

בשבילי אגדות בראשית

ברכה אליצור

בשבילי אגדות בראשית

מדרשי התורה בתמורות הזמן



Michael Scharf Publication Trust
Yeshiva University Press



Bracha (Brachi) Elitzur
*Along the Paths of Aggada:
Midrashic Interpretations of Genesis Over Time*

ברכה (ברכי) אליצור
בשבילי אגדות בראשית: מדרשי התורה בתמורות הזמן

עורך אחראי: ראובן ציגלר
עורכת ראשית: אוריה מבורך
עורכת משנה: אפרת גרוס
עריכה לשונית: אביחי גמדני
הגהה: משה גרוס
עימוד: תמי מגר
עיצוב העטיפה: סטודיו דוסה

© כל הזכויות שמורות למתן – מרכז תורני לנשים, תשפ"ה 2025

בספר מופיע בעמ' 261 השיר **כתנת פסים** / לאה גולדברג
© כל הזכויות שמורות להוצאת משכל (ידיעות ספרים)

אנו מודים להוצאה שנתנה את הסכמתה לשימוש ביצירתם.
המערכת עשתה ככל יכולתה על מנת לאתר את בעלי הזכויות של
כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה
או טעות, ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקנן במהירות הבאות.

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534

office@korenpub.com
www.korenpub.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או
לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל
חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר
הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מס"ב 5-413-526-965-978 ISBN

נרפס בישראל 2025 Printed in Israel

ספר זה מוקדש לזכרו המבורך של חתננו

הרב אברהם יוסף גולדברג הי"ד

שנפל בקרב גבורה בשבת פרשת 'בראשית' תשפ"ה.
פשטי בראשית ואגדותיה כוננו את תשתית עולמו של הרב אבי,
ומכוחן הוא ברא עולמות שהתחדשו בנגינה ותורה.

ובהוקרה

לרב אוריאל קיסנינג

אבי מחברת הספר.

זכינו שראשית לימוד התורה שלנו בארץ ישראל היה עימו.
תורתו מאירה לרבים ועליו אומר המדרש "ויאמר אלקים יהי אור,
ר' שמואל בר יצחק אמר 'פתח דבריך יאיר',
מפתח פומך לן הוה נהורא".

צבי וצפורה וולף

בשנות השמונים של המאה העשרים העבירה הרבנית מלכה בינה שיעורי גמרא לנשים. היו אלו שיעורים חלוציים שהתקיימו סביב שולחנה של לילי וויל ז"ל. יחד עם לילי, הגתה הרבנית בינה את הקמתו של בית מדרש לנשים שיצמיח מתוכו תלמידות חכמים. בשנת 1998 הקימה הרבנית בינה את המכון התורני לנשים על שם שרה רעננערט ז"ל, הידוע בשם 'מתן'. מאז הקמתו ניצב מתן בחזית לימוד התורה והמנהיגות היהודית הנשית.

כיום מונה מתן אחד-עשר סניפים ברחבי הארץ ועשרות אלפי תלמידות בארץ ובעולם. במתן מוצעות תוכניות בית מדרש אינטנסיביות ללימוד תנ"ך, תלמוד, הלכה ומחשבת ישראל, שהובילו את לימוד התורה לנשים לפסגות חדשות. בוגרות בית המדרש הן רבניות, מנהיגות רוחניות, משיבות הלכה, מחנכות משפיעות ומחוללות שינוי. במתן תוכניות שנתיות עשירות ומגוונות לקהילה הגלובלית, ימי עיון מיוחדים בארץ ובעולם, תוכנית בת מצווה לבנות ואימהות, סדרת פודקאסטים בעברית ובאנגלית, ואוסף גדל והולך של משאבי הלכה מקוונים. מתן נמצא בחזית לימוד התורה והמנהיגות היהודית הנשית, ובחיפוש מתמיד אחר האתגר המשמעותי הבא, במטרה לעורר השראה ולחזק את הדורות הבאים דרך לימוד תורה משנה מחיים.

כתבונני – תוכנית עמיתות לכתובת ספרים תורניים

'כתבונני' נוסדה בשנת 2022 על ידי ד"ר יעל ציגלר, בוגרת מתן ומרצה בכירה ששימשה כראשת בתי המדרש של מתן. מטרת התוכנית להכשיר ולעודד נשים תלמידות חכמים לכתובה תורנית. בעוד שחלה עלייה משמעותית במספר הנשים שמלמדות תורה ומנהיגות בעולם היהודי – הכתיבה התורנית על ידי נשים נותרה מאחור. עמיתות כתבונני הינן תלמידות חכמים יוצאות דופן, המבקשות להשפיע על מדף הספרים היהודי ולהעשיר את הספרות התורנית במגוון תחומים. כתבונני מספקת את המסגרת, ההנחיה, והתמיכה המקצועית לכל מחזור של עמיתות, בשיתוף עם הוצאת קורן. התוכנית מתקיימת הודות לתמיכתם הנדיבה של אן וג'רמי פאוור, קרן וייספלד הבין-לאומית ושותפים נדיבים נוספים.

הספר השלישי בסדרת כתבונני, מאת ד"ר ברכה אליצור, בוחן כיצד מדרשי האגדה לסיפורי בראשית מעצבים קריאה חדשה למקרא, וכיצד קריאה זו משתנה לאורך הדורות. בעיון ספרותי-פרשני במדרשים מבראשית רבה ועד חיבורים מאוחרים, מתחקה ד"ר אליצור אחר המהלכים שבהם הסיפור המדרשי מפרש, מרחיב ולעיתים גם משנה את הסיפור המקראי, מתוך עיון בשאלות של אשמה, אחריות, תיקון וקרבה. כך נחשפת הדרמה הפנימית של הדרש: תגובתו החיה לטקסט ולזמן.

תוכן העניינים

ט	פתח דבר	1
יג	מבוא	1
	פרשת בראשית	
	מי אתה למך ומה מעשיך? –	
1	התמורות באגדת למך	
	פרשת נח	
	סדק של תשובה –	
27	על הזדמנות לתיקון שהוחמצה	
	פרשת לך לך	
	אגדת אברהם בכבשן האש –	
56	התפוכות בגלגולי המסורת	
	פרשת וירא	
	גדולה הכנסת אורחים –	
90	המצווה שהפכה לסמל	
124	זעקת העקדה ומות שרה	
157	פרשת תולדות	
	מי ילד את יצחק? – שמועות רעות והפרכתן	
	פרשת ויצא	
	"בשבילך רחל" – סוד היעלמותה של מסורת הסימנים	
186	ונסיבות הופעתה המאוחרת באגדת רחל	
	פרשת וישלח	
	"אכפרה פניו במנחה" – מפגש יעקב ועשו:	
226	חולשה או מופת?	
	פרשת וישב	
	מי התחיל? – הפרשנות לריב האחים	
259	בסיפור מכירת יוסף	
	פרשת מקץ	
	"וידבר אתם קשות" –	
297	על מה ולמה התנכר יוסף לאחיו?	

פרשת ויגש	שור וארי מתנגחין עד שבא משיח – על העימות
	הדרמטי בין יוסף ליהודה בגרסת התנחומא 332
פרשת ויחי	”כי עלית משכבי אביך” –
	המחלוקת בהערכת מעשה ראובן 367
ביבליוגרפיה וקיצורים	 407
מפתח שמות ונושאים	 471

פתח דבר

כתיבתו של הספר שלפניכם החלה בשלהי שנת תשפ"ג, בתנאים אידיאליים של שקט ופניות מחשבתית, בזכות נדיבותה של תוכנית "כתבוני" מבית מתן, שהעניקה לי מתנה יקרת ערך – אפשרות להקדיש ימים שלמים במהלך השבוע לכתיבה ולמחקר. הרגשתי בת מזל על ההזדמנות הנדירה שניתנה לי להתמסר לעולם האגדה והמדרש, להתעמק בטקסטים עתיקים ולהאיר מתוכם פיסות ממארג החיים מימי בית שני ועד לשלהי העת העתיקה.

הרוגע והפניות נגדעו ברעם קולות המלחמה שפרצה בארצנו בשמחת תורה תשפ"ד. שלווה הכתיבה התחלפה בטלטלה מחשבתית אל מול המציאות הקשה שהתעוררנו לתוכה. מצאתי את עצמי כותבת מתוך כאב על הנרצחים, דאגה לחטופים, אבל על נפילתם של גיבורים וחרדה למשפחתי הקרובה – בני, שלושת חתניי ובן זוגי שנקראו לדגל. העדויות הקשות על חורבן ותבוסה לצד חשיפתם של סיפורי הגבורה, נשזרו באגדות בראשית עתיקות שקיבלו לא פעם משמעות אקטואלית חדשה.

סיפורי בראשית מכילים סוגיות הגותיות, דתיות, משפחתיות ומוסריות נרחבות. המדרשים שנכתבו עליהם לאורך הדורות אינם רק פרשנות למה שהיה – הם עדות חיה לתמורות שחלו בחברה היהודית, למאבקה ולאתגריה וכן לשאיפותיה. האופן שבו עוצבו הסיפורים, נמתחו, השתנו, ולעיתים אף צונזרו, מאיר את פניה המשתנים של החברה היהודית לדורותיה.

בימי הכתיבה, כשהדי המלחמה נשמעו מרחוק ומקרוב, מצאתי את עצמי מהרהרת על קומת הפרשנות המדרשית שנכתבת עכשיו לסיפורי בראשית, שתשתלב בעיצוב התודעה והזיכרון של ימי המלחמה. סיפורי בראשית

והמדרשים שנוצרו סביבם לאורך הדורות קיבלו לפתע ממד אקטואלי מטלטל. כך, למשל, אגדת הארזים מספרת על המידע המקדים שנמסר לנח, באשר לאסון שעתיד להתחולל ולמה שעשוי למנוע אותו. אולם נח הושם ללעג על ידי בני דורו, שהעדיפו להמשיך בהרגלי העבר והמיטו על עצמם את חורבן העולם.

המחלוקת הדרשנית בהערכת ההכנות של יעקב לקראת מפגשו עם עשו מהדהדת דילמות מדיניות וערכיות המעסיקות אותנו גם היום במתח שבין פיוס למלחמה.

דמותו של אברהם בדרך לעקדת בנו, ניבטת מדמותם של גיבורי ההווה שנכונים למסור את נפשם מתוך אמונה בצדקת הדרך. מנגד, קולות היכבה של שרה, מצטיירות כמטפורה לכאבם של הורים שנאלצו להקריב את בניהם. מאבק האחים בסיפורי יוסף והפיוס המרגש והמפתיע במצרים, מהווה מקור השראה בימים שבהם החברה הישראלית מבקשת לאחות קרעים פנימיים אל מול איום חיצוני. האם נלמד מן האגדות העתיקות כיצד ניתן לרפא שנאת אחים ולבנות סולידריות אמיתית? האם נצליח, כמו יוסף ואחיו, להפוך את הטרגדיה להזדמנות לצמיחה ולחיבור מחודש?

בתפילה שסימני הדרך שהותירו אבותינו בשבילי אגדות בראשית, ישמשו מצפן מוסרי להליכתנו בנתיבי הארץ ולתמרון המורכב בפיתוליה חבלי הגאולה. ויהי רצון שמעשי הגבורה והאחוה שהאירו את התקופה הקשה, יזכו אותנו בשכר האחוה הקדומה של אימהותינו:

כֹּה אָמַר ה' מְנִיעֵי קוֹלֶךָ מִבְּכִי וְעֵינֶיךָ מִדְמָעָה כִּי יֵשׁ שָׂכָר לַפְעֻלָּתְךָ נָא
ה' וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב. וְיֵשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתְךָ נָא ה' וְשָׁבוּ בָנִים לְגִבּוֹלָם
(ירמיהו לא, טו-טז).

*

חובה נעימה לי להודות לכל השותפים לכתיבתו של ספר זה: בראש ובראשונה למתן ולתוכנית 'כתבוננו' בהובלתה היצירתית של ד"ר יעל ציגלר. המסגרת המיוחדת שהעניקה התוכנית לכתיבת נשית תורנית, יצרה סביבה חמה ותומכת שהייתה כמו אוויר לנשימה בתקופה החווייתית שפקדה אותנו בשנת הכתיבה. העידוד ששאבנו אחת מהשנייה, בעיקר בתקופות שקשה היה להתנתק מההתרחשות שמסביב, נתנה תחושה של שותפות גורל כפולה: אתגר הכתיבה לצד הדאגה המשפחתית לבני המשפחה

י

בחזית. וזאת כמובן לצד התמיכה הכספית הנדיבה במלגה המכובדת של שנת הכתיבה ובמימון הוצאת הספר.

לעמיחי ברהולץ, עורך ותיק, שכן וחבר, שתתם מעצותיו המקצועיות. לרב אב"י ונגרובר על התקנת המפתחות. להוצאת קורן: לעומד בראש המערכת ראובן ציגלר; לעורכים: אוריה מבורך, אפרת גרוס, אביחי גמדני ומשה גרוס על עבודה חרוצה ומוקפדת על כתב היד והבאתו לתוצאה המוגמרת. להוצאת הספרים של ישיבה יוניברסיטי על פריסת החסות האקדמית על הספר.

לרב צבי ופרנסי וולף היקרים, חברים ותיקים של הורי, על תרומתם הנדיבה למימון הספר, לעילוי נשמתו של חתנם האהוב הרב אברהם גולדברג הי"ד. הרב אברהם גולדברג שימש כרב צבאי גדודי, ונפל בקרב בדרום לבנון בכ"ד בתשרי תשפ"ה. כשהתבשרתי על רצון הורי רעייתו רחל לתמוך בספר שלי אחזה בי התרגשות גדולה. הסיפורים המיוחדים על הרב אברהם ואצילותה של אלמנתו רחל יצרו בי רצון להיות חלק מהמשפחה הנפלאה הזאת. החיבור המיוחד דרך הספר שהוקדש לעילוי נשמתו של הרב אברהם, יצר עבורי את החיבור העקיף המיוחד.

הרב צבי ופרנסי בחרו לתמוך בספר כהוקרה לאבי, הרב אוריאל קיסנינג, על שנות חברות ולימוד משותף. מאבי יבדל"א קיבלתי ואני ממשיכה לקבל ירושה כפולה של אהבת תורה ומשמעת לימוד, שהודות להן הצלחתי לעמוד באתגר הזמנים הלחוצי, ולכתוב את הספר בלוח הזמנים הקצר בצילה של מלחמה. טובה לי ירושה זו מאלפי זהב וכסף.

תודה למשפחתי האהובה, ליואב האיש שלי, לבנותי ולבני, לחתני, לכלתי ולנכדי שמאירים את ימי באור יקרות מיוחד, המשרה עלי את הרוגע הנדרש להתמסרות לכתיבה.

ותודה לבורא עולם על ניסיון ונפלאותיך שבכל יום עמנו.

ברכי

עפרה תשפ"ה

מבוא

ספר בראשית, יותר מכל אחד מחומשי התורה, זכה לספרות מדרש עשירה, המפתחת את סיפוריו ויוצרת מתוכם אגדות בעלות מעמד בפני עצמן, שהפכו לנכסי צאן ברזל בתרבות היהודית. הצמדת האגדה לפסוקי התורה טשטשה לא פעם אצל הלומדים את ההבחנה בין המסופר בתורה למשתמע מהאגדה. כך למשל יחפשו הלומדים את הסימנים שמסרה רחל ללאה ויופתעו לגלות שהסימנים הם תוספת מאוחרת. כך גם יחפשו את ספיקת כפיו של למך שהביאה למותו של קין, או את כבשן האש שממנו ניצל אברהם. האגדות שהפכו בסופו של דבר לנכסי צאן ברזל של התרבות היהודית אינן תמיד הגרסאות הקדומות ביותר שלהן. אגדות חז"ל שמצוטטות בפרשנות הקלאסית, ובעיקר בפירושו של רש"י, זכו במשך הדורות להילמד לצידם של פסוקי התורה וכך הפכו לנכסי תרבות מוכרים וידועים. אולם לעיתים אגדת רש"י היא תולדה של גלגולי מדרש מוכרים פחות. הספר שלפניכם מתחקה אחר אבני הבניין של האגדות המוכרות ויוצא איתן למסע שמתחיל בחיפוש התשתית המקראית שעל בסיסה התפתחה הדרשה, ומשם עובר לשבילי הספרות המשכתבת הקדומה. הספרות המשכתבת מתאפיינת בנאמנות לכהונולוגיה המקראית אולם כבר בה ניתן למצוא השמטות והרחבות ולא מעט שינויים בהערכת גיבורי המקרא.¹ המסע

1. גבולות ההגדרה של סוגת הספרות המשכתבת אינם חד-משמעיים, ועל כן יש המתייחסים לכל הספרות שנכתבה לאחר חתימת המקרא ועד לראשיתה של ספרות חז"ל בכינוי ספרות בית שני. ההגדרה הזאת רחבה מאוד וכוללת קטעי מגילה וספרות

כולל הצצה לפרשנות הפילוסופית והאלגורית של פילון וממנה לגלגולי המדרש בספרות חז"ל הקדומה והמאוחרת. מנעד הפרשנויות שעוברת כל אגדה, הנשענות על תשתית מקראית משותפת, מעורר סקרנות רבה ורצון להבין את מגמות הפיתוח של כל מעבד, ובזה בעצם חידושו המרכזי של הספר.

סיפורי עם או אגדות מאפיינים את רוב התרבויות הקדומות. האגדות מספרות על ראשיתה של התרבות, מחזקות את עקרונותיה, מתארות את חייהם המופתיים של גיבוריה ומשרתות מטרות דידקטיות של מספריהן. בכך לא שונות אגדות חז"ל ממקבילותיהן. מה שבכל זאת שונה באגדות הללו הוא הקשר ההדוק שהן מקיימות עם פסוקי התורה, על אף קיומן העצמאי. כאן יש לשאול, למה חז"ל מספרים סיפורים שנתלים באירועי המקרא אולם מפליגים לנושאים בעלי אחיזה רופפת לכתוב ובמקרים מסוימים אף עומדים בסתירה לו? היווצרותן של אגדות שאינן נשענות על הסיפור המקראי מובנת, שכן ההיסטוריה של העם היהודי המשיכה להתפתח לאחר חתימת המקרא, והיה צורך לתעד את האירועים, לספר את סיפורן של דמויות המופת החדשות ולהעמיד מערכת ערכים דינמית המותאמת לדורות המתחדשים. אך מדוע לא הסתפקו הדרשנים בסוגה האגדתית החוץ-מקראית?

בדבריי הבאים אבקש להתמודד עם שאלה זו ואחרות, תוך התייחסות להיבטים מתודולוגיים של הספרות המשכתבת הקדומה ושל ספרות המדרש. אך בטרם אפנה לעסוק בכך, אבקש להקדים שתי הנחות יסוד מחקריות שעומדות בבסיסו של ספר זה, בשאלת תפקידם של מדרשי האגדה ומושאי. ההנחה הראשונה היא שיוצרי המדרשים או מעבדי מסורות קדומות הנשענות על סיפורי המקרא לא ראו את תפקידם המרכזי כפרשני סתומות המקרא המבקשים לפתור את הקשיים העולים ממנו, כפי שסבורה קבוצה של חוקרים.² הנחה זו מתבססת על אופיין הדינמי של המסורות (כפי שנוכחי בספר זה), על ריחוקן של לא מעט מהן מפשטי המקראות, ועל ספרות מחקר

כיתית לצד ספרות שנצמדת באופן הדוק ובאופן הדוק פחות לספרי המקרא, כגון קדמוניות היהודים וספר היובלים וכן ספרות חכמה ופזרים. אני מעדיפה את ההגדרה המצומצמת על אף השונות שבין החיבורים הנכללים בסוגה זו. להבחנה בין הסוגות של ספרות בית שני ראו: הימלפרב, בית שני, עמ' 29-51.

2. ייצוג רחב לגישה זו מצוי במחקריו הרבים של קוגל: קוגל, פוטיפר; עמ' 247-248; קוגל, סולם יעקב, עמ' 5; קוגל, התנ"ך כפי שהיה, עמ' 28; וכן בויראין, מדרש תנאים, עמ' 37.

