

המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א'-ג'

מבוא

מסכת פסחים נחלקה כבר מימי הראשונים לשני חלקים: פרקים א'-ד', י', העוסקים בהלכות חמץ וליל הסדר, ופרקים ה'-ט', העוסקים בהלכות קדשים, ובייחוד בקרבן הפסח.¹ למעשה, את החלק הראשון, שזכה לכינוי 'פסח ראשון', ניתן לחלק לחלוקה משנית: פרקים א'-ג' עוסקים רובם ככולם בענייני חמץ – בדיקת חמץ וביעורו על זמניהם השונים, והגדרת חמץ.² פרק ד' עוסק בערב פסח, י"ד בניסן, ופרק י' עוסק בליל הסדר.

המאמר הנוכחי מתמקד ביחידה הראשונה, פרקים א'-ג'. ישנן מספר תופעות ספרותיות³ במשניות של הפרקים הללו שמצטרפות לאחידותם התוכנית של הפרקים, ותומכות בראיתם כיחידה ספרותית עצמאית, כפי שנראה להלן. עיון בפרקים הנ"ל בתלמוד הבבלי מלמד שייתכן שעורכי המסכת נתנו אף הם ביטוי ספרותי לאחידותה של היחידה הזו, על ידי שיבוץ קטעי אגדה בתחילת היחידה ובסופה. בדברינו להלן נשאף להראות כי קטעי האגדה הללו, אגדת הפתיחה למסכת, העוסקת בביטוי "אור לארבעה עשר" (ב ע"א - ג ע"א), ואגדה בסוף הפרק השלישי (ג ע"א), החותמת את היחידה, מקיימים ביניהם קשרים תמטיים וספרותיים, שבאמצעותם נוצרת ליחידה זו מסגרת ספרותית שנושאת משמעות רעיונית הרלוונטית לתוכן הפרקים.⁴

1. ראה למשל הקדמת המאירי למסכת, שמוכיר שהחלוקה היא מימי הגאונים, אך לעומת זאת ראה בפתיחה הכללית שלו לש"ס, שם הוא מתייחס לחלוקה כמאוחרת לגאונים. סיכום מקורות ומחקר בעניין זה ראה במבואו של ש"י פרידמן, **תוספתא עתיקתא**, רמת גן תשס"ג, עמ' 12, הערה 5.
2. משניות: פ"א משניות א-ד; פ"ב משניות א-ג, ז-ח; פ"ג משניות א-ב, ה-ז. בכל אחד מהפרקים יש גם נושאים אחרים שנגררו אגב הנושא המרכזי מסיבות ספרותיות או אחרות, כגון שרפת בשר ושמן טמאים בפ"א מ"ו וענייני המרור וקרבן הפסח בפ"ב משניות ו, ח, ואין כאן מקום להאריך בנסיבות המדויקות של שיבוץ בפרקים אלה. מכל מקום, ברור למעיין בפרקים שנושאים אלה אינם עיקר, ולו מכיוון שלאחר העיסוק בנושאים משניים אלה תמיד חוזרת המשנה לנושא העיקרי – החמץ (פ"א מ"ז; פ"ב מ"ד; פ"ג מ"א). היחידה כולה נחתמת במשנה שעוסקת בביעור חמץ – פ"ג מ"ז.
3. כפי שתוארו בהרחבה על ידי א' וולפיש במאמרים שונים בכמה הנוכחית ובאחרות, ובייחוד בעבודת הדוקטור שלו. ראה: א' וולפיש, **שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.
4. קיומה של מסגרת ספרותית ליחידות תמטיות (פרק או מספר פרקים) בתלמוד הבבלי, איננה ייחודית ליחידה זו של מסכת פסחים. מפי הרב ד"ר אברהם וולפיש שמעתי על תופעה דומה במסכת ראש השנה, ולעניות דעתי ניתן להצביע על מקומות נוספים, שבכוונתי, אי"ה, להרחיב עליהם את הדיבור

יחידת הפרקים א'-ג' במקורות התנאיים

כאמור לעיל, לפרקים א'-ג' נושא הלכתי משותף, העיסוק בחמץ על היבטיו השונים. המעיין ממעוף הציפור על יחידה זו (להלן 'היחידה') ייווכח בעובדה מעניינת לגבי אופן סידורה. היחידה פותחת בענייני בדיקת החמץ וביעורו (פרק א', ופ"ב מ"א)⁵ ואף מסיימת בנושא ביעור החמץ (פ"ג משניות ה-ז). בתוכם נמצאים יתר ענייני החמץ (ומספר עניינים נוספים שנגררו עם החמץ), ובעיקר העיסוק בהגדרת החמץ ומצבי חימוץ שונים (פ"ב משניות ד-ה, ז; פ"ג משניות א-ה). פתיחתה וחתירתה של היחידה בענייני ביעור החמץ תורמת ללכידותה של היחידה הזו, העוסקת בחמץ, במסכת. מלבד המבנה התוכני הכללי שתואר קיימות במשניות היחידה מספר תופעות ספרותיות, הקושרות בין הפרקים ביחידה ותורמות לראיתם כמסגרת ספרותית אחת:

א. דמיון בחתימתם של פרקי המסגרת – פרק א' ופרק ג':

חתימתו של פרק א' מורכבת מצמד משניות בעלות נושא משותף: משנה ו עוסקת בשרפת בשר קודש ושמן בדרגות טומאה שונות, ומשנה ז עוסקת בשרפת חמץ (תרומה) בדרגות טומאה או טהרה שונות.⁶

בחתימתו של פרק ג' אנו פוגשים תופעה דומה: אף כאן החתימה מורכבת מצמד משניות, שאחת עוסקת בענייני חמץ וחברתה, שמנוסחת באופן דומה מאד, איננה קשורה ישירות לנושא הפרק, אלא בשרפת בשר קודש (אמנם בסדר הפוך): משנה ז עוסקת במי שנזכר שיש לו חמץ בביתו ובאופן ביעורו (במידת האפשר), ומשנה ח, החותמת את הפרק, עוסקת בסגנון דומה בשרפת בשר קודש (מ"ז: "ונזכר שיש לו חמץ... אס... ואם לאו...").⁷ ראוי לציין עוד, כי לנושא הנדון, ביעור החמץ ושרפתו, מתקשרת גם המשנה הראשונה בפרק ב': "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שרפה". קישור זה מחזק את הלכידות של היחידה כולה.

במקום אחר (אציין במסגרת זו דוגמה נוספת אחת, הדומה במקצת לדוגמה שבמאמר זה: פרקים ג' וד' במסכת סוכה, שבהם מצויים בעיקר הלכות ארבעת המינים, תחומים בשני קצותיהם (בתחילת פרק ג' ובסוף פרק ד') בדיונים המצטטים פסוקים סמוכים ממלאכי פרק א', תופעה שאיננה נראית מקרית, ואכמ"ל). ייתכן שניתן יהיה, כאשר תצטברנה די דוגמאות, לראות בתופעה זו חלק אינטגרלי מדרכי העריכה של עורכי הבבלי, שהשתמשו ביחידות אגדיות כדי לסמן גבולות של יחידות תמטיות, ובו בזמן להביע רעיונות והשקפות לגבי הדינים והדיונים המצויים בהם.

