

מאפיינים אגדיים למשניות במסכת ברכות

א. האגדה ואפיונה

הגדרת האגדה הינה מן ההגדרות "החומקות מבין האצבעות", אשר קשה מאוד להשתיתן על בסיס לוגי ולשוני איתן. הלכך מעדיפים אנו לדבר בצורה פחות מחייבת, ולהמיר את ההגדרה באפיון. נסיונות האפיון חשובים כדי להשיב לשאלות כגון: מה מבקש אדם למצוא באגדה, היאך יתייחס אליה וכיצד יפרשנה. מפורסמת ברבים ההגדרה של בעל "מבוא התלמוד" (כנראה רבי שמואל הנגיד שחי בספרד בימי הביניים): "כל פירוש שיבא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצוה - זו היא האגדה".

הביטוי "על שום עניין שלא יהיה מצוה" - הוא הגדרה על דרך השלילה, ויש להגדרות מעין אלה סימוכין גם בדברי חז"ל: "זהו בעל אגדה שאינו לא אוסר ואינו מתיר לא מטמא ולא מטהר"¹. בעשרות מקורות תלמודיים אחרים מחולק עולם התורה לשני ענפים ראשיים, המובדלים זה מזה: הלכה ואגדה. בדרך כלל התפיסה היא, ששני הענפים מובילים יחדיו לאחדותו ולשלמותו של העולם הדתי, אך לא אחת לובשת ההבחנה בין הלכה לאגדה פנים של מתח ממשי ויותר מכך²:

יתיב רב אמי ורב אסי קמיה דרב יצחק נפחא. מר אמר ליה: לימא מר שמעתא, ומר אמר ליה: לימא מר אגדתא. פתח לומר אגדתא - ולא שביק ליה מר, פתח למימר שמעתא - ולא שביק מר. אמר להם: אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקנה. ילדה מלקטת לו לבנות, זקנה מלקטת לו שחורות - נמצא קרח מכאן ומכאן³.

¹ ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה. התייחסתי לשאלה זו במאמרי: "לקראת תוכנית לימודים באגדה", דרך אפרתה ג' (תשנ"ג), עמ' 153-182.

² בבא קמא ס ע"ב, וכן במאמרי הנ"ל.

³ במקרה הנידון המתח כרוך בשאלה מעשית של בחירת תוכן לימוד התורה במקרה מסויים, ולפעמים המתח לובש צורה חריפה יותר. בסיפור בסוטה מ ע"א אודות רבי אבהו, הדורש באגדתא, ורבי חייא בר אבא, הדורש בהלכה, המתח בין דרכי הלימוד מוביל לעלבון ועימות, ואף מובעת בו הערכה ברורה על הבדל מהותי בין האגדה להלכה!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כיון שבדרך כלל, המושג "הלכה" נהיר יותר מן המושג "אגדה", נוח להסתפק בהגדרה שלילית של האגדה, כתחום שאין לו השלכות מעשיות. ברם אפיונים מסוג זה לוקים בחולשה בסיסית, כי אין הם אומרים דבר אודות מטרותיה ושיטותיה של האגדה, והם עלולים להוביל לתפיסת האגדה כפחותה בחשיבותה וכחסרת זהות עצמאית. גורלה של האגדה נתקדר עוד יותר בעקבות הטיפול באגדה ובפרשנותה בשיטות הלכתיות, והנסיונות להוציא ממנה, לעתים באילוצים ניכרים, מסקנות הלכתיות. האגדה גם סבלה מההכרה הרווחת בדבר עליונותה של הפילוסופיה היהודית בניסוח ובהבעת השקפות ודעות, ובמובנים רבים נמשך מצב זה בקרב ציבור הלומדים עד לעצם היום הזה. אפילו המפעל המפואר של האנציקלופדיה התלמודית, מבטא את "תלמודיותו" כמעט אך ורק בערכים הלכתיים, וענייני האגדה, הגם שמובלעים בתוכם, אינם זוכים לדיון שיטתי ועצמאי במסגרת ערכים עצמאיים.⁵

בניסיון לגבש יחס שונה לאגדה, יש לתת את הדעת לאפיוניה החיוביים ולשיטותיה המיוחדות, ורק אחר כך לחקור בנפרד את זיקתה המורכבת ורבת הפנים להלכה. מלומדים מודרניים היציעו לאפיין את האגדה בדרכים שונות, וביניהן: "מיתולוגיה מדעית", "סיפור מעשה המשתמע או נגזר מכתבי הקודש", "סיפור שכוונתו מוסרית דתית".⁶ לשעצמן, לוקות הגדרות אלו בשטחיות ובצמצום. ברם בצירופיהן יחד יש כדי לכוון לכמה מאפיינים חשובים של אגדת חז"ל: (א) התייחסות דתית אל עברה של האומה (ב) פרשנות מקורותינו הקדושים (ג) העמדת המסר כגורם דומיננטי.

אף מאמרי חז"ל משקפים את התכנים החיוביים וההיבטים העקרוניים של האגדה. לדוגמה:⁷ דורשי רשומות היו אומרים: רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם - למוד אגדה, שמתוך כך את מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו.

במאמר זה מובלטת שאיפתה הרעיונית והתיאולוגית של האגדה ("רצונך שתכיר..."), וחתיירתה של האגדה לעבר עולם המעשה ("ומדבק בדרכיו"). אמנם, האגדה - עיקרה רעיוני, אך בסופו של דבר היא חותרת לפגוש בהלכה כדי לעצב יחד עימה את הצד המעשי של החיים, שהרי רעיונות - אי אפשר להם להיכלא לעד בסד הרוח, וקיימת תמיד שאיפה שהם יחלחלו אל חיי המעשה. לשון אחרת,

⁴ הדבר רמוז אף בשמה, על פי פירוש הערוך, ערך הלכה: "...דבר שהלך ובא מקודם ועד סוף, או שישאל מתהלכין בו".

⁵ שמה הרשמי של האנציקלופדיה - "אנציקלופדיה תלמודית לענייני הלכה" (מחציתה השנייה, "לענייני הלכה" באה באותיות קטנות ולא בכל כותרת, ובפי הלומדים היא ידועה כ"אנציקלופדיה תלמודית" בלבד), ועל כך גם מצהירים עורכיה במבואות השונים לאנציקלופדיה.

⁶ שלוש ההגדרות הן משל: פרנץ רוזנצווייג, שלום שפיגל ורפאל לאו (לפי הסדר). קיבצן זו בצד זו: דוד שטרן, "אגדה" (תורגם: ברוך קורות), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו (עורכים: א' כהן ופ"מ פלור, תשנ"ג), עמ' 1-13.

⁷ ספרי דברים, פרשה מ"ט (עמ' 115-114).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כפי שמתקיים "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" יתקיים גם "אחרי הלבבות יבואו המעשים!"
חז"ל גם עמדו על תפקידה של האגדה בהסברת ההתרחשויות והתהפוכות ההסטוריות.

אמר ר' יצחק: בראשונה, שהיתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד. ועכשיו, שאין הפרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכות - אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה.⁸

האגדה, כמו המקרא, מבארת את המאורעות, ויש בכך כדי לנחם את הלבבות. אפיון נוסף של האגדה הינו הבלטת היחיד והמיוחד. בניגוד להלכה המנוסחת לרוב בלשון כללית, פונה האגדה אל היחיד, ומדגישה את המיוחד, הן באירועים הסטוריים, והן בנפש היחיד ועולמו וברעיון ערכי. במאמר זה נעסוק במשנה, יצירה המצטיירת ברבים כהלכתית בעליל, ונעמוד על המרכיבים האגדיים שבה. כיוון שהמשנה מהווה יסוד לעולם התורה שבעל פה, יאפשר מבט זה להגיע להבנה טובה יותר של היחס בין אגדה והלכה גם במקורות חז"ל המאוחרים יותר.

ב. האגדה במשנה

בתוך החומר ההלכתי שבמשנה, נמצא לא אחת גם את עקבותיה של האגדה, הגם שמבחינה כמותית אין היא מרשימה במיוחד.⁹ אין תימה שפרשנים וחוקרים נתנו ליבם בעיקר לאופייה ההלכתי של המשנה. ר"ז פרנקל, מראשוני חוקרי המשנה בעת החדשה, כתב:

ופירוש מילת המשנה הוא כמו שהביא הערוך (ערך: משנה) מל' שינון, כמו 'ושננתם'... והוא שם נרדף לשם הלכה, אבל מילת משנה נאמרה על הלכה קצרה

⁸ פסיקתא דרב כהנא י"ב, ג.

⁹ ישנו מאמר הרואה באגדה מרכיב ממרכיבי המשנה ומחשיב אותה כשוות ערך למרכיבים אחרים: "...משנה משולשת - תלמוד הלכות ואגדות" (תנחומא יתרו י'). אך זהו קטע ממאמר גדול הנושא אופי סכמטי ותבנית נוקשה וקבועה, הבא לדבר בשבחיו של המספר "שלוש" ולקושרו לענייני תורה שניתנה "בחדוש השלישי". קשה לראות בו הכרזה עצמאית בדבר חשיבותה של האגדה. נדגם גם שמשמעות "משנה" במאמר זה אינה מצטמצמת אך ורק למכונה בפינו בשם "משנה". "משנה" זו באה לסמל את התורה שבעל פה כולה! חוץ ממאמר זה לא מצאתי מאמר חז"ל המעלה על נס את מרכזיות מרכיב האגדה שבמשנה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ופסוקה בלתי נתינת טעם (וכמו שהוא לרוב במשנה הסדורה עתה לפנינו) ... עוד
נאמר מילת משנה על קיבוץ סדרי המשנה כאשר הוא היום בידינו...¹⁰.

ור"ח אלבק במבואו כתב:

...על פי רוב לא השתמשו בשם 'משנה' אלא במשמע הלכה הלכות.¹¹

שורש התפיסה הזאת נעוץ בדברי קדמונים. קשה לנתח בהרחבה במסגרת זו את יחסו
המורכב של הרמב"ם לאגדה, אך פטור בלא כלום אי אפשר. בהקדמה לפירוש המשנה
מציג הרמב"ם בעיקר את אופייה ההלכתי. ברור, כי יודע הרמב"ם את האגדה ומכיר
בערכה, ובמיוחד בא להזהיר שלא להבינה כפשוטה¹². אך רק כאשר מונה הרמב"ם את
תפקידיו ומטרותיו של התלמוד הוא מזכיר את האגדה:

...והרביעי - דרשות שהן ראויות לפי ענין כל פרק שנודמן להיות בו דרש...¹³.

ניסוח זה מצמצם את מקומה של האגדה ביחס להלכה, ובנידון זה לא יועילו כל דברי
השבח שמשמיע הרמב"ם לאחר מכן על "הדרש" (=אגדה). הכללים שקבעו והשיטות
שהיציעו מפרשי המשנה וחוקריה נוגעות בעיקר בפניה ההלכתיים, וגם באותם מקרים
שבהם מובאים במשנה "מעשים", שיש להם לכאורה פנים אגדיים יעדיפו הללו לשבצם
תחת כותרות הלכתיות.

גישה שונה לאגדה שבמשנה היציג פרופ' י' פרנקל, המתייחס אליהן כעניין בעל
חשיבות עצמית. במקרים מסויימים הועמדו אגדות מול משניות הנושאות אופי הלכתי -

ככלי ביד חכמים להעלות לתודעת הלומדים את ההבדלים, ולעתים אף את
הניגוד, בין התפקיד הדתי של ההלכה לבין הגישה הדתית של ההלכה¹⁴.

