לקראת תוכנית לימודים באגדה

ישראל רוזנסון

כותרת המאמר בניסוחה זה מחייבת לפתוח בהגדרה, או למצער בביאור מתקבל על הדעת, של המושגים 'תוכנית לימודים' ו־'אגדה'. בהסתמך על הגדרות אלו, ובהתחשב ב'מצב בשטח' (נתון חשוב מאין כמוהו!), שומה עלינו לנמק את הצורך בתוכנית לימודים באגדה. למותר לציין, שהעיסוק במשימות הספורות שהוצגו בשורות הפתיחה כרוך בקשיים ניכרים, ואין בנו שמץ של יומרה לכסותן במלואן, במיוחד לנוכח היריעה הצרה של מאמרנו. אין לנו אלא להסתפק בניתוח מצומצם ובדוגמאות ספורות, בתקוה שמעט זה אף שאינו מחזיק את המרובה, די בו כדי לעורר עניין, שיביא להרחבת הדיון במסגרות המתאימות. ברוח התמציתיות המתבקשת, נסיים את דברי הפתיחה הללו בהנחת היסוד של כותב שורות אלו הגורס כי מוטלת עלינו החובה ללמד את אגדת חז"ל כלימוד עצמאי וזהו עניין שבהשקפה, וכי ניתן לעשות זאת בהסתמך על השקולים הפסיכו־דידקטיים המתאימים.

א. המפגש בין התלמיד לאגדה

נאמנים למטרתנו להתמקד ברלוונטיות של האגדה להוראה, נעסוק תחילה במפגש שבין האגדה לתלמיד. כידוע, הביעו חז"ל חלק נכבד מהשקפותיהם, רעיונותיהם, פירושיהם לכתובים וחוות דעתם על דורם באמצעות האגדה. התרכזות האגדה בדעות והשקפות מבלי שיובילו למסקנה מעשית ברורה וחד משמעית עומדת ביסוד ההבדל, שלעתים הינו חד כתער ולעתים מטושטש ועמום, בין ההלכה לאגדה. ברור שהפנמת השקפות, שמטבע הדברים הינן מורכבות ורבות פנים ומגוונות, מחייבת בשלות אינטלקטואלית ורגשית, ועל כן ספק אם מי שנוטה לחשיבה פשטנית ופתרונות של 'שחור־לבן', יוכל להתמודד בנקל עם ביטוייה של האגדה. הסכמה כללית להיגד פשוט זה תוביל לריכוז לימוד האגדה בקבוצות הגיל המתאימות לכך, ולאחר הכנה ספרותית ודתית מתאימה. בענפים אחרים של ההגות היהודית לדורותיה מתקבלת קביעה שכזו כמושכל ראשון, שהרי מי יעלה על דעתו ללמד

דרך משל את 'מורה נבוכים' לרמב"ם בכיתה ג'[1], וגם לא פרקים בזוהר![2] דא עקא, מה שפשוט כל כך לגבי הפילוסופיה והקבלה, אינו פשוט כלל ועיקר ביחס לאגדה. החשיבות הדתית העקרונית של דברי חז"ל — 'בעלי האגדה' — מעלה ומרוממת את קרנה של האגדה, ופשטותה (החיצונית!), קיצורה ובמיוחד חינה (כמה כתרים קשרו לה!) מעודדים את השואפים להקנותה במהירות לכול. פועל יוצא מכך הוא תפוצתם הרבה של 'דברי אגדה' שונים בקרב התלמידים הנחשפים לאגדת חז"ל כבר בגיל רך למדיי. סיפורי אגדה שבחלקם מעובדים (לעתים באופן דומה לעיבוד סיפורי עמים!), מאמרים ופתגמים נוסח אלה המצויים ב'פרקי אבות', פרשנות מדרשית שבחלקה מעובדת (כולל המדרשים בפירוש רש"י!), רעיונות אגדיים הקשורים בחגים ומועדים ובפרשת השבוע מוקנים לתלמידים באקראי (או בגין גורם מזמן, שלעתים רפיפות הקשר בינו לבין עניינה העיקרי של האגדה זועק לשמים), כל זאת ללא יד מכוונת והדרכה דידקטית, ובוודאי בלי שתפיסה כוללת ביחס לאגדה תעמוד לנגד עיני המורים. התייחסות לא נאותה לקטעי האגדה המשובצים בינות ל'סוגיות' ההלכתיות בתלמוד (לעתים יצפו להם המתפלפלים בהלכה כאל הפסקה משיבת נפש, ולעתים ינתחום ניתוח הלכתי, כאילו לא דבר אגדה לפניהם!) ושיבוצם של קטעי אגדה כמקורות ישירים ללימוד ההיסטוריה במקצוע הזה מחמירים עוד יותר את המצב. מבחינה זו יצא שכרה של האגדה בהפסדה, ופשטותה לכאורה, וחינה מובילים לשיבוצה במסגרות לימודיות באורח כושל, ולהוראתה בהיעדר שיקול דעת מקצועי וחינוכי מתאים.

תיאור מצב זה (רבים יסכימו שנוסח בצורה עדינה למדי!) חייב לעמוד לנגד עיני מתכנני תוכניות לימודים באגדה. תוכנית לימודים אינה תרגיל תיאורטי ומבחנה הייחודי נערץ בהתמודדותה עם אתגרי המציאות וצרכיה. אין זו סיסמה ריקה: כל תוכנית לימודים שתתעלם מהמצב הנתון או תשאף לשנותו בדרך מלאכותית — אחת דתה להיכשל. הילכך, לעניות דעת כותב שורות אלו, אין טעם רב בהחלטות שרירותיות על דחיית לימוד האגדה

1. הרמב"ם, לאחר שהשתית את העקרונות הפילוסופיים של מצוות ידיעת ה' והעמידה על ההכרה במציאותו, קבע — "וידיעת דבר זה מצוות עשה..." (הלכות יסודי התורה פ"א ה"ו) ומתבקשת השאלה — כיצד מכשירים תלמיד להכרה הפילוסופית הזו? ברי שהבנתה תושג רק בשלב מתקדם מאד של החינוך הדתי! ובכל זאת, לגבי אמיתות פילוסופיות מסויימות, לא היסס הרמב"ם לקבוע — "אבל שלילת הגשמות וסלוק הדמוי וההתפעלות ממנו הוא דבר שראוי לפרשו ולבארו לכל אדם כראוי לו, ולשננו לקטנים ולנשים ולפתאים ולחסרי התבונה" (מורה נבוכים א ל"ה).

2. בלימוד הקבלה מוכרת המגמה לדחות את העיון לגילים מאוחרים. ביטוי מפורסם לכך בפירוש קבלי לרמב"ן — "והסכימו כניסייא רבה שלא יהיו נמסרים אלא למי שעבר מ' שנה ויהיה כריסו מלא מלחם ויין והמבין יבין סוד זה אחר כך יכנס לפרדס" הציטוט מתוך: מ. חלמיש, מבוא לקבלה, תשנ"ב, עמ' 39. ועיין מה שכתב בעניין הגבלת הגיל כתנאי ללימוד הקבלה, שם עמ' 43–45. והדברים מעניינים היות שמבחינה עקרונית כיוון שבנשמות עסקינן אין מניעה עקרונית שילדים ידעו בכוח התגלות כל שהיא להבין בסתרי תורה וכבר בברייתא בתלמוד למדנו — "מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל והיה מבין בחשמל ויצא אש מחשמל ושרפתו" (חגיגה י"ג ע"א). ייתכן, שביסוד העניין עומדת הערכת המשנה — "...בן ארבעים לבינה..." (אבות פ"ה מכ"א) ומעניין השימוש שעשה בכך קרוב לוודאי הרמב"ם — "...בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו..." (הלכות עבודת כוכבים פ"א ה"ג).

לגיל מאוחר, ואף לא בהתעלמות שרירותית מקטעי אגדה המגיעים לידיעת התלמידים בדרכים שונות. מתבקש עיסוק בתוכניות לימוד מתאימות באגדה, שתצבנה יעדים ושיטות ותתחשבנה במצוי וברצוי. בעיסוק בתוכנית לימודים באגדה יש לקחת בחשבון את מיעוטו של החומר הדידקטי המקצועי בהוראת האגדה ואת העובדה שהכשרת מורים להוראת האגדה הינה תהליך ארוך וממושך, שצריך להתמודד עם דעות קדומות ועמדות שבחלקן מעוגנות בכוחה של מסורת ואף בהשקפת עולם דתית. כן, יש לזכור שהכנת תוכנית לימודים אינה מצטמצמת למחקר ולמערכת הנחיות, אלא משקפת השקפות והלכי רוח בסיסיים ביותר. מצפים אנו שמאמר זה יסייע ביצירת האקלים הרוחני הדרוש ליצירת תוכנית שכזו.

ב. הערות לגבי האגדה כתחום דעת — בין אגדה להלכה

נקודת המוצא לבניין תוכנית לימודים באגדה חייבת להיות ההתייחסות לאגדה כתחום דעת. הווי אומר, האגדה אינה פרט שולי וחיוור בעולם ההגות הדתית — נהפוך הוא! היא עשירה בתכנים ודרכי מחשבה והבעה המיוחדים לה. וככזו, ניתן לטפל בה מבפנים, דהיינו, להגדיר, למיין, לנפות וכיו"ב, וניתן לעמוד על זיקתה לענפים אחרים המרכיבים את עולם המחשבה היהודי ועולם המחשבה הכללי, אך זאת לאחר מה שנראה לנו חשוב מכל־תיחומה ביחס לתחומי דעת אחרים והצגת מאפייניה. להלן ננסה לעמוד על יחסה של האגדה להלכה, לספרות ולהיסטוריה. מבחינה זו ראוי לעמוד בפתח הדברים על בעייתיות בסיסית בהגדרת האגדה. אין ספק שחז"ל הירבו להעמיד את האגדה אל מול ההלכה[3]. מאחר שהאגדה, כך מקובל, עניינה במחשבות וההלכה חותרת לביצוע מעשי, קל יותר להגדיר את ההלכה — שיטותיה ומסקנותיה. כשהתעורר הצורך להגדיר את האגדה (חז"ל עצמם הירבו לאפיינה אך כמעט שלא נצרכו להגדרה מדוייקת) אך טבעי הוא שהאגדה הוגדרה על פי יחסה להלכה. כך, בהגדרה מפורסמת עתיקת יומין של בעל 'מבוא התלמוד' (כנראה רבי שמואל הנגיד חי בספרד באמצע המאה ה־11) — "כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצוה — זוהי אגדה"[4]. הגדרה זו העולה בקנה אחד עם הצמצום הגדול שבהתייחסות לאגדה באותו 'מבוא לתלמוד' גורה אחריה התייחסויות רבות, שיסורן באפיון על דרך השלילה והתמקדותן בשונה ובמפריד. מבחינה מקצועית וחינוכית יש לכך ערך רב, היות שהתייחסות מעין זו מחדדת מאד את ההבדל שבין הלכה לאגדה. אולם התייחסות המכרזת על העדר 'תוכן חיובי' לאגדה הינה מבחינתנו בלתי מתקבלת על הדעת, ויש לבכר הגדרה כמו באנציקלופדיה התלמודית — "דברי אמונה וחכמה ומוסר, ספורים ומשלות שאין בהם הלכה"[5]. הגדרה זו המשקפת מסורת ארוכה של נסיונות לחלק את האגדה בחלוקות מחלוקות שונות בעייתית בערבבה קטגוריות שונות — תכנים, רעיונות

3. ראה במקורות שהובאו בלקט שבעמ' 7 ואילך בביטאון זה.

4. הקביעה כמבוא לתלמוד, אולי בעקבות המקור על בעל אגדה — "זה בעל אגדה שאינו — לא אוסר ואינו מתיר לא מטמא ולא מטהר" (ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ה), ומקורות נוספים שמהם משמע שאין ללמוד מן האגדה.

5. אנציקלופדיה תלמודית, עורכים: הרב מ. ברלין והרב ש.י. זוין תשל"ח, עמ' קכ"ט.

ושיטות, אולם עצם הניסיון להציג עצמאית את מאפייניה של האגדה ראוי לאימוץ. אכן, קשה מאד למנות כרוכל את כל מה שנכלל באגדה, אולם שומה על המעוניין ללמד אגדה לראות כהכרחי את הציווי שלא להסתפק בהגדרות על דרך השלילה:

*

בעקבות הנאמר לעיל ראוי לבחון בהגדרות הללו את טיב הקשר של האגדה לדברי מצוה והלכה. אם נשכיל להגדיר את האגדה כתחום דעת עצמאי, תוך הקניית משמעות ייחודית לשיטותיו ותכניו, יצטייר גם היחס בין ההלכה לאגדה באור שונה במקצת. ההלכה עוסקת בפתרון מדוייק ככל שניתן לשאלות מעשיות ובהגדרת הנסיבות שבהן מתעוררות שאלות אלו, והאגדה אכן עוסקת בענייני השקפות ודעות, אולם אין לגזור מכך את האבחנה השטחית הטוענת שההלכה מעשית והאגדה עיונית. לעתים דווקא בשאלות 'הגדולות יותר' שבחיים תכוון דווקא האגדה את דרכו של הפרט והכלל. לצורך ההבהרה נביא דוגמה פשוטה — 'פרי התפוח'. אם נשאל מה אומר תפוח מבחינה הלכתית הרי ניגע מיד בשורה גדולה של הלכות שיעסקו במותר ובאסור בענייני תפוחים ובצעדים שונים שנועדו להתיר אותו לאכילה. אולם שעה שהותר התפוח, השאלה — אם לאכלו ואם לאו, תלויה במשמעותו לאדם, וזו יכולה לשאת אופי רפואי, כלכלי, ערכי, סמלי, אסתטי וכו' ובאלה נגיעתה של ההלכה השואפת לחד משמעיות מצומצמת בהרבה. דווקא האגדה עשויה לטפל בשאלה שכזו מפני שבאגדה נמצא התייחסות לשאלות רפואיות (הכוונה כמובן לרפואות בנוסח חז"ל!) דיונים 'כלכליים' והערכות כלכליות', דיונים בערכם האסתטי של עצמים שונים ובסמליותם (האם גדל התפוח בגן עדן?[6]) אמת, לאחר שסיימה האגדה את 'טיפולה' הבלעדי בסמליותם של פירות שונים יכולה ההלכה לבוא ולקבוע מסמרות לגבי אכילתם ולעגנה בהלכה, בתוקף דין או מנהג. כך למשל הוענק מעמד הלכתי מסויים ונקבעו דפוסים הלכתיים בכל הקשור לאכילת פירות מסויימים בערב ראש השנה[7], ואכן, יש בכך כדי להוכיח את הקשר הבלתי ניתן לניתוק שבין הלכה לאגדה, ברם, שיקול־הסמליות שהביא לבחירת פירות אלו דווקא, הינו 'אגדי' ביסודו, הוא העומד ביסוד הבחירה, והמודעות לכך

6. הפירות המיוחסים על ידי חז"ל להיות עץ הדעת הם בדרך כלל אלה של שבעת המינים וארבעת המינים — "מה היה אותו אילן שאכל ממנו אדם וחוה? רבי מאיר אומר: חטים הוה כד לא הוה בב"נ דעה. אינון אמרין לא אכל ההוא אינשא פיתא דחיטי מן יומוי... ר' יהודה בר אלעי אמר ענבים הוה... אותן האשכולות הביאו מרודות לעולם. ר' אבא דעכו אמר אתרוג היה... איזהו אילן שעצו נאכל כפריו ואין אתה מוצא אלא אתרוג. ר' יוסי אומר תאנים היה דבר הלמד מענייננו... אבל תאנה שאכל מפירותיה פתחה דלתיה וקבלתו" (בראשית רבה ט"ו ח') ובהמשך מובעת הדעה שאין האילן ידוע ואף לא יוודע. כידוע, ויהי התפוח עם פרי עץ הדעת מקובל היה באומנות ובסיפור של תרבויות רבות. רמז לזיהוי זה מצוי גם בענף של ספרות חז"ל — תרגום שיר השירים (ב' ז ז' 9) "כתפוח גנתא דעדן" וכן — "כרים דתפוחין דגנת דעדן".

