

עם השנתון

במאמר הפותח את השנתון מנסה פרופ' דב לנדאו להתמודד עם אחת משאלות היסוד של ההוראה: כיצד לאפשר למידה שלמה, מדויקת וברורה, שתכניה ישתמרו בתודעת הלומד בשלמות ולאורך זמן רב. המחבר מציב לצורך כך שני תנאים הכרחיים וזאת, בנוסף לתנאים המקובלים על-פי תורות הלמידה השונות: הלמידה הרב-מימדית שמשמעה שימוש בחומרי למידה מגוונים המגבים את הלימוד, והלמידה המודעת המבקשת להדגיש את חשיבות המודעות המלאה בכל אחד משלבי הלמידה של חומר נתון. בחלקו השני של המאמר מודגשת הלמידה הרב-מימדית המודעת באמצעות טקסטים ספרותיים מהשירה העברית.

שרה כ"ץ עוסקת במאמרה בשאלת הקשר בין כותב הטקסט לבין הנמען. התאמת המבע התקשורית לתכונות הנמען עשויה להעלות את איכות התקשורת ביניהם. בעשרות השנים האחרונות גוברת המודעות לצורך להתאים את הכתיבה לנמען. טכניקות מגוונות המתבססות על גישות תיאוריות שונות פותחו במהלך השנים. המחברת מתייחסת גם לצדדים הבעייתיים של התאמת הכתיבה של התלמיד בבית הספר שכן ברוב המקרים הנמען הוא המורה, סיטואציה היוצרת קונפליקטים. בחלק האחרון של המאמר מועלות הצעות לטיפול המודעות והתאמת הכתיבה לנמען במסגרת בית הספר.

ד"ר יהושפט נבו מעיין בתולדותיה של ירושלים כפי שעולה מן המקרא ומן המקורות החיצוניים. שאלות הזיהוי הוודאי של אתרים שונים במרחב העיר מעסיקות את החוקרים מזה למעלה ממאה שנים. השאלה המרכזית היא – מיקומה של ירושלים בתקופת בית ראשון – האם שכנה העיר על הגבעה המזרחית בלבד מדרום להר המוריה או התרחבה גם אל הגבעה המערבית, מקום בו נמצאת העיר העתיקה כיום. נראה כי החפירות הארכיאולוגיות לאחר מלחמת ששת הימים פתרו סוגיה זו.

גם מאמרו של ד"ר ניסן אררט עוסק בתיחומה של ירושלים ומיקום חומותיה בתקופת בית שני, כפי שניתן ללמוד מתוך עיון מדוקדק בתיאורים המפורטים בספר נחמיה. המחבר מגיע למסקנה, כי ירושלים בתקופה האמורה הייתה עיר רחבת ידיים ומתוך גישה זו גם מוסברים הכתובים המופיעים בספר ירמיהו ובספר זכריה והמתייחסים לנקודות הציון המתחמות את העיר. לדעת המחבר, מצביע זיהוי המקומות המצוינים במקורות על כך שכבר בימי בית ראשון הייתה ירושלים עיר גדולה בהרבה ממה שסבורים חלק מהחוקרים.

הרב רונן לוביץ בוחן במאמרו את התפישות ההיסטוריוסופיות של שני הוגי דעות והיסטוריונים יהודיים בני המאה ה-19, רבי נחמן קרוכמל וצבי היינריך גרץ ומשווה את תפישות עולמם עם גישתו של הראי"ה קוק לגיתוח ובדיקת המשמעות של תופעות ותהליכים היסטוריים בתולדות עמנו. למרות נקודות דמיון הקיימות בתפישת ההיסטוריה של הרב קוק ושני קודמיו, מצביע הרב לוביץ על הבדל עקרוני ביניהם. בעוד אצל

קרוכמל וגרץ קיים רצון להעמיק את הבנת היהדות מתוך ניתוח התהליכים ההיסטוריים, הרי שהרב קוק מדגיש דווקא את היהדות כנקודת הבסיס שלאורה ועל פיה יש לפרש את מהלכי ההיסטוריה.

מגמות היסוד בברכות הנהנין הן נושא עיונו של אלכס גליקסברג. גישה אחת רואה ב"ברכות הנהנין" בקשת רשות מהקב"ה להשתמש בטוב שברא בעולמו בעוד שהגישה האחרת מדגישה את ההודאה והשבח לאל על שנתן לנו מזון בשפע ולא חיסר בעולמו דבר. המחבר מסביר את התפישות השונות העומדות בבסיס מגמות אלו תוך הדגשה כי ההבחנה באה לידי ביטוי עוד בתקופת התנאים.

בחלק הראשון של מאמרו מציג יעקב אמיד את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא, הנהוגים כיום במחקר המדעי של התלמוד. המחבר מתאר תיוזות שונות המתייחסות לדרך ההתפתחות של הסוגיות בתלמוד הבבלי. בחלק השני של המאמר מודגמים הדברים בקטע מתחילת הפרק "אלו מציאות" במסכת בבא מציעא.

הרב בועז כהן מגדיר את מאמרו כמסע אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז"ל. תוך עיון בפסקה הראשונה הפותחת את מדרש בראשית רבה, מציג המחבר קשת רחבה של פירושים ומחקרים, הן מחקרים אקדמיים בני זמננו והן פרשנות מסורתית. העיון רב הפנים בקטע אחד מתוך מדרש רבה, מצביע על העושר הגדול הטמון במדרשי חז"ל.

המאבק על שטחי ארץ-ישראל, גאולת הקרקע והתיישבות יהודית הן משימות לאומיות אקטואליות שהעסיקו את הציבוריות היהודית כבר בשנות ה-80 של המאה התשע עשרה. דר' יצחק ציטרין מתמקד במאמרו בבדיקת מדיניות רכישת הקרקעות בשנות ה-20, מה שכונה אז "הפוליטיקה הקרקעית". מסתבר כי ההנהגה הציונית העדיפה בתקופה זו רכישת קרקעות באזורים מסוימים דווקא, מטעמים פרקטיים, מבלי לקחת בחשבון באותה עת את המאבק הלאומי על קרקעות ארץ-ישראל. מדיניות זו השתנתה החל במחצית השנייה של שנות ה-30, כשהחל המאבק המדיני הבטחוני ומאמץ ההתיישבות הופנה לאזורים שנחשבו אז לפריפריה.

דר' מרדכי פרידמן מתאר במאמרו את פעילותה של אחת היחידות הדתיות בפלמ"ח. צעירים דתיים שבקשו, בתקופה של טרום המדינה, להתנדב למסגרת צבאית, תוך שמירה על אורח חיים דתי, לא יכלו להצטרף לפלוגות המחץ (פלמ"ח), שהוקמו בראשית שנות ה-40, בברכת הבריטים, שכן לא היו קיימים אז התנאים שאפשרו קיום אורח חיים דתי במסגרת החצי צבאית. היחידות הדתיות שפעלו במסגרת חטיבות הפלמ"ח והתקיימו גם במסגרת צה"ל, עד סוף 1949, תרמו בפעילותם תרומה משמעותית להתיישבות ולמאבק הקיום של העם היהודי בארץ-ישראל.

מאמרה של מירה שטרית עוסק באחד מהוגי הדעות החשובים שחיו בספרד בתקופת "תור הזהב", ר' בחיי אבן פקודה, שהיה פילוסוף ומשורר. האם ר' בחיי היה חדשן ששאף לשנות את פני היהדות או שהיה שמרן שהדגיש מוסכמות מקובלות בדורו, זו השאלה הנבדקת במאמר. כמו כן, בוחנת המחברת את המוטיבים

הפילוסופיים בשירתו של ר' בחיי תוך הדגשת הזיקה הישירה בין השירים לבין יצירתו הפילוסופית הידועה "תורת חובות הלבבות".

החתונה היהודית ומוסד השדכנות הם הנושאים בהם עוסק חיבורה של דר' אריאלה קרסני, במסגרת מחקרה על היצירה העממית היהודית. מנהגי החתונה ונורמות התנהגות הקשורות באירועי מרכזי זה בחיי האדם, התפתחו באופן ייחודי בקהילות שונות ברחבי העולם. באמצעות פתגמים ושירים עממיים, המשקפים נורמות ומרקם חברתי, מוצגים במאמר תהליכי שינוי והתהוות במערכת החתונה היהודית ובמוסד השדכנות במזרח אירופה של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים.

דר' טליה הורוביץ בוחנת בחלק הראשון של מאמרה את מושג הסוגה (הז'אנר) כמסגרת המאפיינת יצירות ספרותיות בעלות תכונות דומות. ניתן לסווג יצירות ספרותיות לפי צורתן החיצונית (סיפור או חרוז) ולפי התכונות הפנימיות כגון, הנעימה השלטת, הגישה או התכלית. עם זאת, קיימת קשת דעות באשר לתפישת המושג וליכולת לסווג יצירה לסוגה מסוימת. החלק השני של המאמר מתייחס לסוגת הקינה תוך ניסיון להציע מתודה לקביעת מאפייניה של סוגה זו.

שני המאמרים האחרונים בשנתון זה הם מתחום הוראת המתמטיקה.

המאמר של של דר' לאה אוקסמן ודר' משה סטופל מציע לקט של בניות הנדסיות ככלי מתודי לפיתוח יכולת חשיבה מתמטית ועידוד החשיבה הלא קונבנציונאלית אצל התלמיד. עיסוק בבעיות בנייה מעשיר את הידע המתמטי ומאפשר שילוב פורה בין תחומי מתמטיקה שונים – אלגברה, הנדסה וטריגונומטריה.

המאמר של דוד זלצר, דר' רחל מוגילבסקי ודר' משה סטופל מציג מגוון משימות בתחום הנדסת המרחב. ידע בהנדסת המרחב בפרט וראייה מרחבית מפותחת בכלל, חשובים בתחומים שונים במקצועות מדעיים וכן בתחומי ההנדסה והאמנות. הנדסת המרחב נלמדת בכל הרמות במסגרת תכנית הלימודים במתמטיקה. לימודי הנדסת המרחב עשויים לפתח יכולת ראייה ודמיון מרחבי ומסייעים גם בפיתוח כישורים כמו יכולת אינטואיטיבית, חשיבה לוגית, העלאת או שלילת השערות, מיומנויות בעלות חשיבות, הרבה מעבר לתחום הוראת המתמטיקה.

קריאה מהנה!

דר' ערן לויזון
מנהל המכללה

העקרונות הראשיים של הלמידה הרב-ממדית המודעת

תקציר

כל הניסיונות הפדגוגיים של מאות רבות של שנים מכוונים לניסיון למצוא שיטת הוראה הסוגרת את הפערים ומאפשרת למידה שלמה, מדויקת וברורה, המשתמרת בתודעתנו בשלמותה ולאורך זמן רב היקף.

לפנינו הצעה מודגמת של מתודה בתחום ההוראה, המתייחסת הן ללמידה העומדת בתנאי של ריבוי חומרי למידה מושהים (= למידה רב-ממדית) והן למידה העומדת בתנאי של המודעות המרבית לחומרים הרב-גוניים הנלמדים, לדרכים ולתהליכים שבמהלכם הם נקלטים (= למידה מודעת). למידה רב-ממדית מודעת כמוצע במאמר זה, עומדת בשני התנאים דלעיל; והיא מודגמת: בהבהרת מושגי-יסוד ובלימוד שירה לירית.

"כל הנחלים הולכים אל הים" אמר החכם מכל האדם, ואכן, כשבעים אחוזים של מי הגשמים היורדים בארץ ישראל אינם נקלטים באדמה כדי להרוותה, אינם נקווים במאגרי המים הגדולים והקטנים כדי לשמש מקור לתצרוכת המים של המדינה, ואף אינם מגיעים למאגרי המים התת-קרקעיים המשמשים לתצרוכת וכרזרבות לפי הצרכים המשתנים של האוכלוסיה, של החקלאות ושל התעשייה. כל המטרות הללו חייבות להסתפק בעשרים עד שלושים האחוזים הנותרים, וכל השאר זורמים באפיקים רבים, גלויים ותת-קרקעיים, ונבלעים בים, בלי שנוכל לנצלם לצרכינו השונים. על אף כל השכלולים, ועל אף כל ההמצאות איננו מצליחים לעצור את הכמויות האדירות של הגשמים, כדי למלא את המאגרים התת-קרקעיים שתחת הרי ישראל, כדי שישמשו מקורות לנחלים חיים המושכים את מימיהם לאורך כל השנה. כך גם איננו מצליחים לכוון את המים הזורמים, ולעצור אותם בתוך אגמים למאות, ולבנות סביבם פארקים ירוקים וחורשות רעננות הנותנים את צילם, ומשפיעים חמצן רב על סביבותיהם, ומשפרים את האקלים ואף את מצב האוזון באטמוספירה, ומשמשים גם לרווחת האוכלוסיה של המדינה.

משהו דומה לתופעה זו מתרחש ברוב רובן של כיתות הלימוד שבמדינה, החל בכיתה ב' יסודית דרך כיתות המכללה וכלה בתארים הגבוהים שבאוניברסיטה. כל הפסיכולוגים יודעים, שהקשב האנושי ויכולת הקליטה של תודעתנו הנם מוגבלים הן בזמן והן במקום. הקשב ויכולת הקליטה שלנו אינם מסוגלים כפי הנראה להתמיד יותר מדקות מספר בלא שיווצרו דילוגים ופערים שבהם לא נקלט מאומה, או רק מעט מן הנמסר בשיעור או בהרצאה, המוגבלים בזמן. לכן הרצאה או שיעור ואפילו המעניינים ביותר, ואפילו הם מפעילים את תפיסת השומעים, ואפילו הם משתפים אותם בתהליך הלמידה, נקלטים אצל השומעים באופן חלקי בלבד, ומצר אחר הם נקלטים באופן שרחוק מהיות

תאריכים: למידה, שיטות הוראה, שירה.

מדויק, ובין החלקים הנקלטים הללו מצויים לפעמים פערים רבים וגדולים למדי. כל הניסיונות הפרדוגיים של מאות רבות של שנים מכוונים לניסיון למצוא שיטת הוראה הסוגרת את הפערים ומאפשרת למידה שלמה, מדויקת וברורה, המשתמרת בתודעתנו בשלמותה ולאורך זמן רב היקף. נוסף לתנאים המקובלים על-פי תורות הלמידה למיניהן יש עוד שני תנאים, שהם הכרחיים ללמידה מלאה ולייצובה בזיכרון של הלומד לאורך זמן והם:

א. הצגת חומרי למידה רבים ומגוונים לפני תלמיד, בנוסף לטקסט המרכזי הנלמד. הצגה זו מאפשרת לשוב ולעיין בחומרים מפקידה לפקידה. החומרים המוצגים משמשים בחלקם כמטרת הלמידה, ובחלקם כחומרי עזר המסייעים לבהירותה, להעמקתה ולמלאותה. בלמידה מלאה ומתמשכת כזו אני מתכוון לכך, שהיא כוללת ומשהה לאורך זמן את כל ריבוי החומרים על גווניהם הרבים על ההדגמות, על ההשוואות, על ההסברים, על הפירושים, על ההנמקות והמסקנות, על פירוט הדברים ועל הכללותיהם, ועל כל דרכי העיון הנוספות המועילות ליעילותה של הלמידה, של ההבנה ושל הזכירה. ללמידה הכוללת את כל הרב-גונית הנחוצה הזאת קראתי בשם למידה רב-ממדית.

ב. התנאי השני ההכרחי להיקלטות טובה של הנלמד הוא, שזרימת החומרים המוצגים בתודעת הלומד לא תתרחש בלא תשומת-לב להתהוות התהליך ולמהלכו, ולא תתרחש בלא שכל שלב ושלב יורגש על-ידי הלומד באופן מובהר. אמנם גם הקליטה האינטואיטיבית נקלטת, אבל היא גם נפלטת בקלות רבה ובלי שנרגיש בהיעלמות הדברים שנלמדו. רק דברים שנקלטו במודעות, ובתשומת-לב מלאה לכל פרטי הלמידה ולכל כליה, יש להם סיכוי להיקלט קליטה בהירה, יציבה, השווה בתודעה לאורך זמן. השפעתה של המודעות על עצם הלמידה, על סוגה ועל אופניה היא רבה ביותר. אם אני יודע להסיק מסקנות מנתונים המוגשים לי, ואם אני גם יודע שבשעה ידועה עלי לעסוק במיומנות של הסקת מסקנות, ואם אני מכיר את דרכיה של פעולת ההיסק, ונוסף לכך אני גם עושה את מלאכתי זו במודע, סיכויי להצלחה יגדלו ביחס ישר עם עוצמת המודעות שלי ועם בהירות הידע שאני שולט בו.

נראה לי, שרק בדרך זו יש לנו סיכוי להתגבר על גורמי ההפרעה הרבים: חיצוניים, כגון רעש ושאר קולות, מראות העולם הסובב; הפרעות פנים תודעיות, כגון תחושות, מחשבות, זיכרונות וכד'; הפרעות פרה-אקטיביות של תכנים שנקלטו בתודעתנו מקודם, ואף הפרעות רטרו-אקטיביות של קליטה חדשה המשפיעה לרעה על המצוי בתודעתנו מכבר. ללמידה העומדת בתנאי של ריבוי חומרי למידה מושהים, קראתי בשם למידה רב-ממדית, וללמידה העומדת בתנאי של המודעות המרבית לחומרים הרב-גוניים הנלמדים, לדרכים ולתהליכים שבמהלכם הם נקלטים, קראתי בשם למידה מודעת. לפיכך קראתי ללמידה העומדת בשני התנאים שהצגתי כאן בשם למידה רב-ממדית-מודעת.

הלמידה הרב-ממדית

אחת הבעיות הגדולות של הלמידה בכל הזמנים הייתה, לרכז את כל חומרי המידע שיכולים לסייע ללומד, בהיותם תנאי מוקדם להבנת כל חלק וחלק הנלמד ולהכרת כל פרטיו וצדדיו. אין ספק, שאיסוף חומרים אלה, והגשתם לפני הלומד בצורה מאורגנת והדרגתית תוך הבלטת העיקר על רקע היסודות החשובים פחות, יש בהם כדי לאפשר למידה נוחה ויסודית בעלת השפעה מרבית על תודעתנו. כדי לבנות מערך מאורגן כזה, מן הראוי לברר, כמובן, מהם החומרים ומהן דרכי הלמידה שיש לאפשר ללומד להתנסות בהם. תוך איסוף תוצאותיהן של שיטות למידה רבות שנוצרו בחמישים השנים האחרונות התווסף חומר רב שיכולנו להשתמש בו, ואף יכולנו להסיק ממנו מסקנות לגבי החומרים

הנחוצים לאדם כדי ללמוד בדרך המעמיקה, המקיפה והיסודית ביותר. העולה מכל האמור עד עכשיו הוא, שלאורך כל זמן הלמידה, במשך כל הדיון בתוכן הטקסט, במהותו, בסוגו, בדרכיו, בצורתו ובמשמעותו, לאורך כל הזמן הזה עלינו לספק ללומד את כל המידע הנחוץ לשימוש לא רק בעל-פה, אלא גם בכתב, גם בציורים ובאילוסטרציות, ובהדגמות אודיו-ויזואליות וכד'. לשם לימוד טקסט ספרותי מקראי או מדרשי נראה לי שאת הצרכים העיקריים אפשר לרכז בדברים שלהלן.

1. הטקסט הנדון בלמידה. (זה כמובן תנאי ראשון, שבלעדיו אין מה ללמוד).
2. ביאורי מילים, כפלי משמעויות, מטעני עוצמה של המילה, מטענים רגשיים וקונטציות.
3. ביאורי תמונות, לשון פיגורטיבית (דימויים, מטאפורות, מטונימים, סינקדוכות, סמלים ודומיהם).
4. ביאורי מבנים, צורות, צירופים וקונסטרוקציות לשוניות לסוגיהם.
5. ביאורי משפטים מבחינת מבניהם התחביריים הלוגיים, ומבחינת צירופי תכניהם.
6. ביאורי מושגים ספרותיים, אמנותיים ופילוסופיים. (יש לתקן את כל ההגדרות באמצעות השוואות בין המילונים ובין הביאורים השונים).
7. השוואת הטקסט לתשתיות ולסודותיו הריתמיים-מצלוליים והפרוסודיים, הוויזואליים-פיגורטיביים, האידיאיים והטקסטואליים המילוליים. (כגון: תשתיות מקראיות, מדרשיות מדברי חז"ל, מדברי הפילוסופים, ומטקסטים קדומים של התרבות הכללית).
8. השוואת הטקסט העיקרי לטקסטים מקבילים מן הספרות (שירה ופרוזה).
9. השוואת הטקסט העיקרי לטקסטים לא-מילוליים, כגון: ציורים אמנותיים, פסלים, קטעי מוסיקה, סכמות ואילוסטרציות וכד', וכן השוואת טקסטים מקבילים, המלווים בהסברים ובדברי קישור אל הטקסט האמנותי העיקרי.
10. השוואת הטקסט העיקרי לסיפורים ולסיטואציות מן ההיסטוריה, מן המציאות הממשית, הכלכלית החברתית והפוליטית.
11. השוואת הטקסט העיקרי לקטעי מאמרים סוקרים, מעריכים, פרשניים וביקורתיים.
12. השוואת הפעילויות הנידונות לפעילויות המתוארות במושגי למידה ובמושגי חשיבה רלוונטיים לדיון, על הסבריהם ועל הדגמותיהם.

הערה: כל הדברים הללו חייבים לבוא, כמובן, לא כרשימות סטטיות, אלא כפעילויות למידה וחשיבה דינמיות, תוך הפיכת כולם לתרגילים דידקטיים רב-גוניים ורב-ממדיים. הואיל והמורה חייב מכל מקום להכין את החומרים השונים שעליהם הוא בונה את שיעוריו, והוא אוסף ממילא ביאורים ופירושים לפיגורות הלשון, לתשתיות ולמשפטים, וכן הוא אוסף דוגמאות, קטעי טקסטים אמנותיים, ותמונות לשם השוואה, וכן קטעי מאמרים המפרשים את הטקסט או נותנים בסיס עיוני לפרשנות, נראה לי חשוב שלא למנוע חומר עשיר זה מן התלמידים. ארגון הדברים על דף עבודה, וצילומם עבור התלמיד יאפשר חזרה והתבוננות יסודיות על הנלמד. קישור החומרים הללו אל הטקסט או אל הנושא הנלמד בעזרת שאלות עיוניות ובעזרת העמדת בעיות, יאלץ את התלמידים ללמוד למידה פעילה, תוך הפעלת כושר החשיבה וכושר ההרגשה שלהם. אין להפריז בחשיבותם של דפי העבודה הללו להעמקת טיב הלמידה ולפיתוח דרכי חשיבה והרגשה של התלמידים, במיוחד כאשר המורה מיומן בשאילת שאלות להלכה ולמעשה, ושואל שאלות עיוניות מעמיקות, המעוררות את החשיבה ואת ההרגשה. הואיל והמורה טורח

בלאו הכי בהכנת חומרים אלה, אין תוספת הטרחה הנדרשת לשם הכנת דפי עבודה מן הסוג הזה רבה כל כך.

הלמידה המודעת

חלק גדול מעבודת המורים, ורוב רובה של עבודת התלמידים הן בבית הספר והן בבית, נעשית בדרך אינטואיטיבית. קוראים טקסטים ומסבירים אותם על-פי ידע קודם או על-פי אסוציאציות שהטקסט מעורר אצל התלמידים ואצל המורה. לפי תוכן הטקסט ולפי מהותו משווים בין החלקים השונים ובין העובדות וההתרחשויות השונות, מניחים הנחות, משערים השערות, מסיקים מסקנות, ואפילו משתדלים למצוא להם אישור או הוכחה. עם כל זה עומדת בעינה הבעיה, שכל הפעולות הללו נעשות באופן אינטואיטיבי, בלי מודעות מלאה לשלביה, לטיבה, לתפקידה ולתועלתה של כל פעולה ופעולה מפעולות הלמידה.

השאלה החשובה ביותר היא מה אפשר לעשות כדי שקליטת נושא הלימוד הבסיסי, וכן השימושים השונים בחומרי הלמידה הנלווים יהיו מודעים ללומד. נראה שחשוב מאוד להביא את המורים לידי הבנה בהירה של ערך החומרים הנלמדים ולהכיר בערך של כל אחת ואחת מפעולות הלמידה הננקטות. כן חשוב להסביר אף לתלמידים הן בעל-פה והן בכתב את התועלת שיוכלו להפיק מחומרי הלימוד ומפעולות הלמידה השונים, הנערכים בכיתה ובשיעורי הבית. נראה לי שהדרך הטובה ביותר להסביר זה היא תיאור מהותם, טיבם, ודרך פעולתם של המושגים המתארים את דרכי הזכירה, את דרכי הלמידה ואת דרכי החשיבה השונים, המשמשים אותנו תוך כדי פעולת הלמידה. נראה שהעיקריים מבין מושגי יסוד אלה הם המושגים שנמנה כאן לאחר הדיון התיאורטי. מובן שרשימה זו אין בה כדי לספק את כל הצרכים, הן המורה והן התלמיד נזקקים לידע ולהבנה יסודיים של מושגים נוספים. הסבר ממצה כזה לא יוכל להינתן במבוא תמציתי זה, והוא צריך לבוא בצורה מפורטת, בהדגמות ובליוי תרגילים לכל מושג ומושג.

הדרך הטובה, היעילה והברורה ביותר לבירור המשמעויות המדויקות של המושגים, המגדירים את יסודות החשיבה ואת דרכי הלמידה, תיעשה באמצעות חיפוש המשמעויות במילונים רגילים, באנציקלופדיות לתחומי הדעת השונים, ובלכסיקונים לפסיכולוגיה ולפילוסופיה וכד'. יש לבדוק את דרכי הביאור ולהבחין בסוגיהן. פעמים שהביאור בא בדרך של הצגת סינונים או בדרך של העמדת אנטונים. דרך זו אינה תמיד מדויקת, מפני שכמעט ואין סינונים מדויקים קיימים במציאות הממשית, ואף הניגודים לעולם אינם ניגודים מדויקים של מאה ושמונים מעלות. חשוב מאוד להעמיד את עצמנו ואת התלמידים על הבדלי הגוונים שבין הניגודים ושל הסינונים, ואף על ההבדלים הדקים במשמעויות שבין המילים המקבילות כביכול בשפות השונות. ההבחנות הדקות הללו שבין המשמעויות מרגילות את התלמידים לדיוק בהבנה וגם לדיוק בביטוי הדברים.

פעמים משתמשים המילונים בסינונים במקום בהגדרות. כדי לבחון דרך ביאור זו, חשוב ללמד את עצמנו ואת תלמידינו את הדרך הלוגית של ההגדרה, פרשה שיש להקדיש לה פרק מיוחד בתוך דיון זה. פעמים אחרות משתמשים המילונים לשם ביאור המושגים בהסברים ארוכים. הסברים אלה נשענים על השוואות, על הכללות, על הדגמות, על הפשטות, וכן על דרכי האנליזה או הסינתזה ועוד. מובן שכל אחת מדרכי הסבר אלה היא בעצם פרק לדיון. מתוך ההשוואה שבין דרכי הביאור השונות, ובין הבדלי התפיסות שבמילונים השונים, אפשר להגיע להסבר סינתטי המתקרב עד כמה שאפשר למשמעות האמיתית של המושג.

הדגמה של ביאור מושגים - המושג "אמת"

אם אנו מבקשים, למשל, לבאר את המשמעות של המושגים "אמת ושקר" מן הראוי להבהיר לעצמנו תחילה את המשמעות של אחד מהם. את המילה "אמת" ראוי להגדיר כ"חפיפה מלאה בין עובדה נתונה שבממשות לפסוק הנאמר על-ידי מי מאיתנו על העובדה הזו". כאן מתעוררת כמובן השאלה אם חפיפה כזו קיימת בכלל במציאות, ואז יש אמת ביחס לנדון, או שמא אין במציאות חפיפה כזו, ועל כן אין אמת ביחס לנושא הנדון. בניסיון להשיב לשאלה זו כדאי לשים לב לכך, שעל כל נושא אפשר לומר אינסוף של פסוקים, שרוב רובם, כמובן, אינם חופפים לנושא, ועל כן אינם אמת. ואולם אם אנו מביעים בעל-פה או בכתב את כל האינסוף של הפסוקים ביחס לנושא שאנו דנים בו, דהיינו, את כל הפסוקים האפשריים, אז לפחות אחד מהם יהיה חופף לעובדה הנידונה. פסוק זה, כך נראה לי לפי ההיגיון הפשוט, הוא האמת ביחס לנושא הנדון. בדרך זו אמנם לא הוכחנו שיש אמת יחידה אחת, אבל כן הוכחנו שלפחות אמת אחת קיימת. בשאלה אם יש יותר מאמת יחידה זו לא נעסוק כאן, אבל ברור שאמת אחת לפחות קיימת, אלא שאנו לא תמיד יודעים להבחין בה.

לדוגמה נתאר לעצמנו את המשפט הבא. "ילד מתבונן בחלון ראוה". אין כל קושי להוכיח את אמיתותו של משפט זה. גודל הדמות מאפשר לנו לקבוע בוודאות שמדובר בילד, ועמידתו וכן הכיוון שאליו מופנה מבטו, ומשך הזמן שהוא מבלה לפני חלון הראווה מעידים על כך, שהוא לא רק מסתכל או מביט לזמן קצר בכיוון החלון שלפניו, אלא הוא מתבונן בו לאורך זמן. עד כאן אפשר להוכיח שיש חפיפה בין המשפט שנאמר על-ידינו לעובדה שעינינו רואות. על קשר זה בין העובדה להיגד שמתייחס אליו אפשר לומר בוודאות שהוא אמת. והנה אם נאמר עתה שלב הילד מתכווץ בקרבו מרוב תשוקה להשיג לעצמו את המשחק שהוא רואה לפניו, שוב אין באפשרותנו להוכיח את אמיתותם של הדברים. תהליך רגשי קונקרטי המתרחש כביכול בלב הילד אינו ניתן להוכחה. אפשר שהוא רוצה את המשחק ואפשר שתשוקתו בוערת בקרבו, והמשפט שאמרנו הוא אמת, אך אפשר גם שמראה הילד כפי שהוא נראה נובע מסיבות אחרות לחלוטין. החפיפה בין העובדות לנאמר עליהן אינה מוכחת כאן כלל, ואפשר אמנם שמשפטנו הוא אמת אך אפשר גם שאיננו אמת, וקשה מאוד או אפילו אי אפשר להוכיח את אמיתותו.

מילוננו של אבן שושן מביא למילה "אמת" מילים נרדפות, כגון "נכון" וכד'. מן הראוי לבדוק את ההבדלים שבין המילה "אמת" למילה "נכון". יש לפעמים שהמעשה הנכון הוא, לפחות מן הבחינה הפסיכולוגית, לא להעניש ילד על חטאו, אף-על-פי שהאמת דורשת להענישו. זה יהיה לגמרי לא נכון לספר לאדם בן תשעים ומעלה, שהוא גם עיוור ומרותק לכיסא גלגלים ואף ליבו חלש ביותר, את האמת על בנו הצעיר שנספה בתאונת דרכים. נכון יהיה, אם הדבר רק אפשרי להסתיר ממנו את האמת, אף-על-פי שנכון זה הוא היפוכו של האמת. באותה מידה יהיה זה נכון להעלים מאנשים אלימים את מקום הימצאו של אדם שהם מבקשים להתנכל לו, אף שמעשה נכון זה נוגד את האמת. אין ספק, שבמקרים מן הסוג הנ"ל ובסוגים דומים נוספים המילה "נכון" היא פירוש מסולף למילה אמת. דבר זה תקף לגבי רבים מן הסינונימים והאנטונימים ואף להסברים המשמשים כפירושים במילונים.

חשוב לזכור, שהמושג "אמת" מתגלה לפנינו בשני אספקטים שונים זה מזה. פעמים שהפילוסופים מדברים על ה"אמת" כעל מושג מטאפיזי עיוני ומופשט. האמת כמשהו מוחלט החובק את כל העולמות, או מין אידיאה של האמת או האמת כערך מוחלט. לעומת זה יש לדעת כי: א. התפיסה שלפיה האמת היא הלכידות (הקוהרנטיות) בין מערכת של טענות, היא משהו המצוי בין

האמת המטאפיזית לאמת הפרקטית, המתייחסת ליחסים שבין העובדות לטענות הנטענות עליהן. כן עלינו לדעת כי:

ב. יש פילוסופים הטוענים שמלבד פסוקי האמת ופסוקי השקר, יש פסוקים סתמיים שאינם לא אמת ולא שקר. שתי הדוגמאות האחרונות הן מעין מעבר מן המושג "אמת" כאדיאה או כישות מטאפיזית אל האספקט השני של האמת, שבו היא נתפסת כהתאמה או כחפיפה בין העובדה שבממשות להיגד או לטענה המיוחסים לעובדה הזו. כראי להבהיר לעצמנו, את הייחוד בכל אחת מן ההגדרות הרבות המובאות אצל הפילוסופים ובלכסיקונים. ההגדרה האומרת, כי "משפט אמיתי הוא משפט השקול ליחסים האובייקטיביים ולמצב במציאות" היא קשה בגלל השימוש במילה "שקול" במקום תואם או חופף. גם הביטוי "שקול ליחסים האובייקטיביים" הנו מופשט מדי, מכדי שזכיר בקלות אם היחסים האובייקטיביים הנדונים הינם שקולים, תואמים או חופפים למשפט הנאמר עליהם. לכן הגדרה, כגון "אמת היא הסכמה בין האמור למצב העניינים הנכון" הנה ברורה הרבה יותר. ואולם הואיל והמילה "נכון" עשויה לגרום לבלבול בין אמת לנכון, בחרתי בהגדרה הפשוטה, שלפיה "אמת היא חפיפה מלאה בין עובדה שבממשות לפסוק הנאמר על עובדה זו".

הואיל ומבחינה מעשית אנו עוסקים בעיקר באמת של ההיגדים שאנו אומרים על עובדות שבממשות, חייבים אנו להבחין בין העובדות לפסוקים שאמרים עליהן, וכן עלינו להבחין בין ביאורים בדרך של הבאת סינונים או בדרך של הגדרה או בדרך של אחד מסוגי ההסבר. ההבחנות וההשוואות בין העובדות להגדרות ולהסברים המאפשרים חפיפה, יוצרים מצב המקרב אותנו ביותר לאמת. בדרך דומה יש לערוך את ההבחנות ואת ההשוואות במושג "שקר", וגם בשאר המושגים העיוניים, עד כי המהות של מושגי היסוד של החשיבה תתברר בבירור.

מובן שהמושג "אמת" הנו קשה ביותר להגדרה או להסבר. מושגי חשיבה אחרים הם לרוב קלים יותר להבנה ולטיפול. המושגים העיקריים שיש ללמוד את מהותם הם המושגים המובאים להלן. הנחת היסוד של ההוראה הרב-ממדית-המודעת היא, שהלימוד האנליטי, ההשוואתי והסינתטי של מושגי החשיבה והלמידה יגרמו לקליטה ברורה הנשמרת לאורך זמן רב במידת האפשר. בדומה לדיוננו במושג "אמת", אם לימוד זה יתרחש ואף יתורגל בתוככי העיון והדיון בטקסטים של תחומי הדעת הנלמדים, ואם הוא גם ילווה בלימוד דומה של כל חומרי העזר הנחוצים ובלימוד אנליטי וסינתטי של טקסט היסוד, כי אז יהיו רשמי הלמידה בתודעת הלומד חזקים כל כך, והם ייקלטו בהיקף ובעומק מקסימליים, ואף יעמדו לו לימים רבים.

משגי חשיבה	מושגי למידה
1. סיבה, גורם	1. שאלה, תשובה
2. תוצאה, תכלית	2. בעיה, פתרון
3. קל וחומר, היקף	3. ביאור, פירוש
4. בניין אב	4. יישום
5. סמיכות פרשיות	5. ארגון, דירוג, מיון
6. הנחה, מסקנה	6. פירוט, הכללה
7. עובדה, דמיון, השערה	7. סיכום
8. הערכה, שיפוט	8. המחשה, הפשטה
9. מחשבה, רעיון	9. הדגמה
10. רגש, חוויה	10. תיאור, עיצוב

- | | |
|------------------|----------------------------------|
| 11. דיון, ויכוח | 11. אמיתי, אפשרי, שקרי |
| 12. שינון, הבנה | 12. שם, תוכן, נושא |
| 13. חקירה, חיפוש | 13. מהות, תכונה, אופי |
| 14. עיון | 14. ממשות, מציאות |
| 15. מוצג, מושג | 15. דמיון, חלום |
| 16. הכרה, הבנה | 16. הוכחה, ראיה |
| 17. ערך, ערכים | 17. שוויון, שוני, דמיון, אנלוגיה |
| 18. השוואה | 18. חפיפה, ניגוד |
| 19. הגדרה | 19. פרדוקס, אבסורד |
| 20. שכנוע, פיתוי | 20. ניגוד, סתירה |
| | 21. תיזה, אנטייתיזה |
| | 22. אנליזה, סינתזה, פשרה |
| | 23. מהימנות, תקיפות |

הערה: עלינו להודות שהחלוקה הזאת אינה חד-משמעית, ויש מושגים בין מושגי החשיבה שאפשר להציבם גם בין מושגי הלמידה, ולהיפך. כך למשל המושגים "פירוט והכללה" משמשין הן לחשיבה והן ללמידה. מובן גם שרשימה זו אינה מלאה ואפשר להוסיף עליה כהנה וכהנה.

זה שתי עשרות שנים מעסיקה אותי הבעיה של מושגי היסוד השונים: המקצועיים-הספרותיים על כל תחומיהם, הפילוסופיים והפסיכולוגיים, ובראש כולם מושגי היסוד של החשיבה הלוגית והרגשית האנושית. על אף השימוש במילונים השונים, בלכסיקונים ובאנציקלופדיות, על אף השימוש בספרי עזר מקצועיים ובאינדקסים הרלבנטיים בתוך החשובים שבספרים, העוסקים בנושא הקוגניטיבי, בהבנת הנקרא והנשמע, וכן באינדקסים של ספרי הפרשנות וההרמנויטיקה, ואולי דווקא בגלל ריבויים ופיזורם של כל אלה לא הצליחו הצוותים שישבו על המדוכה, ואף לא היחידים שעסקו בנושא להגיע לרשימות מוסכמות על הכל. נראה שרשימה כזאת אין במציאות כלל, במיוחד כאשר כוונתה לשרת את צורכי ההוראה כופה עלינו צמצום של ההיקף. הצענו כאן רשימה שהכרתה העיונית, הבנת מהותם ותכונותיהם של הערכים המרכיבים אותה, והיכולת להשתמש בהם לפי הצורך, וליישם אותם לשם הבנה יסודית של המקצועות ההומניסטיים והיהודיים, כגון מקרא, מדרש, פילוסופיה, היסטוריה, ובמיוחד לשם הבנת הספרות, יכולים לקדם את דרכי החשיבה ואת דרכי העיון של תלמידינו בתחומי המקצועות שהם לומדים. נוסף לכך, השימוש בדרכי החשיבה ובדרכי הלמידה שמושגים אלה מציעים לפני הלומד גורם לתפיסה בהירה והגיונית של העולם העיוני והמעשי הסובב אותנו, ולחשיבה בהירה וברורה עליו. מכל מקום ברור, שקיצורה של הרשימה אינו בא כדי להגביל את המורה או את התלמיד החרוץ והסקרן. רשאים הם תמיד להוסיף עליה מן המזדמן להם תוך עיוניהם בתחום שהם עוסקים בו.

כיצד שואלין וכיצד משיבין ?

לא נוכל להגזים בהדגשת ההכרח המוטל על התלמיד ללמוד את כל המושגים, את מושגי המקצוע, וכן את מושגי החשיבה ואת מושגי הלמידה בדרך של שינון התיאוריה, אלא תוך כדי עבודה על

טקסטים או על שאר חומרי הלמידה בכיתה או בשעת ההכנה של שיעורי הבית. לפעמים יכול המורה לכוון את תלמידיו להיות מודעים לדרך העבודה שהם משתמשים בה על-ידי בקשה לחפש סיבות או לשער תוצאות, להסיק מסקנות או לעסוק ביישום, בפירוט ובהכללה, ובשעת העבודה המעשית להסביר לתלמידים כיצד לבצע את המלאכה. גם בהערותיו על שיעורי הבית או על הבחינות יכול המורה לציין במקומות הרלוונטיים ולומר: כאן היה עליך לפרט את חלקי הנידון, וכאן היה עליך להוציא כלל מן הפרטים (להכליל), ואילו כאן היה מן הראוי למנות את הסיבות או להסיק מסקנות. הערה מן הסוג הזה היא הזדמנות מצוינת להסביר ולהדגים את דרך הביצוע של תהליך החשיבה או של תהליך הלמידה. באופן זה נעשה לימוד הדברים בשילוב עם לימוד הנושא ובמטרה הקונקרטית ללמוד את הנדון בדרך הטובה ביותר.

כך יש לנהוג, דרך משל, בהצגת שאלות ותשובות, המשמשות את רוב רובם של המורים בעבודתם. ואולם, למרבה הצער, מעטים מאוד הם המורים היודעים פרק בטיבן של השאלות והתשובות. נושא זה ראוי לדיון מקיף וממצה כפרק ארוך הדין במושגי הלמידה, וכאן נזכיר רק מעט מן הבעיות הכרוכות בו. כדאי לזכור, כי שאלות אינפורמטיביות פשטניות ראוי שנוותר עליהן בכלל, כי הן כלולות ממילא בכל סוגי השאלות המורכבות יותר. השאלה האינפורמטיבית הפשוטה מיותרת אפילו בכיתות החלשות ביותר, מפני שהן מרגילות את התלמידים להשיב תשובות אוטומטיות בלי כל חשיבה ובלי כל מאמץ. איננו מציעים, כמובן, לכרוך יחד במשפט אחד שאלות אחרות, אבל ראוי לדעתנו להציג שאלות מורכבות המבקשות השוואה או דורשות הגדרה או הסקת מסקנה. ראוי לשאול על סיבות נעלמות, על תוצאות אפשריות, על המטרות ועל התכליות של המעשים. יש לשאול שאלות של אנליזה ושאלות של סינתיזה וכד'. המורה יכול להקל על התלמיד המתקשה על-ידי פירוק השאלות לשלביהן, מכל מקום, חשוב מאוד שהתלמידים ידעו, או כפי שקבענו בדברינו הקודמים, שהם יהיו מודעים בבהירות ובאופן ברור ביותר, מה סוגה של השאלה שהם מחפשים לה תשובה. יסודותיהן של השאלות ועקרונותיהן, וכן דרכיהן וסוגיהן של התשובות ראוי שיידונו כשלעצמן בפרק מיוחד. עתה נתמקד בבעיה מרכזית אחת בדרך הצגת השאלות, ובבעיה יסודית אחת בדרך שבה התלמידים נוהגים להשיב על השאלות המוצגות לפנייהם. לעניות דעתי, יש לבעיות אלו השלכות מרחיקות לכת על אורח החשיבה של התלמידים בכלל, ועל אופי התשובות שהם עונים בפרט.

מורים רבים, ואף מחברי בחינות הבגרות נוהגים להוסיף לשאלות שהם שואלים בכיתה, בשיעורי בית, במבחנים ואף בבחינות הבגרות את התוספת: "הקפד להשיב תשובות מלאות ומעמיקות". לרוב, תוספת זו מבלבלת לחלוטין את התלמיד. הוא כלל איננו יודע מה עליו לעשות כדי להיענות לדרישת התוספת הנ"ל. הוא פשוט איננו יודע מה עליו לעשות כדי שתשובתו תהיה מלאה, ומה עליו לעשות כדי שתשובתו תהיה מעמיקה. ואנחנו, האם אמנם לימדנו אותו כיצד בדיוק עליו לנהוג? בגלותי שאלות מסוג זה אצל מורים, בהיותי מפקח או מדריך על הוראת הספרות, נהגתי לבקש מן המורים לחבר בעצמם תשובות מלאות ולא מלאות, וכן תשובות מעמיקות ולא מעמיקות על החומר שנלמד. לא אחת התגלה למורים שהם עצמם אינם מבינים כראוי את טיבה של השאלה שהם עצמם שאלו, והם התקשו ביותר לחבר תשובות על-פי דרישותיהם שלהם.

מה פירוש תשובה מלאה? מובן שזוהי ההיפך של תשובה ריקה, כמו שתשובה מעמיקה היא ההיפך של תשובה שטחית. ואולם העמדת הניגוד אינה יוצרת כאן כל בהירות, כי גם הניגוד אינו ברור די צורכו. לאור העובדה שהייתי חייב לבדוק רבבות תשובות של תלמידים משך עשרות שנים, ולאור הצורך לנתח תשובות אלו, לציין את חסרונותיהן, ועל בסיס לימוד תיאורטי מעשיר אף להציע להן

תיקון, נראה לי, כי תשובה מלאה היא זו העונה על כל חלקיה ועל כל פרטיה של השאלה אחד לאחד. מלאכה זו אינה כה פשוטה כפי שהיא נראית ממבט ראשון. כדי לעמוד במשימה זו על התלמיד לקרוא ולהבין את השאלה על כל פרטיה, ולמנות פרטים אלה אחד לאחד, ולהתייחס בתשובתו לכולם. התשובה המלאה מפנה את תשומת לבנו לכל האספקטים של הטקסט או הנושא, שהשאלה מתייחסת אליהם. התשובה המלאה אינה מסתפקת בקביעת הכללה, אלא מגיבה לכל פרט הכלול בשאלה. לשאלה על המקצועות המבוקשים בישראל בימינו, תענה אמנם התשובה על העקרונות המנחים של המקצועות הפופולריים, ותספר שמדובר על מקצועות חופשיים, על מקצועות אקדמיים ועל מקצועות ששכרם בצד. ואולם היא לא תסתפק בהכללות אלו, אלא תיכנס לפרטים ותדון בעריכת דין, בראיית חשבון, בהנדסת מחשבים וכד', בכל אחד בנפרד. לפי זה ברור, שמלאות התשובה בנויה על הפירוט. תשובה מלאה צריכה לתת כל מה שנחוץ להבנת כל צדדיה של השאלה. לשאלה: "איך המזון בצבא?" לא די לתת את פרטיו של המזון במלואם, מין רשימת קניות למכולת, לאטליז ולשוק, אלא חייבים גם לציין כמה זמן ניתן לחיילים לארוחה, מה טיבם של כלי האוכל, מה רמת הניקיון של המזון, מה טעמו ומה מראהו האסתטי וכיוצא באלה. הואיל ובשאלה לא נשאלנו "מה המזון", אי אפשר להסתפק ברשימת מזונות, אלא חייבים אנו להרחיב בעניין האספקטים השונים של האיכות כדי לקבל תשובה שלמה או מלאה.

על-פי אותו קנה מידה ועל בסיס אותם יסודות של תיאוריה ושל ניסיון נוכל לומר: כדי שתשובה תהיה מעמיקה היא חייבת לעשות יותר. היא צריכה להתייחס לאספקטים השונים של נושא השאלה, עליה לפלוש אל מעבר לגבולות הדיון ואף אל מתחת לפני השטח, ולהרחיב את הבנתנו ביחס לסביבה הסמוכה והקרובה של תחום השאלה. לכן תדון התשובה המעמיקה ברקע, במקום ובזמן של הדיון; היא תעלה את הסיבות לאמור בטקסט או בנושא, לתוצאות מן האמור או מן המסופר. היא תתייחס לתוצאות, למטרות ולתכליות שהנושא או תוכן הטקסט מכוונים אליהם. התשובה המעמיקה תבחין בין עובדות לדמיונות, בין מה שאפשר למה שאינו בגדר האפשר, והיא גם תבחין בין השערות להנחות. היא תבליט את העמדות המובעות בטקסט, ואף תביע עמדה משל עצמה. היא לא תסתפק בדעה או בעמדה בודדת, אלא תשמיע דעות אחדות לגבי הנושא או הטקסט, וכלפי הטון והאווירה השולטים בו. נוסף על אלה, תבחין השאלה המעמיקה בין עובדות נכונות לעובדות שגויות, שאינן נכונות. היא תתייחס לא רק לדברים האמורים ממש, אלא גם לדברים, למעשים ואף לתכונות שאינן מפורשות בטקסט. לעומת זה, תשובה שטחית רואה רק את פני השטח, רואה רק מעט מן הפרטים, היא טועה בעובדות, ואין היא מבינה את המשתמע מן הדברים.

נוכל לסכם אפוא את דברינו בסעיפים האלה:

1. יש לספק לתלמידים את החומרים ללמידה. (טקסט, ערכי מילון וכד', קטעי מאמרים וכן חומרים להשוואה וכו').
2. הוראת דרכיהן ומושגיהן של הלמידה ושל החשיבה, באמצעות הצגת שאלות והעמדת בעיות, תוך שילובם בהוראת התכנים.
3. הפיכת דרכי הלמידה והחשיבה למודעים לכל התלמידים.
4. הוראת הדרכים להבין שאלות ולהשיב עליהן תשובות מלאות ומעמיקות תוך שילוב פעילויות אלו בלימוד החומר. (הוא הדבר גם לגבי העמדת בעיות ומציאת הפתרונות).

ללימוד עקרונות אלה אין להקדיש בשום אופן שיעור נפרד ומיוחד, ויש ללמוד הכול במסגרת השיעורים, בכל אחד ואחד מן המקצועות הנלמדים. יש לתת בידי התלמידים את הטקסטים ואת שאר חומרי הלימוד כתובים על דפי עבודה, וליישם את הכול על התכנים המוגדרים של המקצוע הנלמד. התלמיד מכין את הדפים בבית, לומד את התכנים ואת העקרונות ועונה על השאלות הנשאלות. בכיתות טובות אפשר לבקש מן התלמידים לעיין בחומר, ולשאול עליו שאלות על-פי הדרכים שהכירו בלימודיהם הקודמים. לאחר ההכנה בבית, עוברים על הכול בכיתה, ובודקים הכול בעין ביקורתית בעזרת המורה. המורה משלים את האמור, מתקן את הטעויות, מבהיר את המעורפל ומאשר את התגובות הנכונות של התלמידים. הוא עושה זאת לגבי כל הממדים השונים של הלמידה. כך הוא נוהג בביאורי המילים, בהשוואת התשתיות, בהשוואות לטקסטים אחרים ולתמונות דומות, ואף בהשוואות למסקנות מן הטקסט או מהמאמרים. מה שמתקבל מן הפעילויות הללו הוא מה שאני קורא בשם "למידה רב-ממדית מודעת", ומלבד המתואר כאן נותר בה עוד מקום רב לפעולות המורה.

הדגמה באמצעות לימוד שיר לירי

הואיל והשיר הלירי הקצר מהווה יחידה שלמה שאפשר להקיפה במבט, ואף אפשר ללמדה ביחידת זמן של שיעור אחד, ראוי לנו להשתמש בו כדי להדגים את דברינו. לשם כך חשוב להקדים כאן את העקרונות העיקריים של השירה הלירית, גם אם לא נוכל להתעכב ולדון בפרטיהם, בנימוקיהם ובתכליותיהם של עקרונות אלו.

תכונות היסוד של הליריקה

1. דיכוי מרבי של העלילה (האופי הסטטי של הפעלים המשמשים בליריקה).
2. דיכוי מרבי של המגמתיות האידיאית, והסירוב להכיר ב"רעיון" כיסוד בליריקה.
3. הנצחת הזמן הרגעי והפיכתו לעל-זמני.
4. ההתבוננות הרגשית בעולם ובאדם.
5. הצגת הרגש (גילוי וכיסוי) בתמונות בעלות משמעות.
6. דחיסותן הרגשית והמשמעותית של המילים.
7. המשפטים הריתמיים והמוסיקליים.
8. המשפטים החד-כיווניים הפרטקטיים בעלות התלות ביניהן.
9. הרטט הפואטי והאמפטיה.
10. הריסון, הארגון והעידון הפואטי.
11. רדיקליות מיתית או משחק מטאפורי.
12. הפרדוכס וההתהפכות (הפואנטה).
13. הנאיביות או הסנטימנטליות.
14. הפאתוס או הבתוס.
15. הטרגי או הקומי (רציני או היתולי).
16. הסטטי או הדרמטי.

לא אדון כאן דיון תיאורטי במהותם ובהשפעותיהם של העקרונות (שהם לפעמים עקרונות סותרים) שמניתי כאן. דיון כזה ערכתי בספרי עידונה של שאגה (שיצא בשנת 1990 בהוצאת פפירוס, אוניברסיטת תל-אביב). במקום דיון זה אגש מיד לניתוח ולפירוש שיר לירי לדוגמה באמצעות דף עבודה ערוך מן

הבחינה הפרשנית ומן הבחינה הדידקטית, ומתוך ניתוח זה, כך אני מקווה, תתברר ממילא גם טיבה של המהות הלירית.

דף עבודה

על השיר **קולות בלילה** מאת: ש' שלום

הוכן בידי: **רב לנדאו**

הערה: הואיל ולפנינו דף עבודה לרוגמה, שאין כוונתו לאמן את התלמידים, אלא להרגים לפניהם את דרך העבודה, אתן כאן את התשובות הנדרשות על-פי השאלות.

1. בשיר המובא כאן נקטע הבית האחרון. (בספר השירים הוא נדפס בעמוד אחר). קרא את השיר בעיון, תוך תשומת-לב למבנהו הכולל, למבנה בתיו, לארגון תמונותיו, ולניסוח פסוקיו, ונסה להשלים את הבית החסר.

קולות בלילה

– "אתה מוכן?"

שאל הקול

בדמי הליל.

– "התרדע לצער

רחוק מאד -

ולא לרעוד?"

– "אני מוכן!"

השיב הקול

בדמי הליל.

– "ארע לצער

רחוק מאד -

ולא לרעד..."

– "התוכל עזב

בית ורחוב,

מודע וגואל?"

– "אז טול בידך את האור

ולך ללא חזר -

ואל תביט לאחור!"

– "אוכל עזב

בית ורחוב,

מודע וגואל."

תשובה:

יש לבנות ולנסח את הבית האחרון על-פי המתכונת של שבעת הבתים הקודמים לו.

הערה: התלמידים ינסו את כוחם בשחזור הבית הנוסף. ההנחה היא שישתדלו לחקות את הצורה ואת התוכן של הבתים המצויים לפניהם, ואפילו ישתמשו במילים החוזרות לאורך השיר. כדי שלא יגששו באפלת האינטואיציה, נפעיל אצלם את יסוד המודעות באמצעות השאלה שלהלן.

2. תאר, מהם העקרונות התוכניים והמבניים של השיר, שבעזרתם ניתן לשחזר את הבית האחרון.

תשובה:

- א. כל שני בתים בנויים באופן שהבית הראשון הוא שאלה ומשנהו הוא תשובה עליה.
- ב. התשובות בנויות על חזרה כמעט מלאה על השאלה.
- ג. כל התשובות מביעות הסכמה וקבלת התפקיד באופן הנראה ככניעה מוחלטת.
- ד. כל השאלות הן בגוף שני (מעין פנייה אל הזולת), וכל התשובות הן מענה בגוף ראשון.

3. בדוק אם הבית האחרון שכתבת מתיישב עם העקרונות הפועלים בשיר.

תשובה:

כאן עליך לבדוק אם ארבעת העקרונות מן התשובה לשאלה 2. מתקיימים בבית שכתבת.

הערה: נראה כי מן הראוי להביא כאן את הבית האחרון כפי שהוא נכתב בידי ש' שלום, ולבקש מן התלמידים למצוא את ההבדלים בין מה שכתבו הם למה שנכתב בידי המשורר. הדיון בכיתה על שלוש השאלות הראשונות נותן למורה ולתלמידים אפשרויות רבות לעבודה מקורית ולחשיבה עצמית, החורגות מן המסגרת המגבילה של דפי עבודה מן הסוג הניתן כאן.

– "נטלתי בידי האור

אני הולך ללא חזור

אינני מביט לאחור."

4. כל בתי השיר נאמרים בלשון עתיד ובלשון ציווי פרט לבית האחרון שנאמר בלשון עבר. מה הסיבה לשינוי זה?

תשובה:

הבית האחרון מספר על קיום הדרישה כפי שהתרחשה בעבר, ואילו הבתים הקודמים מציגים את הדרישה ואת ההבטחה המכוונים כלפי העתיד. כבר ראינו שכל בתי השיר עוסקים בתביעה של הדובר העיקרי בשיר כלפי האדם. תביעה כזאת פעמים שהיא נשענת על העבר, אך תמיד היא פונה מן ההווה לקראת העתיד ועל כן מנוסחת היא בהכרח בזמן הווה או בזמן עתיד או בשם הפעולה המכוון כלפי העתיד. ההבטחה היוצאת מפי הנמען מכוונת, כמובן, כלפי עתיד זה, ועל-כן מנוסחת בזמן עתיד. לעומת שני מצבים אלה שבשיר, מציע לפנינו הבית האחרון לא את התביעה ולא את ההבטחה, אלא את סיפור קיומה של ההבטחה. לספר על שקיימנו הבטחה אי אפשר אלא בזמן עבר או בזמן הווה המשמש במשמעות של זמן עבר, ועל-כן זה הזמן שנמען משתמש בו באמרו:

– "נטלתי בידי האור

אני הולך ללא חזור

אינני מביט לאחור."

