

סיפור דרשות – סוגה ספרותית בתלמוד ובמדרש

עזריה בייטנר

מבוא

בספרות התלמודית-המדרשית מצאנו סוגה ספרותית מיוחדת שקראנו לה "סיפור דרשות". המתכונת של הסוגה מגובשת למדי: כמה חכמים מזרמנים יחד לרגל אירוע מסוים, וכל אחד מהם נושא דרשה מעניין האירוע. הדרשות בנויות בדרך כלל באותה מתכונת, ונוסחת הלימוד אפילו זהה; מה שמשתנה הוא הנושא המיוחד של כל דרשה, אם הוא סיפור מקראי שונה, ואם אלה פסוקים שונים. לכאורה יש כאן חזרה מיותרת על אותו עניין ולא נראה מקריאה ראשונה שיש הבדל מהותי בין הדרשות, ובמיוחד לא במסקנה שלהן. הרושם הראשוני הוא שיש כאן חזרה לשם חנופה, לשם הפלגה, לשם הדגשה וכיוצא בזה. קריאה כזאת בוודאי מביאה למסקנה שאיכותו הספרותית של סיפור כזה ירודה.

יתר על כן: עלילת הסיפור חסרה, כביכול, או לפחות פגומה. אין מעשים של הגיבורים (לבד מנשיאת הדרשות), אין ויכוח או עימות ביניהם, ולכאורה חסרים היסודות העיקריים "שעושים" את הסיפור. כדי לחדד את הדברים נשתמש במונחים ממחקר הספרות העולמי. העלילה (Plot) מורכבת מסדרת אירועים הקשורים ביניהם בקשר של זמן, או בקשר של סיבה ותוצאה; כל אירוע מהווה תגובה לאירוע שקדם לו. בדרך זאת נבנה המירקם הכולל של העלילה.¹ הפילוסוף היווני אריסטו, שביסס את דיונו התאורטי על המחזה היווני הקלסי, העמיד את העלילה כמרכיב הראשון במעלה במחזה;² גם

* המאמר נכתב על בסיס הרצאה באותו שם, שנשאתי בקונגרס העולמי השלושה עשר למדעי היהדות, ירושלים תשס"א.

1 E.M. Forster, "Plot", *Aspects of the Novel*, Harmondsworth 1963, pp. 91-111. וראה עוד י' אבן, מילון מונחי הסיפור, ירושלים תשל"ח, עמ' 34-35; וראה את ספרות המחקר הענפה שהוא מביא על כל העניינים הנידונים כאן. וראה עוד: ש' רמון-קינן, פואטיקה של הסיפורת בימינו, תל אביב 1984; ב' הרשב, שדה ומסגרת – מסות בתיאוריה של ספרות ומשמעות, תל-אביב תש"ס.

2 אריסטו, פואטיקה, בתרגום שרה הלפרין, תל-אביב תשל"ז.

תאורטיקנים מודרניים, כמו הפורמליסטים הרוסים (טומשבסקי וקבוצתו³), ראו בעלילה את הגורם המהותי ביותר בכל יצירה סיפורית. ואפילו רבים מחוקרי הספרות החדשה, שבה אין העלילה משמשת מרכיב ראשי, רואים בה אחד מאמצעי האפיון המהותיים ביותר של הדמויות.

אריסטו הגדיר שני יסודות עלילתיים נוספים של הדרמה הקלסית: הסיבוך וההתרה.⁴ הסיבוך נוצר על ידי התנגשות מתוחה בין רצונות, גורלות וכיווני עלילה שונים, היוצרים עימות גלוי או סמוי בין גיבורי הסיפור השונים, או בפנימיותו של הגיבור עצמו. המתח העז שמתפרץ מפר את האיזון שהיה קיים קודם ומאיים על כל גיבורי הסיפור. ההתרה היא פתרון הבעיות שגרם הסיבוך. הפתרון יכול להיות טוב או רע, אך הוא יוצר איוון חדש. סיפורי חז"ל הם בדרך כלל סיפורים דרמטיים מובהקים,⁵ הבנויים על פי המתכונת הנזכרת, וכוללים מתחים ועימותים רבי עוצמה – לכן נמצא בהם לרוב את המרכיבים העלילתיים של הסיבוך וההתרה.

לאור סקירה זאת נוכל להבין את הייחוד שבסיפורי הסוגה שלנו. במישור העלילתי אין בהם לכאורה כל עימות, ולכן גם לא נוצר כל סיבוך, ומובן שאין גם התרה. דברי החכמים, זה אחר זה, אינם מהווים תגובה של האחד לדברי חברו, ולכאורה אין להם הצדקה פנימית של סיבה ותוצאה. מבחינות אלה עלילת הסיפורים שלנו חסרה מאד, ואפילו פגומה, דבר שאינו מתאים לידוע לנו על רוב מניינם ובניינם של סיפורי חז"ל. יונה פרנקל, ודור שלם של תלמידיו, חשפו את סיפורי חז"ל כיצירות מופת ספרותיות, המעוצבות עיצוב ספרותי מדוקדק, בעלות מבנה מחושב היטב, וחלקן הגדול מגיע לתחכום ספרותי ראוי לציון. לאור זה תמוהה עוד יותר תופעת הסוגה של סיפורים הפגומים לכאורה מבחינה ספרותית. העובדה שישנו מספר לא מבוטל של סיפורים כאלה, שבהסתמך עליה אנו יכולים לקבוע שקיימת כאן סוגה ספרותית, מלמדת שאין זה כשל ספרותי, אלא צורת הבעה מכוונת. ועתה שומה עלינו לבחון היטב את ייחודה של אותה סוגה, על מנת לגלות את צפונותיה הצורניות והתוכניות גם יחד. כוונת המאמר הזה להראות שהסיפורים האלה לא רק שאינם פגומים, אלא שהם מעוצבים בעיצוב ספרותי מתוחכם ביותר. מרכיבי העלילה החסרים נוצרים באמצעות הדרשות, המקיימות ביניהן יחסי גומלין הדוקים, יוצרות מימד דרמטי, מתחים ועימותים, ומעניקות לסיפור את ההתמודדות הרעיונית העמוקה, שהיא מטרתם הדידקטית של כל סיפורי חז"ל.

3 B. Tomashevsky, "Thematics", *Russian Formalist Criticism, Four Essays*, eds. L. Lemon & M. Reis Lincoln 1965, pp. 62-95

4 אריסטו (לעיל, הע' 2), עמ' 44-45. וראה גם אבן (לעיל, הע' 1), 84-85.

5 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991, עמ' 235 ואילך.

מבחינה צורנית הדפוס השליט בסוגה הוא של ארבעה חכמים המזדמנים יחד לרגל אירוע מסוים, וכל אחד מהם נושא דרשה מעניין האירוע. הדרשות בנויות, כאמור, באותה מתכונת ובנוסחה לימודית קבועה (הרבה פעמים הלימוד הוא בקל וחומר), אולם בדרך כלל ישנה דרשה אחת החורגת מהנוסחה החוזרת. נראה שמתקיימת כאן הנוסחה הטיפולוגית של "שלושה וארבעה".⁶ בחלק הגדול של הסיפורים הדרשה החריגה באה בסוף, אך יש שהיא באה גם בהתחלה. מבחינה ספרותית אין ספק שהדרשה החריגה היא החשובה, ובה ניתן למצוא את המפתח להבנת שאר הדרשות ואת המסר הרעיוני של הסיפור כולו.

ניתוח מדוקדק מלמד שהדרשות מקיימות ביניהן קשרי גומלין הדוקים, שאפשר להגדיר אותם כדרשיח חי ונושם – הן מודעות זו לזו ומתייחסות זו לזו, וכך נבנה המארג הרעיוני של הסיפור. כל דרשה לעצמה עוסקת בבירור רעיוני של הנושא המסוים שבו בחרה, ואולם הכללתה יחד עם שאר הדרשות תחת קורת גג אחת, יוצרת מכלול רעיוני שלם. הדרשות השונות בוחנות את הנושא המשותף מכיוונים שונים, בהדגשים שונים, ובוזה הן מפתחות אותו ופורסות אותו פריסה רחבה. הבירור הרעיוני המתקבל ממכלול הדרשות ומהדרשיח שהן מקיימות ביניהן עמוק ורחב ביותר.

עשרה סיפורים השייכים לסוגה זו מצאנו;⁷ אמנם לא כולם מושלמים אך ניכר שהם כתובים על פי הדפוס הזה. לפתיחת דברי הדרשנים בסיפור ישנה נוסחה קבועה, החוזרת על עצמה בכל סיפור. הפתיחות הן "נענה ואמר", "נכנס ודרש", "פתח ודרש", "פתח ואמר", "דרש".

מבין עשרת הסיפורים שבעה הם סיפורים על חכמי יבנה, או מדור המעבר מיבנה לאושא.⁸ שלושה סיפורים נוספים הם סיפורים על אמוראים ומופיעים בתלמוד הבבלי, מהם שניים על אמוראים בבליים ואחד על אמוראים ארץ ישראלים.

6 ראה על כך בהרחבה ע' בייטנר, עימות ודיאלקטיקה בסיפורים על חכמי יבנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ה, במיוחד עמ' 252-267. וראה לאחרונה י' רוזנברג, "על אהבת הזולת ואהבת ה' באגדות על ר' עקיבא", דרך אגדה ג (תש"ס), עמ' 87-85.

7 מכילתא בחדש י, מהדורת הורוויץ-רבין עמ' 240; ברכות נה ע"ב; שם סג ע"ב; מועד קטן כה ע"ב; כתובות ח ע"ב; גיטין נו ע"א; בבא בתרא י ע"ב; אבות דרבי נתן נ"א פ"ד, מהדורת שטר עמ' 58; בראשית רבה לה ג, מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 330-333; שיר השירים רבה ב ג.

8 בסיפור בבראשית רבה הולכים שלושה חכמים לשמוע תורה מפי רשב"י: ר' יצחק, ר' יונתן ור' יודן בר גיורי. הם יכולים להיות תנאים בני הדור האחרון, או אמוראים בני הדור הראשון – ראה מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, בערכיהם.

סקירה זו מלמדת על גלגוליה של הסוגה, שמקורה כנראה בתקופת התנאים בארץ ישראל והיא יוחדה לסיפורים על חכמי יבנה דווקא, והמשכה בתקופת האמוראים, בארץ ישראל ובבבל.⁹

חשוב לציין שהדפוס הסיפורי הנידון משמש גם בסיפורים שאינם מביאים דווקא דרשות באגדה, אלא דרשות בהלכה או מימרות הלכתיות. שלושה סיפורים כאלה מצאנו¹⁰ – שניים מהם במדרשי התנאים (מכילתא וספרי דברים) ולוקחים בהם חלק חכמי יבנה, דבר שמחזק את ההשערה שהדפוס הזה קדום, וקשור כנראה לחוג חכמי יבנה או לתלמידיהם. הסיפור האחר מופיע בתלמוד הבבלי, ולוקחים בו חלק אמוראי בכל בני הדור השני.

כיוצא בזה ישנם סיפורים מעטים שאותו הדפוס משמש בהם למימרות אגדיות שאינן דרשות. גם כאן, מעבר לאמירות האלה אין כל עלילה, אך היחסים בין המימרות יוצרים את הרעיונות ומהווים תחליף לעלילה. מצאנו סיפור אחד מובהק כזה בברייתא בתלמוד הבבלי (שבת לג ע"ב) – סיפור זה מתחיל בפתחה המוכרת לנו: "כשנכנסו חכמים בכרם ביבנה". כאן נזכרים רק שלושה חכמים, ודבריהם נפתחים בנוסחה "נענה ואמר". יתכן שניתן לראות גם בפתחת הסיפור על רשב"י הבורח מהרומאים בהמשך אותה סוגיה, סיפור עצמאי במתכונת שלנו.

עיקר מניינה של הסוגה הוא, כאמור, סיפורי דרשות. בחרנו סיפור אחד כדי להדגים את המבנה המיוחד שלה ואת הטכניקה הספרותית של שימוש בדרשות כתחליף לעלילה. ניתוח מדוקדק של הסיפור יחשוף את יחסי הגומלין בין הדרשות ואת המורכבות הרעיונית שלו.

רבותינו בכרם ביבנה

ברכות סג ע"ב¹¹

1 תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי.
פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו.
פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש:

- 9 העובדה שבתלמוד הירושלמי הסוגה אינה מופיעה למרות שהיא נמצאת במקורות ארץ ישראלים קדומים, מעניינת וטעונה ביאור, אלא שלא נעשה זאת במאמר זה.
10 מכילתא כי תשא א, עמ' 340, ומקבילה ביומא פה ע"א; ספרי דברים פ"ס, רסט, מהדורת פינקלשטיין עמ' 289; עירובין סד ע"א.
11 על בחירת נוסח הסיפור ראה נספח 1.