עשירה שהצביעה על תפקיד חינוכי דידקטי מרכזי של מרבית המדרשים, ורק על מיעוטם כמבארים את קשיי הפשט לצורך פרשנות טהורה.³ ההנחה השנייה היא שמושא האגדה הוא הציבור ולא האליטה הלמדנית. סוגיה זו מצויה במחלוקת חוקרים ערה ותוססת. בצד אחד מצויים אלו שסבורים שהדרשה היא חלק משיח בית מדרשי סגור. לדידם הבנה מקסימלית של הדרשה מתאפשרת רק על ידי הכרת הדיאלוג שמקיימת המסורת המאוחרת עם הקדומה והכרת תפקידה כפרשנות אינטרסקטואלית, ואם כך קהל היעד הוא תלמידי חכמים היושבים בבתי המדרש, שונים הלכות ומדרשים ומתוך הלימוד מפתחים אותם.⁴ החוקרים הדוגלים בגישה זו סבורים כי החומר המדרשי שבידינו נוצר בבתי המדרש דווקא, וצורתו לפנינו היא פרי עיבוד ספרותי כתוב שאינו משקף במדויק את מה שנדרש בבתי המדרש. בצדה השני של המחלוקת מצויים חוקרים הסבורים שהנהגת החכמים בארץ ישראל, בניגוד למקבילתה הבבלית, הייתה נטועה עמוק בתוך הציבור, ורבים מתוכה שימשו בתפקידי פרנסות שכללו גם טיפול בענייני חולין.⁵ אם נקבל את ההנחה שמטרתם של מדרשי האגדה הייתה בעיקר דידקטית חינוכית, הרי שהאוכלוסייה המרכזית שנדרשת להנחיות מסוג זה היא הציבור הרחב ולא תלמידי החכמים שבבתי המדרש. היצירה המדרשית על פי הנחה זו הייתה חלק בלתי נפרד מהדיאלוג שהתקיים בין החכמים לציבור. מדרשי האגדה אפשרו מוקדי חיבור בין עולם התורה לחיי החול, והם הושמעו באירועי מפגש של הנהגת החכמים עם הקהל הרחב בשבתות, במועדים ובאירועי קהילה אחרים.⁶ הנחה זו אינה סותרת את

3. ראו: אורבך, מלך ונביא, עמ' 55, 59; אורבך, המלוכה המקראית, עמ' 439-451; היינמן, דרשות בציבור, עמ' 7; היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 5; שנאן, נדב ואביהוא, עמ' 13-14; שרמן, מגדל בבל, עמ' 90-95. וראו גישתה המפשרת של בחוס, עניינים מתודולוגיים, עמ' 167.

4. כמה מנציגיה של גישה זו הם: פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 19; גודמן, מדינה וחברה, עמ' 93-111; כהן, החכם, עמ' 959-971; לוי, חכמים, עמ' 21-22; שוורץ, אימפריאליזם, עמ' 6-8, 124; קוגל, לעיל הערה 2; פורטון, מדרש חכמים, עמ' 146-156.

5. למשל: גינצבורג, אגדות, א, עמ' כז; ביכלר, מחקרים, עמ' 58-86; אורבך, חז"ל, עמ' 537-557; ספראי, ארץ ישראל וחכמיה; קימלמן, ר' יוחנן ועוד. על הגישות השונות בנוגע למעמד הציבורי של החכמים ראו: השר, חכמים עמ' 185-227; לפין, חכמים, עמ' 64-97.

6. כמה מנציגיה של גישה זו הם: צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 6, 163-167; היינמן, דרשות בציבור, עמ' 49; שנאן, מדרשים ותרומים, עמ' 97-110; מאק, מדרש האגדה,

האפשרות הסבירה שהחומר המדרשי שנוצר במקורו עבור דרשה ציבורית בעל פה עבר לאחר מכן תהליכי עריכה ועיבוד ספרותי, שיצרו בו שינויים והתאמות לאופיו של הציבור ומגמות עורכיו.⁷ כעת נחזור לדיון על אודות הקשר ההדוק שבין דרשות חז"ל למקרא.

1. האחיזה המקראית של הדרשה – גורמים ותכלית

הספרות המשכתבת מבקשת לספר מחדש את הסיפור המקראי תוך התאמתו לעקרונות הציבור ולמסרים שהמחבר מבקש להעביר לבני דורו. אשר על כן שאלת ההיצמדות לסיפור המקראי מובנת ביחס לסוגה זו. לעומת זאת מדרשי האגדה של חז"ל אינם מספרים מחדש את סיפור התורה. ישנם פסוקי תורה שאינם נדרשים כלל ואחרים נדרשים בכמה אופנים. לפיכך שאלת הצורך באחיזה המקראית רלוונטית דווקא ביחס למדרשי האגדה של חז"ל. נציע כמה תשובות וסיבות שהשילוב ביניהן מספק תמונה מלאה למדי.

1.1 מדרש האגדה והקריאה בתורה

המפגש בין תלמידי החכמים לציבור הרחב התקיים על פי המשוער בבתי הכנסת סביב שבתות ומועדי השנה.⁸ תלמידי החכמים דרשו בציבור וניצלו את הבמה לצורך התייחסות לאתגרים אקטואליים, למתחים חברתיים ולהתמודדויות שונות שעלו על סדר היום. בסיטואציה כזו, שבה לעיתים היה צורך להשמיע ביקורת או למחות נגד תופעות חברתיות או דתיות בציבור, או להדריך את הציבור להתנהלות נכונה עם צרות התקופה, היה נוח ויעיל יותר לעטוף את הביקורת, המחאה או ההדרכה, בסיפורי המקרא

עמ' 43-49; שרמר, אוריינטציה, עמ' 328; קלמין, מדרש והיסטוריה חברתית, עמ' 133-159; סאראזון, הפתיחות, עמ' 557-567; סאראזון, מחקר ספרות חז"ל, עמ' 62-64; שטמברג, הדרשה בתקופת חז"ל, עמ' 7-8; ויסאצקי, מינוח מוטעה, עמ' 19-20. על העמדה המשלבת בין שתי האפשרויות ראו: פורטון, מדרש חכמים, עמ' 141-169; קררי, קהל היעד, עמ' 29-47; שרמן, מגדל בבל, עמ' 280-286; פראדה, יצירה ספרותית, עמ' 33-51.

7. ראו הצעתו של פראדה, יצירה ספרותית, המבחין בין הרטוריקה של המדרש המשתמשת במונחים המקובלים של שיח ער וחי, ובין צורתו הסופית המעידה על עיבודו הספרותי.

8. ראו: צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 163-167; היינמן, דרשות בציבור, עמ' 10.

שזה עתה נקראו בבתי הכנסת. העיסוק בסיפור מוכר מן העבר מנעה מצד אחד את ההתגוננות המאפיינת מצב של תוכחה ישירה, ומצד שני אפשרה הפקת תובנות רלוונטיות לחיוב או לשלילה להתנהגות ראויה, מתוך היכרות עם הרקע המקראי של הסיפור. מדרשי האגדה במעמד הקריאה בתורה העלו גם את קרנה של התורה, שהפכה לרלוונטית ואקטואלית לחיי היום-יום של כל תקופה ותקופה.

כך למעשה הפיחו משכתבי המקרא ודרשניו רוח חיים בסיפורי המקרא ובדמויותיו, והם הוצבו כמודל על פי תחומי השתייכותם המקראיים לתחומים רחבים ומגוונים בעולם המשתנה. המעקב אחרי גלגולי האגדה מסוג זה יכול לסייע בשרטוט פרופיל של חיי הקהילות, שקורותיהן ואתגריהן שימשו חומר גלם לעיצוב המחודש של הסיפור המקראי.

1.2 חיזוק תוקפם של הדרכות חדשות או שינוי ערכים על ידי ביסוסם על סיפורי העבר

על אף האמונה בתורת חיים ובהיותה מכילה הדרכות נצחיות, היו תקופות שבהן נדרשו החכמים לתקן תקנות שעה או להתמודד עם מציאות שדרשה פתרונות חדשים. כך למשל מציאות של גזרות שמד שלא ניתנה לגביה הנחיה מפורשת בתורה, או התמודדות עם טענות על המרת הבחירה בעם ישראל בדת אחרת מחמת חטאיה. תקנות שעה (שאינן הלכתיות) או הנחיות אחרות שהיו ניתנות במנותק מפסוקי המקרא היו מחשידות את החכם בכפירה או בהמרדה לחטא. הצמדת מדרשי האגדה לפסוקי התורה (בדומה לפעולת החכמים במדרשי ההלכה) אפשרה לחכמים להנחות את הציבור לשינוי ערכים ולכינון חיי ההווה על ידי הרחבת המסרים של פסוקי התורה כך שיינתנו מענה גם לבעיות השעה.

1.3 דע את האויב

בבבלי עבודה זרה ד ע"א מסופר על עימות בין ר' אבהו למין (נוצרי) שמבקש לדעת מדוע חכם גדול בארץ ישראל ניכר גם בידעת מקרא, ואילו החכם הגדול הבבלי בקי רק בהלכה. תשובת ר' אבהו רלוונטית מאוד לענייננו. ר' אבהו מסביר למין שהוא וחבריו לא נתנו בידי חכמי ארץ ישראל ברירה, שכן הנוצרים ניסו להכשיל אותם על ידי שאלות קנטרניות המתבססות על פסוקי תורה שלכאורה מוכיחים את עיקרי הדוקטרינה הנוצרית, והם נדרשו לגלות בקיאות בפסוקי התורה ובמדרשים שהוכיחו שההפך הוא הנכון.

הנוצרים הכירו היטב את פסוקי התורה וניכסו אותם כבר בברית החדשה ולאחר מכן בספרות אבות הכנסייה כפסוקי הבשורה של הולדת ישו ושל הדת הנוצרית ועיקריה. קרבתם הגאוגרפית של הנוצרים ליהודים בערים המעורבות בארץ ישראל הביאה לוויכוחי רחוב ולהתנצחויות בין שתי הדתות שטענו לכתר הבחירה.⁹ לא ניתן היה להפקיר את השטח ולאפשר לנוצרים לנצח בוויכוחים שערערו את יסודות האמונה בבחירה ובחשיבות קיום המצוות. הצמדת המדרשים לפסוקים אפשרה לחכמי היהודים לענות לנוצרים באותו מטבע ולהשיב לקהל היהודי את אמונתו בסגולתו הנצחית ובעיקרי האמונה על ידי הפרכת פרשנותם הכוזבת של הנוצרים.

2. דרכי ההרחבה המדרשית

אחד הנדבכים בחקר מדרשי האגדה הוא זיהוי חומרי הגלם שמהם היא עשויה, ואיתור מקור התוספות של מעבדי האגדה המאוחרים. הבסיס המשותף לכל חיבורי השכתוב והמדרש הוא פסוקי המקרא, אולם דרכי השימוש בהם, ההצמדות להערכות העולות מהם ומקורות עיבוי הדרשה משתנים מאגדה לרעותה. נעמוד אפוא על המשותף והשונה.

2.1 זיקת המדרש למקרא

הגרעין המשותף לכל מדרשי האגדה הוא מרכיב צר או רחב של תשתית מקראית. החיבור בין המדרש למקרא הוא על פי רוב קושי בפסוקים או פער מידע שאינו מופיע בהם, וכמובן גם תוספת של הערכת מעשה שאין כלפיו שיפוט מקראי ערכי.¹⁰ כך למשל האגדה המתארת את השמועה שהביאה למות שרה, ממלאת את הפער שיצר הכתוב באי אזכור סיבת מותה. אגדת הארזים המתארת את בנייתה הפומבית של התיבה על ידי נח, ממלאת קושי

9. ראו למשל אופיין של דרשות המוכיחות את קיומם של ויכוחים חיים בין נציגי העימות של שתי הדתות: שיר השירים רבה א, ג: "מפני שראה שיריה מפוחמות"; תנחומא בוכר שלח כה: "יבא הבקר ואנו יודעין במי חפץ הקב"ה"; תנחומא כי תשא לד: "והם אומרים: אנו ישראל".

10. על דרכי שילובה של האגדה בכתובים ראו: היינמן, דרכי האגדה, עמ' 56-70; היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 7-15.

כרונולוגי של פערי שנים ממועד גזרת המבול ועד לירידתו. המדרשים המפוצלים המתארים את הלקח (הניגודי) לדורות מהכנות יעקב לקראת המפגש עם עשו, מבקשים להעריך אם מעשה יעקב היה נכון ונצרך או שמא ביטא פגם בביטחונו של יעקב בא-ל.

אחת הסוגיות בחקר הזיקה שבין המדרש לפסוקים היא השאלה מה קדם למה, האם הקושי בפסוקים הוליד את המדרש והוא נוצר כדי לתת מענה לקושי (מדרש יוצר) או שהמדרש נוצר ללא קשר לקושי בפסוקים וחכמים ביקשו להיתלות בו כדי לתת למדרשים עוגן מקראי (מדרש מקיים)?¹¹ הדעת נותנת לנקוט גישה מאוזנת שלפיה בדומה לזיקה של מדרשי ההלכה לפסוקים, גם במדרשי האגדה היו שנוצרו מתוך הקושי בפסוק ואחרים נוצרו במנותק מהפסוקים והוצמדו אליהם כדי לייקר את מעמדם. כך למשל טוען ליברמן:

המדרש המקיים היה אחד מן האמצעים המקובלים בעולם הספרות בזמן ההוא... אילו היו אותן מידות הדרוש מלאכותיות פרי המצאתם של החכמים גופם, לא היו אסמכתות שלהם על המקרא מתקבלות על הדעת והיו נראות מוזרות בעיני הבריות. אבל באשר היה כאן שימוש באמצעים המקובלים בכל עולם התרבות של הימים ההם, נראו מידות המדרש של האגדה (וכל אסמכתות להלכה מן המקרא) כתפארת המליצה שהיתה מובנת לבני זמנם וקרובה ללבם.¹²

נדבך נוסף במחקר הזיקה – שהוא נגזרת מהדיון הקודם – הוא מה מידת המאמץ של הדרשן להתבסס על מכלול מרכיבי הסיפור המקראי שעליו מבוססת דרשתו המרחיבה. יש להניח שמדרש יוצר שנוקם כדי לתת מענה לחסר מקראי יתאמץ יותר להוכיח את השתלבותו בפרטי הסיפור שעליו הוא הוסיף נדבך חדש, ואילו המדרש המקיים יסתפק באסמכתא בעלמא

11. המונחים 'מדרש יוצר' ו'מדרש מקיים' משמשים בעיקר את חקר מדרשי ההלכה, אולם הועברו גם לדיון בשאלת הזיקה שבין מדרש האגדה לפסוקים. ראו: אלבק, מבוא למשנה, עמ' 41; גילת, מדרש הכתובים, עמ' 374-393; שניאן, מדרשת הפסוק, עמ' 60-82.

12. ליברמן, יוניות ויונות, עמ' 209-210.

שיתן למדרש את הגושפנקה המקראית, אולם יתקשה לקיים זיקה לכל פרטי הסיפור המקראי.

השפעה נוספת על איכות הזיקה של המדרש לפסוקי המקרא היא מקומו בגלגולי המסורת. ככלל, ככל שגלגולי המסורת מאוחרים יותר, האגדה מתנתקת מהפסוק שהוליד אותה ונעשית עצמאית יותר ועומדת בפני עצמה, תוך התרופפות הזיקה לפסוקי התשתית המקראיים.¹³

חשוב לציין שהוכחת זיקת המדרש לפסוקים מושפעת אף היא מתפיסת תפקידו של המדרש. חוקרי המדרש הסבורים שתפקיד המדרש הוא פרשני, יתאמצו לגלות בו זיקה רחבה יותר לפסוקים שעליהם מבוססת הדרשה.¹⁴ לעומתם, הסבורים שהמדרש בעיקרו הוא בעל מטרות דידקטיות חינוכיות שבא לתת מענה גם לענייני החולין של הציבור יסתפקו בזיקה קלושה לפסוקים ואת מקור התוספות המדרשיות יסבירו כתוספת הגותו של הדרשן שאינה נובעת בהכרח מפרשנותם של הפסוקים.

2.2 פסוקי הקשר, פסוקי תמך ופסוקי אוויר

מדרשי האגדה מרבים בהפניות לפסוקי המקרא עם פתיחות המאפיינות הקדמה לציטוט כגון: 'הדא הוא דכתיב' או 'שנאמר' וכיו"ב. פסוקי המקרא משמשים חוליה מקשרת בין ההרחבה המדרשית לסיפורי המקרא. ריבוי ההפניות סותר לכאורה את מה שנכתב בסעיף הקודם, על הבדלים בין מדרשים עתיירי בסיס מקראי לאלו שהבסיס המקראי שלהם צר. אלא שכאן יש להפריד בין תפקידם של הפסוקים המצוטטים. ניתן לחלק את השימוש בפסוקי המקרא במדרש האגדה לשלוש קבוצות מרכזיות שההבדל ביניהן הוא מידת הקרבה של פסוקי המדרש לנושא הנדון:¹⁵

13. ראו דוגמה מעניינת אצל שנאן, מדרשת הפסוק.

14. ראו במחקריו הרבים של קוגל, לעיל הערה 2.

15. להצעת חלוקות אחרות ראו: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 249; עמ' 61-87 ובעיקר עמ' 167-172; פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 199-219; בוירין, מדרש תנאים, עמ' 54-71, מחלק את הפסוקים לשתי קבוצות: הטיפוס הפרדיגמטי שבו הוא כולל את הפסוקים היוצרים פרדיגמה עם פסוק המקור שעליו מבוססת הדרשה, והטיפוס הסינטגמטי הכולל את הפסוקים שמעמידים משמעות חדשה להבנה המצומצמת של פסוק המקור. וכך הוא כותב, עמ' 57: "בשיח החז"לי מתפקדים פסוקי המקרא כפי שמתפקדות מילים בדיבור הרגיל. הם מהווים מאגר, או רפרטואר, של רכיבים סמינטיים, שניתן לשוב ולארגנם בשיח חדש, בדיוק כפי שמילים שבות ומתארגנות

1. פסוקים צמודי הקשר מקומי – במדרשים בעלי זיקה רחבה לסיפור המקראי תיחום הפסוקים יהיה בעיקר מתוך הסיפור המקראי הספציפי שעליו מבוססת הדרשה או מסיפורי מקרא אחרים שעוסקים באותה דמות או בצאצאיה. כך למשל במדרש הסימנים של רחל בנוסחו הקדום (בבבלי מגילה יג ע"א-ע"ב) שבו מרבית הפסוקים המצוטטים נוגעים לסיפורי רחל במקרא או לסיפור צאצאיה, למעט פסוק הפתיחה ופסוק נוסף באמצע המדרש המוכיח רעיון מוסרי של היתר מנהג רמאות במי שידוע כרמאי.

2. פסוקים צמודי הקשר נושאי – במדרשים בעלי זיקה צרה לסיפור המקראי יובאו קרוב לוודאי לא פחות הפניות לפסוקים אולם תפקידם יהיה שונה. במדרשים בעלי אחיזה רופפת לסיפור המקראי יובאו הפניות לסיפורי מקרא משיקים בעלי נושא משותף לנושא הנדון שמחזקים את הפרשנות המקומית. כך למשל כדי להוכיח שמשנה נהג בפרעה בכבוד מלכים, יובא פסוק מספר מלכים העוסק באלוהיו ואחאב ויוכח ממנו באמצעות מדרש נוסף הרעיון שמנהיגי עם ישראל נהגו בכבוד מלכים ואף כלפי הרשעים שבהם.¹⁶

3. פסוקי אווירה – הפניה לפסוקים במדרשים בעלי זיקה רופפת לסיפור המקראי נובעת גם מהשאיפה לחזק את רעיון הדרשה באמצעות פסוקי אווירה שמסייעים לבטא את רגשות הגיבורים, את יחס האל לתופעה המתוארת במדרש, או שהם מוכיחים את הערכתו של הדרשן כלפי מעשי גיבורי המדרש. הפסוקים הללו יובאו בדרך כלל מספרות החכמה או

תדיר בשיח חדש". וראו את הביקורת של באסר על הנחתו של בויארין (בגרסה האנגלית של הספר) ביחס לתפקידם של הפסוקים כחלק מרקמת הסיפור המדרשי (intertext) ולא כאסמכתאות (proof-text); באסר, האינטרסקטואליות של בויארין, עמ' 427-434. ראו גם: מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 95-110; וכן לוינסון, הסיפור שלא סופר, עמ' 170: "הפסוק אשר נמסר מפי המספר יוצר פער אירוני בינו ובין דמויותיו. הוא יוצר התייחסות-על לסיפור והוא אמצעי נוסף של המספר, אמצעי עקיף, לבקר... השימוש בפסוקים בסיפר מלמד שלמעשה קיימת תקשורת דו-ערוצית".

16. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא יג עמ' 45. כך למשל גם במדרש שעוסק בתכונת המדרגות של שרה (בראשית רבה מה, ה עמ' 452-453) ומובאות בו הוכחות לתכונות השליליות של נשים מפסוקים הדורשים תכונות של נשות מקרא אחרות.

