

הלכה ואגדה במשנה ובתוספתא ברכות

פרק א'

בחינתם של ארבעה גילויי תגובה

לחורבן¹

יצחק רוזנברגר

א. קביעת ענין קריאת שמע כנושא הפותח את המשנה

שני אירועי החורבן הקשים שעברו על עמנו: המרד הגדול שהסתיים בשריפת הבית, ומרד בר כוכבא שהסתיים בחורבנה של ארץ יהודה, עוררו בוודאי תגובות הנוגעות לאמונות ודעות בקרב העם בכלל, ובציבור החכמים בפרט.

המשנה היא היצירה הרוחנית המגובשת הראשונה שנוצרה לאחר משברים אלה. סביר להניח שניתן למצוא בה תכנים שיש בהם משום התייחסות ותגובה למצב שבו שרוי היה העם בזמן עריכתה: לאחר אבידות רבות בנפש, גלות של חלק גדול מיושבי הארץ, חורבן המקדש, אבדן העצמאות המדינית, ושעבוד לשלטון רומי.

במאמר זה נמקד את עיונו במבנה הפרק הראשון של מסכת ברכות ובתכניו, ובפרק המקביל בתוספתא. ננסה לבדוק, האם המבנה והתכנים משקפים התייחסויות ותגובות שבאמונות ודעות לבעיות שעמדו על הפרק בחיי הרוח של העם באותה העת.

כידוע, סדר זרעים העוסק רובו ככולו במצוות התלויות בארץ-ישראל פותח את ששת סדרי המשנה, ומסכת ברכות היא הראשונה בו.²

1 תודתי לידידי, ד"ר ישראל רוזנסון ומנחם כ"ץ, על עזרתם הרבה בשלבים שונים של כתיבת המאמר.

2 בכל כתבי היד של המשנה, מסכת ברכות היא הראשונה בסדר זרעים, שהוא עצמו

במסכת זו כלולים שלושה עניינים המובאים לפי הסדר: קריאת שמע, תפילה, ברכות. לפחות לשניים מהם: קריאת שמע ותפילה, אין קשר ישיר לנושא המרכזי של סדר זרעים.³ אם כן, יש מקום לשאול, הגם שאין התשובה יוצאת מגדר השערה, מה ראה רבי יהודה הנשיא לפתוח את המשנה שערך כפי שפתח.

אשר לסדר זרעים, אפשר שכוונת רבי הייתה להבליט את המצוות התלויות בארץ ישראל, וזאת על רקע רפיון האחיזה היהודית בארץ. עם זאת, מסכת ברכות הפותחת את סדר זרעים, מכילה נושאים שאינם קשורים במישרין לארץ ישראל, ולכן יש מקום לבחון בנפרד את ההסבר לקביעתה בתחילת המשנה.

היה אולי מקום למחשבה כי פתיחת המשנה בענייני ברכות נובעת מאחד משני נימוקים (שלעצמם, אינם מוציאים זה את זה):

א. ענייני ברכות נקשרים למצווה המפורשת בתורה: '...ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ' הטובה הנידונה במסכת ברכות, ובכך נטווה קשר בין לבין סדר זרעים.

ב. החובה לברך על הרעה, שבאה לידי ביטוי (פעמיים!!) בסוף המסכת,⁵ הייתה בוודאי בעלת משמעות רוחנית אקטואלית במצב שבו היה העם שרוי באותה העת.

הבעיה בהסבר זה, על שני גווניו, היא, שקשה לראות בברכת המזון או בברכת השמועות הרעות שהם עניינים מצומצמים באופן יחסי את "הנקודה הארכימדית" שממנה ייגזר הקשר לעניינים רבים

הראשון בששה סדרי המשנה. לעצם הנושא של סדר סדרי המשנה ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 980 ואילך, ובפרט ראה דבריו שם בעמ' 988 לגבי מיקומה של מסכת ברכות.

3 יש קשר עקיף בין נושא הברכות וסדר זרעים, מכיוון שסדר זרעים עוסק במיני הצומח, ולברכות על מיני הצומח יש ערך סגולי מיוחד בכלל ברכות הנהנין (ומכאן תופעת גיוון נוסחיהן). ידידי מנחם כ"ץ מתעתד לחקדיש מאמר לנושא ברכת המוציא לחם מן הארץ, ובו תידון מרכזיותן של הברכות על הצומח מהארץ בכלל ברכות הנהנין.

4 אמנם ראוי לציין, ששונה ההתייחסות לארץ ישראל בברכת המזון משאר מצוות סדר זרעים, שכן בברכת המזון היא מושא הברכה ומרכיב חיוני בנוסחה, ובשאר מצוות סדר זרעים היא הגורם המחייב.

5 פ"ט מ"ב. 'ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת', פ"ט מ"ה 'יחבי אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה'.

שאינם קשורים לארץ ישראל או לברכה על הרעה, כמו הברכות שבתפילה, ובפרט – קריאת שמע עצמה, שביסודה עומדת קריאת פרשיות מהתורה, ובפועל איננה כוללת רק אמירת ברכות.

נפנה אפוא להציע שני הסברים לפתיחת המשנה דווקא בהלכות קריאת שמע: הראשון, א-היסטורי, והשני, היסטורי.

בתלמוד הירושלמי⁶ מצינו את העיקרון המבאר זיקה בין נתון במשנה לנתון במקרא – המשנה בעקבות המקרא! והנה, כשבא משה בנאומו השני בערבות מואב ללמד לבני ישראל את 'המצוה החקים והמשפטים'⁷, שלא שמעום ישירות במעמד הר סיני, פתח בפרשת 'שמע ישראל'. עתה, לאחר כמה וכמה דורות, כשבא רבי להציג בפני ישראל במשנה⁸ את ההלכות אשר ילכו בהן, פתח כפי שפתח משה, רבן של ישראל⁹. לפי דרך זו, אין בעובדת פתיחת המשנה בענין קריאת שמע יותר מאשר חיקוי לדרכו של המקרא, ללא הבעת מסר כלשהו בעניין רוחני אקטואלי העומד על הפרק.

אולם, אפשר כי בפותחו את המשנה בצורה זו ביקש רבי להעמיד מסר אחר הקשור בתכניה של קריאת שמע: עם ישראל הפסיד פעמיים לרומי בשדה הקרב. במישור המדיני נכנע העם לרומי, אך לא כך במישור הרוחני. כאן נתעלתה רוחו של העם, גם בעיצומן של המלחמות וגם לאחריהן, ומתוך ההפיכה צמחה ועלתה יצירה חדשה – המשנה, שבכותרתה, בפתיחתה, מובא המסר של ייחוד ה', שרומי האלילית לא הגיעה עדיו. בפותחו את המשנה בהלכות קריאת שמע הדגיש אפוא רבי את רוממות אמונת העם ותורתו על רקע נחיתותה של התרבות הסובבת

6 סנהדרין פ"א ה"א יח ע"א. 'אתא מימר לך כפשוטא דקרייא'. מובנו: 'בא התנא ושנה דבריו בעקבות המקראות'.

7 דברים ו, א. נאומו הראשון של משה אינו עוסק במצוות וחוקים.

8 על קשר רעיוני אפשרי בין המצוות הכלולות בטאום המצוות של משה, שלא נתפרשו קודם לכן, ובין מהות תורה שבעל פה, ראה בהקדמת ר"י אברבנאל לספר דברים. וראה גם 'מאור עיניים' פ' דברים, ד"ה 'בפסוק בארץ מואב' וד"ה 'ונודע שארץ מואב', וכן 'פרי צדיק' לפרשת דברים ד"ה 'אלה הדברים'.

9 אמנם הרמב"ם פתח את משנה תורתו לא במצוות ששמע משה לבדו, אלא במצוות ששמע עם כל העם, היינו 'אנכי ה' אלהיך'...

אותו, וחידד את הניגוד שבין הישגי הרוח של עם ישראל מול הישגי הכוח של רומי. מן הסתם, היה בכך כדי לעודד ולחזק את רוחו של העם.

ב. מבנה הפרק הראשון במשנה ומשמעותו

נלך עתה מהכלל אל הפרט. מהמשנה כיצירה כוללת אל הפרק הפותח אותה. לא רק במיקומו של עניין קריאת שמע בתחילת המשנה בא לידי ביטוי מסר רוחני אקטואלי, אלא גם במבנה הפרק הראשון,¹⁰ המבליט את תכניו. נציג את נוסח הפרק:



10 בניגוד לחלוקה למשניות, חלוקת הפרקים במשנה היא מקורית. ראה: ע"צ מלמד, 'פרקי מבוא לספרות התלמוד', ירושלים תשמ"ג, עמ' 231-331.