5. ברר לעצמך, מה תרומת הפעולה של השלמת סוף השיר לקליטת תכנו ומבנהו.

תשובה:

הכותב-המשלים מתנסה באופן מוחשי בהכרת המבנה, המרקם והתכנים, בהבנתם ובשחזורם. תהליך הניסוח הפעיל, על-אף היותו קצר, עושה את התלמיד לשותף פעיל ביצירה מחדש של

השיר, על מבנהו, על צורתו, על ציוריו ועל תכניו ומשמעויותיו. באופן זה הופכת קליטתה העיונית והרגשית של השיר להבנה פנימית, הצומחת מקליטת מהותו ואיכותו הפנימיים.

6. כדי לבנות את הבית האחרון של השיר נאלצת להשתמש בפעולה של הסקת מסקנה. קרא את ההגדרות למושג מסקנה, והסבר את דרכך בבניית הבית האחרון ובניסוחו באמצעות הסקת המסקנות מן השיר.

הסברים קצרים למושג מסקנה ולמושגים הקרובים לו.

הסבר למושג סילוגיזם (מילון פונטאנה למחשבה מודרנית).

בלוגיקה, טיעון דדוקטיבי, שבו נגזרת מסקנה משתי הנחות, ושוב כל אחת משלוש הטענות מאשרת או שוללת את הקביעה, שכל הדברים מסוג מסוים או חלקם הם גם דברים מסוג אחר. כל אחד מן המונחים או הסוגים הנזכרים במסקנה מופיע רק בהנחה אחת יחד עם מונח (המונח האמצעי) המופיע בשתי ההנחות, אבל אינו מופיע במסקנה. כך בסילוגיזם: "כל בני האדם הם בני תמותה. כל היוונים הם בני אדם, לכן כל היוונים הם בני תמותה", המונח האמצעי הוא "בני האדם", המונח השני במסקנה הוא המונח הראשי, וההנחה שבו הוא מופיע היא ההנחה הראשית, ואילו יוונים, המונח הראשון של המסקנה הוא המונח המשני והנחתו היא ההנחה המשנית.

הערה: הגדרה ארוכה ומסובכת זו היא דוגמה למופת איך אסור להגדרה להיראות. ההנחה שלנו היא, כי מי שאיננו מסוגל לנסח את הסבריו בצורה בהירה, גם מחשבותיו וגם חשיבתו הם מעורפלים למדי. כל זה נכון על אף שהקטע הועתק מתוך אחד ממילוני הפילוסופיה המפורסמים ביותר. (מילון פונטאנה). נביא כאן הסבר ברור יותר ההולם את ענייננו.

הסבר למושגים היקש, הקשה (לכסיקון לפילוסופיה של רודי).

הסקת משפט בהיגיון מתוך משפט אחר או מתוך כמה משפטים אחרים (מקדמות: משפט עליון ומשפט תחתון). והמוסק, התולדה, כלומר, המאמר הסוגר. (conclusio). לדוגמה: אני שומע רעש, על כורחך אתה אומר – מתנועע דבר מה. היקש זה מהכלל אל הפרט נקרא סילוגיזם, מן הפרט אל הכלל – אינדרוקציה. דוגמאות: 1. כוכבי השבת הם גרמי שמיים המאירים מעצמם; השמש – כוכב שבת; מכאן ש... (שהיא מאירה מעצמה) 2. פלוני רימה אותי פעם, פעמיים, שלוש פעמים; הווי אומר: הוא ירמני תמיד. ההיקש או ההסגר הסילוגיסטי בא בדרך החלטה, השערה או הפרדה.

ניסיון הגדרה והסבר למושג מסקנה.

המסקנה היא התוצאה העיונית, השכלית, הלוגית, הנובעת באופן הכרחי מעובדה נתונה, מצירוף של עובדות אחדות או מהשוואת מספר עובדות. א. אם נתברר לנו כעובדה ברורה על בית ישן שקירותיו מלאים סדקים, נוכל להסיק את המסקנה, שאין זה ראוי ואף אין זה כראי לשכור בית זה לשם מגורים. ב. אם העובדה הנתונה היא, שרק מי שקיים מסוגל לחשוב, ומי שאינו קיים אינו יכול לחשוב בשום אופן, מובן, כי אדם החש באופן בלתי אמצעי שהוא חושב, משמע שהוא גם קיים. מסקנה מסוג זה נקראת היקש או סילוגיזם ובו משפט הבסיס הראשון ומשפט הבסיס השני משמשים תנאי למשפט השלישי המוסק מהם. ג. נבדוק עתה מסקנה מצירוף של עובדות רבות. אם יש לאדם השכלה תורנית

מקיפה, אם יש לו גם השכלה כללית רחבה, ויש לו משפחה תומכת ומספר ידידים טובים, ואף רכש לו השכלה מקצועית המפרנסת את בעליה בכבוד, ויש לו אף משרה טובה ואהובה עליו במקצועו, וגם בית לגור בו ורזרבות כלשהן בבנק, המסקנה היא שמצבו טוב למדי הן מן הבחינה הרוחנית והן מן הבחינה החומרית. ד. מן ההשוואה בין שלושה כסאות – שאחד מהם פלסטיק והוא קל מאוד במשקל ואף זול ביותר, השני עשוי עץ חזק והוא כבד וגם יקר מעט, והשלישי עשוי ברזל והוא כבד ביותר וגם יקר מכל האחרים, ואף מעלה חלודה המכער אותו ביותר – יכולה לעלות המסקנה, על-אף שאין היא הכרחית, שלא משתלם לקנות כיסא ברזל בגלל כובדו, בגלל מחירו ובגלל החלודה שהוא עשוי להעלות. ח. מסקנה מצירוף עובדות מסוג אחר הוא האינדוקציה. במסקנה זו מתברר לי על פלוני שהוא נהג עמי באדיבות וביושר לפני שנה, לפני חצי שנה, לפני חודשיים, ולפני חודש, ומעולם לא נהג אחרת ואף לא נתן לי לחשוד בו כלל, חזקה עליו שהוא ינהג עמי באופן זה גם בעתיד. האינדוקציה הזו לעולם היא לא מושלמת, מפני שהיא מביאה בחשבון רק את המקרים מן העבר, ואינה יכולה לסמוך על העתיד. על אף הסבירות שהאיש שלנו ינהג גם בעתיד כפי שנהג עד עכשיו, אין כאן אלא סברה בלא אישור בטוח, ואפשר שהאיש ישנה דרכו בעתיד. מסיבה זו יש רבים, שאינם ממליצים לסמוך על המסקנות שהוסקו בדרך האינדוקציה.

תשובה

אם המסקנה היא תוצאה לוגית הנובעת מהנחות יסוד הקודמות לה, והיא מוסקת גם מן הכלל אל הפרט, הרי שהשיר "קולות בלילה" מעמיד לפנינו מערכת של מבנה ותוכן עקבית ביותר. מערכת עקבית זו מאפשרת לנו להשתמש בה בשל חזרותיה על המילים "אתה, מוכן, שאל, השיב קול, עזוב, אור, חזור" וכו'. לאור העובדה שמילים אלו חוזרות פעם בצורת שאלה ופעם בצורת תשובה, מאפשרת לנו להבין שהבית האחרון היא תשובה על השאלה שבבית שלפניו, ויש בה משום מתן תשובה חיובית על השאלה, תוך שימוש במילים ששימשו בשאלה עצמה.

7. בדוק אחד לאחר, אם מתיישב השיר "קולות בלילה" עם עקרונות הליריקה כפי שפירטנו אותם לעיל. כדי לגלות את ההתאמה בין השיר לעקרונות עליך לערוך השוואה. קרא את ההסברים הניתנים כאן למושג השוואה, ואת ההסבר הקצר למושג הגדרה, ובאר כיצד אתה משווה את העקרונות אל גילומם בשיר. (שני ההסברים הקצרים לקוחים ממילוננו של אבן שושן).

הסבר קצר למושג השוואה ולמושג הגדרה.

הגדרה: ¹ [מן-א-גדר, הגדר] 1. תאורו של דבר לשם והיו והבדליו מדברים אחרים. באור: והמתאר בו במציאותו אם יותר או פחות ממין אחר. וכזה תשלם הגדרתו (ריאטי, מקדש כעס ו). המלח מביא הגדרות למלים שבפסוק. 2. והיו דבר, קביעת שמו. משפחתו, סוגו, השתייכותו וכדומה: הגדרת צמחים לסימנדי. הגדרת בעלי-חיים. (הגדרת, הגדרות, הגדרות) – הגדרה עצמית, וכותם של קבוצת אנשים, חברה, מדינה וכו' להגדיר ולקבוע את השתייכותם לתנועה, לנוש וכדומה.

א. **השוואה:** ² [מן-שוה, השוה] 1. דמוי, הקבלה. עמות, עין בפרטים הדומים והשונים שבשני דברים: השוואת הלשונות (רמב"ן שמו"ל כג). השוואת התרנום למקור. 2. תאום. עשית דבר אחד שיהא שוה לשני: להשוואה הנמורה בין אלו שני החיזונוט עוד יחסרו דברים הרבה (מנדלי מ"ס, קעור). השוואת החשבון. השוואת כפות המאונים. 3. (באלגוריה) עריכת משוואה בבטרי אלגברי. – (השוואת, השוואות, השוואות) – בהשוואה ל-. כשים-לב אל-, אם נשוה ל- בהשוואה למצבו של החולה לפני שבוע. חלה השתפרות רבה. – השוואת-החרף, כנוי ליום בתקופת החרף בו ארץ הלילה שוה לארץ היום שלאחריו. הוא יום ה-23 בספטמבר. – השוואת הקנץ, כנוי ליום בתקופת הקנץ, בו ארץ הלילה שוה לארץ היום שלאחריו. הוא יום 21 במרס.

תשובה:

השיר בנוי על דיאלוג, ויש בו לכל היותר מעט רמזים לעלילה מתונה מאד, ולא לעלילה של ממש. אין ספק, שהשיר מנציח את הזמן של הדיאלוג, שיכול להתרחש בכל זמן. הפנייה אל הנמען וכן תשובתו בנויים על יסודות הרגש, כפי שזה מתגלה בתמונה של התקדמות הנמען מן הבית ומרחוב מגוריו אל תוך הלילה שבו מהדהד ים קולות. הביטויים "בדמי הליל", "בית ורחוב", "מודע וגואל", "לצעוד רחוק מאד", "האור", והביטוי "ללא חזור" הנם דחוסים ביותר, ודחיסות זו מועצמת על-ידי המשפטים הקצרצרים. הארגון בדיאלוג ובחזרות על מילים ועל משפטים מורגש ביותר, ויש אומרים שהוא אפילו מוגזם. האווירה מיתית ורדיקלית, והפאתוס הדרמטי הנו מוגבר ביותר. אלה כמובן רוב רובם של תנאי היסוד של השירה הלירית. עם כל זה, הפאתוס המוגבר יתר על המידה, וכן הסכמטיות המופרזת והמגמתיות הברורה פוגמים לא מעט באיכות הלירית, החייבת להיות מעודנת יותר.

8. לפניך הסבר נוסף למושג השוואה. הסבר זה נכתב על-ידי, וכוון במיוחד לצורך התרגיל. ציין, לאיזה מארבעת הפירושים של אבן שושן מתייחס כל אחד מדברי ההסבר וההרחבה שבקטע הארוך!

הסבר ארוך יותר למושג השוואה

ב. בבואנו להשוות בין שני דברים (שני עניינים, שני טקסטים אמנותיים בשירה או בפרוזה, בין טקסט אמנותי לטקסט עיוני, בין שני טקסטים עיוניים, בין דברי שיר לדברי עיון, או בין קטע של שיר לקטע של מוסיקה או ציור וכד'), עלינו למצוא תחילה את הבסיס המשותף שבין שני הגורמים המשווים. עלינו להביא בחשבון, כי השוואה אפשרית רק בין דברים המצויים על אותו מישור, ויש להם מאפיין משותף, כגון: צורות דומות, גדלים דומים, כמויות דומות, עקרונות, כללים, מחשבות, רגשות, תכנים, פרטים ודומיהם, הדומים זה לזה. בלי בסיס משותף כזה, אין להשוואה לא מקום ולא משמעות. כך למשל, אין לא מקום ולא משמעות להשוואה בין ספל קפה נטול קופאין לזוג מכנסי רכיבה עשויים צמר משובח. לעומת זה, אפשר להשוות בין חולצת חקי למעיל כלשהו, הן מפני ששניהם משמשים ביגוד, והן מפני ששניהם נלבשים על החלק העליון של גוף האדם. שני שירים שאנו מבקשים להשוות בנויים על-פי-רוב בתים, ואף-על-פי שאין הבתים דומים זה לזה דמיון מלא, יש ביניהם דמיון מספיק כדי לשמש בסיס להשוואה. הנושא המשותף של שני השירים משמש בסיס משותף להשוואה מהותית יותר. בשלב השני של ההשוואה עלינו לגלות מה שוני מצוי בדברים הדומים לכאורה. כך למשל, יש דמיון בין עצבות לאבל, ואולם העצבות אינה בדיוק אבל, וההבדל שביניהם יכול לשמש יסוד משמעותי בפירוש שני שירים, שאנו מבקשים להשוות ביניהם. בטקסטים הבנויים פרטים רבים, או בטקסטים הבנויים מערכת מאורגנת של פרטים, רצוי שנוסף להשוואת העקרונות, נשווה גם בין הפרטים המקבילים או המנוגדים זה לזה. יש שירים, שעל הבסיס המשותף להם, ניתן למצוא אווירה שונה, פיגורטיביות בעלת אופי שונה, ויחס נפשי שונה בתכלית כלפי הנושא המשותף הבא לידי ביטוי בשירים. מתברר מן האמור, שההשוואה הנה יסוד מוסר של כל חשיבה, עד שאפשר לומר: "כשאני חושב אני משווה". אפילו בשעה שאני נזכר בפרח קטן וכחול ואני חושב עליו, אני רואה אותו למעשה על רקע פרח גדול יותר, בעל צבע שונה, אדום או צהוב, ובהשוואה אליו. לכן אפשר לומר: כשם שאין השוואה בלי חשיבה, כך גם אין חשיבה בלי השוואה.

תשובה:

כל דברי ההסבר הארוך דלעיל מתייחסים לפירוש הראשון של המילה "השוואה" מבין ארבעת הפירושים של אבן-שושן. פירוש זה אומר ש"השוואה" היא "עימות ועיון בפרטים הדומים והשונים שבשני דברים". שלושת הפירושים האחרים של אבן-שושן, כגון "התאמת דבר לדבר אחר" או "השוואה אלגבראית", וכן "יישור של קרקע הנקרא השוואת גומות", אינם רלוונטיים לענייננו.

9. מהם הבדלי הניסוח בין שני ההסברים של המושג השוואה? (לפני שתשיב עיין גם בהסבר למושג הגדרה).

תשובה:

ההסבר הקצר של אבן שושן, ניתן בדרך העיונית של הגדרה או בדרך התיאור של הפרט על רקע הכלל. לעומת זה, ההסבר הארוך אישי יותר, מעין מדריך המוסר לנו בדרך מעשית, מה עלינו לעשות וממה יש להימנע בשעה שאנו משווים שני טקסטים.

10. שכתב את הקטע הארוך על ההשוואה, באופן שיהיה דומה בניסוחו להגדרה המילונית.

תשובה:

שכתוב זה ייעשה על יסוד השוואה בין שני הניסוחים, ועל יסוד חיקוי הנוסח של המילון.

11. מה לדעתך פירוש השיר "קולות בלילה"? מי השואל (המוען) ומי המשיב (הנמען)?

תשובה:

כאן האפשרויות הן רבות. לרוב הן מתרחבות במעגלים קונצנטריים מן המצומצם אל המקיף, מן הפרטי אל הכללי והאוניברסלי. העיקר והחשוב הוא, שכל אחד מן הפירושים יהיה מותאם לאווירת השיר ולמושגיו, ולא יתנגש אף לא באחד מתכני המילים. לפי זה יכול השיר לשמש ילדים המשחקים בחבורה "סודית" תמימה, אך יכול גם לשמש חבורה מיסטית של נוער המחפש את זהותו, וגם תנועת נוער בעלת אידיאלים לאומיים או אוניברסליים. כך יכול השיר לקרוא לאומה להתייבב כדי לקדם את הערכים הלאומיים, ולהתאחד מאחורי הדגל הלאומי, או לנביא לצאת לשליחות דתית חשובה. התלמידים יציעו כאן פירוש או שניים ואולי יותר. דבר זה שוב מאפשר למורה ולתלמידים לנהל דיון מקורי על-פי הבנתם ועל-פי השקפת עולמם מעבר למסגרות של דף העיון.

12. האם אפשר שמשמעות השיר היא, שהאלוקים קורא למאמין לעשות את שליחותו?

תשובה:

יש לבדוק ביחס ל"אלוקים" את הפרטים שהוזכרו בתשובה לשאלה מס' שמונה.

13. האם תוכל למצוא בשיר רמזים לניסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו?

אם כן מהם הסימנים לרמזים אלה?

תשובה:

הקול הקורא בדמי הליל מקביל אולי לאגדה על אברהם אבינו שגילה את האלוקים בלילה בהתבוננו בכוכבים. הדרישה לעזוב את הבית ואת המשפחה וללכת אל ארץ רחוקה ובלתי ידועה, מקבילים למה שכתוב בפרשת **לך לך** לצאת לדרך וללכת אל "הארץ אשר אראך". גם הציות המוחלט של הנמען מזכיר את עמידתו של אברהם אבינו בכל הניסיונות.

14. איזה חלק מחלקי הפסוק ומחלקי הפירושים המובאים להלן רלוונטיים לכוונה של שירנו?
"ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". (בראשית, פרק י"ב פסוק א').

פירושים: הפסוק הזה מעורר שתי בעיות:

א. הפירוט של "מארצך, וממולדתך, ומבית אביך". על-אף ההבדלים בין "ארץ" שהיא מקיפה ביותר ביחס ל"מולדת" המצומצמת ממנה, ולבית אב המצומצם משניהם, מעין משפחה, מכל מקום יש כאן מעין חזרה משולשת. יש המפרשים את החזרה ברעיון, שלפיו מבקש הקב"ה לזכות את ישראל, ולשלם לו גמול תמורת כל אמירה ואמירה.

ב. הבעיה השנייה היא בעיית הסתמיות. לא נתפרשו כאן כלל שמות המקומות שמהם נדרש אברהם אבינו ע"ה לצאת, אבל מקומות אלה ידועים לנו מפסוקים קודמים שבמקראות.

הבעיה העיקרית מתעוררת ביחס למקום הקשור בעתיד שאינו ידוע. נאמר בפסוק, "אל הארץ אשר אראך", ו-**רש"י** מפרש בשני אופנים:

1. "לא גילה לו הארץ כדי לחבבה בעיניו".
2. "ולתת לו שכר על כל דיבור ודיבור". מעניין ונוגע לענייננו מה שכותב רד"ק על הסיפא של הפסוק.

רד"ק ד"ה 'מארצך': "כי קשה לאדם לצאת מארצו אשר גר שם ימים רבים כל שכן אם נולד שם. זהו שאמר **וממולדתך**: כל שכן שיניח בית אביו ומשפחתו וילך לו אל ארץ לא ידע תמול שלשום. זהו שאמר **מבית אביך**. **אל הארץ אשר אראך**: ואילו אמר לו אל ארץ כארצך, טובה או טובה ממנה, לא היה כל כך קשה. אבל אמר אל הארץ אשר אראך, ולא ידע הטובה היא אם רעה. וכל זה אמר לו הא-ל להודיע חיבתו של אברהם אבינו, שכל אלה הדברים קשים לאדם והכל קיבל מאהבה לעשות רצון הא-ל".

תשובה:

ברור, כי מכל הפירושים הללו עלינו לבחור בפירוש הנוגע ישירות לענייננו ביחס לביטוי "אל הארץ אשר אראך". ביטוי זה אינו מודיע לו לאברהם אבינו ע"ה מה הארץ שעליו להגיע אליה בסוף נדודיו, ואם זו ארץ טובה או רעה וכד'. אברהם אבינו נדרש ללכת אל הבלתי נודע. התשובה לשאלה זו חייבת להביא בחשבון את כל פרטי הסיטואציה הזאת בשלמותם, ונראה, כי אף בשיר "קולות בלילה" נדרשת הליכה אל הבלתי נודע כמו בסיפא של הפסוק.

15. בכל שני בתים שבשיר שולטת תמונה פיגורטיבית-סמלית חדשה. עיין שוב בשיר ביסודיות והסבר, מה טיבן ומה משמעותן של תמונות אלו.

תשובה:

א. התמונה הראשונה היא של "בדמי הליל", ב. השנייה היא של "בית, רחוב ומודע", ג. השלישית היא הצעידה למרחקים, ולבסוף ד. היא תמונת ההליכה קדימה עם האור. מבחינת משמעותן מצביעות תמונות אלו על כך, שהנמען בשיר מגלה נכונות מלאה ללכת בלא שאלות לקראת מטרה שאינה מוגדרת מראש במדויק.

16. התוכל להסביר מה הקו המגמתי המשותף בתמונות הפיגורטיביות שבשיר?

תשובה:

מגמת התמונות היא לפתות את הנמען להיענות גמורה לייעוד שנקבע לו.

17. השווה את שירנו לשיר "התגלות" לא' שלונסקי. ציין מהם הפרטים העומדים להשוואה, מה הדמיון ומה השוני ביניהם. עיין תחילה במה שהוסבר מקודם על המושגים השוואה ומסקנה.

השיר "התגלות" לא' שלונסקי.

ה ת ג ל ו ת

ועלי זקן מאד... ובני עלי בני בליעל...

והנער היה משרת את ה'

שמואל א' ב'

אי מי קרא לי: שמע!

אי מי קרא בשמי.

מה?

מי.

עלי אמר: שוב שכבו

עלי אמר: לשוא!

עלי אמר: אין חזון, כי כהתה עיני.

אך שוב קרא לי: שמע!

אך שוב קורא בשמי.

איכה אען: הנני!?

חצות. עלי ישיש על יצועו יתיפח:

"בני... הה בני..."

וכבר רובץ היקום בי, פצוע כשקיעה

בין פגרי ענני.

ידעתי: הנה יבוא ה'

הנה יבוא וינשק פצעיכם בסער.

ועלי זקן מאד. ובני עלי נבלים.

ואני עודי נער.

אך הנה שואג יקום, הנו כואב ורן,

ובמזרח האדום אצבע ברק לי קוראה.

--דבר, ה' כי שומע עבדך!

תשובה:

השיר "קולות בלילה" הנו דרמתי ביותר, ואילו זה של שלונסקי הוא סיפור עלילתי. במרכז השיר "קולות בלילה" מצויה הנכונות, ואילו בשיר "התגלות" מתח בין חוסר הנכונות וחוסר ההתאמה של בני עלי, לנכונות ולהתאמה של הנביא-הנער שמואל. הסימטריות והמגמתיות פוגמים בשיר של ש' שלום, ולעומת זאת אין זכר ליסודות אלה בשירו של שלונסקי. נוסף על אלה, נשארת הישות הקוראת בשירו של ש' שלום לוטה לגמרי בערפל, ומאפשרת פתרונות רבים, ואילו, בשיר של שלונסקי השולח הוא "הקב"ה" באופן ברור ביותר, והוא הפתרון היחיד לחידת המוען.

18. מה משותף לפסוקים המובאים הלן, ובמה דומה להם השיר שלנו?

שמות ג' 10. ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים.

11. ויאמר משה אל האלקים מי אנוכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים.

12. ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אני שלחתיך וכו'.

ד' 10. ויאמר משה אל ה' בי אדני, לא איש דברים אנכי..... כי כבד פה וכבד לשון אנכי.

ישעיהו ו' 4. ואשמע את קול ה' אומר, את מי אשלח ומי ילך לנו, ואומר הנני שלחני.

ירמיהו א' 6. ואומר אהה ה' אלוקים, הנה לא ידעתי דבר, כי נער אנכי....

תשובה:

פרט לפסוק משמות ד' 10, והפסוק מירמיהו, כל הפסוקים מציגים סיטואציה שבה הנביא נדרש לקבל על עצמו את השליחות, או שהוא נענה לתביעה המופנית אליו. בניגוד למצב זה, אנו מוצאים בשני הפסוקים האחרים דווקא סירוב, הגם שזה סירוב מתוך ענווה, לקבל את הייעוד. השיר שלנו מקביל דווקא לפסוק מישעיהו, בקבלו את הייעוד ללא כל הסתייגות.

19. עיין בהסברים למושג "תשתית" והסבר, איך אפשר לראות בפסוקים דלעיל תשתית לשירנו.

תשתית: היצירה האמנותית ולכן גם זו הספרותית נוטלת חומרים או יסודות שונים מן העולם שקדם לו במקום ובזמן. כאשר יסודות קודמים אלה משמשים כאבני בנייה של היצירה הנוכחית, בין אם הם מתפקדים ביחסים של השלמה, של הדגשה, או של הבהרה, ובין אם יסודות אלה מתפקדים ביחס אירוני או של סתם הנגדה, אנו קוראים להם בשם תשתית. קיימים סוגי תשתית שונים:

תשתית טקסטואלית: הטקסט החדש משתמש בביטוי או במשפט מטקסט קודם.

תשתית אידיאית: השיר נוטל את תכניו ממצבים או מיצירות של העבר, כך שתפיסת עולמו מושפעת מזרמי מחשבה של מצבים או של טקסטים אחרים – קודמים לו. בשל נטייה זו של התרבות להישען על מטעני דעת ורגש קודמים, מתגלגלים במרחבי ההיסטוריה יסודות עיוניים רגשיים ורוחניים, הנאבקים זה בזה, מתמודדים זה עם זה, מכל מקום מעשירים זה את זה. ההתעלמות של המחברים מתשתיות רוחניות קודמות בכוונת זדון, כדי לדחות את תרבות העבר, או בשוגג מתוך בורות, גורמת ליצירה ולסגנונה איכות דלה ומדולדלת שאינה מסוגלת להתמודד לא רק עם עולם העבר ועם תרבותה, אלא אף עם תרבויות אחרות של ההווה, או עם היסודות

השמרניים או החדשניים של תרבות ההווה עצמה.

ההתחמקות לעולם איננה התמודדות, ובלי התמודדות כזו, היצירה חסרת איכות ועומק. **תשתית פיגורטיבית:** תשתית זו מעניקה לשיר תמונות, סמלים, מטאפורות ודימויים, ובאמצעותם כמובן גם משמעויות שמקורם בתרבות העבר או בטקסטים קודמים. פיגורות הלשון הקדומות רוויות בדרך כלל מטענים רגשיים, רבדים של כפל משמעויות, ואף קונוטאציות. כל אלה יחד מעניקים ללשון הווה עושר רב-רבדי ועומק היסטורי רב-פנים.

תשתית פרוורדית: תשתית זו מצויה ביצירות המשתמשות בריתמוסים ובמשקלים האופייניים ליצירות קודמות. יש שריתמוס של המצלול או של התחביר או של הסגנון, שהיה מקובל ביצירות קדומות מוכרות, חוזר ומופיע ביצירות מאוחרות.

הערה: בבדיקת תשתיתה של יצירה חשוב לבדוק מה טיב השפעתה של התשתית על היצירה החדשה. כן יש לבדוק מה טיב היחס בין החדש לישן, האם הוא יחס ישר או יחס הפוך, יחס של ניגוד או של אירוניה. מתוך דיון קצר זה מתברר בלא צל של ספק, שלתשתית השלכות מרחיקות לכת לגבי משמעותה ולגבי הבנתה של היצירה הספרותית.

תשובה:

כאן התשובה הנה קלה למדי, שהרי כל הפסוקים הללו עוסקים בדרך החיוב או בדרך השלילה בקבלת הייעוד על-ידי האדם. הקבלה או הדחייה של הייעוד באים כאן תמיד כתוצאה של הטלת המשימה על-ידי האלוקים. השימוש בלשון המקורות, בצורות ובתכנים של המקורות כדי לבטא באמצעותם את הסיטואציה החדשה, הופך את המקורות לתשתיות ואת הטקסט החדש לרווי תשתיות.

20. מה הקשר שתוכל למצוא בין השיר "חמישה" לשירנו, ומהי התוספת לשיר "חמישה" על הנאמר בשירנו?

השיר "חמישה" לש' שלום. חמישה

חמישה יצאו מולדת לבנות, חמישה...	וקמו - - - בלילה בהצת בהרים האשים, הלמו מחדש חמישה פטישים - ומאז לא נדמו...
בבית עזבו אם ואחות, תינוק ואישה...	ויש כי בוקעות לרגעים אנחות ולחישות...
פטישים הלמו בהרים והלמו, פטישים.	בבית עזבו אם ואחות, תינוק ואשה...
חמישה שם עמדו וסללו וחלמו מסילות וכבישים...	אך רגע אחד הידיים לא נחות - - - חמישה יצאו מולדת לבנות,
יריות פלחו את הבקר פתאום, יריות!	חמישה...
פטישים בידם, בנפשם המתם, נפלו חמש הגויות - - -	

תרצ"ז

תשובה:

הקשר הוא בעצם יציאתו של האדם לקראת ייעודו. השיר "חמישה" מגלה במפורש שהייעוד הוא בניין המולדת. ואולם שיר זה, מבהיר לנו גם שיש סכנות בקבלת הייעוד, והוא אף מדגים לנו כיצד מביא בכנפיו בניין המולדת את התוצאה החמורה ביותר, את המוות. עוד מתווספת בשיר "חמישה" התחושה, שגם לאחר המוות יש לו לייעוד קיום, ולאחר מות בעלי הייעוד הוותיקים, קמים תחתיהם בעלי ייעוד חדשים, וממשיכים את דרכם של הראשונים.

21. איזה מן הפירושים הבאים נראה לך הולם יותר את השיר "קולות בלילה"? הסבר את ההתאמה בין הפירוש לשיר בכל אחד מן הסעיפים:

- א. קבוצת ילדים משביעה חבר חדש המצטרף לחבורתה.
- ב. תנועת נוער מזמינה את צעירי המדינה להצטרף לשורותיה ולקבל את מטרותיה.
- ג. הקב"ה קורא לאברהם אבינו לעזוב את עולמו הישן ולהפיץ את תורת ה' בעולם.
- ד. האלוקים קורא לנביא לקבל את שליחותו.
- ה. ה' קורא לעם ישראל לשנות כיוון בחייו ולהתקדש להיות ממלכת כוהנים וגוי קדוש.

תשובה:

- א. בעלי הייעוד הוותיקים מזמינים את החדשים, אלא שהיריעה מצומצמת לקבוצה קטנה.
 - ב. כאן היריעה רחבה יותר, אבל היא מצויה עדיין במסגרת העולם הפרגמטי-המעשי.
 - ג. עתה מתרחבת היריעה, אבל מתמקדת באיש-ייעוד אחד, באברהם אבינו.
 - ד. כאן היריעה רחבה ביותר הן ברמת הקול הקורא-האלוקים, הן ברמת הפנייה לכל נביא אפשרי והן ברמת השליחות, שאף היא יכולה להיות שליחות כלשהי.
 - ה. כאן הקורא הוא ה' כמו בסעיף הקודם, אלא שעתה כל ישראל, ולא נביא כלשהו, נקראים למלא את הייעוד המקיף והנעלה ביותר.
- מתברר, שההתאמה בין האפשרויות השונות המוצעות בפירוש הן מבחינת הסיטואציה של הריאליה והן מבחינת הסיטואציה הרגשית לעולם המוצג בשירנו, היא מלאה כמעט. ההבדלים אינם ברמת האיכות, אלא בהיקף ובכמות, ולכן קשה מאוד לקבוע בבירור איזו מן האפשרויות הולם יותר את השיר.

22. האם הפירוש שלהלן, הפירוש ההיסטורי הריאליסטי להיווצרות השיר, מיטיב עם היצירה או שמא הוא פוגע בערכה?

"בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, באחד מימי יום שישי, קיבלו ראשי הסוכנות את הידיעה, שבקשתם להקים בריגדה יהודית אושרה על-ידי ממשלת בריטניה. מיד פנו למשורר ש' שלום, וביקשוהו לחבר שיר הפונה אל צעירי היישוב בקריאה להתגייס לבריגדה. השיר נכתב עוד ביום שישי, ונדפס במוצאי שבת כפלקט, וביום ראשון בבוקר הופיע על לוחות המודעות בכל הארץ". מובן שסיפור זה קובע שהפירוש היחיד והנכון של השיר הוא, קריאה להתגייס לבריגדה.

תשובה:

ראוי לומר, כי על-אף חשיבות הגיוס לבריגדה עבור כל היישוב, מצמצם פירוש זה את השיר לעניין אחד בלבד, בלי להשאיר כל אפשרות לראות בו דברים נוספים, רוחניים יותר, ועל-כן הוא לרעת השיר.

23. לפניך שני הסברים: אחד למושג "אלגוריה" ושני למושג "סימבולי". איזה מהם הולם יותר את שירנו?

סמל — בפשוטו: חפץ מסויים המציין תכונה, מצב־נפש, כגון חבצלת לבנה המסמלת את התום, הבתולים; ורד אדום — את התשוקה, את האהבה העזה וכירב (ור' אמבלמה), אך לאמיתו, הסמל השירי הוא בלתי־מוגדר, בלתי־מותחם: צמצומו או הרחבו — לפי יכולת הקליטה של הקורא; עיקרו: שפופה וגורר עמו משמעויות נוספות על הפשט שבו. הוא תמונה, המחשה תיאורית, הבאה לרמז על קיום מציאות אחרת, נרחבת ועמוקה יותר — והיא העיקר! — מזו האצורה בתמונה הנתונה; נוף שגילוי רק מאחורי קווי אופק זה, שפרשו לפנינו התיאור הנגלה. כשאנו קוראים למשל ב„אבני־בוהר“ לשלונסקי אנו חשים, גם בלי שהדבר יפורש, כי המשורר נלכד בסוד מציאות אחרת נכרית ומאוימת הרבה יותר, מזו של נמלים ובתי־נתיבות. הסמל השירי אינו מרמז רק על קיום „עוד משהו“, — הוא נושא בתוכו, הוא יוצר בנו יחס נפשי־חוויתי אל „עוד משהו“ זה. הסמל בא איפוא לעורר הלך־נפש ולהשפיע על הדמיון ועל הרגש. הוא מצוי בכל שירה ובכל הדורות, כביכול הוא בה זוג־עיניים שני. הוא נעשה פרובלימאטי רק משעה שנהפך לתכלית, כמו בסימבוליזם.

אלגוריה — האנשה והגשמה של מושגים מופשטים; תיאור נרחב, שיש בו עניין לעצמו, אך הוא יוצא מפשוטו וכוונתו האמיתית לעניין אחר (למשל, תיאור תחיית העצמות שביחזקאל ל"ז), או „סוסת“ למנדלי. האלגוריה נבדלת מן ההסאלה והמשל בהיקפה, ומן הסמל במגמה המידעת והראציונאליסטית שבה. השירה האלגורית היא בדרך כלל שירה דידאקטית. האלגוריה תכופה בתנ"ך בצורת המשל, חזיונות. מקובלת מאוד בימי הביניים, שולטת במחזותיו של רמח"ל, רומנלי, וכו'. בימינו פחת ערכה הספרותי; בשימוש עדיין בעיקר מסעמי זהירות פוליטית.

תשובה:

מבין האפשרויות לפרש את השיר בהיקפים קונצנטריים אחדים מתברר, שעל-אף פשטותו, ועל-אף הצמצום של תוכנו ומשמעויותיו, נוטה השיר לכיוון הסימבולי. אולי אפשר להביא ראיה משירנו, שהסימבוליות כשלעצמה, עדיין אינה מספיקה כדי להעניק לשירה עומק עיוני ורגשי של ממש.

דברי סיכום:

מן הראוי להוסיף עתה, כי השימוש בדרך זו, לא רק מעמיק את הלימוד על-ידי עיון במושגי המקצוע הנלמד, על-ידי עיון במושגי הלמידה והחשיבה הפועלים בעיון זה ונחוצים לשם הבנתו, ולא רק על-ידי עיון חוזר בטקסט הנלמד והשהייתו בתודעת הלומד משך זמן רב, אלא הוא גם מרחיב את יריעת הלמידה לטקסטים נוספים, המשמשים לכאורה רק לשם העמקת ההבנה של הטקסט המרכזי, אבל לאמיתו של דבר, נלמדים טקסטים נוספים אלה לפחות באופן אכסטנסיבי, ומרחיבים את היקף הלמידה, הרחבה משמעותית ביותר. תשתיות מן המקרא מן המדרש ומן הספרות הפילוסופית והרבנית נלמדים אגב הדיון. כן נלמדים שירים מקבילים או דברי פרוזה דומים, דברי פרשנות, מאמרים עיוניים ביקורתיים וערכים ממילונים ומאנציקלופדיות. אפשר להוסיף להם את הערות המורה ואת שאלות הקישור שלו בין הטקסטים השונים, מצד אחד, ובין הטקסטים למקבילות שבחיי יום יום מן הצד האחר. כל הפעילויות הללו מוגשים על-גבי דפי עבודה הזמינים לתלמיד בכל עת, כדי להבין את הנושא באמצעות עיון מחדש בחומרי הלמידה, וכדי לחזור עליו שוב ושוב, במטרה לזכור את הדברים טוב יותר ולזמן ארוך יותר.

מ"מודעות לנמען" כגירוי לשיפור איכות הכתיבה

ועד ל"התאמת הכתיבה לנמען" כגירוי לשיפור הכתיבה ולהכוונת אופי השיח בהקשר

תקציר

לתהליך התאמת המבצע התקשורתי לידע, ליכולת החשיבה ולרגישויות המיוחדות של הנמען, תפקיד חשוב בשכתוב בהיותו גורם ממריץ לביצוע המרות הבאות ליד ביטוי בשיפור איכות הכתיבה. קיימת הסכמה כללית בין חוקרים בתחום האוריינות האקדמית שהתאמת הכתיבה לנמען היא מרכיב קריטי בתהליך הכתיבה שכן היא מעלה את איכות השכתוב. המודעות ההולכת וגוברת להתאמת הכתיבה לנמען וחיפוש מגוון של דרכים להשגתה כבר נמשכת יותר משלושה עשורים. טכניקות פדגוגיות מגוונות מתבססות על גישות תיאורטיות שונות לתהליך זה. התפתחות הקונסטרקט מהתפיסה הריתוריקנית-קלאסית ועד היום היא התפתחות של שינוי הדגש משמעותי ממודעות לנמען (*audience awareness*) כגירוי לשיפור איכות הכתיבה ועד להתאמת הכתיבה לנמען (*audience adaptation*), כגירוי להכוונת אופי השיח בקונטקסט (Gunnarsson, 1997). התפתחות הקונסטרקט באה לידי ביטוי בארבעה אפיונים: 1. בהגדרת מהותו 2. בהגדרת הכותב, בהגדרת הנמען ובהגדרת סוג התקשורת 3. בתפקידו באיכות השכתוב 4. בכישורים הנדרשים להתפתחותו. המאמר סוקר את ארבעת האפיונים האלה לפי הגישות התיאורטיות השונות הנוגעות להתאמת הכתיבה לנמען. השוני המשמעותי ביותר הוא לא עוד דגש על המעבר מכתיבה ל"עצמו" לכתיבה לנמען בלבד, אלא חקר תהליך דינמי זה שם דגש גם על התעלמות מנמען, שהוא צורך של הכותב, גם על כתיבה של הכותב לעצמו וגם על כתיבה לנמענים שונים אחרים. המטרה העיקרית של הכתיבה צריכה להיות איזון נכון בתהליך אינטראקטיבי זה בין הכתיבה ל"עצמו" שהיא הכתיבה הרפלקטיבית לבין הכתיבה לנמענים שונים אחרים. האיזון יביא לכתיבה טובה, מהנה ושוטפת. המאמר סוקר את שיטות ההערכה של תהליך זה ודן בהשלכות המחקר על התאמת כתיבה לנמען בתחום ההוראה.

תאריכים: נמען; מודעות לנמען.

ירושלים של מקרא עיון בתולדותיה של ירושלים

כפי שעולה מן המקרא והמקורות החיצוניים

מוקדש לזכרה של רוחמה קארו
אשת חסד ואהבת האדם.

ירושלים במקרא – עיון מסכם

הקדמה

על אף המחקר האנטנסבי, ולמרות הממצא הארכיאולוגי, הכתובים המקראיים המתייחסים לירושלים מותירים שאלות רבות שלא באו על פתרונן. נפתח בשאלה המרכזית: היכן שכנה ירושלים בימי דוד ושלמה – על "הגבעה המזרחית" או על "הגבעה המערבית" (ראה מפה טופוגרפית של ירושלים). אין ספק, כי בתקופה הקדומה התרכז היישוב ליד המעיין ("גיחון"), כפי שהוא נקרא על-ידי חלק גדול מן החוקרים – וכך במפה – אך יוסף בן מתתיהו וחלק מן החוקרים מזהים אותו עם מעיין "השילוח". אולם משעה שהאדם מצא פתרונות לאגירת מים – בבורות ובתעלות – לא הייתה מניעה מלהתיישב על "הגבעה המערבית" (העיר העתיקה היום). ואכן מפעלי-המים של ירושלים – הפיר ("הצינור"), הנקבה והתעלה – אף הם מעוררים שאלות לגבי תקופתם וייעודם. מטרת המאמר, אפוא,



מפה טופוגרפית של ירושלים

להציע את מגוון הדעות ואת המוסכם על מרבית החוקרים; והקורא יאמץ את שמתקבל על דעתו.

תאריכים: ירושלים; עיר דוד; נקבת השילוח; חומות ירושלים; מנסרת שסנחריב; מפעל המים.

ירושלים נזכרת בספרי יהושע ושופטים, אולם המקרא מציג מסורות שונות על כיבושה. מקום העקידה בהר המוריה נזכר כבר בספר בראשית כמקום שבו ה' יראה, אולם בתקופת השופטים ירושלים היא עיר נכריה וזנוחה, בעוד שהמרכז הדתי של עם-ישראל נמצא בשילה. מקום המקדש נתגלה לדוד על-ידי המלאך המורה לו לבנות מזבח בגורן ארוונה היבסי. אולם דוד בחר בירושלים כעיר בירתו שנים רבות קודם לכן. האם הייתה זו יזמתו האישית של דוד או צו מגבוה. המחקר הארכיאולוגי בירושלים שנמשך כבר למעלה ממאה שנים, העשיר אותנו בממצאים לרוב. מהו היחס שבין הסיפור המקראי לממצא זה. האם הממצא הארכיאולוגי תואם את הסיפור המקראי או שונה ממנו. ירושלים של ימי בית ראשון משתרעת על שתי גבעות – מזרחית ומערבית. האם שתי הגבעות הללו היו מיושבות בימי בית ראשון, או אחת מהן בלבד. נחמיה המגיע לירושלים בראשית ימי שיבת ציון משקם את חומותיה של ירושלים. האם חומות נחמיה מקיפות עיר נרחבת או מצומצמת. ברשימה זו ברצוני לעמוד על ההיבטים ההיסטוריים, הגיאוגרפיים, הארכיאולוגיים והרעיוניים הדנים בנושאים אלו ובאחרים, ולהעמיד על הקשר שבין התיאור המקראי למקורות החיצוניים. ירושלים של ימי קדם השתרעה על שתי גבעות – מזרחית ומערבית. גבעות אלו מוקפות בעמקים צרים ועמוקים ממערב, מדרום וממזרח. אולם גרעינה הקדום של ירושלים השתרע על הגבעה המזרחית בלבד. יש לשאול למה דוקא שם ולא במקומות אחרים נמצאו השרידים הקדומים ביותר של העיר, מאז האלף הרביעי לפנה"ס. התשובה לכך היא, שלירושלים של ימי קדם היה מקור מים יחיד, הוא מעין הגיחון, הנובע למרגלות הגבעה המזרחית, וישוב קדום בעת ההיא היה ממוקם תמיד ליד מקורות מים. ירושלים נזכרת בכתבי המאורות המצריים מהמאה ה-18 לפנה"ס. מתקופה זו, שהיא תקופת הברונזה התיכונה התגלו שרידי הביצור הקדום ביותר שהשתמר בירושלים: חומת העיר הבנויה מאבנים גדולות במיוחד (בנייה המכונה במחקר הארכיאולוגי בנייה קיקלופית). ידיעותינו על ירושלים בימי השלטון המצרי בארץ-ישראל במאה ה-14 לפנה"ס, שאובות מארכיון מכתבי תל אל-עמארנה היינו מחליפת האגרות שבין מלכי ערי כנען לבין הפרעונים המצריים. ביניהן מצויות שש אגרות כתובות שפה האכדית, שנשלחו על-ידי עבדי חפה מלך ירושלים אל מלך מצרים¹.

א. ירושלים בתורה

ירושלים של לפני ימי דוד נזכרת ביהושע ובשופטים, אולם בתורה – רק ברמז, אנו פוגשים לראשונה את אזכורת ירושלים בספר בראשית י"ד, י"ח: "ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם יין והוא כהן לאל עליון". לפי התרגומים הארמיים "שלם" היא ירושלים. כן סבורים ראב"ע ורמב"ן על-פי הפסוק "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון" (תהילים ע"ג, ג').²

קאסוטו³ מעמיד על איזכורה ברמז של ירושלים בפרשת העקידה. השרש רא"ה חוזר בפרשת העקידה שבע פעמים, כפי המנהג המקובל שמילות מפתח חוזרות בפרשה שבע פעמים. בפרשת העקידה מופיע ההיגד "אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב, י"ד). הכינוי "הר ה'" למקום המקדש מובא בכמה מקומות בנביאים: ישעיהו ב', ג'; ל', כ"ט; מיכה ד', ב'; תהלים כ"ד, ג'. אם כן, הקשר בין הר המוריה, מקום העקידה לבין הר הבית שבירושלים, מוכח מפרשטם של המקראות, באמצעות הכינוי המשותף "הר ה'".

ב. ירושלים בספרי יהושע ושופטים

בספרי יהושע ושופטים נזכרת ירושלים פעמים אחדות: "ואת היבוסים יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם, וישב היבוסים את בני יהודה בירושלים עד היום הזה" (יהושע ט"ו, ס"ג). "ואת היבוסים יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין, וישב היבוסים את בני בנימין בירושלים עד היום הזה" (שופטים א', כ"א). אבל "וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה, ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש" (שם, שם ח').

מפסוקים אלו עולה שירושלים שייכת פעם לשבט בנימין ופעם לשבט יהודה. יתר על כן, המקרא מוסר לנו שתי מסורות, האחת שכבשו את ירושלים, והשנייה – שלא כבשוה.

במדרש תדשא⁴ נאמר: "שהיתה ירושלים לפני שתי עיירות, אחת עליונה ואחת תחתונה. העליונה נפלה בגורל יהודה והתחתונה בגורל בנימין... ואחרי מות יהושע עלו בני יהודה ולקחו את חלקם ושרפו את העיר באש (שופטים א', ח') ועזבוה חרבה. אבל ירושלים התחתונה שהייתה לבנימין, לא אבו בני בנימין להורישו (שם, שם כ"א). אלא שהייתה עומדת עד ימי דוד..."

בפירוש "דעת מקרא" ליהושע ט"ו, ס"ג מבואר שהיו שתי ירושלים על-פי הגמרא⁵ "תרי ירושלים הוו" האחת היא יבוס, היא העפל, היא ציון, שנקראה גם עיר דוד, ובימי בית שני נקראה בשם "העיר התחתונה". השנייה – העיר העליונה של ימי בית שני, שכללה את הר ציון של ימינו. התחתונה הייתה שייכת לבנימין, והעליונה – ליהודה.

לפי זה הסתירה בין הפסוק המדבר על כיבוש ירושלים בשופטים א', ח', לבין הפסוקים לפיהם לא כבשוה (יהושע ט"ו, ס"ג ושופטים א', כ"א) מתישבת בכך שמדובר בשני חלקים לעיר ירושלים.

העליונה נכבשה בימי כיבוש הארץ, והתחתונה – רק בימי דוד. לפי יוסף בן מתתיהו⁶, בני יהודה כבשו את העיר התחתונה, אבל לא כבשו את המצודה, שהיא העיר העליונה.

וזהו גם דעתו של גרינץ⁷, שלדבריו, יש להפריד בין העיר ירושלים לבין המצודה. המצודה נשארה יבוסית, גם לאחר שבני יהודה כבשו את העיר ירושלים.

במציאות של תקופת השופטים היה המשכן, בשילה ואילו ירושלים לא הייתה עיר יהודית. בסיפור פילגש בגבעה המקרא מספר לנו כמשיח לפי תומו, שירושלים הייתה עיר נכרית. האיש הלוי מהר אפרים חוזר לביתו מבית לחם יהודה. בדרכם לביתם הם מגיעים "עד נכח יבוס היא ירושלים" (שופטים י"ט, י'). נערו מציע לו להיכנס ללון בעיר היבוסית, אולם האיש מסרב באומרו "לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה" (שם י"ב).

כבר הזכרנו את הקשר שבין מקום עקידת יצחק לבין מקום המקדש, לפי המלה המנחה "הר ה'". קשר זה כתוב בפירוש בדבה"ב ג', א' "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים, בהר המוריה אשר, נראה לדוד אביו... בגרן ארנן היבוסית". מה קרה אפוא כל תקופת השופטים ושאל עד ימי דוד? כנראה, שמעמד העקידה שהיה מעמד אישי בין ה' לאברהם, לא נתגלה לעם ישראל עד ימי דוד, שהרי דוד עצמו מעיד על כך שהוא חיפש למצוא היכן מקום המקדש (תהלים קל"ב), מכאן שהדבר לא היה גלוי.

בימי השופטים היה מקום המקדש בשילה. אולם רמז לירושלים כמקום המקדש, מצוי בספר דברים בפסוק: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב, ה').

השורש שכ"ן ביחס אל ה' קשור לירושלים במקומות שונים בנביאים: "מעם ה' צבאות השוכן בהר

ציון" (ישעיהו ח', י"ח). "כי אני ה' אלקים שוכן בהר ציון הר קדשי" (יואל ד', י"ז). "ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה" (תהלים קל"ה, כ"א). "וישכן בירושלים עד עולם" (דבה"א כ"ג, כ"ה).

ג. בחירת ירושלים

בדברים י"ב, ה' נאמר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשכנו תדרשו ובאת שמה". כיצד אפשר לדעת מהו המקום אשר בו בחר ה' על כך עונה הספרי:⁸ "דרוש על-פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא: ת"ל "לשכנו תדרשו ובאת שמה". דרוש ומצא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד "אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי, אם אתן שנת לעיני... עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (תהלים קל"ב, ג'-ה'). לפי האמור בספרי עם-ישראל עצמו בוחר את "המקום אשר יבחר ה'". המלבי"ם בפירושו לספרי, מוסיף לבאר: "כי נתוודע על-ידי נביא שהוא מקום הנבחר כמ"ש "ויבא גר אל דוד. וכן אמר: "בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו" (דבה"ב ג', א'). ובכל זאת מצאנו שדוד דרש אחרי המקום, כמ"ש "עד אמצא מקום לה'". ולא המתין עד שבא אליו נביא. ולמד ממה שנאמר "לשכנו תדרשו". שהדרישה היא מה שחוקר בעצמו למצוא את הדבר. וז"ש דרוש ומצא! למד להם שלא יגלה ה' סודו על-ידי נביאיו להודיעם מקום הנבחר רק אם ישתדלו בזה וידרשו אחריו. ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה". לפי פירושו של המלבי"ם לספרי, הקב"ה מגלה את המקום אשר יבחר רק לאחר שעם-ישראל השתדל ודרש למצוא מהו המקום. הדבר תואם את דבריו של דוד במזמור קל"ב, המטעים את העובדה שדרש וחפש והשתדל למצא: "אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני... עד אמצא מקום לה'..."

בשמ"ב ה', ו'-ז' נאמר: "וילך המלך ואנשיו ירושלים אל היבوسی יושב הארץ. ויאמר לדוד לאמר לא תבוא הנה כי אם הסיף העורים והפסחים. וילכד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד". לדעת אברבנאל הכתוב מטעים שדוד ואנשיו הלכו לירושלים מיד עם המלכת דוד. "לפי שהיתה קבלה אצלם כי ציון יהיה ראש ממלכות ישראל". כלומר, לדעת אברבנאל, מקום השכינה היה ידוע לדוד במסורת. אולם לפי פשט הכתובים "וילך המלך ואנשיו ירושלים..." ולפי תהלים קל"ב, ג'-ה', ולדעת הספרי והמלבי"ם, זוהי יזמתו של דוד. ירושלים עד ימי דוד היתה עיר זנוחה ונשכחת, כפי שראינו בפרשת פילגש בגבעה. לבחירתו של דוד בירושלים אפשר למצוא גם כמה סיבות "חילוניות".

א. ירושלים נמצאת במרכז דרכים בארץ-ישראל. כיוון שהרי יהודה הם רמה גבוהה ושטוחה, קשה החדירה לפנים הארץ מצד מערב, והיא מתאפשרת בכמה מקומות בערוצי הנחלים: 1. מלכיש לחברון. 2. דרך עמק האלה לבית לחם. 3. דרך נחל שורק לעמק רפאים ולירושלים. 4. דרך מעלה בית חורון.⁹ ההולך, לדוגמא, מחברון לעבר הירדן אע"פ שהדרך הישרה מזרחה קצרה, היא קשה ביותר בגלל הפרשי הגבהים שבין הרי חברון (800) לבין ים המלח (400-). הוא נאלץ אפוא, ללכת מחברון עד ירושלים, ומשם מזרחה ליריחו דרך מעלה אדומים, עובדה המסבירה את חשיבותה של ירושלים כמקום מרכזי.¹⁰

ב. כביוש ירושלים מאחד את שני פלגי האומה. עד ימי דוד היה "פרוזדור ירושלים" מובלעת של נכרים שחצצה בין שבטי שמעון ויהודה לבין יתר שבטי ישראל. בירושלים עצמה ישבו היבוסים. מערבה משם ישבו הגבעונים.¹¹ מערבה משם ישבו הכנענים בגזר, ובמישור החוף ישבו הפלשתים.¹² בכבוש ירושלים מאחד דוד את פלגי האומה ויוצר רצף טריטוריאלי.

ג. ירושלים היא עיר מבוצרת באופן טבעי. ירושלים של תקופת המקרא משתרעת על-פני שתי גבעות. הגבעה המזרחית, היא עיר דוד שנכבשה מידי היבוסי, והגבעה המערבית הכוללת את הרובע היהודי ואת הר ציון של ימינו. בין שתי הגבעות עובר הנחל הנקרא בפי יוסף בן מתתיהו בשם נחל הטירופאון. שתי הגבעות יחד מוקפות בעמקים משלושה עברים: נחל קדרון ממזרח וגיא בן הינום ממערב ומדרום. משלושה עברים אלה קשה לכבוש את ירושלים, בגלל עמקי הנחלים.

ד. דוד כובש את ירושלים כיוון שבקש לעצמו בירה ניטראלית שאין בה מסורת של שבטים. כיוון שדוד רצה להיות מלך על כל ישראל. הוא לא יכול היה לקבוע את בירתו באחת מערי יהודה. הן בגלל המרחק מהמרכז והן מחמת החשש ששבטים אחרים יוכלו לטעון שהוא נמצא תחת השפעת בני שבט. לפיכך דוד מעוניין בבירה שאיננה נמצאת בפועל תחת השפעה של אחד השבטים. ירושלים היבוסית מתאימה לכך. והיא אכן נקראת לאחר כיבושה "עיר דוד"¹³.

עם כיבושה של ירושלים דוד הפך אותה לעיר בירה לעם-ישראל. דוד דואג גם לצביונה של העיר, על-ידי כך שמעלה את ארון ה' לירושלים (ש"ב פ"ב פ"ד). אחרי שהיה מונח בקרית יערים מאז שחזר משדה פלשתים. מאוחר יותר, כאשר דוד בורח מפני אבשלום בנו, צדוק הכהן והלוויים לקחו אתם את ארון ה' כדי להצטרף אל המלך דוד הבורח. אולם דוד מורה להם להשיב את הארון לירושלים (ש"ב ט"ו, כ"ד-כ"ה). דוד רצה להפוך את ירושלים לבירת קבע לעם-ישראל. בתהלים קל"ב דוד מבטא רצון זה: "עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (פסוק ה'). "כי בחר ה' בציון אווה למושב לו. זאת מנוחת עדי עד פה אשב כי אויתיה" (פסוקים י"ג-י"ד). בהוצאת ארון ה' מירושלים להצטרף אל דוד הבורח, יש משום החזרת המצב לקדמותו, לתקופת הנדודים. דוד מעדיף להחזיר את ארון ה' לירושלים, דבר שעשוי לתת לגיטימציה לשלטונו של אבשלום בירושלים, ובלבד שלא לחזור לימי העראיות והנדודים.