לדוגמה, מצביע פרנקל על הסמכת המשנה המצריכה כוונת הלב כדי לקיים את מצוות
שמיעת קול שופר ומקרא מגילה (ראש השנה פ"ג מ"ו) למשנה אגדתית האומרת:

¹⁰ דרכי המשנה (תל-אביב, תשי"ט), עמ' 17.

¹¹ מבוא למשנה (ירושלים-תל-אביב, תש"ך), עמ' 2.

¹² "ואם תביט אותו על פשוטו - תראה בו עניינים רחוקים מן השכל שאין למעלה מהם. ועשו דבר זה
לעניינים נפלאים מאד. האחד מהם לטוש רעיוני התלמידים וללבוש ליבותם, ועוד כדי לעורר עיני
הכסילים שלא יזהירו לבותם" (מהדורת מ"ד רבינוביץ, תשכ"א, עמ' סה).

¹³ שם, עמ' 30.

¹⁴ י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (גבעתיים, 1991), עמ' 487-484.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וכי ידיו של משה עושות מלחמה... אלא כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומכונים את לבם¹⁵ לאביהם שבשמים היו מתגברים... (שם, מ"ז).

מסתבר, שהיה עניין לעורך המשנה לעמוד על ההבדל המשמעותי בין כוונת הלב במובן הפורמלי לכוונת הלב במובן הדתי, ובכך להרחיב ולהעמיק את המושג "כוונה", שהוא אחד המושגים המורכבים ביותר בהגות היהודית¹⁶. עדיין עומדת בעינה השאלה, באיזו מידה הופכת תוספת אגדית מעין זו לבשר מבשרה של המשנה. הרי לכאורה הסתייגויות מעין אלו מתאימות כמעט לכל עניין ועניין, ובכל זאת לא תמיד נמצאן! ושוא, מהוות אגדות אלו "בניין אב" לכלל הסוגיות הדומות, ועל הלומד והמעין מוטלת החובה להרהר בדבר קיומה של הסתייגות אגדית אפשרית לקביעה הלכתית. נראה, שרק חקר מסודר של אגדת המשנה יכול להציע תשובות לשאלות אלו.

ג. תפיסת האגדה שתוצג להלן

נאמנים לעמדתנו באשר לאופיו החמקמק של אפיון האגדה ולחוסר התוחלת בנסיונות להגדרתה המדויקת והמחייבת, נציג בקווים כלליים את הנחות היסוד ואת מאפייני האגדה כפי שיופיעו בהמשך הדברים.

אפיוני האגדה

1. **סגנון אגדי** - נדמה שסגנון של האגדות שונה מאד מהסגנון ההלכתי. במה דברים אמורים? ניתן לשרטט סגנון הלכתי-משפטי נוקשה, שיחתור לבהירות מירבית בהצגת מושגים כמו - "אסור - מותר", "רשאי - אינו רשאי", "יכול - אינו יכול" וכיו"ב. נסיבות חלוטו של הדין ההלכתי והשיעורים הכרוכים בו יוגדרו במדויק ככל שניתן, הן מבחינת בהירות השפה והן מבחינת השיעורים. שאיפת ההלכה להגיע לניסוחים כלליים, המחייבים בכל מקרה המתאים להגדרת ההלכה, מעלה בעיות משני סוגים: (א) "מקרי ביניים", שאינם נכללים במקרים בהם נוסחו הלכות כלליות ומחייבות; (ב) מקרים שנכללים בשתי הלכות שונות, ולעיתים אף סותרות. מכיוון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, לא תיתכן התאמה מלאה בין ההלכה המסודרת והמדויקת למציאות האנושית והמורכבת, ועל כן השאיפה לכסות את כל מרחב הנסיבות בקביעה הלכתית חד-משמעית - איננה תואמת את המציאות האנושית. ניתן למצוא פתרונות הלכתיים לבעיות כאלה באמצעות קביעות הלכתיות (מצוות שבת עדיפה על

15 ע"פ גירסת כ"ק ושאר כ"י. בדפוס: ומשעבדים את לבם.

16 עיין דוגמאות נוספות בדברי פרנקל, שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כיבוד אב ואם, מצוות שבת עדיפה על בניין המשכן, קציר העומר עדיף על מצוות שבת וכו'), אך לעתים המורכבות כה רבה, עד שפתרון הלכתי כמעט ובלתי אפשרי. צא וחשוב כיצד ייפתרו בדרך זו עימותים בין הצו הבלתי מתפשר ללימוד תורה לערך של חיי משפחה, בין מסירות נפש להתחשבות, ועוד דוגמאות כהנה וכהנה. האם יש משוואה פשוטה הפותרת סוגיות אלו בדרך היפה לכל אדם ובכל עת? נראה, שבמקרים כגון אלו חשובה דווקא הבלטת הפנים השונים של הדילמה והצגת מלוא מורכבותה, בעוד שבחתיירה לפתרון פשוט טמונה סכנה גדולה של חיקוי טכני. הצגה נכונה, המובילה להבנה טובה של הדילמה, עשויה לסייע לגיבוש מגוון פתרונות שיתאימו לנסיבות המשתנות. על כן במקרים מעין אלו האגדה באה להציג את הדילמה הבסיסית, ועל פי סגנונה הפתוח, הגמיש והספרותי, תחתור להבליט את צדדי הבעיה. אין האגדה נרתעת, כמו ההלכה, מיצירת מתחים ומהצגת נושאים באופן עמום. ייתכן, על פי האגדה, שיהיו פתרונות שונים לדילמה המוצגת, ואין צורך לבחור בין פתרון נכון לשגוי או להתאים פתרונות נתונים לנסיבות שונות המוגדרות מראש.

2. **מטרות אגדיות** - האגדה מעוררת למחשבה דתית. היא עוסקת בנושאים כגון: טעמי המצוות, ענייני שכר ועונש, מחאות כנגד מנהגים מסויימים ואופנים שונים של קיום מצווה, הדגשת חשיבותן של מצוות שונות, דגשים שונים באמונה ובחשיבה דתית, יצירת הזדהות עם המצוות, הסבר אירועים הסטוריים שונים ועוד. פעמים רבות מנוסחות מטרות אלו כמעט במפורש, אך לפעמים הן סמויות ומובלעות באגדה, ולעתים אף ניתן להתווכח על מטרותיה של אגדה מסויימת. כל אלו אינם מנותקים מההלכה ולעתים הם עשויים להשפיע על המעשה, אך השפעה זו אינה ישירה, ועל כן ייחשבו בין מאפייני האגדה¹⁷

3. **יצירתיות בפרשנות** - סגנון האגדה המצריך ניתוח ספרותי, העמימות והפנייה אל ההשקפה והרגש מקנים לפרשנות האגדה אופי אישי, שמקומו לא יכירנו בהלכה המחייבת את הכלל, המשוחררת מפניות אישיות ושאינה נושאת פנים לאיש. לפרשנות אישית זו של האגדה פנים חיוביים, כי בתחום עבודת ה' שבלב - כשם שאין פרצופיהם שווים כך אין ליבותיהם שווים. אך אורבות גם סכנות, כתוצאה מפרשנות אישית, שאינה מתחשבת בכללים ובנורמות ויכולה להוביל ל"דרשות של דופי", ו"לראיית פנים שלא כהלכה" (ושמא - "כאגדה"). מתבקשת, כמובן, פרשנות אישית,

¹⁷ את ההבדל בין המטרות החינוכיות-מוסריות של ההלכה והאגדה ניתן להציג על פי ההבחנה שהציע פילוסוף המשפט האמריקאי לון פולר, המבחין בין "מוסר של חובה" ל"מוסר של שאיפה". הראשון מציב נורמות מחייבות (אפודיקטיות או קאזואליסטיות), והשני מציב אידיאל שאליז יש לשאוף. מכאן נובע כי "המוסר" הראשון מחייב ניסוח אפודיקטי או קאזואליסטי בהיר ומדויק והשני מחייב ניסוח איסטי המפעיל גם את הרגשות ולא רק את השכל. כל זאת בהתאמה להשקפה הרואה בספרות ובאמנות אמצעי שיש בו כדי לעצב את עולם הערכותיו ושאפודיותו של האדם ולחנכו, ודומה שהדברים קרובים לכוונת הרב קוק, באורות הקודש ח"א, עמ' כה ואילך. אני מודה לרב א' וולפיש על הערתו זו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

עקבית ומנומקת, הכפופה לכללים. לשון אחר - יצירתיות מרוסנת, והדבר אפשרי. מכל מקום לענייננו ניתן לראות את האפשרות לפרשנות אישית כמאפיין ממאפייני האגדה.

4. **הדגשת המיוחד** - מכל הנאמר לעיל עולה, כי האגדה באה להדגיש את המיוחד. הדגש על המיוחד באגדה ילבש צורות שונות ומגוונות: ציון מאורע מיוחד, אישיות מיוחדת וכיו"ב.

בהפעלת אמות מידה אלה, אין דרכי אבחון מוחלטות, וכאן יבואו לידי ביטוי סגנונו האישי ותפיסת עולמו של לומד האגדה. מכיוון שאמות מידה אלו אינן מוחלטות - יתקיים לא אחת ויכוח אם יש לראות יחידת תוכן מסויימת כהלכה או כאגדה.

הנחות היסוד

1. **הזיקה בין ההלכה לאגדה** - אמנם אופייה של האגדה ומטרותיה שונים מאלה של ההלכה, ברם אין שונות זו מנתקת לגמרי זו מזו, והאגדה נזקקת להלכה במגוון דרכים ושיטות. האגדה מעצבת את השקפותיו של האדם, ואלו לעולם אינן נשארות מרחפות בחללו של עולם, ויש להן השלכות מעשיות ישירות ועקיפות. לעתים תהיה השפעת האגדה על עולם המעשה כללית ועקרונית, ולעתים תהיה "נקודתית" בלבד.
2. **מאמרים בעלי אופי מעורב** - ייתכן שמאמר מסויים בא לקבוע הלכה אך נמצאים בו גם יסודות אגדיים. כדוגמה נביא את ה"מעשים" המרובים הנזכרים במשנה, שבהם נעסוק בהרחבה להלן. "מעשה" שכזה יכול להוביל לתוצאה הלכתית חד משמעית, ברם, הצגתו כסיפור מאפשרת שילוב סגנון ספרותי-אגדי, והתמקדות באירוע או באישיות, ואלו מקנים אופי אגדי להיגד שביסודו חותר אל ההלכה. התייחסנו למעשים שבמסכת ברכות כבעלי אופי אגדי, שיש לבדודו ולנתחו. אפשרות אחרת ל"אופי מעורב" קשור לשימוש בשיעורים. אמנם השימוש בשיעורים מדוייקים הוא סממן הלכתי מובהק, ובכל זאת לעתים האפיון של שיעור מסויים עשוי להעיד על כוונה רעיונית ולא דווקא על חתירה לפשטות ובהירות. כך למשל במשנה הפותחת את מסכתנו - מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתם... (ברכות פ"א מ"א). תיאור הזמן - "משעה שהכהנים..." - הינו תיאור זמן מדוייק וידוע, העשוי לחזק את עשיית המצוה כראוי, אך שמא נבחרה דרך זו של תיאור הזמן¹⁸ כדי לרמוז על קשר מסויים בין עבודת הכהנים לקריאת שמע. התשובה לשאלה זו אינה פשוטה. אם יש ממש באפשרות האחרונה, ניתן לייחס לקביעה

18 עיין תוספתא פ"א ה"א.

