

# **מאסף לענייני חינוך והוראה**

**ד**

(מהדורה שנייה)

**בעריכת**

**חיים חמיאל**

הוועת והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ט

**ירושלים תשכ"ח**

המחלקה לחינוך ותרבות תורניות בגולה  
של ההסתדרות הציונית העולמית

**כל המאמרים מתפרסמים על אחריות כותביהם**

**כל הזכויות שמורות**

**נדפס בהשגחת הוצאת הספרים של הסוכנות  
היהודית לארץ ישראל בדפוס האמנים, ירושלים**

**PRINTED IN ISRAEL 1967**

## ה ת ו כ נ

### עמוד

7	ד"ר יצחק רפאל הלוי עזיזון / לביעות החינוך הדתי בימינו
16	ד"ר יהודית מורייאל / הצורך במיתודייה לחינוך דתי
29	פרופ' יהודית אליאזר / אתה ובןך
34	ד"ר נחמה ליבוביץ / שיעור בתורה
41	זהבה מלכיאל / פרק יד בבראשית
55	פרופ' אפרים אי אරבען / למקרה ה"גילונות לפרשת השבוע"
59	ד"ר פינחס רוזנבליט / סיפורי האבות CISOD לחינוך האודם
69	צבי מאיר רבינוביץ' / להוראת חלקי ההלכה שבתורה
75	ד"ר חיים חמיאל / עיונים בספר שופטים
103	רב יששכר יעקובסון / להוראת בעיתת "עבד ה" בספר ישעתו
111	ד"ר יעקב רוטשילד / עבודה שבלב ותסילה קבע
120	דב רפל / חפיית "גאולה"
127	פרופ' בנימין דה-פריז ז"ל / על לימוד הגמרא בבית הספר היסודי והתיכוני הדתיים
134	ד"ר מאיר היל בז'ישמאן / מקטת החן והחינוך שבספריו ייל פרץ
155	פרופ' בנימין דה-פריז ז"ל / הערות על לימוד הספרות העברית החדשה בבית הספר החרדי

**יצחק רפאל הלוי עציוון / ירושלים**

## **לביעות החינוך הדתי בימינו**

(מתוך הרצאה בכינוס של מורי המזרחי בחיפה – אסרו חג של שבועות תש"י)

התקופה העוברת עצמה על כל האנושות – לא זו בלבד שהטוב והרע, האור והחשך, משמשים בה בערבותיה. אלא הם כל כך קשורים ומלוכדים זה בזה, קשה מאד להבדיל ביניהם. המדע, המעמיק לחזור לטופות הטבע והונגן לאדם את השלטון עליו, הופך את האדם לדוחץ סיטוני של רבבות בני אדם. אהבה הטהורה לעם ולמולדת נתמאה עליידי שנאה ואכזריות כלפי שאר העמים. והשתאייה לשיחורו האדם משיעבוד לאנשים, השαιפה לתקן את החברה על מנת שימוש בה שווין וצדק, יוצרת משטרים של דיכוי כל חופש, של עבדות ושיעבוד, אשר כמוהם לא היו עדין לעולם.

גם בעמו ובמדינתנו הצעירה שולחת עצמה אותה ההתקדמות של טוב ורע. מדיננתנו כמה לתחיה מותך שאיפת עמו לשיחור מרדייפות, משיעבוד לגינויים. מכפיה רוחנית וחומרית לחיות לפי רוחו הוא. ואנשים, אשר פועל כה הרבה – ביחד עם שאר חלקו תואמה – להשגת השיחור הזה, שואפים עצמי לכפות על חלקים גדולים של עמו השב לארצו – באמצאי לחץ כלכלי ימدني – רוח ורזה לנו ולנו גם בלבוש עברי. מתלכחת אצלם אהבתה הטהורה לעמו עם שנאה בלתי תורה לקדשי עמו ולאלה הדבקים בהם!

קשה לקבוע את היחס לאנשים, אשר בנפשם כה מלוכדים האור והחשך, הטוב והרע. אם אתה נלחם בהם, הרי עלול אתה להחlijש את פעולת הצד הטוב שבhem, ואם אתה מתחבר להם, הרי אתה שותף מלא ואחראי לרע שבו הם דוגלים ושאותו הם עושים. בתקופתנו נתאמתו דברי הפסוק במשל: "אמר לדיש צדק אתה יקבחו עמים יזעמוו לאומות".

במצב הטראגי הזה של הדברים אי אפשר לא לראות קללה ה' הרובצת על יהדות האדם. שם שאין הקב"ה, כביכול, יכול לדודר בכפיפה אחת עם גאות אינדייבידואלית. עם אדם המעיד את עצמו לעמלה מן הכל, כך הוא, כביכול, איננו יכול לדודר בכפיפה אחת עם גאות קוליקטטיבית. עם הפרצת האדם והאלתתו, עם השקפת האנשים שכוחם ועוצם ידם עשו להם את כל החיל הזה, והוא אולי הבסיס לויכוח בין ר' עקיבא ובן עזאי בענין הכלל הגדל שבתורתה. ר' עקיבא אומר, כי הכלל הגדל הזה הוא "ואהבת לרעך כמוך". היינו, הכרעת האיגואים

הפרטי לענייני התרבות, והקשר הפנימי והנפשי של האנשים זה זהה, ובן עזאי רואה כלל גדול יותר בפסקוק "זה ספר תולדות אדם", הינו בעובדה שהאדם בכלל הוא חלק מהבריה כולה, ולא הרה, אלא הקב"ה הוא אדון הבריה.

האמונה החיה במציאות הבורא ובאחדותו — היא הבסיס להגבלה יהירתו של האדם — היא עוגן ההצלחה בשביב האנושות. וודאמונה החיה בתורה מן השמים, בעובדה שה' גילה את רצונו בתורה שכחוב ובתורה שבבעל פה שניתנו על הר סיני לעם ישראל — היא הבסיס לקיוםו של העם העברי בתורו עם ה' הינו בתור עם בכלל, כי רקicum ה' יש לו כוחות קיומ.

ועליכם, תברוי וחברותי, מוטל התפקיד הקדוש — להניח את הבסיס לאמונה היה זו בנפש הרכה של הילדים ולטפהה, ועל ידי כך לאפשר את קיומו של העם העברי ואת קיומה של האנושות כולה. בדור תהפוכות זה של בנים לא אמונם בם, בדור של הפסים אכזריים בנפש האדם, נקראים אתם להיות החלוץ בתהוויה — לא תחיה תחיה באדם ולא תחיה הגוי היהודי — אלא תחיה רוח אלקים בנפש העם העברי. הצעד הראשון שעלייכם לעשות לkrat מילוי תפקידם כם הקדוש הוא להכיר במחותו ובערךו הנadol של התפקיד הזה ולקבל עליהם את עולו באהבה, במסירות ובקנותה. כשם שהאמונה במציאות השם ובאחדותו וקבלת עול מלכות שמים קודמת — בקריאת שמע — לקבלת עול מצות, כך עליכם קודם להרגיש בקדושת חובייכם לתת חינוך דתי לילדים ובאחריותכם הנדולה לפני הילדים, העם וה' — לפני שאתם נגשים — בדחילו ורחתמו —

לקים את המצוות המעשיות של החינוך הדתי.

הוכרתי את המלה "קנות". אחד התנאים העיקריים להצלחת החינוך הדתי הוא קנאותו של המהן לחינוך זה. אולם מפני שישנם מבנים שונים למלה קנאות — עלי להסביר, למה אני מתכוון.

קנות — זה התרמסדות לעניין מסוים ללא כל ויתורים. והנה מעד הסובייקט אשר לו עולמים אנו לשעות ויתורים, אפשר להבדיל בין שני סוגים קנאות: בין קנאות האדם ביחס לעצמו, ובין קנאותו ביחס לאחרים. אדם הוא קנא לאיזה עניין ביחס לעצמו, אם בתרמסותו לעניין זה הוא איננו מתחשב בסבלו הפרטי, הנגרם לו על-ידי-כך, ואדם הוא קנא לעניין מסוים ביחס לאחרים. אם הוא דורש מהם לא להתחשב בסבלם הם בקשר לעניין זה. אין שני הסוגים האלה של קנאות קשורים זה בזה בקשר הכרחי, ויתכן, שאדם הקנא לעצמו הוא סבלן ביחס לאחרים — ואפילו איננו מעמיד להם שום דרישות, כשם שלפעמים יכול אדם להיות קנא לאחרים ולוחר לעצמו... מלבד זאת, יש להבדיל בין שני סוגים קנאות מצד האפן, בו מגיב הקנא עילאי-מלוי דרישותיו. התגובה הזאת יכולה להיות רוחנית או חומרית. כאשר היא רוחנית היא מתבטאת — ביחס של אינאי לעצמו — בצערו העמוק על כלשהו ובהגברת רצונו לא לסגת אחר מפני שום מכשול חיצוני או פנימי, וביחס של הקנא לאחרים — בהגברת התעומלה וה-

הסברת לשם שיכנע בצדקת הדרישות שהוא מציג להם. וכאשר התגונבה היא חומרית — עלולה היא להתבטא — ביחס הקניי לעצמו — בסוגופים על החטא שחתא, וביחסו לאחורי — במשמעותם כלפי אלה שאינם נשמעים לדרישתו, או בסוגפי אינקוויזיציה ומחנות ריכוז. רק הסוג השני של קנותו הוא תופעה שלילית, הן ביחס הקניי לעצמו ובעיקר ביחסו לאחורי, מה שאינו כן הסוג הראשון. קנותו רוחנית של האדם לשאיפותיו הנעלמות, רצון עז להתגבר על כל המכשולים. הן הפנימיים והן החיצוניים העומדים על דרכו, הוא הסימן העיקרי לכך, כי שאיפתו הנائلת היא באמת שאיפת נפשו ולא איצטלה להתחדר בה, והוא גם התנאי העיקרי להצלחת שאיפתו. וה坦אי העיקרי להצלחת שאיפתכם לחתן חינוך דתי לתלמידיכם הוא, שלא זו בלבד שתכירו בנחיצות החינוך הדתי ובערכו הגדול, אלא שתהייו גם קנים לו — קנים מובן הטוב של המלה הזאת, שלא תותרו לא לעצמכם, לא לתלמידיכם וגם לא להורייהם, ושלא תירתעו מפני שום מכשול חיצוני או פנימי בדרככם הקדושה הזאת, ותשמשו באמצעותם רוחניים כדי להתגבר על המכשולים האלה.

אחר קבלת עול מלכות שמיים וקבלת עול מצאות באה — בק"ש — מצות צייחה. מלבד המכשולים האקטיביים, המTEMים את האדם מדרך הטובה והמקשים עליו ללכת בה, קיים גם מכשול פאסיבי, — זוויה השכחה, היסח הדעת. כך שהתחורה מצאה לנוחה לשימוש באמצעי סמלי — בכיצית — כדי להזיר לאדם את כל מצאותה. היסח הדעת מעבודה הינוכית בכלל, ומהינוך דתי בפרט — הוא מן הסכנות הגדולות ביותר האורבות לכם, חבריו וחברותי, בדרככם החינוכית. הרי מורים ומורות אתם, ועיקר עבודתכם, היינו "הגוף" שבה, הוא ההוראה — כלום אפשר שלא תשכחו את החינוך, שהוא רק בשמה עובודתכם? גם בשיטה זה משכחים צורכי הגוף את הנשמה, ולכן נחיצה לכם כאן צייחה מיוחדת, שהיא תהא חובת גברא ולא רק חובת מנא, ותהא חובה גם על המורים וגם על המורות, צייחה שהיא תזוכר לכם את מצאות החינוך הדתי. ובכיצית זו צריכה לשמש לכם התוכנית לחינוך דתי, שככל אחד מכם ציריך לעבד לעצמו יחד עם תוכנית ההוראה — לכל שנה, לכל שליש, לכל שבוע, לכל יום ולכל שיעור, ושהייא צריכה לעמוד נגד עיניים ביחד עם תוכנית ההוראה.

על מי חלה חובת החינוך הדתי בבית הספר — וחובת עריכת תוכנית כזו? על כל מורה ומורה — הן על המורה להתעמלות, ולמלאכת יד, לאנגלית ולזומרה; הן על המורה לשבעון, לגיאוגרפיה והיסטוריה. והן על המורה לתנ"ך, לגמרא ולעברית. כל מורה חייב להיות גם מחנך. וביחורו חלה חובת החינוך הדתי על מתן הכתיבה. אולם כדי לקבוע את תפקידו של כל מורה ואת פעולתו בשיטה החינוך הדתי, עלי לברור קודם את תוכנו של החינוך הדתי ואת מהו.

טיבו הרוחני של האדם, המשמש נושא לחינוך, מתבטא בשלשה דברים — בחשकופותיו של האדם, ב מידותיו ובמעשיו, ושלשת הדברים האלה קשורים

קשר ארגаниי זה בזה. השקפת עולמו של האדם אינה דבר שבידיעה, כי אם דבר שבהערכה: השקפת העולם זהה בעיקר קביעת סולם מסוים של ערכיים, אשר על פיו הוא עושה מעשים מסוימים ומנגע מעשיים אחרים. משני האלים הם תוצאה ישרה מהחשיבות שהוא מיחס להם, מהערכת המטרות שהוא מושג על ידם, ואם חשיבות של מעשים מסוימים נקבעה לא בשלו של האדם בלבד, אלא גם בלבו, הרי נוצרת בו נתיחה קבועה למעשים האלה. הינו, נוצרת בו מיד ה מסויימת. השקפותיו של האדם, מידותיו ומעשיו משמשים איפוא ביטוי ארגаниי ושלם לאישותו הרוחנית. ומטרת החינוך הדתי היא לפתח אצל הילדים את האישיות הדתית, שטמצעה את ביטוייה בהשקפות התורה, במעשים ובמידות שהתורה דורשת מאת האדם.

נשאלת השאלה: بما להתחיל את החינוך הדתי — בחינוך להשקפות, למעשים או למידות? לכוארה מחיב ההגון, שהחינוך להשקפות צריך להיות קודם, כי המעשים שהאדם עושה הן תוצאה מהחשיבות שהוא מיחס להם, הינו — מהשי-קפה מסויימת. וישנם אנשים, הרוצים לבסס גם את החינוך הדתי על הטפה, על עיבוד השקפת עולם דתית. השגיאה שבגישה זו היא כפולה. ראשית, אי אפשר להטיף להשקפת עולם לילדים קטנים ואיל-אפשר לדוחות את החינוך הדתי לגיל בו יהיה הילדים מסוגלים להבין את השקפה הזאת. ושנית — והסבירה הזאת היא עוד השובה יותר, מפני שכוחהיפה גם כלפי הגוף המבוגר — אין השכל וההגון הכוונות הראשיים, אשר בעורתם נרכשת השקפת עולם. העיקר בהשקפת עולם הוא לא ידעת העבודה, אלא הערכתו והחשבותו המסויימת, ועל יצירתה הערכה מסויימת פועלם גורמים פיסיולוגיים יותר מאשר גורמים הגוניים. הנורם הפיסיולוגי העיקרי, הפועל על הנפש הרכה של הילדים ביצירת החשבה והערכתה מסויימת — זהה החשובות של דברים מסוימים, שהם מרגישים בסביבה בה הרוחנית העוטפת אותם — אצל ההורים, המורים, החברים המכובדים וב-רחוב. והאמצעי הכספי ביכולת של החינוך הדתי בגיל הצער הוא קיום קפדי-ן של מקומות מעשיות מותוק רטט של קדוצה. ואני מדגיש: לא קיומן של המזאות הוא כאן הנורם החינוכי, אלא דוקא רטט הקדוצה ויראתה ה-מלואה אותן. יתרון, כי אי ההצלחה של החינוך הדתי על ידי קיומן המזאות בלבד יסודה בהעדר הרטט הזה של הקדוצה הון אצל המהנכים והן אצל החניכים. לעומת זאת חינוכי רק אן, כאשר הוא נעשה באופן מיכני, אלא מלואה ברגע של החשבה והערכהamus. את הרטט הזה של קדוצה ויראתה שמים בקיום כל מזאה צורך כדי כל מורה ומורה ליצור אצל עצמו, כך שהוא באופן טבעי — ולא מלאכותי חס וחלילה — יתרגליה לו ולתלמידים. וליחס כוה של קיומן המזאות צורך כל מורה — ולא רק המורה ללימודיו קודש — לתנוך את תלמידין. הדאגה לכך צריכה לשמש בכל שיעור וכל מורה כאחת מאותן הציגיות הרוחניות, שתפקידן להזכיר לו את כל מזאות החינוך הדתי. ואם המורה רואה,

שבמשך השיעור לא נודנה לו ולתלמידים קיים של מצוה, צריך השיעור עצמו להיפך בשיבו ובסביבת התלמידים לאמצעי של קיום איזו מצוה שהיא — בוגדר וכל מעשיך יהיו לשם שמיים".

המצוות הרגילים "המודמנות" בבית הספר, הן ברוכות הנחנין, גטילת ידים, ברכת המזון ותפילה. לקיום המצוות האלו ברטט של קדושה ויראת שמים צריכה להיות מכוונת שאפת המורים. אולם על כל מורה ומורה מוטלת בראש ובראשונה החובה להנץ את הילדים למידות טובות, ובעיקר לאהבת הבריות ולאהבת האם. והוא חלך, וחלק חשוב מאוד של החינוך הדתי, מפניהם של המצוות שבין אדם למלוק. החלק הזה של החינוך הדתי צריך לשמש מנוף לחינוך הדתי בכלל. עליהם לניצן את הילדים לאהבת האם, לאהבת הבריות וכל המעשים והמידות הטובות הנובעות משתיה "אהבות" האלו — לא מתוך דרישות המוסר האנושי וצורכי קיום החברה, אלא בעיקר מתוך יראת שמים ואהבת ה', הדורש לטור מרע וילשונות טוב. ואוטו רטט של קדושה המלאה את הברכות, התפלויות ושמירת שבת, צריך ללוות גם את קיום המצוות שבין אדם לחבריו.

בהוראת המקצועות עובד כל מורה ומורה באופן עצמאי בשטח מקצועו. אולם בשטח החינוך הדתי צריכים מורי כל המקצועות להרגיש את עצם כשותפים האחראים כל אחד כלפי השני — וכולם כלפי מהן הכיתה — בכיתותם שבחן לא כל המקצועות מרכזים בידי מורה אחד.

מהן הכיתה ? בפרاكتיקה שלנו אין תוכנו של המושג זהה מתאים לשם. מהן הכיתה מטפל רק בסידורים הכלליים של הלימודים בכיתה, שיש בהם גם כן עניינים חינוכיים, כגון הטיפול בהנגנת התלמידים בשיעורים, באיחוריותם, בחיסוריהם וכדומה. לשם הגברת החינוך בכלל והחינוך הדתי בפרט צריך מהן הכיתה להיפך למחנן ממש, ובעיקר למרכז החינוך הדתי של תלמידי כיתה זו. כדי שיוכל למלא את תפקידו זהה, עליו לדעת גם על התנוגות תלמידיו בבית, ותחת אילו השפעות הם נמצאים שם. מהן הכיתה לא יסתפק בהזמנת ההורמים אליו — עליו לבקר בדירותם, כדי לראותם בעיניו את התנאים החמורים והרוחניים בהם חיים תלמידיו וכדי לברר לעצמו, אם הוא יכול לשמש את ההורמים בחינוך הדתי של ילדיהם, או עליו להילחם להשפעה הרעה של הבית על החינוך הדתי של תלמידיו.

בחברת שלי "על החינוך הדתי כחובת ההורמים והמורים" כתבתי על שיטתה הפעולה בין ההורמים והמורים בשיטה זה. אסתפק איפוא כאן בשלישת תזיסים :  
 (א) שיטתה הפעולה בין ההורמים והמורים הוא חשוב מאוד להצלחת החינוך הדתי של הילדים, אבל הוא אינו תנאי הכרחי לחינוך הדתי של הילדים על ידי המורים.  
 (ב) על הממן לעשות את ההורמים שותפים לו בחינוך הדתי של התלמידים.

ולשם כך הוא צריך להעמיד להם — בצורה חינוכית — דרישות מתאימות. (ג) אם המבחן לא הצליח לעשות את התלמידים שותפים לעבודתו הקדושה הזאת — בשל אדישותם או בגלל סיבות אחרות — עליו לחפש דרכים אחרות להילחם בהשפעה הרעה של הבית על החינוך הדתי של הילדים. לא פעם הצלחה המורה לנזכה את הבית במלחמהו לחינוך ולאידיאלים אשר הבית התנגד להם. אך אם המורה מתייחס מהצלחתו במלחמה זו, עליו לפנות לניהלת בית הספר בדרישה להעביר את הילד לבית ספר שאיןו דתי.

כדי לוחק את החינוך הדתי של התלמידים הם בעוררת בית התלמידים והן בנויגוד לו — עלייהם, חברי וחברותי, לטפה אצל התלמידים את הרשות ההבדל ביןיהם לבין תלמידים חופשים ואת החשbatchת ההבדל הזה. כדי שהחינוך הדתי לא יטושטש וכדי שהחניכים לא ישפיעו על ידי סביבה לא דתית, נחוץ שהتلמידים יריגשו בבדל ביניהם ובין אחרים ויעמידו את עצם למעלה מאחרים. אכן אנו מגיעים לאחת הפרובלילמות הקשות ביותר והעדינות ביותר של החינוך המורה, הנגורם הבדלה, וגם התבදלות מסוימת, אבל לא התבදלות גמורה. כדי להבהיר את הפרובלילהה הזאת נקח דוגמה מהחינוך בגולה.

שאשר היהודי היה לא רק נבדל מהסבירה הגויה בה הוא חי, אלא גם התבדל ממנו למגררי. — אם מפני הכרה היוצני, בגיןו שהגויים יצרו בשביילו, או מתחוד רצון פנימי להתבדל מהם. — לא הייתה קיימת בשביילו שום פרובלילהה חינוכית. היהודי הרגש או בכיל נימי נפשו את ההבדל בין יעקב ועשה, הוא ביטל בלבו את גודלותו של עשו ואת כל הערכיהם שהוא יצר, כי ידע, ששולחנו גדול משולח הנם וכתרו גדול מכתרם. הפרובלילהה נוצרה רק אז, כאשר ההשכלה פרצה לה נתיב לרוחם היהודי, והיהודים התחלפו להשתתף באופן פאסיבי ואקטיבי בחיה תרבותם והחברה של העמים אשר בתוכם הם היו; היינו, שאשר הם התחלפו ליהנות מתרבות הגויים גם במובן הרוחני וליצור ערכיים של תרבויות זו בשדה המדע, הספרות וחיה החברה. חלק גדול של היהודים העביר או את הערצתו מערכי היהדות אל ערכי התרבות האנושית הכללית או לערכי התרבות הלאומית של העם אשר בתוכו נמצא. גם בשבייל החלק הזה, כמו בשבייל המתבדלים מהקאה השני — לא היו שום פרובלילמות חינוכיות. הפרובלילהה נוצרה בשבייל היהודיים שהשתתפו ביצירת ערכי התרבות הכללית ביחיד עם הגויים — ולא חפרזו ליותר על ערכי היהדות. הערכיים השונים אשר האדם מחשיב. יוצרים סולם מסוים, בו נמצאים ערכיים אחדים למעלה מאחרים. וכל ההבדלים בין מפלגות שונות ואפילו בין סיוע אידיאולוגיות באוטה מפלגה תלויות במקומות שבשולם הערכיים, אשר בו עובר הגבול בין הערכיים השונים. ומיחסם היהודי של האנשים הנמנאים משני עברי הגבול הוא תלוי, אם ההבדלה מביאה לידי התבදלות או לא.

ומהדוגמה של היהסמים הרוחניים בין היהודים ובין הגויים אנו למדים על

שאלות היחסים הרוחניים בין יהדות וגויות, בין לאומיות עברית מקורית ובין לאומיות גוית לבוש עברי — בתוך העם היהודי. הפרוובלמה הזאת אינה קיימת בשכלי המתבדרים ולא בשכלי המתבוללים, הינו לא בשכלי "נטורי קרטא" ולא בשכלי הקומוניסטים, אלא בשכלי אלה המשתפים פעהלה זה עם זה בבניין הארץ, בחלוקת הארץ ובהגנת המדינה; בשכלי כל אלה קיימים ערכים מסוימים אשר הם יוצרים ונוהנים מהם האה רוחנית — בעוד ששבכלי כל אחד מהם קיימים גם ערכים מיהודיים. ובשביל אחדים מהם עומדים הערכים האלה למללה מהערכים המשותפים. עם כל שיתוף הפעולה ביניהם קיימים איפוא בתוך החלק הזה הבדלים גדולים. הדורשים גם התבדלות מסוימת — וונשאלת איפוא השאלה הרכובה: איפה עובר הגבול בין שיתוף הפעולה ובין ההתבדלות — ואין להקים ולקיים את הגבול הה בנפש הילדים?