הנבואה, ותוקדם להם הפתיחה 'פתח' או 'זה שאמר הכתוב'. דוגמאות לכך ניתן למצוא בפסוקי הפתיחתאות בחיבורי המדרש.¹⁷

שלוש קבוצות הפסוקים הן אבני בניין מרכזיות של מדרש האגדה, ומעבר לתפקיד החיבור בין היצירה המדרשית לסיפור המקראי שיועד להן, הן תורמות לעיצוב האגדה, לעיבוי העלילה ולהעמדתה כסיפור בעל עצמאות משלו.

2.3 מסורות עתיקות

פסוקי המקרא המשמשים את הדרשנים לבניית האגדות קלים לזיהוי. זיהוי שימוש במסורות עתיקות נוספות מורכב יותר, שכן אין ספרות קונקרטיה משותפת שניתן להצביע עליה כעל מקור קדום שממנו שאבו משכתבי המקרא ודרשניו, וכן יש להניח שרבות מהמסורות העתיקות לא שרדו. בסוגיה זו יש להבחין בין הקורפוסים בהנחת שימוש במסורות עתיקות יהודיות, הלניסטיות ורומאיות. חוקרי הספרות המשכתבת, כגון: ספר היובלים, ספרות הצוואות וקדמוניות היהודים, הצביעו על השפעות נוכריות והלניסטיות על החיבורים הן בתוכן הן באופי הכתיבה.¹⁸ חוקרי פילון הצביעו על השפעת הפילוסופיה האפלטונית והאלגוריה הסטואית על אופי הכתיבה ועל תכניה.¹⁹ ומה באשר לספרות חז"ל? כאן התמונה מורכבת יותר. פה ושם ניתן למצוא מרכיבים משותפים בין מדרשי חז"ל לעיבודים קדומים יותר של סיפורי המקרא, כך למשל תיאורי המלחמות של אברהם בתרבות האלילית שנזכרים ביובלים ובקדמוניות עוד לפני שפותחו לאגדה הרחבה בספרות חז"ל,²⁰ וכן בתיאור האינטראקציה שבין נח לאנשי דורו לפני ירידת המבול.²¹

17. דוגמה נוספת להפניה לפסוקי אווירה במדרש ראו בעיון לפרשת ויגש ברצף מדרשים שעוסקים במזגו של יהודה, להלן עמ' 337-343.

18. על השערת המקורות שעובדו בספר היובלים ראו: ורמן, ספר היובלים, עמ' 14-30; על השפעות הלניסטיות בחיבור צוואות השבטים ראו: דה יונג, בעיות מרכזיות, עמ' 91-115; קולינס, בין אתונה לירושלים, עמ' 174-183. על מקורותיו של יוספוס ודרכי השימוש בהם ראו: שליט, קדמוניות היהודים, עמ' xlix-xxvi; נודט, יוספוס, עמ' 259-277; שוורץ, עריכה ומקורות, עמ' 125-146.

19. ראו לאחרונה בחיבורה המקיף של ניהוף, פילון, עמ' 201-221.

20. ראו להלן בעיון לפרשת לך לך.

21. ראו להלן בעיון לפרשת נח.

האם המרכיבים המשותפים מצביעים על היכרות עם הספרות המשכתבת הקדומה או שמא יש להניח שהמסורות העתיקות שימשו מקור משותף הן למשכתבי המקרא הן לדרשניו? אילן ונעם במחקר מקיף על יוספוס וחז"ל מסיקות שחז"ל לא הכירו את יוספוס, וההקבלות הלא מעטות שבין אגדות חז"ל לתיאורי יוספוס נובעות מהיכרות עם מסורת עתיקה משותפת.²² הדוגמאות שהן מנתחות עוסקות בעיקר במסורות העוסקות באירועים מימי הבית השני, ברם אין סיבה שלא להחיל את מסקנתן גם ביחס למסורות מדרשיות שעוסקות בסיפורי המקרא. מול עמדתן יש הסבורים שהייתה היכרות כלשהי בין חז"ל לספרות בית שני, בין השאר דרך התיווך של ספרות אבות הכנסייה, שניכסה לעצמה לא מעט מהחיבורים שנכתבו בתקופת הבית השני.²³

באגדות שנותרו בספר זה הזיקות שנמצאו בין הספרות המשכתבת הקדומה ובין אגדות חז"ל היו יחסית מינוריות, ונדמה שאין בכוחן לאשש הנחה זו או אחרת. אדרבה, בלא מעט דוגמאות ניכר שינוי מהפכני בין אופי הפרשנות של הספרות המשכתבת למהפך שחל בספרות חז"ל, כמו לדוגמה ביחס לאשם המרכזי בסיפור מכירת יוסף, בהערכת דמותו של נח ובאופי חטאו של ראובן, מה שמעיד כנראה על יצירה מקורית וחדשנית של חז"ל. במקרים של הערכה זהה (הנוגדת את ההערכה המקראית) או של מוטיב פרשני משותף, לא ניתן גם לפסול את האפשרות של פרשנות זהה בלתי מושפעת מספרות עתיקה יותר, שנובעת ממגמות זהות של פרשני המקרא באקטואליזציה של סיפורי המקרא לדורם. על כל פנים נוכל רק לשער את קיומן של מסורות קדומות שעמדו לפני הדרשנים וסייעו לעיצוב האגדה כפי שהיא הגיעה לידינו.

2.4 עיבוד מסורות קדומות ויצירה חדשה במדרש המאוחר

מה שמוטל בספק ביחס להיכרות של חז"ל עם מסורות מימי הבית השני, נעשה וְדָאֵי ביחס להיכרות יוצרי או מעבדי המסורות המאוחרות עם המסורות הקדומות יותר בקורפוס המדרשי. בכינוי המסורות המאוחרות הכוונה היא

22. ראו: אילן ונעם, בין יוספוס לחז"ל, עמ' 547-565. ראו גם פראדה, מדרש חכמים, עמ' 99-120.

23. על הנחת היכרות של חז"ל עם מסורות מספרות בית שני ראו למשל יסף, סיפור העם העברי, עמ' 104-122; כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 7-14.

למדרשים ולאגדות המובאים בחיבורי המדרש שעריכתם מאוחרת לרובדי העריכה המוקדמים של מדרשי האגדה הארץ-ישראלים בתלמוד הירושלמי ובבראשית רבה. העיבודים המאוחרים מובאים בפסיקתא דרב כהנא, בבבלי ובמדרשי רבה לשיר השירים לרות ולקהלת, שנערכו מעט אחרי בראשית רבה והירושלמי, וכן בפרקי דרבי אליעזר ובתנא דבי אליהו, ובעיקר בתנחומא בובר ובתנחומא הנדפס (להלן: תנחומא), שנערכו על פי המקובל במחקר כמה מאות שנים מאוחר יותר.²⁴

הקביעה שיוצרי המסורות המאוחרות הכירו את המסורות הקדומות נשענת על הקבלות תוכן שלא ניתן להסביר כיד המקרה, על אופן הצמדת המדרש לסיפור המקראי גם כשהוא אינו עוסק באופן מובהק בסיפור, אולם הוצמד לו בגלגולו הקדום,²⁵ וכן על תיעוד השתלשלות המסירה בלא מעט מהדרשות המאוחרות. אם כך ניתן לקבוע שאבני הבניין המרכזיות של המדרש המאוחר הן גרסאות מסורות המדרש הקדומות.

בניגוד לסוגת הילקוטים, שיוחסה לה בעיקר מטרת איסוף של החומר המדרשי וקטלוגו מחדש באופן שסייע לדרשנים להכין את דרשותיהם ומניעת היעלמות של חומר מדרשי,²⁶ לחיבורי המדרש המאוחר (על אף השוני ביניהם) יוחסו גם מטרת של יצירה חדשה ושינויי מגמה בעיצוב המחודש של המסורת הקדומה.²⁷ חקר המדרש המאוחר וזיקותיו למדרש הקדום העלה לא מעט הבדלים בין הסוגות שניתן לחלקם לשתי קבוצות:

1. הבדלים מתודולוגיים – המתייחסים לתמורות בסגנון הכתיבה של הדרשה. כך למשל מצביעים החוקרים על שאיפת יוצרי המדרש המאוחרים ליצור סימטריה במקומות שבהם הרגישו שהיא איננה

24. להשערת מועדי העריכה של מדרשי האגדה הארץ-ישראלים ראו: רייזל, מבוא למדרשים; קרדי, מדרשי האגדה האמוראיים, עמ' 297–349.

25. השוו למשל רצף הדרשות בתנחומא בובר נח כג על הפסוק מתהילים נט, יב: "אל תהרגם פן ישכחו עמי" המתחיל בדרשת הפסוק על דואג ואחיתופל ומסתיים במסורת המפרשת את הפסוק כמוסב לדור הפלגה. עריכת שתי המסורות העצמאיות מופיעה כבר בבראשית רבה לח עמ' 351 במדרש לחטא דור הפלגה. קשה להניח ששני עורכי המדרש החליטו באופן בלתי תלוי זה בזה להביא את שתי הדרשות הללו צמודות זו לזו.

26. על הסוגה האנתולוגית של ספרות המדרש ראו אלבוים, ילקוט שמעוני, עמ' 133–151.

27. ראו למשל: הייז, הלכה למשה, עמ' 61–118; קלמין, גיבוש ואופי, עמ' 840–876.

קיימת בגרסה הקדומה, להוסיף פרשנות למדרש הקדום במקומות שבהם המדרש הקדום סמך על הקורא שיבין את קשיי הפסוק, או למלא פערי מקרא שלא קיבלו מענה מספק במסורות הקדומות.²⁸

2. הבדלי תוכן – כאן מדובר בהבדלים הנוגעים למסר העולה מהדרשה, כגון שוני בהערכת מעשי הדמות המקראית, פער במוקד המרכזי של הדרשה והבדל בתפיסה העקרונית של בעליה. ההבדלים הללו נובעים כנראה מתמורות היסטוריות שהביאו לשינויים בסולם הערכים ובצורכי השעה הקונקרטיים, וייתכן שיש בהם גם ביטוי להבדלי השקפה של הדרשנים, שאינם נובעים בהכרח מפערי הדורות.²⁹

גלגולי המסורת הקדומה בחיבורים המאוחרים הם המשאב המרכזי לבחינת התמורות הדתיות והאידיאולוגיות דווקא לנוכח הוודאות היחסית בדבר היכרות האחרונים עם הנוסח הקדום. העובדה שיוצרי המדרשים השתייכו למִילָיָה דתי משותף – היהדות הרבנית – על אף פער הדורות ביניהם מעצימה את העניין בחקר התמורות.

מדרשי האגדה הם אפוא תצרף רחב ביותר שנולד מתוך עיבוד של היסודות הבאים: פרטים מתוך הסיפור המקראי הנדון, רסיסי מידע נוספים על הדמויות במקורות מקראיים אחרים, סיפורי מקרא מקבילים, פרשנות פנים מקראית, פסוקי אווירה בספרות החכמה, אפשרות של שילוב מסורות קדומות ותוספת הרחבה עצמאית של יוצר האגדה. כל אלו יחד לובשים צורה, פושטים צורה ומתעצבים מחדש בשבילי הדורות.

3. מגמות בעיבוד המסורות

הצורך בהלכה דינמית ומתחדשת הוא מובן מאליו, שכן אין בכוחה של

28. ראו למשל: אלבוים, בין עריכה לשכתוב, עמ' 57-62; אלבוים, מדרשה לסיפור, עמ' 97-117; לוינסון, הסיפור הדרשני, עמ' 68; מאיר, הסיפור הדרשני במדרש, עמ' רסא. וראו לעומתם את כהן, מבנה ועריכה עמ' 1-20. וראו לאחרונה סיכום של כל העמדות ביחס לקורפוס המדרש המאוחר אצל וייס, דיאלוג דרמטי, עמ' 249-269.

29. לעיל ההערה הקודמת וכן: ויסאצקי, בראשית, עמ' 579-606; רובינשטיין, מוטיבים מיתיים, עמ' 145-146; ברגמן, תנחומא ילמדנו, עמ' 173-188.

מערכת פסיקה רחבה ככל שתהיה לכלול את כל המקרים שעשויים להיוולד במציאות המתפתחת. מדרשי ההלכה היו האמצעי שבידי החכמים להרחבת מערכת הפסיקה הקיימת ולהכיל אותה כך שתיתן מענה למקרים שלא נכללו בגרסתה ההיולית. מדרשי האגדה אינם מתיימרים לתת הדרכה לשאלות בענייני הלכה, תפקידם המרכזי הוא חינוך לערכי דת ומוסר. אם כך יש להסביר מדוע נדרשת התאמה מחודשת של מדרשי האגדה לתקופה, בהנחה שעולם הערכים היהודי הדתי והמוסרי שהתעצב במקרא אינו משתנה.

התשובה לכך טמונה בתודעה המלווה את יוצרי המדרשים. לפי הבנתם, מערכת הערכים היהודית האוטופית אכן איננה משתנה, וכל דור צריך לשאוף לכונן את חייו הציבוריים בהתאם למערכת זו. אשר על כן ספרות המדרש מכילה לא מעט דרשות המכוונות את היחיד ואת הכלל להטמיע ערכים אלו בחייו, וניתן למצוא מגמה זו בחיבורי מדרש מכל התקופות.³⁰ אף על פי כן קיימים הבדלים בין תקופות ובין אזורים ביכולת השגת כמה ממטרות המוסר הנשגבות. לעיתים היה צורך לוותר על ערכים מסוימים לטובת אחרים,³¹ ולעיתים היה צורך לעודד שמירת ערכים אם היה קושי גדול יותר לקיימם.³² מטרת הדרשות היא אפוא ליצור גשר בין עולם הערכים האוטופי לבין המציאות הריאלית על ידי הכוונה לערכים רלוונטיים אחרים שמתאימים לתקופה, או בהעצמת ערכים שמצויים בסכנה בגלל השפעות הסביבה. לפיכך המעקב אחר השינויים שעוברת המסורת במהלך גלגוליה, עשוי לשקף את התנודתיות של עולם הערכים בכל תקופה ולהסגיר את השפעת התמורות על אתגרי שמירתם.

רשימת הערכים שאליה מכוונים מדרשי האגדה רחבה למדי, ודומה שניתן לחלץ מכל מדרש אגדה ערך מוסרי או דתי שאליו כיוון. בספר

30. כך למשל ערך השלום בין הבריות. ראו אזכורה של דרשת 'גדול השלום' (ספרי במדבר מב עמ' 116-120) ברבים מחיבורי המדרש המאוחרים יותר כגון: בראשית רבה מח עמ' 494-495; ויקרא רבה ט עמ' קפט-קצ; תנחומא בוכר צו י; תנחומא צו ז ועוד.

31. כגון על הישיבה בארץ ישראל. ראו דברי רב יהודה בבבלי שבת מא ע"א: "דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה".

32. למשל אוסף של דרשות בשבח הצדקה המיוחסות לחכמים מאותה תקופה בבבלי סוכה מט ע"ב; כתובות קיא ע"ב; שבת קנ ע"א; בבא בתרא ט ע"א-ע"ב ועוד, שנאמרו כנראה מחמת קושי לקיים מצווה זו על רקע מצוקה כלכלית. וראו: אורבך, מגמות דתיות, עמ' 1-27.

שלפנינו בחרתי דווקא בדוגמאות לערכים שאינם מוחלטים שעברו שינוי בתהליכי גלגולן של המסורות.

3.1 מוות על קידוש השם

המקרא אינו עוסק בהלכות שמשמעת מהן החובה למות על קידוש השם.³³ ההלכה שעל פיה יש חובה למסור את הנפש עבור שלוש מצוות היא חידוש של חכמי המשנה שנוצר בעקבות מציאות של גזרות על הדת.³⁴ בספרות בית שני מצויה המסורת המוכרת על חנה ושבעת בניה שבה באה לידי ביטוי מסירות אצילה של חנה המקריבה את בניה בסירובה העיקש להישמע לגזרת הקיסר.³⁵ האגדה נערכה על פי המשוער בראשית תקופת החשמונאים בשעה של גזרות הדת של אנטיוכוס אפיפנס.³⁶ תקופות שמד פקדו את הקהילה היהודית בארץ ישראל כמה דורות מאוחר יותר לאחר מרד בר כוכבא, ויש הסבורים שגם מאוחר יותר סביב המלחמות של הכיבוש המוסלמי.³⁷ דרשני ארץ ישראל הפכו שניים מסיפורי בראשית למצע עבור פרישת השקפתם בסוגיית המוות על קידוש השם. האחד הוא תוספת אגדית לתיאור ראשיתו של אברהם ומלחמתו בעובדי האלילים בסביבתו תוך נכונות למות בכבשן האש, והשני הוא בזיקה שיצר הדרשן בין השמועה על נכונות אברהם להקריב את בנו למותה של שרה. שני מדרשי אגדה המשקפים עמדות מוצא שונות של יוצריהן עברו גלגולים, השמטות וצנזור בהתאם לעמדת מעבדיהם המאוחרים והשקפתם באשר לעידוד או דיכוי הרצון למות על קדושת השם. סביבתם הנוצרית של הדרשנים והתפתחות מקבילה של המרטירולוגיה השפיעו קרוב לוודאי על עמדתם הדתית של מנהיגי היהודים. על ההתפלגות הדורית והבין-דורית בערך המוות על קידוש השם ארחיב בעיונים לפרשות לך לך וחי שרה.

33. סיפורם של דניאל, חנניה, מישאל ועזריה איננו מוצג כמודל מחייב.

34. בבלי סנהדרין עד ע"א ומקבילות. על הרקע ההיסטורי של כינוס החירום בעליית בית נתזה ראו: הר, גזרות השמד, עמ' 73-92; ספראי, קידוש השם, עמ' 28-42. על גלגולו של המושג "קידוש השם" ראו: שרמר, קידוש השם, עמ' 1-21.

35. מקבים ב' ז א-מא, עמ' 165-176.

36. על גלגולי המסורת ראו: גוטמן, האם ושבעת בניה, עמ' 25-37; כהן, שם התחבולה, עמ' 26-35.

37. ראו: אלכסנדר, רדיפה דתית, עמ' 238-264. על מחלוקת החוקרים בשאלת מעמד היהודים בארץ ישראל בתקופת הכיבוש המוסלמי ראו: טקסל, האסלאם, עמ' 73-106.

3.2 היחס לשלטון הנוכרי

ימי בית שני וימי המשנה והתלמוד מתאפיינים בפרקי זמן מתחלפים של כפיפות לשלטון זה. במרבית הדורות חיו היהודים תחת שלטון נוכרי ומנהיגיהם נאלצו לגבש דפוסי פעולה בהתנהלות מולם, כך שמצד אחד לא תיפגענה זכויות האוטונומיה המועטות שניתנו להם ומצד שני לא יביעו כפיפות מוגזמת לשליט זה. חוקי התורה עוסקים בעיקר במציאות האוטופית של מוסדות הנהגה יהודיים. ההלכה היהודית הקדומה עוסקת בהגבלות הקשורות ליחסי יהודים ונוכרים הגובלים בעבודה זרה, אולם אין בה הנחיות מעשיות להתנהלות פרגמטית מול השלטון הנוכרי. האגדה ממלאת חלל זה בסיפורים המתארים מצד אחד קשרי ידידות מופלאים בין ראשי ההנהגה היהודים לקיסר הנוכרי (כגון שמעון הצדיק ואלכסנדר מוקדון, וכן רבי יהודה הנשיא ואנטונינוס),³⁸ ומצד שני אגדה המתארת את עמדתו הקיצונית של רשב"י שאינו מוכן להכיר בתועלת עשייתה של הקיסרות הרומית למען היהודים ומכביר בתיאור גנותם.³⁹ המסורות המלוות את פרשת וישלח בתיאור הכנות יעקב לקראת מפגשו עם עשו פוזרות על פני מנעד מגוון בציר שבין פרשנות מעשיו כריאליזם מדיני חיובי, מציאת חן בפני אחיו אבי שושלת רומי, לבין פרשנות המדגישה דווקא את הכנותיו למלחמה או מבקרת את מעשיו המתפרשים כהתרפסות. מנעד הפרשנות המגוון העולה הן מהאגדות הן מהמדרשים המלווים את מעשיו יעקב מלמד על העדרה של הנחיה קונקרטיית בשאלת היחס הרצוי לשלטון ועל קיומה של מחלוקת דורית ובין-דורית בסוגיה זו.