ההלכתית אופי אגדי, התובע פרשנות אגדית.

ד. ענייני אגדה במשנת ברכות

להלן נציג כמה דוגמאות לניתוח משניות במסכת ברכות מתוך התמקדות מיוחדת בפרוטנציאל האגדי הגלוי בהן.

1. פ"א מ"א: מעשה שבאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה

מעשה שבאו בניו מבית המשתה. אמרו לו: לא קרינו את שמע! אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר חביבן אתם לקרות.

ה"מעשה" כמציג הלכה:

המעשה בא להורות על עניין הלכתי מובהק הקשור ישירות בנושא המשנה. ניתן לאמץ את המסקנה ההלכתית, מבלי להזכיר כי מקורה בסיפור, וכך התייחסו לסיפור זה מפרשי המשנה. וכך כותב הרמב"ם בפירושו למשנה:

...והביא את המעשה הזה כדי לחזק בו סברת רבן גמליאל ושהוא הורה כן.

הטענה כי שילוב ההלכה ב"מעשה" יש בו כדי לחזק את סברת אומרה, הינה טענה עקרונית היפה ל"מעשים" רבים במשנה. ובכל זאת, השאלה בבבלי (ט ע"א) - "ועד השתא לא שמיע להו הא דרבן גמליאל?" - רומזת, שהיה מקום לניסוח פשוט יותר של ההלכה הצפונה במעשה. הגמרא עונה לשאלה ואומרת:

רבנן פליגו עלווד - ויחיד ורבים הלכה כרבים. או דילמא - רבנן כוותך סבירא להו, והא דקאמרי "עד חצות" כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

תשובה זו מבליטה את העניין העקרוני של "יחיד לעומת רבים" הגלום במעשה הזה. הירושלמי (פ"א ה"א) מחדד נימה זאת, ולאחר רשימה של אישים שחלקו על הרבים ועשו מעשה כמותם - מציין:

...ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדה כוותיה (פני משה: "ואם כן כל אלו לא סמכי על עצמן למעשה, ומפני מה ר"ג דפליג עם רבנן ועבד עובדה כוותיה").

פניו האגדיים של המעשה:

העמדת הסיפור כאירוע ייחודי מטעימה את אופיו האגדי של אותו מעשה, ופותחת

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פתח להתבוננות אגדית גם בפרטי הסיפור. שאלת "יחיד מול רבים" מושמת כאן בפי בניו של רבן גמליאל שידעו את הרקע ההלכתי בנידון. הם בוחנים את יחסו של אביהם לחכמים. (יש צדדים של דמיון בין המסופר כאן לדיון "המשפחת" שמנהל עקיבא בן מהללאל עם בנו (עדויות פ"ה מ"ו). יש לומר כי אין מדובר כאן בחובה הלכתית לציית לאב בעניינים הלכתיים, כי אם בהתמודדות פנימית, אם לקבל את דברי האב או את דברי הרבים במקרה מיוחד זה.

ההדגשה שבני רבן גמליאל באו מבית המשתה - יוצרת עימות בין ערכים חשובים. "בית המשתה" רומז ל"שמחת מצוה". נסיבות אלו מעוררות את שאלת מעמדם של המאחרים לבוא מבית המשתה, הגם שמדובר בשמחת מצווה. ניתן להקשות, האם שמחת מצווה חייבת להימשך רוב הלילה? ברורה זיקתה של שאלה זו לשאלה, האם יש לראות את המאחרים כ"פושעים" שאין להם "תשלומין" או כ"אנוסים" הרשאים להשלים¹⁹. ספק אם ניתן לתת תשובות הלכתיות חד-משמעיות לשאלות אלה, ברם עצם העמדת האפשרויות וניתוח הדילמה הכרוכה בהן, נושאים ערך חינוכי רב, והתמודדות עם שאלה זו יכולה להוביל להתנהגות דתית שקולה ואחראית בנסיבות דומות²⁰.

2. פ"א מ"ג: והטיתי לקרות כדברי בית שמאי

אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל

המחלוקת על קריאת שמע:

בטרם ננתח את המעשה ברבי טרפון, יש להעיר על טיבה של המחלוקת בית הלל ובית שמאי בעניינה של קריאת שמע. מסתבר, שדברי בית שמאי "בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו" (ברכות פ"א מ"ג) אינם נובעים רק מפרשנות מסויימת של הכתובים, אלא מהבנת מקומה של קריאת שמע בחיים הדתיים²¹. בקובעם שקריאת שמע תיאמר בתנוחה

¹⁹ עיין ניתוחו של המאירי בפירושו למשנה זו. ושמא, יש מקום להשוות את החכמים ובני החכמים שבסיפא לכוהנים שברישא, שהרי המועד לקריאת שמע עוגן דווקא בהנהגתם של כוהנים, ולאור המסופר כאן קשה יהיה לעגן מועד שכזה בהנהגת החכמים!

²⁰ ראה מאמרו של רב א' וולפיש בגיליון זה, עמ' 77-78.

²¹ הדברים נכתבים בעקבות י' קנוהל, "פרשה שיש בה קיבול עול מלכות שמים", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 5.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מסויימת, יצרו בית שמאי מומנט נבדל, שהוא יסוד לכל ריטואל טכסי. לדעתם לא ייתכן שהכרזה רבת-רוממות שכזו תיהפך למעשה שגרה. לעומתם, קובעים בית הלל - "כל אדם קורא כדרכו" (שם), ומצהירים בזה על החדרת קריאת שמע לחיי היומיום. בניסוח מחודד: השגרה לא פוגעת בהתעלות שבקריאת שמע, אלא קריאת שמע מרוממת את השגרה.

ה"דרך" כמלה מנחה:

נדמה, שהדילמה הדתית הזו ניצוקה במלוא חדותה לסיפורו של רבי טרפון. האמצעי הסגנוני בו משתמש הסיפור הוא שימוש רב-משמעי במלה המנחה "דרך". בית הלל תופסים את "ובלכתך בדרך" כביטוי לשגרתו וליומיומי, בעוד שרבי טרפון הופך את ה"דרך" למקום בו מתרחש אירוע מיוחד במינו ולזירה המסמלת את המיוחד במינו²². אין תימה, שה"מיוחדות" הזו ממשיכה גם בהנהגתו כבית שמאי. בכך הוסיף רבי טרפון מיוחדות על גבי מיוחדות, וחייד עד מאד את התנגדותו לשיטת בית הלל. אך בה בעת מובילה התנגדות קיצונית זו לסכנת נפשות ממש, ומכאן נגזר האבסורד, ש"מיוחדות" שנועדה להביא לקריאת שמע מתוך התעלות הנפש, הופכת להיות סכנה שתמנע את קיומה כליל!

יחיד מול רבים - הצד האגדי:

על רקע זה ניתן לבחון פן נוסף מפניה של אגדה זו. סיפורנו מעלה את השאלה העקרונית בדבר יחיד המעדיף לנהוג כדעה שלא נתקבלה. ניתן, כמובן, להציב לבעייה זו גדרים הלכתיים, ברם לעניין היחיד החורג מן הזרם הכללי ואולי אף שוחה כנגדו, יש פנים אגדיים המטעימים את הצד הרעיוני-חינוכי של תופעה דתית זו. בעניין הנידון מחריפה הבעייה שבעתיים, משום שנפתח לכאורה פתח לנהוג כדעת בית שמאי בלי לעמוד בסתירה לדעתם של בית הלל. ניתן להבין שהמלה "דרך" מציינת כאן את שגרת חייו, וממילא את רצונו של כל פרט ("ר"ל כמו שירצה" - תפארת ישראל, שם). ייתכן כי במישור ההלכתי הצר, מאפשר פתח זה להיתלות בהיתר הליברלי של בית הלל להלכה, ולנהוג כדעת בית שמאי למעשה (מעין - "צנועי בית הלל"). ברם, ניצול הזדמנות (חוקי!) כדי לקיים מצווה באופן החורג מהפסיקה המקובלת, עלולה להתפרש כהבעת אי-אמון בפסיקה. בעייה דתית-חברתית זו מחריפה שבעתיים כאשר העושה הוא אחד מחכמי ההלכה שרגילים לפסוק על פי מעשיו.

כדי ללבן את משמעותו של הסיפור נשווה אותו לסיפור בעל יסודות דומים:

²² ראה מאמרו של רב אי וולפיש בגיליון זה, עמ' 77-78.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד, והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר זקוף. כיון שהגיע זמן קריאת שמע, היטה רבי אלעזר וזקף רבי ישמעאל... אני עשיתי כדברי בית הלל ואתה עשית כדברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות (תוספתא ברכות פ"א ה"ו; בבלי ברכות יא ע"א)

באמירה "שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות" הוצגה בעיית "מראית עין" במלוא כובד משקלה. ההבדלים בין מעשה זה לסיפורו של ר' טרפון ברורים. ר' טרפון הוא המספר, ומעדותו נודע הכל. ר' טרפון היה יחידי ללא בר פלוגתא, ומנסיבות המעשה, "אני הייתי בא בדרך", מתברר שלא היו במקום צופים, וממילא לא חשש להשפעה. פרטים אלו בסיפורו של ר' טרפון ראויים לליבון, וכדרכו של סיפור אגדי, אין הפרשנות חד-משמעית. מה טעם מספר ר' טרפון את הסיפור? אין להוציא מכלל אפשרות שיש בסיפורו משום התהדרות במעשה²³. הבנה זו תסביר את התגובה הבוטה, "כדאי היית לחוב בעצמך", הבאה בעקבות גילוי הלב הפומבי הזה, כאילו לומר כי אין מקום לגאווה זו, וסיכונך - עונש הוא²⁴. בהכרזה, הגובלת בהתהדרות, על המעשה, יש אפוא כדי ללמד על הזדהותו העמוקה עם דרכו ועל גישתו הישרה וחסרת-הפשרות. הדבר עולה מעדויות נוספות על רבי טרפון ואישיותו, כפי שנראה להלן.

שאלת מראית עין:

אפשר להבין את דברי ר' טרפון כהרשעה עצמית. בספרו על הסכנה שאליה נקלע מודיע הוא ברבים על עונשו. לפי זה, גם ללא תגובתם החריפה של חבריו, הערתו "וסכנתו בעצמי מפני הלסטים" משקפת מודעות לתגובה השלילית משמים על שנהג כבית שמאי. ערכה החינוכי של התוודות זו הוא בהבלטת חשיבותה של "מראית עין": מכריז, כביכול, ר' טרפון שגם בהיעדרם של מושפעים פוטנציאליים, יש להתחשב ב"מראית עין". מכאן - לקח גדול בעניין "מראית עין" שאינה מסורה לשיקול דעתו של הפרט, ולא לו להחליט מתי יתחשב בה ומתי ידחנה. יטען הטוען: והלא עניין "מראית העין" הועמד כקביעה הלכתית פשוטה כבר במשנה²⁵, ומה לנו צורך לדלות את פרטיו ממאמר אגדי? תשובה מלאה לכך תובעת בירור מסודר בשאלת התפתחות המושג כמושג הלכתי, ואין כאן מקומו, אך נעיר בקצרה כי המאמר הידוע, "כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין -

²³ ראה מלאכת שלמה, שם, ותמיהתו של בעל תפארת ישראל.