ברור הוא, שככל מקרה של מסגרת חיים מיוונית, אשר בה מתבטאת היגיינה מוניה של ערכים אחדים על ערכים אחרים, הכרחית היא ההתבדלות. כך, למשל, נחוצה ההתבדלות בשכלי היהדות הדתית במרקחה של מסגרת חיים, אשר בה מתבטאת היגיינונה של ערכי הדת על ערכים אחרים — והודוגמאות הבולטות ביותר של ההתבדלות הזאת הן הקיבוצים הדתיים לעומת הקיבוצים החופשיים ובתי-הספר הדתיים לעומת בית הספר החופשיים. אבל ההתבדלות הזאת אינה מוחלטת. וכך שקיבוצים דתיים יכולים להתחדש עם קיבוצים חופשיים — בתנאי של שמירה על עצמאות הרוחנית — לשם השגת מטרות משותפות בבניין הארץ או בהשלחת הסוציאליזם, כן יכולים גם בתי הספר הדתיים להיות מוחדים במסגרת אחת של מערכת החינוך בארץ, בתנאי מפורש של שמירה על עצמאות הרוחנית, לשם מטרות חינוך משותפות — האהבה למולדת, השאיה פה לבנייה ולהגנה וכדומה.

יש באיחוד זה ממשום סכנה של טישטויש ההבדלים האידיאולוגיים דשל התז בוללות. כדי למנוע סכנה זו נוחצים שני דברים. ראשית, הכרחי הוא, שהאיחוד והשיתוף יתבטאו רק בשטח הפועלות למטרות משותפות ולא בשטח ההבנה האידיאולוגיית לפעולות אלו. ושנית, דוקא בשל סכנת הטישטויש הכרחי הוא להציג הדגשת יתר את ההבדלים ואידיאולוגיים בפעולות המשותפות. אחת הסיבות לאי הצלחת החינוך הדתי בארץ במרקמים רבים יש לדאות בחוסר חסינות נגד השפעות לא דתיות עליידי העדר הדגשת ההבדלים בין התלמידים הדתיים והחופשיים — בتوزيعם של התלמידים הדתיים; ואחת הסיבות להצלחה גדולה יותר של תנועות נייר דתיות בחינוך הדתי אפשר לדאות בהדגשת הבעלי-דלים האלו. במקרה אחדות: תלמיד המקובל חינוך דתי בבית-הספר שלנו צרייך לדעת, שישנו גם בתי ספר לא דתיים ותלמידים לא דתיים, וצריך להרינש, שעם היותו שותף להם וכל חלקי תרומה בבניין המדינה ובגנתה, הוא נבדל מהם הבדל עצום — ובמובן היהודי הוא עימד למללה מהם. אולם בהגשתה

הדבר הזה נתקלים אנו בקושי מיוחד, פסיכולוגי וחינוכי. העובדה היא כי בנפש האדם, ביחד בנפש הילד והאדם הצעיר — מתלבצת הערכת האידיאל עם הערכת האדם המגשים את האידיאל הזה. ההערכה לאידיאל מסוים מתחפתת על פי רוב בנפש הרכה של הילד תחת השפעת אדם אהוב ונערץ, והערכה לאדם מתחפתת על ואידיאל שבו הוא דוגל. אחרי זה, תחת השפעת ההערכה לאידיאל מסוים מתחפתת אצל האדם גם הערכה ביחס לאנשים המגשים את האידיאל הזה, וההערכה זו ברורה על כל תכונות האנושם האלה וגם על שאר האידיאלים הללו. באופו טبعי, צריכה הערכה לאנשים חופשיים אשר יצרו ערכים גדולים בשביב המטרות המשותפות להם ולדתם. להשפיע על אלה האחרונים — וביחוד על ילדים — ישჩיבו גם את ההש侃ות החופשיות של האנשים האלה.

יש לציין כי הקשר הזה בין הערכת האידיאל והערכתם האנשים אותו יכול לבוא לידי ביטוי גם בהערכתה שלילת של האידיאל. אם אדם הדוגל בדת, למשל, נכשל באירוע שהוא חטא, כולל הבו לאדם, בשל התטא הזה, לעבור לו בו להש侃ותיו הדתיות. ומצד שני נחכמת ההערכה לאידיאלים להערכת המנהיג.

חינוך האדם לטוב בכלל והחינוך הדתי בפרט מציגים לנו איפוא דרישת גמיצת לעשות את הנition הקשה והאכורי — אולם ההכרחי — בין גודלו של האדם בפעולות מסוימות ובין שחיותו בשטחים אחרים. ההערכה לטוב איננה צריכה להימפק להערכת אלילית של האדם, המגשים את הטוב רק בתחום מוגבל. במקום שיש חילול השם, אין חולקים כבוד לרבות, ואין חילול השם גדול מאשר לגמור את ההלל על אנשים אשר לא כל מעשיהם הם טובים וקדושים. אביא דוגמאות אחדות של ניתוחים אכוריים כאלה. ללא להפחית את ערכו של מנדיי כסופר אמר שאין רביט דוגמתו, אין להפחית על יהס השנאה שלו ליהדות הגדולה, על הדגשת הרע שבה ועל הסתרת הטוב, כמו שציין מר א. קריב בספריו *אדברה וירוח לי*. בלי להקטין את ערכו האמנוני של טש רבי. חובסקי כמשורר, אין להסתיר מעיני התלמידים את ליקויו במובן היהדות, את תפיסתו הגויה של היהדות, ואפליו את ליקויו הלאומיים בחינוי הפרטיים, אשר בגללם התנגד בזמןנו אחד העם לכך שהוא יהיה רופא בغمנסיה הרצלאה. ולא תגידו לי שיש לחוס על כבדיו של גפטר — טשרניוחובסקי לא מת, שירתו חייה והשפעתו קיימת, ובמקום שיש חילול השם אין לחלק כבוד לשום אדם. גם מטעמים חינוכיים אין להסתיר את האמת מפני התלמידים, כי הסתרת האמת היא שקר. עם כל ההערכה לגבורת והתקרבה העצמית שהראו חברי השומר הצעיר — ביחוד עם חברי הפלוגות הדתיות — במלחמות השיחור וקדום בארגון העלייה הבלתי חוקית — אין להעלים עין ואין גם להסתיר מעיני התלמידים את מלחמתם בכל קודשי ישראל ואת זיקתם הפושעת לשלטון העrizות הרודף.

כל מה שבסם ציוני ייקרא. ובלי להסתיר מата התלמידים את המפעלים הכספיים שיצרה הסתירות העובדים הכלילית בبنין הארץ ובהגנה יש גם גלגולות לעיניהם את מעשי האלימות והכפייה של אנשי "ברית הקאנטム לחינוך החופשי" שהשתדרות — במחוות ובמעברות. ואל תגידו לי שיש בזה משום הכנסת פורט ליטיקה לבתי הספר. רובתי, הרי זהה הסברת המתරחש. דבר שהיה מקובל בכתבי-הספר של זרם העובדים ושימוש אמצעי כביר לחינוך ברוחו הורם הזה. עליינו ללמידה מהם, וכשם שם משמשת הסברת המתරחש אמצעי להגברת ההכרה המعمדית של התלמידים. כן צריכה אצלונו לשמש הסברת המתරחש מנוקות ההשכלה שלנו — כמובן, לא בגין ילדים כמו אצל אחרים. אלא לתלמידים, אשר הידי המתරחש מגיעים לאוזנם מצד העתונות החופשית — אמצעי להגברת החינוך הדתי. אולם, כמובן, יש להיזהר מלעורר חס וחלילה שנאה לחופשים, כי אჩינו הם, אוהבים טוענים ומטענים, ואם בשיטה הרוחנית עליינו לihilם בהשפעתם, הרי בשתיים החומריים של חי המדינה עליינו לעבוד אתם יחד.

הניתנות הקשה זהה בין צדדים חיוביים ושליליים בנפש אותו האدب דרוש עוז נפשי וטאקט פידagogי ומוסרי, אבל הוא הכרחי לא רק לשם החינוך הדתי בבתי הספר שלנו אלא לשם הצלחת ואנושות המערבותה של טיב ורע, או רוחן, השולטת בה עכשו, וההצלה הזאת תהיה אפשרית רק אם נשברור את הערצה המוחלטת של זאדים, על-ידי גילוי ליקויו והשלמת האמונה בה.

הדרישה לפתח אצל התלמידים את ההבדל ביןיהם ובינו החופשיים מכינסה אותנו לפרובילימה מיוחדת של החינוך הדתי — לשאלת החינוך להכרה הדתית. סאמור אין פיתוח ההכרה הדתית של התלמידים יכול וצריך לשמש התחלת ובסיס לחינוך הדתי, אולם אין גם להסתפק באימון התלמידים במצוות מעשיות, גם אם קיומן מלאוה ברטט של קדושה. אם גם החיים ואמותו נוגאים עמו קים יותר וחשוביים יותר מהחמים האינטלקטואליים, הרי משמש השכל כמתוך בין הרגש והרצון, והחינוך הדתי לא יהיה מלא ויעיל, אם גם המתוך הזה לא ימודד לרשותו. על התלמידים להכיר לא את המצוות לפרטיהם בלבד, אלא גם את ההשכפות העקרוניות של היהדות, וההשכפות האלו צרכות להיפך לריכושים הרוחניים, לחלק נגশם. את הביסוס הפילוסופי של השקפות היהדות יש להשאיר לבית הספר התיכון, אולם בכית ספר יסודי יש לתת את ההשכפות עצמן. אחד האמצעים המתאימים למטרה זו בבית הספר היסודי הם י"ג העיקריים של הרמב"ם, לדעתו, יש כבר בכתיתה ה' להוסיף את ה"אני מאמין" לתפירות התלמידים בהסברת מתאימה של התוכן. וכשם שקדושינו הלכו למשפטות בשירות "אני מאמין", כך צריכה האמונה בעיקרי היהדות ללוות את תלמידינו בכל יום — בדרכם בחיים.

## הצורך ב邏輯ית לחינוך דתי

### (א) מבוא

למרות המאמצים הרבים המשקעים בארץ ובגולה בכיסוסו של החינוך הדתי, לא נעשה עדין כל נסיוון לקבוע את ההלכה הפידאנוגית. אשר תשמש יסוד ל邏וגה החינוכי-דתי ותתווה לפניו דרך ברורה. תורה החינוך הכללית הפה בימינו מדע חשוב ושהה מחקר חינוני לגבי כל מהנגד המעווני בתיקונו של החינוך ובשיכולו. אולם אין עדין כל התחלת לגיבוש כל שהוא בתורת החינוך הדתי וב邏וגה להוראה דתית. ואנמנם יש המתיחסים מראש רואים הם כל נסיוון של מחקר שיטתי בתורת החינוך הדתי. במידה מסוימת רואים הם בכך חילול הקודש. החינוך הדתי — אומרים — הריהו כלו קודש, הנובע מהמאור הפנימי שבנפשו, וכי צד נורידנו ממראומי הקדושה אל סבר הגדרות והחקירות הסיבתיות. בדומה לכל מדע אחר? חשש זה בטעות יסודו.

תורתנו לא בשמים היא ולא מעבר לים, אלא כולה מבוססת על קיומם מציאות. קיום מצואה זהו דבר ממשי, הדורש — וגם אפשר — את בירורו. זהו דבר הנבע מחוקיות פסיקולוגיות; אין הוא תליי בראש בלבד, אלא — בעיקר — בחזוק הרazon ובעומק ההכרה. ומכיון שלפנינו בעיה ממשית של עיצוב הרצון, הרי מחייבת לבודוק היטב את הדרך החינוכית ולהתווכח מראש כהלה למשטה. אכן יש הדוחים את הטיפול בתיאוריה של החינוך הדתי מטעמים אוריים. טוענים, למשל, כי אין זו בעיה מיוחדת בכלל. כשם שברור הדבר, שיש לחנק את הילד וללמדו נימוסים ומנהגים טוביים — כן علينا להרגילו לקיום מציאות, וכן לנו לסביר את הדבר בהגדרות מיזותרות. ולעתים קרובות נשמעת הטענה בהיפוך גמור: בעית החינוך הדתי קשה היא ומסובכת במידה עצאת, עד שאין להצע ולגשת לסייעם כל שהוא. בין כך לבין כך הננו מסתמכים עד עצמו בחינוך הדתי על מסורת ועל אימפרוביזציות. כדוגמה לכך כדי להזכיר את העובדה התמזהה, שברוב הסמינאים הדתיים אין עד היום מסגרת מיוחדת וקבועה למחשבת החינוך הדתי. התגנזה היא בודאי, כי המאור שבתורה, שאשר היא נלמדת ברוח המסורת, יחויר למותב ויעצב את דמותו של המהנדח הדתי. ואנמנם בזמנים כתיקונם, שאשר האוירה בבית וברחוב היהת ספוגה כולה יראת שמים, לא הורגש כלל הצורך במחשבת תכנון ובקביעת כללים מיתודיים.

הדרך הפלולה בהוראת התורה, כפי שלמדוה ולימודה אבותינו העמidea תלמיידים רבים וקרובה אותם לעבודת הבורה. אולם בינוותם נפל דבר בעולמנו היהודי. אשיותה של הפרהטייה הדתית נזדעו. האוירה בבית וברחוב אינה מונחת לאהבת תורה וליראת שמים. לכן תהיה זאת התמחמות מסווגת, אם נרצה להסתפק בדרכים ישנות ונעלמים עין מקוצר ידינו. כמו כן יש לקבוע בברור, כי הכרתו הדתית של המבחן היא אמונה תגאי הבהיר לחינוך הדתי הניתן על ידו, אך לא תנאי ממש מספיק. השפעתה של האישיות הדתית יכולה להיות גדולה עד מאד אך אין בה ממש פתרון, בשעה שהנווער המתבחן נתון בסבך הלבטים והספיקות. כאן דרוש לעיתים קרובות המפתח הישיר ללבו של הנער, וכן הידיעה כי צד להשתמש בו. אימפרוביזציה של מורה זה או אחר, אשר הצלחה בשעת רצון לעורר חוויה عمוקה בלב תלמידיו, אינה יכולה לשמש לנו נקודת יסוד מיתודית. אימפרוביזציה תלויה בכשרונו, ויתור מהו — היא תלויה באיתערותה דלעילא. אולם על כך אי-אפשר לבנות שיטה, אשר תפעל בכל יום ובכל שעה אצל רבבות ילדים ואלפי מורים.

### (ב) מטרות

בשעה שאנו באים לקבוע שיטת חינוך ושיטת לימוד בכל מקצוע שהוא — علينا להגדיר מוקדם את המטרות הישירות, שאנו שואפים להשיג באותו המלכזע. הגדרה מעין זו דרושה לנו גם בתורת החינוך הדתי. וכך על פי שהתכלית הסופית ברורה סאו יותר מאשר בכל מקצוע אחר, והוא — לתנצר יהודים יראי היה, אהובי תורה ומקיימי מצוותה — علينا בכל זאת לנתח תכלית זו לחקיקה השוננים, ולראות מה הם התפקידים הישירים העומדים נגד עינינו בחינוך הדתי.

בתורת ההוראה בכלל מבחנים אנו כיריעו שלשה תפקידים: המטרייאלי הפורמלי והחוני, ובמלים אחרות: ידיעה, מחשבה ויציבות האופי. באופן מקביל לכך, אולם תוך שינויים מסוימים, צרכיהם אנו לקבוע שלשה תפקידים בתחום החינוך הדתי בבית הספר: התפקיד המששי, הלימודי והתפקיד החוני של קנית רשות.

התפקיד המששי הוא ברור למדי, וכשמו כן הוא: לימוד מצוות התורה לשם קיומן להכח למשה. לא במקרה אנו מקדמים את התפקיד המששי לשני התפקידים האחרים. מאוז עמדו רגליו על הר סיני — הקדמוני געשה לנשמע. זה סוד חיוניותה ורו כוחה של היהדות כתורת חיים — תורה למשה. ההבדל בין תורה ישראל לבין תורות אחרות הוא בזה, שתורתנו אינה משקיפה על קיום המצוות בעל מעשה סמלי בלבד, המשמש רק אמצעי גילוי לאמונה השוכנת בלב; אלא מצוות התורה הן המצוות אשר יעשן אותם האדם — וכי בהם; ככלומר, יש לו למעשה המצוות כשלעצמו ערך מהותי; הוא אינו בא

רק סקט הנובע מההגישה הנפשית, אלא גם כאקט המוליד את השינוי בנפש. לפיכך צריך לעשות המצואה לעמוד בראש דאגתו של החינוך הדתי. בהתאם לה כל אלו אנו מקדימים את חינוכו של הילד לקיטס מצאות לפני הגיעו לכל חינוך דתי עיוני. המושג "קטן שהגיע לחינוך" אין פירושו — קטן שהגיע לכל הבנת המצאות, אלא — קטן שאינו צריך יותר לאמו והגיע לכדי יכולת עשית המצואה.

מסקנה זו כשלעצמה כבר מעמידה את בעית החינוך הדתי באורה הנכון: והוי בעית הסביבה החינוכית שבה חי הילד. זהה קודם כל בעית האוירה של קיום המצאות בבית ההורים. ואמנם אין לנו להשЛОת את עצמנו בנידון זה, דלים מאוד הם היסכויים להצלחת החינוך הדתי, כאשר הסביבה הדתית בכלל, וכן האוירה של קיומם מצאות בבית. אינה קיימת; או — גם אם היא קיימת — אין בה הקפהה הדרושה ואינה מספקת כדי להשריש את קיומם המצואה באופיו של הילד. אולם למרות עובדה זו המגבילה אותנו — אין אנו פטורים מלחפש שיטת חינוך נכונה והודמנות למצאות אף במסגרת בית הספר. רבים הפדרינמים, שבית הספר יכול לסייע בהם געשה לנשמע. נוצר רק דיני תפילה, ותפילה, דיני ציצית וקריאת שם. דיני נטילת ידים לטעודה וברכות הנחננו; והרי גם במצבות שבעו אדם לחברו יש לנו כבר לרחב לקימן הלהה למעשה. כמובן: דיני השבת אבדה, עדות אמרת, הימנענות מרכילות ומלשון הרע וכיוצא. בכל אלה יש לשים את הדגש בקיום המצוות, על כל הדיקוק שבה, ולא כפי שמקובל בכתבי הספר (ואף בכתבי הספר הדתיים) כנימות וכדרך ארץ בעלמא.

אכן עם כל חשיבותו של התפקיד המשעי בחינוך הדתי, הבא לנוטע הרגילים קבועים למצאות, לא תיתכן הצלחתו של זה החינוך, אם לא תוקדש תשומת לב מספקת לשני התפקידים האחרים: הלימוד המפורט והחויה הדתית. יש החשובים גם בימינו, כי קיומם המצאות בבית ובסביבה בכלל — מספיק יותר נכון: מוכרך להספיק...). הואריל ומAMILIA איזו תועלת בהכוונה מילולית. וזה, לדעתינו, טעות חרמורה ומוסכנת. יש בידינו הוכחות מספיקות, כי קיומם המצאות בלבד, יאף אם הוא שלם ומטביע את חותמו על הסביבה בכללה (כגון התיחסות בות הדתית לצורוכיה השונות). אין בו כל ערובה לחינוך דתי ממש, אם אין התא מלווה העמקה ללמידה ואטמוספירה חינוכית. והסבירה לכך ברורה אף היא: אותו המושג "סביבה חינוכית", שהוא חינוני כל כך לגבי כל חינוך שהוא, אינו מוצטמצם יותר בסביבתו הקרובה של הילד, אלא הוא כולל ביום את המתהווה בעולם כולו. ומאחר שהעולם הזה בו אנו חיים — ספוג רוח של כפירה הרמןית ומעורTEL לגמרי מהבנה כל שהיא במושג: "חוקי ה'" — הרי למעשה אין לדבר כלל על "סביבה דתית" טהורה. שום הסגר הרשמי מפני רוחות הפרצחים מתחוץ לא יועיל כאן. רק דרך אחת לפניו — חיסון אישיותו של הילד ויעזוב רצונו מבחינת הכהרה וההרגשה כאחד, למען יוכל לשחות גם נגד הזורם. חיסון זה

יעשה (נוספַּה על נטיעת הרגלים קבועים של קיום המצוות כנ"ל) בשני צינורות: האזינו החללי של הבנת המושגים בדרך נכונה, והازינו האימיציונאלי של החוויה הדתית. לשם כך העמדנו את שני התפקידים הנוספים בחינוך הדתי: העמקה לימודית וטיפוח שיטתי של הרגש הדתי.

### (ג) התפקיד הלימודי

המטרה הלימודית כוללת שלשה סעיפים: ידיעה מדויקת בפרטיו הדתיים, טיפוד הגישה הנכונה להבנת מושגי התורה, נסיוון של חדרה לשורשה המיזוג של המצוות.

הסעיף הראשון — בקיאות בדיני ישראל — ניתן להשיג בדרך הדידקטית הרגילה, ואין המקום להאריך. המורה מהחין, הידוע להחיות בשיעוריו את החומר הנלמד — יצילח ללא ספק להקנות לתלמידיו גם את החומר המויחד זהה. יאמנם התפקיד העיקרי כאן הוא בהחאת החומר, אקטואלייזציה וגילוי היופי שבכל אחד מפרטיו המצוות הנלמדות. אכן בלמידה הזה, יותר מאשר בכל לימוד אחר, חל האבל החינוכי הגדל: כדי להציג בהחאת החומר לימודי כל שהוא — דרישה קודם כל קראתו הנפשית של המורה לחומר הנלמד. ומשום כך דרישים שונים גורמים לעילותו של לימודי דיני ישראל בתзи'ה הספר: בנות ואמננות ההוראה. המטרה הלימודית שבchinוך הדתי היא בכלל אופן מטריאליות (כמובן הדידקט), כלומר — ידי עת דיני ישראל על פרטיהם ודיקודיהם. נוכחות הברורות הולכת ומשתלטת על הציבור הישראלי בארץ ובגולה נודעת לה למטרה זו חשיבות יתרה. בעיה מיוחדת מהוות כאן: הסדר והספר, התלוימיות זה בזה. לפיכך איזה ספר נלמד? מה מוקדם ומה מאוחר? בבעיות המיויחדות הללו צריכה לטפל邏יוטיקה להוראת הדינמים, הדורשת דיון נפרד — לאור הנסיוון בכתבי הספר. יחד עם זאת יש להדגיש, כי לא רק כ"מקצוע" מיוחד יינתן החומר הזה. בכתבות היסוד הוא ישולב בנושאים הנלמדים, חלק טבעי בבלתי נפרד מהויה המקיף את הילד (כגון: ברכות הנגן לסתוגיה בהתאם לכל אחד מה נושאים: ברכות על הפירות — בנוסח "הפרס" וכיו"ב). בכתבות הבינוניות והגבבות של בית"ס היסודי יש להפוך בעיקר את לימוד חמשת חומשי התורה למשמעות לא אכזב של הכרת דרך החיים הישראליות. והרי זהה ינתקות המוקד, אשר בה ייבחו החינוך הדתי, ואשר בה הוא שונה תכלית שינוי מהחינוך הירושלמי. לא בספרות קדומה וסיפורים "מעניינים" ווgesch התורה לומדים בכתבי הספר שלנו, אלא כתורת חיים, מהחיבת אותנו לлечת בדרכיה — דרכי געם — בכל עת ובכל שעה. החלק המצוותי של התורה ציריך איפוא להינתן בצורה מוחבתת ואקטואלית. מקור נצחי שמננו אנו שותבים ולפינו אנו מכונים את מהלך חיינו.