- 1 [א] מאימתי קורין את שמע בערבית?
- 2 מעשה-שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.
- 3 עד סוף האשמורת הראשונה, דברי ר' אליעזר.
- 4 וחכמים אומרים: עד חצות.
- 5 רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.
- 6 מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע.
- 7 אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר מותרין אתם לקרות.
- 8 ולא זו בלבד, אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר,
- 9 הקטר חלבים ואברים ואכילת פסחים¹¹ מצותן עד שיעלה עמוד השחר,
- 10 כל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר.
- 11 אם כן למה אמרו חכמים עד חצות? אלא להרחיק את האדם מן העבירה.
- 12 [ב] מאימתי קורין את שמע בשחרית?
- 13 משיכירו בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרתן.
- 14 עד הנץ החמה.
- 15 רבי יהושע אומר: עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.
- 16 הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם שהוא קורא בתורה.
- 17 [ג] בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו, שנאמר 'ובשכבך ובקומך'.
- 18 בית הלל אומרים: כל אדם קוראין כדרך, שנאמר 'ובלכתך בדרך'.
- 19 אם כן, למה נאמר 'ובשכבך ובקומך'? אלא בשעה שדרך בני אדם שוכבים ובשעה שדרך בני אדם עומדים.
- 20 אמר ר' טרפון: אני הייתי בא בדרך וחטיתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים.
- 21 אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

11 כך בכתב יד קויפמן, ובשאר כתבי היד המדוייקים. בנוסח המקובל חסר 'ואכילת פסחים'.

- 20 [ד] בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה,
- 21 בערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה.
- 22 מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך,
- 23 לחתום אינו רשאי שלא לחתום, ושלא לחתום אינו רשאי לחתום.
- 24 [ה] מזכירין יציאת מצרים בלילות.
- 25 אמר ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך'. 'ימי חיידך', הימים, 'כל ימי חיידך', הלילות.
- 26 וחכמים אומרים: 'ימי חיידך', העולם הזה, 'כל ימי חיידך', להביא את ימות המשיח.

בפרק נידונים הנושאים הבאים:

בשורות 1-14 זמני קריאת שמע של ערב ובוקר.
בשורות 15-19 מתבארת התייחסותם של בית שמאי ובית הלל (אבות התורה שבעל פה) לכתובים במקרא המהווים מקור לחובת קריאת שמע, (עם מעשה רבי טרפון כמעין נספח).
בשורות 20-24 נדונים ענייני נוסח הקשורים לברכות¹² קריאת שמע.

12 אנו מניחים שמשנת 'מזכירין יציאת מצרים...' מחייבת אזכור יציאת מצרים בברכה שלאחר קריאת שמע, ואין היא מחייבת אמירת פרשת 'ויאמר'. נציין שלש הוכחות לכך:
א. המילה 'מזכירין' באה במשנה בכלל, רק בהקשר של נוסח ברכות (ברכות פ"ה מ"ב, ראש השנה פ"ד מ"ו, תענית פ"א מ"א). ביחס לפרשיות בתורה באה המילה 'קורין' (ברכות פ"א מ"א. 'מאימתי קורין את שמע...').
ב. עד זמנו של אביו לא נהגו לומר בלילה פרשת ציצית, אף לא בבבל (בבלי, ברכות יד ע"ב).
ג. יציאת מצרים נזכרת בפרשיה זו רק בפסוק אחד, בעוד שבהרבה פרשיות אחרות בתורה היא נזכרת ביתר פירוט מאשר בפרשת ציצית. עתה, אילו התכוונה המשנה לחייב באמירת 'ויאמר', ניתן היה לצפות שיאמר בה 'אומרים פרשת ציצית בלילות' ולא 'מזכירין יציאת מצרים בלילות'.

מול העניינים "הטכניים" של זמני קריאת שמע מחד גיסא, ונוסח ברכותיה מאידך, בולטת מרכזיותו של הנושא שביניהם, הלוא הוא המקור למצווה בתורה. מאפשרות זו של מעין סימטריה בין ראשית הפרק לאחריתו, מתבקש בירור שאלת המסגרת. בדיקה ספרותית צורנית אינה מלמדת על קיום מסגרת ברורה לפרק, שיש בה כדי לסייע לענייננו, אלא שעצם העיון בתכנים הנדונים בתחילת הפרק ובחתימתו חושף בפנינו מתיחויות הכרוכות בעניינים שאין להם נגיעה ישירה להלכות קריאת שמע. הנה, בתחילת הפרק אנו פוגשים את הכהנים הנכנסים לאכול בתרומתם,¹³ וזאת, למעלה ממאה שנה לאחר שבטלה האפשרות להכין אפר פרה אדומה ובסופו של הפרק אנו נישאים "על כנפי נשרים" אל ימות המשיח.¹⁴

פרק זה יכול אם כך להיות מובחן כיחידה ספרותית עצמאית. מהו מבנהו? יש בפתיחתו הבעת זיקה אל ערכי המקדש מן העבר הקרוב,¹⁵ יש בנושאו המרכזי קביעת עמדה ערכית ייחודית נגד התרבות השלטת האופפת בפועל את העם בהווה, ויש בחתימתו חיבור וציפייה לקראת מצב עתידי נעלה מכול. המסר החינוכי העולה מיחידה ספרותית זו ברור – הענקת עוז ותעצומות רוח לעם במצבו הקשה.

13 גם המעשה בבני רבן גמליאל רווי בנתונים מן המקדש: הקטר חלבים ואברים, הטאכלים ליום אחד, ובמסורת ארץ ישראל של המשנה (ראה: הערה 11 לעיל), אף אכילת פסחים. 14 מבחינה ספרותית די בקיומם של נתוני פתיחה וסיום אלה כדי לעורר תשומת לב. יחד עם זאת, העיון החלכתי תומך גם הוא בכיוון המוצע בזה, מכיון שרבי בחר בדעה שתחילת זמן קריאת שמע של ערב נקבע על פי אכילת כהנים בתרומה מתוך מיוגון רחב של זמני ארוחות ערב שהוצעו על ידי תנאים: של עני, של בני אדם בערב שבת, ושל בני אדם ביום חול (בבלי, ברכות בע"ב). ואולי גם הקדמת המשנה העוסקת בזמן קריאת שמע של ערב לזו העוסקת בזמן קריאת שמע של בוקר יכולה לעורר למחשבה שרבי רצה לקבוע עניין הקשור למקדש במשפט הראשון במשנה. במשנת 'בשחר מברך...' קדם הדיון בברכות של שחר לדיון בברכות של ערב.

15 ראוי לציון העובדה שקריאת שמע נזכרת במשנה כמצווה שהתקיימה במקדש (משנה, תמיד פ"ה מ"א). ניתן לומר, שלא רק באזכורי אכילת תרומה, אכילת קרבנות והקטר חלבים הביא רבי את בית המקדש לידי ביטוי, אלא אף בקביעת ענין קריאת שמע כנושא הפותח.

ג. אזכור יציאת מצרים בברכת 'אמת ויציב'¹⁶ של ערב.

משנת 'מזכירין יציאת מצרים...' החותמת את הפרק (משנה ה', שורות 22-24), ראוייה לתשומת לב מיוחדת, בשל שלוש תופעות מיוחדות המצויות בה, ואלו הן:

האחת, משנה זו היא המקור הקדום ביותר בספרות חז"ל שבו נעשה שימוש במלה 'משיח' בהנחה שלמילה זו הוראה של 'המלך הגואל העתידי'¹⁷ (במקרא אין אף מופע של המילה 'משיח' בהוראה זו).

השנייה, קשורה בטיב מחלוקתם של רבי אלעזר ובן זומא. רבי אלעזר בן עזריה מסכים למדרשו של בן זומא, המבוסס על המילה 'כל',¹⁸ ומדבריו אף משתמעת התרשמות מיוחדת מדברי בן זומא. כידוע, ניטש ויכוח בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשאלה האם 'דברה תורה כלשון בני אדם', היינו, האם ניתן להסיק הלכות מייתור הכתוב.¹⁹ לפי הידוע לנו ממקורות אחרים,²⁰ הסכים רבי אלעזר בן עזריה דווקא עם רבי ישמעאל, הסבור שאין להסיק הלכות ממילים הנראות כמיותרות. אם כך, תמוהה העובדה שרבי אלעזר בן עזריה

16 בתקופת התנאים, היו המלים 'אמת ויציב' מילות הפתיחה של הברכה הראשונה שלאחר קריאת שמע גם בערב. ראה: ירושלמי, ברכות פ"א ה"ב ב ע"ד. '...והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב? פתר לה באמת ויציב של שחרית'.

17 הירושלמי בתענית (פ"ד ה"ה סח ע"ד) מוסר שכאשר ראה רבי עקיבא את בר כוכבא היה אומר 'דין מלכא משיחא'. רבי עקיבא הוא רבו של בן זומא, כך שאפשר כי עצם החידוש הלשוני שייך לרבי עקיבא.

