אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים שהוא חי וקיים לעד.	ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואמרתי: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי.

מהשוואה זו עולה כי בשני המקרים החכמים התפללו בדרך; בשני המקרים ישנה התמקדות באמירות השלום; בשני המקרים, אלו שהחכמים נפגשו בהם המתינו להם עד שסיימו תפילתם;⁷² בשני המקרים הדיון מתחיל בדיון בשאלה הלכתית וגומר בתהייה על ההווה האלוהית; בשני המקרים זמן ההמתנה לחכמים אינו לטובתם ואליהו והשר מוכיחים אותם על תפילתם. אומנם הברייתות נבדלות בסגנון – אצל ר' יוסי התוכחה מובלעת, כמעט שאינה מורגשת: "מפני מה נכנסת לחורבה... היה לך להתפלל בדרך"; ואצל החסיד התוכחה בוטה יותר: "א"ל ריקא... כשנתתי לך שלום מפני מה לא החזרת לי שלום?". באמת, בשני המקרים היו תשובות כפי החכמים לנימוק מעשיהם, אלא שאצל ר' יוסי נאמר "באותה שעה למדתי ממנו שלושה דברים"; ר' יוסי הפנים את תוכחתו של אליהו, ואילו אותו החסיד לא ידענו מה היה לו, אלא שנפטר והלך לו לשלום. סגנונה המדרשי של תוכחתו של השר מעיד עליה שאינה תוכחה פולמוסית של "איזה גוי" או שר מאומות העולם, אלא היא טענה למדנית יהודית: "והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם... אם הייתי חותך את ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי?". על אף הסיום "מיד נחפייס השר", נראה, באמת, שאין לטענה זו פיוסין, שהרי הסוגיה התלמודית שבמסגרתה מובא מעשה החסיד, אינה מתרצת את הקושיה ומשאירה את הפסק של רב יוסף: "לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם – פוסק!" – ללא תירוץ.⁷³ ושוב מתפנה חלל במקור התנאי-האמוראי שאגדת עגנון מתמקדת בתוכו. סיום הברייתא, המספר על פטירתו של החסיד בשלום לביתו, עם מבוכתה של הסוגיה התלמודית הנשאת ללא תירוץ, מתמרן את אגדת עגנון לשחזור סיום אחר, או תיקון לסיום. על פי עגנון, החסיד נפטר לשלום רק אחר שעבר תהליך של שינוי. על פי זה הסיום הטוב של הברייתא מחזיר אותנו אל המשל ואל האיום שוריהף מעל ראש החסיד מצד השר, שלרגע הציץ אלינו בנמשל בטענותיו הבית מדרשיות. מצד המשל יצא החסיד בשלום, אך הטענות שבאו בפיו של השר פורצות את תחומי המשל, וטענות עדיין ליבון. תשובתו של החסיד אינה עונה על הטענה שבאה כפי השר למכתן חיי הנצח במציאות החיים.

72 "והמתין לי" בא בדפוסים שלנו בסוגריים עגולים כמילים מיותרות (עיין בדק"ס אות ו שמביא את גירסת הר"ף ואחרים, ונראה לו שנפלה בהם טעות) – ודווקא מהקבלה זו בברייתת החסיד לא ברור שהמילים מיותרות. ומכל מקום, גם אם לפנינו אשגרת לשון הדבר מסמן את הקירבה בין הברייתות, שהופנינו אליה אצל עגנון, וגם ליהיו בין אליהו לשר.

73 כך נפסק בשולחן ערוך, אורח חיים סימן קד, שיש להפסיק בתפילה למלכי עכו"ם. וכבר תהו על החסיד הזה ה"ט"ז והמגן אברהם, שם, והצל"ח (ציין לנפש חיה, לר' יחזקאל הלוי לנדא) לברכות שם, וכולם תירוצים עימם.

ט

כדי לרדת לעומקה של טענת השר, נלך, כדרכנו, אל המצע הטקסטואלי שאליו אנו מכוונים מתוך דבריו: "והלא כתוב בתורתכם". שם אנו מוצאים לא רק מה שכתוב בתורה ("רק הישמר לך ושמור נפשך מאד" [דברים ד ט]), אלא גם את התורה עצמה ("פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" [שם]), ואת נתן התורה ("וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים" [יב]), וגם את מקבלי התורה ("יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בְּחָרְבַּי" [י]); "ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בוער באש עד לב השמים" [יא]). עם טענת השר בברייתא אנו מובלים למעמד מתן תורה בסיני כפי שהוא מופיע בספר דברים, ואל טקסט האש-התורה שבעיני חז"ל הוא המופת של הטקסט האידיאלי.⁷⁴

במקום אחר, שבו הרכבנו את סיפור ההתגלות בסיני שבספר דברים על תיאור ההתגלות בספר שמות, הגענו אל הנוסחה המדרשית ביחס למהות התורה, "התורה אש... ובאש נמשלה" (מכילתא דרבי ישמעאל בחדש ד, עמ' 215) המבטאת בין השאר את החיבור בין אידאה ומציאות.⁷⁵ עתה נראה כיצד נוסחה זו מתבטאת בדרישח שבין החסיד לשר.

יפה הבחין החסיד בניגודים התאולוגיים שבין סדרי חיים ארעיים שלטוניים שישודם הקבר והסייף – "ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר" (היו חותכים את ראשי בסייף) – לבין סדרי חיים שהם מעל לכל שלטון המושחתים על היעוד והנצח: "אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד לעולמי עולמים". יכול היה החסיד להשתמש, כסמך לתפיסתו, באותו מקור מקראי שהשר השתמש בו כנגדו: "השמר לך ושמור נפשך פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך" – ומה הם "הדברים"? לכאורה, הציור הוא לזכור את מעמד סיני – "הדברים" – המאורעות שקרו, אך מן ההקשר נראה ש"הדברים" שאנו מזהירים שלא נסירם מלבבנו הם דברי התורה שהושמעו מתוך האש, הנתפסים במהותם בהקשר למהות

74 ועל כך, מתוך עימות פילוסופי בין חז"ל והתרבות המערבית, ראה חשן (לעיל, הערת כוכב), עמ' 69 ואילך.

75 ראה: חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 41; חשן (לעיל, הערת כוכב), עמ' 81; חשן, "תורה אש ופרשנות אש", קובץ הציגות הדתית, בעריכת שמחה דו, ג, תשס"א, עמ' 486-497; Dalia Hoshen, "Semiotics as a Religious Question: An Analysis of a Midrash and an Aggadah", *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, 5, eds. Herbert William Basser & Simcha Fishbane, Atlanta, Georgia 1993, pp. 69-78; idem, "Fire in Revelation and Torah Study", *Leela* 52 (2001), pp. 35-42 – שם הראינו כיצד נוסחה זו משקפת הפיסות פילוסופיות שונות של התנאים לתורה ולאלוהות, המסומלות באש ובמים.

נותנם. וכך גם נאמר שם: "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים"; כלומר, טשטוש ההבחנה בין התורה לנתן התורה. האזהרות והציוריים החמורים לדבקות בחורה הולכים בפסוקים אלה נד כבד עם דבקות מוחלטת באל. גם "שמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", וגם "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראייתם כל תמונה" (יג). הניגודיות שהחסיד מעמיד בין יראה ממלך בשר ודם, שהיום כאן ומחר בקבר, ועונשו סייף, לעומת יראה ממלך שחי וקיים לנצח, שאת עונשו אי-אפשר לשער, מובילה למסקנה שיש להכריע בין העמידה לפני הנצח לבין החיים שאינם נצח לפי טבעם. ואולם, בעיון בספר דברים נראה שתפיסתו של החסיד את הנצח, היתה מוטעית. גם במעמד הר סיני ישראל עמדו לפני מלך מלכי המלכים שחי וקיים לנצח – "הישמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח... יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחרב" – אך עמידה זו אינה מבטאת דבקות המתעלמת מן החיים אלא מקושרת אל המציאות, האדמה, וכפי שנאמר אחר כך: "ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה" (שם);⁷⁶ וכן "ותקרבון ותעמדון תחת ההר" (יא) – קרוב לאדמה; אם כי נאמר "וההר בוער באש עד לב השמים" (שם) – תמיד בהקשר החיבור שבין מעלה למטה. החסיד שהתפלל על הדרך, בהתעלמו מעוברי דרכים ומסכנות הדרך, כמו התעופף מעל פני האדמה. יראתו מן הנצח לא היתה בתוך צורות החיים, אלא בניגוד להן. התפלגות הדמויות בין השר והחסיד על המצע התפיסתי ב"דברים" מובילה להתפלגות התאולוגית שבין עמדת אש סיני, לעמדה האוניברסלית. הראשונה משקפת עמדה פרדוכסלית של ראייה ואי-ראיית אלוהות, נגיעה ואי-נגיעה, אש-דת חקוקה באש, ואשדת הזורמת כאשר הנחלים.⁷⁷ התורה אש – ממשות – ובאש נמשלה: הפשטה; חיבור תחתונים ועליונים. העמדה השנייה משקפת עמדה המפרידה ומנכרת באופן מוחלט בין המהויות.

מתיחת קו בסיפור העגנוני בין הברייתא על אליהו ור' יוסי לברייתא על השר והחסיד, מובילה לזיהוי דמותו של השר עם דמותו של אליהו. שיחת החסיד עם השר כמו מורחבת אצל עגנון בשיחה שבין ר' יוסי לאליהו, ודבר זה מאפשר לנו לצפות ממקור אחד למשנהו, ולשחזר את התזה העולה משניהם.

76 אומנם במילים "על פני האדמה" הכוונה לעולם ולחיים במובנו המופשט של הקיום ולא דוקא כמתנהלים על הקרקע – אדמה, אולם גם כך אין הביטוי יוצא מידי פשוטו, של עולם כמציאות החיים הממשיים.

77 על הפרדוכסליות של מהות התורה, המתבטאת כפיצול הקרי והכתיב של המילה "אש-דת" (דברים לג ב), ראה חשן, לעיל הערת כוכב.