6. כמה ממאכלי ליל ראש השנה קשורים לענייניים שבתזונה נכונה החשובים במיוחד ביום החשוב והעשיר בתפילות, אך ברובם מזדקרת המשמעות הסמלית שפעם קשורה במהותם, אופיים וצורתם, ופעם קשורה בשמם המזכיר בקשות לפעולות טובות על ישראל והפרט.

טבועה עמוק בכל מי שמשתמש בפירות אלו לצורך הזה. לפנינו ביטוי מעשי לטענה שהאגדה מטפלת בענייני אמונות ודעות שהרי אחרי שההלכה התירה מאכל מסויים השאלה מה טיבו אינה מעלה ואינה מורידה (אלא אם כן יש סיבה הלכתית ספציפית כסדר קדימויות בברכות[8],) אך ברגע שמאכל מסויים מעורר למחשבה הרי שזו אינה מסתיימת בצורה חדה בשלב מסויים, והיא כרוכה בהכרתו מעבר למתבקש מן השיקול ההלכתי. הנה כי כן, קביעות כמו — "...שושנה אחת של ורד אלו ישראל..." (ויקרא רבה כ"ג, שיר השירים רבה ב'), "...מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה כך ישראל גדר לעולם..." (שמות רבה ב'); "מה תמרה זו אין בה פסולת... כך הם ישראל..." (בראשית רבה מ"א במדבר רבה ג'); "למה נמשלו ישראל לתפוח?..." (שבת פ"ח ע"א): "מה אגוז זה... כך הם ישראל..." (שיר השירים רבה ו') "מה שושנה זו נברת בין העשבים כך ישראל נברים בין אומות העולם" (שיר השירים רבה ו', ויקרא רבה כ"ג) "מה גפן זו... כך ישראל..." (ויקרא רבה ל"ו) "למה נמשלו ישראל לזית?..." (מנחות ל"ג ע"ב) — מפתחות יחס ומקנות משמעות לצמחים הללו ובעקבותיו יבוא מן הסתם ביטוי מעשי או אומנותי.

פעמים שהאגדה מבליטה ומחדדת את משמעותו של איסור מסויים לפרט ולכלל. כך כשבמאכלות אסורים עסקינן, יש טעם להקשות מדוע איסור חזיר הקל יחסית (נאמר בו 'לאו' אחד) נחרט בתודעת האומה לא רק כעניין הפוגע בציפור נפשה, אלא כדבר מה עקרוני וחמור לאין ערוך אפילו מאיסור אכילת דם המעוגן בכרת ושבעה לאוים[9], והדעת נותנת שהדבר קשור בין השאר בהשפעתם המצטברת של אירועים שונים, שבעטיים נפגע העם מאיסור זה, והאגדה הנציחה אותם לדורות והבליטה את משמעותם הרעיונית ("...למחר שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר. כיוון שהגיע לחצי חומה נעץ צפרניו — נזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה. אותה שעה אמרו שאסור אדם שיגדל חזירים..." — סוטה מ"ט ע"ב). הנה כי כן, בסופו של דבר הערכת העם איסור מסויים הינו עניין המסור לשיפוטה של האגדה.

*

דוגמה שונה לגמרי למשמעות 'המעשית' של האגדה עולה מן התחום ההיסטורי פוליטי. באופן עקרוני פסיקת הלכה בתחום הזה קשה לאין ערוך מאשר בשאלות שמטיבן נושאות אופי טכני מצומצם (אנו מסתפקים בניסוח הזה היות שהדברים שנויים במחלוקת גדולה בדורנו ואין כאן המקום לדיון בה). בתקופת המקרא עוגנו שאלות הנושאות אופי פוליטי־היסטורי בעולם הדתי, בתוקף סמכותה של הנבואה, ומשזו נסתלקה הירבו חכמים לעסוק בכך, אלא שרבים מדבריהם בנידון נושאים אופי אגדי מובהק. תפיסת האגדה כתחום דעת עצמאי המקיים יחסי זיקה הדוקים עם ההלכה, יש בה כדי להוביל לטיפול נכון בשאלות

8. למשל בקדימות בענייני שבעת המינים — "אם יש ביניהן מין שבעה — עליו הוא מברך" (משנה, ברכות פ"ו מ"ד), ובאשר לשבעת המינים עצמו קובע הסדר בפסוק — "כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה" (ברכות מ"א ע"א) והמקום אחרי המילה 'ארץ' שבפסוק (ברכות מ"א ע"ב).

9. ראה: ספר המצוות לרמב"ם שורש ט' ובהשגות הרמב"ן שם וכן בראשונים למסכת מכות ט"ו ע"ב.

אלו שיש לו היבטים מעשיים רבים, ובכל זאת הוא שונה מן ההלכה. ידועות, למשל, השבועות המדרשיות שהשביע הקב"ה את ישראל בעניין היחס לגויים והעליה לארץ ("ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי" — כתובות קי"א ע"א, ובצורות נוספות בשיר השירים רבה). השפעתו של מאמר זה על יחסם השלילי של גורמים חרדיים לתנועה הציונית ומפעליה הינה מן המפורסמות, ודומה שניתן לראותו כאבן פינה רעיונית באידיאולוגיה של שלילת הציונות[10]. אך טבעי הוא שרבים ניסו להתמודד עם טיעון זה ולקעקעו, והעלו שורה ארוכה של נימוקים שיש בהם כדי להבליט את אי הרלוונטיות שלו לשאלה הנידונה. הרב ש. גורן במאמר מפורסם הבליט את הטענה שבתנאים היסטוריים־פוליטיים שלאחר מלחמת העולם הראשונה, ובאופן ובנסיבות שבהם בוצעה החזרה הציונית לארץ, אין כדי להפר את השבועות הללו[11]. חכמים אחרים הוסיפו טיעונים אחרים ואף הזכירו, אם כי לא כטיעון מרכזי שמדובר כאן במאמר אגדי[12]. כרם, דומה שנוסח זה לא מוצה, והילכך יפה הוא להדגים את ייחודה של האגדה. ראשית, חשוב להדגיש שהניסוח — '...שהשביע הקב"ה את ישראל שלא...' אינו ניסוח הלכתי מובהק. יש כאן מעין סיפור קצר, שיש בו גיבורים ועלילה (אומנם קצרה) וההבדל בינו לבין ניסוח משפטי־הלכתי ('אסור לעלות בחומה', וכיו"ב, דומה שאיש ממוני המצוות לא מנאו כאחד מן הלאוים) ברור למדי. שנית, אם אגדה לפנינו, הטענה 'אגדה היא זו' ראוייה לפתוח את רשימת הטיעונים כנגד המצדדים באידיאולוגיה של ה'שבועות', ואף לכוון את המשך הפולמוס באשר לדידו של הרואה באגדה תחום דעת עצמאי — כל דיון במקור אגדי יהיה שונה מעיקרו מדיון במקור הלכתי (כאמור, גם אלה שהכניסו את 'טענת האגדה' לא פתחו בה את הדיון!) ושלישית, אם אגדה לפנינו, ברור שעיקר עניינה לעורר את המחשבה. אומנם, מתבקש שבנושא 'טעון' שכזה לא ישארו הדברים בגדר מחשבה תיאורטית ומופשטת, ובשלב כל שהוא לכשיוכשרו הלבבות יהיו להם השלכות מעשיות, אך אין להקדים את המאוחר, ויש בראשונה להסתפק ביסוק ברעיונות העולים ממנו. כאן המקום לפתוח בדיון ארוך בדבר משמעותה הרעיונית של אגדה זו, ואנו ניאלץ להצטמצם לראשי פרקים בלבד; ניסיון לעמוד נכונה על רעיונותיה של אגדה זו מחייב עיון בהקשר ההיסטורי שבו נאמרה, ודוק, הניסיון לעמוד על קישרה

10. לדיון בשלוש השבועות וחשיבותן להבנת תופעת הגלות ומשמעותה היו שורשים עמוקים גם לפני הפולמוס הציוני. כך, ידועים דברי המהר"ל, שעל השפעתו במיוחד על ראשי החסידות אין עוררין, אך הוא מבליט את הצד הרעיוני של מהות הגלות וכמיוחד את החשש מפני החשת הקץ. כך — "הגלות הוא שינוי מסדר העולם ותמיד הוא חפץ לבטל השנוי ומאידך גיסא — "...וכן שלא נידחקו את הקץ שלא בזמנו על ידי תפילה ורחמים" (נצח ישראל כ"ד) אולם מול ניתוחים אלה שהינם רעיוניים ביסודם זועקת לשמים קביעתו הנחרצת של האדמור מסאטמר — "כי על ידי כתות האלה שמשכו לב העם ועברו על השבועה ועל דחיקת הקץ להקים מלוכה וחירות קודם הזמן והרגו רחמנא ליצלן ששה מליונים מישראל..." (ויואל משה, תשכ"ה עמ' ז, ק"מ, שנב–שנג).

11. הרב ש. גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 452.

12. הרב ש.ח. אבינר, בדורים בעניין שלא יעלו כחומה, נועם, כרך כ'.

לזמנה אינו בא לפגוע במעמדה המקודש, נהפוך הוא, אם נצליח דרך משל ל'בודד' את הלך הרוח שכנגדו באה האגדה למחות בזמן היאמרה, נוכל לדייק יותר ב'יישום' הרעיון כולו בדורות מאוחרים יותר. כן מתבקש שלא לראות אגדה מעין זו אך ורק כביטוי אחד מני רבים לחשש מפעולות אלימות כנגד גויים לאחר מרד בר כוכבא אלא גם בהקשר הרעיוני הרחב של אגדות בענייני הדבקות בארץ ישראל, גולה וגאולה, ובהקשר זה תוצג באור המתאים, או אז יתברר שעל רקע העוינות התכופה בה ראו רוב החכמים את עזיבת הארץ והשלילה המוחלטת של הגלות, כמו גם בריבוי הדעות בעניין הגאולה, יש מקום להקהות מאד את האופי החמור — 'דמוי הלכתי', שהוקנה לה במהלך הפולמוס כנגד הציונות. יתירה מזו, הקפדה על גישה זו בניתוח האגדה הנידונה, עשויה להביא לפרשנות רעיונית שלה, שלפיה התביעה הקשורה בהימנעות ממרידה בגויים ו'עלייה בחומה' פג תוקפה עם השינוי הדרמטי בנסיבות. הנה, 'עלייה בחומה', ובוודאי ש'מרידה בגויים', הינם מושגים יחסיים שניתנים לפרשנות רחבה ומגוונת כשההגדרה תלויה, בין השאר, בגויים עצמם. איש לא טרח מעולם לתת לכך הגדרות הלכתיות מדוייקות ומחייבות, ולא בכדי! לפי זה יותר משבא המאמר האגדי הזה לאסור על פעולות מסויימות, הוא בא ללמד על הדרך והאופן שבו הקב"ה יסיר את השבועה ויפיג את תוקפה, ובכך ינהל את מהלך הגאולה. מאחר, ש'המרידה בגויים' ו'העלייה בחומה' הינם מטבע ברייתם מושגים המוגדרים ומבוארים במרחב ההיסטורי, ולאו דווקא בתחום ההלכתי הצרוף, הרי שגם היעלמם, הווי אומר — פקיעת הרלוונטיות שלהם, מתחוללים בתחום ההיסטורי. הילכך, ניתן לראות במאמר אגדי זה פתיחה לדיון במשמעות ההיסטורית של תהליכי הגאולה. כך, במקום לבחון את המקור מבחינה הלכתית — בחינה בעייתית ביותר על פי הנחותיה הבסיסיות של ההלכה, ולהתרכז במונחים של 'מותר' ו'אסור', ניתן לבחון אותו מבחינה רעיונית ולעמוד על ערכו בפרשנותה הדתית של ההיסטוריה. הפרשנות שהוצעה כאן אינה חייבת להיות פרשנות יחידה, אך כאן, בהיעזר במאפיין חשוב אחר של תחום הדעת אגדה, ואבחנתו מהלכה — ההימנעות מפסיקה חד משמעית וההיתר לקיום דעות אחדות העומדות זו בצד זו, נוכל לטעון לפרשנות מנומקת ומבוססת, אף כי לא בלעדית!

מבחינה זו עולים הדברים בקנה אחד עם קביעתו של רבי זעירא בשם שמואל — "אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות [תוספתא] אלא מן התלמוד" (ירושלמי, פאה פ"ב ה"ו). רק המנגנון של השקלא וטריא התלמודי הביא לפסיקת הלכה מן הקביעות ההלכתיות הגולמיות ושקלא וטריא זו מתייחדת בדרך כלל לתחום ההילכתי ומשאירה בחזקתן את קביעות האגדה, כל אחת בתחומה ובעניינה ובתרומתה להארת פן מעולמה הרעיוני של היהדות, כשהארה זו נתונה במידה רבה לשיקול דעת וליצירתיות הגותית ("...זו היא אגדה ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת" — מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד).

*

מיפגש אחר בין ההלכה לאגדה עולה מן הדוגמה הבאה — "רב כי מקלע לדרשיש, מכריז: מאן הוויא ליומא. רב נחמן כד מקלע לשכנציב מכריז: מאן הויא ליומא..." (יומא י"ח

ע"ב. תרגום: רב כשהוה מזדמן לדרשיש [שם מקום] היה מכריז מי תהיה [לו לאשה] ליום [אחד]. רב נחמן כאשר היה מזדמן לשכנציב [שם מקום] היה מכריז מי תהיה [לו לאשה] ליום אחד).