²⁴ התפיסה המקובלת בדברי חז"ל רואה "עונש" זה כבא על אי קבלת דברי בית הלל - "ועל ידי שעבר על דברי בית הלל נתחייב מיתה ע"ש 'פורץ גדר ישכנו נחש'", וזאת לאחר פסיקת בת קול בבית הלל - "כל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה" (ירושלמי, ברכות פ"א ה"ד). אולם, עקרונית ניתן לייחסו גם לסיבות אחרות, כגון בעיית "מראית העין".

²⁵ ראה כלאים פ"ג מ"ה; פ"ט מ"ב; שביעית פ"ג מ"ד; שבת פ"ט מ"ו; בכורות פ"ז מ"ג; מ"ה.

אפילו בחדרי חדרים אסור" (ביצה ט ע"א), מיוחס בבבלי לרב יהודה בשם רב. ייתכן שטרם שהגיעה ההלכה לעיצובו זה, ספגה היא השראה ממקורות שונים, ובתוכם אגדת משנתנו. גם אם נשער שמושג הלכתי ברור על גדר "מראית עין" עמד בפני תנאים כר' טרפון, אין בדבר כדי לבטל את הצורך העקרוני במסר אגדי בנידון, שהרי עניין "חדרי החדרים" הוא ביטוי קיצוני ל"סייג", על כן יפה לו החיזוק האגדי, ומה לנו חיזוק גדול יותר מהודאת אחד מגדולי ישראל בכך?!

אישיותו המיוחדת של ר' טרפון:

עיונים אלה בסיפורו של ר' טרפון ימצאו חסרים אם לא תודגש זיקתם לאישיותו המיוחדת, העשויה לשפוך אור על מניעיו ושיקוליו. יש מקום להניח, כי ר' טרפון נמנה על תלמידי רבן יוחנן בן זכאי²⁶, אך עם זאת לא היה בין תלמידיו המובהקים, וברי, ששמר בתחומים רבים על דרך עצמאית. במאמרים הרבים שהוקדשו לאישיותו ולמעשיו בולטות שתי מגמות ברורות. האחת - ייחודו ועצמאותו שלעיתים הובילו לתגובות חריפות של חבריו²⁷. מנגד - ההכרה בשייכותו לכלל: "רבי טרפון רבן של כל ישראל"²⁸; "...אביהן של כל ישראל"²⁹. ביטויים אלה משקפים את זיקתו של האיש לאומה כולה, וניתן להצביע על מתח מסויים בין הצגתו כאינדיבידואליסט מופלג לבין הצגתו כדמות לאומית. מאזן הכוחות בין הנטיות הללו עשוי להוביל לתגובה מעין - "אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה"³⁰, שחברו בה שתיים: א) ייחוד שיש בו מן החסידות; ב) אחריות לכלל תוך מגמה שלא לפגוע ב"כתרה של תורה" המשותפת לכלל האומה. גם במשנתנו ניתן לראות את מיוחדת/חסידותו של ר' טרפון במעשהו החריג ובמסירות נפשו לקיום מצוות קריאת שמע על פי שיטת בית שמאי, ואם נבין את סיפורו כהודאה בטעות, אזי נמצא גם את היסוד השני, של אחריות כלל-לאומית.

3. פ"א מ"ה: ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות

אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר: "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך" (דברים ט"ז ג). "ימי חיידך" - הימים, "כל ימי חיידך" - הלילות....

²⁶ "אקפח את בני אם אין הלכה בידי מרבן יוחנן בן זכאי..." (תוספתא חגיגה ס"ג).

²⁷ כגון: "כל דבריק תימה" (ספרי במדבר, פיסקא קטז, עמ' 133).

²⁸ ירושלמי, הוריות פ"ג ה"א.

²⁹ ירושלמי, יומא פ"א ה"א.

³⁰ בבלי נדרים סב ע"א, ירושלמי שבועות פ"ד ה"ב.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"ולא זכיתי" - האופי האגדי:

האמירה "ולא זכיתי" מהווה רקע לקביעת ההלכה במשנה זו - "מזכירין יציאת מצרים בלילות". ברם הניסוח המקדים, "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי... עד שדרשה בן זומא" - חורג מציון המקור המדרשי של ההלכה. שני דברים מעוררים למחשבה: ציון הגיל, "כבן שבעים שנה", והתיאור המורה על ההשתדלות - "לא זכיתי". שני אלו יוצרים תחושה של "סיפור אישי", המעצים את החידוש שבדרשתו של בן זומא ואת הערכתו של רבי אלעזר בן עזריה לדרשן.

הדרך הדרשנית:

נדמה, שיש כאן הבלטה של עניין החורג מהעיסוק בהלכה הנידונה, והוא הדרך בה הוכרעה ההלכה (לדעתו של ר' אלעזר בן עזריה). מעמדה של דרשה הכתובים השתנה במשך הזמן: מפרשנות המקראות דרך מתן גושפנקא להלכות הידועות במסורת, ועד יצירתיות חופשית שמולידה הלכות חדשות³¹. נדמה, שההיסוס בכל הקשור למעמדה של הדרשה ולדרכי הדרשנות רווח עדיין בדור יבנה, דור שדפוסי הדרשה ההלכתית הלכו והתגבשו בו, וכאן מוצאים אנחנו כי דרשה "מוצלחת" זוכה להערכה מיוחדת³². ההתייחסות ל"שבעים שנה" יכולה להתפרש כשימוש במספר טיפולוגי הבא להבליט את אורך הציפייה לחידוש, ובכך מובלטת העוצמה של הדרשה ככוח מחדש בהלכה.

ענוות הנשיא:

בהנחה שהאמירה במשנתנו מתייחסת לתקופת נשיאותו של ר' אלעזר בן עזריה, נוכל למצוא באגדה זו מסר נוסף. יש לראות בהצהרת ההתפעלות של ר' אלעזר בן עזריה ביטוי נאה לענווה ולהכרה ביכולת הזולת. לא תמיד הקפידו הנשיאים על כך, וידוע המעשה ברבן גמליאל ור' יהושע, אשר בעקבותיו עלה ר' אלעזר בן עזריה לנשיאות.

4. ברכות פ"ב מ"ה: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים

מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבנו שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון? אמר להם: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו לשעה אחת.

השאלה ההלכתית:

מעשה זה הוא הראשון מתוך שלושה מעשים שעשה רבן גמליאל, בהם הוא חרג ממה

³¹ ראה ניתוחו של א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיות הסופרים", תרביץ (תשי"ח), עמ' 166-182.

³² כן מצאנו ביטוי דומה בפי חכם נוסף מתקופת יבנה, ר' יהושע (מכילתא בא פט"ו, עמ' 59-58).

שלימד את תלמידיו. בסוף סדרה זו מופיעה מחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, העוסקת באותו נושא. המעשה קשור למשנתו על ידי עניין הלכתי. בעוד שנפסק במשנה כי "חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון", מובא מעשה המורה כי אין חובה להסתמך על פטור זה. הקשר בין ההלכה ברישא של משנתו לבין הסיפור בסופה - מובלט על ידי האסוציאציה הלשונית: "חתן פטור מקריאת שמע... אם לא עשה מעשה - מעשה ברבן גמליאל וכו'".

בירורו ההלכתי של העניין לא ישלם מבלי לעיין במשנה החותמת קבוצה זו של מעשים:

חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה ראשון קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם - יטול.

(ברכות פ"ב מ"ח)

ניסוחים אגדיים:

רבן גמליאל ורבן שמעון בן גמליאל משתמשים בדבריהם בניסוחים אגדיים מובהקים. אופיים האגדי של דברי ר"ג ורשב"ג עולה מתוך השוואתם לניסוח ההלכתי הפותח כל משנה:

ההסתייגות

ההיגד ההלכתי

- * חתן - פטור מקריאת שמע בלילה הראשון...
איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת!
- * חתן אם רצה לקרות קריאת שמע בלילה הראשון - קורא.
לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

ההיגדים ההלכתיים מנוסחים בצורה בהירה ופשוטה. יש צורך בהיגד ההלכתי השני כיוון שלשון "פטור" אינה ברורה דייה, ואין להבין ממנה אם פטור ואסור, או שמא אם רצה - קורא. במצב זה באות שתי ההסתייגויות ומשוות לדיון הזה אופי רעיוני. אין שתי ההסתייגויות דומות זו לזו, שהרי רבן גמליאל מנסח את דבריו בצורה אישית לחלוטין - "איני שומע...", ואילו לדברי רבן שמעון בן גמליאל אופי כללי - "לא כל הרוצה...". סיפורו של רבן גמליאל מדגיש את הנהגתו הדתית של "המיוחד", שקריאה נרגשת וספונטנית נמלטת מפיו - "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת!" לעומת זאת, באה הנחייתו המתונה והכללית יותר של רבן שמעון בן גמליאל לקבוע, שגם בין "המיוחדים" יש דרגות ושלבים, וחרף ההיתר העקרוני והדוגמה עזת-הרושם של רבן גמליאל, ראוי שיזכור ההולך בדרך הזו, כי "לא כל הרוצה ליטול את השם - יטול". שתי ההסתייגויות מתבססות על ההבחנה בין אדם לאדם ובין אישיות לאישיות, ותובעות מכל אחד ואחד לבסס את מעשיו על מה שהוא אדם, ולא על קביעה כללית וקבועה מראש.

שאלת היוהרה:

האופי האגדי של היגדים אלו מעלה כיוון מחשבה נוסף, הקשור לדילמה רעיונית העומדת ביסוד העניין. מחד, הימנעות מודעת מקריאת שמע פירושה ביטול ההכרזה על מלכות שמים. מאידך, קבלת מלכות שמים בפועל הינה עניין מחייב ביותר ואין אדם יכול להיות מוכן לקבלת עול מלכות שמים בכל שעה ושעה. לעומת ההלכה המבקשת להכריע לכאן או לכאן, מבליטה האגדה את הקיום המתמשך של המתח, ויש ערך חינוכי להכיר את הבעייתיות הקשורה בהכרזה מתמדת על מלכות שמים. אחת הבעיות הצומחות מתוך המתח הזה היא בעיית ה"יוהרה", לה חושש רבן שמעון בן גמליאל. יוהרה הינה מושג שיש בו צד פסיכולוגי, ויחד עם זאת היא מותנית במוסכמות חברתיות-סביבתיות. פעולה מסוימת עשויה להתפרש כיוהרה במצב מסויים, וכביטוי דתי כן ואמיתי במצב אחר. כאן מתגלה שוב כוח האגדה לבטא את הפתרון היחסי והנסיבתי. וכך מסכם "מלאכת שלמה" את הדיון התלמודי בעניין זה:

...ורשב"ג בריה ס"ל דחיישין ליוהרא, אם לא היה אדם מפורסם בחסידות כרבן גמליאל אביו שקרא ק"ש לילה ראשון.

וכי נוכל לקבוע מי ייחשב "אדם מפורסם בחסידות כרבן גמליאל"?! בעיניים אלו יש הרבה מן האחריות האישית וההכרעה האישית, והכרה טובה של הדילמה תוביל גם להכרעה נכונה.