9

הן הברייתא על הדורשים במרכבה הן הברייתא על גילוי אליהו תורמות לעיצוב החזיוני של ההצצה תחת הזית, "תחת העץ"⁷⁸ מטען העומק הבא בספר דברים ומשוקע בתזת השר עולה וצף בברייתא על גילוי אליהו. תזה זו, כאמור, עיקרה תפיסת האלוהות ביסוד התקשרותה עם החיים. אכן, ר' יוסי בתשובותיו לאלהו מגלם את תפיסת החסיד הטוענת להידבקות באידאה בניחוק ממצייאות החיים: "שלא יפסיקוני עוברי דרכים". ואולם אליהו לימד אותו את משנתו: "היה לך להתפלל בדרך ולא בחורבה, והיה לך להתפלל תפלה קצרה". לאור משנה זו פירש אליהו לר' יוסי את החזיון שראה בתוך החורבה – "אוי לבנים": הצער של האל על גלות הבנים הוא בשעה שמייחדים שמו באמירת "אמן שמה הגדול מבורך". בזמן הייחוד של שמים וארץ נזכרים ישראל לפניו בשעה שהיו יושבין לפני שולחן האב ומקלסין אותו. הצער הוא על ביטול הייחוד של אידאות הנצח במציאות החיים, וזה המשתקף כמעבר מגלות (משולחן האב) לגאולה (מלך שמקלסין אותו בביתו). אין הדבר מיוחד ל"חורבה אחת" ו"לפעם אחת" ול"שעה אחת", כפי שהציג זאת ר' יוסי, אלא בכל יום, בדרכים, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שלוש פעמים ביום, ככל מציאות החיים, בממדים השונים של הזמן והמקום, מתגלגלת לה האלוהות.⁷⁹ הנצח שהעמיד החסיד, ואחריו ר' יוסי, כניגוד לחיים, פתוך בתוך מציאות החיים, רגע רגע ושעה שעה, ומתוך כך נראה שגב הנצח. שגב זה מתגלה לא בחורבה בודדה, אלא במקומות ההתקלות: בתי כנסיות ובתי מדרשות. לכן יש הבדל בין מה ששמע ר' יוסי בחורבה למה שפירש לו אליהו. לא לחינם גלו הבנים – השבר הוא גם לאומי וגם מיסטי: הבנים גלו מעל שולחן אביהם, הוא מקור החיים, הארץ, היניקה הפיסית. תפיסה זו אינה מורידה מרוממות האל, אלא "אשרי המלך שמקלסין אותו כך בביתו". רוממות ייחודו של האל היא באיחוד שבין ההוויות הרוחניות והצורות החומריות – אידיאה ומציאות.

מסגרת הברייתא הזו, כמו זו של החסיד, מחברת בין שתי הוויות נוספות: אגדה והלכה. שתי הברייתות מתחילות בהלכה – "אין מפסיקין להתפלל, אין נכנסין לחורבה" – הווית האנושית במבטה מעלה; ונגמרות באגדה: "אוי... החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי... אשרי המלך... מה לו לאב" – הווית האלוהית במבטה מטה. תשובת אליהו מביאה אותנו אל עבר הייחוד בין השבר הלאומי והשבר האלוהי הקשור

78 כמזכיר "גילוי אליהו" אין כוונתי לערך פולקלורי, אלא לערך הלכתי פילוסופי, דהיינו, המונח כמשקף משמעות אידאית בעלת משנה סדורה. על דמותו של אליהו כמשקפת תפיסת אש ראה חשן (לעיל, הע' 49) חלק ב', ועל הברייתא הזו במפורש ראה שם, עמ' 302 ואילך.

לסוד הייחוד והמרכבה. ייחוד השם הגדול אינו אלא בארץ ישראל, משום שהקילוס האלוהי הוא לא רק מילים אלא ממשות, לא רק מדרש אלא גם קיום. ר' יוסי, כמו החסיד, בהתנתקם או בהתעלמם מן ההתמודדות של אידאות הנצח במציאות החיים, החטיאו את סוד הייחוד של מעלה ומטה, וממילא החטיאו את הניגודיות שבין גלות וגאולה. לשם כך בא אליהו וגילה להם את סוד הייחוד.

גם ב"תחת העץ" תשובתו של ההלך לשר לא השביעה את רצונו – "וכבר סבור הייתי שהקנטתיו" – אולם בסוף הסיפור התפייס השר: "לא כל מה שאמרתי הבין השר... ברם מהסברת פניו היה ניכר שנראים לו דברי".

מה גרם לשר שייכעס ומה ריצה אותו בסופו של דבר? כשחוזרים להתבונן במפגש הפתאומי תחת הזית לאור התקדמותנו במארג המדרשי של היצירה קשה להתעלם מתחושת האיום המרחפת עליו. לא איום מסוגו של האיום שריחף על ראש החסיד, שכן "אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום", אלא איום הנובע מן המטען הטקסטואלי שמזוהר בחלל הטופס השבור: "בדרך ירדתי מעל החמור לפוש. הצצתי וראיתי".

הוא אשר אמרנו: הבעייתיות של האידאות המעומתות בברייתא על החסיד אינה מתמצה בכך שהחסיד לא החזיר שלום לשר – והראיה, שגם כאשר יושרו ההדורים ההלכתיים ביצירתנו וההלך החזיר שלום לשר, האיום לא סר ואפילו הוחרף. האיום האידאי הנובע מטיב הדיון ומנושאו כבש את האיום הפיסי גרידא, והוא מטיל את חותמו על התנהגות ההלך, שמא יפגע או ימות, או יקצץ בנטיעות.

כבר הערנו שהשייבה עם השר תחת הזית היא על בסיס הזמנתו של השר לדרוש במעשה הנטיעות: "אמר השר להיכן אתה הולך? אמרתי לנטוע שתים שלוש נטיעות באדמתנו שבדגניה. אמר לי... שב ונשתעה הלכתי וישבתי עמו". והיכן ישב עמו? הווי אומר תחת הנטיעה – תחת העץ (זית). תיאור זה מביא אותנו לגירסת הירושלמי ולברייתא המתארת את הנטיעות: "כיון שפתח ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה... הלכו וישבו להן תחת אילן אחד". המשך הדברים מאמת את התהדקותה של יצירתנו בברייתא: "נענה מלאך אחד מתוך האש ואמ' כדברין אלעז' בן ערך כן הוא מעש' המרכבה"; או כלשון הבבלי: "נענה מלאך מתוך האש ואמר הן הן מעשה מרכבה"; והמשך הירושלמי: "מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה או ירננו עצי היער".

באותה לשון נאמר אצלנו: "נענה השר ואמר". ומה אמר? פרשנות לרברי המלאך בברייתא על הנטיעות. כלומר, השר פירש מה הוא מעשה מרכבה: "יפה אתם מרגילים את הארץ, ניסיון אחר ניסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק, תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום... מיד פתח השר ודרש בשבת ישראל שעושים מדברות של ארץ ישראל גנים ופרדסים ומוסיפים עוד כפרים וישובים". שוב חוזרים אנו לגירסת הבבלי: "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש". הנה כי כן, הטופס הלשוני של

מדרש השר זהה לטופס הלשוני של הדורשים במרכבה, והוא זה המשרה את אוירת האיום על תוכן הדברים. ואכן מיד "נתן השר עיניו בשתילי" – נתינת עיניים המעבירה תחושה טעונה ומסוכנת.⁸⁰ והתוצאה: צמצום דמותו של ההלך והתרחקותו של השר.

עתה נשאלת השאלה, אם "תחת העץ" העגנוני הוא באמת מדרש "מעשה מרכבה", מדוע לא נקרא הסיפור "תחת האילן" (כגירסת הירושלמי) או "תחת הזית" (כגירסת הבבלי) אלא "תחת העץ"? כבר סדן הרגיש ברמז של שם הסיפור למקרא, דהיינו למעשה פגישת אברהם והמלאכים.⁸¹ אכן, כבר קודם לכן הראינו שהמדרש של עגנון מעמיד את דמותו של אברהם כדגם להבנת סוד הייחוד.⁸² על פי זה נסביר, שכותרת הסיפור "תחת העץ", חושפת, מצד אחד, את מקורותיו של דגם זה, הנעוצים בפרשנות מעשה מרכבה התלמודי-המדרשי-האגדי, ומצד שני היא מבטאת את אופי הפרשנות העגנונית המתערה במרחבים התנאיים והאמוראיים, על גבי המצע הטקסטואלי של המקרא ומתגבשת מתוך בקעיו.

יא

דמותו של אברהם מסבירה את מקורם של הסמלים והמוטיבים המשמשים במעשה מרכבה התלמודי, כגון הנטיעות כהתגלמות סוד הייחוד, השכינה, המלאכים, האש וסיני. הרב מזמין את התלמיד לדרוש במעשה מרכבה תחת האילן, משום שגם אברהם, כשהזמין אליו את המלאכים, שחשבם לערבים עובדי עבודה זרה,⁸³ הזמינם לשבת תחת העץ.

אולם מדוע לא הכניס אברהם את החשודים בעבודה זרה לביתו? ומדוע תחת העץ אירח אותם? האם יש לכך קשר, כלשהו, להכנסתם תחת כנפי השכינה – לטוד ייחוד

80 בלשון חז"ל הביטוי "נתן עיניו לעתים סכנה בצדו" – ראה: שבת לג ע"ב, לר ע"א; ביצה טו ע"ב; ועוד הרבה. אך יש גם כנודף ל"הסתכל" במוכנו הפשוט – ראה תוספתא סוטה, פ"ג ה"ד, עמ' 231; חולין ז ע"א.

81 ראה סדן (לעיל, הע' 13), עמ' 128. אומנם, בסופו של דבר דחה סדן את פיתוח הערוץ המקראי שביצירה מפני הערוץ התלמודי, אך דחייה זו אינה מקובלת עלינו לא מצד תפיסתנו את המקור המדרשי, הרואה את הערוץ המקראי כמקור חיותה והתהוותה של האגדה, ולא מצד הסיפור "תחת העץ" עצמו, שדמותו של אברהם כפי שהיא משתקפת במקרא ובמדרש, מצויה ברכדיו השונים.

82 תפיסת המדרש את אברהם ביסוד החסד באה גם בהמשך היצירה, כקטעים המתייחסים לבני כיכר: "נדיבי עם אלהי אברהם" (עמ' תנט).

83 ראה בבא מציעא פו ע"ב.

האל, המנוגד לעבודה זרה של אורחיו? רש"י מפרש בעקבות התרגום: "תחת העץ" – תחת האילן (בראשית יח ד). וכוונת שלא ישבו תחת העץ – הקורה – אלא ישבו תחת האילן, בצילו של אילן, בצל הסכך והענפים.⁸⁴ הדגש על העץ מצד צל הסכך, מוביל אל המדרשים המתייחסים למעשה אברהם והמלאכים ומקבילים בין הישיבה תחת העץ והשכינה:

אתה מוצא באברהם שכמדה שמדד בה מדדו לו. אברהם רץ לפני מלאכי השרת שלש ריצות שני' "וירא וירץ לקראתם וגו' וימהר אברהם האִהֵלָה וגו' ואל הבקר רץ אברהם" (בראשית יח ז) – אף המקום ברוך הוא רץ לפני בניו שלש ריצות, שני' "וירא ה' מסיני בא" וגו' (דברים לג ב)... באברהם הוא אומ' "יקח נא מעט מים" (בראשית שם ד) – אף המקום ברוך הוא בישר ונתן לבניו כאר במדבר שהיתה שופעת בכל מחנה ישראל, שני' "באר תִּפְרוֹהָ שרים פְּרוֹהָ נדיבי העם" (במדבר כא יח) – מלמד שהיתה הולכת פני כל הדרום ומשקה את כל פני הישימון, "ונשקה על פני הישימון". באברהם הוא אומ' "והשענו תחת העץ" (בראשית שם) – אף המקום נתן לבניו שבעה ענני כבוד במדבר, אחד מימינם ואחד משמאלם אחד לפניהם ואחד לאחריהם ואחד למעלה מראשיהם ואחד לשכינה שביניהם, ועמוד ענן שהיה מקדים לפניהם הורג נחשים ועקרבים ושורף סירים וקוצים ואטד משפיל להם את הגבוה ומגביה להם את השפל ועושה להן את הדרך מיושר דרך סרט מושך והולך שנא' "וארון ברית ה' נוסע לפניהם" וגו' (במדבר י לג), ובו היו משתמשין כל ארבעים שנה שהיו במדבר שני' "וענן ה' עליהם יומם" (שם שם לד). מה ת"ל "לא ימיש עמוד הענן יומם" (שמות יג כב)? מלמד של יום משלים לשל לילה ושל לילה משלים לשל יום (תוספתא סוטה פ"ד ה"א, עמ' 167-168).

