

## על הראשונות אנו מצטערים תשובה לפרופ' יונה פרנקל

1. פרופ' יונה פרנקל (להלן: המבקר), בעל האגדה הנודע, שעכשיו הכל מבקשים לשמוע את דבריו, דן בקפדנות בהצעותי לפירוש המונחים 'אגדה' ו'הגדה'<sup>1</sup>, ומצא בהן פרכות שונות. את טענותיו הוא העלה על הכתב ברשימת ביקורת. עיקרה של הביקורת הוא מתודולוגי, והיא עוסקת באטימולוגיה, באפולוגטיקה ובפילולוגיה, והיא מעלה בעיות שלעיון בהן יש חשיבות רבה לדרכי המחקר ולתכליתו. במבט כולל נראה, שהבעיה האמיתית היא דווקא הבעיה הטריטוריאליט: מהו תחומה של 'אגדה'/'הגדה'? ומי רשאי לבוא אל הבית ולמי ייאמר: "מה לך אצל אגדה, כלך לך אצל הלכה"?
2. לעניין תחומה של האגדה, המבקר מעדיף את השיטה המרחיבה, העולה, לדעתו, מן ההגדרה ה'שליילית', המיוחסת לר' שמואל הנגיד ובאמת היא של ר' שמואל בן חופני: "כל מה שבספרות התלמודית שאינו הלכה הוא אגדה" (עמ' 64). ואילו אני הצעתי לצמצם ולהבחין: 'אגדה' היא תורת הסוד, ו'הגדה' היא פירוש הפסוקים בעניינים שאינם של מצווה, כדבריו של רשב"ח. המבקר מייחס לי את ההנחה, שכל החוקרים מאז רנ"ק וצונץ הלכו כסומים אחרי דבריו של ר' שמואל בן חופני מבלי לבדוק אחריהם (עמ' 64). ואילו לשיטתו, "חוקרי חכמת ישראל ומדעי היהדות בחנו הגדרה זאת, מצאו שהיא נכונה ונעזרו בה כדי לתאר משהו כללי על האגדה... ובוודאי שאיש לא דרש שהגדרה זאת 'תתרום דבר להבנת מהותה של האגדה' (!) (עמ' 67). כדי שלא יתלו בי בוקי סריקי הבה ואומר את הדברים בבהירות: אני לא סברתי שכל החוקרים הלכו כסומים אחרי דברי הגאון. אני טענתי, במשתמע ומפני הכבוד, שהגאון כלל לא אמר את הדברים המיוחסים לו על ידי כל החוקרים. אלה הלכו כסומים אחרי ליבם, ולא ראו שהגאון מדבר על 'פירוש' ועל 'פירוש הפסוקים' בלבד. אי אפשר לסלק את מה שעולה מפרשטם של דברים מפורשים של הגאון שנכפלו ושצלחו פעמיים את מסכי התרגום. לא רק גילויים של טקסטים חדשים, או שימוש במתודולוגיות חדשות, יכולים לחדש דברים, כדעת המבקר. לעתים גם

1. 'אגדה' ומקומה בתולדות תורה שבעל-פה', שנתון המשפט העברי כב, תשס"א-תשס"ד, עמ' 233.

לקריאה פשוטה של הטקסט, כשהיא משוחררת ממשאם של החוקרים הראשונים, יש כוח מחדש כזה. גם זו היא חזרה נכונה על הראשונות.

הגאון עוסק אפוא במה שפרופ' אלבוים מכנה: 'פרשנות הכתובים המדרשית',<sup>2</sup> ואשר עליה הוא אומר: "ההתעלמות של חוקרי האגדה מן הקורפוס הזה היא חיסרון שגם אותו יש למלא" (שם, עמ' 27). אכן!

בניגוד למשתמע מדברי המבקר, כמה מן החוקרים לא היו שבעי רצון כלל וכלל מן ההגדרה שסברו לראות בדברי הגאון. חוסר שביעות הרצון הזה הביא את רב"ז בכר למאמץ גדול - אם כי בלתי משכנע - לפתור את התעלומה, מפני שהוא הבין שיש חשיבות להגדרה, וכי הגדרה צריכה בסופו של דבר להגדיר את העניין, ולתרום - ולו משהו - להבנת מהותה של ההגדה. אין זה רק 'סעיף קטן'; באיכות ובמהות הוא עקרוני, והחוקרים אכן ניסו, כל אחד בדרכו, למצוא הגדרה ראויה. למרבה הצער, משפטו החרף של רב צעיר עליהם ועל מידת הצלחתם עומד במקומו. המבקר מסיים את דבריו לעניין ההגדרה במשפט זה: "חסרון המהות וחוסר התפקיד בהגדרה השלילית שהמחבר העיר עליהם בצדק אינם מבטלים את האמת(?) שבה בשום אופן" (עמ' 67)! כך כתוב. ובכך יש זלזול גם בהגיונו של רשב"ח הרציונליסט, ששאר הגדרותיו ב'מבוא התלמוד' מהותיות ומתפקדות היטב, וגם בהגיונם של הקוראים. מאידך גיסא, אם בכל זאת ימצא, משום מה, שכך הגדיר רשב"ח את ה'הגדה', כי אז ממילא הכל כלול בה, מלבד 'הלכה'. ואם כך הוא, כי אז לא היה צריך 'לבחון' את ה'הגדרה' כדי למצוא שהיא נכונה; הגדרה שלילית ושרירותית היא תמיד 'נכונה'. ואמנם, החוקרים לא 'בחנו' אותה כלל.

אני הצעתי לקרוא את דברי הגאון כפשוטם, ולייחד לאותו קורפוס שחוקרי ה'אגדה' התעלמו ממנו את השם 'הגדה'. הסתמכתי על פירושו המקורי ועל שימושו הרגיל של השורש 'נגד' במקרא ובלשון חז"ל, על דעתם של לוי וקהוט ש'הגדה' ו'אגדה' נגזרו משני שורשים שונים (המבקר ציין לכך, אבל הצניע זאת בהערה 23), על העיקר העולה מדברי רב"ז בכר, על ההיגיון ועל הרווח הפרשני שיש בהצעה זו בכמה מקורות ועל עקרון החסד בפירוש דברי הגאון. כל אלה עומדים על רגליהם.