הדיון שבא לאחר מעשה זה קשור בניתוח מעמיק של השיקולים ההלכתיים המאפשרים או מונעים מעשה מעין זה. עם זאת, ברור שמעבר למעמדו ההלכתי המצומצם של המעשה ואפשרויות התקדים הגלומות בו, יש לראותו גם כמעשה חד־פעמי של חכמים בודדים, שכוון דווקא למקומות מסויימים ניתן להציע ביאורים שונים מדוע כוון המעשה דווקא למקומות אלה (בפרושו — "שם היה רגיל לילך" מקרב רש"י מאד את הנאמר כאן להלכה רגילה!) אך אין להוציא מכלל אפשרות שיש כאן מחאה וקריאת תיגר כנגד נוהג מסויים, דפוסי חיים מסויימים, או דעות שונות — מעקרוניות ועד לזוטות שפתיים בעלמא, שרווחו דווקא במקומות אלו ('שכנציב' היתה ידועה כעיר של ליצנים, והיה מי שציווה את בניו שלא לגור בה — פסחים קי"ב ע"ב). ברגע שהמעשה הובא כסיפור יש לו גם אופי אגדי, וכדי להבין אל נכון את מסריו יש להכיר את הרקע ההיסטורי והחברתי ואת שיטותיהם ועקרונותיהם של הדמויות הפועלות. אם נוכל לגייס מידע זה נוכל להיעזר בסיפור כולו לשימוש נכון יותר מבחינה רעיונית כסיפור אגדה. וגם השימוש ההלכתי העולה ממנו ייעשה בדייקנות, קרוב ככל שניתן לנתוניו המקוריים.

*

אחד העניינים המהותיים ביותר, העומד ביסודו של התיחום שבין אגדה להלכה והבנת אופיים כתחומי דעת עצמאיים, המקיימים זיקה הדוקה, קשור בעניינים שלפנים משורת הדין. מטבע הדברים עוסקת ההלכה בשורת הדין ומגדירה אותו כיאות. החריגה מעבר לתחום ה'מותר־אסור' זוכה כמובן גם להתייחסות הלכתית. כך, ברור לגמרי טיבה של חריגה לתחום 'האסור', וכאן יתקיים דיון הלכתי במהותו של העונש. כן ברור עניינו של הלאו — 'בל תוסיפו ובל תגרעו' המציב מגבלה הלכתית ברורה על רצונו של פרט לחרוג מעבר למידות ולשיעורים ההלכתיים, אפילו כוונתו לשם שמיים! ובכל זאת, קיים תחום רחב למדיי של דברים שבהם יכול לבוא לידי ביטוי רצונו של הפרט לקיים את המצוות בצורה נאותה עוד יותר ממה שמצווה ההלכה. כך לגבי עניינים כמו 'הידור מצוה', מסירות הקפדה, וכן עניינים הנוגעים בכוונה ובמחשבה שבהם יש מקום לאפשר לפרט להביע את רצונו וייחודו. כללית הוגדרו עניינים אלו כ'חסידות' והנוהגים בהם כונו — 'חסידים' מושג החסידות טומן בחובו מתח פנימי עמוק והדיון ברצוי ובלא רצוי בעניינם של חסידים נושא פעמים רבות אופי אגדי. זאת בגלל הקושי להכנס להגדרות משפטיות ברורות וחדות בתחום שמטבעו מסור לפרט ולמצפונו, ונושא אופי אינדיווידואלי מאד. כדי להדגיש את הייחודיות שבהנהגות חסידיות ולהדגים את ההתנגשות שבין ערכים המלווה ברגיל את העשייה שמעבר לתחום מסויים, בא הסיפור האגדי.

ביאור המושג 'חסיד' עבר שינוי ניכר בדברי חז"ל במשך הזמן. תחילתו מן הסתם בשימוש במושג 'חסידים' במקרא והמשכו ככינוי לחוג שנתרכז סביב מתתיהו ובניו בתחילת המרד החשמונאי. לאחר מכן ניתן לדבר על אישים וחוגים מיוחדים שכונו חסידים ועל הנהגות

חסידיות. אלו לא התרחקו יתר על המידה מעולמם של חכמים, אך בשיטתם המיוחדת — הקפדותיהם ומדותיהם ניתן היה לזהותם ולייחדם ופעמים מתגלעים חילוקי דעות של ממש בינם לבין החכמים[13]. פעמים שחילוקי דעות אלו נושאים לכאורה אופי הלכתי מובהק — "ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו. אמר לו: ואותן חסידים — אין רוח חכמים נוחה מהם" (שבת קכ"א ע"ב). ברם, אין כאן הכרעה הלכתית חד משמעית והביטוי האיכותי 'אין רוח חכמים נוחה מהם' מבליט את המתח הערכי הבסיסי הכרוך בדיון הזה. פעמים שהדברים נוסחו בצורה בוטה לאין ערוך — "הוא [רבי יהושע] היה אומר: חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין — הרי אלו מבלי עולם" (משנה, סוטה פ"ג מ"ד). ובבבלי מבואר מה טיבו של 'חסיד שוטה' — "היכי דמי [כיצד הוא] חסיד שוטה? כגון — דקא טבעה איתתה בנהרא [שטובעת אשה בנהר] ואמר: לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצילה [אין זו דרך ארץ להסתכל בה ולהצילה]" (סוטה כ"א ע"ב). גם במקרה זה הדיון אינו נתחם לתחום הצרוף של 'מותר־אסור' המאפיין את ההלכה, וההערכות לגבי ה'חסיד' הזה והיחס אליו, נושאים אופי אגדי מסויים. אך חוות הדעת השלילית לגביו ברורה לחלוטין. עם זאת, יש מקרים שקשה יותר לגבש עמדה חד משמעית לגבי החסיד ואורחותיו, או אז נמצא את דמותו המשובצת בסיפורים אגדיים, שניתוחם אינו מחייב הכרעה חד־משמעית מיידית, והעמעום הכרוך בדרך הצגת הדברים מצביע על המורכבות הטבועה בפנימיותם. כך הוא המעשה בחסיד — "מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר שהוא שבת ונמנע ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה לו צלף ממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו" (שבת ק"נ ע"ב). בדומה למסופר על מעשי החסידים הקודמים, גם כאן יש עשייה מעבר למתבקש, אך בעוד שקודם היו המעשים כרוכים בסכנות מוגדרות (נחשים, עקרבים ובוודאי טביעה) כאן קיים חשש שהפרנסה תיפגע. לכאורה, זה טיבעה של מסירות נפש שהיא באה על חשבון משהו, ואכן, בנס שהקב"ה מחולל יש הסכמה מסויימת לנעשה וניתן לראותו כשכר או כפיצוי על מסירות הנפש, ובכלל, איך היו חיי הדת נראים ללא קורטוב של מסירות נפש?! ובכל זאת, הסיום 'פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו', המלמד שמי שנפגע היו אנשי הבית, מעורר קושיה האם נכון לנקוט צעד שכזה כשהסובלים הפוטנציאלים הינם דווקא הם. יש להתהות גם האם הנס שחולל הקב"ה הוא טובה לשמה, שהרי הנס המיוחד הזה מנציח את המעשה ומעורר תשומת לב לפירצה, אין כאן דרך משל מציאת מטמון כל שהוא שאינה תלויה בכלל בגדר ובפרצה. כן, ניתן להסתפק אם צמח הצלף יכול להביא עושר גדול כל כך, והלא צלפים יש הרבה, ולפי זה עיקרו של נס מצטמצם לעצם סגירת הפירצה. שאלות ביקורתיות מעין אלו אינן פוגעות בחסידים באשר הם, אך יש בהם כדי לעורר ספק אם מה שעשה הוא הדבר הנכון לעשותו, או למצער להעמיד סימן שאלה כל שהוא לגבי הבאות!.

הנה כי כן, בצד ההערכה למסירות הנפש לא ייפקד מקומה של הביקורת. הוא הדין גם לגבי הסיפור העוסק בשאלת דיני התפילה בדרך — "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל

13. ראה דיונו של ש. ספראי, משנת חסידים בספרות התנאים, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, 1983 עמ' 144–160.

בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין עד שסיים תפילתו. לאחר שסיים תפילתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם 'רק השמר לך ושמור נפשך' (דב' ד 9) וכתיב: 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דב' ד 15) וכשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי?! אמר לו: המתן עד שאפייסך בדברים. אמר לו: אלו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום — היית מחזיר לו?..." (ברכות ל"ב ע"ב — ל"ג ע"א) וממשיך החסיד ומפייסו, בהסתמכו על ההבדל בין 'מלך בשר ודם' ו'מלך מלכי המלכים'! המעשה הזה מציג עמדה המנוגדת להלכה המצויינת קודם לכן — "אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, אמר רב יוסף: לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם פוסק" (שם) ומפרש רש"י בקצרה — "שלא יהרגנו"! ודומה, שההגמון הידען הזה משקף נאמנה את עמדת ההלכה (וראה גם ההתייחסות לתפילה בדרך, בסיפור בברכות ג' ע"א'. אין מוזכר כאן נס אך כל הצלתו מעוררת פליאה, ועל פני השטח תלויה ברצונו הטוב של ההגמון, ואחר כך גם ביכולת הפיוס של החסיד, שבמקרה זה לא איבד את עשתונותיו וידע כיצד לפייס, אך אין זה מובטח שכל הגמון הוא כזה ולא כל חסיד הוא כזה. על כן בצד ההערכה למעשהו יש מקום להצביע על החשש הגדול המתלווה אליו והמתח הבסיסי הכרוך בו ולאור זאת מתחזקת אזהרת המשנה הטמונה בקביעה שאין "עם הארץ חסיד" (אבות פ"ב מ"ה).

*

הדיון דלעיל העלה שסיפור האגדה מסייע להתמודד עם שאלת 'גבולות העשייה', דהיינו, עד כמה מותר לחרוג מקו הלכתי מסויים ובאיזה אופן, באותם מקרים שאין להצביע על איסור 'בל תוסיפו ובל תגרעו' כגורם מגביל לעשייה. לפי זה סיפור על 'חסיד' מהווה בעצם בסיס לדיון ב'התנהגות שמעבר'. מתברר, שהסיפור האגדי מסייע להתמודד עם 'שאלת הגבול' גם במקרים שאין מדובר בחסיד במישרין. כך למשל בסיפורים הרבים העוסקים בשאלות גבולות מצוות 'כיבוד אב ואם'. הנוסח הנוקב ביותר של השאלה מצוי בתלמוד הבבלי — "שאלו את ר' אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם?" (קידושין ל"א ע"א) לכאורה השאלה 'עד היכן הוא...?' נושאת אופי הלכתי ומעוררת צפייה לשיעורים מוגדרים. במקום זאת באים כתשובות לשאלה ולשאלות דומות — סיפורים על מעשים שהיו. בין שמדובר בנכרים (דמא בן נתינא) ובין שמדובר בחכמי ישראל. אין ספק שמעשים אלו מציבים לנגד עינינו 'רמת' עשייה מסויימת והם אפופים בצביון הלכתי, אך בהיותם קשורים באישים מסויימים ובנסיבות מסיימות יש בכך כדי לשוות להם אופי אגדי, המתעצם בגין אופיים הסיפורי המובהק הקורא לניתוח ופרשנות. גם מבלי לנתח כאן את כולם ברור שבחלקם הסיפורים אינם עוסקים רק בכיבוד אב ואם, והם מעמידים במישרין או בסמוי כנגד המצוה גם ערכים אחרים (המקרש, פרה אדומה וכו') מה שמעורר מאד למחשבה כוללת ולהערכת מהות היחסים שבין המצוות הללו. למותר לציין שלימוד 'שעור' מצוה מגוי (בחלק מן הסיפורים מתואר כעובד עבודה זרה הקשורה באביו!) פותח צוהר לדיון רעיוני ביחסי ישראל גויים על כל המשמעויות הנלוות לו. הנה כי כן, גם במקרה דנן מסייעת האגדה להלכה לטפל בפינות הלא שגרתיות והקשות שבתחומה!

*

שאלות כמו 'הכוונה הרצוייה' ו'עשייה לשמה ושלא לשמה' מהוות שאלות מחשבתיות מובהקות שיש להן נגיעה ישירה לענייני הלכה, שעה שבא אדם לקיים מצוה טבעי שיעסיק דעתו בהן. ברי שקשה לצקת את העניינים הללו למטבעות הלכתיים נוקשים וטבעי שתבוא האגדה ותסייע בכך. הנה דברי רבא — "הני נשי דמחוזא אף על גב לא עבדן עבידתא במעלי שבתא — משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא קא עבדן, אפילו הכי 'שפל ונשפר' קרינן להו" (פסחים נ' ע"ב. תרגום: אותן נשים של העיר מחוזא, אף על פי שאינן עושות מלאכה בערב שבת משום פינוקן, שהרי בכל יום גם אינן עושות אפילו כך 'שפל ונשכר' קוראים להן). מובאת כאן הגדרה מעניינת למקרה שהוא על סף הפאסיביות המוחלטת. יש לשער שחוסר עשייה מתוך חוסר מודעות מוחלט אין בו כל תועלת, ברם במקרה זה יש ולו שמץ סיכוי למודעות המלווה את אי העשייה, באשר השבת עניין מפורסם ברבים, ועל כן אין להוציא מכלל אפשרות שידיעה זו תשווה להימנעות ממלאכה אופי דתי כל שהוא. הדרך לדון בנושא זה כרוכה בסיפור שעוצב כיאות ואין זה מן הנמנע שיש בו כדי להשיג מטרות נוספות (ביקורת חברתית על אנשי מחוזא??). הסיפור, ההגדרה — 'שפל ונשכר', והלשון שמובע התהליך החינוכי המוסק מכך — 'מתוך שלא לשמה בא לשמה', ניצבים בגבול שבין ההלכה לאגדה וניתן לראותם כביטויים אגדיים לעניין הנוגע ישירות בהלכה.

*

הרבינו בדוגמאות העוסקות בהסברי האגדה למצבים הלכתיים, הסברים המקנים משמעות שונה להלכות שונות ובסופו של דבר יש להם ביטוי מעשי. במובן זה ניתן לראות את האגדה כמסייעת להלכה, אולם יש גם מצבים הפוכים שבהם הניסוח ההלכתי בא 'לשירות' האגדה כך למשל הקביעה "תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם — 'אברם' עובר בעשה שנאמר — 'והיה שמך אברהם'. רבי אליעזר אומר: עובר בלאו, שנאמר: 'ולא יקרא עוד את שמך אברם'" (ברכות י"ג ע"א). ומאחר שאיש לא תפס זאת כחיוב של ממש וכל הנסיבות אינן הלכתיות נראים הדברים שמדובר בהיגד רעיוני בלבוש הלכתי, הממחיש את גודל השינוי שכרוך בהסבת השם מאברם לאברהם!

*

ההכרה בהלכה ובאגדה כתחומי דעת נפרדים מסייעת אפוא להבינם בנפרד ולעמוד על הזיקה העמוקה הקיימת ביניהם ועל האופן בו מפרה כל תחום את רעהו. מכאן, נוכל לעמוד על השפעתם ביחד ובנפרד על מעשי האדם ומחשבותיו מבלי להסתמך אך ורק על מליצות (נאות לכשעצמן!) נוסח — 'כל האומר אין לי אלא אגדה אפילו אגדה אין לו', אלא שאפיון האגדה כתחום דעת זקוק לדיון בשאלת יחסו לתחומי דעת נוספים.

ג. אגדה כתחום דעת — אגדה והיסטוריה

ברור, שגם להלכות רבות רקע היסטורי מוגדר וחז"ל תיקנו וגזרו לפי צורך השעה[14]. ידיעת הרקע ההיסטורי של הלכות רבות יש בו כדי לסייע בקיומן, שעה שיהפכו 'ממצות אנשים מלומדה', למעשה 'חי ונושם' תוך יצירת קשר בר קיימא, בין הצד המעשי שעליו מצווים הכל ועומדים, לבין הצד המחשבתי החיוני והמתסיס. ובכל זאת, הקשר בין האגדה להיסטוריה עמוק ועשיר שבעתיים ומגיע עד להתייחסות ישירה למאורעות היסטוריים מוגדרים וניסיון להבנת משמעותם.