ההקבלה בין מעשה אברהם למלאכים ובין הגמול שגמל הקב"ה לבניו, מכילה את היסוד התאולוגי והלאומי שאחוזים זה בזה. כנגד שלוש ריצות שרץ אברהם לקראת המלאכים רצה שכינה לקראת בניו במעמד הר סיני; כנגד ישיבת המלאכים בצל אילן האב סוכבה את בניו שכינה מלמעלה ומלמטה.⁸⁵ ההתגלות האלוהית שבאה כתמורה למעשי אברהם מתבטאת במימד הלאומי, בתהליך הפיכת בני אברהם לעם במעמד הר סיני, והקפתם

84 ראה מהר"ק (ר' יוסף קולון), חידושי ופירושי מהר"ק על התורה הרמב"ם והסמ"ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 20. כמובן, בעיות מסוג זה מתעוררות רק כאשר משמעות המילה "אילן" אינה שווה בכל למילה "עץ". על פי אבא בנודי, לשון מקרא ולשון חכמים, א, חל אביב עמ' 241, 276, כבר בתלמוד (ורש"י בעקבותיו) חלה הפרדת המשמעים.

בעניי כבוד בלכתם במדבר. ההקבלה בין צילה של שכינה לצל אילנו של אברהם, מקבלת פיתוח מעניין במדרש:

אתה אמרת "וְהִשְׁעֵנוּ תחת העץ" חייך שאני פורע לבניך וכו': "פָּרַשׁ עֵנִי לַמֶּסֶךְ" (תהלים קה לט); הרי במדבר. בארץ מנין? "בסוכות תשבו שבעת ימים" (ויקרא כג מב). "לע"ל מנין? שנא' "וּבְרַא ה' עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאָהּ עֵנִי יוֹמִם...]" וסוכה תהיה לצל יומם מְחַרְבֵּי" (ישעיה ד ו; בראשית רבה מח י, דפוס וילנה)

צל האילן של אברהם מסומל בשכינת הענן (סמליות המיושמת בכל שלבי התפתחותו הלאומית של עם ישראל), מענני הכבוד במדבר אל מצוות סוכה בארץ ולחזון אחרית הימים אשר סוכת ענני כבוד בראש הר ציון.⁸⁶ מה שמשממע מן המדרשים הוא שהאירוח של אברהם את המלאכים תחת העץ היה קשור לניגודיות שבין עבודה זרה והאמונה בקב"ה, ניגודיות המועלת במפורש בזוהר:

ת"ח: אילנא נטע אברהם בכל אתר דיוריה תמן ולא הוה סליק בכל אתר כדקא יאות בר בשעתא דיוריה בארעא דכנען. ובההוא אילנא הוה ידע מאן דאתאחיד ביה בקודשא בריך הוא ומאן דאתאחיד בע"ז. מאן דאתאחיד בקודשא בריך הוא אילנא הוה פריש ענפוי ופניו על רישיה ועביד עליה צלא יאה ומאן דאתאחיד בסטרא דע"ז הוה אילנא הוה אסתלק וענפוי הוה סליקן לעילא. כדן הוה ידע אברהם ואזהיר ליה ולא אעדי מתמן עד דאתאחיד במהימנותא דקודשא בריך הוא... ת"ח: דאפילו בשעתא דאזמין לון למלאכין אמר לון "והשענו תחת העץ" בגין למחמי ולמבדק בהו ובההוא אילנא הוה בדיק לכל בני עלמא. ורוא (לקבל) בגין קודשא בריך הוא קא (עבד) אמר דאיהו אילנא דחיי לכלא ובגין כך "והשענו תחת העץ" ולא תחת ע"ז (זהר בראשית, קב ע"ב).⁸⁷

85 ראה סדר אליהו רבה יג, עמ' 60: "בשכר צלו של אילן שהושיב (אברהם) אבינו את מלאכי שרת הקין להן הקב"ה שבעת ענני כבוד לישראל ארבעים שנה במדבר". ולגבי החלוקה של שבעת ענני הכבוד הכוללים גם ענן מלמטה, ראה מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי יג כא, מהדורת אפשטיין ומלמד עמ' 47. 86 זיהו הסוכה עם ענני הכבוד בא כבר במדרשי התנאים, ראה מכילתא דרבי ישמעאל פסחא יד, עמ' 48. 87 ותרומו (על פי "הסולם" בדרך כלל): "בוא וראה אילן שנטע אברהם, בכל מקום שגר שם, ולא היה עולה בכל מקום כראוי חוץ משעה שגר בארץ כנען. ובאילן ההוא היה יודע, מי שנתאחד בו בקב"ה, ומי שנתאחד בעבודה זרה. מי שנתאחד בקב"ה האילן היה פורש ענפיו ומחפה על ראשו, ועושה עליו צל נאה. ומי שנתאחד בעבודה זרה האילן היה מתעלה, וענפיו היו עולים למעלה, אז ידע אברהם, והזהיר אותו, ולא הרפה ממנו עד שנתאחד באמונת הקב"ה... בוא וראה, שאפילו בשעה שהזמין להם למלאכים, אמר להם, והשענו תחת העץ, כדי לראות ולברוק אותם. ובאילן ההוא היה בודק לכל בני העולם. והסוד הוא, שבביל הקב"ה אמר שהוא אילן חיים לכל, ומשום כך, השענו תחת העץ ולא תחת ע"ז".

הנטיעה (או הסתלקותה) בזוהר מסמלת את עבודת ה' לעומת עבודה זרה. נושא הדגל של סמליות האילן הוא אברהם שנטע עץ בכל מקום כסמל לאמונת הייחוד. וזו הסיבה שהושיב את המלאכים "תחת העץ". אומנם נוספו כאן שני עניינים שאינם במדרשים – האחד, העניין הלאומי: נטיעה בחוץ לארץ אינה עולה כראוי, על אף שהיא מסמלת את סוד האמונה; השני: הצד האחר של האילן – המינות, עבודה זרה. כאשר האדם אינו מתאחד עם הקב"ה, כלומר עובד עבודה זרה, אזי האילן מסתלק מעליו. הסתלקות זו מבטאת את הסתלקות האל מעליו, שאינו סוכך על האדם כענפי האילן שעושים לו חופה, סוכה. ניתן לפרש את הסתלקות ענפי האילן בזוהר כמקבילה למוטיב התנאי המדבר בקיצוץ בנטיעות, אותו קיצוץ שהוסבר על ידינו כניחוק האלוהות מן העולם וכניחוק בין מעלה ומטה. הסיום "ורוא (לקבל) בגין קודשא בריך הוא קא (עבד) אמר דאיהו אילנא דחיי לכלא ובגין כך והשענו תחת העץ ולא תחת ע"ז" מתפרש אפוא, לא רק על פי תורת הסוד הקבלית,⁸⁸ אלא על פי תורת הסוד התנאית-התלמודית. על פיה, סוד הייחוד והמרכבה מתבטא בקישורו של האל לחיים ולעולם, החופה על העולם כמין סוכה, ענני כבוד, שכינה, וזה משמעו של אילן החיים לכל העולם. בניגוד לעבודה זרה המנתקת את האל מן העולם, המקצצת בנטיעות, מעלה את ענפי האילן מעלה, ומשום כך מסלקת את הנוכחות האלוהית מן החיים ומן העולם בכלל. ואחר כך נאמר בזוהר כך: "ת"ח: כד חב אדם בעץ הדעת טוב ורע חב, דכתיב 'ומעץ הדעת' וגו' ואיהו ביה חב וגרם מותא לעלמא. מה כתיב ועתה 'פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים' (בראשית ג כב) וגו' (וגרם מותא לכל בני עלמא) וכד אתא אברהם באילנא אחרא אתקין עלמא דהוא אילנא דחיי ואודע מהימנותא לכל בני עלמא".⁸⁹ אומנם לא נאמר כאן בפירושו שעץ הדעת מסמל עבודה זרה, אולם מהנגדתו לעץ החיים, לקב"ה, לעצו של אברהם ולאמונה, למדנו שעץ הדעת מסמל את הפך האמונה בה'. וכיוון שהקב"ה הוא חיים לכל, עץ הדעת הוא מקור המוות. כאן משתלבת תמונת הזוהר בתמונות המדרשיות של פיהן פרץ הנחש במקום שהנטיעה חסרה. זו הנטיעה, הזריעה והשתילה, אשר סימלה את סוד האמונה המכירה בכך שהאלוהים הוא חיים לכל והוא המגדל הכל. מן המדרש שבא בזוהר אנו מקבלים הבנה מלאה יותר של הכיטוי התנאי "קצץ בנטיעות", אשר במדרשי האמוראים מיוחס לאדם הראשון.⁹⁰ הקיצוץ בנטיעות הוא עץ הדעת, הוזהר במשמעותו להסתלקות ענפי אילן

88 ראה פירוש הסולם על אתר: "ופנימיות הדברים: האילן ה"ס עץ חיים שהוא ז"א, דהיינו קו האמצעי" – ר' יהודה ליב אשלג, ספר זוהר, בראשית, סימן קיב, ירושלים תשנ"ט, עמ' לו.

89 תרגום: "ובוא וראה, כשחטא אדם הראשון חטא בעץ הדעת טוב ורע. שכתוב ומעץ הדעת וגו' והוא חטא בו וגרם מות לכל העולם. מה כתוב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם. וכשבא אברהם, תקן את העולם בעץ האחר, שהוא עץ החיים, והודיע האמונה לכל בני האדם".

90 ראה בראשית רבה יט ג, עמ' 172.

האמונה של אברהם. הקיצוץ בנטיעות מסמן את הסתלקות האלוהות והופעת הנחש, המשקים הפרדה בין האלוהות לבריאה כולה.⁹¹ לסיכום, אנו רואים שהחיבור המצוי בכותרת הסיפור של עגנון בין העץ של אברהם לבין הזית, הוא האילן של הדורשים במרכבה התלמודיים, בוקע מערוצים פרשניים הבאים במרחכים מדרשיים ענפים.