כאשר דוד כבש את ירושלים, הוא כבש רק העיר היבוסית שהשתרעה על הגבעה המזרחית, ואילו מקום הר הבית שבצפונה של עיר דוד, נשאר כגורן בידי ארוונה היבוסי. בערוב ימיו, כאשר דוד מנה את העם, אומר לו גד החוזה לבנות מזבח בגורן ארוונה היבוסי כדי לעצור את המגפה (ש"ב כ"ד, י"ח). בדב"א כ"א, י"ח נאמר שמלאך ה' אמר זאת לגד החוזה לומר לדוד. בחירת גורן ארוונה כמקום המקדש מתוארת בדב"ב פרקים כ"א-כ"ב: "ומשכן ה' אשר עשה משה במדבר ומזבח העולה בעת ההיא בבמה בגבעון. ולא יכול דוד ללכת לפניו לדרוש אלקים כי נבעת מפני חרב מלאך ה' ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים". (דב"א כ"א, כ"ט-ל – כ"ב, א'). מלאך ה' אשר "חרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים" (שם כ"א, ט"ז). מונע מדוד מללכת לגבעון – מקום משכן ה', ועוצר אותו בירושלים. מכאן נרמז דוד שמקום המקדש הוא בגורן ארוונה היבוסי עליו בנה את המזבח.

ד. ירושלים בימי הממלכה המפולגת

ירושלים החל מימי דוד נעשית עיר המסמלת את אחדותו של עם-ישראל תחת שלטון בית דוד. עם פילוג הממלכה, מקים ירבעם עגלים בבית אל ובדן (מלכ"א י"ב, כ"ט). הסבה לכך היא חששו של ירבעם מפני השפעת בית המקדש שבירושלים על עולי הרגל מממלכת ישראל. "ויאמר ירבעם בלבו: עתה תשוב הממלכה לבית דוד. אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדונייהם אל רחבעם מלך יהודה... ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם

רב לכם מעלות ירושלים..." (שם כ"ז-כ"ח). דוד כאמור, כבש את הגבעה המזרחית של ירושלים, ובערוב ימיו רכש את גורן ארוונה היבوسی אשר בצפונה של הגבעה. שלמה ממשיך לפתח את ירושלים. בניין בית המקדש בגורן ארוונה היבوسی יוצר רצף טריטוריאלי של בנייה למלוא ארכה של הגבעה המזרחית. בשנה ה-5 למלכותו של רחבעם בן שלמה, עלה שישק מלך מצרים על ירושלים, ולקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך (מלכ"ב י"ד, כ"ה-כ"ו)¹⁴. בדה"ב י"ב, ב' נאמר ששישק מלך מצרים עלה על ירושלים כיוון שמעלו בה'. המקרא מספר ששמעיה הנביא בא אל רחבעם ושריו והסביר להם שכיוון שעזבו את ה', ניתנו ביד שישק מלך מצרים. המלך והשרים עשו תשובה, ואז: "בראות ה' כי נכנעו, היה דבר ה' אל שמעיה לאמר: נכנעו – לא אשחיתם... ולא תתן חמתי בירושלים ביד שישק" (דבה"ב י"ב, ה'-ז'). זו הפעם הראשונה שירושלים בשלטון יהודי נמצאת בסכנת כיבוש וניצלה. בתודעת העם הולכת ונוצרת התחושה שהקב"ה מגן על עירו ואיננו נותן לה ליפול, כפי שניווכח מאוחר יותר בימי חזקיהו וערב החורבן.

ה. ימי חזקיהו

במשך הדורות, החל מימי דוד, הולך ונוצר בעם-ישראל יחס רגשי עמוק כלפי ירושלים. יחס הבא לידי ביטוי בפסוקים רוויי רגש ותקווה: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונישא מגבעות. ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב', ב'-ג'). "וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו ורעשו השמים וארץ וה' מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל, וידעתם כי אני ה' אלקיכם שוכן בציון הר קדש" (יואל ד', ט"ז-י"ז). "כה אמר ה' שבתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים ונקראה ירושלים עיר האמת והר ה' צבאות הר הקדש" (זכריה ח', ג').

1. מצור סנחריב

אירוע מרכזי בחיי ירושלים בימי בית ראשון היה מצור סנחריב על ירושלים. כמה דורות לפני מצור סנחריב, בימי עוזיהו מלך יהודה ובן דורו ירבעם בן יואש מלך ישראל, השכילו שני מלכים אלו לקיים יחסי שלום בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל, ועל-ידי כך נתאפשר להם להפנות את כוחם ועצמתם החוצה, לעבר עמי הסביבה. שני מלכים אילו הקימו אימפריה ישראלית-יהודית רחבת ידיים, שהשתרעה על שטחים נרחבים באזור¹⁵. אולם אימפריה זו הלכה והתמוטטה בדורות שאחר כך. תגלת פלאסר מלך אשור מגלה את יישובי צפון הארץ בשנת 734 לפנה"ס (מלכ"ב ט"ו, כ"ט). ובשנת 722 לפנה"ס כובש שלמנאסר מלך אשור את ממלכת ישראל כולה (שם י"ז, ג'-ר')¹⁶. בשנת 701 עלה סנחריב על ממלכת יהודה אחרי שממלכת ישראל הפכה כבר לפחוה אשורית. בואו לירושלים מתואר במלכ"ב י"ח, י"ג-י"ד ובישעיהו י', כ"ח-ל"ב. לפי תאורים אלו הגיע הצבא האשורי לירושלים בשני גלים. הגל האחד מצפון בדרך האבות, מכיוון שכם, והגל השני מדרום, מכיוון לכיש. כלומר, הצבא האשורי סגר את ירושלים בתנועת מלקחיים. הכתוב מטעים: "עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם". יש לשים לב לכך, שסנחריב בדרכו לירושלים כבש את כל ערי יהודה שמדרום לירושלים ומצפון לה. כלומר, מכל האימפריה הגדולה של ימי עוזיהו וירבעם

בן יואש, לא נותרה אלא ירושלים בלבד¹⁷.
 באנאלים האשוריים מתואר המצור על ירושלים בכתובת סנחריב המפורסמת: "ואשר לחזקיהו היהודי שלא נכנע לעולי, על 46 עריו הבצורות. ערי חומה, ועל הערים הקטנות לאין מספר סביבותיהן. שמתו מצור ולכדתי אותן. בסוללות כבושות, בכרים מוגשים, בהסתערות חיל רגלים... ובהסתערות על סולמות. 200.150 נפש קטן וגדול איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן, עד אין מספר הוצאתי לי מתוכן ומינתי עם שללי. ואותו כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב"¹⁸. תאורי הכתובת תואמים היטב את התאור המקראי. תפישת 46 ערים בצורות כלשון הכתובת. תואמים את לשון המקרא: "עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם" (מלכ"ב י"ח, י"ג; ישעיהו ל"א, א). לשון הכתובת "ואותו כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב", מזכירה את דברי הנביא: "כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים, גנון והציל פסוח והמליט" (ישעיהו ל"א, ו). יתכן שדברי הנביא הם תשובה לדברי ההתפארות של סנחריב, החושב שהוא שולט בשמים ויכול לסגור את חזקיהו כציפור בכלוב.

2. ניקבת השילוח

חזקיהו שמרד באשור (מלכ"ב י"ח, ז') צפה כנראה שסנחריב ישים מצור על ירושלים, ולפיכך הכין את העיר למצור. חזקיהו חפר את הניקבה המפורסמת אודותיה נאמר: "וירא יחזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה על ירושלים, ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרוהו. ויקבצו עם רב, ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר, למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים" (דבה"ב ל"ב, ב'-ד'). וכן "והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי הגיחון העליון וישרם למטה מערבה לעיר דוד ויצלח חזקיהו בכל מעשהו" (שם, שם ל').

לירושלים של ימי בית ראשון יש מקור מים יחיד הוא מעיין הגיחון, הנובע ממזרח לעיר דוד. חזקיהו סתם את מוצא הגיחון והעביר את המים מערבה בתעלה חצובה בסלע שעברה מתחת לעיר דוד אל ברכה הנקראת "ברכת השילוח". לניקבה צורה של S מפותלת. ארכה 553 מטרים על מרחק אווירי של 320 מטרים. שיפוע המורד מתון ביותר – 2.18 כלומר 4 אלפיות האחוז. בשנת 1880 נתגלתה כתובת השילוח במוצא הניקבה. לפיה חצבו את הניקבה משני כיוונים כשהחופרים נפגשים באמצע. חוקרים נתנו דעתם לשאלה מדוע הניקבה מפותלת כל כך. דעה אחת אומרת שהחוצבים התפתלו כיוון שרצו להימנע מלפגע בקברי בית דוד. אולם תיאוריה זו נדחית כיוון מפלס המנהרה כל כך עמוק, שלא היה כל צורך לחשוש לפגיעה בקברי בית דוד. סברה אחרת טוענת שבירושלים מצויים סלעים בדרגות קושי שונות: סלע קשה, רך ובינוני. החוצבים בקשו לחצוב בסלע הבינוני, שנח לחצוב בו אך גם איננו מתפורר, ועובדה זו הכתיבה את פיתולי החציבה.

סברה אחרת תולה את פיתולי החציבה בתכונתו הטבעית של הסלע. לאורך הסלע היה סדק, כפי שטוענת התיאוריה, ודרכו עבר קילוח מים טבעי מן הגיחון פנימה לכיוון הברכה. החוצבים הלכו עם הסדק והרחיבוהו, דבר המסביר את תופעת הפיתולים. סברה זו מתאפשרת גם מלשונה של הכתובת בה נאמר: "כי הייתה זדה בצור". איננו יודעים מה פירוש הביטוי "זדה". יתכן שהכוונה לקילוח מים, כמו בפסוק "אזי עבר על נפשנו המים הזידונים" (תהלים קכ"ד, ה')¹⁹.

הסבר אחר מעלה הרב יואל בן נון²⁰: "כדי להבטיח פגישה גם בממד הגובה וגם בממד המרחב, חצבו הבונים קשת גדולה מצד אחד וקשת גדולה מהצד השני, ועוד קשתות קטנות. הסבירות שהקשתות יפגשו גבוהה מאוד, וגם טעות לא תמנע פגישה בהמשך... בשני הקצוות הניקבה גבוהה מאוד, ובאמצע היא נמוכה. ככל שגבר אצלם הביטחון שהם עומדים להיפגש, הם יכלו להקטין את הגובה ולחצוב רק את ההכרחי. לפי ההסבר הזה מובנת ההתרגשות העצומה של הפגישה המתוארת בכתובת הניקבה".

3 מפעלי מים נוספים

פרט לניקבת השילוח קיימת תעלה נוספת, חצובה, שמוצאה מן הגיחון, המעבירה את מימיו לברכה בסביבות ברכת השילוח. תעלה זו קדמה לניקבת השילוח. חלקה חצוב בסלע וחלקה תעלה פתוחה. בחלק החצוב יש פתחים למים. לא ידוע מי בנה אותה, אולי יהושפט או עוזיו. עליו נאמר שחצב בורות רבים (דבה"ב כ"ו, ט'-י'). מי התעלה שמשו להשקאת שדות בגן המלך. כאשר חזקיהו היטה את זרימתו של הגיחון, הוא מנע מים לא רק מצבא אשור, אלא אף מחקלאי ירושלים²¹. חז"ל אמרו: "ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלושה הודו לו [חכמים] ועל שלושה לא הודו לו... סתם מי הגיחון ולא הודו לו"²².

את הסיבה לכך שחז"ל בקרו את חזקיהו, מבאר הפרשן בעל "תפארת ישראל"²³: "לא היה לו להשחית את נחלת ה' מפני יישוב ארץ ישראל".

מפעל מים אחר הוא "פיר וורן"²⁴, החצוב במרכזה של עיר דוד. תחילתו בטור מדרגות החצוב במורד אלכסוני לאורך כ-40 מטרים וממנו חצוב בור אנכי היורד עד מפלס מי הגיחון בעומק של 12 מטר. מנהרת אספקה שהייתה במקום לפני חציבת ניקבת חזקיהו הזינה את הבסיס של הפיר במימי הגיחון, ומשם נשאבו המים על-ידי תושבי העיר. בשעת כיבוש ירושלים דוד מכריז "כל מכה יבوسی ויגע בצנור" (שמ"ב ה', ח'). בדבה"ב י"א, ו' מסופר שיואב היכה לראשונה את היבוסים. יש דעה לפיה "הצינור" שדוד מדבר עליו, הוא אותו פיר וורן, דרכו חדר יואב לעיר²⁵. לדעה זו הפיר הוא מהתקופה היבוסית. יצויין שבתחילתה בקצה הצפוני השתמשה ניקבת חזקיהו בתעלת האספקה הקדומה שהובילה את המים מן הגיחון לבסיס פיר וורן. מכאן שמפעל זה קדם למאה ה-8 לפנה"ס, היא תקופת חזקיהו. אולם עם זאת, רוב החוקרים דוחים סברה זו. מהם – אולברייט, ידין, אהרונים, מזור, בן דב ויגאל שילה²⁶. האחרון מייחס את הפיר למאה ה-9 או ה-8 מתוך השוואה למפעלים דומים בחצור ובמגידו.

4. החומה הרחבה

מפעל אחר שהקים חזקיהו כהכנה למצור סנחריב, הוא הקפת ירושלים בחומה המקיפה את הגבעה המערבית של ירושלים.

בין חוקרי ירושלים של מאה השנים האחרונות, יש מחלוקת בדבר היקפה של העיר ירושלים בימי בית ראשון. לדעת "המרחיבים", העיר של ימי בית ראשון השתרעה על שתי הגבעות – המזרחית והמערבית. דעה זו מסתמכת על הימצאותם של פרברים מחוץ לירושלים, הנזכרים בנביא צפניה: "קול צעקה משער הדגים ויללה מן המשנה ושבר גדול מהגבעות. הלילו יושבי המכתש..." (צפניה א', י'). "המכתש" הוא קרוב לוודאי כינוי לנחל הטירופאון המחלק בין הגבעה המזרחית היא עיר דוד, לבין הגבעה המערבית של ירושלים. "המשנה" ו"הגבעות" הם כינויים

לחלקה המערבי של העיר. על חולדה הנביאה אשת שלום שומר הבגדים, נאמר שהייתה "יושבת בירושלים במשנה" (מלכ"ב כ"ב, י"ד). דבר המוכיח שירושלים בימי בית ראשון התרחבה לעבר הגבעה המערבית של העיר. יתר על כן, "המרחיבים" מסתמכים גם על הסברה שלא יתכן שעיר בירה של אימפריה כמו של דוד, תשתרע על עיר דוד המצומצמת לכדי כ-30 דונם בלבד. לדעת "המצמצמים" אין בארץ-ישראל עיר כל כך גדולה (פרט לחצור), ולא סביר להניח שירושלים תהיה יוצאת מכלל זה.²⁷

לדעת אליצור²⁸, "לפי תאורית המצמצמים יוצא שמה שעשה חזקיהו, היה חסר כל היגיון. הוא העביר את המים מהגיחון שמחוץ לעיר, אל הטירופאון שאף הוא מחוץ לעיר. ואם כן, אין למפעלו כל שחר. אלא סביר להניח שהטירופאון בו מוקמה ברכת השילוח היה אף הוא בתוך חומה. כלומר הגבעה המערבית הייתה כלולה בתוך העיר. גם הפסוק בדה"ב ל"ב אומר: 'וישרם [את מימי הגיחון] למטה מערבה לעיר דוד' (פס' ל')."

גם בן סירא אומר: "יחזקיהו חזק עירו בהטותו אל תוכה מים" [בן סירא מ"ח, י"ז]. אחרת צריך להכחיש את כל המקורות הקדומים. יתר על כן, השקפת המצמצמים נוגדת את המקראות לאורך כל המקרא. הכתוב אומר ביהושע א', ח' ביחס לגבול שבין יהודה לבנימין: "ועלה הגבול גי בן הינום אל כתף היבوسی מנגב היא ירושלים". "כתף היבوسی היא הגבעה המערבית, הר ציון של ימינו". יהושע מבדיל בין "מצודת ציון" היא עיר דוד, לבין כתף היבوسی היא הגבעה המערבית. בדבה"א י"א, ח' נאמר שדוד בנה את העיר מסביב: "ויבן העיר מסביב מן המילוא ועד הסביב ויואב יחיה את שאר העיר". כלומר דוד בנה את גבעת עיר דוד, ויואב – את הגבעה המערבית. אין אפשרות אחרת, שכן הר הבית היה אז עדיין גורן ארוונה היבوسی. מה שכתוב לגבי שלמה ש"סגר את פרץ עיר דוד" (מלכ"א י"א, כ"ז), הכוונה לטירופאון שהבדיל בין שתי הגבעות. שלמה אחד את שני חלקי העיר, ועל כך נאמר: "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו" (תהלים קכ"ב, ג'). צמצום ירושלים לכדי 30-40 דונם לפי התיאוריה שעיר מקראית היא עיר קטנה, נוגד את המציאות. תל ראס אל-חמד שליד רמלה משתרע על שטח הקרוב ל-200 דונם. תל חמרה (גוזן) משתרע אף הוא על שטח של כ-200 דונם. תל חלב שהייתה עיר הבירה של ממלכה הקטנה משל דוד ושלמה, משתרע על שטח הקרוב ל-500 דונם. אין ספק שירושלים בירת דוד ושלמה השתרעה על שני חלקי העיר" [ע"כ אליצור].

אליצור כאמור, מייחס את הרחבת העיר כבר לימי דוד ושלמה. אולם אין זו דעת הכל. ה' גבע²⁹ סבור שהרחבת ירושלים במאות ה-10 וה-9 ובמחצית הראשונה של המאה ה-8, עדיין הייתה מצומצמת. מערכת הקברים שנתגלו על-ידי ב. מזר בתחתית המדרון המזרחי של הגבעה המערבית מנגד להר הבית, מלמדת שאזור זה שימש כשדה קבורה לעשירי ירושלים בתקופה זו. תחומה של ירושלים התרחב רק במאה ה-8. ברוב שטחי החפירה ברובע היהודי שנחפרו עד הסלע, נתגלו שרידי קירות ורצפות וכן קרמיקה מתקופת הברזל ה-2. מכלול הממצאים מעיד על איכלוס הגבעה המערבית-דרומית, בה נוסד רובע המשנה המקראי, החל ממחצית השנייה של המאה ה-8 ועד סוף ימי בית ראשון.

עם תחילת החפירות בירושלים לאחר מלחמת ששת הימים וגילוי חומת חזקיהו בגבעה המערבית של ירושלים, נסתיים הוויכוח בין המרחיבים לבין המצמצמים. בגבול הצפוני של הרובע היהודי כ-275 מטרים מהכותל המערבי, נחשפו 45 מטרים של חומה שכיוונה מצפון לדרום לאורך רח' פלוגת הכותל³⁰. החומה פונה לכיוון מערב ונמשכת עד רחוב היהודים. שם

נהרסה על-ידי הקרדו והמשכה איננו ידוע. רוחב החומה 7 מטרים. החוקרים משייכים אותה לתקופת חזקיהו, על-פי כתובות שנמצאו בתחתיתה. האחת: "אל קנה ארץ" והשנייה – "לנריה בן חשביה", שהן כתובות האופייניות לשלהי ימי בית ראשון. גם הקרמיקה והאדמה שלרגלי החומה מעידים על ישראליותה של החומה. על החומה בנויים מבנים חשמונאים. בכל חפירות הרובע יש כלל, לפיו מבנים חשמונאים מצויים על גבי מבנים ישראלים ללא שכבת ביניים. בצדה הדרומי הרסה החומה בניינים קדומים יותר, מן התקופה הישראלית עליהם נרמז בכתוב: "ותתצו הבתים לבצר החומה" (ישעיהו כ"ב, י').

הממצאים הארכיאולוגיים ברובע היהודי מלמדים שהמקום היה מיושב החל מהמאה ה-8. בתי העיר הישראלית – על כל הגבעה המערבית. לא נמצא שום ממצא קרמי מלפני המאה ה-8. באחת מפינות החומה נמצא מגדל שעובי קירותיו 4 מטרים, בנוי נדבכים של אבני גזל קשות ואבנים זעירות ממלאות את החללים שביניהן, ללא חומר מלכד. פני הקרקע שלרגלי המגדל היו מכוסים שרידי שריפה, עץ מפוחם, אפר ופיח. בתוך השריפה נמצאו ראשי חיצים מברזל וברונזה. חיצו הברזל הם חיצים ישראלים שטוחים ואילו חיצו הברונזה הם חיצים סקיתיים תלת ממדיים שהיו בשימוש הבבלים. חיצים אלו הם עדות אילמת לקרב שהתרחש בין הצבא הבבלי שתקף את החומה לבין הצבא הישראלי, שהגן עליה בעת הכיבוש הבבלי. גבהו של המגדל 8 מטרים. לצדו נמצא מגדל חשמונאי, וקל להבחין ביניהם, שכן המגדל החשמונאי בנוי אבני גזית מסותתות.

מדוע היה צריך חזקיהו לבנות חומה נוספת על חומת עיר דוד? יש להניח שירושלים באמצע ימי בית ראשון התרחבה, במידה רבה בגלל זרם של פליטים שבאו מממלכת ישראל לאחר נפילת שומרון בידי האשורים בשנת 722 לפנה"ס. ההרחבה הייתה לכיוון הגבעה המערבית שהייתה יישוב פרוזות. ערב המצור האשורי, ראה חזקיהו צורך להקיף יישוב זה בחומה.

יוספוס פלביוס⁵¹ כותב שלירושלים היו שלוש חומות: "והנה משלש החומות האלה, אחת היא החומה הישנה, אשר נוסדה על הגבעה המתרוממת מעל לנבכי התהום... כי מלבד משגב המקום היה גם בניינה איתן, מעשה ידי דוד ושלמה... ראשית החומה הזאת הייתה ברוח צפון על-יד המגדל הנקרא היפיקוס. משם השתרעה לעבר לשכת הגזית, ומשם... בקרבת אולם המערב אשר, לבית המקדש. ולעברה השני מרוח מערב החלה במקום ההוא... אל שער האיסיים. ומשם נסבה לרוח דרום, ועברה על מעיין השילוח... עד הגיעה אל המקום הנקרא עפל, ופגעה באולם המזרח אשר להר הבית". אביגד קובע שלפי זה יוצא שהחומה הראשונה או הישנה נבנתה בהתאם לקו הטופוגרפי:

בצפון: לאורך הנחל הצולב, החל ממגדל היפיקוס, לאורך רחוב דוד והשלשלת של ימינו... במערב: לאורך גיא בן הינום וחומת העיר הנוכחית.

בדרום: לאורך גיא בן הינום, מקיפה את הר ציון, עד ברכת השילוח. במזרח: לאורך נחל קדרון עד פינת הר הבית.

החומה הראשונה מקיפה אפוא, את הגבעה המזרחית והמערבית, לפי הסברו של יוסף בן מתתיהו, המייחס את החומה הראשונה לימי בית ראשון, ויש היום לתת אמון בדבריו. לפי זה כנראה, שהחומה הרחבה הישראלית, זהה בערך לחומה החשמונאית לכל אורכה, ושתייהן תואמות את החומה הראשונה של יוסף.

מן הראוי לתת את הדעת לתאום שבין המקרא לבין הממצא הארכיאולוגי. החומה בנויה על יסודות של בתים ישראלים שניתצו, כפי שכתוב בנביא: "ואת בקיעי עיר דוד ראיתם כי רבו... ואת בתי ירושלים ספרתם ותתצו הבתים לבצר החומה". (ישעיהו כ"ב, י'). גם הפסוק "ומקוה עשיתם בין החומות למי הברכה הישנה" (שם, י"א), מתאר את המציאות כפי שנתגלתה עם גלוי חומת חזקיהו. "החומותיים" הן חומות עיר דוד הקדומה וחומת חזקיהו החדשה, שביניהן מצויה ברכת השילוח. יצויין עוד, שאין דעתו של הנביא נוחה מבניית החומה. שכן נאמר: "ולא הבטתם אל עושה ויוצרה מרחוק לא ראיתם" (שם י"א). במקום לבטוח בה' הם בוטחים בחומה, ובמקום להביט אל הקב"ה, הם "ותבט ביום ההוא אל נשק בית היער" (שם ח').

5. הצלת ירושלים

עם בואה של העיר במצור צבא סנחריב, התפלל חזקיהו אל ה' להצלת העיר. (ישעיהו ל"ז, ט'-כ'). תפלתו נתקבלה, וה' שלח את ישעיהו הנביא אל המלך בנבואת הצלה: "לכן כה אמר ה' אל מלך אשור: לא יבוא אל העיר הזאת, ולא יורה שם חץ, ולא יקדמנה מגן, ולא ישפוך עליה סוללה. בדרך אשר בא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם ה'. וגנתי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי" (שם ל"ג-ל"ה). התוצאה הייתה שמלאך ה' היכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף חיילים (שם ל"ו).

ו. תקופת ירמיהו ויחזקאל

הצלתה של ירושלים מידי צבא אשור, חזקה את תודעת קדושת ירושלים בלב העם. תודעה שלווה בתחושה שהקב"ה מגן על עירו ושומר עליה ולא יאונה לה כל רע. תחושה זו נשארה חקוקה בלב העם במשך דורות. דורות רבים מאוחר יותר, בימי ירמיהו הנביא, ערב המצור הבבלי, אומר הנביא ירמיהו: "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל. היטיבו דרכיהם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה" (ירמיהו ז', ג'-ד'). מסתבר שעם-ישראל מסתמך על התקדים של מצור סנחריב בו הציל ה' את ירושלים, וטוען שהקב"ה לא יתן לעירו להחרב, ואין ממה לחשוש, גם אם צבא בבל יבוא וישים מצור על העיר. בתשובה לכך אומר הנביא: "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפני בבית בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו...המערת פריצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו, בעיניכם" (שם ט'-י"א). לאמור – לירושלים אין הגנה אוטומטית בפני אויב ולחומות ירושלים אין קדושה עצמית. כאשר עם-ישראל רוצח וגונב ונאף ומקטר לבעל, ירושלים מאבדת מקדושתה והופכת להיות למערת פריצים. יתר על כן, הנביא מפנה את העם לשילה, מקום המקדש הקודם, לראות תקדים. גם בשילה שכנה השכינה על בית ה'. אבל מקדש שילה חרב בגלל חטאי העם. גם גורלה של ירושלים לא יהיה שונה: "ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה נאם ה', ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם... ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו... כאשר עשיתי לשילה" (שם י"ג-י"ד). בן דורו של ירמיהו, יחזקאל הנביא היושב בבבל נישא ירושלימה במראות אלקים, ורואה את העבודה הזרה ויתר התועבות הנעשות בירושלים (יחזקאל פרק ח'). כתוצאה מכך הנביא רואה את "הכבוד", היא השכינה, מתרחק בשלבים מהמקדש: "וכבוד אלקי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית" (ט', ג'). "ויצא כבוד ה' מעל מפתן הבית ויעמד על הכרובים. וישאו

הכרובים את כנפיהם וירומו מן הארץ... ויעמד פתח שער בית ה' הקדמוני וכבוד אלקי ישראל עליהם מלמעלה" (י', י"ח-י"ט). "ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר" (י"א, כ"ג). הנביא מתאר בלשון ציורית את סילוק השכינה מבית המקדש, בשלבים. תחילה אל מפתן הבית. אחר כך אל שער בית ה', ואחר כך אל ההר אשר ממזרח לעיר³². היציאה נראית הססנית, בחינת קשה עלי פרידתכם³³. התנועה של "הכבוד" לכיוון מזרח, הוא כיוונה של בבל. כלומר בעקבות חטאי העם מסולקת השכינה מבית המקדש, לפי אותו רעיון שאין השכינה שורה על המקדש אלא כאשר ישראל ראויים לכך.

ז. ימי שיבת ציון

עם הצהרת כורש, עולים שבי ציון מגלות בבל ושבים לארץ (538). כורש החזיר לגולים את כלי בית ה' אשר לקח נבוכדנצר, והעולים בראשותו של זרובבל שבים לירושלים אל ערי יהודה, ארבעים ושנים אלף שלוש מאות ושישים איש (עזרא ב', ס"ד). בחורש השביעי נאסף העם לירושלים, ובראשותם של ישוע בן יוצדק הכהן וזרובבל בן שאלתיאל, בונים את המזבח להעלות עליו עולות (שם ג', א'-ב').

בשנה השנייה לבואם, מתחילים שבי ציון לבנות את בית המקדש (שם ג', ח'-י"ג). כמאה שנים מאוחר יותר עולה נחמיה אשר מיד עם בואו עורך סיור לילי לאורך חומות ירושלים הפרוצות (נחמיה ב', י"ב-ט"ו). ומיד מארגן את העם לבניית החומה מחדש, פעולה שנמשכה 52 יום. (שם ו', ט"ו).

בין החוקרים נטושה מחלוקת בדבר היקפן של חומות נחמיה. לדעת יוחנן אהרונים³⁴, "רק התוואי הכללי ובמיוחד חלק מן השערים וקטעי החומה הדרומיים ידועים מן המחקרים הארכיאולוגיים. מחקרים אלה מלמדים ששטח העיר צומצם בדרום בהשוואה לעיר הקודמת, כתוצאה של העתקת קו החומה מן המדרון אל מעלה הגבעה". לדעת אהרונים, חומות נחמיה הקיפו את חלקה הדרומי של הגבעה המזרחית, היא עיר דוד, ובצפון – את הר הבית, עם הרחבה מעט מערבה. עירו של נחמיה לא כללה אפוא, את הגבעה המערבית שהייתה כבר מיושבת בימי חזקיהו. בדעה המצמצמת את חומות ירושלים של תקופת נחמיה, מחזיק גם ה' גבע³⁵. לדבריו, מתוואי החומה של נחמיה נמצאו שרידים מעטים בלבד. גם בחפירות הרובע היהודי לא נתגלו שום שרידים מן התקופה הפרסית. מעל לשרידים מתקופת בית ראשון מצויים שרידים הלניסטיים. מן הפער הזה בישוב ניתן ללמוד, שאחר חורבן ירושלים בשנת 586 ניטשה עיר "המשנה", שבגבעה הדרומית-מערבית. ושבי ציון המעטים שחזרו מגלות בבל התיישבו רק בחלק הקדום של העיר, בגבעה הדרומית-מזרחית, היא עיר דוד. מצב זה נמשך גם בתקופה ההלניסטית הקדומה, במאות ה-4 וה-3 לפנה"ס. בדעה אחרת מחזיק בן ציון לוריא³⁶, המבהיר את המציאות של החומה ההרוסה. הצבא הבבלי כשהרס את חומות ירושלים, הפיל ארצה את האבנים של הנדבכים העליונים וחלק מהאמצעים. האבנים נפלו ארצה ונשארו לרגלי החומה. נותרו היסודות, כך שתוואי החומה היה ברור. גם נחמיה כשעורך את סיורו הלילי, עובר בין הריסות החומה "ואין מקום לבהמה לעבר תחת" (נחמיה ב', י"ד). כלומר אין מקום לבהמה שתחתי לעבור³⁷. נחמיה לא בנה חומות חדשות, אלא תיקן את הקיימות כלשון הכתוב "כי עלתה ארוכה לחומות ירושלים כי החלו הפרוצים להסתם" (שם ד', א').

אם נחמיה לא בנה חומות חדשות, אלא שיקם את הישנות, מכאן שעירו של נחמיה זהה לעיר של

סוף ימי בית ראשון, היינו לחומות חזקיהו.

י' אליצור וי' קיל³⁸, סבורים אף הם שחומות ירושלים של נחמיה היו רחבות וכללו את היקפן של חומות חזקיהו. לדעתם, ההגדרה שנחמיה מגדיר את העיר "והעיר רחבת ידים וגדולה" (נחמיה ז, ד'), מתייחסת לעיר גדולה, ובוודאי כשהיא נאמרת מפי אדם שבא משושן הבירה והורגל בערים גדולות. הכתוב מעיד גם שבניין החומה נסתיים ב-52 יום, תקופה שאי אפשר להספיק בה לבנות חומות חדשות. אלא לשפץ את החומות הקיימות ההרוסות. יתר על כן, הכתוב מונה למעלה מעשרה שערים, דבר המעיד על היקפה הנרחב של ירושלים.

בסיורו הלילי של נחמיה נאמר: "ואצאה בשער הגיא לילה..." (שם ב, י"ג), ובהמשך "ואהי עולה בנחל לילה ואהי שובר בחומת ירושלים, ואשוב ואבוא בשער הגיא ואשוב" (שם, שם ט"ו). כלומר "שער הגיא" הוא נקודת מוצא ושיבה של נחמיה בסיורו. זהו עשוי לסייע בקביעת תוואי החומה. מוזר כבוד³⁹ מביא שתי דעות לזהו "שער גיא", מרחיבה ומצמצמת. לדעת, ש' קליין, בספרו ארץ יהודה, "הגיא" הוא גיא בן הינום שראשיתו בסמוך לשער יפו של ימינו, והמקיף את העיר העתיקה מצד מערב ודרום. לדעת אבי יונה⁴⁰ "הגיא" הוא נחל הטירופאון, המחלק בין הגבעה המזרחית והמערבית. זר כבוד עצמו תומך בדעתו של ש' קליין המרחיב את חומות העיר, מאותם נימוקים שמנו י' אליצור וי' קיל לעיל.

ח. ירושלים האסכטולוגית

הנביאים מרבים לדבר על ירושלים של אחרית הימים. הנביא יואל ניבא על ירושלים כמקום המשפט בגויים: "כי הנה בימים ההמה ובעת ההיא אשר אשיב את שבות יהודה וירושלים. וקבצתי את כל הגויים והורדתי אל עמק יהושפט ונשפטי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגויים ואת ארצו (ד', א'). ביחזקאל מ"ז, א'-י"ב מתואר השפע השופע מירושלים ומשפיע על סביבתו: "וישבני אל פתח הבית והנה מים יוצאים מתחת מפתן הבית קדימה... וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבור כי גאו המים מי שחו, נחל אשר לא יעבר. ויאמר אלי הראית בן אדם. וילכני וישבני שפת הנחל. בשובני והנה אל שפת הנחל עץ רב מאד מזה ומזה. ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים". לפי תאורו של הנביא יצאו מים מן המקדש לכיוון ים המלח. המים ירפאו את ים המלח שתצמח סביבו צמחיה ובתוכו יהיו דגים ודייגים. תאור דומה מובא בזכריה י"ד, א'-ט': "הנה יום בא לה' וחלק שללך בקרבך. ואספתי את כל הגויים אל ירושלים למלחמה... ויצא ה' ונלחם בגויים ההם כיום הלחמו ביום קרב. ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד. ומש חצי ההר צפונה וחציו נגבה. ונסתם גיא הרי כי יגיע גיא הרים אל אצל... והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חציים אל הים הקדמוני וחציים אל הים האחרון בקיץ ובחרף יהיה".

המבנה הטופוגרפי של ירושלים הוא קערה סגורה של הרים הסוגרים על ירושלים מכל עבר. בין ההרים המקיפים את ירושלים, נתונה העיר עצמה, כשבינה לבין ההרים המקיפים אותה והגבוהים ממנה, מצויים גיאיות עמוקים. לפי התאור בזכריה, הר הזיתים הסוגר על ירושלים ממזרח יבקע. תיווצר גיא גדולה מאוד דרכו יזרמו מים חיים מירושלים, חציים לים המלח וחציים לים התיכון. הסגירות של ירושלים תיפתח. השפע האצור בתוכה יזרום מן המקדש וישפיע לכל עבר, ויגרום להכרה של כל העולם במלכותו של ה', כלשון הנביא: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא

יהיה ה' אחד ושמו אחד".

למעשה ניתן לחלק את הנושאים הנידונים, לשאלות המתעוררות למקרא הכתובים עצמם, כמו המסורות השונות אודות כיבוש ירושלים בימי יהושע והשופטים, או מה ידוע לנו על ירושלים שבין עקידת יצחק לבין כיבושה על-ידי דוד, והאם דוד כבש את העיר מיזמתו. סוג אחר של שאלות הן כאלה המעמדות את הסיפור המקראי עם הממצא הארכיאולוגי.

בחלק הראשון התשובות נשענות על סברות המתבססות על עיון בכתובים. כך ניתן לומר שאין לנו שתי מסורות שונות אודות כיבוש ירושלים, אלא ירושלים מורכבת משתי עיירות – עליונה ותחתונה. העליונה ליהודה והתחתונה לבנימין. בני יהודה כבשו את חלקם ושרפוה באש, בעוד שבני בנימין לא הורישו את חלקם, והוא נשאר עד ימי דוד. לבעית כיבוש ירושלים יש לומר, שהמסורת אודות מקום העקידה הייתה נסתרת. ירושלים נשארה עיר נכרית כל ימי השופטים וכל ימי שאול. דוד כבשה מיזמתו כפי שניתן להבין מלשון הפסוקים, ואולי בצו ה', על-פי סברת מפרשים.

אשר לתחום השני המעמדת את המקרא עם החומר הארכיאולוגי, יש לציין, שהחל מהמאה השמינית יש לנו מימצאים ארכיאולוגיים רבים, שהשוואה ביניהם לבין המקרא מאלפת. ניקבת השילוח וכתבתה המפורסמת שופכים אור על הפסוקים המתארים את מפעל המים של חזקיהו ערב מצור סנחריב. שנים רבות היה נטוש ויכוח בין החוקרים אודות היקפה של ירושלים בימי הבית הראשון. האם העיר הצטמצמה לגבעה המזרחית בלבד, או שהשתרעה על שתי גבעות – המזרחית והמערבית. גילוייה של החומה הרחבה על מימצאיה, חתמו את הוויכוח הממושך. מעתה ברור לכל שלפחות החל מהמאה השמינית הייתה ירושלים עיר רחבת ידיים. שהשתרעה על שתי הגבעות.

היקפה של ירושלים של ימי נחמיה עדיין שרוי בצריך עיון, כשהדעות השונות נשענות על רמזי הפסוקים, על הממצא הארכיאולוגי ועל סברות.

זכה דורנו למשאת נפשם של דורות – ליכולת לטייל עם התנ"ך בנופי ירושלים, העיר שחברה לה יחדיו. לנשום את אווירה, "חיי נשמות אוויר ארץ".

אמרתי אולי יהיו שורות אילו לעזר למשוטט בחוצות ירושלים "השבה אלי קדמות נעוריה".

הערות ומראי מקומות

1. ראה י', שילה "עיר דוד, ירושלים הכנענית והישראלית", דרך ארץ, בעריכת ע', זהרונ, משרד הביטחון, 1996, עמ' 10.
2. בבראשית רבה מ"ג, ו' דרשו: "המקום הזה מצדיק את יושביו..." "צדק" נקראת ירושלים, שנאמר "צדק ילין בה" (ישעיהו א', כ"א).
- לדעת שד"ל שלם היא ירושלים, על-פי זיהוי השמות "מלכי צדק" עם אדני צדק מלך ירושלים, ביהושע י', א' ו-ג'.
3. במאמרו "ירושלים בספרי התורה", ספרות מקראית וספרות כנענית, מאגנס, ירושלים, תשל"ב, עמ' 94-95.
4. בית המדרש, פרק כ"ב, מהדורה א', יעלינק, ירושלים, תשכ"ז.
5. ערכין ל"ב, ע"ב.
6. קדמוניות היהודים, בתרגום א', שליט, ה', ב, סעיף 124.
7. י"מ, גרינץ, "שופטים פרק א'", מוצאי דורות, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, 1969, עמ' 320-321. גרינץ משווה את

8. ספרי, ראה ס"ב.
9. ראה: י', אהרונים, "דרכים", ארץ ישראל בתקופת המקרא, מוסד ביאליק, ירושלים, 1962, עמ' 48.
10. אמנם ירושלים עצמה מרוחקת מעט מקו פרשת המים ומהמסילה הראשית שעברה בימי קדם באזור אגד, ושיחת האיש מהר אפרים עם נערו בפרשת פילגש בגבעה, תוכיח.
11. יש רגלים להנחה ששאלו המית את הגבעונים "בקנאותו לבני ישראל ויהודה" (ש"מ"ב כ"א, ב') מסיבה זו שרצה "לפתוח" את המובלעת שחצצה בין שני פלגי ישראל.
12. דבורה בשירתה עושה חשבון עם שבטים שלא באו "לעזרת ה' בגבורים". אבל אין היא מזכירה את יהודה כלל. זאת כיוון שמובלעת של נכרים חצצה בינו לבין שבטי הצפון וקרוי לוודאי שאף לו היה רוצה לבוא לעזרת שבטי הצפון, לא היה מתאפשר לו.
13. העובדה ששבטי ישראל התחרו ביניהם על ההשפעה על בית המלוכה, מוכחת מהמלכת רחבעם בן שלמה בשכם (מלכ"א י"ב, א'). בעת המלכת רחבעם הייתה ירושלים כבר בירת ישראל מזה כ-80 שנה. בכל זאת ממליכים את רחבעם בשכם, בתחום שבטי בני יוסף. יש להניח שהדבר נעשה לפי דרישתם של שבטי אפרים ומנשה שבקשו לוודא בכך את השפעתם על בית המלוכה. עיין י', ייבין, "רחבעם וירבעם", ספר קורנארי, החברה לחקר המקרא, תל-אביב, 1964, עמ' 79.
14. על מסע שישק לארץ ישראל, ראה ב', מזר, הסטוריה צבאית של ארץ ישראל, הוצאת מערכות, תל-אביב, 1970, עמ' 189-182.
15. ראה: ח', תדמור, "עזריהו מלך יהודה בכתובות אשור", בימי בית ראשון, החברה לחקירות ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 158-193.
16. שלמנאסר ה-5 מת כנראה מיד לאחר הכיבוש ובמקומו עלה למלוכה באשור סרגון, שהשלים את כיבוש ממלכת ישראל. ראה הנ"ל, תולדות עם ישראל בימי קדם, עורך ח"ה, בן שושן, דביר, תל-אביב, 1969, עמ' 136.
17. חז"ל באו חשבון עם חזקיהו על שלא אמר שירה על מפלת סנחריב: "בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מרת הדין לפני הקב"ה: רשב"ע, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשיתו משיח. חזקיהו שעשית לו כל הנסין הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשיתו משיח?" (סנהדרין צ"ד, ע"א). ואולי אפשר להבין את חזקיהו שלא יכול היה לומר שירה על נס הצלת ירושלים, שהרי יתר ערי יהודה נפלו ותושביהן נהרגו או נשבו.
18. מצוטט מתוך: ח', תדמור, שם, עמ' 143.
19. ראה: ר', עמירן, "מי השילוח ותעלת חזקיהו", עיונים בספר ישעיהו, ח"ב, החברה לחקר המקרא, קרית ספר, ירושלים, תש"ם, עמ' 245-252.
20. בחוברת סיור מארמון הנציב לעיר דוד, מכון יעקב הרצוג – ישיבת הר עציון, תשמ"ה, עמ' 18.
21. ראה בחוברת הנ"ל.
22. ברכות י', ע"ב.
23. פסחים פ"ד, משנה ט'.
24. על שם החוקר צ'ארלס וורן שחפר בירושלים מטעם הקרן הבריטית לחקירת ארץ ישראל, בין השנים 1867-1870.
25. ראה: ב"פרוש "דעת מקרא" לשמואל ב' ה', ח' והערה 19 א', שם. אנציקלופדיה מקראית, כרך ו', ערך "צנור", עמ' 782.

26. ראה: האנציקלופדיה החדשה לפירוט ארכיאולוגיות בארץ ישראל, עמ' 623-625 (וכן יגאל שילה בהרצאה ביד בן צבי).
27. ראה: נ', אביגד, העיר העליונה של ירושלים, החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים, עמ' 49-57.
28. י, אליצור, בתשובה למאמרה של ר', עמירן, הנ"ל, עמ' 256-257.
29. האנציקלופדיה החדשה לפירוט ארכיאולוגיות בארץ ישראל, 2, בעריכת א', שטרן, משרד הביטחון, כרטא, ירושלים, 1992, ערך "ירושלים", עמ' 619; 621.
30. התאור שלהלן לקוח מספרו של נ', אביגד, העיר העליונה של ירושלים.
31. בספרו מלחמות היהודים, בתרגום א', שליט, ה', ד', ב'.
32. "עשר מסעות נסעה שכינה... מכפורת לכרוב, ומכרוב לכרוב, ומפתן למפתן, ומחצר למזבח, וממזבח לגג, ומגג לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר" (ראש השנה ל"א, ע"ב).
33. פירוש "דעת מקרא", על אתר.
34. אטלס כרטא לתקופת המקרא, עמ' 108 מפה 170.
35. האנציקלופדיה החדשה לפירוט ארכיאולוגיות, עמ' 623.
36. "אתרים בירושלים בימי שיבת ציון", נספח ג', לפירוש "דעת מקרא", לספרי עזרא ונחמיה.
37. פירוש "דעת מקרא", על אתר, הערה 12.
38. אטלס דעת מקרא, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 316-317.
39. פירוש "דעת מקרא" לנחמיה ב', י"ג, הערה 4.
40. הטופוגרפיה של ירושלים, ספר ירושלים, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים, תשט"ז, עמ' 156-169.

ממדי ירושלים בימי נחמיה ממבט-מקראי

ת ק צ י ר

בוויכוח שבין מינימליסטים ובין מכסימליסטים, באשר למיקומה של ירושלים וממדיה בימי הבית הראשון, נעשה כאן ניסיון לאשש את העמדה המכסימליסטית, על יסוד העיון ברשימת בוני חומות ירושלים ושעריה בימי נחמיה ועל-פי תיאור מסעו הלילי של נחמיה, וכן מסע התודות בעת חנוכת החומה.

תיאור ירושלים רחבת הידיים בימי נחמיה יבאר כתובים במקרא המתייחסים למיקומה של העיר וממדיה בימי הבית הראשון.

הקדמה

הכותרת מנוסחת במכוון "ממבט-מקראי" – לומר: בחינת הכתובים, העוסקים בממדיה של ירושלים בימי נחמיה, תהא מנוטרלת מן הממצא הארכיאולוגי ומפרשנותו. אדרבא, הממצא הארכיאולוגי המועט כשלעצמו מעורר בעיות רבות באשר לתקופה הפרסית; כמו פרשנותו – הן זו המוסכמת על מרבית החוקרים האקדמיים והן זו המוצעת על-ידי מעט חוקרים חובבים – ייבחנו לאור תוצאות הבדיקה המובאת בזה.¹ תוצאות האמורות לנגוה אור על השאלה: ממדיה של ירושלים בתקופת הבית הראשון מה היו?

הטופוגרפיה של ירושלים

תיאור מפורט של חומות ירושלים, שעריה, ומגדליה אינו מצוי במקרא אלא בספר נחמיה (ב', י"ג-ט"ו; ג', א'-ל"ב; י"ב, ל"א-מ'). זיקה ברורה לתיאור זה מצויה בספר ירמיה (ל"א, ל"ז-ל"ט) ובספר זכריה (י"ד, י').

ניסיון לצייר את ירושלים של ימי נחמיה על-פי כתובים אלה, עשוי לנגוה אור על כתובים נוספים במקרא, המתארים מעשי בנייה (או הרס) בירושלים מימי דוד ושלמה ועד לחורבן העיר.

אולם בטרם ניגש לעיין בכתובים, מן הראוי כי נציין: הצעתנו למיקום חומות ירושלים, שעריה ומגדליה, נסמכת על ההנחה, כי ירושלים של ימי נחמיה משתרעת על אותן גבעות שיוסף בן מתתיהו מתאר במלחמות היהודים (ה', ד'; א', ה'; א', א').

תאריכים: מקרא, פרשנות, תולדות ישראל, ארכיאולוגיה.

- א. שתי הגבעות המרכיבות את העיר ירושלים צופות זו אל זו ומופרדות זו מזו על-ידי גיא מרכזי (1), הנמשך עד לקצה גבול הישוב.²
1. הגבעה האחת – "העיר העליונה" (2) – גבוהה יותר ורכסה נמשך יותר מן האחרת,³ בכללה "המצודה" (3) אשר ב"עיר דוד" (4).⁴
2. הגבעה האחרת – "העיר התחתונה" (5) – מקומרת (בשל נחל בית-זיתא (17) החוצה אותה); והיא כוללת בתוכה את מצודת "החקרה" (6).⁵
- ב. הגבעה השלישית (7) – ממול למצודת "החקרה" ונמוכה ממנה (בעבר הופרדה בגיא (8) שנחתם על-ידי החשמונאים) – היא גבעת "הר-הבית" (7);⁶ אשר כוללת בתוכה גם את "מילוא" (9) (הסוללה שהלכה וגדלה משך דורות – מימי שלמה – ויצרה את רחבת הר-הבית).
- ג. הגיא המרכזי (1), (הטירופיאון בלשון יוסיפוס, הוא "נחל חרוץ")⁷, המפריד בין "העיר העליונה" (2) ובין "העיר התחתונה" (5), ממשיך להפריד מן "העיר העליונה" (2) גם את הגבעה השלישית (7) – כולל גבעת העפל (12) – עד אל קצה השילוח (10).⁸ יוסיפוס מתכוון אל "מי השלוח" ההלכים לאט" – בתעלה פתוחה ובנקבה אל בריכה – עד למקום מפגש "נחל חרוץ" (1) עם נחל קדרון (15).
- ד. שתי הגבעות (המערבית (2) – הרכס הנמשך אלי "עיר דוד" (4) ואל הר-ציון (11); והמזרחית (5 + 7) – רכס "החקרה" ורכס "הר הבית" הנמשך אל העפל (12)) מוקפות גיאיות תלולים (במערב – גיא בן-הינום (13) הוא "נחל גיחון" (14)¹⁰; ובמזרח – נחל קדרון (15)). שני הגיאיות נפגשים עם "נחל חרוץ" (1) מצפון לעין רוגל (16).
- תמונה טופוגרפית זו של ירושלים אפשר מבארת את האמור בברייתא עתיקה,¹¹ הנשענת, כמסתבר, על הכתוב בראש הרשימה בנחמיה ג', א' אשר תידון להלן: "ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן – המה קדשו הו ויעמידו דלתתיו ועד מגדל המאה קדשו הו עד מגדל חננאל". להלן לשון הברייתא:
- "אבא שאול אומר: שתי בצעין היה בירושלם (התחתונה והעליונה): התחתונה נתקדשה בכל אילו (במלך ונביא ואורים ותומים); והעליונה לא קידשה אלא כשעלו בני הגולה, שלא במלך שלא באורים שלא בתומים... ומפני מה [לא] קידשה (בלא "לא"; על פי המקבילה בשבועות: "ולמה הכניסוה")? מפני שתורפה של ירושלם משם ונוחה ליכבש משם".
- הבצעה האחת¹² הוא נחל חרוץ (1), הטירופיאון¹³, בלשון יוסף בן מתתיהו, הבצעה השנייה היא, לדעתנו, הגיא (8) שבין הגבעה התחתונה שעל הר הבית (7) – בגובה 745 מטר מעל פני הים – ובין הגבעה העליונה שעל הר הבית – בגובה של 750 מטר מעל פני המים – מקום החקרה (6). ואמנם, הגבעה "התחתונה", שהוקם עליה בית המקדש, "נתקדשה במלך ונביא ואורים ותומים" בימי דוד המלך,¹⁴ כאשר נצטווה על כך על-ידי גד הנביא חוזה דוד (שמ"ב כ"ד, י"א-כ"ה): "עלה הקם לד' מזבח בגרן ארניה [ארונה] היבסי... ויבן שם דוד מזבח לד'"; ואילו הגבעה "העליונה", שנתבצרה מסיבה צבאית, "לא קדשה אלא כשעלו בני הגולה" בימי עזרא ונחמיה, "שלא במלך שלא באורים שלא בתומים", אלא "אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים... המה קדשוהו" – כפי שמתקבל מלשון הכתוב המובא לעיל בנח' ג', א'.

שערי ירושלים

על הנחתנו בדבר גבולותיה הטופוגרפיים של ירושלים בימי נחמיה, כמתבאר ממפה 1, נוסף את

- ההנחה הבאה: שערי ירושלים – מאז ומקדם ועד קרוב לימינו – ברובם מכוונים היו אל פתחי נחלים או גיאיות, ששימשו דרכי-גישה נוחות אל גבעות ירושלים העיר.
- א. לפיכך, נראה לנו,¹⁵ כי בשני קצותיו של הגיא המרכזי (11) ("נחל חרוץ") – המפריד בין העיר-העליונה (24) ובין העיר-התחתונה (23), והר-הבית (25) משמש נתיב ראשי בתוך העיר (ובו, כמסתבר, חוצות=שווקי העיר)¹⁶ – ניצבו השער (1) הצפוני (שער שכם היום)¹⁷ והשער (2) הדרומי-הפנימי (שער האשפות היום) של העיר.¹⁸
- ב. בקצהו העליון (הצפוני) של גיא בן-היננו (12) – במקום תפנית נחל-גיאחון-העליון (13) ממערב דרומה – ניצב השער (3) המערבי של ירושלים (שער יפו היום).¹⁹
- בהמשך הגיא ("הנחל השוטף בתוך הארץ")²⁰ (14) דרומה – בתפנית הגיא הבא מן המערב – נמצא שער (4) נוסף: "שער הגיא" (על שם גיא בן-היננו).²¹
- ג. סמוך למקום חיבורם של נחל קדרון (15) עם גיא בן-היננו (16) ועם "נחל חרוץ" (17) נמצא השער (5) הדרומי-החיצוני של העיר: "שער העין" (על שם עין רוגל (18) שבסמוך).²²
- ד. במעלה נחל קדרון מזרחה (19), על קו הגיא (10) החורץ ועולה ממנו אל האוכף ("הגיא" בלשון יוסיפוס)²³ שבין "החקרה" ובין פסגת הר-הבית, נמצא "שער המזרח" (6).²⁴ (הוא, כפי שנראה להלן,²⁵ "שער המים", אפשר על שם מערכת המים שבנחל קדרון הקשורה בעין השילוח (20)).²⁶
- ה. במעלה נחל קדרון (21) צפונה – בתפנית מערבה אל עבר הגיא הקטן (נחל בית זיתא) (22), המפלג ומקמר את גבעת "העיר התחתונה" (23), נמצא השער (7) המזרחי של העיר (שער האריות היום).²⁷
- ו. בקצהו הצפוני של גיא זה (נחל בית זיתא) (22) נמצא שער (8) נוסף בחומה הצפונית של ירושלים (שער הפרחים היום).²⁸
- ז. שער נוסף היה, כמסתבר, בחומת הר-הבית (25) (מלבד "שער המזרח" (6)); ומקומו בפינה הדרומית-מזרחית של הרחבה (9) ("שער הסוסים").²⁹

הרשימות של בוני ירושלים בימי נחמיה

על יסוד הנחות אלה נפנה עתה לעיין באחת 'התעודות' המשובצות בתוך ספר עזרא (נחמיה פרק ג'). בתעודה זו, הנושאת אופי רשמי, השתמש מחבר ספר עזרא (נוסף על הזדקקותו ל"ספר זכרונות נחמיה" האישי) כדי לתאר את אוירת ההתנדבות הכללית שהביאה לחנוכת החומה, ובעקבותיה נתקיים המעמד הגדול של כריתת ההאמנה – שיאו ותכליתו של ספר עזרא המקראי.³⁰

התעודה, כדרך שיבוצה בספר עזרא, עברה עריכה. עיון בלשון התעודה ובמרכיביה מלמד, כי לפנינו שתי רשימות נפרדות בסגנון. אך מבחינת העניין – האחרונה משלימה את שחסר בראשונה. הרשימה הראשונה (ג', א'-ט"ו) מוסרת את רשימת מי ש"החזיקו" את ש"י ירושלים בל ב ד. מאפייניה: לשון "המה קרוהו" (או "בנוהו"); "ועל ידם" (או "ועל ידו"). סגנונה ענייני ויבש ללא פירוט מיותר. הרשימה פותחת (לפי הסדר: צפון-מערב-דרום-מזרח) בשמות בוני השערים (8 + 1) אשר בחומה הצפונית של ירושלים; עוברת אל השערים (3 + 4) שבחומה המערבית; ומסיימת בשערים (2 + 5) אשר בחומה הדרומית.