5. נראה שאף משנה ג בפרק ב' שייכת לעניין הביעור: "חמץ שנפלה עליו מפלת הרי הוא כמבער".

6. משנה ו, שאיננה קשורה לדיני חמץ ועוסקת בשרפת בשר ושמן, הובאה, כפי הנראה, כיחידה אחת עם משנה ז שעוסקת בשרפת חמץ.

7. אף כאן, המשנה העוסקת בשרפת בשר קודש אינה קשורה תוכנית לנושא הפרק, והובאה אגב המשנה העוסקת בביעור החמץ. נראה ששתי המשניות באו ממקור משותף, בשל סגנון הדומה, ואף בשל מחלוקת התנאים המופיעה בסוף משנה ח ומתייחסת לשתי המשניות. אמנם משנה ח מתקשרת גם להמשך המסכת, פרק ד' משנה ח, עיי"ש.

ב. המשנה שלפני החתימה:

בהמשך להקבלה בין חתימות הפרקים א' וג' ישנה הקבלה מילולית ותוכנית גם בין המשנה הקודמת לחתימת פרק א' לזו שבפרק ג' (פ"א מ"ה, פ"ג מ"ו). בשתי המשניות המקבילות הנ"ל מוצע חילוק בין חמץ חולין לחמץ תרומה בנוגע לזמני הביעור. בפ"א מ"ה קובע רבן גמליאל כי חמץ חולין נאכל עד סוף שעה רביעית ותרומה עד סוף שעה חמישית. ואילו בפ"ג מ"ו קובע ר' אלעזר בר' צדוק כי ב"ד שחל בשבת מבערים "תרומה לפני השבת וחלין בזמנן".⁸ הקבלה זו מצטרפת לקודמת, ויוצרת זיקה משמעותית בין שני הפרקים שבקצוות היחידה הנדונה. אגב, אף בהקשר זה קיים קישור לפרק האמצעי, כאשר פ"ב מ"ד עוסקת באוכל תרומת חמץ בפסח.⁹ מהאמור לעיל עולה כי פרקים א'-ג' במסכת פסחים מהווים יחידה תמטית תחומה היטב, מבחינה תוכנית וספרותית כאחד. להלן נבחן את האגדות שעורכי התלמוד הבבלי בחרו להציב בשני קצותיה של היחידה הזו.

האגדה הפותחת – אגדת האור בבבלי פסחים (ב ע"א - ג ע"א)¹⁰

המשנה הראשונה במסכת פותחת בדין "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". באופן פשוט מדובר כאן בליל ארבעה עשר בניסן, כפי שמוכח ממשנה ג, בהמשך הפרק:¹¹ "ר' יהודה או' בודקים אור לארבעה עשר ובארבעה עשר בשחרית ובשעת הביעור...".

למרות זאת הגמרא פותחת בשאלה "מאי אור?", ומובאות שתי אפשרויות: "רב הונא אמר: נגהי, ורב יהודה אמר: לילי". הסוגיה בוחנת תחילה את האפשרות שמדובר בשתי דעות קוטביות, המתייחסות ללילה ויום. בשלב זה מביאה הסוגיה שורה של

8. 'תרומה' נזכרת במסכת במקום אחד בלבד מחוץ ליחידה הנ"ל (ז', ג), ואילו 'חולין' נזכרים במסכת אך ורק בשתי המשניות המקבילות הנ"ל.

9. ניתן להוסיף קשר בין פתיחת היחידה לסופה, דרך מקבילה (אינטרטקסט) תנאית. היחידה פותחת בפ"א מ"א בדין בדיקת חמץ לאור הנר. הטעם לדין לא ניתן במשנה, אך התוספתא, פ"א ה"א, מהד' ליברמן עמ' 140 שונה: "לפי שבדיקת הנר יפה מרובה, אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות...". אם נניח בזהירות שרעיון זה (שמופיע גם במכילתא דרשב"י, י"ב, יז, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 22 (אמנם רק בקטע ממדרש הגדול) היה מוכר, לפחות בקרב התנאים של הדור האחרון, קיים קשר ספרותי אינטרטקסטואלי בין הקשרה התנאי הרחב של פ"א מ"א, לבין המשנה החותמת את היחידה. בפסוק שמובא בתוספתא ובמכילתא דרשב"י מוזכרת ירושלים, ובמשנה ג', ח, מובא: "וכן מי שיצא מירושלים". ראוי לציין כי המילה "ירושלים" מופיעה במסכת פסחים פעמיים נוספות בלבד (ואחת מהן, פ"ז מ"ג, גם היא אינה קשורה ישירות לפסח, אלא הוא דין כללי במעשר שני), אף שצפוי היה שתופיע יותר, לאור העיסוק האינטנסיבי בקרבן הפסח, שקרב ונאכל בירושלים. סיכום השיטות בעניין היחס בין ברייתות התוספתא השונות לבין המשנה ראה אצל פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 95-15.

10. הניתוח והפרשנות שיובאו להלן לסוגיית הפתיחה למסכת, מבוססים בחלקם הגדול על דברים בעל פה ששמעתי מפי הרב ד"ר יהודה ברנדס.

11. המשניות שמצוטטות לאורך המאמר מועתקות מכ"י קיפמן, מהד' צילום, ירושלים תשכ"ח.

פסוקים, ולאחריה שורה של מקורות תנאיים. לבסוף, דוחה הגמרא את ההווא אמינא שקיימת מחלוקת קוטבית בין האמוראים: "אלא: בין רב הונא ובין רב יהודה, דכולי עלמא: אור אורתא הוא..."

כבר עמדו על כך שהסקת המסקנה הנ"ל בגמרא לא הצריכה באמת את הבאת סדרת הראיות הענפה שמובאת בסוגיה.¹² ממילא, סדרת הראיות מהווה למעשה קטע אגדי ארוך, ש"אינו אלא עיבוד ספרותי", כלשונו של א"ש רוזנטל,¹³ היינו, סוגיה שנוצרה מסיבות ספרותיות, שאיננה חלק הכרחי מהבירור ההלכתי שעומד בבסיס הסוגיה. הדברים מסתברים מהאופן הנחרץ שבה הגמרא קיבלה את ההוכחות ש"אור" הוא לילה ודחתה את רוב האחרות. יתר על כן, עמידתו העצמאית של קטע אגדי זה מתחזקת במיוחד מעיצובו הספרותי, הבנוי במבנה כפול, בעל סימטריה הפוכה:¹⁴ בכל אחד מחלקיו, המקראי והתנאי, ישנן שבע ראיות;¹⁵ בחלק המקראי שלוש הראיות הראשונות