3. והנה, המבקר מסכים אתי ש"עיקר עניינו (של השורש 'נגד' בהפעיל) 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" (עמ' 77). לא ידועים לי מקורות נוספים בהם הוגדר שימוש זה (= פירוש המקרא) בשורש זה בלשון חכמים, ואינני יודע לאילו מדברי צונץ התכוון המבקר. צונץ אומר כך: "ההלכה צריכה היתה להיות נשמעת, שהמודיע עליה שמע אותה; ואילו הגדה די לה כדי להיות הגדה, שהגידו אותה בלבד".<sup>3</sup> אמנם הגדרה זו מוזרה ואין היא נכונה

2. 'אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א (הנזכר בידי המבקר בהערה 54), עמ' 23.

3. 'ל צונץ, הדרשות בישראל, ערך והשלים ח' אלבק, ירושלים תשל"ד<sup>3</sup>, עמ' 32.

על שני חלקיה, אך זו הגדרתו של צונץ. ר"ח אלבק בהערותיו<sup>4</sup> מפנה להערתו המקורית של צונץ (בפרק השלישי, הערה 16), שם הוא אומר: "הגדה משורש נגד, שמשמעו השב [?], הגד משמעו דבר, ספר...". ואילו דברי רב"ז בכר נדונו על ידי בהרחבה, ואף ר"ח אלבק הביאם בהערותו הנזכרת לעיל. בכר מפרש 'הגדה' מלשון 'מגיד הכתוב', הכתוב מגלה, ולא שמגידיים-מפרשים את הכתוב. גם בהם לא מצאתי אפוא 'הסכמה' זו, לפחות בכל הקשור ל'הגדה', שזה העיקר. אכן, רשב"ח אמר כך! כך או כך, מי שמסכימים שאין בין 'אגדה' ל'הגדה' הבדלים של שורש ושל משמעות, אינם יכולים להסתמך על דבריי ואני איני מסתמך על דבריהם.

4. המבקר ממשיך ואומר (שם):

המחבר אינו מוכן לקבל שתי עובדות: א. המשמעויות החדות המקוריות הוקחו 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.

אם אגדה היא, הרי טוב, ואם לאו אומר אני שאכן איני מוכן לקבל שאלה הן 'עובדות'. רק מי שסבור לגלות בדברי רשב"ח את 'ההגדרה השלילית', ולייחסה באופן זה גם לתלמוד, וסבור כמו כן ש'אגדה' = 'הגדה' יסבור שאלו 'עובדות'. אך זהו טיעון מעגלי, המניח את המבוקש, והוא בלתי קביל. טיעון מעגלי כזה מצוי כמה וכמה פעמים בדברי המבקר. כך, לדוגמה, הוא אומר: "המכיר את ספרות האגדה יודע שלאגדה, מבחינת תכניה... אין מהות אחת, ונדמה לי שאיש מחוקרי האגדה לא טען זאת, שהרי היא רב-גונית כל כך" (עמ' 66). אך כדי לקבוע זאת יש לדעת קודם מהי 'ספרות האגדה'. זהו הרי לב העניין. גם חזרות מרובות של חוקרים ומבקרים על כך אינן הופכות טיעון כזה לנכון. וראה עוד להלן.

כאמור, חשוב מאוד להעמיד על הודאתו במקצת של המבקר, העולה מכלל דבריו, ושלא ראיתי מי שאמר כך (מלבד רשב"ח!), שהמשמעות היסודית של 'הגדה/אגדה' היא פרשנות הפסוקים, אלא שלטענתו המשמעות החדה הזאת נשחקה. משכך, המחלוקת בינינו מצומצמת אפוא לשאלה האם הייתה שחיקה של המשמעות הזאת ולנכונות הזיהוי אגדה-הגדה. ועל כך - להלן.

5. המבקר רואה באפולוגטיקה את הסיבה להגדרתו של רשב"ח, ושל מי שבאו אחריו, למונח 'הגדה'. לדבריו, היא "שירתה את תפיסתם החדשה של הגאונים הגדולים האחרונים את האגדה, כפי שנראה להלן" (עמ' 67), וכונתו לדיונו בפרק של מאמרי העוסק ב'שיטת הגאונים' (עמ' 74-77). דא עקא, שאין למצוא בדברי רשב"ח כל אפולוגטיקה. בספרו 'מבוא התלמוד', שהגדרה זו לקוחה מראשיתו, הוא דייקן ועוסק בתלמוד ובמונחיו לגופם, ודבריו הם בעלי אופי מילוני. שנית, גם אלבוים קובע ש"אין סימנים מובהקים לפולמוס ישיר בדברי הגאון ר' שמואל בן חפני,

4. שם, עמ' 250, הערה 1.

שנוכל למצוא בו את הסיבה המידית לרציונליזם הקיצוני שלו.<sup>5</sup> ושלישית, ד' סקלאר הסיק, כפי שדבריו סוכמו בידי אלבוים,<sup>6</sup> שסיבותיו של רשב"ח הן:

(א) גיבושן של תפיסות יסוד בדבר טיב ה'מסורת' של חז"ל, שמתוכן באו להבחנה בין סמכות ההלכה לסמכותה של האגדה. (ב) סיגולן של שיטות פרשנות חדשות למקרא, שגרמו לערעור של מעמדן של שיטות הדרש המקובלות. (ג) גיבושן של עמדות תיאולוגיות ופילוסופיות... חדשות, שלכאורה... דברי חז"ל אינם עולים יפה עמהן לא בצורה ולא בתוכן. ולבסוף (ד) הצורך להגיב על ביקורת ישירה כנגד אגדות חז"ל.

יש אפוא להבחין בין הגדרות לבין פירושים, וסביר שהאפולוגטיקה, באותה מידה שהייתה קיימת, השפיעה על הפירושים לטקסטים מסוימים, ואילו גיבוש תפיסות היסוד באשר לסמכותן של ההלכה ושל האגדה השפיע - בכפוף למסורת הפירוש של הטקסט התלמודי שהייתה בידי הגאונים - על ההגדרות.