את רשימת השערים החסרים (6 + 7 + 9) אשר בחומת ירושלים המזרחית, משלימה וממלאת בפרטים רבים הרשימה השנייה (ט"ז-ל"ב). אין זו נוקטת לשון "ועל ידם" אלא נזקקת לביטוי מקביל: "אחריו" במשמעות של "עמו".³¹ כמו כן מרבה להשתמש בביטויים "עד" ו"מדה שנית". ביטויים אלה מופיעים

בתוספות ('המשלימות') ברשימה הראשונה ('היבשה'), על דרך הבאת הדברים ברשימה השנייה ('המפרטת').
להלן שתי הרשימות, מובאות בנפרד, תוך הבלטת הייחודי בכל אחת מהן; ובציון התוספות והתיקונים כנדרש. המספרים בסוגריים מתייחסים למפה 3 המובאת להלן.

רשימת בוני שערי ירושלים בצפון במערב ובדרום (נחמיה ג')

- (א) ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן (8) המה קדשוהו [קרי: קרוהו]³². ויעמידו דלתתיו.
(ועד מגדל המאה (27) קדשוהו [ו]עד³³ מגדל חננאל (28)).
- (ב) ועל-ידו בנו אנשי ירחו.³⁴
ועל-ידו בנה זכור בן אמרי.³⁵
- (ג) ואת שער הדגים (1) בנו בני הסנאה³⁶ המה קרוהו ויעמידו דלתתיו מנעוליו ובריחיו.
- (ד) ועל-ידם החזיק מרמות בן אוריה בן הקוץ.³⁷
ועל-ידם החזיק משלם בן-ברכיה בן משיזבאל.³⁸
ועל-ידם החזיק צדוק בן בענא.
ועל-ידם החזיקו התקועים³⁹.
- (ה) (ואדיריהם⁴⁰ לא הביאו צורם⁴¹ בעבדת אדניהם).
(ו) ואת שער [השלם: העיר]⁴² הישנה [או קרי: המשנה] (3) החזיקו יוידע בן פסח ומשלם בן בסודיה. המה קרוהו ויעמידו דלתתיו ומנעוליו ובריחיו.
(ז) ועל-ידם החזיק מלטיה הגבעני וידון המרנתי⁴³ [ו]אנשי גבעון והמצפה [השייכים]⁴⁴ לכסא פחת עבר הנהר).
(ח) על-ידו החזיק עזיאל בן חרהיה⁴⁵ [ה]צורפים.
ועל-ידו החזיק חנניה בן הרקחים.
(ויעזבו⁴⁶ ירושלם עד החומה הרחבה (29)).
- (ט) ועל-ידם החזיק רפיה בן חור שר חצי פלך ירושלם.
(י) ועל-ידם החזיק ידיה בן חרומף.
(ונגד ביתו=⁴⁷ ועל-ידו החזיק חטוש בן חשבניה.
- (יא) (מדה שנית החזיק מלכיה בן חרם).
(וחשוב בן פחת מואב [החזיק]⁴⁸ (ו)את מגדל התנורים (30)).
- (יב) ועל-ידו החזיק שלום בן הלוחש שר חצי פלך ירושלם הוא ובנותיו.⁴⁹
- (יג) [ו]את⁵⁰ שער הגיא (4) החזיק(ו)⁵¹ חנון וישבי זנוח המה בנוהו ויעמידו דלתתיו מנעוליו ובריחיו.
(ו) אלף אמה בחומה עד שער השפות (2)).
- (יד) ואת שער האשפות (2) החזיק מלכיה בן רכב שר פלך בית הכרם הוא יבננו ויעמיד דלתתיו מנעוליו ובריחיו.
- (טו) ואת שער העין (5) החזיק שלון בן כל חזה שר פלך המצפה הוא יבננו ויטללנו ויעמיד(ו)⁵¹ דלתתיו מנעוליו ובריחיו.
(ואת חומת ברכת השלח (12)⁵² לגן מלך (40)⁵³ ועד המעלות היורדות מעיר דויד (31)).⁵⁴

רשימת בוני שערי ירושלים וחומותיה במזרח (נחמיה ג')

- (טז) אחריי החזיק נחמיה בן עזבוק שר חצי פלך בית צור עד נגד קברי [השלם: בני] ⁵⁵ דויד (11), ועד הברכה העשויה (12), ⁵⁶ ועד בית הגברים (13). ⁵⁷
- (יז) אחריי החזיקו הלויים רחום בן בני. על-ידו החזיק חשביה שר חצי פלך קעילה לפלכו.
- (יח) אחריי החזיקו אחיהם ב[נ] ⁵⁸ בן חננד שר חצי פלך קעילה.
- (יט) יחזק על-ידו עזר בן ישוע שר המצפה מדה שנית מנגד עלת [קרי: עלית] ⁵⁹ הנשק (14) [השלם: עד] ⁶⁰ המקצוע (14)
- (כ) אחריי החרה ⁶¹ החזיק ברוך בן זבי [קרי: זכי] מדה שנית מן המקצוע (14) עד פתח בית אלישיב הכהן הגדול (15).
- (כא) אחריי החזיק מרמות בן אוריה בן הקוץ מדה שנית מפתח בית אלישיב ועד תכלית בית אלישיב (15).
- (כב) ואחריי החזיקו הכהנים אנשי הככר.
- (כג) ואחריי החזיקו ⁵¹ בנימן וחשוב נגד ביתם (16) אחריי החזיק עזריה בן מעשיה בן ענניה אצל ביתו (16).
- (כד) אחריי החזיק בנוי בן חננד מדה שנית מבית עזריה (16) עד המקצוע (17) ו[דהיינו] ⁶² עד הפנה (17).
- (כה) [פלל בן אוזי [החזיק] מנגד המקצוע (17) ו[מנגד] המגדל היוצא מבית המלך העליון (10) אשר [סמוך] לחצר המטרה (18). ⁶³
- (כו) [ואחריי פדיה בן פרעש והנתינים היו יושבים [בעבר] בעפל. [החזיקו] עד נגד שער המים (6) למזרח (6) והמגדל היוצא (10). ⁶⁴
- (כז) אחריי החזיקו התקעים מדה שנית מנגד המגדל הגדול היוצא (10) ועד חומת העפל (20).
- (כח) מעל [השלם: מעלית] ⁵⁹ שער הסוסים (9) החזיקו הכהנים איש לנגד ביתו (21).
- (כט) [ואחריי החזיק צדוק בן אמר ⁶⁵ נגד ביתו (22).
- (ל) ואחריי החזיק שמעיה בן שכניה [את] (שמר) ⁶⁶ שער המזרח (6).
- (לא) אחריי [החזיקו] חנניה בן שלמיה וחנן בן צלף הששי. ⁶⁷ מדה שני[ת] אחריי החזיק משלם בן ברכיה נגד נשכתו.
- (לב) [ואחריי] החזיק מלכיה בן הצרפי עד בית הנתינים והרכלים (24) – ⁶⁸ נגד שער המפקד (7) – ועד עלית הפנה (26).
- (לג) ובין עלית הפנה (26) לשער הצאן (8) החזיקו הצרפים והרכלים.

הדיון ברשימת בוני השערים

הרשימה הראשונה, עם שאנו שומטים את שמסתבר כתוספת (הדברים מובאים בסוגריים), ערוכה כמסמך רשמי; והיא דומה בלשונה לרשימת המפקד הצבאי בימי יהושפט (דבה"ב י"ז, י"ב-י"ט). גם שם הביטוי החוזר ונשנה – "ועל ידו יהונחן השר... על ידו עמסיה... ועל ידו יהוזבד..." ⁶⁹ – משמעותו כמו ברשימתנו: מחזיק בידו. זאת על-פי הכתוב (זכריה י"ד, ג'): "והחזיקו איש יד רעהו – ועלתה ידו על יד רעהו". ⁷⁰

הביטוי "על-ידו החזיק" מופיע גם בראשית הרשימה השנייה. אך בדרך כלל, שולט בה הביטוי "אחריו החזיק".⁷¹ הרשימה הראשונה מקפידה לציין, לאחר הבאת שמות בוני השער, כי "המה קרוהו ויעמידו דלתותיו מנעוליו ובריחיו". לאחר מכן מונה בלשון "ועל ידו ועל ידם" את מי שהחזיקו ביד בוני השער; וזוהי סיימה את עניינה.

יושם אל לב: ברשימה הראשונה (בפסוק י') באה התוספת "ונגד ביתו" (השכיחה ברשימה השנייה) כביאור לביטוי השכיח ברשימה זו: "ועל ידו" (החזיק חטוש בן חשבניה). רוצה לומר: נגד = על-יד, וכן ליד, כפי שאפשר לראות מהקבלת הכתובים דבה"א כ"ג, כ"ח-ל': "כי מעמדם (של הלויים) ליד בני אהרן... להדות ולהלל לד' = דבה"ב ח', י"ד: "והלויים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים לדבר יום ביומו".

בשונה מן התיאור החוזר ונשנה בראש כל אחד מן השערים: "ואת שער פלוני החזיק אלמוני", לרשימה הראשונה פתיחה ייחודית: "ו י ק ם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן המה קדשוהו ויעמידו דלתותיו". פתיחה דומה מצויה בספר עזרא ג', ב': "ו י ק ם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וזרבבל בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל וגו'". 'רוממות' הפתיחה, המבליטה את מקומו של אלישיב הכהן הגדול בבניין חומות ירושלים, אפשר הביאה את עורך הספר לתקן ולקרוא "קדשוהו",⁷² במקום הרשום בטעות "קדוהו" (תחת "קרוהו" – כלהלן בכל השערים – חילופים של ר' – ד').⁷³ ואם עורך הספר הוא שהוסיף לרשימה זו את ההערות (המובאות לעיל בסוגריים) – 'טביעת-אצבעותיו' ניכרת בניסוח התוספת הראשונה, משהוא נזקק ללשון "קדשוהו" (עם שהוא נוקט בלשון "עד ועד" האופיינית לרשימה השנייה): "ועד מגדל המאה קדשוהו [ו]עד מגדל חננאל". רוצה לומר: הרשימה המקורית פתחה בציון: "אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים" – דהיינו, בני משפחת צדוק המיוחסת⁷⁴ – כמי שבנו את "שער הצאן".

לשם איתור "שער הצאן" נעיין, במקום שהוא נזכר, בתיאור "חנוכת חומת ירושלים" תוך מסע "והתודה השנית ההולכת ל[ש]מואל"⁷⁵ – צפונה (י"ב, ל"ח-ל"ט): "ומעל (לחומה בכיוון צפון) לשער אפרים (1)⁷⁶ (ו)על (יד)⁷⁷ שער (העיר) הישנה (3) ועל (יד) שער הדגים (1) ומגדל חננאל (28) ומגדל המאה (27) ועד (שעל-יד) שער הצאן (8) ועמדו בשער המטרה (6)".⁷⁸

על-יסוד תהלוכת "התודה" "לשמאל" – ממערב לכיוון צפון, ומפגש במזרח (מול הר-הבית) עם "התודה" שבאה מדרום; מסע על קו-החומה הנמשך משער העיר הישנה (3) במערב, אל שער הדגים (1) שבמרכז החומה הצפונית, ומפגש בשער המטרה (6) במזרח (כפי שנבאר להלן)⁷⁸ – "שער הצאן" חייב להיות קרוב לפינה הצפונית-מזרחית של חומת ירושלים (8). ואכן שם ייחודי זה לשער, בימי נחמיה, נשמר לו עד סוף ימי הבית השני.⁷⁹ אף, שבימי הבית הראשון, נקרא השער בשם "שער הפנה".⁸⁰ "פנה" – במשמעות של עפל ומגדל גבוה⁸¹, על שם "מגדל המאה" (27) הסמוך אליו בצפון-מזרח. כך על-פי ירמיהו ל"א, ל"ז: "ונבנתה העיר לד' ממגדל חננאל (28) עד שער הפנה (8)" (כפי שנבאר להלן). וכפי שנאמר בזכריה י"ד, י': "וישבה תחתיה למשער בנימין (1) עד מקום שער הראשון (=) עד שער הפנים (=שער הפנה) ומגדל חננאל (28) עד יקבי המלך (46)" (כפי שנבאר להלן). ואמנם, בקרבת מקום ניצבה "עלית הפנה" (26) – בפנה הצפונית-מזרחית של חומת ירושלים, כפי שיבואר להלן, בעת דיונונו בפרטי הרשימה השנייה.

השער השני, שבנו בני הסנאה,⁸² נקרא בשם "שער הדגים". על-פי מיקומו בקו המסע של "התורה" הצפונית (י"ב, כ"ט), בין שער (העיר) הישנה (3) שבמערב ובין מגדל חננאל (28) ומגדל המאה (27) שבצפון-מזרח, סביר להניח, כי אחד הוא עם "שער אפרים" או "שער בנימין" – השער הצפוני-מרכזי של ירושלים (1).⁸³ אי לכך האמור שם (י"ב, כ"ט) "ומעל (לחומה בכיוון) לשער אפרים" שבצפון, תואם את האמור בתיאור פריצת יואש לצפון ירושלים (מל"ב י"ד, י"ג): "ויפרץ בחומת ירושלם בשער אפרים (1) עד שער הפנה (8) ארבע מאות אמה". "שער אפרים" הוא אפוא "שער הדגים" שבצפון-מרכז; ואילו "שער הפנה" הוא "שער הצאן" שבצפון-מזרח, כפי ששיערנו לעיל.

"שער בנימין" שבצפון ירושלים, על-פי ספר ירמיה (ל"ז, י"ב-י"ג; ל"ח, ז'), מתקשר בספר זכריה (י"ד, י') – בדומה לשער אפרים – עם שער הפינה (כפי שנבאר להלן): "למשער בנימן (1) עד מקום שער הראשון (=) עד שער הפנים [קרי: הפנה (8)]; ו[מ]מגדל⁸⁴ חננאל (28) עד יקבי המלך" (46). זיהוי "שער הדגים" עם השער הצפוני-מרכזי (1) של ירושלים מתאים (כמבואר להלן) למיקומו בקו תיאור הביצורים סביב העיר בימי מנשה (דבה"ב ל"ג, י"ד): "ואחרי כן בנה חומה חיצונית לעיר דויד (32) (בכיוון) מערבה, (מקביל) לגיחון (33) בנחל (הוא גיא בן-הינום (35)); ולבוא⁸⁵ (ומשם בכיוון צפון בדרך-המובילה) בשער הדגים (1); וסבב (בכיוון דרום) (לחומת ה)עפל (20) (הנזכרת ברשימה השנייה להלן) ויגביה (את החומה) מאד". "העפל" היה אפוא מבצר בדרום תחום הר-הבית – מקביל למבצר "החקרה" בצפון.⁸⁶

זאת ועוד: "שער הדגים" על-פי צפניה (א', י') שוכן בסמוך אל "המשנה" (34) – השכונה הצפונית לחומה הרחבה (29), שנבנתה כמסתבר בסוף ימי הבית הראשון:⁸⁷ "קול צעקה משער הדגים ויללה מן המשנה". ביאור דברים זה אינו יכול לקבל את התיקון הניתן לשער השלישי ברשימתנו: "שער המשנה"⁸⁸ במקום "שער הישנה". השער השלישי, על הסדר, מצוי במערב (3) סמוך אל עיר דוד (32).

גרסת שמו של השער השלישי "ואת שער הישנה" קשה.⁸⁹ לנו נראית ההצעה להשלים את נסמך "העיר" לסומך "הישנה"; והכוונה ל"שער העיר הישנה" היא עיר דוד (32). מקומו יהא אפוא במקום שנחל גיחון העליון (33), פונה דרומה בקצהו הצפוני של גיא בן-הינום. שער זה נמצא אפוא במערב העיר; והיה השער המרכזי לבאים מנחל גיחון העליון (33), מן המערב, כמסתבר מתיאור הדברים המובא לעיל (דבה"ב ל"ג, י"ד) בפירוט ביצורי מנשה: "ואחרי כן בנה חומה חיצונית לעיר דוד (32) מערבה לגיחון בנחל (33), ולבוא (בכיוון) בשער הדגים (1) וכו'". סמוך לשער זה, שממול להר-הבית, החל מסע שתי התודות (י"ב, ל"א) כפי שנבאר להלן.⁹⁰

השער הרביעי "שער הגיא", על-פי הסדר, חייב להימצא בכיוון דרום-מערב (4); ואכן שמו "שער הגיא" נגזר, כמסתבר, משמו של גיא בן-הינום (35) שבנחל הגיחון התחתון. כזכור, בקצה הצפוני של גיא בן-הינום (35) – בנחל הגיחון העליון – קבענו את מקומו של "שער העיר הישנה" (3). משער הגיא (4), שבדרום-מערב חומת ירושלים (כפי שנראה להלן),⁹¹ החל נחמיה את מסעו הלילי; ושם סיימו (ב', י"ג-ט"ו): "ואצאה בשער-הגיא (4) לילה ואל פני עין התנין (42) ואל שער האשפת (2)" (השער החמישי ברשימתנו) "ואעבר אל שער העין (5)" (השער הששי ברשימתנו) "ואהי עלה בנחל⁹² (גיחון התחתון) (35) לילה. ואהי שבר בחומה ואשוב ואבוא בשער הגיא (4) ואשוב (העירה)". כפי שכבר ראינו, שער-הגיא נמנה עם השערים שביצר עזיהו (דבה"ב כ"ה, ט'): "ויבן עזיהו מגדלים בירושלם על שער הפנה (8) (הוא שער הצאן לפי ביאורנו לעיל) ועל שער הגיא (4) ועל המקצוע (14)

(המבצר הפינתי בדרום-מזרח ירושלים – כמבואר ברשימה השנייה להלן) ויחזקם".
שער זה אפשר נקרא גם "שער החרסית" (4) על-פי האמור בירמיהו (י"ט, ב'): "ויצאת אל גיא בן-הנחש אשר פתח שער החרסות (קרי: החרסית)".

השער החמישי – "שער האשפות" (2) או "שער השפות" – משמעות שמו בלתי ברורה.⁹³ אם אכן מקומו, כמשוער, בקצהו הדרומי של נחל חרוץ (37) – מדרום-מערב להר-הבית (36) ומדרום-מזרח לעיר-דוד (32) – השם "שפות" בא לציין את שפות "נחל חרוץ", הטירופיאון (37) בלשון יוסף בן מתתיהו שהכרנו. שער האשפות היה יעדו של נחמיה במסעו הלילי (ב', י"ג) משער הגיא בכיוון צפון-מזרח, כפי שראינו לעיל (וכפי שנבאר להלן). משער האשפות הדריס בסיוורו אל עבר "שער העין" (5) השער השישי ברשימתנו. זאת ועוד: בכיוון לשער האשפות (2) (כפי שנבאר להלן) צעדה "התודה" שהלכה (י"ב, ל"א) "לימין (דרומה) מעל לחומה (בכיוון) לשער האשפת"; ומשער זה יצאה ועברה "ועל (יד) שער העין" (5) – הוא השער השישי ברשימתנו.

וכך מגיעים אנו אל השער האחרון (השישי) ברשימתנו "שער העין" (5). על-פי הסדר עליו להיות בקצה הדרומי-מזרחי של חומת ירושלים; במקום החיבור של שלושת הנחלים: נחל גיחון התחתון (גיא בן הינום) נחל החרוץ (הטירופיאון) ונחל קדרון (38). שמו, מן הסתם, נגזר משם המעיין הגדול (אותם ימים) הסמוך לו: עין רוגל (39). מיקומו בדרום-מזרח מתיישב, כפי שראינו לעיל, עם תיאור סיורו הלילי של נחמיה (ב', י"ד): "ואעבר אל שער העין ואל ברכת המלך". בריכה זו אפשר השקתה את "גן המלך"⁹⁴ בעמק קדרון (40); "ושער העין" יהא אפוא זהה עם "שער בין החמתיים" (5). הנזכר על דרך מילוט צדקיה מירושלים דרומה, ב"דרך הערבה" ליריחו ועבר-הירדן (מל"ב כ"ה, ד'-ה' = ירמיה נ"ב, ז'-ח'): "ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה [יברחו ויצאו מהעיר] לילה דרך שער בין החמתיים אשר על גן המלך. וכשדים על העיר סביב. וילך[ו] דרך הערבה. וירדפו חיל כשדים אחר[ו] המלך וישגו אתו [צדקיהו] בערבות ירחו. וכל חילו נפצו מעליו". אך אפשר ו"בריכת המלך" זהה עם "בריכת השילוח" (12) (הסמוכה) לגן המלך" (40), הנזכרת בתוספת העורך – בהערה אחרונה ל"שער העין" (סוף פסוק ט"ו).⁹⁵

"שער העין" נמצא אפוא בדרום-מזרח ירושלים העיר: אם שהוא סמוך ל"בריכת המלך" (40) אשר בנחל קדרון התחתון ואם שהוא בקרבת "בריכת השילוח" (12) אשר בדרום גבעת העופל (19).

הדיון בתוספות הרשימה הראשונה

התוספת הראשונה, השוברת את המבנה הראשון של הרשימה, נזקקת ללשון האופיינית לרשימה השנייה: "עד ועד". בעניינה הריהי באה לציין שני מגדלים מפורסמים ליד שערי חומת ירושלים בצפון, בימי נחמיה, שהיו קיימים עוד בימי הבית הראשון, כפי שראינו לעיל.⁹⁶ "מגדל המאה" (ליד שער הצאן) (27) "ומגדל חננאל" (ליד שער הדגים) (28).

התוספת השנייה באה לציין לשבח את נוקדי עיר-המרעה תקוע, על אשר שיחררו את רועיהם מעבודתם כדי להחזיק את ידי הבונים: "ואדיריהם לא הביאו צורם (של הרועים) בעבדת אדניהם".⁹⁷ התוספת השלישית מציינת את התנדבות "אנשי גבעון והמצפה" על אף היותם מחוץ לפחוות יהודה, והשתייכו "לכסא פחת עבר הנהר".⁹⁸

התוספת הרביעית מציינת, כי המאמץ לשקם את שערי ירושלים לא נצטמצם בחומה החיצונית אלא: "ויעזבו⁹⁹ ירושלים עד החומה הרחבה" (29)¹⁰⁰ שנתגלתה לאחרונה;¹⁰¹ והיא נמשכת במקביל לגיא היורד ממצודת דוד (30) אל עבר הר-הבית (36).

התוספת החמישית מוסיפה ומציינת מגדל נוסף, "מגדל התנורים" (30), בחומה המערבית, ליד שער (העיר) הישנה (3). כך מסתבר גם ממסע "התודה" (י"ב, ל"ח) "לשמאל" (דהיינו צפונה): "מעל למגדל התנורים ועד החומה הרחבה (29); ומעל (לחומה בכיוון צפון) לשער אפרים (1) (ועל שער (העיר) הישנה (3) וגו'".

ההערה השישית נותנת לנו מושג על גודל המאמץ שנדרש מן הבונים. בקו החומה הפנימית – משער הגיא (4) ועד שער השפות (2) – נדרשה בנייה רצופה לאורך "אלף אמה בחומה". ההערה האחרונה משלימה ומציינת, כמבואר לעיל,¹⁰² את קו החומה החיצונית של ירושלים בדרום: "ואת חומת בריכת השילוח" (12) סמוך "לגן המלך" (40) שבקצה הדרומי של נחל קדרון (38); "ועד המעלות היורדות מעיר דויד" (31)¹⁰³ – בקצהו הדרומי של גיא בן הינום (38).

נמצאת הרשימה הראשונה מוסרת את שמות בוני שערי ירושלים בצפון, במערב ובדרום בלבד. הרשימה השנייה לעומתה – עם שהיא משלימה את שמות בוני השערים במזרח העיר, מוסיפה ומפרטת מבנים בחומה המזרחית של ירושלים, שבחלקה היוותה גם את חומת הר-הבית. מן הרשימה נמצאנו למדים כי בגבעה המקודשת – בהר-הבית – גרו משפחות הכהונה המיוחדות (מדרום וממזרח למקדש, שבדרום הר-הבית, כמשוער);¹⁰⁴ ואילו בגבעת העיר-התחתונה נתגוררו השכבות הנמוכות, כגון: הנתינים והרוכלים.

הדיון ברשימה המשלימה

בפירוט הדברים, על הסדר, פותחת הרשימה השנייה (ג', ט"ז), מוסיפה ומשלימה את סופה של הרשימה הראשונה, בציון נקודות לאורך קו החומה הדרומית החיצונית – בין שער הגיא (4) ובין שער העין (5): "ואחרי החזיק נחמיה בן עזבוק... עד נגד קברי [בני]¹⁰⁵ דויד ועד הברכה העשויה ועד בית הגברים". "עד-נגד" במשמעות של "אצל" – כמו להלן (פסוק כ"ג בסופו) "אצל ביתו" – מקביל אל הביטוי השכיח יותר: "נגד ביתו".¹⁰⁶ "קברי בני דויד", לשם השלמה, נמצאים, כמשוער, מדרום להר ציון (11) – מנגד (אצל) שער הגיא (4). "ועד הברכה העשויה", סביר להניח, כי הכוונה לבריכת השילוח (12), הנזכרת בתוספת האחרונה לרשימה הראשונה.¹⁰⁷ מקומה – מנגד (אצל) שער העין (5). מתקבל על הדעת, כי בקרבת מקום, על גבעת העופל, נמצא גם "בית הגברים" (13),¹⁰⁸ אף הוא מנגד לשער העין (5) – בקצה המזרחי של קו החומה הדרומית.

ואכן בהמשך הרשימה, על הסדר, מתואר בניין החומה המזרחית של ירושלים. ציון המקום משובש וקשה להבנה: "מנגד עלת הנשק המקצע". "עלת" נראה לנו לגרוס "עלית", כמו להלן (סוף פסוק ל"א וראשית ל"ב): "עלית הפנה" – במשמעות של מבנה על-גבי מבנה. כגון, המבנה על-גבי גג השער (שמ"ב י"ט, א'); "ויעל על עלית השער"¹⁰⁹ – מבנה לצורך צבאי: לתצפית; לעומת (שופטים ג', כ') "והוא ישב בעלית המקרה", מבנה לצורך אורחי: לצינון. "עלית הנשק", שברשימה זו, באה לציין מבנה לצורך צבאי, כמשמעות המלה "נשק": קרב, מלחמה, מבצר וכלי-זין.¹¹⁰ ולפיכך, "עלית הנשק" תהא דומה למשמעות "עלית הפנה". "הפנה", כפי שראינו לעיל, במשמעות של מבנה מבוצר (בחן, עופל);¹¹¹ והעליה שעליו לצורך תצפית צבאית.¹¹²

הביטוי המיודע "המקצע", כמות שהוא, קשה. על כן נראה לנו להשלים: "עד המקצע", בדומה למובא להלן (פסוק כ"ד): "עד המקצוע" (17); ובאותה משמעות: "עד" = אצל = ובקרבה אל.¹¹³ "המקצוע", כאן ולהלן, יהא אפוא מבנה מבוצר הניצב בקצה – כמשמעות המלה "מקצוע"¹¹⁴ – של חומה כלשהי או בזווית.¹¹⁵ על-פי הצעתנו נמצאו בשני קצות קו חומת הר-הבית מבנים מבוצרים ("מקצועות"), האחד בדרום (14) והאחר בצפון (17). בסמוך ל"מקצוע", "הפנה" (המבצר הדרומי), נמצאו בגבעת הר-הבית, בדרום-מזרח, בית אלישיב הכהן הגדול (15); בית בנימן וחשוב (16) ובית עזריה בן מעשיה בן ענניה (16). לפיכך החזיקו הללו את החומה הדרומית-מזרחית של הר-הבית, כמו שאחיהם הכוהנים (פסוקים כ"ח-כ"ט) החזיקו את החומה הדרומית של הר-הבית (22, 21).¹¹⁶

נקודת הציון הבאה תבואר על-פי הצעותינו לעיל: "מבית עזריה (16) עד המקצוע (17) ועד הפנה" (17). וזו של "ועד הפנה" תהא וזו-מבארת, דהיינו,¹¹⁷ "עד המקצוע" (המבנה המבוצר) הוא הוא "ועד הפנה" – המבצר (הבחן העופל), הניצב בקצה הצפוני של רחבת הר-הבית, רוצה לומר: בינוי בן חננד השלים את חיזוק החומה המזרחית-צפונית של הר-הבית.

הכתוב הסמוך: "פלל בן אוזי מנגד המקצוע והמגדל היוצא מבית המלך העליון אשר לחצר המטרה" ייקרא באופן הבא: "ופלל בן אוזי [החזיק] מנגד המקצוע (17) ו[מנגד] המגדל היוצא וגו'". רוצה לומר: פלל בן אוזי חיזק את החומה הצפונית של הר-הבית (36) למן "מנגד המקצוע" (17). בקצה הצפוני-מזרחי, ועד מנגד, "המגדל היוצא" – בקצה הצפוני-מערבי. היכן מקומו המדויק של מגדל זה, המקביל, כפי ששיערנו לעיל, למגדל העופל בדרום הר-הבית (20), נלמד מתיאורו המלא בהמשך: "המגדל היוצא מבית המלך העליון אשר [סמוך] לחצר המטרה". מספר ירמיה ברור מקומה של "חצר המטרה" (קרי המנטרה = חצר המשמר),¹¹⁸ שהייתה בית-הכלא למיוחסים (ל"ב, ב'): "וירמיהו הנביא היה כלוא בחצר המטרה אשר [ב]בית מלך יהודה". סמיכות חצר המטרה אל בית מלך יהודה, שהיה ממוקם, מן הסתם, בחלק העליון של הר-הבית, מבארת את שם המגדל הסמוך אליה: "המגדל היוצא מבית המלך העליון", על שם היותו בולט בארמון המלך שעל פסגת ההר (10).

מיקומה המדויק של חצר המטרה (18) מזרח ל"המגדל היוצא" וממול ל"שער המזרח" (9) הוא "שער המים" הוא "שער המטרה", שנלמד¹¹⁹ מתיאור מפגש "שתי התודות": הדרומית הגיעה (סוף פסוק לז) "ועד שער המים מזרח"; והצפונית (סוף פסוק ל"ט) "ועמדו בשער המטרה"; ובסמוך בהמשך (פסוק מ'): "ותעמדנה שתי התודות בבית האלהים"; דהיינו ברחבה שלפני המקדש.¹²⁰

ואכן "עד נגד שער המים (6) למזרח והמגדל היוצא" החזיקו אחריו "פדיה בן פרעש והנתינים, (אשר) היו יושבים (בעבר) בעפל" ועתה ישבו בעיר התחתונה (45), וביתם (24) ליד שער המפקד (7), (ראה נחמיה ג', ל"א).

בהמשך מתארת הרשימה השנייה את חיזוק חומת הר-הבית במערב: "אחריו החזיקו התקעים מדה שנית מנגד המגדל הגדול היוצא ועד חומת העפל". "המגדל היוצא", כפי שהנחנו, ניצב בקצה הצפוני-מערבי (10) של הר הבית; ואילו "העפל", כפי ששיערנו ניצב במקביל לו בדרום-הר-הבית (20). את החלק הדרומי של הר-הבית, כפי שכבר הזכרנו לעיל, "מעל [השלם: מעלית] שער הסוסים – החזיקו הכוהנים איש לנגד ביתו". מעל "שער הסוסים" (9) בקצה הדרומי-מזרחי של הר-הבית, נראה לנו להשלים, נבנתה "עליה" – עמדת תצפית. סמוך לה בדרום (21) (בקרבת בית המקדש מדרומו)¹²¹ – כמו בקצה הדרומי-מזרחי של הר-הבית (15; 16) – "החזיקו הכהנים איש לנגד ביתו" (21); כמותם כהן היה גם הבונה בסמוך: "צדוק בן אמר" (22).¹²² בדרך זו, באגב, השלימה הרשימה השנייה את "שער הסוסים" (9): השער הדרומי בחומה המזרחית של ירושלים, וליתר דיוק בחומת הר-הבית במזרח.

שער נוסף, במזרח, מובא – על-פי קריאתנו ברשימה – מיד בסמוך: "ואחריו החזיק שמעיה בן שכניה [את] (שמר) שער המזרח". נראה לנו, כי "שמר" אינו אלא שיבוש של "שער". ואפשר שהוא שריד משבוש של שמו האחר של השער – "שער המים", כפי שראינו לעיל (פסוק כ"ו): "עד נגד שער המים למזרח (6) והמגדל היוצא (10)". דבר זה מסתבר גם ממקום מפגש "שתי התורות" (י"ב, ל"ז, ל"ט, מ'): "ועד שער המים מזרח (6)" ¹²³; "ועמדו בשער המטרה (6)"; "ותעמדנה שתי התורות בבית האלהים". ואכן במקום זה (נחמיה סוף פרק ז' וראשית פרק ח') נאמר: "ויגע החדש השביעי, ובני ישראל בעריהם, ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב (הכיכר) אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הספר ¹²⁴ להביא את ספר תורת משה וגו' ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים וגו'". "רחוב" (ככר-רחבה) זה "לפני שער המים" גרסת עזרא-החיצון ט', ל"ז-ל"ט במקביל: "אל הרחוב אשר לפני שער המקדש למזרח". וכן גרסת עזה"ח ה', מ"ה-מ"ז: "ויאספו כאיש אחד אל רחבת השער הראשון אשר במזרח" מקביל לעזרא ג', א': "ויאספו העם אל ירושלם". בעזרא הוא מופיע גם להלן (פסוק ט"ז) "ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים (6) וברחוב שער אפרים (1)" – בכיכר המזרחית של העיר ובכיכר הצפונית שלה, כפי ששערנו לעיל.

מכאן ואילך משלימה הרשימה השנייה את רשימת בוני חומת ירושלים במזרח, מצפון לשער המזרח (6): "ואחריו החזיק חנניה בן שלמיה וחנן בן צלף הששי ¹²⁵ – מדה שני[ת], אחריו, החזיק משלם בן ברכיה נגד נשכתו" (23). משלם האציל משבט יהודה ¹²⁶ – הנזכר גם ברשימה הראשונה כמי שהחזיק על-יד בני הסנאה את שער הדגים בצפון (1) – לא נתגורר בהר-הבית, כמו הכוהנים, אלא בעיר התחתונה הייתה נשכתו (23).

"ואחריו החזיק מלכיה בן הצרפי – עד בית הנתינים והרכלים" – מן הסתם, בסמוך (24), בעיר התחתונה (45). ובציון מדויק יותר: "נגד שער המפקד". מן העניין: השער הצפוני (7) בחומה המזרחית של ירושלים. וכפי שגם מסתבר מן ההמשך: "ועד עלית הפנה" – התצפית שעל המגדל אשר בקצה הצפוני-מזרחי של חומת ירושלים (26). ¹²⁷

להשלמת הרשימה השנייה, אשר עסקה בחומה המזרחית בלבד, ולקישורה עם הרשימה הראשונה, אשר פתחה בחומה הצפונית, באה השורה האחרונה: "ובין עלית הפנה (26) לשער הצאן (8) החזיקו הצרפים והרכלים". האחרונים, כפי שראינו לעיל (פסוק לא), ביתם היה "נגד שער המפקד" (7) שבעיר התחתונה (45).

ירושלים העיר רחבת-ידיים וגדולה

המשתמע מן העיון בשתי הרשימות (נחמיה ג') אודות חומות ירושלים ושעריה בימי נחמיה (מפה מס' 3) מלמד על גבולות ההתיישבות של העיר בסוף תקופת הבית הראשון (ובמשך תקופת הבית השני). ירושלים העיר לא נצטמצמה בגבולות הגבעה המזרחית – העופל (19) והר-הבית (36) – מן העבר המזרחי של נחל חרוץ (37). אדרבא, ירושלים העיר שממערב לנחל חרוץ (37) הלכה ונתרחבה: ממרכז הגבעה המערבית – הר ציון = עיר דוד (32) – פנתה דרומה, לאורך גיא בן הינום (הוא נחל גיחון) (33); אל עבר נחל קדרון שבמזרח (38; 25); לאחר מכן נתפשטה צפונה מעיר דוד (32) והחומה הרחבה (29) אל עבר העיר התיכונה (44) ואל "המשנה" (34); ומשם פנתה אל מעבר לנחל חרוץ (37), מצפון לגבעת הר-הבית (36). אל עבר העיר התחתונה (45) שבצפון-מזרח. גבול התפשטות העיר מזרחה – בקו אחד עם רחבת הר-הבית (36) – היה נחל קדרון (25; 38).

תמונת ירושלים בגבולות רחבים אלה מבארת את דברי נחמיה בספר זכרונותיו (נחמיה ז', א'-ד'):

"ויהי כאשר נבנתה החומה (וזאת לאחר) והעמיד משמרות ישיבי ירושלם איש במשמרו ואיש נגד ביתו (כלשון הרשימות¹²⁷ – נתברר לי) והעיר רחבת ידיים וגדלה – והעם מעט בתוכה – ואין בתים בנויים". אי לכך מחליט נחמיה ליישב את ירושלים ופוקד (י"א, א'-ב'): "וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים. ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים (בנוסף) לשבת בירושלם". נמצא נחמיה מיישב את ירושלים "הרחבה" בכפייה ובמתנדבים כאחד.

סיורו הלילי של נחמיה

צעדו הראשון של נחמיה – בתוכניתו לבנות את "העיר בית קברות אבתי" (ב', ג', ה') – היה הסיור הלילי שערך שלושה ימים בלבד לאחר בואו ירושלימה.¹²⁹ מהלך סיורו ומגמתו מתבהרים על רקע מרחב גבולות העיר, כפי שעלו לנו בדיוננו עד כה; ועל יסוד תיאור ההרס, שהותירו "עמי-הארצות" (השומרונים) אחר השתלטותם על העיר,¹³⁰ כעדות הנמסרת לנחמיה (א', ג'): "ויאמרו לי: הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדלה ובחרפה; וחומת ירושלם מפרצת ושעריה נצתו באש".¹³¹ בלא לעורר כל חשד יכול היה נחמיה ממקום מושבו – אם במצודה (30) בעיר דוד (32) ואם במגדל היוצא מבית המלך העליון (10) שעל הר-הבית (36)¹³² – להתרשם ולהעריך את מידת ההרס בצפון ירושלים ובמרכזה: ברחבת הר-הבית (36), בעיר התחתונה (45) ובעיר העליונה (43). לעומת זאת מידת ההרס (הרב, כפי שיתברר לנחמיה בעת סיורו) – באזור ההולך ומשתפל בכיוון דרום העיר (35; 38) אל עבר גיא בן הינום (נחל גיחון) ואל עבר נחל קדרון – נעלם מעיניו.

אי לכך, מתחיל נחמיה את סיורו בשער הדרומי של ירושלים, שער הגיא (4), משם הוא פונה צפונה-מזרחה, "שובר" (ומעריך את ההרס)¹³³ בחומה הדרומית-הפנימית של העיר – עד אל שער האשפות (2). מכאן מדרים נחמיה ו"שובר" (ומעריך את ההרס) בחומה המזרחית של העיר עד אל שער העין (5) שבדרום-מזרח ירושלים. משם שב נחמיה ועולה במעלה נחל גיחון – מערבה – כשהוא "שובר" (ומעריך את הריסות) החומה הדרומית-החיצונית של העיר וחוזר אל שער הגיא (4). מכאן הריהו שב וחוזר העירה אל מקום מושבו הרשמי (במצודה (30) או במגדל היוצא (10)).

ואלה דבריו המפורטים בספר זכרונותיו (ב', י"ג-ט"ו): "ואצאה בשער הגיא (4) לילה ו[אעבר]¹³⁴ אל (=על)¹³⁵ פני עין התנין (בדרום-מזרח ירושלים) (42), ו[אגיע] אל שער האשפות, (2) (אותה שעה) ואהי שבר (מעריך את ההרס) בחומת ירושלם (הדרומית מרכזית) אשר הם פרוצים ושעריה אכלו באש.¹³⁶ ואעבר (דרומה) אל (=על) שער העין (5) ואל (=על) בריכת המלך (אפשר בריכת השילוח (12) שממערב לשער העין; או הבריכה המשקה את גן המלך (40) ממזרח לשער העין), ואין מקום (לאורך כל החומה המזרחית הדרומית של ירושלים) לבהמה לעבר תחתי (בשל פיזור ההריסות המרובות במדרון גבעת העפל (19)). ואהי עלה (משער העין (5) מערבה) בנחל (גיחון התחתון (35))¹³⁷ לילה, ואהי שבר (את ההריסות) בחומה (הדרומית-החיצונית של ירושלים). ואשוב ואבוא בשער הגיא (4) ואשוב (העירה אל מקום מושב הפחה)".

מסע התהלכות בחנוכת חומת ירושלים

למרות האיומים המילוליים וההתקפיים נתגבר נחמיה על מזימת "סנבלט החרני וטוביה העבד העמוני וגשם הערבי" (ב', י"ט), ועמם "חיל שמרון" (ג', ל"ד), להפריע בעדו מלחזק את חומות ירושלים ולבנות את שעריה. "ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול (לאחר עבודה נמרצת שנמשכה) חמשים ושנים יום" (ר', "טו).¹³⁸ סביר להניח,¹³⁹ כי במועד הסמוך "ויגע (ראש) (החדש השביעי" (ז', ע"ב) – בראש חדש

תשרי הוא "ראש השנה". כפי שנשער להלן, חגג נחמיה את "חנכת חומת ירושלים" (י"ב, כ"ז) במסע "שתי תודות גדולות ו(דהיינו) תהלוכות" (שם, ל"א) על גבי חומות ירושלים. בראש האחת, הפונה דרומה, העמיד את עזרא (בתור "כהן הראש" – כמבואר להלן);¹⁴⁰ ובראש האחרת, הפונה צפונה, הנהיג נחמיה (בתור "התרתא").¹⁴¹ שתי התהלוכות נפגשות ב"שער המים מזרח" (6); ולאחר מכן "ותעמדנה שתי התודות בבית האלהים"; דהיינו, כפי שראינו לעיל,¹⁴² ב"רחוב אשר לפני שער המקדש למזרח", כגרסת עזר"ח ט', ל"ט, במקביל לאמור בנחמיה ז', ע"ב – ח', א': "ויגע החדש השביעי ובני ישראל בעריהם ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא [כהן הראש בעזר"ח] הספר להביא את ספר תורת משה... ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים [ברחוב אשר לפני שער המקדש - בעזר"ח]".

אסיפת העם בראש "החדש השביעי" (ראש-השנה) ברחבה "אשר לפני שער המים" – הוא "שער המזרח" שלפני המקדש – מתוארת בפירוט בספר עזרא (נח' פרק ח'), משום שבעקבותיה נכרתה "ביום עשרים וארבעה לחדש זה" (ט', א') "האמנה" (פרקים ט'-י') – שיאו של ספר עזרא מבחינת עורך הספר. אירוע זה "ביום ההוא" (י"ב, כ"ז, מ"ג; מ"ד; י"ג, א') – "בחנכת חומת ירושלים" כמשוער לעיל – נמסר אך בקיצור ובדרך אגב בספר זכרונות נחמיה (י"ג, א'-ג'): "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם... ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל".¹⁴³

לעומת זאת, מטבע הדברים, מפרט נחמיה בספר זכרונותיו את מסע "התודות", הן "התהלוכות", על גבי החומה:¹⁴⁴ ראשית המסע (כפי שנשלים את הקריאה להלן) "מעל למגדל התנורים" (30) במערב העיר מול הר-הבית; וסיומו במפגש שתי "התודות", במזרח העיר, ברחבה שממול לשער המים (הוא שער המטרה) (6) שאצל בית האלהים (י"ב, כ"ז-מ"ג). להלן פירוט הדברים:

(י"ב, ל"א) "ואעלה את שרי יהודה (החצי שעם עזרא והחצי שעם נחמיה) מעל לחומה [יש להשלים: "מעל למגדל התנורים" (30) על-פי המקביל, פסוק ל"ח, לגבי חצי העם שעם נחמיה].¹⁴⁵ ואעמידה שתי תודות גדולות ו(דהיינו): תהלכת: [יש להשלים: אחת] לימין (הר-הבית – דרומה) [עליו]¹⁴⁶ מעל לחומה (בכיוון) לשער האשפות (2).

(לב) וילך אחריהם (במשמעות של עמם)¹⁴⁷ הושעיה¹⁴⁸ וחצי שרי יהודה; (לג-לה) ועזריה עזרא ומשלם יהודה ובנימין ישמעיה וירמיה (ו)¹⁴⁹ – מבני הכהנים בחצצרות; זכריה בן יונתן בן שמעיה בן מתניה בן מיכיה בן זכור בן אסף (הלוי) (לו) ואחיו שמעיה ועזראל מללי גללי מעי נתנאל ויהודה חנני – בכלי שיר דויד איש האלהים; ועזרא הסופר לפני הים".

משער האשפות (2) המשיכו, דרומה, בנחל חרוץ (37): (לז) "ועלנו על [יד]¹⁵⁰ שער העין (5); ונגדם (במקביל) עלו (הצועדים) על מעלות עיר דויד (31) במעלה לחומה (הדרומית החיצונית של ירושלים) מעל ל[נראה להשלים: קברי] בית דוד (11).¹⁵¹ ועד שער המים מזרח[ה] (6)¹⁵² הגיעו משער העין (5) צפונה – הן הצועדים על החומה הדרומית-הפנימית משער העיר הישנה (3) עד שער האשפות (1) ומשם דרך נחל חרוץ (37) אל שער העין (5); והן הצועדים על החומה הדרומית-המערבית לשער העיר הישנה (3). ולאורך החומה הדרומית-החיצונית – מנגד לקברי בית דוד (11) ולמעלות עיר דוד (31) – עד לשער העין (5). (לח) ו[אילו] התודה השנית ההולכת למואל [קרי: לשמואל]¹⁵³, דהיינו, לשמאל הר-הבית – צפונה ואני (נחמיה) אחריה (דהיינו, עמה – כלהלן "ואני וחצי הסגנים עמי") ו[דהיינו: עם] חצי העם

- [עולים] מעל להחומה – מעל למגדל התנורים (30) – כמו התהלכה הפונה דרומה (כהשלמתנו לעיל פסוק ל"א).¹⁵⁴ וכשם שזו חנכה את החומה הפנימית בתהלכה נפרדת כך גם התהלכה הפונה צפונה מתפצלת לשתיים: האחת פונה מערבה – "ועד (בכיוון אל)¹⁵⁵ החומה הרחבה" (29) – לחנוך חומה פנימית זו; ואילו האחרת פונה צפונה-מערבה:
- (לט) "ומעל [לחומה] (בכיוון) לשער אפרים (1) [על]ו על(יד) שער (העיר) הישנה (3) (שבמערב העיר) ועל (יד) שער הדגים (1) (שבצפון העיר) ומגדל חננאל (28) (הסמוך לשער הדגים) ומגדל המאה (27) ועד (בכיוון אל) שער הצאן (8) (בצפון-מזרח העיר). ועמדו (בסופו של מסע) בשער המטרה" (6) (הוא שער המזרח (6) שממול לחצר המטרה (18) כפי שראינו לעיל).¹⁵⁶
- (מ) "ותעמדנה שתי התורות (זו הבאה מדרום משער העין (5) וזו הבאה מצפון משער הצאן (8)) בבית האלהים" – דהיינו, כביאורנו לעיל, נתכנסו ברחוב שממול המקדש – מצפון – בסמוך (18) אל "שער המים" ממזרח (6).
- "ואני וחצי הסגנים עמי,"
- (מא) "והכהנים אליקים מעשיה מנימין מיכיה אליועיני זכריה חנניה בחצרות" (מקביל אל האמור אודות "התורה" שבהנהגת עזרא).
- (מב) ומעשיה ושמעיה ואלעזר ועזי ויהוחנן ומלכיה ועילם ועזר וישמיעו (וישמיעו – כפל ל"ושמעיה" דלעיל) המשרים" (מקביל לעיל בתורה שבהנהגת עזרא).
- "ויזרחיה הפקיד" (עליהם).
- (מג) "ויזבחו ביום ההוא זבחים גדולים וישמחו כי האלהים שמחם שמחה גדולה. וגם הנשים והילדים שמחו. ותשמע שמחת ירושלם עד מרחוק".

אירועי "ביום ההוא"

אולם מלבד "הזבחים" ו"השמחה הגדולה" "ביום ההוא" – יום "חנכת חומת ירושלם" (נחמיה י"ב, כ"ז) כמבואר בראש סעיף זה – נחמיה, בזכרונותיו, מספר לנו על עוד מעשים חשובים שנעשו באותו יום: (שם, מ"ד) "ויפקדו ביום ההוא אנשים על הנשכות לאוצרות לתרומות לראשית ולמעשרות וגו'"; וכן (י"ג, א'-ג') "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם וגו' ויבדילו כל ערב מישראל" – מקביל בזכרונות נחמיה לאשר פירט עזרא בזכרונותיו (מובא בנח' פרקים ח'-י"א): "ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים... ויביא עזרא הכהן [הראש]¹⁵⁷ את התורה ... ויקרא בו ... וביום עשרים וארבע לחדש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם ויבדלו זרע ישראל מכל נכר... וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים... מחזיקים על אחיהם אדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים... וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים. ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלם".

בשילוב שני המקורות – זכרונות נחמיה עם זכרונות עזרא – הצליח מחבר ספר עזרא לרכז "ביום ההוא" את האירועים סביב חנוכת חומת ירושלם ויישובה מחדש עם אירועי הקריאה בתורה וכריתת האמנה. אירועים, שבפרספקטיבה היסטורית נראו לו, בעת כתיבת ספרו, האירועים המגשימים את שחזו נביאי ישראל ערב החורבן ועם שיבת-ציון.

הגבולות העתידיים של ירושלים

ואכן קווים כלליים לציון גבולות ירושלים בעתיד מצויים בנבואות ירמיהו ובחזונות זכריה. לאור דברים שעלו לנו עד כה נראה לנו להבין את תיאוריהם כלהלן:

ירמיהו ל"א, לז-לט¹⁵⁸

"הנה ימים [באים]¹⁵⁹ נאם ד' ונבנתה העיר לד'; ממגדל חננאל (28) (שעל-יד השער המרכזי בצפון העיר (1)) עד (שבקרב) שער הפנה (8) (השער השני בחומה הצפונית-מזרחית של ירושלים). ויצא (ונמשך)¹⁶¹ עוד קו המדה נגדו (סרסהו): "ויצא קו המדה עוד נגדו"¹⁶² דהיינו: אצל על-יד¹⁶³ גבעת גרב. (מן הקו הנמשך דרומה, נראה כי הכוונה לגבעה הדרומית של העיר העליונה, משכנם המשוער של קברי בית דוד (11)¹⁶⁴ – "הר-ציון" כיום). ונסב (הקו) געתה" (קרי: גבעתה.¹⁶⁵ דהיינו, הגבעה המקבילה בדרום ירושלים היא גבעת העופל (19)).

רוצה לומר: מעבר לנקודות הציון שבקו הנמשך מן הצפון וסובב לדרום ירושלים, כנזכר לעיל, תתפשט ירושלים מערבה ומזרחה אל עבר הנחלים: נחל גיחון הוא גיא בן הינום (33, 35) במערב ונחל קדרון (25) במזרח. כדברי הנביא בהמשך: "וכל העמק הפגרים והדשן (השווה דבריו לעיל י"ט, ו"לכן הנה ימים באים נאם ד' ולא יקרא למקום הזה עוד התפת וגיא בן הנם (35) כי אם גיא ההרגה"); וכל השדמות (גן המלך (40)) עד (=בקרב) פנת שער הסוסים (9, 14) (ומשם) מזרחה (אצל הר ה)קדש"¹⁶⁶ לד'".

מרחב זה, שבין שני הנחלים המקיפים את ירושלים ממערב וממזרח, (33, 38, 25) הכולל בתוכו את כל הגבעות של ירושלים במזרח (העיר התחתונה (45) הר-הבית (36) והעופל (19)) ואת גבעות ירושלים במערב (המשנה (34) העיר התיכונה (44) עיר דוד (32) ו"הר ציון" (11) – העיר העליונה (43)) – אומר הנביא: "לא ינתש ולא יהרס עוד לעולם".

הצעת קריאתנו זו, בספר ירמיה פרק ל"א, מציירת תמונה מקיפה של גבולות ירושלים, כפי שנצטיירה לנו מעיוננו בספר נחמיה: ירושלים משתרעת משני צדי נחל חרוץ על הגבעות שבין נחל קדרון ונחל גיחון. הגבול בצפון חפף את קו חומת ירושלים העתיקה היום. גבול צפוני זה מצטייר גם מפסוק קצר בחזונות זכריה.

זכריה י"ד, י'

הפסוק בזכריה – בזיקה ברורה אל תיאור בקיעת הר הזיתים בראשית הפרק (י"ד, ד) – מתאר קו אחד בלבד בגבולה הצפונית של ירושלים.¹⁶⁷ קו זה מסמן את כיוון ההתרוממות של העיר, עקב רעידת האדמה, מנקודה גבוהה במרכז ליד שער בנימין (1) אל עבר שני הנחלים: במזרח (25) ובמערב (33). וזו לשון הכתובים – מתבארת על יסוד דיוננו עד כה:

"יסוב (יהפוך)¹⁶⁸ כל הארץ (להיות) כערבה (=כמישור)¹⁶⁹ מגבע (שמצפון-מזרח לירושלים) (עד) לרמון (=עין רמון בנח' י"א, כ"ט – מדרום-מערב לירושלים) נגב ירושלם. וראמה [קרי: "ורמה" – דהיינו ירושלים תתרומם מעל סביבתה זו בין גבע לרמון] וישבה תחתיה (ונותרה במקומה הנוכחי – כשהיא קובעת בצפון-קו-טבעי חדש, "רמה", בין שני הנחלים שממזרח וממערב לה): למשער בנימן (1) (השער הצפוני-מרכזי בחומת ירושלים כפי שהכרנוהו) עד מקום [ה]שער הראשון (בחומת העיר בצפון-מזרח; או בשמו, מתקופת הבית הראשון, כפי שלמדנו) עד (בכיוון אל) שער הפנים" (הוא שער הפנה (8)).

זאת בכיוון מן המרכז מזרחה; ואילו מן המרכז בכיוון מערבה יבוא הציון:
 "ומן גדרל¹⁷⁰ חננאל (28) (המצוי ליד שער בנימין, כפי שראינו לעיל)¹⁷¹ עד יקבי המלך" – מן העניין:
 בפינה הצפונית מערבית של העיר ירושלים – לערך במקום מגרש הרוסים כיום (46). "יקבי המלך"
 אינם חייבים להיות אחד עם "גן המלך" (40), שהכרנו, בפינה הדרומית-מזרחית של ירושלים.

ירושלים וממדיה ביתר הכתובים במקרא

בזאת תמו הכתובים במקרא, העשויים ליתן יסוד לציור ממדי ירושלים רבתי, בתקופת הבית הראשון
 עובר לתקופת הבית השני (מפה מס' 3): עיר המשתרעת על מערכת של גבעות ממזרח (45, 36, 19)
 וממערב (44, 43) לנחל חרוץ (37); והיא עטורה בנחלים ממזרח (25) ממערב (33) ומדרום (35). רק בצפון
 גבולה נעדר ציון טבעי; ולפיכך נתנבא זכריה, כאמור, להיווצרות "רמה" בנקודת תורפה זו.
 יתר הכתובים במקרא נזקקים לחומות ירושלים ולשעריה באופן ספורדי; ואל רובם נתייחסנו – במקום
 הראוי והמתאים – בדיוננו המפורט. להלן ריכוז הכתובים במקרא, המתייחסים למיקומה ולממדיה
 של ירושלים העיר, כשהם מוארים ומבוארים על יסוד דיוננו עד כה.¹⁷²

1. בימי אברהם (בראשית י"ד י"ז-כ'): "ויצא מלך סדם לקראתו אחרי שובו מהכות את כדרלעמר
 ואת המלכים אשר אתו אל עמק שוה הוא עמק המלך. ומלכי צדק מלך שלם (כבר) הוציא (לפני
 בוא מלך סדם אל עמק המלך) לחם ויין – והוא כהן לאל עליון – ויברכהו... ויתן לו (אברם)
 מעשר מכל".