12. ראה: א"ש רוזנטל, 'כמה דוגמות בולטות לייחודה של מסורת-נוסח עתו', **מסכת פסחים תלמוד בבלי: פאקסימיליא מכתב יד פרוכניצה**, לונדון תשמ"ה, עמ' 7-17, ובייחוד עמ' 12. וראה רבינו חננאל (ד"ה בודקין אור ארבעה עשר) וראשונים אחרים (להלן, הערה 15) שהעירו על כך שלצורך הכרעת הספק די בראיה תנאית אחת שמכריעה לכיוון הלילה וחותרת דר-משמעית "שמע מינה". ואמנם, על פי משמעות המילה הארמית 'נגה' נראה בפשטות שמדובר בשני תיאורים שונים לאותו זמן, ליל ארבעה עשר, או לכל היותר בשני חלקים שונים של הלילה. שכן, המילה 'נגה' בארמית מובנה לילה. אמנם נחלקו החוקרים על איזה חלק של הלילה מדובר. לפי סוקולוף (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002, pp. 728-729) ערך 'נגה', מדובר בסוף הלילה, החלק שקודם לעלות השחר. ואילו י"נ אפשטיין כותב שהמילה 'נגה' מציינת את "התחלת היום לרבות התחלת מהלילה שקדם לו", וממילא הוא מפרש שהמחלוקת בסוגייתנו היא האם בודקים את החמץ בתחילת הלילה או בלילה. ראה: י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות האמוראים**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 151-150. וראה: ד' הרמן, 'לתולדותיה של בדיקת חמץ לאור הנר', **סיני** קו, תש"ן, עמ' נג-נד, ובמקורות המצוינים שם בהערות השוליים. בעניין זה ראה גם את הערתו הלקסיקלית של א"ש רוזנטל (שם, עמ' 16-15). ונחלקו בזה כבר הראשונים בהסברם למחלוקת. רש"י, פסחים ב ע"א, ד"ה הכי גרסינן, מפרש את נגה כסוף הלילה, כשיאיר השחר, וממילא המחלוקת היא אם בודקים בחלקו הראשון של הלילה או בסופו. ואילו הראב"ד (פסחים א ע"א בדפי הרי"ף, בהשגתו על בעל המאור) מפרש שלדעת רב הונא בודקים קודם לתחילת הלילה, בזמן שיש עוד אור.

13. א"ש רוזנטל (לעיל, הערה 12), עמ' 12. וראה השערתו של רוזנטל שם בדבר שלבי יצירת הסוגיה והמניעים ליצירת ה"עיבוד הספרותי". במאמר הנוכחי מוצע הסבר אחר למניעים אלה, הסבר שמייחס לסוגיה זו אמירה רעיונית בהקשר לחג הפסח.

14. כפי שמראה א"ש רוזנטל (לעיל, הערה 12), עמ' 8-11. וכבר קדמו בהבחנה זו ר' יעקב ליינר מאיז'ביצה, **בית יעקב על התורה – ספר הזמנים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 153-152.

15. אמנם לפנינו בדפוס וילנה מופיעות שמונה ראיות בחלק התנאי. ראה בעניין זה: א"ש רוזנטל (לעיל, הערה 12), עמ' 12-13 שקובע על סמך עיון פילולוגי שהראיה של מר זוטרא היא חיצונית ואינה מן החשבון. אך נראה שה'בית יעקב' שלא נזקק כלל לשאלה זו לא ספר את הראיה האחרונה, החמש עשרה, שהיא ראיה ישירה ומכרעת, שכן היא מקבילה מפורשת למשתנו ובה יש שימוש במילה 'לילי' במקום 'אור', כפי שמציינים ר' דוד בונפיד ומהר"ם חלאווה בפירושיהם על אתר.

והשלוש האחרונות מראות ש'אור' הוא יום, ואילו האמצעית מראה ש'אור' הוא לילה; והיפוכן בראיות התנאיות – שלוש הראיות התנאיות הראשונות והשלוש האחרונות מראות כי 'אור' הוא לילה, ואילו הראיה האמצעית מראה כי 'אור' הוא בוקר.¹⁶ נראה שעורכי המסכת בחרו לפתוח את היחידה שעוסקת בביעור חמץ באגדה, שמציעה בפני הלומד עיסוק רעיוני בענייני אור וחושך, יום ולילה.

הבחירה לפתוח את מסכת פסחים בכלל, ואת נושא החמץ בפרט, בקטע אגדי העוסק בנושא האור והחושך, טעונה הסבר אודות טיב הקשר בין מוטיב האור והחושך לבין חג הפסח. אכן, עיון בסיפור המקראי של יציאת מצרים ובפרשנותם האגדית של חז"ל, מעיד על מרכזיותו של מוטיב האור והחושך בסיפור זה. מוטיב זה בולט כמובן במכת החושך, אך נוכח למעשה בכל שלוש המכות האחרונות.¹⁷ ההבדלה בין מצרים לישראל, שמאיינת את המכות, מתבטאת במכת החושך כהבדלה בין אור לחושך. מוטיב האור והחושך קיים גם בניצחון הסופי על מצרים, בקריעת ים סוף:

ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם... ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחושך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שמות י"ד, יט-כ).

הקשר בין האור והחושך לבין גאולת מצרים איננו מופיע, אמנם, באגדת הפתיחה למסכת במפורש. ברם, הסוגיה מזכירה, בין יתר ראיותיה, גם את ההבדלה המקורית בין אור לחושך, בבריאת העולם. הפסוק השלישי בסדרת הראיות המקראיות לקוח מתיאור הבריאה (ב' ע"א): "מיתיבי ויקרא אלהים לאור יום אלמא אור ימא הוא..." הקשר בין האור בבריאה למוטיב האור והחושך ביציאת מצרים קיים כבר במדרש בראשית רבה:

...ויהי אור – כנגד ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל ממצרים מאפילה לאורה.¹⁸

16. על דרך הדרש ניתן להוסיף כי המבנה הנ"ל יוצר מעין שתי צורות 'מנורה', מבנה מעניין לסוגיה שעוסקת באור.

17. למעשה, תהליך "החשכתה" של מצרים מתחיל במכת הארבה: "ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ..." (שמות י', טו), ומכאן שניתן בבירור לראות מגמה במכות האחרונות, עם ההתקדמות וההתקרבות ליציאה, של מוטיב החושך היורד על המצרים. אף המכה האחרונה, מכת בכורות, קשורה בעניין החושך, שכן היא מתבצעת בחצות הלילה, וממילא, באופן מטפורי, ניתן לומר שהקב"ה "מאיר" את אותו לילה באור הגאולה. ראה לגבי מכת בכורות את השימוש במטפורת האור והחושך בפסדר"כ 'ויהי בחצי הלילה' ז', מהד' מנדלבוים עמ' 129): "ר' אבון בשם ר' יהודה בן פזי אמר בתייה בת פרעה בכורה היתה, ובזכות מה היתה ניצולת כתפילתו של משה, הדא הוא דכתיב... לא יכבה כלילה נרה". והשווה: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 217, והערה שם. 113

18. בראשית רבה פרשה ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 21. באופן מפורש יותר נמצא הרעיון במדרש המאוחר 'מדרש אבכיר' המופיע בילקוט שמעוני בראשית רמז יז, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 55: "הקב"ה נמלך במלאכים, אמר להן... כשם שהבדלתי בין אור לחושך כך במצרים ולכל בני ישראל היה אור במושבותם".