6. בכל הנוגע לסמכותה של ה'אגדה' - שהיא 'תורת הסוד', לפי הצעתי - עשו הגאונים מהלך דרמטי, שמשמעותו היא הוצאתה מחוץ למסגרת של תורה שבעל פה! אכן, למדוה ועיינו בה, אך לא הייתה בה שמועה, כלומר: מסורת, והיא נובעת מסברתם האפשרית של הלומדים ואין לומר בה אמת או לא אמת, כלומר: היא גם מחוץ למסגרת האפשרית של הפסיקה, של דבר חתוך, של הלכה. ודוק: בענייני הלכה הגאונים כפפו הרבה גם כפפו את הכרעותיהם השכליות למה שבא במסורת ובקבלה. אך ההכרעה בענייני הסוד לא נתבקשה, כי הדברים נאמרו מסברתם של הלומדים והם גם לא טענו לאמיתותם של דבריהם, אלא בדרך של 'אפשר' ו'יש לומר', וכל אחד דורש מה שעלה על לבו, ומה שהבין מדעתו (כבמשנת חגיגה) - לא דבר חתוך!<sup>7</sup> ממילא, גם אין ה'אגדה' יכולה להשפיע על הפסיקה שבענייני הלכה, וכך נוצר בידול של ממש בין שני התחומים הללו. תוכנה של ה'אגדה', העוסקת בענייני שמים, גם אינו מתאים לפסיקה בענייני ה'הלכה', שהרי לא בשמים היא. אכן, התיאור של ה'אגדה' על ידי הגאונים מתאים מאוד להגדרת המיתוס כפי שהגדיר אותו א' גרינולד:

כל התגלות אלוהית וכל מה שקשור ותלוי בה הם למעשה דברים המתרחשים בתחום ההכרתי המיוחד שפועל בו המיתוס.<sup>8</sup>  
המיתוס נראה פעמים כמשל ספרותי המחייב פתרון על דרך הפירוש המטפורי.

5. לעיל הערה 2, עמ' 16.

6. שם, עמ' 48.

7. ראה: ש' פכטר, 'העברת מסורת הסוד - בין דרישה להרצאה', דעת 53, תשס"ד, עמ' 12-17.

8. א' גרינולד, 'נוכחותו הבלתי נמנעת של המיתוס - מסת פתיחה', המיתוס ביהדות, אשל באר-שבע ד, תשנ"ו, עמ' 3.

לפי שיטתנו... הדברים המתוארים בו התרחשו במציאות שאינה נתפסת בכלי ההכרה האנושית הרגילים. מציאות זו היא סובייקטיבית...<sup>9</sup>

ואילו בעלי הסוד, אלו שאנו יודעים עליהם שהם 'בעלי סוד', טענו לאחר זמן שהחכמה הנסתרת שלהם היא חכמת האמת, גם היא באה ב'קבלה' ולכן היא מקור אלטרנטיבי ורלוונטי להלכה, ואף עדיפה עליה, ויש לפסוק על פיה דווקא. והדברים ידועים.

זוהי המשמעות החשובה שיש לדברי הגאונים וחשיבותה למעמדה של תורת הסוד, שלא כטענה הסתמית והגורפת בדבר אפולוגטיקה עקרה, שאינה מקימה תוכן ומשמעות והיא בעלת אופי 'שלילי' מטבעה.

7. המבקר מלגלג על הרשימה הארוכה של החכמים שהבאתי (בהערות, ולא כהוכחה עצמאית), וסבור שהבאתי אותם כאילו לומר ש"כאילו כולם ישבו כאחד ופירשו יחד (!)... את כללי האגדה על פי שיטת הגאונים, שהיא, לדעת המחבר, גם שיטת האגדה עצמה". והמבקר מביע את דעתו: "לעניות דעתי, אנו נמצאים כאן הרבה מעבר לגבולות של מחקר ביקורתי" (עמ' 76).

אל ילגלג. סוף דעתי שלי היה פשוט להראות, שכל החכמים הללו לדורותיהם הדגישו את חלק המסתורין שבספרות התלמודית וקראו לו 'אגדה', דווקא. הם לא התכוונו בדבריהם אלה לכל אותם סיפורים, דרשות ומשלים שהמבקר ניתח אותם בספריו; אלו דרשות ('הגדות'), סיפורים, משלים וכל כיוצא באלו, ולא 'אגדות'. והם עשו זאת למרות מה שנטען שכביכול עולה מהגדרתו של רשב"ח! יש לשים לב לכך, שהגאונים עצמם בדבריהם לא השתמשו במילה 'סוד'. הם אמרו 'אגדה' וידעו היטב, לפי טענתי, מהי משמעותה המקורית, שהיא 'סוד' ו'סתר'. מסורת זו התגלגלה בדבריהם של החכמים שלאחריהם. אלה לא עשו זאת רק מחמת אפולוגטיקה או "מאהבת דרשנות ודרוש", כפי שסבור המבקר (עמ' 79). מסתבר יותר, שלימוד הקבלה הוא שגרם.

המבקר (עמ' 76) סבור שמשמעות ה'סוד' נוספה ל'אגדה'. ואני אמרתי את ההפך: זו המשמעות המקורית. לדעת המבקר (שם), הוספת ה'סוד' היא "בדיוק (!) תפיסת האגדה מאז ימי הגאונים, שהרי מי שאמר (= רס"ג) שהמילים 'הקב"ה מתפלל' משמען 'הקב"ה מלמד את עמו להתפלל' רוצה לומר למעשה שהחכם התלמודי הסתיר את דעתו האמיתית והפך אותה לסוד - למשל - שיש לפענח אותו"! נראה, שיש כאן היפוך גמור של המשמעות: הרי רס"ג, הפילוסוף הרציונליסט, אומר שאין כאן 'סוד' כלל, והקב"ה אינו מתפלל אלא מלמדנו להתפלל. מבחינתו של מנתח הסוגה הספרותית אולי יש כאן משל, הדורש פיענוח, אך אין כאן 'סוד', ובוודאי שאין זה ה'סוד' אליו התכוונו כל אותם חכמים. מבחינת התוכן ומנקודת המבט של בעלי חכמת הנסתר האמיתיים יש בפירוש המוצע כאן דווקא ביטול ה'סוד'. הם היו אומרים, לשיטתם, שדברים כפשוטם: הקב"ה מתפלל. זוהי תמונה מיתית, שבה

נחשף הנעשה בעולם הנסתר,<sup>10</sup> ואין להחליף אפוא את תורת הספירות בתורת הספרות.

