

האגדה בספרות התלמודית - נחזור על הראשונות

במאמר גדול, מלא וגדוש, חוזר פרופ' ברכיהו ליפשיץ (להלן: המחבר) לדון בשתיים משאלות היסוד של מחקר האגדה התלמודית ומציע תשובות חדשות לבעיות עתיקות, שנדמה היה שנפתרו זה זמן רב.¹ בוודאי שיש לברך על הצגה חדשה של השאלות הישנות, כשהצגה זאת מלווה בראייה רעננה ומתוך זוויות מבט חדשות, וכאשר - אם מתאפשר הדבר - מובא חומר תיעודי חדש² או אף מתגלה סביבה תרבותית חדשה הפותחת אופקים חדשים,³ ועל הכול כאשר מוצגות שיטות מחקר חדשות ואמינות אשר משכנעות אותנו לקבל את הפתרונות החדשים⁴ ולהרחיק את הישנים. לאור זאת אדון על פתרונותיו של המחבר להלן, כל עוד השאלות נוגעות לענייני אגדה.⁵

א

השאלה הראשונה שמעורר המחבר מחדש היא מה - לדעת חכמי התלמוד עצמם - מן התכנים של הספרות התלמודית כולל המונח אגדה.⁶ כידוע, ואני מביא את דבריו של יוסף היינמן, שהמחבר מביאם:

עוד מימי שמואל הנגיד נהוגה הגדרה שלילית של האגדה, זו שבמבוא התלמוד שלו: 'הגדה היא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה' (עמ' 238).

1. ב' ליפשיץ, 'אגדה' ומקומה בתולדות תורה שבעל-פה', **שנתון המשפט העברי** כב, תשס"א-תשס"ג, עמ' 233-328.
2. כגון גילוי חומר חדש מן הגניזה, אשר בעקבותיו נשאלו מחדש, בין השאר, כל השאלות על תולדות התפילה מאז ימי המשנה והתלמוד.
3. כגון מציאת מגילות מדבר יהודה אשר גרמו למהפך באשר לרוב השאלות על התנועות הרוחניות של ימי הבית השני ותקופת התנאים.
4. דוגמה טובה, לעניות דעתי, מן הזמן האחרון, בתחום הספרות התלמודית הוא מפעלו המחקרי של ד"ר א' וולפיש על דרכי עריכת המשנה (**שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א), ובשאר המאמרים שלו.
5. בדברים להלן, בדרך הטבע, כלולים לעתים קרובות דברים כלליים שכבר כתבתי עליהם במקומות אחרים. כדי לומר כאן דברים שלמים, עד כמה שאפשר, נמנעתי מלהביא מראי מקומות מתאימים. אפשר שעלי להתנצל על כך בפני אלה המכירים את מה שכתבתי מכבר (ניתוחי הטקסטים האגדיים להלן הם בדרך כלל חדשים).
6. ביתר דיוק, המונחים הגדה, אגדה, הגדות, אגדות, אגדתא.

כלומר, כל מה שבספרות התלמודית שאינו הלכה הוא אגדה, והמחבר מביא (בעמ' 235-236, הערה 8) את דבריהם של רבים מחוקרי האגדה שמסכימים עם 'הגדרה שלילית' זאת של האגדה. המחבר מפקפק בעיקרון שמאחורי המוסכמה - והוא חולק עליה בהתמדה בהמשך מאמרו - ושואל:

אך מנין לנו שכל הדברים הללו... באמת כלולים במונח "אגדה"? אמת, ההגדרה השלילית עצמה גורמת לכך שכל מה שאינו הלכה ייחשב כאגדה, אך עדיין שאלה היא אם ההגדרה באה רק בדיעבד כדי להסדיר את החומר שלפנינו או זוהי הגדרה מהותית (עמ' 238).

המחבר כנראה מניח שכל החוקרים, מאז רנ"ק וצונץ, הלכו כסומים אחרי דבריו של שמואל הנגיד⁷ מבלי לבדוק אחריהם, וזאת 'כדי להסדיר את החומר שלפנינו' ושאינו שום מקור בספרות התלמודית המוכיח הגדרה שלילית זאת. ולא היא. להלן שני קטעים - והם אינם היחידים - של דברי התנאים על האגדות/ההגדות.⁸ הקטע הראשון הוא משנה, נדרים פ"ד מ"ג, על מה מותר ומה אסור למודר הנאה מחברו כשהוא רוצה ללמד את חברו תורה:

ומלמדו מדרש הלכות ואגדות⁹
אבל לא ילמדנו מקרא.

זהו טקסט הלכתי, ומתקבל על הדעת שהוא קובע במדויק כל מה שמותר וכל מה שאסור על המודר, ולכן כל מה שיהודי יכול לעסוק בו כשהוא מלמד תורה, מוכרח להיות כלול במשנה זאת, ובזה ייחודה של משנה זאת לעומת טקסטים אחרים המונים את סוגי תכני

7. כפי שידוע היום, מקור הדברים המיוחסים לנגיד הוא מבואו לתלמוד של ר' שמואל בן חפני גאון סורא (עיין בדברי המחבר בעמ' 235), אלא שחיבורי רשב"ח עוד לא היו ידועים בימי חוקרים אלה, או שהיו ידועים ונעלמו מהם. עוד יש להוסיף שהדברים המיוחסים לשמואל הנגיד הם לא רק עיבוד אלא גם תרגום מערבית ועד שלא יימצא המקור הערבי (של חלק זה של המבוא) אין טעם לדייק יותר מדי בדברי הנגיד (עיין לעומת זאת בדברי המחבר בעמ' 267).

8. המחבר מביא אותם בהמשך מאמרו (עמ' 250, הערה 38 ועמ' 269, הערה 91) לעניינים טריוויאליים (נכונים) אך לא לענייני המרכזי כאן. מובן מאליו שקטעים אלה נזכרים ושוב נזכרים ברשימות מראי המקום, או בתוך הטקסט עצמו, של רובם ככולם של חיבורי החוקרים מאז ימי רנ"ק, שעיקר עיסוקם באגדה ושעסקו בשאלת הגדרת האגדה, ובעיקר במאמרו של בכר שהוא פורץ הדרך בכל הנושא הזה (W. Bacher, 'Die Agada als einer der drei Zweige der alten jüdischen Traditionswissenschaft') (האגדה כאחד משלושת ענפי מדע המסורת היהודית העתיקה), שנדפס בגרמנית כנספח ב-475-489, *Die Agada der Tannaiten*, Strasburg 1903, pp. 211-219, *REJ* 38, 1899, pp. 211-219. לא מצאתי מאמר זה בהערות הביבליוגרפיות הגדושות והנרחבות של המחבר.

9. מכיוון שהמחבר בהמשך מאמרו, ובניגוד לרוב רובי חוקרי האגדה, מבדיל הבדלה אטימולוגית ומילונאית בין 'אגדה' ל'הגדה', ראוי לציין כאן שהגרסה 'אגדות' מתועדת במשנה הנ"ל בכתבי יד קאופמן, פרמה וקימברידג'.

תלמוד תורה ודרכי לימודה. לא נעסוק כאן במיוחד במשמעות המונח 'מדרש'. את הדברים החשובים ביותר על 'מדרש' כתב צונץ בפרק השלישי של ספרו **הדרשות בישראל**, ועיין בעיקר בהערה 18¹⁰ ולפי זה יכולה להיות מחלוקת, למשל, האם 'תרגום' שייך למדרש שמתור ללמדו, או הוא כלול במקרא שהוא אסור.¹¹ אם תרגום, או פירוש תיבות המקרא, יהיה כלול ב'מדרש', אפשר ש'מקרא' יכול כלול כאן רק את האומנות והמיומנות לקרא את המקרא. מאידך, אין שום אי-בהירות באשר ל'הלכות ואגדות' - הן כוללות את כל ה'טקסטים'¹² של התורה שבעל פה, ולפיכך כל מה שבתורה שבעל פה שאינו 'הלכות' הוא 'אגדות'. אי-אפשר להעלות על הדעת שמשנה זאת אינה אומרת דבר על המוני הטקסטים שאינם לא הלכה ולא 'מדרש' כגון המשל על העבד ששופכין על פניו את הקיתון (משנה סוכה פ"ב מ"ט) ועשרות משלים כמותו, או הסיפור על חוני המעגל ושמעון בן שטח (משנה תענית פ"ג מ"ח) ומאות הסיפורים כמותו, או על איזו משנה שהיא במסכת אבות. אין אפשרות אלא לומר שהמשנה בנדרים אומרת שמתור למודר ללמד את 'חברו' משניות ושאר טקסטים כאלה, כי הם כלולים ב'אגדות'. וכיוון שהגדרת 'הלכות' היא ברורה, אפשר, או צריך, להסתפק ב'הגדרה השלילית' באשר ל'אגדות': כל מה שהוא תורה שבעל פה ואינו הלכות, הוא אגדות. כן הדבר, אמנם לא במוחלטות הלכתית כזאת, בברייתא בספרי דברים פסקא שו, מהד' פינקלשטיין עמ' 339:

דבר אחר יערף כמטר לקחי

מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהן מטעמין לכל אחד ואחד לפי משהו

בגפן לפי משהו [בזית לפי משהו] בתאנה לפי משהו

כך דברי תורה כולן אחת

5 ויש בה מקרא ומשנה ומדרש והלכות והגדות.¹³

לענייננו מכריעה שורה 4 אשר בה מעיד הדרשן שהוא מתכוון בדרשתו לתורה כולה שהיא אחת. לפי זה נראה מאד שגם בשורה 5 הוא מתכוון לכל דרכי הלימוד ולכל סוגי היחידות הלימודיות וכך גם כאן הביטוי 'הלכות והגדות' כולל את הכול, כבמשנה בנדרים הנ"ל. איני סבור שאפשר להניח כי בדרשה על 'דברי תורה כולן אחת', הביטוי 'הגדות' יכול רק קבוצה מצומצמת או מיוחדת של טקסטים (כהצעתו של המחבר,

10. י"ל צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, ירושלים תש"ז, עמ' 237; הערה b בעמ' 45 במקור הגרמני.

11. עיין ירושלמי נדרים למשנה הנ"ל, פ"ד, לח ע"ג.

12. המרכאות רומזות שאין כאן הברל אם מדובר בחומר שמשננים על פה או בטקסטים כתובים.

13. כ"י וטיקן ('רומי') 32, החשוב שבין כתבי היד לספרי במדבר ודברים, נקטע בדיוק לפני הדרשה שלנו והטקסט הנ"ל הוא לפי כ"י אוקספורד, בודלינה Marschall Or. 24 (נויבאור 151). כל הפרטים על עדויות הנוסח של ספרי דברים ותולדותיו (גם להלן) לקוחים (מלבד רשימתו של פינקלשטיין בראש המהדורה שלו לספרי דברים) מתיאורו המעודכן והמלא של מ' כהנא, **אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 49-2.

להלן). בכר¹⁴ הביא, מלבד שני הקטעים הנ"ל, עוד חומר רב, תנאי ואמוראי, על השילוש של 'מדרש הלכות והגדות/אגדות'.¹⁵

לחידוד העניין נוסף כאן: בעמוד 240 מביא המחבר (לצורך הגדרתו את המונח 'אגדתא' הוזה לדעתו 'לאגדה') את הסיפור המפורסם מבבלי ב"ק ס ע"ב על שני התלמידים שאחד מהם מבקש מרבו 'לימא מר שמעתתא' ואילו חברו מבקש 'לימא מר אגדתא'. הרב אינו מציע לתלמידיו לפתור את הבעיה באמירת דבר שלישי¹⁶ שאינו לא הלכה ולא אגדה, וכשהוא ממשיל את מריבת התלמידים הוא מדבר, כידוע, על שערות שחורות ולבנות, שנמשליהן הן אגדה והלכה, ואם שתיהן אינן - הוא קרח מכאן ומכאן, כי לא נשאר דבר. המסקנה היא שאין הרב בבית המדרש יכול ללמד אלא או הלכה או אגדה 'והשלישי נמנע'.

אם כן, המוסכמה של 'ההגדרה השלילית' מיוסדת היטב על טקסטים של תנאים ואמוראים ולכן היא נכונה ושרירה. ושואל המחבר (בעמ' 238 במאמרו) על ההגדרה השלילית:

אין זה ברור מה באה ההגדרה הזאת לשרת כשלכאורה אין היא תורמת דבר להבנת מהותה של האגדה.

על הסיפא של השאלה יש לומר: המכיר את ספרות האגדה יודע שלאגדה, מבחינת תכניה (ועל אחת כמה וכמה מבחינת צורותיה) אין מהות אחת, ונדמה לי שאיש מחוקרי האגדה לא טען זאת, שהרי היא רב-גונית כל כך גם בתכניה וגם בצורותיה. אך עצם ההגדרה השלילית אומרת שאמנם האגדה אינה הלכה, אבל עומדת לידה - גם לדעת חכמי ההלכה¹⁷ - כחלק מובן מאליו של התורה שבעל פה. דבר זה מתבטא למעשה בשתי העובדות הבאות: בכל חיבורי התנאים (במשנה, בתוספתא, במדרשי התנאים) ובשני התלמודים קטעי האגדה וסוגיות האגדה משובצים (שלא לומר משולבים) ללא מחיצה בין היחידות ההלכתיות,¹⁸ כך שברור שעורכי חיבורים אלה ידעו שאגדות גם הן תורה. מכאן גם מובן שרוב החכמים מימי הלל הזקן ועד כמעט סוף תקופת האמוראים, עסקו גם בהלכה וגם באגדה.¹⁹

14. במאמרו הנזכר לעיל, הערה 8.

15. אמנם לא בכל הקטעים הכרחי, אבל כמוכח אפשר, לפרש שמדובר על כל חלקי התורה שבעל פה.
16. לפי הצעתו של המחבר בהמשך מאמרו על ההבדל בין אגדה (= אגדתא) להגדה, היה יכול הרב להציע לומר, למשל, 'הגדה'!

17. הם מיוצגים במשנה בנדרים וכן הוא בברייתות ההלכתיות בבבלי ברכות כב ע"א, תענית ל ע"א, מועד קטן כא ע"א, המובאות אצל בכר (לעיל, הערה 8).

18. ולענין דעתי תמוהים דבריו של המחבר בהערה 36 על האגדה בתלמוד הבבלי: "קשה להבין מה ראו לכלול חומר אגדי בתוך טקסט של הלכה (בתלמוד הבבלי) ואילו בשאר החיבורים לא מצינו שילוב זה".

19. על תמורות אפשריות שחלו ביחס להערכת האגדה לעומת ההלכה בימי אמוראי ארץ ישראל עיין בחלק (!) מדברי א' רוזנטל ('תורה שעל פה ותורה מסיני - הלכה ומעשה', מחקר תלמוד ב,

על השאלה ברישא של דברי המחבר יש תשובה ברורה: במקורה ובתחילתה, כלומר בחיבורו של ר' שמואל בן חפני גאון סורא,²⁰ ההגדרה השלילית שירתה את תפיסתם החדשה של הגאונים הגדולים האחרונים את האגדה, כפי שנראה להלן. חוקרי חכמת ישראל ומדעי היהדות בחנו הגדרה זאת, מצאו שהיא נכונה²¹ ונעזרו בה כדי לתאר משהו כללי על האגדה, אך אין כאן יותר מסעיף קטן במבואות השונים שנכתבו על האגדה ובוודאי שאיש לא דרש שהגדרה זאת 'תתרום דבר להבנת מהותה של האגדה'. חסרון המהות וחוסר התפקיד בהגדרה השלילית שהמחבר העיר עליהם בצדק אינם מבטלים את האמת שבה בשום אופן.

ב

השאלה הוותיקה האחרת שהמחבר מעלה מחדש היא מהו המקור הלשוני של המילה הגדה/אגדה, ומה משמעות מקור זה, ולמעשה הוא שואל על פי בכר: כיצד מחברים בין המקור האטימולוגי של המילה 'הגדה' למשמעות התכנית שלה.²² הפתרון המקובל על רובם ככולם של החוקרים היה עד עתה שהמקור להגדה/אגדה הוא השורש 'נגד' בהפעיל והמשמעות התכנית היא ההגדרה השלילית הנ"ל.²³ על דרך החיבור בין אטימולוגיה זאת למשמעות הגדה/אגדה בספרות התלמודית רבו ניסיונות הפתרון ואף אחד מהם אינו משביע רצון. המחבר, בבקיאותו הגדולה, מונה את שמות החוקרים שעסקו בשאלה וחושף את מגרעות פתרונותיהם, ומכאן²⁴ פותח המחבר בהצעת פתרונותיו, שהם עיקר מאמרו. בוודאי צודק המחבר שהמחקר עדיין לא פתר את השאלה כיצד הרקע הלשוני של המילה 'הגדה' מתאים לעובדה (שכאמור לעיל היא שרירה וקיימת), שהמילה 'הגדה' כוללת את כל מה שאינו הלכה בספרות התורה שבעל פה, אלא שלעניות דעתי, בשונה מדעת המחבר, יש לראות בעיה זאת על רקע רחב יותר, ואפרט זאת בקצרה כאן.