- 5 "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה" (שמות לג ז).
והלא דברים קל וחומר,
ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל
אמרה תורה "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד" (שם),
תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה¹² ללמוד תורה
על אחת כמה וכמה.¹³
10 פתח רבי נחמיה בכבוד אכסניא ודרש:
מאי דתיב "ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו
ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל" (שמואל א טו ו)?
והלא דברים קל וחומר,
15 ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך,
המארה תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו
על אחת כמה וכמה.
פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ודרש:
"לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג ח).
20 והלא דברים קל וחומר,
ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן,
שנאמר "ואם ידעת ויש בם אנשי חיל וְשִׁמְתֶם שְׂרֵי מְקַנְהוּ עַל אֲשֶׁר לֵי" (בראשית
מו ו) כך.
המארה תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו
על אחת כמה וכמה.
25 פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש:
"ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים" (שמואל ב ו יא-יב).
והלא דברים קל וחומר,
ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורכץ לפניו כך,
30 המארה תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו
על אחת כמה וכמה.

- 12 בכמה עדי נוסח באה כאן גירסה אחרת: "תלמידי חכמים שנושאים משאוי על כתפיהם
והולכים" (כ"י מינכן, קטע גניזה וכ"י של אגדות התלמוד). בקטע גניזה אחר הנוסח הוא:
"שמתתין את רגליהן מעיר לעיר", וכך הוא גם במדרש הגדול, שמות לג ז, מהדורת מרגליות
עמ' תרצז.
13 כאן נוסף קטע ארוך שאיננו מגוף הסיפור – באות בו דרשות שונות של חכמים מדורות שונים
ומקומות שונים. רק אם מנפים את כל התוספות האלה, חושפים את הסיפור המקורי שבכרייתא.

מספר הערות מתודיות

המקבילה של הסיפור באה בשיר השירים רבה ב ג. שם הסיפור עוסק באושא ולא ביבנה ונזכרים בו שבעה חכמים, הנושאים שבע דרשות. חלק מהדרשות משותפות לשני הסיפורים, אך יש בהן שינויים לעומת מקבילותיהן שבגירסת הבבלי; כמו כן ישנם חילופי שמות המוסרים של הדרשות. כמעט כל החוקרים שעסקו בסיפורים אלה הם היסטוריונים, הרואים בנוסח המדרש עיקר ובנוסח הבבלי שיבוש.¹⁴ לדעתנו, אפילו אם נוסח המדרש עיקר, הרי שנוסח הבבלי איננו שיבוש, אלא סיפור מעוצב למופת ובעל מסרים רעיוניים חזקים. הסיפור מעוצב אף בדפוס "הקלסי" של סוגת סיפורי הדרשות שבאים בו ארבעה חכמים וארבע דרשות.

דבר זה מחזק את ההנחה שהיתה סוגה כזו בספרות חז"ל, ושהמודעות לה והשימוש בה נמשכו גם בתקופת האמוראים בבבל. מסיבות אלה בחרנו דווקא את הגירסה הבבלי, כדי להדגים את הטכניקה של הדפוס המיוחד הזה.

לפני שנתחיל בניתוח הדרשות, נציע כאן את שיטתנו. ראשית אנו מניחים שכל פסוק המובא בדרשה, ואפילו הוא משני לכאורה בלימוד, יש לו תפקיד בדרשה. ולכן לא רק שאסור לנו להתעלם ממנו, אלא שאנו חייבים לייחד לו את מלוא תשומת הלב, ולחשוף את המשמעויות שהוא מביא לדרשה. לעתים מסתבר שדווקא הפסוק המשני כביכול, הוא הוא עיקר הדרשה.

כיוון שהדרשות הן דרשות באגדה, ומלבד זאת הן משמשות בתוך סיפור, הרי שיש להן משמעויות ספרותיות מעבר לפשט הדרשה. רוצה לומר, עצם בחירת הסיפור, או העניין המקראי שאותו דורשים, כולל ההקשר שלו במקרא, מקיינים על סיפור החכמים משמעויות נוספות, מעבר לגבולותיה הצרים של הדרשה המסוימת. יתירה מזו, העניין או הסיפור המקראי שהובא לדרשה באמצעות הפסוק, יוצרים השוואה בינם לבין מושא הדרשה. השוואה זו יכולה להיות הקבלה משלימה, המעשירה את המסרים הרעיוניים שמעלה הסיפור, אבל היא יכולה להיות גם השוואה אירונית, המאירה את מושאי הדרשה באור שלילי, ובעיקר מתדדת את המורכבות והבעייתיות של גיבורי הסיפור. הבנת

14 ראה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, הקיבוץ המאוחד תשל"א, עמ' 69-70; ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ו, עמ' 74 ואילך; א"א אורבך, "מיהודה לגליל", הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 341; א' אופנהיימר, "הישוב היהודי בגליל", ארץ ישראל, מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, בעריכת צבי ברס ואחרים, "הישוב היהודי בגליל", ארץ רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי", ציון מט (תשמ"ד), עמ' 9-24. דומה שהיחיד שמגן בנחישות על האותנטיות של גירסת יבנה שבסיפורנו הוא א"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א, כרך ה, פרק כו, עמ' 740-744. גישה ספרותית יותר מציג י' רונסון, מסעות עשרה, על נודדי הסנהדרין בארץ ישראל, מכון ארץ חפץ - אודות ישראל, תשנ"ח, עמ' 84-86, 100-102.

המשמעויות הרחבות הנובעות מהשוואת נושא הדרשה למושאא, תביא לדעתנו לחשיפת כוונתו האמיתית של המספר ביחס למושא הדרשה, שהוא במקרה שלנו סיפור המסגרת של תלמידי החכמים המתארחים באכסניא - בכרם ביבנה.¹⁵ המספר מודע מראש למטרותיו הרעיוניות, והוא בוחר את נושאי הדרשות כך שישירתו את תוכניתו.

ניתוח הסיפור

בסיפור באות ארבע דרשות,¹⁶ שהמספר מכריז עליהן באקספוזיציה שכולן עוסקות בכבוד אכסניא. ההכרזה הזאת אכן מתקיימת, לפחות במישור ההצהרתי, בשולש הדרשות האחרונות. אולם הדרשה הראשונה סוטה מן ההכרזה של האקספוזיציה ומן הנוסחה החוזרת בשאר הדרשות ("פתח רבי פלוני בכבוד אכסניא ודרש"), ותחת "כבוד אכסניא" היא מצהירה על עיסוקה "בכבוד תורה". גם הסיום של הדרשה הראשונה שונה מזה של שלוש האחרונות - בהן המסקנה החוזרת היא "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה", ואילו בדרשה הראשונה הסיום שונה לגמרי. גם המילה "כך", המסיימת את האיבר הראשון במשוואה של הקל וחומר, באה בשלוש הדרשות האחרונות וחסרה בראשונה. הדרשה הראשונה נבדלת אפוא מן האחרונות ולכן יש לשים אליה לב ביותר, שכן למדנו כבר שהסטייה מן הנוסחה החוזרת היא המפתח להבנת הסיפור כולו.¹⁷

השרשור בין הדרשות מגלה לנו את היחסים הפנימיים ביניהן. הוא מתגלה בשני מישורים: במישור המילולי של הפסוקים הנדרשים, ובמישור התמטי של הדרשות. במישור המילולי הדרשה הראשונה, השנייה והשלישית, נקשרות באמצעות המילה "כל", הבאה בפסוקים הנדרשים; בפסוק הנדרש בדרשה הרביעית המילה אינה באה, אך היא נמצאת בהקשר שלו בתורה.¹⁸ קשר נוסף יוצרות המילים משורש "הלך" - אחת משל הדרשן הראשון, "תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר", ואחת משל הפסוק בדרשה השנייה: "לכו סרו רדו" (שמואל א טו ו). השורש "הלך" בולט גם בהקשר של הפסוקים

15 על "כרם ביבנה" ראה ש' ספראי "הישוב בדור יבנה", ארץ ישראל, מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, בעריכת צבי ברס ואחרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37; בהערה 98 הוא מביע את דעתו שלא היתה זו הסנהדרין בצורת כרם (כפירוש חז"ל), אלא כרם ממש, ששימש מקום התכנסות ולימוד. וראה גם אורבך (לעיל, הע' 14); בעמוד 341 הע' 53 הוא מתייחס לנוסח הבבלי ואומר "ברור ש'כרם ביבנה' כאן אינו אלא אשגרתא".
16 על מקורן של הדרשות ועל עיבודן בידי מספר הסיפור, ראה נספח 2.
17 ראה על כך בהרחבה בייטנר (לעיל, הע' 6).
18 בראשיתו מ' לר, מו א, ובהמשך הפרק עוד כמה פעמים.

הנדרשים בדרשות השונות.¹⁹ הדרשה השנייה והשלישית נקשרות ביניהן גם על ידי הופעת השם "מצרים" בפסוק הנדרש. בדרשה השנייה השם מופיע בסוף הפסוק, שנשמט מן הסיפור - "בעלותם מצרים" (שמואל א טו ו) - ובשלישית הוא מופיע בגוף הסיפור: "לא תתעב מצרי" (דברים כג ח). הדרשה הראשונה והרביעית נקשרות בעקיפין אף הן באמצעות "מצרים".²⁰ הדרשה השלישית והרביעית נקשרות ביניהן באמצעות פסוקים המזכירים את השם "אדם": "לא תתעב אדומי" (דברים כג ח), "ויברך ה' את עַבְדֵי אָדָם" (שמואל ב ו יא).²¹

במישור התמטי, הדרשה הראשונה נקשרת דווקא לאחרונה, כאשר נושא הלימוד בקל וחומר כשתיהן קשור לארון הברית. הדרשה השנייה והשלישית עוסקות בגויים (יתרו והמצרים) שעשו חסד עם ישראל וזכו על כך לגמול טוב.²²

הסקירה הזאת מלמדת עד כמה הקומפוזיציה האורגת את הדרשות בתוך הסיפור מורכבת ומתכננת. עובדה זו מצביעה על מספר מתוחכם, הבונה את סיפורו בקפידה, דבר המחייב אותנו להיות קשובים גם לרעיונות שהוא מבקש להעלות באמצעות הטכניקה הספרותית המשוכללת.

הדרשה הראשונה

ר' יהודה, ראש המדברים בכל מקום,²³ פותח בדרשה על הזיקה של בני ישראל לאוהל מועד שניטה מחוץ למחנה. אוהל מועד הנוצר בפסוק זה קדם להקמת משכן אוהל מועד, ונחלקו הפרשנים והחוקרים על מהותו.²⁴ נראה כי הדרשן שלנו מזהה את האוהל הזה עם המשכן, שכן הוא תופס בדרשתו שהארון שכן בתוך אותו האוהל. וכיוון שנושא הדרשה הוא לימוד התורה, משמש הארון, שבתוכו שמורים לוחות הברית, כנקודת המוקד של

אוהל מועד. לדרשן ישנה מסורת שאוהל מועד היה מרוחק שנים עשר מיל מן המחנה,²⁵ שהוא מרחק גדול למדי, וכל מבקשי ה' היו צריכים לצאת ממחנה ישראל ולהתאמן להגיע אליו.

דרשת הקל וחומר של ר' יהודה משווה בין מבקשי ה' במדבר, שיצאו מן המחנה והלכו לאוהל מועד, לבין תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. כיוון שהאחרונים הולכים מרחק רב יותר מן הראשונים, והם הולכים אף לכמה מוקדי תורה ולא רק למוקד אחד, נלמד בקל וחומר שוודאי שהם נקראים "מבקשי ה'". התובנה הנלמדת כאן, שלפיה תלמידי חכמים הם מבקשי ה', איננה חידוש גדול בעולמם של חז"ל, והיא נראית כהנחת יסוד כמעט מובנת מאליה - אם כן מהו הרעיון שר' יהודה מבקש להעמיד בדרשתו?

הדרשן יכול היה למצוא פסוקים טובים לתיאור עלייה למקדש הקבוע, שבקודש הקודשים שלו נמצא הארון, אך הוא בחר דווקא בפסוק המתאר עלייה לאוהל הנייד ולארון הנייד. כזה הוא מביע את דעתו שהוא מעדיף מציאות "משכנית", ניידת, על פני מציאות מקדשית קבועה.²⁶ ר' יהודה תופס את המצב שבו אוהל מועד נמצא מחוץ למחנה, לא רק כמצב חיובי, אלא אולי אפילו כמצב האידיאלי. המחנה מייצג את המסגרות הממוסדות, הקבועות והקפואות, וכאשר הארון יוצא מן המחנה הוא משתחרר מכל אותם הכבלים המקיפים אותו. כיוצא בו מבקשי התורה: כאשר הם יונקים ממקור התורה שבתוך המחנה, הרי הם מוגבלים על ידי המסגרות הנזכרות, ותורתם יוצאת נפסדת, ולכן ר' יהודה רואה במציאות שתלמידי החכמים אינם מחויבים למרכז תורה אחד את המציאות האידיאלית. משום כך שבחם של התלמידים שהם נודדים ממקום תורה אחד למשנהו. זאת ועוד, לא רק התלמידים צריכים לנדוד, אלא גם מרכז התורה עצמו צריך

25 "שנים עשר מיל" בא בכ"י אוקספורד ופריז, וכן בדפוסים. בכ"י מינכן, שני קטעי גניזה ובשני כתבי יד של אגדות התלמוד: "שלוש פרסאות". במקבילה של הסיפור בשיר השירים רבה ב ג, המרחק הוא אלפיים אמה: "וימשה יקח את האהל" - נאמר כאן 'הרחק', ונאמר להלן 'אך רחוק יהיה ביניכם ונגן קאלפים אמה במדה' (יהושע ג ד). מה 'רחוק' שנאמר כאן אלפים אמה, אף 'הרחק' האמור להלן אלפים אמה. דרשה דומה נמצאת בתנחומא בוכר כי תשא טו, נח ע"א: "וימשה יקח את האהל וגו' הרחק מן המחנה, כמה היה רחוק - מיל, שנאמר 'אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה'. גם רש"י בפירושו לפסוק בשמות ל"ג ז', ד"ה הרחק, קובע את המרחק לאלפיים אמה. בירושלמי עירובין פ"ה ה"א, כב ע"ב, מגיע ר' יצחק למסקנה דומה, אך חסרה שם דרך הלימוד מהפסוק ביהושע.