3.3 גרים ויראי שמייים

יחס חז"ל לגיור נדון במחקרים רבים ומעניינת השוואת המסקנות העולות מהם: חוקרים אחדים מגיעים למסקנה כי בתקופת התלמוד חלה ירידה בעידוד הגיור בעקבות התפשטות הנצרות והפחד מפני חדירת אמונת הנוצרים לתוככי הקהילה היהודית. ממחקרים אחרים עולה כי דווקא בתקופה זו חלה תמורה חיובית ביחס לגרים, ועידוד הגיור היה לטענתם עמדתם הנורמטיבית של החכמים.⁴⁰ העמדות הניגודיות נובעות מאוסף המימרות ופסקי ההלכה

38. בבלי יומא סט ע"א; עבודה זרה י ע"ב.

39. בבלי שבת לג ע"ב.

40. השו"ב: בראורה, גיור יהודי; במברגר, גיור; בארון, היסטוריה חברתית, ג, עמ' 21–27;

המתעתעים ביחס לגרים: לצד מימרות המעודדות קירוב גרים ופסיקות הלכה המקילות את צירופם,⁴¹ מצויות מימרות שניכרת מהן הסתייגות מקבלת גרים ופסיקות הלכה המקשות את צירופם.⁴² אורבך סבור שלא ניתן למיין את עמדת חכמים כלפי הגיור על פי פסיקותיהם, והוא מסביר את הנסיבות המיוחדות שבהן נאמרו חלק מהמאמרים הקשים בדבר צירוף גרים, ומסיק שהאמונה בחשיבות ההצטרפות של גרים לעם ישראל כחלק מתיקון עולם הייתה משותפת לראשוני האמוראים ולאחרונים שבהם, הן בבבל הן בארץ ישראל.⁴³

האם מדרשי האגדה מסייעים להכרעה בין הדעות המנוגדות ביחס לגרים ומציירים תמונה מובהקת יותר של אחד הצדדים? התשובה שלילית. בעיונים לפרשת לך לך ותולדות נעמוד על הבדלים בין חיבורי המדרש בציר דמותם של אברהם ושרה כמקרי גרים. המימרה המוכרת שעל פיה "הנפש אשר עשו בחרן" מתארת את מפעלי הגיור ההמוני של בני הזוג, אגדת אברהם בכבשן האש המתארת את מפעלו כמי שהצליח להגחיק את האמונה בכוחם של הפסלים בקרב קרוביו, והמדרש המתאר את הצטרפותם ההמונית של יראי אלוהים לינוק מחלבה של שרה הצדקת, מתוארים במלוא חגיגותם בחיבור המדרש הקדום בבראשית רבה.⁴⁴ ככל שהדרשות מתרחקות ממקורן הקדום החגיגות מיטשטשת וחלקן אף נעלמות לחלוטין מחיבורי המדרש המאוחרים.

3.4 גאולה ותשובה

מימרות רבות בשבח החוזרים בתשובה לצד תיאור מעלתם של אישי מקרא ששבו מחטאיהם מעטרות את חיבורי המדרש הארץ-ישראליים.⁴⁵ התשובה

רוקה, גויים וגרים, עמ' 68-75; אורבך, חז"ל, עמ' 480-494; פלדמן, גיור, עמ' 1-58; גודמן, שליחות והמרה, עמ' 129-153, ומאמר הביקורת של שוורץ, שליחות והמרה, עמ' 255-259.

41. ראו למשל: בבלי פסחים פז ע"ב; חגיגה ה ע"א; ויקרא רבה א, ב עמ' ו-ז; תנחומא לך לך ו; ואת פסיקתו המקילה של ר' יוחנן בבבלי יבמות עז ע"א.

42. כגון: עמדת ר' חלבו בבבלי יבמות מז ע"ב, עמדתו המחמירה של ר' יוחנן בבבלי סנהדרין נט ע"א וזולולו של ר' איסי בחבורת גרים בירושלמי פסחים ח, ז לו ע"ב.

43. אורבך, חז"ל, עמ' 488.

44. בראשית רבה לט עמ' 379; שם, לח עמ' 362-364; שם, נג, עמ' 563-564.

45. ראו לדוגמה: בבלי ברכות לד ע"ב; יומא פז ע"ב. כך למשל ישמעאל (בבלי בבא בתרא

היא פריבילגיה ייחודית הנוגדת את דרך הטבע, שעל פיה חוטא נדרש לשלם על שגגותיו ובוודאי אמור לשאת בתוצאה של מעשים שנעשו בזדון והסבו נזק לפרט או לכלל. על אף זמינותה של התשובה לכל מי שיחפון, אנו מוצאים את חז"ל מעודדים במימרותיהם לנצל אותה, ואף מעלים את ערכה מעבר ליתרונה המובנה כאמצעי כפרה. מדוע יש צורך לשכנע אנשים לכפר על חטאיהם, האם אין מדובר באינטרס אישי של כל מי שמתחרט על מעשיו ומבקש לפתוח דף חדש? ואם יש מי שאינו חפץ בכך, מדוע לעודד אותו, והרי סביר להניח שישוב ויחטא?

בפרשות נח ויגש נעקוב אחר גלגוליהן של שתי אגדות שעשויות ללמד על שני פרקי זמן ייחודיים בתולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת התלמוד הקדומה והמאוחרת, שבהם הצורך לעסוק בחשיבות התשובה נולד לנוכח קיומה של תעמולה נגדית שביקשה לחבל בערכה. בראשית תקופת התלמוד היו אלו היהודים הנוצרים שניצלו את חולשת החוטאים והבטיחו להם כפרה על ידי אימוץ הדוקטרינה הנוצרית. אגדת הארזים ושלוחותיה מבקרות את נח על מחדלו בהשבת הנפשות התועות והצלתן ממי המבול. בשלהי תקופת התלמוד נדרשו חכמים להעלות על נס את סגולותיה של התשובה כזרז לגאולה. עמדת חכמים זו נדרשה להתפלמס עם פריחתן של תפיסות פטליסטיות שנוצרו בתרבות הסובבת, ועל פיה מועד הגאולה נגזר מראש ואין בכוחם של מעשים לזרזה. אגדת נאום יהודה המכילה תיאור של ויכוח יצרי ואלים שמתנהל כביכול בין יוסף ליהודה, מוכיחה כיצד גאולת האחים במצרים התאפשרה רק לאחר שעברו תהליך של הכרה בחטא וחרטה.

3.5 האמונה בבחירה ומעלתם של אבות האומה

הבחירה הנצחית בעם ישראל מובטחת בפסוקי התורה ומאושרת בספרי הנבואה.⁴⁶ יחד עם זאת תקופות של גלות או שעבוד ערערו את אמונת העם בהמשך קיומה.⁴⁷ בגלות הראשונה היו אלו הנביאים שטיפחו את אמונת העם

טז ע"ב; יהונתן בן גרשם (שם קי ע"א); מאמצי אלישע להחזיר את גיחזי בתשובה (בבלי סוטה מז ע"א); הוכחת תשובתו של מנשה הנוכרת במשנה (בבלי סנהדרין י, ב, קג ע"א).

46. למשל שמות יט, ה; דברים י, טו; ישעיהו מא, ח-ט; ירמיהו לא, ב; עמוס ג, ב.

47. ישעיהו מ, כז.

בהבטחות עתידיות שבהן תתגלה בחירת עם ישראל לעין כול.⁴⁸ חורבן בית המקדש השני ולאחריו התבוסה הקשה במרד בר כוכבא והמציאות הקשה בארץ ישראל בעקבותיה, ערערו את אמונת היהודים בהמשך בחירתם. מי שהעמיקו את הספקות שכרסמו ביהודים הם הנוצרים, שטענו שהם יורשי הבחירה, ניכסו לעצמם את פסוקי הנחמה הנבואיים ופירשו את סיפורי האומה כאלגוריה להיווצרותה של הדת הנוצרית ודחיית היהודים מחמת חטאיהם.⁴⁹ ההנחה היא שהמדרשים הארץ-ישראליים מכילים לא מעט רבדים פולמוסיים, שניתנים לאיתור בעימותם עם ספרות אבות הכנסייה שנכתבה בתקופה מקבילה. במרבית המסורות אין התייחסות גלויה לטענות הנוצרים, אולם טיפוח היבטים חדשים בציור דמותם של אבות האומה תוך חיזוק עקרונות המוכרים מהפולמוס היהודי-נוצרי מחזקים את ההשערה שקיים בדרשה גם רובד פולמוסי.⁵⁰

בעיונים לחמש פרשות נצביע על מגמה פולמוסית שעיצבה מרכיבים בהשתלשלות מדרשי אגדה. בפרשת וירא נעקוב אחר גלגולי מדרש שכרו של אברהם על אירוח שלושת האנשים באוהליו, ונעמוד על התרחבות הולכת וגדלה של פירעון שכרו של אברהם בצאצאיו עד לאחרית הימים, באופן שמפריך את טיעון המרת הבחירה מעם ישראל לנוצרים. בפרשת תולדות נעמוד על השינוי שעובר מדרש שפעת החלב של שרה במסורת

48. כך למשל בישיעהו ב, ב-ד והמקבילה במיכה ד, א-ה; ירמיהו לא, לא-לד; יח' לו, כד-כח.

49. ראו: דיאלוג עם טריפון, כה, 1; כו, 1 עמ' 98-100. וראו: רוקח, הפולמוס, עמ' 71-98; שרמר, עזב ה', עמ' 183-200.

50. ראו מסתור הרחבה של גושן גוטשטיין, פולמוסומניה, עמ' 119-190. גושן גוטשטיין מציב תמרור אזהרה מחיפזון בהשערת מגמות פולמוסיות בין כתבים בני שתי הדתות המציעים פרשנות ניגודית ליחידת פסוקים משותפת, אולם מציע קריטריונים המחזקים אפשרות של פולמוס סמוי. אחד מהקריטריונים הוא: "עיסוק בנושאים הידועים מן הספרות הנוצרית כחלק מהפולמוס היהודי נוצרי" (עמ' 141), וקריטריון נוסף הוא: "השימוש בפולמוס היהודי נוצרי כהסבר לתופעות רעיוניות ופרשניות המצריכות הסבר" (שם). בקריטריון השני הוא מצביע על "שינויים בדגשים רעיוניים או פרשניים שאנו מוצאים בספרות חז"ל, כאשר זו נבחנת לתקופותיה. כאשר אנו יכולים להבחין בשינוי רעיוני בין מוקדם ומאוחר בספרות חז"ל או בין ספרות חז"ל לספרות המקראית, יש מקום לבחון את הרלבנטיות של ההסבר הפולמוסי לביאור התופעה". דומה שהשינויים שעליהם אצביע במסורות שסובכות את אבות האומה, תוך הרחבת סוגיית הבחירה, עומדים בשניים מהקריטריונים שהעמיד גושן גוטשטיין.

תנחומאית המעמידה דווקא את אברהם במוקד הפקפוק של אומות העולם בזהות אביו של יצחק, ונסביר אותו כנובע ממסורת נוצרית המתארת את מעורבותו של האל בעיבורה של שרה. בפרשת ויצא תנוחה מסורת הסימנים של רחל בגלגולה המאוחר, ויוסבר הצורך בהעצמת מאבקה של רחל למען בניה לנוכח ניכוס דמותה על ידי הנוצרים כסמל לאם ישו המבכה על גורל בנה. בפרשות וישב ומקץ נברר את פשר שינויי ההערכה של מדרשי חז"ל בסימון האשמים בטרגדיית הקרע המשפחתי והעצמת אשמתו של יוסף, גם מחמת העמדתו כדמות אלגורית לישו ולסבלו בספרות הנוצרית המקבילה.

3.6 שושלת ההנהגה

תחום רגיש וטעון שעלה מפעם לפעם על סדר היום בתקופות בית שני, המשנה והתלמוד הוא מוצאם של מי שעמדו בראש ההנהגה היהודית. בתקופת החשמונאים הקפידו על נציגי השושלת שעטו על ראשם כתר מלוכה על אף שלא השתייכו לשושלת בית דוד.⁵¹ עם חורבן המקדש וירידת קרנם של הכהנים עלתה מחדש שאלת ירושת ההנהגה ומעמדם של הכהנים בהעדר תפקיד פולחני.⁵² מוצאם של הנשיאים בתקופות המשנה והתלמוד משושלת בית דוד, השושלת שיועדה בברכת יעקב למלוכה, לא סתם את טענותיהם של מי שביקשו לערער על הלגיטימציה של הנהגתם. התנגדות זו נתלתה בקביעה שדי להם לנציגי השושלת במלוכת העבר ובהבטחת החוטר העתידי מגזע ישי, ובתביעתם להעמיד הנהגה שנציגה איננו מוכרח להשתייך לשושלת בית דוד.⁵³ צוואת יעקב בפרשת ויחי ודבריו לראובן עומדים במוקד הסערה. בעיון לפרשת ויחי מוצגות התמורות שחלו בדרשות שעוסקות בפיענוח צוואת יעקב לראובן בספרות התנאית ומצדיקות את דחיקתו ממעמד הבכורה, תוך היפוך מגמה בדרשות מאוחרות לה. הרקע לפיצול הפרשני בפענוח צוואת יעקב מוסבר כמושפע גם מעמדות התמיכה וההתנגדות להנהגתו השושלתית של הנשיא בארץ ישראל.

51. על מאבקי ההנהגה בתקופות אלו ראו למשל: אלון, חשמונאים, עמ' 15–25; נעם, ינאי, עמ' 31–58; לוין, המאבק, עמ' 61–83.
52. על מאבקי הירושה לאחר החורבן ראו: אליצור, קלי עולם, עמ' 433–466.
53. על ביטויי ההתנגדות לשושלת בית דוד בתקופת המשנה והתלמוד ראו אצל טל, בין יהודה לבנימין, עמ' 47–91.

3.7 עידוד ילודה

חיי היום-יום והמשפחה לא נעדרו מסדר יומם של החכמים, ולצד הלכות המסדירות דיני קידושין ואישות, הם נתנו דעתם גם על נושאים שאינם הלכתיים טהורים, על אף זיקתם להלכות התורה. כזה למשל אוסף של מימרות ודרשות העוסקות בחשיבות הילודה ושכרם של העוסקים בפרייה ורבייה.⁵⁴ קיומו של מקבץ כזה מעלה בראשו של החוקר תהייה והשערה שאם חכמים ראו צורך בחיזוק ודרכון של צורך משפחתי טבעי, כנראה משהו חיבל במנגנון הטבעי מראשית הבריאה והיה צורך לנטרל את הגורם לפגיעה בערך חשוב זה. בעיון לפרשת בראשית תיבחן העמדה התמוהה והחריגה של אחד מגלגוליה של אגדת למך שמתיימרת להציע פענוח לחידת שירתו. במקום האשמת גִבְרָה בהרג זדוני, כפי שהוא רומז בשירתו לנשותיו, הוא מואשם כמי שנתון להשפעת חוטאי דורו וחותר תחת הטבע המשפחתי בהעמדת אישה נוספת והשקייתה בכוס של עקרין. ההתמקדות החריגה של חכמים בחשיבות מצוות פרייה ורבייה מוסברת על רקע דוקטרינת הפרישות הנוצרית והלעגתם של ישראל שעל פי הבשר. הצבת פרייה ורבייה כמצווה בעלת חשיבות עליונה ותליית עונש המבול בחטאם של למך ובני דורו שבזו לחובת העמדת צאצאים, מחזקת את התפיסה היהודית המאמינה במצוות הגוף כחלק בלתי נפרד ממכלול מרכיבי קדושת הדת.

4. בשבילי אגדות בראשית – הספר ומגמתו: מבט על

שם הספר 'בשבילי אגדות בראשית' נותן ביטוי למסע כרונולוגי אחר גלגוליה של מסורת אגדתית מהמוקדם למאוחר. נקודת המוצא של המסע היא סיפור מקראי נבחר מכל פרשה בספר בראשית, ואת מתווה השבילים יצרו משכתביו ודרשניו. פעמים מסלול ההליכה כלל התפצלויות לתתי שבילים שהובילו ליעדים עם נקודות מפגש בדרך (כשניתן היה למצוא קווי השקה בין אופי התפתחות הסיפור במסורות השונות), פעמים המסלול היה מעגלי (כשהפיתוח המדרשי המאוחר חזר להיצמד לסיפור המקראי באופן מובהק יותר מקודמיו), מפעם לפעם חל פיצול לשני שבילים שהובילו לכיוונים מנוגדים (במקרה של

54. למשל ממימרות בתוס' יבמות ח, ז, עמ' 26; בבלי בבא בתרא קטז ע"א; דרשות בבראשית רבה ל, עמ' 271; שם סא עמ' 660-661; בבלי, עירובין סג ע"א-ע"ב.

הערכות מנוגדות בשיפוט דמויות הסיפור המקראי, ועל פי רוב השביל הלך והתרחב מנקודת ההתחלה אל נקודת הסיום (כשהדרשה המאוחרת נשענה על מסורות קדומות והוסיפה להן נופך וייחודיות). במיקרו של הספר עמדה אפוא המסורת הבודדת (או קבוצת המסורות) של כל פרשה והסתעפויותיה הכרונולוגיות, שנתנו תמונת על מרתקת של התפתחות הנושא הנדון בה. כעת אני מבקשת להתבונן במאקרו ולשתף בתובנות שעולות מהסתכלות במבט רחב, לא על המסורת הבודדת והסתעפויותיה, אלא על המכנה המשותף של אוסף המסורות בכל אחד מחיבורי המדרש שנדונו בספר. אם עד כה ההשוואה הייתה רוחבית, בין מסורות שעוסקות באותה יחידה מקראית, כעת הבחינה היא אורכית, ובמהלכה נבדקת השפעתה הרעיונית של העריכה על המסורת הבודדת בחיבור, מלבד השונות המובנית של המתודולוגיה הספרותית. השאלה שאני מבקשת לדון בה היא עד כמה הוטמעו עמדותיו האישיות של עורך החיבור בבחירת המסורות ששולבו בו ובעיצובן באופן שניתן להצביע על קו רעיוני מאחד של החיבור. שאלה כזאת אינה רלוונטית ביחס לחיבורי הפרשנות או השכתוב בקורפוס החיבורים של בית שני (היובלים, קדמוניות המקרא, קדמוניות היהודים וכתבי פילון), שכן הם מתאפיינים בכותב יחיד.⁵⁵ בחיבורים אלו יוצר השכתוב הוא גם יוצר החיבור המלא, וממילא התובנות ביחס לפרשנות מקומית או לשכתוב הבודד אינן שונות בתכלית מהתובנות על מגמות החיבור בכללותו. בקורפוס המדרשי התמונה מורכבת יותר מכמה בחינות, ולכן הדיון בו צריך להביא בחשבון כמה סוגיות שנתונות במחלוקת החוקרים, כפי שיוצג להלן:⁵⁶

1. האם החיבורים הם אנתולוגיה של כל מה שמצאו העורכים בנושא הנדון, או שמדובר בבחירה קפדנית של החומר שיוכנס לחיבור?⁵⁷

55. ביחס ליובלים ראו ורמן, ספר היובלים, עמ' 44-69. ורמן הודפת את הצעות קודמיה לזיהוי שני רובדי עריכה ומסכמת את מסקנות מחקרה (עמ' 69): "סוף דבר: ספר היובלים נכתב בסוף המאה השנייה לפסה"נ, בידי איש עדת קומראן". לגבי יתר החיבורים, אין מחלוקת על ההשערה שמדובר בכותב יחיד.

56. פרקי דרבי אליעזר ואגדת בראשית לא ייכללו בדיון זה, שכן הם דומים מבחינת אופי עריכתם לספרות המשכתבת, שבה יד העורך איננה רק בליקוט מסורת קדומות אלא גם בעיצוב המסורות מחדש. בחיבורים אלו ניתן להניח באופן די ודאי שתפיסת עולמו של העורך השפיעה על עיצוב המסורות.

57. ראו למשל הירשמן וקיפרווסר באשר למגמות העריכה האנתולוגיות של קהלת רבה.

2. האם קיימת גם יצירת עצמאית של העורך בתוך החיבור?⁵⁸
3. האם שיקולי העריכה של החומר הם רק ספרותיים או שמשולבת בהם גם תפיסת עולמו של העורך?⁵⁹

אינני מתיימרת להכריע בשאלות כבדות משקל אלו, אולם יש בכוחו של מבט־על המתמקד באופי הטיפול במסורות בכל חיבור ובדרכי עיצובן לאשש את עמדותיהם של כמה מהחוקרים בסוגיות שלעיל.