בשנים שבהן כתב טשרנוביץ על פירוש המילה אגדה את המשפט (המזלזל) הבא: "המשמעות העיקרית והיסודית של המילה אגדה לא נתפרשה כראוי וכל חכם רואה בה מהרהורי לבו",²⁵ כתב ליברמן (בלשונו המתונה) על המילה 'הלכה': "מוצאה של תיבה

ירושלים תשנ"ג, עמ' 459), והוא אכן תיקן כמה דברים שלא דייקתי בהם דיי כשכתבתי על נושא זה במקום אחר, עיין שם, אך לענייננו כאן אין זה מעלה או מוריד.

20. עיין לעיל הערה 7.

21. ללא קשר להשקפת עולמו של הגאון, כלהלן.

22. W. Bacher, 'The Original Meaning of the Word Haggada', *JQR* 4, 1891/2, p. 406.

מאמר זה מובא על ידי המחבר בעמ' 236, הערה 9.

23. המחבר מזכיר בעמ' 257 ששני המילונאים 'לוי וח' קוהוט חולקים חלקית ועומדים כנגד הסכמה כללית זאת; לדעת שניהם 'הגדה' ו'אגדה' נגזרו משני שורשים שונים, והמחבר משתמש בתאוריה זאת, עיין להלן.

24. בסעיף 6, עמ' 239.

25. רב צעיר, **תולדות ההלכה**, א, ניו יורק תש"ה, עמ' 24, עיין בדברי המחבר, עמ' 236, הערה 9.

זו לא נתברר עדיין כל-צרכו²⁶ והוא משער-מציע שמקורה האטימולוגי הוא בבלי עתיק ולא השורש העברי הנפוץ 'הלך'. כאשר אורבך מציע את דעתו על משמעות ההלכה הוא אומר "השאלה מהי ההלכה אינה מכוונת לאטימולוגיה של המילה... אלא למשמעותה המרכזית כנורמה דתית וכמשפט" והוא מסכים לאטימולוגיה של הצעת ליברמן ורומז - וזה העיקר בשבילנו - ל"הבדל שבין אטימולוגיה לבין משמעות"²⁷. משמעות המילה 'הלכה' בימי התנאים והאמוראים, לדעת אורבך, היא כהגדרתו של ר' נתן בעל הערוך, "דבר שהולך ובא מקדם ועד סוף או שישראל מתהלכין בו"²⁸ ואין לזה עוד שום קשר למילה הבבליית מימי המלך חמוראפי שליברמן דן בה. מאידך, לצורך דיוננו נדגיש כי מותר לנו להניח בוודאות שליברמן ואורבך לא חלקו על משמעות המילה 'הלכות' בימי התנאים, כגון במשנה בנדרים הנ"ל.²⁹ על מונחים אחרים של מסורת התורה שבעל פה אפשר לומר שתולדות משמעותם קצת שונה. האטימולוגיה של המילה 'סופר' ממקורה ברורה לגמרי, בעוד שתולדות המשמעות של 'סופרים' לוטות בערפל והוצעו עליהן הצעות שונות,³⁰ אך לבסוף משתמשים התנאים בינם לבין עצמם ב'סופרים' כשם נרדף לחכמים, חכמי בית המדרש, ומשמעות המילה בתקופה זאת אינה מוטלת בספק. קצת יותר ברורות הן תולדות המונח 'דרש'³¹ החל מן האטימולוגיה המקראית שלה עד למשמעות החדשה שהיא קיבלה - בחוגי חכמי בית המדרש³² - כנראה החל מימי הזוג שמעיה ואבטליון³³ (והיא רחוקה מרחק הגון ממקורה האטימולוגי), ודומה שאין חולקין על משמעות זאת בהתאם להקשרים שבהם היא משמשת. לבסוף יש להזכיר את צמצום המשמעויות של מונחים שונים מתחום התורה שבעל פה, צמצום שלא הצליחו להסבירו

26. S. Liberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, p. XX. ש' ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 213, הערה 3, והוא מציע (בלשון 'יתכן') לחפש את מקור התיבה 'הלכה' במשמעות של שם המס הבבלי 'הלך' (עזרא ד', יג). כפי שנאמר שם תיבה בבבליית זאת עתיקה מאד, וידועה מימי חמוראפי.
27. א"א אורבך, **ההלכה מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, עמ' 8 ובהערה 6 בעמ' 238. שמענו את דעתו של אורבך על האטימולוגיה ועל המשמעות של 'הלכה' בקורס בתולדות ההלכה באוניברסיטה העברית בשנת תשי"ז, כלומר שנים לא רבות לאחר שנתפרסמו דברי ליברמן.
28. ולדעת אורבך כנראה אפשר להתעלם מן העובדה שבעל הערוך כמעט ודאי התכוון לומר שדבריו הם הפירוש האטימולוגי, ולא דווקא הפירוש המשמעותי בלבד.
29. המחבר מביא את הצעת ליברמן (בהערה 38), אבל, כדרכו בכל מאמרו וכדרך חוקרים רבים, אין הוא מבחין, או אינו מבחין דיו, בין אטימולוגיה של מילה לבין משמעות מאוחרת שלה.
30. עיין על כך: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', **תריבץ** כז, תשי"ח, עמ' 172 ואילך (= **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 56 ואילך), ואיני נוקט עמדה לגבי פרטי מסקנותיו של אורבך.
31. הדברים מסוכמים אצל אורבך (לעיל, הערה 30) לפני הדיון על 'סופרים'.
32. וכמובן שאין כאן המקום לדון במשמעות 'דרש' בספרות קומראן.
33. שהם מוריו של הלל הזקן שדרש שבע מידות לפני זקני בתירה.

בכלים בלשניים: ³⁴ המשמעות המקורית של השורשים קב"ל, מס"ר, ושמ"ע ברורה לגמרי אך אין בשורשים, כשלעצמם, כל רמז לעובדה שבספרות התנאים (ולרוב גם בימי האמוראים) שמות העצם שנוצרו משורשים אלה קיבלו משמעות מצומצמת מפתיעה: 'קבלה' היא ספרי הנביאים בלבד, 'מסורת' משמשת לדברי אגדה בלבד, ³⁵ ו'שמועה/שמעתא' משמעה, כידוע, רק הלכות.

מכל הטעמים האלה נראה שגם אם ימצא פתרון חדש משכנע למקור האטימולוגי של המונח 'הגדה/אגדה', אין הוא צריך, ואולי גם אינו יכול, לשנות את משמעותו כפי שנתגבש בספרות התנאים והאמוראים בהתאם למוצע לעיל בסעיף א', כי הקשר בין המקור האטימולוגי של הרבה מונחי התורה שבעל פה למשמעותם הסופית בתוך הספרות התלמודית עלום מאתנו. לאור זה נראה כעת את הצעתו החדשה של המחבר.

ג

המחבר מציע (החל בעמ' 241) שמקור המונח 'אגדה' - בניגוד ל'הגדה' - הוא השורש אג"ד שמשמעו קשר וחימה ובהתאם לזה דברי אגדה הם דברים נסתרים, דברי מסתורין (עמ' 242) - והוא מסכם "האגדה היא אפוא תורת הסוד, תורת הנסתר" (עמ' 244), וממילא מובן שלדעתו "תחת הגדרה זאת (של תורת הנסתר) אי אפשר להביא את כל הסיפורים, המשלים, דברי החכמה, ביאורי המלים והפסוקים" (עמ' 239). כדי להוכיח זאת פותח המחבר את דיונו בהבאת דרשה תנאית אחת וננתח אותה כאן בקפדנות מחדש.

בספרי דברים פסקא מט, מהד' פינקלשטיין עמ' 114-115 עוסק המדרש במילים "ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" (דברים י"א, כב). יש שם שתי דרשות על "ולדבקה בו" והדרשה השנייה (אשר אותה מביא המחבר) אומרת כך:

דורשי הגדות ³⁶ אמרו

34. בכר הביא אותם בערכים השונים בספרו **ערכי מדרש**, תל אביב תרפ"ג, ובעיקר, ובצורה מסוכמת ובהירה ואף עם חידושים אחרונים, בספר הזקונים שלו (שנתפרסם לאחר מותו) *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*, Leipzig 1914, בפרק הראשון (עמ' 1-24). פרק זה הופיע בנפרד באנגלית ב-572-596, pp. (JQR O.S. 20, 1908).