8. בסוף דבריו בעניין זה המבקר אומר: "דא עקא שהמחבר לא התחשב בעובדה שזאת היא תפיסה חדשה של חכמי ימי הביניים ואין היא שייכת לאגדה התלמודית עצמה" (עמ' 77). פעם נוספת מתגייסות ה'עובדות' לסתור כביכול את דבריי, כשאין הן אלא העיגול שסומן לאחר שנורתה הירייה. מניין לנו מה שייך לאגדה התלמודית? הלא אין ספק שעסקו ב'נסתרות' כבר בתקופת המשנה והתלמוד, ויש שמצאו רמזים לכך גם בכתבי הגאונים, ואין להתפלא על כל אלה. אני טענתי, שזוהי ה'אגדה' התלמודית והגאונית, ואמנם יש לכך תוצאות של ממש בחקר המסורות. מי שאינם רוצים לירד במרכבה ורוצים שלא יהא להם עסק בנסתרות, יעסקו בחלקים האחרים של הספרות התלמודית ויקראו להם כפי שירצו וכפי שיעלו על דעתם. המלצתי שלי לאותם חוקרים היא לקרוא למקורות שבהם הם דנים לפי הסוגות הספרותיות המתאימות להם ולא במונח חסר תועלת ומשמעות, כפי שנטען בביקורת לשיטתם שלהם. הלא לדברי המבקר כל ההתעסקות בהגדרה היא 'פרט קטן', והיא חסרת היגיון ונטולת תועלת, ולכן יש אפוא לתהות בשל מה ובשל מי כל הסער הגדול הזה?

9. המבקר סבור שיש לו ראיות חדשות מן הספרות התלמודית להגדרתו של רשב"ח, זו שלפי ה'תפיסה המקובלת'. הבה נבחן את דבריו בקצרה. משנת נדרים פ"ד מ"ג קובעת ש"המודר הנאה מחברו... מלמדו מדרש, הלכות ואגדות, ואינו מלמדו מקרא". המבקר מניח שהואיל וזהו טקסט הלכתי, הוא מדויק ולכן הוא כולל ברישא את כל מה שמותר ללמד את המודר הנאה. כל העוסק בתלמודנו יודע, שהנחה גורפת זו אינה נכונה, וכמה וכמה אוקימתות וצריכותות ו'שירותים' מאוחרים נולדו דווקא מן המציאות ההפוכה. מכל מקום, לדעת המבקר, שתי הקטגוריות העיקריות הן 'הלכות' ו'אגדות' ול'מדרש' הנספח, לכאורה ללא צורך, הוא עצמו עושה צריכותא: "יכולה להיות מחלוקת האם 'תרגום' שייך למדרש שמותר ללמדו, או שהוא כלול במקרא שהוא אסור" (עמ' 65). לדעתו, "אי אפשר להעלות על הדעת משנה זאת אינה אומרת דבר על המוני הטקסטים שאינם לא הלכה ולא 'מדרש' כגון המשל על... או הסיפור על... או על איזו משנה שהיא במסכת אבות. אין אפשרות אלא לומר שהמשנה... אומרת שמותר... ללמד... טקסטים כאלה, כי הם כלולים באגדות" (שם). התלמוד עצמו לא חש לכל אלה.

ההחלטיות בלשונה של פסקה זו אינה במקומה. כידוע, ההוכחה מן השתיקה לעולם אין היא חזקה ביותר, שהרי אפשר היה לומר, למשל, ובדרכו של המבקר, ש'מדרש' הוא הלכות הצמודות למקרא, ו'הגדות' הן פירושי המקרא שאינם בעניין של מצווה ומתעורר אותו הספק אם מותר ללמדן, וכדומה. נראה שאין תפארת ההוכחה באה ממקור זה, ולכן שתקו ממנו הכל. כי העיקר הוא, שמן הסיפא, ש'אין מלמדו מקרא',

10. על ההבדל בין הגישות ראה גרינולד שם, עמ' 17.

כבר אתה למד הכל והרישא אינו אלא קיצור הרשימה המקיפה שבאה גם בטקסטים לא 'הלכתיים' בולטים.<sup>11</sup> רשימות אלה כוללות מלבד 'הגדות' גם עניינים נוספים שאינם הלכה, ואלה מי גידל? ולמה צריכים לאומרים? וראו, לדוגמה קצרה, סנהדרין לח ע"ב: "כי הוה דרש ר' מאיר בפרקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא אנדתא, תילתא מתלי". וראו גם לעניין 'הלכה' את הברייתא בברכות כב ע"א: "הזבים... מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובתלמוד ובהגדות". ברור מכאן, שאפילו נניח שאנו יודעים מהי 'הלכה' לצורך ה'הגדרה השלילית', הרי ש'הלכות' הן סוגה מוגדרת בתוך ה'הלכה', ממש כ'משנה' וה'מדרש' וה'תלמוד'. כך גם ה'הגדות', מדרשי הפסוקים.<sup>12</sup>

10. הדוגמה השנייה קלושה עוד הרבה מן הראשונה, ואין צורך לעסוק בהפרכתה. דרשה נאה אולי יש כאן, אך ראה - אין. העניין השלישי שהביא המבקר בהקשר זה הוא דבר חידוד. מסוגיית ב"ק ס ע"ב שדנתי בה מבקש המבקר ללמוד שאין לך אלא או 'הלכה' או 'אגדה'. לשיטתי, הוא מחדד ושואל (בהערה 16), "היה יכול הרב לומר, למשל הגדה". ולשיטתו של המבקר יכול היה הרב להציע לתלמידיו ללמוד, למשל 'מקרא'! ברור גם כאן שהעיקר הוא לא בהוכחה מן השתיקה ומן השלילה, שהמבקר מרבה כל כך להשתמש בהן, אלא ממה שבסופו של דבר לימד הרב בפועל וייחס אותו ל'אגדה'. אכן, אילו היה המבקר טוען שלגופו של אותו עניין גם לשיטתי אין זו 'אגדה' - החרשתי, שהרי הדבר תלוי בשיקול הדעת ואין לומר בו טעות. לא כך בטיעון שלפנינו.