4.1 משקלה של העריכה לניתוח הדרשה הבודדת

חקר הדרשה הבודדת בתוך הקשרה בחיבור שבו היא נערכה (ולא כיחידה עצמאית) נותן תמונה מעניינת שמטילה משקל כבד על עורך החיבורים, ומעצים את מסריה של הדרשה הבודדת לנוכח ההקשר שבו היא הוטמנה. כך למשל אגדת למך מופיעה בבראשית רבה אחרי פתיחתא שיוצרת אנלוגיה בין הערים שקין בנה והנציח בהן את שמות בניו, לבין קיסרי האימפריה הרומית שנהגו כמותו. צמידות זו גורמת לכך שאגדת למך הסמוכה לה נדמית אף היא כקוראת תיגר על התרבות הרומית ומובילה להבנה אחרת של סיבת האשמתו של למך בהצבת אשתו לפניו כשהיא 'מקושטת כזונה'.⁶⁰

דוגמה נוספת: אגדת הארזים המתארת את מאמציו הפומביים של נח לבנות תיבה מופיעה בבראשית רבה ובתנחומא. עיון ראשוני במדרש בשני החיבורים אינו מציף באופן מיידי את הביקורת הרמוזה על דמותו של נח, שמחמיץ את ההזדמנות שהוצבה בפניו להשפיע על העם לחזור למוטב, ומתמקד אך ורק בבניית התיבה שמעוררת את לעג סביבתו. אילו הייתה האגדה עומדת בפני עצמה ולא משולבת בהקשר רחב יותר שעוסק

קהלת רבה, חלק א עמ' קיב-קיד וחלק ב עמ' קלו-קמר. על האופי האנתולוגי של מרבית חיבורי המדרש ראו: תיאודור, הקומפוזיציה, עמ' 120-121; 143. לערעור על החלוקה החד־משמעית בין מדרש לילקוט ראו: קדרי, מנחה ליהודה, עמ' 78.

58. על התפלגות דעות החוקרים בסוגיה זו ראו קדרי, מנחה ליהודה, עמ' 62-67.

59. ראו: היינמן, מבנהו וחלוקתו של בראשית רבה, עמ' 288; שטרן, מדרש ותיאוריה, עמ' 56; ויסאצקי, פעמון זהב ורימון, עמ' 10-22; 74-89; 173-174; שטמברגר, מבוא לתלמוד ולמדרש, עמ' 204, 240. ולעומתם: מאיר, מעשה העריכה, עמ' 61; מאיר, רציפות העריכה, עמ' 85; מאיר, עיקרון החלוקה, עמ' 10, ונוספים.

60. על תרומתן של הפתיחתאות לעיצובה המגמתי של הדרשה ראו: תיאודור, הקומפוזיציה, עמ' 83, 101-102, 105, 112-114.

בדמותו של נח, ספק אם ניתן היה לאשש את הביקורת הרמוזה. כאן מגיעה תרומתה של העריכה. אגדת הארזים משולבת בשני החיבורים, בבראשית רבה ובתנחומא, בתוך מכלול רחב של דרשות המבקרות את דמותו של נח. לעומת זאת בתנחומא בוכר דרשת הארזים אינה מופיעה, ואילו שם הערכת דמותו של נח חיובית יותר. עולה מכך אפוא כי הדרשות השכנות לאגדת הארזים הן כלי פרשני להבנת מסריה. משתי הדוגמאות הללו ומאחרות הפזורות בפרקי הספר ניכר שעורך החיבורים, גם אם אינו מתערב בנוסח המסורת עצמה, משפיע על הבנת מסריה על ידי עיצוב סביבתה מבחינה ספרותית ורעיונית.

4.2 מלאכת העריכה ככלי לבירור עמדותיו של היוצר

ישנם חיבורי מדרש שבהם נדמה שעבודתו של העורך היא בעיקר ליקוט של כל החומר המדרשי שעוסק בספר המקראי שאליו נצמד החיבור. בחיבורים מסוג זה מסריה של המסורת הבודדת נותרים כשהיו ומשמעות מקום עריכתה הוא ספרותי. בחיבורי המדרש הסלקטיביים, שבהם עורך החיבור לא הכניס את כל מה שהיה מונח לפניו ובחן כל מסורת ומסורת בפני עצמה, יש מקום לבחון גם את עמדותיו של העורך, על אף שייתכן שאין לו חלק ביצירת המסורות או בעיבודן. על החיבור בראשית רבה כתב אלבק:

מסדר הב"ר [בראשית רבה] דרכו לקבץ את כל מה שידוע לו לכל פסוק באגדה ובהלכה, בין בפשט ובין בדרש ובין בסיפורים הנוגעים לענינו. הוא מונה והולך זה אחר זה פירושים שונים, בהפסק מלות "דבר אחר"⁶¹.

חוקרים רבים חולקים על קביעתו זו וברצוני לחזק את עמדתם, ואף להציע כי תפיסת עולמם של עורכי החיבורים בראשית רבה, תנחומא בוכר ותנחומא, היוותה גורם מכריע לא רק בארגון החומרים בחיבורים אלא גם בבחירת אלו שיוכנסו אליהם.

בחמש מתוך שתיים עשרה הפרשות שבהן עסקתי ניכרת עמדה לאומנית דתית דומיננטית יותר של בראשית רבה מאשר מדרשי שני חיבורי התנחומא. באגדת כבשן האש בגרסתה הראשונית בבראשית רבה מתואר אברהם

61. אלבק, מבוא לבראשית רבה, עמ' 1.

כלאומן דתי קיצוני המקריב את מקור ההכנסה הכלכלית של משפחתו עבור עשיית נפשות לאמונה באל אחד. אברהם מוצג בה כמי שמוכן למות עבור אמונתו. בחיבורי התנחומא אגדה זו מצונזרת, כמו גם מסורות רבות המתארות את מפעל הגיור של אברהם, המצויות לרוב בבראשית רבה ונעדרות מחיבורי התנחומא. דוגמאות נוספות לפער זה אפשר למצוא בעיונים לפרשות חיי שרה ותולדות.

בשתי פרשות ניכרת עמדה לאומנית מדינית דומיננטית יותר בבראשית רבה ובתנחומא מאשר התפיסה הדתית המתונה והפרגמטית בתנחומא בוכר. באחת הדוגמאות עסקנו לעיל והיא ביחס לדמותו של נח. בראשית רבה ותנחומא ליקטו לתוך חיבוריהם מסורות בעלות נימה ביקורתית כלפי נח, ואילו בתנחומא בוכר שולבו זו לצד זו מסורות המבקרות אותו עם מסורות בשבח, בהטיה מסוימת למסורות השבח. דומה שלא ניתן להשאיר זאת ליד המקרה, שכן יש להניח שכלל המסורות היו מוכרות לעורך בראשית רבה והוא בחר שלא להביאן, כדי להוקיע הימנעות מפעולת השבת תועים לחיק עמם. בפרשת וישלח המגמה אף ברורה יותר. עורך בראשית רבה ערך בחיבורו רוב מוחלט של מסורות המבקרות את התרפסותו של יעקב בפני עשו, ואילו בתנחומא בוכר מרבית המסורות מעמידות את ניסיונו של יעקב למצוא חן בעיני עשו כמודל על-דורי. עורך תנחומא נקט עמדת ביניים. פער זה איננו ניכר בניתוח מסורות בפרשות אחרות משום שהנושא הנדון בהן אינו עוסק בסוגיות של לאומנות דתית או מדינית.

דומה שדי בדוגמאות מובהקות אלו בכדי להצביע על שונות מגמתית רעיונית של עורכי החיבורים שהשפיעה על בחירת המקורות שיוכנסו לתוכם, דרכי עיצובם הספרותיות וצנזור אלו שאינם עולים בקנה אחד עם תפיסת עולמם.

4.3 מלאכת העריכה ככלי לזיהוי המציאות האקוטית שבה נוצרה דרשה

ללא עקבות במדרש הקדום

בארבע פרשות בתוך הספר מצויה תופעה חריגה יחסית של מפנה בגלגולה של מסורת בספרות המאוחרת. כך במסורת מאוחרת המצמצמת את שכרו של אברהם על מצוות הכנסת האורחים, אחרי מגמה של הרחבה בספרות המדרשית שקדמה לה (בעיון לפרשת וירא). כך במסורת תנחומאית המסיטה את מוקד החשד מהורותה של שרה לחשד בהורותו של אברהם (בעיון לפרשת תולדות). כך במסורת הסימנים של רחל בפתחתא מאוחרת באיכה

רבה המעצימה את תפקידה של רחל במיטוט סירובו של האל לרחם על עמו ולהבטיח את שיבתם לישראל (בעיון לפרשת ויצא), וכך במסורת התנחומאית המתארת את מאבקם האימתני של יהודה ויוסף במצרים, בניגוד לרכות המיוחסת לשניים במסורות קדומות יותר (בפרשת ויגש).

אני מגדירה את הדוגמאות הללו כתופעה חריגה שכן על פי רוב אנו מוצאים התפתחות ליניארית ושיטתית של הדרשות, שעוברות פיתוח לכאן או לכאן ולא שינוי משמעות קיצוני. המהפך הדרשני מציב לכאורה שתי אפשרויות. אפשרות אחת היא שמדובר במסורת קדומה שמסיבות שונות, שיש לברר, עורכי החיבורים הקדומים סירבו להכלילה בתוך חיבוריהם, ואז יש לברר מה גרם לצנזור הקדום ומה שחרר את המסורת מכבלי הצנזור. אפשרות שנייה היא שעורך המסורת לא מצא במסורות שהיו לפניו מענה למגמה שהוא ביקש להוביל ועל כן יצר או הלחים מסורת חדשה. כך או כך, המפנה הקיצוני במסר של הדרשה מעיד על מציאות אקוטית חדשה שדרשה התייחסות והתוויית כיווני פעולה, שלא נמצא להם תקדים במסורות העבר. חריגותה של המסורת הוא איתות מובהק ללומדיה לזהות את שינויי המציאות הנרמזים בה.

דוגמאות אלו מוכיחות את תרומתם הבלתי ניתנת לפקפוק של עורכי החיבורים להבנת המסורות ששילבו בחיבוריהם, לעיצוב תפיסה רעיונית רחבה ביחס לסוגיה הנדונה בכל פרשה ולחשיפת תמורות בחיי הקהילה היהודית בארץ ישראל ובסביבתה בתחומי הלאום, הדת והאמונה בגאולת אחרית הימים.

השימוש במקורות

המסורות המצוטטות במחקר זה רבות. השתדלתי להביא את כולן בגוף הספר כדי להקל על הקורא, אולם לעיתים הובאו רק החלקים החשובים לנושא הנדון. השתדלתי שהקטעים המושמטים לא יפגעו בהבנת המסורת. בבחירת נוסחי המסורות השתמשתי על פי רוב בנוסח המובא במהדורות המדעיות (אם הן קיימות) וכן בנוסח המדרשים המובא ב'מאגרים' (מפעל המילון ההיסטורי), תוך הפניה למספרי העמודים של המהדורה המדעית. בתרגום מארמית הסתייעתי במהדורת שטיינזלץ לתלמוד הבבלי, בפני משה ובקרבן העדה לתלמוד הירושלמי ובמתנות כהונה למדרשי רבה.

מפאת אופיו ההיסטוריוציסטי של המחקר לא הרחבתי בתחום החקר הפילולוגי. בחירה זו התבססה על ההנחה כי תרומתו של המחקר הפילולוגי לאופי הספרותי־רעיוני של ניתוח המסורות היא מזערית. עיקר הדיון במסורות היה במבנה הספרותי, בסגנון הפיתוח וברעיון הכללי שמביעה הדרשה ולא במילותיה, ההבדלים בין נוסחי הדרשה בעדי הנוסח השונים לא שינו לרוב את המסקנה בדבר מגמותיה. כשהבדלים בין עדי הנוסח היו בעלי משמעות להבנת רעיון הדרשה ומגמתה ייחדתי דיון קצר להיבטים הפילולוגיים השונים שלה. ובכן נצא למסע בשבילי האגדות.

פרשת בראשית

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

בסיפורי הראשית מוזכרים שני אנשים העונים לשם למך. האחד למך בן מתושאל, השישי לזרע קין, והשני למך אבי נח משושלת שת. כל אחד משניהם הוא חוליה בשרשרת מפוארת של עשרה דורות שחיו אלו לצד אלו עד למבול שהעמיד בגלוי את עדיפותה של האחת על רעותה; למך בן מתושאל נספה עם כל צאצאי השושלת במבול, ואילו מזרעו של למך אבי נח נבנה העולם החדש. אך מדוע נבחרה שושלת אחת על פני האחרת? המקרא איננו מספק תשובה ברורה, אך מפזר רמזים מספר.

סיפור הולדת צאצאי קין, ששמו מעיד על אוריינטציה מסחרית-קניינית, מתאר לכאורה אמביציה אישיותית של נבחרים מבני השושלת הנזכרים במקרא, תוך תיאור תרומתם לפיתוח הציוויליזציה הקדומה בבניין ובנוודות, בנגינה ובחרושת ברזל.¹ אולם בחינה זהירה של שמות השושלת מעלה חשד ביחס לתום לבם של קוראי השמות, בעלי משמעות תיאופורית שלילית,

1. שירת הלל לתרומתם של אבות העמים לפיתוח הציוויליזציה מוכרת מספרות קדומה של תרבויות שונות, כך למשל בשירתו של הסיודוס 'מעשים וימים' (הסיודוס, תאוגניה, שורות 106–201, עמ' 17–18), שבה הוא מתאר בערגה את תור הזהב של ראשית האנושות המסומלת על ידי ארבע המתכות. ראו גם דבריה של ורמן, ספר היובלים, עמ' 35 על השפעות התרבות ההלניסטית על אופיו של החיבור, ביצירת גיבורי תרבות של אבות האומה. אברהם מתואר בספר היובלים יא, כג (עמ' 266) כממציא המחרשה.

כגון מחויאל ומתושאל, המרמזים על שאיפה של מחיקה או שכחה של הכוח העליון, האל.² לאור זאת, ההכרזה הדרמטית עם הולדת הבן הראשון בשושלת המקבילה של שם: "אז הוחל לקרוא בשם ה'" (בראשית ד, כו), מחזקת את החשד שאין בה אך ורק ציון לשבח של השושלת החדשה, אלא רצון להעמידה כניגוד לשושלת הוותיקה. חיזוק נוסף לכך אפשר למצוא בעובדה שלצד שמות זהים או דומים בין בני שושלת קין לבני שושלת שת (כגון חנוך ויבל/יובל) מצויים בשושלת שת שמות בעלי הקבלה ניגודית לשמות התיאופוריים השליליים של שושלת קין (מהללאל לעומת מחויאל).³ אך כל אלה הם רמזים המסתתרים בשמות ובכתוב, ללא אמירה בהירה מצד המקרא. החידתיות לגבי שושלת קין מתחזקת לנוכח יחידה חריגה ומתמיהה החותמת את תיאור השושלת, אשר נמחתה במבול.

ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה: ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה: ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב: וצלה גם הוא ילדה את תובל קין לטש כל חרש נחשת וברזל ואחות תובל קין נעמה: ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי: כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה (בראשית ד, יט-כד).

1. מדוע זוכות נשות למך לאזכור שמן, בעוד נשות אבותיו של למך נותרות אנונימיות?
2. מה מקומה של שירה אישית ומשפחתית בתוך פרשיות מקראיות המתארות אירועים קוסמופוליטיים בעלי השפעה על עתיד האנושות?
3. מה פשרה של שירת למך: מהי זהות האנשים שהרג? מה תכלית פנייתו אל נשותיו? מה משמעות אזכור עונשו של קין?
4. קין זכה אומנם להגנת האל, אולם אינו נזכר שוב. מה עלה בגורלו?

2. מחויאל מלשון מחייה. מתושאל מלשון תשי, נשייה, ראו דברים לב, יח: 'צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך'. השוו: אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 787; שם, ה, עמ' 644-643.
3. על משמעות שמות השושלת לתיאור מחדלי השושלת ראו: פילון, על צאצאי קין, 48-41, עמ' 291-290; סקינר, בראשית, עמ' 138; גרוסמן, בראשית, עמ' 143-150.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

הסיפור החריג והשירה, השושלת המקבילה, השמות הדומים-אם-כיי-שונים הציתו כמתבקש את דמיונם של דרשנים קדומים ומאוחרים, שביקשו לכאורה להסביר מה הייתה תרומתו של למך למהלך שהביא את פורענות המבול והרס הבריא, אולם לא פעם, יותר מאשר כיוונו הדרשנים לפתרון שאלות הפשט, הם הפיקו באמצעות שכתוביהם ודרשותיהם מסרים שכוונו לבני דורם. חידת למך העסיקה את המחקר, והטיפול בה מתפצל בין מי שביקשו לפתח את החידה בהקשרה המקראי, העמיקו בפיצנוח סתומותיה, תוך שימוש באמצעים ספרותיים, השוואה לספרות חוץ-מקראית מקבילה וזיהוי קונוונציות,⁴ לבין חוקרים שביקשו לעקוב אחרי שלבי התפתחותה של המסורת בספרות הקדומה והמאוחרת. כך חוקר שסקר את החיבורים היהודיים והנוכרים שמזכירים את אגדת למך, ודן בזיקות ביניהם ובהשפעה אפשרית של המיתולוגיות הקדומות על פיתוחה של האגדה;⁵ חוקר אחר התחקה אחר הבסיס המדרשי להיווצרותם של רכיבי האגדה המפותחת ובעיקר הבסיס לתיאור עיוורונו של למך;⁶ והיה מי שהוכיח דרך מסורת תימנית של אגדת למך על השפעות המדרש היהודי (בעיקר התנחומא) על פולקלור תימני קדם-אסלאמי.⁷

פרק זה הוא מסע בעקבות שכתוב סיפורו של למך והאגדות שנרקמו סביבו. ייסקרו בו התמורות המרתקות שחלו בפרשנות הנצמדת לתיאור מעשי בני שושלת קין בספרות בית שני, בספרות התלמוד ובספרות הנוצרית והערבית.⁸ ההשוואה בין אופי הפרשנות למעשה למך וניתוח ההבדלים בין סוגיה, יאפשרו לשרטט את ערכי הדורות והשפעת הדתות שבזמנם נכתבו הסוגות השונות, ולהבחין בתהליך הפקעת סיפורי השושלת מכרונולוגיית העבר לטובת אזהרת הציבור בדורות השונים מפני חטאים

4. כך למשל: ונהאם, בראשית, עמ' 114-115; המילטון, בראשית, עמ' 240-241; לוין, שירת למך הקשר נרטיבי, עמ' 128-143; טברסקי, שירת למך, עמ' 275-293.
5. ארדנוגו, בלדר, עמ' 82-107.
6. קוגל, עיוורונו של למך, עמ' 91-103.
7. פרנצוזה, אגדת למך, עמ' 6-15.
8. סקירה דומה נעשתה על ידי פראדה, אנוש, עמ' 59-86 ביחס לדמותו של אנוש. פראדה עומד על הבדלי הערכה בין הפרשנות הנוצרית האוהדת את דמותו של אנוש ובין הפרשנות היהודית המכלילה אותו בדורות שהובילו להשתתת הארץ. פראדה מציין את השתלבותה של הפרשנות הניגודית עם תפיסותיהן של שתי הדתות ביחס לראשיתו של תהליך השיקום מחטאי הראשית.

שיובילו להרס ולחורבן. מרתק לראות כיצד דמותו של למך, גיבור האגדה, עוברת מהפך בתהליך שיפוטה, ואף מוצגת כמודל חיובי באחד מגלגולי המסורת המאוחרים. אגב המסע ייחשפו עושרה של החשיבה הפרשנית, גמישותה ויצירתיותה.

1. גיוון פרשני לאופי חטאי שושלת קין בספרות הבית השני

באופן מפתיע מעט, בספרות קומראן, על אף הימצאותם של לא מעט חיבורים ומגילות שעוסקים בספר בראשית, אין התייחסות לבני שושלת קין ולתקרית של למך עם נשותיו.⁹ לעומת זאת בספרות היהודית ההלניסטית והמדרשית קיים ניסיון לבאר את פשר שירתו, וספרות זו תהיה נקודת המוצא של המסע.

1.1 קדמוניות המקרא – ניאוף ועבודת אלילים

מחבר קדמוניות המקרא מקדיש לשושלת קין פרק שלם. סיפור קין שהוביל להריגת הבל נזכר בדרך אגב בפסוק בודד (ב, א) ולאחריו ישנה הרחבה בפירוט שמות הערים שקין בנה, שמות בניו ובנותיו שאינם נזכרים במקרא, כמה מצאצאיו (לא כל שבעת הדורות הנזכרים במקרא) ובהמשך שמות נשותיו ובניו של למך.