יתר על כן, רמזו לסיפור יציאת מצרים קיים בפסוק הראשון שמביאה הגמרא (ב ע"א): "הבקר אור והאנשים שלחו..." (בראשית מ"ד, ג). פסוק זה לקוח מפרשת יוסף ואחיו, שהיא תחילת הירידה למצרים, שהביאה בהמשך לשעבוד. כבר העמיד ה'פני יהושע' (על אתר) על כך שפסוק מהמשכה של אותה פרשה (החיפוש באמתחת בנימין) מובא בהמשך הפרק בגמרא (ז ע"ב) כחלק מהדרשה שמשמשת הסבר לשימוש בנר בבדיקת חמץ.¹⁹

ממקורות אלו ואחרים ניתן לסכם ולומר כי ההבדלה בין אור לחושך, והמעבר מחושך לאור קיימים במקרא ובחז"ל כסמלים מובהקים שקשורים ביציאת מצרים. ניתן להסיק בסבירות גבוהה שהעמדה מכוונת של סוגיה אגדית, שמעוצבת באופן ספרותי ועוסקת בהבחנה בין אור לחושך בפתחת מסכת פסחים, מתבססת על הקשר ההדוק בין מוטיב האור והחושך לבין גאולת מצרים (שאף נרמז, כאמור, בחלק מראיות הסוגיה). מעבר לקשר הכללי בין מוטיב האור והחושך לבין חג הפסח ויציאת מצרים, מתקשרת במיוחד מצוות בדיקת החמץ, הנידונה ביחידה הראשונה במסכת, למוטיב זה. דין המשנה הוא שהבדיקה נעשית בלילה שלפני הפסח, לאור הנר. הארת פינות הבית השונות בחשכת הלילה על ידי הנר, מתקשרת באופן סימבולי פשוט להארת הלילה, הממשית והסמלית, על ידי הקב"ה בגאולת מצרים, כפי שראינו לעיל.

האגדה החותמת – אגדת סוף פרק שלישי

המשניות החותמות את הפרק השלישי ואת יחידת ה'חמץ' כולה הן, כאמור, המשניות העוסקות במי שנזכר שיש לו חמץ או בשר קודש, ובביעורם או בשרפתם במצבים שונים (פסחים פ"ג ז-ח).

בתלמוד הבבלי (נ ע"א) נחתם הפרק השלישי בקטע אגדי שדורש מספר פסוקים מזכריה פרק י"ד. קדם לאגדה בסוגיה דיון הלכתי קצר במחלוקת לגבי השיעורים (כזית או כביצה) המופיעים בסוף משנה ח. מיד לאחר דיון זה, מביאה הגמרא את הפסוק מזכריה י"ד, ט ודורשת אותו, ללא קשר נראה לעין לדיון ההלכתי שקדם לדרשות, או למשניות החותמות את הפרק. מכאן ממשיכה הגמרא ודורשת פסוקים נוספים מאותו פרק בזכריה. המעבר החד אל פסוקי זכריה, ללא כל חוליית קישור, מעלה תמיהה בדבר הקשרו ונסיבות שיבוצו של כל הקטע האגדי הזה בסוגיה. נקודת הקשר היחידה הנראית לעין היא דרשה המופיעה באמצע הקטע, על זכריה י"ד, כ: "ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה' – מאי מצלות הסוס? אמר רבי יהושע בן לוי: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים, עד שהסוס רץ ומציל". דרשה זו, העוסקת בהרחבת גבולותיה של ירושלים, מתקשרת למשנה ח, המזכירה את גבולות העיר בהקשר של שרפת בשר

19. ניתן וצריך גם לדון באריכות בכל אחת מראיות הגמרא ותורמתה לפיתוח רעיון האור והחושך, ברם אף דיון זה אין לו מקום כאן.

קודש.²⁰ זהו אכן ההקשר בסוגיה המקבילה בירושלמי,²¹ שמביא בתחילת ההלכה הנדונה את דרשת ר' יהושע בן לוי בלבד.²² האגדה המורחבת שמובאת בבבלי מורכבת משלושה חלקים. בכל חלק מובאות דרשות על אחד הפסוקים: ו, כ, ט בפרק י"ד בזכריה. שלושת הפסוקים מכילים את הנוסחה "ביום ההוא",²³ ולכן צירופם יחד באגדה מגדיר את נושאה – "היום ההוא", המכוון בדרך כלל לגאולה העתידית,²⁴ ומתייחס גם לפסוק הפתיחה של הפרק: "הנה יום בא לה'..."²⁵. בשני חלקיה הראשונים מובאות דרשות של שלושה אמוראים ארצישראליים: ר' יוחנן, ר' יהושע בן לוי, ור' אלעזר,²⁵ ובחלק השלישי מובאת דרשת ר' אחא בר חנינא, שממנה נמשך דיון שהוא בחלקו בבלי.²⁶ החלק הראשון באגדה מביא, כאמור, שלוש דרשות על פסוק ו:

והיה ביום ההוא לא יהיה אור, יקרות וקפאון.

מאי יקרות וקפאון?

אמר רבי אלעזר: זה אור – שיקר בעולם הזה וקפוי לעולם הבא.

רבי יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות – שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא.

ורבי יהושע בן לוי אמר: אלו בני אדם – שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא.

20. וכפי שכתב רש"י, נ"ע"א, ד"ה 'יקרות וקפאון'.
21. ירושלמי פסחים פ"ג ה"ג, ל' ע"ב. והשווה: ש' וולד, **פרק אלו עוברין**, מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו יורק-ירושלים תש"ס, עמ' 56.
22. לאחר הדרשה עובר הירושלמי לדיון הלכתי קצר במשנה, ובכך נחתם הפרק בתלמוד זה.
23. בזכריה י"ד ישנם בסך הכול שישה פסוקים המכילים את הצירוף "ביום ההוא".
24. מובנו של "היום ההוא" מתברר מתוך מהלך האגדה כמתייחס ברובו לתקופת הגאולה העתידית במובן הקוסמי, תקופה המכונה כאן "העולם הבא". אך יש בה גם חלקים מעטים (בחלק הראשון של האגדה) המתייחסים לפרשנות אחרת של "היום ההוא", ולמובנו האחר של הביטוי "העולם הבא" בחז"ל, כפי שהוא מופיע, למשל, במשנת סנהדרין פ"י מ"א: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא...",²⁵ דהיינו עולם הנשמות, עולם הגמול האישי. בעניין זה ראה ש' וולד (לעיל, הערה 21, עמ' 55), שהפנה לא"א אורבך, **חז"ל אמנות ודעות**, ירושלים תשל"א, עמ' 589-587; ח' מיליקובסקי, גיהנום ופושעי ישראל על פי "סדר עולם", **תרביץ** נה, תשמ"ו, עמ' 321-313 (בייחוד עמ' 320-321), ובמקורות המובאים שם בהערות השוליים. מבלי להיכנס לעובי הקורה בשאלת משמעות העולם הבא בחז"ל, ניתן להסתפק ולומר שלפחות בסוגיה זו לא קיימת הבחנה חדה, ושתי המשמעויות של העולם הבא משמשות בה לסירוגין. ואולם, ההתייחסות העיקרית היא לעולם הבא במובן של הגאולה הקוסמית, עולם שישלוט בו הטוב המוחלט, בניגוד לעולם הנוכחי שמאופיין במאבק מתמיד בין הטוב והרע.
25. בעדי הנוסח, בעיקר מן הענף השני, קיימים מעט הבדלים בשמות, ראה ש' וולד (לעיל, הערה 21), עמ' 170*.
26. מימרה של רב נחמן בר יצחק ומעשה קצרצר ברבא.