מפגש המלכים ב"עמק השוה הוא עמק המלך" – המזוהה, כמסתבר, עם "גן המלך" (15) שהכרנו
 לעיל¹⁷³ בדרום נחל קדרון אצל "מי השלח ההלכים לאט" (ישעיהו ח', ו') – מאשש את ההשערה,
 כי "שלם" באותם ימים שכנה במורדות המזרחיים של גבעת העופל (26) בסמוך לעין השילוח
 (20).¹⁷⁴

2. בימי יהושע (יהושע פרק י'): "ויהי כשמע אדני צדק מלך ירושלם כי לכד יהושע את העי
 ויחרימה כאשר עשה ליריחו ולמלכה... וכי השלימו ישרי גבעון את ישראל ויהיו
 ("החוי"=החתי)¹⁷⁵ בקרבם... ויאספו ויעלו חמשת מלכי האמרי: מלך ירושלם מלך חברון מלך
 ירמות מלך לכיש מלך עגלון הם וכל מחניהם ויחנו על גבעון וילחמו עליה...".
 אדני צדק מלך ירושלים האמורית, השוכנת על הגבעה המזרחית (26), מתיירא מפני היבוסים
 (הקרוב לחיוי=חתי). היושב בקרבו על הגבעה המערבית של ירושלים (27) ובקרבתו.¹⁷⁶ אי לכך
 הריהו יוזם קואליציה של מלכי האמורי בהר להלחם בגבעונים. בסופו של קרב ממושך הוא
 ובעלי בריתו מוכים על-ידי יהושע (פרק י"ב). ובעוד עירו – על הגבעה המזרחית (26) – נלכדת
 ונשרפת על-ידי בני יהודה (שופטים א', ח'), ירושלים היבוסית שעל הגבעה המערבית (27)
 אינה בשלטון ישראלי עד ימי דוד (יהושע ט"ו, ס"ג = שופטים א', כ"א).¹⁷⁷

3. בימי דוד (שמ"ב ה', ו'-ט' = דבה"א י"א, ד-ח'): "וילך המלך ואנשיו ירושלם אל היבסי יושב
 הארץ... וילכד דוד את מצדת ציון היא עיר דוד... וישב דוד במצדה ויקרא לה עיר דוד. ויבן
 דוד סביב מן המלוא וביתה [ויואב יחיה את שאר העיר]."¹⁷⁸
 פרטי כיבוש העיר לוטים בסוד הבנת פרשת "העורים והפסחים" ופשר "ויגע בצנור".¹⁷⁹ אך מן

העניין, ברור, כי "יבוס" אחד עם "מצודת ציון" ו"עיר דוד" (27) שבגבעה המערבית של ירושלים. עם כיבושה מרחיב דוד את גבול העיר בבנותו חומה "סביב", דהיינו, דרומה (29) וצפונה (30)¹⁸⁰ – "מן המלוא וביתה". "המלוא" הוא מילוי העפר¹⁸¹ שהחל בו דוד (ושלמה בנו המשיכו)¹⁸² במורד המזרחי של הר-הבית (28)¹⁸³ בכיוון אל נחל קדרון, כדי ליצור "ביתה" – פנימה – רחבה, על גביה (25) ייבנה המקדש (שתכנן לבנות ובנו השלים). אותה שעה: "ויואב יחיה", דהיינו, משקם "את שאר העיר" היבוסית (27) שנהרסה בכיבוש.

4. בימי שלמה (מל"א ט', ט"ו; כ"ד): "וזה דבר המס אשר העלה המלך שלמה לבנות את בית ד' ואת ביתו ואת המלוא ואת חומת ירושלים ואת חצר ואת מגדו ואת גזר... אך בת פרעה עלתה מעיר דוד אל ביתה אשר בנה לה אז (בעת ש)בנה את המילוא". שלמה, כאמור, השלים ובנה את "המילוא" (28) על-גבי הר המוריה; ובנה על רחבת ההר (25) את בית ד', את ביתו ואת בית בת פרעה, אשר עברה מ"עיר דוד" (27) שבגבעה המערבית אל ביתה המרווח בגבעה המזרחית (25). שלמה אף הוסיף ובנה "סביב" את חומת ירושלים (31) וביצר אותה,¹⁸⁴ כשם שבנה וביצר את חצור, מגידו וגזר.

5. בימי יואש (מל"ב י"ד, י"ז = דבה"ב כ"ה, כ"ג): "ויבא ירושלם ויפרץ בחומת ירושלם בשער [=משער]¹⁸⁵ אפרים עד שער הפנה [=הפונה] – ארבע מאות אמה". יואש תוקף מנקודת התורפה של ירושלים בצפון; ופורץ בחומתה פירצה בת ארבע מאות אמה (כ- 200 מטר) בין שער אפרים (1), שבמרכז החומה, ועד לשער הפינה (8), שבצפון-מזרח חומת העיר, כפי שראינו לעיל.¹⁸⁶

6. בימי חזקיהו (מל"ב י"ח, י"ז; כ', כ'): "וישלח מלך אשור... ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס. ויתר דברי חזקיהו וכל גבורתו ואשר עשה את הברכה ואת התעלה ויבא את המים העירה הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה". (דבה"ב ל"ב, ב'–ו'; ל'): "וירא יחזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה על ירושלם. ויועץ עם שריו וגבריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרהו. ויקבצו עם רב ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר: למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים. ויתחזק ויבן את כל החומה הפרוצה ויעל על[יה]¹⁸⁷ מגדלות; (ויבן ולחוצה) החומה [ה]אחרת; ויחזק את המלוא [ואת] עיר דויד. ויעש שלח לרב ומגנים. ויתן שרי מלחמות על העם. ויקבצם אליו אל רחוב שער [מזרח] העיר¹⁸⁸ – וידבר על לבבם לאמר". "והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון ויישרם למטה מערבה לעיר דוד. ויצלח יחזקיהו בכל מעשהו".

על יסוד הכתובים במלכים ובדבה"י רוב החוקרים מייחסים לחזקיהו את כריית "נקבת השילוח" (אף ששמו אינו נזכר בה). מן הכתובים, עצמם,¹⁸⁹ נראה כי חזקיהו סתם את מוצא עין השילוח (20) ועין רוגל (18) שמחוץ לחומות העיר; ואילו את "מימי עין גיחון העליון" (32) סתם מלמשוך ב"נחל השוטף" (12-14) דרומה – בהעבירו אותם "העירה" ב"תעלה" מכוסה (33) אל בריכה (34) "בין החמתים" (37) (ישעיהו כ"ב, י"א) – בין חומת "עיר דוד" (27) וחומת "המשנה" (35).

(זוהי "בררכת חזקיהו" עד היום). סמוך אל "הנחל השוטף" (נחל גיחון) בפנייתו דרומה (12) אל מול השער המערבי של ירושלים (3) השתרע "שדה-כובס". אליו הובילה "המסילה" מצפון ירושלים (36) ממחנה אשור (אצל מגרש הרוסים היום). חזקיהו בנה "את כל החומה הפרוצה", בצפון (1-8), על-ידי יואש מלך ישראל, כנזכר לעיל; "ויעל עליה מגדלות" – כתיקון קריאתנו. הוא הוסיף ובנה את החומה הנגדית מדרום (31) – הדרומית=החיצונית – "ולחוצה" החומה האחרת". חזקיהו חיזק את "המלוא" (28) בחומה המזרחית וסיים בביצור חומת "עיר דויד" (27) במערב. את אסיפת העם כינס חזקיהו כמו עזרא ונחמיה: "אל רחוב שער מזרח (כפי שנראה לנו להשלים) העיר" (6). דהיינו, ברחבה שממול לבית האלהים.

7. בימי עזיהו ויותם (דבה"ב כ"ו, ט'; כ"ז, ג'): "ויבן עזיהו מגדלים בירושלם על שער הפנה ועל שער הגיא ועל המקצוע ויחזקם". כמו חזקיהו, שהעלה "מגדלות" על "החומה הפרוצה" על ידי יואש, כך גם עזיהו בנה "מגדלים" על שער הפינה (8) בצפון העיר; וכן על שער הגיא (4) בדרום – כאמור אצל חזקיהו – "לחוץ החומה האחרת"; ולבסוף, על "עלית הנשק" שעל-יד "המקצוע" – שהכרנו בימי נחמיה¹⁹⁰ בסמוך לשער הסוסים (9) במזרח העיר. יותם בנו המשיך בבנייה וביצור: "הוא בנה את שער בית ד' העליון; ובחומת העפל בנה לרב; וערים בנה בהר יהודה; ובחרשים בנה בירניות ומגדלים". לענייננו: יותם הוסיף וביצר את חומת העפל (38) הסמוכה לשער הסוסים (9) אשר במזרח העיר.

8. בימי מנשה (דבה"ב ל"ג, י"ד): "ואחרי כן בנה חומה חיצונית לעיר דויד – מערבה (בכיוון) לגיחון בנחל (גיחון); ולבוא (ובכיוון) בשער הדגים; וסבב (מזרחית ודרומית) (לחומת ה)עפל – ויגביהה מאד. וישם שרי חיל בכל הערים הבצורות ביהודה". מנשה אפוא הוסיף וביצר את החומה במערב העיר. תחילה בנה חומה חיצונית לעיר דוד (27) החל מן השער המערבי של ירושלים (3) – הפונה אל עין גיחון (32) – בכיוון דרומה לאורך נחל גיחון (12) הוא גיא בן-הינום. לאחר מכן השלים ובנה את החומה החיצונית במערב "לבוא" (דהיינו: בכיוון)¹⁹¹ צפונה אל שער הדגים¹⁹² שבמרכז החומה הצפונית של ירושלים (1). לסיום מפעלו, סבב מנשה ופנה בכיוון מזרח ודרום, ושב ומבצר את חומת העופל (38), שכבר ביצר יותם, כנזכר לעיל, אלא שהוא הוסיף "ויגביהה מאד".

9. בימי צפניה (א', י"א-א): "והיה ביום ההוא נאם ד', קול צעקה משער הדגים, ויללה מן המשנה, ושבר גדול מהגבעות, הילילו ישרי המכתש, כי נדמה כל עם כנען, נכרתו כל נטילי כסף". אם מן הצורך למצוא איזה שהוא הגיון בדברי הפיוט הנבואיים: צפניה פותח בקול צעקה משער הדגים (1), המוכר לנו,¹⁹² במרכז החומה הצפונית של ירושלים. לאחר מכן מציין הנביא את "המשנה" (35) – השכונה הצפונית-מערבית של ירושלים מקום מושב הנביאה חולדה.¹⁹³ "הגבעות" הנזכרות בהמשך, אפשר, הכוונה לשני הרכסים של העיר העליונה (24) שמדרום ל"משנה"; ואילו "המכתש", סביר להניח, אינו אלא נחל חרוץ (11) – הטירופיאון¹⁹⁴ בלשון יוסיפוס – מקום מושבם של הסוחרים ("עם כנען") בימי הנביא (סוף תקופת הבית הראשון) ובימי הבית השני.

10. בימי ירמיהו: נוסף על המקומות הנזכרים בספר ירמיה (בסוף פרק ל"א) – בנבואה העתידית על ממדי ירושלים, שנידונה לעיל – מצויים בספר פרטים על שער בנימין ועל חצר המטרה בימי הנביא (ל"ז, י"ב-י"ג): "ויצא ירמיהו מירושלם ללכת ארץ בנימן, לחלק משם בתוך העם, ויהי הוא בשער בנימן ושם בעל פקדת ושמיו יראייה בן שלמיה בן חנניה, ויתפס את ירמיהו הנביא לאמר: אל הכשדים אתה נפל". מעניינו ברור כי הכוונה לשער המרכזי בצפון העיר (1); הוא הנזכר גם להלן (ל"ח, ז): "וישמע עבד מלך הכושי איש סריס, והוא בבית המלך, כי נתנו את ירמיהו אל הבור, והמלך יושב בשער בנימן". עבד מלך הכושי מספר למלך צדקיהו, המצוי אותה שעה בחזית הצפונית, את המובא בכתוב הקודם (ל"ח, ו) "ויקחו את ירמיהו וישלכו אתו אל הבור (של) מלכיהו בן-המלך, אשר בחצר המטרה, וישלחו את ירמיהו בחבלים, ובבור אין מים כי אם טיט, ויטבע ירמיהו בטיט". חצר המטרה – מלשון "מנטרה", דהיינו, חצר המשמר והמעצר של אסירי המלך – כבר נזכרת לעיל (ל"ב, ב'-ג'): "וירמיהו הנביא היה כלוא בחצר המטרה אשר [ב]בית מלך יהודה, אשר כלאו צדקיהו מלך יהודה וגו'". חצר המטרה מצוייה אפוא בבית המלך (כהשלמת קריאתנו) על-יד רחבת הר-הבית (39), כפי שעלה לנו בדיוננו אודות ירושלים בימי נחמיה,¹⁹⁵ סמוך אל שער המטרה (6) שבחומה המזרחית של העיר.¹⁹⁵ ירמיהו שהה בחצר המטרה (ל"ז, כ"א; ל"ח, י"ג, כ"ח) עד ששחרר בצו נבוכדנאצר מלך בבל (ל"ט, י"ד).

לסיכום

עיון מדוקדק בתיאור המפורט של חומות ירושלים, שעריה ומגדליה כמצוי בספר נחמיה (ב', י"ג-י"ד; ג', א'-ל"ב; י"ב, ל"א-מ'), איפשר לנו לצייר מפה של ירושלים בסוף תקופת הבית הראשון (מפה 8): העיר משתרעת על מערכת של גבעות ממזרח לנחל חרוץ (הטירופיאון); העיר התחתונה, הר-הבית וגבעת העופל; וממערבו: העיר העליונה (הכוללת את, המשנה, עיר דוד והר ציון). חומותיה נמשכות, במזרח, מעל נחל קדרון; ואילו בדרום ובמערב מעל נחל גיחון (הוא גיא בן הינום). בצפון חופפים ביצוריה את קו חומת העיר העתיקה היום.

בזיקה ברורה לתיאור זה של ירושלים רחבת הידיים בימי נחמיה הסברנו את הכתובים בספר ירמיה (ל"א, ל"ז-ל"ט) ובספר זכריה (י"ד, י').

זאת ועוד: מיקומם המשוער של אתרים במרחב העיר ירושלים (גבעות, נחלים, גנים, מעיינות, תעלות ובריכות); ועל יסוד זה הניסיון לזיהוי מדויק של מקומות בירושלים גופא (שערים, מגדלים, חומות, מדרגות, קברות ומבנים בולטים) איפשרו לנו לבאר כתובים במקרא, המתייחסים למיקומה ולממדיה של ירושלים: בימי אברהם (בראשית י"ד, י"ז-כ'); בימי יהושע (יהושע פרק י'); בימי דוד (שמו"ב ה', ו'-ט' = דבה"א י"א, ד'-ח'); בימי שלמה (מל"א ט', ט"ו; כ"ד); בימי יואש (מל"ב י"ד, י"ז = דבה"ב כ"ה, כ"ג); בימי חזקיהו (מל"ב י"ח, י"ז; כ', כ'; דבה"ב ל"ב, ב'-ו'; ל'); בימי עזיהו ויותם (דבה"ב כ"ו, ט'; כ"ז, ג'); בימי מנשה (דבה"ב ל"ג, י"ד) ועוד (צפניה א', י'-י"א; וירמיה ל"ב, ב'-ג'; ל"ז, י"ב-י"ג; ל"ח, ו' ועוד).

ההשלכות שיש לממצאינו, בעיון זה, עשויות לחזק ידי החוקרים 'המרחיבים' את גבולות ירושלים בתקופת הבית הראשון; ויש בהן משום אישור לרבות מן הטענות ומן ההצעות שהעלה יהושע עציון בספרו "התנ"ך האבוד".¹⁹⁵

תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראי"ה קוק לחכמת ישראל

תקציר

חקר מדעי היהדות, הידוע בשם חכמת ישראל שהחל להתפתח במאה ה-19, שם לו למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה השונים, כאשר המודעות לתהליכי ההתפתחות ההיסטוריים מהווה בו מרכיב דומיננטי. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי היינריך גרץ, העניקו תשומת-לב מרכזית לעיון ספקולאטיבי בתולדות עם ישראל. מאוחר יותר, בשליש הראשון של המאה ה-20, נרקמת הגותו של הראי"ה קוק אשר עוסק אף הוא באופן שיטתי בניתוחם ובבדיקת משמעותם של תופעות ותהליכים היסטוריים, בעיקר בתולדות עם-ישראל. בכתבי הרב קוק כמו גם בכתבי קרוכמל וגרץ ניכרת השפעתם של דפוסי המחשבה והלכי הרוח ההגליאניים, ועובדה זו יוצרת קווי דמיון בולטים ביניהם. במאמרנו זה אנו מתארים בקצרה את תפיסותיהם ההיסטוריוסופיות של הוגים אלה, ומנתחים במפורט את נקודות הדמיון והשוני הקיימות במשנותיהם. מסקנותינו הן, שאכן קיימת זיקה הדוקה בין תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק לזו של שני קודמיו. נקודות הקרבה של הרב קוק לקרוכמל מצויות באופן בולט ביותר במאמריו משנת תרס"ו, שבהם הוא דן בנושאים רבים שעסק בהם קרוכמל בספרו "מורה נבוכי הזמן", ובדרך דומה להפליא. בעיקר אמור הדבר לגבי הבנת מעמדו ותפקידו של המרכיב הרוחני בתולדות עם-ישראל. באשר לגרץ מצאנו דמיון רב ביותר בין משנת הרב קוק ובין המסה ההיסטוריוסופית של גרץ: "המבנה של ההיסטוריה היהודית". הרב קוק מנתח – בעיקר במאמרו "למהלך האידיאות בישראל" – את תולדות ישראל כזירת התמודדות בין שתי אידיאות: דתית ולאומית באותה דרך שנקט גרץ, אם כי ביתר מורכבות.

כד כבד עם בדיקת נקודות החפיפה, אנו מצביעים במאמר על הבחנה עקרונית בין עמדתו של הרב קוק כלפי ניתוח ההיסטוריה ובין גישתם של אנשי חכמת ישראל. בעוד שהללו רצו להעמיק את הבנת היהדות מתוך בחינת ההיסטוריה של העם היהודי, הרי שעבור הרב קוק היהדות הינה מערכת נתונה אפריורית, ולכן יש לפרש את ההיסטוריה היהודית מתוך הפריזמה של הדת היהודית ולא להיפך. בהתאם לתפיסתו זו שואף הרב קוק להבין טוב יותר את תקופתו כתקופה שבה מתחיל להבקיע אור הגאולה.

העם היהודי היה ראש וראשון לאמץ תפיסה המעניקה כיוון ומשמעות להיסטוריה. הוא עשה זאת הודות לתורת ישראל שהנחילה לו אמונות יסוד הנקשרות בנקודות קונקרטיות בזמן, כשהחשובות שבהן הן: בריאת העולם כהתחלת מושג הזמן, יציאת מצרים והתגלות ה' במעמד הר סיני המשקפות את מעורבות ה' במהלך ההיסטוריה, והרעיון המשיחי אשר אל מימושו מוליכה ההיסטוריה. בכך הניחה התורה את התשתית לתפיסת זמן ליניארית-אסכטולוגית שבאה תחת התפיסה הציקלית-מעגלית של העולם המיתי.¹ כך גם הפך המושג של קורות בתוך הזמן למושג של תולדות. לא עוד התרחשויות מנותקות זו מזו ומקריות בעלמא. תפיסות ההיסטוריה המודרניות הורתן ולידתן בגישה המקראית המהפכנית. וכך כותב ג' ארנסט רייט, תיאולוג, ארכיאולוג וחוקר מקרא נודע: "תחושה זו של תנועת ההיסטוריה לקראת תכלית בעתיד, שבו מתגשמות הבטחות העבר ותקוות ההווה, היא המקור לתפיסת ההיסטוריה בימינו בעולם המערבי... ההיסטוריה נעה לקראת תכלית אך ורק משום שאלוהים קבע הן את התנועה והן את התכלית".²

ברם, במרוצת תולדותיו שומר עם-ישראל את תודעתו ההיסטורית רק ברובד של זיכרון קולקטיבי, שהיה מעוגן גם בדפוסי ההלכה. ליהודים בכל הדורות נודעה זיקה עמוקה להיסטוריה במובן של התייחסות מיוחדת לאירועים הגדולים שאירעו בעבר, ובראשם: יציאת מצרים, מתן תורה וחורבן בית המקדש, אולם הם לא עסקו בכתיבה רציפה של קורות העיתים ולא בניתוח עיוני של התהליכים ההיסטוריים. התעוררות קלה בכיוון זה התרחשה במאה ה-ט"ז ששיאה בספרו של ר' עזריה דה-רוסי מן האדומים "מאור עיניים", אך רק במאה ה-י"ט הייתה עדנה להתעניינות ממוקדת של הוגי דעות יהודים בהיסטוריה. תחיה זו חלה על רקע ההשכלה והאמנציפציה, וניזונה מהמחשבה ההיסטורית הכללית באירופה. עם התחלת הניסיונות לשוב ולפעול על במת ההיסטוריה החלו יהודים לשוב אל הכתיבה של תולדות עםם ואל הסברתם. במאה זו נוצרת הדיסציפלינה של חקר מדעי היהדות הידועה בשם "חכמת ישראל", אשר שמה לה למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה לסוגיהם. התפתחותה של חכמת ישראל נכרכה בקשר של קיימא עם הבשלת המודעות ההיסטורית, אשר מצאה את ביטוייה בגישתם של החוקרים אל כל אוצרות הרוח של האומה. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי הירש גרץ, שמו את עיקר מעיינם בעיון ספקולטיבי בתולדות עם-ישראל, כשהם מפנימים אל תוך הגותם את הלכי הרוח של התקופה, שבהם הפילוסופיה של ההיסטוריה הייתה זרם מרכזי.

הראי"ה קוק הכיר היטב את זרמי המחשבה הכללית והיהודית של המאה הי"ט. מאפיינים מסוימים של עולמות מחשבה אלה מצאו דרכם אל משנתו, ואילו עם אחרים הוא בחר להתעמת. במידה רבה ניתן לראות במשנתו ההיסטוריוסופית תגובה לתפיסותיהם של בני המאה הי"ט, קרוכמל, גרץ ומשה הס. בזמננו מרבים לעסוק בכתבי הרב קוק, ובתוך כך גם בתפיסת ההיסטוריה שלו, אולם משנותיהם של קרוכמל וגרץ ידועות פחות. ברם, רק על רקע הכרת דבריהם של שניים אלה ניתן להעריך נכונה את נקודות החידוש של הרב קוק. מאמר זה אינו בא לנתח במפורט את הגותו ההיסטוריוסופית של הרב קוק, שכן למשימה זו נדרשת יריעה רחבה שבמסגרתה יש לעמוד גם על מקורותיו הקבליים, על זיקתה של הגותו להוגים יהודים קודמים ועל עקרונות חשיבה הממלאים תפקיד חשוב בהגותו, כגון: תורת ההתפתחות, רעיון תעודת ישראל, ראייתו את התקופה מתוך הפריזמה של הרעיון המשיחי ועוד. במידה מסויימת של הרחבה נדרשנו לנושא זה במקום אחר.³ במאמרנו זה אנו באים לדון אך ורק בהיבט התחום והמוגדר של זיקת הרב קוק למשנותיהם ההיסטוריוסופיות של קרוכמל וגרץ, ולכן נציין רק בקווים כלליים ביותר כמה ממרכיביה של תפיסת ההיסטוריה שלו הרלבנטיים לענייננו,

נגולל ביתר פירוט את הגותם ההיסטוריוסופית של קרוכמל וגרץ, ונעמוד על נקודות הקירבה והשוני שבינו ובינם.

תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק – קווי מתאר כלליים

הרב קוק ייחס חשיבות רבה ללימוד ההיסטוריה, זאת למרות שהטיב לדעת שמחקר ההיסטוריה והמודעות לתהליכים ההיסטוריים הנם ברגיל צרותיה של האמונה הפשוטה ושל קבלת המסורת בתמימות. יתירה מזו, דומה שדווקא ידיעה זו הניעה אותו לצדד בלימוד ההיסטוריה על-ידי תלמידי ישיבות ובהכנסתה לכתבי עת תורניים,⁴ וכך גם הביאה אותו לתבוע עיסוק בתחום זה ברמה מדעית וביקורתית.⁵ הוא השכיל לראות ברוחו הגדולה שבצורות חשיבה מודרניות אין מנוס מן החשיבה ההיסטורית, ומשום כך שאף לפעול בכלי חשיבה אלו עצמם, ולהוכיח שהמתודה ההיסטורית עולה בקנה אחד עם אמונת ישראל המקובלת.

לימוד ההיסטוריה נוטה בדרך כלל לפרש את העבר מנקודת התצפית של ההווה, דבר שניתן להיאמר גם על משנתם של קרוכמל וגרץ, אולם משנתו ההיסטוריוסופית של הרב קוק מבקשת גם לבאר את ההווה ואף את העתיד מתוך תפיסת תהליכי העבר. משנה הגותית זו נרקמת בתוך מסכת כוללת, המסבירה את משמעויותיה של התקופה שבה הרב חי ופועל, ומצביעה על מיקומה המיוחד בתהליך היסטורי מתמשך. תפיסת ההיסטוריה של הרב קשורה קשר הדוק עם תפיסת מהלכי הגאולה, כשמתוכם מתבהרים המאורעות וההתפתחויות שמתרחשים לנגד עיניו. יש בתפיסתו את ההיסטוריה נימה טלאולוגית חריפה, כפי שהוא מתבטא באחת מאיגרותיו: "כל הדברים ההיסטוריים שהיו במציאות צריכים שיובנו על-פי תעודותיהם".⁶ מתוך כך מתברר ביתר שאת כיצד הבנת העבר הנה רלבנטית לתקופתנו אנו, ויש בכוחה להרים תרומה גדולה להבנת ההווה.

המורכבות של התפיסה ההיסטורית בהגותו של הרב קוק מחייבת עריכה מדוקדקת של פירוק לגורמים תוך בחינת תפיסתו לפרטיה שלא נעסוק בה כאן. להלן נסתפק בסקירה כללית של המודל ההיסטורי הבסיסי המופיע במשנתו, כפי שתואר על-ידו במאמר "למהלך האידיאות בישראל",⁷ המוקדש לנושא זה.

בראייה ההיסטורית של הרב קוק, המוצגת במאמר זה, נועד מקום מרכזי לשני מונחים המשמשים כיסודות מעצבים בהיסטוריה האנושית; אלו הם האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. המצב האידיאלי שההיסטוריה שואפת אליו הוא מצב של פיתוח מאוזן והרמוני של שני היסודות. אולם בפועל אידיאל זה רחוק מלהגיע לכלל הגשמה, ומשום כך ההיסטוריה האנושית טבועה בחותמו של מתח דיאלקטי מתמיד בין שתי האידיאות, מתח המהווה גורם מעצב בתהליכים ההיסטוריים. אידיאות אלה המשחקות בשדה ההיסטוריה הכללית, נועדה להן משמעות יתירה במהלך ההיסטוריה הישראלית.

במאמר הנ"ל מפרט הרב קוק את תפקידן ופעולתן של האידיאות, והוא משרטט את תמונת ההיסטוריה של עם-ישראל כבבואה המשקפת את מעמדן של אידיאות אלה ושל היחס ביניהן. בתבנית פורמלית זו מחולקים תולדות ישראל לארבע חטיבות:

א. תקופת המקרא עד חורבן הבית הראשון.

האידיאות האלוהית והלאומית היו "משולבות זו בזו בהתאמה הרמונית".⁸ משהתערער שילוב זה, והאידיאה האלוהית נדחקה ממעמדה אירע חורבן הבית והממלכה.

ב. תקופת הבית השני.

האידיאה האלוהית שבה למעמד רם, אם כי החל בה תהליך של שינוי מסוים. לא עוד נבואה כתופעה רווחת בעם, אלא רק יחידים המשמשים ברוח הקודש. אם בבית ראשון הייתה באומה "פסיכיקה לאומית בריאה", כלשונו במאמר "דרך התחייה"⁹, הרי שבעקבות החורבן וגלות בבל שב עם-ישראל "באברים שבורים ובנפש רצוצה" כאשר "ההזרמה הרוחנית והעריגה האלוהית" אינם עוד כבראשונה. האידיאה הלאומית אף היא נותרה מדולדלת בתקופה זו, כשאורחות החיים הפוליטיים נמסרו בידי אנשים הרחוקים מהגשמה האידיאלית האלוהית". בגלל מצב דברים זה אירעו לדעת הרב קוק שתי תופעות הרות אסון: הכיתתיות ההרסנית שהתהוותה בימי בית שני והולדתה של הנצרות.¹⁰ חורבנם של בית המקדש השני והקהילה היהודית שמסביבו היו אפוא בלתי נמנעים.

ג. תקופת הגלות.

האידיאה הלאומית אינה באה לכלל הגשמה נורמאלית, ואילו באידיאה האלוהית חל תהליך של כיווץ הדמות, ומואץ תהליך הטרנספורמציה שלה שהחל בבית שני, כאשר היא הופכת לאידיאה דתית. בעוד שהאידיאה האלוהית התגלתה והתקיימה "בתור נשמת האומה הכללית"¹¹ "באוצר החיים של האומה"¹², הרי שהאידיאה הדתית היא אידיאה של פרטיות. פרטיות זו מתגלמת בשלושה תחומים: בתחום העיוני, בתחום המעשי ובתחום החברתי. התחום החברתי בא לידי ביטוי מיד עם היציאה לגלות. האידיאה האלוהית "התכנסה... בקן הקטן והדל במקדש מעט שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים"¹³. המישור העיוני כולל את "הדעות והאמונות על דבר 'צרור חיי הנצח' האישיים הפרטיים וקבלת פרס של היחידים"¹⁴. בלשון קצרה וממצה עונה כאן הרב קוק, למעשה, על בעיה אמונתית חמורה, והיא הדגשת השכר והעונש בעולם הבא לעומת דברי המקרא המפורשים בעניין שכר ועונש בעולם הזה. מדבריו עולה שלא היה מקום לדבר על עולם הבא, שהוא מקום לקבלת שכר ועונש ליחידים, בעת שהעם חי ופעל תחת רישומה של אידיאה אלוהית כללית. ההפרטה באופי חייו של עם-ישראל ובעולמו הרוחני היא שתבעה את העמדת העולם הבא במרכז אמונת השכר ועונש¹⁵. הביטוי הבולט ביותר של עליית האידיאה הדתית הפרטנית הוא במישור המעשי, והדבר מתבטא בהרחבה הרבה של שמירת תורה ומצוות בשפע דקדוקיהן הפרטיים. הרב קוק סבור אמנם שהיו לגלות גם משמעויות חיוביות הן בתהליכים פנימיים שהתרחשו בעם-ישראל והן מבחינת השפעתה על החברה הכללית, אולם מובן שאין באלה כדי להקהות את עוצמת מרכיביה השליליים של הגלות.

ד. התחייה וחזון הגאולה.

האידיאה הלאומית מתעוררת לחיים. עליה לשוב ולהתחבר עם האידיאה האלוהית, וכאשר שתי האידיאות הללו ישובו למלוא עוצמתן ויפעלו בהרמוניה מלאה, יגיע שלב הגאולה.

תפיסת ההיסטוריה של רבי נחמן קרוכמל וזיקתה לפילוסופיה של הגל

רבי נחמן קרוכמל, היה הראשון בין הוגי הדעות היהודים אשר פיתח גישה שיטתית לבעיות ההיסטוריה, ויצר השקפת עולם המתיימרת להבין באופן כללי את המבנה וההתפתחות של תולדות עם-ישראל. קרוכמל (להלן גם: רנ"ק, 1785-1840) נדרש להתמודד עם תמונת העולם המדעית המודרנית המודעת להתפתחויות ולשינויים המתרחשים בממד הזמן, והנבנית על בסיס הכרה בתהליכים היסטוריים המתקיימים בתחומי הרוח והחברה ובגורמיהם השונים. שלומי אמוני ישראל אשר נחשפו לעימות

בין אמונתם המסורתית ובין התפיסות ההיסטוריות החדשות מצאו עצמם במבוכה. רנ"ק ראה מבוכה זו כמקבילה למבוכת בני דורו של הרמב"ם בעומדם אל מול הפילוסופיה היוונית, ומשנתו העיונית מהווה ניסיון להתמודד עם מבוכה זו. לא בכדי קרא רנ"ק לספרו: "מורה נבוכי הזמן", וספר זה היה לאחד ממניחי היסודות ל"חכמת ישראל".

רנ"ק מגבש בספרו תפיסה היסטוריוסופית ברוח הפילוסופיה ההגליאנית, ותפיסה זו יכולה להיחשב כיצירת דגם ראשוני ביהדות להשקפה המנתחת את תולדות עם-ישראל על-פי מערכת חוקים פנימית שיד ההשגחה העליונה פועלת באמצעותם. אין כל ספק, כי הרב קוק הכיר את רנ"ק, שהגדירו תלמידו ומקורבו הרב דוד כהן, הנזיר: "אבי הפילוסופיה הדתית היהודית"¹⁶, ואליעזר שביד כתב בפסקנות שרנ"ק הוא המקור לתפיסותיו ההגליאניות¹⁷. אכן, בטרם נעמוד על הקרבה והשוני בין שני ההוגים, שומה עלינו לציין כי עורך כתביו של קרוכמל, ש. ראבידוביץ, סבר שזיקתו של רנ"ק להגל הנה כללית בלבד, ומתבטאת ברובד של טרמינולוגיה ומושגים, ולא בתכנים המפורטים. לטענתו יש הבדל ניכר בין תורת האומות של רנ"ק ובין "רוח האומה" (DER VOLKGEIST) ההגליאני, וכך גם אינה דומה התפיסה הגנטית של רנ"ק לזו הדיאלקטית של הגל¹⁸. ראבידוביץ העדיף להצביע על נקודות המגע שבין הפילוסופיה של ההיסטוריה אצל רנ"ק ובין אלו של החלוץ בתחום זה, בן נאפולי, ג'מבטיסטה ויקו (1668-1743) והפילוסוף הגרמני הרדר. אולם רוב החוקרים אינם מאמצים את טענתו של ראבידוביץ, ולדעתם, הזיקה להגל היא בעלת משקל מכריע במשנת רנ"ק¹⁹.

רנ"ק סבור שבתולדותיו של כל עם ניתן להבחין בשלוש תקופות, "שלושה מועדים" כלשונו: תקופת הגידול והצמיחה שבה נרקמים יסודותיו של העם ומתגבשים אופיו וכללי אורחותיו, תקופת העוז והמפעל שבה תרבותו בשלה ופורחת, והוא מביא לכלל ביטוי את כל הכשרונות הטמונים בו, ותקופת ההיתוך והכיליון שבה רוחניותו של העם מתנוונת והולכת עד שהוא מגיע לסוף דרכו. תופעה מחזורית שכזו קיימת גם במהלך דרכו של עם-ישראל, אלא שבשונה מכל האומות הוא זוכה, לדעת רנ"ק, להתחדש ולפתוח במחזור קיום חדש שוב ושוב לאחר שהגיע לשלב הכמישה. הסיבה לנצחיותו של עם-ישראל היא זיקתו הישירה אל הרוחני המוחלט, מושג המקביל ל-DER ABSOLUT GEIST של הגל, אך מוכנס בו תוכן חדש. המוחלט של הגל הנו רוחניות אימננטית המתגלמת ומתפתחת בתוך המציאות, בטבע ובאדם, בעוד שרנ"ק מדבר על יסוד מטאפיסי קבוע שאינו כפוף לתהליך ההיסטורי, המזוהה עם האלוהות הטרנסצנדנטלית. זיקה זו הביאה לכך שעם-ישראל עבר כבר שלושה מחזורי קיום: הראשון – מאברהם אבינו עד חורבן בית ראשון, השני – מגלות בבל עד נפילת ביתר, ואילו השלישי – מימות רבי יהודה הנשיא עד גזירות ת"ח - ת"ט, וזאת כאשר בכל מחזור התקיימו שלושת המועדים שהצביע עליהם. רנ"ק לא המשיך לתאר את המחזור הרביעי, הנוכחי, אך מדבריו נראה שראה את ההתפתחות הבאה עם תנועת ההשכלה כתחילת התהוותו של מחזור חדש.

חוקיות מעגלית לעומת התפתחות ליניארית – שתי תיאוריות של דיאלקטיקה

את ההשוואה בין רנ"ק והרב קוק נפתח במרכיבים היותר מתודיים – צורניים ונעבור בהדרגה למהותיים ותכניים יותר. במבנה הבסיסי של רנ"ק ניתן לזהות בנקל את המודל האורגניסטי, זה הלוקח מעולם החי, המשמש אותו בהשקפתו על ההיסטוריה. רנ"ק אכן הלך בעניין זה בעקבות ויקו והרדר, וראה במהלך ההיסטוריה חלק אינטגרלי של התהליכים האבולוציוניים המאפיינים את הטבע כולו²⁰. מהטבע הוא קיבל את המודל לתבנית זו של לידה וגדילה ("גידול וצמיחה" בלשון רנ"ק), בשלות ובגרות פורייה ("עוז ומפעל") והזדקנות, כמישה ומוות ("היתוך וכליון"). בהגותו של הרב קוק ניתן למצוא אך

הדים קלושים לתפיסה ביולוגית-אורגאנית זו, כמו למשל בפרק הפותח את מאמרו "למהלך האיריאות בישראל", וגם לכשתמצא תפיסה זו קשה יהיה לראות בה השפעה מוכחת של קרוכמל. יש לתת את הדעת בעניין זה גם על הערתו של אחד החוקרים בדבר קיומו של מודל ביולוגי כבר אצל ריה"ל בספר הכוזרי.²¹

ההבדל בזיקה למודל הביולוגי ניכר גם בראייה הכללית של כיוון ההיסטוריה. רנ"ק רואה בהיסטוריה מערכת בעלת חוקיות קבועה, ובהיותה מערכת ציקלית בת שלושה מעגלים לא מודגשת אצלו התכלית הסופית אליה מובילה ההיסטוריה, למרות שבמערכת זו יש בהחלט מקום להתקדמות, כאשר כל מעגל מתחיל מנקודת הסיום של קודמו.²² היסטוריוסופיה הדוגלת בחוקיות טוטאלית נוטה מטבעה למעט בהדגשת אלמנטים טלאולוגיים במרכיביה של ההיסטוריה, וכך אצל רנ"ק לא נמצא לדוגמה דיון מפורט במטרת הגלות של עם-ישראל. כל נפילה ניתנת להתפרש כחלק מההיתוך והכיליון. הגידול שיבוא לאחריה אף הוא חלק מחוקיות.

תפיסת החוקיות בהגותו של הרב קוק פתוחה יותר. על כל שלב ניתן לטעון שאפשר היה גם אחרת. משום כך יש מקום לראייה כוללת הנותנת משמעויות תיאולוגיות לפרקי ההיסטוריה, כשהראייה הכוללת תופסת את מקומו של קוד החוקיות המאפיין את התבנית הסגורה של קרוכמל.²³ בראייה כוללת זו אין מקום גם למעגלים פנימיים של היסטוריה בכל עם כיחידה אורגאנית עצמאית, והמעגל ההיסטורי היחיד שיש לו מקום – ואכן הוא קיים לדעתי אצל הרב קוק – הוא זה של הקיום האנושי מראשיתו בבריאת העולם ועד אחריתו בימות המשיח. אמנם, נתונים אלה של פתיחה וסיום אינם מובילים לתפיסה ציקלית-מחזורית, כי אם לגישה אסקטולוגית לזמן ולהיסטוריה, ואכן עמדה זו דומיננטית אצל הרב קוק כבהגות הדתית בכלל, אולם היא עולה בקנה אחד גם עם ראיית ההיסטוריה האנושית כשואפת לחזור לנקודת הפתיחה שלה באמצעות האמונה ברעיון הרסטורציה לגן העדן האבוד.

בעוד שקיים שוני רב בין תפיסותיהם של הרב קוק ורנ"ק ביחס אל המודל של הטבע כגורם מעצב, וניכר ההבדל בתפיסת מעגלי ההיסטוריה ונוקשות החוקיות הפועלת בהם, הרי שישנו דמיון בולט בהגותם של השניים בעקרון המפתח, והוא: הניסיון להבין כיצד תהליכים היסטוריים מתהווים מתוך התנגשות של כוחות סותרים, אשר חותרים אל האיריאל שהוא הסינתזה. בהמשך לכך גם הדרך להבין תהליכים אלה דומה אצל שניהם, כשהיא מחייבת התבוננות במקור הכל, כלשון רנ"ק: "למעין ... אין עצה ואין תחבולה כי אם שיגיע על-פי התבוננות עמוקה למקור ראשית הענינים הנדרשים ולאופן שעל-ידו תתבטל ההתנגדות מכל וכל".²⁴

הגישה ההגליאנית באה לידי ביטוי אצל שני ההוגים בראותם את ההיסטוריה כבעלת תוכן רציף המועבר במהלכה תוך תמורות מסוימות, ולא כשרשרת של מאורעות שהמעבר או היחסים ביניהם קובעים את צביונם.²⁵ תוכן רציף זה בונה חוקיות עצמאית משלו המופיעה בתוך דפוסי ההשתנות בהיסטוריה, והיא מתפרטת בתולדות עם-ישראל לשתי מערכות פעילות שונות: מערכת יחסים פנימית שתלויה במתרחש בתוך העם, ומערכת יחסים שבין עם-ישראל לעמים הסובבים אותו.²⁶ אכן, לגבי טיבן של שתי המערכות הללו והגורמים המעצבים אותן אין תמימות דעים בין משנותיהם של הראי"ה והרנ"ק. במערכת הפנימית – אצל רנ"ק המוטיב הדומיננטי הוא מידת האחדות והפילוג שבעם, בעוד שבכתבי הראי"ה מדובר יותר על תמורות במצב הרוחני ובמידת הקשר של הלאום כלאום או כפרטים לרעיון הרוחני. במערכת החיצונית – במונה"ז הפרמטר הפעיל הוא ספיגת ההשפעה מהעמים בתוכם ישראל יושב, לעומת הסתגרות מפני השפעה זו, כאשר הרנ"ק מפרט את טיבם של העמים בקרבם ישב

העם ואיתם בא במגע הן מבחינה דתית והן מבחינה תרבותית²⁷. במשנת הראי"ה, לעומת זאת, פרט לאמירה אחת כללית²⁸ על הנהייה לעבודה זרה בעקבות העמים הסובבים, לא מודגשת ההשפעה התרבותית של אומות העולם, כי אם הקשר ההפוך – זה של השפעת ישראל על אלה.

מעמד הדת ותפקיד הלאומיות

עם זאת אין לגזור מכך מסקנות חפוזות לגבי מעמדו של עם-ישראל בין העמים במשנת רנ"ק. אדרבא, בנקודה זו רווחת בכתביו מגמה דומה לזו המצויה אצל הרב קוק, המדגישה את ייחודו של העם, והיא באה לידי ביטוי לכל אורכו של הפרק המרכזי בנושא זה, המכונה: "גוים ואלוהיו". בעקבות מקורות רבים בספרותנו מדגיש רנ"ק שלכל אומה ישנו שר משלה ורוחניות בעלת אופי קונקרטי, ואילו עם-ישראל אינו נופל תחת שלטונו של שר כלשהו, אלא קשור הוא עם המוחלט, עם הרוחניות החובקת כל²⁹. הרעיון הלאומי ככלל תופס מקום מרכזי בהגותו של רנ"ק, כפי שהוא אימננטי במשנת הראי"ה, אך אין אנו עוסקים בה במאמר זה. אכן, עובדה זו חסרה אפליקציות מעשיות במשנת רנ"ק, ומשמעויותיה הן תיאורטיות גרידא³⁰. הרעיון הלאומי מורגש היטב בדברים רוויי הפאתוס שכותב רנ"ק על החירות הלאומית ועל אהבת האומה לארצה, ובאמונתו המובעת בין השיטין בחידוש החיים המדיניים בארץ ישראל³¹. עם זאת, בחלוקת ההיסטוריה הישראלית לתקופותיה לא המצב הלאומי-מדיני הוא הגורם הקובע. רנ"ק מבכר להדגיש את המצב התרבותי-רוחני של עם-ישראל, ועל פיו הוא תוחם את תקופות ההיסטוריה. מועדי העז והמפעל של כל מחזור זמנים מתאפיינים בשיטתו בהגעה לפסגת הישגים רוחניים, וכך גם תקופת הניווט והקמילה משתקפת בדקדנס רוחני.

דמיון רב קיים בהבנת טיבו ומעמדו של הגורם הרוחני בהיסטוריה של העמים על-פי רנ"ק והראי"ה. גם אצל רנ"ק הדת נחשבת למיצוי היותר נעלה ויותר מובהק של כל תרבות אנושית, וכל עם מעצב או מאמץ את דתו כשלב עליון בפיתוח מרכיבי לאומיותו. לאחר שגיבשה החברה משפט, מוסר וערכי אמנות ואסתטיקה היא מגיעה לבשלות שמאפשרת לה לנחול ולגבש הכרה דתית. מתוך נקודת מבט זו, המקנה מעמד רב ערך לכל דת באשר היא, אף רנ"ק כראי"ה אינו מבקש להראות את עליונות היהדות על-פני הדתות האחרות בהיותה אמת לעומת דתות השקר, אלא בהיותה כוללת ומאחדת את כל הטוב והנכון, בשעה שתרבויות ודתות אחרות מגלמות אמיתות חלקיות בלבד³².

בהמשך לכך אנו מוצאים את שני ההוגים הללו מסבירים בדרך דומה להפליא את הסיבה לאובדנם של עמים, ולהישרדותו הפלאית של עם-ישראל מנגד. הכיליון נובע מדעיכתו של המרכיב הרוחני בקרב העם. כאשר האומה משתעבדת להנאות החושים, אומר רנ"ק, ואילו רוח האומה נשחתת, נותרת האומה כגוף בלי רוח ומגיעה אל סוף דרכה³³. הרב קוק אף הוא כותב כי: "מפני הנטייה החומרית היתרה, שאבדה את שיווי המשקל לעומת הנטייה הרוחנית, הולכים עמים וכלים"³⁴. תופעה זו של כיליון טוטאלי לא תיתכן בעם ישראל בהיותו קשור, כאמור, קשר מהותי עם הרוחני המוחלט, כדברי רנ"ק, או כלשונו של הרב קוק: "בישראל שיווי המשקל חקוק בעצם טבעו"³⁵. אי לכך גם גנוז בקרבו כוח רוחני המאפשר התחדשות חוזרת ונשנית, ושום משבר אינו מותירו כגוף בלי נשמה כלל.

החכמה לעומת הנבואה

בחלוקת ההיסטוריה היהודית לתקופות, כפי שתוארה לעיל, בולטת לעין ההקבלה שבין הגורם הרוחני המאפיין את ימי החטיבות השונות של תולדות ישראל אצל שני ההוגים. רנ"ק מציין כי המחזור הראשון, תקופת המקרא, עומד בסימן הנבואה, בעוד שהשני עומד בסימן החכמה. אף הרב קוק שמדבר

על האידאיה האלוהית בתקופה הראשונה של עם-ישראל, מוצא אותה מיוצגת באופן מרכזי בנבואה, כאשר האידאיה הדתית שבאה בתקופה ההיסטורית השנייה מצטיינת בעיקר במפעל החכמה – יצירתם של חכמים. ברם, בעוד שהרב קוק שואף בעליל לשיבה אל מעיין הנבואה, הרי שרנ"ק סבור שפסגת הרוחניות מצויה בפילוסופיה, והיא שתטביע את חותמה על שלמות הרוח של היהדות המעודדת לעת החדשה.³⁶ הבדלי ציפיות אלה ניכרים גם בהערכת תקופת התלמוד, אשר רנ"ק רואה בה אך התקדמות, שכן הידע הרוחני מתגלה בה מתוכיות האומה ולא ממקור חיצוני כנבואה, בעוד שבעיני הראי"ה יש בתקופה זו משום נסיגה שבהצטמצמות ובהתרחקות מן המקור, גם אם זו בעיקרה נסיגה כלית ולא כולית, נסיגה טקטית ולא מהותית ומוחלטת.

ביסודו של דבר גם הרב קוק כרנ"ק מעמיד את ההכרה בראש הסולם של הפעילות הדתית, אלא שהוא אינו רואה את ההכרה הבאה בנבואה כנחותה בגין היותה הטרונומית לעומת החכמה האוטונומית. מכאן מובן כיצד בהבנה הבסיסית של הדת יכולה לשרור תמימות דעים בין הראי"ה והרנ"ק באשר לתפיסת המעמד והתפקיד המרכזי של ההכרה והדעת. רנ"ק מבחין בספרו בין שני מישורים של פעילות דתית: עבודת אלוהים המתגלמת בדת, ודעת אלוהים הנרכשת באמצעות הפעילות ההכרתית, הפילוסופית. דעת אלוהים מתבטאת בהשגה כללית ומקיפה של המאמין בדבר האלוהות כמקור המחיה את הכל, ואילו עבודת אלוהים עניינה במסלול העשייה האישי של האדם העובד את קונו. עיון שטחי במאמרי הרב קוק משנת תרס"ו שכותרת האחד: "דעת אלוהים", והאחר נושא את השם: "עבודת אלוהים", יכול להצביע על ההקבלה המאלפת שבין שני ההוגים, כאשר אצל הרב קוק מצויים פיתוח ותיאור נרחבים של המושגים הללו, אפיוניהם ומשמעויותיהם, אך אין זה מענייננו להכנס כאן בעובי הקורה של מושגים אלה.

בין "אדר היקר" ו"עקבי הצאן" ל"מורה נבוכי הזמן"

בדיקת הכתבים שבהם נוגע הרב קוק בשאלות הקשורות בתפיסת ההיסטוריה ומושגים המשיקים לה, מעלה כי במאמריו משנת תרס"ו מצויות מספר נקודות מגע עם משנת רנ"ק. יהיה זה יומרני מדי לטעון כי הרב קוק קרא את "מורה נבוכי הזמן" והושפע ממחברו סמוך לכתיבת מאמרים אלה, ואף אם נערוך כאן ניתוח מפורט ומדוקדק של טקסטים אלה, לא נרשה לעצמנו לחרוץ בוודאות מסקנה זו. עם זאת קשה להתעלם מן האפשרות שבמאמרים הללו קיימת התייחסות לרעיונותיו של רנ"ק, וכי מצויה בהם זיקה מסוימת למונח³⁷. השערה זו עולה בקנה אחד עם שיטתי הכללית בדבר שלושה שלבים בהגותו של הראי"ה קוק, אשר על-פיה המאמרים "אדר היקר" ו"עקבי הצאן", שפורסמו בשנת תרס"ו, מהווים את השלב השני, האמצעי.

מבחינת החשיבה ההיסטוריוסופית מתגלה במאמרים אלה תפיסה של רעיון ההתקדמות המתמדת בהיסטוריה, ושל ראיית ההתפתחות בהיסטוריה כמשקפת תהליכים רוחניים בעלי כיוון מודרך. לתפיסה זו אין כל עקיבות בכתביו המוקדמים של הרב קוק. לעומת זאת, במאמר ההיסטוריוסופי המאוחר, "למהלך האידאות בישראל", מצויה השקפה דיאלקטית מורכבת, אשר ככל הנראה טרם התגבשה בעת כתיבת מאמרי תרס"ו. במאמרים אלה אין הרב קוק מפתח מגמה דואלית, המקיימת התגוששות של כוחות שונים המצויים במתח דיאלקטי, כי אם ראייה מוניסטית הרואה במצב הרוחני פרמטר בלעדי לעיצוב דפוסי עם-ישראל וההיסטוריה. גישה זו היא אכן גישתו של רנ"ק שמושג רוח האומה מוצע על ידו כגורם הקובע בהתפתחות ההיסטורית, ואשר, כפי שטען רבידוביץ, הסביר את ההיסטוריה כהתפתחות גנטית חד-ממדית, ולא כזירת התגוששות של רעיונות רוחניים המתעמתים זה עם זה.

מתוך תבנית חשיבה זו המשותפת לרנ"ק ולראי"ה במאמרי תרס"ו, מוצאים אנו במאמרים אלה גם אותה הבנה לגבי היחס בין מושג הדת והחיים הלאומיים של כל אומה, כאשר הגורם הדתי מתואר, שם כמו גם במונח³⁷, כמרכיב דומיננטי של הרוח הלאומית³⁸. במאמר "למהלך האידאות", לעומת זאת, מופיעים הרעיון הדתי והרעיון הלאומי כשני רעיונות נפרדים המתעמתים זה עם זה. בספר "אדר היקר" מתייחס הרב קוק במפורש ל"סופרי ההיסטוריה" ול"חוקרי התולדה", והוא קובל על כך, שהם הקישו מן ההיסטוריה של אומות העולם על תולדותיו של עם-ישראל, ועקב כך נטו להנמיך בערכם של הדורות הראשונים של עמנו³⁹. סתם הרב קוק ולא פירט למי הוא מתכוון, אך דומה שאין זה מן הנמנע כלל שלנגד עיניו עמד ספרו של רנ"ק. כאן המקום להבהיר שבדברינו על התייחסות הראי"ה לרנ"ק ועל זיקתו אליו, אין אנו גורסים כי מדובר אך באימוץ של רעיונות, כי אם בתמודדות עמם תוך ביקורת. אכן, בשם בנו, הרב צבי יהודה קוק, מקובלנו שהיו לראי"ה הסתייגויות מסוימות משיטתו של רנ"ק.

נושא רב חשיבות בהבנת תולדותיו של עם-ישראל הוא משמעותה של הגלות, ונראה שגם בנושא זה קיים דמיון עקרוני בין הראי"ה והרנ"ק בכך, ששני רבנים אלו מוצאים במשנותיהם ההיסטוריות היבטים חיוביים לגלות. מעניין לציין בעניין זה מובאה אחת מ"מורה נבוכי הזמן" שדומה כאילו נעקרה ונשתלה שוב בספר "עקבי הצאן" של הרב קוק. קרוכמל כותב בה: "נתחדש באומה בכל הגלויות שהן עצמותה... רוח חכמה ובינה להכיר ערך הסגולה היקרה שבידם מאבותיהם נגד הבלי הגויים אשר בארצותם באו"⁴⁰. ואילו הרב קוק במאמרו משנת תרס"ו הנקרא "דרישת ה'", כותב: "הגלות... הוציא מן הכוח אל הפועל את דעת עצמותה... על כן רק עכשיו... תדע להכיר ביתר שאת ומעלה את ההוד הקדושה והתפארת שיש באוצרה"⁴¹. הראי"ה כרנ"ק מצביע בניסוח דומה להפתיע על חווית הגלות של עם-ישראל כחוויה תורמת בעיצוב התודעה וההערכה העצמיים של העם כבעל ייחוד סגולי.

ההתעמתות עם משנת רנ"ק המצויה, לדעתנו, במאמרי הראי"ה משנת תרס"ו חורגת מעניינים הנוגעים לבעיות ההיסטוריה, והיא באה לידי ביטוי כבר בעצם עיסוקו של הרב קוק באותם נושאים שדן בהם רנ"ק ובדרך טיפולו בהם שקווי הדמיון ניכרים בה היטב. כך אנו מוצאים במאמרי תרס"ו את הרב קוק מתייחס לא רק לחוקרי היסטוריה אלא גם לפילוסופיה של שפינוזה ולפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית⁴², ובהמשך כתיבתו מכאן ולהבא עיסוק זה ילך ויעמיק, ילך ויתפרט. חרף הביקורת שמותח הרב קוק במאמרי תרס"ו על תפיסות מסוימות של הפילוסופיה, בעיקר השפינוזיסטית, מסתמנת במאמרים אלה גישה חיובית מפורשת אל הפילוסופיה. הרב קוק מביא שם את אמרתו הידועה של הגר"א מווילנא, לפיה: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה", והוא מוסיף על כך וכותב בשפה ברורה: "אם אי אפשר לו לכל בן תורה להיות חכם רשמי בכל מקצועות המדעים, אבל אפשר לו להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתן על החיים, למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו"⁴³. הרב קוק עורך במאמרי "עקבי הצאן" הבחנה בין שלושה סוגים של הגיגי רוח אנושיים, מבחינת היחס המתאים להם מצד עם-ישראל. הוא מבחין בין מחשבות כלל אנושיות הראויות להיקלט בעם-ישראל, ובין מחשבות ישראליות של אמת וקדושה שאסור למחשבה זרה להתקרב אליהן⁴⁴. גם שם ניכר היחס החיובי כלפי חכמת העמים, תוך התחבטות בבעיה של מידת הסיכון שבעיסוק בפילוסופיה הבאה ממקורות חיצוניים. דומה שבכתבי תרס"ו ניכרת חדות הגילוי של החשיבה הפילוסופית הכללית על-ידי הרב קוק, והוא עורך לעצמו מעין דין וחשבון בדבר מעלותיה וסכנותיה

של זו, ולהזכירנו: חיוב הפילוסופיה והערכתה תוך ראיית סכנותיה, היא מן הסממנים המובהקים של משנת רנ"ק. לעומת זאת לא נמצא במאמרים אלה התייחסות אל הנבואה כאל מקור ההכרה הישראלי האופטימלי והאולטימטיבי. הכמיהה אל הנבואה והציפייה לחידושה כאתגר ריאלי, עתידות לתפוס את מקומן המרכזי במשנת הראי"ה, רק בשלב מאוחר יותר.