26 על לימוד בכל מקום, בשדה, מתחת לעץ וכדומה, ראה י' חזני, "קיבלו עליהם תלמוד תורה והמעשה", משלב לה (תש"ס), עמ' 88 הע' 58, וזה מן הזווית ההיסטורית שאפשר שכאן ביטויה הספרותי והערכי.

19 שמות לג א, יד-טז; שמואל א טו ג, יח, כ, כז, לב, לד; שמואל ב ו ב, ד, יט.

20 האיירוע הנידון בדרשה הראשונה אירע לאחר יציאת מצרים, והיא נזכרת בסמיכות מקום (שמות לג א); וכן הוא בדרשה הרביעית, בפסוק מרכזי מאד לעניין הדרשה (ראה להלן), שמואל ב ז ו.

21 השם "עַבְדֵי אָדָם" מופיע שם חמש פעמים! הדבר תורם להדגשתה של המילה "אדם" בדרשות אלה.

22 גם נוסחת האיבר הראשון של הקל וחומר משותפת לשתי דרשות אלה בלבד: "ומה... שלא קרב(ו) את... אלא לכבוד/לצורך עצמו כך".

23 על האיש ותוארו ראה בן שלום (לעיל, הע' 14), עמ' 9-24; על התואר ראה במיוחד עמ' 18 ובהערות, וכן עמ' 20 ובהערה 53.

24 ראה דברי הפרשנים המסורתיים. וראה הרב כשר, תורה שלמה, כא, על הפסוק, ובהערות. וראה עוד סקירת המחקך בעניין זה על ידי ש"א ליונשטם באנציקלופדיה המקראית, ה, ערך "משכן ה'", עמ' 564-543.

לנודד. משום כך הדרשן בוחר דווקא במציאות של אוהל מועד הנודד, ולא במציאות של המקדש הקבוע ועומד.

יבנה נתפסת בעיני חכמיה, בעיקר בני דור המייסדים, כתחליף לירושלים ולמקדש שחרבו;²⁷ ובוה היא יורשת גם את תפיסת הקשר ההכרחי בין קדושה ותורה לבין מקום. לפי תפיסה זו יבנה היא מקום התורה, ולכן למקום עצמו ישנה חשיבות עליונה – נגזר מזה שאנשי התורה מחוברים בהכרח למקום. נוכל אולי לחדר את הזיקה הזאת באמירה הבאה: כשם שהמקדש, כמקום הקדושה היחיד, שולל עבודה בכמות, כך התפיסה שיבנה היא מקום התורה, שוללת את הלגיטימיות של מרכזי תורה אחרים. ר' יהודה מציג כאן איפוא כאנטי־תיזה את האידיאל שמרכז התורה איננו קשור למקום, והוא נודד ממקום למקום, ואנשי התורה אף הם אינם כבולים למקום, והם נודדים ממקום למקום.²⁸

לפי המוצהר בפתיחת הסיפור, אמורה הדרשה הזאת, וכן הדרשות האחרות, לעסוק בכבוד אכסניה, כלומר בכבוד מרכז התורה של יבנה. למעשה ר' יהודה חורג מהמטרה המוצהרת ומן הנוסחה הקבועה בדרשות האחרות, והוא יוצא חוצץ, גם בצורה וגם בתוכן, נגד הגישה שמייצג המרכז ביבנה, ומעלה כנגדה את הגישה הדוגלת בניידות, גם של מרכז התורה וגם של לומדי התורה. תחת כבוד האכסניה נותן ר' יהודה כבוד לתלמידי החכמים המתארחים באכסניה,²⁹ שהם הם מבקשי ה' האמיתיים. הדרשה הזאת חורגת לא

27 הנחה זאת מן המפורסמות היא, שכבר אינה צריכה ראייה – עיין בדבריו של רונסון (לעיל, הע' 14), במיוחד בעמודים 75-83, ובספרות שהוא מביא שם. לדעת רונסון ההשוואה בין גלויות הסנהדרין לגלויות השכינה רומזת לזיקה עקרונית בין מקום הסנהדרין לשכינה: "מקום הסנהדרין בהווה מייצג גם מעין תחליף לנוכחות השכינה" (עמ' 19). רונסון מביא שם מקור שלפיו רשב"י תופס את יבנה כמעין מקום השכינה. וראה גם י"ל לוי, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו: לוי מוצא התייחסות דומה גם לגבי טבריה – לדעתו ר' יוחנן וחבריו "ראו את עצמם כיורשים הלגיטימיים של המנהיגות היהודית-הדתית בתקופה שלאחר שנת 70. בית המדרש בטבריה אינו אלא יורשה והמשכה של הסנהדרין שבירושלים" (עמ' 51).

28 על נדידות תלמידי חכמים למקומות תורה שונים, למשל מהגליל ליהודה ולהפך, ראה ספראי (לעיל, הע' 15) עמ' 36. ספראי מצביע על התופעה כעובדה היסטורית. בעקבות הרברים הנכתבים במאמר זה, נראה לראות בתופעה הזאת גם נורמה אידיאולוגית.

29 פירושו זה מסכים עם פירושו של המהרש"א על אתר (ד"ה ומשה יקח): "וכבוד אכסניא דקאמר בזה שאילו ת"ח ההולכים מעיר לעיר ללמוד תורה והם באכסניא". ואולם בהמשך הוא מסייג את דבריו, אולי בהשפעת הסיפור המקביל על אושא: "אבל אנשי עיר זכות אותן ת"ח הלוי בהם". על התופעה ההיסטורית של בעלי בתים המארחים בביתם תלמידי חכמים ראה ב"צ רוזנפלד, "חכמים ובעלי בתים ביבנה בתקופת יבנה", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשנ"ג, עמ' ס-עא.

רק מהצהרת הפתיחה של הסיפור, אלא גם מן הנוסחה התורת בדרשות האחרות.³⁰ עובדה זאת מדריכה אותנו להבין אותה, ובעקבותיה גם את הדרשות האחרות, בצורה יותר מתוחכמת – הנחות היסוד שנקבעו בדרשה הראשונה אמורות להנחות אותנו גם בהבנת הדרשות הבאות. אף שהדרשות האחרות מדברות במוצהר בכבוד האכסניה, יש להיזהר בהבנתן לאור הנחות היסוד שהעלינו.

הדרשה השנייה

הדרשה של ר' נחמיה לומדת בקל וחומר מהכנסת האורחים שנהג יתרו במשה, על המארח תלמיד חכם בביתו. תחילה הוא לומד שיתרו קיבל שכר על הכנסת אורחים, כאשר צאצאיו – בני הקיני – ניצלו על ידי שאל בזכות מעשהו. לאחר מכן הוא מניח שיתרו לא נתכוון במעשהו אלא לטובתו שלו, ואף על פי כן זכה לשכר. ומכאן קל וחומר למארח תלמיד חכם בביתו, לכבוד התלמיד ולכבוד התורה, שיזכה לשכר טוב. מהבנה פשוטה זאת יוצא דבר שבח לאכסניה ביבנה.

יש לומר שלימוד זה כל כך פשוט וכל כך בנלי, שלכאורה הוא מעורר חשד, ולפיכך שומה עלינו לבדוק את הלימוד לעומקו, על פי המתודה שקבענו לעצמנו, ולברר את המשמעויות הספרותיות שלו. זאת ועוד, מבחינה ספרותית אנו מחויבים להיות קשובים להנחיה שנתנה לנו הדרשה הראשונה, שכבוד התורה הוא בנייתוק התלות שבין התורה לבין מקום מסוים.

ר' נחמיה פותח את דרשתו בפסוק הלקוח מסיפור מלחמת שאול בעמלק. לפני צאתו למלחמה פונה שאול לקינים במילים "לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים" (שמואל א טו ו). הדרשן עומד כאן על הקושי בפסוק, הפותח בלשון רבים, "לכו", וממשיך בלשון יחיד – "ואתה". הוא פותר את הקושי בכך שהפנייה "ואתה" מתייחסת ליתרו; ומכאן שהכנסת האורחים של יתרו

30 הייחוד של הדרשה נמצא גם בסיפור על אושא, כשיר השירים רבה, ראה על כך אופנהיימר (לעיל, הע' 14), עמ' 80 ואילך; בעקבותיו הולך גם בן-שלום (שם). הם הרגישו כראוי בייחודה של דרשת ר' יהודה, אך כיוון שהם רואים בנוסח הבבלי שיבוש של נוסח המדרש, החמיצו את העוקף שברשה. ולכן מסקנתו של בן-שלום לגבי נוסח הבבלי היא כדלהלן: "ובך דורשים כל החכמים, כולל רבי יהודה, בכבוד אכסניא", אף על פי שלא חל שינוי, כאמור, בדרשתו של רבי יהודה, המשבח את החכמים האורחים דווקא" (עמ' 20). את הייחוד של הדרשה בנוסח המדרש, מסביר בן שלום כך: "ומטבע הדברים הוא שרבי יהודה כאיש המקום ידרוש בשבח האורחים ואילו יתר החכמים יעלו על נס את שבתה של האכסניא, את הכנסת האורחים של בני אושא" (עמ' 19). הסבר זה מבחיר היטב את ההבדל בין הגישה ההיסטורית, לבין הגישה הספרותית. הראשונה תחפש הסבר טרזיולוגי והשנייה תחפש הסבר רעיוני, שלשיטתנו הוא העיקרי.

למשה היתה מעשה חסד. גם הלימוד בקל וחומר נתרם מזה, שהמארח תלמיד חכם לכבוד התורה, נחשב לו הדבר לחסד.

מהמשך הדרשה אנו מבינים שהקינים ניצלו בזכות מעשהו של אבי אביהם יתרו.³¹ אך כאן ישנו קושי, שכן בדברי שאול לקיני מדובר על חסד שנעשה לכל בני ישראל לאחר יציאת מצרים, ואילו בסיפור יתרו בפרשת שמות מדובר על חסד שנעשה למשה בלבד לפני יציאת מצרים. ואכן במקבילה של הדרשה³² שואל הדרשן "וכי עם כל בני ישראל עשה יתרו חסד, והלא עם משה בלבד עשה, אלא ללמדך שכל מי שהוא עושה חסד עם אחד מגדולי ישראל מעליו עליו כילו שהוא עושה חסד עם כל ישראל".³³ נראה לומר שהדרשן שלנו איננו מתעסק כלל בסתירה הזאת. לכאורה הוא נוקק לפסוק משמואל רק כדי להתבסס על המסורת הדרשנית-פרשנית שמייחסת את השכר לקינים בזכות מעשה החסד שעשה יתרו עם משה.

31 היהויה של הקינים כצאצאי יתרו מושתת על הפסוק "וּבְנֵי קִינֵי חוּתָן מִשֵּׁה" (שופטים א טז), וכן שופטים ד יא. וראה: מכילתא דרשב"י יח א, מהדורת אפשטיין מלמד עמ' 128; שמות רבה ד ב; רש"י לשמות יח א, ד"ה יתרו; המיוחס לרש"י לסנהדרין קד ע"א, ד"ה המה הקינים.

32 ויקרא רבה לד ח, מהדורת מרגליות עמ' תשפד. המדרש הזה דומה בעיקרו לסיפורנו, אלא שהדרשות השונות נמסרות מפי ר' סימון בשם ר' אלעזר. גם כאן באות ארבע דרשות, אך לא כולן דומות לשלנו. יתכן שניתן לראות בסידרת הדרשות הזאת, באותו נושא, מפי אותו חכם, ענף של הסוגה "סיפורי דרשות". אין כאן סיפור, אך יש כאן עימות של ארבע (!) דרשות המעמידות רעיון מורכב. בדעתי לכתוב על כך מאמר מיוחד.

33 וראה גם במקבילה לסיפורנו בשיר השירים רבה ב ג. בילקוט שמעוני שמואל א, רמז קא, הדרשה של ר' נחמיה בסיפורנו נמסרת מפי ר' יוסי בשלמותה. במנותק משאר הדרשות ומהסיפור המאגד אותן. כאן מוסר ההשכל מנוסח כך: "המאכיל פרוסה לתלמיד חכם כאילו עשה חסד עם כל ישראל". בזוהר ויקרא, ט ע"א, נפתרת הבעיה הדרשנית כך: "בגין דאהני למשה בביתיה ומשה כללא דכל ישראל הוה".