## (ד) הבהיר מושגים

שני הסעיפים האחרים שמנינוו במטרה הלימודית, דורשים הרחבה ופירוט יותר. לאשונה הוכרנו את התפקיד של הקנית הגישה הנכונה לחוקי ה' בכללם, וכצעד נוסף — נסיוון חדרה לשורשה המיווד של המצווה הנלמדת. למעשה נעשה שלובים הם הדברים ומדוברים יחד. הצלחת השלב הראשון הכרחי להצלחת השלב הנוסף. המקום המתאים להשגת המטרות הללו בחינוך הדתי — אוrijeo בית הספר התיכון הדתי; אולם בדברים קלים להבנה אפשר יהיה לתחילה בכך בכיתת ז'—ח' שבבית הספר היסודי. קודם כל עלינו לדעת — מה רצאים אנו להשיג בסעיפים אלה של המטרה הלימודית? ועל כך תיננו התשובה הבאה: אחד מתפקידיו העיקריים והकשים ביותר של החינוך הדתי בתקופתנו זאת — הריחו הצורך לציד את הנעור הדתי ציוד מוחשבתי מספק, למען יקיים את המצוות מתוך השקפת עולם ברורה וモגדרת היטוב. הנעור הדתי חי בסביבה משפחתיות דתית ומתחנן בבתי ספר דתיים. אף הוא יכול לשמר על ורעד האמונה בקדושת התורה שנורע בלבו — אך ורק בתנאי שנגיש לו את הכלים הדרושים לכך. שתים הן בעיקר הסכנות האורבות לו לנوعר זהה בדרך תינוכו הדתי: יהס הזילול מצד החוגים החלוניים, אשר איתם הוא בא במגע, וכן עירובם המושגים וחוסר הבחירה בערכי התורה. מתוך שני הפעמים הללו גם יחד צומחת "ביקורת שכטבנה" כלפי קיום המצוות. ובתחום זה — עלינו להכיר בחטא שחטאנו בחינוך הדתי. לא התיחסנו במידה מספקת בכלל הגדול שנטזינו בו: דע מה שתшиб... ולא כדי לשכנע את האפיקורס מצווים אלו להшиб. אלא — כדי שאנו נדע מהי התשובה. הדגש במשפט הנ"ל הריחו מבינה חינוכית — בחלקו הראשון: דע (קדם כל אהה בעצמך) מה שתшиб. הדבר שאנו יכולים ואנו צריכים לעשותו בנידון זה — הריחו הבהיר המושגים בצדה שאינה משתמשת לשתי פנים, ויחד עם זאת — בלשון המובנת לו לנער. ודוקא בשטח זה נועד לו לבית הספר הדתי תפקיד ראשון במעלה. מעתים מאד הם הבלתי, אשר נוכל לצפות מהם לעוזה כל שהוא במילוי התפקיד החשוב הזה. זהה עכודה חינוכית יסודית המוטלת בראש ובראשונה על המהנים הדתיים בבתי הספר. קשה מאד להגדיר הגדרות מופשטות — מהי צורת ההบทרה ולשונה, שעליה אנו מדברים כאן. תבוא איפוא הדוגמה עצמה של שיחה כגון זו עם הנעור ותלמדנו על כך.

(ה) דוגמה של הבהיר מושגים בחינוך הדתי (היסטורי מאכלות):  
בכיתה שביעית תיכונית סיירה התלמידה א' את הסיפור הבא:  
"לפניהם ימים מספר גודמנתי ליום עיון, שבו השתתפו מדריכי תנועות נוער,  
1 ראה אמרו של ז'. אנור בקובץ "חינוך הדתי" הוצאת המלכה לענייני הנעור, המדור  
הדתי, של הסתרדות הציונית, ירושלים תש"ה".

וביניהם גם מדריכים לא דתיים. אחריו הרצאה ישבנו לסעוד. הויל ושותי שמא ואורה אינה כשרה, הוציאתי מתרמילי אוכל יבש ואכלתי. כאשר קמנו מן השולחן, פנה אליו שכני שישב על ידי, והתחילה מתיקפנני בשאלות על דבר "המנג הטפל", שאני שומרת עליו עדין. כיצד יכול אדם משכיל כל בימינו — טען הוא לפני — לשמר על מנהגים וחוקים מלפני אלף שנים ולהיבדל על ידי כך מהחברה? והרי עס התקדמות המדע יכולם אנו לקבוע בדיק מה הם חמרי המזון המתאים לו לאדם, זהrik להיות קנה המידה היחיד, שיקבע את יחסו של האדם למזונו. אפשר עוד להבין לרוגשותיו המוסריים של האדם הנגע בכלל מלאול בשור, אך כל שאר האיסורים נובעים מאמונה טפלה" בלבד. השיבו לי, כי בתורת אדם דתי הריני ראה עצמי מחוייב לשמר אתמצוות התורה. הוא דחה את דברי בטענה, שיש בהם ממש קביעת העובדה של האמונה (שבעיניו היא נראהית "טפלה"). אך אין בהם כל הסבר ממש. מאז התקימה השיחה הזאת אני חושבת עלייה כל הימים, ויש שמתגנבן הספק בלבבי — אולי בכל זאת צדק המתנגד? דבריו היו משכנעים מאד, לאחר שגומל לי אין המושגים הללו ברורים. ורק זאת אני יודעת: התורה אסורה علينا, ולכן אסור לאכול; אך האם זאת היא תשובה מספקת בימינו?".

התוצאה מסיפורה התפתחה בכיתה השניה דלהלן: (מ=מורה; ת=תלמידים) מ: ראוי הוא הנושא שנקידש לו דיון ממצה עד כמה שאפשר, והרי כל אחד מככם יוכל להימצא באותו מצב המתואר. عليיכם לחשב מהי התשובה שיש לחת בנסיבות זה.

ת: שמעתי, כי אפשר להסביר את איסורי המאכלות שבתורה מבחינה היגיינית בראיות. האדם הנזהר מלאול טריפות ונגילות — שומר זה על בריאות הגוף.

מ: העובדה כשלעצמה — כל הנזהר מלאול טריפות ונגילות שומר גם על בריאות הגוף — עובדה זו בודאי נכונה, אך אין סאן כל הסברה לכוננות התורה. ולא עוד, אלא מבחינה חינוכית הסברה מעין זו אף מסוכנת. מתוך גישה זו אנו הופכים את תורהנו בספר רפואי רגיל, וממילא יצדך כל אדם, שיעידיף מבחינה רפואי-מדעית את היישוג המדע שבימינו על פני דברים שנכתבו לפני אלפי שנים.

ת 1: לדעתך הייתה התשובה שניתנה עליידי החברה או בשעת מעשה מספקת בהחלט. אין לשאול על אמוןנו של האדם. ואם הוא מאמין — הריוו חיב לקיים את מצוות אמוןתו.

ת 2: ייחסו, כי תשובה זו טובה כשלעצמה, אולם הצרה היא, שרבים מבינינו מקיימים מצוות מתוך הרגל בלבד, ולכן אין להסתמך הרבה על האמונה הטהרית. לעיתים קרובות אנו שוחלים את עצמנו אותה השאלה עצמה שאל המדריך החילוני את החברה או. ובקרה זה — בודאי שלא תספק אותן

התשובה הכללית. האדם המתלבט בנפשו אינו יכול להשתחרר מהשאלה הדורשת פרטים — מדוע עלי לקיים את הצו הות? מ: תהיה זאת טעות בידינו, אם נוציא מצהה אחת מבין תרי"ג המצוות ונגדון עליה במיוחד מבלי לקחת בחשבון את כלל המצוות שניתנו לנו. תורתנו תורה שלימה היא, והמצוות כולן — מטרה אחת להן. וזהי כוונת הבריתיא שבה אנו מסייםים כל פרק מפרק אבות: ר' חנניה בן עקיה אמר רצה הקב"ה לזכות את ישראל (ליכות, לטהר ולצרכך, מלשון זר), לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. בתוך הכלל הגדול הזה כוללים גם איסורי המאכלות. גם הם ניתנו כדי לזכותנו ולטהרנו. קראו נא בחוברת של דיר ברט "מצוות למה ניתנו", <sup>2</sup> ותמצאו בדברים בפירות מגמה זו של המצוות: קראתי את החוברת. ואמנם הדברים עשויים לקרב את האדם להבנת היסוד הכללי שבמצוות ה. ואולם דווקא בעניין המדבר יכול להחול איזה הבנה. המחבר מביע את הרעיון, כי האיסורים ניתנו, כדי שבאמצעותם יתגבר האדם על יצרו ויעלה אותו לדרגת רצון, ככלומר — מעשה במחשبة תחילתה. ולכן קשרים האיסורים ביציר האכילה והשתיה המתעורר לפני הiatrics האחרים. במקום לשבת ולהחטוף ואכל מכל הבא ביד, צריך האדם לבדוק קודם, אם המזון הוא מותר לאכילה, ובזה האופין יתרגל לעכב وبعد הדחיפה האימפולסיבית של היציר. זהה בערך הסברתו של ד"ר ברט. והנה דווקא הסברה זו טומנת בקרבה סכנה של גישה בלתי נכון. כי מסקנה זו יוצאת, שלא התוכן והמהות שבאיסור קובעים את יחסנו אליו, אלא צדו הפורם אליו, כגורם מעכב בעד דחיפת היציר. הגורם הפורמלי אין לו מחייב להיות קשור בתוכן מיוחד. האיסור יכול להיות שרירותי, ובכלל שמשהו יהא אסור, כדי שהאדם יתרגל להיעזר ולהשוו לפניו גשותו לספק היציר. הנני מוצאת, כי גישה זאת יכולה להביא לידי מחשبة בירתית על פרט האיסורים, ולידי מסקנה, כי הפרטים אינם חשובים. מ: בנקודת זו עלי להזכיר, כי הצד אחד. מושב יהה איפוא להבהיר את עצם המשוג מאכלות איסורים, כפי שהוא נמסר לנו בתורתנו. נראה קודם כיצד מגדרה התורה עצמה את הדבר. קראו בספר ויקרא בפרק י"א ובפרק כ'.

ת: בשני המקומות מדגישה התורה: "אל תשקעו את נפשותיכם". מ: ובכן — לא על שיקוץ הגוף מוחירה התורה, אלא על שיקוץ הנפש. علينا להבין — **שיקוץ הנפש מה?**

ת: עד כמה שניתן לנו להגדיר את המשוג נפש — לפי כוונת התורה טן — הרוי המדבר על הצד הרוחני שבאדם, אופיו ומחשבותיו. דמות אישיותו המוטרית, דמיונו הרצון הנובע מהగוראה שבאישיותו.

<sup>2</sup> ד"ר א. ברט, מצוחה למה ניתנה המלחקה לענייני הנער והחולץ — המדור הדתי של הסתדרות הציונית, ירושלים תש"ז.

מ: נכון מכך. ולפי זה — מה מתכוונת התורה לומר בשני המקומות הללו? ת: כי האכילה מהדברים האסורים מביאה לידי שיקוץ הנפש. כלומר לידי פגום ברוחניות שבאדם.

מ: האם מסבירה לנו התורה — بما וכי צד פוגמת העבריה הזאת בנפשו של האדם? ת: לא.

מ: קרואו נא שנית את הפסוקים. האם מעורדים הפרטם בדבר האיסורים את הרושם של מניעה פורמללית בלבד מלסקק את כל תאונות היצר? ת: להיפך. הפרטם מוכחים, כי לפניו אזהרה מפני המהות הפוגמת, ומצאן ההדשה "אל תשקצו את נשיותיכם בכל השער השורץ ולא תטמאו בהם וגטמתם בם".

מ: אנו משתמשים במושג: "סימני טהרה" ו"סימני טומאה". כאשר אנו מדברים על סימן — אנו מתכוונים לומר, כי מחורי הסימן מסתדר תoxic מפורט. הסימן אינו אלא ביטוי הייצוני לתופעה מורכבת יותר. ת: איך אפשר לומר, כי אכילת האיסור שהיא נבלעת בגופנו — משפיעה על רוחנו?

מ: זהה ללא ספק השקפתה הברורה של התורה, כי ישנו קשר פסיכופיזי כזה, ודברים המובילים בגופו של אדם — משפיעים על רוחו ונפשו. ואף על פי שעצם העובדה הזאת ידועה לנו היטב (נזכר, למשל, את השפעתם של סמים "משכרים" וסמים "מרגיעים") — הרי מהותה של השפעה זו היא למעט מהשגתנו.

ת: בזה חזרנו שוב אל הנקודה שהיא "למעט מהשגתנו": אולם מה יכול לענות לאדם האומר, כי איןני מחויבת לדאות במה שלמעט מהשגתנו? כל אחד מאתנו מרגיש מה קשה להיאחז במושגים שהם מأتינו ולהלאה... מ: נכח לנו לדוגמה תופעות שונות, כגון, מובנות לנו. כאשר תפנוי אל הרופא לרגלי מחלת מסוימת, הוא יציע לך לקבל "תרופה", האם יוכל הרופא להסביר לך גם את מהות הסיבותית של השפעת התרופה?

ת: נדמה לי, כן.

מ: וזה טעות. שום רופא בעולם אינו יודע מדוע וכי צד חומר מסוים משפיע על סוג מסוים של חידקים. וחומר אחר על חידקים אחרים.

ת: כיצד גילו איפוא את כל התרופות בעולם?

מ: בדרך נסionaית בלבד. הנסיאון הוכיח את יעילותה של התרופה במקרה זה של המחללה. אולם הסיבה הרציונאלית של ההשפעה אינה ידועה לנו כלל. ואם בתופעות הנושא, הנחשבות ל"מודנות" — הדבר הוא "למעט מהשגתנו", בתופעות הנושא לא כל שכן.

ת: בעניין בריאות הגוף הננו יכולים לסמוך לפחות על הנסיאון. אולם מי יכול

לנו, כי יש ממשות בהוראות התורה על בריאות הנפש ושיקוץ הנפש? מ: גם כן הנסיוון. ורק הבדל אחד קיים כאן. בשעה שאת הנסיוון בדברים המוחשיים ניתן לראות בגלוי בכל פרט ופרט, הרי את הנסיוון במציאות התורה ניתן לראות בשלי מותה של התורה וממון פרספקטיבתה ההיסטורית. התוצאה הנסיונית תתקבל כאן מצד אחד מתוך הערכה נכונה של רמת המוסר היהודי לעומת עמי העולם, ומצד אחר — מתוך השוואת הרמה הרוחנית והמוסרית בעמנו בשואה דבוק בתורה ובמצוותיה, וכאשר הוא מתרחק ממנה.

התלמידה א': במה נסכם איפוא את התשובה שהייתי צריכה לחתת לשכני? מ: לא התשובה לאדם החילוני היא העיקרי בשביבלו. יש להניחס, כי אדם הנתנו במשך שנים בתחום השיגרא החילונית לא בהירה יכול להפנות את מחשבתו לכיוון המשוגר בראיות הנפש לאור תורה ישראל. אותן מעסיקת התשובה הייתה צריכה לחתת לעצמו. וסבירומה של תשובה זו בערך כך: בכל העניינים הנוגעים לבריאות גופו הנני פונה לרופאبشر ודם, אף על פי שהוא משתמש במוסקות "סטטיסטיות" בלבד, והתובן הרציונלי נעלם ממנו. הרי בעניינים הנוגעים לבריאות הנפש עלי לפנות לרופא ששמו — תורה זה. ואם גם לי אין ידו זעוז הקשר המהותי בין אכילת נביות וטריפות לבין "שיקוץ הנפש" — הריני מעדיצה בכל זאת בכירור את השפעתו של מציאות התורה על דמותו הרוחנית של עמנו. בכלל האיסורים הללו, ובמציאות בכללן, התורה מדגישה את הקדושה ולא את הבריאות. אין היא מבטיחה לנו אריכות ימים בשכר קיום מצויות אלה, כמו — למשל — במצוות כיבוד הורם. עיקרו של הדבר הוא: "אל תשקזו את נפשותיכם... והתקדשתם והייתם קדושים". התורה קובעת סאן חוקים לקדושה רוחנית באדם; וכי אזו לומר, שיש נהוג בחוקים אלה בדרך הביקורתית הרגילה?

זוהי התשובה. ובשעה שתענני כך לשכנד החילוני, גם אם הוא אינו מוכן להולل מהפה בನפשו ולשנות את גישתו החילונית — הרי ייווכח לפחות בדבר אחד: בבהירות הכרתך הדתית. ואם הוא אדם בעל כושר מחשבתי, לא יעוז יותר לאמונתך הטעלה.

שיטה זו היא אחת MANY ריבות, שבחן יש לטפל במסגרת החינוך הדתי. גדולה התקופה כי הבהיר המושגים היסודיים שבתורה — תועיל הרבה לסייע לבניין מכשול בעת צמיחתך של המחשבה הביקורתית.

#### (1) שורשן של מצוות

הסעיף השני במטרה הלימודית הוא, כאמור, נסיוון חדרה לשורשה המייחד של המצוות. לדעתך, יש מקום לכך בחינוך הדתי, ולבן אנו חייכים לעשות זאת. האידיאל שאנו שואפים אליו הוא: נתיעת ההכרה בלב האדם, כי כל המצוות

שבדורתנו בין השמעויות, ובין השכלויות, בין הפרטים המובנים לנו ובין אלם שאינם מובנים לנו, כולם מקור אחד ניתנו ויש לקים אותן כמציאות ה' וחוקו. אלם לפניינו ניצבת הבעיה: מהי הדרך המוליכה אל זאת הבהרה? האם נעמיד את התכלית העליונה כמטרה ובאמצעי גם יחד ולא בחפש כאן שבילי חינוך נוחים וקרובים ללבו של הנער? או — שיש למצוא בכל זאת, ואם גם מבחינה חינוכית בלבד, את הדרך המקربת את ההבנה ומחבבת את המצואה על האדם? הנסזון החינוכי שבדורנו מחייב אותנו לקבל את האפשרות השנייה, תנאי קודם יש למלא כאן: علينا להקנות לחניכינו קודם כל את המושגים הייחודיים של קדושת הסמל שבמציאות התורה. שיטתה הסברתה יכולה להיות כאן כמו בהוראה בכלל, מן הידוע אל הבלתי ידוע, ובמקורה שלפניינו: מן החלל אל הקודש. הנער בדורנו מבין את ערכו של הסמל, והוא מכבד גם את הדיקט המיחיד שבו. מצד אחד ניתן לנו ערכו המשيء של הסמל בעצם העובדה, שהאדם מוכן למסור את نفسه עליו. הדוגמה הקרובה ביותר היא זו של הדגל, אשר — אף על פי שאיןו אלא "מקל וחתיות בד" — נלחמים עליו בני-אדם בחירוףنفس. מצד אחר — קל ביחס להסביר את חובת הדיקט שבסמל, על פי דוגמה זו עצמה: אף הנשיא בישראל לא יעוז לשנות כמעט נימה מהמידות המדוייקות שנקבעו על ידי חוקי הכנסת. אולם ככל אלה יש להשתמש כדוגמה המשברת את האוזן ותו לא. מיד אחריך יש לעמוד על ההבדל היסודי שבין סמלים סתמי, שבאה עליהם הסכמת ציבור מסוים, לבין הסמל שבמציאות התורה, אשר במוחותן הון קדושים, ולא רק בסמליות הפדרמלית. ואם בסמלים מסוימים אנו מדיקים כל כך ומוכנים להקריב את חינו עליהם, בסמלי הקדשה המת-גילות בקיום מצאות ה' — על אחת כמה וכמה.

אנו, גם לאחר שהצלחנו לפתח פתח בלבו של החניך ולקרבו אל הבנת ערכי הסמל בכלל. עדיין ישאל השאלה: בסמל החילוני ידוע לנו על-פי-ירוב היחס בין התוכן הפנימי הנעלם — לבין הסימן החיצוני הבא לובייעו. אולם כיצד בין זאת בסמלי התורה? כדי להסביר על כך, דרוש, לדעתך, נסזון של חדרה לשרשיה המיחיד של המצואה. וגם בזה טובה הדוגמה מכל הגדרה מופשטת.

דוגמה תשמש לנו מצות ציצית, הנורמת "סבביראש" להורים ולמורים אחד. ושוב יש להציג: בכחות הנמכות והבינויו של בית הספר היסודי אין מקום, ואין גם צורך, בהסברת מיוحدת. כאן יספיק הכלל: וראיתם אותו זכרתם... ולא בהטברת האה תליה הצלהת החניך לקיום מצואה זו, אלא בעקבות הרגל ובהתקפה עליו מצד הורים ומורים. אולם בגין התתבגרות, שאשר הנער מורייד את טליתו הקטנה — גם מתוך כך שאינו מבין את הצורך בה — יש לנוקוט בין השאר גם בשיטה של הסברה וקרוב לבנות.

בשיחה עם הנער על ערכה של מצות ציצית יש להתעכ卜 על המימננים הבאים:

(א) המצוה הזאת שיצכת לאותם סימני ההוי היהודי, המהוים עד היום חלק בלתי נפרד מדמותו של העם. הטלית המצוייצת מלאה את האדם בישראל בכל ימי חייו: בשבת ובימות החול, בימי יגון ושםחה, בכל טקס ובכל חגינה מסורתית. ואף ביום מותו — היא המלאה אותו בדרךו למנוחת עולמים. ובתורת מצוה מעשית היזנונית ובכלהת — הררי זו חולית קשר חזובה מאד מבחינה לאומית. אחד מסימני ההיכר המאחדים את העם על כל תפוצותיו. משל למה הדבר דומה? לאוטו גודוד הנושא אותו תמיד את דגלי הלאומי ואני שומט אותו מידיו, ואף לא בהיותו בשבי בארץ נכר. היהודי אשר התעטף בטליתו — הפוגן לעניין כל את השתייכותו לעם, גם בשבתו בקרב אומה ורדה ועינית. אין אפילו כל פלא בדבר, שתיחיתו של העם בדורנו מצאה שוב את ביטויו החיזוני ההולם ביותר — באותם שני הצבעים הנובעים ממוקור מצוה זו: תכלת-לבן.

(ב) מצוה זאת מהויה חיליה החובبة ביותר בשרשראת סמלי היהדות. התורה מנמקת אותה בראה ובזכרון: "זראים אותו זוכרטם את כל מצות ה'", וכן להלן: "למען תוכרו ועשיתם את כל מצותי". בשני הפסוקים מודגשתות כל המצוות, וכן אמרו: שcolaה מצוה זו נגד כל המצוות שבתורה. ולפוא רוחה תמורה הדבר: מה יש בה במצוה זו המעלה אותה לדרגה גבוהה כל כך? אינם ברור, כי התורה ה��ונגה לס מל הבא להזכיר. ממילא מתיצבת מצוה זו בשורת הסמלים המשיעים, אשר עיצבו את דמות היהדות. סמלים אלה מקיפים את כל החיים. ואף אותו חלק מן החיים הנקרה בפי אחרים — חי חולין, חז"ל אמרו: "לא הניח הקב"ה דבר בעולם, שלא נתן בו מצוה לישראל": יצא לחורש — "לא תחראש בשור ובחמור יdziין"; לזרוע — "לא תזרע כרמך כלאים"; לקצור — "כי תקצור קצירך בשזרך" (מצות המתנות לעניים בעות הקצר); לדוש — "לא תחשום שור בדישו"; לאפות — "חללה תרימו"; נתע — "זערלטם ערלטו את פריו"; בניה בית — "זעשית מעקה לגנץ"; במצוה — "זוכתבתם על מזותות ביתך"; נחסה בטלית — "זעשו להם ציצית". ילקוט שמעוני תש"ג). עד כאן אינה מתבארת מצות ציצית אלא כאות זכרון לפי דוגמת שדר ואותות שננתן לה לישראל. אינם העלאת דרגתה של מצוה זו עד כדי היותה שcolaה כנגד כל המצוות. מרומות על תוכנו המיעוד של הסמל, וכאיilo באה מצוה זו להזכיר לו לאדם המקים אותה — את כל חותמו בעולמו. נוכל לגלוות משהו מהתוכן המיעוד — לפי הסעיף הבא.

(ג) מצות ציצית ניתנה לנו, כדי שנזכור את גודלה הבורא בבריאתנו. הבראיה יכולה נמשלת לבגד. כשם שהבגד חזץ ומכסה את האדם — כן היא הבראיה יכולה כלפי הבורא. והרי היא משווה לכל דבר בעולם צורה מוחשית" טבעית. עד כי קשה מאד להציג בעודה ול櫃יר בה את הרוח המהיה אותה. והגנה העולם המציאותי הזה ניתן לו לאדם כדי להשלימו ולשכללו ("השםים שםים לה") והארץ נתן לבני אדם"). ואף על פי שתיקנו זה של העולם אינו געשה אלא בדרך הטבע. על ידי גילוי כוחותיה הטבעיים של הארץ — הרי

האפקט הכללי המכון את המעשים צריך להיות מופנה כלפי מעלה — לשמר את דרכי' ה' בבריאות. זהה בעצם מטרת כל המצוות המעשיות שעיל ואדם בישראל לקיים. מצות יציאה באה אף היא להורות, כי המצוות היא בגדי, שמשני צדדיו יש עדין חותמים שלא נארגו. אתה בן אדם — אם תארוג ותרכום את הבריאות בכיוון הנכון — תיעשה שותף למעשה בראשית. ובשעת אריגתך ומפשך — שם עיניך כלפי אותו פתיל תכלת המשמל את המבט לאין סוף השמיימי. האדם הלובש יציאה בגדיו — מעיד בזה, כי כל מעשיו בעולם, לא להרים ולהחריב באו, כי אם לבנות ולנטוע, לשם תיקון העולם ברוח היצירה האלקית. (לפי "משך כבמה" לרבי מאיר שמחה מדווינסק).