בין רבן גמליאל לתלמידיו:

עניין נוסף המזדקר מהשוואת שתי המשניות, קשור לדו-שיח שבין רבן גמליאל לתלמידיו. נראה, כי דו-שיח זה אינו נחוץ להבעת הרעיונות ההלכתיים, והאגדיים שעליהם עמדנו. פרט זה החוזר ונשנה במשניות הבאות, הינו עניין אגדי מובהק, הנושא מסרים עצמיים. מותר לשער, שהמשנה ביקשה להבליט את דבקותם של התלמידים ברבם ואת רצונם להבינו וליישב את הסתירות בהנהגותיו. הידברות ישירה בין הרב לתלמידיו, הלובשת כאן צורה של ויכוח - "איני שומע לכם" - היא יסוד בעולמם של חכמים, ובלעדיה תדוכא היצירתיות המאפיינת עולם זה. נדמה, שיש בדברים אלו הרחבה והעשרה של המושג "שימוש תלמידי חכמים". כידוע התפיסה שאורחות חיי החכם "תורה היא ולימוד היא צריכה", הובילה גם לחדירה לפרטי חייו האינטימיים ביותר. במובן מסויים, נכונים הדברים גם כאן, אלא שכאן מובעת השאיפה לחדור לנימי נפשו.

ענינים אגדיים במשניות הבאות:

כמה מהענינים האגדיים שצוינו לעיל חוזרים במשניות הבאות:

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו. אמר לו תלמידיו: לא למדתנו רבנו, שאבל אסור לרחוץ? אמר להם: איני כשאר כל אדם, אסטניס אני!

(ברכות פ"ב מ"ו)

וכשמת טבי עבדו קבל תנחומין. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבנו, שאין מקבלין תנחומין על העבדים? אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה.

(ברכות פ"ב מ"ז)

בשני הסיפורים ניתן למצוא היגד הלכתי עצמאי, והנושא המשותף של המשניות, הרשות הניתנת ליחיד לחרוג מקביעת ההלכה הכללית, נושא אופי הלכתי. אך מטבעם של דברים, כל דיון במעמדו של היחיד ניצב על גבול האגדה. ברוח זו ניתן לנתח את דיוקנו של רבן גמליאל, גיבורן של משניות אלו, ולדלות מסרים על התנהגות היחיד.

החזרה המשולשת על תבנית "השאלה והתשובה" הינה, מן הסתם, פרי עיצוב העורך, אך יסודה במעשים שהיו, ואין להוציא מכלל אפשרות כי הישנות המקרים באה לרמוז על דרכו של רבן גמליאל, שהיה טורח להפגין את עמדותיו העקרוניות בפני תלמידיו באמצעות מעשים, תוך מודעות מלאה ל"התגרות" שבהם.

סדר הבאת המעשים מעוררת אף היא למחשבה. המעשה הראשון פותח בקריאת שמע בליל נישואיו והשני עובר לאבלו על אשתו, וקיימת תחושה ברורה של סגירת מעגל. אך מעבר לכך מסייעת סמיכות זו להשוות את שני העניינים העומדים על הפרק: הדבקות הבלתי-מתפשרת בקריאת שמע והיותו איסטניס. ללמדנו, שאין תכונות אלו תרתי דסתרי. שלושת המקרים בהם חורג רבן גמליאל מהנורמה ההלכתית יוצרים תמונה שלמה, בה מצטיירת החרیגה לעתים כהחמרה ולעתים כהקלה.

5. ברכות פ"ד מ"ב: מה מקום לתפילה זו?

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה. אמרו לו: מה מקום לתפילה זו? אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי.

המשמעות ההלכתית:

אין במשנה הוראה כי חייבים להתפלל בעת הכניסה לבית המדרש וביציאה ממנו, אלא תיאור אגדי המורה על מנהגו של אדם מיוחד. ניתן כמובן להפקיע את מעשהו של רבי נחוניא בן הקנה מחזקתו הפרטית ולהעבירו לתחום ההלכה המחייבת. כן משמע מהברייתא בבבלי (ברכות כח ע"ב), הנוקטת בלשון כללית - "בכניסתו מהו אומר?",

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

"ביציאתו מהו אומר?". וכן הבין הרמב"ם בפירושו למשנה את לשון הברייתא הזאת:

...ושתי תפילות אלו **חובה** על כל מי שנכנס לבית המדרש ללמוד. הלא תראה שלא אמר בכניסתו "מה היה אומר", שמשמע שזה רק סיפור מה שהיה אומר רבי נחוניא בן הקנה, אלא "בכניסתו - מה הוא אומר" - רצונו לומר: אם אדם הנכנס לבית המדרש, בהיכנסו לבית המדרש מהו צריך לומר... וקראה תפילה כפי עיקר מובן המלה שכל בקשה נקראת תפילה.
(פירוש המשנה, שם)

אכן, מוכרת התופעה של תפילות אישיות ההופכות לתפילות הכלל, החל מ"תפילות אבות תיקנום" וכלה ברשימה ארוכה של תפילות פרטיות אשר מצאו את דרכם לתוך סידור התפילה שלנו³³. ובכל זאת, נדמה שדיוקנה האישי של תפילת רבי נחוניא בחזקתו עומד. ייחודה של תפילה זו יתברר בעקבות בחינתה בשלושה מישורים: (א) אפיונה כ"תפילה קצרה" ונסיבות אמירתה; (ב) אישיותו המיוחדת של ר' נחוניא בן הקנה; (ג) אמירתה של התפילה מסביב ללימוד תורה.
(א) יש מקום לבחון את "תפילתו הקצרה" של ר' נחוניא בן הקנה בכניסתו וביציאתו מבית המדרש על ידי השוואתה ל"תפילות קצרות" שנישאו בנסיבות אחרות. המשנה בהמשך הפרק (מ"ד)³⁴ מזכירה "תפילה קצרה" במקום סכנה:

רבי יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה. אומר: הושע את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העבור יהיה צרכיהם לפניך, ברוך אתה ה' שומע תפילה.

ובאשר לנסיבות אמירת התפילה הקצרה, בכניסה וביציאה מבית המדרש, יש לציין כי מצאנו תפילות מיוחדות אף במקרים אחרים של כניסה ויציאה:

הנכנס לכרך מתפלל שתיים - אחת בכניסתו ואחת בצאתו
(פ"ט מ"ד; תוספתא פ"ו ה"ב)
הנכנס לבית המרחץ מתפלל שתיים - אחת בכניסתו ואחת ביציאתו...
(שם, הכ"א)

לכאורה, קיים שוני רב בין תפילות אלו לתפילות בית המדרש של ר' נחוניא, שהרי אלו באות כתפילות במצבי סכנה וקושי, והצורך בתפילה מובן מאליו. אך מהי העילה

³³ עיין ברכות ט"ז ע"ב - י"ז ע"א. ניתן לראות, אולי, ביטוי הלכתי לחידושו של ר' נחוניא, היינו תפילה הקשורה בלימוד התורה, בדין ברכות התורה. על חשיבותו ושיבוץ בתפילה, ראה א' מונק, עולם התפילות (תשמ"ט), עמ' נ-נז.

³⁴ ובניסוח שונה ומפותח קצת יותר מופיע דין זה גם בתוספתא פ"ג ה"א ובבבלי דף כט ע"ב.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ל"תפילה קצרה" בבית המדרש! גם אם דמיון הלכתי בין התפילות הנידונות אולי אין כאן, מכל מקום דמיון לשוני - יש ויש. נראה כי השימוש בבטוי "תפילה קצרה" מצביע על דמיון בין נושאי התפילות, למרות שאינו מזדקר לעין במבט ראשון. תפילה קצרה בפי הנכנס לבית המדרש הינה הכרה של המתפלל בגודל האחריות ובסכנה הגלומה בלימוד בבית המדרש. מגמה זו משתקפת גם בתוכן התפילה: "בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי". אין לראות בהצגת בית המדרש כ"מקום סכנה" קביעה אובייקטיבית, העונה על אמות המידה הנוקשות של ההלכה, כי אם הבעה ערכית של אדם מיוחד, אשר חש באופן חד וחרیف את גודל האחריות הנובעת ממעמדו בתוך בית המדרש. פניה האגדיים של משנתנו משקפים את אופיו הפנימי של בית המדרש, כמקום בו אורבות לחכם סכנות רוחניות, אך לא פחות מכך - משקפים את גישתו האישית והמיוחדת של רבי נחוניא בן הקנה.

(ב) על פי הגמרא (שבועות כו ע"א), היה ר' נחוניא בן הקנה אחד מעמודי התווך של עולם הדרשנות, והוא פילס בו דרך מיוחדת, שלא היתה מקובלת על הכל:

...ר' ישמעאל ששמש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט. רבי עקיבא ששימש את נחום איש גמזו שהיה דורש את כל התורה בריבה ומיעט איהו נמי דורש: ריבה ומיעט....

על הרקע הזה תובן במלואה האחריות שמצא רבי נחוניא בלימודו בבית המדרש. מחלוקת על שיטה דרשנית, חודרת לכל פינותיה של התורה, ותוצאותיה של טעות אפשרית הינן נרחבות וקשות הרבה מעבר להשלכותיו של דיון הלכתי מצומצם. ניתן לראות רמז לקו מחשבה זה בשם "בית-המדרש". יש לראות בו יותר מאשר ציון מקום בו לומדים תורה. שם זה מלמד כי מדובר במקום בו **דורשים** דרשות, ומפתחים שם שיטות שונות למדרש. תפילותיו של ר' נחוניא בן הקנה מלמדות על התייחסותו לעניינים העקרוניים העומדים על הפרק ואת תפקידו ומקומו בויכוח המתנהל סביבם. יש לראות בתפילותיו את הענווה המאפיינת אותו, ואת הצורך שהוא מרגיש להישען על רחמי שמים במילוי משימתו רבת-האחריות והסיכון.

(ג) נראה, כי יש לראות את תפילתו של ר' נחוניא גם על רקע שאלה אגדית כללית הרבה יותר, והיא המתח בין שתי גישות בעבודת ה' - לימוד התורה מול התפילה, ובמבט רחב יותר: בין "התורה" לבין "העבודה". בגמרא (שבת י ע"א) מצויים ביטויים חריפים כלפי אלה אשר "פגעו" אפילו פגיעה קלה בתלמודם על ידי תפילתם: "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה", "מסיר אזורו משמע תורה גם תפילתו תועבה". כן מצאנו התלבטות בין האמוראים (ברכות ח ע"א), האם יש להתפלל במקום הלימוד, או שמא יש להעדיף

להתפלל במקום המיוחד לכך. בגמרא (ברכות סד ע"א) מופיעה טענתו של אחד החכמים כי יש לחפש את השילוב בין תפילה ובין תורה:

אמר רבי לוי בר חייא: היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה - זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר: "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון" (תהילים פ"ד, ח).

מנהגו של ר' נחוניא להתפלל כשנכנס למקום לימודו וכשיצא ממנו יכול להתפרש כביקורת על השתקעות יתר בלימוד, ואף כביטוי להשקפה שאין מקום להפרדה מהותית ביניהם. יתירה מזו, ההפרדה עלולה לגרום להשתקעות יתירה באחד התחומים.

טענתנו היא, שהמתח במקורות האגדה בין מגמות ההפרדה והשילוב של תורה ותפילה, הינו מתח בריא ואף חיוני מבחינה דתית. השלמות הערכית, המושתתת על התפילה והלימוד, לא תושג ללא הכרה נפרדת של שני המרכיבים הללו, אך יש להיזהר מפני הבעייתיות הכרוכה בהדגשה של אחד מהם. רבי נחוניא בן הקנה סלל דרך במערכת הזו, והשוואה למאמרי אגדה נוספים שאמר מלמדת, כי דרך זאת מתאימה במיוחד לאישיותו ולנסיבות תקופתו. לשאלה מדוע זכה ר' נחוניא להאריך ימים - באה תשובתו:

מימי לא נתכבדתי בקלון חברי ולא עלתה על מטתי קללת חברי, וותרן בממוני הייתי.