כהקדמה לשירת למך, שתזכה לאינטרפרטציה משלה, הוא מתאר את הרקע להתרחשות, וזו לשונו:

ויחלו בעת ההיא יושבי הארץ לעשות עול איש באשת רעהו בטמאם אותן ולשחת הארץ, ויקצף אלהים (קדמוניות המקרא ב, ח, עמ' 14).¹⁰

אחרי הולדת בני צלה ותיאור פיתוח "מלאכת מחשבת בעופרת ובכדיל

9. זאת בניגוד להתייחסות רחבה לדמותו של למך אבי נח במגילה החיצונית לבראשית (שאף כונתה בעבר מגילת למך, על שום ההרחבה בתיאור דמותו והחששות שליוו אותו לקראת הולדת בנו) ובמגילת ספר נח. אגב, בספר היובלים ד, ט נזכרת הולדתו של חנוך בלבד משושלת קין, למך לא נזכר.

10. מהדורת הרטום, עמ' 14.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

ובברזל ובנחשת ובכסף ובזהב, מוסיף המחבר: "ואז החלו יושבי הארץ לעשות פסילים ולעבדם" (שם, שם ח-ט).¹¹
מכאן עובר מחבר קדמוניות המקרא לשירת למך:

...עדה וצלה שמען קולי, נשי למך האזנה אמרת, כי אנשים אברתי
לי ויונקים הדחתי מן השדים וכן למדתי את בני ואת יושבי הארץ
לעשות רשע.¹² ועתה שבעתים יקם קין, ולמך שבעים פעם שבע (שם
שם י, עמ' 14-15).

מחבר קדמוניות המקרא אינו מוצא לנכון להרחיב בתיאור הרצח הראשון באנושות, אולם מקדים את תיאור השחתת הארץ (שמובא במקרא לאחר תיאור שושלת שת) וממקד את גורמי היווצרותה בפעולתם של בני שושלת קין הכוללת מעשי ניאוף, עבודת אלילים והרג חפים מפשע. מעשי הניאוף הם כפי הנראה בעצם נישואיו של למך לשתי נשים, שנחשבו על פי ההלכה הכיתית (ואחר כך במקורות הנוצריים) כהפרה של הציווי האלוהי "זכר ונקבה ברא אותם".¹³ נישואי למך לאישה שנייה הם לקיחה של אישה שיועדה לאחר המצאת חרושת הברזל בידי בני למך הכשירה את הכנת הפסלים. הרג החפים מפשע נעשה בידי למך עצמו כפי שעולה משירתו, שבה הוא מתרברב על הרג עולי ימים והנחלת מורשת הרצח ליורשיו, תוך נטרול חששם של הרוצחים מנקמה.¹⁴

11. יעקובסון, פרשנות על פסאודו פילון, מציג את הקושי הטקסטואלי בהעמדת המוזיקה כגורם לשחיתות מוסרית ומינית, אולם מוכיח כי זיקה מסוג זה כבר קיימת במקרא (ישעיהו כג, טו-טז) בתלמוד (בבלי גיטין ז ע"א), במדרש, בכתבי היוונים ובספרות הנוצרית הקדומה. ראו דבריו בעמ' 299-303.

12. הרינגטון, פסאודו פילון, עמ' 305, ויעקובסון, פרשנות על פסאודו פילון, עמ' 91 מתרגמים את המשפט "וכן למדתי את בני" כפסוקית תכלית: "in order to show/teach". כלומר למך מתוודה שפגע באנשים ובתינוקות כדי ללמד את בניו מעשי רשע. בספר חנוך א, ז-ח אלו המלאכים בני השמיים שלימדו את בני האדם את המעשים הרעים שגרמו להשחתת הארץ ולענישתה במבול.

13. ראו קימרון, מגילות, עמ' 10, מגילת דמשק 4Q269 שורות 110-111: "אשר אמר הטף יטיפון הם ניתפשים בשתים בזנות לקחת שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם".

14. ראו הרינגטון, שם, עמ' 305, בניגוד ליעקובסון, שם, עמ' 306. יעקובסון, שם, עמ' 91 מתרגם את המילה הלטינית vindicabitur (יוקם) כביטוי לעונש ולא של נקמה, וסבור שדברי למך מבטאים חרטה.

קשה לראות בשכתוב של שירת למך בקדמוניות המקרא פתרון לחידתיות שבו, ואולי יש בו אף העצמה של המסתוריות, עם התוספת של תיאור הגיל הצעיר של קורבנותיו.

חוקרי קדמוניות המקרא עמדו על ערכיו של המחבר, כפי שעולים מפרקי החיבור, ומנו אותם. בתוך רשימת ערכיו הם מונים את חשיבות החוק ואת האמונה האדוקה של המחבר בגמול האישי כלפי מי שעוברים עליו.¹⁵ החטאים החמורים ביותר על פי השקפת המחבר הם עבודת אלילים, נישואי תערובת ועבריינות מינית.¹⁶ שלושת הרכיבים הללו מצויים בשכתוב סיפור שושלת קין. החלפת סדר הפרקים בין שושלת שת המאוחרת לשושלת קין הקדומה נועדה כפי הנראה להצמיד את תיאורי מעשי שושלת קין לתיאור השמדת היקום במבול כחיזוק לרעיון הגמול.¹⁷ טפטוף חטאי שושלת קין ואופי החטאים המיוחסים להם – עשיית פסילים ועוול איש באשת רעהו – לאורך הפרק כולו, נועד להשחיר את בני השושלת ולהסביר מדוע על פי עקרון הגמול, אף לא אחד מבני השושלת שרד את המבול ולא זכה להמשכיות. שירת למך והמעשים החמורים המתועדים בה סתמו את הגולל על אפשרות של חנינה והכשירו את הוצאת גזרת המבול אל הפועל.

1.2 קדמוניות היהודים – הלהט למלחמות

תמונה אחרת לגמרי של אופי חטאי שושלתו של קין מצוירת בקדמוניות היהודים. יוספוס בתארו את קין אינו מסתפק במעשה הרצח של הבל אלא מרחיב בתיאור מידותיו השליליות. יוספוס מייחס לקין רדיפת בצע ותענוגות גם כשהיא כרוכה בזדון כלפי אחרים. קין מתואר כמי שהרבה את נכסיו ביתו בדרכי גזל ועושה והשפיע על הבריות שבסביבתו להתמכר לתענוג, למעשי ליסטים ושחיתות.¹⁸

כשיוספוס מתאר את משלח היד של יבל ויובל על פי המתואר במקרא, לא נשמעת מדבריו ביקורת, אולם כשהוא מתאר את משלח ידו של תובל קין הוא מוסיף:

15. ראו הרינגטון, שם, עמ' 300-301; ג'יימס, שם, עמ' 33-42.

16. ראו תוכחתו למעשה מיכה בפרק מד.

17. אפשרות כזאת מעלה יעקובסון, שם, עמ' 293.

18. יוספוס, קדמוניות היהודים, 1.55-1.62 עמ' 8-9.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

ומן הבנים שנולדו מהשניה, עלה תובל (קין) בכוחו על כולם והצטיין
ביחוד במעשי מלחמה, שסיפקו לו גם את הדברים המשמשים לתענוגי
הגוף.¹⁹

את צאצאי קין הוא מתאר כך:

עוד בחיי אדם היו בני קין רשעים גמורים, מתוך ירושה ומתוך חיקוי,
ונסתלקו מן העולם, אחד גרוע מחברו, כי היו להוטים במידה מופרזת
אחרי מלחמות ושמו פניהם לגזל. ואם נמצא מי בהם, שהיה מהסס
מפני מעשי רציחה, הרי היה בעל חוצפה שחצנית מבחינה אחרת ונוהג
בזדון ושואף בצע.²⁰

ומה עם למך? בשכתובו של יוספוס אין שירה של למך בפני נשותיו, אבל
כן מתואר שידעו על העתיד להתרחש. המילים "כי שבעתים יוקם קין"
מתפרשות על ידי יוספוס כתיאור גדול האסון המשפחתי הצפוי להם:
"ומשום שחזה מתוך ידיעה ברורה בחכמת האלוהות, שצפוי הוא לעונש
[גדול יותר] על רצח קין את אחיו, עמד וגילה את הדבר לנשיו."²¹ הענשת
למך בעונש גדול יותר על רצח קין תיושם בנקמת האל "ולמך שבעים
ושבעה" – בשבעים ושבעת צאצאיו, הנזכרים קודם לכן בהצגתו של למך
"שהיו לו שבעים ושבעה בנים משתי נשיו צלה ועדה."²²

שליט סבור ש"לפי יוסף למך הוא צדיק."²³ אני סבורה שהמשפט האחרון
שבו חותם יוספוס את תיאור שושלת קין מכוון ללמך שאומנם "היה מהסס
מפני מעשי רציחה" (בגלל הבנתו בגמול האלוהי על מעשה זה), אולם היה
"בעל חוצפה שחצנית מבחינה אחרת..." בתיאורי יוספוס גם אם אין למך
נזכר באופן מפורש כרוצח, הוא כורך את רשעותה של המשפחה במעשי רצח.
חוקרי כתבי יוספוס נטו להסביר רבים מתיאורי דמויות הרשע המקראיים
בכתביו כמכוונים לאויבי תקופתו, עריצים יווניים, קיסרים תקיפים ואף

19. שם 1.64-1.65 עמ' 9.

20. שם 1.66 עמ' 9 עם תיקוני נוסח בהערות של שליט, עמ' יב.

21. שם 1.66 עמ' 9. התוספת בסוגריים היא על פי כמה מכתבי היד.

22. שם 1.63 עמ' 9.

23. כך בהערות לספר הראשון עמ' יא, הערה 38.

מתנגדיו מקרב ישראל, הקנאים ותומכיהם.²⁴ בדה מסביר באופן זה את יחסו של יוספוס לקין. לדעת בדה, יוספוס מעמיד את קין כאב טיפוס לטירן היווני הרודן האכזרי, רוצח בני משפחתו המאופייין בנהנתנות וחדמנות.²⁵ ייתכן אפוא שכשיוספוס מתאר את שושלת קין ומבקש להסביר מדוע הם "נסתלקו מן העולם", ותולה את הסיבה בהתמכרותם לתענוגות הגוף ולמעשי הרג אכזריים, הוא רואה לנגד עיניו את טירני יוון וקיסרי רומא האכזריים והמושחתים, ואולי אף את הורדוס, ומנבא את הגורם שיביא למפלתם של קיסרים עריצים ואכזריים בני זמנו.²⁶

1.3 פילון – השחתת המידות

פילון מקדיש לנרטיב של קין שלושה חיבורים,²⁷ וזאת נוסף על חיבור שהוא מקדיש לחטא בני האלוהים.²⁸ דומה שהדחייה מגן עדן והשמדת הדורות שלפני המבול לעומת הבחירה בזרעו של שת משמשת את פילון ליצירת חלוקה בינארית בין האנושות הטובה והאידיאלית הנחוצה לבניין העולם, ובין האנושות השלילית שמזיקה לו. הפרשנות של פילון לסיפור קין והבל כמו גם ליתר סיפורי הראשית היא טיפולוגית, והפרשנויות לדמויות בו הן קוסמולוגיות ופסיכולוגיות. נאג'מן סבור כי קין והבל מייצגים בפרשנותו של פילון שני היבטים של הנפש האנושית, הטוב והרע, תכונות אופי המולבשות

24. ראו בעיקר במחקריו הרבים של פלדמן: פלדמן, הדות והלניזם; פלדמן, יוספוס שאול, עמ' 214-244; פלדמן, יוספוס יואב, עמ' 323-351; פלדמן, שכתוב ועוד. וכן ביקורת על השבלונה של המודל השיטתי במחקריו של פלדמן אצל אביעזר, שמואל, עמ' 1-9.

25. בדה, העיר של קין, עמ' 283-297.

26. בספריו האחרונים של יוספוס בקדמוניות היהודים מרבה יוספוס לתאר את אכזריותם של הקיסרים הרומאים (ראו למשל 177-19.175). הוא מתאר בהרחבה את הורדוס הרוצח את בני משפחתו (404-16.395) ואת התמכרותו לתאוות הבזיה (364-15.357). הקבלות אלו המפורטות במחקרו של בדה, העיר של קין, מחזקות את אב הטיפוס שבנה יוספוס בדמותה של שושלת קין. ייתכן שבתיאור מעשיהם האכזריים של בני שושלת קין מהדהד יוספוס גם מוטיבים מהמיתולוגיה היוונית ומהמטמורפוזה הרומית שבכתבי אווידיוס, המתארים את שקיעת תור הזהב ואת הולדתם של דורות בני האלים משחית הבריאה. ראו: הסידור, תאוגוניה, שורות 143-155 עמ' 42-43; אווידיוס, מטמורפוזות, א, שורות 125-135, עמ' 36.

27. "על קרבנות הבל וקין", "על שהרע נוהג לארוב לטוב" ו"על צאצאי קין".

28. "על הענקים".

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

על שתי הדמויות, והקונפליקט ביניהן מדגים את הקונפליקט המתחולל בכל נפש אנושית.²⁹

החלוקה הבינארית בולטת מאוד גם כשפילון עוסק בצאצאי קין. פילון מתעכב על שמות בני שושלת קין ובני שושלת שת ועומד על ההקבלה של חלק מהשמות או על הדמיון ביניהם ונותן שני פירושים מנוגדים לאותו שם. בני שושלת שת יתוארו כמי שפועלים מתוך אהבת אלוהים ואילו בני שושלת קין מתוארים כמי שאוהבים את עצמם, מרוחקים מהאל, שקועים בנכסיהם הגופניים והחיצוניים, משחיתים את מידותיהם ובוחרים ברעות החולות. כך למשל הפרשנות הכפולה לשם למך:

וגם למך, היינו ההשפלה.³⁰ שמו דו משמעותי, כי משתפלים אנו או כשמתרופפים מתחי הנפש מחמת תחלואים וחולשות, שנגרמו על ידי היפעלויות לא תבוניות, או משום שחתירתנו למעלת המידות מביאה אותנו לידי ריסון עצמי כנגד התנפחות ויומרת שווא... (על צאצאי קין 46).³¹

את נישואיו של למך לשתי נשים הוא מסביר כך:

ויקח לו למך שתי נשים... כל מה שלוקח לעצמו אדם רע, הוא מגונה משום שהוא נגוע במחשבה טמאה, ולהיפך מעשים, שהטובים עושים מדעתם, הם לעולם משובחים. לפי זה, כאשר למך בוחר לעצמו כאן נשים, הוא בוחר ברעות חולות, ואילו אברהם, יעקב ואהרן הלוקחים להם נשים מזדווגים עם נשים כיוצאות בהם.³²

ובהמשך מתאר פילון את העדר מידת האיפוק אצל למך, המבקש להגשים את מאווייו ללא עיכוב:

29. נאג'מן, קין והבל, עמ' 205–218.

30. למך מלשון מכ, נמור, שפל.

31. וראו גם על שמותיהם הכפולים והדומים של יתר בני השושלת: על צאצאי קין 41,

44, 66–70, עמ' 290–291, 295–296.

32. שם 75, עמ' 297.

ואילו למך, המושלך אל מחוץ לאנושות, השפל והרודף בזיונות, נושא לו כאשה ראשונה את עדה, שפירושה עדות, כשהוא עורך את נישואיו בעצמו. שכן סבור הוא שהטוב הראשון לאדם הם התנועה הרכה וההילוך הרך של התודעה על פי כוונות מחושבות היטב, כששום דבר אינו מונע בעדה להשיג את מבוקשה בקלות.³³

שירת למך ותוכן דבריו לנשותיו לא זכו לפרשנות מיוחדת של פילון, למעט ניסיונותיו לפרש את הסיפא של השירה שבה משווה למך את העונש הצפוי לו לעומת עונשו של קין "ולמך שבעים ושבעה".³⁴ פילון מתאר את פגמי החושים של קין ולמך שמביאים ל"השתוללות פרועה של תאוות משגל מחוסרת מעצורים".³⁵

התעלמותו של פילון מפרשנות אלגורית לפסוק המרשיע את למך בעוון רצח בשירתו לנשותיו מלמדת כי בניגוד ליוספוס, שהעמיד את פשעה המרכזי של שושלת קין על הרג ורצח, פילון סבור שמידות הנפש המקולקלות של בני השושלת הן שהביאו לאסונם. הרוע נמדד אצל האדם עוד הרבה קודם לביצוע מעשה הרצח או הגזל. ההבדל בין אדם טוב לאדם רע נקבע על פי התכלית של פעולותיו. פעולותיו של אדם המכוונות לאהבת אלוהים תהיינה טובות, ואילו פעולותיו של אדם שנעשות למען עצמו תהיינה תמיד רעות. לא קשה למצוא בדברי פילון על למך הדהוד של תפיסותיו הפילוסופיות, המושתתות על האסכולה הסטואית, תוך שלילת האתיקה האפיקוראית.³⁶

*

שלושה חיבורים בספרות הבת־ר־מקראית המשכתבת את סיפורי המקרא, עוסקים בשאלת בחירת שושלת שת על פני קודמתה בהעמדת שורד לעולם החדש שלאחר חורבן המבול, ומציעים פרשנות שונה לעמימות החטא הרמוז בשמות שושלת בני קין, במפעליהם התרבותיים של צאצאי קין או בשירתו של האחרון מבני השושלת. מנעד החטאים רחב ומגוון, ויותר משיש בו

33. פילון, על צאצאי קין, 79, עמ' 298.

34. על שהרע נוהג לארוב לטוב, 167, עמ' 272.

35. שם 174, עמ' 273.

36. ראו גם בהערותיו של עמיר: על צאצאי קין, הערה 111 עמ' 298; על שהרע נוהג

לארוב לטוב, הערה 219 עמ' 272.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

בכדי לפרש את כוונתם המקורית של הפסוקים, הוא מלמד על עמדתם האידיאולוגית של המחברים באשר לאבי אבות הזרז והרשע.

2. התמורה הפרשנית בספרות חז"ל

שירת למך עוברת תהליך של פיתוח בקורפוס המדרשי שמעצב אותה כחוליה בתוך אגדה. רכיבי האגדה שלפני השירה ולאחריה נועדו להציע פתרון לחידתיות שבה היא שולבה בהופעתה המקראית, על ידי אפיון מקדים של ההתרחשויות שהביאה לשירתו של למך, ותיאור תוצאות שיחתו השירית של למך עם נשותיו. ביחידה זו אבקש להשוות בין שני אופני פיתוח האגדה, בחיבור מדרשי קדום ובחיבור מדרשי מאוחר, לעמוד על השווה ועל השונה, ולשער מהו הרקע להבדלים, בהנחה שיוצר האגדה המאוחרת הכיר את האגדה המדרשית הקדומה.

2.1 בראשית רבה – הפרת הציווי האלוהי "פרו ורבו"

הפתיחתא של פרשה כג בבראשית רבה נותנת קריאת כיוון לאב הטיפוס שבנה הדרשן בדמותם של קין ובניו. הדרשן לועג לרשעים שמנציחים את שמותיהם בערים שבנו, מתוך תפיסה שגויה שיחיו לעד בתוך מבצריהם.³⁷ הדרשן נותן דוגמה משמות ערי האימפריה ההלניסטית והקיסרות הרומית: טיבריה על שם טיבריוס, אלכסנדריא על שם אלכסנדרוס ואנטיוכיה על שם אנטיוכוס. קין, שקרא לעיר שבנה כשם בנו חנוך (בראשית ד, יז), הוא אפוא אב הטיפוס של קיסרי האימפריה הרומית.³⁸ הדרשן מנבא את אחריתם של הקיסרים, "למחר בתייהם נעשים קבריהם", והם אינם זוכים לחיי העולם הבא. הדרשה השנייה מפרשת את שמות בני השושלת, אולם תחת הפיענוח התיאולוגי מציע הדרשן כי שמם מעיד על אחריתם, כולם מלשון מדרות – רדייה וכליה.

לאחר הפתיחה המנבאת את סופה של שושלת קין המכונה "דור המבול", מתואר חטאו של למך כנציגו של דור המבול: "ויקח לו למך שתי נשים – כך היו אנשי דור המבול עושים" (שם כג, ב עמ' 222).

37. בראשית רבה כג, א, עמ' 221.

38. בדומה להשערת החוקרים ביחס לאב הטיפוס של למך אצל יוספוס, לעיל עמ' 7-8.