הפסוק שפותח את האגדה מתאר תהליך שבשלב הראשון לא יהיה אור, ויהיו "יקרות (מלשון קור)²⁷ וקפאון", כלומר חושך וקור. ברם, בשלב הבא יופיע האור, כפי שמופיע בפסוק הבא (פס' ז): "והיה יום אחד הוא יִנְדַע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור", ובעקבותיו (פס' ט) יהיה ה' "למלך על כל הארץ". דרשתו של ר' אלעזר מטעימה את הנקודה הזו: בעולם הזה האור הוא יקר, נדיר,²⁸ ואילו בעולם הבא, דהיינו לעתיד לבוא, הוא יהיה מצוי וזמין יותר.²⁹

בחלקה השני של האגדה מופיעה דרשת ר' יהושע בן לוי, שהיא, כאמור, נקודת הקישור לסוגיה, וכן דרשות של שני האמוראים האחרים, ר' יוחנן ור' אלעזר.³⁰ החלק השלישי באגדת זכריה משלים את רעיון הגאולה העתידית שהופיע בחלק הראשון. כפי שהיה בחלק הראשון, אף כאן השלד של הדרשות הוא השוואה בין העולם הזה לעולם הבא. בדומה לרעיון האור הגדול שמופיע 'לעת ערב', כביטוי למלכות ה', ביום שבו מתבטלת ההבחנה בין יום ללילה, כך אנו מוצאים בחלק זה של האגדה את רעיון הטוטליות לגבי שמו של הקב"ה ושלטונו בארץ:

...ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד... אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה

העולם הבא... לעולם הבא – כולו הטוב והמטיב.

ושמו אחד... אמר רב נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה

נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד – נקרא ביו"ד

ה"י, ונכתב ביו"ד ה"י.

סבר רבא למדרשה בפירקא, אמר ליה ההוא סבא: לעולם כתיב...

27. כך בתרגום יונתן וברש"י (בניגוד לראב"ע ורד"ק שפירשו אחרת, עיין בפירושים). וראה: מ' זר-כבוד, פירוש דעת מקרא לספר זכריה, ירושלים תש"ן, עמ' נז.

28. השווה שמ"א א', ג.

29. לאחר דרשת ר' אלעזר מובאות דרשותיהם של ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי (שכנראה היו לפני עורך הסוגיה יחד עם דרשת ר' אלעזר, כפי שניתן לראות גם בחלק השני של האגדה, שבו נדרש פסוק כ על ידי אותם שלושה חכמים), נעיר עליהן כאן בקצרה. הדרשה השנייה היא של ר' יוחנן, שדורש את הפסוק גם הוא כנראה על הגאולה העתידית, אך הוא מאיר פן מצומצם יותר בגאולה זאת, שקשור בחלקים "נסתרים" יותר של התורה, ובאופן ספציפי נגעים ואהלות. למעשה, דרשה זו מצטרפת מבחינה תמטית לקודמתה, שכן השימוש במטפורה של האור לגבי התורה הוא ידוע, ואינו דורש הוכחה. וראה באריכות להלן, הערה 40. הדרשה השלישית היא של ר' יהושע בן לוי, והיא מעבירה אותנו כאמור למשמעות אחרת של העולם הבא, עולם הדין והנשמות, שהדרשה מציגה אותו כמגלה את טיבם האמיתי של אנשים, המנוגד לעתים להצטיירויותם ולמעמדם בעולם הזה. הדרשה מומחשת על ידי סיפור שגיבוריו הם בעל הדרשה, ר' יהושע בן לוי ובנו. בעניין ר' יהושע בן לוי ו"הצעותיו" לעולם הבא ראה גם כתובות ע"ז ע"ב.

30. יתר הדרשות בחלק זה אף הן אינן תורמות לרעיון המרכזי של האגדה ששולט בחלק הראשון ובחלק השלישי, והן יותר מקומיות לפרק בזכריה, אך הן הובאו אגב הבאת דרשתו של ר' יהושע בן לוי, כפי שהובאו כל שלוש הדרשות בחלק הראשון.

"אחדותו" של ה' מתבטאת בשלמות מלכותו, טוטליות שלטונו, וממילא "לעולם הבא כולו הטוב והמיטיב" – שלטון מוחלט של הטוב, בדומה לשלטונו של האור וביטול החושך. החלק השני של הדרשה המתייחסת לאחדות שמו, מתקשר גם לדרשת ר' יוחנן שהופיעה בחלק הראשון של האגדה, לגבי חלקים נסתרים בתורה, שכן מופיע כאן גם הרעיון של גילוי נסתרות. בדומה לנגעים ואהלות, אותם חלקים נסתרים בתורה, גם שמו של הקב"ה "נעלם" בעולם הזה, ויתגלה במלואו לעולם הבא. ההקבלה בין חלקה השלישי של אגדת זכריה לחלקה הראשון מחזקת את לכידותה של האגדה, וממילא נראה שאגדה זו ערוכה היטב, ואיננה רק אוסף מקרי של דרשות על פסוקי זכריה.³¹

מה גרם לבבלי להרחיב את היריעה מעבר לדרשת ר' יהושע בן לוי, שהובאה בירושלמי? ומה היו השיקולים לסידורה של האגדה הדרשנית הזו? שכן, מחד גיסא היא אינה מסודרת לפי סדר הפסוקים בפרק (הסדר באגדה הוא: ו, כ, ט). ומאידך גיסא, אם כבר הופרע סדר הפסוקים המקורי, ניתן היה לצפות שבתחילת האגדה תופיע חוליית הקישור – דרשת ר' יהושע בן לוי, שבפועל מופיעה באמצע האגדה.