(מגילה כח ע"א)

בעל הישגים גדולים ושיטה עצמאית בלימוד עלול להגיע ללא משים ל"התכבדות בקלון חבריו", וברור הקשר בין דברי ר' נחוניא ובין תפילתו: "[שלא] ישמחו בי חברי" (ברכות כח ע"ב), תפילה המובילה לתוצאה של "מימי לא נתכבדתי בקלון חברי"! נרקמת כאן שיטה שלמה בסוגיית היחס ללימוד התורה. הרגישות ל"קלון חבריו" והזהירות בענייני חובת הממון ("ותרן בממוני הייתי") עולים בקנה אחד עם דאגתו, שמא ינצל את התורה שלא כהלכה, ועם הצורך שהוא חש להישען על רחמי שמים כדי לשומרו מכך. זהו לימוד תורה לשם שמים, ומכאן יובנו דבריו:

כל המקבל עליו על תורה מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ

(אבות פ"ג מ"ה)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

התורה הינה עול ולא מכשיר וכלי, ותפילתו בנידון מכשירה אותו להתנהגות ההולמת את התפיסה הזאת של תלמוד תורה.

6. ברכות פ"ד מ"ד: אין תפילתו תחנונים

רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים.

האם ניסוח הלכתי:

הניסוח הזה אינו ניסוח קטיגורי וחד כפי שמקובל לנסח הלכות, ונראה, כי אין זו אלא הבעה מתונה של עמדה שלילית לגבי דרך תפילה מסויימת. ניתן אומנם לפרש, כי רבי אליעזר חולק בדבריו על השיטה שהוצגה במשנה הקודמת, הקוראת לתפילה קבועה (שמונה עשרה או מעין שמונה עשרה) וזו מחלוקת הלכתית (ראה "מלאכת שלמה" כאן). אך אין כאן קביעת עמדה הלכתית ברורה, ובמיוחד אין כאן הצעה חילופית ברורה לשיטות שהוזכרו במשנה הקודמת. התלמוד ניסה, אמנם, להוציא מדברי ר' אליעזר הוראה מעשית:

כל שתפילתו דומה עליו כמשוי... כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים... כל שאינו יכול לחדש בה דבר... מי שאינו מתפלל עם דמדומי חמה...

(ברכות כט ע"ב)³⁵

הרמב"ם תפס את אחד מפירושי "קבע" בתלמוד, ושיבצו בהלכות תפילה (פ"ד הט"ז):

...לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכיין את ליבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים, ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו.

למרות מסקנות אלו נראה, כי ריבוי הפירושים למלה "קבע" שחלקם מתייחס לעניינים ש'בכוונה', והיעדר ניסיון להכריע מהו הפירוש המחייב, מחזקים את ההתרשמות שאין כאן ויכוח הלכתי צרוף.

³⁵ ראה גם הדעות בירושלמי, ברכות פ"ד ה"ד. שני התלמודים יוצאים מתוך ההנחה שאין ר' אליעזר בא לחלוק על דברי החכמים שבמשנה הקודמת, אלא להוסיף היבט נוסף.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

גם אם נאמץ גישה ונגלה בדברי ר' אליעזר אפשרות של קביעה הלכתית, ש"לא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משאוי", האם נוכל לראות בקביעה כזאת אימרה הלכתית צרופה וברורה כל צורכה? בהתחשב באופייה המיוחד של התפילה קשה להסתפק בנידון זה בהנחייה הלכתית סטנדרטית השווה לכל נפש. נראה, כי בכל הקשור ל"תפילה שבלב" יידרש בירור אגדי, שהרי מי יכול לטבוע מטבע אחד לתחנונים? נדמה, שבירור "קבע" בתלמודים מלמד על נסיון להוסיף בירור אגדי שכזה. עוד מצאנו במסכת אבות, עתירת ההיגדים האגדיים, חוות דעת דומה לזו שבמשנתנו, וזאת בפיו של תלמיד אחר מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי:

רבי שמעון אומר: הוי זהיר בקרית שמע ובתפילה. וכשאתה מתפלל, אל תעשה תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר: חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה' (יואל ב', יג).³⁶
(אבות פ"ב מ"ג)

שיטתו המיוחדת של ר' אליעזר:

נאמנים לשיטה בה נקטנו לעיל, יש מקום לבחון, באיזו מידה מתאימה קביעתו הנידונה של רבי אליעזר למאמרים אחרים שאמר, ובאיזו מידה משתקפת כאן שיטתו המיוחדת. ר' אליעזר ידוע כמי שהטעים בצורה קיצונית את מסורת העבר ("בור סוד שאינו מאבד טיפה"), ואף ניסה לאשש אותה בגושפנקא של מעלה ("תנורו של עכנאי"). מבלי להיכנס לשאלת זמנה של תפילת הקבע ומתקניה, יש לציין את האפשרות, שמאמרו זה של רבי אליעזר משקף רתיעה מן החידוש הכרוך בתפילה מוסדרת וקבועה, הדוחקת את התפילה האינדיבידואלית המשתקפת במקרא. ייתכן, כי פגיעה זו בתפילה המסורתית השפיעה על עמדתו לא פחות מאשר הבעייה הפסיכולוגית של שגרה משמימה המונעת התעלות, הכרוכה בהרגל לתפילת הקבע.

התלמוד הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) מונה את רבי אליעזר בין כמה אישים שהיו מתפללים תפילה חדשה בכל יום. באופן שלא נעדר פארדוקסליות מסויימת - מי שמתנגד לחידוש ההלכתי העקרוני הקשור בהשתתות התפילה על יסודות קבועים, נאלץ לחדש כל יום ויום במהותה של תפילתו! ברי שחידוש תפילה בכל יום מחייב הקניית תכנים ורעיונות חדשים לבקרים, בחלקם תגובות למאורעות השעה. מובן שקשה מאד לעגן כל זאת בדפוסים הלכתיים נוקשים, ומכאן חיזוק לאופי האגדי של משנתנו.

³⁶ במסכת אבות הניסוח הוא על דרך ההוראה. לא כאן המקום לדון עד כמה יש לתפוס הוראות מעין אלה הנפוצות במסכת זו במשמעות הלכתית חמורה, ושמא יש בהן פנים של הטפת מוסר, מכל מקום, וודאי שעל רקע זה מצטייר הניסוח במשנתנו כקביעה וכתיאור המלמד על התוצאה ויש בכך כדי להדגיש את אופיו האגדי!

7. ברכות פ"ה מ"א: תפילתם של חסידים ראשונים

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו את לבם למקום.

משמעותו של כובד הראש:

בדומה למושג "קבע" שנידון לעיל, גם המושג "כובד ראש" זוכה לשלל פירושים, המוצאים בו תחושות ומידות שונות. בברייתא (לא ע"א) שנינו:

תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה.

ובברייתא נוספת (שם)³⁷:

תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים – אלא מתוך שמחה של מצוה.

הברייתות דומות למשנתנו, אלא שהן מוסיפות ביאורים למושג "כובד ראש". בשתי הברייתות מבהירים את המושג "כובד ראש" גם על דרך השלילה (לא מתוך... ולא מתוך...), וגם על דרך החיוב ("אלא מתוך..."). גם כאן ישנו רושם, כי מדובר בהוראה אגדית ולא בהוראה הלכתית. רושם כזה מתבסס על השיקולים הבאים: הצורך בהיגדים שליליים ובריבויים³⁸, והעמדת שתי הברייתות זו ליד זו בלי כל מאמץ להכריע ביניהן או להגיע למסקנה ברורה וחד-משמעית. ונראה, כי יש לראות ב"כובד ראש" ערך בעל אופי סובייקטיבי, ועל כן במגוון שהוצע בשתי הברייתות יוכל כל אחד למצוא את "כובד הראש" האישי שלהם, ואת הדרך הפרטית שלו להתגבר על חולשותיו.

חסידים ראשונים - תופעה הסטורית רעיונית:

אף המשכה של המשנה מלמד על אופייה האגדי:

חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו ליבם למקום.

³⁷ עוד ראה ירושלמי פ"ה ה"א.

³⁸ גם בהגדרת "כוונה" של הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד ה"ז) בולטת הנימה השלילית: "כיצד הוא הכוונה? שיפנה את ליבו מכל המחשבות..."
השווה גם את דבריו במורה נבוכים, ג', פנ"א, הערה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אין להוציא מכלל אפשרות כי המושג "חסידים ראשונים" מדבר בתופעה דתית עקרונית (ייתכן ש"ראשוניותם" מכוונת למושג החסיד במקרא וייתכן שהושפע מדמיון הלשון - "איה חֲסִידֶיךָ הראשונים אדוני" - תהילים פ"ט, ו), וייתכן כי ברייתא זו מרחיבה את יסוד ה"שהייה" הקשורה לתפילה: שני המעברים מהחול אל הקודש משתווים באורכם, ואף ברור שאין הזמן המוקדש לתפילה עצמה פחות מהזמן המוקדש לכל אחד מהמעברים.

מדובר כאן בתופעה הסטורית מוגדרת³⁹. אך גם כך יש לשאול: האם המשנה באה לתאר תופעה הסטורית מיוחדת, או שמא, להשתמש בתופעה, על אף ייחודה, בתור דוגמה ומופת כיצד יש להתכונן לתפילה. אנו נוטים לדרך השנייה, ונדמה, שבדרך זו הלכו מקורות חז"ל ובעקבותיהם גם הרמב"ם. ניתן אפוא לראות את המשפט הזה לא כ"משנת חסידים" בלבד, אלא כהדגמה קיצונית של המושג "כובד ראש". עד כמה ראו חז"ל את התנהגותם של "החסידים הראשונים" כחריגה וקיצונית - ניתן ללמוד מהברייתא המובאת בגמרא (לב ע"ב):

תנו רבנן: חסידים ראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת. וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפילה - תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית? אלא, מתוך שחסידים הם - תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת.

הסיפור הזה מעורר את הבעייתיות העקרונית של "התמסרות יתר" לתפילה ואת הקושי שנוצר בעקבותיו במילוי חובות דתיות אחרות, כולל הבסיסיות שבהן. הפתרון המוצע לבעיות אלו נשען על סייעתא דשמיא, המוגבלת לחסידים, ועל רקע זה בולטת עוד יותר המיוחד בהתנהגותם. המתח בין תורה ותפילה, שנידון גם לעיל ביחס למשנה אגדית אחרת, זוכה כאן לחשיפה נוספת ולחידוד נוסף. ייתכן כי חבוייה בין השיטין שמינית שבשמינית של אירוניה אודות כמות הזמן של שהיית החסידים (שעה/שלוש שעות), שהרי מי שמודד את זמני ההיערכות לתפילה, משווה לזמני ההיערכות והתפילה אופי של "קבע", וזכור, תפילת ה"קבע" זכתה מקודם להסתייגות מסויימת.

8. ברכות פ"ה מ"ה: המתפלל וטעה

המתפלל וטעה - סימן רע לו. ואם שליח צבור הוא - סימן רע לשולחיו, מפני ששולחו של אדם כמותו. אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא, שהיה מתפלל על החולים ואומר: זה חי וזה מת. אמרו לו: מנין אתה יודע?

³⁹ ראה דיונו של ש' ספראי, "משנת חסידים בספרות התנאים", ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים, תשמ"ד), עמ' 144-160.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי, יודע אני שהוא מקובל. ואם לאו, יודע אני שהוא מטורף.