עקרון חשיבה דומה נמצא במדרש אחר, בעניין אחר: "באותה שעה שאתה עושה חסד עם שבט יהודה, כאילו עשית חסד עם כל ישראל" (מדרש חלים עו א, מהדורת בוכר קעא ע"א). מפרשי התניין נותנים הסברים נוספים לפסוק משמואל, אך לדעתי אין הם עולים בקנה אחד עם חשיבת הדרשן בסיפורנו – רש"י ד"ה עם כל בני ישראל: "שנהנו מסעודתו משה ואהרן וכל זקני ישראל, והרי מעלה עליו כאלו עשה חסד עם כל בני ישראל"; ור"ק ד"ה ואתה עשית חסד: "בעצה שנתן יתרו למשה ונחשב לורעו אהריו כאלו הם עשו החסד" (הוא מביא גם את הפירוש שבדרשה, דהיינו שיתרו ארץ את משה הפליט ובוהו זכה את צאצאיו); וכך מפרשים גם הרלב"ג ובעל מצודת דוד. הפירוש הראשון של הדר"ק הולך בעקבות תרגום יונתן למקום: "ואת עבדת טיבו עם כל בני ישראל ב מ י ס ק ה ו נ מ צ ר י מ". וראה עוד ירושלמי עירובין פ"ה ה"א, כב ע"ב: "תני רבי ישמעאל יובא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חתן משה לפני האלהים, וכי לפני האלהים אכלו, אלא מיכן שהמקבל פני חבירו כילו מקבל פני שכינוה".

כאן המקום להזכיר את המתודה שאנו נוקטים בה. כיוון שגם דרשת האגדה הכודדת וגם הסיפור כולו הינם מעשה ספרותי, הרי שלכל החומרים הספרותיים המשמשים ביצירה יש תפקיד ומשמעות, וחובה עלינו לחשוף אותם – וכך עלינו לנהוג גם לגבי הפסוק משמואל, שהדרשן פותח בו את דרשתו. אמרנו שלכאורה הפסוק הזה נועד לשמש רק את הקל וחומר, ואין הוא עיקר הדרשה, אלא שבאמת הפסוק הזה מרכזי בדרשה הרבה מעבר לתפקידו בקל וחומר. עצם זה שהוא מובא בראש, כפסוק הנדרש, מעמיד עליו את עיקר הדרשה ומלמד על חשיבותו. אמנם לאחר מכן מוצג הקל וחומר כתכלית הדרשה כביכול, אך בכל זאת חלקו של הפסוק הנדרש בה נשאר מרכזי. הפסוק הנדרש מביא עימו לדרשה את הסיפור המקראי כולו, ולכן יחסי עמלק והקיני הם חלק בלתי נפרד ממנה. לפיכך לא רק שאיננו רשאים להתעלם מסיפור זה, אלא שאנו מוכרחים להתייחס אליו בניתוח הדרשה.

לפיכך עלינו לומר שהקיני היושב בקרב העמלקי וניצל מרעתו מקביל בדרשה לחכמים המתארחים בכרם ביבנה, וכן משה, שזוכה להכנסת אורחים יפה בביתו של יתרו, מקביל לחכמים המתארחים בכרם ביבנה. המשוואה שיוצרת הדרשה חריפה ביותר: החכמים הנזכרים בסיפור מושווים לקינים או למשה, לעומת מארחיהם בכרם ביבנה המושווים לעמלקים או ליתרו. על הקונוטציה השלילית של עמלק אין צורך להוסיף דבר, אבל גם יתרו הוא גוי, המוצג בדרשה כמי שדואג לעצמו ולטובתו בלבד. ואכן חז"ל מציירים את דמותו של יתרו גם בשלילה גדולה;³⁴ אחת המגמות של הדרשות האלה היא להרחיק את יתרו מישראל ולקבוע שאין לו חלק ונחלה בתורה. מגמה זאת מקרינה גם על ההשוואה הנוצרת בדרשה בין יתרו המארח את משה, לבין כרם ביבנה המארח את החכמים. יש לפנינו ביקורת עוקצנית על המרכז ביבנה, שנעה בין נחיתות חיובית, לבין שלילה בוטה, כאשר ברור שעיקר התורה נמצא אצל משה ולא אצל יתרו. באמצעות מטען המשמעויות הזה יוצר כאן הדרשן ניגודיות ומתח עז בין תלמידי החכמים האורחים, לבין האכסניה – הישיבה ביבנה.

המתח הזה עולה גם מעניין נוסף החוזר בדרשה השנייה והשלישית. בשתייהן האורח הוא העיקר והמארח טפל לו (משה לעומת יתרו, ישראל לעומת מצרים). זאת ועוד, בשתי הדרשות המניע של המארח הוא "לכבוד עצמו" בדרשה השנייה, ו"לצורך עצמן" בשלישית. מניע זה בוודאי איננו חיובי, מה גם שהביטוי "כבוד עצמו" מופיע בכמה

34 ראה: מכילתא עמלק א, עמ' 191, 194; שמות רבה כז ו; תנחומא בוכר יתרו א, לה ע"א.

מקומות כניגוד ל"כבוד שמים".³⁵ כיוון שההיגיון של הדרשות יוצר השוואה בין יתרו ומצרים לבין כרם ביבנה, הרי שהבנה זאת מאירה באור אירוני את המניע של האכסניה של כרם ביבנה לזכות "בכבוד אכסניא", יסוד החוזר ומובלט בסיפור ארבע פעמים. לא כבוד תורה יש כאן אלא כבוד עצמם!

ניתן לבחון את הדברים מהיבט נוסף: האירוח של משה אצל יתרו נכפה עליו. אנו למדים זאת קודם כל מהשתלשלות האירועים שהביאו את משה למדין ושיר ההשגחה ניכרת בהם. אך ישנם גם פסוקים מפורשים האומרים זאת: "ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין" (שמות ב טו); "ויואל משה לשבת את האיש" (שם שם כא); ורש"י מביא כאן את המדרש המפרש "ויואל" כ"לשון אלה, נשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו"; וכן "גר הייתי בארץ נכריה" (שם שם כב). ולבסוף, משה מבקש רשות מיתרו ללכת למצרים (שם ד יח). חשוב לציין שישנה הקבלה בולטת בין ישיבתו של משה במדין, לבין ישיבתו של יעקב בחרן, שבוודאי נכפתה עליו.³⁶ כל אלה מאששים את ההבנה שמשה ישב במדין בכפייה. כיוון שתלמידי החכמים מושוים בסיפור למשה, נראה לומר שגם האירוח שלהם ביבנה הוא מעין כפייה, כיוון שהאידיאל הוא לנדוד ממקום תורה אחד למשנהו, והישיבה במקום מסוים מאיימת על האידיאל. הרעיון העולה כאן הוא התנגדות לאכסניה בכלל, ולא דווקא זו של יבנה.

ועוד תובנה אחת עולה מן הדברים האלה. המאפיין את יחסי משה-יתרו, קיני-עמלק, הוא פיתוח של תלות גדולה של האורחים במארחיהם – אולי מתוך נוחות, אולי מתוך הרגל – אך מכל מקום המשך המצב הזה נתפס כשלילי. צריך כוח כמו הקב"ה כדי שיתק את משה מיתרו, כמו גם כוחו של שאול כדי לנתק את הקיני מתוך עמלק. רק הניתוק יגרום לאורח לממש את ייחורו. דבר זה בולט במיוחד אצל משה. הדוגמה של

35 ראה ברכות נג ע"ב: "לכבוד עצמו הוא עולה, לכבוד שמים לא כל שכן"; במדבר רבה ד כ: "אליהו אומר: כל המרבה כבוד שמים וממעט כבוד עצמו, כבוד שמים מתרבה וכבודו מתרבה, וכל הממעט כבוד שמים ומרבה כבוד עצמו, כבוד שמים במקומו וכבודו מתמעט". וכן עומד הביטוי "כבוד עצמו" מול הביטוי "כבוד קונו", וגם כאן ישנו לימוד בקל וחומר: "ומה עושה המלך שלא נתכוון ליטול לו גדולה בשביל כבוד עצמו, אלא בשביל קונו כך נענש, המתכוון ליטול לו גדולה בשביל כבוד עצמו ולא בשביל כבוד קונו אע"כ" (ספרי במדבר פ"ט, ע"ט, מהדורת הורוויץ עמ' 98). קרובה לזה גם הדרשה בקידושין לא ע"א. ביטוי דומה מופיע גם כלשון רבים: "לצורך עצמן" – כך בדברי הגנאי של רשב"י על הרומאים: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן" (שבת לג ע"ב). בדרשה דומה (עבודה זרה ב ע"ב) עומד "צורך עצמן" מול לימוד תורה. נראה שההקשרים האלה, שמופיע בהם הביטוי "כבוד עצמו", מקנים את משמעותם גם לשימוש באותו ביטוי בדרשת ר' נחמיה. דהיינו ש"כבוד עצמו" עומד כניגוד ל"כבוד שמים".

36 וראה על כך בפירושו של עמוס חכם למקום, פירוש "דעת מקרא", עמ' לד-לה.

הקיני תורמת אולי משמעות נוספת: גורל האורח יהיה כגורל המארח, אם ימשיך לחסות בצילו.

המשמעות המתקבלת לענייננו היא שתלמידי החכמים מאוימים כל הזמן על ידי הנטייה לפתח תלות במרכז תורה אחד, שבו הם מתקבלים יפה, זוכים לביטחון, יונקים מגדולי תורה וזוכים להערכה. הנוחיות, ההרגל והסיפוק, הם האויבים הגדולים ביותר של רעיון הניידות של אנשי התורה ושל מקום התורה.

הדרשה השלישית

הדרשה של ר' יוסי לומדת בקל וחומר מ"הכנסת האורחים" של המצרים לישראל, על המארח תלמיד חכם בביתו. תחילה הוא לומד שהמצרים קיבלו שכו על "הכנסת האורחים" שלהם; השכר הוא המצווה שנצטוו ישראל בתורה, "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג ח). כלומר ישנה כאן מידה של טובה תחת טובה, ואפילו שהמצרים שיעבדו אחר כך את ישראל וגרמו להם רעה גדולה, לא נשכחה להם הטובה שעשו תחילה. לאחר מכן לומד הדרשן שהמצרים לא עשו את המעשה הטוב אלא "לצורך עצמן", ואף על פי כן זכו לשכר – ומכאן קל וחומר למארח תלמיד חכם בביתו, לכבוד התלמיד ולכבוד התורה, שיזכה לשכר טוב. מהבנה פשוטה זאת יוצא שוב דבר שבח לאכסניה ביבנה.

לכאורה הדרשה הזאת מוזרה וקשה ביותר: אוי לו למארח שמעשהו הטוב ושכרו נלמדים ממעשי מצרים לישראל. אמנם מובע כאן הרעיון הגדול שלכל מעשה יש ערך סגולי משלו, ואפילו לרשע שברשעים נשמרת זכות מעשה טוב שעשה, ואף על פי כן אי אפשר להתעלם מהקונטראיות השליליות החריפות שהמושג "מצרים" מעורר בתרבות היהודית. מבחינה זאת אין ספק שכל מה שאמרנו בדרשה השנייה בגנות יתרו, מתעצם כאן פי כמה וכמה.

ר' יוסי לומד מן הסתם את הכנסת האורחים של המצרים מהיענותו של פרעה לבקשתו של יוסף שמשפחתו תשב במצרים, בארץ גושן – וכך אומר פרעה ליוסף: "ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך, ישבו בארץ גושן". (בראשית מז ו). ר' יוסי דורש את הקשר שבין יחס המצרים לישראל לבין המצווה "לא תתעב מצרי" (דברים כג ט) – פרעה מציע ליוסף למנות אנשי חיל מאחיו לשרי מקנה למצרים, כלומר, יש בהם ייחוד בפני המצרים.³⁷ אלא שהייחוד הזה הוא בעצם ניגוד חריף, שכן "תועבת מצרים קל רעה צאן" (בראשית מז לד). "הכנסת האורחים" של המצרים את בני ישראל

37 לכן אומר גם יוסף לאחיו, בתהליך שהוא נותן להם לקראת הפגישה עם פרעה, להדגיש את עובדת היותם רועי צאן מדורות.

בארצם איננה איפוא ביטוי לחיבה גדולה, והבידוד שלהם בארץ גושן ממחיש זאת היטב;³⁸ בהכנסת האורחים של מצרים יש גם צד של תועלתיות, שמאחי יוסף ימונו שרי המקנה של פרעה. יוסף, שבוכותו קיבלו המצרים את בני ישראל בארצם, מודע לבעייתיות הזאת, והוא מכוון מראש את הדברים כך שבני ישראל יהיו מבודדים ומופרדים מן המצרים. ואכן, לניגודים ורגשי הדחייה שבין המצרים לבין בני ישראל, היה תפקיד חשוב בעיצוב וכליכוד הגרעין של האומה הישראלית.

אגב הקל וחומר שלו יוצר ר' יוסי השוואה בין נושאי דרשתו למושאייה. חכמי כרם ביבנה המארחים את ארבעת החכמים, מושוים למצרים המארחים את בני ישראל. לאור האמור לעיל, יוצא שלאורחים ישנה מעלה יתירה על מארחיהם, ואף ייחוד משלהם. ודוק, יוסף, שהסיפור המקראי מציג אותו משכמו ומעלה מעל לפרעה ולמצרים, הוא המכוון את גילגול הדברים בכיוון הרצוי למשפחתו. ואולי אין זה מקרה שמי שמוסר את הדרשה הזאת הוא ר' יוסי דווקא!³⁹ זהו אולי עוד אמצעי ספרותי לרמוז בצורה עוקצנית מאד על עליונותו שלו ושל חבריו על מארחיהם.