קשה לענות בוודאות על שאלות אלו. ברם, ניתן לשער כי עורכי הבבלי ליקטו דרשות על פסוקי זכריה י"ד, אולי ממקור מדרשי בלתי ידוע לנו, ויצרו מהם אגדה ערוכה ומסודרת מחדש, על פי שיקול דעתם.³² האגדה נפתחת במוטיב האור והחושך, ובאופן ספציפי הופעת האור מתוך החושך הגדול כביטוי לגאולה. כפתיחת האגדה במוטיב זה נוצרת זיקה לאגדה שבפתיחת פרק א', שעוסקת, כפי שהראינו לעיל, באור וחושך.

31. ניתן להעמיק עוד בפרטיה השונים של אגדת זו, אך עיקר עיוננו כאן מיועד להראות כיצד היא יוצרת יחד עם אגדת תחילת הפרק הראשון אחדות רעיונית, שמהווה מסגרת לחלקה הראשון של המסכת, העוסק בחמץ וביעורו.

32. לכאורה ניתן היה להציע, באופן אלטרנטיבי, שאגדה זו הנה קטע מתוך מדרש אגדה, כגון מדרש קדום לזכריה, שהובא לסוגיה כאן בשלמותו, כדרכם של התלמודים במקומות אחרים, להביא קטעי אגדה או קבצי אגדה שמתקשרים לסוגיה רק בסופם (או באמצעם). לדיון בקטעי אגדה כאלה בירושלמי, ראה: ל' מוסקוביץ, 'לדרכי שילובן של אגדות בירושלמי – בירורים ראשוניים', **אסופות יא**, תשנ"ח, עמ' רב-רה. על התופעה המקבילה בבבלי (לגבי סוגיות הלכתיות ואגדיות) ראה: ד' רוזנטל, 'עריכות קדומות בבבלי', **מחקרי תלמוד א**, תש"ן, עמ' 159 ואילך, ולדוגמות לקטעי אגדה ראה שם, עמ' 164 ואילך. בדיונו שם (עמ' 167) הביא רוזנטל את האגדה הנידונה כאן כדוגמה לתופעת הסוגיות האגדיות ששוקעו בתלמוד הבבלי בשלמותן למרות שרק חלק אחד מהן מתקשר אל הסוגיה שבה שובצו. מוסקוביץ, שם, עמ' רב-רד, מתלבט בשאלה האם קטעי אגדה שלמים שהובאו בירושלמי אגב סופם או אמצעיתם נוצרו בסוגיה המקומית מסיבות ספרותיות, או שהובאו ממקור ערוך אחר, והועברו בשלמותם למיקומם הנוכחי, ומכריע שעיקר כאפשרות השנייה, וראה ראיותיו והסתייגותיו שם ובהערות השוליים. ברם, בניגוד לדוגמות שהוא מביא בגוף המאמר שם, בנידון דידן האפשרות השנייה מסתברת פחות, בשל העובדה שסדר הפסוקים הנדרשים באגדה אינו כסדרם בפרק בזכריה. עובדה זו, נראה שהיא מעידה על מעשה עריכה מכוון, בניגוד להבאת קטע מדרשי שלם כפי שהוא. השווה, למשל, יומא סט ע"ב, שם מובא קטע מדרשי על נחמיה ח'-ט', אגב דברי רב חסדא שהוזכרו בסוגיה, ושמתבססים על מדרש פסוק בנחמיה ח'. הפסוקים השונים המובאים בקטע זה על דרשותיהם מופיעים לפי סדרם בנחמיה, ולכן שם יש יותר מקום לחשוב שהדרשות, שחלקן אינו מתקשר לסוגיה, נלקחו כקטע מתוך מדרש על נחמיה שעמד לפני העורכים.

עקבות מעשה העריכה ניכרות בסדרם של הפסוקים, ששונה, כאמור, מהסדר בפרק המקראי, וכן מתוך השוואת סדר הדרשות בשני חלקיה הראשונים של האגדה. אין לדעת באיזה סדר עמדו לפני עורכי הסוגיה דרשותיהם של שלושת אמוראי ארץ ישראל – ר' יוחנן, ר' אלעזר ור' יהושע בן לוי, שמופיעות בשני החלקים הנזכרים. מכל מקום, בסוגייתנו סודרו הדרשות בחוסר עקביות שנראה מכוון: ³³ בחלק השני של האגדה נסדרה ראשונה דרשת ר' יהושע בן לוי, שהיא נקודת הקישור של האגדה למיקומה בסוגיה. ואילו בחלקה הראשון, שהבאנו לעיל, בחרו העורכים דווקא בדרשת ר' אלעזר, העוסקת באור וחושך. בחירה זו מבליטה, כאמור, את הקשר לאגדת הפתיחה. קשר זה הוא, למעשה, דו־כיווני, שכן בסוגיית הפתיחה מובאות מספר ראיות מקראיות שמתקשרות לגאולה העתידית (ב ע"א - ב ע"ב):

מיתבי: 'וכאור בקר יזרח שמש' – אלמא אור יממא הוא!... והכי קאמר: וכאור בקר בעולם הזה – כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא.
...מיתבי: ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני אלמא אור יממא הוא! התם הכי קאמר דוד: אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום, עכשיו – העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני.

בשתי ראיות אלו מוצגת ההבחנה בין העולם הזה לעולם הבא במונחים של אור וחושך. העולם הבא מאופיין ב"זריחת שמש לצדיקים"³⁴ ובכך שהוא "דומה ליום". למעשה, קישור בין פסח לגאולה העתידית באמצעות המוטיב של אור וחושך איננו חידוש בלעדי של הבבלי. פסוק ז בזכריה, שמדבר על התרבות האור, נקשר כבר על ידי הפייטן הארצישראלי ינאי, בן המאה השישית, לפסח, בפיוט הידוע ששובץ בהגדה: 'אז רוב ניסים הפלאת בלילה': ³⁵ "קרוב יום אשר הוא לא יום ולא לילה... תאיר כאור יום חשכת לילה...". מעניין לציין כי סיומה של אגדת זכריה בפרק השלישי מתקשר אף הוא לגאולת מצרים, שכן בדרשת רבי אבינא, החותמת את האגדה, נלקחת הדוגמה למצב הבלתי שלם, שבו שם ה' "נעלם", ממעמד הסנה, מעמד הפתיחה לגאולת מצרים: "רבי אבינא רמי: כתיב: זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר... (שמות ג', טו)".

33. סדר זה עקבי בכל עדי הנוסח (ראה: ש' וולד [לעיל, הערה 21] עמ' 170*). ההבדל העיקרי בין כתבי היד הוא חילופי שמות בדרשה השנייה בחלק א' של האגדה, כאשר כתבי היד המשויכים לענף א' גורסים בדרך כלל "ר' יוחנן", לעומת "ריש לקיש" בכתבי היד של ענף ב'. ברם, הדרשות עצמן מופיעות בכל עדי הנוסח באותו סדר.