טעות בתפילה - הלכה ואגדה:

סוגיית הטעות בתפילה היא עניין הלכתי, ועם זאת, ברור שבמשנתנו אין היגד הלכתי. אין ב"סימן רע" הוראה מעשית, ואין כאן רמז אם ניתן לתקן את הדבר. לא ברור מן המשנה מהו העונש של "סימן רע", ואף קשה להבין מדוע נענש אדם על עבירת שוגג מובהקת של "טעות". התשובות לשאלות הללו מצויות בתחום הרעיונות וההשקפות, ועל כן לפנינו משנה אגדית מובהקת. יתירה מזאת, יש לשער כי ה"סימן רע" נושא אופי אישי, שהרי אין לצפות ל"סימן רע" אחד לכל! גם הכלל "שלוחו של אדם כמותו", המוכר לנו כאמרה הלכתית מובהקת, בא כאן להחיל את ה"סימן רע" האגדי על הציבור, וממילא מופיע כאן ככלל אגדי ולא הלכתי.

רבי חנינא בן דוסא:

המעשה ברבי חנינא בן דוסא הינו מעשה אגדי מובהק, ויש לציין כי רבי חנינא בן דוסא כמעט ואינו דן בענייני הלכה. על האיש ועל דרכו ניתן ללמוד ממאמרו במסכת אבות (פ"ג מ"ט):

רבי חנינא בן דוסא אומר: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו - חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו - אין חכמתו מתקיימת... כל שמעשיו מרבין מחכמתו, חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרבה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת.

זהו חסיד ש"כוחו" במידותיו ובמעשיו ("משמת ר' חנינא בן דוסא בטלו אנשי מעשה" - סוטה מט ע"א), ולא דווקא בהישגיו בבית המדרש. בחלק מסיפוריו אף מוצג מתח מסויים בין עולמו לעולם בית המדרש⁴⁰. לא בכל סיפורי רבי חנינא בן דוסא מתבאר סוד כוח תפילתו, ואילו במשנתנו הוא מגלה כיצד מבצע הוא את "פלאיו" באמצעות תפילתו. פן משותף לסיפורי ר' חנינא הוא הדו-שיח בין רבי חנינא לבין הנוכחים התמהים על הצלחותיו. במשנתנו, כמו גם בסיפורים אחרים⁴¹, מנסה רבי חנינא לנמק את מעשהו

⁴⁰ לדוגמה, כאשר מורו, רבן יוחנן בן זכאי אומר עליו כי הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך (בבלי לד ע"ב).

וכן בסיפור בו הביא בן דוסא את הערוד המת לבית המדרש דווקא (בבלי לג ע"א). משמעות מיוחדת נודעת לקביעה "הזהרו בחנינא ובתורתו" (פסחים קיב ע"ב) המושמעת ברקיע דווקא! ולא בשיבה של מטה!!

⁴¹ למשל: הסיפור על הצלת בתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול (בבא קמא נ ע"א; יבמות קכא ע"ב) והסיפור על הצלת אנשי המקום מפני הערוד (לעיל הערה 38). דומה בעיני כי יש הנמקה סמוייה לכלל פלאיו של ר' חנינא בן דוסא בראייתו כ"איש אמת" ("אנשי אמת כגון ר' חנינא בן דוסא וחבריו" -

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הנפלא בנימוקים הגיוניים ומובנים. יש בכך כדי למנוע מן הצופים להתמקד בסגולותיו האישיות, וכדי לשלול פרשנות מאגית כלשהי. לפי הסברו של רבי חנינא, הסימן לרפואת החולה פתוח וגלוי לכל אדם, ולכאורה הכל יכולים להשתמש בו, אך ניתן לשער, כי בפועל אין כך הדבר, ולא כולם מסוגלים להיעזר בסימנו של ר' חנינא. רמז לדבר: "אם שגורה תפילתי בפיי", "תפילתי" - ולא "התפילה"! מכאן, שיש משקל גם לאישיותו ומידותיו, ובכל זאת מדוברו משתמע שהתופעה היא כללית, אף אם יש לה פנים אישיות, ואין מדובר כאן במסתורין.

באיזה טעות מדובר:

מהו היחס שבין מעשה ר' חנינא לבין ההיגד הפותח את משנתו לגבי הטועה בתפילתו? נדמה, כי ניתן לראות במעשה ר' חנינא המחשה ובירור של האמור ברישא של משנתו. ראשית, מהו עניין הטעות - האם יסודה בפגם טכני ואקראי בביטוי השפתיים, או שמא מדובר בעניין מהותי יותר? נראה, שסיפור רבי חנינא מצביע על האפשרות השנייה. החלפת הביטוי "טעות" בביטוי "שגורה תפילתי בפיי", רומזת על מידת הכוונה והזהדות של המתפלל עם תוכני התפילה ומושא התפילה, ובמיוחד כשמדובר במתפלל "מקצועי" כרבי חנינא! אף חשובה כאן העובדה כי אין רבי חנינא "שליח ציבור" כברישא, אלא יחיד המתפלל תפילה ספציפית עבור חולה מסויים. כיוון שמושאי תפילתו הינם ספציפיים, לכן החשש לגבי מידת השגרה בתפילה קטן ביותר. ובכל זאת לא תמיד מושגת השלמות הכרוכה בהזהדות המתפלל עם מושאי תפילתו.

על רקע זה בא המשך מאמרו ושוףך אור על מהות הטעות ועל מהות התפילה בכלל. "יודע אני שהוא מקובל" - לא התפילה מקובלת, כי אם מושא התפילה, החולה (אנו מאמצים פירוש זה!). אפילו ר' חנינא בן דוסא, המסוגל לשנות את המציאות בתפילתו, בהיותו "עבד לפני המלך" (ברכות לד ע"א), תלוי במקבל התפילה. כוחו של ר' חנינא הוא לדעת אם נתקבלה תפילתו אם לא.

מעשהו של ר' חנינא, כמו מעשי ה"חסידים הראשונים" אינו דגם הראוי לחיקוי על ידי כל אחד ואחד. הקיצוניות שבהתנהגות החסידים מבליטה צדדים רעיוניים שונים של מעשה התפילה, אך אין כל אדם מסוגל לאמץ במלואם את דרכיהם. מעשיהם עשויים להצביע על מתחים או על צדדים בעייתיים של התפילה ושל ההתמסרות אליה, אך בו בעת מצביעים מעשי החסידים בתחילת פרקנו ושל ר' חנינא בסוף פרקנו על העוצמה האדירה הטמונה בתפילה.

מכילתא, מסכתא דעמלק יתרו פ"ב, עמ' 192. באגדות חז"ל נתפסת האמת ככוח מחייה (ראה: סנהדרין צז ע"א). נטווה כאן אפוא קשר בין 'איש אמת' המובהק לבין מעשי 'החייאה' שונים!

9. ברכות פ"ה מ"ה: "בכל לבבך"

"בכל לבבך" - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע, "ובכל נפשך" - אפילו הוא נוטל נפשך, "ובכל מאדך" - בכל ממונך. דבר אחר: "בכל מאדך" - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוה מודה לו במאד מאד.

פרשנות מדרשית:

המדרש מובא במשנתנו אגב הקביעה כי "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה"⁴².

הביאור "בכל לבבך" = "בשני יצריך" - הינו פרשנות מדרשית מובהקת, וזיקתו ללשון הפסוק רופפת למדי, ברם אין בכך כדי לפגוע במשמעותו הרעיונית הכבירה. ריבוי הפנים מאפיין את המציאות כולה, ובמיוחד את "ליבו" של האדם. אחד מביטויי המובהקים של ריבוי הפנים בליבו של האדם הוא הפיצול בין היצר הטוב והיצר הרע. המשנה מלמדת שאין זו הפרדה מוחלטת, ועל ידי מאמץ נפשי ניתן לרתום את שורשי הנפשיים של היצר הרע לצורך עבודת ה'. לפנינו תפיסה פילוסופית העוסקת באפשרויות הגלומות בכוחותיו השונים, ואף המנוגדים, של האדם, וביכולת לנצלם באופנים מפתיעים וחיוביים. לאחר שלמדנו כי על האדם לתב את כל כוחותיו ויצריו לעבודת ה' ניתן לעמוד על מהותן הפנימית של הוראות אלו. בדרך כלל, אין לו לאדם יצר גדול מיצר החיים, ולעתים אף יצר הרכושנות אינו קטן הימנו, ועל כן ברור, כי גם יצרים אלה חייבים להשתעבד לעבודת ה'. על רקע זה תתבהר אף הדרשה השנייה של "בכל מאדך". אם כל כוחותיו של האדם משועבדים לאהבת ה', אזי גם הרעה אינה מסוגלת להפר את האחדות וההרמוניה של עולם, הנתון כולו למרותו של ה'. החיוב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה - מעוון ביכולתו של אוהב ה' בכל לבבו לגייס את מלוא כוחותיו ומגוון יצריו כדי לבטא את עומק אהבתו.

המשנה החותמת את מסכתנו עשירה בעניינים הלכתיים-הסטוריים שיש בהם פנים של אגדה. למשנה זו נקדיש אי"ה מאמר בפני עצמו.

ה. סיכום

קשרים לשוניים-אסוציאטיביים:

אין להגיע למסקנות ברורות לגבי אופייה ומגמותיה של אגדת המשנה

⁴² יצוין, כי עצם הקביעה "חייב אדם לברך וכו'" איננה קביעה המצמצמת לתחום ההלכה, אלא יש לה משמעות אגדית. רבים מפרשים שמדובר לא בחיוב לברך אלא בשמחה ובמסירות הנפש המלווה את הברכה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

במסכת ברכות מבלי לערוך השוואה לאגדות שבמסכתות אחרות, ועל כן יש להתייחס לכל דברינו בסיכום הזה כמסקנות ראשוניות וטנטטיביות בלבד. המסגרת היסודית של המשנה היא הלכתית, ועל כן הגורם המנחה בשיבוץ של משנה אגדית תלוי בקישורה של המשנה האגדית לתוכן ההלכתי של המשניות ההלכיות מסביבה. לעתים, הקשר בין הקטע האגדי לקטע הלכתי הוא לשוני-אסוציאטיבי. במקום אחד המלה המסיימת את הקטע ההלכתי פותחת את הקטע האגדי העוקב:

חתן פטור... אם לא עשה מעשה - מעשה ברבן גמליאל שקרא...
(ברכות פ"ב מ"ה)

משמעות כל "מעשה" שונה, וצירופם מהדק את הקשר בין שני הקטעים. המלה המשותפת עשויה להעמיק את הזיקה הרעיונית בין ההלכה והאגדה במשנה. לדוגמה, אחרי קביעתם ההלכתית של בית הלל כי "כל אדם קורא **כדרכו**", פותח רבי טרפון את סיפורו, בעל האופי האגדי - "אני הייתי בא **בדרך**" (ברכות פ"א מ"ג). גם כאן משמעות המילים שונה בשני ההקשרים, והשוני מצביע על רב-משמעות של ה"דרך", בתור מיקומה ואפיונה של מעשה קריאת שמע⁴³. כלל של דבר, בצד הקשר התוכני בא הקשר המילולי להעשיר ולהעמיק את הקשר אגדה-הלכה.