בני ישראל היו במצרים במעמד של גרות – כך עולה גם מן הפסוק המצוטט: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג ח). אין ספק שאין זה מצב חיובי, והוא מכיל בתוכו ניגודים ומתחים תמידיים, הנובעים מזהות שונה, תרבות שונה ומאויים שונים. עניין הגרות הוא עוד קשר סמוי בין הדרשה השנייה לשלישית. גם משה במדין היה גר (שמות ב כב), ואולם בדרשה השלישית ישנה החמרה במצב הגר. אם יתרו קיבל את הגר, נתן לו את בתו, ויעץ לו טובות, הרי המצרים שלאחר מות יוסף הפכו להיות שונאי ישראל, הרעו להם, התעללו בהם ואף ניסו להשמידם.

כאשר עוברים מנושאי הדרשה למושאייה, עולה הרעיון שהיחס בין תורה למקום הוא תמיד יחס של גרות. כלומר ישנו מתח מתמיד בין החופש האינטלקטואלי של היחיד, לבין המרות הכפויה של הכלל. הכפייה מהווה סכנה ואיום על הזהות, על הייחודיות ועל המקוריות, ששמירה עליהם מחייבת "יציאת מצרים" מתמדת. הניגוד והמתח בין האכסניה ביבנה לבין החכמים המתארחים בה מקבלים בדרשה זאת ביטוי חד וחרף, בעל עוצמה גדולה.

38 אילו רצה הדרשן להאיר את הכנסת האורחים של המצרים מנקודת מבט חיובית, היה מצטט את חלקו הראשון של הפסוק: "ארץ מצרים לפניך היא, במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך" (בראשית מז ו).

39 על התופעה של קשר בין שמות החכמים לתוכן דבריהם ראה ר' מרגליות, לחקר שמות וכנויים בתלמוד, ירושלים תש"ך. וראה לאחרונה ש"י פרידמן, "השם גורם – דברי החכם נופלים על שמו", ואלה שמות – מחקרים באוצר השמות היהודיים, בעריכת א' דמסקי, ב, רמת-גן תשנ"ט, עמ' נא-עו.

הדרשה הרביעית

הדרשה של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי לומדת בקל וחומר מהכבוד שכיבד עובד אדום הגתי את ארון האלהים בכיתו, על המארח תלמיד חכם בביתו. תחילה הוא לומד שעובד אדום הגתי זכה לשכר על שקיבל את ארון האלהים לביתו והחזיקו שם שלושה חדשים; והשכר הוא "ויברך ה' את עַבְדֵּךְ אֲדָם ואת כל ביתו" (שמואל ב ו יא-יב). מעשהו של עובד אדום מקבל דגש מיוחד בזוכרנו שהוא סיכן את נפשו, לאור מה שאירע לאנשים שנגעו בארון לפניו. גם כאן ישנה מידה של טובה תחת טובה. הקל וחומר נבנה כאן באמצעות השוואה בין מארח שאין לו הוצאות, אלא טורח בלבד (כיבוד וריבוץ ריצפת הבית שבו שכן הארון), לבין מארח שיש לו גם טורח וגם הוצאות – ואם הראשון זוכה לשכר, קל וחומר שהשני יזכה לשכר. מהבנה פשוטה זאת יוצא שוב דבר שבח לאכסניה ביבנה.

אגב העיסוק בכבוד האכסניה, יוצר כאן הלימוד בקל וחומר השוואה ברורה בין הארון לבין תלמיד חכם. וזה העיקר! רוצה לומר, עיקר עניינו של הדרשן כאן הוא במעמדו של התלמיד חכם. האמירה ברורה וחרפה מאד: כשם שהארון מסמל את מקור התורה (לוחות הברית שבתוכו), סמכותה וקדושתה, כך תלמידי החכמים מקיימים בעצמם את לימוד התורה הנכון, את מקור הסמכות של התורה ואת בקשת ה' האמיתית.⁴⁰ ואולם הארון המדובר כאן הוא הארון הנודד דווקא, הנוקק לאוהל נודד, ולא הארון שקנה לו משכן קבע בבית המקדש. ובאותה הסמליות נמדדים גם תלמידי החכמים: רק אלה שאינם כפופים למרכז תורה אחד, והגולים ממקום תורה אחד למשנהו, רק אלה דומים לארון ה'.⁴¹

ובזכות מי יתברכו המארחים תלמידי חכמים? מפשט הדרשה עולה שהמארחים עצמם זוכים במעשיהם, בשכר המגיע להם בגין הטורח וההוצאות שהם משקיעים באורחים. ואולם השוואת התלמידים לארון תולה את הזכות בתלמידים-האורחים דווקא. כשם שעובד אדום נתברך בזכות הארון שהחזיק בביתו, כך המארחים יתברכו בזכות תלמידי החכמים שהם מארחים בביתם – לאן שילכו תלמידי החכמים, הברכה תלך

40 ראה חזני (לעיל, הע' 26), על תלמידי חכמים המדומים לספר תורה, עמ' 95 הע' 78.

41 לאור הדברים האלה מקבלת המסורת על גניזת הארון כסוף ימי בית ראשון משמעות מעניינת: הארון שהגיע לבית הקבע שלו, כאילו איבד את תוקפו ואת מהותו, ולכן עליו להיעלם; תקופת הבית השני, המתאפיינת בגיבושה של תורה שבעל פה, איננה זקוקה עוד, כביכול, לארון. וראה סדר עולם רבה פ"ל: "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך 'הט אונן ושמע דברי חכמים' (משלי כב יז)."

עמהם.⁴² כאשר המארח הוא "כרם ביבנה", האירוניה מגיעה לשיאה: יותר משמרכז התורה ביבנה, הממוסד והסמכותי, תורם לאורחיו – תלמידי החכמים – הוא נתרם על ידיהם. בעימות ובתחרות הנמצאים כל הזמן ביסוד היחסים בין "כרם ביבנה" לבין תלמידי החכמים שאינם כפופים לו, והם גולים ממקום תורה אחד למשנהו, בעימות הזה יד התלמידים על העליונה.

דימוי התלמידים לארון כולל בתוכו גם תכונה הפוכה – פוטנציאל של הרס. בסיפור המסע הארוך של ארון האלהים עד שהוא מגיע לירושלים, ישנם נפגעים רבים: הפלישתים (שמואל א ה), אנשי בית שמש (שם ו) ועוזה (שמואל ב ו). סיפור עוזה, יחד סיפור עובד אדום מרמוז לכך. המשמעות הזאת משמשת אמצעי ספרותי-רעיוני להקצנת הניגוד והמתח שבין שתי השיטות, המסומלות במקדש הקבוע מול האוהל הנייד, עד כדי כך שאיום ההרס תלוי ועומד מעל לכרם ביבנה אם חכמיה לא ינהגו כראוי בתלמידים הנודדים. הניגוד והמתח האלה היו קיימים אולי במציאות חז"ל, אך עיקר חשיבותם היא בקיומם במישור הרעיוני, המשמר את המורכבות והבעייתיות של עולם התורה, ואת המתח הדיאלקטי המתמיד בין שני הקטבים.

לשיטתנו, כאשר הדרשן דורש פסוק, הפסוק מביא איתו לדרשה את הסיפור, או את העניין שממנו הוא נלקח. ואולם לעתים אסור לנו להסתפק בהקשר המייד של הפסוק, אלא עלינו ללכת להקשר הרחב שלו. נראה לנו שזה חידושו של הדרשן האחרון ברצף הדרשות. הפסוק⁴³ שהדרשן פותח בו מביא לדרשתו קודם כל את המעשה של העברת ארון הברית לבית עובד אדום הגתי (שמואל ב ו ט-יב). ואולם ממעשה זה מביא איתו לדרשה את הסיפור הרחב על התמודדותו של דוד עם ארון הברית, וזה העיקר.

לאחר שכונן דוד את "עיר דוד" (שמואל ב ה), ובנה את "בית דוד", הוא ביקש להעלות את ארון האלהים אליו – לעיר דוד, או אולי אפילו לביתו (שם ו). בדרך אירעו שני אירועים, שנראים כאותות לדוד. הראשון הוא מותו של עוזה, שאחז בארון כדי למנוע

42 נראה שלכאן מתאימה המימרא של ר' יוסי "לא מקומו של אדם מכבודו, אלא הוא מכבוד את מקומו". והוא לומד זאת כך: "כל זמן שהשכינה בהר, כל הנוגע בהר מות יומת" (שמות יט יב), נסתלקה שכינה, הכל רשאים לעלות בהר" – מכילתא דבחדש ג, עמ' 213. וכן הוא גם במכילתא דרשב"י יט יג, עמ' 141, ותענית כא ע"ב. בברייתא בתענית נוסף דרש הקרוב לענייננו: "וכן מצינו באהל מועד שבמדבר, שכל זמן שהוא נטוי אמרה תורה יישלחו מן המחנה כל צרוע" (במדבר ה ב), הוגללו הפרוכת – הותרו זכין והמצורעים ליכנס שם".

43 הציטוט מורכב משני פסוקים: שמואל ב ו יא-יב, התחלה וסוף.

ממנו ליפול. הרבה פירושים ניתנו לחטאו של עוזה,⁴⁴ אך יתכן שהחטא הוא בעיקרו חטאו של דוד, שהתכוון להביא את הארון לבית, בניגוד לרצון האל.⁴⁵ בעקבות אירוע זה היטה דוד את הארון אל בית עובד אדום (שם ו), שהוא איננו המקום הקבוע למשכן הארון, ולכן אין בו סכנה. האירוע השני, השכנתו של הארון בבית עובד אדום, עבר בשלום, ועובד אדום זכה אף לשכר טוב. דוד נרמז מן האות הזה והעלה את הארון למקומו,⁴⁶ ואולם לא לבית ולא למקום קבוע, אלא "בתוך האהל אשר נטה לו דוד" (שם ו יז). הארון נמצא איפוא באוהל זמני ולא בבית קבע. אי-הנחת של דוד ממצב זה באה לביטוי יותר מאוחר, בדבריו לנתן הנביא: "ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים ישב בתוך היריעה" (שם ז ב). תשובתו של הקב"ה לדוד, מבהירה את העדיפות של האוהל הנודד על פני הבית הקבוע: "האתה תבנה לי בית לְשִׁבְתִּי. כי לא ישבתי בבית למיום הַעֲלֹתִי את בני ישראל ממצרים"⁴⁷ ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (שם ח-ו).⁴⁸ העמדת המתח בין האוהל לבין הבית ביחס למקומו של הארון, מתגלה כאן כנושא המרכזי של הדרשה, ובזה היא מתחברת לדרשה הראשונה, שאף היא עוסקת במקומו של הארון.

יתכן שישנה כאן נקודה משותפת נוספת – היחס בין "המחנה" לבין "מחוז למחנה". דוד מעלה את הארון לעיר דוד, לאוהל. השאלה היא האם עיר דוד היא "המקום אשר יבחר", כלומר מקום המקדש. לדעת רוב החוקרים מקומה של עיר דוד איננו זהה למקום המקדש,⁴⁹ ואם כן גם כאן הארון איננו שוכן במקומו המיועד, "בתוך המחנה" כביכול, אלא במקום עראי, השוכן "מחוז למחנה" כביכול.

44 ראה י' קיל ב"דעת מקרא" על אתר. בעמוד שסט הע' 28 הוא מסכם את החטאים שנעשו בארון, על פי ר' יצחק אברבנאל: א – שלא נשאוהו בכחף; ב – שנגעו בידם בארון; ג – שאין רשות לזר לאחוז בארון (ועוזה לא היה לוי); ד – מיעוט אמונה. ועיין עוד במיוחד לרש"י לדברי הימים א טו ב, ד"ה כי; רד"ק לשמואל ב ו ג, ד"ה וישלח עוזה. וראה גם סוטה לה ע"א וילקוט שמעוני שמואל ב, רמז קסב: "ויכחו שם האלהים על הַשָּׁלֵי – ר' יוחנן ור"א: חד אמר על עסקי של, וחד אמר על שעשה צרכיו בפניו".

45 יתכן שכונתו המקורית של דוד משתמעת מתגובתו למקרה של עוזה: "איך יבוא אלי ארון ה'?" (שמואל ב ו ט); "ולא אבה דוד להסיר א ליו את ארון ה' על עיר דוד" (שם שם י).

46 בפסוק י"ב הדברים מפורשים: "יַגִּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בִּרְךָ ה' את בית עֲבָד אֱדָם ואת כל אשר לו בעבור ארון האלהים, וילך דוד ויעל את ארון האלהים מבית עבד עיר דוד בשמחה".

47 בעצם יציאת מצרים, נקשרת איפוא גם לדרשה הרביעית, ונמצא שהיא חוליה חשובה, החרתת בשלוש הדרשות האחרונות, אם בציטוט מפורש ואם בהקשר של הפסוק המצוטט.