לא באה דוגמה זו של מצות יציאה, אלא כדי להחוות — מה צריכה להיות הגישה הכללית בהסבירתו טעמי המצוות לנער. ללא ספק תביא העמ��תו הנוספת של המהנני, אשר ישתחף בה גם את חניכיו — לידי גילי פרטיטים נספחים, ואולי אף יעילים יותר מבחינה חינוכית. חשוב הוא העיקר הפידagogי: החינוך לקיים מצות בנער המתגבר מחייב העמקת ההכרה הדתית, לא על ידי התהממות מהשובה אלא על ידי הפניה לאפיק הנכון.

#### (2) התפקיד האימוציאונאלי

התפקיד החינוכי של קנית רגש אינו תופס מקום נפרד בחינוך הדתי, אלא משולב הוא שילוב פנימי ביותר בשני התפקידים הקודמים: התפקיד המעשית והתפקיד הלימודי. בקיום מצוה יש לדאוג מבחינה חינוכית — קודם כל — להתעוררותה של החוויה הדתית. ההודדות החשובה ביותר לכך נתונה בערך קיום מצות התפילה בבית ספר.<sup>3</sup>

אולם גם בשעה שאנו ממלאים את התפקיד הלימודי — צריך לעמוד לצד עינינו התפקיד — לעורר חוויות אינטימיות בנפש החניכים. הגוון הכללי של החוויה הדתית ניתן להגדירה כהרghostה התרוממות זאת. והעיקר בשלביה הגבורי הרגילים, המעציק את תודעתו. בשעת ההתרומות זאת. ובעיקר בשלביה הגבוריים. מבטו של האדם הוא אחר, הוא עמוק יותר וחודר לתוך־תוכה של החוויה, והריהו, כמובן, מגלה את נסמת המציאות. יחד עם זאת יש בתוכן החוויה — הודות לתפשית עם משחו נעלמה ובלתי רגיל. אחת הדרכים החשובות להשגת החוויה מעין זו — גם בעת הוראת המצווה והסבירתה (ולא בעת קיומה בלבד) — הריהי ההודדות הנפשיות עם קדושי האומה, שמסרו את נפשם על קיום המצוות. לשם כך יש לצלל את כל אותם הסיפורים על קידוש השם של אבותינו בקשר אל קיומם המצוות. (המאטריאוולוגיה שלנו עשרה מאד בסיפורים אלה. במיוחד עלולים להשפיע הספרדים מהזמנם האחרון, מסירות נפשם של קדושיםינו במחנות 3 אין כאן המקום להאריך בעניין זה. השווה את הנאמר בספריו "פרקם בתורת החנוך" הוז. ביטן הספר ת"א: על החוויה הדתית — עמ' 79—80; וכן על התפילה שם עמ' 121—125).

הריכוז — להינוך מטריות וגבילות, ואףקיימים מצוות, כגון מצות ד' מינימום וככ'). שומה על המבחן לשלב סיורים אלה בטוב טעם ובצורה חייה ומלבבת בעת הדיון על המצאות. ואם גם אינה דומה החוויה שאנו משיגים על ידי הטעמת סייפור — אל החוויה המתוערת בקשר אל קיומם המצווה עצמה — הרי גם בה אין לולול.

\* \* \*

לא נכתבו ראשית פרקים אלה, אלא כדי לעורר את המחשבה על הצורך לבגש את ייסודות ב邏יטודיקה להינוך דתי. מabbo המיחוד של החינוך הדתי בימינו, הוא הארץ והוא גולה — מהייב אותו לכך.

## יהודה אליאזר / ירושלים

### אתה ובניך

#### על חינוך הבנים לשמרות שבת

"ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם". שמרה ועשיה הן הן היביטוי לקבלה פול מלכות שמיים. שמירת הגדרות החוץות בין האסור והמותר ועשית מעשי המצוות. תורת ישראל תורה המעשים היא. דרך וצופה מצוות; עשה ולא תעשה, קלות וחמורות. היא מורה מה תעשה בשכבר ומה בקוםך, כיצד תעבור וכיוצא תנוטה, מה ידא מנהגך בביתך ומה ברשות הרבים, דיני משפה ודיני מדינה, הלכות כלכלת והלכות חברה.

והשבת כמוות ככל התורה "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת עושים". עיקר מהותה מתבטאת בהמון מעשים רבים, קטנים וגדולים; מעשים שעלייך לעשותם ומעשים שעלייך להימנע מהם. טענות שונות היא בידי הדיווטות כי השבת היא יום של בטלה היא, يوم של פגרה סתם. לעשות את השבת הריה יצירה, מעשה מהשבת. והכל תלוי במעשיך ובzechחתך. יש

שבת מאירה ויש שבת עליזה, שבת נאה ושבת כעורה וכולן בראשות התורה. אדם מישראל מקבל פניו השבת בקידוש ונפרד מעליה בתבදלה. הוא מכבד את השבת במאכל ובלבוש. שלוונו וודירתו אף הם ערוכים עיריכה של שבת. שומר שבת כהלוותו ניכר אף בדיבורו ובהילובו מכל שכן בתפילהו ובטלמודו. בקיצור כל סדר יומו — סדר של שבת הוא. כל פרט מפרטיו הלכוטיו טבוע בחותם של שבת וכל אותן הפעולות וההילכות נעשות בצדירות רבות ושונות. מובןapiro שאינה דומה שבתו של חכם לשבת של כסיל ושבתו של בן חיל עד וח្បץ שונה שבתו של בטלאן ונרגפה. הכל לפי העשוה ומעשיהו, לפי טעמו תוכנותיו, רצונו ומאמציו.

כיוון ששמרות שבת היא מעשה, דבר שביצירה, הרי חינוך הבנים לשמרות השבת אף הוא אריך להיות מעשי-עמל. טוב קב' של הוגל נאה הנעשהطبع מעשרה קבין הטעפה ותוכחה — זה הכלל.

יש לשתחף את הילדים בפ' וע' במעשה השבת ובמצוותיה. מצוות עשה ומצוות לא עשה. תדא השבת מפעל משותה, יצירת גומלין של הורים ולידם. נתחיל בקטנות: תהא עיריכת שולחן של שבת וסידור הבית לקראת השבת מפעל משותף של האם, הבנות והבנים. ואל יהיו הבנים והבנות שלוחים מוציאים

לפועל בלבד, אלא אף יזומים ו מבחנים. יהא התפריט מתאים גם לטעם ולמשר אלותיהם של הבנים. אחד הסמנין הנאים של שבת המשפחה חן ומירוחה הש בת. רצוי שיהיא בהן חלקו של הדור הצעיר גדול ככל האפשר, ישמיעו הבנים שירות ארץ ישראל החדשה לצד המנגינות המסורתית. יפארו הבנים את מסיבות המשפחה בשירים חדשים, בקראה, ובכל אשר יוכלו. להלן עוד ידובר על לימוד בצאתה. ישם האב לבו למשאלות הבנים וישח אותם בלימוד שיתוף פעיל.

טוב שהקדוש וההבדלה ושאר דברים שבקדושה יאמרו במבטא המקובל השגור בפי הילדים. וכדי להם לאבות צערירים להתאמץ שהיה מבטאם נאה מתוקן ומקובל. גם זה בכלל "זה אליו ואנו הו".

חשיבות יתרה נודעת לתפילת שבת, לקראת התורה וההפטורה, להווי בית הכנסת, שהנום גורמים ראשונים במעלה בעיצוב דמותה של השבת.

אבות ובנים בבית הכנסת אחד: תפילה במצוות היא יפה לחינוך ולקשר המשפחחה, וב└בד שלא יהיה סדרי בית הכנסת, מבטאו ורווחו — זרים לבנים ופוגעים בטעםם. אל ייכנס ללוב הבנים הרגש, כי הם הולכים לבית הכנסת של אבא. יהא האב הולך אחר הבנים בעניין זה. ואם קשה עליו הדבר, אם דבק הוא בבית הכנסת שלא מן הסוג המתאים לדיר החדש, מוטב כי תיפרד התבילה, ילכו להם הבנים למנין של אירגון נוער, גרעין או קבוצה דתית סוכה וירגישו כי לביית הכנסת של הם הולכים, כי התפילה תפילתם והשבת שבתם. יש אב המקיד עם בניו הקפדה מרובה שלא יעשו במחיצתו שום דבר שיש בו משומש חילול שבת. אך אין הוא מתענין ביותר במעשי הבנים הקטנים כשלעצמם. אב כוה דואג לשבותו ואני דואג לבניו ולבתיהם. הבנים מתרגלים לרענון שהשבת החשובה מאד לאב אב ויש לנוהג בה כבוד במעטדו, ואילו אנו חפצים כי השבת תהיה חשובה ויקרה ותביבה על הבנים עצם במעמד אבא ושלא במעטדו.

יש להרגיל את הבנים מקטנותם לקדש את השבת ולהימנע מכל מעשה שיש בו משומש חילול שבת. אך תפיסת מרובה לא תפסת והקolu אל מעבר למטרה החטיא וחטא.

ברשימה השנונה "נפש רצוצה" לש. בן ציון העלה הספר ארכיאטורה מלאפת מאוד של חינוך נלו מסוג זה המביא את הילד לידי שנות השבת והאב כאחד.

הספר מתאר שם אב קפדו הרוצה לתפוס את המרובה. הוא מאיריך בסעודת שבת ובומרות נשות עדר בליך די ובין מנה למנה הוא משפיק על בנו דברי מוסר ונזיפות, בין זמר לומר תיכחות וגערות. עד שהבן מצפה בכליון עינים לסופו של אותו "תענוג". משגמירה הסעודת והילד שם פניו לצאת, מיד אביו מרעים כנגדו: "לאן בחור... שינה בשבת תענוג". אנס הוא איפוא הנער "להת"

ענג" בדרך היהודי בא בימים ולהתהפק על משכבו שעה ארוכה תוך שטמן ומורת רות. לבסוף אביו בוחנו בסוגיא שלמד במשך השבוע. הוא חזר על תלמדו אני אביו, וכל הדבר הקשה — סטייה לחי בצד.

תמהני אם יש אבות כאלה ושבות כאלה במצוות. אפ' על-פייכן בוואו ונח' זיק טוביה לאוטו סופר שאסף ביד חרוצים ליקויים שהיו מצויים בחינוך הדורות הקודמים — ומקצתם אתה מוצא בה שם גם בדורנו — וריכוזם בדמותו של אבי גיבורו. אין זאת כי אם קאריקטוראה, אך קאריקטוראה טוביה היא מלמדת להועל. צא וקרא אותו סיפור והפוך בו וידעת מה אין עושים וכי צד אין מחנכים לשמי רת שבת ומכלל לאו אתה שומע חז.

השבת אינה יום תוכחות והטפת לך שאינה פסקת.

מדרבות הלכות שבת — פרטיהן ודקדוקיהן, ועליך להקנותם לבניך, אך לא בחפות ולא בסערה. אין תינוק פטור משמרות שבת, אך אין הוא יכול לשומרה אביו. תחילתה מונעים אותו מאיסורים חמורים מעתים ומAbortות בלבד. משגדל קמעה מוסיפים עד שתהא שבתו שלימה. זה הכלל: חשוב חשוב קודם, חמור חמור ראשון, ואל נא יכיד האב על הילך סתם. אל יכפה על בנו הקטן מהגוי חסידות וחומרות בטעם זקנים. מوطב שלא ישמי דבר שאין סופו להרי שמעובדים ריבועים שלא הגיעה שעתם. יאמר האב לנפשו, הנה להם לישראל, מوطב שהוא שוגגין ואל יהו מזידין.

麥יר אני משפחה אחת שמרוג בפי בניה: אבא הוא יהודי נחמד, אך בשבת שומר נפשו ירחק ממנה. כשנודמנתי פעמי לשולחנו בשבת — הבינו את הדבר. יש אותו היהודי בר אורין בראש שלו חנו והיה מהדר בסעודתו. העיר לבנו יכול לגביה כוס של ברכה, ושוב הוכיחו, שאינו בוצע הפט כתלה; גער בגין הקטן שלא יגע בקהלעה שעל השולחן, כיון שהיא מוקצה; התעורר בשיחת בניין, פסל נושא شيחתם, "מדוע איןך מברך בקול, מדוע לא ענית אמן על ברכת פלוני", וכן כל שעת הסעודה.

יש ללמד ילד משען על דעתו כי בשבת אין כותבים, אין תופרים, אין רוקמים, אין חופרים וכיוצא באלה. נכשל באחד מלאה — מעירים לו. נכשל בדברים שלא למד עדין — מעלים עין הימנו או מלמדים אותו אם הגיעה השעה. כדי פעמי מוסיפים לפי כוחו נדבר על נדבר, קומה על גבי קומה, ובלבד שתהא זו הדרכה מתונה אטית ומודרגת. אין מלמדים ואין מחנכים מתוך טרדיונות וטרחנות. העיר אדם שתים-שלוש הערות לבנו בשבת אחת — אל יוסיף.

לקח שני מאותו סיפור עוקצני:

אדם בא ביום מגען את השבת כדרכיו בסעודיה טוביה, בשינה, במנוחה, בשיחת רעים שקטה, בטילו אטי, בלימוד נאה לגילו ולמונו; ילד מגען את השבת על פי דרכו הוא, במשחק חברים, בריקוד, בריצה, בפעולה אירוגנית, בלימוד פרק מתאים לגילו ולהתunningו, ואין לכפות שבתו של זקו על גער.

מקום של כבוד נועד במסגרת השבת לתלמיד תורה. פרשת השבוע, פרק באבות, דף גمرا, פרשה במדרש — איש לפִי טעמו וידיעתו. יש מארכיכים ויש מקצרים. זה הכלל: אין השבת שלימה ללא תורה.

מайдך גיסא השבת היא יומם המשפהה. כיון שאדם פניו מעסקיו ומטרדתו הריהו נוטן דעתו לבניו ولבני ביתו. אף זו ממעלותיה החשובות של השבת. אם זכה והשכיל, הרי אוריה של שבת מאיר هي משפחתו ושםחת משפחתו מעשרה את שבתו.

השבת קודש לתורה אף היא קודש למשפחה. שלוש אלה — השבת, התורה, המשפהה, זימונין יפה. לפיכך אין לך שעה של קורת רוח בשעה של לימוד, שאדם לומד עם בניו ובני ביתו בשבת. במה דברים אמרים? כשהלימוד הוא קורת רוח לכל האזדים הן מצד תוכנו, הן מצד שעתו והן מצד טיבו. מנגגו של האב האקריקאטורי בסיפור הנזכר, הנה מנהג נפסד. וזהו אחת התקנות בחינוך — לא ללמד עם הילדיים להנתם, כי אם לבוחנים במאשד שבתו. מAMILא נהפכה שבתם של ילדים רבים ליום שניא של דין וחשבון. עלבונות ותוכחות.

לימוד עם הבנים בשבת צריך להיות חלק קבוע של סדר היום. בעודם קטנים חסרם להם אמם או אחותם הגדולה סיורים מפרשת השבוע, תוסיף זה ושם פסק עצורותן. משוגלו למדם אביהם מהו יפה ומעניין למען תחביב עליהם באותו שעה השבת והتورה כאחת — יהא נושא הלימוד עד כמה שאפשר דבר קרוב לב לב ואב ומושך את לב הבן. מקרה או מדרש, הלכה או אגדה, מוסר או מחשבה ואולי פרשה בתולדות ישראל או בידע ערך ישראל. הן שבעים פנים לתורה. ויזהර האב שלא יהא לימוד של שבת ממושך ומיגע. יהיו הדברים מארירים ומשמעותיים וקצרים. תהא שעת הלימוד מתאימה ככל האפשר לסדר יומו של הילד ותוכנותיו. אל ימנעוו בשם השבת ולה לימוד מלבו אל חבריו ואל תנועתו.

וכן אנו מגיעים לעניין חשוב שהזמן גרמו. שנים היו בדורות הקודמים מחנכי הילד — הבית ובית הספר. בדורנו גוסף שותף שלישי רב כוח והשפעה והוא תנועת הנוער. ואפי ההינוך לשמרות שבת תלוי במידה רבה בגורם זה. ילד שהצרכף לתנועה שאין השבת נשמרת בה, לאירגנו שאיןנו מחייב לשמרות שבת — בידוע שכל عمل הוריו ומוריו לשוא — סופו לחיל שבת. השכilio הוריו לכונו לתנועות נוער כשרה. הרי זכו לשותף נאמן, שכחו עפ"ר גודל מכוחם. ואם זכו לכך, מן הראי שייחו שמחים בחלקם. ואל יכיאו בטרזיות על הבן ועל הבית הנחוצים למיעדרו. ישליםו ברצון עם העובדה, כי השבת מקטצת להם ומקצתה לאירגנו. יתאימו את סדר יומו של הבית לעובדה זו, ויסייעו ביד הבנים לצאת ידי חובת המשפהה והAIRGON סחודה. אמרו הקדמונים: יש בה בשבת מטעםה של אחרית הימים. מה מצינו באחרית

הימים? "והשיב לב אבות על בנים ולב בניים על אבותם". בששת ימי המעשה, הטרדה והחפוץן אדם מתרחק קמעה מעל בני ביתו. TABOA שבת ותתקן מה שיעיותו ימות החול. תחא השבת יום של קירוב דעת, יגלה אדם שיתה עם בניו ובנותיו יטה אוון לדעתיהם, ישיב על שאלותיהם, יטיל עמהם אם הם חפצים בכך, יסב עמהם ויספר עמהם, על עניינו ועל ענייניהם, על ספרים והשקבות ומאורעות, ובלבד שיהא כל משאו ומתחו מחוק חירות בנחת ובקורת רוח. יתרחק מנושאים המעווררים רוגע ותוכחה, אל יקטרג ואל ידק רכילות ואל ייכנס לתוך פולמוס חריף. יוכרו ההורים והמחנכים כי במעשייהם, בהתנהגותם ובאיורה שהם משרים — הם יוצרים ו עושים את השבת, שבתם הם ושבתם של הבנים.

סוף דבר: שומה על אדם להתאמץ כל ימו, כדי לשפר שבתו, להביאה לידי שלימות, להסייע לה טעם ותוכן ונוי למשמעותו בביתו. כי השבת היא מעשה יצירה — יצירת האדם מישראל, יצירת הדורות — הוא שטאמר: ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם.

## נחמה ליבוביץ / ירושלים

### שיעור בתורה

בעזרת ה"גלוון לעיון בפרשת השבוע" — שמות תש"ו

לאביי — מורי הראשון בחומש ורשי

השיעור הזה אינו בא להרבות ידיעה מאטראילית בתורה, "להספיק חומר", "לגמר פרק", אלא למד לתלמידים דרך של לימוד, לכרbam לפייזן, הכרות להם אונים לשימוש דברי תורה על ההסתעפות והאוציות, הרמזים ובנות הרמזים שבהם. הדרך לכך היא — קריאה בעזרותם של לומדי תורה גדולים היינו: עיון במפרשים, השוואת דעותיהם של חכמים ופרשנים בינם לבין עצמם, שיקול כל דעתו וכל פירושו לעומת הפסוק מבחינת לשונו וסגנוןנו, מקומו בפרק, סדר مليו וצירופיהם.

המטרה היא לפקו עיני תלמידים ולבם לאור הגדול הבוקע מתוך דברי תורה, תורה פירושה — תורה שבכתב תורה שבבעל פה, — היא ומדרשה ומפרשיה, היא על תיבותיה ואותותיה — כדי לחבר אותה ואת נתנה על לומדים.

השיעור פתוח בשמות פרק ד פסוק א. בשיעורים הקודמים נלמדו שלוש פרקי שמות הראשוניים. התלמידים סקרו בשיעורים הקודמים, כיצד שרה משה רבנו עם הקדוש ברוך הוא על יד הסנה. התברר לתלמידים שככל הויכוח מתחלק

לששה חלקים:

- (1) ג. ז — ג. י
- (2) ג. יא — ג. יב
- (3) ג. יג — ג. כב
- (4) ד. א — ד. ט
- (5) ד. י — ד. יב
- (6) ד. יג — ד. יז

אשר חמישה מהם מתחילה בפסוק דחיה, בסירוב של משה. התלמידים דיברו על כך, כיצד משתנים סירובי משה והנקוטתו מפעם לפעם עד לסירובו ואחרונו הבלתי מנומך עוד: "שלח נא ביד תשלח". וכבר הסבר לתלמידים מהו מהורי אותיו השונות של "אהיה אשר אהיה" בעורת המדרש, "המורה" והכורוי. המורה

נעוז במאמרו החשוב של פרנץ רוזנצוויג למתקנו: DER EWIGE (Kleinere)

Schriften, S 182)

השיעור פתוח ב ד. א.

ונון משה ניאמר : וּמֹן לֹא יַאמְינֵנוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בָּקָוְלִי כִּי יֹאמְרוּ : לֹא נָרְאָה אֶלְיךָ הָ.

התלמידים הרגילים לשאול ולהקשות, מעוררים מיד את השאלה : היכן ? והלא אמר לו בפירוש ב. ג. יה' לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' אלקי אבותיכם נראה אליו ... וושמעו ל科尔ך" וואר אם כן יתרוח משה עם הקב"ה יוסתור דבריו ? כאן ניתן לתלמידים הגלيون הבא לעיון. כמובן שבכיתה הרגילה בדרך לימוד זה ניתנים הגילוונות לשם עיון והכנה בבית, ועל ידי כך "יחסוק" המורה את זמן העיון בכיתה.

### גליון לעיון בפרק השבע

#### שמות תש"יד

(א) השווה :

ג. טז'יה לך ואספסת את זקני ישראל ואמרך אליהם : ה' אלקי אבותיכם נראה אליו וושמעו ל科尔ך". ד. א. ונון משה ניאמר : וּמֹן לֹא יַאמְינֵנוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בָּקָוְלִי כִּי יֹאמְרוּ : לֹא נָרְאָה אֶלְיךָ הָ.

הקשה הרבבים במורה נבוכים מאמר א' סג : ... ועוד : (ואם נוענה על השאלה הקודמת, שברוגע שיאמר משה את השם "אהיה אשר אהיה" — לבני ישראל, יאמינו בו ולא יטילו ספק בכך, שהו באמת שם של האלה, יש עוד לשאול שאלה זו : ) שהוא, אחר שלמדו ית' זה השם — אהיה אשר אהיה — אמר לו : לך ואספסת את זקני ישראל ... וושמעו ל科尔ך", ולאחר זה ענה הוא ע"ה ואמר : "זהו לא יאמינו לי ולא ישמעו בקהל" — וכבר קדמ אמרתו ית' לו : "וישמעו ל科尔ך (=ומביסיחו ה' זקני ישראל ישמעו בקהל), ואחר זה בא משה, כמשיב על זה, שמא לא יאמינו ולא ישמעו בקהלו, ואת החשש הזה הוא מביע לאחר שהבטיחו האלה בפירוש שישמעו בקהלו) (הבאורים בסוגרים לקותם מפורשו של הזוג אכן שמדובר למורה נבוכים, תל אביב המרצית) וביססו המפרשים לישב באופןים שונים ניגוד זה בין דבריו ה' לבין דבריו משה : והרי מקצת דעתיהם :

ראב"ע : הנה השם אמר שיאמינו בו הזקנים, רק לא הזכיר כהה ; (או) כי "וישמעו ל科尔ך", אולי לא יאמינו כלל.

(שים לב : שנין פרושים בראי"ע זה לישוב קויתנו). רמ"ב ז : והנכוון בעניין, כי ישמעו ל科尔ך לבוא עmr אל המלך ולומר לו : "אלוהי העברים נקרה עליינו" — כי מה יפסידו ? והנה ה' הוודיעו, כי לא יתן אותם פרעוה מלך מזרים להלך, ולכז אמר משה : "זהן לא יאמינו לי אחרי ראותם, שלא יתן אותם פרעוה

להלוך ולא ישמעו עוד לקולי כלל, כי יאמרו: "לא נראה אלק ה'" — שאלות היהת שליתה ה', לא ירצה מפרעה את דברו.