35. המחבר דוחה בעמ' 237, בצדק, את הצעתו-השערתו של יוסף היינימן ש'הגדה' נקראת כך על שם הדרשות בציבור שהוגדו ולא נקראו בבית הכנסת כמקרא וטוען כנגד היינימן שלפי הצעה זאת "גם להלכה היה ראוי אפוא לקרא 'אגדה' " שהרי גם היא נמסרה בעל פה לציבור בשעת הדרשות. לאור גורל המונח 'מסורת' טענה זאת אינה מבוססת. לע"ד גם המחבר בעצמו הולך בדרך בעייתית זאת: החל בעמ' 257 מנסה המחבר לטעון ש'הגדה' - בניגוד ל'אגדה' - עוסקת בפירושי פסוקים לא הלכתיים (עיי' בעיקר בעמ' 267: "הגדת הפסוקים... יחדה לפירושים שאינם להלכה") וברור שאין להצדיק קביעה זאת בעזרת האטימולוגיה.

36. הביטוי 'דורשי הגדות/אגדות' נדיר מאוד והוא נעלם ממני כשכתבתי את ספרי **דרכי האגדה והמדרש** (גבעתיים 1991) ויורשה לי למלא חסרון זה על ידי דיון קצר כאן. משמעות הביטוי היא היודעים יפה

רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה
שמתוך כך את מכיר את מי שאמר והיה העולם
ומדבק בדרכיו.

זהו הנוסח בכל כתבי היד של הספרי ואין לפקפק במקורותיו.³⁷ גם פירוש הדרשה אינו קשה שהרי יש לה מקבילה יפה בספרי דברים גופו, פסקא לג מהד' פינקלשטיין עמ' 59. שם רבי שואל-קובע "איני יודע כיצד (עובד ו)אוהב המקום"³⁸ והוא עונה:

לדרוש באגדה או הדורשים רק - או בעיקר - באגדה. אפשר שהביטוי נוצר במיוחד (או בתחילה) לדרשה זאת בספרי שהרי בה משבחים את לימוד ההגדה ורצונו לומר שהעוסקים באגדה אומרים שיש להם טעם יפה וחשוב להעדפה זאת. כמובן ייתכן שהביטוי מתחבא עוד בכמה מקומות בכתבי היד של מדרשי התנאים ואז יהיה עלינו לתת הסבר כללי יותר: אנו מכירים יפה את הביטוי 'בעלי אגדה' ואת מקבילו הארמי 'רבנן דאגדתא' (ונכתב עליהם הרבה במחקר) ואפשר ש'דורשי הגדות' הוא רק ניסוח קדום יותר, ראשוני, לפני שהתגבש המונח הנפוץ יותר.

37. המחבר מביא (בעמ' 239) את הקטע מן הספרי כשלשון הפתיחה שלו "דורשי רשומות אומרים" וכאילו זה הנוסח העיקרי ומציין אחר כך (בעמ' 241) שיש חילופי נוסח ויש הגורסים 'דורשי הגדות/אגדות'. הוא דן, לפי שיטתו, במשמעות של 'דורשי רשומות', ומקבל את שני הנוסחים ואף מעביר אל 'דורשי אגדות' את מה שהוא סבור שהיא המשמעות של 'דורשי רשומות'. בגלל טעות מתמיהה זאת יש לדון כאן בנוסח 'דורשי הגדות/אגדות'. נוסח זה לא רק מתועד בכל כתבי היד של הספרי, כלומר כתבי יד רומי, ברלין ולונדון (ככ"י אוקספורד חסרות פסקות לז-נד, עיין בהערת פינקלשטיין, עמ' 71), אלא גם במסורת העקיפה (שמקורותיה נבעו מארבע עדות שונות: אשכנז, פרס, איטליה ותימן!), המיוצגת על ידי כתבי היד של ילקוט שמעוני, פתרון תורה, מדרש חכמים, ומדרש הגדול (בילקוט ת"ת כל הדרשה חסרה. המהדיר של מדרש הגדול לדברים [עיין מדרש הגדול מהד' פיש, ירושלים תשל"ג, עמ' רלג] השתמש בתשעה כתבי יד והוא מעיד שרק בכתב יד אחד [והוא מן המאה ה"ז או ה"ז] יש 'דורשי רשומות'). עד כמה שיכולתי לבדוק מתועד הנוסח 'דורשי רשומות' בדרשה שלנו רק מאז הדפוסים הראשונים של ילקוט שמעוני (שאלוניקי רפ"ו) ושל ספרי (ונציה ש"ה), כלומר הוא בטל ומבוטל מבחינה פילולוגית לגבי השאלה מה היה הנוסח המקורי של התנאים בדרשה זאת. מתקבל על הדעת שמישהו (אולי במאה ה"ט או קצת יותר מוקדם) החליף את 'דורשי הגדות/אגדות' הנדיר מאוד (עיין בהערה הקודמת) ב'דורשי רשומות' המצוי יותר (ושחכמי ישראל השתמשו בו כבר לעניינים אחרים בימי הביניים, כפי שהראה המחבר בהערה 22). מכאן שאין ל'דורשי רשומות' כל קשר לדברי הספרי כאן ולכן גם אין צורך לדון כאן בדבריו (התמוהים כשלעצמם לע"ד) של המחבר על ביטוי זה (מה מצער הוא שבדיון בין חוקרים על טקסטים של האגדה יש לחזור אל פירוטים ראשוניים כאלה כשאפשר היום להימנע מטעויות מביכות מסוג זה על ידי עבודת עיון של שעתים-שלוש במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים). וראוי להוסיף ש'דורשי רשומות' מתועד, כידוע וללא פקפוק, בספרי דברים פסקא קסה, מהד' פינקלשטיין עמ' 215, מפי ר' יהודה, ושם משמעותו רגילה ובטוחה: הדורשים רמזים (= 'רשומות'), ובדרשה זאת הם דורשים רמזים שמצאו בפרשה אחת במקרא מתוך פרשות אחרות, מפורשות.

38. ככ"י רומי (ובלקט שבכ"י קזנטנה 67, שהוא כ"י ק במהדורת פינקלשטיין) גורס "עובד ואוהב" וזה יתאים מצוין ל"ומדבק בדרכיו" בסוף הדרשה, אך שאר כתבי היד גורסים רק "אוהב" או "אוהבים" וקשה להכריע, אך אין זה משנה לעיקר ענייננו כאן.

תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה [אשר אנכי מצוך היום על לבבך]'
תן הדברים האלה על לבבך
שמתוך כך אתה מכיר³⁹ את מי שאמר והיה העולם
ומידבק בדרכיו.

רבי, הדרשן, מודה שאי אפשר לאהוב את המקום כפשוטו אלא יש לעשות כדי להגיע ל"לידבק בדרכיו", שהיא היא האהבה שיכול וראוי לאדם להשיג אותה.⁴⁰ הדרך היא לתת "את הדברים האלה אשר אנכי מצוך" בלב, כלומר להבין אותם ולאהוב אותם (ולא רק לשמוע ולשנן אותם), ומתוך הבנה מיוחדת זאת "אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" ואז תגיע למטרה האחרונה של האהבה, כלומר להידבק בדרכיו. נראה שאין אפשרות, לפי דרשה זאת, להפריד בין הכרת המקום⁴¹ להידבקות בדרכיו וממילא הכרת המקום משמעה הכרת דרכיו, ואת דרכי המקום לומד האדם מן "הדברים האלה".⁴² כדרך שהבנו את הדרשה של רבי בספרי פיסקא לג, כך יש להבין את דרשתם של 'דורשי הגדות' בפיסקא מט: מי שלומד הגדה, לומד להכיר את דרכי המקום, שהוא הוא הכרת המקום, ולאחר שהכיר את דרכי המקום מן ההגדות, הוא יכול להידבק בדרכים אלה.⁴³ ואכן כך הוא: הלומד שהעולם עומד לא רק על התורה ועל העבודה אלא גם על גמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב), יודע שדרך המקום לא ליתן עמידה לעולם אם הבריות לא יגמלו חסדים; ומי שלומד את משל העבד והקיתון על ירידת הגשמים בסוכה (משנה סוכה פ"ב מ"ט) מכיר שדרכו של מקום לעיתים לומר לעובד אותו "אי איפשי בשימושך"