48 ראה מזוית ראייה אחרת, י' חזני, משלב לו (תשס"ב): "למה תרצדון הרים גבנוניים", עמ' 71 הע' 56 ובעיקר בסופה.

49 ראה אנציקלופדיה מקראית, ג, ערך "ירושלים", טורים 809-811.

כיוון שהדרשה הביאה אותנו לסיפור התמודדותו של דוד עם ארון הברית, שמנו לב שישנם יסודות לשוניים וענייניים משותפים לו ולסיפורנו, והדברים בוודאי מכוונים על מנת שנלמד מהם. נסקור תחילה את הלשונות המשותפות, ואחר כך ננסה להציע להם משמעויות. המילה "כל", החוזרת בפסוקים הנדרשים בשתי הדרשות הראשונות, מופיעה גם כאן: "ואת כל ביתו" (שמואל ב ו יא), "ואת כל אשר לו" (שם שם יב); ובהמשך הסיפור המקראי: "ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ה'" (שם שם טו). ועוד הרבה פעמים מופיעה המילה "כל" בפרק. אגב כך עולה פסוק נוסף שיש לו גם קשר ענייני לדרשות שבסיפור. כאשר דוד מעלה את הארון לעיר דוד, מסופר "ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה, לאיש חלת לחם אחת וְאֶשְׁפֵּר אחד ואשישה אחת" (שם שם יט). חלוקת המזון להמון בית ישראל החוגגים מתקשרת אולי לשלוש הדרשות בסיפור, המשבחות את המארח תלמיד חכם בביתו ומאכילו ומשקהו. הפתיחות שמגלה דוד כלפי המון ישראל מתקשרת לרעיון נוסף שיתכן שהמספר רומז אליו: העממיות של לימוד התורה. כל תלמיד יכול לבחור לו את מקום התורה ואת רבותיו ואיננו זקוק לאישור המרכז ביבנה. המאבק בין התפיסה האומרת שבית המדרש פתוח רק לשיכבת העילית נבחרת, לבין זו הפותחת את שערי בית המדרש לכל, מאבק זה משתקף בסיפור הדחתו של רבן גמליאל מהנשיאות, כאשר סילקו את שומר הפתח שהעמיד רבן גמליאל כדי להגביל את הכניסה רק לתלמידים שתוכם ככרם, ומאות תלמידים חדשים זרמו לבית המדרש.⁵⁰

הדרשה הראשונה והאחרונה יוצרות מתח בין מקומו הקבוע של האוהל, או הארון, לבין מקומו העראי. זהו אותו המתח שיוצר ההקשר המקראי של הדרשה האחרונה בין האוהל לבין הבית. בדרשה הראשונה מצוטט הפסוק משמות המספר על משה שנטה לו את אוהל מועד מחוץ למחנה; אותה לשון ממש משמשת בסיפור דוד – כאשר הביאו את הארון לעיר דוד "ויציגו אותו במקומו בתוך האהל אשר נטה לו דוד" (שמואל ב ו יז).⁵¹

50 ברכות כז ע"ב כח ע"א. על נושא זה ראה מאמרו של י" בן-שלום, "תלמוד תורה לכל, או לעלית בלבד", בחי נכנסת עתיקים – קובץ מחקרים, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 115-97. וראה ח' שפירא, "הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 38-5; רם בן-שלום, "סיפור הדחת רבן גמליאל והמציאות ההיסטורית", ציון סו (תשס"א), עמ' 370-345; ח' שפירא, "בין ספרות להיסטוריה: תגובה למ' בן-שלום", שם, עמ' 371-378.

51 וכן בשמואל ב ו י: "ולא אבה דוד להסיר אליו את ארון ה' על עיר דוד ויט הו דוד בית עבר אדם הגתי". אותה לשון משמשת גם בסיפור בדברי הימים א יג יג: "ולא הסיר דוד את הארון אליו אל עיר דוד, ויט הו אל בית עבר אדם הגתי"; וכן בדברי הימים א טו א: "ויזין מקום לארון האלהים ויט לו אה ל"; וכן שם טז א. לשון נטיית אוהל נקשרת גם לדרשה השנייה, שכן על הקיני מסופר כך: "וחבר הקיני נפדר מקין מבני חבב חתן משה ויט אה לו עד אלון בצעננים" (שופטים ד יא). נמצא אפוא ששלוש מהדרשות שבסיפור נקשרות זו לזו ביסוד לשוני וענייני נוסף. הדרשה השלישית נקשרת לכאן רק בלשון "נטה". בניסיון המעבר של ישראל בגבול אדום, הנרמז בדרשה זו לעניין אר-קיום מצוות הכנסת אורחים של האדומים, התחננו ישראל "לא נטה ימין ושאל" (במדבר כ יז), ויט ישראל מעליו" (שם שם כא).

השאיפה של דוד לבנות את בית המקדש נכזבה והוא נאלץ להסתפק באוהל. המילה "בית" שליטה מאד הן בסיפור עובד אדום (ארבע פעמים), והן בסיפור דוד (שבע עשרה פעמים);⁵² בסיפורנו המילה "ביתו" חוזרת בלקח הנלמד בשלוש הדרשות האחרונות. לאור זה נראה כי המילה "בית" כוללת כאן את שתי המשמעויות גם יחד: בית מגורים ובית ה'. יתכן שכפל המשמעות מעלה את הרעיון שמי שפותח את ביתו בפני תלמיד חכם ומאפשר לו ללמוד תורה, פותח בפניו את בית ה' כביכול, כדי שיוכל לבקש אלהים באמת.

בסיפור דוד שולח חירם מלך צור בעלי מלאכה, "ויבנו בית לדוד" (שמואל ב ה יא). דוד מבקש לבנות את בית המקדש, אך אלוהים אומר לנתן הנביא לומר לדוד "האתה תבנה לי בית לְשִׁבְתִּי כי לא ישבתי בבית למיום הַעֲלִיתִי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן. בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל לאמר לא בניתם לי בית ארזים ועתה כה תאמר לעבדי לדוד כה אמר ה' צבאות אני לקחתיך מן הנוה מאחר הצאן להיות נגיד על עמי ישראל ואהיה עמך בכל אשר הלכת" (שם ז ה-ט).⁵³ רק בנו של דוד "הוא יבנה בית לשמי" (שם שם יג); ובדברי דוד: "כי אתה ה' צבאות... גִּלְיתָהּ את אֶזְן עבדך לאמר בית אבנה לך" (שם ז כז).

השורש "בנה", החוזר בפסוקים אלה כמה פעמים, מתקשר אולי לשם "יבנה", והוא מופיע גם בצורה זאת ממש: "הוא יבנה בית לשמי". קביעה זאת נראית במבט ראשון כלהטוט לשוני גרידא, ואולם לדעתנו היא מכוונת, ויתכן שבה טמון העוקץ של סיפורנו. הצעתנו היא שהדרשן משתמש גם בשם "יבנה" שימוש ספרותי,⁵⁴ מעין מדרש שם סמוי. הוא רואה בשורש "בנה" המרכיב את השם "יבנה" כביטוי לבעייתיות של בניין בית המקדש, כפי שעולה מסיפור דוד. כיוון שסיפור דוד כולל בתוכו את המתה התמידי שבין

52 ועוד שלוש פעמים בסיפור הארון המובא מבית אבינו. הסיכום מתאים לפרקים ו-ד, אך ניתן להמשיכו.

53 השורש "הלך", החוזר בפסוקים אלה, מתקשר לדרשה הראשונה, בעניין תלמידי החכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה.

54 ראה ב"צ רזונפלד, "גלגולי משמעות השם 'יבנה' במסורת חז"ל", יהודים ויהדות בימי בית שני (לעיל, הע' 29), עמ' 149-164. בסיכום מאמרו הוא כותב כי "בתקופת התנאים מצטמצם המונח 'יבנה' לבית המדרש שבעיר, ובתקופת האמוראים הוא מתרחב; בירושלמי הוא מסמל את התקופה שמהחורבן ועד מרד בר-כוכבא, ובבבלי – הוא נעשה לביטוי ספרותי כמקום מופת לדורות" (עמ' 162). בהתייחסו לסיפורנו כותב רזונפלד כי "יתכן שהכוונת בבבלי ('כשנכנסו רבותינו לחרם ביבנה' – ע"ב) ניתנה במכוון כהדגש ספרותי, כדי להבליט שחכמי אושא המשיכו את פעלם של רבותינו הגדולים מיבנה" (עמ' 161). כיצא בזה הוא מתייחס לכינוי "כרם ביבנה": "המשמעות לכרם ביבנה אינה הסטורית אלא ספרותית בלבד" (שם). וראה גם רזונסון (לעיל, הע' 14), עמ' 84-86.

המקדש הקבוע לבין האוהל הנייד, כאשר ההעדפה הברורה היא לטובת הניידות, וכיוון שלצורך זה הוא משתמש הרבה בשורש "בנה", הרי שאין כמו השם "יבנה" כדי לבטא את הבעיה שהסיפור שלנו מלכך אותה.

סיכום

העורך בונה את סיפורו על ארבע דרשות, המהוות תחליף לעלילה החסרה, שיש ביניהן קשרים ענייניים ולשוניים, היוצרים שירשור. הדרשה הראשונה והאחרונה עוסקות בארון ה', והן יוצרות מעין מסגרת ספרותית למחזור הדרשות. שתי הדרשות האמצעיות עוסקות בהכנסת אורחים של גויים כלפי בני ישראל, ובוה הן מחדדות את בעיית היחסים שבין תלמידי החכמים למארחיהם. כאשר מנתחים את הדרשות לעומקן מתגלים קשרים נוספים ביניהן; הן מנהלות ביניהן דרשיית סמוי, והן מודעות זו לזו ומתייחסות זו לזו. כך נבנה המארג הרעיוני של הסיפור.

הנושא שהסיפור מעלה הוא המתח בין איש התורה לבין מקום התורה. המיקוד הוא על היחס שבין לימוד התורה במקום תורה קבוע, על ידי מורים קבועים, מול לימוד תורה נייד, הן של המקום והן של איש התורה. הדרשות עוסקות, כל אחת לעצמה, בכיורר רעיוני של הנושא המשותף, ואולם עצם הכללתן של ארבע הדרשות תחת קורת גג אחת, מחייבת את לומד הסיפור לראות בהן מכלול אחד שלם. הדרשות השונות בוחנות את הנושא מכיוונים שונים, בהדגשים שונים, ובוה הן מפתחות אותו ופורסות אותו פריסה רחבה. הכיורר הרעיוני המתקבל ממכלול הדרשות ומהדרשיית שהן מקיימות ביניהן מציג מציאות רעיונית מורכבת רבת סתירות ומתחים, המשקפת את עולם לימוד התורה מכמה פנים.

הדרשות מביאות לסיפור לא רק את הלימוד הפשוט, ולעתים אף הפשטני שלהן, אלא גם, ובעיקר, את הסיפור המקראי העומד מאחוריהן. הסיפור המקראי הטעון מתח דרמטי ורעיוני משלו, טוען את סיפור החכמים במטען הזה, ובכך הוא משמש כלי ביד המספר לעצב את המארג הדרמטי והרעיוני של סיפורו. זאת ועוד, הסיפור המקראי שהובא באמצעות הדרשה יוצר השוואה בינו לבין מושאי הדרשה בסיפור. לעתים ההשוואה מעשירה, אך לעתים קרובות היא אירונית, ובוה היא מתחדדת את המורכבות של הבעיות המועלות בסיפור. לפיכך הבנת המשמעויות הרחבות הנובעות מהשוואת נושא הדרשה למושאה, תביא לחשיפת כוונתו האמיתית של המספר ביחס למושא הדרשה.

הדרשיית הרעיוני בין הדרשות מהווה תחליף לדרשיית החסר בין גיבורי הסיפור במישור העלילה. ואולם דרשיית זה מורכב ומעמיק ביותר, כיוון שכל אחת מהדרשות מביאה עימה לסיפור עלילה מקראית סוערת, הפועלת את פעולתה מעבר ללימוד הדרשני הפשוט. כך, לדוגמה, יחסי ישראל ומצרים בדרשה מקרינים על יחסי תלמידים ואכסניה

בסיפור, וזוהי אמירה חזקה לא פחות, ואולי אף יותר, מניסוח מילולי של עמדת הגיבור כמשבר שנוצר במסגרת עלילת הסיפור הרגיל.

ניתוח הסיפור על החכמים שנכנסו לכרם ביבנה, מדגים היטב את הסוגה שקראנו לה "סיפור דרשות". ארבעה חכמים מזדמנים יחד במקום מסוים, וכל אחד נושא דרשה בעניין שלשמו באו. ארבעה חכמים וארבע דרשות דווקא, הם כנראה התבנית היסודית של הסוגה.

הדרשות בנויות באותה מתכונת, ודרך הלימוד בקל וחומר זהה בכלן. דבר זה מאפיין את סיפורי הסוגה. גם בסיפורים שדרך הלימוד בהם שונה, היא חוזרת בשיטתיות בכל הדרשות. בסיפורנו הדרשה הראשונה חורגת מהנוסחה הקבועה ובכך היא מסמנת את ייחודה. הייחוד מקנה לה תפקיד מפתח בקומפוזיציה של הדרשות; היא מכוונת אותנו לקרוא את הדרשות האחרות לאור הרעיונות המובעים בה.