34. הקישור בין הבריאה לגאולה העתידית דרך מוטיב האור, כפי שמופיע בראיה השנייה שהוזכרה זה עתה, מופיע גם במדרש הידוע בבראשית רבה פרשה ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 21: "תני אורה שנבראת בששת ימי בראשית להאיר ביום אינה יכולה שהיא מכה גלגל חמה ובלילה אינה יכולה שלא נבראת להאיר בלילה אלא ביום, ואיכן היא, גנוזה לצדיקים לעתיד לבוא שני' והיא אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים..." (ראה גם בבלי פסחים סח ע"א [= סנהדרין צא ע"ב]; פסיקתא רבתי פמ"ב, מהד איש שלום קעז, ע"א-ע"ב).

35. זהו חלק מקרובה לשבת הגדול או ליום א' של פסח לפייטן ינאי. ראה: ד' גולדשמידט, הגדה של פסח, ירושלים תש"ך, עמ' 96; מ"מ כשר, הגדה שלמה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 188.

המסגרת ליחידת החמץ ומשמעותה

לאור הקשרים שהצבענו עליהם בין אגדה זו לאגדה שבפתיחת המסכת, במישור המילולי והתמטי (ובייחוד פתיחתה של אגדת פרק ג' בדרשה על 'אור' ו'חושך', שהם, מילולית ותמטית, מרכזיים באגדת פרק א'), ניתן להציע כי עריכתה של אגדת זכריה בחתימת פרק ג' יוצרת, יחד עם אגדת הפתיחה בפרק א',³⁶ מסגרת ספרותית ליחידה זו, שעוסקת בחמץ ובביעורו. שתי האגדות מכילות את מוטיב היציאה מהחושך לאור, מוטיב שהוא משותף לגאולת מצרים ולגאולה העתידית, וממלא בשניהם תפקיד סימבולי חשוב.

מוטיב האור והחושך קשור, כאמור, באופן מעשי, לתוכן היחידה, מצוות ביעור החמץ, שכן בבדיקת חמץ מאירים את החושך באמצעות אור הנר. מסגרת זו קושרת את מצוות ביעור החמץ לשתי הגאולות, ובכך מאירה במצווה זו פנים חדשות, בעלות תוכן אגדי-רעיוני, מעבר לקיום הפורמלי של המצווה. מהו המסר הרעיוני שמוסיפה המסגרת הספרותית ליחידה העוסקת במצוות ביעור חמץ? כאמור, קשה לענות בוודאות מוחלטת, אך ניתן להציע השערה סבירה, מתוך הסמיכות והקשר בין המסגרת ליחידת החמץ. מוטיב האור והחושך שמופיע בשתי האגדות מזכיר את גאולת מצרים, ומופיע בפירוש בתיאור הגאולה העתידית באגדת זכריה. זהו "מעשה אלהינו", ואליו מקושר ביחידה זו "מעשה אנושי", שמצווה אף הוא להאיר בנר את החשיכה, לחפש ולבער את החמץ. ייתכן שכאן נמצאים שורשיו של הרעיון שמופיע במקורות מאוחרים יותר, הרעיון הקושר באופן סימבולי בין ביעור החמץ לביעור הרע בעולם.³⁷ רעיון זה עשוי לקבל חיזוק מכך שהקשר בין חיפוש החמץ באמצעות הנר לחיפוש הרע וביעורו על ידי הקב"ה בגאולה, עולה לא רק ממסגרת היחידה התלמודית הדנה בביעור חמץ, אלא גם מופיע בה, על דרך הדרש, בסוגיה אחת ביחידה הנידונה (ז ע"ב):³⁸

לאור הנר וכו': מנהני מילי? למדנו מציאה... וחיפוש מנרות דכתיב: בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות... ונר מנרות דכת' נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן...

בסוגיה זו, שמביאה את שרשרת הדרשות בתשובה ל"מנהני מילי", נראה שיש כוונה, על דרך הדרש, ללמוד משהו מהפסוקים המובאים לגבי אופייה של בדיקת החמץ, ולא רק

36. ייתכן ששיקולי שיבוצה של אגדת הפתיחה בפרק א' רחבים יותר, באשר היא מהווה פתיחה למסכת כולה, ולמרות הנושא המשותף לה, חושך ואור, היא נוגעת דרך הילוכה בתנ"ך ובחז"ל בנושאים רבים. אמנם, כאמור, לעניין האור והחושך, השזור באגדה זו, קשר ספציפי למצוות ביעור החמץ.

37. במחשבה, בקבלה ובחסידות זכה כידוע רעיון זה לפיתוח משמעותי, ראה למשל: "...כי הנה ידוע כי החמץ הוא בחינת היצר הרע ומצה רומזת להיצר טוב..." (ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, **מאור ושמש**, ירושלים תשס"ה, עמ' תלא, ד"ה 'בגמרא').

38. סוגיה זו מרחיבה רעיון שכבר מופיע בתוספתא פסחים פ"א ה"א, מהד' ליברמן עמ' 140: "אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות, ואו' נר אלים נשמת אדם" (משלי כ', כז). ברם, בתוספתא נראה שהפסוקים המובאים בה אינם אלא "זכר לדבר" במישור הלשוני, וקשה לקשור בוודאות קשר רעיוני בין בדיקת החמץ לרעיונות המופיעים בהם.

לגבי אופן ביצועה הטכני. הפסוק מצפניה (א', יב) קושר אותנו לרעיון חיפוש הרע וביעורו לעתיד לבוא, כפי שמתברר מעיון בהקשרו המקראי של הפסוק, המכיל גם דימויים שקשורים למוטיב האור והחושך:

והיה בעת ההיא **אחפש את ירושֶׁלַם בנרות** ופקדתי על האנשים הקפאים על שמריהם... יום עברה היום ההוא... **יום חשך ואפלה יום ענן וערפל** (צפניה א', יב, טו).

ואילו הפסוק האחרון, ממשלי כ', כז, "נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן", קושר את חיפוש החמץ באמצעות הנר לחיפוש בתוך "חדרי הבטן" על ידי הקב"ה,³⁹ חיפוש שקשור בבחינת הטוב והרע באדם.⁴⁰

39. ראה: י' קיל, פירוש 'דעת מקרא' לספר משלי, עמ' קמה.