39. רק כתב יד אוקספורד גורס כאן "אוהב" וזהו 'תיקון' מקלקל שאין צריך להתחשב בו.
40. עיין בדברי רש"י לפסוק בתורה שפירש את הספרי כפשוטו: "ומהו האהבה? והיו הדברים האלה, שמתוך כך אתה מכיר בהקב"ה ומדבק בדרכיו" (ולעומת זה ראה, למשל, בחזקוני שהשמיט את "מידבק בדרכיו" ובוזז פירש פירוש חדש את המקרא ולא פירש את הספרי).
41. הביטוי "מי שאמר והיה העולם" אינו אלא כינוי שגור לאל ומתוך ההקשר כאן ברור שאין לו עוד משמעות מיוחדת הקשורה לבריאת העולם. רש"י, כאמור (בהערה הקודמת), אומר "בהקדוש ברוך הוא" ואין לדעת אם כך הייתה הגרסה בספרי שלפניו או שעיבד את המקור שלפניו; בין כך ובין כך מבחינת העניין הצדק אתו.
42. מה כוללים "הדברים האלה"? אם הכוונה לכל דברי התורה כולה העניין מובן שהרי בכל פרשיותיה מפורשות ומרומזות דרכי המקום, אך שמא דייק התנא ואמר שמן הדברים "אשר אנכי מצוך" תוכל להכיר את מי שאמר והיה העולם ואת דרכיו, ואז העניין קשה יותר אך כמובן גם מעניין יותר. אין כאן המקום לבירור נושא חשוב זה.
43. אין הדרשנים אומרים שבהגדות יש רק "הכרת מי שאמר והיה העולם" ושאי-אפשר ללמוד מן ההגדה דברים נוספים; רצונם כנראה לומר שאת כל דרכי המקום בעולם אפשר ללמוד מן ההגדה, כי כולם מוצעים בהגדה. המחבר אומר "תוכנה של האגדה הוא, אם כן, אותם ההיגדים שבאמצעותם אפשר להכיר את מי שאמר והיה העולם" והוא היה צריך לומר לע"ד: "בתוכנה של האגדה יש כל ההיגדים שבאמצעותם אפשר להכיר את מי שאמר והיה העולם". נדמה לי שהמחבר, גם לפי שיטתו, לא בירר לעצמו פרט לוגי זה. עניין נוסף שיש להעיר עליו הוא שהמחבר, עד כמה שראיתי, מתעלם בפירושו מן המילים 'ומידבק בדרכיו', והלוא הן מטרת לימוד ההגדה לפי דרשה זאת.

(סוכה כט ע"א); ומי שלומד, למשל, את הסיפור על הפנטקוס⁴⁴ מכיר שדרכו של המקום לשקול ולהעריך מצווה אחת של החוטא אף שלעומתה עומדת על כף המאזניים זכות כל תורתם של החכמים שבדורו. מכאן שהמוני מימרות החכמים והמשלים והסיפורים של ההגדה⁴⁵ יכולים ללמד היטב את האדם "להכיר את מי שאמר והיה העולם" ומעתה הוא יכול להידבק בדרכיו, כגון לאהוב ולקיים גמילות חסדים, להצדיק את כעסו של האל גם כשישראל מקיימים מצוות כהלכה, ולאהוב ולכבד גם את החוטא הגדול ביותר. אין בדרשת 'דורשי ההגדות' - כשם שאין בדרשת רבי על "והיו הדברים האלה" - שום זכר לדברי מסתורין ולתורת הסוד.

לחיוזוק פירושו החדש מביא המחבר קטע מדרשי נוסף, ואף על פי שלאחר דחיית עיקר טענתו בדרשת ספרי דברים הנ"ל, נעלם היסוד שעליו בנה המחבר, ראוי שנבדוק גם את הדרשה הבאה. המחבר אומר בפשטות (עמ' 239) "וכן אמר ר' יהושע בן לוי (במדרש תהילים כח, ה, מהד' בובר עמ' 230) 'פעולות ה' - אלו הגדות'", אך גם דרשה זאת טעונה בדיקה קפדנית.

על הפסוק "כי לא יבינו אל פעולות ה' ואל מעשה ידיו, יהרסם ולא יבנם" (תהילים כ"ח, ה) מביא המדרש 'מחלוקת' משולשת:⁴⁶

'כי לא יבינו אל פעולות ה' /

חזקיה אמר אלו התקופות

ר' יהושע אמר אלו ההגדות

ורבנן אמרי זו קרית שמע שהן קורין יוצר אור

'ואל מעשה ידיו' 5

כמה שנאמר ויעש אלהים את שני המאורות.

הקטע אינו פשוט ואף עמום ונראה שאין להבין דרשה מאוחרת ובלתי מעוצבת זאת אלא על סמך הדרשות לפסוק המקביל שלו, למעשה הפסוק התאום שלו, בישיעהו ה', יב. בבבלי שבת עה ע"א יש הדרשה הזאת:⁴⁷

אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא

כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב

עליו הכתוב אומר

44. ירושלמי תענית פ"א, סד ע"ב. השווה עליו בפירוט אצל: ש' ליברמן, **יוונית ויוונית** (לעיל, הערה 26), עמ' 23-24.

45. על מדרשי הפסוקים בהשקפה זאת על האגדה עיין להלן.

46. לפי שנים עשר כתבי יד שבדקתי הנוסח המובא להלן הוא נוסחם של עשרה מביניהם. רק בשני כתבי יד הנוסח הוא כבמהדורת בובר: בכ"י קימברידג', אוניברסיטה (12) Or. 786 וכ"י פרמה 2552 (1232) שעל פיו בובר הדפיס את מהדורתו. אין צורך להיכנס כאן לפרטי ההבדלים בין הנוסחים. אמנם הרושם הכללי הוא שהנוסח לעיל (הקצר) הוא יחסית הקדום יותר, אך לענייננו כאן אין הבדל באיזה נוסח נבחר.

47. בובר מביא אותה בהערות שלו במדרש תהילים.

'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'.

ובבבלי שבת ק"ט ע"ב דורשים את הפסוק ואת שכנו (ישעיהו ה', יא):

'הוי משכימי בבקר... מאחרי בנשף...

ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'

אמר ר' אבהו

לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית.

והדרשה השלישית ל'פועל ה' מצויה בתרגום יונתן לישעיהו, שם: "ובאוריתא דה' לא אסתכלו ועובד גבורתיה לא חזו", כלומר 'פועל ה' הוא התורה.⁴⁸

נחזור עתה למדרש תהילים. עורך הדרשה במדרש תהילים טוען שחזקיה דרש על הפסוק בתהילים את מה שלפי המסורת הבבליית דרש בר קפרא לפסוק בישעיהו ושרבנן דרשו בתהילים מה שדרש - לפי הבבלי - ר' אבהו על הפסוקים בישעיהו.⁴⁹ גם התרגום לתהילים מתרגם, כתרגום בישעיהו, ש'פעולות ה' היא התורה.

לפי זה מתקבל על הדעת שהדרשה 'אלו ההגדות', שהיא נושא הדיון שלנו, מתבססת על דרשת התרגום, כלומר על הזיהוי פעולות ה' = תורת ה', ו'ר' יהושע' רוצה לומר שלא רק בתורה עצמה מזלזלים הרשעים אלא גם, ואולי בעיקר, בהגדות עליה, כלומר במדרשי האגדה (הכוללים קרוב לוודאי גם את הסיפורים הדרשניים על התורה).⁵⁰ על כל פנים - לאור כל הממצא הזה - קשה להעלות על הדעת את בואה לעולם של הדרשה

48. רש"י לישעיהו קיבל את פירוש התרגום ומביא את דרשת ר' אבהו כ"דבר אחר"; ר' יוסף קרא מביא את דרשת ר' אבהו כפירוש לרישא של הפסוק ואת פירושו של התרגום לסיפא באומרו "ומעשה ידיו לא ראו, אינן עוסקין בתורה שנקראת 'מעשה ידיו' דכתיב 'והלוחות מעשה אלהים המה'"; ור"ק מביא את שלוש הדרשות: בתחילה מביא את פירוש התרגום, ומוסיף "ויש לפרש" על חכמת הכוכבים ומביא את הגמרא בשבת עה ע"א הנ"ל ומסיים "ועוד דרשו" ומביא את דרשת ר' אבהו. יוסף כספי מפרש לפי התרגום. אספתי את החומר ממקראות גדולות הכתר, ישעיהו, רמת גן תשנ"ו, ונראה שאפשר להסתפק במדגם עשיר זה.

49. אין זה מענייננו כאן לבדוק האם היו לעורך מדרש תהילים מסורות אותנטיות על כך או שמא כל מבנהו הוא מלאכותי (פסידואפיגרפי) כדי להוסיף למדרשו דרשה לפסוק שבמקורו לא הייתה עליו דרשה - וזאת על פי הדוגמות של הדרשות לישעיהו. נדמה לי שמדרש תהילים עוד לא נחקר דיו כדי להביע דעה על בעיה זאת, אך בכל זאת צריך להעיר שהדרשה על קריאת שמע בנויה על הנאמר בישעיה "הוי משכימי בבקר... מאחרי בנשף..." ולפיכך תמוה הוא שהיא נמצאת גם לפסוק בתהילים (ומישהו, אולי העורך הראשון, הרגיש בזה והוסיף החל מ'שהן קורין' עד סוף שורה 6). אם אינני טועה, כתוב בכל כתבי היד 'ר' יהושע' (וחסר 'בן לוי') ואם זה הנוסח המקורי בוודאי מדובר בייחוס מלאכותי בלתי אותנטי (ר'בן לוי' אינו אלא 'תיקון' עוד יותר מאוחר).