משמעותו האגדית של המעשה:

מהצורה - לתוכן. בין הקטעים שזיהינו כבעלי אופי אגדי בולטים מעשים של אישים או קבוצות (חסידים ראשונים). לרוב מסופר הסיפור על ידי מספר חיצוני, ולעתים, מעיד החכם בעצמו על דבריו או על הנהגותיו. בלימוד התורה שבעל פה נוטים לרוב לבחון מעשים אלה באספקלריה הלכתית, והתלמוד ישתמש תדיר בסברות של "צרכותא" כדי להבהיר מה מוסיף המעשה על הכלל ההלכתי המוכר והשגרתו. ואמנם, יש עדיפות מסויימת להלכה המופיעה בצורת "מעשה" ולא בצורת הלכה כללית וקבועה, שהרי הניסוח הפרטי מדוייק יותר ומוגדר יותר. (לעתים עדיפות זו נושאת אופי פסיכולוגי בבחינת - "ראה מעשה וזכר הלכה" - פסחים סו ע"א). מכל מקום ברי, שהניסוח הפרטי יהפוך לכללי על ידי כוח ההיקש. אולם מנקודת הראות של דיוק הדברים, עדיף שהפרטי יהפוך לכללי, ולא להיפך.

הרב ע"צ מלמד חידד מאד את כוחם של המעשים מול הלכות מופשטות:

⁴³ יש לכך דוגמאות למכביר. למשל: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר" (פסחים פ"א מ"א). ועיין דוגמאות נוספות וניתוח במאמרו של הרב א' וולפיש בגיליון זה, עמ' 75 ואילך.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

למעשה החכם יש תוקף יותר מן ההלכה. בשבת כא ע"א מביא אבבי ברייתא שיש בה הלכה ומעשה החולק עליה, ואבבי משיב על רבה מן המעשה. וסתם התלמוד (או אביי?) שואל: 'אדמותבת ליה מדרשב"ג, סייעיה מדתנא קמא?! הא לא קשיא, מעשה רב! ופירש"י: 'הואיל ומעיד כך היו בית אביו עושין - הלכה היא!'⁴⁴

אף מעשי חסידות עשויים להשפיע על תהליך הפסיקה, אפילו כשעומדים הם מול הלכות מפורשות, כפי שמראה הרב מלמד (עמ' קסה) מ"מעשה לוד". באותו מעשה מוסר ר' יהושע בן לוי פושע לשלטון הרומי, בהתאם להלכה הפסוקה בתוספתא (תרומות פ"ז ה"כ), כי "אם יחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יחרגו כולן". כתוצאה מכך לא התגלה אליהו לרבי יהושע בן לוי, ובהתגלותו לאחר כמה צומות ותעניות, התריס אליהו: "ולמסורות אני נגלה?" לשאלת ר' יהושע בן לוי, "ולא משנה עשיתי?", ענה אליהו - "וזה משנת חסידים?" והנה הרמב"ם, כאשר בא לפסוק הלכה בנדון, אחרי שמביא את דין התוספתא קובע - "ואין מורין להן כן לכתחילה" (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ה).

חסידות - הלכה לעומת אגדה:

יש מקום לדון מתי וכיצד מתחשבת ההלכה במעשי חסידים בקביעת ההלכה הפסוקה, והאם במקרה הנדון השפיעו גורמים מיוחדים, כגון ההתעסקות בשאלות חיים ומוות וההתמודדות מול אויב מר ונמהר, ואין כאן מקומו. לגבי נושא המאמר הזה, מעניין הדבר כי, גם כאשר שואבת ההלכה ממקורות מעשי החסידים, המעשה משמש לחדד את המתחים הרעיוניים, המוסריים, והרוחניים בתוך המציאות ההלכתית. לא כל שכן, מעשי חסידות רבים, שלא נקלטו בתוך עולם הפסיקה ההלכתית, באו כדי להאיר על העומק והמורכבות המסתתרים מתחת לפני השטח ההלכתי. לדוגמה, אין כל משמעות הלכתית לתיאור יכולתו של ר' חנינא בן דוסא לחזות את גורלם של החולים עליהם הוא מתפלל, ואף אין לגזור השלכות הלכתיות מתוך ה"סימן הרע" הכרוך בטעות של המתפלל או של שליח הציבור. תפקידם של ה"סימן הרע" ושל ר' חנינא בן דוסא הוא להראות, מצד אחד, את הפוטנציאל ה"נבואי" של התפילה, ומנגד, את ההנמקה ההגיונית-הרוחנית השוללת הסברים מאגיים או על-טבעיים של כוחות אלו. השלכות אלו של מעשי התפילה הינן "אגדיות", המתמקדות בצדדים הרעיוניים של התפילה, לחדד את השונה והמיוחד בכל מתפלל ובכל חוויית תפילה, ואת המתחים והמורכבות הטמונים בתוך מעשה התפילה.

⁴⁴ "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני מז (תש"ד), עמ' קנז ואילך.

אגדה בתוך הלכה:

עד כה עסקנו בהיבטים האגדיים של "מעשה" אשר, עקב הצד העלילתי שבו, יש לו גם אופי ספרותי המאפשר העברת מסרים ערכיים ורעיוניים⁴⁵. אך לעתים יש רובד אגדי אפילו בתוך היגד הלכתי המנוסח ניסוח הלכתי מובהק, לכאורה. כדוגמה, נעמוד את המשנה הפותחת את המסכת - "מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן." משנה זו עוסקת לכאורה בשאלה הלכתית ("מאימתי..."), אך ראינו לעיל כי ניתן לתת לדרך הניסוח של גבולות הזמן ("משעה שהכהנים וכו'") פירוש רעיוני-אגדי, המבליט את ערך הכהונה, הקושר את מצוות קריאת שמע עם קדושת התרומה, ומחזק בעקיפין את תודעת המקדש. ברור כי ניתן היה לקבוע להלכה זאת ניסוח שגרתי ופשוט, כגון "צאת הכוכבים"⁴⁶, אך נראה כי בחרה המשנה ניסוח מסוג זה כדי לשמש מבוא רעיוני נאות למסכת שתעסוק בתפילת הפרט ובתפילת הציבור בבית הכנסת. לפנינו ניסוח שעיקר משמעותו הלכתי, אך קיים בו גם רובד אגדי-רעיוני.

באופן דומה, ניתן לטפל בהיגד הלכתי אחר. המשנה עוסקת בשאלת המותר והאסור בקריאת שמע - "בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב..." ("פ"ב מ"א). בראייה מצומצמת ניתן לראות בכך דוגמה להפרעה בעת קריאת שמע⁴⁷, ומתוך גישה הלכתית אפשר לבדוק באיזו מידה יכולה דוגמה זו להוות 'בנין אב' להפרעות אחרות. אולם, מתוך הכרת תפיסת הצמצום הכרוכה בגישה זו, ויותר מכך, מתוך הדגשת חשיבות השלום במסכתנו, המגעת עד להיתר לשאול לשלום בשם, יובן הדיון בסוגיית המותר ואסור בנידון, לא רק בבירור שאלה הלכתית ספציפית אלא גם כהכרזה עזת רושם בדבר חשיבות השלום, כשהמבחן לכך הוא העמדתו כנגד ערכי אמונה אחרים. באותו אופן ראוי לטיפול אגדי שיעורו של ר' יהושע - "עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות" ("פ"א מ"ב). חקירת אופיים האגדי של היגדים הלכתיים מצריכה גישה ברמה מובנת מרגישה שנקטה במסגרת זו ועל כן לא הרבינו בה, אולם, בראייה כוללת של ענייני האגדה במסכת אין להשמיטה.

האומנם שני תחומים שונים:

מכל הנאמר לעיל עולה קושי בסיסי בהפרדה חותכת ומוחלטת בין הלכה לאגדה. יש "מעשים" שניתן למצוא בהם השלכות הלכתיות, אך בה בעת נגלה בהם תכונות אגדיות מובהקות. יש הלכות שניסוחן המיוחד מזמין בחינה ופרשנות גם באספקלריא אגדית. "עירוב תחומין" זה הינו בעל משמעות רבה ללימוד אמיתי של תורה. חשיבות רבה נודעת

⁴⁵ גם הרב ע"צ מלמד רואה את המעשה במשנה כסיפור מעובד, המבוסס על סיפורים ארוכים יותר בתוספתא ובתלמודים, אך לדעתו נשארה מטרת העיבוד הלכתית, ועיין בדבריו (לעיל הערה 44), עמ' קנז.

⁴⁶ עיין לשון התוספתא שם.

⁴⁷ ראה ניתוחו של ע' סמואל, "חינוך לערכים באמצעות המשנה", דרך אפרתה א' (ביטאון בית המדרש למורות ולגננות – אפרתה, תשנ"א), עמ' 71 ואילך.

לבירור מתמיד של הזיקה הדינמית שבין הלכה לאגדה. חשובה הידיעה, שאומנם תחומים שונים לפנינו אך הם עשויים למצוא עצמם משפיעים זה על זה ומפרים זה את זה. חשוב להבין, כי להלכה יש תשתית אגדית-השקפתית, וחשובה לא פחות ההכרה, כי אין האגדה מצטמצמת למופשט ולערטילאי, אלא מחלחלת לסוגיות המעשיות ביותר ומשפיעה עליהן תדיר.

כמובן, מתעוררת כאן בעיית הפסיקה. בידוע שחכמים התנגדו לפסיקת הלכות ממאמרים אגדיים. כדוגמה קיצונית ניתן להביא את הדיון המתייחס לעקידת יצחק:

רב בעא קומי רבי חייא רבה: מנין לשחיטה שהיא בדבר המטלטל? מן הכא - "וישלח אברהם את ידו". אמר ליה: אין מן ההגדה. אמר לך חזר הוא ביה. ואין מן האולפן. אמר לך לית הוא חזר ביה....

(בראשית רבה פנ"ו, ח)

[תרגום: רב שאל לפני רבי ח"א הגדול: מנין לשחיטה שהיא בדבר המטלטל? מכאן - וישלח אברהם את ידו. אמר לו: אם מן ההגדה אמר לך חזר הוא בו, ואם מן הלימוד (אולפן) אמר לך לא חזר הוא בו.]

הווי אומר, הסקת מסקנה הלכתית ישירה ממקור שכולו רעיוני - אינה פשוטה, וייתכן שמרכז הכובד הדרשני יוסב כאן בהכרח לעניין האגדי -

...אפשר דחזור בו לעניין הדין, דאין למדין הלכה מתוך האגדה, דאיכא למדחי דקרא זריזותא דאברהם קמ"ל.

(עץ יוסף ומתנות כהונה, שם)

אמת, לימוד מעשי ישיר מן האגדה אינו אפשרי, אך האגדה בדרכה שלה חותרת להשפיע על עולם המעשים, והקשר המורכב של "רעיון-מעשה" נמצא מתעצם שבעתיים.

ריבוי ענייני האגדה בברכות:

יש לברר את הסיבה לשפע המשניות האגדיות לסוגיהן במסכת ברכות, וברי שביורר מעמיק בסוגייה זו תובע השוואה מעמיקה למסכתות אחרות. בצמצום המתחייב מהבמה הנוכחית נאמר, כי אך טבעי הוא שלא תוכל מסכת, שעניינה ביטויי אמונה באמצעות השפה (קריאת שמע, תפילה, ברכות) - להצטמצם בד' אמותיה של הלכה, וכאן ברור במיוחד הקשר בין המחשבה למעשה. כאמור, אין זה גורע מחשיבות הקשר הזה גם בתחומים אחרים, ונקווה כי בדיקה מעמיקה של מסכתות נוספות תחשוף את הרבדים האלה גם בהן.