קשר זה שבין האגדה להיסטוריה יכול ליפול באחת משתי קבוצות. הראשונה, תתייחס לאגדה כמקור היסטורי. עניין זה אמור לעניין בעיקר את ההיסטוריונים, ורק מחמת שהועלה נציין שערכן של אגדות חז"ל כמקורות היסטוריים צריך להיבחן בכל מקרה לגופו, מתוך הבנה שהאגדות הינן יצירות ספרותיות המכוונות להשקפה דתית, וחרף הענין הרב שהן מגלות באירועים ההיסטוריים אין הן מתיימרות לדון בהם במנותק מהקשרם הדתי והתרבותי. השאלה המעניינת אותנו והיא אינה בלתי תלויה בקודמתה, הינה כצפוי השתקפותה של ההיסטוריה באגדה. וכאן ברור שהבנת הרקע ההיסטורי מהווה כלי בסיסי להבנת רעיונותיה של האגדה, ומי שרואה באגדה סיפורת דתית בעלת ערך נצחי, ובמסר לדורות את חזות הכל, חייב לפתוח בראשונה בהבנת הקשר שבין ביטוייה לבין זמנה ועמידה על מסריה המכוונים לאותה העת, ורק כשחקירה זו תובא לידי מיצוי ויובן מדוע בחרה להביע את עצמה דווקא בצורה מסויימת, יתחוורו אל נכון מסריה הנצחיים, וניתן יהיה ליישמה, על פי שיקול דעת מתאים, גם במצבים שונים מאלה שהיא מתייחסת אליהם במישרין.

כאן נוכל להשלים את שאלת היחס לארץ ישראל שמהותו — הלכה או אגדה נידונה לעיל. ברור שעניינה של ארץ ישראל כנושא באגדת חז"ל מזדקר בבהירות, ברם להבנת נושא זה חשוב להזכיר שרבים מאד מהמאמרים בשבחה של ארץ ישראל ובמיוחד אלו המעלים על נס את פְלאיה נאמרו בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא[15] (ביטוי קיצוני בא כתשובה לשאלת הכוהן האם מותר לצאת לצור על מנת לחלוץ או לייבם את אלמנת אחיו — "אחיו של אותו האיש הניח חיק אמו וחיבק חיק נוכריה ובורך המקום שנגפו, ואת מבקש לעשות כיוצא בו?!" — ירושלמי, מועד קטן פ"ג ה"א. שים לב למשחק המונחים המשפחתי — 'אח' לעומת 'אֵם'!) ועל כן, אין לראות בהם מליצות סתמיות או חלק ממגמה כוללת להבנת מהותה של ארץ ישראל אלא ניסיון לתיקון מצב מסויים ביחס העם לארצו המתבטא בנטייה לעוזבה.

*

14. ראה למשל הדוגמאות שהביא א.א. אורבך בספרו ההלכה — מקורותיה והתפתחותה 1984, פרק ב' — גזרות ותקנות עמ' 11–25 וכמה מן הדוגמות בפרק ג' — ההלכה והמנהג. עמ' 27–33.

15. י. גפני, מעמדה של ארץ ישראל בתודעה היהודית בעקבות מרד בר כוכבא, מרד בר כוכבא — מחקרים חדשים, עורכים: א. אופנהיימר וא. רפפורט עמ' 224–232.

אגדות מרתקות הקשורות בגאולת העתיד עוסקות בדמותו של משיח בן יוסף (סוכה, נ"ב ע"א ועוד), וחברותיהן העוסקות ב'גאולה שלא בעיתה' בעבר, מספרות על בני אפרים שיצאו ממצרים בטרם קץ ומצאו מותם בקרב עם הפלשתים (מכילתא, בשלח, סנהדרין צ"ב ע"ב) מסתבר שבאופיין ונוסחן של אגדות אלו חלה תמורה מהפכנית בזמן מן הזמנים, קרוב לוודאי שלאחר מרד בר כוכבא[16].

ניתוח זה הופך את אגדות משיח בן יוסף וגאולת אפרים מהיגדים כלליים וסתמיים היפים לכאורה לכל עת להתייחסויות קונקרטיות העוסקות בראש ובראשונה בזמנן. אין זה פוגע בערכן הרעיוני, נהפוך הוא, יש בכך כדי ללמד עד כמה הושפעו חז"ל מנסיבות זמנם ומה גדולה היתה טרחתם להשתלב ולזוֹ רעיונית במהלכי ההיסטוריה ולהקנות לשילוב זה משמעות דתית.

*

במסכת שבת בבבלי מובא המעשה המפורסם ברבי שמעון בר יוחאי וחבריו. עיקרו של המעשה קשור בבריחתו של החכם הנודע ומה שקרה בעקבותיה. עניין הבריחה המופיע כמובן במקורות רבים ובגירסאות שונות, הפך להיות בתודעת רבים מרכזו של הסיפור ויש בו כדי לשפוך אור מיוחד על אישיותו המופלאה של רבי שמעון ובנו, ברם, לא ייתכן להזניח את תחילת הסיפור, המופיעה בבבלי, שבה מתוארת ישיבת רבי יהודה (נזכר שם ראשון!) ורבי יוסי ורבי שמעון, כשעימם ישב גם יהודה בן גרים — "פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו [הרומאים] — תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. וענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו — לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין — להושיב בהן זונות, מרחצאות — לעדן בהן עצמן, גשרים — ליטול מהן מכס" ומכאן התגלגלו הדברים ומאחר שהדברים הוצאו לרשות הרבים על ידי יהודה בן גרים גזרה המלכות — "יהודה שעילה — יתעלה, יוסי ששתק — יגלה לציפורי, שמעון שגינה — ייהרג" (שבת ל"ג ע"ב).

בהתייחס לתחילת דברינו, אין אנו באים להפוך בררייתא בבבלי למקור היסטורי מהימן ולטעון שמסתתר מאחורי הדברים תיאור מדוייק של מאורע היסטורי ממשי — את בחינת מידת הדיוק שבדברים נשאיר להיסטוריונים, ברם, דווקא מתוך נקודת המוצא של האגדה ובדרכנו לחשיפת רעיונותיה המיוחדים אין לבודד את דמותו של רבי שמעון ולראותו שלא על רקע הויכוח הזה.

מחבר הסיפור הזה התכוון מן הסתם להראות שמנקודת ראותו רווחו בקרב תלמידיו של רבי עקיבא שלוש דעות שונות ביחס לשלטון הרומי לאחר מרד בר כוכבא (קשה להתחייב על המועד המדוייק), ומאחר שהמכה שספג הישוב היהודי ביהודה הייתה נוראה כל כך, חשוב מאד להבליט את מעמדו המיוחד של רבי יהודה בן אלעאי שכינויו 'ראש המדברים' (שבת ל"ג ע"ב) מורה על עיגון מעמד זה אצל השלטונות הרומיים. גם מבלי לראות בדברים מקור היסטורי 'משובח', ברי שהרקע ההיסטורי חשוב להבנתו,

16. י. היינימן, משנת בן אפרים ויציאת מצרים של בני אפרים בטרם קץ, תרביץ, תשל"א, עמ' 450–461.

ומי שמודע לרקע זה ידון את חילוקי הדעות המוצגים כאן בצורה שקולה ומפוכחת לאין ערוך, מאשר הרואה מקור זה כנטול הקשר היסטורי, או בהקשר היסטורי רחב וסתמי של מאבק מאות השנים בין היהודים לרומאים. ניתן להציע שחילוקי דעות אלו בדבר היחס לשלטון הרומי לא רק שמשקפים נאמנה את הלך הרוחות בעם אחרי המרד, אלא שבמובן מסויים זהו גם המצב הרצוי, שהרי מנקודת ראות דתית הוכח שהמרד נכשל, ואין זה חשוב לצורך העניין מהן הסיבות[17]. גישתו המפוכחת של ר' יהודה בן אלעאי המשקפת הכרה בעליונות הטכנולוגית הרומית (ובה בלבד!) הכרחית לצורך ההשלמה הכפויה עם הרומיות למען המשך שיקום היישוב היהודי בגליל (רבי יהודה היה איש אושא — שיר השירים רבה ב' ט"ז).

עם זאת, רצוי שהשלמה זו לא תהפוך להתרפסות והכרה בעליונות הכללית של הרומיים, ועל כן אמר ('נענה' — מגיב) ר' שמעון את מה שאמר, תוך שהוא מבליט את הערך המוסרי הירוד של העולם המסתתר מאחורי ההשגים הטכנולוגיים והאדמיניסטרטיביים הרומיים, ומן הסתם את החשש שמא הנהייה אחרי 'השגים' אלה תביא להתבטלות עצמית כוללת. בנקודה זו ראוי לתת את הדעת לעמדת המספֵּר — אין הוא מציג את רבי שמעון כמורד או כמארגן של מרידות, הוא לכל היותר בורח! הבריחה וההתבודדות הבאה בעקבותיה, הכרוכים בהעצמת האינדיווידואליות, מובנים על רקע ביקורתו, ויש בהם כדי להסביר את היוצרות תורתו המיוחדת הדורשת שמץ של התגלות שלא יכלה בשום אופן להתפתח באוירה של דיון קולקטיבי בבית המדרש הפתוח והשכלתני. יחד עם זאת, המספֵּר בצד הערכתו המובנת לגילוייה ולהשגיה של תורה מיוחדת זו, אינו מהסס כלל ועיקר להטיח יותר מקורטוב של ביקורת, אומנם סמויה, בסכנות האפשריות של גישה מעין זו, הגורמת לניתוק מן העולם ולסכנה של ממש לבריות העוסקים בתום לב במלאכת יומם ("מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה" — שם) אך בכך לא תם עיוננו בפרשת רבי שמעון, עקרונית, דרך ההסתכלות ההיסטורית קוראת לעיון במקורות רבים, ולהוצאת תמונה כוללת על התקופה ועל הדמויות הדומיננטיות הפועלות בה. לתמונה היסטורית מדוייקת בהסתמך על סיפורי האגדה אולי לא נגיע, אך דרך זו ראויה לאימרץ, למצער כדי לקבל מושג ברור יותר על עולמו הרוחני של רבי שמעון, וזה בהחלט מעניין את אנשי האגדה. כך, יכול החותר לתמונה כללית, להוסיף לנאמר כאן את הסיפורים העוסקים בסופו של המעשה עת נצרך רבי שמעון לתיקון גופו בבית המרחץ (זה מופיע גם בהמשך בבלי — "עיליה לבי בניה [הכניסו, רבי פנחס בן יאיר חתנו לבית המרחץ]..." אך מנקודת ראות ספרותית אין זה בהכרח אותו סיפור!), ומבחינה זו, וודאי שהוכח שבמתקנים שכאלה, המשקפים את הטכנולוגיה הרומית באותה מידה (בתחילה הוזכרו מרחצאות, שווקים גשרים) יש תועלת, ואין מקום לפסול אותם פסילה כוללת, ולא זו בלבד

17. חז"ל ציינו כמה סיבות דתיות לכשלון במרד וחלקוהו בגורמים שונים כללית, אין ספק שהכשלון במרד נתפס כמאורע טראומתי שטעון הסבר דתי מעמיק ובתלמוד הבבלי נידונה האפשרות שמשיחיותו של בר כוכבא היתה משיחיות שקר — "בר כוזבא מלך תרתין שנין ופלגא. אמר להן לרבנן: אנא משיח. אמרו ליה: במשיח כתיב דמורח ודאין. נחזיאנן אי מורח ודאין כיון דחזיהו דלא מורח ודאין קטלוהו". (סנהדרין צ"ג ע"ב).

אלא שרבי שמעון מבקש 'לתקן' את היישוב (גם כאן יש גרסאות שונות חלקן מתייחסות לטיהורה של טבריה, בבבלי, שם, אין שם המקום נזכר!) בעשותו זאת מכריז בעצם רבי שמעון על הסתייגות מסויימת מדרכו הקודמת שהובילה לשלילה מוחלטת עד כדי פגיעה פיסית של היישוב ואורחות החיים הכרוכים בו. בראיה כוללת זו ניתן אולי להבין את המאמר. "...אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין חד דיהוי לעי באורייתא וחו דעבד ליה כל צורכיה. חזר ותר ומר אן חד היא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוי תרן על אחת כמה וכמה" (ירושלמי, ברכות פ"א ה"ב תרגום: אילו הייתי עומד על הר סיני בשעה שניתנה תורה לישראל הייתי מבקש שני פיות, אחד שעוסק בתורה ואחד שעושה לו כל צרכיו. חזר ואמר ומה כשהוא אחד אין העולם יכול לעמוד מפני דלטוריא שלו אילו היו שנים על אחת כמה וכמה) כאות וסימן שרבי שמעון חזר בו מהשאיפה לרוחניות כוללת, וזה בוודאי מלמד רבות על עולמם של חכמים באותם דורות. מסתבר שפרישה מוחלטת מציבור החכמים כדי לבנות את בניין התורה לא התקבלה על הדעת[18], ועל כן יובנו מעשים נוסח־הסיפור אודות האשה שלא ילדה לבעלה עשר שנים והיו רוצים להפרד. יעץ להם רבי שמעון שכשם שנישאו בשמחה, במאכל ובמשתה כך גם ייפרדו. על פי עצתו הכינה האשה לבעלה יום טוב ושיכרה אותו ולאחר שנתישבה דעתו אמר לה מתוך שמחתו, שכל חפץ טוב יכולה היא ליטול לה ולקחת לבית אביה, לאחר שנרדם ציותה שיקחו אותו לבית אביה וכאן התברר לו כמה גדולה אהבתה אליו. הלכו שניהם לרבי שמעון התפלל עליהם ונפקדו (שיר השירים רבה א'). הנה, עוסק רבי שמעון בשאלות הפשוטות ביותר שנמסרו להנהגה דתית — השכנת שלום בין איש לאשתו, ולצורך זה הוא נוקט בצעדים פשוטים שיש בהם שמץ של ערמה, תפילתו המעידה על כוחו המפורסם מועילה רק לאחר שבני הזוג נתפייסו. ובכך דומה הוא לרבים מן החכמים. דומה שלפנינו ראיה להשתלבות אישיות מיוחדת במינה כרבי שמעון בר יוחאי בעולמם של חכמים וברור ששפע המחלוקות בעניינים ההלכתיים השגרתיים שבהם השתתף ר' שמעון מחזקים מאד הלך מחשבה זה שיש בו ללמד רבות גם על עולמם של חכמים. לו היה היסטוריון מבקש לבנות ביוגרפיה אמינה של רבי שמעון במטרה לעמוד על מקומו ההיסטורי בעולמם של חכמים והשפעתו על תולדות התקופה, היה מטפל בכל המקורות שהבאנו בצורה שונה — ניסיון לאתר את גרעינם ההיסטורי, סידורם בסדר כרונולוגי אמין, השוואה בין מקורות וגירסאות, והכל על פי אמות המידה של תחום הדעת שלו, אנשי האגדה יתקשו להגיע לדיוק הזה כמטרה מוצהרת, ולא ינסו להוציא מסקנות היסטוריות מובהקות, אך הפרופיל הרעיוני המרתק את שוחרי האגדה של רבי שמעון מושפע מן הנסיבות ההיסטוריות, כמוה גם הבנה נכונה של דעותיו ומעשיו, ועל כן כל דיון רציני באגדות הללו לא יוכל להמלט מהתייחסות אליהן.