המספר מודע מראש למטרותיו הרעיוניות, והוא בוחר את נושאי הדרשות כך שישירתו את תוכניתו. לפיכך יש לבחון בתשומת לב כל דרשה לעצמה ולחשוף את תרומתה הרעיונית הייחודית, ואת יחסי הגומלין הרעיוניים בינה לבין הדרשות האחרות. הטכניקה האומנותית להשגת המטרה הרעיונית באמצעות רצף של דרשות כתחליף לעלילה, מתגלה כאמצעי ספרותי רב עוצמה, שאינו נופל מהתבנית הרגילה של סיפור עלילה.

נספחים

נספח 1: על העדפת הנוסח של דפוס וילנה

הנוסח של הסיפור שבחרנו לעבוד על פיו הוא נוסח דפוס וילנה, הנראה בעינינו טוב מאד מבחינה ספרותית. כבר בקריאה ראשונה בולט השוני של הדרשה הראשונה, של ר' יהודה, משאר הדרשות בסיפור. נעמוד תחילה על ההבדלים: א – ר' יהודה דורש "בכבוד תורה", בשעה ששאר החכמים דורשים "בכבוד אכסניא", וזוהי גם הצהרת הפתיחה של הסיפור: "פתחו כולם בכבוד אכסניא". ב – מסקנת הלימוד בקל וחומר היא "תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה". הדגש הוא על לומדי התורה. בשאר הדרשות הדגש הוא על האכסניה, והלימוד הוא בנוסחה אחידה, השונה מנוסח הלימוד בדרשה הראשונה: "המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנה מנכסיו, על אחת כמה וכמה". הסיום הזה הוא אכן מעניין האכסניה, דבר שאיננו הכרחי בדרשה הראשונה.

כיוון שבאים כאן חילופי הנוסח החשובים ביותר, נייחד עליהם את הדיבור. מהשוואת כתבי היד ועדי הנוסח⁵⁵ עולה שישנם שני ענפי נוסח: האחד גורס שר' יהודה פתח בכבוד תורה והשני בכבוד אכסניא. הנוסח "כבוד תורה" נמצא בכ"י מינכן 95 ובשני קטעי גניזה, וכן בדפוסים שונצינו, ונציה, וילנה, ובעין יעקב דפוס ראשון. הנוסח "כבוד אכסניא" נמצא בשני כתבי יד: אוקספורד 366 ופריז 4, 671. יש גם עדי נוסח שהמילים "בכבוד תורה" או "בכבוד אכסניא" חסרות בהם: בקטע גניזה אחד ובשני כתבי יד של אגדות התלמוד.

לכאורה הנוסח "כבוד אכסניא" טוב יותר, שכן הוא נאמן להצהרת הפתיחה שכל החכמים ידרשו בכבוד אכסניה. ואולם בזה ניטל העוקץ והייחוד של דרשת ר' יהודה, כפי שיבורר בהמשך המאמר. אמנם הסיפא של דרשת ר' יהודה שונה אף היא מזה של שאר הדרשות, וייחודה של דרשתו מתקיים ממילא, אך השינוי בפתיחת הדרשה חריף במיוחד: כבוד התורה במקום כבוד האכסניה, כאשר התלמידים האורחים הם המביאים את כבוד התורה אל האכסניה, ולא להפך. ואכן גם בעל דקדוקי סופרים כותב: "ר' יהודה: ובב"נ וכ"י פ' הגי' פתח ר' יהודה כו' בכבוד [אכסניא] ודרש', וה"ה בתוס' ר"י כ"י. וג"י מוטעת היא דלא דרש רק בכבוד תורה (הדגשה שלי – ע"ב)". אפשר לשער אולי שהנוסח "כבוד אכסניא" נבע מתיקון סופר שלא עמד על מקוריותו הייחודית של הנוסח "כבוד תורה", ותיקן אותו כך שיתאים לשאר "כבוד אכסניא" שבסיפור. אותו היגיון קיים אולי גם באותם עדי הנוסח שהשיטו כליל את שתי האפשרויות. נראה לומר שגם בהם ההשמטה נבעה מהקושי לקבל את הנוסח "כבוד תורה", וזהו אולי עוד רמז לכך שהנוסח הזה הוא הנוסח המקורי.

השינוי השני הוא בלימוד הקל וחומר. בנוסח דפוס וילנה: "ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל" – נוסח זה בא רק בדפוס שונצינו, ונציה, וילנה ועין יעקב דפוס ראשון; בכתבי היד הנוסח הוא "ומה מחנה ישראל שלא היה מרחיק אלא שנים עשר מיל". העדפתי את נוסח דפוס שונצינו (שהוא גם עד נוסח, ולא רק כתבי היד) והבאים אחריו, כיוון שהנוסח "ארון ה'" משובח מבחינה ספרותית, בעיקר מכיוון שהוא חובר לדרשה האחרונה, העוסקת בארון ה', ויחד הם יוצרים מסגרת סיפורית הדוקה הן מבחינה

55 התבססתי על הסינופסיס של כתבי היד של מכון התלמוד הישראלי השלם של "יד הרב הרצוג" בירושלים; אני מודה לרב י' הוטנר, מנהל המכון, שהואיל להעמיד לרשותי את החומר.

ספרותית והן מבחינה רעיונית.⁵⁶ יש להעיר, שמכל מקום, גם אם נקיים את נוסח כתבי היד, אין הדבר משנה את עיקר ניתוח הסיפור, ולכן איננו פוגמים בהבנתו.

נימוקים נוספים לבחירתנו:

א – בין התוספות שנוספו בתלמוד בתוך הסיפור באה גם דרשה אחרת של ר' יהודה, הנפתחת באותה נוסחה כמו הדרשה הראשונה: "ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש". ישנן שתי אפשרויות להבין את דרך עריכת הסוגיה המאוחרת. האחת, שהעורך כלל כאן דרשה נוספת של ר' יהודה, ולכן הוא נוקט באותה נוסחת פתיחה כמו בדרשה הראשונה. הנחה זו יכולה להוות סיוע לטענתנו שזהו הנוסח המקורי של הסיפור. האפשרות השנייה הפוכה, דהיינו שהיתה לפני העורך הדרשה השנייה בנוסח הפתיחה שלה, והוא שינה את נוסח הפתיחה של הדרשה הראשונה על פיה. אנו מעדיפים את האפשרות הראשונה – סיוע לכך ישמש תוכן הדרשה השנייה של ר' יהודה, כמוסבר בסעיף הבא.

ב – הדרשה השנייה של רבי יהודה לא נפתחת רק "בכבוד תורה" אלא עוסקת גם בכבוד תורה: "וכי אותו היום נתנה תורה לישראל... אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה". הדעת נותנת שהגיריה נובעת כאן מתוכנה של הדרשה הראשונה שעוסקת בכבוד תורה, והצמידו לה דרשה אחרת של ר' יהודה העוסקת בכבוד תורה.

ג – במקבילה של הסיפור בשיר השירים רבה מובאת הדרשה של ר' יהודה בשינוי, אך גם כאן נשמר יסוד התורה, ולא נזכרת האכסניה: "ואתם אחינו רבותינו גדולי התורה מי שנצטער בכס עשרה מיל... כדי לשמוע דברי תורה על אחת כמה וכמה". גם כאן הדרשה הזאת שונה מחברותיה, שמדברות בשבח האכסניה בלי להזכירה: "ואתם בני אושא שקדמתם רבותינו במאכלכם ומשקיכם ומטותיכם". הסיום הזה מופיע בשינויים קלים בשאר הדרשות, פרט לדרשת ר' יהודה.

ד – הדפוס הסיפורי של "סיפורי דרשות" מתאפיין גם בעובדה שדרשה אחת שוברת את הנוסחה הקבועה החוזרת בשאר הדרשות. בדרך כלל זוהי הדרשה האחרונה, אך כאן

56 ראה ד' הלבני, הרואה זכות, ואולי אף חובה, לחוקר הביקורתי להשתמש באינטואיציה בבחירת נוסח הטקסט, גם כאשר אין לו הוכחות מוצקות דיין. וכך כותב הלבני: "לא ניתן להבין את המשמעות המלאה של טקסט בלי להגביה אותו, בלי לחזור ולהגיע אל תולדות התפתחותו. רק תפיסה אינטואיטיבית יכולה להביא להבנה כזו, אך אין זה ממעיט מאמיתותה. להפך, בזכות אינטואיציה כזו הטקסט – כלומר תוכנו של הטקסט – נעשה מוצק יותר, מושרש, ולכן אמין יותר. מוענקים לו עושר, בשלות ועומק שמשפרים את אמינותו" (הדגשה שלי – ע"ב) – ראה עלה לא נדף, הקיבוץ המאוחד 1999, עמ' 75.

הדבר קורה דווקא בראשונה. מבחינה ספרותית יש להריגה זו משמעות רבה, ולפיכך אנו נוטים לקבל את הנוסח של דפוס וילנה כנוסח הטוב יותר של הסיפור.

גם אם אין בנימוקים שהבאנו הוכחה ניצחת ליתרונו של נוסח וילנה, מכל מקום יש לומר שנוסח הדפוס איננו פרי טעות סופר, או רשלנות עורך, אלא יש בו עיצוב ספרותי מתוכנן ומתוחכם ביותר, ולכן ניתן לדון בו כיצירה ספרותית מושלמת.

נספח 2: מקורות הדרשות

כאשר אנו בודקים את החומרים שהמספר בונה מהם את סיפורו, מסתבר שהוא משתמש בדרשות קיימות, מעבד אותן ומתאים אותן לצרכיו הספרותיים. אפילו שמות החכמים, בעלי הדרשות, שוננו והותאמו למגמותיו של המספר. לשלוש הדרשות האחרונות בסיפור מצאנו מקבילות עצמאיות, שאינן קשורות לסיפור;⁵⁷ כמה מהן נמצאות במקורות קדומים, תנאים או אמוראים, ונראה שאלה היו מקורותיו של המספר שלנו, שליקט אותם לסיפורו, תוך עיבודם.⁵⁸ העובדה שלדרשה הראשונה לא מצאנו מקבילה עצמאית⁵⁹ והעובדה שדרשה זו שונה במתכוון מן האחרות, מעלה את האפשרות שהיא יצירתו של המספר, שעוצבה על פי צרכיו הספרותיים.⁶⁰ להלן נסקור את מקורות הדרשות ואת דרך עיבודן בסיפור.

- 57 לא הובאו כמקבילות הדרשות הנמצאות בסיפור חכמינו באושא, המופיע בשיר השירים רבה. הקשר בין שני הסיפורים ברור, ושניהם משתמשים במקורות מדרשיים קדומים. לעתים נעזרתי בדרשות מהסיפור על אושא, לצורך הבנת נוסח הדרשות המקוריות.
- 58 אולם עלינו להניח גם אפשרות אחרת, ולו גם תאורטית, שהדרשות בסיפור הן יצירתו המקורית של המספר, ומכאן הן נלקחו למקומות אחרים, שוננו והושמו בפי חכמים אחרים, לצרכים אחרים. האפשרות הזאת נתמכת אולי על ידי העובדה שהסיפור נמסר כברייתא בתלמוד, וייתכן שמקורו הוא אכן תנאי – עיין על כך בייטנר (לעיל, הע' 6), עמ' 283 ואילך.
- 59 הדרשה הזאת מופיעה אמנם במדרש הגדול, שמות לג ז, עמ' תרצו, אך מקורה הוא הסיפור בבבלי, ואין זו מקבילה.
- 60 מובן שיתכן שקיימת גם מקבילה לדרשה, אלא שלא מצאנו אותה, אולי מחמת שלא נשתמרה במקורות שלפנינו. הדרשה הקרובה ביותר לדרשת ר' יהודה נמצאת במדרש מאוחר, ומיוחסת אולי לר' יצחק (שהוא בעל הדרשה לפסוק הקודם): "והיה כל מבקש ה' יצא" – מכאן שצריך אדם לט לט לעצמו לילך לתלמוד תורה" (תנחומא כי תשא כז).

דרשת ר' נחמיה

דרשת ר' נחמיה נמסרת בשינויים מפי ר' סימון בשם ר' לעזר במדרש אמוראי – ויקרא רבה לד, עמ' תשפו ואילך.⁶¹

מי הוא שעשה חסד עם מי שהיה חייב לו?
יתרו עם משה.

דכתיב "ויאמר אל בנותיו נאיו... קראן לו ויאכל לחם" (שמות ב כ)...⁶²
אימתי פרע לו הקב"ה?

ר' ליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי⁶³ אמר: בימי שאול –

"ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי" וגו' (שמואל א טו ו)...⁶⁴
והרי דברים קל וחומר,

ומה אם מי שעשה חסד עם מי שהיה חייב לו ראה מה פרע לו הקב"ה שכרו,
מי שהוא עושה חסד עם מי שאינו חייב לו על אחת כמה וכמה.