הקריאה של דרשת מעשי למך אחרי הפתיחתא ואחרי ההקדמה מובילה את קוראי המדרש למתח בשאלה מהו העוון החמור של צאצאי קין שהמיט עליהם כליה, ובפרספקטיבה היסטורית לשאלה מהו פשעם המרכזי של קיסרי האימפריה שיוביל לקצם. וכך מתאר הדרשן את חטאו של למך:

[ויקח לו למך שתי נשים] וגו' ר' עזריה בשם ר' יהודה בר' סי'. כך היו אנשי דור המבול עושין, היה אחד מהן לוקח שתי נשים אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיתה לפריה ורביה היתה יושבת כאלמנה בחייה, זו שהיתה לתשמיש היה משקה כוס עיקרין שלא תלד. והיתה יושבת אצל מקושטת כזונה, הה"ד "רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב" (איוב כה, כא), תדע לך שהוא כן שהרי הימרווד שבהן,³⁹ זה למך, הלך ולקח לו שתי נשים שם הא' עדה דעדי מינה ושמעברת ממנו⁴⁰ וש' השנית צלה שתהא יושבת בצילו (בראשית רבה כג, עמ' 222-223).⁴¹

למך מתואר כמי שמשמש דוגמה למנהג בני דורו בנשיאת שתי נשים שלא למטרות הולדה. האישה המרכזית נועדה לספק את צרכיו המיניים של האיש שלה, ואילו האישה הראשונה, משסיימה את תפקידה בהולדת הבן הממשיך, נזנחה על ידו והמשיכה לחיות את חייה כאלמנה עזובה. יש להדגיש שהביקורת על למך בבראשית רבה איננה על מעשה הביגמיה של נשיאת שתי נשים (בניגוד להלכה הכיתתית הקדומה והנוצרית שלאחריה, האוסרת את עצם הנישואין לשתי נשים),⁴² אלא על מניעת אחת מהן מפרייה ורבייה. דרשה זו מקבלת חיזוק ממקור נוסף בבראשית רבה המתאר את ההבדל שבין דור המבול לדורו של נח, שבגיננו דור אחד הושמד ואילו הדור השני זכה להמשכיות:

39. תיאודור מפרש על פי גרסת הערוך, עמ' נ, שהמילה מתארת את למך כאיש הברור והמובחר של השושלת.
40. על פי תרגומו של סוקולוף, מילון ארמי פלסטיני, עמ' 397 'to be pregnant'.
41. על פי כתב יד וטיקן 60 המובא ב'מאגרים', וכן כל הציטוטים מבראשית רבה, אלא אם כן ייכתב אחרת.
42. ראו לעיל עמ' 5 ולהלן בהרחבה בעמ' 14.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

בית רשעים ישמד ואהל ישרים יפריח (משלי יד, יא) "בית רשעים ישמד" זה דור המבול, "ואהל ישרים יפריח" זה נח אלה תולדות נח. "קל הוא על פני מים" (איוב כד, יח) גזירה ניגזרה שיאבדו במים, "תקולל חלקתם בארץ" (שם, שם) מי שיפרע מדור המבול... וכל כך למה? "לא יפנה דרך כרמים" (שם, שם) שלא היתה כוונתן למטע כרמים, אבל נח לא היתה כוונתו אלא לפרות ולרבות בעולם "אלה תולדות נח" (בראשית רבה נח ל, א-ב עמ' 270-271).⁴³

הדרשן מבקר את למך ואת דור המבול הן על הזנחת הציווי האלוהי של פרייה ורבייה הן על הפריצות המינית שבו נהגו בנשותיהן, "והיתה יושבת לפני כוונה". שני מרכיבי הביקורת תואמים לתיעוד היסטורי וארכיאולוגי המתארים הפקרות מינית שהייתה נהוגה בתרבות הרומית הקדומה ועד להתנצרות האימפריה,⁴⁴ ואת הפיחות הדמוגרפי שנוצר מצמצום הילודה בקרב עשירי רומא.⁴⁵

על אף הניסיון של הדרשן לשוות למנהג למך בנשותיו עבריינות חמורה, ולמרות האפשרות שבכך הוא מצביע על אחד מליקוייה המרכזיים של תרבות רומא, היא נרמית כחמורה פחות מהרמיזה המקראית לחטא שכרוך במעשה של הרג, ולפרשנות הקדומה יותר שניתנה לה בספרות בית שני. נראה אפוא שיש לחפש מגמה פולמוסית שהביאה להעמדת הימנעות מפרייה ורבייה כחטא המשתווה בחומרתו למעשה של הרג.

חכמי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד לא חסכו מאמץ בתיאור חשיבות קיום מצוות פרייה ורבייה.⁴⁶ מחקרים רבים מצביעים על מגמה של צמצום הילודה בקרב הקהילה היהודית במאות השנייה והשלישית, ומציעים

43. בירושלמי יבמות ו, ה, ז ע"ג, מתפרשת כוונת הפסוק: "ולא יפנה דרך כרמים. שלא היתה בעילתן לשום בנים".

44. ראו לאחרונה מחקר מקיף על מיניות בתרבות היוונית והרומית העתיקה: ג'ונסון, מיניות. על מיניות בתוך חיי הנישואין וחוסר השוויון בין היתרי הבעל להגבלות האישה ראו פטרמן, נישואין, עמ' 163-172. ראו גם קלארק, קונסטרוקציות של מיניות, הסוקר ממצאי אומנות המוכיחים כי תרבות הפריצות המינית המשיכה גם לאחר החקיקה של אוגוסטוס שנועדה לרסן את הפריצות המינית, והמשיכה עד אמצע המאה השלישית. קלארק מראה כיצד תרבות זו התפתחה בתוך מסגרות דתיות, חברתיות ומשפטיות. ראו: עמית, תולדות, עמ' 170-173.

46. ראו: תוס' יבמות ח, ז עמ' 26; בראשית רבה סא, כה עמ' 660-661; בבלי בבא בתרא

השערות לגורמי התופעה ובתוכם הפולמוס היהודי-נוצרי סביב נישואין וילודה.⁴⁷ עמדתה המסתייגת של הדת הנוצרית, מראשית ימיה, מהגוף ומפעולות הקשורות למיניות, מתועדת בכתבי הברית החדשה ובמקורות נוצריים מאוחרים בספרות אבות הכנסייה. במקורות אלו מציעים ישו ופאולוס לתלמידיהם להימנע ככל האפשר מלשאת נשים, ומפליגים בשבחם של הסריסים שנמנעו מחיי נישואין למען מלכות שמיים.⁴⁸ מצוות "פרו ורבו" נדרשה כציווי אלגורי, והפרישות נתפסה כתנאי לקרבת האל.⁴⁹

בספרות הנוצרית הביקורת כלפי למך היא בעצם נשיאתו שתי נשים. טרטוליאנוס, תיאולוג נוצרי שחי בקרתגו במאות השנייה והשלישית לספירה, מקדיש בחיבורו *On the Pallium* יחידה שעוסקת באיסור פוליגמיה וטוען שעונשו הכפול של למך "שבעתיים יוקם" הוא בגלל נישואיו לשתי נשים. טרטוליאנוס מעמיד את נישואי למך לשתי נשים בדרגת חומרה פחותה אך במעט מעווננו של קין ברצח.⁵⁰ ניתן להניח אפוא שהעמדת חטא למך ודורו על נישואין שלא על מנת לקיים מצוות פרייה ורבייה היא פולמוס כפול בדוקטרינה הנוצרית. האחד, בנטרול חטאו של למך על עצם הנישואין לשתי נשים. חטא דור המבול איננו בכך שנשאו שתי נשים, אלא בכך שהשקו את אחת מהן "בכוס של עקרון". היבט הפולמוס השני הוא בהערכת ההימנעות מפרייה ורבייה כחטא המשתווה בחומרתו לחטא של הריגה.⁵¹ שבגיננו נגזר חורבן המבול.

קטז ע"א; בבלי עירובין סג ע"א-ע"ב; קהלת רבה א ועוד. וראו: אליצור, דיוקן בשביל הדורות, עמ' 212.

47. ראו: דאובה, חובת ההולדה, עמ' 37; ביאלה, ארוס ויהודים; בווארין, הבשר שברוח, עמ' 13-14, 42, 47-48; שרמר, זכר ונקבה, עמ' 53-54.

48. ראו: מתי יט, 9-12; איגרת פאולוס אל הקורינתים א, 7; לוקס יד, 26.

49. ראו למשל פרשנותו האלגורית של אוריגנס, דרשות לספר בראשית, עמ' 68 לציווי "פרו ורבו" (בראשית א, כח) הרומז לדירו לחיבור האידיאלי שבין בשר לרוח תוך שליטת הרוח על הבשר לכל יתפתה לתענוגות הגוף. וראו גם דרשתו ה-18 של אפרהט, דרשות, עמ' 348-349 המפרש כי מצוות "פרו ורבו" שינתה את משמעותה לאחר החטא הקדמון. להרחבה בסוגיית היחס לגוף ולחיי נישואין בכתבי אבות הכנסייה ראו: בראון, הגוף והחברה, עמ' 33-64.

50. ראו בתרגום לאנגלית של תלוול: "But where the first crime (is found) homicide, inaugurated in fratricide — no crime was so worthy of the second place as a double marriage..." (טרטוליאנוס, על הגלימה, עמ' 61-62).

51. כפי שנאמר במפורש בברייתא בתוס' יבמות ח, ז עמ' 26 ובבבלי יבמות סג ע"ב.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

בדרשה נוספת ושונה בבראשית רבה הנצמדת לשירת למך מתואר דר' שיח שקדם לשירתו של למך. שירת למך המקראית, המזכירה מעשה הרג של אנשים, הופכת בפיו לשאלת אבסורד המנקה אותו מעוון הרג. וכך היא לשון המדרש:

ויאמר למך לנשיו וגו' ר' יוסי בן חנינה אמר תבען לתשמיש, אמרו לו למחר המבול בא ונשמע לך, נהוא פרות ורבות למאירה. אמר להן כי "איש הרגתי לפצעי" שיבואו עלי פצעים בשבילי או "יילד לחבורתי" שיבואו עלי חבורות בשבילי, קין הרג ונתלה לו שבעה דורות, ואני שלא הרגתי אינו דין שיתלה לו שבעים ושבעה... אמר להן אתה וניזל גב אדם, אזלון גב אדם אמר להן עשו את שלכן שהרי הקב"ה עושה את שלו, אמרין ליה אסיה אסיה אסי חוגרתך (=פגמך), כלום פרשתה מחוה הרי ק"ל שנה אלא שלא להעמיד ממנה בן, כיון ששמע כן נזקק להעמיד תולדות מיד "וידע אדם עור", ניתוסף לו תאוה על תאוותיו, לשעבר אם לא היה רואה לא היה מתאוה, עכשיו בין רואה ובין שאינו רואה מתאוה, ר' אבא בר יודן בשם ר' אחא רמז למפרשי ימים שיהיו נזכרים לבתיים ובאים מיד (בראשית רבה כג, כג-כה עמ' 224-226).

למך מבקש לשכב עם נשותיו אולם הן חוששות מפרייו בתקופה שבה יחול, על פי חישובו, מועד פירעון עונשו של קין, שכן בני למך הם דור שביעי לקין.⁵² למך מוצג במדרש כמי שבונה קל וחומר תיאולוגי שממנו הוא מסיק כי לא ייתכן שפירעון חטאו של קין יחול על זרעו של מי שלא חטא בהרג. דרשת בראשית רבה מעמידה את משפט החיווי המקראי, הרומז על מעורבותו של למך בהרג, כשאלה רטורית שהתשובה הברורה מאלהיה היא האבסורד שבמחשבה שזהו חטאו. על פי דרשת בראשית רבה, בניגוד לשכתוב אצל יוספוס, חישובי למך מובילים אותו למסקנה כי מועד הפירעון של מי שלא היה שותף להרג יהיה בעוד דורות רבים, ולפיכך אל להן לנשותיו לחשוש מלשכב עמו.

52. מעניין שאין הבחנה בין השתיים לעניין משכב, והרי צלה, על פי המדרש הקודם, שתתה כוס של עקרין ואינה צריכה לחשוש מפרייו. סתירה בין מדרשים היא תופעה לא נדירה, אולם הימצאותן זו אחר זו מעוררת תמיהה.

מהמשך המדרש דומה שנשותיו לא התרצו לתשמיש, אולם הן מסכימות להתייעץ עם אבי השושלת – אדם. המדרש איננו מספר אם נשות למך השתכנעו מדברי אדם, שאל לאדם לעסוק בחישובי המהלכים האלוהיים, אולם למך (או נשותיו) הוכיחו את אדם על כך שהוא מיעץ להם את מה שאינו מקיים בעצמו. התוכחה לאדם הביאה להולדת שת ולהתגברות תאוות התשמיש שלו.

קשה למצוא קוהרנטיות בין שני המדרשים העוסקים בלמך: הברדל בתיאור הסטטוס הנשי של צלה (כוס של עקרין, לעומת החשש שלה מפריון) והברדל בהערכת דמותו של למך (מודל שלילי של דור המבול לעומת ניקוי מעוון הריגה והשפעתו העקיפה על המשך ההולדה).

דומה שאת העדר הקוהרנטיות בין שתי המסורות פותר ר' אבא בר יודן בשם ר' אחא באמצעות המשפט החותם את המסורת השנייה: "רמז למפרשי ימים שיהו נזכרים לבתיהם ובאים מיד". שתי המסורות, על אף שונותן, באות ללמד על חשיבות קיום מצוות פרייה ורבייה. המסורת הראשונה מלמדת על השלכות מעשיהם של משקי כוסות של עקרים וחלקם בגזרת המבול. המסורת השנייה מלמדת על חשיבות קיום מצוות פרייה ורבייה גם בעתות סכנה, ואף מוצאת נקודת אור בדמותו של למך, שהודות לתאוות המשגל שלו הביא לתוכחת נשותיו לאדם ובעקבותיה לחידוש מצוות פרייה ורבייה ולהולדתו של שת, שצאצאיו יבנו את העולם החדש.

בבראשית רבה, חרף מוצאו של למך מזרעו של הרוצח הראשון של האנושות, ועל אף רמיזה מקראית על חלקו בהרג בעצמו, למך אינו מואשם ברצח. למך של בראשית רבה מייצג לא בהכרח את הליקוי המרכזי של דור המבול, אלא את האתגר האקוטי בדורו של יוצר האגדה ושל עורכה סביב התעמולה הנוצרית המתנגדת לנישואין ולילודה. אגדת למך מלמדת על עונשם של מפרי הצו האלוהי הראשון, "פרו ורבו ומלאו את הארץ". מהפך באגדת למך יתרחש במסורת חז"ל המאוחרת.

2.2 תנחומא – זילות חיי אדם

המסורת התנחומאית לשירת למך שונה מהותית מקודמתה בבראשית רבה, ועל אף כמה קווי דמיון, המוכיחים זיקה בין המסורות, מוקד הדרשה שונה. הדרשה בעלת שני חלקים, החלק הראשון מתאר את הטרגדיה המשפחתית שנגרמה בעקבות נכותו של למך:

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

למך בן בנו היה שביעי לדורות וסומא היה. יוצא לצוד והיה בנו בידו. כשהיה רואה אותו תינוק היה אומר לו כמין חיה אני רואה, מתח את הקשת כנגדה והרג את קין. ראה אותו תינוק קין מרחוק הרוג וקרן במצחו, אמר לו ללמך אבי תראה דמות אדם הרוג וקרן במצחו. א"ל למך ווי לי זקני היה. טופח שתי ידיו בחריטה ונגע בראש התינוק והרגו בשוגג, שנאמר "ויאמר למך לנשיו עדה וצילה שמען קולי" וגו'. נשארו שלשתן במקום אחד. קין הרוג ואותו תינוק הרוג ולמך סומא.

החלק השני מתאר את הריחוק שגזרו עליו נשותיו בעקבות המקרה הטראגי:

לערב יצאו נשיו אחריו מצאו זקנם הרוג ותובל קין בנם הרוג ולמך סומא...

כיון שבאו לבית אמר להם למך לנשיו עלו למטה. א"ל הרגת את קין זקנינו ותובל קין, לא נעלה. אמר להן כבר נטל קין חלקו שבעה דורות, אבל אני שבעים ושבעה. אמרו לו לא נשמע לך מה אנו מולידין למארה. אמר להן נלך לבית דין. הלכו להם אצל אדם הראשון. אמרו לו עדה וצלה אדונינו למך זה בעלינו הרג את זקנינו. אמר להם אי זקנינו לפי תומו. אמר להם אדם "נשי למך האזינה אמרתי" אמר לו למך "איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי" אמר להן לכו השמיעו לבעליכן. אמרו לו אסיא אסי את חבורתך אתה פרשת ממיטתך מאה ושלשים שנה ואתה מלמד אותנו? מה כתיב אחריו "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו בצלמו" (תנחומא בראשית יא).

אלה המוטיבים הדומים בין דרשת התנחומא למסורת הקדומה:

1. פניית למך לנשותיו מתפרשת כבקשה לשכב עמן.
2. חשש הנשים מפריין בגלל קללת הזרע.
3. הבחירה באדם כבורר בין למך לנשותיו.
4. תוכחה לאדם על העדר דוגמה אישית בהתנהלותו עם אשתו.
5. שת נולד בעקבות קבלת התוכחה ושינוי התנהגותו של אדם.

ואלה ההבדלים בין המסורות:

1. הרקע לשירה: בבראשית רבה אין. בתנחומא – סיפור הריגת קין ובנו של למך במסע ציד.
2. פרטי המידע על למך: בבראשית רבה העדפותיו בתחום המיני. בתנחומא – עיוור, איש ציד, הרג בשוגג שניים מבני משפחתו.
3. סיבת אזכורו של קין: בבראשית רבה, הנגדה בין מעשה הרצח של קין לחפותו של למך. בתנחומא – קין הוא מושא הטרדיה. המילים "כי איש הרגתי לפצעי וכו'" הופכות ממשפט תמיהה למשפט חיווי.
4. הקללה שבגינה מסרבות הנשים לשכב עם למך – בבראשית רבה גזרת המבול, בתנחומא – הקללה הרובצת על הורג קין.⁵³
5. אמצעי השכנוע של למך: בבראשית רבה – קל וחומר מחנינתו של קין על מעשה הרג. בתנחומא – הפחתת חומרת הטרדיה של מותו, שכביכול כבר היה אמור להתרחש.
6. אינטונציית השירה – בבראשית רבה: זחיחות וביטחון. בתנחומא – מתוך יגון ותחינה.
7. מעמדם של הנשים – כנועות בבראשית רבה ואסרטיביות בתנחומא.
8. נקודת המוצא של תשובת הבורר – בראשית רבה: תיאולוגית, אל לו לאדם להתערב בחשבונות שמיים. בתנחומא – לימוד זכות על למך.

כעת יש לברר את הגורם השינוי הקיצוני בדרשת התנחומא. חוקרי מדרש מציעים הסברים מתודולוגיים המסייעים להבין את עיבודי המסורת המאוחרת למדרש הקדום, לעיתים על ידי יצירת סימטריה סיפורית במקומות שבהם היא אינה מובהקת בעלילה הקדומה, ולעיתים על ידי תוספת פרשנות לספרות הדרשנית הקדומה, הסומכת על הקורא שיבין את קשיי הפסוק שבו נתלית הפרשנות המדרשית.⁵⁴ ברגמן מציין את התופעה כמאפיינת את עיבודי התנחומא.⁵⁵ רבים מן ההבדלים בין גרסאות התנחומא

53. בתנחומא בוכר בראשית כו מתואר אדם כמי שמסרב לשכב עם חוה בגלל מארה שרובצת על המשפחה בעוון רצח הבל. הקב"ה הוא שמוכיח אותו ומגביר אצלו את התאוה ובעקבותיה נולד שת.
54. ראו למשל: אלבוים, בין עריכה לשכתוב, עמ' 57-62; לוינסון, הסיפור הדרשני, עמ' 68; מאיר, הסיפור הדרשני במדרש, עמ' רסא. וראו לעומתם את כהן, מבנה ועריכה, עמ' 1-20. וראו לאחרונה סיכום של כל העמדות ביחס לקורפוס המדרש המאוחר אצל וייס, דיאלוג דרמטי, עמ' 249-269.
55. ברגמן, תנחומא ילמדנו, עמ' 15-16.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

לבראשית רבה ניתן להסביר כמילוי פערם במקרא שלא קיבלו מענה במסורות הקדומות, או תוספת הסבר לבסיס המקראי המשמש את הרעיון הדרשני הקדום.

דרשת בראשית רבה, כפי שציינו קודם, סובלת מחוסר קוהרנטיות בין חלקיה והיא אף מעלה לא מעט קשיים בפרשנות הפשט. השלב הראשון, אם כן, של ניתוח מגמות התנחומא הוא לבחון באילו מחלקי הדרשה ניתן פתרון לחוסר הסימטריה או להעדר עקביות.