50. בכר עוסק בדרשת 'פעולות ה' אלו ההגדות', אגדת אמוראי ארץ-ישראל א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 127 והוא מזהה את ה'הגדות' עם הפירושים האגדיים למקרא (עניין זה הלך לאיבוד בתרגומו של אז"ר, עיין במקור הגרמני עמ' 128), וכך נראה. בכר לא ראה את הקשר עם הדרשות לישעיהו (והוא דן בדרשות בר קפרא ור' אבהו, חזקיה וריב"ל ו'רבנן' בנפרד, כל אחת במקומה. על דרשת 'רבנן' הוא דן בספרו 33, *Rabbanan, Die Agada der Gelehrten*, Budapest 1914, p. 33).

'פעולות ה' אלו ההגדות' בלי הזיהוי 'פעולות ה' = תורה.⁵¹ עדיין נשאלת השאלה האם הדרשה היא פורמלית לגמרי או שהדרשן רצה לומר - דבר שבוודאי נכון כשלעצמו וידוע - ש'ההגדות' מציעות את 'פעולות ה' מעבר למה שמובא בסיפורי המקרא.⁵² האפשרות השנייה נראית לע"ד יותר.

בין כך ובין כך אין שום בסיס לדעתו של המחבר שהדרשן מתכוון דווקא לדברים נסתרים, דברי מסתורין (עמ' 242).

להלן מביא המחבר את הסיפורים הידועים על 'בעלי הגדה' הדורשים בלחישה ולאור האמור לעיל הם אינם מוכיחים יותר מן הידוע ומובן מאליו שגם תורת הסוד של התנאים והאמוראים (מעשה מרכבה ומעשה בראשית) כלולה - כלולה ולא זהה לה - בתוך ההגדה/אגדה.⁵³

ד

בעמ' 249 מגיע המחבר לפרק ג' במאמרו, אשר שמו 'שיטת הגאונים', והוא פותח ואומר "בדברי הגאונים אפשר למצוא חיזוק לכך שהאגדה משמעותה דברי חידות ומסתורין". לע"ד פרק זה הוא מדבריו התמוהים ביותר של המחבר במאמרו. הלוא יודעים אנו זה דורות שכל דבריהם העקרוניים של הגאונים (החל ברס"ג) על האגדה הם תוצאה של אפולוגטיקה ושאיין לדברים אלה על מה שיסמכו בספרות התלמודית עצמה ואינם יכולים ללמד הרבה על ההגדה/אגדה עצמה, כשלעצמה.⁵⁴ כבר גוטמן לפני למעלה משבעים שנה⁵⁵ סיכם את הנושאים התאולוגיים שעליהם נסב הוויכוח בין הדתות בתקופה

51. כאמור לעיל, הערה 48, סבורים ארבעה פרשני ימי הביניים לישעיהו שזיהוי זה הוא פשוטו של הפסוק.

52. אין צורך בראיות אך נזכיר רק לשם אילוסטרציה את הוצאת אברהם מכבשן האש ("אשר הוצאתיך מאור [= תנור כשדים]), את בקיעת כל המים שבעולם אף מים שבבורות וכו' בשעת קריעת ים סוף (מכילתא דר' ישמעאל מסכתא ויהי בשלח פרשה ד, מהד' הורוויץ-רביץ עמ' 104), או את י"ב הנסים שנעשו לפינחס (ספרי במדבר פיסקא קלא, מהד' הורוויץ עמ' 173-172).

53. השאלות על כתיבת האגדה בספרים שמעלה המחבר בעמ' 246-248 אינן נוגעות לנושא שלנו ולא נדון בהן כאן.

54. ובזמן האחרון ממש הראה את הדברים שוב י' אלבוים בספרו **להבין דברי חכמים**, ירושלים תשס"א, (שהמחבר מזכיר אותו בהערה 29 ועוד) במבוא ובפרק א. אמנם מסייג אלבוים את הדברים קצת באומרו (עמ' 9) "יש בדבריהם (של חכמי ימי הביניים) גם כדי להאיר את טיבם של דברי חז"ל עצמם" אך הוא מתכוון, כדבריו, רק לפואטיקה של האגדה, שהיא כמובן עניין שהגאונים אינם עוסקים בו כלל והוא צדדי לגמרי בנושא שלנו. נדמה לי שגם אלבוים יודה שכמעט בכל פרקי ספרו (חוץ ממכה דברים של ר"א בן הרמב"ם, ר"ע מן האדומים ורמח"ל [והיה אפשר להביא לעניין זה גם דברים של ר"י אברבנאל]) אין דברים רבים "המאירים את טיבם של דברי חז"ל עצמם" ונזכיר כאן את דבריו האחרונים בספרו (עמ' 382): "...אפולוגיה על דברי חכמים, שהיא המניע העיקרי לעיסוקם של חכמי ישראל בטיבה של האגדה".

55. בספרו בגרמנית (מינכן 1933) ואחר כך בעברית: י"י גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים תשי"א, עמ' 49 ואילך.

הראשונה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים וביניהם הוא מונה: א. "המקור היחיד שמותר היה להסתמך עליו בבקשת האמונה האמתית הוא 'השכל האנושי'. במקום האוטוריטה בא השכל כקנה-מידה של אמת דתית". הדו של טיעון זה הם דברי ר' שמואל בן חפני גאון באומרו על האגדה "ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת... ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו לומדים אותו והשאר אין סומכים עליהן"⁵⁶ או דבריו של רב שרירא גאון "ולכן אין אנו סומכין על דברי אגדה והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא"⁵⁷, וכן שאר מימרות הגאונים בנושא זה שנאספו במחקר הרבה;⁵⁸ ב. "ובייחוד מונים היו הקראים על סמך מאמרי-האנשה אחדים בתלמוד ובמדרשים את היהדות הרבנית כי היא סילפה את מושג האלהים המקראי והעמידה במקומו דימוי-אלהים חושני, נחות. ... כיוצא בזה מסגלת לעצמה התיאולוגיה האיסלאמית את הטענה של הקראים, שציור-האלהים התלמודי יש בו משום ההאנשה". הדוגמה הקלסית לדרך התגובה על טענה כזאת (המובאת גם היא הרבה במחקר) היא, למשל, פירושו של רב סעדיה גאון לדברי התלמוד (בבלי ברכות ז ע"א) שהקב"ה מתפלל, וכפי שנמסר בשם הגאון הוא פירש מאמר זה כ"גוזמא ומשל" ורצון התלמוד לומר שהקב"ה מלמד תפילה לישראל ומצווה אותם להתפלל. מחשבת הגאונים נכנעה כאן בפני מתקיפיה, ועל ידי פירושה החדשים לאגדה - שחכמי האגדה לא אמרו מעולם ולא עלו על לבם - יצרה את המשבר בהבנת האגדה, משבר שנמשך בדרכים שונות ונפתלות עד ימינו.⁵⁹ לאחר שינויים אלה שהכניסו הגאונים בהבנת האגדות - שהם, כאמור, זרים לאגדה התלמודית - הייתה הדרך קלה לאלגוריסטיקה אפולוגטית נפוצה ומכאן עברה לשיטה של אלגוריסטיקה כללית (לא תמיד אפולוגטית) בפרשנות האגדה שהלכה בכל ימי הביניים בשני מסלולים - פרשנות פילוסופית ופרשנות קבלית. בתחילת הזמן החדש מתערבבות שתי מגמות אלה בדרכי פירוש האגדה של חכמי מזרח

56. במבוא המיוחד לשמואל הנגיד, עיין לעיל הערה 7. כאמור לעיל כאן מקורה של 'ההגדרה השלילית' של האגדה וברור שהיא באה כאן לאפשר פקפוק בכל קטע לא הלכתי תורה שבעל פה.