ר' רמב"ם מורה נבוכים מאמר א' סג: אבל איש שיתפואר בנבואה לאמור, שה' דבר אליו ושלחו, לא נשמע זה כלל, קודם משה רבנו (=שבען אדם בא כשליח האלוה לבני אדם, לא היה ידוע לפני תקופת משה). ואל יטע מה שבא באבות מזכרון דבר ה' להם והרואתו אליהם: שאותה לא תמצא הענין והווארה לקרה לבני אדם או להישיר ולתלם, עד שיאמר אברהם או יצחק או יעקב...: אמר לי ה': עשו כן' או "שלחני אליכם" — זה לא היה כלל... וכאשר נראה משה רבנו ע'ה וצוווה שיקרא לבני אדם ויגיע אליהם ואת השליחות, אמר: תחילת מה שישראלוי (=הלא שאלון ראשית כל) — שאמתם להם שיש אלה אחד ואחרך לך אומר, שתואו שלחני. מפני שככל בני אדם אן, אלא יתדיים (=מלבד יהודים), לא היו מרגשים במצוות ה'... (=לא שערו כלל שיש אלה אחד לעילם, והאמינו בכוחות המכובדים)... וכאשר הודיעו ית' הראיות אשר יתקיים בהם מציאותו אצל חכמיהם, כי אחר זה בא (טו) "לך ואספת את זקני ישראל" ויעיד לו שהם ייבנו מה שהודעתו לך ויקבלו — והוא אמרו: (יח) "ושמעו לקולך" (=כלומר: מובן שאת המושג "אהיה אשר אתה" ואת הראיות על מציאות מהויב המשמעות יכול משה לבאר רק לחכמים — לokane ישראל — ואף הביטחו ה' שגם ייבנו את המושג ויקבלו ממנה, משום שיביא על זה מוסרים שכליים, שלא יחולק עליהם אלא הסכל או העקשן) ואו השיבו משה ע'ה ואמר: הנה הם יקבלו שיש אלה נמצא באליהם המוסרים השכליים. אבל מה תהיא ראיתי, שזה האלה הנמצא של חנוי? ואו נתן לו אותן. (=של המטה, אותן מוחש המעד על השליחות ולא על השילות, שאת השרlich אדם מכיר עיי מופת שככל).

(הביעורים בסוגרים הם מתוך פירושו למונ"ג של יהודהaben שמואל, עיין שם!).

1. החכמים הנ"ל מננים לישיב את הקושיה הנ"ל בהסבירם שפסק ג'. יה  
מדבר בעניין אחד ופסק ד', א בעניין שני — ואין ניגוד.

הסבר מה ההבדל בין ארבע הדעות הנ"ל ומלא את הטעלה הבאה!

لפי רמב"ן	לפי רarb"ע 1	לפי רarb"ע 2	לפי ר' מורה נבוכים מא' סג	ה' מדבר (ג' יח) בעניין	משה מדבר (ד', א') בעניין

מתברר מתווך העיון שככל ארבע הדעות מנוטות להסביר, שאין משה רבנו סותר דברי הקדוש ברוך הוא, אלא שהמדובר הוא בשני עניינים שונים. לא ככוונה

הקדוש ברוך הוא ב"ושמעו לkolך" כונת משה רבנו אמרו "זהן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולני". ותוך עובדה משותפת, הצעות, תיקוני הצעות, ויכוחים ובידורים מתמלאת את האט הטבלה הנ"ל על הלות.

משה מדבר (ד, א) בעניין	ה' מדבר (ג, יח) בעניין	
אי-שמעתם, אמונהם של העם	שמעתם, אמונהם של הזקנים	לפי ראב"ע 1
אמונה בלב	ציוות חיצוני	לפי ראב"ע 2
חרסון אמונה, התמודדות א"ח "כ" (לאחר בשלון השלחות לפרעה)	קבלה דברם מיד (עם בוא משה אליהם)	לפי הרמב"ן
חסר אמונה ב שליח	אמונה בשולח	לפי הרמב"ם במינו'

כמו כן שטבלה כזו מצריכה הקפודה מיוחדת בניסוח, ש策ירק להיות קצר וקובל, וכן לא מועט "יבוזבו" על כך, שלא יחוירו התלמידים על דברי הפרשנים בשינוי לשון בלבד, אלא יחוירו לעיקר כוונתם ויוכלו לבטא את דבריהם בנוסחה קזרה — כמעט "מתמטית" (יש לעובדה כזו ערך מחינוך לדיקוק המחשבה ולדיאק ביבטי). אחרי שיכינו התלמידים דברי כל פרשן, נפנה להבנת ההבדל שביניהם. כל אחד מארבע הדעות הנ"ל רואה את השיחה שבין ה' למשה כמתנהלת על פני שטח אחר. דבר זה יובלט בהירות ע"י תוספת טור לטבלה הנ"ל.

הויכוח דן בשאלת	משה מדבר (ד, א) בעניין	ה' מדבר (ג, יח) בעניין	
מי ?	אי אמונה העם	אמונות הזקנים	לפי ראב"ע 1
איך ?	אמונה בלב	ציוות	לפי ראב"ע 2
מתי ?	אחר לכך לאחר סרובו של פרעה	מיד עם בוא משה	לפי הרמב"ן
במה ?	חסר אמונה ב שליח	אמונה בשולח	לפי הרמב"ם

ועלשו נüberל לעיקר עבודתנו והוא בדיקת כל אחת מן הדעות הנ"ל על ידי הסתכלות מדויקת בפסק. לימוד המפרשנים והעתיקות בדבריהם עלולים לפעמים

## נחמה ליבוביץ

להרחק את הלומד מן עצם המשפט על המורה לדאוג לכך, שיוחרו הלומדים כפעם בפעם אל המקרא.

הנוכל לומר שהנושא בו מדברים ה' ומה שוניה הוא? הנה בדברי ה' ג. טז נאמר בפירוש "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם" ואחיך בפ' יח "ושמעו למלך ובאת אתה זקני ישראל"... — אבל אין בדברי משה (ד, א) כל רמז לכך שכנותו בדבריו "זהן לא יאמינו לי" לנושא אחר מזה שדבר עליו ה' — לכלל העם. ובניגוד לתגובתו הראשונה של משה (ג, יא) "וכי אוציא את בני ישראל אל מצריהם" ובניגוד לתגובהו השנייה (ג, יב) "הנה אנכי בא אל בני ישראל... ואמרנו לי" אין דока בתגובה זו של ד, א שום זכר ל"בני ישראל" ובאמורו "זהן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי". נראה שכנותו לאוטו נושא שדיבר עליו ה' באמרו לי ואספת את זקni ישראלי... ושמעו למלך".

פירושו השני של הראב"ע אף הוא מבוקר על ידי התלמידים. הן אותו הביטוי שהשתמש בו ה' "ושמעו למלך", הוא הוא שחזור בדברי משה "זלא ישמעו בקולי" ואיך יתכן לומר, שלמעלה דבר על שמיעה בלבד ולמטה על אמונה לבב? אמן יש אפשרות להטיל את הדגש על תחילת המשפט "זהן לא יאמינו לי", ולראות דока בו את ההפרש שבין דברי ה' לבין דברי משה, וכך בחאי ראה רаб"ע את פסוקנו, מכל מקום "אף זה יש להרהר אחריו" בדברי רש"י בדיוו על פירוש מופנק במקומות אחרים.

ואולם בהבנה רבה ובאהדה גדולה מתגברים דברי הרמב"ן. אמן מלכתחילה ישמעו — אבל מה יהיה אחר כך, כשיתגברו הקשיים, כשיבואו כשלונות ראשונים, כשיתקלו בהחזרת גזירות מצד פרעה? האסוציאציות המובאות מצד הלומדים רבות. מוכרים דוגמאות מותך הווי של ביס', דוגמאות של התעוררות ראשונה והתקלות ההתלבות, שאחד בא בהצעה מרודנית אל היכתה, התעוות ררות נחלשת ופגה מיד עם תחילת הקשיים ביצועו. מוכרים מותך תלדות עמים בעבר קרוב ורחוק את "ירידת המתה" בתנועות מהפכניות בהתגבר הנגורות מצד השלטונות ובהחרמת המשטר.

היואו מצד התלמידים ביטויים כגון "תחללה כילום מתלבבים", אחר כך אומרים: "לא היה כדי להתחיל... — אתם רואים מה יצא לנו," — עכשו הכל יותר גרווע — בראונה אפשר היה עוד לחיות, להסתדר, — עכשו קלקלתם אתם הכל בוה שתחולתם להתרגות בהם — אתם בעלי האידיאות והיסיסאות. אתם אשימים בכל". מובאים עדות לדברי הרמב"ן הפסוקים של "הבאשות ריחנו בעינינו פרעה לחת חרב בידם להרגנו"; הזעם מופנה לא כלפי פרעה, אלא כלפי משה ואחרן. אפילו משה — רועה נאמן, אביהם של כל הנביאים — אשר מראש הוגד לו: "זאנו ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלווע", אף הוא נטהף להלך רוח "תבונני" זה. "למה הרעות לעם הזה — למה זה שלחתני — ומוא באתי אל פרעה לדבר בשמק הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמו". (ה, כב-כב).

ביחוד מתbulkם במבנה מלאה דברי הרמב"ן "ישמעו בקולך לבוא עמך אל המלך — — כי מה ישמעו ידו" — כל זמן שאין הפסד נשוף, למה לא ישמעו לבשורת הנגולה?

כאן על המורה להפסיק את השטף ולהוכית, שאין די בהתלהבות לרעינו הפרשן, יש לבדוק בדיקה עניינית את נכונות דבריו כפירוש הפסוק הזה. התבאות ניתנת להיאמר, שה' בדרכו (ג, יח) מתחזין לשמיעה לאלאר' משה מתחזין לשמיעה לאחר זמן. אמנם בדברי ה' נאמר בפירוש "לך ואספת את זקנֵי ישראל ואמרת להם...ושמעו בקולך" — היינו מיד, לאחר שמיעת דבריך "ושמעו בקולך ובאתה זקנֵי ישראל אל מלך מצרים". אבל היכן חרמו לך, שדברי משה "זהן לא יאמינו" כונתם — לאחר זמן? כאן יסבירו תלמידים שאנכם יש רמז לכך, שהרי בסוף ג' נאמר בפירוש שהכשلونות יהיו, שההילכה הראשונה לא תצליח — "ואני ירעוט כי לא יתנו אתכם מלך מצרים להלוך", ולכן יכול הרמב"ן בפירושו להסביר דברי משה "זהן לא יאמינו" להודעה זו על הכשلون. וכך גם פירש באמרו: "ולכן אמר משה והן לא יאמינו לי בראותם שלא יתנו אתם פרעה להלוך ולא ישמעו עוד בקולך כלל, כי יאמרו לא נראה אליך ה'" — שאלתו הייתה שליח ה', לא יראה פרעה את דברו.

ואולם — אם נקבל פירוש זה, האין העיקר — המלה לא ישמעו "עוד" — חסרן הספר?

יעשסו לבדיקה פירושנו האחרון דברי הרמב"ם במורה: אמנם ישמעו בקולך בהבאי להם את ההודעה הגדולה של "אהיה אשר אהיה" ויקבלו, אך — וכן אין צורך להוסיף אף מלה על הכתוב — "זהן לא יאמינו לי..." כי יאמרו לא נראה אליך ה'?" והנה יש צורך בהסביר מצד המורה, שאין אמונה במציאות הבורא (אהיה אשר אהיה — הנמצא אשר הוא נמצא באמת) — גוררת אחריה בהכרח אמונה בנבואה.

ושוב מובאת דעתה מצד תלמיד: הרי בפירוש נאמר בדברי ה' — שם תשובה לפיקופקי משה של "זהן לא יאמינו לי". שהאותות הנינתנים לו אינם הוכחות למציאות ה', אינם באים לחזק את אמונה העם בשולחן. כי אם נתנו רק כדי לאמת את השליח, שהרי נאמר: (ד, ח) "למען יאמינו כי נראה אליך ה'".

ורק עצשו אחורי שהוסברו כל ארבעת הדעות ונבדקן ניסкар שוב הצד השווה שבארבעתן, שאין דברי משה סותרים את דברי ה' ואין הוא חולק עליו כלל, עכשו ניתן לתלמידים המשך אותו גלויון המכביא את דברי שמות רבה לפסוקנו:

ב. שמות רבה ג טו: "ויען משה ויאמר: והן לא יאמינו לי". אומה שעה דבר

1. השללה המתעוררת כאן, כיצד מעידים אותן על אמינותו של שליחו, והרי בפירוש לנוון בדברים (ג-ב—) "כי יקום בקרבר נביא... ונתן אליך אותן... ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר לך אחורי אלהים אחרים... לא תשמע אל דברי הנביא...", משמע שאין בכוח האות להוכיח את האמת "ולא כל העוצה אותן ומוטת

משה שלא כהוגן. הקדוש ברוך הוא אמר לו: "ושמעו לקולך" והוא אמר "זהן לא יאמינו לי"? מיד השיבו הקב"ה בשלתו ונתן לו אותן לפי דבריו. ראה מה כתוב אחריו? "יוסר ה' אליו: מוה בידך? ויאמר: מטה". — כלומר: מוה שבדין אתה צריך ללקות שתהה מוציא שם רע על בני.

עד כה נדרן ההבדל בין ארבעת הפירושים המאוחרים שהקדמנים לדברי רבוי תינו בעלי המדרש, שקדמו להם. בדברי המדרש אין סיגוריה, אין ישוב הפליאה, אין הסבר. נזיפה במשה: "יאתעה שעה דיבר משה שלא כהוגן". התלמידים הביאו עוד דוגמאות לכך. עד כמה הcameינו זיל אין משוא פנים לפניהם, יותר מדורות מאוחרים מוכנים הם להכיר בחולשת בנייאדם. אף בחולשת גודלי גודלים, אבות ונביאים.

ישוב יתרבר אחריו העיון ברש"י, שאף הוא הלך בדרך שמות רבה ולא ניסה כלל ללמד סיגוריה על משה. וכאו ימצאו התלמידים מתוך ריפורתם בפרקם שנלמדו כבר, כי משה, — אשר חונך בבית המלכות כדי שתהיה נפשו — כדברי ראב"ע — "על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגשות ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים". — היה מפקק בכוונה וברצונו של העם להיגאל, וברצונו להאמין בגואל וכבר היה מפקק בכוונה וברצונו של העם להיגאל, וברצונו להאמין בגואל וכבר מזאננו בפרק ב, יד ד"ה "זירא משה... מעתה שמא אינם ראויין להיגאל". ישוב שם ד"ה "אכן נודע הדבר... רואה אני, שהם ראויים לך" (להיות נרדדים בעבודת פרך), ושוב בפרק ג, יא ד"ה "וכי אוציה אתبني ישראל... אכי אם חשוב אני, מה צו ישראל שייעשה להם נס ואוציאם מצרים". וראינו שוב — מה שמצאננו בדברי רשי" במקומות אחרים שפרש הוא את הפסוקים במקומם שונים בהתאם לקו אחד, שהוא המタルט לפיו פשותם של הפסוקים. השיעור הגיע לказו, אך דבר התורה הנלמד לא נdaleה עד תומו, כי "עמק עמק מי ימצאנו".

אמינים לו שהוא נביא" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז, ז), השאלה הוזע (על תשובה הניתנת ברמביים הלכות יסודי התורה פרק ח) נוחית לשיעור הבא, כדי שלא נזהן מן המסגרת של דינוינו ומן השאלה העיקרית שלנו: כיצד יתקימו שני הפסוקים — דברי ה' "ושמעו לקלר" ודברי משה "זון לא יאמינו לי" זה בור זה?

מבחינה DIDAKTICHT יש על המורה לשקלן יפה ולהחליט, — ולפעמים צוריך שיקול זה להיעשות זו רגע, — אם פ"גיגר אחריו אסוציאציה מובאת ע"י תלמיד, אחרי שאלה שצצה לתלמיד, אם כדאי לו לעזוב את דרך המלך בה הוא הולך בשיפורו כדי לפנות לשבייל צדי הגפתה זו ברכו, או אם יודה טויל זה לטעם אהרת, לשיחה מיוחדת וימשך בדרך. לעיתים יש בדיחה זו מעין צינון או כיבוי התענוגות שהתקלה מעצמה, וסתם אם תחזרו שנית, ויש לחושש שהתלמיד ששאל ולא ענה מיד, שוב לא יענו לשאול. ואולם לעיתים יש בסטייה כזו בעקבות שאלה פתאומית צדנית מעין רופת הילד אחד הפרפר המתפרק יותר וחומר מדרכו ומנקודת מוצאו עד שיתהה בסביבי העיר, וגם המורה וגם כיתה בסוף השיעור אינם יודעים כיצד הגיעו למקום שהגיעו ונשכח המוצא ואבדה החנן העיקרי של השיעור.

## זהבה מלכיאל / הרצליה

### פרק יד בבראשית

(שיעור)

פרק זה הננו יחידה לימודית אחת. בו מתחילה ומסתיימים מאורע. ביחידת זו שלושה חלקיים הקשורים זה בזה :

(א) מלחמת המלכים (א—טג) ;

(ב) לוט נשכח יאברהם מצילו (יב—טו) ;

(ג) הפגישה בעמק שוה (יו—כד).

רבים מן המורים לתג"ז הנהגים בדרך כלל לשתף את תלמידיהם בניתוח הפרקים ומכוונים לҚראת העמקה עצמית. משנים ממנהם זה בכואם לאחד פרק זה. כאן עוברים הם בקירה על החלק הראשון, הווורים ומספרים לתלמידיהם את עיקרם של הדברים ומסתפקים בכך. לדעתם אפילו ריבוי השמות שבחלק הראשוני על התוכן. ואילו המשך נלמד ביתר הרחבנה כחומר רגיל.

כל מי שאינו מוכן ללמידה את הפרק מבחינה ארכיאולוגית או היסטורית, נמצא בקטע האחרון בלבד חשיבות מיוחדת כי בקטע זה נמצא קווים נוספים נספחים לדמותו של אברהם אבינו, מצויה ברכתו האגדית של מלכי צדק, שבוצעה של אברהם ועוד. אולי בעוזרת תכxisטים מתאימים אפשר להסביר את המכשולים העיקריים מעלה דרך לימוד הפרק בשילומו ואו מתגלית עלילת מלחמה בעלת תוכן מסוון, ואפילו מתרחק, את לב התלמידים. וכמוון שעזה שהילדים עמלים ומבינים, תוך גייעה, את החלק הראשוני. יהא גם החלק الآخر, שהוא יש ללמידה לכל הדעות בהרבה, עמוק יותר.

מגמתנו בהוראת התורה צריכה להיות — ללמידה הפרקים כולם ללא דילוגים והশמות תוכן הדרכה מתמדת של התלמידים לעובדה עצמית. (אין זה המקום לעמוד על ההבדל היסודי בין שיעור תורה, אשר בו מורה מספר את תוכן הפרק, מסביר פסוקים ומלים — לשיעור בו עובדים התלמידים. טריהים ועמלים

בניתו והבנת הפרק ונעדרים במורה המכונן ומודרך את עכודתם).

פרק יד אינו נמנה על אותו הפרקים אשר מכחינות פסיכולוגיות מונעים לנו מן התלמיד את לימודם המעמיק. כפי שצווין לעיל, מאפיילים השמות המוֹזִים והמרובים על חלקו הראשוני של הפרק, אולי בעורת טבלת-השמות ו"מפת מסען של אמרפל". מבחריהם את החומר המוסף במקצת.

\*  
השיעור דלהלן ניתן בכיתה בנים ובנות בגיל 9—10 (במהשכים). התלמידים היו ילדי עולמים חדשים שידעו קרוא וכותב עברית; הם למדו עד כה את ספר בראשית מתחילה ללא דילוגים. מהלך השיעור נרשם בצורת דין וחשבון, והוא מוגש בוה למורים ומדריכים כדוגמה להוראת תורה בכיתות הנמוכות.

\*  
הכנות לשיעור: לכל תלמיד — ספר בראשית, מחברת תורה ועפרון. המורה הביא אליו גליון בריסטול ובו טבלת המלכים (פרטיה חסרים).

### טבלת המלכים

ארצו	המלך	ארצו	המלך
	(1)		(1)
	(2)		(2)
	(3)		(3)
	(4)		(4)
	(5)		

וכן לוח עורך המשמש אחיך לשירותות המפה, שהמורה התאמן לשרטטה. (על לוח בכיתה הרגיל נרשמו מילים חדשות, שמות הקטועים, המספרים וכו'). הפרק נלמד בשני שיעורים ומהצהה.

### מבנה השיעורים

#### (א) מבוא

- (א) חורה
- (ב) סקירה כללית על הפרק
- (ב) המלחמה (א—יא)
  - (א) מי נלחם?
  - (ב) لماذا נלחמו?
  - (ג) איפה נלחמו?
- סיכום (עיי כתיבה על הלוח וסיפור תלמיד).
- (ב) לוט נשבה ואברהם מצילו (יב—טו)
  - (א) הפליט
  - (ב) אברהם נחלץ לעזרת לוט.
- (ד) הפגישה בעמק שוה (זו—כב)

(א) הפגישה עם מלכי צדק.

(ב) הפגישה עם מלך סדום.

**סיכון (ע"י דראמאטיזציה)**

סיכום כללי ומtentן עבודה בית.

#### (א) מבוא

(א) חזרה

מ: ניגש אל הלוח ומשרטט מפת א"י. בה מצוירדים אלוני מمرا ועריו הכהר. שבילים ו דרכים מהבירים את המקומות. המורה מספר:  
פרק הקודם למדנו על פרידת לוט מעם אברהם. ירושם תלמיד על הלוח את מקום מגוריהם.  
ת: ניגש אל הלוח ורושם.

מ: מצביע על ילד ואומר: אתה אברהם, הצע לוט את הפרידה:  
ת: "אל נא תהי מריבה בניי ובינך... ואם הימין ואשmaiלה".

מ: נפתח את הספרים ונשמע מה קרה אחורי פרידה זו (מן הקשר ההדוק שבין חלקו הפרק קרא המורה לפני התלמידים את הפרק כשלימתו והמתין לתגובה).

#### (ב) סקירה כללית על הפרק

ת: קרנו על מלחמה.

ת: בפרק שמות רבים וארכאים.

מ: צדקה. בקשר למלחמה זו מזכירים שמות שונים ומורים של אנשים ו מקוּרִיות. מפני מה מעניינת אונתנו מלחמה זו?

ת: כי במלחמה זו מסופר גם על אברהם ולוט.

מ: נמצא את הפסוק אשר ממנו מתחלת המלחמה לענין אותן אותן:  
ת: פסוק יב (התלמיד יאמר את מספר הפסוק ומתיין עד שהבריו כולם מוצאים פסוק זה, ומשמצבאוו קורא התלמיד את הפסוק בקורס רם. בדרך זו מカリיח המורה את התלמידים כולם לעקב אחר מלך השיעור).

מ: מה קרה לו לוט?

ת: האובייכים לקחו אותו.

מ: איך קוראים לאדם שהאובייכים לקחו אותו?  
ת: שבי. (מילה זו רושם המורה על הלוח, כי חדשה היא. הסבר רחב בא עם תיאור לוט השבי).

מ: יתאר תלמיד מה עשו בו בלוט השבי?

ת: לקחו את כל צango את גודיו היפים ואת קישוטיו דירתו. כל מה שנמצא בביתו לקחו.

ת: גם את משפחתו לקחו. את אשתו ואת בנינו. את כולם קשו ולקחו.

ת : אַחֲרֵיכֶךָ יִמְכְּרוּ אֹתָם לְעָבָדִים.  
 ת : מַסְכֵן לִוְתָן.  
 מ : לוֹט הָיָה בָּצֶרֶה גְּדוֹלָה מְאָד. (שׁוֹתָק)  
 ת : אַבְרָהָם הָצִיל אָוֹתוֹ!  
 מ : נִחְפֵשׂ אֶת הַפְּסוּקִים הַמְּסֻפְרִים עַל כֵּן.  
 ת : יְהָ, טָה, טָז. הַתְּלִימִיד קָרָא.  
 (התלמידים ניסו להגיב על הקטע שקראו, אולם דחתיyi שיתה זו לשיעור הבא, בו תובלט הצלת אברהם על ידי הסבר המלחמה).

## (ב) הַמְּלָחָמָה

(א) מ : מֵצָאנוּ כִּי לוֹט בָּצֶרֶה גְּדוֹלָה. אָוְלָם טְרַם הַסְּבָרָנוּ כִּי־צָד בָּאָה עַלְיוֹ צֶרֶה זו.  
 ת : הַלֹּא אִמְרָנוּ : הִיְתָה מִלְחָמָה וְהַאוֹיְבִים לְקַחְוּ אָוֹתוֹ (תיקון המורה : שָׁבַו אָוֹתוֹ  
 נִבְרַר מֵהֶם הַאוֹיְבִים).  
 המורה תלה על הלוח את טבלת המלכים, כספרטיה חסרים עדים. המורה  
 מסביר : בעד ימינו נרשם את שם המלך ובצד שמאל נרשם מיוזו ארץ  
 בא המלך.).  
 ת : שֵׁם המלך אמרפל, ארצו — שנער.  
 המורה רשם (איילו הייתה זו כיתה גבוהה יכול היה תלמיד לרשותם. אולם  
 מאחר שהכתيبة תנוגול זמן רב מדי, מן הרואוי לוותר על כתיבת התלמיד.  
 התלמידים אמרו ומורה רשם. בדרך זו מילאו את המחזית הראשונה של  
 הטעלה.).  
 מ : קבוצת מלכים זו נלחמה בקבוצת מלכים שנייה.  
 (כנ"ל מילאו את המחזית השנייה של הטעלה, אולם בסופה נתקלו בקושי).  
 ת : המלך בלע. ארצו — צער.  
 מ : רשם בהיסוס.