40. בשולי הדברים ברצוני להעיר מספר הערות שהן בבחינת השערות (שאמנם אין בידי לבססן די צרכן) לגבי דרשת ר' יוחנן המופיעה באגדת הפרק השלישי. להערות אלה השלכות לגבי שיבוצה של האגדה כולה במקומה. "ור' יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא". דרשה זו מובאת בחלק הראשון של האגדה, לאחר דרשת ר' אלעזר, שעסקנו בה לעיל. כפי שציינו לעיל (הערה 29) ר' יוחנן דורש אף הוא את הפסוק על הגאולה העתידית, אך הוא מאיר פן מצומצם יותר בגאולה זאת, שקשור בחלקים 'נסתרים' של התורה, ובאופן ספציפי לנגעים ואהלות. לפי דרשתו, אותם חלקים בתורה שהם יקרים בעולם הזה, כלומר שלימודם קשה, וממילא נסתר ונדיר יותר ואינו נגיש לכל הלומדים, יהיו "קפויים" לעולם הבא, כלומר "יצופו" ויעלו על פני השטח – מובנם יהיה גלוי ופשוט יותר, ומצוי ללומדים. ראה: א' בן יהודה, ערך 'קפה', **מילון הלשון העברית**, כרך יב, ירושלים תשי"א, עמ' 6060-6059; ש' וולד (לעיל, הערה 21), עמ' 57 והערה 8. בהקשרה של דרשה זו מעניין לראות מקבילה מדרשית קדומה, בפסיקתא דרב כהנא פרשה ד', מהד' מנדלבוים כרך א' עמ' 72: "ויקחו אליך פרה... א' לו הקב"ה, משה לך אני מגלה עסקי פרה אבל לאחרים חוקה... והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון (זכריה י"ד, ו) יקפאון כתב, דברים שהם מכוסים מכם בעולם הזה עתידין הן להיות צפין לכם כהדן בולוס, הד' היא דכת' והולכתי עורים בדרך לא ידעו בנתיבות וג' (ישעיהו מ"ב, טז)... דא' ר' אחא דברים שלא ניגלו למשה בסניני ניגלו לר' עקיב' וחבריו, וכל יקר ראתה עינו (איוב כ"ח, י), זה ר' עקיב'". מדרש זה, שיתכן שעמד לפני הבבלי, מקביל לדבריו של ר' יוחנן. המדרש דורש את הפסוק בזכריה בהקשר של "דברים שהם מכוסים מכם בעולם הזה", שעתידים להתגלות לעולם הבא. ההקשר הוא פרשת פרה אדומה (כלומר, חלק מ'אהלות' שהזכיר ר' יוחנן), ודברי הדרשן הקודם שמתאר את הקב"ה אומר למשה שעניין 'עסקי פרה' יהיו גלויים לו אך מכוסים מאחרים, בבחינת 'חוקה'. בהמשך הדברים מיוחסת ידיעת הנסתרות האלה בתורה דווקא לרבי עקיבא (הקשר בין משה לר' עקיבא מזכיר את האגדה הידועה במנחות כט ע"ב. ומעניין לציין שבהמשך המדרש שהבאנו מפסיקתא דרב כהנא מובא סיפור שמזכיר מאוד את הסיפור במנחות, אך הדמויות בו הן דווקא משה רבנו ור' אליעזר). שלמה בובר בפירושו לפסיקתא העיר שהקישור לר' עקיבא מבוסס על מכלול של שלושה פסוקים באיוב, שהאמצעי שבהם הובא במדרש: "בחלמיש שלח ידו הפך משרש הרים. בצורות יארים בקע וכל יקר ראתה עינו. מבכי נהרות חבש ותעלומה יצא אור" (איוב כ"ח, ט-יא), ועל המדרש באבות דרבי נתן נו"א פ"ו, מהד' שכטר, עמ' 28-29.

הפועל שמשמש בו המדרש בדרשה המקבילה לדרשת ר' יוחנן הוא "עתידין להיות צפין לכם כהדין בולוס". המשמעות הפשוטה של הפועל 'צפין' בהקשר זה מקבילה כנראה ל'קפויין' של ר'

יוחנן, במובן של משהו שצף על פני השטח. אלא, שהחפץ ה'צף' בדימויו של הדרשן הוא 'הדין בולוס'. לפי רוב הפירושים 'בולוס' הוא מראה, אספקלריא. כך פירשו הערוך (ערוך השלם, ניו יורק תשט"ו, חלק ב, עמ' 101-100); M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 2002², עמ' 87, ערך 'בולוס'; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1943, עמ' 146, ערך 'בולוס', וכך פירש מנדלבוים שם בהערה 7, והביא ראיה לדבריו את בראשית רבה פרשה יב יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 111 ואת הערוך הנ"ל. ברם, קשה לראות כיצד דווקא מראה צפה ועולה. לכן, אימץ וולד (לעיל, הערה 14, עמ' 57, הערה 9) פירוש שהוצע לו על ידי ד' שפרבר, שבולוס ביוונית הוא רשת, שאכן צפה ועולה. אפשרות אחרת היא לאמץ משמעות נוספת לפועל 'צפין', במשמעות של 'צפייה', כלומר ראייה. לפירוש זה יתאים הפירוש הרווח למילה 'בולוס' – מראה (כך פירש יסטרוב במילונו: "צפין כהדין בולוס" – perspicuous [clear] as crystal). פירוש זה, שנראה דחוק יותר מפירושו של שפרבר, בכל זאת מעניין, היות ונראה שכך מתפרשת המילה במקבילה מאוחרת יותר, בבמדבר רבה י"ט, ו: "דברים המכוסין מכם בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא כהדין סמיא דצפי דכתיב והולכתי עורים בדרך לא ידעו" (ישעיהו מ"ב, טז). מדרש זה נראה כעיבוד של המדרש הקדום יותר, ובו משתנה הנוסח ל"כהדין סמיא דצפי" – כאותם סומים שרואים, בעקבות הפסוק מישעיהו שבו מוזכרים העיוורים ואולי בעקבות ה'בולוס'.

המעבר מ'צפין' ל'צופים' הוא פשוט.

לפי פירוש זה משמשת המילה 'צפין' בפסיקתא בכפל משמעות: מחד, המשמעות המקורית היא "ציפה על פני השטח", כבדרשתו של ר' יוחנן. אך בביטוי השלם "צפין לכם כהדין בולוס" קיימת גם המשמעות של 'צפייה'.

פרשנותה של המילה 'צפין' במובן של 'צפייה', לפחות על פי המדרש המאוחר, והזכרת יכולתו המיוחדת של ר' עקיבא לראות דברים שנסתרים מאחרים מזכירה את האגדה הידועה בסוף מסכת מכות (כד ע"ב), שבה ר' עקיבא, שעניו צופות אל מעבר לחורבן שלפניו, מצחק.

ושמא גם הבבלי פירש את המקבילה בפסיקתא כפי שהתפרשה בבמדבר רבה, ואם כן, יש כאן, דרך המקבילות הללו, קשר בין דברי ר' יוחנן שהובאו בחלק הראשון של האגדה בסוגייתנו לבין המשנה שעליה מוסבת האגדה. שכן, המשנה מדברת על היוצא מירושלים, 'אם עבר צופים', ואילו בפסיקתא מדובר על 'צפין' ובאגדה במכות רבי עקיבא הולך בכיוון ההפוך, מגיע לצופים, ואחר כך מגיע לירושלים, ומזכיר את נבואת זכריה. ייתכן, שגם האגדות הללו עמדו לנגד עיניהם של עורכי הסוגיה בסוף הפרק השלישי של פסחים, כאשר שיבצו בה את אגדת זכריה י"ד.