*

18. ת.ע. קולין בספרו 'בן העליה' — רבי שמעון בר יוחאי במשנתו, תשמ"ו, עמ' 25 כותב — "אהבת התורה שיקדה בקירבו מוצאת ביטוי באחת מאימרותיו: אילו הייתי על הר סיני בשעה שנתנה התורה הייתי מבקש שני פיות אחד ללימוד התורה והשני לכל יתר הצרכים".

ההתייחסות לנסיבות ההיסטוריות הכרחית בכל הקשור לניתוח סיפורי חז"ל והסקת מסקנות רעיוניות מהם. הנה, הסיפורים על קידוש ה' של האשה ושבעת בניה (רק בגירסה המאוחרת מאד של ספר יוסיפון — 'חנה ושבעת בניה') זכו לפירסום רב, ואכן יש בהם כדי להרשים ואף לזעזע. אין אנו יודעים לאשורן מהן הנסיבות ההיסטוריות של מעשים אלו ויש לשער שדורות שונים שיקפו בהם את מסורות קידוש ה' שלהן[19]. דבר זה יש בו כדי להפריע בדיון שיוצג להלן, אך מאחר שאין עניינו כאן חקירה לשמה, אלא הדגמת האפשרויות העולות מדיון באגדה על רקע ההיסטורי נסתפק בקביעה שהם משקפות מצב שחורג מהתגרות דתית שגרתית, ומגיע לדרגה קיצונית של 'שמד'[20]. כאן נדון באגדות חז"ל בנידון ונתעלם משורשיהן בספרי חשמונאים. הנה, על רקע זה, שניתן לראות בו רקע היסטורי חלקי, ראוי לציין שתי עובדות. הראשונה, מעורבותו האישית של הקיסר בויכוח עם הילדים בסיפורים מן התקופה התלמודית יכולה להיות מוסברת 'כטכסיס' ספרותי להקצנת העמדות האידאולוגיות של שני הצדדים. כביכול מופנית כאן קריאה לקורא — שור ובדוק מי הם העומדים משני צידי המתרס בויכוח הזה וכמה גדול ההבדל ביניהם. ומכאן, כמעט ומיותר לציין עד כמה מובלטת מסירות הנפש על רקע העימות הקשה, החוזר ונשנה שבע פעמים עם הקיסר. זהו אמצעי ספרותי היפה לכל עת. אולם, מתוך הסתכלות היסטורית והבנת רקע התקופה של הקיסרים הרומיים שבבואתם משתקפת קרוב לוודאי בחלק המאמרים[21], ניתן להעלות השערה נוספת. כידוע התפתחו בתקופת הקיסרים הרומיים פולחנות שהתייחסו לקיסר עצמו כאל אל[22]. יש רגליים לסברה כי האלהה זו של הקיסר נתפסה בעיני חז"ל כחמורה מאין כמוה, ובשעה שקרנה של העבודה הזרה 'הקלאסית' הלכה ודעכה הלך מעמדה של עבודת הקיסרים ותפיסתם כאלים והתחזק בתודעת חז"ל, תוך שהוא נתפס כבעייה רתית ראשונה במעלה[23]. אין הסיפורים על 'האשה ושבעת בניה' מפרטים בהרחבה מה טיבו של הצלם שבו מדובר, אך כאמור מעורבותו היתירה של הקיסר במיוחד בזריקת הטבעת לבן השביעי — **"אמר ליה קיסר: אישדי לך גושפנקא [אזרוק לך טבעת חותם] וגחין ושקליה [וכרע והרימה] כי היכי דילמרו [כדי שיאמרו] קביל עליה [קיבל עליו] הרמנא דמלכא [עול המלך]"** (גיטין ל"ז ע"ב) מובילה להשערה שהחומרה היתירה של עבודת הקיסרים משתקפת כאן, ומכיוון שאין כאן עיסוק בדיוק הלכתי צרוף, שבו היינו מצטמצמים בהכרח

19. י. גוטמן, האשה ושבעת בניה, ספר הזכרון ליוחנן לוי תר"ט עמ' 25–37.

20. 'שמד' הינו מושג בעייתי. יש בדברי חז"ל גם שמד מרצון כמעשה ב"מרים בת בילגה שנשתמדה והלכה ונישאת לסרדיוט אחד ממלכי יון..." (תוספתא סוכה ד' כ"ח) ולפי הענין נראה שעשתה זאת מרצונה מחמת כעסה על אלוהי ישראל.

21. שלא כמו במאמרים בספרי חשמונאים המתייחסים לתקופה ההלניסטית, אך גם שם במיוחד אצל אנטיוכוס אפיפנס קיים יסוד חזק של האלהת מלכים!

22. ראה למשל אצל צ. יעבץ, יוליוס קיסר — תהפוכות של כאריזמה, תשנ"א, עמ' 190–194 (נספח ה' כבוד אלים). תופעה בולטת הראויה לדיון בפני עצמה הינה האלהתו של אנטיוכוס אפיפנס והשלכותיה על מרד החשמונאים.

23. א.א. אורבך, הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השניה ובמאה השלישית, ארץ ישראל 1952, ה' עמ' 105–189.

לשאלות 'חייב או לא חייב', והיות שאי אפשר לו לקורא שלא להרהר בשאלת ההצדקה למעשה הנורא, יש בחומרה היתירה של פולחן הקיסר כדי להוסיף ולו נדבך מסויים להבנתנו את המעשה. ראוי שהדברים ייאמרו במפורש: אם נניח שבעיקרו מתייחס לשמד לעבודה זרה רגילה, או לחץ דתי, שבא כתוצאה מפעולתו של קיסר רומי (וכאמור קשה לחרוץ דיעה פשוטה בנידון) אי אפשר ליישב בפשטות הצהרה כמו זו של זונין, שנאמרה לרבי עקיבא על עבודה זרה — **"לבי ולבך יודעים שעבודה זרה אין בה ממש..."** (עבודה זרה נ"ה), עם הצורך להקריב שבעה בנים על דבר שאין בו ממש! בתנאים אלו מתקשר הויכוח לגורמים נוספים שמעבר לעצם האיסור, והעוינות היתירה כלפי פולחן הקיסר עשוי להיות אחד מהם. אך בכך לא סגי. השלכותיו של מצב השמד הנורא הזה מתוארות בצורה כמעט מפורשת במות בן אחר בן עד תום ובכלייתו של הדור הממשיך כולו, והקורא שוב אינו יכול להמלט מהשאלה — האם זו אכן הדרך הרצוייה לכלל ישראל? והאם יושג קידוש השם במוות (וכאן מדובר במשפחה ובדור!), אפילו על הדבר היקר ביותר? התשובה ניתנת במעשה האם עצמה, המסיימת בקיטרוג כלפי אברהם ולפי אחד הסיפורים בהתאבדות, לאחר שהפגינה רגשות אמהיים של הנקה המסמלים את הנורמליות וההמשכיות ולפי סיפור זה השתטתה ומתה. דומה שאין בה ולו שמץ מאותה ההתפעלות שמלווה לעתים את אלו שקוראים סיפור זה מבלי להתעמק בסופו. ניתן אפוא לסכם שסיפור זה מבליט את עוז הרוח שבהקרבת הנפש, אך בו זמנית מגלה חשש ואף הסתייגות מהפיכת דרך זו לנורמה. יש כאן מתח לא פשוט והציפייה שהרקע ההיסטורי, שיגלה מה מידת החשש לקיומו של עם ישראל ודתו באותן נסיבות, יסייע למצוא את הדרך המחשבתית הנכונה במתח הזה.

*

ראוי לתת את הדעת לנסיבות ההיסטוריות להאמרו של מאמר נוסף, והפעם עניין לנו בסוג העקרוני של דרשת הכתובים (ראה להלן), רבים מכירים את הקביעה — 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', המבוססת על הדיון האגדי בתלמוד (שבת נ"ו ע"א) עיון יסודי באגדה זו מורה שאין הדברים פשוטים כל עיקר, וגם הטוען — 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' (רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן מבית מדרשו של רבי) אינו מטהרו אלא מחטא פורמלי, שנמנע כביכול בתוקף עילה משפטית — רשמית כל שהיא, אך בו זמנית מאשימו בחטא מוסרי שיש בו כדי לקעקע את אושיות זכותו למלוך, ברם הנושא כולו שנוי במחלוקת חריפה והאמורא (יש המכנים אותו גם תנא — ערובין נ' ע"ב) הדגול רב, חולק עליו מכל וכל, ופוסל כל אפשרות לאיזה שהוא פירוש ממנו ישתמע שדוד לא חטא. המחלוקת עצמה לגיטימית כמובן אך מעניינת התבטאותו של רב — **"רבי דאתי מדוד [רבי שבא מדוד] מהפך ודריש בזכותיה דדוד" [מהפך ודורש בזכותו של דוד]"** (שבת נ"ו ע"א).

זוהי התבטאות חריפה וחריגה למדי והיא תובן אל נכון רק על רקע הכרת אישיותם של הנוגעים בדבר וטיב יחסיהם. אין זה המקום לדיון מעמיק בכך, ואף לא לעסוק בשאלות שונות הנוגעות לחיי רב המסתעפות מכך. אך מסתבר שהיה בכך נקיטת עמדה מסויימת

לגבי מעמדו של רבי, או לגבי מה שחשבו על מעמדו. גם כאן צריך לנקוט בזהירות רבה בכל הקשור להערכתו של רב לגבי רבי. יצויין שנקיטת עמדה בעניין זה אין פירושה, שרב חלק על רבי בכל עניין הלכתי וציבורי; כן ראוי לעמוד על יושרו המאפשר לו לחלוק על הדרשה בנימוק שכזה; כאמור הנושא כולו ראוי לליבון נפרד, אך כל דיון שייערך ייאלץ לקחת בחשבון נתונים היסטוריים על מעמדו של רבי ויחס החכמים אליו.

*

נסיים בדוגמה העוסקת בענייני הגאולה — עניין אגדי מובהק שעסקנו בו בפרק הקודם, המעורר עניין ציבורי בכל עת. בשנת תשנ"א בעת מלחמת המפרץ זכה להתפרסם מאמר חז"ל[24]. "אמר רבי יצחק: שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי האומות מתגרים זה בזה. מלך פרס מתגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם וחוזר מלך פרס ומחריב את כל העולם וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחוז אותם צירים כצירי יולדה וישראל מתרעשים ומתבהלים, ואומרים: להיכן נגוא להיכן נגוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם..." (ילקוט שמעוני תצ"ט) הרלוונטיות שלו למלחמה שבה השתתפו עירק (פרס) ומלכי ערב השונים אינה דורשת הוכחה, השאלה היא — האם זהו מאמר כללי, מעין נבואה, שבא לשרטט את קוי הגאולה העתידית ולציירה בפנינו, או שמא מאמר מוגדר שבא על רקע היסטורי מוגדר, ועיקר התייחסותו לאירוע בעבר. אין שאלה זו קלה להכרעה, אך ראוי לציין שמדרש זה מופיע במקורו בפסיקתא רבתי, ספר שחלק נכבד שבו מיוחס למאה השמינית[25] ועל כן, אין זה מן הנמנע שבמקורו התייחס המדרש למאבק בין המוסלמים לפרסים ולביזנטים באירועים שאירעו בזמן הכיבוש המוסלמי. כידוע עורר מאבק זה ציפיות משיחיות עזות ובכך דומה למאבקים 'בין מעצמתיים' רבים מאז ומעולם, ולמלחמות ותיגרות מימי קדם ועד לדורות האחרונים[26].

אך טבעי הוא שגם למאבק עתיק יומין זה נקשר הסבר המכלילו כשלב כזה או אחר בחבלי משיח. האם פוגע היגד זה בראיית מאמר זה כמבשר 'פעמי משיח' בהווה? באופן עקרוני אין זה הכרחי. ההשקפה כי 'ימות המשיח הינם חלק מן התהליכים ההיסטוריים הינה השקפה יהודית מקובלת, ומן המדרש הזה ניתן להוציא גם אישוש לקביעה שכך חשבו חז"ל, וגם אזהרה סמויה, שהרי יש בכך תיאור של תהליך שהיה 'מועד' טוב לתהליך משיחי אמיתי אך 'לא נסתייע'. כללו של דבר, עיון במאמר בהנחה היסטורית

24. 'שיחת השבוע', ג' שבט תשנ"א, מס' 212.

25. מקובל שפסיקתא רבתי כפי שהוא מצוי בידינו, נתחבר בשנת שבע מאות שבעים ושבע שנים לחורבן, כלומר, באמצע המאה החשיעית. וודאי, שמצוי בו חומר קדום יותר אך זה יכול לכלול את הערועים של הפלישה הערבית.

26. יש לכך סימוכין רבים. וודאי שראייתו של הקב"ה כבעל מלחמות הנפוצה מאד במקרא משפיעה על כך וביטוי ברור יש לכך בתפילת הבוקר המרכזת את פעולותיו של הקב"ה 'בעל מלחמות' ואחר כך — 'ומצמיח ישועות' ללמדך שיש קשר ביניהם!

ש'כבר היה הדבר לעולמים', יסייע לראותו באור מפוכח לאין ערוך מראייתו כנבואה פלאית המצפה להגשמתה.

ד. האגדה והסיפרות

כפי שניתן לאפיין את האגדה על פי יחסה להיסטוריה, כך ניתן לאפיינה גם ביחס לתחום דעת מפורסם אחר — הסיפרות. הקדמתנו את ההיסטוריה לסיפרות בסדר הדברים של מאמר זה נובעת מן העובדה שגם הסיפרות שבה נדון להלן הינה בראש ובראשונה הסיפרות של 'אותה העת', כפי שהיטיב לציין הרמב"ם בהסבירו את עניין המדרשים "...ונתפרסמה דרך זו [הדרך הדרשנית] באותו הזמן ונשתמשו בה הכל כדרך שמשתמשים הפייטנים במאמרים הפיוטיים" (מורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ג).