11. המבקר טוען גם כנגד השימוש שעשיתי באטימולוגיה להצדקת טענותיי, והוא סבור שאין קשר הכרחי בין המקור האטימולוגי של השם שניתן למוסד הלכתי לבין משמעותו (עמ' 69-67), והוא מליץ על כך שאין שמים לב להבחנה זו. המונח 'משמעות' בהקשר זה אינו נהיר דיו, כי גם למקור האטימולוגי יש 'משמעות', ונראה שראוי להניח שהשם שניתן למוסד בשעת יצירתו שיקף את מה שרצו יוצריו לומר על המוסד הזה, כלומר: על משמעותו. ראוי לעשות כן, כי הנחת השקיפות של השם סבירה והוגנת יותר מאשר הנחת השרירות. ייתכן, כמובן, שעל מוסד מסוים יעברו גלגולים רבים עד שכוונתם הראשונה של יוצריו במתן השם כבר לא תתאים למהותו, או שמקורה האטימולוגי של מילה מסוימת יעלם מאתנו. או אז נאמר, כי השם כבר אינו שקוף אלא אטום. לדעת רא"א אורבך, שהמבקר מביא, המקבל את דעת בעל הערוך ש'הלכה' נקראת כך כי היא "דבר שהולך ובא מקדם ועד סוף, או שישראל מתהלכין בו", צריך לומר שאם אמנם סברו כך התנאים והאמוראים - דבר שיש לפקפק בו מאד והוא נראה כאנכרוניזם דרשני - כי אז הם סברו שגם האטימולוגיה של 'הלכה' היא מלשון 'הליכה', ולא רק ה'משמעות'. אם מסמיכים

11. וראה דברי י" חזני שהפניתי להם בהערה 3 של מאמרי.

12. על מדרש כעניין הנבדל מהלכה ומאגדה כאחת ראה ספרי דברים, פסקא מח; תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ז, מהד' צוקרמנדל שו' 24, ועוד.

לכך את דעתו של ר"ש ליברמן ש'הלכה' היא מלשון 'פסיקה'<sup>13</sup>, כי אז יש לפנינו מחלוקת בשאלה, מהו המקור האטימולוגי של השם 'הלכה' כשהוא מסמן קורפוס מסוים, או קטגוריה מסוימת, בתוך דברי חז"ל (ראה להלן). כדי לקבוע שתוכנו של מוסד מסוים השתנה עד כדי כך שאין הוא מתאים עוד לשמו הראשון - שמשמעותו הראשונה ידועה לנו - צריך לערוך מחקר היסטורי מתאים. כאשר מדובר במוסד, שזמנו הנחקר מצוי בעבר, צריך שיהיה ברור מאוד, מכוחן של ראיות טובות, מה היה תוכנו של אותו מוסד באותה נקודת זמן נחקרת; צריך לנסות ולעקוב אחרי מוצאו ואחרי גלגוליו, ורק אז אפשר יהיה לומר ששמו - המובן לנו - לא היה נאה לו כבר באותה שעה. השינוי גופו צריך הוכחה, ואי אפשר להניחו מראש. הבה ונדגים זאת בעזרת המונח 'אגדה'. נניח, עם המבקר, שהכל יודעים מהו מקורו האטימולוגי של 'אגדה/הגדה' (פירוש הפסוקים). הכל יודעים לבטח, מהי דעתם של החוקרים החל מרנ"ק, צונץ והלאה על תוכנה של ספרות האגדה התלמודית. נניח לרגע שכך היא גם דעתו של רשב"ח. או אז נוצר פער בלתי מוסבר בין המקור האטימולוגי הידוע (לפי ההנחה) לבין הקורפוס המכונה 'אגדה'. אבל מכל אלה לא נדע, שכך כבר היה גם בתקופת התלמוד עצמה. כאמור, לדעתי גם רשב"ח אומר אחרת, ואפשר להצביע על סיבתו של המצב הנוכחי, כפי שהסברתי לעיל.

נראה לי שנקודת מוצא סבירה יותר, שממנה יצא גם ר"ש ליברמן בהעלותו את הצעתו לביאור המונח 'הלכה', היא שקשה לייחס קיומו של פער בין השם לבין התוכן כבר לתקופת התנאים. המבקר סבור (בעמ' 79), שאני הסתמכתי "על האטימולוגיה כדי לקבוע משמעות מאוחרת של מונחים אלה". ולא היא: ההסתמכות הייתה כדי לקבוע את המשמעות בת-הזמן.<sup>14</sup> לכן אין זה ראוי להשליך את השם, שהוא גם ההגדרה, אל מעבר למסך הבערות, להאשים את נותני השם לפחות בשרירות, לשמוח בכך ולהפטיר כדאשתקד. לכתחילה ראוי יותר לחפש אחר התאמה בין השם לבין התוכן. אכן, לא על האטימולוגיה בלבד עומדים הדברים והיא צריכה אישור מן הידוע על המוסד, מן הסברה ומן העניין ומדרכי הפירוש המקובלות, אבל אם ידענו (וזה ההנחה כרגע) את האטימולוגיה, יש להשתדל ולהתאימה אל התוכן עד שנדע, כאמור, את ההפך. ההוכחות שהביא המבקר בפרק א של הביקורת אינן אוצרות כוח כדי להוכיח את המבוקש. כאמור, אין הן מוכיחות דבר. ואילו אני, כך אני סבור, הבאתי ראיות סבירות לעמדתי.<sup>15</sup>

13. ר"ש ליברמן, **יונית ויונות בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 213, הערה 3. וראה גם ספרי, **משפט ופעולה**, ירושלים תשס"ב, בערך 'הלך'. וראה להלן הערה 14.