ת : זה לא נכון ציריך לומר : מלך בלע הי א צער!  
 מ : העירה צודקת. המלך האחרון בראשימה מלך בבלע, ולה שני שמות בלע וגם  
 צער (תחת "ארציז" רשם בלע ובסוגרים צער) — שם המלך חסר.

## טְבָלָת הַמְּלָכִים

ארצו	מלך	ארצו	מלך
סְדוּם	(1) ברע	שְׁנָעֵר	(1) אַמְרָסֵל
עַמּוֹרָה	(2) ברשע	אַלְסָר	(2) אַרְיוֹן
אַדְמָה	(3) שנאנָב	מֶלֶךְ עַילְם	(3) כְּדוּלָעָמָר
צְבוּיִם	(4) שְׁמָאָבָר	מֶלֶךְ גּוּיִם	(4) תְּדָעֵל
בלע (צער)	(5) ?		

מ: יש ויוצא למלחמה מלך אחד נגד אויבו. אולם לעיתים קורא האחד לחבריו — בעלי בריתו — שיעזרו לו. ואז גם אויבו יראה לנצח בעצמו ואף הוא קורא לשכניו — לבעלי בריתו — ובמוקם מלחמה של שני מלכים ישנה מלחמה של שתי קבוצות מלכים.

ת: המלחמה שננו לומדים עליה היא מלחמה של בעלי ברית.

מ: קרא את בעלי הברית הראשונה.

ת: קרא.

מ: קרא את בעלי הברית השנייה.

ת: קרא.

ת: כדי להתגבר על קשי הקריאה של השמות קרא אי אלה שמות בצוותא, וכן נערך משחק — תרגיל — קוצר, המורה קרא שם מלך והוא על התלמידים למצוות מה היא הארץ שעלה מלך).

מ: ניגש וסימן מספרים ליד המלכים.

ת: אבל הכוות במלחמה זו אינם שווים. בקבוצה אחת ארבעה מלכים ובשניה חמישה. ברור כי החמשה ינצחו.

ת: לא נכון הם לא ינצחו.

מ: מניין לך?

ת: פסוק י' (קרא בקול) "וינסו מלך סדום ועמורה". הם מה חמישה ברחו. (נרשמה על הלוח המלה — נסו — ברחו בבהלה).

ת: מכאן שבבעלי ברית אדרלעמר היו חזקים מאוד.

(ב) מ: מפני מה פרצה מלחמה זו?

ת: בעלי ברית סדום עבדו את כדראלעמר ואח"כ הם כבר לא רצוי לעבדו אותו ומרדו.

מ: מה פירוש עבדו את כדראלעמר?

ת: היו עבדים שלו. שילמו לו מסים. כל מה שמצא חן בעיניו בארץ סדום — לחת לבתו.

ת: היו לו שוטרים ופקידים. שהיו לוקחים בשביilo הכל. איש יפה לקחו לעבד, סוס יפה לקחו בשביilo המלך, והאנשים בעלי הסוס היו מוכרים לחת.

מ: יפה. כמה זמן עבדו אנשי סדום לכדרלעמר?

ת: שתים-עשרה שנה עבדו ואחריכך מרדו.

מ: מה פירש מרדו?

ת: הם עשו מרוד. הם יותר לא רצוי לעבד כדרלעמר ולחת לו הכל. הם במרוד גם הורגים. הם הרגו את משותי כדראלעמר ולא הרשו לקחת מהם דבר.

מ: נכון. שנה שלימה הייתה מהפהה בעיר הבכורה. ורק אחרי שנה בא כדראלעמר. (כדי להקל על הבנת הפסוק: "שתיים-עשרה שנה עבדו את כדראלעמר ושלש-

עשרה שנה מרדו" נזoor המורה בראשיטת המספרים. המורה ערך טור מס' פרים ומתח קו אחרי (12).

ת : 12 שנה עבדו את כדרלעמר.	עבדו	1
מ : הקיף את המספר 13.		2
ת : בשנה הי' 13 מרדו.		3
ת : ובשנה הי' 14 נלחמו.		4
		5
		6
		7
		8
		9
		10
		11
		12
13 מרדו		
14 נלחמו		

ת : מפני מה לא בא כדרלעמר מיד בששמע מה עולו לפקידיו.

ת : כי הוא גור רחוק ועוד שהודיעו לו עברה שנה.

ת : אולי הוא ידע כעbor חדים ואחדים ובכליזאת לא יצא מיד מפני שהוא עליו להתבונן למלחמה.

(מ: הראה על החלק הימני של הטבלא).

ת : הוא צריך לחדש לבורי ביריתו וגם הם צריכים להכין חילים וכל זה נמשך זמן רב.

מ: צדקו החנינים. ההבנות נשכו זמן רב. וגם הדרך ארוכה היא. התבונן בתמונה "לך לך" (תמונה זו תלויה בכתיה). התמונה מספרת לנו כי אברם גור בחרן הרחוקה מאיי, וגם כדרלעמר בא עם בעלי ביריתו מאץ הקרובה לחרן.

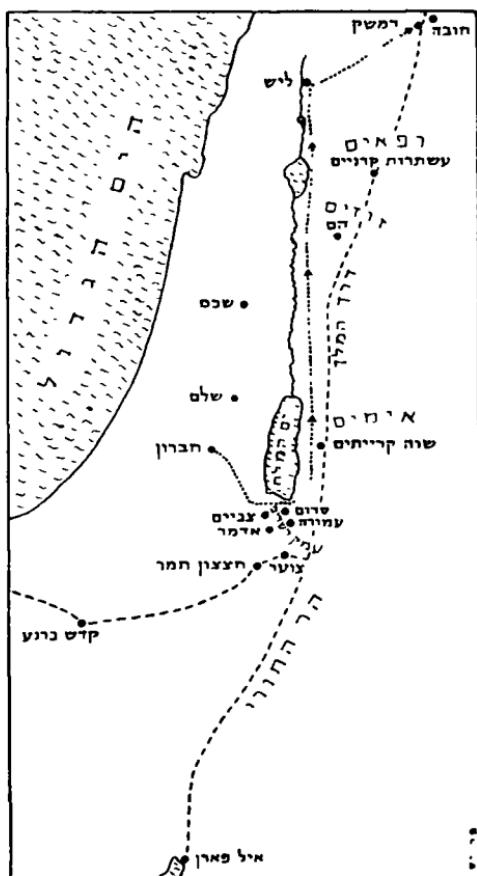
בשעה שcdrלעמר וחיליו היו מוכנים. יצאו לדרך. (בגיר צבעוני סימן המורה את מסעו של cdrלעמר. בסקיצות קטנות סימן את הערים) הקשת על שכטם והחצם בחגורותיהם (ASHPE?) כמה צעדו עד הגיעם לעיר עשרות קרנים. (המורה סימן את המקום).

מי הם תושבי עשרות קרנים?

ת : הרפאים.

מ : חוקים היו הרפאים אולם חילוי cdrלעמר הרגו בהם ומשיכו דרכם עד בואם לעיר הם. (סימן את הם) תושבי הם...

- ת : הווים.  
ם : הווים אף הם ברחו לכל עבר. עברו עוד ימים מספר והנה הגיעו החילילים לשوة קרייתים (סימן את המקום).  
ת : שם גרו האימהים.  
ם : (המשיך את קו המסע), בהר שער נחרגו החורדים. ואלה שנשארו בחיותם ברחו למדבריות עד איל פארן וקדש. גם לקdash שני שמות.



- ת : עין המשפט וקדש. כמו לבלו שהוא צער.  
ם : נבון. כדרלעמר הכה את האמורוי והגיע עד חצצון תמר.  
ת : כמעט הקיף אותם את בעלי הברית השנייה.

ת : לכן לא בא כדרעלמר מיד כי כל כך הרבה מלחמות היו לו בינו לבין.

ת : אם ניצח כל כך הרבה ערים איך היה לו עוד כוח לעורך מלחמה חדשה.

ת : הלא אמרנו שם היו חוקים מואז.

מ : איפה התקיימה המלחמה העיקרית ?

ת : בעמק השידים (השתח סומן).

(ע"י דבריו אלה של המורה מקובלם הפסוקים ה ו ז משמעות. למרות שהמורה הוא המספר אין התלמידים פאיסיביים. הם עוקבים אחר התקדמות הגודדים ומוכנים לענות על שאלותיו הקצורות של המורה. שאלות ביניים אלו מהפקידין לקשר את דבריו המורה אל הספר).

המורה ציר על הלוח את סדר מסעו של כדרעלמר ורדיפת אברהם, לפי המפה דלעיל :

מ : נמצא פסוק נוסף על עמק השידים.

ת : פסוק י (התלמיד קרא).

מ : אדמתו של עמק זה מעורבת בסיד וזפת. (בופת מופתים את הקבישים).

אנשי הסביבה היו באים לעמק, חופרים ומוצאים אדמת סיד זו ומשתמשים בה לחזק את גנות הבטים לנדרות ולעשיותם ; על כן נשאוו בעמק בארות בריאות.

ת : כתוב "עמק השידים הוא ים המלח". גם כן שני שמות.

ת : אבל איך יתכן שהעמק הוא ים ? !

מ : שאלה נכונה. עמק זה נמוך היה ובמשך השנים נשפכו מי ים המלח לעמק ושפטווהו. היום אין יותר עמק השידים, הוא מלא מים. הוא ים-המלח. כפי שציינו היהת המלחמה העיקרית בעמק השידים. יתרה תלמיד כיצד נגמרה המלחמה.

ת : הרבה חיללים מתו, הרבה נפצעו. רבים ברחו לכל מקום שמצאו.

מ : הרה נסgo להרים שבשביבת.

ת : קשה היה שם לרוץ בגל הבורות והרבה חיללים נפלו לבורות.

ת : מלך סדום גם נפל לבור.

ת : אבל הוא לא מת. הוציאו אותו.

מ : מי ?

ת : חיליו או חיליו מלך ברע או חיליו של בעל ברית אחר.

ת : שכחנו לספר את העיקר : שלחו את לוט, ולוט בצדקה גдолה.

ת : אין הוא רואה את אשתו ובניו, הוא קשור וסתובבים אותו.

מ : טרם נפסיק את השיעור ינסה תלמיד לספר על המלחמה בקיזור. נזוזר לו. (המורה כתב על הלוח)

**מי נלחם ?      מפני מה נלחמו ?      איפוא נלחמו ?**

ת : השיב לפי סדר הכתוב.  
מ : נסמן את הפסוקים המספרים לנו מי נלחם וכן מפני מה נלחמו ואיפה נלחמו.  
תלמיד קרא את הפרק עד פסקו יג.  
(הקריאה הייתה טובה כמעט, ולא ניכר קשי בקריאת השמות).

(ג) לוט נשבה ואברהם מצילו.

מ : כתב על הדוחה : לוט בצרה גדולה (הדגש בצייר את ההרים בין ערי היכר ואלוני מראה).

ת : הרים מבדילים בין ערי היכר ואלוני מראה. אברהם רוחק מן המלחמה — ואינו יודע מה געשה בעמק השידדים.

מ : אילו היה זה בזמןנו מיד היה הדבר מתפרסם. נודע לכלם, כיצד ?  
ת : היה בא שליח באוטובוס ומספר.

ת : באירוען אפשר להגיע יותר מהר.

ת : אפשר להודיע בטלגרמה או בטלפון ויודעים מיד.  
מ : נכון. כיצד נודע הדבר לאברהם ?

ת : בא פליט וסיפור.

ת : הפליט ברוח מן המלחמה וסיפור.

מ : תאר את הפליט.

ת : הוא רץ בכל כוחו, הוא בודאי עית, נושם בכבדות, מכוסה אבק ודם.

ת : הוא היה בודאי אחד מדרע לוט, כי אחרת לא היה יודע שאברהם דודו של לוט הוא.

מ : מתkowski על הדעת. אברהם ידע כי לוט בצרה גדולה, לנוכח הזדרז "זירק את חניכיו", זרו גם את חניכיו ויצא לדרכן.

"זירק" — מלה חדשה וקשה ואינו להקנותה לתלמידים, לנוכח אין לרשותה על הלוח לחזור ולפרשה פעמים הרבה).

ת : מה זה חניכו ?

ת : העבדים שלו.

ת : "הנפש אשר עשו בחורן" הנערם שאותם חינוך אברהם למצאות.

מ : (על הלוח: חניך — חניכים). מה היה מספר של החניכים ?

ת : קרוא — מון הספר : שמונה-עשר ושלש מאות.

מ : יכוחוב תלמיד מספר זה על הלוח (שלשה תלמידים טעו ורק הרביעי כתוב נכון).

ת : בפסקוק זה מהهو לא ברור ; כתוב כי "נשבה אחיו", צ"ל כי נשבה בני אחיו. לוט לא היה אחיהם.

מ : הערכה צדקה. ואמנם יש סיבה לכך.

ת : כל הקריבים קריים אחיהם. למדנו כי אנשים אחיהם אנחנו».

## זהבה מלכיאל

ת : כל מי שאוהבים קוראים לו את אברם אהב את לוט ורצה להצילו Caino היה אחיו.

ת : הוא שכח שכעס עליו, ורק דבר אחד זכר כי לוט בזירה גדולה. ניגש אל הלו וモתח קו על מחצית הטבלה אשר בה רישימת חמשת המלכים. וכותבת במקום חממת המלכים : אברם ו-318 געריו.

ת : אברם אחד והם ארבעה. המלכים של כדרלעמר כל כך חזקים, ובכל זאת אברם שהוא היחיד והוא מנצח.

ת : מפני שאלהים עוז לו. אבל אברם לא היה היחיד היו גם לו בעלי ברית — ענרת, אשכל ימראא. אמרת כי לאברהם היו שכנים טוביים — בעלי ברית — אולם הם לא היו מלכים הם היו אנשים עשירים. להם עדרי צאן והם בעלי שדות וחורשות. אברם גר בחורשת אלונים של ממרא. במקום גר כתוב בספר ...

ת : שוכן. שכן הוא מאותה משפחחת מלים. וגם שכונה ! נכוון. ואלה שכנוו הצטרכו לאברהם. הם ומkickת עבדיהם, וכולם החלו רצים אחרי כדרלעמר וחיליו.

ת : אברם הכנס את עצמו בסכנה כדי להציל את לוט. אברם רדף ימים אחדים. ונדמה היה לו כי השיג את כדרלעמר וכשהגיע לדין (המורה סימן את קו הרדיפה ואת מקום העיר דין) ירד לילה. (המורה שתק).

ת : גם בלילה רדף אברם. כתוב שהוא חלק את חיליו ורדף גם בלילה.

מ : מפני מה חלק את נעריו ? כדי להקיף את כדרלעמר, וחיליו לא יוכל לבנות. הלא בחושך אין רואים את הדרך, ואברהם לא ידע לאיזו דרך כדרלעמר, לכן שלח את נעריו לדרך שוננות.

ת : אמרפל לא תיאר לעצמו שבלילה רודפים אותו. כל חיליו בודאי ישנים, או שהם רוקדים ושםחים על נצחונות ועל הפניהה הקרובה עם משפחותיהם. כשאברהם התחיל להכות במחנה כדרלעמר ברחו לחובה. (המורה סימן את המקום).

ת : החילים כולם מתפלאים — מי זה שمبיא עליהם אסון אחרי הנצחון. הם כבר קרובים לבתיהם ושםחים להביא את הרCors שלקחו והנה אסון.

ת : האבל השאירו והצילו רק את נפשם. לוט גם הוא התעורר ופתחום הרגישי שהחילים בורחים, והנה מרוחק הכיר את נערי אברם ועיניו אורו ממשחה. עכשו ידע שאברהם יבוא ויתיר

את הקשרים בחבל שהוא קשור לו.

ת : לוט בודאי היה לאברהם וזה לא כתוב.

מ : כמובן, התורה מספרת לנו רק את עיקרם של דברים ולא את כל הפרטים. מי שיחזק הרכוש שנשאר ; הבגדים הנאים, הכלים, התכשיטים והאנשימים ?

ת : לאברהם, הוא הציל הכל וכל הרכוש שייך לו.

ת : אבל הרכוש היה של מלך סדום והוא צריך להחזירו.

ת : שימוש מלך סדום על שנשאר בחיים — כלום לא שייך לו. ללא אברהם היו נשיכו ומשרתתו כולם עבדי כדראלעמר.

מ : בכיתה שטי דעות בעניין הרכוש. קשה להחליט למי הוא. יקרא תלמיד מפסיק יוז עד הטופח.

ת : קרא.

#### (ד) הפגישה בעמק שוה

מ : אחרי קריאת התלמיד רשם על הלוח : הפגישה בעמק שוה (עמך המלך) מי הם הנפשגים ?

ת : אברהם, מלך סדום ומלי Ciַדְקָה מלך שלם.

מ : רשם על הלוח :



מתי התקיימה הפגישה ?

ת : בשעה שאברהם חור עם הרכוש, חיכו לו בדרך מלך סדום ומלי Ciַדְקָה מלך שלם.

מ : (סימן את מקומה של שלם ורשם ירושלים בסוגרים וסימן את עמק שוה). הם לא עמדו וחיכו לו. מה כתוב במרקא ?

ת : הם יצאו לקרואתו.

ת : ملي Ciַדְקָה הוציאו בשבייל אברהם לחם ויין.

ת : כי חיליו היו עייפים ורעבים, הם רדפו כל כך הרבה.

מ : בימי קדם כשהיה ראש שבט או מלך חורן מן המלחמה היו ידידיו יוצאים לקרואתו ומציאים לו לחם ויין.

ת : כדי להראות לו שכולם שמחים בשובו.

ת : אם ملي Ciַדְקָה זדק שמה בשוב אברהם היה בודאי ידידו. היה אם כן לאברהם עוד בעל ברית בלבד ענר אשכל ומمرا.

ת : ملي Ciַדְקָה זדק היה יהודי ?

ת : כתוב בתורה שהוא היה מלך ירושלים והוא היה כהן לכל עליון ולא לאליין. לים כמו תרת.

ת : לבן אברהם התהכר אתו מפני שגם הוא הבין שואלילים הם שטויות.

## זהבה מלכיאל

מ : מלכי צדק לא היה יהודי — הוא היה גוי צדיק. אברהם קיבל מלכי צדק  
עוד דבר-מה מלבד לחם ויין :

ת : ברכה.

מ : תקרה תלמידה את הברכה.

ת : קראת.

מ : מלכי צדק מברך את אברהם ואומר : האלקים שהוא עושה — קונה — שמים  
וארץ הוא יברך אותו וישמור עליו.

מ : תלמידה שנייה תקרה את הברכה.

ת : קראת.

מ : חזר וקרא את הברכה. מי יודע לקרוא את דברכה על-פה ?  
ת : קראת.

ת : אבל הברכה לא נגמרה, גם בפסוק כ יש ברכה.

ת : בפסוק כ מלכי-צדק אומר : "ברוך אל עליון" הוא מברך את אלקים.  
מ : נכון. מלכי צדק מברך את אברהם ואת אלקים על שנtan את אויבי

אברהם בידו.

כתב על הלוח : צרים =

מגן =

ת : צרייך — אויבך

מנן — נתן.

מ : אברהם קיבל את הין והלחם, שמע את הברכות והחליט לחתת למלכי-צדק  
חלק מן הרכוש שתביא עמו. היו לו עשרה גמלים — נתן למלכי צדק אחד,  
הייו לו עשרה כדי והב נתן למלכי צדק אחד. מכל אשר לו נתן משער  
למלך צדק.

תסכם תלמידה : מה ידוע לנו על מלכי צדק.

ת : הוא היה כהן לאל-עליון ומילך ירושלים.

מ : מוחק מן הלוח בכו את פגышת מלכי צדק ואברהם. נשאר כתוב "אברהם —  
מלך סדום".

ת : מלך סדום לא הביא לאברהם דבר. הוא בא לבקש ולהתחנן. הוא רוצה  
שאברהם יחויר לו את בנותיו ועבדיו.

ת : "תנו לי הנפש והרכוש קח לך" הוא לא בקש את הרכוש.

ת : קודם שאלנו למי שייך הרכוש ועכשו אנו יודיעים שהוא שייך לאברהם.  
ת : אבל אברהם לא ל脍 מן הרכוש, הוא לא רצה שאחיך מלך סדום יתגאה

ויאמר : אני העשירתי את אברהם.

מ : קרא בנעימה ובהרמת ידי פסוק בב.

ת : מפני מה מרימים אברהם את ידו ?

מ : הוא נשבע. יש נשבעים בשימת יד לב או למקום אחר. אברהם נשבע

בהרמת יד.

ת : אברם נשבע שלא יקח דבר מן הרוכש מהות או משורך נעל.  
מ : קרא והראה על חות המליף את הראש ועל הנעל "מחות ועד שרוך נעל".  
חות הוא העקל שהערבים מחזקים בו את הכפיה שלראשם.

(ת : צבעו שחור ראייתי אלה).

ת : אברם לא רוצה מלך סדום מן הראש עד הרגליים... שום דבר.  
ת : אילו היה אברם לוקח היו אמרים שהוא רדף אחרי כדרלעמר רק בגין  
הרכוש וזה לא נכון. הוא סיכן את חייו רק כדי להציל את בני-האחים.

מ : יפה.

ת : לא יפה לקחת תשלום بعد טוביה.

מ : אברם אינו רוצה דבר מן הרוכש המשוב. בלבד רך...  
ת : מה שהנערים אכלו בדרך. והוא צריך להתח מנתות לבני בריתו על  
שעוזרו לו.

מ : לנעריו אברם קרא המקרא בשם נסף :

ת : חניכיו, ילידי ביתו.

מ : נקראו כולנו במקלה מנספר את תשובה אברם למלך סדום.  
התלמידים קראו (רבים קראו בהרמת יד).

מ : ינסה ילד לסכם ולמצאו אילו תוכנות יפות חדשות מצאנו באברם בפרק זה.  
ת : (1) אברם גבור ואמיין

(2) אברם מסכן את חייו כדי להציל את לוט שהיה בצרה גדולה.

ת : (3) אברם עושה טוביה ואני רוצה תשלום.

ת : (4) שכנו אווהבים אותו ויוצאים לעזרתו.

(5) משלם טוביה למי שעוזר לו ומיטיב עמו.

מ : מהק מהלו את פגישת אברם ומלך סדום. ננסה להציג בכיתה את הפגישה  
בעמך-שותה. יעיננו התלמידים שעיה קלה ונבחר את המשתתפים.  
התלמידים עיינו.

המורה בחר בשלשה תלמידים שהיו המדברים ובוחמה תלמידים מנעריו  
아버ם, "מלכי צדק" ציד עצמו ב"לחם ווין", אברם נשא "רכוש".  
התלמידים חזרו על השיחה כמעט בלשונה.

### סיכום

מ : מזאתי כי בפרק שלשה ואלקים. מה הם ?

ת : (1) הייתה מלחמה ; (2) לוט נשבה ואברם מצילו ; (3) הפגישה בעמך שווה.  
שיעור בית למפרק יד :

(1) להעתיק את שמות שלושת הקטועים וולרשום מה הם הפסוקים השיכים  
כל קטע.

- (2) יבחר לו ילד את החלק שמצא חן בעיניו ויציריו.
- (3) להביא רשימת מקומות בעלי שני שמות.
- אין הכוונה שהתלמיד יזכור את המקומות; העבודה זו היא אמצעי המכריה את התלמיד לקרוא את הפרק.
- (4) לכתחוב חיבור:  
הפליט באלוני מمرا.  
לוט בשבייה.

הערה: במהלך השיעור מוצאים אנו — קריית המורה, שיחת התלמידים, הסתכלות ב"טבלת המלכים" ושוב שיחה, קריאה, הסתכלות בטור המספרים, שיחה, סיפור המורה בהשתתפות התלמידים המעניינים בספר וכו': אחרי שיחה ערה ורצו מאד להרגיע את התלמידים בכתיבה קצרה. בכתיבה שאין בה קשיים סכניים של כתיבה, — כפי שהיו בכתיבה שבתניתו השיעורים — אפשר ורצוי להעתיק למחברת את "טבלת המלכים", את המילים הקשות, את שבועת אברהם או ברכת מלכי צדק וכו'.