18 שיטת המדרש המיוחדת של רבי עקיבא התייחסה גם למילה 'כל'. ראה ספרא צו פרשה ג: "'חטאת', אין לי אלא חטאות. מניין לרבות כל הקדשים? תלמוד לומר 'וכל חטאת', דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוסי הגלילי: עקיבא, אפילו אתה מרבה כל היום אין כאן אלא חטאת...'

19 ספרי במדבר פ"ט ק"ב, עמ' 121: "'הכרת תכרת הנפש ההיא", "הכרת" בעולם הזה "תכרת" לעולם הבא, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' ישמעאל: לפי שהוא אומר "ונכרתה הנפש ההיא" שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות! מה תלמוד לומר "הכרת תכרת הנפש ההיא"? דברה תורה כלשון בני אדם'.

20 ספרא צו פרק יא, ח"ו, לד ע"ד: 'אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא: אפילו אתה אומר כל היום כולו "בשמן" למעט "בשמן" לרבות, איני שומע לך. אלא חצי לוג שמן לתודה...הלכה למשה מסיני'. וראה גם בבלי, בבא מציעא לא ע"ב; כריתות יא ע"א.

מביע תמיכה ואף התפעלות ממדרשו של בן זומא, המבוסס על ייתור המילה 'כל'.

במשנה מופיע משפט פסקני²¹ – 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', ואחריו מובאת מחלוקת²² בשאלה: האם מזכירים יציאת מצרים בלילות. והנה, המשפט הפסקני המקדים את המחלוקת אינו תואם את דברי החכמים, אלא את דעת היחידים²³ (בן זומא ורבי אלעזר בן עזריה).

השלישית, קשורה לעניינה של 'אמת ויציב'. ברכת 'אמת ויציב', אשר על הזכרת יציאת מצרים באמירתה בלילה נחלקו בן זומא וחכמים, הייתה ידועה עוד בזמן הבית. על פי המשנה (תמיד פ"ה מ"א) אמרו הכהנים מידי בוקר במקדש. מהם תכני ברכת אמת ויציב! ובכן, לפחות על פי נוסח הברכות כיום, שתי הברכות הצמודות לקריאת שמע, 'אהבה רבה' שלפניה ו'אמת ויציב' שלאחריה, כוללות תכנים הקשורים לפרשיות הנאמרות.²⁴ ברכת 'אמת ויציב' כוללת הצהרת אמונה ('אמת ויציב ונכון... הדבר הזה... אמת אלהי עולם מלכנו... לדור ודור הוא קים...'), ובכך חוזרת על

21 כידוע, במשנה מובאות מחלוקות רבות. פעמים, מיד לאחר הצגת המחלוקת מופיע במשנה משפט שתוכנו הכרעה כאחת הדעות שבמחלוקת. משפט זה מכונה בפניו 'משפט פסקני'.
22 חקורא את המשנה יכול להתרשם שכלל אין בה מחלוקת, אבל מהמקבילה בתוספתא על אתר מתחזק הרושם שהמדובר במחלוקת. המקבילה בתוספתא תידון בפרק הבא של המאמר.

23 תופעת הקדמת משפט פסקני למחלוקת בין יחיד ורבים, כאשר משפט זה תואם את דעת הירבים, היא תופעה נפוצה במשנה, ואכן פעמים רבות התלמוד הבבלי שואל ביחס למשניות כאלה את השאלה 'חכמים היינו תנא קמא'. ראה למשל: משנה בבא מציעא פ"ז מ"ח: אוכל פועל קישות אפילו בדינר, כותבת ואפילו בדינר. רבי אלעזר חסמא אומר: לא יאכל פועל יתר על שכרו, וחכמים מתירין. ועליה בתלמוד בבלי בדף צב ע"א: "חכמים היינו תנא קמא! – איכא בינייהו", וכו'. הקביעה שפרט למשנתו לא קיים במשנה מצב בו יש משפט פסקני המקדים מחלוקת בין יחיד ורבים כאשר המשפט המקדים אינו תואם את דעת הרבים, אינה מבוססת על בקיאות ישירה במשנה אלא על בדיקה עקיפה במאגר מידע ממוחשב: אין בתלמוד הבבלי, ביחס לשום משנה, את השאלה 'רבי פלוני היינו ת"ק'. ונדגיש, ביחס לשום משנה, אך ביחס לבריות יש ויש.

24 וכך היא החקבלה בין תכני 'אהבה רבה' ופרשת 'שמע': כנגד ייחוד ה' על ידי העם בקריאת שמע יש את ייחוד העם על ידי ה' ב'אהבה רבה', כנגד אהבת האדם לה' יש אהבת ה' לעמו, וכנגד חובת לימוד התורה מוצגת הבקשה שה' ילמד תורה לעמו.

תוכן הפסוק הראשון של פרשת 'שמע'. במקורות חז"ל נידונים תכני ברכת 'אמת ויציב' בתוספתא (ברכות פ"ב ה"א), וכך שנינו: "הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב. רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים: צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף".

נתייחס עתה לעובדות הבאות:

- א. בשום מקור תנאי לא נקבעו או נדונו תכני הצהרת האמונה שב'אמת ויציב'. רק בתוספתא הנזכרת לעיל רואים שראו לנכון לקבוע את חובת אֶזְכוּר יציאת מצרים ב'אמת ויציב'.
- ב. אין בתוספתא הסכמה בשאלה מה בדיוק מתוך סיפור יציאת מצרים יש לכלול בברכה.
- ג. הברכה נזכרת כבר בזמן הבית (משנת תמיד הנ"ל), בשם הקיצור 'אמת ויציב' (מילות תחילת נוסח הצהרת האמונה).

מכל אלה ניתן להסיק שבאיזשהו שלב קדום כללה ברכת אמת ויציב רק את תכני הצהרת האמונה,²⁵ ולכן לא היה צורך לדון בקיומם של תכנים אלה בשום מקור תנאי, ורק בזמן מסוים נתחדשה ההלכה של אֶזְכוּר יציאת מצרים בה, ובעל הברייטא בתוספתא ראה לנכון לקבוע הלכה זו. בטבע הדברים, כאשר מתחדשת הלכה הזוכה להסכמה עקרונית, יכולות לצמוח מחלוקות באשר לפרטיה, וכך מתועדת בתוספתא המחלוקת בשאלה מה מסיפור יציאת מצרים צריך להיכלל באמת ויציב.

אימתי נתחדשה ההלכה של אֶזְכוּר יציאת מצרים באמת ויציב? יש מקום לשער²⁶ שלאחר החורבן היה הדבר. טענתנו היסודית היא

25 תוכני הצהרת האמונה הכלולים בשני הפרשיות הראשונות של קריאת שמע (ובשלב קדום גם תחילת עשרת הדיברות, כשעדיין עשרת הדברות נכללו בקריאת שמע). וראה גם י' אלבוגן, 'התפילה בישראל', תל-אביב תשל"ב, עמ' 17. שם הוא קובע שהיה קיים שלב קדום בו ברכת אמת ויציב לא כללה ענייני גאולה.

26 קימת נטייה לראות במדעי הטבע 'מדעים' במובן החמור של המילה, ולעומת זאת, לתפוס את האופי 'המדעי' של מדעי הרוח באופן רך ומעומעם יותר. נטייה זו נובעת אולי

כי לאחר החורבן נדרשו החכמים למענה רוחני למציאות הקשה החדשה. סביר להניח²⁷ שהתרוצצו בין החכמים שתי מגמות שונות בשאלה מהו הכיוון הרוחני מעשי אשר בו ראוי לנקוט ואליו יש לחנך. כיוון אחד היה עידוד שאיפה ל'החזרת הגלגל אחורנית', היינו, העמדת האתגר של מרד ברומי, חידוש העצמאות הלאומית ובניית בית המקדש מחדש, בראש סדר העדיפויות הרוחני מעשי, וכיוון אחר חתר להשלמה עם המציאות המדינית החדשה, אף שאינה מאפשרת עצמאות לאומית ובניית המקדש, והסתפקות בהעמדת אתגרים רוחניים חלופיים בראש סדר העדיפויות, בבחינת 'ואין לנו שיור רק התורה הזאת'. לוויון שבאמונות ודעות יש פעמים רבות ביטוי הלכתי. עד עתה, ברכת 'אמת ויציב' הייתה קיימת כברכה המתמצתת את עיקרי האמונה. יש מקום לשער שבעלי הגישה הראשונה ראו לנכון לכלול, בהשראת הכתוב במיכה ז, טו: 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות' את יציאת מצרים בברכת 'אמת ויציב', ועל