יב

כשחוזרים לדושיח בין ההלך והשר ב"תחת העץ" אנו עדים שמלבד הסבילות ותחושת האיום מאפיינת את הדושיח תכונה נוספת הקשורה אף היא להלכות המרכבה שעורך לפנינו עגנון, היא השתיקה, הרהורי הלב. ככל שדושיח בין ההלך והשר הולך ומדלדל מילולית – "אמרתי לו, עושים מה שאפשר לעשות" – כך הולכת ומתגבשת בהכרתו של ההלך ההבנה של סוד הייחוד והמרכבה, והוא מגיע לשיאו באגדת האילנות שהוא נרמז אליה מדברי השר:

ניענעתי לו ראשי ואמרתי בלבי, בזמן שישראל עומדים על הקרקע אפילו אומות העולם מקלסים. אשרי מי שמייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה, שכל המייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה מייחד שמו הגדול בשמים ובארץ ומרבה כבודם של ישראל, כנטיעה זו שנוטעים בקרקע והיא פורחת ועולה מעלה (עמ' תמט-תנ).

דברים אלו הם אגדת הנטיעות של ההלך, שלאחריה הוא אינו אומר דבר. וגם אגדה זו נשארת בגדר הרהורים: "הרהרתי בלבי" – ולא נאמר אחר כך "ואמרתי", אלא הכל נשאר בגדר הרהורי לב. לכן מפתיע הוא שהשר אומר על הרהורים אלו "רואה אני שחכם אתה ויוצרן נתן לך דעת"; כאמור, זו מקבילה לנאמר במשנה "אין שונין במעשה מרכבה אלא לחכם ומבין מדעתו". ההלך עומד בקני המידה התנאיים בפירושהם העגנוני והוא "מבין מדעת יוצרו", ואף השר מציית להם ומוסר לו ראשי פרקים. וכל זאת מבלי שההלך פוצה את פיו. מצד אחד, אולי מחזק הדבר את היסודות החזיוניים של הסיטואציה, מין מצב של "התבוננות" קונטמפלציה; מצד שני, שמא יש לנו כאן עוד עיבוד עגנוני הלכתי, של יסודות הקשורים למקורות העוסקים במעשה מרכבה?

91 בקטע שפירסם גרשם שלום (פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 194), הנקרא "סוד עץ הדעת", מובא פירוש קבלי לקיצוץ בנטיעות, המדבר על הפרדה, אומנם לא של האל מן העולם אלא של הרע ממקור הטוב. בעץ החיים הרע היה קשור בטוב ומצוי בהרמוניה עמו, והקיצוץ בנטיעות הוא הפרדת הרע מן הטוב והפיכתו לקיומו ברשות עצמו.

במקורות התנאיים והאמוראים לא מצאנו שינוי בין דרך הלימוד במעשה מרכבה לבין דרך הלימוד בשאר מקצועות התורה – מה שם דרשו אף כאן דרשו. אין לנו זכר להתבוננות מיסטית או להתבוננות, אלא דרשת התורה ככל מדרש נאמרת בדברים, במילים, ולא בהתבוננות.⁹² והנה מצאנו את פירושו של רבנו חננאל לברייתא על הארבעה שנכנסו לפרדס, שכמו רב האי גאון, פירש אף הוא את המאורע כחזיון מיסטי ברוח ספרות ההיכלות, והעיר "ואינם עולים בשמים אלא צופים ורואים באובנתא [מחשבת] דלבא".⁹³ הכניסה לפרדס והחזיונות הקשורים במעשה מרכבה אינם ממשיים, אליבא דרבנו חננאל, אלא ספקולציות מיסטיות.⁹⁴ ולענייננו, יש לשאול האם מדרש עגנון אימץ את הפירוש המאוחר, לפחות ברובד של אופי הדרשה במרכבה, לאמור אין מגידים במרכבה אלא במחשבת הלב.⁹⁵ נראה כי אין לענות על שאלה זו כפשטות, כיוון שבסוף היצירה (עמ' תס) ישנה וריאציה מדרשית לדברי אגדה אלו והם נאמרים בפה, ככל מדרש, ואף זוכים לאישורו של השר. נוסף לכך, בקטע הבא מוצגים הרהורי ההלך – "הרהרתי בלבי מה אשיב לשר" – והם עוברים בסופו של דבר את סף חיתוך הדיבור בשינוי, "אמרתי לו, לי ארוני צריך", ואינם מקבלים את אישור השר. ונראה שעגנון עיבד את הפרשנות הגאונית המאוחרת לדרישה במרכבה, אך לא אימץ אותה ככתבה, אלא התיר אותה אל הרתמוס והפרשנות המדרשית הקדומה.⁹⁶

92 על העיסוק באלוהות ("מעשה מרכבה") כתחום שאינו נפרד ממדרש התורה ראה: חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 40-41 בהערות; "תורת הצמצום ומשנת ר"ע – קבלה ומדרש", דעת 43 (תשנ"ה), עמ' 33-34; חשן (לעיל, הערת כוכב). על המיסטיקה כמאוחרת לחז"ל וכמסמנת את ספרות ההיכלות ראה מאמרי "מותם של ר' שמעון ור' ישמעאל מהרוגי מלכות" (טרם נדפס).

93 ראה אוצר הגאונים לחגיגה, חלק הפירושים, עמ' 61, וכן רבנו חננאל בחגיגה שם, וראה מילונו האנגלי של מרכוס יאסטרוב לתלמוד בפירוש "אובנתא".

94 ראה אורבך (לעיל, הע' 45), עמ' כג, ואילך, שהעיר על הפרוש המיסטי שנותנים הגאונים לברייתא התנאית של הארבעה שנכנסו לפרדס, ואין כאן המקום להאריך בפירוש דחוי זה של הגאונים.

95 "אגדה כאן", כהסברו של יום טוב ליפמאן צונץ, (הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז, עמ' 32) היא דבר שמגידים אותו.

96 גם בסיפורו של עגנון משנת תרס"ט, "עלית נשמה", מותכת פרשנות מאוחרת של הגאונים ל"מעשה מרכבה" בכור הכבשן המדרשי (ראה חשן [לעיל, הערת כוכב], עמ' 221). ונראה שהעצמאות שעגנון רכש לגישה ישירה למדרש בנושא זה, באה קמעה קמעה, וקודם כל במיצוע הפרשנות של הגאונים.

יג

אגדת ההלך היא כעצם אגדה על מדרש השר הנאמר קודם לכן. המצע ההכרחי להבנת מדרש השר ואגדת ההלך הוא, שוב, הברייתא בברכות המספרת על גילוי אליהו:

ניענעתי לו ראשי ואמרתיו בלבי, בזמן שישראל עומדים על הקרקע אפילו אומות העולם מקלסים אותם (תחת העץ, עמ' תמט).

ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בכיתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם (ברכות ג ע"ב).

גם כאן נוקט מדרש עגנון את דרך ההנגדה מדרש הקדום כדרך להתחברות אל האפשרות הגלומה בו. ואכן, נענוע הראש על השכר האלוהי על גלות הבנים מעל שולחן אביהם במדרש הקדום ניכר בהרהורי ההלך. אלא ש"ניענעתי לו ראשי" שביצירתנו אינו מתפרש כבמדרש ש"הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו" – בנענוע של לאו – אלא בנענוע של הן; לא בנים שגלו מעל שולחן אביהם אלא בנים עומדים על הקרקע לפני מלכם. על כן, בניגוד ל"בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות" – בגלות, אצל עגנון "בזמן שישראל עומדים על הקרקע" – בארץ ישראל; הגענוע האלוהי, "אשרי המלך שמקלסין אותו כך בביתו", משתרג במימד הלאומי. אז, "אפילו אומות העולם מקלסים אותם" – את ישראל. קילוס המלך – האלוהים – מתערב בקילוס שרי האומות את הבנים: את עם האלוהים.

על ההיגיון העומד אחר השתרגות הממדים, התאולוגי והלאומי, עמדנו במדרש השר ביחסו למדרשי אברהם. שם הפך הגידול המופשט להיות גידול ממשי (בוטני), והניסיון הפילוסופי היה לניסיון היסטורי, ועם כניסתה של ברייתת גילוי אליהו לסבך ההשתרגויות מקבל היגיון זה מימד אסתטי. במעבר מדרש השר לאגדת ההלך אנו עוברים מתמונת הנטיעות, הגנים והפרדסים, שבמדרש השבח של השר, אל תמונת העם הנטוע – "כשישראל עומדים על אדמתם" – כעצים. התקשרותה של האגדה במדרש השר גוררת עימה גם את הקולות מברייתת גילוי אליהו שהיא עצמה קשורה בהם. וכך, הקילוס על הגידול הבוטני (מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק אחר ירק, ניסיון אחר ניסיון, גידולין אחר גידולין) – ננעץ בגידול האלוהי ("יתגדל ויתקדש שמיא רבה") יחד עם קילוס הנטיעה הלאומית: "בזמן שישראל עומדים על הקרקע אפילו אומות העולם מקלסים אותם... שכל המיידה עצמו על הארץ ועוסק ביישובה מיידה את שמו הגדול בשמים

ובארץ ומרבה כבודם של ישראל" – "יהא שמיא הגדול מבורך"⁹⁷. בכל שלושת הממדים של הגידול (הבוטני, הלאומי והאלוהי), המועלים באגדת ההלך, הנוכחות האיראית פתוכה בסימבוליקת הנטיעה. העוסק ביישוב הארץ, נוטע עצים, ומגדלם ממטה למעלה, עוסק בגידול הקוסמי של מעלה ומטה. הגידולים הללו, המתמתחים בין מעלה ומטה, ולהפך, גורמים לגידולם של ישראל, לנטיעה הלאומית ששורשה בארץ ופניה כלפי מעלה. החשיפה כלפי מעלה היא זו המגדלת את הנטיעה הבוטנית כמו הנטיעה הלאומית, והיירדה כלפי מטה היא סוד הנטיעה – הגידול האלוהי.

אולם רעיון הייחוד של "מעלה ומטה" בממדיו השונים אינו נשאר בגדר השגה, אידאה, הנתפסת רק ב"אובנא דלבא" של ההלך, אלא הוא פורץ אל הממשות, ומטביע חותמו על גופו של ההלך: "ניענעתי לו ראשי ואמרתיו בליבי". עוד לפני הרהורי הלב מצויה האידאה כממשות המעצבת את תנועת גופו של ההלך המניעה אותו בנענוע כלפי מעלה ומטה. הבנת הלב כדרישה במרכבה מותכת בכור ההיתוך של חז"ל שהלימוד במרכבה, כמו העיסוק בתורה בכלל, אינו נשאר בו בגדר מושא כלבו או בשכלו של העוסק בה אלא התורה הופכת להיות אבר מאבריו: "ניענעתי לו ראשי". התורה מקיפה את הלומד עצמו, הוא כלול בתוכה ומהווה לה ביטוי חי. בכך מיישם עגנון את נוסחת "התורה אש... ובאש נמשלה" בממדיה השונים; התוכן דבק בצורה, המשל בנמשל, הטקסט במשמעות.