14. וראה גם מחקרי, 'על הערב ועל כמה מונחים אחרים של התחייבות', **שנתון המשפט העברי**, יג, תשמ"ז, עמ' 185.

15. אגב, יש מקום למחשבה, עד כמה הייתה מצויה תפיסה כללית של 'הלכה' בימי חז"ל. רשב"ח מדבר על "דבר שהוא מצווה"; ולאור האמור בהערה 92 במאמרי, אין לקבל בפשטות ש'מסורת' מצומצמת ל'אגדה' בלבד (לפי ההבנה המקובלת). וראה גם לעיל, בסמוך להערה 12.



ולעיקר: ענייננו בהגדרות. על פי הסכמת המבקר בעניין ההגדרה המקובלת עליו שהיא, כאמור, איננה יעילה והיא חסרת משמעות של ממש, אין עוד כל חשיבות להגדרה, ובעצם: מעולם גם לא הייתה לה משמעות. היא אינה משמשת את חוקרי האגדה והם עושים חלוקות אחרות לפי העניין: פרשנות פסוקים, סיפורים מדרשיים, משלים, פתגמים, דברי מוסר, מעשה מרכבה ומעשה בראשית וכיוצא באלה הבחנות יעילות והם באים והולכים בין התחומים האלה כרצונם. כך עשו, בסופו של דבר, גם התנאים והאמוראים (ועל כך הרי אין חולק), והצעתי שהם נתנו ל'מעשה מרכבה' ול'מעשה בראשית' את השם 'אגדה' ולפירוש הפסוקים נתנו את השם 'הגדה'. שמות אלה יפים ומתאימים מבחינה אטימולוגית והם מגלים את מהותם של אותם חלקים שבספרות התלמוד. מה אפוא יש בו בשם שהסעיר כל כך את המבקר עד שקלקל את השורה? והרי, בסופו של דבר, גם ב'פרשנות הכתובים המדרשית' יש צורות ספרותיות שונות ומגוונות וגם תכנים שונים יש בה, מהם בנסתרות. וגם הנסתרות מתגלות בדרכי ביטוי שונות: ב'פרשנות כתובים מדרשית', במשלים ובאלגוריות ועוד.

12. מכאן אנו באים אל הפילולוגיה, שהמבקר משבחה עד מאוד, והוא מפרט את כתבי היד הרבים שטרח ועיין בהם בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים לצורך הביקורת ואת ערכם. הוא מדווח, שכתבי היד של הספרי דברים לפיסקא מט (שכלל לא נזכרה בספרו של המבקר, לא היא ולא נוסחאותיה) גורסים 'דורשי הגדות/אגדות', ואילו 'דורשי רשומות' מתועד רק מן הדפוסים הראשונים, ולדעתו "מתקבל על הדעת שמישהו (אולי במאה ה"ו או קצת יותר מוקדם) החליף את 'דורשי הגדות/אגדות' הנדיר מאוד ב'דורשי רשומות' המצוי יותר" (הערה 37). אבל לא היה צריך לטרוח כל כך! המידע הרלוונטי מצוי במהדורה המקובלת של ר"א פינקלשטיין לספרי, ויותר לי להעיד שעיינתי בה היטב. השאלה היא כיצד מעריכים מידע זה. מקובלנו, שהדפוסים הראשונים לאו מילתא זוטרתיה הם, והם נחשבים ככתב יד שממנו נדפסו, וכך גם הציטוט ממדרש הגדול במדרש תנאים ובכתב יד נוסף של מדרש זה. בניגוד לדעת המבקר, אין זה 'מתקבל על הדעת' שאותו 'מישהו', שתמיד נוח לתלות בו שיבושים, גרם לשינוי הזה ליפול בכל המקורות הללו, הבאים מסביבות שונות. גם הטעם המשוער ל'תיקונו' אינו סביר: נדירותו של 'דורשי אגדות' אינה מחייבת את המרתו בנוסח מוטעה (לדעת המבקר), שאינו מתאים כלל למקום. גם אין אנו רשאים להטיל את תחושת הנדירות שלנו על הדורות הקודמים. נדמה שגם הקורא הרגיל בן זמננו לא יחוש אי-נוחות בקוראו נוסח זה. אכן, פתחתי - בחופזי, ומשמחת החידוש - בנוסח 'רשומות' (אגב, גם המהדיר של מדרש הגדול לדברים, זה שהשתמש בתשעה כתבי יד, ציין לנוסח של הספרי כ'רשומות'), וצריך הייתי להפוך את סדר הדברים וכך היו הדברים גם מתבארים יפה יותר, אך אין בכך כדי לשנות את העובדות ואת הערכתן. הצעתי לראות את שתי הנוסחאות הללו כבעלות משמעות זהה, שאחת היא 'אגדות', שאולי נוסחה דווקא כאן בשל העיסוק ב'אגדה' (כדברי המבקר, בהערה 36, אם כי יש להידחק בפירושו