מיציבותו ונוקשותו של 'החומר', מושא מדעי הטבע, לעומת התכונה הגמישה והדינאמית משהו של התכנים ההומניסטיים, מושאי מדעי הרוח. עוד אפשר שמעורבותה בפועל של המתמטיקה, החמורה והמדויקת מצד הגיונה הפנימי, כשפת ביטוי משפטי מדעי הטבע, יוצרת בתודעתנו את הרושם החמור יחסית של מדעי הטבע. אולם בפועל, על פי המקובל בקהילות המדעיות, קיימת תופעה הפוכה. במדעי הטבע נחשבת כל השערה הניתנת באופן עקרוני להפרכה והמסבירה את מכלול התופעות הנתונות, למדעית, וזה אפילו אם במשפטי ההשערה יופיעו מושגים ויחסים שמעבר להשתלבותם בנוסחאות המתמטיות, לא ידועה לגבי קיומם שום הוכחה פוזיטיבית. במדעי הרוח לעומת זאת, קיימת נורמה של זהירות, הימנעות מספקולציות, ודרישה שהדרך העוברת מהנתונים אל ההשערות המסבירות אותן תתאפיין ברציפות ובהעדר 'קפיצות'. בתחום המסוים של מדעי היהדות תעיד על כך האבחנה הכמעט עממית בין 'פשט' ל'פשטל', אבחנה המקפלת בתוכה דה-לגיטימציה של תיאוריה פרשנית שקיים פער ומרחק בין מושגיה ותכניה מחד גיסא, ובין הנתונים אותם היא אמורה להסביר מאידך. (את סיבת ההבדל הזה בין מדעי הטבע והרוח מקובל לנועף בתועלת המעשית טכנולוגית של מדעי הטבע, כייתרון המחפה על חולשת התיאוריה. ושמה הפער הקיים במדעי הטבע בין הנתון להסברו מקביל ונובע מהפער הקיים בין התודעה האנושית מחד, והחומר, מושא מדעי הטבע מאידך?)

בדברי להלן אודות משנת 'מזכירין יציאת מצרים...' אנוקוט במשהו הסטנדרטים של ההשערה המקובלים במדעי הטבע.

27 ברור שהפרשנות דלהלן למשנה שלפני שנות אלפיים נכתבת גם בהשראת המציאות הרוחנית 'כאן ועכשיו'.

ידי תוספת זו לברכה להשפיע השפעה חינוכית בכיוון הראוי לדעתם. מה הייתה עמדת בעלי הגישה השנייה ביחס להכללת יציאת מצרים ב'אמת ויציב'? אם נכונה השערתנו, צריכים היו להתנגד לכך. אלא שכאן צריך להפנות את תשומת הלב לעובדה שעוד בזמן הבית נהגו לפחות הכוהנים בבית המקדש²⁸ לומר במסגרת 'קריאת שמע' גם את פרשת 'ויאמר'.

סביר להניח שהסיבה לאמירת פרשת ציצית קשורה מראשיתה בציצית²⁹, שהיא הנושא המרכזי בפרשה, ולא ליציאת מצרים המופיעה בפסוק האחרון. אבל, לאחר החורבן, יכלו חלק מהחכמים (למעשה, בעלי הגישה הראשונה) להצביע על אֶזְכוּר יציאת מצרים בפסוק החותם את הפרשה, לקבוע שהסיבה לאמירת 'ויאמר' נעוצה בצורך להזכיר את יציאת מצרים, ועל פי העיקרון שברכת 'אמת ויציב' חוזרת על תכנים הכלולים בפרשיות הנכללות ב'קריאת שמע', להסיק שיש לכלול את יציאת מצרים ב'אמת ויציב'. מהלך טיעונים שכזה יכול היה לגרום למיקוד המחלוקת בשאלת

28 תמיד פ"ה מ"א. על פי משנת ברכות תחילת פ"ב, קריאת שמע בבוקר כוללת גם את פרשת ויאמר, ומשנה זו כנראה אינה מזמן הבית, שהרי היא נשנית בשולי מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. וראה להלן הערה 29.

29 הבגד שיש בו פתיל תכלת קובע את לובשיו (עם ישראל) ל'ממלכת כהנים' (אמנם, השאלה אם היתה תכלת בבגדי בני אהרן תלויה בהבנת האמור בשמות לט, כט, ואין אפשרות להכריע בדבר, וראה במפרשי התורה שם). עתה, לכהן גדול יש שמונה בגדים, לכהן רגיל ארבעה, לכהן העובד בהוצאת הדשן (ויקרא ו, ג) יש שניים, ולכל אחד מ'ישראל' – בגד אחד. כל הפנימי מחבירו מרובה בבגדים ממנו – בכפולה של שניים.

עתה אפשר לשער, שהכהנים, שקראו את שמע במקדש במסגרת תפקידם ומעמדם ככהנים, כללו את פרשת ציצית בכדי להביע את הרציפות הקיימת בינם לבין העם, ואת העובדה שמעמדם מיוסד על היותם שליחי העם. את קריאת שמע של ערב קראו הכהנים לא במקדש, ולא ככהנים, ולכן לא אמרו בערב את פרשת ציצית. בהשראת הנהוג במקדש, נקבעה פרשת ציצית אף בגבולין, וכמובן, רק בבוקר.

על הבעיות של ראיית פרשית ציצית כחלק מקריאת שמע יכולה להעיד אף קביעת רבי יהודה 'בין ויאמר לאמת ויציב' ל'א' יפסיק' (ברכות פ"ב מ"ב). בהנחה שכוונתו לאסור הפסקה כבין הפרקים אבל להתיר הפסקה כבתוך הפרק, ובהנחה שהנימוק לקביעתו אינו הקשר המילולי בין מילות הסיום של פרשת 'ויאמר' ומילת הפתיחה 'אמת', הרי שרבי יהודה רואה את פרשת 'ויאמר' כחלק מהברכה שלאחר קריאת שמע. ואכמ"ל בדיון על שתי ההנחות הנ"ל.

אֶזְכוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילָה, שֶׁכֵּן בְּלִילָה אֵין אוֹמְרִים 'וַיֹּאמֶר'.³⁰ רוצה לומר, המחלוקת על אֶזְכוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילָה אינה אלא המחלוקת על החשיבות והערך האקטואלי של אֶזְכוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם בכלל, בקשר לוויכוח שנתחדש לאחר החורבן, ונתעצם לקראת מרד בר כוכבא.

הד לעובדה שהוויכוח ההלכתי שבין בן זומא וחכמים היה ביטוי לוויכוח בשאלת הדרך הרוחנית מעשית הראויה להנהגת העם נוכל למצוא בעובדה כי החכמים שילבו את 'ימות המשיח' בוויכוח זה. ידוע ידעו כי בן זומא, תלמידו של רבי עקיבא, בשיטת רבו דרש מה שדרש. ואין הכוונה רק לשיטת רבו במשמעות הלמדנית טכנית (במדרש ייתור המילה 'כל'), אלא לשיטתו בהשקפה על עניני הדור, וביחסו לבר כוזיבא. חכמים בתשובתם חושפים את שורש המחלוקת. בן זומא סבור שמהמילה 'כל' ניתן להסיק הלכה אקטואלית בהנחה שעתה הם ימות המשיח. חכמים, בנימה שיש בה מן האירוניה³¹ עונים לו, שהם מסכימים שניתן להסיק מהמילה 'כל' הלכה, אלא שאין היא אקטואלית, כי עדיין לא בא מועד.

לאור זאת, נפרש כי התרשמותו המיוחדת³² של רבי אלעזר בן עזריה מדברי בן עזאי אינה אלא הסכמתו להשקפת רבי עקיבא ביחס לבר כוכבא. ראויה לציון העובדה שרבי אלעזר בן עזריה קבע בדבריו 'הרי אני כבן שבעים שנה'.³³ רבי אלעזר בן עזריה היה כבן שבעים בערך לקראת מרד בר כוכבא.³⁴ המספר שבעים אינו מספר סתמי!

30 משנה ברכות תחילת פרק ב – 'וַיֹּאמֶר אֵינוֹ נוֹהֵג אֲלָא בְּיוֹם'. וראה לעיל הערה 29.

31 בירושלמי תענית מגיב רבי יוחנן בן תורתא לדברי התמיכה של רבי עקיבא בבר כוכבא במלים אלה: 'עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא'. גם כאן סגנון הוויכוח מתאפיין בחריפות, מעבר לנדרש באופן ענייני.

32 וראה בענין זה את דבריו של ישראל רוזנסון במאמרו 'מאפיינים אגדיים למשניות במסכת ברכות', נטועים, ב, תשנ"ה, עמ' 65.

33 אף לענין זה ראה דבריו של ישראל רוזנסון במאמרו הנ"ל.