המדרש התנחומאי אינו עוסק בסיבת בחירתו של למך לשאת שתי נשים. ייתכן שהתעלמותו מיחידה מדרשית זו נובעת מכך שקיימת סתירה בין המדרש המתאר את צלה כמי שמיועדת לנוי ולתשמיש, לבין העובדה שבמקרא היא מתוארת כאִמֶן של תובל קין ונעמה. כמו כן, כוס העקרין אמורה למנוע פריזון, ואם כך מדוע צלה שותפה לפרישה מלמך?

המדרש בבראשית רבה תולה את סירובן של הנשים להיעתר לבקשת למך בחשש מהמבול. מדוע נולד חשש זה עכשיו, וכי סכנת השמר במבול לא העלתה חשש בלבן לפני שילדו ללמך את בניו הקודמים? דרשן התנחומא מציין סיבה קונקרטיית שהתרחשה לאחר הולדת הבנים הראשונים, שתסביר מה עורר את החשש בנקודת הזמן הזאת: "לערב יצאו נשיו אחריו מצאו זקנם הרוג ותובל קין בנם הרוג ולמך סומא".

על פי המדרש בבראשית רבה למך מרגיע את חששן של נשותיו על ידי אזכור דחיית עונשו של קין. כיצד מתקשרת דחיית עונשו של קין לחשש מפני המבול? בדרשת התנחומא אזכורו של קין נדרש כדי להמתיק את אשמתו של למך. מועד הפירעון של עונשו של קין הגיע, ולכן על הורג קין לא תחול המארה (שמושגת על רוצחים) שממנה חוששות נשותיו.

למך מזכיר בשירתו מעשה של הריגה. המדרש בבראשית רבה הופך את משפט החיווי לשאלת תמיהה. אילו הייתה כוונת למך להביע תמיהה, היה נכון יותר להוסיף את האות ו' לפני המילה "כי".⁵⁶ בדרשת התנחומא האינטונציה מותאמת יותר לסגנון המילים בפסוק.

דרשן התנחומא שהסתייג מדרשת בראשית רבה נדרש להציע תשובה אחרת לשאלות: את מי הרג למך ולמה, מדוע נשותיו התרחקו ממנו וכיצד ניסה לפייסן. קוגל מצביע על כמה מרכיבים בתוך הפסוקים שיצרו את פרטי המדרש החדש: קין מוזכר בדברי למך כמי שנקמתו התרחשה כעבור

56. כך למשל בשמות ג, יא; איוב ז, יז; שם טו, יד; שם לא, יד; דברי הימים א' כט, יד.

שבעתיים, אולם הכתוב אינו מזכיר את מותו של קין, ואם כך ניתן ליצור זיקה בין מעשה ההריגה שעליו מדבר למך לבין מותו של קין.⁵⁷ קוגל מזכיר את הכינוי "איש" בשירת למך שמוזכר גם על ידי אימו של קין לאחר לידתו, 'קניתי איש את ה'" (בראשית ד, א). הפצע והחבורה הנזכרים בשירת למך נדמים כמתארים את אופן המתת הקורבן. קוגל מציע שהמילים "פצעי" ו"חבורתי" מסבירות את סיבת המתת קין. הפצע והחבורה מתארים את מומו של למך שבגינו טעה והרג את בני משפחתו.⁵⁸

אך על אף ההסברים המתודולוגיים לשינוי הקיצוני, לא ניתן להסתפק בהם ויש לתת את הדעת גם על שינוי המגמה. מגמת דרשת בראשית רבה הוצעה כמעודדת פרייה ורבייה לנוכח תפיסות בעולם הדתי והתרבותי שבסביבתו צמחה הדרשה. דרשת בראשית רבה תולה בהימנעות ממצוות פרייה ורבייה את עונש המבול. בעיבוד התנחומאי של הדרשה קשה לזהות עידוד של פרייה ורבייה. אומנם הסוגיה נזכרת בסיפא של הדרשה בתוכחת נשות למך לאדם, "אתה פרשת ממיטתך מאה ושלשים שנה ואתה מלמד אותנו?", אולם דומה שחלק זה נוסף כדי להסביר את סמיכות הפרשיות להולדת שת. הוכחה לחשיבות המשנית של סוגיה זו בקרב דרשן התנחומא ניתן למצוא בדרשה המקבילה לסיפא של דרשת התנחומא בתנחומא בוכר בראשית כו, המסבירה את פשר הפסוק המתאר את הולדת שת ומוסיפה היגדים המלמדים על חשיבות קיום המצווה, היגדים אלו נעדרים מתנחומא הנדפס.⁵⁹

ייתכן שכדי להבין את התמורה במגמה יש להכיר את הפרשנות הנוצרית המקבילה שהתפתחה בפער הדורות שמיצירת המדרש בבראשית רבה ועד לעיבוד המאוחר בתנחומא.⁶⁰

57. כך גם מסביר א'רונגו, בלדר, עמ' 94.
58. קוגל, עיוורונו של למך. על אגדת למך כמילוי של פערי הכתוב ראו גם דבריו של מלינקוף, אות קין, עמ' 2: "this lack of scriptural information did not, however, prevent fertile imaginations from filling the gap with a fascinating and contradictory panorama of conjectures, reveries, legends and questionable tradition".
59. "להודיעך שכל ק"ל שנה שפירש אדם מחוה, היה הרוחות באות אצלו ומתחממות ממנו, ומוליד מזיקין, באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא אני לא בראתי את עולמי אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה (ישעיהו מה, יח), מה עשה הקדוש ברוך הוא, נתן תאותה של חוה בלבו של אדם, ושימש עמה וילדה שת".
60. מועד עריכת מדרשי התנחומא ותיארוך המסורות המצויות בו נדונו לא מעט במחקר.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

אגדת למך זכתה לפיתוח נרחב בספרות הנוצרית היוונית והסורית,⁶¹ ויש המזהים בה עקבות של סיפורי מיתוס קדומים.⁶² העובדה שהסיפור מצוי בגרסאות רבות בעלות גרעין דומה, עשויה ללמד על הימצאותה של מסורת עתיקה, שעובדה על ידי דרשנים, יהודים ונוצרים, בתקופות שונות, בהתאם למסרים שהם ביקשו לחדד, כל אחד על פי עקרונות הדת והמוסר שהוא ביקש להנחיל לקהל שומעיו.

כפי שראינו לעיל (עמ' 14) טרטוליאנוס ממקד את הביקורת על למך ואת עונש הכליה שנגזר על זרעו בעובדה שלמך נשא שתי נשים. במאה הרביעית אנו מוצאים כבר תפיסות חדשות: ג'רום, מהכנסייה הלטינית, שחי בשנות חייו האחרונות בעיר בית לחם, מרחיב בתיאור רשעותו של למך, שחידש בעולם את הביגמיה, ומצביע על המבול כעונש שנועד להשמיד את זרעי הביגמיה מהעולם.⁶³ בתיאורו של למך, ג'רום כבר מצביע עליו כמי שביצע גם רצח, וטוען שלשני חטאי למך (הביגמיה והרצח) משקל זהה בגרימת המבול (בניגוד לטרטוליאנוס, שהעמיד את נישואי למך לשתי נשים בדרגת חומרה פחותה אך במעט מעונו של קין ברצח).⁶⁴ ג'רום מפרש כי האישה השנייה של למך מסמלת באופן אלגורי את הכופרים ואת בתי הכנסת שלהם (המכונים על ידי יוחנן "בתי הכנסת של השטן").⁶⁵

בסיליוס, בישוף קיסריה שבאסיה הקטנה במאה הרביעית, מייחס ללמך כבר שני מקרי רצח. הוא מכיר את המסורת המזהה את אחד הנרצחים עם

ראו: ברגמן, מסורות ומקורות; ברגמן, תנחומא ילמדנו, עמ' 9–13; ברגמן, רובדי יצירה. ההשערות לתיארוך המאוחר ביותר של המסורות המצויות בחיבור חלוקות זו על זו, אולם יש שמאחרים אותן לתקופת הגאונים בסוף המאה התשיעית ולאחריה. ברגמן, שהקדיש לא מעט מחקרים לתיארוך ספרות התנחומא ולהבחנה בין החיבורים, מחלק את החומר המדרשי של תנחומא הנדפס לשלושה רבדים, וטוען שהרובד השלישי, שבו מצויים עיקר הקטעים שאין להם מקבילה בתנחומא בובר, נערך בתקופת הגאונים בבבל או באזור שהיה תחת השפעתה. זאת בניגוד לצונץ, הדרשות, עמ' 111, הסבור שמוצאן של מסורות התנחומא הוא ביוון ואיטליה מראשית המאה התשיעית.

61. רייס, סיפור למך, סוקר את כל המקורות הקדומים והמאוחרים שעסקו באגדת למך.

62. ראו למשל אצל ארדנוגו, בלדר.

63. "and the seedling of digamy then planted was altogether destroyed by the doom of the deluge" (ג'רום, איגרות, עמ' 168).

64. "Fratricide and digamy were abolished by the same punishment — that of the deluge" (ג'רום, איגרות, עמ' 359).

65. ג'רום, איגרות, עמ' 234.

קין, אולם סבור שלמך לא רצח את קין. בסיליוס מפרש את דברי למך כמי שחושש מעונש, ומזכיר את קין כדי לנמק את החשש שלו. קין הרג מבלי שידע את משמעות ההרג, ואילו למך הכיר את תוכחת האל לקין ואף על פי כן הרג שני אנשים. לפיכך צפוי ללמך עונש חמור הרבה יותר מעונשו של קין. בסיליוס משרטט זיקה בין הולדת ישו לכפרה על חטא למך.⁶⁶

דומה שאפרם הסורי, גם הוא בן המאה הרביעית, הוא הראשון מבין הפרשנים הנוצרים שמייחס ללמך את הריגתו של קין ושל בנו. אפרם סבור שהריגת קין נעשתה במזיד כדי להסיר את קללתו של קין שמנעה מצאצאי שת להינשא לצאצאי קין. את בנו הרג למך משום שהיה עד לרציחתו של קין. לדעת אפרם כשלמך פונה לנשותיו, הוא דורש מהן לקשט את בנותיהן, וללמד אותן שירי פיתוי, שיגרמו לבני שת להינשא להן. העובדה שצאצאי שת לא עמדו בפיתוי ונשאו את נשות קין גרמה למבול. אפרם, בדומה למסורת התנחומאית, מפרש כי פניית למך לנשותיו נבעה מכך שהן האשימו אותו ברצח בני משפחתו, והוא מנסה לצנן את התנגדותן על ידי הצדקת הריגת קין, שממילא היה נספה במבול.⁶⁷

מסורות התנחומא קשות מאד לתיארוך מפאת המנעד הרחב של החומר המדרשי המצוי בחיבור. אף על פי כן, ניתן להניח שדרשני התנחומא המאוחרים⁶⁸ הכירו מסורות נוצריות קדומות שנוצרו בארץ ישראל או בארצות השכנות (אסיה הקטנה, יוון וסוריה). ההנחה שאני מבקשת להציע היא שהמקום המרכזי שתפסו נישואיו של למך לשתי נשים בספרות הנוצרית, עד כדי העמדת הביגמיה כמשתווה בחומרתה למעשה הרצח, והפרשנות הנוצרית לאישה השנייה המסמלת את בתי הכנסת השטניים, הביאו את דרשן המסורת בתנחומא להזניח את העיסוק של הגרסה הקדומה בבראשית רבה בביקורת על נישואי למך לשתי נשים ולהתמקד בחומרתו של חטא הרצח. המדרש מתאר את משפחת קין כמי שמתבוססת במרחץ דמים, שמביא לזילות חיי אדם עד למציאות של הריגת אב את זקנו ואת בנו ביום אחד. בשונה מאפרם הסורי, דרשן התנחומא איננו מייחס ללמך רצח במזיד, אולם הוא מתאר את ההשלכות של ההתגרות במלאך המוות על ידי

66. בסיליוס, איגרות, עמ' 298.

67. אפרם, בראשית, עמ' 51-58.

68. ברגמן סבור שמרבית המסורות שמובאות בתנחומא הנדפס ואין להן מקבילה בתנחומא בוכר משהייכות לרובד המאוחר של התנחומא.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

אבי השושלת: "וכיצד נהרג קין? נעשה מלאך המות ק"ל שנה והוא נע ונד בקללה" (תנחומא בראשית יא).
בתארו את אופייה של עריכת התנחומא כותב ברגמן:

סוגה מדרשית זו מהווה מעין מערכת סגורה בתוך ספרות המדרש, שבה מתהוות מסורות מדרשיות, זאת בהתאם לתנאים ההיסטוריים-חברתיים שבהם התפתחו והתפשטו דברי היצירה... אופיו של תהליך זה נקבע בהתאם לקונטקסט ההיסטורי חברתי שבו חיים בעל המדרש וקהלו.⁶⁹

האם נוסף לכך ניתן לשמוע בהרחבה התנחומאית וההתמקדות במוטיב ההרג הד למציאות אותנטית בסביבתו של הדרשן ולחיים בשנים המאוחרות יותר תחת השלטון הביזנטי והמוסלמי?⁷⁰ ייתכן שכן, אולם מכיוון שבתוכן דברי למך נזכרים במפורש מעשי הרג והפסוקים שקודם לכן מספרים על פיתוח חרושת הברזל, הרי שניתן להצביע על דרשן התנחומא כמי שמייחס ללמך חטא קרוב יותר לפשוטו של מקרא מאשר קודמיו. כלומר, יותר מאשר הצורך לנמק את בחירתו של דרשן התנחומא להתמקד במעשי ההרג של למך, יש לשאול על קודמיו, שהתאמצו לנקותו מעוון זה וייחסו לו חטאים שאין להם בסיס מוצק בפסוקים.

2.3 כתאב אלתיג'אן – נקמת דם

בחיבור תימני 'כתאב אלתיג'אן פי מלוך חמיר' (ספר הכתרים בעניין מלכי חמיר) מובאת גרסה ייחודית לאגדת למך, בעלת זיקות למסורת התנחומאית, אולם בעלת מאפיינים ייחודיים לה. החיבור, המיוחס לאבן השאם ומתוארך לסופה של המאה השמינית, מכיל סיפורים היסטוריים-אגדיים על העמים הערביים ועיבודי מסורות יהודיים קדומים.⁷¹

69. ברגמן, ספרות תנחומא-למדנו, עמ' 62.

70. על מעשי אלימות כלפי היהודים ודרכי התמודדותם עם התוקפנות כלפיהם בתקופה הביזנטית ראו: עיר שי, אלימות, עמ' 391-416. על מחלוקת החוקרים בשאלת מעמד היהודים בארץ ישראל בתקופת הכיבוש המוסלמי ראו: טקסל, האסלאם, עמ' 73-106.
71. על החיבור ומקורותיו ראו: לרנר, אל מטווה, עמ' 39-40; אדג, כתבי מוסלמים, עמ' 15-16.

אכן למך בן אנוש בן הבל בן אדם, והוא הבל שנרצח על ידי קין, עבר לידו [ליד קין] בעת שהיה רועה את הצאן רכוב על סוסו. ולמך היה עיוור. אז דבר קין ולמך אמר: מי הוא זה המדבר: כבר נשבר כברי מחמת דבריו ועורי נרעד בגללו. הם אמרו: הו קין, רוצח הבל אבי אביך. הוא אמר: משוך לי את הקשת. הם משכו לו קשת, הוא הקשיב לדברים [כדי לזהות] מאיפה בא, עד שידע איפה הוא [קין] ואחר אמר: אנא ה', הנחני ואנקום. אחר הוא ירה ופגע בצוואר קין והוא [קין] נפל מעל סוסו ואחר השיב [קין]: מי זה? הוגד לו: למך בן אנוש בן הבל. הוא אמר: די לי, בני הבנים ביצעו את העונש לאבות אבותיהם, והוא מת. אחר כך הביאו בני קין את למך העיוור אל שט ואמרו: הוא שהרג את אבינו הזקן. הוא [שט] אמר להם: האֵל ביצע את צדקתו באמצעות הבריה החלשה ביותר. הניחו לו [ללמך] [לקחת] נפש תחת נפש. אכן גילה ה' לאדם: אנכי הרחמן מכל הרחמנים. בנך נרצח ואני לא אצווה אותך לרצוח את ילדך האחרון. הנח לו [לעבור]. הנמלט לא יתחמק ממני והמנצח לא ינוס מפניי. ואני החזק, הרודף.

לא קשה לזהות בגרסה זו את המוטיבים הלקוחים מהמסורת התנחומאית: העיוורון, הקשת, הריגת קין, הבורר, ואף על פי כן נראה שמגמת המדרש בכתאב אלתיג'אן היא שיר הלל לגאולת דם. החריגה מהגנאלוגיה המקראית והעמדת למך כנכדו של הבל משרתת את רעיון נקמת הבן את דמו של הסב. כך גם תיאור למך כמי שהרג במזיד את קין לאחר שווידא את זהותו. העובדה שלמך הוא דמות מקראית ומדרשית שלילית, ושסיפורו סותר את הגולל על שושלת קין, אינה מטרידה את הדרשן, שמצליח לזקק מתוך המסורת הקדומה את המוטיבים שיצדיקו את העיקרון המוסרי שבו הוא מצדד.

החוקרים מעריכים שעיבודי המסורות היהודיות הקדומות בכתאב

72. הגרסה מתוך אבן השאם, כתאב אלתיג'אן, עמ' 27-28 עם תרגום על פי פרנצוזוף, אגדת למך, עמ' 9.

מי אתה למך ומה מעשיך? – התמורות באגדת למך

אלתיג'אן נשאבו מחיבור קדום יותר המיוחס לוהב אבן מִנְבֶּה, יהודי שהתאסלם (מת בסביבות שנת 730) שהכיר את כתבי היד היהודיים, ויצר בהן אדפטציות שישתלבו עם אמונת האסלאם.⁷³ פרנצוזה סבור שמסורת זו התגלגלה לתימן ועובדה על ידי תושביה (הלא יהודיים) בהתאם לתרבות הערבית והחברה הבדואית, שעודדה נקמת דם.⁷⁴

*

בפרק זה הראיתי כיצד תיאור משלח ידם של צאצאי שושלת קין ופסוקי שירה עמומה בפי דמות מקראית משנית וחולפת, שמשולבים בתוך סיפורי הראשית המכוננים, הופכים לבעלי משקל בתהליך פיתוחן במרוצת הדורות. חידת חטאם של הדורות שקדמו למבול, המתומצתת במקרא לפעולת החמס, פושטת ולובשת צורה בהתאם לתפיסת הרעה החולה של התקופות ותרבותיהן המשתנות. פיתוח הציוויליזציה על ידי בני השושלת, שלכאורה הביא לקדמה של העולם החדש, נידון בחומרה בידי מי שסבורים שההזדמנויות החדשות שנוצרו על ידם הובילו להשחתת הארץ בעבודה זרה, עודדו מעשי רצח וזימה והכניעו את האדם להשתעבד לתאוותיו.

הסטטוס המשפחתי של למך נדרש במסורות כתקדים שלילי, אולם בסיבת שלילת המעשה ניתן להבחין באחת מהמחלוקות היסודיות והקדומות שבין יהודים לנוצרים. השלילה היהודית נובעת מהפגיעה של נישואי ביגמיה בייעוד ההמשכיות המשפחתית, ואילו השלילה הנוצרית נובעת מהיחס המסווג למוסד הנישואין כבר מימי ראשוני הנוצרים.

המעשה המקראי המפורש שמיוחס ללמך כרוך בהרג ובפציעה. קידומן של תוכחות על ליקויים חמורים אחרים, הקהה בלא מעט מהמסורות את חומרת חטא ההרג, עד כדי ניקיו המוחלט של למך ממנו. ההיצמדות המחודשת לעוון ההריגה במסורת התנחומאית המאוחרת יצרה צורך במילוי הלקונה המקראית בסיפור הרקע למעשה ההרג הכפול, והביאה לשילובה של אגדת למך, המתארת את הטרגדיה האנושית של בעל מום שהרג בשוגג שניים מבני משפחתו ונדחה עקב כך על ידי נשותיו. הטרגדיה האנושית של הרג בן משפחה הופכת במסורת מוסלמית לפעולה חיובית של נקמת דם שאף זוכה לגושפנקה אלוהית.

73. על והב אבן מנבה ויצירותיו ראו: אבות, והב אבן מנבה, עמ' 103–112.

74. פרנצוזה, אגדת למך, עמ' 10–11.

המנעד הרחב של גלגולי המסורת והמעבר שלה בין התרבויות אפשרו
הצצה ממבט־על על תפיסות הגותיות, דתיות ותרבותיות של העולם העתיק
והתפתחותן במרוצת הדורות.