יד

לאחר ההצלחה הגדולה של ההלך, שהוכתר כתואר "תלמיד המבין מדעת יוצרו", מגיעה ההזמנה של השר לתלמיד לדרוש במרכבה-באילנות: "אם כן אשאלך אמור לי, ארץ זו למי היא מיועדת ומי עתיד לתפוס בה את השלטון?" (עמ' תנ). הזמנה זו ממשיכה את ההלכה התנאית, שאפילו נמצא התלמיד הגון ללמוד במעשה מרכבה, הלימוד לא ייעשה בדרך ישירה אלא ברמז. כלומר, המבחן ל"מבין מדעתו" הוא במסירת "ראשי פרקים", לא במפורש; ברמז ובקשיים מסוימים. אומנם, נראה ששאלתו של השר מעומעמת והיא עשויה כמלכודת, וכמו שאלתו של אליהו לר' יוסי "בני מפני מה נכנסת לחורבה זו", כשהכוונה היא, באמת, "לא היית צריך להיכנס לחורבה זו". יותר מכך, מן האנלוגיה שעגנון יצר בין ברייתת החסיד לברייתת גילוי אליהו והתיקונים שהטיל בברייתת החסיד על פיה, ניתן להסיק שאף הופעת אליהו אל החסיד כשר מן האומות היתה ניסיון לחסיד; ובניסיון זה לא עמד החסיד, ואת המשכו ותיקונו ניתן לקבל בברייתת גילוי אליהו

97 ראה חילופי נוסח, דק"ס לברכות שם, או שבכ"י מינכן 95, אוקספורד 366 ופריז 671 יש כמו בנוסח הקדיש: "יהא שמיא רבא מבורך".

ובמדרש עגנון. המכשלה והניסיון שהעמיד השר להלך שביצירתנו, טמונים ביסודות שהורכבה מהם שאלתו וכיחסים ביניהם. על שני יסודות עומד היחס לארץ והבנת מהותה: הייעוד – "ארץ זו למי מיוערת?"; והמלכות – "מי עתיד לתפוס את המלכות?". הייעוד והיעד, על מיגוון הווריאציות של המשמעים שנובעים מהם, מציינים מצבים או תהליכים שמגמתם קבועה מעבר להם, אם בזמן, אם במקום, אם במהות. הייעוד מפנה אל המבנה החשיבתי של העץ, הנטיעה ששורשיה בקרקע והיא פורחת ועולה מעלה. ניתן לראות בכך רמז לאופן שההלך היה צריך לדרוש בו במרכבה, ואף התחיל ללכת בכיוון זה בשלב הספקולטיבי. אם נתאר את התהליך מתחילתו, הרי הזמנה של השר את ההלך בתחילת הסיפור יושב עמו תחת העץ, היא הרמו המקדים למדרש הנטיעות של השר. הרהורי ההלך מממשים את ההכוונות המדרשיות של השר, ושאלת השר בעניין הייעוד מחזקת את הספקולציה של ההלך, ומהווה תמרוך לשלב הבא. תהליך זה זהה במידת מה לתיאור של רבן יוחנן בן זכאי, אשר גם שם מתרחש היחס של רמיזות מצד הרב לכיוון הדרישה שעל התלמיד לילך בה במדרש המרכבה, ומימושה על ידי התלמיד. רבן יוחנן בן זכאי הלך וישב "תחת העץ" כרמז לדרישת חיבור עליונים ותחתונים, מעלה ומטה. לאחר מכן מומש רמז זה בביטוי המעשי של דרשת התלמיד: האש שירדה, המלאכים שקיפצו מעלה מטה, ובשיא – שירת האילנות.

אם השר היה מסיים בשאלת הייעוד, דומה היה שהכל היה מסתיים בכי טוב, אך כאן אנו מגיעים אל היסוד השני: "מי עתיד לתפוס את המלכות". לכאורה, השר קושר את הארץ ביסוד אחר לגמרי, יסוד ממשי, ארצי, אנושי – שלטון – ולא ביסוד מופשט, שמימי, אלוהי: ייעוד. ההבדל בין המהויות של שני יסודות אלו משקף שני מבני חשיבה שונים: האחד, המצוי בקרקע ופניו כלפי מעלה; והשני: ההפוך לו, המצוי בקרקע ופניו כלפי מטה. דרך פעולת השלטון היא כלפי מטה, לעומתה תפיסת הייעוד פניה באינסוף, ובמושגי החסיד בנצח, בכלתי מוגבל. אם מעיינים היטב בסגנון העמדת הדבר, לפחות בעניין המלכות, נראה שהדברים משתמעים לשני פנים. הביטוי "עתידים לתפוס את המלכות" לשונו תנאי⁹⁸ ובפשטות הוא מתפרש ככיבוש ושלטון – אם כך, המשמעות המתקבלת מנוגדת לעניין הייעוד. אך בקריאת רצופה ניתן לשמוע במילים "עתידים לתפוס" את המשמעות של "מיועדים לתפוס". כך משתחררת המילה "לתפוס" ממשמעותה הכובשת, השולטת ומדכאה, ומעניקה למלכות את המשמעות של הייעוד. הסתכלות קדימה – ליעד – עתיד – ולא מתחת – כיבוש – שלטון.

98 על הצורה "עתיד לפעול", בלשון חז"ל ראה: משה צבי סגל בספרו האנגלי לדרוק לשון המשנה, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927 עמ' 167; ל' חירון-בלנק, "שימושי 'עתיד' ו'סוף' בלשון חז"ל המאוחרת על פי שיר השירים רבה", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב), עמ' 216 ואילך.

אומנם נראה שישנו גורם נוסף בדברי השר שיצר התרופפות-מה של המשמעות ה"תופסנית" של המלכות, ופינה מקום למשמעות הייעודית להתמלא בה, והוא הקישור בין שני חלקי השאלה. השר שאל למי ארץ זו מיועדת ומי עתיד לתפוס בה את המלכות – שני חלקי השאלה אינם מבטאים כפילות חיוורת שמשמעה רק מי הם בעליה של הארץ; כמו כן הם אינם מבטאים רק ניגודיות, אלא מחוברים בטקסט נעלם שעלינו לשחזור. מושג הייעוד, כאמור, מבטא מבנה חשיבתי של האילן, ששורשיו באדמה ופניו כלפי מעלה. הביטוי ההלכתי למושג זה הוא מצוות יישוב ארץ ישראל שעוסקים בה בנטיעה: "אשרי מי שמייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה... כנטיעה זו שנוטעים בקרקע". גדרי מצוות יישוב הארץ כוללים לא רק נטיעה וזריעה, אלא גם בניית בתים בה. במדרש נאמר על הפסוק "שָׁכֹן בארץ אשר אומר אליך" (בראשית כו ב) "עשה שכונה בארץ ישראל הוי נוטע הוי זורע הוי נציב" (בראשית רבא סד ג, דפוס וילנה). אכן, דברי השר המדברים בשבחן של ישראל "שעושים מדברות של ארץ ישראל גנים ופרדסים ומוסיפים כפרים וישובים בארץ", משלבים בין היסודות השונים של המצווה: בנייה ("כפרים וישובים") ונטיעה ("גנים ופרדסים"). הנוסח המשלב מובילנו אל מקור נוסף:

אמר רבי יוחנן מפני מה זכה עמרי למלכות? מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל, שנאמר "וַיִּקֶן את ההר שְׁמֶרוֹן מאת שֹׁמֵר בְּכַפְרִים כֶּסֶף וַיִּבֶן את ההר ויקרא [את] שם העיר אשר בנה על שם שְׁמֶר אֲדָנֵי הַהָר שְׁמֶרוֹן" (מלכים א טז כד; סנהדרין קב ע"ב).

קושיית התלמוד על מלכותו של עמרי מתבהרת מהמשך הסוגיה: "אמר רבי יוחנן מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה". השאלה היא מדוע זכה עמרי, שהיה רשע, שנמשכה מלכותו לבנו ולבן בנו.⁹⁹ והתשובה "שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל" מעמידה את הקשר בין יישוב הארץ ושלטון שלא על בסיס של כוחנות – לא "מי עתיד לתפוס בה את השלטון". אומנם עמרי תפס את השלטון בכוח הזרוע מידי זמרי ותבני בן גינת, אלא שחז"ל ייחסו את עמידת מלכותו לא לקונספציית השלטון אלא לייעוד: שייתר בארץ עיר אחת והוסיף עליה. משבחו של עמרי שהוסיף כרך בארץ ישראל, ומשום כך נמשכה מלכותו לו ולבנו ולבן בנו, אנו חוזרים אל השר ביצירת עגנון שאף הוא משבח את ישראל שמוסיפים בארץ, אם כי לא כרכים כי אם "כפרים וישובים". השינוי בסיפורנו לעומת המקור התלמודי אינו נטוע רק בעניינים ריאליים, כגון המציאות החלוצית בארץ ישראל, אלא הוא בא ליצור קישור בין הייעוד והמלכות שלא על דרך השלטון והכוחנות. הקישור

99 ראה המהרש"א שם בשם הילקוט, ואחריו עין יעקב, אך לא מצאתי את המקור בילקוט שם, ובנוסף קצת אחר ראה סדר אליהו רבה י, עמ' 49.

מתבצע על ידי קביעת יחס מיוחד בין שני היסודות של יישוב הארץ: הנטיעה והבנייה. בעוד שבניית כרך על ידי עמרי יכולה היתה להתפרש כסמל לכוחנות¹⁰⁰, ככל זאת לא חסכו חז"ל את הערך העצמי של הוספת שכונה בארץ. בא עגנון, ומילא את ההוספה ("הוסיף") בתחום הבנייה ("כרך אחד") במהות הייעוד – הנטיעה ("גנים ופרדסים ומוסיפים כפרים וישובים"). בכך מציג עגנון נוסח מתוקן למקור התלמודי, שבו השבח על קיום מצוות יישוב הארץ מנוטרל מקונוטציות כוחניות שלטוניות. זאת, על ידי שיסוד הבנייה, הוספת שכונה וכרכים בארץ ישראל מתמלא ביסוד הייעוד – הנטיעה – וטבול ומתובל בריח גנים ופרדסים. ושוב עדים אנו למהלך ההתערות של יצירתנו בשדה המדרש המפיחה ביסודות הטקסטואליים, הפילוסופיים, ההיסטוריים והלאומיים, חינוניות של יסודות טבעיים. כמו שהגידולין של אברהם בניסיון אחר ניסיון שניסהו האלוהים, נעשה במדרש עגנון לגידולין ממש, ומשחק האלוהים בתבל היה לתבליני הארץ ירקותיה ופירותיה, כך גם שאלות כגון מלכות ועמידה אנושית מול האלוהות ידונות מתוך המהלכים הטבעיים והריחות המשכרים של הגנים והפרדסים.