יש לציין עוד את הדיון בדבר היחס שבין הלכה ואגדה שעוסק בו הרב קוק במאמרי תרס"ו, כשהוא מבקש לעודד את העיסוק באגדה, כגורם העשוי לספק מזון רוחני חיוני ולחלוחית של חיות לעבודת ה'. רנ"ק במונה"ז היה חלוץ בין חכמי ישראל שלאחר פרוץ תקופת ההשכלה בכך, שעסק בהרחבה ביחס זה שבין הלכה ואגדה, והקנה מעמד נכבד לאותן אגדות שעניינן בתפיסת האלוהות, או שהן מכילות רעיונות עמוקים על האדם והעולם, על ההיסטוריה ועל עם-ישראל, אותן אגדות אשר בעיקר מדבר עליהן הרב קוק. לא במקרה מתייחסות הערותינו האחרונות למאמרים "דעת אלוהים" ו"עבודת אלוהים". ההבחנה בין שני המושגים הללו והגדרתם על-פי כינויים אלה ממש, מופיעה ב"מורה נבוכי הזמן" (ראה לעיל), ואפשר שגם בכך יש כדי לשמש דוגמה לזיקה המורכבת והמעניינת של הרב קוק למשנתו של רבי נחמן קרוכמל.

צבי הירש גרץ – האידאות והאידיאולוגיות

חוקר יהודי אחר מאנשי חכמת ישראל אשר למשנתו ההיסטוריוסופית ניתן לייחס השפעה על הרב קוק הוא צבי הירש גרץ (1817-1891). מפעלו המרכזי של גרץ היה אמנם היסטוריוגרפי ולא הגותי, וכהיסטוריון אין עבודותיו נחשבות עוד כבעלות ערך רב בזמננו. ברם, גרץ עסק גם בגיבוש תפיסות רעיוניות בדבר תולדותיו של עם-ישראל, והן מוצגות בעיקר במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" (1846), שגם בו ניכרת טביעת חותמו של הגל, אשר גרץ היה תלמיד תלמידו, בראניץ⁴⁵. מאוחר יותר הציג גרץ תפיסה כוללת של תהליכים היסטוריים במבוא שכתב ל"תולדות היהודים" (1874), ובו הושפע כנראה מ"מורה נבוכי הזמן" של רנ"ק, שכבר יצא אז לאור על-ידי צונץ (1851). משנתו העצמאית והמגובשת יותר של גרץ מצויה דווקא במאמר עלומי, ובדברנו על זיקת הרב קוק אליו, נתייחס בעיקר למאמר זה⁴⁶.

מבשרי הציונות, אבות המחשבה הלאומית ביהדות, הכירו היטב את כתבי גרץ ורחשו להם הערכה עמוקה⁴⁷. לא ייפלא אפוא שאף הראי"ה קוק מצא בכתביו תבנית מחשבתית שהלמה את רעיונותיו שלו. כמי שהיה בעיקרו היסטוריון, אין גרץ עוסק בהרחבה בשאלות של דת ופילוסופיה, ועל כן זיקתו של הרב קוק אליו מתמקדת בתחום תפיסת ההיסטוריה בלבד, אולם בתחום זה היא, כמדומה, ניכרת באופן ברור עוד יותר מן הזיקה לרנ"ק. עשרות שנים לפני שנכתב מאמרו של הרב קוק "למהלך האידאות בישראל" העלה גרץ על הכתב את התיזה בדבר שתי אידאות הפועלות בעם ישראל תוך שהן מקיימות מתח דיאלקטי ביניהן. בתקופת ההיסטוריה הראשונה, כתב גרץ, שלטה בעם-ישראל האידאה המדינית, כאשר האידאה הדתית שימשה אותה וסייעה לה בכך שתרמה לחיזוק היסודות הלאומיים. עם תחילתה של תקופת בית שני, מימי עליית עזרא החלה האידאה הדתית להתעצם, כאשר מעמדו של היסוד המדיני הלך וירד, עד אשר התפורר כליל לאחר החורבן. בתקופה הראשונה, אליבא דגרץ, יש לראות כעיקר את חיזוק הממלכה, בעוד שבתקופה השנייה ניתן לשים במרכז את גיבוש ההלכה. פרק הזמן הקצר שבין שני בתי המקדש מוסבר כאתנחתא ששימשה להכנת התשתית לביצור הדת. נקל לראות עד כמה מושגים אלה, המוסברים במאמרו: "המבנה של ההיסטוריה היהודית", תואמים להשקפתו של הרב קוק במאמרו הנ"ל. ההשפעה שניתן לייחס לגרץ על הרב קוק איננה טרמינולוגית

גרידא, המתגלה במושגים שהוא משתמש בהם, אלא היא אף בתפיסה הכללית שקובעת כי בהיסטוריה הישראלית באות לכלל יישום שתי אידיאות, שעימות מתמשך מתחולל ביניהן, ואשר יש להבחין כשבוחנים אותן בין היסוד הקבוע המצוי בהן ובין היסוד המשתנה, הפושט ולובש צורה במהלך תולדותיו של העם. לעומת זאת, אין הרב קוק מאמץ את המסגרת המתודית של גרץ העורכת הקבלה מפורטת בין החטיבה הראשונה של דברי ימי ישראל ובין החטיבה השנייה שלהם. גרץ, כנראה מתוך מגמה להבליט את החוקיות שבהיסטוריה, משתעשע ביצירת חפיפות בין דמויות: את עזרא הוא מקביל למשה ואת נחמיה ליהושע, יוחנן הורקנוס הוא בעיניו דוד של תקופתו, ואילו הסנהדרין מהווים חלופה מדויקת לנביאים. הקבלות מעין אלה לא מצאו את דרכן אל תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק.

תוכן של אידיאות

אכן, חשוב יותר לעמוד על ההבדלים במה שנוגע לתכניהן של האידיאות. כאן יש לציין כי בתקופה הראשונה של ההיסטוריה ישנה, לדעת גרץ, נימה דקה בלבד של גורם דתי, וגורם זה החל לתפוס את מקומו החשוב רק כאשר השופט האחרון שמואל עלה על בימת ההיסטוריה. התפתחויות נוספות הביאו עמם דוד ושלמה, ולרמה דתית גבוהה הגיע היסוד הדתי עם פועלם של הנביאים. האידיאה הדתית הייתה, לדעת גרץ, שפחתה של זו הלאומית במשך כל תקופת הבית הראשון, והיא הלכה והתפתחה בהדרגה. הרב קוק, כמובן, אינו רואה כך את הדברים, והוא מעמיד את האידיאות בדרגה שווה לכל אורך תקופה זו, כשהקשר ביניהן היה, לדעתו, גלוי והדוק בכל שלביה. גרץ המקדים את הלאומיות לדתיות ומדגיש את עליונותה של האידיאה הלאומית בתקופה הראשונה, מאמץ בכך את תפיסת היהדות של שפינוזה ומנדלסון. שפינוזה הגדיר את העם היהודי כעדה מדינית, ומנדלסון אחריו תיאר את היהדות כחוקת מדינה. גישות אלה זרות היו, כמובן, לרב קוק, שלדיו הלאומיות והדת בישראל ירדו לעולם כשהן כרוכות ואגודות זו בזו.

יתרה מזו, קיים הבדל עקרוני בהבנת מהותה של האידיאה האלוהית אצל הרב קוק לעומת תיאורו של גרץ. גרץ דיבר על אידיאה דתית אחידה האוצרת בקרבה את בשורת המונותיאיזם בדבר עצמאות רוחנית בוראת, השלטת בטבע הרב-גוני, והמיעויות לאדם מטרות מוסריות בחייו ותובעת ממנו מערכת מצוות. אצל הרב קוק, כאמור לעיל, לאידיאה האלוהית משמעות רחבה ועמוקה מעבר להכתבת אמונות היסוד וערכי המעשה הבסיסיים. הנבואה שגרץ מעלה על נס בתור "המעלה האידיאלית של היהדות" הודות לשגב המוסרי שלה ולחזון הגאולה אשר הפיח תקווה בלבבות, נתפסת אצל הרב קוק כמעלה אידיאלית מצד עצמה, כמיצוי האופטימאלי של יכולתו הרוחנית של האדם, וכשהגת דביקות מושלמת בבורא. נראה כי תפיסת האידיאה הדתית משתכללת במשנת הרב קוק הן בדרך ההכפלה והן בדרך ההתחלקות. הכפלה והרחבה כיצד? שכן הרב קוק מחיל את רעיון העימות בין אידיאות רוחניות וחברתיות על כלל המין האנושי, ואינו מצמצם אותן לעם-ישראל. גרץ עסק בתולדות ישראל בלבד, ולא גילה דעתו בשאלת תולדותיהם של העמים. והתחלקות ופירוט כיצד? שכן הרב קוק מפרק את האידיאה הדתית לאב ולתולדה – לאידיאה אלוהית ולאידיאה דתית, וכך באידיאה המקבילה הוא מדבר על מדינית ולאומית, ואנו מגיעים בכך לשתיים שהן ארבע.

יצירותיה של הגלות

בשאלת הערכתה של הגלות והסברת מגמתה, ניתן לראות היטב כיצד קיימת קרבה בין השקפות מסוימות של הרב קוק ובין אלה של גרץ, וגם כאן כוונתנו לאותן תפיסות המנסות לחשוף היבטים חיוביים של הגלות. היבטים אלה מפותחים ביותר אצל גרץ, המעלה על נס את תקופת הגלות כעידן של פריצה רוחנית קדימה. התקופה ה"גלותית", כפי שגרץ מכנה אותה, עומדת בסימן היסוד התיאורטי-הפילוסופי. ראשיתה של תופעה זו באגדה בעלת האופי הפילוסופי, שגרץ מהלל אותה כפי שעשה רנ"ק וכפי שעתיד הרב קוק בהרחבה רבה לאין ערוך. אולם עיקר ההתפתחות מופיע בהמשך ימי הביניים כאשר היהדות נהיית ספקולטיבית ועיונית יותר, והופכת למדע שיש בו שיטתיות, ספקנות המהווה תבלין הכרחי לשם העמקה והתמודדות עשירה עם מגוון עולמות הגותיים חיצוניים. גדולי המחשבה היהודים של ימי הביניים, פילון, רב סעדיה גאון, ריה"ל ובמיוחד הרמב"ם, ואחריהם משה מנדלסון, מהווים בעיני גרץ ציוני דרך להתפתחות עולמה השכלתני-רוחני של היהדות⁴⁸.

בהתגבשותה של הדת לכלל שיטה עיונית רואה גרץ את הדרך שבה הופכת הדתיות לבעלת מודעות עצמית מפותחת, ושוב מוצאים אנו אותו רעיון שהופיע אצל רנ"ק לפניו ואצל הרב קוק אחריו בדבר תרומתה של הגלות לפיתוח הכרת הערך העצמי בקרב העם היהודי, כאשר אף ניסוחם של הדברים דומה באופן האומר דרשני. "האידיאה של היהדות", כותב גרץ, "מתכנסת היא בתוך עצמה, רוצה לתפוס את עצמה תפיסה מודעת, רוצה לעמוד על תוכנה, להתבאר על דרך המיצוע העיוני"⁴⁹. התפיסה ההגליאנית על התפתחות הרוח אל הרוח המוחלט ועל התפתחות התודעה מהדת אל הפילוסופיה ניכרת כאן יפה, כשהיא מועתקת מתחום התפתחות התודעה לתחום הזרימה ההיסטורית. תפיסה זו נתנה אותותיה, כאמור, במשנתם של שלושת ההוגים הנ"ל, אלא שהרב קוק, בניגוד ברור לרנ"ק ולגרץ, איננו מקבל את המעלה היתרה שתפיסה זו מקנה לעיון הספקולטיבי על-פני הדתיות האותנטית הקמאית. אושיות השקפותיו של הרב קוק נטועות בקרקע האמונה הדתית, ולא במחקר ההיסטורי כשניים האחרים, ועל כן אין הוא יכול לאמץ גישה שעל-פיה עולה היהדות כמדע על היהדות כדת. ההבדל שביניהם ניכר גם בציפייה לעתיד, כאשר לפי גרץ, וכך מסתבר גם לשיטת רנ"ק, העתיד טומן בחובו את המשך התפתחותה של הרוח העיונית, ואילו הרב קוק שואף לחזור אל האידיאה האלוהית.

מרכיב מרכזי אחר בתפיסת הגלות שבו ניכרת ביותר ההקבלה הרעיונית בין גרץ והרב קוק הוא תיאור מעמדם ותפקידם של הסייגים ההלכתיים. בנוסף להתפתחות העיון והתודעה, מתאר גרץ תהליך מרכזי שהתחולל בחייה הדתיים של האומה במהלך שנות גלותה, והוא הקמת חיץ בין עם-ישראל ובין הגויים בקרבם ישב. מחיצה זו התקיימה באופן טבעי בימי שבת העם על אדמתו, כאשר הוא היה יכול להיעזר בגבולותיה הטבעיים של ארץ-ישראל. ואולם בגולה התהווה הצורך ביצירת גבולות חלופיים, שגדרשו בה עוד ביתר שאת, ותפקיד זה התמלא על-ידי הסייגים הרבים ופרטי ההלכות שתפחו והלכו. הרב קוק מתאר תהליך זה בדרך דומה, אך קווי הדמיון נעשים מרתקים עוד יותר בחוליה הרעיונית הנלווית לדברים אלה אצל שני המחברים, כשהם מציינים בהקשר זה את הישגיהם של חכמי התורה תוך השוואה לפועלם של הנביאים. בתארו את שיטת החכמים לעשות סייג לתורה כותב גרץ: "מה מאוד קולע כאן המאמר: חכם עדיף מנביא. מה שעלתה בידי הנביאים רק לחצאין, להרחיק את עם-ישראל מפולחן הטבע של האלילות, ולהרוותו בלשדי היהדות, דבר זה עלה בידי חכמי התלמוד בשיטת הסייגים שלהם"⁵⁰. הרב קוק נראה ממש כמי שמחזיק מחזיק אחריו כשהוא כותב מאמר שכותרתו היא לא אחרת מאשר: "חכם עדיף מנביא", ובו הוא מדגיש שיצירת עולם

הפרטים ביהדות נמסרה לחכמים, ומציין כי עדיפות החכם על הנביא באה לידי ביטוי בכך, ש"מה שלא עשתה הנבואה בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש, לבער מישראל עבודת אלילים ... עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה, ובשינון החוקים הפרטיים ותולדותיהם"⁵¹. להלן מופיעה אצל שני ההוגים התייחסות זהה לאותה בעיה עקרונית אשר הבחנתם זו מעוררת, והיא האם פרטי ההלכה וסייגיה הרבים נותרו נאמנים לרוחה המקורית של היהדות המקראית, הנבואית. שניהם מעלים, כאמור, אותה בעיה, ומציעים מענה זהה המבקש להדגיש את האוטנטיות של הסייגים ההלכתיים ואת התאמתם לרוח היהדות האורגנית.

בין מאמרו של גרץ ובין משנתו של הרב קוק שוררת תמימות דעים שאין בה משום הפתעה לגבי ציפיתם לעתיד. שניהם מאוחדים בכך, שהעתיד המיוחל טומן בחובו שיבה לעצמאות לאומית ובכך גם לאיחוד האידיאות⁵². אכן, אין אצל גרץ כל חזון להתחדשותה של יהדות נבואית במובן זה או אחר, ויתירה מזו: אין בדבריו גם כל סימן חיים לכמיהה משיחית. במאמר משנת 1863 הוא אף שלל את האמונה במשיח, ופירש את יעודי הנביאים על סבל העם שבגלות⁵³.

קווי הדמיון בין הרב קוק לגרץ קיימים אפוא בכל הנוגע לניתוח ההיסטוריה, אך בהגיעם לתחום החזון העתידי נפרדים דרכי השניים. כאן המקום להצביע על הבדל עקרוני בנקודות המוצא הבסיסיות של גרץ והרב קוק גם בגישתם לתפיסת ההיסטוריה. גרץ דגל אמנם בדעה ש"התורה, האומה הישראלית וארץ הקודש מאוגדים בקשר שאין לנתקו"⁵⁴, דעה שעולה כמובן בקנה אחד עם אמונת יסוד שהייתה מקובלת על הרב קוק, אולם מחקרו ההיסטורי יצא מתוך הנחה שהיהדות ניתנת להבנה רק מתוך ההיסטוריה שלה (בדומה לזכריה פרנקל), ואילו גישתו של הרב קוק הייתה הפוכה לחלוטין. לדידו של הרב כהוגה אורתודוקסי, היהדות הנה מערכת נתונה אפריורית, ולכן, ההיסטוריה היהודית ניתנת להתפרש מתוך היהדות ולא להיפך. הבדל זה עומד גם מאחורי האינטרס העיוני שמאחוריו עומדת תיאוריית האידיאות של שניהם. בשיטת גרץ, מקומן של האידיאות בתהליך ההיסטורי בא לענות על בעיית הדיכוטומיה שבין ראיית היהדות כחוק ובין ראייתה כבעלת תוכן עיוני, בין הגדרת היהדות כעדה מדינית ובין הגדרתה כקהילה דתית. לגבי הרב קוק, לעומתו, הבנת התהליך ההיסטורי נועדה להסביר את התמורות בעם, כאשר שתי האידיאות יוצאות מתוך אחדות קמאית אפריורית ברורה, והן כשלעצמן אינן פרי התפתחות שהתרחשה בהיסטוריה.

הערות

- * מאמר זה הנו פרק משנה מתוך מחקר מקיף על תפיסות ההיסטוריה והמשיחיות במשנתו של הרב קוק שייצא לאור בעז"ה בשנה הקרובה.
- 1. על ההבחנה בין שתי תפיסות אלה עמד קארל לוית בספרו MEANING IN HISTORY, ובעברית ראה על כך אצל מ. שוורץ (תשכ"ז), **שפת מיתוס אמנות**, הוצאת שוקן, תל-אביב, עמ' 196.
- 2. מצוטט בתוך **המקרא לעומת סביבתו**, הוצאת הדר, תל-אביב, 1978, עמ' 54-55.
- 3. על משנתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה ראה בהרחבה: רונן לוביץ, "תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק", בספר **ישועות עזו** בעריכת א. ורהפטיג, הוצאת אריאל, ירושלים, תשנ"ו. מחקרים נוספים העוסקים בנושא זה: ש. ה. ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", בתוך **אנשים ודרכים**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 350-358. י. בן-שלמה, "שלימות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", **עיתון ל"ג**, תשמ"ד. הנ"ל, **שירת החיים**, משרד הבטחון, תל-אביב, 1989, פרק י"ב. צ. ירון, משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד, עמ' 96-106. א. רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם-עובד, תל-אביב, 1993, 141-182. ש. רוזנברג, הראי"ה והתנין העיוור

- בתוך: **באורו**, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשמ"ו. א. שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, הקיבוץ המאוחד, תשנ"א, עמ' 368-373.
4. **אגרות ראי"ה, א'**, עמ' קמ"ח, קפ"ח, קצ"ג.
5. **שם**, עמ' שלז, ובחלק ב עמ' כ'.
6. **שם**, א, עמ' צ"ז.
7. המאמר "למהלך האידאות בישראל" נכתב כתגובה לעמדותיו הספקניות של ש"י הורביץ באשר לעתידו של עם-ישראל כפי שבאו לידי ביטוי בביטאון **עתיד** שיצא לאור בעריכתו, וכתשובה לפנייתו של הלה. הורביץ ביקש מהרב קוק להשתתף בדיון בנושא עתיד היהדות שיודפס בדפי בטאון, אולם הרב קוק הסתייג ונקעה נפשו עמוקות מכתב עת זה, ואשר על כן נמנע מלפרסם בו את השקפותיו. פנייתו של הורביץ עוררה את הרב קוק לכתוב את המאמר "למהלך האידאות" אך הוא ביכר לפרסמו בעיתון העברי שיצא לאור בעריכת הרב מאיר בר-אילן (ברלין). עם עריכת הספר **אורות** נגאל המאמר והודפס בו שוב בשלמותו.
8. **אורות**, עמ' ק"ו.
9. הופיע ב**הניד שנה א'** חוברת א' תרס"ו. הודפס שוב ב**מאמרי הראי"ה, א'**, עמ' 110. הציטוטים כאן לקוחים מתוך אסופה זו בעמ' 4-6.
10. **אוד דיקר**, עמ' לא, **עקבי הצאן**, עמ' קנ"ג, בתוך המאמר "עבודת אלוהים". הראי"ה חוזר על דעתו זו גם במאמר "למהלך האידאות", **אורות**, עמ' קי"ב-קי"ג.
12. **אורות**, עמ' ק'.
13. **שם**, עמ' קי"ב.
14. **שם**, עמ' ק"ח.
15. **שם**, עמ' ק"י. יצוין כי ב**אורות התורה** (ח', ה') כותב הרב טעם אחר לכך, שהעולם הבא מוזכר בתורה רק ברמזים קלים, ולפי האמור שם הדבר נובע מערכו האיכותי של העוה"ב. התמוטטות ההכרה עד כדי קלקול המינים שאמרו: אין עולם אלא אחד, היא שחייבה את חכמים לפרט ולהדגיש את השכר והעונש לעולם הבא.
16. הרב דוד כהן, הנזיר, תלמיד הראי"ה, מכנה בספרו **קול הנבואה**, עמ' י"ב, את רנ"ק בתואר: "אבי הפילוסופיה הדתית היהודית", אולם מובן שאין לגזור מדברי התלמיד על עמדת רבו, ובכתבי הראי"ה עצמו לא מצאתי כל אזכור של רנ"ק בשמו.
17. קביעתו של שביד מופיעה במאמרו: "ההיסטוריה וההלכה בהגות היהודית של המאה העשרים", H.U.C.A, 50, 1979.
18. ש. ראבידוביץ בהקדמתו למורה נבוכי הזמן, בספרו **עיתנים במחשבת ישראל ב'**, עמ' 236-251 ובמאמרו: "האם היה רנ"ק הגליאני?" H.U.C.A, 1928.
19. רוב החוקרים סבורים שאכן היה רנ"ק הגליאני בהלך מחשבתו ההיסטוריוסופית. ראה על כך: י. קלוזנר, **פילוסופים וחוגי דעות**, דביר, תל-אביב - ירושלים, תש"א; נ. רוטנשטריך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, עם עובד, תל-אביב, תשמ"ז; י"י גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**. מוסד ביאליק, י-ם, תשמ"ג ועוד.
20. על תפיסותיו של ויקו וקרבתם למהר"ל ולרנ"ק ראה: ב. גרוס, **נצח ישראל**, דביר, תל-אביב, 1979, עמ' 72-73, 56-58. באשר להרדר, ראה אצל ראבידוביץ במאמרו הנ"ל.
21. י. הינמן, **תמותת החסידות של ריחל, ציון**, תש"ד, עמ' 152 ואילך.
22. ראה א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 182.
23. בדברים אלה אין משום קביעת עמדה בבעייתיות המהותית הקיימת במשנת רנ"ק לגבי מעמדה האוטונומי של ההיסטוריה המשתמעת לשתי פנים, ומניחה, מחד גיסא כוח מטאפיזי עליה המכתיב את מהלכיה, ומאידך משאירה מקום לכוחות עצמאיים הפועלים בהיסטוריה. בעניין זה ראה: י. גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, עמ' 412 ובהערה 800, נ. רוטנשטריך, **המחשבה היהודית א'**, עמ' 55, מ. שוורץ, **שפת מיתוס, אמנות**, עמ' 204-205.

24. ר' מונה"ז, עמ' י"ז.
25. עמד על כך נ. רוטנשטרייך שם, עמ' 58.
26. ראה א. שביד, **שם**, עמ' 185.
27. ראה במיוחד בשער ט' "מועדי עם עולם".
28. **אורות**, עמ' ק"ו.
29. על המושג "שר האומה" ראה מונה"ז, עמ' ל"ז, ומקורו כנראה בפירושי הרמב"ן על התורה.
30. אכן, אין תמימות דעים בשאלה האם נמצא אצל רנ"ק הרעיון הלאומי גם במובנו החילוני המודרני. ראבידוביץ שניסה לגאול את רנ"ק מן ההגליאניות ניסה גם לטהרו מן החילוניות, ראה **עיתנים ב'**, עמ' 211 ואילך. לגבי עצם הדגשתו של הרעיון הלאומי, דומה שאין חילוקי דעות. וכבר עמדו על כך ש"י הורוויץ, **ציון לנפש רנ"ק**, ורשא 1882, וי"ל לילינבלום, בתוך **כל כתבי לילינבלום** עמ' 95-96, המובאים אצל ש. וייסבליט, **דרכו של רנ"ק בפירוש המקרא וההיסטוריה היהודית, לשונו וסגנונו**, דיסרטציה, יוהנסבורג 1981, עמ' 105.
31. ש. וייסבליט, שם עמ' 107 - 106 ובהערה 65.
32. **שם**, עמ' ל"ז-ל"ח, וע"ע א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 183 וכן ש"ב אורבך בתוך: **חכמת ישראל באידופת**, ש. פדרבוש (עורך), עוגן, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 292.
33. **מונה"ז**, עמ' ל"ז.
34. **אורות**, עמ' קנ"ט.
35. **שם**, שם.
36. **מונה"ז**, עמ' תל"ד-תל"ז, וע"ע ב. איש שלום, "המצוות ומעמדם בפילוסופיה הדתית של ר' נחמן קרוכמל", **תריבץ**, נ"ז, תשמ"ז, עמ' 397 ובהערה 31, פ. לחובר, "נגלה ונסתר במשנת רנ"ק", בתוך: **על גבול הישן והחדש**, מוסד ביאליק ירושלים, 1951, עמ' 297 ואילך, וכן אצל ש. וייסבליט, **שם**, עמ' 37-38. נציין כאן עוד, כי הדגש על הדעת וההכרה בעשייה הדתית מוביל את שני ההוגים להתמודדות עם שאלת מעמדם של המצוות המעשיות, והם אף עושים זאת בדרך דומה.
37. **עקבי הצאן**, עמ' קמ"ח.
38. **אדר היקר**, עמ' נ"ד-נ"ה.
39. **מונה"ז**, ט' עמ' נ"א.
40. **עקבי הצאן**, עמ' קכ"ח.
41. ראה בעיקר במאמר "דעת אלוהים".
42. **עקבי הצאן**, עמ' קכ"ט.
43. **שם**, במאמר "המחשבות" עמ' קכ"ב-קכ"ג.
44. **שם**, עמ' קמ"ג-קמ"ה.
45. זיקתו של גרץ להגל שנויה אף היא במחלוקת בדומה לחילוקי הדעות שמצאנו לגבי רנ"ק. י. רוטשילד במאמרו: "דובנוב, גרץ, יעבץ – סקירה השוואתית", בתוך **חברה והיסטוריה**, י. כהן (עורך), משרד החינוך, ירושלים, תש"ס, עמ' 294, סבור כי השפעת הגל על גרץ הייתה חיצונית בלבד, אולם רוב החוקרים אינם סבורים כך.
46. על משנתו של גרץ ראה: נ. רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית**, א', עמ' 71-74, הנ"ל, "נסיונו של גרץ בפילוסופיה של ההיסטוריה" ציון ח, תש"ג, א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 323-327, וכן במבוא של ש. אטינגר לספר **דרכי ההיסטוריה היהודית מ"ב**, ירושלים, 1969.
47. ר' מאמרו של רוטשילד, **שם**.

48. על האגדה ועל הפילוסופיה ועל התפתחות היסוד התיאורטי ביהדות במהלך הגלות ראה במאמרו של גרץ "המבנה של ההיסטוריה היהודית", בתוך **דרכי ההיסטוריה היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 83-101.
49. **שם**, עמ' 78.
50. **שם**, עמ' 81.
51. **אודות**, עמ' קכ"א.
52. הרמן כהן התיימר לראות בתקוותו של גרץ לעתיד מבט אוניברסלי על היהדות שתיהפך להיות מעין חוקה מדינית בין לאומית, אך דומה שראה כאן מהרהורי ליבו. ר' ה. כהן, **עיתים ביהדות ובבעיות החדה**, מוסד ביאליק, ירושלים, 1997.
53. ש. אטינגר בערך: גרץ, **האנציקלופדיה העברית**, כרך י"א, מסדה ירושלים - תל-אביב, תשי"ז, עמ' 682.
54. **שם**, עמ' 681.

ברכות הנהנין –

תפיסות ומגמות במשנת התנאים

א. מבוא

מן התלמודים עולות שתי מגמות יסוד עיקריות בנושא ברכות הנהנין: האחת, הרואה בברכות הנהנין כעין בקשת רשות מהקב"ה להשתמש במה שהוא ברא בעולמו. טעם זה נשען על פסוקים מתוך ספר תהילים¹: "לה הארץ ומלואה"², וכן: "השמים שמים לה והארץ נתן לבני אדם"³. השנייה, הרואה בברכות הנהנין את התפקיד הקלאסי של הברכה, קרי: שבח והודאה לקב"ה על שפע המזון בעולם ובארץ-ישראל שנתן להנאתנו. הוסמך עניין זה על קו מהפסוק: "ואכלת ושבעת וברכת... על הארץ הטובה אשר נתן לך"⁵, אם שבע מברך, על אחת כמה וכמה שרעב, או שנלמד בדרשה מהפסוק הנ"ל: "אשר נתן לך – משנתן לך"⁶. מרגע שנתן לך עליך לברך טרם תאכל ותשתה. לטענתנו, מגמות יסוד עיקריות אלו נמצאות כבר בזמן התנאים ובאים לידי ביטוי בדבריהם. בין שתי תפיסות אלו ישנם הבדלים לעניין משמעותה של ברכת הנהנין. אנו מכירים בעובדה שקיימים סוגים שונים של ברכות המסווגות תחת הכותרות: בקשה, שבח והודאה. הדוגמא הבולטת לכך היא תפילת העמידה המשלבת בתוכה סוגי ברכות אלו במקום אחד.

ב. מגמות יסוד בברכות הנהנין – במקורות תנאיים

כאמור, אנו מוצאים שתי מגמות אלו באות לידי ביטוי כבר בימי התנאים ובדבריהם. במשניות שלפנינו – מסכת ברכות, פרק ו', משניות א', ג', ד' – חולקים תנא קמא או חכמים אנונימיים עם התנא ר' יהודה בר אילעאי.

להלן נביא את שלושת המשניות הנל ונדון בכל מחלוקת ומחלוקת: ברכות, פרק ו', משנה א':

"כיצד מברכין על הפירות?:

על פירות האילן אומר בורא פרי העץ,

חוץ מן היין, שעל היין אומר בורא פרי הגפן.

ועל פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה,

חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר⁷ המוציא לחם מן הארץ⁸.

ועל הירקות אומר בורא פרי האדמה.

רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים"⁹.

תאריכים:

אם נבאר המחלוקת אזי נראה שתפיסת חכמים היא להמעיט בנוסחי ברכות מגוונים ולהכליל בברכות כמה שניתן. הפירות השואבים כוחם מן העץ – ברכה אחת, וכל הפירות השואבים כוחם מן האדמה ואינם קבועים כמו העץ ופירותיו – אלא הם זמניים או חד-פעמיים ברכה אחרת¹⁰. החשוב הוא שאדם יברך כבקשת רשות באופן אחיד וללא פיצול בנוסח. נוסחי ברכות מגוונים מכבידים על המברך – בפרט, ועל יכולת העברת המסורת ההלכתית, שכידוע באותה תקופה הועברה בע"פ – בכלל.

תפיסתו של ר' יהודה אינה כזו. מגמתו להרבות בנוסחי ברכות ובמילא לברך ברכות רבות ומגוונות. מטרת ברכות הנהנין לשיטתו היא שבח והודאה. ככל שיש יותר סוגי מזון יש יותר ברכות, וכשיש יותר ברכות אזי השבח וההודאה לקב"ה מרובים ומגוונים יותר.

מחלוקת שנייה היא במקור הבא:

ברכות, פרק ו', משנה ג':

"על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל.

על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל.

על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל.

רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה, אין מברכין עליו".

לבאורה מחלוקת זו עומדת בסתירה ליסודות המחלוקת הקודמת. שהרי כאן ר' יהודה מונע מאתנו

ברכה. אולם אם נעמיק נגלה שחכמים ור' יהודה דבקים בשיטותיהם.

שיטת חכמים – אפילו שמדובר על מין קללה אין זה שייך לעניין, שהרי יש כאן הנאה ועל ההנאה

נתקנה ברכה שבאה כבקשת – רשות.

שיטת ר' יהודה – אין צורך לברך כלל, שהרי יש כאן שתי מגמות סותרות. מחד-גיסא קללה שבאה על

האדם, ומאידך-גיסא ברכה שהיא שבח והודאה.

האם אני צריך לשבח את הקב"ה על כך שגובאי בא על שדותינו?!, והיין החמיץ ביקבינו?!, והפירות

נבלו ונפלו טרם זמנם בפרדסינו? – לשיטת ר' יהודה יש כאן מידה מסוימת של צביעות ו/או ברכה

שאינה צריכה¹².

כמובן, ששיטתו של ר' יהודה כאן בברכות הנהנין איננה נוגעת כלל לשאלת הברכה על הרעה המופיעה

במסכתנו¹³. שם שורש חיוב הברכה הוא מטעמים אחרים¹⁴ ואיננו קשור כלל לחיוב ברכות הנהנין.

מחלוקת שלישית היא במקור הבא:

ברכות, פרק ו', משנה ד':

"היו לפניו מינים הרבה¹⁵:"

רבי יהודה אומר: אם יש ביניהם ממין שבעה, מברך עליו.

וחכמים אומרים: מברך על איזה מהם שירצה".

גם כאן טעם המחלוקת נעוץ בשאלה מהי מגמת ברכת הנהנין.

חכמים סוברים – אין הבדל בין פירות שבעת המינים לדין פירות אחרים, העיקר שהאדם יברך כבקשת

רשות. אמנם התורה ציינה את פירות שבעת-המינים, אולם כל זה שייך לעניין שבחה של ארץ-ישראל המוזכר שם, ולא לעניינו.

ואם תאמר: והרי הם מוזכרים¹⁶ לפני הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת"?!, אמנם כן, לעניין ברכות אחרונות הם זכו למעמד מיוחד, אבל לעניין ברכה ראשונה – לא!.

ר' יהודה בר' אילעאי סובר – יש קשר בין פירות שבעת – המינים לברכה ראשונה, לכן יש להקדימם באכילה. שהרי תפיסתו נשענת על הק"ו מהפסוק "ואכלת ושבעת וברכת". אם שבע מברך על אחת כמה וכמה רעב. כל משמעותו של פרק ח' בספר דברים הוא – להודות לקב"ה על הארץ הטובה שנתן לנו, ומהי הארץ הטובה? – ארץ שיש בה את שבעת-המינים המוזכרים לפני הפסוק המחייב אותנו לברך. לכן סובר ר' יהודה שיש להקדימם בסדר האכילה, שהרי אין לך שבח והודאה גדולים יותר מאשר להקדים ברכת פירות שבעת-המינים המופיעים לפני הפסוק שממנו למדנו בקו את החיוב לברכות ראשונות¹⁷.

ראינו שלוש משניות סמוכות בפרק ו' ממסכת ברכות ששם באים לידי ביטוי שתי מגמות היסוד בברכות הנהנין המופיעות מאוחר יותר בתלמודים. האחת – כעין בקשת רשות, השנייה – שבח והודאה.

טענתנו שתפיסתו זו של ר' יהודה בר' אילעאי הועברה אליו מרבו ר' טרפון¹⁸.

עדות נאמנה שאמנם ר' טרפון הרבה בנוסחי ברכות, אנו יכולים לראות בדעתו על הברכה הראשונה על המים¹⁹:

"השותה מים לצמאו אומר שהכל,

ר' טרפון אומר: בורא נפשות רבות"²⁰.

לתפיסת ת"ק – מים הם כמו כל דבר אחר שאין גידולו מן הארץ, שמברכים עליו "שהכל"²¹, שוב מגמת מיעוט נוסחים והכללה²².

לתפיסת ר' טרפון, רבו של ר' יהודה – יש צורך לחבר ברכה מיוחדת על המים, כיוון שמים לא דומים לשום דבר אחר שאין גידולו מן הארץ – הם מיוחדים, כי בלעדיהם אין קיום לאדם, לחי ולצומח. אי לכך יש צורך לנסח ברכה נוספת ולהרבות בשבח והודאה.

אנו רוצים להתרכז מכאן ואילך בתפיסת ר' יהודה בר' אילעאי, ולהביא ראיות על עקביות תפיסתו בברכות הנהנין – בפרט, ובברכות אחרות – בכלל.

כמו כן, נראה שיש לתפיסת ר' יהודה ביטויי המשך בתלמודים.

ג. תפיסת ר' יהודה בר' אילעאי – בברכות הנהנין בברייתות

עדות לתפיסתו של ר' יהודה אנו מוצאים גם במקורות מחוץ למשנה, להלן נביא המקורות:

תוספתא, ברכות, פרק ד', הלכה ו'

"הכוסס את החיטים מברך עליהם בורא מיני זרעים".

התלמוד הבבלי מביא דעה אחרת שיש לברך על כסיסת חיטה: בורא פרי האדמה²³. אולם הוא מיישב שזוהי שיטתו של ר' יהודה, והדעה האחרת היא שיטתם של חכמים.

גם התלמוד מזהה כאן את שיטתו של ר' יהודה. שיטה המרבה בניסוחי ברכות הגורמות לריבוי

בשבח והודאה, כפי שראינו וגם נראה להלן.

תוספתא, ברכות, פרק ד', הלכה ה'

ר' יהודה אומר: כל שנשתנה מבריייתו ושינה ברכתו – יצא²⁴. הלכה זו מופיעה בהוראה שלילית בשם ר' יהודה גם בתלמוד הירושלמי (= "אם לא שינה ברכתו לא יצא").

כלומר, שינוי במציאות של אותו מעשה בריאה יוצר ברכה נוספת לשיטתו של ר' יהודה, שינוי זה מאפשר לר' יהודה להרבות בברכות לשם ריבוי שבח והודאה, כי על אותו מעשה בריאה ניתן לברך ברכות בעלות נוסח שונה בהתאם לשינוי.

ד. תפיסת ר' יהודה בר אילעאי בברכות אחרות

גם בברכות אחרות אנו מוצאים שתפיסת ר' יהודה היא לנסח ולהרבות בסוגי ברכות על מנת ליצור יותר שבחים והודאות. המקורות שלפנינו יוכיחו זאת:

1. ברכות ראייה

מסכת ברכות, פרק ט', משנה ב'

"ר' יהודה אומר:

הרואה את הים הגדול אומר,

ברוך שעשה את הים הגדול,

בזמן שרואה אותו לפרקים".

הברכה המיוחדת על הים הגדול שלא כמו הברכה על הימים האחרים ובניגוד לשיטת ת"ק, מוכיחה שגם בברכות הראייה ר' יהודה דבק בתפיסתו, שאין דומה השבח וההודאה על הים הגדול כמו על ימים קטנים, ולכן יש לנסח ולברך ברכה מיוחדת על הים הגדול²⁶.

ברייטא, תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף נ"ח, עמוד ב'

אמר ר' יהודה הרואה את הפיל ואת הקוף ואת הקיפוף, אומר:

ברוך משנה את הבריות.

ראה בריות טובות ואילנות טובות, אומר:

ברוך שככה לו בעולמו".

שוב ר' יהודה מרבה בברכות על סוגים שונים של בריות, בעלי-חיים ואילנות שמביאים לריבוי שבח והודאה.

2. ברכות ההודאה

תוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה כ"ג

"ר' יהודה אומר:

שלושה דברים צריך אדם לומר בכל יום:

ברוך שלא עשני גוי,

ברוך שלא עשני אשה,

ברוך שלא עשני בור".

גם כאן שיטה ייחודית בשמו של ר' יהודה המבטאת את ריבוי ברכות הודאה ושבח.

ברייתא, תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ס', עמוד א'
"בנה בית חדש, ואין לו כיוצא בו,
קנה כלים חדשים, ואין לו כיוצא בהם,
צריך לברך".²⁷
יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך – דברי ר' מאיר.
ר' יהודה אומר: בין כך ובין כך צריך לברך".

ר' יהודה מחייב ברכת הודאה גם אם יש לו כיוצא באלו בתים או כלים. בעליל מוכח שר' יהודה, בניגוד לשיטת ר' מאיר, מבקש להרבות בברכות למרות שיש לו אותם חפצים, שיטה המביאה לריבוי שבח והודאה.

3. ברכת המצוות

ברייתא, תלמוד בבלי, מסכת סוכה, דף מ"ו, עמוד א'
"היו לפניו מצוות הרבה"²⁸ אומר:
ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המצוות.
ר' יהודה אומר: מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה".
שוב, ריבוי בברכות, ריבוי שבח והודאה על כל מצווה ומצווה לחוד.
גם פה משמע כמו שהבאנו בברכות הנהנין, לר' יהודה צריך לברך על כל סוג וסוג ברכה מיוחדת בפני עצמה – והתוצאה היא ריבוי שבח והודאה.
ראינו אם-כן, ששיטת ר' יהודה בר' אילעאי נוגעת לא רק לברכות הנהנין אלא גם לברכות ראיה, הודאה ומצוות. בכל המקרים לעיל מרבה ר' יהודה בחיובי ברכות עד כמה שניתן, וברכותיו מאופיינות בנוסחים רבים ומגוונים. כל זה בניגוד לשיטות תנאיות אחרות.
ישנם דברי אגדה המופיעים בתלמוד הבבלי²⁹ המבטאים את מידת חסידותו ודבקותו של ר' יהודה בברכות. מסופר שם שהיה ר' יהודה עוטה מעיל ומברך: "ברוך שעטני מעיל".
לפי דעתינו אין כאן אגדה גרידא על מידת חסידותו של ר' יהודה, אלא התלמוד בא ללמדנו על ריבוי ניסוחי הברכות והמצבים המיוחדים לברכות שניסח ויצר ר' יהודה בר' אילעאי בהתאם לתפיסת עולמו בברכות.

ה. ביטויי המשך בתלמודים לתפיסת ר' יהודה בר' אילעאי
תפיסה זו של ריבוי ברכות כמימוש הרצון לשבח ולהודות כמה שיותר מוצאת את ביטוייה בתלמודים. נחזור לתפיסות היסוד העיקריות שעליהן דברנו בפסקה א'. תפיסת היסוד השנייה היא בעצם תפיסתו של ר' יהודה המופיעה במקורות התנאיים שהבאנו לעיל.
הק"ו הנלמד מהפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", או הדרשנות מהמילים אשר נתן לך – משנתן לך, נאמרים בשם ר' יהודה הנשיא³⁰, תלמידו של ר' יהודה בר' אילעאי וממשיך שיטתו³¹.
גם בשאלת מקור החיוב של ברכת הריח מברכות הנהנין, אנו נתקלים בתפיסה זו.
התלמוד הבבלי³² איננו מסתפק במקורות מספר תהילים על חיוב ברכות הנהנין כעין בקשת רשות, אלא רב זוטרא בר' טוביה בשם רב מביא מקור אחר לחיוב ברכת הריח מהפסוק בתהילים: "כל הנשמה תהלל יה הללויה"³³.

פסוק נוסף זה שהתלמוד מביא משמש מקור למגמת ברכת הנהנין של: ר' טרפון, ר' יהודה בר' אילעאי תלמידו, רבי יהודה הנשיא תלמיד ר' יהודה בר' אילעאי, רב תלמיד רבי יהודה הנשיא³⁴ ורב זוטרא בר' טוביה תלמיד רב³⁵, שהרי משמעות הפסוק היא שבח והודאה – הללויה, ולכן אין רב ורב זוטרא בר' טוביה מצדדים במקורות התומכים ביסוד הראשון של ברכות הנהנין – כבקשת רשות. אין מקורות אלו נוגעים לתפיסתם את ברכות הנהנין.

ו. התפיסה העומדת מאחורי מגמות היסוד בברכות הנהנין

לתפיסות היסוד הללו בברכות הנהנין ישנם שורשים עמוקים בעולמם של חכמים. תפיסות אלו צמחו על רקע בירור מהותה של הברכה כחלק ממערכת כללית יותר – התפילה. האם הברכה ו' או התפילה מטרות להשפיע על עבודת ה' של האדם, או שהברכה ו' או התפילה מטרות להשפיע על גזרותיו של הקב"ה. הווי אומר: שיטת חכמים או תק בברכות הנהנין – רואה את האדם כמטרה המרכזית של הברכה, והברכה משמשת אמצעי חינוכי ומוסרי של האדם – כבקשת הרשות. שיטת ר' טרפון, ר' יהודה בר' אילעאי, ר' יהודה הנשיא, רב, רב זוטרא בר' טוביה – רואה את הקב"ה כמטרה המרכזית של הברכה – שבח והודאה³⁶ המופנים אליו.

בדומה לזה אנו יכולים לנתח את מחלוקתם של ר' ע' ור' יוסי הגלילי³⁷ בשאלה: האם נוסח ברכת הזימון משתנה ככל שישנם יותר סועדים מעל עשרה – זוהי שיטת ריה"ג, או שיטת ר"ע שנוסח ברכת הזימון איננו משתנה מעל עשרה עד אין סוף.

ריה"ג ראה בברכת הזימון ברכה שיעודה מופנה בעיקר לקב"ה, עפ"י הפסוק: "ברוב עם הדרת מלך"³⁸ – פסוק זה מקבל משמעות הלכתית שהוראתה³⁹: ככל שיש מספר רב יותר של סועדים, כך השבח וההודאה לקב"ה בברכת הזימון צריכים להיות גדולים יותר.

ר"ע ראה בברכת הזימון ברכה שיעודה מופנה בעיקר לאדם – הכנה והתעוררות לקראת קיום מצוות עשה מהתורה של ברכת המזון, ולכן קריאת הכנה והתעוררות לעשרה סועדים שווה, באותה מידה, לקריאת הכנה והתעוררות למספר רב יותר של סועדים, ואין אבחנה בנוסח ברכת הזימון.

אולם, גם אם לא נכרוך את מהות הברכה והתפילה לשאלה – מי עומד במרכז של הברכה והתפילה – האדם או הקב"ה, יתכן לומר שהמתח בין הממעים לנסח ברכות ולברכם לעתים מבוקרות בלבד, לבין המרכיבים לנסח ברכות ולברכם לעתים מזומנות, קשור לשאלה כללית: ריבוי באזכרת שם שמים – הרצוי הוא אם לא?

ביטוי לשאלת ריבוי באזכרת שם שמים, אנו מוצאים בתקנת התנאים מזמן הבית השני, כפי שמנוסחת בסוף מסכת ברכות⁴⁰:

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם.

מדוע היה צורך לתקן תקנה, הרי כבר בימי השופטים בזמן גרעון ובזמן בועז הייתה שאילת שלום בשם ה'?

אלא, שבזמן השופטים אמנם שאלו שאילת שלום בשם ה', אבל לאחר מכן בוטל נוהג זה. לאחר זמן רב, רצו התנאים להחזיר עטרה ליושנה ששאילת השלום תהא שוב בשם ה'.

ולמה בוטל נוהג זה לאחר תקופת השופטים?

מחמת חשש זילותא בשם שמים בוטל נוהג זה, שהרי כל מטרת התקנה הייתה לשם כבוד שמיים. אולם, בתקופות שרצו לחזק את קדושת הדיבור של המון העם, תיקנו שם שמים יהא שגור על-פיותייהם של ישראל כמו תקנת התנאים מזמן בית שני המובאת לעיל⁴³ – בבחינת "עת לעשות לה'".

גם תקנת חכמים שיהא אדם מברך מאה ברכות בכל יום מימות השנה⁴⁴, יתכן שמקורה ברצון לשמור על קדושת הדיבור של האדם⁴⁵ ע"י ריבוי בברכות. אם שם שמים יהיה שגור על פיותיהם של ישראל – יתאהב יתברך בקרב המון העם⁴⁶.

מאידך-גיסא, אחריות כבדה היא להרבות בברכות ובשם שמים באופן גורף. שהרי לנגד עיני חכמים עמד האיסור החמור⁴⁷ מעשרת הדיברות: "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשווא"⁴⁸, וכן אזהרת עשה דאורייתא למוציא שם שמיים/מזכיר שם שמיים לבטלה⁴⁹ הנלמד מן הפסוק: "את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבוד"⁵⁰, ולכן לאחר תקופת השופטים איננו מוצאים שאילת שלום בשם ה', וכמו כן לאחר חורבן בית שני מתבטלת תקנת חכמים של שאילת שלום בשם ה'. כלומר, פעמים שהמרבית באמירת שם שמיים ובברכות בפיותהם של ישראל ידם הייתה על העליונה, ופעמים שהממעטים באמירת שם שמיים ובברכות בפיותהם של ישראל ידם הייתה על העליונה. לסיכום ניתן לומר, שהמרבית בניסוחי ברכות ובאפשרויות לחיוב ברכה, מול הממעטים בניסוחי ברכות ובאפשרויות לחיוב ברכה, מבטאים גישות שונות ביחס לאמירת שם שמים – בכלל, וביחס לניסוחי ברכות וחיובן – בפרט, כפי שהשתקפו במרוצת הדורות בדעותיהם של התנאים והאמוראים.

סוף דבר

במאמר זה העלינו מגמות יסוד בברכות הנהנין, המשתלבות במגמות יסוד כלליות יותר של התפילה, והצבענו על שושלת מסירה של אחת ממגמות יסוד אלו: ריבוי ניסוחי ברכות ואזכרתן עם שם שמיים בהזדמנויות רבות, דבר המביא לתוצאה של ריבוי שבח והודאה לקב"ה.

מגמות יסוד אלו מופיעות לראשונה, לכאורה, בדברי האמוראים בתוך התלמודים. אולם לא בהכרח שיטות הלכתיות המופיעות בתלמודים מבוססות על תפיסות חדשניות ועצמאיות בני זמנם. הצגת דברי אמוראים בתלמודים בשם רבם, היא תופעה שכיחה על מנת לתת תוקף לדבריהם, וכן מצביעה על נכונות המסירה. אולם, סביר להניח שיסודות ושיטות פשוטו בבתי המדרש כבר בתקופת התנאים ולא הוזכרו במשנה, שהרי אין דרכה של המשנה לפרוס לפנינו רקע ופרשנות העומדים מאחורי דעות התנאים.

אין לנו תמיד שושלת מסירה מפורשת וארוכת זמן. פעמים שאנו יכולים ליצור שושלת מסירה ארוכת דורות הבנויה על יחסי רב ותלמיד וחוזר חלילה, ולהציע תפיסה ומגמה הלכתית העוברת כחוט השני במרוצת הדורות.

להלן ההצעה לשושלת מסירה בנושא ברכות הנהנין אותה ביססנו במאמרנו:

ר' טרפון < ר' יהודה בר אילעאי < ר' יהודה הנשיא < רב < רב זוטרא בר טוביה

באופן כללי נמליץ, שבאמצעות כלי לימודי חדשני זה של "שושלות מסירה", יוכלו מורים ותלמידים העוסקים בהוראה ולימוד מקצועות הקודש, לעמוד על קשרי לימוד בין אישים, תפיסות ובתי – מדרש, תוך ראית מגמות משותפות בחלקים רחבים של יצירות חז"ל, כפי שבאים לידי ביטוי לאורך כל מרוצת הדורות.

הערות

1. תלמוד בבלי, מסכת ברכות דף ל"ה עמוד א', וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה א'. ועיין עוד בתלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף קי"ט, עמוד א', שם מביא התלמוד נוהג לאמירת פסוקי תהילים אלו לפני ואחרי הסעודה.
2. פרק כ"ד, פסוק א'.
3. פרק קט"ו, פסוק ט"ז.
4. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ל"ה, עמוד א', וכן דף מ"ח, עמוד ב'. וכן תלמוד ירושלמי, פרק ז', הלכה א', שם מובא ק"ו זה מברייטא בשם רבי.
5. ספר דברים, פרק ח', פסוק י'.
6. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ"ח, עמוד ב', ברייתא בשם רבי. אולם, בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה א', מופיע בצורה אנונימית.
7. בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ה', ישנה הצעה נוספת לברכת הפת: "ר"מ אומר – אפילו ראה הפת ואמר ברוך שברא את הפת הזה... זוהי ברכתך".
8. מעניין שבנוסח ברכה זו העדיפו מנסיחי הברכות את הנוסח המקראי הלקוח מספר תהילים, פרק י"ד, פסוק י"ד: "להוציא לחם מן הארץ". בכך הם הרוויחו רווח כפול, ראשית – הם מפנים אותנו למקור שממנו שאבו את כוחם לנסח ברכה מיוחדת לפת, שנית – הנסח המקראי הוא מקורי ו/או סמכותי יותר הנותן תוקף לניסוחי המנסחים. ראייה לכך אנו מוצאים כבר במשנה זו, שהרי ישנם חילופי לשונות מלשון חז"ל ללשון מקרא שבנוסח הברכות: פת < לחם, אילן < עץ, ארץ < אדמה, יין < גפן, ירקות < דשאים.

כמו כן, תופעה זו בולטת במיוחד, בנוסח ברכת חתנים (= "שבע ברכות"): "אשר יצר את האדם בצלמו בצלם..." < "ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם..." (ספר בראשית, פרק א', פסוק כ"ז), וכן "שוש תשיש..." < "שוש אשיש..." כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה" (ספר ישעיהו, פרק ס"א, פסוק י'), "ותגל העקרה..." < "רני עקרה..." (שם), פרק נ"ד, פסוק י'), וכן "... בגן עדן מקדם" < "ויטע... גן בעדן מקדם" (ספר בראשית, פרק ב', פסוק ח'), וכן: "... בהרי יהודה ובחוצות ירושלים, קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה" < "... מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה..." (ירמיהו, פרק ז', פסוק ל"ג).

וכן בברכה למי שרואה בתי ישראל ביישובם בארץ-ישראל: "בא"ה... מציב גבול אלמנה" < "ויצב גבול אלמנה" (ספר משלי, פרק ט"ו, פסוק כ"ה).

9. בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ה', מובאת ברכה אחרת לירקות בשם ר' יהודה: "ברוך מצמיח האדמה בדברו". היינמן בספרו: "התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה ודפוסייה", עמוד 30, מסביר תופעה זו של מגוון נוסחי ברכות לאותו עניין/דבר. לשיטתו עדיין לא היו נורמות מחייבות של נוסחי ברכות ותפילות. אמנם לשיטתו של אלבק בספרו: מחקרים בברייטא ובתוספתא – עמוד 150, ישנה מגמה כללית של התוספתא בריבוי ברכות, יתכן שמגמת ריבוי זו שייכת דווקא לפלג הדוגל בה.
10. אף המשנה ערוכה לפי סדר זה. ראשית – פירות אילן שגזעם מתקיים לזמן ארוך ואינו מתחדש לפחות שלוש שנים, לאחר מכן – פירות הארץ בעלי גזעין או גבעול המתחדש פחות משלוש שנים, ולבסוף – ירקות שהם חד-פעמיים.
11. שיקול זה דומיננטי בדברי חז"ל. המגמה להכליל וליצור כללים ולמעט בהפרטה, מוצא את ביטויו בכללי יצירת ההלכה תחת ההיגד הרטורי: "אם כן נתת דבריך לשיעורין?" (ראה: תלמוד בבלי, מסכת גיטין, דף י"ד, עמוד א', שבת, דף ל"ה, עמוד ב', מגילה, דף י"ח, עמוד ב', בבא בתרא, דף כ"ט, עמוד א', חולין, דף ט', עמוד א', וכן דף ל"ב, עמוד א'). עניין זה משתלב היטב במגמה נוספת השייכת אף היא לכללי יצירת ההלכה: מגמת הטנדריזציה. על מגמה זו עיין בספרו של מו"ר פרוף י"ד גילת ז"ל: פרקים בהשתלשלות ההלכה – עמ' 28-29, 59-62, 66-68, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ה'תשנ"ב.
12. ועיין להלן בפסקה ו'.
13. מסכת ברכות, פרק ט', משניות ג' ו-ה'. ראה לעניין זה את התלמוד הירושלמי, פרק ו', הלכה ג', שאמנם יש לברך על קללות אלו את הברכה על הרעה: "דרוך דיין אמת".