הדרשה לומדת את היחס שבין מעשה משה לבנות יתרו לבין מעשה יתרו למשה; ואלה חלקי הדרשה:

- 1 – תחילה מובא הפסוק המלמד שיתרו נתן לחם למשה בשכר שהציל את בנותיו מן הרועים וכו'. זוהי דוגמה ל"מי... שעשה חסד עם מי שהיה חייב לו". 2 – לאחר מכן מובא הפסוק המלמד על השכר שזכו לו צאצאיו של יתרו, ששאלו הציל אותם מתוך העמלקי. 3 – ובסוף נלמד הקל וחומר הפשוט: מה זה שעשה חסד למי שהיה חייב לו קיבל שכר, קל וחומר לזה שעושה חסד עם מי שאינו חייב לו.
- השינויים שחלו בבבלי הם כדלהלן: א – סדר מרכיבי הדרשה שונה, הפסוק (חלק 2) עבר לראש הדרשה.⁶⁵ ב – הניסוח הפושר של ויקרא רבה, שיתרו עשה חסד עם משה

- 61 מקבילותיה של הדרשה הזאת באות במדרשים מאוחרים, ראה בהערותיו של המהדיר.
- 62 כאן נכנסו קטעי דרשות שאינם מגוף הדרשה המקורית, והם עוסקים בצדדים שונים של העניין הנדרש. חשוב לציין שמוכחא כאן מחלוקת ר' יהודה ור' נחמיה ורבנין. כלומר, נמצאים כאן שניים מהחכמים הדרושים בסיפורנו, שאחד מהם – ר' נחמיה – הוא בעל הדרשה שלנו בסיפור. יש בזה אולי עוד רמז למודעות של מספר הסיפור בתלמוד לנוסח של הדרשה הזאת, כפי שהיא מופיעה בויקרא רבה. מובן שיתכן לומר גם ההפך, דהיינו שמקורה של הדרשה הוא בסיפורנו דווקא, ומכאן היא נלקחה לויקרא רבה.
- 63 הוא החכם השלישי הדורש בסיפורנו!
- 64 כאן באה תוספת המופיעה גם בתלמוד: "וכי עם כל בני ישראל עשה יתרו חסד והלא עם משה בלבד עשה, אלא ללמדך שכל מי שהוא עושה חסד עם אחד מגדולי ישראל, מעלין עליו כילו עושה חסד עם כל ישראל".
- 65 כך הוא גם במקבילה של הסיפור בשיר השירים רבה. לתוך הדרשה כאן חדרו עוד יסודות של הדרשה בויקרא רבה.

כיוון שהיה חייב לו על מעשה חסד שעשה עם בנותיו, נתחלף בבבלי באמירה שלילית על יתרו שקרב את משה לכבוד עצמו. ג – הלימוד הכוללני בקל וחומר על שכרו של עושה חסד למי שחייב לו, נתחלף בלימוד מיוחד על המארח תלמיד חכם בביתו.

דרשת ר' יוסי

הדרשה הזאת מקורה בספרי דברים פ"ט רנב, עמ' 279. עורך הספרי פותח את הפסקא בדרשות קצרות על הפסוק "לא תתעב אדומי... לא תתעב מצרי" ולאחר מכן באה הדרשה:

אמר רבי אלעזר בן עזריה: המצרים לא קבלו את ישראל אלא לצורך עצמם וקבע להם המקום שכו.

והלא דברים קל וחומר –

אם מי שאין מתכוון לזכות וזכה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, המתכוון לזכות על אחת כמה וכמה.⁶⁶

גם כאן הדרשן לומד את היחס שבין קבלת המצרים את ישראל במצרים לבין השכר שקיבלו על מעשה זה. חלקי הדרשה הם כדלהלן: 1 – הפסוק המלמד על השכר שקיבלו המצרים במצוות התורה: "לא תתעב מצרי".⁶⁷ 2 – הקביעה שהמצרים קיבלו את ישראל לצורך עצמם ואף על פי כן קיבלו שכר; 3 – הלימוד המכליל בקל וחומר, שאם זה שאינו מתכוון לזכות וזכה מקבל שכר, המתכוון לזכות וזכה – על אחת כמה וכמה.

דרשת ר' יוסי בסיפורנו שומרת בדיוקנות על חלקי הדרשה המקורית: 1 – ציטוט הפסוק ללא דרשותיו. 2 – הקביעה שהמצרים קירבו את ישראל לצורך עצמם, ונוספה לכך אסמכתא מהפסוק; שינוי נוסף בחלק זה הוא שממנו מתחיל הלימוד בקל וחומר. 3 – המסקנה המכלילה של הקל וחומר לגבי המארח תלמיד חכם בביתו, במתכונת הקבועה, החוזרת בשלוש הדרשות.

66 ראה חוספתא פאה פ"ג ה"ח, מהדורת ליברמן עמ' 53. הלימוד בתוספתא הוא מעניין אחר, אך המסקנה דומה: "והלא דברים קל וחומר, מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלין עליו כאילו זכה, המתכוון לזכות וזכה על אחת כמה וכמה". דרשה דומה (לא בנושא, אלא בעיקרון) נמצאת בספרא, דבורא דחובא פרשה יב ה"ז, מהדורת פינקלשטיין עמ' 205: "ולא ידע ואשם ונשא עונו" (ויקרא ה' יז) – ר' יוסי הגלילי אומר: הרי הכתוב ענש את מי שאינו יודע. אם כך ענש הכתוב את מי שאינו יודע, על אחת כמה וכמה יענוש את מי שהוא יודע".

67 אמנם אין הפסוק (ודרשותיו הקצרות) מגוף דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה, אך הוא בוודאי מסתמך עליו, ולכן ניתן לראות בו חלק מהדרשה.

דרשת ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי

לדרשה זאת נמצאה מקבילה במקור מאוחר – במדבר רבה ד' כ'. לפני שנדון בה נסקור את העיסוק בנושא בספרות המדרש. במקורות התנאים מוזכרת רק עובדת הברכה שהביא הארון לבית עובד אדום, אך לא נזכר טיבה של הברכה.⁶⁸ יתירה מזו, במקורות התנאים אין הברכה שמביא הארון תלויה במעשה מסוים, לכד ממצאות הארון ברשותו של המקבל. בירושלמי מובאת דרשה הלומדת שהברכה שהביא הארון לבית עובד אדום היתה ברכת בניים.⁶⁹ באבות דרבי נתן נוסף לדרשה הלימוד בקל וחומר על הבית המתברך בזכות תלמידי חכמים שנכנסים בו, אך עדיין נשמרת כאן המתכונת התנאית, שהברכה באה בזכות הארון ולא בזכות האירוח.⁷⁰ הדרשה במדבר רבה מתבססת על כל הדרשות הנזכרות, בשינויים ובתוספות, ועליהן נוספה דרשה הדומה לדרשת ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי. נראה שעורך במדבר רבה הרכיב את דרשתו גם מנוסח שיר השירים רבה וגם מנוסח בבלי ברכות; אך אפשר גם שאלה ואלה לקחו ממקור קדום אחר. טבלה משווה

68 מכילתא ויסע, עמ' 174-175: "אמרו: הארון הזה של פורענות הוא. הוא הכה את עזא, שנא' 'יחיר אף ה' בעזא' (שמואל ב' ו', ז), הכה באנשי בית שמש, שנא' 'יך באנשי בית שמש' (שמואל א' ו', ט), לכן ידעו ישראל של ברכה הוא עתה, שנא' 'ישב ארון ה' בית עובד אדום ויברך ה' את עובד אדום וגו', ויגד למלך דוד לאמר וילך דוד ויעל' וגו' (שם שם יא-יב). בסדר עולם רבה פ"ג הלימוד מן הפסוק יוצא במפורש: "הא למדנו שלא נתברך עבד אדם אלא בעבור ארון האלהים".

בספרי דברים פ"ט לח, עמ' 76, נוספו לדרשה כמה יסודות, שהחשוב מהם לענייננו הוא הלימוד בקל וחומר: "וכן אתה מוצא בארון האלהים שירד לבית עובד אדום הגתי ונתברך בשבילו, שנאמר: 'ויגד... בך ה' את בית עובד אדום... בעבור ארון האלהים' (שמואל ב' יב), והלא דברים קל וחומר, ומה ארון שלא נעשה לא לשכר ולא להפסד אלא לשברי לוחות שבו, קל וחומר לצדיקים שבעבורם נברא העולם". על פירוש הדרשה ומוטיב הלוחות השבורים שבארון, ראה הערות איש-שלום ופינקלשטיין על אתר, במהדורותיהם לספרי. וראה עוד הערות הורוביץ לספרי במדבר פ"ט פב, עמ' 78.

69 ירושלמי יבמות פ"ד ה"א, ו' ע"ב: "כת': 'ישב ארון ה' עם עובד אדום בביתו שלשה חדשים ויברך ה' וגו' (דברי הימים א' יג, יג), במה ברכו – בכניסם. הדא הוא דכת': 'כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם איש חיל ככח לעבודה ששים' וגו' (שם כו ח), דהוות כל חדא מיהן ילידה תריי בכל ירחא". הדרשה הזאת מופיעה גם בתוספות שנוספו לדרשת ר' יוסי בספור המקביל לסיפורנו בשיר השירים רבה.

70 אבות דרבי נתן, נו"ב פ"א, מהדורת שכטר יד ע"א: "...וכן את מוצא בארון האלהים על שנכנס לביתו של עובד אדום נתברך הבית בזכותו, שנאמר: 'ברך ה' את בית עובד אדום' וגו'. והרי דברים קל וחומר: ומה ארון האלהים שלא היה בו אלא שני לוחות כלבד נתברך הבית בזכותו, חכמים ותלמידיהן שהן נכנסין לביתו של אדם על אחת כמה וכמה שיתברך הבית בזכותם". אבות דרבי נתן ושיר השירים רבה מזכירים שניהם את הלוחות שבארון, ובכך הם שונים מספרי דברים, שמזכיר את שביר הלוחות שבארון.

חראה לנו את היסודות המשותפים והנבדלים בגירסאות השונות, וממנה נוכל ללמוד גם על נוסח הדרשה שבסיפורנו בבבלי.

| במדבר רבה | שיר השירים רבה | בבלי ברכות |
|--|--|---|
| כעון קומי ר' יוחנן: מהו "פעלתי"? אמר להם: על שפעל פעולה גדולה בתורה. מה פעולה גדולה פעל – שהיה מדליק לפני הארון נר אחד שחרית ונר אחד ערבית. | נכנס ר' יוסי ודרש: "וישב ארון ה' בית עובד אדום וגו', "ברך ה' את בית עובד אדום ואת כל אשר לו", באיון זכות, בעבור ארון האלהים... ⁷¹ | פתח רבי אליעזר בנו של רבי ארון ה' הגלילי בכבוד אכסניא ודרש: "ויברך ה' את עובד אדום (הגת) בעבור ארון האלהים" |
| ר' יוסי עבר לה אפטרה ⁷² מה אם הארון שלא אכל ושתה ולא מתכבד אלא בשביל שני לוחות שהיו בו זכה בית עובד אדום שיתברך בזכותו, מי שקבל חכמים ותלמידים במאכל ובמשתה ועל מטות כבודות על אחת כמה וכמה שישלם לו הקדוש ברוך הוא שכרו. | חבריא בעון קומי ר' יוחנן: אמרו ליה מהו דין דכתיב "פעולתי השמיני?" אמר להם: על ידי שפעל פעולה גדולה בתורה, ומה פעל בתורה שהיה מדליק לפני הארון נר אחד שחרית ונר אחד בין הערבים, | והלא דברים קל וחומר: ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבד ורבץ לפניו כך, |
| המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה. | והרי דברים קל וחומר ומה ארון האלהים שאינו אוכל ושותה ומדבר אלא שהיו בו שני לוחות אבנים והדליק בו נר אחד זכה להתברך בכבודו ואתם אחינו בני אושא על אחת כמה וכמה. | |

71 כאן נוספו דרשות הכוללות את ברכת הבנים שנחברך עובד אדום, ואת טרחתו בהדלקת נר לפני הארון.

72 בעל פירוש מתנות כהונה מפרש (ד"ה אפטרה): "שנפטר מן האכסניא כדאיחא בפרק הרואה". הפירוש הזה נאמר בהשפעת הסיפור שלנו בברכות, אך נראה שאין זה הכרחי לפרש כך.

השוואת הגירסאות מעלה שמדרש במדבר רבה לקח גם מאב־הנוסח של שיר השירים רבה וגם מאב־הנוסח של הבבלי. היסודות הדרשניים העיקריים שנמצאים בדרשה על מקבילותיה הם: 1 – הארון שאינו אוכל ושותה (והקל וחומר הנלמד מזה על מי שמאכיל ומלין תלמידי חכמים). 2 – הברכה בזכות שני לוחות האבנים שבארון. כאן אין מעשה של המארח, והברכה באה מעצם קיום הלוחות בארון. 3 – הברכה בזכות מעשה הדלקת הנר לפני הארון, בנוסח המדרשים,⁷³ או הכיבוד והריכוץ לפני הארון, בנוסח הבבלי.

לסיכום: ניתן להצביע כאן על הטכניקה של ליקוט דרשות עצמאיות ממקורות שונים, ושימושן כחומרי בניין לסיפור, תוך עיבודן והתאמתן לצרכיו של המספר. טכניקה זאת, האופיינית לדרשנים ולעורכי המדרשים, בונה כנראה גם את הסוגה המיוחדת של סיפורי דרשות.

73 זוהי דרשתו של האמורא ר' יוחנן, ולא דרשה המיוחסת לתנא.