בקביעה מעין זו אין הכוונה לומר שהסיפרות שבה עסקינן אינה אקטואלית או רלוונטית לזמנינו. נהפוך הוא, כדי להופכה לכזו, יש להבין אותה בראשונה על פי אמות המידה הספרותיות המקובלות בזמן ההוא. על כן, נוכל לומר שאם משתמשת האגדה בסיפור הקצר כאחת השיטות להבעת רעיונותיה, 'יהיה 'סיפור קצר' זה שונה במידה מרובה מ'הסיפור הקצר' בסיגנון סיפורי הבעש"ט או מסיפוריו של ר' נחמן מברסלב. הילכך, כדי להבינו יש צורך להכיר את גישתו ומאפייניו. ראוי לחזור בנקודה זו להשוואה העקרונית עם ההלכה. גם בהלכה לא הכל נושא אופי משפטי 'יבש' ונוכל למצוא בה 'דרך הצגה' מסויימת שניתן לראותה כספרותית, כך למשל במחלוקת בעניין קריאת שמע במצבים שונים מובעת הדעה — "חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה ראשון קורא" שסיגנונה משפטי, ובצידה דברי רבן גמליאל — "לא כל הרוצה לטול את השם יטול" (משנה, ברכות פ"ב מ"ח. ודומה, שהכרזה שכזו חורגת בסגנונה מקביעה משפטית פשוטה ('לא יקרא'!), יש בה יותר משמץ של אירוניה ונוטה להביע רעיונות מסויימים החורגים מעצם האיסור. ידוע שהמשניות בנויות ב'מקצב' מסויים המשקף מן הסתם שיקול ספרותי. ברם, באגדה מטבע הדברים, השימוש בכלים הסיפרותיים הוא הכרחי ועל כן רחב הוא לאין ערוך.

דיון באגדה בזיקה לתחום הדעת הסיפרותי מחייב התייחסות לסוגים הספרותיים השונים המצויים בה. למותר לציין עד כמה קשה מלאכה זו, אך דומה שלצורך עניינו תספקנה שתי דוגמאות. ראשונה שבהן הינה 'המאמר' הקצר שלעתים ניתן לראותו גם כפתגם. במסכת אבות שבמשנה מצאנו דוגמאות רבות למאמרים שכאלו, וכולם מציגים בתמציתיות מירבית, ומתוך ויתור מירבי על דמויות ספציפיות ועלילה, עיקרי אמונה, מחשבה ורעיונות דתיים רבי מעלה. ברור שמעבר לעצם הצגת התכנים הפשוטים יש חשיבות גם לדרך ההבעה של הפתגם וללשונו המיוחדת זהו סודו של הפתגם העממי־'ספונטני' המוצלח, וחז"ל ידעו להכיר את סגולותיהם והרבו להשתמש בהם[27], וזהו גם רוחו של מאמר 'מתוכנן'

27. ביטוי נפוץ המופיע לרוב בתלמוד הבבלי הינו 'אמרי אינשי' למשל: "דאמרי אינשי: קדירא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא" (עירובין ג' ע"א) "הינו דאמרי אינשי: אי בר אחתיך דיילא הוי, חזר בשוקא קמיה לא תחליף" (יומא י"ח ע"א) +הינו דאמרי אנשי: בתר גנבא גנוב וטעמא טעים" (ברכות ה' ע"ב)

— מורכב יותר מהסוג המצוי בפרקי אבות. הנה, זהו יסוד חשוב במאמרים הניגודיים, במיוחד בין מצבים וטיפוסי הנהגות. כך באזהרה מפני התקרבות יתירה לרשות בא החשש — "נראין כאוהבין בשעת הנאתן ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו" (אבות פ"ב מ"ג) ולעתים נוספת לכך חזרה על דרך 'משחק מילים' — "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך" (אבות פ"ב מ"ד). ולעתים באה החזרה המרובה על יסודות דומים לצורך ההדגשה — "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והרי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש" (אבות פ"ב מ"ו).

פעמים שהמאמר בנוי על שלושה מרכיבים ששניים מהם נמצאים בניגודיות מסויימת והשלישי ממצע ומפשר ביניהם בדרך כל שהיא. חשיבותם של שלושה שלו עולה אפוא ובוקעת מתוך יחסם ההדדי זה לזה. כך — "על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" (אבות פ"א מ"ב) שהרי עבודת בית המקדש המסורה בעיקרה לכוהנים (לא הוזכרו בשרשרת הקבלה במשנה הקודמת!) נמצאת במתח דתי־רעיוני מסויים ללימוד התורה נחלתם של החכמים, וגמילות חסדים חשובה לשני גורמים אלו גם יחד. וכך גם — "על שלושה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום" (אבות פ"א מי"ח). לעתים, משובץ המאמר בנסיבות האמרו והופך בכך לסיפור קצר ('ראה מעשה ונזכר באגדה'?!!) כמספר אודות הלל הזקן — "אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים אמר לה: על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון [על שהטבעת הטביעוך וסוף מטביעיך שיטבעו]" (אבות פ"ב מ"ו).

כידוע לכל, גם הסיפור הקצר מהווה 'כלי' ספרותי רב ערך בידי חז"ל כהביעם את רעיונותיהם. לאחרונה, הולך הניתוח הספרותי ומתבסס כדרך מקובלת להתמודד עם סיפורים אלו ולהכירם על בוריים ולחשוף את כל צפונותיהם[28]. סיפורי חז"ל הינם בדרך כלל סיפורים קצרים, לעיתים קצרים ביותר. ייתכן וקיצור זה נבע מהצורך הראשוני לספרם בעל פה בזמן דרשות חכמים בפני הציבור. אפס, אין זה מונע מהם כלל מלהיות ל'פנינה ספרותית' של ממש, ואת מחבריהם מלהביע באמצעותם רעיונות מופשטים המתאימים לאליטות אינטלקטואליזת[29]. כדוגמה לאפשרות הטמונות ביצירה המסופרת בפני קהל, נביא שני מדרשים שאומנם אין הם סיפורים חופשיים במלוא מובן המילה, אך היסודות המצויים בהם יפים להמחשת ענייננו — "רבי עקיבא הוה יושב ודורש והצבור מנמנם בקש לעוררן.

"הינו דאמרי אינשי: תלה ליה קורא לדבר אחר — ואיהו דידיה עביד" (ברכות מ"ג ע"ב) "דאמרי אנשי: בחביתה ולא בסלתא" (יבמות ס"ג ע"ב) "הא דאמרי אנשי: רווחא לבסמא שכיח" (עורין פ"ב כ'). כן ידועה בקיאותם של חכמים "במשלות כובסים ומשלות שועלים" (בבא בתרא קל"ד ע"א) והיו מהחכמים שהרבו לצטט את פתגמי אומנותיהם.

28. ראה למשל ניתוחיו של י. פרנקל בסיפרו — עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תשמ"א.

29. מבחינת 'רמתן' אין מקום לספק שחלק נכבד מן הדרשות, כמוהן כפיוטים, קשות מאוד להבנה על מי שאינו מאומן בכך. אומנם, מתוארת בסיפורות חז"ל פעילות דרשנית בפני קהל נירחב ומגוון הכולל טף ונשים, "אם אנשים ראוי ללמוד נשים באו לשמוע טפילין למה הן באים כדי ליתן שכר למביאיהן" (תוספתא סוטה פ"ז ה"ט) ברם, יש יסוד להניח שחלק ניכר מן 'הדרשות' נשאר בין תלמידי חסידים ראה: י. פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תש"ן, עמ' 19 ואילך.

אמר: מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז (מאה עשרים ושבע) מדינה. אלא תבוא אסתר שהיא בת בתה של שרה שחיתה ק' וכ' וז' ותמלוך על ק' כ' וז' מדינות" (בראשית רבה נ"ח ג'). "רבי הוה יושב ודורש, ונתנמנם הציבור. ביקש לעוררן. אמר: ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת, והיה שם תלמיד אחד ור' ישמעאל ברבי יוסי שמו. אמר ליה: מאן הון כן [מי היתה זו]? אמר לו: זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים ריבוא של ישראל..." (שיר השירים רבה א' ס"ד).

אכן, 'יסוד ההפתעה' שלא אחת ניתן לראותו כנובע מתוך הניגודיות שהוזכרה לעיל חשוב ביותר, ואת 'המוטיב' של 'ביקש לעוררן' יש לבקש, בצורה זו או אחרת, בסיפורים ובמדרשים רבים.

לא אחת מוקצנים יסודות הניגודיות וההפתעה שבסיפורים ויוצרים מירקם הומוריסטי ופארדוכסלי, המסייעים לחז"ל להביע עמדות מדוקדקות ובהירות ביחס לתופעה או לאישיות. כזה הוא הסיפור על פרעה המבקש את משה בעת מכת בכורות, וילדי ישראל המהתלים בו לא רק שמעמידים אותו באור מגוחך, אלא מבליטים מאד את צד ה'מידה כנגד מידה' שבמעשה, שהרי יש להם לילדי ישראל חשבון נוקב עם פרעה!

זה מוביל להרהור בדבר הערך האסתטי של האגדה, ואכן חז"ל ידעו לקשור לה כתרים רבים, המעידים על מודעות לצד האסתטי וערכו בכל הקשור להפצת האגדה. עם זאת, השיקול האסתטי, שכאן לא נידון אפילו אפס קצהו, מסתיר עניין עקרוני לאין ערוך — האפשרויות הגלומות בסיפור, וגם במדרש, לומר — 'דבר וחצי דבר'. לא הכל יפה לו להאמר מפורשות, ולא כל הנאמר בהכרזה בוטה וגלויה משיג תוצאות רעיוניות ישירות. בהנחה שאגדת חז"ל מכוונת לא רק כלפי הדיוטות אלא גם (ואולי בראש ובראשונה!) לאנשי מעלה, הרי פיצוח רזי הסיפור מהווה אתגר מחשבתי ובמורכבות הרעיונית המובעת בסיפורי חז"ל, יש ערך חינוכי לעצם החיפוש. מסר העולה מתוך סיפור המובע בדרך מסויימת והעוסק בסיטואציה מסויימת ומתאים לה, שונה מאד ממסר כוללני מופשט ופעמים רבות סתמי. מבחינה זו חברו השיקול האסתטי, הגירוי האינטלקטואלי והצורך האידאולוגי המשתלבים יפה בסיפורים מהסוג הזה, כדי לעניין את הקורא, להנותו ולהובילו למחשבה חינוכית־דתית מעמיקה.

*

יש לזכור כי חז"ל מצאו מסורת מפותחת מאד של סיפור מקראי הפרוסה לנגד עיניהם. סיפור זה מהווה לכל הדעות יצירה אומנותית רבת ערך, המשכילה להעביר מסרים בגלוי ובסמוי, ולא אחת המחאה הסמויה זועקת יותר מהגלויה[30]. חז"ל השכילו במדרשים רבים

30. על פולמוס סמוי במקרא ראה: א. עמית, פרשת פילגש בגבעה כפולמוס סמוי נגד מלכות שאול ואוהדיה, בית מקרא, תשנ"ב ל"ג תשנ"ב עמ' 109–118 וספרות נוספת שם, מבלי להכנס לצדקת טענותיה, לדעת כותב שורות אלה, כמעט ואין מקום להעלות את השאלה: 'מדוע פולמוס סמוי?' (שם עמ' 117) שהרי הפולמוס הסמוי הוא חלק בלתי נפרד מעולם הספרות וכל משחק מתוחכם במילים ובמשפטים אינו יכול בלעדיו!

להתמודד עם הפולמוס המקראי הסמוי, לחשפו ולהעמידו לדיון פרשני, וברור שמגמה כזו קיימת גם בסיפוריהם. כך למשל בסיפור 'תמים' כסיפור רבי חנינא והערוד (ברכות ל"ג ע"א) "שהיה מזיק את הבריות" ומסתבר שאיש לא הצליח, או לא ניסה להרגו. לאחר שהרגו מעלה רבי חנינא את המֶסֶר הגלוי והמפורש — "אין ערוד ממות אלא חטא ממית!" שאין לטעות לגבי משמעותו. אולם ניתוח פשט הסיפור מורה שרבי חנינא ביכר להשמיעו דווקא בבית המדרש — "נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש", ולצורך המסר הגלוי דלעיל המיועד לנו הקוראים, אין כל 'נפקא מינה' היכן יושמע. בנקודה זו רשאי הקורא לשרטט בדמיונו את דרכו של רבי חנינא, הסוחב מיוזע על כתפו כאחד הסבלים את הערוד המובס מחורו אל בית המדרש ופרט זה שייך כמובן לתחום האמנותי, ואחר כך לשאול — בשל מה בא כל המאמץ הגדול הזה, וזה כבר שייך לניתוח הערכי. כאן ניתן להעלות השערה אודות קיומו של איזה שהוא פולמוס בין ר' חנינא לבין חכמיו של אותו בית מדרש ושמא — עולם החכמים באופן כללי שאולי שורשו נעוץ בגישתו של רבי חנינא בן דוסא המובעת במסכת אבות — "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת... כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת" (אבות פ"ג מ"ט) ומוצאת ביטוייה גם במקומות נוספים. אין אנו יודעים הרבה על פולמוס מעין זה אך גם נימת הסיום של המעשה — "באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד אוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא" עשויה לשכנע שבסופו של דבר לא הובנה גישתו העקרוני של רבי חנינא חרף כל מאמציו! אין אנו באים ללבן כאן את כל מגוון האפשרויות הטמונות בניתוח המעשה ולשרטט את הקו של הפולמוס הבוקע ממנו, וכל דברינו לא באו אלא כדי להראות שהסיפור במלוא האפשרויות האומנויות הצפונות בחובו, יכול לשמש כלי רעיוני להצגת דיון בענייני השקפות. יתירה מזאת, בדברנו אודות פולמוס אין להתעלם מהימד הביקורתי בסיפורנו. רבים מסיפורי חז"ל הינם ביסודו של דבר סיפורים ביקורתיים ומהווים כלי דתי לביקורת, לעתים נוקבת וחודרת, כלפי עמדות והשקפות. זאת באשר חברה דתית המאמינה בערכיה, זקוקה לביקורת ודווקא על בכיריה מוטלת החובה לפתח מנגנוני בקורת הגונים, שלא תגיע למצב המסוכן של שביעות רצון עצמית מופרזת הגובל בצביעות.

ראוי להצביע כאן על עניין חינוכי עקרוני — לעיתים, יאמרו רבים אין היתר להוציא מן הסיפור הקצר והפשוט הזה יותר ממה שיש בו, ויש סכנה של פגיעה בכבוד חכמים, אם נכניס דברים שלא נאמרו בו מפורשות. אכן, המילה המפורשת 'ביקורת' לא נאמרה בו! ראוי להיות ערים לסכנה זו ולפתח דרך עקבית ומסודרת לניתוח סיפורים מעין אלו תוך הסתמכות על אמות מידה אחידות ועל מקורות רבים ככל שניתן. אלה יסייעו בידינו לראות בסיפורים מגמות של ממש ולהמנע מהרהורי לב[31] מתעוררת כאן כמובן הבעיה החינוכית העקרונית של לימוד סיפורים אלה, שממבט ראשון הינם פשוטים, קצרים וקלים, וכאמור לעיל, מתקיים כאן החשש שמא ייזכרו כמעשיות סתמיות (במיוחד לאחר עיבודם!), ויתקבל רושם שטחי ופשטות אודות ספרות חז"ל עד כדי דחייתה בידי אדם מודרני, מה שאכן

31. י. פרנקל, שאלות הרמנטיות בחקר סיפור האגדה, תרביץ, מ"ז, תשל"ח 139–172.

קרה לא אחת[32]. כן יש מקום להבהיר שבגין שיבוצם של אלה בינות לסוגיות הלכתיות מורכבות מתבקש לדעת להחליף 'סגנון' ושיטות חקירה, כשהבחינה המשפטית המדוקדקת תוותר בחקירה ספרותית על כל מאפייניה.