34 על פי הבבלי, ברכות כח ע"א, רבי אלעזר בן עזריה אמר את דבריו 'הרי אני כבן שבעים שנה' עוד בטרם מלאו לו שבעים שנה. אבל מדברי הירושלמי על משנה זו מוכח בבירור שיש לפרש את דבריו כפשוטם. והשוה לדברי רבי יהושע במכילתא דר' ישמעאל, בא פרשה ט"ז, עמ' 95.

הוא נאמר על ידי ירמיה³⁵ בהקשר של גאולה, ואף רבי אלעזר בן עזריה ייחס לו משמעות בהקשר של משיח, כפי שעולה מדבריו בבבלי (סנהדרין צט ע"א) "תניא, רבי אליעזר אומר: ימות המשיח ארבעים שנה... רבי אלעזר בן עזריה אומר: שבעים שנה... רבי אומר: שלשה דורות..."³⁶

רבי יהודה הנשיא כלל במשנה את החומר הנוגע למחלוקת שבין בן זומא וחכמים, תוך ביצוע שתי פעולות עריכה:

- א. רבי הקדים להצגת המחלוקת את המשפט הפסקני 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', שהוא בעצם הביטוי הישיר של עמדת בן זומא. בכך הביע רבי את עמדתו התומכת באֶזְכוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם ב'אמת ויציב' אף בלילה, כשיטת בן זומא ורבי אלעזר בן עזריה.
- ב. רבי השמיט מהוויכוח בין בן זומא וחכמים את הסיפא שלו (הידועה לנו מהתוספתא), ומעתה, הקורא את המשנה יכול להתרשם שחכמים כלל לא חולקים על בן זומא בחובת אֶזְכוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם בלילות, וכשהם אומרים 'ימי חיך העולם הזה', כוונתם שאף הלילות במשמע, אלא שהם מוסיפים 'הלכתא למשיחא', וקובעים שגם בימות המשיח קיימת החובה להזכיר את יציאת מצרים.

בשתי פעולות עריכה אלה מטה רבי את הכף לזכות שיטת בן זומא, וזאת למרות שלפי הסברנו שיטתו ההלכתית של בן זומא קשורה הייתה למרד בר כוכבא, שנכשל באופן צורב וכואב. לכאורה, יש מקום לתמוה, מה ראה רבי לבצע פעולות עריכה אלה?

ההסבר לעמדתו של רבי נעוץ אולי בהבדל שבין הבעיות בענייני אמונות ודעות שעמדו על הפרק בדורו, לעומת הבעיות בדורו של בן זומא. בעיה מרכזית בדורו של בן זומא הייתה אם ננקוט בלשון ממצה 'כן או לא' בכל הקשור למחלך המדיני – צבאי נגד רומי.

35 כ"ט: 'כִּי כַּח אִמְרֵי ה' כִּי לִפִּי מֵלֶאכֶת לִבְלִל שְׁבַעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶּם וְחִקְמוֹתַי עֲלֵיכֶם אֶת דְּבָרֵי הַטּוֹב לַחֲשִׁיב אֶתְכֶּם אֶל-חִמְקוֹם הַזֶּה'.

36 בפועל, כל אחד מהתנאים קובע זמן מהחורבן עד לזמנו הוא. רבי הוא דור שלישי לרשב"ג שנהרג במרד.

בעיה זו איבדה את חריפותה בימי רבי, שכן בזמנו שוב לא עמד על הפרק מרד ברומי כאפשרות מעשית. לעומת זאת, צברה הנצרות תאוצה לקראת סוף המאה השנייה, ומפי דובריה עלה המסר של ביטול המצוות המעשיות עם בוא המשיח על פי אמונתם. ממשנת 'מזכירין יציאת מצרים...' בעריכתה הנוכחית יכול להשתמע שעל בסיס הסכמת כל התנאים להכללת אֶזְכוּר יציאת מצרים אף בלילה, מוסיפים החכמים כי מצווה זו אינה בטלה אף לא בימות המשיח. כך השתמש רבי בדעת חכמים, שבמקור נאמרה במסגרת פולמוס פנימי שבאמונות ודעות, אבל הפעם, בהקשר פולמוסי חיצוני, כנגד הנוצרים שסברו שמצוות בטלות עם הופעת המשיח.³⁷

ד. מדרשי אגדה אודות חורבן בית המקדש בתוספתא

הוויכוח בין בן זומא וחכמים מובא בתוספתא (ברכות, פרק א) בהרחבה:

37 י' תבורי, פסח דורות, תל-אביב 1996, עמ' 376 הע' 116. היה מקום לשאלה, מה ראה רבי להתפלם עם דעה כללית זו דווקא בהקשר ההלכה המסוימת של אֶזְכוּר יציאת מצרים. ואף אנו נאמר, שרבי השתמש בחומר קיים (הוויכוח המלא בין בן זומא והחכמים), ורק התאים אותו (בשתי פעולות העריכה שביצע) למטרתו האקטואלית. ההשערה כי רבי מתפלם עם טענה זו של הנצרות יכולה להיראות תמוהה, שהרי לכאורה עיקר הפולמוס עם הנצרות אינו אודות ביטול המצוות עם בוא המשיח, אלא בשאלת משיחיותו של ישו. אלא שכאן יש לציין להבדל בין הצטיירות הנצרות בתוך העולם היהודי בדור רבי לעומת דורנו אנו. לאחר התפשטות הנצרות והיבדלותה מעם ישראל האפיל הוויכוח אודות משיחיותו של ישו על שאר הנקודות השנויות במחלוקת. אבל במאה השנייה היו עדיין הנוצרים כת שלא התבדלה לחלוטין מכלל ישראל, וטענות למשיחיותו לא נראתה לחכמים חמורה או מסוכנת יותר מטענתם לביטול המצוות.



- 1 [ו] מזכירין יציאת מצרים בלילות.
- 2 אמר ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שאשמע שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר (דברים טז, א) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'. ימי חייך, הימים, 'כל ימי חייך', הלילות.
- 3 וחכמים אומרים: ימי חייך, העולם הזה, 'כל ימי חייך', להביא לימות המשיח.
- 4 אמר להם בן זומא: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר (ירמיה כג, יח) 'לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון?'
- 5 אומר לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא יציאת מצרים מוסף על מלכיות: מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפילה.
- 6 כיוצא בו, (בראשית לה, ז) 'לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל יהיה שמך', לא שיעקר שם יעקב ממנו, אלא שיהא יעקב מוסף על ישראל: ישראל עיקר, ויעקב טפילה.
- 7 [יא] כיוצא בו, (ישעיהו מג, יח) 'אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו הנני עשה חדשה עתה תצמח'. 'אל תזכרו ראשונות' אילו של מלכיות, וקדמוניות אל תתבוננו' אלו של מצרים, 'הנני עשה חדשה עתה תצמח', זו מלחמת גוג ומגוג.
- 8 משלו משל למה הדבר דומה: לאחד שהיה מהלך בדרך, ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה הזאב. פגע בו ארי וניצל מידו, שכח מעשה הזאב והיה מספר במעשה הארי. אחר כך פגע בו נחש וניצל מידו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה הנחש. אף כך ישראל, צרות האחרונות משכחות את הראשונות.
- 9 [יב] כיוצא בהן, (בראשית יז, ה) 'לא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם'. כתחלה הרי את אב לארם, עכשיו הרי את אב לכל העולם כולו, שנאמר, (שם) 'כי אב המון גוים נתתיך'.
- 10 [יג] כיוצא בו, (בראשית יז, טו) 'שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה'. כתחלה הרי היא שרי על עמה, עכשיו הרי היא שרה על כל באי עולם, שנאמר 'כי שרה שמה'.

- 11 [יד] אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם, אינו לגנאי אלא לשבח. ליהושע הושע אינו לגנאי אלא לשבח. הוא אברם עד שלא נדבר עמו, והוא אברהם משנדבר עמו. הוא הושע עד שלא נכנס לגדולה, והוא יהושע משנכנס לגדולה.
- 12 'משה משה' אברהם אברהם 'יעקב יעקב' ישמואל שמואל, כולן לשון חיבה, לשון זירו. הן הן עד שלא נדבר עמהן, והן הן משנדבר עמהן. הן הן עד שלא נכנסו לגדולה, והן הן משנכנסו לגדולה.
- 13 [טו] כיוצא בו, (תהילים עו, א) 'ויחי בשלם סוכו ומעונתו בציון'. וכי מה ראה הכתוב להחזיר לה שם הראשון? לפי שנאמר (ירמיהו לב, לא) 'כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר', יכול אף עכשיו הרי היא באף ובחמה? תלמוד לומר (תהילים סח, יז) 'יהרר חמד אלהים לשבתו', הרי היא בחמדה ובתאוה, מלמד שכיפר לה חורבנה.
- 14 ומניין שאין השכינה חוזרת לתוכה עד שתעשה הר? שנאמר 'ויחי בשלם סוכו', מצינו כשהוא שלם קרויה הר, הא אין השכינה חוזרת לתוכה עד שתיעשה הר.
- 15 ואומר, (בראשית כב, יד) 'ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה'.
- 16 ואומר (תהילים קלז, ז) 'זכור ה' לבני אדם את יום ירושלם... אימתי, כשיעקרו יסודותיה ממנה, '...האמרים ערו ערו עד היסוד בה'.