57. דברי הגאון מובאים בגרסה הנאמנה ביותר בספר **האשכול** א, מהד' ש' וח' אלבק, ירושלים תרצ"ה, עמ' 157-158. לעומת זאת בעל אוצר הגאונים (**חגיגה**, ירושלים תרצ"ב) [! עמ' 60] מביא קצת מדברי הגאון מתוך ההקדמה של ר' יצחק אבוהב למנורת המאור וקצתם מתוך האשכול, מהדורת אויערבך, כיוון שעדיין לא ידע את הנוסח של מהדורת אלבק. אך כיום אין שום סיבה להעתיק ללא ביקורת, כמעשהו של המחבר, את אוצר הגאונים. ואין זה עניין של מה בכך: ר"י אבוהב פותח את דבריו במילים "כתב רב שרירא גאון ז"ל במגלת סתריו" (כך הנוסח בכתבי יד של מנה"מ ובדפוסים לפחות עד דפוס דיהרנפורט תקנ"ט. בכתב יד אחד כתוב "במגלת ספריו" אך יש להניח שזאת טעות סופר) וכל זה חסר לגמרי באשכול מהדורת אלבק, וכמעט ודאי שלשון זאת היא לשון ר"י אבוהב (שבעיקרון אינו מסכים לדעת הגאון וחייב להשלים עמה חלקית), ואם כך אין לביטוי 'מגילת סתריו' קשר לדעתו של הגאון - וזאת בניגוד להבנת המחבר בעמ' 249 שמדגיש את המילים 'מגילת סתרים' ומפנה משם לעמ' 273 במאמרו (ועיין בהערתי בסוגריים לקראת סוף הערה 37 לעיל). י' אלבוים (לעיל, הערה 54), עמ' 54, הביא, כמוכן, כיאות את מהדורת אלבק.

58. ולאחרונה, כאמור, על ידי אלבוים.

59. אני מסכם להלן בקווים כלליים, אולי כלליים מדי, את תבנית ספרו הנ"ל של אלבוים.

אירופה ואתם הרמח"ל,⁶⁰ ומכאן סלול המשך הדרך עד ימינו, מן החיד"א להוגי הדעות בחסידות פולין ועד לראי"ה קוק.

המחבר מקבל, כאמור לתימהוננו, את כל החומר הזה כפרשנות טבעית, תמימה, לגיטימית ואמתית של דברי המדרש והאגדה עצמם והוא מביא בהערותיו לפרק הזה על שיטת הגאונים לחיזוק דעתו את דבריהם ודעותיהם של ר"ח, ר"א אבן עזרא, הרמב"ם, ר"י סגי נהור, רמ"ה, הרמב"ן, הרשב"א, הזוהר, הר"ן, ר"י אבוהב (הראשון), רשב"ש, ר"י עראמה, רדב"ז, רלב"ח, מהר"ל, ר"ד דרשן מקרקוב, רמ"ע מפאנו, השל"ה, רמח"ל, נודע ביהודה, ר"נ מברסלב, רד"ל, הראי"ה קוק, כאילו כולם ישבו כאחד ופירשו יחד - עם ויכוחים מסוימים ביניהם - את כללי האגדה על פי שיטת הגאונים, שהיא, לדעת המחבר, גם שיטת האגדה עצמה. לעניות דעתי, אנו נמצאים כאן הרבה מעבר לגבולות של מחקר ביקורתי.

על כך יש עוד להוסיף שתי הערות: ברשימת השמות הזאת חסרים כל חכמי אשכנז-צרפת (עד למהר"ל) כי הם לא השתתפו במסע הזה של הוצאת האגדה מפשוטה, של ביטול סמכותם של חלק מן הטקסטים שלה ושל האליגורזיציה שלה. מימי רבנו גרשום מאור הגולה דרך רש"י ועד סוף תקופת בעלי התוספות נתפרשה האגדה באשכנז-צרפת כמעט תמיד בהתאם לפשט כוונותיה⁶¹ ולא הייתה אצלם⁶² הרגשה של צורך באפולוגטיקה. אחת ההוכחות הבולטות היא ספר כריתות של ר' שמשון מקינין,⁶³ אשר מקדיש פרק שלם ל'ברייתא' של ראב"י הגלילי על ל"ב המידות שהאגדה נדרשת בהן, והוא מעיר עליה הערות אך אין בהן כלום מן המהלך הנ"ל שהגאונים הניעו אותו.⁶⁴ ההערה השנייה היא על המשמעות 'סוד' שנוספה לאגדה, עניין שהמחבר דן בו בעמ' 239 ואילך. בהערה 16 הוא מביא את דברי המהרש"א⁶⁵ על האגדה "שקראו כאן דברי אגדה לפי שעניין זה מסתירים בדברי אגדותיהם" וזוהי בדיוק תפיסת האגדה מאז ימי הגאונים, שהרי מי שאומר שהמילים "הקב"ה מתפלל" משמען "הקב"ה מלמד את עמו להתפלל" רוצה לומר למעשה שהחכם התלמודי הסתיר את דעתו האמתית והפך אותה לסוד - למשל - שיש לפענח אותו. מכאן מובן מה שהמחבר מביא באריכות

60. עם הצעת דרכו בהבנת האגדה מסתיים ספרו של אלבוים.

61. וגם אם בעלי התוספות הוסיפו לאגדה את דרכם הפרשנית המיוחדת, הם לא הוציאוה מפשוטה.

62. ולא ביצירותיהם של פייטני אשכנז וצרפת של אותה תקופה, ואין כאן המקום להאריך.

63. עיין עליו אצל: א"א אורבך, **בעלי התוספות**, ירושלים תשמ"מ, עמ' 721.

64. שטיינשניידר מעיר בקטלוג המבורג עמ' 75 (על כ"י 168 [192]) שיש הערות רבות ב'כריתות' שאינן בדפוס. לכן בדקתי כמה כתבי יד של הספר וכל ההערות הולכות בכיוון אחד, ודעת הגאונים - עד כמה שראיתי - אינה נזכרת. לזה מתאימה יפה העובדה שבמפתח העניינים שבספרו הנ"ל של אורבך נזכרת האגדה פעם אחת בלבד (וזאת לעניין צדדי בספר יחסי תנאים ואמוראים של ר"י ב"ר קלונימוס) - האגדה לא היוותה בעיה בצרפת ואשכנז בתקופה זאת.

65. והוא מן הבולטים מבין אלה שכיניתיים לעיל חכמי מזרח אירופה בתחילת הזמן החדש המערביים אלגוריסטיקה פילוסופית וקבלית בשעה שהם מפרשים את האגדה התלמודית.

בהערה 29 על פרשנות האגדה של המקובלים.⁶⁶ דא עקא שהמחבר לא התחשב בעובדה שזאת היא תפיסה חדשה של חכמי ימי הביניים ואין היא שייכת לאגדה התלמודית עצמה.

ה

בפרק הרביעי של מאמרו עוסק המחבר במונח 'הגדה' (שהוא לדעתו אינו זהה ל'אגדה' ואף ההיפוך שלה [עמ' 260]). שוב עוסק המחבר במשמעות המקורית ואומר בצדק שבמקרא משמעות השורש 'נגד' בהפעיל הוא לרוב גילוי דבר שלא היה ידוע קודם, ולכן, לדעתו, עיקר עניינו בלשון חכמים הוא פירוש, כלומר פירוש המקרא. איש לא יחלוק על משפט אחרון זה, וגדולי חוקרי האגדה (צונץ ובכר) אמרו זאת במפורש לפני כמה יובלות. ההבדל בין הקביעות הוותיקות האלה לבין דעת המחבר הוא שהמחבר אינו מוכן לקבל שתי עובדות: א. המשמעויות החדות המקוריות הוקהו ונשחקו ולכן המונח 'הגדות' בספרות התלמודית שבידינו כולל לעתים קרובות הרבה יותר מאשר דרשות/פירושי אגדה לפסוקי המקרא; ב. גם ל'אגדה' יש משמעות כזאת וגם על מונח זה עברו אותם גלגולים. בין כך ובין כך בהבחנה בין 'הגדה' ל'אגדה' בתוך הטקסטים עצמם יש בעיות פילולוגיות תדירות ולא נראה לי שהמחבר התמודד אתן. נדגים זאת קצת כדי להבהיר את הצורך בעיון קפדני ובלתי מתפשר בכתבי היד אשר יאפשר לחוקר להגיע למסקנות בטוחות עד כמה שאפשר או, אם יישאר לאחר העיון הזה במצב של ספק, יותר על מסקנות בלתי מבוססות:

1. עמ' 261. בתור דוגמה ראשונה לטיעון של'הגדה' יש משמע של פירוש מביא המחבר את הסיפור על השסועה בחולין ס ע"ב. בשיחה שם נזכרות שתי מילים לא עבריות והמורה אומר לתלמיד עליהן "זיל כתוב קניגי ובליסטרי באגדתך ופרשה". צודק המחבר באומרו שפירושו של רש"י דחוק ומאולץ וברור שרש"י לא מצא פירוש יותר טוב לפי הגרסה שהייתה לפניו. פירושו של המחבר, שכתבו מילים קשות (זרות ומחוסרות כל הקשר עם הטקסט המקראי) ופירושיהן בספרי אגדה, קשה באותה מידה כי לא מצאנו בשום מקום שפירוש מילים קשות גרדא הוא חלק של ההגדה/האגדה. הפעם מרוכז לנו החומר הרלוונטי ב'דקדוקי סופרים' והממצא הוא שבכתב היד של ילקוט שמעוני (אשכנז), בספר הערוך (איטליה) ו'בהגדות התלמוד' (תורכיה עם מסורות ספרדיות) נמצאת במקום "באגדתך" הגרסה "באגרתך/באיגרתך".⁶⁷ נראה שמותר לשער את הפתרון הבא: 'איגרתא' בארמית בבליית - כ'איגרת' בלשון חכמים - היא לא רק מכתב אלא גם מסמך (עיינ במילונים), ולפי זה המשפט 'כתוב באיגרתך' משמעו כתוב במקום חשוב שלא

66. ולא בחינם משבח המחבר כאן את ספרו הנ"ל של אלבוים, שהרי כל ספרו של אלבוים בכל כלליו ובכל פרטיו אינו עוסק אלא בתפיסת האגדה החל בימי הגאונים ואילך, וזאת מטרתו המוצהרת.