אך ההלך אינו שומע את הקול של קונספציית המלכות ולא את ההבחנות בין שאלת הייעוד לשלטון, ולכן הוא נופל בשבי פרשנותה הכוחנית וכל מרכיביה. הקב"ה, ישראל והטקסט הנעלם מוצגים כ"הפגנת שרירים": "מי שתופס בה את המלכות מלכותו נמשכת והולכת". כך גם ביחס למלכותו של עמרי שנמשכה והלכה משום שתפס בה את המלכות מזמרי ותבני ושאר הכוחות שנאבקו; וביחס לשאלת השר: "ארץ זו שלנו היא ועתיד הקב"ה להחזירה לנו ואין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בה אלא ישראל". כלומר, ישראל שולטים בארץ והיא קניינם ("ארץ זו שלנו"); שלטונם חזק על פני האחרים שרוצים לשלוט בה, ושלטון זה מגובה על ידי האל ("ועתיד הקב"ה להחזירה לנו"). בעיון דקדקני יותר כתשובת ההלך נראה שהיא מיטלטלת בין תפיסת הכוחנות והשלטון לתפיסה האיראליסטית-החסידית של שלטון הנצח. בין כך ובין כך, החשיבה הנטיעית לא עומדת לו להלך באותה שעה. תגובתו מאמצת בצורה חיצונית את טופס הרהוריו קודם לכן, אולם באמת היא חסרה את הנענוע, ולא רק הפיסי אלא גם האידאי, והיא אינה משקפת את היסוד המרכזי של סוד והמרכבה, הוא החיבור שבין מעלה למטה.

100 ואולי זו היתה כוונתו המקורית של עמרי, שהרי שומרון נבנתה כדי להתחרות בירושלים ובמלכות יהודה – ראה רד"ק לייחזקאל כג ד: "ומפרש כי שמרון נקראת אהלה וירושלם אהליבה וזכר שמרון לפי שהיתה ראש ממלכת ישראל מעת שבנה אותה עמרי וירושלם ראש ממלכת יהודה".

טו

אם אומר לה' הארץ ומלואה, כבר נאמר והארץ נתן לבני אדם,
ואם אומר לו מי שתופס בה את המלכות מלכותו נמשכת וקיימת,
תשובה של רמיות היא (תחת העץ, שם).

הרהורים אלו מתפלגים בהתבטאותם לשתי סוגות: למדרש – "אם אומר לה' הארץ ומלואה, כבר נאמר והארץ נתן לבני אדם" – ולאגדה: "ואם אומר לו מי שתופס בה את המלכות מלכותו נמשכת וקיימת, תשובה של רמיות היא". במסכת ברכות (לה ע"א) דן התלמוד בסתירה שבין "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד א) לבין "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (שם קטו טז). סתירה דומה בין שני כתובים באה בהמשך הסוגיה: "ולקחתי דגני בעתו" וגו' (הושע ב יא) וכתוב "ואספת דגנך" וגו' (דברים יא יד; ברכות לה ע"ב). במדרש עגנון לא מוזכר כל הפסוק ("השמים שמים לה'"), אלא החלק המתאים לקושיית הגמרא ("והארץ נתן").¹⁰¹ נוסף לכך, עגנון מעביר את החומר התלמודי מן הסגנון האמוראי אל סגנון מדרשי תנאי של "שני כתובים". הכרעת הגמרא בסתירה שבין הפסוקים היא "כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה"; ואחר כך:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום... בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים... ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן... ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר: "ועבדת את אֱיִבֶיךָ" וגו' (דברים כח מז).

הפתרון התלמודי מבטא שתי גישות: האחת שהארץ ומלואה של אלוהים היא, וכדי ליהנות ממנה יש לאדם צורך בפעולה שתקנה לו משלו, ואם לאו הרי הוא מועל בקדשי שמים; השנייה מודה שיש צורך בפעולה שתקנה לאדם התחברות עם השמים – "עושין רצונו" – אך אם אינם עושים רצונו אינם מועלים בקדשים, אלא עוברים לפלנטה חילונית על מגבלותיה וייסוריה, שבסופו של דבר ניתן לראות בה סוג של עונש. ניסוח גישה זו בטופס החשיבה של מדרש שני הכתובים ישמע כך: "לה' הארץ ומלואה" – בזמן שעושים רצונו של מקום; "והארץ נתן לבני אדם" – כשאין עושים רצונו של מקום. מדרש אפשרי זה הפוך לגישה הראשונה האומרת שלפני הברכה, כשאין התחברות בין האדם לאל, ישנו ניתוק – "לה' הארץ ומלואה" ולא נתן לבני אדם – אך לאחר הברכה, כשחלה ההתחברות: "והארץ נתן לבני אדם". הטקסט העגנוני עובר משאלת השר על

101 אם כי גם ממנו ("השמים שמים לה'") נובעת סתירה מה, כאילו רק השמים לה', והארץ לא – והרי כתוב "לה' הארץ ומלואה" – אבל זאת מן הסברה, והעניין הלשוני חסר.

"הארץ" במשמעות ארץ ישראל, אל "הארץ" במשמעות העולם כולו. מעבר הטקסט העגנוני כונס בתוכו את פירוש רש"י הראשון לבראשית: "כל הארץ של הקב"ה וכו'; והניסוח המקראי של אמירה זו, "לה' הארץ ומלוואה", בטופס התלמודי-התנאי, מעניק לה את המשמעות ההפוכה. אצל רש"י הכוונה היא שהארץ (העולם וארץ ישראל) של הקב"ה היא, והוא עושה בה כרצונו ואין היא תלויה בבני האדם, אבל בסופו של דבר הוא נותנה למי שהוא חפץ. המשמעות התלמודית של פסוק זה, בהקשרו לפסוק מתהלים כ"ד, וביישומו העגנוני, אומרת שהארץ אינה של בני אדם בשום צורה שהיא, בין אם יש פעולת התחברות לאל ובין אם לאו. התשובה לשאלת השר "למי הארץ מיועדת?", היא: "לאף אחד"; כי "לה' הארץ ומלוואה". המדרש העגנוני נקרא מן ההיבט של החסיד בכרייתא המושך לכיוון הנצח. כל שאלת השר בדבר תופסי השלטון בארץ אינה רלוונטית, כיוון שהשליט היחיד הוא האלוהים. המשיכה של החסיד אל מול פני הכתוב השני המכחיש אותו, היא לכאורה משיכה מטה לכיוון המוגבל.

ועתה אנו מצפים לכתוב השלישי שיכריע בין שני הכתובים, ובמקום זאת אנו נחשפים למעין מערכת שנייה של מדרש שני כתובים, או יותר נכון, מדרש שתי אגדות. הרתמוס של מדרש שני כתובים – "ואם אומר... שהרי..." – נשמר, אך תוכו אינו רצוף במקראות אלא באגדות שלכאורה סותרות זו את זו. האגדה הראשונה מושכת לכיוון המוגבל – המלכות נמשכת והולכת למי שעמו הכוח ומי שידו תופסת יותר – ואילו השנייה מושכת לכיוון הנצח: "ועתיד הקב"ה להחזירה לנו". לכאורה יש כאן מציאות לעתיד לבוא שאינה קשורה בכוחנות אנושית,¹⁰² אך כפי שכבר הערנו הצד האלוהי מהווה רק גיבוי לכוחנות של עם ישראל, שהוא ורק הוא יכול לשלוט בארץ. היסוד האלוהי בהקשרו עם קונספציית השלטון של ישראל מקבל בסביבה פסודו-מדרשית זו גוון שלטוני ומוגבל כמותו, כשם שקודם לכן היסוד השלטוני האנושי בהקשרו עם היסוד הנטיעתי קיבל גוון ייעודי של מלכות. תוצאת אגדות הדופי האלו היא, שכשם שהאגדה ראשונה רמזת אף השנייה רמזת.¹⁰³ ההלך מרגיש בכך, אך במקום לאמץ את הרמזים הייעודיים שניתנו לו על ידי השר הוא נוקט את גישת הנצח החסידית, וביתר קיצוניות: "לי אדוני צריך, הלא אדוני יודע למי נתן הקדוש ברוך הוא את ארץ ישראל ולמי הבטיחה

102 לגבי ההוראה של התבנית הלשונית "עתיד ל..." כעתיד רחוק, ראה מרדכי מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ג, עמ' 253, ובעמוד 323 הוא מביא גם את ההוראה של גילוי דבר סודי סמוי מן העין. ונראה לי שיש לכך שימוש ביצירתנו: גם שם לעתיד לבוא תתגלה האמת, שכרגע סמויה מן העין.

103 שוב אנו עדים לשימוש עגנוני מקורי. הביטוי "השובה של רמיות" בא בתלמוד הירושלמי (תענית פ"ב ה"א, סח ע"ב) כלפי תשובתם של אנשי ניגוה, שלדעת ריש לקיש לא חזרו בתשובה באמת. עגנון משתמש כאן במושג "תשובה" כהפך של משאלה, אך כמובן שאינו זונח את השימוש וההקשר התלמודיים.

להחזירה" – ההלך חוזר על האגדה השנייה, ובשינוי, שמתבטא בטיהור האגדה הראשונה מן השלטוניות. נמחקו ישראל שארץ זו שלהם היא ועתיד הקב"ה להחזירה להם; נמחק גם הגורם הקנייני. ואפילו ההלך עצמו, במשיכת כהפיים, כמו מחק עצמו מן העניין: "לי אדוני צריך"; כאומר "לא אני אמרתי כן". נשאר רק רצונו של האל ("התורה היא שאמרה כן"), שנתן למי שחפץ לתת, ולעתיד לבוא, בקץ הימים, יקיים את הבטחותיו.

כיוון שהגיע ההלך למעמד החסיד ולמעמד ר' יוסי, דהיינו למעמד ההידבקות באידאה כשהיא מנותקת ממציאות החיים, וכיוון שהיה חסר את הנענוע התפיסתי, דהיינו את החיבור בין מעלה ומטה, ניפק מגע השיח: "הניח השר ראשו בין ברכיו ושתיק". נוצר חלל, והלימוד נעשה מתוך ציפייה: "הגביה השר ראשו ואמר". פעולה הורדת הראש של השר בין ברכיו לאחר דברי ההלך ניתנים להתפרש כהורדת האידאה למציאות החיים, וכרומות יש להנמיך עוף; הגבהת הראש של השר לאחר מכן היא המקשרת חזרה את האידאה עם ה"מעלה", "כנטיעה זו, שהיא בקרקע, והיא פורחת ועולה למעלה". נענוע הראש של ההלך, קודם לכן, בשעה שהרהוריו הובילוהו אל אגדת הייחוד, כנענוע ראשו של הקב"ה באגדה התלמודית, בשעה שבניו מקלסין לשמו הגדול, וכהגבהת ראשו של השר והנמכתו – אלו כמו מגלמים בתנועות מעלה מטה את מבנה אידאת הייחוד.

יז

הניח השר את ראשו בין ברכיו ושתיק (עמ' תג).

תמונה זו מאחדת שתי תמונות. האחת מקראית – אליהו בראש הר הכרמל: "ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו" (מלכים א יח מב); השנייה תנאית – תפילתו של ר' חנינא בן דוסא:

ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו, חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים ויחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי: אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לאו, אלא הוא דומה כעבר לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך (ברכות לד ע"א).