## אפרים א' אורבך / ירושלים

### למקרה ה"גליונות לפרשת השבוע".

עיקר וכותה של בעלת ה"גליונות" יש לראות בכך, שהחוירה את עטרת לימוד התורה לישנה בחוגים רחבים, שהתרחקו מלימוד התורה. בתקופת ההשכלה הינו עדים להעדפת לימודם של הנביאים מתוך הכללת הצד האסתטי והמוסרי שבדבריהם. בעקבותיה הילכה גם תנوعת התהילה הלאומית. שחשה למוצא חיזוק ועידוד לשאייפותיה דока בדברי הנביאים וביעודיהם. דעתות אלו הושפעו מביון קורת המקרא ומיחסה לספר התורה. המונח "ביבליה" זור לרווחה של היהדות. המכירה רק ב"תורה נביאים וכתובים". ולא הרי קדושתם של הספרים האחרים כקדושתה של התורה. ויש צורך בפירוש לתורה למען יהודים המאמינים ב"תורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה". ואין לטענו ולומר, כי על המפרש להחכון רק לפסוק ולא להגיד קוראים מסוימים, שכן אפשר להשיב: אין לך מפרש שים שהזדהו הודות שלימה וגמרה עם הפסוק קרשי" וכנגדו הרשב"ם, ועם זה היו דבריהם מכוננים לדורם. הדבר בולט לא רק ברמזים למציאות היהיס-טורית שהקיפה אותם<sup>1</sup> אלא גם בעצם מהותו של הפירוש.

על פירושו של רשי נכתב הרבה, אבל חסרה עדין חקירה על יחסיו לאגדה, על דרך בחירתו באגדות. מה הייתה נקודת דאותו בחירתה האגדות, למה בחר מה שבחר ומשום מה השםיט מה שהשמיט? דоказ שאלות אלה נידונו הרבה בಗליונות במדור שאלות ודיווקים ברשי". רשי בעצמו מעיר "זאנני לא באתי אלא לפשטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבר על אופניו". הוא בחר באגדות המיישבות את דברי המקרא באופן הנראה לו כחשוב וככבריע לבני דורו. על כוונתו זו אפשר לעמוד לא רק בפירושים, שיש בהם שינויים בניסוחה של האגדה, אלא גם במקומות שהוא מעתיק את דברי המדרש קלשונו. אם רשי מביא לפסוק "עמים הר יקראו" את דברי הספרי על אומות העולם האומרות: "נראה מה יראתך של אומה זו ומה מעשיה והם רואים כל ישראל

• גליונות לעיון בפרשת השבוע ערוכים בידי נחמה ליבוביץ, יו"ל ע"י מוסד תורה והשכלה למכגרים ולנער, הסדרות נשי מורה באמריקה.

1. מופיע בערך על אחדים מהם במארדו "על רשי" והמציאות ההיסטורית של זמןנו", בספר היובל לטרופ' י. נ. אפסטינן.

עובדים לאלה אחד ואוכלים מאכל אחד, לפי שהగויים אלהו של זה לא סAliyah של זה ומאלו של זה לא כמאלו של זה". — הרוי בונתו להמיחש את ההבדל שבין קהילות ישראל בזמננו, — לבין הגויים שבדרו, אשר טרחו לשוא לבסם את אחדותו של העולם הנוצרי.

רשב"ם טרח לפרש את התורה "לפי הפשטות המתחדדים בכל יומם" מכיוון שהיא בדבר משום צורך הדור. מוסף ימיו של רשי"ד עד למאה ה'יד אני עדים לויוכחים בalthי פוסקים בצרפת בין יהודים לנוצרים. בויכוחים אלה נתיחוד מקום נכבד ביותר לדרכי פירוש המקרא, כי הנוצרים השתמשו למטרתם בדרך הדרוש האליגורי. הכרה היה להוכחה או, כי התורה יכולה ניתנה להתרפרש כפשוֹטה ללא זיקה כלשהי לדרשה ולאגדה ובמקורה הצורך — אף ללא התחשבות בהלכה. הדבר הזה אפשרי היה רק בחוגה של יהדות צרפת השלימה והאנמנה החופשית מכל פיקפוקי השכלתנות. ביהדות זו של גדוּלי מפרשיש התלמיד וההילכה, בעלי התוספות. פירושיהם היו צורך הדור ומכוניהם לו, אבל האקטואליות שלהם אינה מובלעת; היא טמונה בתחום תוכם של הדברים ולרוב בין השיטין. אבל דוזא משום כך נשארו הדברים אקטואליים לא רק לדורותם שביהם נאמרו. אלו למדים היומיים הרבה יותר ומוכנים לקבל יותר פירושיהם של רשי"ד ושל הרשב"ם ותלמידיהם מאשר מאותם הפירושים שכחם דנו בפה מלא על שאלות ובעיות חשובות וגדלות בשעתן. תועלותיו של הרלב"ג, שורשו, בחינותיו ושאלותיו של האברבנאל, פירושיהם ה"אקטואליים" של ר' שמישון ורפל הירש, ושל המלבאים — מכלום אפשר ללמוד, אבל ה"אקטואליות" שביהם וריה לנו.

אלא משום מה דרוש פירוש חדש? משום שם כל חшибותם של הראשונים לבואר התורה, איןנו יכולים להסתפק אף באחד מן הפירושים הקדומים בשלישי מותם, כמוות שהם. שמא יבוא במקומם ילקוט של פירושים שונים, כגון "תורה תמיינה" או "תורה שלמה"? באו גלגולותיה של דיר נחמה ליבוביץ ולימדונו, כי בחירת הפירושים והקירה בהם ככמה גדולה היא. בשאלותיה היא מכוננת את הקורא ובهن היא מגלה את כוחה הדידاكتי. היא מסוגת לגלות פירושים נפלאים במדרשים ותוך השוואת דרישות שונות. היא באה להעמידנו על תפיסת עניינים פסיבולוגיים דקים שבדקים ולהסבירו לדעת מהי אמונות הספרות בתורה, ובה במידה לדלות פניני מחשבה פירושי כל הדורות. אולם עם כל מעולותיהם של הגלגולות, אין הם יכולים למלא את תפקידינו של הפירוש החסר לנו. החיתוט, החיפוש, והדיקוק בדברי המפרשים מרחיק אותנו לפעים מהכטוב עצמו. כך אומר שدليل בעניין הפירושים המרובים על חטאו של משה בעניין "מי מריבכה" (ומובא בגליון חותת אחרי הבאת דעתו של מפרש מתקופות שונות): «המפרשים העמים פלו שלשה-עשר חמאים... על כן נמנעת מהעמק קירה בדבר זה, מראה שהוא יצא לי פירוש אחר ונמצאת גם אני מוסיף עוזן חדש על משה רבינו ע"ה». דיקודים רבים עלולים לפגעים להביא לידי גדורטסניות.

לא רק פסוקים קשים טעונים פירוש "דיו לאדם במרקאות שאפשר להולם" נאמר ב"תמול שלשום" של עגנון. ודוקא לפסוקים מטוג זה כתבו מפרשינו הגדולים את הפירושים היפים ביותר הנרחטים עמוק בלבנו. כי טיבו של פירוש איננו נבחן רק באיזו מידה הוא מישב את הקשיים שבפסקוק אלא גם בניסוחו ובঙגונו. מי איננו נפעם ונרגש בקדאו את דברי רמב"ן על ה"נבל ברשות התורה" ל"קדושים תהיו" ואת פירשו ל"וועשית הישר והטוב". את דברי הקדרן הפשטן רשבעם על מצות סוכה (פ' הרשב"ם ויקרא כג, מג) ולפסוק "אתתנפְל לפנֵי ה' את ארבעים היום וג'ו" ואתפְל אל ה' ואומר" (דברים ט, כה-כג) או את דברי "ספר החינוך" על "ויעצם לא תשבור ביה" ("כי אהרי הפעולות נמשכים הלבבות") ואת הסברתו למצות "הקהל". ורשותם של הדברים ניכר לא בלבד בשגב הרעיון המובעים בהם. אלא בעיקר בלשונם הנלבבת והפשוטה. זוקים אנו לפירוש שיתן לכל פסוק את פשטונו הטוב ביותר. לא פירושים זה על יד זה אלא זה בתוך זה. ברצוינו להסתפק בשתי דוגמאות: דוגמה אחת לשילובם של פירושים אחדים שכוחם להעמידנו על כוונתה של פרשה. הדוגמה השנייה באהה למדנו איך גם העירה קטנה של מדרש, הנראית כלשון גוזמה יכולה לגלות לנו גופי תורה אם עינינו פתוחות ואין פוסקות מהתבונן בכתב.

(א) בבראשית מ, א' נאמר: "ויהי אחר הדברים האלה חטא משקה מלך מצרים והאופה לאדוניהם למלך מצרים". עצם החטא אינו מפורש. רשי"י משלים את החסר לפי המדרש: "זה נמצא זובוב בפיילי פוטירין שלו וזה נמצא צרו בגולטקין שלו". לפי מדרש אחר קשו קשר נגיד המלך. הסברה אחרת מוסיפה, כי נתפסו בקלקלתם בשעה שבאו לאגנוס את בית פרעה. בתוספות על התורה נמצאת העירה מעניינת: ולפי שכל העולם מדברים ביוסף שריצה לשכב עם אשת אדוניו, טרדם במעשה אחד (הדר זקנים י"ח ע"ב). כל עניין שר המשקים ושר האופים בא איפוא לחתת לבריות נושא חדש לרכילות חברותית ולהשכיח את מעשה יוסף ואשת פוטיפר. צירוף כל הפירושים לחטא משקה ושר האופים מגלה לנו את כל "התוכן" רב העניין של השמטה החטא בדברי הפסוק. במזיאות המזרית של משטר אבסולוטי קרה, שהרים רמי מעלה הורדו פתאום ממעמדם העליון לבור תחתית. המלך לא מצא לנוכח לפרנס את הסיבה האמרייתנית. שהנעה אותו למעשה. במקום זה התחלו הבריות לעסוק בניחסות ובלחישות ונתנו הסברות שונות: מעילה בתפקיד (זובוב במשקה המלך וכו') מרידה מדינית, מעשה תועבה. חוסר ידיעת החטא של שני השרים חרם תרומה.

ונספת להשכחת מעשה יוסף ואשת פוטיפר.

(ב) לדברי הכתוב בראשית מ"ג, ז': "ויאמרו שאל האיש לנו ולמו" לדתנו לומר עוד אביכם חי היש לכם אח וכו'". מביא רשי' את המדרש: "איפלו על עצי עיריסתנו שאל אותנו". הדברים נראים כלשון גוזמה, אבל דוקא

לשון זו שנكتו חוויל בהערתם מראה לנו את התמציאות המעמיקה והגבנתם העדינה ברוח הסיפור. על הפסוק הנ"ל כבר הקשו המפרשים: هلآل בסיפור על השיחה בין האחים לבן יוסף לא נסגר דבר ולא חzieי דבר על שאלה מסווג זה? אין לומר שהאחים באו לפיס את דעתו של אביהם הוקן ולכן נטלו רשות לעצם להוסיף דברים, שהרי יהודה עומד ואומר ליוسف בעצמו: "אדוני שאל את עבדיו לאמר הייש לכם אב או אח" (בראשית מ"ז, י"ט). כמובן, שיש מקום להסתמך על הכלל של "דברי תורה ענין במקום אחד ועشيرם במקום אחר" ולראות בדברי האחים ליעקב השלמה לתיאור השיחה בין יוסף לבין האחים כפי שנתנו בפרק מ"ב, ט'-כ'. אבל נשאלת השאלה למה נשפטו הדברים שם ולמה גם לא נזכרו בסיפור האחים לשאלה על פגישתם עם יוסף (שם ל'—ל"ד). האמת היא, שתיאור השיחה בין האחים ליעקב על פגישתם עם יוסף בפרק מ"ב הוא מלא ושלם. יותר לא אירע שם. המשנה למילך במצרים שאל רק שאלה אחת "מאין באתם" והאחים ענו "ארץ בנען". אחריך-כך חזרו יוסף ארבע פעמים על האשמהו: כי עריהם הארץ באתם לראות מרגלים אתם" (ט', י"ב, ט"ז). בין האשמה להاشמה מגלים האחים טפח נושא מחיי משפחתם. בראשונה רק "בולונו בני איש אחד נחנו" (י"א) ואח"כ: "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד...". יוסף לא שאל כלל שאלה על מצבם המשפחתי של האנשים אשר באו לשבור אוכל. הוא רק שאלם: "מרגלים אתם". ההפתעה באשמה והחוורה עליה הביאה את האחים לספר את כל מה שידעו. בסיפורם הראשון (מ"ב, כ"ט) הגידו ליעקב את כל הקורות אותם לא תופת ולא שינויו. שאלתו המרגיזה של ישראל "למה הרעותם לי להגידי לאיש העוד לכם אח" גרמה לגילויו של אמר פסיקולוגית. הדברים הקשים של יוסף, האשמהו המפתחה והחוורה עליו: "מרגלים אתם. לדין את ערות הארץ באתם", היה בה משומח חקירה מדוקדקת ונגדה היה לאות כאלו שאל אותו על כל פרטיו חיותם ואפילו על עצי עריסותיהם. יהודה הנרגש הבוניגש לשיחתו המכרצעת עם יוסף אומר את האמת הפסיכולוגית: "אדוני שאל את עבדיו להגיד לי יש לכם אב או אח". האמת העובדתית היא שיוסף לא שאל אלא אמר אלא את מה שמספר בסיפורו הראשון. מבחינות האמת הפסיכולוגית והפסיכולוגית צdkו האחים ויוהודה, יוסף שאל וחקר.

דר נחמה ליבוביין יכולת וצריכה לחתן לנו את הפירוש החסר לנו, הוא יהיה פרדי עמלה בגליונות, אלא שעליו לחתן לא את השאלות כי אם את התשובות. היהח של כובד רשות לכל מלה שבפסוק, עמידת על הקשר שבין הצורה לבין התוכן, היאבקותה על מובן דבריהם של כל המפרשים והתעמקותה בהם — ערובה הם, כי פירוש זה יתן את הטוב והמשובח, בסגנון שיחורות את הדברים בזיכרונו ויקרב אותם ללבותינו. יתכן שהפירוש הזה יצריך שוב היבורים של גליונות חדשים. אבל זה טיבה של תורה. שפירושה יימשך כימי השמיים על הארץ.

<sup>3</sup> שאלה זו נידונה בפרטורוט גליון מק' תש"י ובגלוון ויגש תש"ה.

## פינחס רוזנבליט / מקוה-ישראל

### סיפוריה האבות כיסוד לחינוך האדם

התורה מלמדת כיצד ליצור חברה מסויימת ו齊יבור מתוקן; והיא מספרת על האנשים הראשונים שנבחרו להיות אבותה התבראה הוצאה, על תוכנותיהם ולבטיהם ועל השינויים וכשלוניותיהם בדרך אל יעדם. לכן, מנקודת ראות זאת, היהת צריכה התורה להתחיל — לפי רשי' בתחילת פירשו — מ"חודש זהה לכמ' שהוא מצווה ראשונה שמצוותה ישראל. וגם תשובתו היא ברוח זו: אין היהודים לסתם אשר פלשו בכוח אל ארצם, ואין הפקרות בעולם; יש דין ויש דין הדן את אומות העולם. ברצונו נתן להם וברצונו נוטל מהם. גם פילון מעמיד את השאלה הזאת והוא מביב: הסיפורים של האבות הם כעין הממחשה והגשמה אישית של החוקים אשר עתידיים לבוא, כעין דוגמה למופת.

אין ללמד איפוא כל פרשה בפני עצמה, אלא כפרט במסכת כללית המתוכננת לפי רעיון מרכזי — בה אין סיפור לשם או לשם מסירה של קורות העבר, אלא בהתאם למטרתה. אנו משתדלים לנגולות את כוונת התורה, ולהסבירה כפי שהיא משתקפת בפרטים השונים, כל דור ודור בהתאם להבנתו וגישתו. והואיל ומוספר כאן — בספר הראשון — על מאבקם של אבות האומה בארץ יudeam, על עמידתם בנסיון ועל בחירתם בניהם וڌיהם. מallow נוצר הקשר אל כל אחד ואחד, באשר השאלות האלו הן נצחיות ולכך מכונות בכל דור ודור בהתאם לרוחו ולכוח תפיסתו.

מבחן מהותידות קיימות שתי אפשרויות לניצול החומר: לימוד התורה — כשיעור פרשת השבוע או כשיעור רגיל בבית הספר — שימוש יסוד לבירור בעיות שונות ולגיבוש השקפת עולם, או חוגים המקדשים לשאלות מושבנה והשקבה ויסטמכו על קריאה בפרשיות מסוימות של התורה ופירושיהם.

להמחשת דרך זו, המבונת ללימוד בגין הנזעך, מובאות דוגמאות מפרשיות לך לך, וירא, תולדות, וישלח, וויחי. הן מקדשות להבלת אישיותם ומידותיהם של אברהם ויעקב ולתיאור מאבקם על משמעות הייעוד והגשטו.

רצוי למצוא בכל פרשה את הנושא המרכזי. הפרשיות לך עד כדי שרה יצטרכו בנושא: אברהם: מתולדות עד וישלח וויחי — יעקב: ממש עד סוף הספר — יוסף.

## (א) אברהם — צדקה לך לך

הפסוקים הראשונים של הפרשה מסכימים את התפקיד השוטל על אברהם: להיגתק מסביבתו הקדומה כדי לסייע חברה חדשה ולהיות אב של עמים. השווה את מהות תפקידו עם בראשית י"ד, י"ח—י"ט. ראוי לעמוד על הדירוג המתבטא בהינתקות זו, ואשר מתגנד כלפיו למוכבל ולטבעי. הכתוב היה צריך להתחיל בקרוב ובמצומצם, ונסוף להביא את החשוב יותר: מבית אביך, ממולדתך ומארצך. התורה מתחשבת בגורם הנפשי, ולפיו הדירוג הוא אחר. הפרידה מבית אביו קשה יותר מאשר הפרידה מן הסביבה ומארצו. (דומה לה בראשית כ"ב, פסוק ב' לפני רשי'). ריבים מן הצעירים, אשר עלוי ארץ או המכובנים לעליה, יבינו זאת יפה מתוך חוויתיהם. שאלת אהרת היא: האם הליכתו של תרח בסוף פרק י"א לפי קרייתו זו אל אברהם; תרח נשאר בחזרן, ואילו אברהם ממשיך דרכו, או אברהם נדרש לצאת מחרן ולהיפרד גם משפחתו הקרובה, לאחר שתרח יצא לפניו אל אור כבדים.

לפי רשי', ابن עזרא ורמב"ן לפוסקים אלו אפשר לש考 את האפשרויות השונות ולהכריע ביניהן. השווה גם את השאלה של נחמה ליבוכץ שנות תש"ג, שאלת א.

אך ב כדי להבין את קרואו את אישיותו של אברהם ואת היענותו לקריאת זו, علينا לעסוק במוצאו ובחינוכו. אברהם גדול בסביבה החדרה למורי רוח שלו עבודה זורה. לאמונתו בה, הגיע על דעת עצמו, מתוך הכרה שלו. להינתקותו מסביבתו החיצונית קדמה הינתקות מכל הדעות המקובלות, זרות פנימית. בקשר זה יש לקרוא בהרבה ובהעמeka את האגדות על נעריו בבית אביו, ויכוחו עם קוני ע"ז השונים, ובפרט עם נמרוד<sup>1</sup>.

אמר ר' שמעון: אברהם אבינו — אב לא למדנו ורב לא היה לו<sup>2</sup>. — כיוון שנגמר איתן זה התחליל לשוטט בדעתו והוא קטן, והתחילה לחשוב ביום ובלילה, והיה תהה: היאך אפשר שהיה הגליל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו המנהיג והמישיב אותו, כי אי אפשר שישיב את עצמו<sup>3</sup>. מהויכוחים שלו עם בני משפחתו וסביבתו — לפי המדרשים והסבירות אלו — אפשר להבין יפה את המניעים השכליים שהביאו אותו לידי שינוי בדעתו ולידי המרד בסביבתו. הסתכלותו בעולם הטבע וה התבוננותו במחות האדם הביאו אותו לידי האמונה באל אחד.

כאן באופן טبعי מתעוררת הנזחיות של ההיאבקות זו, כפי שמשמעותה מושך ההצבעה על התורות השונות אשר השתלו בתקופתנו ואשר אין אלא גילויים מובהקים של תורה העבודה זורה העתיקה. פולחן הגוע או המעד,

<sup>1</sup> ראה ביאליק, ס' האגדה, חלק א', ספר א', השווה גם רמב"ם "מורה נבוכים", ח'ג ספר ב' והלכות עבודה זורה, פרק א' וכן רמב"ן לבראשית יא, כת.

<sup>2</sup> ב"ר פ' ס"א.

<sup>3</sup> רמב"ם, הלכ' ע"ז פ"א, ג.

פולחן המנהיג, המדינה, הטבע, דת עובדה. חורת נגעים החוררים במפוש תקופה תרה — לפניו אברהם ומבטאים בוה הילכי רוח אופיינית אשר שוררים בשבות מסוימות של ילדי הארץ. שיחה זו או שיעור זה צריכים להנחייל לצער דתי זיקפות קומה ונוכנות להיאבקות הרוחנית עם ה"לא דתי", כי לפי רוב יש לו רגש נחיתות כלפיו, ולכן הוא מסתפק לכל היותר בתוגנות לבני. יכוחים בין נוער לא דתי ודתי אינם אלא חרומות על היכוח הישן הנושא של אברהם עם בני סבתו.

אך ה' אשר אל האמונה בו הגיעו, היה בעיניו לא פהות גם אל המשפט והצדק המ指导 את האדם בתננותו. כפי שלומדים אנו מתח ויחות עם ה' על הצלת בני סdom (השופט כל הארץ — לא יעשה משפט)<sup>4</sup>. יש מקום להשואה בין קריאה וז של ה' אל אברהם עם הקריאה היוצאת אל משה בסנה. בכל יש לעמוד על המשותף ועל ההבדלים ביניהם. "אבלם התחל לסתור אליו דעתך (פ"ז) בטענות וקראה חלוצה ובפיו בני אדם ומשך לבכם לעבודת השם... עד שבא אדון הנבאים והשלים הכוונה וציה להרוג הכהרים... ומגע מהימשך אחר דרכיהם"<sup>5</sup>. אברם מסביר ומשכנע (עושה נפשות; רשי לפוסק י"ב, ה') ואילו משה משליט את החוק בחברה. ומכאן למידותיו האישיות המתגלות לבני משפחתו, לשכנים ולשליטי הארץ. יחסו לLOT. נתנו לו לבחור לעצמו את החלקה הטובה. מתחנן להצלת סdom. אעפ"י שהארץ הובטה לה, הוא מבקש מאיו חת מקום לקבורה וקונה אותו בכספי מלא. איש השלום והפניים. אך איו סובל עשיית עול<sup>6</sup>. איו משתמש בשום רכוש זר, גם לא ברכשו של המנוחה. נלחמת מלחת צדק. אך דואג לתוצאותיה על אשר היה נאלץ להרוג נפשות<sup>7</sup>. שיפיכות דמים וכראות לפעמים. אך אין להתפרק בה, גם אם נעשה למען עניין גדול. — אברם מכניס אורחים. תפילהו למען אנשי סdom (מבקש עד עשרה: מכאן "המנין" כיסוד לציבור). גם תפילהו היא נסיכון, אשר עמד בו: ה' רוזה שיתפלל بعد סdom<sup>8</sup>, על זה עונגה אברהם בפסוק כה: "חיללה לך... השפט כל הארץ לא עשה משפט". דומה להו הנסיכון בו משה העומד אחורי חטא העגל: "ועתה הגינה לי"<sup>9</sup>. וסירבו של משה להצעה שהוא יהיה כען אברהם חדש. המנהיג האמתי ניכר בוה שחש על יצור כפי ועשה את הכל כדי שלא יושמד (לכון ההשואה לרועה עדרו). יש לשיטם לב גם לזקיפות קומה זו של אברהם אפיקו לגבי הקב"ה בכיכול. נתאר לנו מה היה קורה לאדם בן תקופתנו שהיה בצויה זו מבקר

4 בראשית י"ה, 19 וככ.

5 מורה נבוכים ח"ג כד, כט.

6 י"ה, י"ד; י"ח, כב; כא, יא.

7 לפני דעת חכמים, עיי' רשי לפוסק טו, א, ד"ה אני מגן לך; השווה לו גם אצל יעקב לב, ח; שמוט כ, כה; דברהאי א כה, ג.

8 בראשית י"ה, י"ו—יא.

9 שמוט לב, י.

ומתווכת עם דיקטטור מודרני. האדם הדתי הוא גם החופשי והבלתי-תלוי במאמה.

לוט הוא ניגוד לאברהם במידותיו. אצל אברהם מצאנו — זריזותו: הוא חושב על הוללה ומוכן לעוזר לו ולהקريب את היקר ביותר לו, אם יידרש לכך. ואילו לוט חושב תמיד רק על עצמו ועל נוחיותו; בוחר לו את החלקה הטובה בעיניו. לא איכפת לו להתיישב בסדום ולהתאפשר עם סכיבת הרשעים. מגלה חוסר אומץ לב אורחיו. אוhab את הפשרה ואינו מוכן להיאבל למען עניין רוחני. איןנו רוצה להיפרד מרכשו.