בהשתלשלות הוויכוח לשאלת המשמעות התחבירית של המבנה 'לא אי כי אם ב', הביאו החכמים (שורה 6) ראייה לפירוש התבנית הזו כהצעתם, שהרי יעקב נקרא בשמו זה פעמים רבות, אף לאחר ששונה לישראל. בן זומא, שלא היה יכול להכחיש ראייה זו באשר למשמעות האפשרית של המבנה התחבירי הנידון,³⁸ הביא מעין תימוכין לשיטתו

38 קיימת מעין 'אי סימטריה לוגית' בין בן זומא וחכמים. בן זומא רוצה היה לטעון: 'כל אימת שיש המבנה התחבירי לא אי כי אם ב' או אין חזרה ל אי'. חכמים טוענים: 'קימת אפשרות שבמבנה התחבירי הנ"ל יש חזרה ל אי'. כדי לשלול את טענת בן זומא די להראות על קיום האפשרות הנגדית, וכך אכן עשו חכמים. כדי לשלול את דעת החכמים, היה על בן זומא להראות שלא קיים שום מופע של המבנה התחבירי הנ"ל בו יש חזרה ל-א, אבל בן זומא שוב אינו יכול להראות זאת, עקב הדוגמא הנגדית של שינוי שם יעקב.

ההיסטורית-הלכתית, בכך שציטט משל, כנראה קדום, הסומך לכתוב בירמיהו 'אל תזכרו ראשונות...' את הקביעה שיצרות אחרונות משכחות את הראשונות (שורות 7-8).³⁹ בכך לכאורה תם הוויכוח ביניהם.

בשורות 9-10 יש התייחסות לשינוי שמות אברם ושרי. בתחילת שורה 9 כתוב הביטוי 'כיוצא בו'. ביטוי זה יכול ליצור את הרושם כי קיימת רציפות בין ההתייחסות לשינוי שמות אברם ושרי בשורות 9-10 ושינוי שם יעקב בשורה 6, וכי שינוי שמות אברם ושרי הובאו על ידי חכמים כראיות במסגרת הוויכוח עם בן זומא. אולם רושם זה אינו נכון,⁴⁰ וזאת משתי סיבות:

39 הביטוי 'כיוצא בו' המופיע בתחילת שורה 7 יוצר את הרושם שהדברים בשורה 7 הם הדברים בשורה 6, היינו החכמים. אבל, מתוכן הדברים בשורות 7-8 מוכח בעליל שהן נאמרו על ידי בן זומא, שהרי המשל בוודאי תומך בדעת בן זומא, והמשל מוצג (בתחילת שורה 8) כזחה במסר שלו למשמעות הכתוב בישיעיהו. לפי דברינו אלה יוצא שמיקומן המתבקש של שורות 7-8 הוא לאחר שורה 4. וראה עוד את האמור בהערה 40 בנוגע לקיום מופעים נוספים של הביטוי 'כיוצא בו' בפרק זה בתוספתא.

40 כאמור בגוף המאמר, העובדה שבתחילת שורה 9 מופיע הביטוי 'כיוצא בו' מצביעה לכאורה על קשר בין האמור בשורות 9-10 ובין האמור לפניו. אך ביטוי זה מופיע גם בתחילת שורה 31 שבדודאי מנותקת מוויכוח בין בן זומא לחכמים, ועל כרחך אין הוא ראה לרציפות שבתוכן בפרק בעריכתו הנוכחית.

פעמיים מצינו אם כך בפרק את הביטוי 'כיוצא בו' במיקום בעייתי: בתחילת שורה 7, (ראה הערה 39 לעיל) ובתחילת שורה 9. נוכל אולי לשער שביטוי זה שרד מקיומו במקור תנאי קדום, ממנו שאב עורך התוספתא. במקור זה הייתה אולי רשימה של מבנים תחביריים 'לא אי כי אם ב' אשר בחלק מהם מוכח שאין הכוונה לשלילה מחלטת של אי' (שינוי שמות יעקב ואברם), ובחלק אחר אין ראייה לכאן או לכאן (ירמיהו כג, ישעיהו מג, שינוי שם שרי), והביטוי 'כיוצא בו' נועד ליצור חשוואה בין כולם, ולהביע את הטענה שהחלק המוכח מלמד על החלק הלא מוכח, וכי אין במשמעות המבנה התחבירי הנ"ל שלילה מוחלטת של אי. בן זומא שהשתמש באמור בירמיהו כג כבסיס לטענתו, בודאי לא הסכים עם הטענה הזו, אם כי אין לדעת אם הוא הכיר את המקור התנאי הקדום אשר על פי השערנו עמד ביסוד החומר המובא בתוספתא. על כל פנים, עורך התוספתא ביצע על גבי מקור זה שתי פעולות עריכה: האחת, נטל את המבנה התחבירי המצוי בישיעיהומג ופירש אותו כפי שפירש בן זומא את המבנה התחבירי בירמיהו כ"ג, וזאת תוך הסמכת המשל לאמור בישיעיהו, והשנייה, ניתק את שינוי שמות אברם ושרי מהדיון על המבנה התחבירי, והעניק לשינוי שמות אלה משמעות, אשר תתברר להלן בגוף המאמר.

נעיר כי שינוי שם שלם לירושלים לא הובע במקרא במבנה התחבירי 'לא אי כי אם ב',

א. אילו היה האמור בשורות 9-10 מובא על ידי חכמים כראיה נגד בן זומא, ניתן היה לצפות שבשורות אלה תופנה תשומת הלב לעובדה שהשם הישן נשאר בשימוש, כפי שנעשה בשורה 6. אך בשורות 9-10 אין כל התייחסות לשימוש בשם הישן.

ב. במקרא יש אמנם חזרה לשם אברם, אך אין חזרה לשם שרי, ומכאן שלפחות שינוי שם שרי לא הובא על ידי החכמים כראיה נגד בן זומא. אין זה סביר לפרש ששינוי שם אברם הובא למטרה אחת (ראיה נגד בן זומא) ושינוי שם שרי הובא למטרה אחרת, שכן בין השורות 9 ו-10 קיימת זהות, הן בתוכן, במשמעות שינוי השם, והן בסגנון, במטבעות הלשון 'כתחילה הרי... עכשיו הרי... כל העולם'. עקב כך נוצר הרושם כי מטרת ההתייחסות לשינוי שמות אברם ושרי זהה, וכאמור, המטרה אינה יכולה להיות הבאת ראיה נגד בן זומא.

המאמרים בשורות 9-16 אינם קשורים אם כך לוויכוח בן זומא וחכמים. להלן ננסה לטעון כי הם מהווים יחידה העומדת בפני עצמה, כאשר האמור בשורות 9-11 משמש כהקדמה לקראת המסר העיקרי, האמור בשורות 13-16.⁴¹

בשורה 9 מצביע הדרשן על עובדת שינוי השם מ'אברם' ל'אברהם', ומעניק לה משמעות של התעלות מבחינת אברם. לנוכח משמעות זו, תמוה הדבר שהמקרא מחזיר את שמו של אברם (נחמיה ט, ז; דברי הימים א, כז).⁴² וכי ירד חלילה אברהם ממעלתו?

ומכאן שהביטוי 'כיוצא בו' האמור בתחילת שורה 13 לא היה קיים במקור התנאי הקדום.

על פי דברינו להלן יתברר כי כל האמור בשורות 13-16 לא היה קיים באותו מקור.

וראה ציון לעוד תופעות הנוגעות לשאלת עריכת פרק זה בתוספתא, בהערה 41.

41 האמור בשורה 12 אודות משמעות הקריאה הכפולה בשמות אנשים, הובא אגב העיסוק במשמעות שינוי שמות אנשים בשורות 11-12, כאשר המסקנה בכל הדיונים בשורות 9-12 היא שכל התנאים השונים הנדונים הם גילויי שבח לאנשים אודותם מדובר.

נעיר עוד כי הדרשן בשורה 11 מתייחס ליהושע מבלי שקדמה לו התייחסות דומה לזו שקדמה לאברם ושרי בשורות 9-10. כמו כן, הדרשן מעניק משמעות לשינוי שמות אברם ושרי, ואין הוא חוזר ומזכיר את שינוי שמו של יעקב בהקשר זה.

42 המעיין בהקשר בו נזכר השם אברם בכתובים אלה ייווכח שהתמיהה אינה גדולה, אבל, כפי שיתברר להלן, הדרשן זקוק היה לתשובה, לא לשאלה.