ה. האגדה כפרשן המקרא

מקומה של האגדה בפרשנות המקרא אף הוא אינו זקוק לפירוט מיותר ואין אנו מביאים אותו במסגרת זו, אלא כדי להציגו מול תחום הדעת המקראי, שפרשנותו הרגילה מכונה בפינו בשם 'פשט' ויש טעם בכינוי זה. יש יסוד להניח שגם חז"ל התייחסו לפשט, הוקירוהו והכירו בחשיבותו, אך כידוע לא הדירו ידיהם גם מעיסוק במקרא מתוך גישה אחרת — דרשנית, היודעת למצוא פירושים מיוחדים, השונים מאד מן הפשט.

מהו 'פשט'? מדובר בפירוש 'פשוט', אך גם בהנחה שאין זו טאוטולוגיה, זהו מושג יחסי 'ונזיל'. פירוש עונה לשאלות מסויימות העולות מלימוד הטכסט. אם השאלה הינה לשונית, הווי אומר — מה פירושה של מילה? ובעקבות זאת, מה מובנו של משפט או קטע? התשובה תינתן על ידי פירוש המילה המקובלת בלשון ובשפה, ומכיוון שעוסקים בטכסט עתיק חייב הפירוש הפשוט להתייחס בראש ובראשונה לשפה של זמן אמירתו. אם למשל אמר הקב"ה לאברהם 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך', הרי שאברהם הבין בדיוק מה עליו לעשות ומה לעזוב, ולא רק אברהם אלא כל מי שהיה שומע הוראה מעין זו באותה עת, היה מבין כך את הדברים. אם השאלה הינה — מה קרה? ומדוע כך קרה? שאלות שביסודן הינן שאלות היסטוריות, הרי שתשובות הפשט ישאו אופי שכזה. ואם למשל תעלה השאלה — מה קרה בארץ בימי גדעון? בדין תינתן תשובה הנושאת אופי היסטורי מובהק — שבט או שבטי נוודים פלשו לארץ מכיוון מסויים, ממקומות שניתן לזהותם, כנראה מזרח, וכו'. ניתן לשבץ בתוך הסבר פשט זה, שביסודו מובא כבר במקרא, גם את הבנתנו הכללית בהיסטוריה של המזרח התיכון ובהיסטוריה החברתית של עם ישראל. היום מקובל במסגרות רבות לפרש וללמוד מקרא בדרך זו, וכאמור גם חז"ל התייחסו אליה, והדבר בא לידי ביטוי בחלק ממאמריהם, ובמיוחד בתרגומי התורה (פעולת התרגום כרוכה בהבנה וצורכת פרשנות!) לארמית וליוונית, שבהם נעשה מאמץ גדול מאד לפרש את המילים ברוח דלעיל; ולתאם את המאורעות צמוד ככל שניתן לתיאורם בטכסט.

עם זאת, בעיון במקרא קשה מאד להסתפק אך ורק בפירוש פשוט מהסוג שתואר כאן. הדבר נובע מכמה סיבות. ראשית, משפט הלשון הינו שאין הלשון חד־משמעית ובמקרים רבים קשה להגיע לפירוש מוסכם על הכל, לא תמיד מה שיבין אחד יבין גם חברו. הדבר בא לידי ביטוי קיצוני בתיאור חז"ל אודות תרגום התורה ליוונית — "מעשה

32. בנידון זה ראוי לזכור את תיאורו של הרמב"ם על תופסי המדרשים, וסוגיהם — "ונחלקו בני אדם בדרשות שני חלקים, חלק נדמה לו שהם אמרום על דרך באור עניין אותו הפסוק, וחלק זלזל בהן ועשאן ללעג כי הדבר פשוט וברור שלא זהו עניין הכתוב ואותו החלק נאבק ונתוכח על אימות הדרשות לפי דמיונו וההגנה עליהן ודמה שכך הוא ענין הכתוב..." (מורה נבוכים, ג', מ"ג).

בתלמי המלך שכינם שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים, לא גילה להם על מה כינסן ונכנם אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי [ביוונית] תורת משה רבכם נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו: 'אלוהים ברא בראשית' [כדי ש'בראשית' לא תחשב כרשות בפני עצמה] 'אעשה אדם בצלם ובדמות' [שלא יובן מכאן ריבוי רשויות] 'זכר ונקבה בראו' [כדי לישב את הסתירה עם בריאת האדם יחיד]..." (מגילה ט' ע"א). גם מבלי להעריך את טיבו ההיסטורי של המקור הזה והתאמתו לתרגומים היווניים המצויים בידינו, ערכו כניתוח מעמיק של עצם הבנת הטכסט המקודש והבעייתיות הטמונה בכך, אינו מוטל בספק!

מבחן הפירוש הפשוט (במקרה זה תרגום) — הבנה זהה על ידי מספר רב של אנשים הינו ביסודו מבחן נכון. כאן שונו במתכוון מילים מסויימות במהלך התרגום בגלל החשש, שמי שהוא יבין אותן שלא כהלכה, בין שמדובר במישור הדתי־אידאולוגי הצרוף ובין שמדובר במישור האישי, וייגרם נזק. שהרי הבנה תלויה מאד בנקודת המוצא הלשונית, ההיסטורית והתרבותית של הקורא. מסתבר, שככל שהטכסט מורכב יותר, עמוק יותר ורב רבדים תהיה הלשון מורכבת יותר ופחות חד משמעית, וניתן להקנות למילים ולמשפטים יותר ממשמעות פשוטה אחת.

שנית, התנ"ך עוסק רבות באדם ובהתנהגותו ואם לגבי פירוש מילים ותיאורי מעשים ניתן להגיע בקלות יחסית במישור העקרוני לפירוש פשוט, הדברים הולכים ומסתבכים שעה שמגיעים לתיאור מניעים פסיכולוגיים ומוסריים. בנידון זה קשה מאד להצביע חד משמעית על מניעיהן של דמויות שהכרתנו אותן נובעת אך ורק מהמסופר עליהם במקרא. הנה, לעתים מתייחס המקרא מפורשות למניעת פסיכולוגיים למעשים שונים. הרקע (ויודגש הרקע!) למתרחש בסיפור יוסף מצויין במקרא בבהירות יחסית ("ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום... ויוסיפו עוד שנוא אותו... ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו... ויקנאו בו אחיו..." — בראשית ל"ז ז' 3–11), אולם מה היה הרגע הנפשי־מוסרי לפרידת לוט מאברהם והליכתו דווקא סדומה? האם מצטמצם הוא רק לויכוח בין הרועים או שמא גם לוט קשור לעצתו — "הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי..." (בראשית י"ג 9) כך שכוונה אותו לפרידה, אך באוירה של 'אנשים אחים אנחנו', מבלי להגיע למקום הרשע והטומאה. ובהקשר זה מה משמעות ההיגד הפשוט לכאורה — "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה כגן ה' כארץ מצרים באכה צוער" (בראשית י"ג 10) המדרש הציע כמה תשובות לכך. יש שדרשו את 'נשיאת העיניים' הזו כנהייה אחר ענייני ערווה, ויש שדרשו את עויינותו לאברהם ולדתו ("אי אפשי לא באברהם ולא באלוהיו" — בראשית רבה מ"א ט–י"א). ואף שקשה לדעת אל נכון מהו המניע, אך מתבקש להציע מניע הקשור לאישיותו של לוט להשקפותיו, ואין זה סביר להסתפק רק בהיגררות אחרי מאבקי הרועים (אגב, גם היגררות מעין זו מעידה על 'משהו' בתחום האישיות!). שלישית, וזה הגורם החשוב מכל, המקרא הינו סיפורת דתית במלוא מובן המילה. אין לו עניין בחיטוט לשמו בנפשות הגיבורים על כל מניעיהם אלא להבין מהי המשמעות הדתית של ההיבטים הפסיכולוגיים וההיסטוריים. מכאן נובע הרצון להעניק משמעות דתית לצעדים שונים. כך למשל, לשאלה מדוע ניבחר גדעון לשופט ניתן להעניק תשובה

היסטורית־חברתית הטוענת, שבנסיבות אלו הוא היה המועמד המתאים ביותר. אומנם, תחילת דרכו לוותה בהיסוסים אין ספור, אך מעשיו בהמשך הוכיחו את הצדקת הבחירה (מי הבוחר? להיסטוריון החברתי תהיה מן הסתם תשובה משלו!). כל מי שמכיר ולו במעט את תחום הדעת המקראי יסכים שתשובות שכאלו משתלבות במגוון ההסברים שמעניק המקרא לבחירה של מנהיגים וזה ראוי מן הסתם לתואר 'פשט'. ברם, בהיותו סיפורת דתית מעלה המדרש גם את שאלת ההנמקה הדתית לבחירה זו — "...שיהיו [השופטים] מטין ומלמדין עליהם זכות לפני הקדוש ברוך הוא. ממי אתה למד? מגדעון בן יואש שבימיו היו ישראל בצרה, והיה הקדוש ברוך הוא מבקש אדם שמלמד עליהם זכות ולא היה מוצא, שהיה הדור דל במצוות ובמעשים. כוון שנמצא זכות בגדעון שלימד עליהם זכות, מיד נגלה אליו המלאך, ואמר: 'לך בכוחך זה', בכוח זכות שלמדת על בני..." (תנחומא, שופטים ד').

רשאי הקורא לתהות על השיטה שבה הגיעו חז"ל למסקנה זו הכרוכה בוודאי בשיטה דרשנית מובהקת. אולם מובן עצם הצורך בהנמקה לבחירה דתית, ויש בכך כדי להבליט תכונה חשובה למנהיג בכלל. כמובן שאין לכך ראיות ישירות בכתוב עצמו, שהרי לא בפשט עסקינן, אך לא יהיה זה רחוק מלסבור שבסופו של דבר אפיון זה הולם את גדעון, שלמעט החריג החמור של אנשי סוכות ופניאל, (ניתן להסבירו!) זכה להיות מקובל ואהוד על העם (כזכור, ביקשו להמליכו, והוא ידע שלא להגרר לפרובוקציות חמורות כמו זו של בני אפרים!) המשמעות הדתית של העיסוק במקרא מרחיבה מאד את מושג ה'פירוש' העומד ביסוד דרך טיפולם של חז"ל בכתובים. כך, קיימים פירושים מדרשיים רבים 'הקוראים את הנאמר בין השיטין', וממחישים אפיונים ומגמות שלא נאמרו מפורשות, אך רמוזים בצורה זו או אחרת בדרכי ההתבטאות השונות של הכתובים. ובצידם, מדרשים התולים בפסוק רעיון דתי שאינו קשור לשונית (במובן הצר של המושג!) למסגרת הכתובים. כך למשל עולה לדיון השאלה המפורסמת — אם 'הקב"ה שמח במפלתם של רשעים' בדיוק זה מובאת קביעת המדרש — שאין להגזים בחשיבותה ובעוצמתה — "...דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה' (שמות י"ד 20) באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא, אמר להן הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני?!" (סנהדרין ל"ט ב') אין ספק שמוצג כאן רעיון דתי עקרוני ביותר, בדבר יחסו של הקב"ה לעולמו ולבריותיו, כן ברי שטביעת המצרים ביציאת מצרים הינה 'הזדמנות' מתאימה מאין כמוה כדי להביע זאת, ברם, מכאן ועד הוצאת המעשה והרעיון הגלום בו ישירות מן הפסוק שהובא במדרש במסגרת ניסיון לפשט, הדרך רחוקה!

הרעיון שהכתוב משמש תורת חיים כללית בתחום המחשבה, מעודד יצירות מעין אלו אפילו קשה להצביע על שיטה ודרך כיצד הן נקשרות לפרשנותו. יש בכך דמיון לתחום ההלכתי שבו פתחנו את דיוננו, שם מוסקות פעמים רבות הלכות שונות מן הכתובים בדרכים שקשה מאוד לחקותן ולהכניסן לשיטה כוללת ומסודרת, חרף כל הנסיונות שנעשו לשם כך ('מידות שהתורה נדרשת בהן' וכו') לשון אחרת, המסקנות הרעיוניות כמו חברותיהן ההלכתיות רחוקות לעיתים מאד מן הפשט.

ניתן אפוא לראות במתח הבסיסי שבין פשט לדרש מאפיין חשוב של המפגש שבין תחום

הדעת המקראי לבין האגדה. וייתכן שחז"ל ביודעין ושלא ביודעין הקצינו את ההבדל הזה בבוחנם דוגמאות מדרשיות השונות מאוד מהפשט. ניתן לסכם זאת באמצעות דוגמה — "הרי [כך] אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת! אמר ליה [אמר לו]: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא [וכי חינם ספדו הספדנים וחנטו החונטים]? אמר ליה (אמר לו): מקרא אני דורש, שנאמר: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים' מקיש הוא לזרעו. מה זרעו בחיים — אף הוא בחיים" (תענית ה' ב') איך שלא נפרש מאמר זה ברור שמדובר כאן ברעיון דתי הקושר בדרך כל שהיא את נצחיותו של עם ישראל עם זכר אבותיו, כפי שעלה מן הפסוק המובא בדיון שם. זה מומחש בצורה החריפה ביותר, ולצורך הענין יש חשיבות לחריפות, בהיגד 'יעקב לא מת'. היתרון בהיגד המנוסח כך ברור, וכמוהו גם החסרון שהרי מי שמקבלו כאמת פשוטה יפסיד את הרעיון החשוב וימירו באיזו שהיא קביעה מסטית מעורפלת, ולכן, כל זמן שלא הובהר האופי הדרשני של ההיגד הזה, יצאו נגדו חוצץ בחריפות שכזו! כאן מובילה הדרך לעיסוק באחת השאלות הקשות בלימוד האגדה והוראתה בעיית 'האמת'. בעוסקו בשיטת המדרש פתח י. היינימן והקשה — "כיצד אפוא נסביר את הסטייה הזאת מן האמת, דווקא לפי שיטת רבותינו — שראו את המקרא כדברי אלוהים חיים ואת העובדות ההיסטוריות הנמסרות לנו על ידי שליחי עליון כמופתיות וכנר לרגלנו?"[33].

תשובתו של היינימן התבססה על דרך הביטוי של התרבות העומדת מאחורי סוג יצירה שכזה — המעדיפה את המוחשי ודוחה את ההפשטה וההכללה היתרות, וגם על פיתוח המושגים — 'פילולוגיה יוצרת' ו"היסטוריוגרפיה יוצרת', המציג המשך יצירתי — אומנותי של מגמות שיסודן נעוצים כבר בפרשנות הפשט, ומפתחן בפירוש החדש, העונה כיביכול לשאלות פשוטות דוגמת 'מה פירוש'? 'ומה קרה'? תוך שהוא מפתח את הרעיונות החדשים וממחישן באמצעות דרך הדרשנות הזו.