67. בגלל התפוצה הגאוגרפית הנרחבת של גרסה זאת קשה להאמין שיש כאן 'תיקון-קלקול' מכוון, ומה עוד, שלכאורה תיקון כזה אינו מועיל הרבה להבנה.

- יאבד, ואולי היא מליצה פתגמית במקום 'שנן היטב שלא תשכח'.⁶⁸ קל להבין שהנוסח השתבש (ואמנם השתבש בכל כתבי היד של התלמוד עצמו) ל'אגדתך' כי לא הבינו את המשמעות הנדירה.
2. המחבר ממשיך ואומר "נראה שפירוש לפסוקים הוא 'ההגדה' הרגילה בתלמוד" ולעניות דעתי יש לתקן זאת ולומר: "פירוש הפסוקים (שלא בענייני הלכה) כלול תמיד בתוך 'ההגדה' הרגילה בתלמוד", וזה בדיוק מה שיש בדברי ר"ח בסנהדרין לח ע"ב, המובאים על ידי המחבר בהערה 60 בעמוד זה. שם ר' אלעזר בן עזריה אומר לר' עקיבא "מה לך אצל הגדה"⁶⁹ כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות" ומפרש ר"ח: "כלך... כי בהגדות אינך בקי,⁷⁰ מדרשי הפסוקין בהגדות הן". ר"ח מעורר מעין קושיה: הלוא ר' עקיבא עסק בדרשת פסוק (מדניאל) ומדוע ר' אלעזר בן עזריה אמר לו "מה לך אצל הגדה" ולא אמר לו "מה לך אצל מדרש" או כדומה, ועל זה הוא עונה שמדרשי הפסוקין כלולים בתוך ההגדות. ברור שר"ח לא זיהה הגדות עם מדרשי פסוקים, וזה בניגוד למה שהמחבר רצה להבין מדברי הר"ח.
3. באותה הערה מביא המחבר את הסיפור על ליל הכלולות של בנו של ר' עקיבא במדרש תהילים נט ג, מהד' בובר עמ' 302, ואומר המחבר שמסופר שם על החתן ש"היה עומד כל הלילה וקורא בתורה ושונה בהגדות" (והוא מעלה את האפשרות [בסימן שאלה] שההגדות הן על המקרא שהחתן קרא). הממצא הוא שרק בשני כתבי יד הנוסח הוא כך, ובכל שאר כתבי היד⁷¹ חסרות המילים "ושונה בהגדות".⁷² לעניות דעתי ראוי היה לוותר על דוגמה מסופקת כזאת.⁷³
4. בסוף עמ' 261 מביא המחבר את הסיפור מבבלי תענית ז ע"א בו ר' זירא אומר רק "מילתא דאגדתא" כיוון שחלש לבו ואין בו כוח לשנות. 'מילתא דאגדתא' זה מתפרשת על ידי המחבר כדוגמה טיפוסית ל'הגדה' המושכת את הלב ויאה גם למי שחלש ליבו "ואף בפרהסיא דורשים אותה". נזכור שעל ה"אגדתא" בכבא קמא ס ע"ב (עם משל הנמצא קרח מכאן ומכאן) אמר המחבר שהיא דוגמה ל'אגדה' (המנוגדת ל'הגדה') במשמעות פעולות הקב"ה שהן נסתרות ונאמרות בלחישתה. אם
68. כדרך שאנו אומרים היום "רשום לפניך" במשמעות "זכור היטב" וכן כפי שאומרים to note באנגלית (ושאר לשונות המושפעות מן notare בלטינית) שמשמעותה הראשונה במילון (ובסטר) היא to record or fix in the mind or memory.
69. נרשום רק את חילופי הנוסח לגבי 'הגדה': בכ"י פירנצה - אגדות; בכ"י לונדון 400 בסוגיה המקבילה בחגיגה יד ע"א - אגדה.
70. כך הנוסח בכ"י אנג'ליקה וכך צריך להיות, ועיין לעומת זאת בטעות הדפוס שבה השתמש המחבר, וללא ביקורת.
71. עיין לעיל, הערה 48.
72. עיין בהערות המפורשת של בובר, והלוא הוא לא ראה את כל כתבי היד שעומדים היום לרשותנו.
73. באשר לסוף הערה זאת (60) אי אפשר להימנע מלהעיר ששינוי הכתיב באנגלית, בגרמנית וביוונית שנשארו במאמר מביכות לא מעט ואינן מוסיפות כבוד לאחראים לליטוש האחרון של מאמר זה לפני פרסומו.

נוסיף לזה שבשני כתבי יד של מסכת בבא קמא⁷⁴ התלמיד האחד מבקש "לימא לן מר מילתא דאגדתא" (כלומר אותו ביטוי בדיוק כבסיפור בתענית הנ"ל), הרי מתקבל מאוד על הדעת שאין להבחנה בין 'אגדה' ל'הגדה' על מה שתסמוך.

5. עמ' 262. בבבלי נידה סט (ע"א וע"ב) נזכרים דברי הגדה/אגדה פעמיים באותה סוגיה ושניהם על אותם דברים. המחבר מביא בשם התלמוד רק את הנוסח "דברי הגדה" אבל הממצא הוא זה: בפעם השנייה כתוב "דברי אגדה" לא רק בכל שלושת כתבי היד⁷⁵ אלא אף בכל הדפוסים (כולל הדפוס הרגיל שלנו). בהזכרה הראשונה של הביטוי יש "דברי אגדה" בכתב יד אחד⁷⁶ ו"דברי הגדה" בשני כתבי יד ובדפוסים (גם בדפוס שונצינו רמ"ט). הכל חייבים להודות שאין טקסט זה יכול להעיד משהו בטוח על משמעות "הגדה" ועל הבדל משמעות בין הגדה ואגדה, ולא לחינם כמעט כל מפרשי האגדה וחוקריה סבורים שאין הבדל כזה. נראה שדי בזה כדי לדחות את ההבחנה בין הגדה לאגדה.⁷⁷

* * *

סיכומנו הוא שהמחבר אמנם חזר אל השאלות הראשונות אבל בדיקת תשובותיו שכנעה אותנו שאנו "נחזור על הראשונות" כלומר נחזור אל דעתם של גדולי מורינו הראשונים: אין, לעת עתה, הגדרה טובה יותר לאגדה מן 'ההגדרה השלילית' ולכן אין 'אגדה' דבר סתר ומסתורין דווקא ואין יסוד להבחנה בין 'אגדה' ל'הגדה'. מבחינה מתודולוגית העלינו שלושה עקרונות: א. באשר למונחי מסורת התורה שבעל פה הנהוגים בספרות התלמודית אין להסתמך יותר מדי על האטימולוגיה כדי לקבוע משמעות מאוחרת של מונחים אלה; ב. אין להסתמך על דבריהם של רוב חכמי ישראל מן הגאונים ואילך כדי להגדיר את האגדה התלמודית כשלעצמה, כי הם הוציאוה מפשוטה - בעיקר מטעמים אפולוגטיים אבל גם מתוך אהבת דרשנות ודרוש - והרחיקה מן המשמעות המקורית שהייתה לה בימי המשנה והתלמוד; ג. ועיקרון אחרון שהוא אולי מושכל ראשון - אין לוותר בשום אופן על המחקר הפילולוגי הקפדני כי הוא היסוד, כלומר הצעד הראשון ההכרחי, בכל מעשה מחקר, כדי שנוכל להגיע לבסוף למסקנות בטוחות ולאמת שבמקורות התלמודיים.

74. כ"י וטיקן 116 ופירנצה.

75. כ"י וטיקן 111 ו-113 ומינכן 95.

76. וטיקן 111.

77. שאר העניינים שהמחבר עוסק בהם בהמשך המאמר מכאן ואילך אינם שייכים ישירות לנושא האגדה/ההגדה, וכאמור לא נדון בהם כאן.