בהתייחסותו לחזרה לשם אברם (שורה 11) הופך הדרשן נתון זה לבסיס להערכה גבוהה יותר ביחס לאברם, וקובע שהדבר מעיד על מעלתו של אברם גם עוד בטרם זכה לנבואה.

בשורה 13 מצביע הדרשן על תופעה דומה ביחס לירושלים. שמה הראשון הידוע מימי אברם (!) הוא 'שלם' (בראשית יד, יח), ולאחר מכן נתעלה שמה ל'ירושלים'. אך בתהלים ע"ג חזר הכתוב וקראה בשמה החסר, 'שלם'. שוב מתבקשת השאלה (שהיתה מן הסתם בעלת משמעות אקטואלית חריפה ביותר לאחר החורבן), האם בחורבנה ירדה ירושלים ממעלתה? הסבר הדרשן לתופעה זו ביחס לירושלים דומה להסברו ביחס לאברם: השימוש בשם הראשון, החסר לכאורה בהווה, זה שבו נקראה העיר בימי אברם עוד בטרם היה בית ה' בנוי בהר, מעיד על ערכו המתמיד של בעל השם, גם כאשר אינו ברור מעלתו והתדרדר למעמד חסר וירוד יחסית, וגם כאשר חזר ההר למצב בו היה בזמן אברם, היינו ללא בית. בקביעתו זו לגבי ירושלים יכול הדרשן להסתמך על אותו פסוק בתהלים שבו מופיעה המילה בגדר 'שלם': 'ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון'. גם כאשר היא 'שלם' בלבד, ולא 'ירושלים' (היינו, היא במצב חסר – חרבה, ולא בנויה), עדיין שם שוכנים סוכת ה' ומעונו, היינו שכינתו. המסר לגבי הערכת אברם קודם שזכה לגילויי שכינה זהה למסר לגבי הערכת ירושלים לאחר חורבנה, והוא מובע באורח פיוטי בדברי הדרשן 'הרי היא בחמדה ובתאוה',⁴³ מלמד שכיפר לה חורבנה.⁴⁴ מעשה אמן מביא הדרשן את הכתוב מתהלים 'ההר חמד אלהים לשבתו'. הביטוי 'הרי בכתוב זה מתפרש על ידי הדרשן במשמעות 'הר בלבד',⁴⁵ היינו, ללא בית, שהרי הדרשן טוען שכתוב זה מדבר על ירושלים לאחר חורבנה,

43 לכאורה הכוונה לחמדה ותאוה מצד חקביה. בדברי הנביאים לא מצויות מטבעות לשון אלה כמביעות את יחס ה' לציון, אבל מצינו דמוי יחס ה' לציון ליחס בעל לאשתו (ישעיה נד, ו-ז). בכתובים מצינו גם לשון חימוד (מצוטט על ידי הדרשן בשורה 13), וגם לשון תאוה 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו' (תהלים קלב, ג).

44 'כי נצח עוונה' (ישעיה מ, ב).

45 עצמת החידוש בדברי הדרשן מתחדדת על רקע העובדה שהביטוי 'הר' טעון בדברי הנביאים במשמעות הפוכה. כך למשל בנבואת ישעיהו בתחילת פרק ב' נכון 'יהיה הר בית ה' בראש ההרים...', בנבואות יחזקאל החל מפרק מ' אודות בנין הבית השני, ונבואת חגי בפרק א' יעלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית.

כשם שטען כי הכתוב שבו נקראה ירושלים בשם 'שלם' מדבר על ירושלים לאחר חורבנה. ומכאן מעפיל הדרשן לפסגת העזה נדירה,⁴⁶ וקובע: 'אין השכינה חוזרת לתוכה עד שתעשה הר'. בלשון עמומה קמעה אומר הדרשן שבמצב הרוחני בו היה שרוי העם לקראת סוף ימי בית שני, היה החורבן בבחינת ניתוח הכרחי, כעין ירידה לצורך עלייה, ובכך היה בעצם תנאי להשראת שכינה.⁴⁷ מפליא הדרשן לקרוא את הכתוב בפרשת העקידה 'אשר יאמר היום (כוונת הדרשן

46 השוה לכתובים כמו 'ירמיה ג, טז-יז, או הושע יד, ג.

47 בדברינו לעיל אודות המבנה של פרק א' במשנה הצבענו על הבלטות ערך המקדש במשנה הראשונה. מגמת הבלטה זו מנוגדת למגמת הדרשן בתוספתא. מגמות מנוגדות אלה משקפות כנראה דו-ערכיות ביחסם של החכמים למקדש. האופן בו התנהלו העניינים במקדש, ומידת וטיב ההשפעה שהיתה למעמד הכהנים בעם, לא תמיד היו לרוחם של החכמים. חורבן הבית, ועימו החלשות מעמד הכהנים, יצרו מצב בו כוחם של החכמים בקרב העם עלה לאין ערוך ביחס למידת ההשפעה שהייתה להם לפני החורבן. כך למשל, בראש החירארכיה השלטונית עמד נשיא, שהיה באופן מובהק אחד מן החכמים! גם אם ברמה האסטרטגית רעיונית לא עלתה בחגותם של החכמים מחשבה בדבר שינויים מפליגים במשקלו של ערך המקדש בחיים הדתיים, הרי שברמה הטקטית חינוכית ראו בעין יפה את ההתפתחויות החינוכיות שחלו בעם לאחר החורבן. קביעת ואזכור ערכי בית המקדש בתחילת המשנה מחד גיסא, מול דחיקתם של סדרי קדשים וטהרות לסוף סדרי משנה מאידך, יכולה לשקף התייחסות דו-ערכית זו.

ביטוי נוסף להעמדת המשמעות השלילית של חורבן המקדש בצל ההתפתחויות הרוחניות החיוביות שחלו לאחר החורבן ניתן למצוא בעדותו של רבי חנינא המובאת בתלמוד הבבלי (מגילה ה ע"א, ומקבילה בירושלמי, תענית פ"ד ה"ט ס"ג) על רבי שרץ בשבעה עשר בתמוז וביקש לבטל תשעה באב. אמנם התלמודים מעידים שרבי חנינא חזר בו מעדותו לגבי תשעה באב וקיבל כנכונה את עדות אמורא אחר שטען שרבי ביקש לבטל רק תשעה באב שחל בשבת, אבל, פרט לעובדה שגם ביטול תשעה באב שחל בשבת היוו בעל משמעות, יש כנראה משמעות לעובדה שהתלמודים ראו לנכון לספר גם על עדות רבי חנינא לפני שחזר בו. והמעין ביתורת האדם' לרמב"ן (בתוך כתבי רמב"ן מחד' שעוועל ח"ב עמ' רמז) יווכח לדעת שהרמב"ן התעלם מהסתניגותו של רבי חנינא לגבי עדותו המקורית.

הפרשנות שהוצעה בזה לזיזותו של רבי ביחס לתעניות י"ז בתמוז וט' באב קרובה להיות הפוכה מזו שהוצעה על ידי אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 609, וקרובה להיות דומה לזו שהוצעה על ידי אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל, ירושלים תשס"ו, עמ' 117. תודתי לידידי גלעד שטראוס שהערותיו על מאמר זה עומדות ביסוד האמור בהערה זו.

לדורו הוא!) בהר ה' יראה'. הדרך לראיית ה' עוברת היום, כך סבור הדרשן, בהר, ולא בבית. את ערכי הנצח של ראיית ה' והשראת שכינה נוטל הדרשן, ומעניק לדור המוס ואבל, מוכה במכת שתי המפלגות, תועה וירוד, ספוג יאוש ואובד דרך, את האפשרות לשאתם כערכים רוחניים אקטואליים, כאתגרים הניתנים להשגה למרות שבירת כל הכלים. לא רק שעמדת הדרשן יוצאת מתוך ההפיכה, אלא אף להפיכה עצמה נתן הדרשן משמעות, כדרך שנתן לה רבי עקיבא עת ראה עם חבריו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים.⁴⁸

ה. השלכות פרשניות

במאמר זה נעשה ניסיון להצביע על ארבעה גילויי תגובה לחורבן: הבחירה בקריאת שמע כנושא הפותח את המשנה בכלל, קביעת הזיקה למקדש והבעת התקווה לגאולה, הפולמוס סביב הכללת תכני גאולה במסגרת ברכת עיקרי האמונה, והקביעה שניתן לממש את הערכים הדתיים היסודיים אף בהעדר המקדש.