אייחוד התמונות בסיפור העגנוני, יוצר, שוב, מצע חזיוני של גילוי אליהו עם תוכן תנאי מדרשי של העומדים לפני המלך: החסיד, רבן יוחנן בן זכאי, השר, והעבד. ההישתלות ברבדים שונים של הערוצים המקראיים-המדרשיים באה לידי ביטוי בממדיו השונים של הטקסט. הבחנת רבן יוחנן בן זכאי בין השר והעבד מהווים את המסגרת חמורת הסבר

שביצירתנו: "סבור הייתי שהקנטתיו". כלפי ההלך מתנשאת דמותו של השר שאינו מצוי כל הזמן לפני המלך, שלא כעבד שנכנס ויוצא, לכן יחסו כלפי המלך אינו אינטימי כמו גם כלפי ההלך. ויותר מכך, הנימה חמורת הסבר של היחסים הכלליים בין רבן יוחנן בן זכאי ואלוהיו הבאה במסכת ברכות, מורכבת ביצירתנו על האמור במסכת חגיגה בביטוייה המעשי ביחסי רב ותלמיד. החסד שנטה השר קודם לכן כלפי ההלך – "חסדך מרבני" – מתפוגג בשתיקתו של השר, שהיא שתיקה של רוממות ושגב הנובעים גם מהפונקציה שהדמות משמשת בה – שר – וגם מן התוכן: של "מעשה מרכבה". ואילו ביחס לנושא, הוא סוד הייחוד והיעוד, ראשו של השר נתון בין ברכיו בבקשת רחמים: מצוי הוא וקרוב הוא למלך ולסודותיו. כזו היא גם תמונת אליהו בהר הכרמל: כנוס בתפילת רחמים בינו לבין קונו, וזר ורחוק כלפי נערו.

השילוב ביצירה העגנונית בין רבן יוחנן בן זכאי ואלוהיו בדמותו של השר, מחבר שני יסודות סותרים המשמשים במהות "מעשה מרכבה" כפי שהוא מצוי לנו במסורת התלמודית (התנאית והאמוראית). מצד אחד, הטענה שיש קשר בין האל לעולם, שהאל רוכב על המציאות, ומצד שני החשש לזלזול ולפגימה ב"כבוד" (באל), שכרוך בתפיסה זו. התפיסות היווניות על גוניהן השונים הרחיקו את האל מן העולם משום החשש לפגימה בשגב ובטרנסצנדנטיות של האל. התפיסה התלמודית, לעומתן, לא ויתרה על הטרנסצנדנטיות של האל מחד-גיסא, ומאידך-גיסא לא נפלה לזרועות היוונות, אלא נכנסה למערך מורכב של פרדוקס ההתגלות והשגב של האל.¹⁰⁴ על כן מצאנו את האזהרות והחומרות שבעיונים כגון "צפייה במרכבה". היסודות הפרדוקסליים שבמהות "מעשה המרכבה" משתקפים בפעולות סותרות המיוחסות לרבן יוחנן בן זכאי בברייתת המרכבה. הרכיבה על החמור בפתיחה למעשה מרכבה רומזת מצד אחד על רכיבת האל על העולם, ומצד שני, כדי שהתלמיד ידרוש בכבוד קונו, הרב יורד מן החמור לרמוז לו על אופן הדרושה שצריכה לשמור על שגב האל. לפרדוקס זה מרמז משל התוספתא למעשה מרכבה:

למה הדבר דומה: לאיטרטא העוברת בין שני דרכים, אחד של אור ואחד של שלג – הטה לכן נכוה באור, הטה לכן נכוה בשלג. מה עליו על אדם להלך באמצע, ובלבד שלא יהא נוטה לא לכן ולא לכן (תוספתא חגיגה פ"ב ה"ה, עמ' 381).

בין האש והשלג, בין הרכיבה על החמור והנבדלות המהותית מן החומר, בעומק הפרדוקס, מצוי קו הפרשנות של הדורש במרכבה. הטקסט העגנוני, שעוקב אחר האזהרות התנאיות לעסוק במרכבה, מיישם אותן בעיצוב דמויותיו העוסקות במרכבה. דמותו של

104 על הפרדוקס הפילוסופי הזה בלב ליבה של היהדות, לעומת המצוי בתרבות המערב, ראה במפורט חשן (לעיל, הערת כוכב), עמ' 73 ואילך.

השר משמיעה לנו, בבת אחת, קולות תלמודיים וקולות מקראיים מעוטפים זה בזה. "שם השר את ראשו בין ברכיו" (עמ' תג) – שני עבדים נשקפים אלינו מפעולתו של השר: האחד מקראי הוא אליהו, והשני תנאי הוא ר' חנינא בן דוסא. אצל עגנון הדמות המבצעת אינה עבד – על אף שבאופן עקרוני השר הוא השולטן, כאן בתמונה המתוארת ולאורך כל היצירה, ביחס להלך הוא שר, ואין דרכו של שר השורר להתקפל אל תוך עצמו בתנועה מתבטלת כאותם עבדי ה'. השר, מעצם הגדרתו, מגביה, לכן, רבן יוחנן בן זכאי, המדומה לשר, גם אם יטיח ראשו בין ברכיו כל היום, לא יועיל לו הדבר. על אף כל זאת, ביצירתנו השר הניח ראשו בין ברכיו, אם כי מיד הגביהו. נדמה שניתן לראות בנוסחו של עגנון השתקפות של פנימיות וחיזונית, עיטופים המורכבים מן המשקעים הטקסטואליים והתפיסתיים שהוצגו עד כה.

כשהניח השר ראשו בין ברכיו לא ראינו לפנינו, כאמור, שר אלא עבד. התנועה מפנה אותנו להביט אל הדמות מפנימיותה, מאידאה המשתקפת בה ומבטלת את האישיות הנושאת אותה. השתיקה אינה ביטוי לחוסר מבע אלא היא הדבק המדביק את האידאה בנושא אותה וחורטת אותם זה אל תוך זה. הקרנת הפנימיות האידאית מתמלאת על ידי תפיסת העבד שהציג אליהו בברייתא לר' יוסי, המדברת על אובדן השגב של המלך מתוך החיים. על פי עגנון, זו תפיסת הייחוד והמרכבה. ותפיסה זו מוצגת בתמונה דרמטית של השר, שנרקעות בה התמונות זו בזו. התמונה התלמודית – אליהו המתגלה לר' יוסי – נרקעת אל התמונה המקראית, אליהו בראש ההר.

יח

לימוד המקרא מתוך ההכוונות העגנוניות מוביל להתמקדות בדמותו של אליהו מתוך ההבחנה בין השר לעבד. האלוהות הזועקת מתוך החיים קשורה לתפיסת העבד, ועיגון תפיסה זו בתפיסת האלוהות קשור לסוד המרכבה.¹⁰⁵

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיו הַתְּשִׁבִי מִתְּשִׁבִי גִלְעָד אֶל אַחָאָב הִי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לֹפִי דְבַרְי... וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיו לְאַחָאָב עֲלֵה אֲכַל וּשְׂתֵה כִּי קוֹל הַמּוֹן הַגָּשָׁם. וַיַּעֲלֵה אַחָאָב לְאֲכַל... וְאֱלֹהֵיו עָלָה אֶל רֹאשׁ הַכַּרְמֶל וַיִּגְהַר אֲרֻצָּה וַיִּשֶׁם פָּנָיו בֵּין בְּרָכָו. וַיֹּאמֶר אֶל נַעֲרֹ עֲלֵה נָא הִבֵּט דָּרָךְ יָם וַיַּעַל וַיִּבֵט וַיֹּאמֶר אֵין מְאוּמָה וַיֹּאמֶר שָׁב שָׁבַע פְּעָמִים. וַיְהִי בַשְּׁבָעִית וַיֹּאמֶר הִגֵּה עַב קִטְנָה כִּכְף אִישׁ עָלָה מִיָּם וַיֹּאמֶר עָלָה אֶמֶר אֶל אַחָאָב אֲסֹר וְרָד וְלֹא יַעֲרֹכָה הַגָּשָׁם. וַיְהִי עַד כֹּה וַעַד כֹּה וְהַשָּׁמַיִם הִתְקַדְּרוּ עֲבִים וְרוּחַ יְהוָה גָּשָׁם גְּדוֹל וַיִּרְכַּב אַחָאָב...

105 ראה חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 211 ואילך, שם ניתחתי מקור זה בהקשר לדמותו של אליהו ומידת האש. כאן יישמתי את ממצאי הניתוח במסגרת ההתבוננות המחודשת בו מצד הקריאה העגנונית, הפותחת פתח להבנה אסתטית של המקור המקראי במסגרת המונחים והמושגים של חז"ל.

וְרָעָאֵלָהּ. וַיֵּד ה' הִיטָה אֶל אֱלֹהֵיו וַיִּשְׁנֶם מִתְּנִיו וַיִּרְץ לִפְנֵי אַחָב עַד בְּאֶכָה וַיִּרְעָאֵלָהּ
(מלכים א יז א, יח מא-מו)

בתפילת אליהו להורדת האש מן השמים אומר אליהו "היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדרךך עשיתי את כל הדברים האלה" (יח לו). באמת, בכל מעמד הורדת האש מן השמים מאופיין אליהו לא כעבד אלא דווקא כשר השורר בסביבתו: כשהוא מהתל בנביאי הבעל (כז) וכשהוא סונט בקב"ה "ואתה הסיבות ליבם אחורנית" (לז). אולם נראה שתפיסת העבד, המביעה אינטימיות ואחדות ביחסי האל והאדם, מיושמת על ידי אליהו עוד לפני התפילה. ביחס לעם: "גשו אלי" (ל); וביחס למזבח: "וירפא את מזבח ה' ההרוס" "ויבנה את האבנים מזבח" (לב). יחד עם זאת, משום מגעו של עבד ה' עם הסביבה האלילית המנוכרת למהותו, תפיסתו מקבלת גוון פולמוסי-אידיאולוגי, וממילא משתקפת ממנו רק דמות השר המרוחק. רק לאחר סיום המעמד, כשנשאר אליהו לבדו בראש ההר, אנו חווים בביטוי האסתטי של תפיסתו כעבד ה', קמעה קמעה, עד שבשיאו, גם כאשר הוא יורד מן ההר, המגע המחודש עם עובד האיללים – אחאב – לא רק שאינו מערער את דמותו כעבד, אלא תורם לשלמותה. השלמות האסתטית, כביטוי למחיקת המרחק בין האידיאה ונושאה, מוצגת בדמותו של אליהו בשלבים. כשאלהו אומר לאחאב "עֲלֵה אֶל וְשִׁתָּה כִּי קוֹל הַמּוֹן הַגָּשָׁם" (מא) ניבטת אלינו דמות השר המצווה: "עֲלֵה אֶל וְשִׁתָּה"; ובביטוי "כי קול המון הגשם" אנו שומעים את הדי הוויכוח המוצג בשבועה. אך יחד עם זאת, כבר בביטוי "כי קול המון הגשם" אנו נחשפים אל תפיסת העבד ונפילת המחיצות בינו לבין תפיסתו. האידיאה עוברת מהוויה אובייקטיבית, שהנביא מדבר עליה, לדרמה גדולה וחיה שהנביא שומע אותה: "המון גשם". כשאלהו שם את ראשו בן ברכיו הוא התחבר עם אותו קול, אותה דרמה שעדיין איננו רואים אותה, הנחשפת אלינו באופן מגעו עימה. התנועה של הראש הניתן בין הברכיים אינה ממחישה רק את הקשב, אלא מביעה גם את הפונקציה שהדמות משמשת באידיאה שבה היא קשורה. לא עוד שר מרוחק המדבר על הרצוי באוזני הרחוקים ממנו, אלא עבד הנשלט על ידי הרצוי ובטל בו בדכנות אינטימית. הרצת הנער הלון ושוב שבע פעמים¹⁰⁶ ממשיכה את תהליך משיכת האידיאה מן המופשט – "שבועה" – אל מציאות חיה: "שבע".¹⁰⁷ לבסוף,