- בספרי, ראה שם), אך נתפרשה - פירוש נכון - על ידי השנייה, כ'רשומות', סתומות. אכן, המבקר סבור שהפירוש ל'רשומות' כעניין סתום וחתום גם הוא 'תמוה', אך לא מלבי אמרתי זאת והסתמכתי על פילולוג ואיש לשון נחשב מאוד (פרופ' דניאל בויאריין. ביקורתו של בויאריין על לאוטרבך ועל בכר - מאלפת).
13. בין כך ובין כך, המבקר מציע לפרש פסקה זו כממליצה על לימוד ה'הגדה', מפני שבין חלקיה - המרובים והבלתי מוגדרים, הרב-גוניים מבחינת התכנים והצורות - של ה'אגדה' אפשר למצוא פה ושם גם כאלה שמהם אפשר ללמוד משהו על פעולות ה', והוא הולך ומצביע על כמה מן המקורות הללו. לדעתי, זהו פירוש דחוק בהרבה מפירושי, המצמצם את ה'אגדה' לתחום מסוים שכולו פעולות ה', ושאליו ראוי להפנות כתחום לימוד מבורר כדי להשיגן.
14. טיעונו של המבקר, באשר למדרש תהילים כ"ח, ה (עמ' 74-72), הוא מפותל, ואפילו היה נכון - אין בו כדי לשנות את העובדה שנאמר בו הזיהוי 'הגדה/אגדה' - אלו פעולות ה' ". לשיטתו של המבקר, ה'אגדה' כוללת הרבה יותר מכך, ואפילו שאלת שלום של תלמיד לרבו שנזכרה בתלמוד, הואיל ואינה הלכה - אגדה היא, אבל אין היא 'פעולת ה' '.
15. בסוף דבריו חוזר המבקר להדגיש בעיות פילולוגיות, ו"זאת כדי להבהיר את הצורך בעיון קפדני ובלתי מתפשר בכתבי היד אשר יאפשר לחוקר להגיע למסקנות בטוחות" (עמ' 77). כמה דוגמות הוא מביא, ונעיין בהן קמעא.
- בחולין ס ע"ב נאמר לתלמיד פירושן של מילים קשות, והרב אומר לו כמו כן: "זיל וכתוב... באגדתך ופרשה". המבקר מקשה על פירושי שהוא, לדבריו, "שכתבו מילים קשות ופירושיהן בספרי אגדה": "לא מצאנו בשום מקום שפירוש מילים קשות גרדא הוא חלק של האגדה" (עמ' 77) ! ואילו אני אמרתי דבר אחר: הפירוש למילים הקשות נכתב ב'מגילת סתרים', שהוא הפירוש הנכון ל'אגדה' כאן, לפי טיעוני העקבי.<sup>16</sup>
- כאן המבקר תוקף את מה שלא נאמר בנימוק ש"לא מצאנו בשום מקום שפירוש מילים קשות גרדא הוא חלק של האגדה". אך נימוק זה, לשיטת המבקר עצמו, בורכא הוא; ההגדרה השלילית של ה'אגדה', שהמבקר מקבל אותה, מביאה תחת כנפיה, בהכרח וממילא, גם את הפירוש למילים הקשות, כי הוא אינו הלכה והוא מצוי בספרות התלמודית. אף שאין צורך לוגי למצוא זאת ב'שום מקום', הנה (לשיטתו!) - כאן מצינו.
16. הואיל ולדעת המבקר אין פירוש טוב בסוגיה זו, הוא פנה לכתבי היד (הנאספים ב'דקדוקי סופרים') ומצא שבילקוט שמעוני, בערוך ובאגדות התלמוד, שכולם מאוחרים, הגרסה היא 'אגרתך'. בלהט חרב הטיעון המתהפכת, כאן המבקר דווקא מעדיף גרסה זו כי תפוצתה מבטיחה את נכונותה (הערה 67, וראה לעיל!), ו"קל
16. על 'מגילת סתרים' בתקופת הגאונים ראה נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק-ירושלים תשנ"ט, עמ' 5-7.

להבין שהנוסח השתבש (ואמנם השתבש בכל [!] כתבי היד של התלמוד עצמו) 'אגדתך' כי לא הבינו את המשמעות הנדירה" (עמ' 78). זהו טיעון פנטסטי. למה 'אגרת' אינה מובנת ו'אגדה', בהקשר זה, מובנת? למה לא נבטל את הגרסות החריגות והמאוזרות מפני כל כתבי היד של התלמוד, כולל הטובים, הקדומים והמשובחים שבהם, כפי שנעשה קודם לכן? מי הוא הטועה הזה, שפעם נוספת שיבש עלינו את כל הספרים, ובכל התפוצות? למה 'קל להבין' ש'לא הבינו'? אבל באמת אין כאן כל שיבוש. כל הקורא בכתבי היד יודע שהרבה פעמים אין להבדיל בהם בין ר' לבין ד', והחילופים ביניהם אינם נחשבים אפילו בגדר שינויי נוסח, כפי שלימדנו ר"ש ליברמן ז"ל פעם ופעמיים.<sup>17</sup>

אילו היה המבקר טוען שיש לקרוא בכל הנוסחאות 'איגרתך', ניחא. זו הייתה טענה פילולוגית, ואז הייתה זו טענה ראויה. עליה היינו מנסים להשיב שמסורת הקריאה של כל המפרשים לפחות מרש"י ואילך היא 'אגדתך' (ומעתה כך יש לקרוא גם בילקוט ובחבריו), וקשה להניח שיבוש מקיף כל כך במסורת. אך המבקר טענה אחרת הייתה עמו, והיא אינה טענה ראויה. על כך יש להוסיף את דברי הירושלמי שהבאתי על 'אגדתא דרבי'. שם הנוסח 'בטוח' והדברים שב'אגדתא' זו הם דברי הלכה! זוהי פריעה מוחלטת של הסדר! הצעתי שהכוונה ל'מגילות סתרים', מתאוששת מהסמכת המקורות, והדברים מאירים. אלא שהמבקר הציב גבול בין 'אגדה' לבין 'הלכה', וכאילו אין התורה אחת, והתעלם מכך לחלוטין.

17. בסנהדרין לח ע"ב פירש הר"ח: "מדרשי הפסוקין בהגדות הן". המבקר פירש, ש"ר"ח מעורר מעין קושיה: הלוא ר' עקיבא עסק בדרשת פסוק, ומדוע ראב"ע אמר לו 'מה לך אצל הגדה' ולא אמר לו 'מה לך אצל מדרש'... ועל זה הוא עונה שמדרשי הפסוקין כלולים בתוך ההגדות. ברור שר"ח לא זיהה הגדות עם מדרשי הפסוקים, וזה בניגוד למה שהמחבר רצה להבין מדברי הר"ח" (עמ' 78). אך גם כאן לא ברור דבר. ראשית, מכיוון שאמר המבקר כך נתעלמה ממנו פרשה שלמה של מדרשי הלכה. ושנית, אין להוסיף את המילים 'כלולים בתוך' על דברי הר"ח, והן משקפות את ההטיה המוקדמת של המבקר ואת ההשפעה של לשון ימינו. הפירוש הנכון בדברים הוא שר"ח רצה להסביר מדוע הטיחו דברים בר' עקיבא, הדרשן הגדול בכתרי אותיות, והוא מפרש שהמדרש הזה היה ב'הגדה', כשימוש הרגיל של 'דרש ב-' במקורות (ראו קונקורדנציות ותקליטורים), כלומר בפירוש פסוק שלא בעניין מצווה, שעניינו שונה ומידותיו שונות, כפי שהסברתי במאמרי. וראו דברי הרמב"ן בהקדמתו לפירושו לתורה: "אתחיל... לכתוב בהם פשטים בכתובים ומדרשים במצות ואגדה", כעין לשונו של רשב"ח!