בדברינו עד כה עמדנו כלומדים מול הטקסט, מושא עיונו, וניסינו לפרשו. בדברינו להלן נבחן עקרונות מתודיים מסוימים שבהם השתמשנו. למעשה, נתמקד רק באותם עקרונות אשר למיטב ידיעתנו אינם רווחים בקרב הרבה מלומדי המשנה. חובתנו להקדים ולומר, כי לא נוכל לטעון לנכונות ותקפות מוחלטת ומלאה ביחס לכל אחד מהעקרונות דלהלן. אדרבה! מקצת מהעקרונות מצטיירים כנוגדים זה את זה, וביישומם למעשה כמכלול באופן מאוזן יש צורך במהלך הרמנויטי שאת דרכיו וגבולותיו לא אתאר להלן, ואף איני בטוח שהדבר ניתן לתיאור מדויק.

א. הסגירות הפרשנית. יש הגורסים כי יש להבין ולפרש 'יצירה ספרותית' מתוך עצמה. לעניינו, יש מקום לדון האם ה'יצירה הספרותית' היא המשנה עצמה, או שמא מעגל רחב יותר, ספרות

48 במשפט המסיים את הפרק בתוספתא מוצג החורבן כתחנה חיונית אף בדרך להשגת יעד אחר, הלוא הוא הנקמה באדם הרשעה, היינו רומי. רק כשתתקיים הסיפא יערו ערו עד היסוד, אומר הדרשן, תתקיים גם הרישא 'זכור ה' לבני אדם...'.
49 ראה הע' 23 לעיל.
50 ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 988.

התנאים בכלל. בפועל, בחלקו הראשון של המאמר באה לידי ביטוי כל אחת משתי הגדרות אלה. התייחסנו לספרות חז"ל כמכלול סגור, וכך שמנו לב לעובדה נדירה בספרות זו התפעלות של חכם מדבר הלכה של חברו, דוגמת ההתפעלות של רבי אלעזר בן עזריה מדברי בן זומא. התייחסנו גם למשנה כמכלול סגור. בדרך זו שמנו לב לעובדה, שכנראה⁴⁹ אין בה תקדים לדברי 'סתם' ואחר כך מחלוקת, כאשר דברי ה'סתם' אינם כדברי הרבים.

יתירה מזו, ההתייחסות לספרות התנאית כמכלול היא בעלת משמעות מעשית מיוחדת בכל הקשור ליחסים בין המשנה והתוספתא, שכן יש באפשרותנו להעשיר הבנת מקור במשנה על ידי התבוננות במקבילה בתוספתא. כך ראינו כי הוויכוח בין בן זומא והחכמים המופיע במשנה אינו אלא חלקו הראשון של הוויכוח המובא בתוספתא, ונגענו בשאלה מה ראה רבי להביא את חלקו הראשון של הוויכוח ולהשמיט את חלקו השני.

ב. המודעות ההיסטורית החיצונית. יש להכיר את המציאות ההיסטורית בזמן אמירת הדברים העומדים לפירוש, ולבחון את ערכה הפרשני. כך התייחסנו לעובדת פתיחת המשנה במצוות קריאת שמע, והשתמשנו בידע היסטורי בסיסי ביותר (יחסי עם ישראל ורומי בתחום המדיני והרוחני) כדי להעניק 'צבע' של משמעות לעובדה זו, ולהוציאה מחוורון סתמיותה.⁵⁰ במובן מסוים עיקרון זה מנוגד בכיוונו לעקרון הסגירות. קשה להצביע על אמות מידה כלליות ליצירת האיזון בין הסגירות הפרשנית מחד גיסא והמודעות ההיסטורית החיצונית מאידך, ובפועל הדבר מסור לטקט הפרשני של היחיד הלומד, ומכאן בוודאי פתח למחלוקות רבות.

ג. העמדת ההתבוננות הספרותית בד בבד עם ההתבוננות הנורמטיבית. קטעי ההלכה המרובים בספרות חז"ל, זוקקים

בוודאי פרשנות משפטית, המתייחסת בעיקר לתוכן כל אחת מההלכות מההיבט של הבחנת הפטור מהחיוב, האסור מהמותר, הטמא מהטהור, הקודש מהחולין. בדברינו לעיל באה לידי ביטוי הגישה שניתן להשתמש בכלי מדע הספרות ולהחילם אף על מקורות חז"ל ההלכתיים. הדוגמה המובהקת לכך היא הניסיון להצביע על קיומה של מסגרת לפרק הראשון במשנה.

ד. המגמה הביקורתית,⁵¹ ונסיון הרחבת המפורש על הסתום. בכל מדע קיימת מתיחות מסוימת בין הרובד האקסיומטי לרובד המוסבר ומנומק. בלימוד טקסטים הנושאים חותם דתי (מקרא, תורה שבעל-פה) מתעצמת מתיחות זו בגלל שילוב שני גורמים: הנחת הלומד בדבר קיום ממד אלוהי במושא הנלמד, והכרת הלומד במוגבלות יכולתו לחדור לעומק הבנת ממד אלוהי זה. למרות המודעות לקיומם של שני גורמים אלה, המגמה העומדת ביסוד דברינו היא בקורתית – היא מעניקה ערך ותוקף לכל שאלת 'מדוע', מנסה לבחון כל נתון במושא הלמידה מול כל שאלה סבירה האפשרית העולה ביחס אליו, ובכך מנסה להרחיב את תחום המוסבר והמנומק על חשבון האקסיומטי והסתום. מגמה זו באה לידי ביטוי בדברינו פעמיים. פעם אחת בשאלה מה ראה רבי לפתוח את המשנה כפי שפתח, והפעם השנייה, העיקרית, בשאלה מה ראו התנאים בדור יבנה להרעיש עולמות ולעורר מחלוקות סביב אֶזְכוּר יציאת מצרים, ומה אכפת היה להם לחכמים להסכים עם בן זומא ולהוסיף עוד כמה מילות אֶזְכוּר יציאת מצרים ב'אמת ויציב' בערב.

51 למילה 'ביקורת' יש בשפה העברית שתי משמעויות (לפי מילון אבן שושן):

- א. בחינה ובדיקה (עברית מקראית).
 - ב. הערכה שלילית מתוך ראית חולשות ופגמים (עברית חדשה).
- במשמעות הראשונה, הביקורת היא שיטת לימוד, המשתדלת במידת האפשר לא לקבל דברים כמוכנים מאלוהים, כאקסיומטיים, אלא למצות באופן מירבי כל נסיון להסבירם. במשמעות השנייה, הביקורת היא סוג של מסקנות הנובעות מלימוד. קל לראות כיצד התפתחה בשפה המשמעות המאוחרת מחמשמעות המקורית, שהרי בחינה ובדיקה מדוקדקת יכולה להוביל להערכה ולשיפוט שליליים. בכל דברינו להלן, כונתנו למובן הראשון, המקורי של המילה, ולא למובן השני, המאוחר.

ה. הריבוד ההיסטורי הפנימי. כאן מדובר במודעות לעובדה יסודית, והיא, שספרות חז"ל מסכמת תקופה ארוכה של לימוד תורה וקיום מצוותיה, ובמהלך התקופה הזו חלו שינויים בהלכה הנלמדת והמקוימת. שינויים אלה משתקפים לפעמים במקורות שונים בתוך ספרות חז"ל. כדוגמה פשוטה נוכל לציין הוספת תכני הגאולה לברכת אמת ויציב. במובן מסוים זה מקשה על ראיית היצירה כאחידה מבחינה ספרותית, ומעודד לבחון את חלקיה כל אחד בפני עצמו.

1. הריבוד האישי. פרט למחלוקות המפורשות שהיו בין החכמים, היו גם מחלוקות שלא הוצגו במפורש. בפרט, אם חכם פלוני אמר דבר מה – אזי, גם אם לא נזכרה במפורש עמדת חכם אחר ביחס לדבריו, אין זה אומר ששתיקתו נידונה כהסכמה. כך למשל, הסכמתו של רבי אלעזר בן עזריה למדרש המילה 'כל' אינה צריכה להיות מובנת מאליה, והיא צריכה להיבדק.
2. הריבוד הלשוני. גם כאן מדובר במודעות לעובדה יסודית, והיא, שהשפה העברית הייתה (ועדיין הינה) דינמית, ואין זה מובן מאליה שהוראה שאנו מיחסים למילה כיום, היתה מיוחסת לה מאז ומעולם. לענייננו, הדוגמה המובהקת היא המילה 'משיח', כפי שצוין לעיל.

במאמר זה עסקנו בארבעת הפרקים הראשונים בפרשנות עניינית, ובפרק האחרון בתהליך הפרשני עצמו. בין שתי נקודות מבט אלה קיימת הפריה הדדית. הפרשנות העניינית יכולה להעשיר את הבנת התהליך הפרשני על ידי בחינת תהליך זה במיגוון רחב של דוגמאות, והמודעות לעקרונות המתודיים העומדים ביסוד המעשה הפרשני מגדירה ללומד באופן ברור ובהיר את הכללים, הלוא הם הכללים, אשר בעזרתם יוכל לנסות ולפרש את הכתובים.