106 ונראה, שהנער לא היה מודע לדרמה שהתחוללה, מעבר לעניין הפולמוסי-אידיאולוגי, בשמשו שלח להעברת המסרים לאחאב. וגם בפרק י"ט, כשאלהו הלך במדבר, הוא השאיר את הנער מתוך לעיניו. מן ההיבט החיצוני על דמותו של אליהו ישנו אותו ריחוק בין אליהו לנער, שדיברנו עליו קודם, אולם מן ההיבט הפנימי על הדמות ביחסה אל אידיאה שהיא מגלמת יש משמעות סמלית להרצת הנער. על הקשר בין שבע לשבועה ראה בראשית כא ל-לא; וראה פירוש ראב"ע שם: "ודע כי מלת שבועה עקרה שבעה".

בפעם השביעית, נעצרת התמונה בנקודת החיבור בין השנים: "ויהי בשביעית ויאמר הנה עב קטנה ככף איש עלה מים" (מד).

בפעם השביעית מצטיירת השבועה ככף איש – כף יד – צורת שבועה שהגשבע מרים את ידו לשמים.¹⁰⁸ המלבי"ם, בהתייחסותו לתמונה זו מתמקד במילה "איש": "ובשביעית ראה עב קטנה ככף איש, כי לא ירד הגשם רק בשביל איש אחד הוא אליהו, ואז ידע כי על ידו יתפתחו השמים, והודיע לאחאב שירד לביתו" (מלכים א יח מג).

פירוש זה מתבסס כנראה על תיאור אליהו בפגישתו עם עבדי אחזיה בן אחאב כמה פרקים אחר כך. שם נאמר על אליהו "ואיש עֲלָה לקראתו" (מלכים ב א ו), כינוי שיוצר אנלוגיה ל"עב קטנה עלה מים ככף איש". החזרה המרובה של עבדי אחזיה על התיאור "איש" לאלהו, ודווקא לו, מעוררת חשד שיש לפנינו דימוי ולא תיאור, דהיינו מהות המדומה לאיש. כשעוקבים אחר יישומה רואים שהיא דבוקה בשני עניינים המחזירים אותנו אל הר הכרמל: הָאֵשׁ – "ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמישיך ותרד אש מן השמים וְתֹאכַל אותו ואת חמישיו" (שם י). סגנון זה חוזר פעמיים, ואילולי תחנוניו של שר החמישים השלישי היה חוזר פעם נוספת כפומון חוזר. עלייה וירידה: "ואיש עלה", "האיש אשר עלה", "איש האלהים הִמְלִיךְ דָּבָר יָדָה" (ט). בסופו של דבר נקשרים כל היסודות זה בזה – האיש והאֵשׁ, העלייה והירידה: "ואם איש אלוהים... תרד אש" (י). המעבר בין איש לאֵשׁ בדמותו של אליהו אינו משחק מילים שאליהו מלעיג בדורשים בבעל זבוב, אלא הן שתי מהויות המתרוצצות בדמותו של אליהו, זו של מלאך האש וזו של הנביא ("איש נביא").¹⁰⁹

אם ניישם את החלוקה של המהויות בין העבד והשר, שאלהו אנו מכוונים מסיפורו של עגנון, יצא שאותו איש-האֵשׁ שעלה אל ראש ההר התגלה לעבדי אחזיה בדמות השר-המלאך שעושה את שליחותו מתוך ניכור מהותי לסביבה שבה הוא מתגלה. לכן, כשיורד איש-האש מראש ההר הוא "אוכל" את הסביבה האלילית המנוכרת למהותו האידיאלית לפי מהותה. אולם בהר הכרמל העלייה אל ראש ההר היא מתוך חשיפת הדמות מצדו של העבד, הכנוס בין רגליו בהתאחדות שבין העב הנראית בשמים וכף יד איש. לכן, בהר הכרמל, לא רק שלא ירדה אש מן השמים ושרפה את עובד האיללים אחאב, אלא שהעב שבשמים הורידה מטר סוחף ודמות האיש שנצטיירה בשמים, זה הנושא כף יד בשבועה כי לא יהיה מטר כי אם לפי דברו, ירדה מן ההר בריצה לפני מרכבת המלכות. חלוקת הכבוד למלכותא דארעא,¹¹⁰ כאשר מלכות שמים שוטפת מעל, מחברת בין המרכבות.

108 ראה בראשית יד כב, ודניאל יב ז, ומצודת דוד שם. על הקשר בין "שבועה" לפרישת כף לתפילה ראה תרגום אונקלוס בבראשית שם, ודברי הרמב"ן עליהם.

109 על כך ראה חשן (לעיל, הע' 49), חלק שני.

110 ראה מכילתא דרבי ישמעאל פסחא יג, עמ' 45, שחלק אליהו כבוד למלכות בריצה זו.

ועבד ה' אשר הוא סוס ורכב במרכבת האל שבשמים הופך להיות עבד מלכותא דארעא, הרץ לפני מרכבתה.¹¹¹

יט

נטיעת עגנון את תמונת השר הנותן ראשו בין רגליו בסוגיית "מעשה מרכבה", מפרשת את התמונה המקראית על פי ההבנה התלמודית של מעשה המרכבה. דהיינו, מלחמתו של אליהו בבעלים היתה מאבק להורדת האלוהות לחיים המציאותיים ולחיבור בין מעלה ומטה. זו גם התפיסה המשתקפת ממפגשו של אליהו עם ר' יוסי בברייתא, וכן תפיסת השר במפגש עם החסיד בברייתא האחרת. ויותר מכך, פרשנותו של עגנון מחזירה את ההבנה התלמודית של התמונה המקראית אל המקרא עצמו. הריצה לפני המרכבה התחנתה (מרכבת אחאב) היא הריצה לפני המרכבה העליונה ("מעשה מרכבה"). והשתיקה החורטת את הדמות אל תוך דברה – הגשם, דבר ה' – מעניקה למיזוג המקראי-התלמודי של התמונות את שלמותו האסתטית.

הנוסח החורג במדרש העגנוני, שבו השר נותן ראשו בין ברכיו בניגוד לעבד המקראי, וכן אצל רבן יוחנן בן זכאי המניח את ראשו בין ברכיו, מטביל את התמונה המקראית-התלמודית במים הצוננים של חומרות המרכבה. בכך אנו מוסטים אל צידה החיצוני של תמונת העבד, אל תמונת השר המרוחק מן המלך, הוא רבן יוחנן בן זכאי, שאינו שונה לתלמידו במרכבה אלא דרך רמו. בקריאה זו של התמונה ממבטה החיצוני מתפרשות השתיקה מתוך הורדת הראש והאמירה מתוך הרמת הראש, לא כחריטת האידאה בגוף נושאה אלא כשתיקה של זרות, של התבדלות ויצירת חלל, אותה זרות הנשקפת אלנו כשמביטים באליהו המקראי מצד נערו, שלא מבין, אולי, את הקשר בין שבע לשבועה, וכשאנו מביטים בר' יוסי כשאמר לו אליהו "היה לך להתפלל בדרך", וכשאנו מביטים בהלך, כשהשר לא קיבל את תשובתו ("סבור הייתי שהקנטתיו"). מתוך החומרות הללו מגיעה האמירה של השר: "הגביה השר את ראשו ואמר". במחזור קריאה זה של הקטע העגנוני, אמירת השר מבטאת ירידה באינטימיות, הן ביחסים בינו לבין האידאה שאותה הוא מגלם, והן ביחסים בינו לבין ההלך – כל זאת, לעומת שתיקתו שהובנה במחזור הקריאה הקודם כמבטאת שיא אינטימי. מכל מקום, מתוך הגבהת הראש הגיד השר את אגדתו ודרש במרכבה.

השר לא שנה להלך במעשה מרכבה. במשך כל ההגדה של אגדת השר לא מתקיים דרישה אלא חד-שיח, כעין השתקפות פנימית של הדברים ללא יחסיותם המרחבית, ומשום כך הם ניתנים בזיקוקם. אפשר שהמבנה המונוולוגי של אגדת השר בא כנגד הרהורי הלב של אגדת ההלך. אגדת השר אינה מוצגת כדרישה משום שהרהורי הלב של ההלך זכו לאישור השר, ואילו באמירתו של ההלך, או בהרהורים שקדמו לאמירה זו, נכשל ההלך. באגדת השר, שהולכת ומתפרטת מכאן ואילך בגוף הסיפור, מצטיירות לפנינו האידאות המנוגדות: האחת – מעשה מרכבה וסוד ייחוד ה' ונטיעת הנטיעות; האחרת – ההפרדה והקיצוץ בנטיעות. משתי האידאות הללו נובעות שתי גישות הפוכות לארץ ולחיים בכלל. הייעוד – הנטיעה – יסודו בקרקע והוא פורח ועולה כלפי מעלה בסוד הייחוד והנטיעות בהשתרגותו הבוטנית, הלאומית והתאולוגית. הנטיעה גוזרת מתוכה צורות חיים שנובעות מעמידה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעולמי עולמים, ופניה לאין סוף. והשלטון – הקיצוץ בנטיעה – יסודו בקרקע והוא חסר נטיעות, להוציא את חרולי המדבר. אין הוא פורח כלפי מעלה אלא פניו כלפי מטה ואינו מחבר שמים וארץ – מתחיל באדם ונגמר באדם – וגוזר מעצמו אורחות חיים הנובעים מעמידה לפני "מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר". שני מרכיבים אלו, השלטון והייעוד, היוו את שאלת השר להלך והוא נכשל בתשובתו משום שלא הצליח ליישם בצורות המציאותיות את דברי האגדה שהגיע אליה בהרהורי לבו. אותן צורות מתהוות ומתגבשות במדרש ואגדת הנטיעות העגנוני, אם להגך ואם לחקד, מתוך הבקעים הפרשניים של מרחבי הדיבר האלוהי.

111 שם ויהי ב, עמ' 94, על הפסוק "והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבות אלישע" (מלכים ב ו יז). על הקשר של רכב האש לאליהו ולצעתק אלישע "אבי רכב ישראל ופרשיו" (שם ב יב) ראה חשן (לעיל, הע' 49), עמ' 201.