18. העניין השלישי שם הוא זניח, גם לדברי המבקר, אך שני האחרונים יצאו ללמד על הכלל. לטענתי, בעברית יש להבחין בין 'אגדה' ל'הגדה'. אכן חילופי הנוסח הרבים בכל המקומות, גם בין כתבי היד הטובים ביניהם לבין עצמם באותו מקום, מוכיחים

17. ולעניין שלנו, ראה כבר האמור במאמרי, בהערה 214.

שאינן לסמוך עוד על הכתיב אלא על העניין. בארמית - לעולם הוא 'אגדתא', וכדרכה של לשון זו. כיצד מוכיחים מן העניין? זהו דבר התלוי בסברה ובטעם ובחוש ואי-אפשר להכריע בו כבחכמת התשבורת, ובמאמרי הצבעתי על מקורות רבים שבהם יש ספק בפירוש המונח 'אגדה/הגדה', המצוי בהם, ולא יכולתי להכריע בהם.<sup>18</sup> דרכי ההוכחה יכולות להיות שונות ומגוונות, אבל דרך אחת ראוי לדחות מיד ומראש, והיא זו הכוללת בתוכה את הנחת המבוקש, כגון הטיעון הבא:

להלן מביא המחבר את הסיפורים הידועים על 'בעלי הגדה' הדורשים בלחישה ולאור האמור לעיל הם אינם מוכיחים דבר יותר מן הידוע והמובן מאליו (!) שגם תורת הסוד של התנאים והאמוראים (מעשה מרכבה ומעשה בראשית) כלולה - כלולה ולא זהה לה - בתוך ההגדה/אגדה (עמ' 74).

אך אין כאן דבר 'ידוע': זו גופה היא השאלה העומדת לדיון והטענה הכרעה. ודבר גם אינו 'מובן מאליו': הואיל ולשיטה המרחיבה הכל כלול באגדה, מה טעם לפנות אל 'בעלי האגדה' בשאלות של סוד: אולי מתמחים הם דווקא במדרש הפסוקים, במשלות שועלים ובסיפורי בדיה? אילו היה המבקר נשאל שאלה זו, יש להניח שהיה מפנה את השואל לחוקרים אחרים, שזו התמחותם. ד"ר מנחם הירשמן, חוקר אגדה חשוב, גילה את אוזני, שבמאמר העתיד להתפרסם הוא קבע, גם בלי שראה את מאמרי, ש'בעלי האגדה' ו'האגדה' בסיפורים הידועים האלה הם אכן בעלי סוד ותורת הסוד! והרי זו כבר הודאה נאה נוספת במקצת וסטייה חמורה מן הראשונות. מעתה בוודאי שחובת ההוכחה מוטלת על מי שמבקשים להבדיל בין 'אגדה' ל'אגדה'!

19. מה הן תוצאותיה של ההרעשה הדידקטית-פילולוגית שהיינו נתונים לה? לדעתי, הן זעומות וזניחות לחלוטין. אכן, הפילולוגיה היא כלי חשוב להפליא, ואיני צריך להביא ראיה על החשיבות שאני מוצא בה; תבוא עיסתי במחקריי ותעיד על עצמה. ואמנם כי אתם עם ועמכם תמות חכמה, ואת מי אין כמו אלה? אין צורך להתהדר בכך ולעטות 'עטרת מדע' כשאינן היא אלא טרחה בעלמא וטרחה דציבורא. בדיקת הממצאים שבכתבי היד אין בה די. יש לעשות בה שימוש מושכל.<sup>19</sup>

20. כאשר הפרדיגמה הנוכחית של המחקר אינה יעילה ואין היא מספקת תשובות מניחות את הדעת לקשיים העולים, ראוי שנהיה מוטרדים בשל כך ולא ננוח על כריות האוויר של המחקר. הן עלולות להתפוצץ. הדבר מחייבנו לבחון מחדש את הנחותינו. עלינו לשוב על הראשונות. עלינו לכבד את הראשונים ולא לתלות בהם את פגמינו שלנו. עלינו להשתמש בכל סוגי המידע באופן אינטגרטיבי. עלינו

18. בהערה 92. אני מניח, שזו גם התשובה לטענה הכוללנית משהו שבעמוד 77 לביקורת על "הבעיות הפילולוגיות התדירות בחלק מן הטקסטים".

19. מהי התועלת, למשל, בהערה 70, מלבד נזיפה על עניין חסר משמעות כלל, כשהעניין מובן אך הוא מתפרש שלא כהלכה? ראה לעיל, פסקה 17.

על הראשונות אנו מצטערים

להשתמש בכל דרכי המחקר בזהירות ובאופן יעיל. עלינו להשתמש גם בשכל הישר, ובעזרת השם. וכך כתב הרמב"ן בהקדמתו להשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם:

והנני, עם חפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד, ולקיים דבריהם ולהעמיד, לעשות אותם לצווארי רביד, לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד. אבאר דרכם ואדע ערכם, אך כאשר לא יכלו רעיוני, אשפוט למראה עיני... כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים, לא ימנע טוב להולכים בתמים.

21. במאמרי יש מלוא החופן שגיאות מסוגים שונים, ידועות ושאינן ידועות (ענייני הקלדה, הגהה והתקנה - כצירוף מחברים שונים על ידי 'הנ"ל' - כבר ידועים). צר לי כמובן על כך, וכשאשוב אי"ה ואשנה פרק זה - אתקנן. שמחתי על האפשרות לבחון חלק מן הדברים כבר עכשיו ולהתמודד עם טענות הביקורת.

\* \* \*

"בעל אגדה אינו לא אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר, ולפי מה שיעלה מדבריו על הדעת לומדים אותו, והשאר אין סומכין עליו".