14. עצם חיוב הברכה על מציאות רעה לאדם, מעורר קשיים אמוניים ו/או רגשיים. יתכן שזו הסיבה שהמשנה מביאה מספר מקורות מקראיים המסמיכים חיוב זה, כי הבאת מקורות אינה תופעה אופיינית במשנה ומקובלת היא בברייתא. ראה גם ריבוי מקורות מקראיים נוספים לחיוב הנ"ל בתלמוד הבבלי, מסכת ברכות, דף ס' עמוד ב', וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ג' ו"א, כל זה מוכיח את הטענה המובאת בראש הערה זו.
15. סגנון לשון הרישא של משנה זו דומה לסגנון הרישא של הברייתא המובאת להלן בפסקה ד.3. "ברכת המצוות": "היו לפניו מצוות הרבה", וגם שם מופיע ר' יהודה. דימיון זה עשוי להצביע על עריכת משניות אלו באותה תקופה ו/או על-ידי אותו עורכ/ים.
16. ספרי, דברים, פרק ח', פסוק ח'.
17. עיין עוד בתלמוד ירושלמי, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה א', על שיטת ר' יהודה דיני קדימה בפירות שבעת-המנינים.
18. מקורות רבים מוכיחים יחסי רב ותלמיד בין ר' יהודה הר אילעאי: מדרשי הלכה – ספרא, מצורע, פרשה א', ד"ה: תורת המצורע. ספרי, דברים, פסקה רצ"א, ד"ה: בית חלוץ. תוספתא, מסכת נגעים, פרק ח', הלכה ב'. תלמוד בבלי מסכת מגילה, דף כ', עמוד א'. מסכת כתובות, דף י"ז, עמוד א'. מסכת יבמות, דף ק"א, עמוד ב'. מסכת נדרים, דף מ"ט, עמוד ב'. תלמוד ירושלמי, מסכת חגיגה, פרק א', הלכה ז'.
19. מסכת ברכות, פרק ו', משנה ח', וכן תלמוד בבלי, דף ל"ז, עמוד א', ובדף מ"ה, עמוד ב', וכן תלמוד ירושלמי (בדפוס וילנא – 1922), מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ח', וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ט"ז, וכן תלמוד בבלי, במסכת עירובין, דף י"ד, עמוד ב', וכן מכילתא דרשב"י, פרק י"ד, פסוק כ"ב.
- חילוף נוסח מעניין אנו מוצאים בתלמוד הירושלמי, במקור הנ"ל, לפי דפוס ונציה – 1523, שנוסחאותיו אמינו יחסית (עפ"י כתי לידן). להלן: "השוותה מים לצמאו אומר שהכל, ר' יהודה אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן". חילוף שמות בין ר' טרפון לר' יהודה עולה בקנה אחד עם טענותנו, שר' יהודה המשיך את שיטת רבו ר' טרפון, ולכן החילוף הוא בגדר האשפר.
20. נוסח ברכת "בוא נפשות" אינו אחיד במקורות המובאים בהערה הקודמת ובמקורות חז"ל נוספים, כמו כן משמשת היא במקורות אלו כברכה ראשונה וכברכה אחרונה, להלן הנוסחים: "בורא נפשות רבות" או "בורא נפשות רבות וחסרונן" או "בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת" או "... שברא", או "אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא"ה חי העולמים". להסבר תופעה זו ראה: תוספתא כפשוטה, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ט"ז, הערה מס, 63 של פרופ' ש. ליברמן, וכן בספר יסודות התפילה, הרב אליעזר לוי, תש"ז, עמודים 279-280, וכן בספר התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה ודפוסייה, יוסף היינמן, תשכ"ד, עמ' 31, הערה 8.
21. מסכת ברכות, פרק ו', משנה ג'.
22. כפי שניתחנו לעיל את המחלוקת בין ת"ק לר' יהודה ביחס לברכה על הירקות, מסכת ברכות, פרק ו', משנה א'.
23. מסכת ברכות, דף ל"ז, עמ' א'.
24. עיין להלן הערה 26, וכן פסקה ד', סעיף 1, להלן.
25. מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ב'.
26. עיין עוד בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה י', שלשית ר' יהודה גם בים רגיל אם נשתנה בו דבר צריך לברך אפילו פחות משלושים יום. עיין עוד מה שהבאנו לעיל פסקה ג', תוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ה', וכן בתלמוד הירושלמי, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ב'.
27. ראה לעניין זה גם במשנה, ברכות, פרק ט', משנה ג'. הברייתא כאן מרחיבה ומאבחת המשנה שם.
28. עיין לעיל הערה 15.
29. מסכת נדרים, דף מ"ט, עמ' ב'.
30. עיין לעיל הערות 4 ו-6.

31. להוכחת קשר זה ראה: תלמוד בבלי, מסכת מגילה, דף כ', עמ' א', וכן תלמוד בבלי, מסכת שבעות, דף י"ג, עמ' א', וכן תלמוד בבלי, מסכת מנחות, דף ק"ד, עמ' א', וכן תלמוד ירושלמי, מסכת בבא מציעא, פרק ג', הלכה א'.
32. מסכת ברכות, דף מ"ג, עמ' ב'.
33. פרק ק"נ, פסוק ו'.
34. להוכחת קשר זה ראה: תלמוד בבלי, מסכת ביצה, דף כ"ד, עמ' ב', וכן תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ"ג, עמ' א', ודף י"ג, עמ' ב', וכן תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף ג', עמ' ב', וכן תלמוד בבלי, מסכת חולין, דף ט"ז, עמ' א', ודף קל"ז, עמ' ב', וכן תלמוד בבלי, מסכת כתובות, דף ס"ט, עמ' א', וכן תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ה', עמ' א', וכן תלמוד ירושלמי, מסכת סוטה, פרק ט', הלכה ב', וכן תלמוד בבלי, מסכת חגיגה, פרק א', הלכה ח'.
35. מאמריו בשם עצמו מעטים ונמצאים במקור אחד בלבד (תלמוד בבלי, מסכת יבמות, דף מ"ד, עמ' א'). מוסר מאמר אחד בלבד בשם ר' נחמן (תלמוד בבלי, מסכת יומא, דף פ"ו, עמ' ב'), רוב מאמריו בהלכה ובאגדה מוסר בשם רב (תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ"ג, עמ' ב' – 5 מאמרים).
36. לשאלת מהותה של התפילה: מי המושפע הקב"ה או האדם?, יתכן לקבל תשובה מתוך התבוננות בתולדות התפילה במרוצת הדורות. התפילה במקרא ייחודה בכך שמתפללים כולם ראו את התפילה כמיועדת לקב"ה בלבד, המשפיעה עליו לשנות גזירות רעות. אולם, עם בניין בית המקדש נכנסו הקורבנות כגורם נוסף בעבודת ה' והאדם הפך להיות מושפע מעבודה זו, שהרי הקרבת הקורבן מבטאת קירבה ו/או תחילת במקום גופו של האדם. עם חורבן הבית וביטול הקרבת הקורבנות, רצו חז"ל לראות בתפילה גם את השפעתה על האדם, ואכמ"ל.
- גם בברכות הנהנין אנו מוצאים שתי דוגמאות אלו: מחד-גיסא – בקשת רשות המיועדת לאדם, ומאידך גיסא – שבח והודאה המיועדים לקב"ה.
37. מסכת ברכות, פרק ז', משנה ג'.
38. ספר משלי, פרק י"ד, פסוק כ"ה.
39. עיין עוד במשמעות כלל זה בתלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף נ"ג, עמ' א', שם מסביר התלמוד את דעת בית הלל המובאת בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ה', הלכה ל"ג: "אחד מברך לכולן משום שנאמר ברוב עם הדרך מלך". שם משמע שיש חשיבות מספרית לאנשים המברכים ביחד, ואין זה קשור כלל לתוספת שבח בנוסח, הדיוק הוא מהתיבה: "ברוב". אולם, ברכת הזימון שלפנינו הדיוק הוא כפול משתי תיבות גם יחד: "ברוב" ו"הדרת" – ככל שיש לי יותר סועדים ("ברוב") כך מתוסף שבח בנוסח ("הדרת").
40. פרק ט', משנה ד'.
41. ספר שופטים, פרק ו', פסוק י"ב.
42. מגילת רות, פרק ב', פסוק ד'.
43. עיין עוד, תלמוד בבלי, מסכת מבות, דף כ"ג, עמ' ב': "א"ר יהושע בן לוי – שלושה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, ואלו הם: מקרא מגילה, שאילת שלום והבאת מעשר". עיין פירושו של רש"י שם, ד"ה: "ושאילת שלום בשם" – "... דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ואנו נמי כי שילינן אהדדי מזכרין שם. דשלום שמו של הקב"ה, דכתיב (שופטים ו'): ויקרא לו ה' שלום לשם ה'". דברי רש"י אלו מנסים להסביר משוע בימינו לא מתקנים שום, בפעם השלישית, שאילת שלום בשם ה'. יתכן לומר שאמירת "שלום" היא מעין פשרה בין גישת המרבים באמירת שם ה', לבין גישת הממעטים באמירת שם ה'.
- בהקשר זה מצאנו מחלוקת אחרונים ביחס לשאלה להלן: אדם בשם "שלום" אם מותר לקרותו בשמו בבית המרחץ?, לדעת הב"ח והמג"א, בש"ע, או"ח, סימן פ"ד – אסור, ולדעת הט"ז שם – מותר. שוב נראה מהכא, שגם במילה שלום יש איסורי אזכרה, ואין היא מילת חולין כלל וכלל.
44. תלמוד בבלי, מסכת מנחות, דף מ"ג, עמ' ב', בברייתא, שם.
45. נסיונות רבים עשו חכמי הדורות לתת תוקף מוסמך לתקנה זו. ריבוי הנסיונות מוכיח שאולי ן במקורות אלו ממש. ראה למשל במקור המוזכר בהערה הקודמת ובפירושו של שם, וכן הספר שבלי לקט, סימן א', וכן במדבר רבא, פרק י"ח, וכן תנחומא, פרשת קורח, וכן בסדר רב עמרם השלם, ח"א, עמ' 84, וכן ספר המנהיג, עמ' 6. יש הרואים זאת כהלכה למשה מסיני! – דעה זו מובאת בספר המנהיג שם, וכן בספר שבלי לקט שם.

46. בה"ג מנה עניין זה במניין המצוות, אולם הרמב"ם בספר המצוות, שורש א', השיג עליו, ועיין עוד בהשגות הרמב"ן שם.
47. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ל"ג, עמ' א', מחלוקת הפוסקים אם איסור ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא או מדרבנן. לשיטת הרמב"ם – מדאורייתא, לשיטת הש"ע – מדרבנן.
48. ספר שמות, פרק כ', פסוק ז', וכן ספר דברים, פרק ה', פסוק י"א.
49. תלמוד בבלי, מסכת תמורה, דף ד', עמ' א'. מצווה זו נמנית בספר המצוות לרמב"ם, מ"ע ד'.
50. ספר דברים, פרק ו', פסוק י"ג.

ומחרוזות של דגים (בבלי ב"מ כ"ג ע"א) ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא

תקציר

המאמר מציג את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא, הנוהגים כיום במחקר המדעי של התלמוד, תוך שהוא מתאר את התיזות העיקריות הקיימות לגבי דרך התפתחות הסוגיות בתלמוד הבבלי. בחלקו השני של המאמר מודגם תהליך חקר של סוגיא קצרה בבבלי (מסכת בבא מציעא דף כג ע"א). בעזרת איסוף נוסחים של כתבי היד למסכת, והשוואתם זה לזה, ניתן להצביע על תיקונים לנוסח הדפוס שלפנינו, וכן ניתן להצביע על שכבות היסטוריות בהתפתחות הסוגיא ועל תהליכים בעריכתה.

שתי מטרות למאמר זה: הראשונה, להציג בפני קוראים שאינם בקיאים במחקר התלמוד הבבלי, את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא הנוהגים היום בחקר התלמוד, ואת התיזות העיקריות המנחות את החוקרים. השנייה, להדגים פעילות חקר זו בקטע קצר מפרק "אלו מציאות"¹. מקובל לומר שהתלמוד הבבלי נחתם במאה החמישית לספירה, אך ברור לנו שפעולות עריכה מכוונות נעשו בו עוד דורות רבים. מלבד פועלם של רבנן סבוראי המוזכר כבר באיגרת רב שרירא גאון, המשיכו לעסוק בסוגיות ולהכריע בהן להלכה, בישיבות הגאונים שבבבל². הגם שבתקופת התלמוד התירו את האיסור הקדום על כתיבת תורה שבעל-פה, עדיין לא נעשתה הכתיבה לשיטה רווחת, אלא הלימוד המשיך להתנהל בעל-פה, בעזרתם של "תנאי" ו"אמוראי" (או גירסאי) – חכמים שבלטו ביכולת שינון ועל כן שימשו "ספר חי" לאימות הנוסח. התוצאה מדרך לימוד זו הייתה, שמעולם לא הוכרזה חתימה רשמית מחייבת לבבלי, ולא נקבע לו נוסח אחד³.

ידיעות על כתבי יד של התלמוד מצויות לנו בדברי הגאונים מאמצע המאה ה-8, וגם הרמב"ם מזכיר כתב יד בן 500 שנה שהגיע לידינו⁴. גם הגאונים וגם הראשונים היו מודעים להבדלי הנוסח המצויים בין כתבי היד השונים. הראשונים שמו לב להבדלים הן בסגנון והן בתוכן, ואף הרבו לעסוק בהשוואת נוסחאות ובירורן. לדוגמא, רש"י בקונטרסים שלו הרבה להגיה את לשון הגמרא. תיקוני רש"י, שצוין בראשם המילים "הכי גרסין", נתקבלו באשכנז ובצרפת, ושובצו בהדרגה בכתבי היד הבאים, בתוך הנוסח עצמו.

הדפסת התלמוד נעשתה על-פי כתבי יד שהיו לפני המדפיסים ועל-פי הכרעות המגיהים. הדפוס הראשון השלם של התלמוד, ונציה ר"פ-רפ"ג (1520), השפיע ביותר הן בנוסח והן בצורה (חלוקה לדפים, צירוף פירושי רש"י ובעלי התוספות לדף) על כל הדפוסים שבאו אחריו. תהליך השינויים שחל בנוסח התלמוד כתוצאה של העתקתו וכתוצאה של העלמם של כתבי יד קדומים, נעצר במידה

תאריכים: סוגיות בתלמוד, מחקר התלמוד, כתבי יד תלמודיים.

רבה על-ידי הדפסת התלמוד. אולם העניין בחילופי הגירסאות ובניסיון להגיע לנוסח מוגה ותקני לא פסק והוא העסיק חכמי ישראל כמו הגר"א מווילנא, וכמו ר' יואל סירקיס (הב"ח). ביתר עוז התחדש העיסוק בחילופי גירסאות עם התגלותם ופרסומם של כתבי יד שנמצאו בספריות שונות.

חקר הגירסאות מתבסס על כתבי יד שלמים ועל קטעים בודדים של כתבי יד, וכן על כתביהם של חכמי תקופת הראשונים (מאות 10-15) אשר העתיקו בדבריהם קטעים מהתלמוד הבבלי. זמנם של כתבי היד אינו קנה המידה היחיד להערכתם, שהרי יתכן כי כתב יד מאוחר משמר נוסח מקורי יותר, כי העתיקו אותו מכתב יד קדום ביותר. בתחום זה נעשים מחקרים שונים המנסים לקבוע את זמנם ומקומם של כתבי יד שונים שהתגלו, ובעיקר את היחס ביניהם ("ענפי נוסח").

העיסוק בשינויי גירסא העלה בפני הלומדים שאלות עקרוניות כמו: אילו שינויי גירסא הם תולדות העתקה רבת השנים? מה הגורם לשינויי גירסא שלא ניתן להסבירם כטעות מכל סוג שהוא? מהו נוסח התלמוד המקורי? היכן מסתיימת העריכה והיכן מתחילה מסורת הנוסח על שלוחותיה?

ר"נ אפשטיין כבר טען, בספרו מבוא לנוסח המשנה⁵, שיש להבחין בין חילופי נוסחאות (וריאנטים) – חילופים שמקורם בטעויות מסירה, לבין חילופי לשונות (ורסיות) – חילופים שמקורם בעיבוד שונה של החומר. טקסטים הנבדלים בחילופי נוסחאות ניתן להגיה ולתקן, אך אסור להגיה טקסט על-פי חילופי לשון, כי כאן מדובר בעיבוד אחר ולא בטעות, ואת דבריו הדגים אפשטיין בדוגמאות רבות.

רא"ש רוזנטל המשיך בפיתוח דרך זו והוכיח כי יש גם שינויי גירסאות (חילופי לשון) שהם מאוחרים לתלמוד בהיותו כבר ערוך. לכן טען רוזנטל⁶, שבתהליך גיבוש התלמוד היה שלב ראשון של עריכת תוכנו בלבד ולא לשונו, והיה שלב מאוחר יותר של כתיבתו וקביעת לשונו. בין שני שלבים אלו משתרעת תקופה ארוכה של מסירה בעל-פה שהתקיימה עדיין בתקופת הגאונים, לפחות עד המאה ה-9. החכם בישיבה הציע את תלמודו בעל-פה ובהרצאה חופשית, וכשהצעות אלו נקבעו בישיבה בכתב, נוצרו הנוסחים שהועתקו ונתגלגלו לידינו. בכך הסביר רוזנטל את תגליתו על נוסח אחר מקביל למסכת פסחים שלנו שקרא לו "לישנא אחרינא". מול גישה זו שקנתה לה שביתה אצל רבים מתלמידיו של רא"ש רוזנטל, העלה ר' ש"י פרידמן תיזה אחרת. לאור מחקריו במסכת בבא מציעא הגיע פרידמן למסקנה שהבדלי הנוסח מעטים מדי בשביל הרצאה בעל-פה, ולדעתו הגמישות של חלק ממעתיקי כתבי היד הייתה גדולה יותר ממה שאנו מתארים לעצמנו. מעתיקים אלו ראו עצמם גם כפרשנים, ולכן נטו לשנות ולהוסיף לנוסח שלפניהם, מה שמכונה בלשונו של פרידמן "מסירה יוצרת"⁷. פרידמן מצא שני ענפי נוסח עיקריים במסכת בבא מציעא (המכילים יחד מעל 15 כתבי יד). ענף אחד מייצג גישה שמרנית יותר בהעתיקה, ולעומתו ענף אחר (המיוצג בכ"י פירנצה וכ"י מינכן) שמגמתו אקטיבית יותר בעת ההעתיקה, והיא כוללת פרשנות, תיקוני לשון ואף שינויים בתוכן הסוגיא. נושא אחר שהעסיק את חוקרי התלמוד היה ניתוח המבנה הספרותי של הסוגיא התלמודית. קרוב למחצית של התלמוד הבבלי הוא סתמי ללא שם אומרו. במקרים רבים קל להבחין בין דברי אמורא מסוים ובין דברי סתמא דגמרא, אך במקרים רבים לא ברור היכן במשפט מסתיימים דברי האמורא, והיכן מתחילים דברי הסתמא. כבר ראשונים העירו על עניין זה במקומות רבים⁸, אבל לא עשו הפרדה זו עניין שיטתי. הוספות אלו יוחסו לרבנן סבוראי, וככל שנמצאו אזכורים אצל ראשונים או ראיות אחרות לזיהוין של הוספות מאוחרות, נעשה המושג "חתימת התלמוד" פחות משמעותי. חוקרים רבים במאה זו עסקו בחקר שכבות הסוגיא⁹, והגם שהיו אשר העדיפו לכנות את ההוספות בשם "סתם התלמוד" ולא "הוספות הסבוראים", כדי להתחמק מהמחלוקת על קביעת זמנה של הסתמא – אם קדמה לדברי האמורא או התווספה אליו לאחריו – ברור לנו כיום שרוב הסתמאות מאוחרות הן

לתקופת האמוראים. וכך כותב הלבני¹⁰:

בינינו ובין האמוראים עומדים הסתמאים העורכים והמסדרים למיניהם. מה שקבלנו מהאמוראים ומה שלא קבלנו מהם, הצורה בה קבלנו הדברים, הכל עבר דרך הסתמאים. תורת האמוראים מהולה בתורת הסתמאים. אין לך סוגיא בש"ס שאין בה מן החומר הסתמאי – הארות והערות מסבירות ועד כדי עיקרה של הסוגיא. הסתמאים קבלו מהדורות הקודמים דיאלוגים פרושים מצומצמים ושקלא וטריא מקוטעת שהיו טפלים למשנה ולבריתא. הם השלימו והרחיבו את קבלתם הוסיפו לה שאלות ותשובות ריטוריות, אסוציאציות קרובות ורחוקות ודייקו בה דיוק מרובה. הם גם העניקו לה צורה דיאלקטית וסגנון ארכני ויצרו ממנה ספר כמעט עצמאי שהקריאה בו שוטפת ותוססת. הסוגיא התלמודית הטיפוסית היא פרי פעולת הסתמאים.

נסיונות הזיהוי של פעולת הסתמאים, הפרדת דבריהם מדברי האמורא המקוריים, והניסיון לעמוד על שיקוליהם בעריכת הסוגיא הן מהמטרות של חוקרי הסוגיא¹¹.

עניינו של חקר הטקסט התלמודי מופנה אפוא לבירור פרטי הנוסח וחילופי הנוסחאות. אך מעבר לכך ומעבר לבירור המשמעות המילולית של הכתוב כפשוטו, ניצבים בפני החוקר נושאי מחקר בתחום "הביקורת הגבוהה": דרך מסירתו והתפתחותו של החומר עד לגיבושו הסופי, מציאותם של רבדים ומקורות שונים בתוך הסוגיא, מידת מעורבותם של העורכים ומגמותיה של המעורבות.

יש לציין, כי שאלות אלו אינן מעסיקות את מי שלומד סוגיא תלמודית כדי לפסוק הלכה למעשה. אבל, הן בעולם הישיבה והן בעולם האקדמי, יש תחומי חקירה שאינם "לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא". מי שמעוניין בניתוח למדני של שיטות הראשונים, יתכן וינסה לעמוד על פרשנות שונה בין ראשונים הנובעת מהבדלי גירסא שהיו לפניהם. וזו תהיה חקירה לגיטימית כמו הניסיון לייחס לראשונים גישות עקרוניות שונות בהלכה או במחשבה ("שיטת החקירות"). באותה מידה יהיה מי שמעוניין לגלות בטקסט התלמודי את השכבות ההיסטוריות של הסוגיא שעוצבו במהלך הדורות, או לחשוף את טביעות האצבע של העורך אשר ראה בדיון ההיסטורי רצף אחד שניתן לשלבו ולהציגו לדורות הבאים כפרוטקול רציף של דיון. בשאלות אלו נפגשים לעיתים למדנים הבאים מבתי מדרש שונים, הגם שגישתם וכליהם שונים¹². העיסוק בגירסאות הסוגיא או בניתוח שכבותיה מצטלב עם בעיות ופתרונות שהעלו ראשונים בעת דיוניהם על הסוגיא.

להלן נדגים את דרך החקר הזאת בקטע קצר מתוך פרק "אלו מציאות". על קטע זה כמו על סוגיות פרק ראשון ושני, טרם פורסם מחקר שיטתי, ועדיין רחוקים אנו ממהדורה מדעית מעודכנת לפרקים אלה¹³.

בעבודתי לחקר הגירסאות לקטע זה נעזרתי במקורות הבאים:

צילומי כתבי יד: כ"י המבורג, כ"י מינכן, כ"י וטיקן 115, כ"י וטיקן 117. כ"י פירנצה וכ"י אסקוריאל נלקחו מהאוסף הממוחשב של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן. צילום דפוס ונציא – בומברג, שנת רפ"א. בטרם נציין את חילופי הגירסאות נציג מקורות אלו.

כ"י המבורג 165¹⁴ ח

מהדורה פאקסימילית של ל' גולדשמיט ברלין 1914. על-פי הקולופון נכתב כה"ב-1184. כ"י זה שייך לקבוצת כ"י ספרדיים מבחינת הכתב. כמו כן שומר הוא על נוהג קדום שבמימרא, משם שני חכמים

או יותר הוא מציג את שם החכם הראשון ללא תיבת אמר (רב נחמן אמר רבה בר אבוה). אפשטין תיאר שיטה זו כנוהג ארץ-ישראלי בלבד.

כ"י פירנצה הספרייה הלאומית 8 I II פ

בספרייה הנ"ל יש שלושה כרכים. בכרכים 8, 9 יחידת נזיקין וכרך 7 מכיל מסכתות מסדר קדשים ומסכת ברכות.

לפי צורת הכתב נכתבה יחידת נזיקין באשכנז במאה ה-13 וכנראה במחצית הראשונה שלה. יש בו טכניקה חדשה של ניקוב שוליים, הידועה לנו כקיימת לראשונה משנת 1233. מהדורה פאקסימילית בצירוף הקדמה של ד. רונטל יצאה בירושלים תשל"ב.

כ"י מינכן 95 מ

מהדורה פאקסימילית ירושלים תשל"א. מהדורה מצולמת שלו פורסמה לראשונה בליידן ב-1912 והוא כתב היד היחיד של הבבלי בשלמותו. כתיבתו הסתיימה 1342 בתחום אשכנז והוא נחשב לכ"י אשכנזי מובהק. תיאור עליו נמצא גם אצל רבינוביץ בהקדמתו לדקדוקי סופרים¹⁵.

כ"י וטיקן 115 א

כה"י כולל מסכת בבא מציעא ושריד מסוף בבא קמא. אמנם יש בו גם חלק ממסכת בבא בתרא, אך חלק זה נחשב ככתב יד אחר. סדר הפרקים שלו בבבא מציעא שונה מהסדר שלנו (א-ה, ט, ו-ח, י). על-פי צורת הכתב נכתב באשכנז או באיטליה, ומתאים לכתבי היד שבין 1280 ל-1324.

כ"י וטיקן 117 ב

יחידה בפני עצמה של כל מסכת בבא מציעא. כתיבה אשכנזית באותיות גדולות. כתב היד תואר בדקדוקי סופרים¹⁶. בעל ד"ס ייחס את כתיבתו לשנת מ' לאלף הששי = 1280, אך פרידמן מסתייג ומציע את שנת 1373¹⁷. ככלל, שני כתבי היד שבטיקן קרובים זה לזה.

כ"י אסקוריאל ESCORIAL G-I-3 א

מכיל את שלוש הבבות, כאשר לשון הבבלי במרכז העמוד ומסביבו ספרים נוספים, כגון ירושלמי ורי"ף וכן ציטוטים ממשנה תורה. כ"י זה מיוחס לספרד במאה 15-16. נוסח התלמוד שבו מעורב והוא נוטה לענף שכתב יד המבורג שייך אליו¹⁸.

דפוס ונציה ד"ו

מהדורת צילום הדפוס משנת רפ"א 1521¹⁹. נחשב כדפוס הראשון לתלמוד, אבל ידוע כי מסכת ב"מ הודפסה לפני כן כבר פעמיים: דפוס שונצינו ב-י"ג ניסן כנראה שנת ר"ן (1490) ודפוס פיזרו כנראה שנת רע"ט (1519)²⁰. לדעת פרידמן דפוס ונציה הודפס על-פי דפוס שונצינו ולא על-פי פיזרו.

על אילן היוחסין של כתבי היד

על-פי ניתוח השינויים בפרק השוכר את האומנין, קובע פרידמן כי לפנינו שני ענפים עיקריים של הנוסח:

כ"י המבורג וכן קטע גניזה – ג' ה'

כ"י פירנצה וכ"י מינכן – פ"מ

פרידמן רואה בשתי קבוצות אלו ענפים שהיה לפנייהם אותו נוסח קדום או דומה לו, אך תהליך השכלול של הנוסח היה שונה אצלם. מדובר דווקא בתהליך שהוא גישה שונה במסירת הנוסח, ולא התהוות של טעויות ושיבוש.

כ"י המבורג מייצג גישה שמרנית בהעברת מסורת הנוסח, שבאה לידי ביטוי בעיקר בשמירה על הנוסח הקצר. לעומתו ענף פירנצה מינכן (פ"מ) מאריך יותר ופעיל יותר בתהליך האחדה של לשונות שנוהגות בבבלי בסוגיות אחרות, וכן יש נטייה להוסיף תוספות מפרשות. התהליך המתואר קרה לפני חיבור ספר הלכות גדולות, כי נוסח התלמוד שהיה לפני בעל ה"ג הוא נוסח פ"מ²¹. פרידמן מנסה להוכיח שהנוסח של פ"מ היה קיים כבר בזמנו של בעל התלמוד המאוחר של מסכת נדרים²². התופעה של שני ענפי הנוסח הקדומים מביאה את פרידמן לשער שכ"י אסקוריאל וכ"י וטיקן (א' ו-ב') מייצגים את השלבים המאוחרים יותר של הנוסח. כתבי היד שבווטיקן דומים בינם לבין עצמם ונוטים לגירסאות פ"מ, ועל כן רואה בהם פרידמן המשך התפתחותו של ענף פ"מ²³. לעומתם כ"י אסקוריאל נוטה בעיקר לענף ג' ה' וממשיך בדרכו במיעוט פיתוח הנוסח.

לאופן טיפול וההצגה של מקורות הנוסח השונים:

קיימת דילמה בין החוקרים כיצד להציג שינויי גירסא. הדרך הנפוצה בעבר של הצגת הערות שוליים על נוסח אחד שנבחר היא דרך חסכונית ומתומצתת, אך בעייתית מבחינה מדעית ומבחינת הקורא. השאלה אינה טכנית גרידא, אלא שאלה עקרונית על מטרות החוקר. שכן הטכניקה הנזכרת מגלה רק את השינויים שהחוקר ראה לנכון לציין. יתכן ויש שינויים שנעלמו ממנו, או שהוא אינו מייחס להם משמעות. מכאן גם נובעת המגרעת האחרת, שאין היא מאפשרת ללומד לשחזר לעצמו את הנוסח המלא של כתב יד מסוים. לכן התפתחה לאחרונה שיטת דיווח שלפיה מוצגים כל הנוסחים בצורה סינופטית. זו הצגה מייגעת שאינה קובעת עדיפות לנוסח כלשהו, אך מאפשרת לזהות מיד את ההבדלים, ובעיקר מאפשרת לכל לומד אחר לחפש את סוג ההבדלים שהוא מעוניין בהם. לדוגמה: רוב המהדורות המדעיות התעלמו מהבדלי כתיב של אותה מילה, אבל יתכן וחוקר לשון או חוקר כתבי יד יהיה מעוניין לבדוק דווקא הבדלים והתפתחויות אלו.

להלן נציג את הנוסחים השונים באופן שיטתי וסינופטי. בחרתי להציג את קבוצות הענפים זו ליד זו, לכן סדר כתבי היד לא יהיה כרונולוגי אלא ערוכים בשלוש קבוצות:

כ"י המבורג ה, וכ"י אסקוריאל א

כ"י פירנצה פ, כ"י מינכן מ, וטיקן א (114) ו א, וטיקן ב (117) ו ב

דפוס ונציא דו ודפוס וילנא דוי.

לאחר הצגת הנוסחים, אצביע על חילופי גרסאות מסוימים הראויים, לדעתי, לעיון.

ה	ומחרוזות	שלדגים	וליהוי קשר סימן
א	מחרוזות	של דגים ואמאי	וליהוי קשר סימן
פ	ומחרוזות	של דגים	וליהוי קשר סימן
מ	ומחרוזות	שלדג'	וליהוי קשר סימן
ו א	מחרוזות	של דגים	וליהוי קשר סימן
ו ב	מחרוזות	של דגים	וליהוי קשר סימן
דו	ומחרוזות	של דגים אמאי	להוי קשר סימן
דוי	ומחרוזות	של דגים אמאי	להוי קשר סימן

ה	בקטירא	דציידא			
א	בקיטרא	דציידא	דכולי עלמ	הכי	קטרי להו
פ	בקיטרא	דציידא			
מ	בקטירי	דציידא דכ"ע		הכי	קטרי
ו א	בקיטרא	דציידא	דכולי עלמ	הכי	
ו ב	בקיטריין	דציידא	דכולי עלמא		קטרי הכי
דו	בקטרא	דציידא	דכולי עלמ	הכי	מקטרי
דוי	בקטרא	דציידא	דכולי עלמא	הכי	מקטרי

ה	וליהוי	מניין	סימן	במנינא	דשוין
א	וליהוי	מניינא	סימן	במניינא	דשוין
פ	וליהוי	מינין	סימן	במינין	דשוין
מ	וליהוי	מנין	סימן	מיניין	דשוין
ו א	וליהוי	מיניין	סימן	במיניינא	דשוין
ו ב	וליהוי	מיניין	סימן	במיניינא	דשוין
דו	וליהוי	מנין	סימן	במנינא	דשוין
דוי	וליהוי	מנין	סימן	במנינא	דשוין

ה	בעו	מיניה	מרב	ששת	משקל	הוי סימן	או	לא
א	בעו	מיניה	מרב	ששת	משקל	הוי סימן	או	לא
פ	בעו	מיניה	מרב	ששת	משקל	הוי סימן	או	לא
מ	בעו	מיני	מרב	שש'	משקל	הוי סימן	*	לא
ו א	בעי	מיניה	מרב	ששת	מידה ומינין	משקל	הוי סימן	או
ו ב	בעו	מינה	מרב	ששת	מיניין ומשקל	הוי סימן	או	לא
דו	בעי	מיניה	מרב	ששת	משקל	הוי סימן	או	לא
דוי	בעו	מיניה	מרב	ששת	מנין	הוי סימן	או	לא

ה	אמ'	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגסטרון של אבר
א	אמ'	להו	רב	ששת	תניתוהא	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון של אבר
פ	אמ'	להו	רב	ששת	תניתא	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון [של אבר]
מ	א'	להו	רב	ששת	תניתו'	מצא כלי נחש'	וכלי כסף	וגיסטרון של אבר
ו א	אמ'	להו	רב	ששת??	תניתיה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון אבר
ו ב	אמר		רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכל נחושת	וגיסטרון של אבר
דו	אמר	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	גסטרון של אבר
דוי	אמר	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	גסטרון של אבר

ה	וכל	מיני	מתכות	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
א	וכל	מיני	מתכות הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
פ	וכל	מיני	מתכות הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו [שמ]
מ	וכל	מיני	מתכו'	הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין
ו א	וכל	מיני	מתכות הרי זה	לא חזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכון	משקלותיו
ו ב	וכל	מיני	מתכות הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
דו	וכל	כלי	מתכות הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלות
דוי	וכל	כלי	מתכות הרי זה	לא יחזיר עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו

ה	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומנין	הוי סימן
א	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומניין	נמי הוי סימן
פ	ומדמשקל	הוי סימן	מזידה	ומיניין	נמי הוי סימן
מ	ומדמשק'	הוי סימן	מד'	מיניין	נמי הוי סימן
ו א	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומיניין	נמי הוי סימן
ו ב	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומיניין	נמי הוי סימן
דו	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומנין	נמי הוי סימן
דוי	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומנין	נמי הוי סימן

מפתח:

כ"י המבורג ה, וכ"י אסקוריא אל א

כ"י פירנצה פ, כ"י מינכן מ, וטיקן א (114) ו א, וטיקן ב (117) ו ב

דפוס ונציא דו ודפוס וילנא דוי.

שנויי הנוסח – הערות

להלן הערות ספציפיות על שינויי נוסח שחשבתי כי ראוי להעיר עליהם. לנוחיות הקורא אני משתמש בטקסט של דפוס וילנא.

1. ומחרוזות של דגים
2. אמאי להוי קשר סימן
3. בקטרא דציידא דכולי עלמא הכי מקטרי
4. ולהוי מנין סימן
5. במנינא דשויין
6. בעו מיניה מרב ששת [מנין] הוי סימן או לא הוי סימן
7. אמר להו רב ששת תניתוה
8. מצא כלי כסף וכלי נחושת גסטרון של אבר וכל כלי מתכות
9. הרי זה לא יחזיר עד שיתן אות או עד שיכוין משקלותיו
10. ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן

הערות

שורה 1

מחרוזות של דגים

מחרוזות א, ו, א, ב,

ומחרוזות ה, פ, מ, דו, דוי

של דגים

לרוב בשתי מילים אבל ה, מ: שלדגים תיבה אחת כפי שמקובל בצורה העתיקה יותר²⁴.

שורה 2

אמאי להוי

אמאי כך הוא בדפוסים. בכל כה"י פרט ל-א אין המילה אמאי. כולן פותחות: ולהוי

א ואמאי ולהוי ובדפוסים נפלה האות ו' בשתי המילים אמאי להוי

וזו ככל הנראה גם התפתחות השינוי (I ולהוי II ואמאי ולהוי III בדפוסים: אמאי להוי)

שורה 3

דכולי עלמא הכי מקטרי

תוספת זו אינה קיימת ה, פ,

העובדה שבשני אבות הנוסח אינה מופיעה מגבירה את הסבירות שזו אכן תוספת מאוחרת. עניין זה

מסביר אולי את הצורות השונות בין הדפוסים לשאר כתבי היד לגבי המילים: הכי מקטרי, כך הוא

בשני הדפוסים. אבל בכה"י שונה:

הכי קטרי מ

הכי קטרי להו א

הכי (בלבד) ו א

קטרי הכי ו ב

שורה 6

מנין הוי סימן

בניגוד לגירסא בדפ' וילנא שהיא הגהה על-פי גירסת מהרש"ל, בכל האחרים הנוסח שונה.

משקל ה, א, פ, מ, דו,

מיניין ומשקל ו ב, מידה ומינין משקל ו א

הגירסא משקל מופיעה כאמור ברוב כה"י וכן ברי"ף²⁵ וכך גורסים גם רשב"א ורמב"ן. וראה על כך בדיון להלן.

הוי סימן או לא הוי סימן

כך הוא בדפוסים וברוב כה"י אבל בכ"י ה הוי סימן או לא (בלבד). ומתאים הדבר לתיאורו של פרידמן את כ"י זה כשמרני ומגיה פחות תוספות הבהרה.

שורה 8

גסטרון של אבר

בדפוסים ללא ו' ובכל כה"י עם ו' וגסטרון

וגסטרון ה

וגיסטרון א, פ, מ, ו א, ו ב,

גסטרון היא מילה שמקורה ביוונית, קסיטרוס, שהיא מין מתכת. לפי ה"ערוך" בדיל, לפי ר"ש ליברמן²⁶ אבץ. אבר היא עופרת. המושגים מופיעים במקומות מספר בצירופים שונים כגון תוספתא (ב"ב פ"ה ט) "ולא יעשה משקלותיו של בעץ של אבר ושל קיסטרון ושל מתכת". ליברמן מציין מקורות נוספים בירושלמי ובבבלי. על הביטוי שלנו "גסטרון של אבר", הוא מעיר שם, שהקדמונים לא היו בקיאים בטרמינולוגיה של תערובת מתכות ולכן נוצר צירוף כזה.

וכל כלי מתכות

כך הוא בדפוסים אבל בכל כה"י: וכל מיני מתכות

שורה 10

ומדמשקל

כך כתוב בכל המקורות שלפני. אבל פרידמן מציין²⁷ שבדפוס פיזרו כתוב מדמשקל (ללא ו'). פרידמן מוכיח, בין השאר גם על סמך הבדל זה, שדפוס ונציה נסמך על דפוס שונצינו ולא על דפוס פיזרו.

ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין

משפט זה מוזכר אצל הראשונים המעירים שיש שאינם גורסים בו את המילה מידה²⁸, אבל לא מצאתי עדות על כך. מ"מ ברור שמשפט זה הוא שגרם לדיון מהי המילה הנכונה בשאלה ששאלו את רב ששת.

דיון

אכן, לאחר הערות הגירסא שלעיל יש מקום לברר מה שאלו את רב ששת? (שורה 6)

שתי הגירסאות העיקריות הן:

משקל הוי סימן

מנין הוי סימן

הנוסח בחלק מהדפוסים תוקן ל"מנין" על-פי הערת המהרש"ל. כבר רשב"א מעיר "ויש מגיהין וגורסים בעו מיניה מרב ששת מנין הוי סימן", ובתחילת דבריו שם הוא שולל זאת "וכן הוא בכל הספרים", וגם רמב"ן מעיר על הגירסא "מנין", ומסיים "ואין שומעין למגיהי ספרים".

רשב"א אף מקשה: אם מטרת השאלה לרב ששת הייתה להוכיח שמנין הוי סימן, למה הסיק רב ששת את תירוצו מסברא ולא מדברי ר' שמעון בן אלעזר המפורשים בבריתא אחרת (מופיעה בדף כ"ד ע"א) "אבל מצאן שנים שנים – חייב להכריז"

נראה כי הנוסח תוקן ממשקל למנין כדי להצדיק את המשפט שבסוף הקטע "ומדמשקל הוי סימן וכו'". למתקנים לא היה ברור מדוע רב ששת ענה מה שלא שאלו אותו ועל כן תיקנו את השאלה. לפי הסבר זה ההנחה העומדת ביסוד התיקון היא, שרב ששת הוא זה שאמר את המשפט שלאחר הבריתא. [כמובן שניתן גם להסביר שמשפט זה של סתמא דגמרא הוא תוספת מאוחרת לרב ששת שביקשה להוסיף ולהסיק מסקנה נוספת. וכן פירש רשב"א "וגמרא הוא דהדר ודייק מדמשקל הוי סימן, ובגררא דמדה נקט מנין"].

למעשה תיקון השאלה ל"מנין" הוא בעייתי כשלעצמו, מבחינת מבנה הסוגיא, שהרי מה טעם לגמרא להציג את השאלה לרב ששת לגבי מנין לאחר שרק בקטע הקודם הוצע שמנין ישמש סימן. אמנם דחינו באוקימתא שהמנין שווה, אבל הנחת היסוד של השואל ושל המשיב היא שמנין נחשב סימן.

ברור אפוא שניתן להסיק בוודאות כי הגירסא המקורית היא זו שבכתבי היד הראשונים, "משקל הוי סימן" ולא היה צורך להגיהה⁹.

הצגת הסוגיא על רבדיה

ברור שלא ניתן לשחזר את הנוסח המקורי של הקטע, שהרי, ככל הנראה, לא היה מעולם דבר כזה כאשר למדו ומסרו את התלמוד מדור לדור במקומות שונים. אבל בעקבות האבחנות שכבר העלו רבים בין ציטוט דברי תנאים, לבין מימרת אמוראים, ובין סתמא דגמרא, ובעקבות חלק מחילופי הגירסאות שלעיל שמצביעים על רבדים מאוחרים יותר – ניתן להעלות הצעה משוערת המדגימה את הרבדים של הסוגיא.

דברי תנאים
מימרת אמורא
דברי סתמאים
תוספת מאוחרת

ומחרוזות של דגים

אמאי להוי קשר סימן

בקטרא דציידא דכולי עלמא הכי מקטרי

ולהוי מנין סימן

במנינא דשוין

בעו מיניה מרב ששת משקל הוי סימן או לא הוי סימן

אמר להו רב ששת תניתוה

מצא כלי כסף וכלי נחושת וגסטרון שלאבר וכל כלי מתכות

הרי זה לא יחזיר עד שיתן אות או עד שיכוין משקלותיו

ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן

עיון בריבוד שלעיל ובדיון שהביא אותנו לקבוע כי השאלה המקורית לרב ששת הייתה אם משקל נחשב סימן, מעוררת אותנו לבדוק את סימני העריכה של הסוגיא.

ניתן להבחין בבירור שדברי רב ששת אינם קשורים כלל למחרוזות של דגים. הוא נשאל בהקשר כללי וענה בהקשר כללי. דבריו הובאו לכאן, כדי להוכיח שמנין הוי סימן. לכן אפשר לשער שגם התוספת הסתמית "ומדמשקל הוי סימן וכו'" היא התוספת של העורך שהביא את דברי רב ששת, ולא של רב ששת עצמו. לשון אחר: אני משער שרב ששת ענה רק על מה שנשאל – משקל הוי סימן או לא? תשובתו הייתה כדרכו מבריתא מפורשת³⁰, שמשקל נחשב סימן. אח"כ הסיקו מכאן גם לגבי מנין וזו העילה להבאת הקטע במקום זה.

שאלת הפתיחה להוי קשר סימן משמשת חיבור לעצם הדיון. אולם קשה להכריע אם היא קדמה כאן לקטע של רב ששת ובעקבותיה הוסיפו את דברי רב ששת כדי להוכיח שמנין הוי סימן, או שמא ביקש מישהו להציע משפט מקשר בין דברי רב ששת והעולה מדבריו לבין משנתנו מחרוזות של דגים ולכן הוסיף את השאלה והתשובה.

השערה אחרת ניתן להעלות אם מעיינים ברצף של הגמרא עם הקטע הבא (וחתיכות של בשר). דברי רב ששת היו מתאימים יותר להיאמר בתחילת הדיון על חתיכות של בשר, שהרי רב ששת הוא זה שפסק שהמשקל יכול לשמש סימן. ולכן יש אחר דבריו מקום לשאלת הגמרא בחתיכות של בשר להוי משקלא סימן. יתכן אפוא שבאמת כל עניין תשובתו של רב ששת לא הובא למקום זה, אלא בשל הדיון על חתיכות של בשר ומאן דהו חשב לייחסו לדיון על מחרוזות של דגים. אבל כדי לייחסו למחרוזות של דגים היו צריכים ל"תרגם" את הרלוונטיות של דברי רב ששת לענייני מספר ולא לענייני משקל גרידא כי מחרוזות דגים נמכרו על-פי מספר ולא על-פי משקל.

למחשבה זו באתי כאשר שמתי לב שבפירושו של רבנו חננאל מופיעה הבריתא, שציטט רב ששת רק בסוף סוגיית חתיכות של בשר, אחרי תיאור דרך החיתוך של רבה בר רב הונא. איני יודע אם ר"ח רק פירש כך את הסוגיא או שהייתה לפניו גירסא כזאת.

איני יכול לאשש השערה זאת שאין לה כל סימוכין בכתבי היד שסקרתי, אבל היה בה כדי לפתור את

התמיהות שהעלינו בתחילת הדיון. ראוי לציין, שעל תופעה דומה, שקטע בגמרא שייך כנראה לסוגיא שלפניו, העיר גולינקין במסכת ראש השנה³¹

ה"נדידה" המוצעת כאן יכולה הייתה להתרחש בתהליך הבא. דבריו של רב ששת אכן הובאו כרקע מקדים לשאלה מדוע לא ישמש משקלן של חתיכות הבשר כסימן, אבל על-ידי הכנסת כותרת המשנה "וחתיכות של בשר" במקום הלא נכון, עבר הקטע לדיון הקודם על מחרוזות של דגים. מיקומו החדש הצריך את ההתפתחות הנוספת של משפטי הקישור הסתמאיים. זו השערה נועזת שאין כרגע דרך לבססה בכתבי יד.

יש לזכור, שכל הכנסתם של קטעי משנה לתוך פרק התלמוד הוא תהליך שהתנהל בהדרגה, מפסקאות קצרות הרומזות לקטעי משנה אל משניות שלמות המשובצות בתוך חלקי הפרק³².

סיכום

הבאנו הדגמה לחקר טקסטואלי של סוגיא קצרה בבבלי, וראינו כי:

- א. בעזרת כתבי יד ניתן פעמים להצביע על תיקוני נוסח הכרחיים לנוסח הדפוס שלפנינו. שאלו את רב ששת "משקל הוי סימן או לא" ולא "מנין הוי סימן אן לא".
- ב. אין אפשרות להציג את הנוסח המקורי של הבבלי, אבל ניתן בעזרת ניתוח תוכני, ובעזרת השוואת כתבי יד להצביע על שכבות היסטוריות בסוגיא. (חומר תנאי, חומר אמוראי, וחומר סבוראי).
- ג. על בסיס המידע אליו הגענו בשני הסעיפים הקודמים ניתן להעלות השערות הנוגעות לשלבי עריכה של הסוגיא. השערות אלו עוד דורשות ביסוס מדרך עבודת העורכים בסוגיות אחרות.

פרטים ביבליוגרפיים שהוזכרו על דרך הקיצור:

- פרידמן, ש"י (תשנ"ז). **תלמוד ערוך פרק השוכר את האומנת, כרך הנוסח**, בית המדרש לרבנים באמריקה.
- פרידמן, ש"י (תשנ"ח). "פרק האשה רבה בצרוף כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: ח"ז דימיטרובסקי (עורך), **מחקרים ומקורות**, א', בית המדרש לרבנים באמריקה.

הערות ומראי מקומות

1. תודתי נתונה לפרופ' דוד גולינקין, לפניו הצעתי את הדברים בגרסתם הראשונה, על הדרכתו ועל הערותיו.
2. ראה: אסף, ש' (תשכ"ז). **תקופת הגאונים וספרותה**, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' קל"ג ואילך.
3. הבלין, ש"ז (תשמ"א). 'תלמוד בבלי', **האנציקלופדיה העברית**, ל"ב, עמ' 857-895.
4. **משנה תורה**, הל' מלוה ולוה פרק טו הל' ב.
5. אפשטיין, י"נ (תשכ"ד). **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים, מאגנס, עמ' 1.
6. רוזנטל, א"ש (תשמ"ח). 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', **תרביץ**, נ"ז, (א), עמ' 1-36.
7. ראה בהקדמתו של פרידמן, **פרק השוכר** נוסח, ובעיקר עמ' 39.
8. ראה רש"י (ב"מ יח ע"ד ה"ה "ואפילו במקום"). דוגמאות נוספות להערות כאלה של בעלי התוספות ועוד ראשונים, אצל פרידמן, חקר הסוגיא.
9. דוגמאות נידונו במחקריהם של ר"ז פרנקל, ר"ח קליין, ר"י וינברג, ר"ח אלבק, ר"א וייס, ויבדל"א ר"ד הלבני. על ממצאיהם שיטותיהם ורשימת ספרות ראה: פרידמן, ש"י (תשל"א). "הוספות וקטע סברא בפרק החובל", **תרביץ**, מ, עמ' 418 הע' 1, וכן פרידמן חקר הסוגיא.

10. הלבני, ד' (תשמ"ה). **מקורות ומסורות, שבת**, ירושלים, עמ' 6.
11. על האפיונים של המימרא הסתמית ראה אצל הלבני **מקורות ומסורות שבת**, במבוא, וכן אצל פרידמן **חקר חסוניא**.
12. על הבדלי הגישה בין הלימוד הישיבתי ובין הלימוד האקדמי, ראה: מ' כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בתוך: כהנא, מ' (עורך, תש"ן). **בתבלי מסורת ותמורה**, אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, רחובות, כיוונים, עמ' 113-142. וכן ראה: שפרבר, ד' (תשנ"ה). 'בין לימוד ישיבתי ללימוד מדעי', **מים מדליו, שנתון המכללה הדתית ע"ש ליפשיץ**, ירושלים, עמ' 343-352.
13. כידוע קיימת מהדורה מדעית של בבא מציעא – מהדורת צובל דימיטרובסקי, שהוכנה ביוזמתו של פרופ' אפשטין ובעריכת פרופ' מלמד, תשי"ב. אבל לענייננו יכולה לשמש רק ככלי שני, שכן בהקדמה מציין העורך: "הבסיס למהדורה הוא דפוס וילנא, חילופי הגירסאות נשאבו בעיקרם מדק"ס, אך החברים עיינו לעיתים בכ"י מינכן וכ"י המבורג" וכן בספרי ראשונים". כיום יש בידינו יותר חומר ועל כן יש מקום למהדורה מדעית מחודשת.
14. הפרטים לגבי כתבי היד על-פי פרידמן, **פרק השוכר** נוסח, עמ' 62-74.
15. רנ"נ רבינוביץ, **דקדוקי סופרים** לברכות עמ' 27 ואילך. למעשה שימש כ"י זה היסוד למפעלו העצום של הרב רבינוביץ בספריו דקדוקי סופרים.
16. רנ"נ רבינוביץ, **דקדוקי סופרים** לבבא בתרא, הקדמה עמ' 16.
17. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 68.
18. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 66. לא היה לפני צילום של כ"י זה והשתמשתי בגירסא שנמצאת באוסף הממוחשב.
19. ראה: רבינוביץ, רנ"נ (תשי"ב). **מאמר על הדפסת התלמוד**, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' ל"ה-מ"ג.
20. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 69.
21. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 39.
22. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 41-42.
23. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 50.
24. ראה הקדמתו של חנוך ילון בתוך: אלבק, ח' (תשי"ט). **ששה סדרי משנה, סדר זרעים**, דביר, עמ' כ"ו הערה 18.
25. רי"ף מהדורת זקש על-פי דפוס קושטא עם הערות.
26. ליברמן, ש'. **תוספתא כפשוטה, בבא בתרא**, עמ' 390. גם במילון LIDDEL & SCOTT'S מופיע TIN בדיל, ואיני יודע מה הביא לזיהוי של ליברמן כאשר השימוש באבץ נקי ידוע רק מתקופה יותר מאוחרת. Liddel, H.G. & Scott R., (1940). *Greek English Lexicon* (new edition), Oxford, Clarendon Press, p. 484.
27. פרידמן, **פרק השוכר**, עמ' 73.
28. גם בעל דקדוקי סופרים מביא שמי שגורס מנין בשאלה גורס בסוף רק "מנין הוי סימן". אך נראה לי שאין אלו דבריו, אלא העתקת שיטה מקובצת. וברור שלפי כ"י ו ב, שגם רבינוביץ הכירו, אין זה נכון.
29. קיימת עוד גירסא ארוכה של כ"י ו א "מידה ומנין משקל" שמוזכרת בדק"ס (ד"ר א = דפוס רומי א) עם הערה "והיא המעולה שבנוסחאות". נראה לי שכוונתו לציין שהיא פותרת את כל הבעיות שלעיל, אך קשה לראות בה גירסא מקורית ומדויקת יותר מהאחרות כי:
א. מקובלנו שהארוכה מאוחרת יותר, שהרי למה ירצה מישהו לבטל חלק מהשאלה.
ב. יש באותה שורה בכ"י תיקוני מחיקה בין ומנין לבין משקל הטעונים ניסיון לברר מה היה כתוב שם.
30. רב ששת ידוע בבקיאיותו בבריתות, עד שאמרו (ערובין סז ע"א וראה רש"י שם) שרב חסדא מרתעין שפוותיה ממתניתא דרב ששת. וכששאלו אותו חבריו או תלמידיו, דרכו היתה לפשוט להו ממתניתא. (ראה: ב"ב נג ע"א וכן זבחים צו ע"ב). לרוב תשובתו בלשון זו תניתוה. וכמו הביטוי שלנו "א"ל רב ששת תניתוה" יש בבבלי (לפי פרוייקט השו"ת בר-אילן) 13 פעמים.

עם זאת יש לדעת, כי הלשון תניתוה נמצאת גם כשמביאים משנה. (וראה ביד מלאכי סימן תרנד) .

31. גולינקין, ד' (תשמ"ח). **פרק יום טוב של ראש השנה בבלי (חלק ב')** (דיסרטציה), בית המדרש לרבנים, ניו יורק.

32. ראה אפשטין, י"נ (תשכ"ד). **מבוא לנסח המשנה**, מאגנס, ירושלים, (עמ' 879 ואילך, ובעיקר ראה עמ' 913, 916) שהפסקאות אינן תמיד מכוונות לגמרא, "ויש מהן שלא במקומן".

ואהיה אצלו אמון – הפתיחה של מדרש בראשית רבה

מסע בעקבות משמעותו של מדרש על פרשנות מסורתית, מחקר ומה שביניהם

תקציר:

מדרשי חז"ל זכו במשך הדורות לפירושים רבים, ובעת החדשה אף לחקר אקדמי. ישנם מדרשים שבמיוחד 'משכו את תשומת הלב' וביניהם המדרש הנחקר כאן, מאמרו של רבי הושעיה: "... אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה...". במהלך המסע האינטלקטואלי המתואר במאמר זה מובאת לפני הקורא קשת רחבה של פירושים ומחקרים הנוגעים למדרש זה: מחד, הצגת המחקרים האקדמיים העדכניים ביותר, העוסקים ביחסי הגומלין בין חז"ל לבין סביבתם ככלל ובמדרש זה בפרט, ומאידך, ניתוח של פרשנות מסורתית העוסקת במדרש זה לגווניה השונים. מתוך המאמר עולה שיש מקום לבחינה מחדש של אמיתות מחקריות מקובלות בחקר ספרות חז"ל ולהערכה מחודשת של דרכי המחקר בספרות זו.

מבוא – המאמר כמסע מחקרי

המאמר המוצג כאן הנו מסע אינטלקטואלי בעקבות משמעותו של המדרש. יותר ממה שיש בו מסקנות חד משמעיות יש בו הצגת התהליך המחקרי והאינטלקטואלי, שעבר המחבר בבואו ללמוד את המדרש ולעמוד על מהותו. כתיבת המאמר ארכה תקופה ארוכה שבמהלכה שהה הכותב בין כותלי בית המדרש ובין כותלי האקדמיה, נחשף למחקרים ופרשנויות המייצגים נקודות מוצא ואסכולות שונות, ולפירושים מסורתיים מבתי מדרש שונים. המאמר לבש ופשט צורתו כמה פעמים, השתנו הדגשים והנושאים הנידונים והועלו מסקנות שונות.

המדרש – רקע ומבנה

"רבי הושעיה פתח [משלי ח'] 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום'
אמון פדגוג, אמון מכוסה, אמון מוצנע ואית דאמר אמון רבתא [גדול]
אמון פדגוג היך מה דאת אמר [במדבר יא] כאשר ישא האומן את היונק'
אמון מכוסה היאך מה דאת אמר [איכה ד'] 'האמונים עלי תולע'
אמון מוצנע היאך מה דאת אמר [אסתר ב] 'ויהי אומן את הדסה'
אמון רבתא כמה דתימא [נחום ג'] 'התיטיבי מנא אמון' ומתרגמינן 'האת טבא
מאלכסנדריה רבתא דיתבא בין נהרותא'
ד"א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה
בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת

תאריכים: מדרש בראשית רבה, מחשבת חז"ל, חקר המדרש, בריאת העולם.

אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת
האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפושין.
כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם
והתורה אמרה 'בראשית ברא אלוקים' ואין ראשית אלא תורה. האיך מה דאת אמר
[משלי ח] 'ה' קנני ראשית דרכו'

בראשית רבה, מהדורת וילנא, פרשה א' א'

מדרש בראשית רבה הנו ספר מדרשי האגדה הקדום הנמצא בידינו, זהו מדרש אמוראים המסודר
כדרכם של מדרשי התנאים, על-פי סדר הפסוקים בספר. המדרש הוא יצירה ארץ-ישראלית כפי
שניתן לראות, בין השאר, על-פי הלשון הדומה לזו של התלמוד הירושלמי – עברית וארמית גלילית,
ועל-פי העובדה שבמדרש מופיעות מימרות של רוב אמוראי ארץ-ישראל. מקובל לתארך את עריכת
המדרש למאה ה-5.

בראשית רבה הודפס לראשונה בשנת 1521, את הפרשנים העיקריים של המדרש ניתן למצוא במהדורת
וילנא [אחים ראם תרמ"ז]. מהדורה מדעית עם מבואות ומפתחות היא מהדורת טהעאדר-אלבק¹.
היבטים שונים זכו לטיפול מעמיק בעולם המחקר: עריכת המדרש², מבנה הפתיחות, הסיפור הדרשני³
ועוד⁴.

מאמר זה יעסוק בפסקה הראשונה של מדרש בראשית רבה.⁵ תוך עיסוק בפתיחה זו נעמוד על דרכם
של בעלי המדרש בדרישת פסוקי התורה, נתמודד עם שאלות בתחום המבנה ודרך היצירה של
המדרש, נעמוד על השאלות העולות מתוך הכתוב, ועל הדרך בה התמודדו פרשנים שונים במשך
הדורות עם שאלות אלו, נערוך השוואה בין פרשנים מסורתיים לבין פרשנים מודרניים, כמו כן, נציג
גישות היסטוריות ופילוסופיות, ונעמוד על ההתמודדות עם מדרש זה בספרות החסידית.

המבנה

בעיון ראשוני במדרש ניתן לעמוד על מבנהו שמורכב משני חלקים שונים. החלק הראשון [להלן א']
מביא ארבע דרשות שונות על הפסוק 'ואהיה אצלו אמן'. הדרשות הן קצרות ומשתמשות כל אחת
בפסוק כדי לבאר את המילה אמן. יש להעיר שבעצם יש כאן שלוש דרשות ועוד אחת. הדרשה
האחרונה באה עם ההקדמה 'ואית דאמר' – ויש מי שאומר. החלק השני [להלן א'] מביא ביאור נוסף
למילה אמן, אך הפעם יש התייחסות להקשרה בפסוק וישנו משל המבאר את הדבר.
יש מי שרוצה לומר, שהשימוש בביטוי 'דבר אחר' בין שני החלקים מעיד על היות שני החלקים שני
מדרשים שונים. במהדורת תיאודור אלבק הביטוי 'דבר אחר' מופיע בתוך סוגריים מרובעות, מה
שמעיד שלפחות בחלק מהגירסאות ביטוי זה איננו נמצא. בקטע מן הגניזה המובא במחקרו של ארון
[ראה בהמשך] הביטוי 'דבר אחר' אינו מופיע כלל.

כבר הפרשנים המסורתיים שמו לב לעובדת היותו של המדרש בעל שני חלקים מוגדרים ואולי גם
בעלי חשיבות שונה.

בעל פירוש היפה תואר' מתייחס לדבר במפורש:

"יען כי זה העיקר אשר בא המדרש לדרוש על בראשית לכן האריך בזה הדרש ולא
ערבב אותו עם אמן פדגוג, אמן מכוסה וכו', ולומר גם שם אמן אומן ביחד עם שאר
ההוראות אשר שם".

נחלקו החוקרים המאוחרים בשאלה, האם מדובר כאן בשני מדרשים שונים או בחטיבה אחת. שאלה זו מקבלת משנה משמעות. אם אומנם מדובר בשני מדרשים שונים, שכן עורך בראשית רבה בחר, ללא ספק, להעמיד את המדרש בפתיחה לספרו, בצורתו זו, ואם מלאכת עריכה והדבקה יש כאן, הרי שיש לעמוד על מניעיו של העורך.

א. מרמונשטיין הציע בשנות הארבעים פתרון לשאלת המבנה של מדרש זה⁶. מרמונשטיין מחלק את המדרש לשני חלקים, ומקשה כמה קושיות על החלק הראשון שלו. מתוך כך מגיע מרמונשטיין למסקנה, שהחלק הראשון של המדרש איננו חלק אינטגרלי ממנו אלא הוא משמש כראשי פרקים של הפרשה כולה.

חז"ל וסביבתם

בתקופת פעולתם של יוצרי המדרש, התנאים והאמוראים, מתמודדים היהודים בארץ-ישראל עם מספר רב של דתות הרווחות במזרח באותה התקופה. חכמים היו, כפי שגם ניתן לראות במדרשים, במגע ובפולמוס עם תפיסות פגאניות, נוצריות, שומרוניות גנוסטיות ופילוסופיות יווניות/רומאיות שונות.

בספרות חז"ל, ובעיקר במדרשים, ניתן למצוא דוגמאות רבות של פולמוסים בין חכמים לבעלי פלוגתא שונים בתחום האמונה. פעמים רבות, הפולמוס הוא סביב פרשנות של פסוקים או אירועים תנ"כיים; זאת מכיוון שגם הנוצרים, השומרונים וכמה כיתות גנוסטיות התייחסו לתנ"ך או לחלקים שלו ככתבי קודש⁷. חז"ל לא טרחו להגדיר בבירור את תפיסת העולם אתה התפלמסו, ולכן קשה מאד לאתר מה הן הפילוסופיות הספציפיות שהם מתייחסים אליהן בכל אחד מפולמוסים אלו. הסגנון של חז"ל במקורות אלו מעיד שעיקר כוונתם של בעלי המדרש היא להציג את העמדה היהודית, ואין הם מייחסים חשיבות רבה לדעה המנוגדת. עצם הבאתם של פולמוסים אלו יסודה בעובדה:

"שחז"ל יחסו חשיבות רבה לדיונים אלו וראו תועלת רבה בתשובות בהשפעתן על

הציבור היהודי ולא רק על המקשן הגוי"⁸

יש הטוענים, שהסיבה לכך שאין חז"ל מרחיבים בתיאור דעותיהם של בעלי הפלוגתא שלהם במדרש יסודה בכך, שהפולמוסים המובאים במדרשים משקפים פעמים רבות מחלוקות פנים-יהודיות. בתפיסה זו אוחזים אלו המתייחסים לתקופת חז"ל כתקופה בה מתגבשת היהדות הנורמטיבית, כפי שאנו מכירים אותה היום מתוך מחלוקות והתמודדויות פנים יהודיות בין דעות וכיתות שונות.

בפרשנות המסורתית עמדו על כך שיש במדרש זה התפלמסות עם תפיסות עולם זרות. מפרש הרב שמואל יפה אשכנזי בעל פירוש 'יפה תואר':

"ובא לדרוש פה כי התורה היא כלי אומנותו של הקב"ה בבריאת השמים והארץ, כי בחכמה ובתבונה אשר בתורה ועל-פי יסודותיה וחוקיה בנה את עולמו, והתורה היא תבנית הבריאה ולכן תאמר התורה 'ואהיה אצלו אמן' כי אנכי הייתי לכלי מעשה ולתכלית בעשות ה' שמים וארץ. ובא להוציא מדברי הכופרים האומרים כי התורה היתה מחוייבת כאור היוצא מן השמש, או כי נעשה דרך מקרה ואין מחשבה ותכלית ביצירה, כי דבריהם הבל".

מפירושו עולה שבעלי המדרש בבואם לומר שהתורה היא תבנית הבריאה התמודדו עם שתי טענות: האחת, שהתורה היתה 'מחוייבת' – כלומר, 'חוקי החיים' אין מקורם אלוהי, אלא הם מתבקשים

מעצם מהותו של עולם; השנייה, שהעולם הוא תוצאה של התפתחות טבעית ואיננו נברא. טענות אלו פגשו חז"ל, וחכמי הדורות בעקבותיהם, מעברים שונים, וקשה לשייך אותן לדת או לתפיסת עולם מוגדרת.

במקביל לניסיון להבין את דברי חז"ל כתגובה לסביבה הרעיונית שבה הם חיו מתרחבת בדורות האחרונים המגמה המחפשת במדרשי חז"ל לא את התגובה או את היצירה המקורית, אלא את ההשפעה של הסביבה הרעיונית הכללית על חז"ל ואת ביטוייה בכתביהם. עיתים נראה לקורא שעל-פי גישה זו קשה לאתר יצירה מקורית בחז"ל ותפיסת העולם של חז"ל נראית כגיבוב אקלקטי של אמונות, מיתוסים ודרכי לימוד הנשאבים ממקורות חיצוניים. ההבחנה המתבקשת בין העובדה שחז"ל פעלו בעולם שבו היו אנשים בעלי דתות ותפישות שונות איתם היה להם שיח רעיוני ומהם אף היו מוכנים לקבל מה שהתאים לתפיסת עולמם, לבין בירור הזהות התרבותית הייחודית ואף התרומה הייחודית של חז"ל בתקופה זו ומתוך כך מה שדחו מהתרבויות הסובבות, לא תמיד באה לידי ביטוי בעבודתם של חוקרים אלו. גישה זו לא רק שהיא אינה מאפשרת בחינה עניינית של יחסי הגומלין בין חז"ל לסביבתם אלא שהיא מאבדת את האפשרות להבנת דברי חז"ל כיצירה בעלת אופי וזהות ייחודיים. בשורות הבאות נעמוד על הצירים שמתקיים בהם השיח המחקרי סביב המדרש שלפנינו.

בין חז"ל לאפלטון

בדורות האחרונים, כפי שהוזכר לעיל, ניתן לראות שהניסיון להגדיר בבירור את האידאולוגיות או התיאולוגיות המופיעות בחז"ל כמושפעות בצורה זו או אחרת מתפיסות זרות תופס מקום מרכזי בעבודתם של חוקרי 'חכמת ישראל'. כבר, למשל, במחקרו המקיף 'אגדת התנאים והאמוראים' מציין על מדרש זה:

"עצם הרעיון הזה, שהתורה [שהיא גילוי החכמה האלוהית מצד אחד בתור הגשמה של עבודת היצירה של הקב"ה, הבנאי האמן, ומהצד השני – בתור עדות וראיה על חכמתו] היא תבנית בנין העולם, יחד עם המשל 'למלך שבנה פלטין' מזכירים מאד את דבריו של פילון [De Opificio Mundi 4] שהעולם המוחשי נברא על-פי ארכיטיפוס של עולם אידיאלי, ואת משלו של הפילוסוף האלכסנדרוני הזה: משל למלך שבנה עיר וציווה לארכיטקטוס להכין תבנית שלמה שעל-פיה תבנה העיר"⁹.

[על הביטוי הסתכל] כבר העיר הרמב"ם במורה הנבוכים¹⁰: 'כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון, שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות'.

אורבך¹¹, לעומת זאת, דוחה את הטענה שבמדרש זה ניתן למצוא השפעות אפלטוניות ישירות או פילוניות מכל וכל:

"דווקא השוואה מדויקת של המשלים והנמשלים תראה לנו את ההבדל שבין פילון ובין חז"ל ותסייע בדינו לעמוד על משמעות דבריהם... לעומת זאת אין בדרשתו של ר' אושעיא דבר ולא חצי דבר על עולם האידאות ולא על מקומן של האידאות..."

אורבך מסביר שהמשל לפי פילון, מדבר על ה'ארכיטקטוס' המתאר במחשבתו את העיר על כל פרטיה, ואחר כך משתמש במה שנחרת בשכלו על מנת לבנות את העיר. פילון גם מסביר שכל מטרתו היא להסביר את מהותו של עולם האידאות. לעומת זאת במדרש שלפנינו:

"בדומה לאומן המסתכל בדיפתראות ובפינקסאות הסתכל הקב"ה בתורה, אבל בה אין צורות ותמונות של מקדשים, גמנסיות שווקים ונמלים, ואין תורה זו מושכל, אלא

התורה המוחשית על מצוותיה וחוקיה הכתובים באותיות, מאותן אותיות ולא ממספרים, צירופיהם ותמורותיהם, מורכבים המאמרים שברא בהם הקב"ה את העולם. דווקא מי שסבור שהמשל במדרש הגיע לאמוראי ארץ ישראל מפילון, אם במישרין ואם דרך גילגול, חייב להתפלא על היעדר כל השפעה ממשית מהגותו של פילון... לאמיתו של דבר, אין המשל שבמדרש אלא קישוט ספרותי..."

גם א. אפטוביצר, המקדיש פרק שלם ליחס בין תפיסת חז"ל לבין תורת האידאות של אפלטון¹², דוחה את הטענה שבמדרש שלנו ניתן למצוא זכר או ראיה לאידאות של אפלטון. את דבריו הוא מסכם בהבהירו, שאת הדמיון במשל ניתן להסביר בכך, ש"המשל לקוח הוא מן החיים, ממעשים בכל יום, וכל אדם בעל שכל יכול למשול משל כזה מעצמו מבלי להיתלות באחרים".

החכמה והתורה

המדרש מתבסס על פסוק במשלי המופיע בתוך פרק ח' שהוא כולו שיר הלל לחכמה. חז"ל דורשים כאן את החכמה כתורה, כפי שהם עושים גם במקומות נוספים. מהי המשמעות של דרשה זו אורבך מתייחס לשאלה זו בקיצור רב:

"ההשקפה על קיום-קדם של התורה שורשה נעוץ בתפיסה המיתולוגית של דמות החכמה, שרווחה במזרח הקדום, ואשר עקבותיה נודעו בדימויי ספר משלי כגון 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז' [ח', כב'] 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום' [שם, שם, ל']. הזיהוי של התורה קדום הוא ונרמז ב'שבח החכמה' שבספר בן-סירא, שם אומרת החכמה: 'אז צוני יוצר הכל ... ויאמר: ביעקב שכני ובישראל תירש' [כ"ד ח'-ט']. החכמה הייתה לתורה 'מורשה קהלת יעקב' ולפי תפיסה זו דרש האמורא ר' הושעיא...¹³"

י. ג'קובס, במסגרת דיון בפשט ובדרש¹⁴, טוען שקושיות רבות של הקורא המודרני מתורצות כאשר מבינים כי:

"כמו מקביליהם המאוחרים גם חז"ל כפרשנים הכירו בכך, שספר משלי עסק במאפייניה של החכמה. עם זאת הם לא היו שותפים לתפיסה בת זמננו שבה ה'חכמה' בהקשר זה פרושה Sagacity and Worldly wisdom [חכמת זקנים וחכמת חיים]. הם ראו במושג 'חכמה' המופיע בספרות החכמה מונח טכני המתייחס לחכמה של התורה כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרם: 'חכמה היא תורה'.¹⁵"

גישה נוספת היא גישתו של הנרי פישל העוסק, במאמר נרחב, בשינוי העובר על המושג 'חכמה' בעולמו של המדרש¹⁶. פישל אינו מסתפק בתיאור עובדה כפי שהוזכרה אצל ג'קובס וגם איננו מקבל את טענתו של אורבך שמדובר בגישה שרווחה במזרח. טענתו היא שהעיסוק הנרחב בחכמה בספרות התנאית נובע ביסודו מהשפעה של התרבות היוונית-רומית [בלשונו 'המערב'] על היצירה של חכמי ישראל. גם בספרות 'מקורית' בלשונו, כזו שאי אפשר להצביע על המקור הזר שלה, והעוסקת בנושא, רואה פישל תגובת נגד לסביבה היוונית-רומית [המערב]. פישל מביא את המדרש שלנו כאחת הדוגמאות למקור תנאי שיונק את השראתו מהמערב או לחילופין כמתפלמס עם תפיסות מערביות. לאחרונה התפרסם מחקרו של דוד ארון על בראשית רבה תחת הכותרת 'מחלוקת ומיתולוגיה'¹⁷. במחקר, המוקדש כל כולו לביאור פרק א' וח' בבראשית רבה, דוחה ארון מעיקרו את הדיון בהשפעות

האפלטוניות/פילוניות על מדרש זה, וכן את הגישה הרואה במדרש זה תגובה פולמוסית של חז"ל לדעות זרות.

לפי ארון המפתח להבנת המדרש נעוץ בשימוש של חז"ל במשוואה חכמה=תורה. ארון טוען שבעולם הקדום החכמה היא ישות עצמית 'סופיה' [Sophia], המופיעה בכל המיתולוגיות של העולם ההלני, ושם היא מעבירה לאנושות חכמה והתגלות. כבר בספרים החיצונים, טוען ארון, ניתן לראות שהחכמה-סופיה הנה בעלת תפקיד פעיל בבריאה.¹⁸ כותב ארון:

"כשמגיעים כבר לספרות הרבנית, ההחלה המוחלטת של מיתולוגיה ה-Sophia על המושג תורה כבר התרחשה. חז"ל בהשוואתם בין חכמה לתורה הופכים את המונחים תורה ו-Sophia למילים נרדפות, זו יכולה להיות המטרה של בראשית רבה, למרות שהדברים אינם נזכרים בפרוש כמו בפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושיה לברא את העולם" [פרקי דרבי אליעזר מהדורת אשכול עמוד 9]¹⁹ "

דבריו של ארון הם ביטוי קיצוני לגישה לפיה אין בחז"ל יצירה יהודית מקורית. חידושו של ארון הוא בכך, שהוא מצביע על השפעות חיצוניות לא רק במרכיבי המשל בא2, אלא גם בעצם ההקבלה בין חכמה לתורה. השוואה זו של ארון מעבירה את מרכז הכובד של מחשבת חז"ל מהאפלטוניות והניאו-אפלטוניות להשפעות אליליות וגנוסטיות. ארון גם מחדד את הטענה שמדרשים פולמוסים של חז"ל אינם מעידים על התמודדות יהודית עם תפיסות זרות, אלא על התמודדות פנים יהודית בדרך לגיבושה של יהדות, כפי שאנו מכירים אותה כיום.

בהמשך המאמר ייבחנו ההנחות העומדות ביסוד פירושים אלו.

הגישות שהוצגו כאן מוצאות, כל אחת בדרכה, את ההשפעות החיצוניות שמהן ינקו חז"ל בקבעם את ההקבלה בין תורה לחכמה; ואין בהן בחינה משמעותית שיכולים להיות הסברים נוספים לשימוש בהקבלה זו. במאמר העוסק בפירושו של ה'שפת אמת' למדרש זה²⁰ [עוד בהמשך] מביא הרב אריה הנדלר את גישתם של הרד"ק והמהרז"ו ומנתח אותה:

"הפסוק במשלי עליו נבנה המדרש, מביא אותנו לעיון כללי יותר בסוגיית החכמה בספר משלי. רוב ההתייחסויות לחכמה בספר משלי עוסקות בצדדים המעשיים ובהדרגה היום של האדם המצווה לנהוג בחכמה. לעומת זאת בפרק שממנו לקוח הפסוק שבמדרש – פרק ח' הוא אחד המקומות העיקריים שבהם מתעלה החכמה ממעמדה המעשי ותופסת מקום מטאפיסי".²¹

הערה זו של הנדלר מעתיקה את הדיון במדרש למערכת מושגים שונה לחלוטין מקודמותיה. המדרש נבחן כאן בהקשר של הטקסט שהוא דורש, טקסט המכריח את הדרשן ליצור את ההקבלה של תורה וחכמה. חז"ל דורשים בפרק זה דרשות על התורה כחכמה, מכיוון שהדבר מונח בסגנונו של הפרק הזה דווקא. העובדה שבמקומות אחרים בספר משלי חז"ל מתייחסים לחכמה כחכמת חיים ואף רואים חכמה זו גם אצל אומות העולם – 'חכמה בגויים תאמיך מחדדת את העובדה שדווקא כאן, מתוך קריאה מדוקדקת של הפרק, הם דורשים את החכמה כתורה. יש אצל המפרשים המסורתיים גם גישות הקוראות את הפרק כמדרשו, בפירושו הארוך על מדרש זה כותב המהרז"ו:

" ואהיה אצלו אמון – פסוק זה עד פסוק כ"א מהלל החכמה שמתהללת ומתפארת להראות גודל תפארתה אצל השי"ת וגודל כחה בכל הבריאה, יפיה וטובה, ואח"כ מתפארת בזמן היותה שקדמה לכל הברואים כמ"ש ה' קנני ראשית דרכו".

הסבר זה של המהרז"י הנו חלק מהניתוח הכולל של המדרש שנעמוד עליו להלן, אך תחילה יש לברר כמה מנקודות המתח שבין המחקר האקדמי והפרשנות המסורתית.

בין פרשנות מסורתית למחקר אקדמי

א. על האמירה המקורית של חז"ל

נראה שגישתו של ארון שהוצגה לעיל, כמו גם של קודמיו, לוקה בחסר. אמנם חז"ל פעלו במרחב תרבותי ומדיני מוגדר, הם באו במגע עם תפיסות עולם וצורות הבעה שונות והיו להם שותפים מבחוץ לשיח התרבותי, אך מכאן ועד להצגת תרבויות ותפיסות אלו כמוטמעות באופן מהותי בתפיסות העולם ובתיאולוגיה של חז"ל הדרך רחוקה.

כבר נאמר בשם אריסטו, שכאשר שני אנשים אומרים אותו דבר אין זה אומר שהם מתכוונים לאותו הדבר. העובדה שהחכמה היא ערך חשוב בתרבויות רבות ושגם ביהדות ישנה ספרות חכמה וחז"ל השתמשו בביטוי 'חכמה' בהוראת 'תורה', עדיין אינה מלמדת דבר על השפעות מיתולוגיות ואחרות. ההנחה שחז"ל ינקו תפיסה זו מבחוץ איננה מוכחת יותר מאשר האפשרות שהם היו בעלי תפיסות יהודיות יחודיות. הציטוט מפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושיה" שמובא על-ידי ארון כראיה, נוסף על מקורות אחרים²², אינם יותר מאשר שימוש בכלי ההאנשה [פרסוניפיקציה] כצורה ספרותית נוספת להצגת רעיונות המקובלת בחז"ל ובספרות בכלל, ולא יותר מכך.²³

ארון ואחרים מתעלמים מכך, שחז"ל בכתביהם באים להציג את תפיסת עולמם. מרכזיות התורה הייתה הנחה בסיסית של חז"ל שהם אימצו מתוך תפיסתם את חשיבותה של התורה בחייו של היהודי ואת מרכיביה השונים.

נראה שאת גישתם של החוקרים שהובאו לעיל, המבטאים בדבריהם את התפיסות הרווחות בחקר המדרש בפרט ודברי חז"ל בכלל, ניתן לכנות במה שנקרא כיום 'הגישה הקונטקסטואלית'. הם ניגשים למדרש מתוך הנחה שאפשר להבינו דווקא דרך ההקשר – ה'קונטקסט' של התקופה והסביבה שבה הוא נוצר. הבעיה המרכזית בגישה זו היא שהתייחסותה ל'טקסט' הנחקר בעיקר, אם לא רק, על סמך ההקשרים התרבותיים של תקופתו. התייחסות זו, שיש בה מן הגישה של 'כאן ועכשיו', אינה יכולה להוות תשובה מספקת לפרשנותו של המדרש; זאת מכיוון שדיוקנו של המדרש כפי שהיא מציירת אותו, נמצא לוקה בחסר אם לא מעוות לגמרי.

בבואנו לקרוא יצירה תרבותית, בעניין זה מדרש, איננו יכולים להתעלם מהמורשת התרבותית של היוצרים שלו. חז"ל, בעצבם את המדרש, פעלו בתוך מורשת תרבותית יהודית שנמשכה מעל לאלף שנה. הייתכן שהמפתח להבנת יצירתם הנו רק הפילוסופיות הזרות בנות זמנם, ושלמורשת התרבותית שלהם לא היה משקל מכריע ביצירתם? בנוסף לכך, ויתרה מכך, מדוע עלינו להניח שלחז"ל לא הייתה יצירה מקורית משלהם, וכי שורש יצירתם מונח באידיאולוגיות של סביבתם התרבותית? תקנותיהם של חז"ל כנגד עבודה זרה, המופיעות בתלמוד ובמקומות אחרים, מראות אמנם, שהם היו בקיאים בתרבות סובבת זו; אך בעיקר הן מעידות שחז"ל הקפידו על הרחקתם

ממנה והבחינו בין סממניה של תרבות זו לבין החיים היהודיים. בעקבות דברים אלו אנו שואלים על המדרש את השאלות הבאות: מהי נקודת המוצא של העורך של בראשית רבה כאשר הוא בוחר להציב בפתח הקובץ, שהוא עורך, את המדרש הזה ומהי מגמתו? על החוקר לשאול, כיצד העורך, שקיבל את המדרש כמסורת חיה, הבין את המדרש? נראה שדווקא הגישה הבוחנת את המדרש מתוך נקודת המוצא התרבותית-ייחודית לכתיבתו עשויה להעמיד אותנו על פירושו ומשמעותו.

ב. על החוקר ועצמאותו

בהקדמה למחקרו הערכני על בראשית רבה כותב ארון:

"ההבדל בין פרשנות מודרנית למסורתית הוא במתודולוגיה. הפרשן המודרני משתמש בכלים של הפילולוגיה הערכנית כמו גם בכלים של ניתוח ספרותי לגווניו. המילה 'מדע' גם היא קשורה לנושא כל עוד משתמשים בה בקונטציה של השאיפה ל'אובייקטיביות' שאלה שואף כל חוקר מודרני. פרשנים מסורתיים כרש"י, יפה-תואר, מהרז"ו וכו' לא היו מחוייבים ל'אובייקטיביות', עניינם היה בפירוש הטקסט ככלי בחיזוק מסורת חיה. בדרך כלל הם כתבו בתוך מערכת אמונות דתית שהייתה משותפת להם ולשומעי לקחם. באופן טבעי גם לכותב המודרני ישנה מערכת ערכים שיכולה להשפיע על הקריאה של הטקסט הנחקר, אך ההבדל בין הפרשן המסורתי לבין החוקר המודרני הוא בזיקה לקהילה. בעוד שהחוקר החילוני בן זמננו יכול לעבוד ללא תלות בקהילה שעלולה לחסום את יצירתו המחקרית, הרי שהפרשן המסורתי, חוץ ממקרים נדירים, תמיד כתב עבור ומתוך גישה דתית ספציפית."²⁴

דברים אלו מעידים על התנשאות שאינה במקומה. הטענה שהקהילה של הפרשן המסורתי הכתיבה את אופן פירושו מטילה דופי במאות פרשנים, מחברים ויוצרים המאכלסים את מדף הספרים היהודי. אם מקבלים את הטענה הנ"ל, כיסוד לשיפוט של מקורות, הרי ניתן לטעון אותה גם כלפי החוקר המודרני הפועל בסביבה אקדמית ציבורית, ופוליטית מסוימת²⁵, ולחסום בכך כל אפשרות למחלוקת עניינית. הנחת היסוד, הטוענת שפירושם של פרשנים אלו מוכתב על-ידי השקפת עולמם היא ודאי נכונה, כפי שהיא נכונה באותה מידה לגבי החוקר המודרני.

ללא ספק, ישנו הבדל מהותי בהנחות המתודולוגיות ודרכי הפירוש בין הגישה המחקרית מדעית ובין הפרשנות המסורתית לגווניה. לחוקר המודרני כלים שלא עמדו לרשות הפרשן המסורתי. כלים אלו, בהיסטוריה, ארכיאולוגיה, פילולוגיה שפות עתיקות וכו', מעשירים את עבודתו של הפרשן המודרני, אך אין בכך בכדי לבטל גישה פרשנית אחת מפני חברתה. אדרבא, גישתם של הפרשנים המסורתיים [יש להעיר שביטוי זה הוא כוללני מדי, מדובר בסגנונות שונים ובשיטות פרשניות שונות] הניגשת לכתוב על מנת להבין אותו מתוכו, והמנסה לעמוד על משמעותו מתוך תפיסה אמונית המשותפת להם ולבעלי המדרש, יש בה כדי לעמוד על כוונתם של בעלי המדרש ועל המסרים שהם רצו להעביר.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בחלק או מובאות ארבע דרשות להסבר המילה "אמון" בהקשר של התורה בבריאת העולם. מהי המשמעות של ריבוי הדרשות האלו ומה ההבדל בין דרשה לדרשה. שואל אברהם בן אשר: "ראוי לדקדק בזה המאמר מי נתן לו כח לדרוש כל הדרשות האלה בתיבה אחת"²⁶ ארבע הדרשות הן:

אמון פרגוג – נלמד מהפסוק 'כאשר ישא האומן את היונק [במדבר י"א, י"ב]. כאן ההקשר הוא ברור אמון בהוראת אומן.

אמון מכוסה – נלמד מהפסוק במגילת איכה, המתאר את 'בני ציון היקרים' 'האמונים עלי תולע' [פ' ד', ה'] שפירושו מכוסים, או מורגלים להיות מכוסים בבד 'תולע' – אדום.

אמון מוצנע – נלמד מהפסוק במגילת אסתר על מרדכי 'ויהי אומן את הדסה' [אסתר ב']

אמון רבוא – נלמד מהפסוק בתוך נבואה על נינווה ובו שואל הנביא: 'התיטיבי מנא אמון' [נחום ג', ח'] שאותו מתרגם התרגום האת טבא מאלכסנדריא רבוא דיתבא בין נהרותא (האת טובה מאלכסנדריה הגדולה היושבת בין נהרות). הדרשן מעמיד את המשוואה שבתרגום נא אמון = אלכסנדריה רבוא [גדולה]

המילה אמון עליה מוסב המדרש, מהווה בעיה פרשנית לכשעצמה בשל היותה מילה יחידאית במקרא, אך לכל הפירושים השונים מחנך, אומן-אמנות ואמונה ישנו מכנה פילולוגי משותף, כדברי הנדלר: "המכנה המשותף הוא ההעלם ההסתר. האומן הנושא את היונק בחיקו, מגונן ומסתיר את היונק, האומן מוציא לפועל את הרעיונות הנסתרים שבו והאמונה היא ההתחברות של האדם אל הממד הנסתר"²⁷.

המהרז"ו מציין שהפרק במשלי שממנו לקוחים פסוקים אלו רצוף בכפל לשון, למשל: 'משחקת לפניו בכל עת משחקת בתבל ארצו' ואילו המושג אמון אין לו כפל לשון. מה שמדגיש את היחידאיות עליה עמדנו לפני כן.

הנקודה הראשונה שעומדים עליה הפרשנים היא ריבוי הדרשות למילה אמון, מהי הסיבה לריבוי דרשות אלו? האם ישנה כאן מחלוקת? ומה הייתה כוונתו של רבי אושעיה או של עורך המדרש כשהציבו דרשות אלו בפתיחתו של בראשית רבה?

בחינה של ניתוחיהם של הפרשנים השונים מראה דמיון הן בניתוחם הטקסטואלי של הדרשות והן בפירושן (ראה טבלה). המהרז"ו:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וההפרש שבין כיסוי לצניעות, שהכיסוי שייך בדבר הנראה לעין אלא אינו נראה ערום אלא מכוסה, והצניעות נוסף על זה אפילו בכיסוי אין רואים אותה כמו כתוב באסתר	כך התורה כיסה אותה, שכל עניין בריאת העולם הוא כיסוי לתורה וכל השמים וכל צבאם, והארץ וצאצאיה הם לבושי התורה, וכן כל אותיות התורה ומצותיה כלם לבושי התורה. כמ"ש בזוהר פרשת בהעלותך בעניין פסח שני: "שמים וכל חיליהון לבושין דאורייתא"

ה'יפה תואר':

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וזהבדל בין מכוסה למוצנע כי מכוסה מקרי דבר העומד לנגד עינינו, אך הוא מכוסה ועטוי, ועין הרואה לא תשלוט עליו, ומוצנע הוא דבר הטמון אשר לא נודע לנו גם מקומו איפה הוא	ויען כי בתורה יש שלושה חלקים: משפטים, מצוות וחוקים. ועל המשפטים הבאים להישיר דרכי בני איש אמר כי התורה היא אמון פדגוג כאשר ינהל האומן והפדגוג את תלמידיו בארח ישר וילמדם דרך החיים. ועל המצוות אף כי יש טעמים להם, אבל מכוסים הם לכאורה, ורק כאשר יהגה האדם בהם בדעת ובתבונה יוכל לגלות המסכה הנסוגה עליהם. עליהם אמר הכתוב אמון מכוסה כי ניצבים לפנינו אבל מראיהם מכוסה מפנינו. ועל החוקים אשר טעמם צפון וטמון וסוד ה' מי ידע, אמר הכתוב אמון מוצנע.
אמון רבתי		ויש שמוסיפים עוד הוראה רביעית לאמון וזה אמון רבתי כי התורה רבה וגדולה מאוד, ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים.

הדר"ל:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע אמון רבתי	יתכן שכל אלו מתפרשים על לשון פדגוג וגידול:	כלומר שהיה פדגוג מכוסה ופדגוג מוצנע: אף קודם בריאת העולם שהיה אז הנהגת פדגוג בהעלם מכוסה ואף מוצנע וכן אמון רבתי י"ל שהיה פדגוג וחשוב

העולה מתוך דברי הפרשנים הוא תפיסתם את המדרש כ'תעודת הזוהר' של התורה בעולם. הדרשות השונות במדרש מהוות בסיס להצגת ההופעה של התורה בעולם על רבדיה וגווניה. נקודת המוצא של הפרשנים היא שהדרשות השונות מכוסה ומוצנע לא רק שאין בהן כפילות אלא שהן מבטאות כל אחת בדרכה, אחד מפניה של התורה.

לגבי עצם תפיסת התורה העולה מן המדרש ישנם הבדלי גישות בין מפרשים אלו. מצד אחד ניצבת גישתו של הרד"ל הרואה את הדרשות השונות של המדרש כולן תחת הכותרת של אמון פרגוג ומתוך כך כמייצגות היבטים שונים של התורה [ושל נותנה – הקב"ה] כמחנך, הפועל בגלוי ובסתר. היפה תואר רואה במדרש בבואה של החלוקה המקובלת של משפטים, מצוות וחוקים ואילו המהרז"ו מדגיש את הפן העמוק של הדברים: הבריאה והתורה הם לבושי דאורייתא, כלומר, כל מה שאנו פוגשים בעולם הוא כיסוי חיצוני, לבוש, לדבר ה' המתגלה בעולם. גם האותיות והמילים של התורה, כפי שאנו מכירים אותה, הם כיסוי לאורייתא, לתורה העליונה הפנימית שהיא דבר ה' במקוריותו.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בפסקה 2 מביא בעל המדרש את משל האומן. לעיל עסקנו בגישות השונות בעולם המחקר לגבי ההקשר התרבותי-דתי של מדרש זה, להלן נעסוק בפירושים מסורתיים למשל זה כאשר נקודת המוצא שלנו תהיה בחינת המשל והנמשל. כאשר באים להעמיד את המשל מול נמשלו מתקבלת ההקבלה הבאה:

המשל	הנמשל
בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפשין.	ד"א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם

כיצד עלינו להעמיד את ההקבלה בין משל לנמשל? הרי במשל שלשה מרכיבים: המלך, האומן וכלי האומנות – הדיפתראות והפנקסאות, ואילו בנמשל יש לנו שני מרכיבים הקב"ה והתורה. האם הקב"ה הוא המלך והאומן והתורה היא הפנקסאות או שמא הקב"ה הוא המלך ואילו התורה היא האומן וכלי אומנותו?

שאלות אלו ונוספות ניתן למצוא בתחילת פירושו של האלשיך לספר בראשית²⁸:

א. אומרים "התורה אומרת" כו' שהם דברי מותר [מיותר] כי מי לא ידע כי התורה היא האומרת?

ב. כי תחילה אמר 'אמון-אומן' שורה כי התורה היא האומן ואחר כך אמר שהוא כלי אומנות?

ג. איך נרמז כלי מלאכה באומן, ולמה לא נאמר אומן בפירוש?

ד. כי אין המשל צודק כלל, כי הלא בנמשל המלך והאומן אחד המה?

ה. כי התורה מספרת סדר הבריאה היאך היתה, ואיך יאמר שהוא כפנקס שלמדים ממנו לבנות ולעשות חדרים ופשפשים?

- ו. אומרם "מביט בתורה ובונה", האם צורך אליו יתברך, חלילה, להביט בתורה כאומן המביט בפנקס, היבצר ממנו האיך יעשה חדרים או פשפושין, ומאומרם "כך היה הקב"ה" כו' יראה שהוא בדמותו בצלמו ואין דומה לו כלל?
- ז. אומרם "והתורה אמרה ראשית" כו' למה זה אמרה בלי צורך ובלי קשר?
- ח. אומרם "בנוהג שבעולם" וכו' כי טבע לשון זה ליאמר כאשר מנהגו של עולם הוא הפך הנדון שלפנינו, אך עתה הנה הוא רוצה לדמותו ממש באומרו "כך היה הקב"ה וכו'" ומהראוי שיאמר למלך שבונה פלטין. [השימוש בל' רווח במשלים והוא קיצור של משל ל']

מתוך שאלות אלו ניגש האלשיך למדרש זה כמדרש המתאר את הזיקה בין הקב"ה ותורתו, ומציג שתי גישות להמחשת זיקה זו ששתיהן רמוזות במדרש:

בגישה הראשונה עומד האלשיך על ההבדל בין עבודת האומן, המתבצעת בכלים שהם חיצוניים לו "כלים נפרדים מהחוצב בם והוא לבד הפועל", לבין הקב"ה הבורא את העולם על-ידי התורה: "אמנם אותיות התורה, גם כי המה כלי אומנותו, לא יתייחסו לנפרדים מאתו יתברך חלילה כי הוא וחכמתו – היא התורה – אחת היא, כי חיות ורוחניות המה, וכאשר יוצרנו יוצר בראשית יצר את העולם בהן המה היוצרים, כי הן הן שמותיו וחכמתו יתברך בלתי נפרדים מן איכותו.

הנה כי ממוצא דבר ימשך כי גם בתורה יפול שם אומן במעשה בראשית. בהסברו הנוסף ניגש האלשיך לבריאת העולם כנושא השייך לתורת הסוד. "כי הנה ספור הדברים הנבראים בששת ימי בראשית כאשר יתפרשו על דרך הסוד הלא ירמזון אל דברים נאצלים, עליונים רוחניים לאין תכלית". אם כן סיפור הבריאה מגלם בתוכו את התכנית האלוקית על כל פרטיה ודקדוקיה. תכנית זו – הקיימת עוד לפני הבריאה – היא, כדברי המדרש, התורה:

"ואם כן אחר שבריאת העולם היה על דרך וסדר מתייחס אל דברים עליונים ואצילותם – שהם כוונת המקראות לפי סודם, ועל-פי סודם וענינם נברא. הנה תדמה התורה קודם בריאת העולם אל פנקס האומן שכתוב ומצויר בו היאך יעשה חדרים ופשפשים ועל פיהם יעשה, כי כן עשה ה' שמים וארץ וכל צבאם על-פי הדברים הנרמזים בתורה על דרך הנסתר שבה.

ואמר "מביט בתורה" לומר שעל-ידי הביטוי יתברך בדברים העליונים הנאצלים למעלה הם ענין הכתוב בתורה כמדובר, על-ידי הבטתו בהם – שהוא הביטוי בתורה עצמה כי איכותם בה – היה שפע כל אחד מהם משתלשל אורו עד למטה ומהווה דוגמתו.

הסבריו של האלשיך עונים על השאלות המרכזיות שהובאו לעיל, ונראה שאת יסודם ניתן למצוא בגרסאות של מדרשנו, הנמצאות בזוהר הקדוש שבהן נמצא תיאור נרחב יותר של בריאה זו על-ידי התורה, לאחר שגם הזוהר מתמודד עם שאלת האומן והמלך הוא מעמיד את התורה ככלי שבו משתמש המלך לבריאת הארמון אך הארמון עלה במחשבתו של המלך, ונקרא על שמו ומוסיף: "וכד בעא קודשא בריך הוא למברי עלמא הוה מסתכל בה באורייתא בכל מלה ומלה ועבד לקבלה אומנותא דעלמא, בגין דכל מלין ועובדין דכל עלמין באורייתא אינון באורייתא אלא אסתכלותא דקב"ה בגוונא דא, כתיב בה (בראשית א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אסתכל בהאי מלה וברא את השמים, באורייתא כתיב בה ויאמר אלהים יהי אור אסתכל בהאי מלה וברא את האור, וכן בכל מלה ומלה

דכתיב בה באורייתא אסתכל קודשא בריך הוא ועבד ההיא מלה ועל דא כתיב ואהיה אצלו אמון, כגזנא דא כל עלמא אתברי.²⁹

תרגום הסולם:

"וכשרצה הקב"ה לברוא את העולם היה מסתכל בתורה בכל מילה ומילה ועשה כנגדו אומנות בעולם, משום שכל הדברים והמעשים של העולמות כולם הם בתורה כתוב בה "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", הסתכל במילה זו וברא את השמים, בתורה כתוב בה "ויאמר אלוקים יהי אור", הסתכל במילה הזו וברא את האור. וכן בכל מילה ומילה שכתוב בתורה הסתכל הקב"ה ועשה דבר ההוא. ועל כך כתוב "ואהיה אצלו אמון". כעין זה נברא העולם.

הרב אריה הנדלר, לאחר שהוא מסביר את הדילמה אומן – אומן שהובאה בשאלותיו של האלשיך מסכם את העולה מתשובותיו:

"אי התאמה זו חושפת בפנינו עומק נוסף במשמעות המדרש. התורה איננה מציאות חיצונית לבורא. בבריאת העולם אנו מוצאים את התגלמות הבורא בתוך התורה שמכוחה עומדים שמים וארץ."³⁰

במאמרו ממשיך הרב הנדלר ומדגיש שבעקבות המדרש יש לראות שני רבדים בתורה. האחד, הוא זה שהוזכר לעיל, הרואה זהות, כביכול, בין הבורא לתורתו³¹; ואילו השני מדבר על התורה כפי שאנו מכירים אותה "ברדת התורה אל עולם העשייה פשטה את צורתה המופשטת ולבשה את לבושה המעשי"³². על ההשלכות של תפיסה זו את התורה על הבנתנו את תפקידה ותפקודה בעולם הזה יעסוק הפרק הבא.

כח התורה

דברי הזוהר המופיעים לעיל על בריאת העולם ע"י התורה מובאים בזוהר בהקשר של חשיבות העיסוק בתורה. הזוהר מקדים למדרש את הכותרת "זכאין אינון כל אינון דמשתדלי באורייתא", ובסיומו הוא מדגיש את חשיבות לימוד התורה כהמשך של מעשה בראשית:

"כיון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא זוה מתקיים עד דסליק ברעותא למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגינה אתקיים עלמא כל מאן דאסתכל בה באורייתא ואשתדל בה כביכול הוא מקיים כל עלמא, קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא, אשתכח דעובדא וקיומא דכל עלמא אורייתא איהי, בגין כך זכאה איהו בר נש דאשתדל באורייתא דהא איהו מקיים עלמא."

תרגום הסולם:

"כיוון שנברא העולם כל דבר ודבר לא היה מתקיים עד שעלה ברצון לברוא האדם, שיהיה עוסק בתורה, ובשבילה נתקיים העולם. עתה, כל מי שמסתכל בתורה ועוסק בה, כביכול, הוא מקיים כל העולם. הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, אדם מסתכל בתורה ומקיים העולם, נמצא שהמעשה והקיום של כל העולם הוא התורה. משום זה, אשרי האדם העוסק בתורה כי הוא המקיים את העולם."

בעקבות דברים אלו ניתן לראות בספרות החסידות, וכפי שאראה בהמשך גם בספרותם של מתנגדיה, קריאה של המדרש המחפשת את הרלוונטיות שלו לחיי היום יום של הקורא.

ה'שפת אמת' עוסק במדרש לאורך כמה שנים כפי שניתן לראות מספרו. דבריו של ה'שפת אמת' סובבים על נקודה מרכזית והיא כדבריו 'כח התורה':

"דבאמת התורה מיוחדת לבני ישראל היא למעלה מן הטבע, אבל כוח התורה הוא להאיר גם בעולם הזה לקשר כל הדברים בשורשן ולכן נקרא 'ראשית דרכו'. וזה העניין נקרא אמונה, הגם כי עצם התורה הוא למעלה מזה שנקראת 'תורת אמת' אבל היא מורה דרך לכל הנבראים, כמו שכתוב פדגוג שיש מוצנע ומכוסה תוך הטבע נצוצים והרות מעולם העליון ועל-ידי התורה יכולין להוציאן מהכוח אל הפועל, וזה הכוח ניתן לישראל על-ידי התורה..."³³

כאשר ה'שפת אמת' מדבר על כוח התורה אין הוא מדבר על התורה רק כמושג פילוסופי או מיסטי, כוונתו היא ללימוד התורה ממש, בהסבר זה הוא מסתמך על לשון הפסוק 'ואהיה' אצלו אמון: "במדרש 'ואהיה אצלו אמון'... והיה לו לומר והייתי. ואהיה הפירוש שעוד גם עתה מתקיים העולם על-ידי העוסקים בתורה."

ובמקום נוסף:

"אך כפי היגיעה של בני ישראל יכולין למצוא הארת התורה גם בכל פרטים ותולדות שמים וארץ."

בדברי ה'שפת אמת' נתפסת התורה ככלי לגילוי "הניצוצין וההארות", יש ללומדה ולהתייגע בה אך אין לימודה ערך בפני עצמו, אלא אמצעי לגילוי ההארה האלוקית. כיוון חסידי נוסף ניתן לראות בליקוטי מוהר"ן, בפרק 'תורה', העוסקת בתיקון העולם על-ידי התפילה והתורה, מלמד ר' נחמן מברסלב:

"כי תפילה הוא בחינת חידוש העולם, כי תפילה הוא שמאמין שיש מחדש אשר בידו לעשות כרצונו לשנות הטבע והוא בחינת בריאה בכוח. והתורה היא בחינת בריאה בפועל כמ"ש ואהיה אצלו אמון, אומן לשון פועל כי בתורה נברא העולם כי בתפילה עדיין הוא בכוח ואינו יוצא אל הפועל עד שבא אל התורה שהיא בחינת בריאה בפועל ואזי נעשה בקשתו, על-ידי שיוצא מהכוח אל הפועל."³⁴

דבריו של ר' נחמן מגלים לנו טפח נוסף בהבנת ערכה של התורה על-פי מדרשנו, מכיוון שהתורה היא כלי האומנות של הקב"ה בבריאת העולם, הרי שגם כיום כאשר בא אדם לבקש מהבורא שיעשה רצונו הכלי להשגת מבוקשו אינו דווקא בתפילה שהיא עבודת הלב אלא דווקא בלימוד. לימוד התורה מופיע כאן ככלי להשגת הבקשה ולא כערך בפני עצמו.

אל מול המובאות שהבאנו מספרי החסידות העוסקות בהארות המאירות מתוך הלימוד, במעלת יגיעת התורה ויחסי הגומלין בינה לבין עבודת ה' בתפילה, הרי שר' חיים מוולוז'ין, תלמידו של הגאון מוילנא וממתנגדי החסידות, מביא את המדרש הנ"ל כחלק מפולמוסו נגד עבודת ה' כפי שהיא עוצבה בחסידות. בפתיחתו לפרק י' בשער ד', שער שבו הוא מדבר על הערך העצמי של לימוד התורה, הוא קובע את העיקרון הבא:

"ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לעניין הדבקות כלל כנ"ל, שבהעסק והעיון לבד הוא דבוק ברצונו ודיבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודיבורו חד."³⁵

כלומר, לקירבה לקב"ה מגיעים על-ידי לימוד התורה, העיון וההתעסקות בה, לא מכיוון שעל-ידיה מגלים הארות וניצוצות, אלא מכיוון שהתורה היא עצמה דבר ה' ורצונו. ראייה לדבריו מביא ר' חיים מן המדרש שלנו וגרסאותיו הנוספות בוהר [שהובאו לעיל] תוך הדגשה בלתי פוסקת על ערכו וגדולתו של לומד תורה.

סיכום – המסע שרק החל

במאמר זה הוצג 'מסע' אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז"ל. מהלך המחקר היה מן החוץ אל הפנים. ראשית נחקר המדרש על-פי ההקשר של תקופתו, התרבויות הרווחות והשפעותיהן על חז"ל, הוצגו גישות מחקריות שונות המציגות כל אחת בדרכה את ההקשרים, ה'קונטקסט' של יצירה זו. העמדת גישות מחקריות אלו אל מול הפרשנות המסורתית הביאה לדיון משוה בין הגישה המחקרית לפרשנות המסורתית. בעקבות כך עלה הצורך לבחון את המדרש לא רק בהקשר של סביבתו אלא בעיקר בהקשר התרבותי היהודי. בחינה זו הכניסה אותנו "אל הקודש פנימה" לבירור תכני המדרש על-פי מקבילותיו בזוהר והשימוש שעשה בו בספרות החסידות ומתנגדיה.

עיון ולימוד של פרשנים וחוקרים מתקופות שונות ועולמות שונים חברו כאן בניסיון לעמוד על משמעותו ופירושו של מדרש אחד, ונראה שעדיין רב המקום ורחבה היריעה של כיווני הלימוד היכולים להאיר מדרש זה מכיוונים שונים וגישות שונות כדברי חז"ל "לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין להבטל ממנה"

הערות ומראי מקומות

1. יהודה טהעאדר, חנוך אלבק, **בראשית רבה**, ג' כרכים, ירושלים, תשכ"ה [סיום מהדורה ראשונה 1936].
2. יוסף היינמן, מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה, **בר-אילן ט**, תשל"ב, עמ' 279-289.
- עפרה מאיר, מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה, **תעודה י"א, מחקרים בספרות האגדה**, אוניברסיטת ת"א, תל אביב, תשנ"ו, עמ' 61-89.
3. עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1987.
4. לסקירה קצרה על מדרש בראשית רבה ומהדורות נוספות ראה: עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני**, פרק 3.2 'בראשית רבה', עמ' 70-75.
5. מדרש זה נמצא, בשינויים רבים, במקומות שונים בספרות חז"ל ובספרות מאוחרת יותר, למשל: תנחומא בובר פרשת בראשית, "היה הקב"ה מביט בעולם ובורא את העולם", אליהו רבה כ"ט, "אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה", זוהר חלק א' דף ה' ועוד רבים.
6. A. Marmorstein, The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genessis Raba, **The Louis Ginzberg Jubilee Volume**, Jewish Academy For Jewish Research, NY, 1945, pp. 247-252.
7. על פולמוסיהם של חז"ל נכתבו מחקרים רבים שאי-אפשר למנותם כאן. אזכיר מדגם מהמרכזיים שבהם: מנחם הרטמן, **המקרא ומדרשו בין חז"ל לאבות הכנסיית**, תל אביב, 1992; בנימין אופנהיימר, מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל, **מלה, ח**, תש"ס, עמ' 91-110; אפרים אורבך, תשובת אנשי ננווה והוויכוח היהודי נוצרי, דרשות חז"ל על נביאי ופירושי אוריינים לשיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי, מכונסים במקרא **בספרות האגדה**, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 237-244, 113-135.
- M. D. Herr, The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries **Scripta Hierosolymitana**, 22, Jerusalem, 1971, p 123-150.
- Rosalie Gershenzon and Elieser Slomovic, A second Century Jewish-Gnostic debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, **Journal for the Study of Judaism**, Vol. XVI, no.1. Leiden 1985.
- וראה שם בהערות לביבליוגרפיה מקיפה לנושא באנגלית.
8. גרשזון ושלומוביץ, **שם**, עמ' 10.
9. בנימין זאב בכר, **אגדת אמוראי ארץ ישראל**, כרך ראשון - חלק ראשון, תרגום א. ז. רבינוביץ, תל אביב, תרפ"ה, עמ' 108, הערה 2.
10. **מודה נבוכים**, חלק ב', פרק ו'.
11. אפרים א. אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות ירושלים**, תשכ"ט, עמ' 175-178, כל הציטוטים להלן משם.

12. א. אפטוביצר, בית המקדש של מעלה על פי האגדה, מקראה בספרות האגדה, ירושלים, תשמ"ג, פרק שמיני – יחס ההשקפה לתורת הרוחניים ותורת ההתאמה, עמ' 273-277.
13. אורבך, **אמנות הדעות**, עמ' 175.
14. Irving Jacobs, *The Midrashic Process - Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge University Press, 1995, pp 12, 82.
15. הקבלה זו נמצאת במקומות רבים ביניהם: **ספרי דברים א', תלמוד בבלי ערובין** דף ס"ד: ראש השנה יז'. מדרש משלי לפרק ב', פס' י' ועוד.
16. Henry A. Fischel, "The Transformation of Wisdom in the World of Midrash" in Robert I. Wilken Ed. *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame Indiana, 1975, pp. 67-101.
17. David H. Aaron, *Polemics and Mythology: A Commentary on Chapters 1 and 8 of Bereshit Rabba*, 1991, Dissertation, Brandeis University.
18. בספר בן סירא, למשל, ניתן למצוא "לפני כל נבראה חכמה וערמת תבונה מעולם" (א', ד') ועוד מקומות נוספים שם ובספר חכמת שלמה.
19. ארון, שם, עמ' 80, עוד לביור סוגיית היהדות והגנוסיס, ראה: יוסף דן 'גנוסיס יהודית' בתוך הנ"ל 'על הקדושה', ירושלים, תשנ"ח, עמ' 202-223.
20. הרב אריה הנדלר, פרשנות שפת אמת למדרש, **בראשית רבה א', א'**, המעיין כ"ח, א'.
21. **שם**, עמ' 7, עמ' 22-3.
22. ראה למשל **בראשית רבה**, פרשה ח', **ילקוט שמעוני**, רמז ב', **אליהו רבה**, פרשה כ"ט.
23. גם בשדה המחקר נדחות כיום הגישות הרואות באגדה ובדרכיה את חותמן הברור של תרבויות זרות: במאמרו The Narrative Aggadaas Seen from the Greco-Latin Perspective, JJS, Vol XLV no1. Oxford 1994 p. 52-70 מראה Adam Kramer שהטענות של חוקרים כא.א. הלוי וא. ביקרמן, בין השאר, לגבי האימוץ של דרכי פרשנות יוונית ע"י בעלי האגדה אינן עומדות במבחן של בדיקה מעמיקה. ספר נוסף, הטוען לייחודיות של הזהות התרבותית-לאומית של חז"ל אל מול התרבויות שסביבם, היוצא מנקודת מוצא אנתרופולוגית הוא: Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden 1994.
24. ארון, **שם**, בהקדמה עמ' 1.
25. לדוגמה ערכנית העוסקת במחקר בן זמננו בתחום אחר, ראה, יהודה באואר, "החלטתי לכתוב באנגלית", מוסף **הארץ**, 20/2/98.
26. אברהם בן אשר, **ספר אור השכל** – כולל ביאור המדרשים הנדרשים חז"ל ברבה בחמישה חומשי תורה ובחמש מגילות, ונציא שנת 'זהרנינו ליצירה' [שכ"ז], מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ב; אברהם בן אשר היה אחד מחכמי ארץ-ישראל שפעלו באזור צפת לפני כמאתיים שנה.
27. הנדלר, הערה 19, עמ' 8.
28. בתוך **תורת משה, דרושים, פירושים וביאורים לחמישה חומשי תורה** מהרב הגדול בענקים ובינו משה אלשיך זצוק"ל, נדפס לראשונה ש"ג, יו"ל בעריכה חדשה ע"י מכון 'לב שמח', ירושלים, תש"ן, כרך א'.
29. **זהר**, פרשת תרומה, דף קס"א, א'.
30. הנדלר, **שפת אמת**, עמוד 8.
31. מעין זה ניתן למצוא ב**זהר** בשלח ס' ע"א: "ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי", מאידך אנו מוצאים בזהר צורך לסייג עמדה זו, כפי שמופיע בפרשת תרומה דף קס"א: "ועל דא קודשא בריך הוא הוה מסתכל בה וברא עלמא, לאו דאורייתא ברא עלמא אלא קודשא בריך הוא באסתכלותא דאורייתא ברא עלמא".
32. הנדלר, **שם**, עמ' 9.
33. **שפת אמת**, לפרשת בראשית, תרמ"ה.
34. ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי מדרשין**, מהדורה קמא, סימן ח' אות ז'.
35. ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, פרק י'.