דרך התייחסותו של היינימן מעלה את שאלת האמת במלוא כובד משקלה, וקשה בעניין זה להסתפק בתשובה חדה ויחידה. התשובה תינתן באמצעות הבנת מיבנה הדעת של מקצוע האגדה שנסקר כאן, בין השאר באמצעות התיחסותו לתחומי דעת אחרים. אם מבקשים אנו באגדה פן היסטורי, והוא קיים בגין קשר האגדה להיסטוריה, הרי שכלל נקוט בידינו — אי אפשר להגיע לאמת היסטורית[34] וכל תיאור היסטורי כרוך בסלקציה, בחירת עובדות והבלטתן הנובעת מהנחות יסוד, דעות קדומות ומפרשנות אַ פריורי. גם הסיפרות מעצם טיבעה כרוכה במיבדֶה והאמת העובדתית אינה נר לרגליה. זה אומר שחותרים אנו לאמת רעיונות מסויימת שבכלליותה ובעקרוניותה עולה היא על אמת עובדתית מקרית. אפשר, שניתן למצוא מגמות כאלה גם באגדה ובמידרש האגדי של הפסוקים. משלים גלויים וסמויים, המחשות והדגמות באמצעות פירושים 'כמו לשונים' ו'כמו היסטוריים', מובילים את המעיין באגדה ובמדרש אל האמת הרעיונית הנעלה מכל אמת עובדתית.

33. י. היינימן, דרכי האגדה, 1974 עמ' 1–2.
34. ראה למשל דיונו של א.ה. קאר — היסטוריה מהי? תרגום: אורי רם, 1986.

והמודעות לקיומן של שתי אמיתות אלו מסייעת לראותן כל אחת במקומה שלה מבלי שאחת תבטל את רעותה.

ייתכן, שבניגוד מסויים להלכה החותרת אל הכללי, והדוגמאות שבה הינן בגדר 'בנין אב' למציאות בכללותה, באה האגדה ויורדת אל הפרטי מבליטה כל סיפור וסיפור והמיוחד שבו, ועוסקת באנשים פרטיים ודמויות פרטיות. כל זה חשוב מאד לדיון מוסרי אמיתי שהרי כל איש שונה מחבירו, אך בסופו של דבר מתוך מודעות לייחודיות הזו מובילה לאמת מוסרית נעלה הנובעת מהשאיפה שקורא האגדה יערוך השוואה בינו עצמו, וגם החברה שסביבו במשמע, לבין 'גיבורי' האגדה.

סיכום — האגדה כתחום דעת

צעד ראשון בפיתוח תוכניות לימודים באגדה הינו ביסוסה כתחום דעת מוכר ועצמאי. פעולה מעין זו נעשית בשתי דרכים. הראשונה, ניסיון לארגון, מיון, אפיון והגדרה בתוך תחום הדעת עצמו. והשניה, חקירת הקשר והזיקה כמו גם ליבון השוני וההבדל, שבין תחום הדעת הנידון לבין 'שכניו'. ניתן למצוא את ניציניה של המגמה לטיפול מסודר בענייני האגדה עצמם (בתוך תחום הדעת) כבר אצל חז"ל ובוודאי שאצל חכמי ימי הביניים — הרמב"ם, רבי אברהם בן הרמב"ם, רבי יהודה הלוי, ואחריהם החרו והחזיקו רבים. בדרכם שלהם, ניסו הללו לסווג אגדות שונות בעלות מטרות שונות הכתובות בשיטות שונות ויחסן לאמת שונה. אולם דומה שההתייחסות המורכבת של חז"ל למקרא ולארועי זמנם כאחד, דרך ההבעה המיוחדת שלהם ודבקותם המוחלטת בהלכה, אינה מאפשרת טיפול נאות באגדה מבלי להתייחס באופן מתמיד לתחומי הדעת שנזכרו כאן. יושם אל לב, שהמושג 'תחום דעת' הינו מורכב וקשה להגדרה, ברור שיש בו דינמיות רבה, והוא משתנה עם התפתחותו עד לכדי פיצול לתחומי דעת אחרים ולטישטוש של תחום הדעת המקורי. ברור על כן, שאין משפט אחד לכל תחום דעת באשר הוא, ואם ניקח תחומי דעת כמו האמנות לסוגיה או מדעי טבע מסויימים ניתן לקיים בהם פעילות עקרונית עשירה גם מבלי להתייחס לבירור מתמיד של שאלת זיקתם לתחומי דעת 'שכנים'. דומה, שאין זה המצב לגבי האגדה, שבה הקשר לתחומי הדעת האחרים טבוע בעצם מהותה. דומה, שלא נטעה אם נטען שחלק גדול מהבעיות בתפיסת האגדה ועיוותה, צמחו על רקע זה של אי הבנת הקשר בינה לבין 'שכניה'.

דוגמה שיש בה כדי להמחיש את המתח הקיים בין תחומי הדעת הסובבים את האגדה הינו המעשה באותו תלמיד ש"היה לו לר' אליעזר שהורה הלכה לפניו, אמר לה [רבי אליעזר] לאמא שלום אשתו, תמה אני אם יוציא זה שנתו ולא הוציא שנתו. אמרה לו: נביא אתה? אמר לה: לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנוכי אלא כך מקובלני: כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אותו תלמיד יהודה בן גוריא שמו והיה רחוק ממנו שלש פרסאות... ושמו ושם אביו למה? אלא שלא תאמר משל היה" (עירובין ס"ג ע"א).

אין ספק שהנימוק 'שלא תאמר משל היה' מחזק מאד את האמינות ההיסטורית של מעשה זה ומשווה לו אופי הקרוב למקור היסטורי. בוודאי שיש בו להעיד על

מודעות לסוגים שונים של סיפורים. ברם אי אפשר להתעלם מהקלסתר הסיפרותי המובהק של המעשה המדבר בשיחת חולין בין רבי אליעזר לאשתו, וזה בוודאי רחוק מאד מכלל כרוניקה היסטורית, וניתן לשער שיש כוונה דווקא בהצגת הדברים בדרך הזאת. וכן ראוי לזכור שכאן הובא הזיהוי במעשה שיש לו השלכות הלכתיות מרחיקות לכת כך שאולי ההקפדה שלא ייתפס כמשל אינה מחייבת כל סיפור וסיפור באותה מידה, אלא מתמקדת רק במקרים שיש לכך צורך הלכתי מובהק; כללו של דבר, כל עניין אגדי מעוצב בצורה סיפרותית, נוגע בעניין היסטורי, ומשרת צורך הלכתי או פרשני, ובמורכבות הזאת תפיסת זיקת האגדה למכלול התחומים הללו חיונית להבנתה כמו גם להבנת תרומתה לכל אחד מן התחומים האלו בפני עצמו, כשגם החשיבה הדתית וקיום המצוות במשמע!

*

נאמנים לדרכנו במאמר זה המדגימה את המפגש בין האגדה לתחומי דעת מוכרים (הלכה, היסטוריה, ספרות ופרשנות המקרא) לא עסקנו כאן בשאלת מעמדם של עולם הפיוט ותורת הנסתר ביחס לאגדה. מן המפורסמות שעולמות עשירים ומגוונים אלו נוצרו פחות או יותר, בתקופה שבה יצרו אגדות, והזיקה ביניהם ברורה. השאלה האם להגדירם כתחומי דעת נפרדים, כיצד לייחדם ומה טיב זיקתם לאגדה טעונה בירור נפרד.

לקראת תוכנית לימודים באגדה

הדיון הקודם נועד להוות רקע לגיבוש תוכניות לימוד באגדה. כאמור, בניית תוכנית לימודים מושתתת על המודעות לייחודו של תחום הדעת על כל מה שמתחייב מכך בתחום הפסיכו־דידקטי, ועל הצורך התרבותי־חברתי בתוכנית שכזו. על ייחודו של תחום הדעת עמדנו בפרקים הקודמים ולא נמנענו גם מרמזים סיפוריים אודות המשמעות הציבורית של גישה נכונה ללימוד אגדות חז"ל בדורנו. אם נמשיך ונפתח קו מחשבה זה נבוא לטעון שעצם הצורך בתוכנית לימוד באגדה מבוסס על שיקולים השקפתיים ברורים לחלוטין, הרואים את התפתחותו הדתית־לאומית של חינוכנו כמותנה ביחס נכון לאגדה (ודוק, יחס נכון ולא יחס חד משמעי!!) עניין זה צורך כמובן דיון מתאים, ברם, כותב שורות אלו אינו יכול להעלים דעתו שהמשמעות החינוכית הנודעת דרך משל להבנת המאמר — 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' גדולה לעתים לאין ערוך מאשר שאלות מעשיות לכאורה, הנראות לעתים דוחקות וחשובות מאין כמותן.

עם זאת, צריך לקחת בחשבון שלעתים יש ניגוד מסויים בין הצורך הציבורי, לבין השיקול של ייחודו של תחום הדעת, במיוחד בהקשרו הפסיכו־דידקטי. כך למשל, סובר כותב שורות שנודעת חשיבות מרחיקת לכת בהקניית משמעות רעיונית וחינוכית לסיפור הבריאה בספר בראשית כדי להפקיעו מכלל תיאור מדעי כביכול של ההתרחשויות, שהרי התפיסה שהדת מופקדת על מענה לשאלות נוסח — 'מה היו קורותיו הגיאולוגיות של עולמנו', פסה ונעלמה. לכאורה, עשוייה התייחסות (מבוקרת כמובן!) למדרשים בנידון לסייע בכך, אך מנגד, ניצב הקושי של מורכבותם הגדולה של מדרשים אלו וייחסם הבעייתי לפשוטו

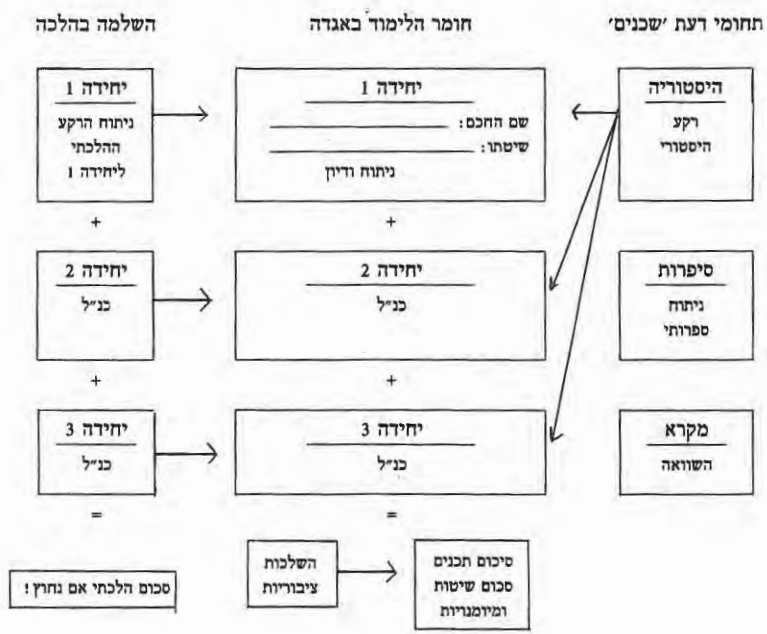
של מקרא. על כן, השאיפה המובנת להקנות לילדים השומעים בדורנו כבר בגיל צעיר ביותר על 'המפץ הגדול' את ערכי הבריאה ומשמעותה, בהסתייע במדרשים, ניצבת מול קושי עקרוני הקשור להבנתם של מדרשים בגילים צעירים.

בהתייחס לכותרת 'לקראת תוכנית לימודים באגדה' מוצאים אנו היתר לנפשנו להימנע מהצגת תוכנית מפורטת, ולהסתפק בקווים מנחים. קווים מנחים אלו יוצגו בשתי קבוצות, הראשונה קשורה למעבר מתחום הדעת למקצוע נלמד, והשניה לתכנון מערכת הלמידה הרב שנתית.

א. מתחום דעת למקצוע נלמד

1. **בעיית הטכסטים** — לימוד אגדה מחייב שימוש בטכסטים כתובים — "הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח" (ירושלמי, ברכות פ"ה ה"א). יש להקפיד על שימוש מירבי בטכסטים אגדיים מקוריים. הדבר נוגע גם למובאות חלקיות של אגדות חז"ל בפרשנות המקרא ובוודאי שבעיבודים לסיפורים ומאמרים. יש לצרף סקירות קצרות על זמנו ודרך כתיבתו של כל חיבור ממנו נשאב הטכסט הנידון. יש מקום ליצור טבלה שבה ייכללו פרטים כאלו.
2. **'סוגיה' באגדה** — יש להציג קטע אגדי 'שלם'. לעתים גודלו של ה'שלם' נתון לשיקול דעת, אך אם יש דעות שונות בעניין אגדי כל שהוא יש להביאן ולייחסן לאומריהן. יש לעקור מן השורש שימוש בביטויים נוסח — 'חז"ל אמרו ש...' ולהמירם בביטוי המדויק 'חכם פלוני אמר...'.
3. **הצגת הנושא** — לעתים קטעים אגדיים במקום מסויים הינם תמציתיים ומשקפים חלק מתוך נושא גדול המוצג גם במקומות אחרים. יש לשאוף לרכז נושאים באגדה כדי להביא את מגוון הפרשנויות והדעות ולשרטט את מהלך הצטרפותן להשקפות ואסכולות. מובן ש'בניית' נושא שכזה הינה פרי שיקול דעת, כאשר נושאים גדולים מדיי (דרך משל — 'השבת' באגדה) לא יצלחו למטרה זו.
4. **הצגת השיטות** — יש להביא דברים נוספים מדבריהם של החכמים העוסקים בנושא אגדי מסויים. ראוי לציין אם הם 'בעלי אגדה', לנסות לבחון את מסתרות מאחורי דבריהם שיטות האגדה ולעמוד על משמעותן.
5. **האגדה וההלכה** — יש לבחון את תכניה של סוגיה אגדית מסויימת על רקע הלכות בנושא דומה. יש לחדד ולהראות את ייחודה של האגדה, ולעמוד על השלכותיה במחשבה ומעשה מתוך השוואה לסוגיות הלכתיות דומות. יש להדגיש את הנטייה בהלכה להגיע לפסיקה (רצוי להראות פסק בנושא הנידון) ואת חוסר התועלת להגיע לפסיקה בסוגיה האגדית הנידונה.
6. **האגדה וההיסטוריה** — יש לשאוף להציג רקע היסטורי אמין ומדוייק ככל שניתן לסוגיה האגדית, ולבאר את ההבדל שבינה לבין מקור היסטורי.
7. **האגדה והסיפרות** — יש לעמוד על ניתוחה הסיפרותי של האגדה.
8. **האגדה ופרשנות המיקרא** — יש לעמוד על משמעות האגדה בפרשנות מדרשים תוך השוואה יסודית לפשוטו של מקרא.

להלן הצגה סכמטית של ההנחיות דלעיל לגבי יחידת לימוד באגדה



ב. תכנון שנתי ורב שנתי

כדי להדגיש את ייחודה של האגדה ול'זכותה' בלימוד בפני עצמו יש לתכנן יחידה כוללת מעין זו עבור כל שנה ושנה. ניתן לשבץ בה 'סוגיות' באגדה המשובצות במסכת בתלמוד הנלמדת בשנה זו, חלק מן החומר בספרות, מדרשים נבחרים הקשורים לחומר בתנ"ך ואגדות הקשורות לחומר בהיסטוריה ובמחשבת ישראל. חיוני להתאים את החומר והמיומנויות לגיל. וליצור קשר הגיוני בין היחידות השנתיות השונות, המקיים זיקה בין נושאים ומיומנויות.