### (ב) יעקב ועשו

#### (א) פ' תולדות

במרכז הסידרה הוא עומדות מכירת הבכורה והברכה. קיים קשר ביןיהם. מכירת הבכורה באילו משמשת הנמקה להעברת הברכה בינהן.

(1) ההבדלים בין שני הבנים באופיים ובהתנהגותם. עשו — איש יודע ציד. השווה את הפרושים השוניים לכך. רשכ"ס מסביר כיצד לפישוטן של המלים: לאזוד ציד. רשי' מתעכב על המלה "יודע" המיותרת אליו: לאזוד ולרמות את אביו בפיו. ואילו בן עזרא שוב לדרכו — כעין קשר בין שנייהם, אך יותר קרובי לרשותם: לעולים מלא מרמות כי רוב החיות בדרך מרמה ייתפשו. בהודנות זו יש להתחשב על כך שאיש ציד תמיד היה זו לנו ועם ניגוד גמור לערכי היהדות. לעומת זאת הוא המשחק העיקרי ובילוי הנופש האהוב ביותר על מלכי העולם ואציליו. בתקופתנו מתחילה הנער היהודי להסתגל ל"ספרט" זהה לפעמים מטעימים "לאומיים" ויוצא לצד בשbeta. כאן נתעכט על יחסם השונה של ההורם אל בניהם. כפי שהובילו לפיה כה, כה: ויאhab יצחק את עשו כי ציד בפיו — ורבeka אהבת את יעקב. כאן אהבה התליה בדבר, אכן גם י' ההיפוך — ואילו רבeka אהבת את בנה כמו שהוא — תמיד, ללא תנאי.

(2) ועתה לפגישה הראשונה המתווארת בין שניהם. גם כאן ניעור בתיאור מוחשי של עשו. הוא תמיד ממהר, בא בריצה מן השדה והוא עייף ודרעב מאוד. רוצה לחטוף את האוכל וمبקש להלעיטו (השוה רשי'). הוא רעב מדי כדי לקרוא את האוכל בשם. אלא דין אותו כדרכו של פרימיטיבי לפני הצבע, לפי ראות עיניו ולפי חרטומו. אהוב בונראה את הצבע ואדים. (נעמוד כאן על חשיבות הרים מוסים בזמן האוכל ועל הטעם שבנטילת ידים ובאמירת הברכה לפניו ואחרי האוכל. ראה גם החוברת א. ברט: המצוות למה ניתנו). אך מתעוררת כאן השאלה, האם יעקב אינו מנצל את עיטותו של עשו כדי לknות ממנה את הבכורה, והאם יעקב זוכה לפי המכירה הזאת לקחת לו את הברכה? אך כפי שנראה אחיל אין יעקב — בדברו עם רבeka — מסתמך על המכירה הוא, וגם עשו אינו מביר בה למה ויתר עשו על הבכורה?<sup>10</sup> הנה הפירושים לפ': הנה אנבי הולך למות:

10 בקשר זה נתעכט על מהות הבכורה (בן עזרא פ' לא; רמב"ן פ' לד).

רש"י: החובות הקשורות לבכורה יש בהם משום סיכון. רשב"מ, אבן עזרא: הוא תמיד מסתכן אפילו ציד. אולי ימות לפני אביו. — או סתם העדפת הצד החומרית והבזע לערכיהם אחרים.<sup>11</sup> שוב תיאור מוחש של התנהלות עשו על ידי קריית הפסוק בקהל רם: זיאכל ווישת ויקם וילך ויבזו עשו את הבכורה. (נשים לב ליריבו הפעלים. עשו היה איש רב פעולות) הפרשה זו מפmdה את עשו בנסין, אשר בו אינו עומד. העמדת אדם במבחן והוא מציע עיקרי בספריה האבות: ויבזו עשו את הבכורה. אך אין זה מנהיל זכות ליעקב.

(3) הילא בקוט על ברכת אברהם (פרק ב') המעביר מסוף פרק כ': ותהיין (נשי עשו) מורת רוח ליצחק, ובבל זאת יצחק ממשיך להעדייף ולראות בו את הבכור (ראה ספרנו). אולי נמצא את התשובה לכך בפסוק הבא: ותכהין עניינו מראות. לשושה פירושים לכך: א) וקנה (רשב"מ); ב) שנגעך ע"ג המובהך ראו מה"ש והוא בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו (רש"י). חוויה עמוקה מימי הילדות עשויה לקבוע את דרך האדם ולהתחזק בימי הזקנה; ג) בעשנן של פ"ז) של אלו (רש"י פ' א'). ראה גם ספרנו: כמו שקרה לעלי שלא מיתה בבניו ולא קרה זה לאברהם ויעקב שהיה יותר זקנים ממה שהיה יצחק אז וממה הייתה עלי. מצבו זה הוא סמל לעורנו כלפי עשו או תוצאות התנהלותו של עשו. אלים רבקה כאם רואה ברורות ולפי זה מחליטה על מעשייה. המדרש (בפירושו של רש"י) מרכז את המרומה במעשה יעקב, אך אינו מבטלה. מי אשם כאן? יעקב אינו רוצה בכך, אך שומע בקהל רבקה. יצחק אשם, כי — כאמור — אין הוא חודר לעומקם של העוניינים ומוכן להנihil את ברכת אברהם לעשו שאיני ראוי לכך. ואולי לפי השוואת שתי הברכות<sup>12</sup>, מסתבר יצחק לא התכוון לברך את עשו בברכת אברהם אלא שמרה ליעקב. ואילו רבקהفعلה, לפי דעתה הברורה את טיב שני בניה ולפי רגש אחוריותה להמשך המסורת והיעיוז של משפטת אברהם. עשו אינו ראוי לברכת אברהם. לכן יש צורך והכרה בפועל מרמה כלפי יצחק. מתעורר כאן השאלה, מתי התוועת של ברכת יצחק ליעקב בהיות כוונתו לברך את עשו? אך רבקה לא התכוונה כל כך שייעקב יוכל את הברכה. אלא למנוע אותה מעשו. אלים עם כל ההזדהקה וההכרה בפועלתה, אין בזה משום ביטול השקר.<sup>13</sup> "זוקה אהת הוועיק יעקב לעשו כדברתך, כשמי עשו את דברי אביו ויזעק זעקה". והיכן גפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר<sup>14</sup> "יזעק זעקה גדולה ומרחה"<sup>15</sup>. השותה לזה דהיה א-כח. ג. דוד שפך דמים (לא בעוליה), לכן לא יבנה בית המקדש לה'. וע' במדרש פטירת משה<sup>16</sup> המתאר

11 ישעיהו כב, יג.

12 כי, כח—כט לעומת כח ג—ד.

13 כי, לד.

14 אסתר ד.

15 ביד פ' סוף.

16 הקטע מובא בשאלון לפורת שמות — תש"ט של דיר ג. ליבוביץ.

ויכוח בין הקב"ה למשה. משה טען טענות דבות לזכותה אך הן מסתמכות בדבריה ה' אלה: כלום אמרתי לך שתחרוג את המצרי? ראה גם לעיל התנהגותו של אברהם אחרי הקרב עם המלכים.

הפרק הזה משמש הודמנות לבירור השאלה: אם המטרה הנעה מקדשת את האמצעים.

## (ב) פ' וישלח

יעקב מתכוון לפגישה עם עשו בשלוש דרכים: בתפלה, בדורון ובמלחמה. ראה ביחס פירוש רmb"ז לפרשא זו: משי אבות סימן לבנים. ולמדנו עוד שהוא לא בטח בצדktו והשתדל בהצלחה בכל יכולתו. דוקא רmb"ז שמודגשת את השיבות הנש — למשל בבראשית א' וסוף פ' בא — אינו מפהית את חשיבות הפעולה המדינית מצד האדם). פרשה זו היא בנוין אב לפוליטיקה יהודית לדורות.

(א) דורון (השלחת). יעקב בדרכו חורה מלבן לחברון לא היה צריך לעبور את אדום. למה שלח בכל זאת מלאכים אלו? יתרור ויכוח על הגימוקים ועל יעילות כניותו לפני עשו. גם החכמים העריכו הערכות שונות את התנהגותו זאת<sup>17</sup>. — "כל מי שרוצה לרצות מלך או שלטון ואינו יודע דרכם ותכיסיהם — יניח פרשה זו לפניו וילמד הימהנה חכמי פיסוסים ורצויים".

איך עשו קיבל את פני המשלחת? על כך נחלקו המפרשים. לפי תשובתם של אנשי המשלחת: "באו אל אחדך, אל עשו, וגם הולך לך ראתך וארבע מאות איש עמו", גם תוך השואה עם הפסוקים הדנים בפגיעה יעקב ועשו. רצוי לנמק את שתי העמדות השונות ולשקל את טענותיהן השונות. יתכן שהפסוק בכוונה סתום כדי להגביר את המתיחות. ואולי עשי בעצמו הגיב הנבה דו-משמעות על בואה של המשלחת<sup>18</sup>.

(ב) הבנותיו ללחמה. מזמן עם האויב, ורק אם אין הוא מшибג את המטרה, הריו נכון למלחמה, הוא עושה כל מה שביכולתו כדי לעמוד ב מבחון. מחלק את בני משפטו ואת רכשו, כדי לתת אפשרות להציג חלק אחד לפחות, במקרה של תבוסה. כדרך כל הפליטאים היהודיים בגולה, כפי שהרmb"ז מעריך: מלך אחד מהם גורר בארץ עלי מונונו או על גופנו ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים<sup>19</sup>.

(ג) התפילתו המשקפת את מהותה של התפילה היהודית. 1. פתיחה בקריאה

17. ביר עה: ג. לבוביץ שאלוון וישלח, תש"ז.

18. ראה את הтирושים של רשי", רב"ם, ابن עזרא ובפרט רmb"ז לפ' לב, ג.

19. האקטואליות שכרך — ספרדיותקה במאה ה'ס, אחרי הרmb"ז ובתקופתנו.

אל ה', שהוא אל האבות; 2. הערכה עצמית מבחן המוסר, אינו סומך על ההבטחה שניתנה לו, אלא אין עם עצמו ("מתפלל") אם הוא עוד ראוי לה (קטונתי). ומכאן ועל סמך הדין הוה הגורם לשנתנות ולהתחדשות של הפרט — ה בקשה (הצילני נא). הבקשה — תוקן בטחון מוגבר או בשל דיחיפות העניין, — נחפה לדרישת אף להיאבקות עם ה' כביכול בהסתמך על הבטחתו. (השוואה לזה את התפילה היומיומית, ואת המבנה של ברכות שמונה עשרה).

ה פגישה זה עם המלאך בלילה לפני הפגישה עם עשו. לפי רשי' היה זה שרוי של עשו שבא לתבע את עלבונו של עשו ולהעמיד את יעקב ב מבחוץ. אפשר להשווות את הפגישה הזאת לפגישה בין בלעם והשtan ולפגישה שבין משה וה מלאך לפני חזרו למזרדים. וכן לפרק א' באובי, או גם לתקיעתו של השtan שיוון לו לננות את אברהם על ידי עקידת בנו — לפי האגדה. המשותף לכל הפרקים האלה הוא, שהאדם נתבע על ידי הקטיגור לטהר את עצמו מן החשדות של חישובים צדדיים ואנוכיים ולהוכיח שהוא ראוי לתקיעת המוטל עליו. لكن גם כאן ייקרא ישראל, השדר עם אל, ועל ידי כך מתבטל הוכר להאשמה עשו: יעקב (ויעקבני זה פעמיים). ההיאבקות הזאת מוחזקת אותו לקראת הפגישה האישית עם עשו. שים לב לריבוי השימוש במליה "פניהם" המכונת לעשו ושרו.<sup>20</sup>

להתנגןותו זו של יעקב לגבי עשו דומה גם תגובתו של יעקב על מעשה החמס של בניו בכם. אע"פ שהיו להם טענות צדקות. רצוי לערוך בירור על השאלה אם אפשר להצדיק את התנהגנותם של שמעון ולוי, השווה את תגובתו של יעקב בראשית לדגום התחלת מט. ברכת שמעון ולוי; גם כאן — תפילה, דורון ומלחמה (ראה פ' ויח'). גם פעולתו הראשונה של יעקב בארץ: קונה אדמה — אע"פ שהבעלויות הובטחה לו.<sup>21</sup>.

## (2) פ' ז'יח'

בפרשה זו מצטייר המפנה שיחול בעtid הקרוב: משפחת בני ישראל תחליל לחורג מתחום הצר של המשפחה וליחסך לעדה ולעם. בלי ספק דוגמים יעקב ויוסף למעמדם המדיני והרוחני של בנייהם ובני בניהם בארץ לא להם. מה תהיה הזיקה לארץ אבות של ילדים שגדלו ונתחנכו בארץ מצרים? אין ביטוי ברור לדאגה זאת, אך מסתבר שהיתה קיימת בלבותיהם, ורק לפיה אפשר להבין את הנושא העיקרי בפרשה והבלטוו בה, ובו מctrפים פרטיטים רבים למסגרת משותפת המקשרות אותם. הרעיון המרכזי שיש להבלito בשיחה משותפת תוק

<sup>20</sup> לב, כא: כי אמר אכפירה פניו במנוחה הולכת לפניו ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני; לב, לא: ויקרא יעקב שם המקום פניאל כי ראיתי אל פנים אל פנים; לאג, י: כי על כן ראייתי פניך כראות פנוי אליהם ותרצני.

<sup>21</sup> לב, יט.

ציוון חרדת האבות לגורל בני ישראל בעתיד הרי הוא כבר אבות בקשר לאומי וכעורבה שאחדות האומה ווכרונוטיה מן העבר ימשכו, גם אם יימצאו הבנים בארץ זהה.

לכון מבקש יעקב את יוסף להעלותו ממצרים אחורי מותנו. הוא משביעו כדי להקל עליו את קיומם בקשו עני פרעה.<sup>22</sup> כבר אבותיהם בארץ מילא הדר את הקשר עם הארץ ולא ישכיחו לגמרי את הזכרונות של חיי האבות, ועל כן ימנעו מהשתרש במצרים. כי הסבנה להתבולותם העתידה הייתה גדולה.<sup>23</sup> אך עצם העובדה שיוסף היה צדוק לשנות את נסוחה הבקשה של אביו כדי שתתתקבל על ידי פרעה, וששהוא עצמו לא היה יכול להזור על אותה הבקשה לפני אחיו לקובור אותו בארץ ישראל — כי בנסיבות ידע שאין סיכויים למילוי, ולכון דזהה אותה לזמן רחוק יותר, גם הדגשטו שישוב אחורי הקבורה.<sup>24</sup> — כל אלו מוכחות שגם פרעה הבין את חשיבות העניין, ונכח לדעת שאין זאת שאלה של מילוי בקשה פרטית או משפחתייה בלבד, אלא בעית זיקת הרוחנית והלאומית. ולכון זה וביטחון בהירות ממשות א', י' מסתבר שהמלך אין מעוניין ביציאתם של היהודים ואף לא בזיקתם לתחום רוחני מעבר לגבולותינו.

אולי רעיון זה גם יסביר לנו את ההזכרה הפתואמית של מות רחל ומוקומם קבורתה, כשייעקב משווה את אפרים ומנשה לרاؤן ושםען. בהה מצטרפים שנייהם למספר השבטים, אולי אבותיהם כאבות לשבטים נועשים אבות העם כולם, וקבריהם — קברי האבות של העם. על כך מרמז יעקב בסיום שיחת זו בחזיכרו את מסורת שם יוסף<sup>25</sup>, אולי יעקב בקומו את השטח הזה בפעולה ישבות ראשונה בחזרו מלבן<sup>26</sup> התכוין להקים כאן את מקום הקבורה לבניו — כעין המשך למערת המכפלת. ובמקום אמן המצרי של בני יוסף חזר יעקב ככלול אם השבטים ולמקום קבורתה מקומם מרכזיו לאלום בימים הבאים. זהו הزادנות המתאימה להזכרת שני המקומות. באשר למעשה בשיחת זו מעביר יעקב את הבכורה מרاؤן ליוסף.<sup>27</sup>

בלימוד הפסוקים האלה עומדים, כמובן, גם על יתר הפירושים של הזכרת

22 השה גם את תוכן השבואה כפי ש يوسف מוסר אותה לפרק עם הדברים שנאמרו מפני יעקב ואת סיבת השינויים. ראה גליון של נחמה ליבובי תש"ה, שאלת א.

23 ראה האגדות על כך יחזקאל פרק ב. ג. ה.

24 בהסברת שם אחד נחקרים,جيدע, המדרשים. אולי בכוונה יש במליה זו משמעות כפולה: שם אחד — חלק נספח ז. א. זכות הבכורה ונעם העיר שם מקום הקבורה: ראה כאן מה, כב: יהושע כד, לב.

25 על המקום המרכזי של קבר האבות בסברה זו ואת הקשר הנוגד לשכם ולקבר רחל עמיד ב. יעקב בספריו "גניזות" (ברגמנית).

כבר רחל כאן. רשי': ועוד יעקב מתנצל לגבי יוסף שבצעמו לא טרח להביאה למערת המכפלה. לפי פירוש זה היה מקום הפסוקים האלו בשיחתו הראשונה של יעקב עם יוסף בפרק הקודם. פירוש שני שנरמו בסיפורנו ובפרשנים חדשים מנמק בהזורת הפתאומית והמקדמת של רחל את העדפת בני יוסף על פני אחיו האחרים. אולי לפי פירוש אחר הפסוק הזה (מה, ז) משמש עזין התחלת ציוט של פרשה שלמה (לה, יט—כב), והוא מסבירה בהמשך שם את סיבת העתקת הבכורה מרואבן, אשר אינו ראוי עוד לכך אחרי המעשה שנזכר שם.<sup>28</sup>

גם הפסוק הנזכר (מה, כב) "וְאַנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֹם אֶחָד עַל אֲחֵיךָ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיד אֱמֹרֵי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי" הוא עזין רמו על שלושת הדרכיהם הנזכרים של יעקב: תפילה, דרzon ומלחמה. "בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי", מפרש התרגומים: בצלותי ובעוצתי (תפיליה), ואילו במקומו (לג, יט) כתוב: ויקנו את חלקת השדה במאה קשיטה. לפי פשטונו יש כאן הכרה בדיעד בכיבושים של בניו, או להיפך דוקא מהאה על דרכי הכיבוש שלהם, והרי הוא בbesch את החלקה שלו בחרכו ובקשתו.

בקשר לפרשה זו ראוי להתעכב על התופעה המצויה בתנ"ך, לפיה מעדיפים את הצ'ער על פני הגדור ממנו. יש לצרף את המקרים השוננים האלה בתורה (כמו הבעל לגבי קין, יצחק, יעקב, יוסף, אפרים), ולהוסיף אליהם את המוקומות הדומים להם בנן<sup>29</sup>: לא הזכות הטבעית של הבכורה והנדולה קובעת מלאיה את הגדולה המוסרית.

ומאן להבנה ברכת יעקב. האם הוא מברך כל שבט (ואיפה ברכת רואבן, שמעון ולוי?) או מקציב לכל שבט את תפקידו וمبرך אותם יחד בברכה כוללת או בברכה שנייה נזכרת כאן (לפי תפיסתו של ר' אברהם אבן עזרא) סיבת העברת ברכתו של רואבן נזכרה כבר. לגבי שמעון ולוי חזור על גינוי מעשה שכם, שנראה היה חמור מאד בעיניו<sup>30</sup>. הסבר יפה ל"אחלקם ביעקב ואפיקם בישראל" מביא ש. ר. הירש בפירושו לפסוק ז<sup>31</sup>: "צדקה וחסד עשה הקב"ה עם ישראל, שחלק את שבטי שמעון ולוי להיות נפוצים בין כל השבטים האחרים במדינת ישראל שכן היהתה התוצאה הטבעית מזה, שאחרי התפוררות המדינה לרסתים ואחריו גלות האומה גולה, נמצאו תמיד בכל הגלויות מזאצאי שמעון ולוי, שטיפחו ועודדו את הכוהן ואת אומץ הלב, את ההתלהבות ואת הנגן היהודי, ופעלו על ידי כך שהרשות היהודי נשאר עד וחי וקיים גם

28 את הרעיון הזה שמעתי מפי הרבה ברכיהו, תל-אביב.

29 כמו שופטים ו, טו; שמואל א', ט, כא; שמואל א' טה, ז, יא; דומה לכך בדבר ג, יא—יג; דברים ג, ג.

30 קילקל היחסים עם העמים השכנים, לד, ל.

31 הובא בשאלון של ג. ליבוביץ לתש"ט.

אתורי שהמדינה עברה ובטלה מן העולם". בקשר לזה יתקיים בירור עובדתי מtolיות היהודים בגולה ובירור רצוני על השימוש בכוח ובאלימות, גינויים או הצדקתם וגבולותיהם במקרים מסוימים. בירור התפקיד המוצע לכל שבט תוך השוואה עם פ' ראתת הברכה, עם מהלך ההיסטוריה בפרט בימי שופטים ומלכים. הבנת התפקיד של יהודה (מלכות ונשיאות, הערכת החשמוןאים בקשר להז' רמביין ואברבנאל)<sup>32</sup> ובעיה המשך השלטון גם בתקופת הגולה.

<sup>32</sup> רמביין בראשית מט, י' מן "זה היה עונש החשמוןאים..." עי' גם רשי ואברבנאל לפסוק זה.

צבי מאיר רביבנו ביז / תל-אביב  
להוראת חלקי ההלכה שבתורה

(א)

לימוד חלקי ההלכה והדינים שבתורה עפ"י פירוש רש"י, לפי מסקנות המשנה והתלמוד תפרש מקום בראש בחינוך היהודי, וגם בימינו ממשיכים בו בכתבי הספר. הבעיה שעמדה תמיד בפני המפרשים והמוראים היא: איך מחדדים בין שני ההפכים — המדרש והפשט? מצד אחד: "אין מקרה יוצא מידי פשוטו"; ומצד שני: רוב יסודות ההלכה תלויים בפירוש המיוחדר שניתן לתורה ע"י חכמי המשנה והתלמוד, שלא תמיד מתאים ל"מקרה פשוטו".

שאלת זאת נתעודה עד זמנים קדומים, ור"ש ג' עצמו בפירושו לתורה דחחה הרבה פעמים את מדרש חז"ל, משומ ש"איינו מתיישב אחר המקרא"<sup>1</sup>. אנו מוצאים בפירושו ביטויים: "זהו מדרשו ופשטו איינו כן"<sup>2</sup> יכונה. נ cedar ר"ש ב"ס מעיד, ש"רבנו שלמה אביامي מאיר עיני הגולה, שפירש תנ"ך, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואפי אני שמאול בר מאיר חתני זצ"ל, נתווichi עמו ולפניו, והודה לי, שאליו היה לו פנאי היה צדיק לעשות פרושים אחרים, לפי הפטשות המתחדשים בכל יום"<sup>3</sup>. בכל הזמנים השתדלו חכמי ישראל לפחות בין מדרשי ההלכה ופשטו של מקרא. רב סעדיה גאון היה מהראשונים במקצת זה לרגלי ויוכחו עם הקראים<sup>4</sup>. בתקופה האחרונה חוברו ספרים חז"ו ביט המוקדשים לפתרון הבעיה. ספרי ר' מאיר ליבוש מלביב"ם, "התורה והמצווה", וביחוד המבוא בספר "ყירא" "הכתב והקבלה" לרבי יעקב צבי מלנברג; "תורה תמלחה" לר' ברוך אפשטיין; רבי שמושן רפאל הירש ורבי דוד צבי הופמן בפירושיהם לתורה. בספרים הנזכרים הושקעה עכוזה בלשנית ודיקוקית לביטוט ההלכה על יסודות הגיוניות, ברוח השפה העברית ועומק פשוטו של מקרא.

1. שמות ג, ט.

2. ע"י במדבר יט, טז ועוד.

3. רשב"ם בראשית לו, ב.

4. רב סעדיה קבע כלל: "שאנחנו כל בני ישראל מאמינים, כי כל אשר בספרין הנביאים הוא כאשר נראה ממשמעו והידוע במילותיו" ("האמונות והדעות" מאמר ז) ועם זה הוכיח אמתת המסורת והאמתתה לפירוש פשוטו; השווה גרך "דברי ימי ישראלי" ח'ג עמ' 465—475,282.

מדרשי ההלכה נבדלים הבדל גמור ממדרשי האגדה. האחרוניים מקושרים לפוסק קשר ארעי. האגדה מקשתת ומיפה את סיפורי התורה במשלים, דברי מוסר וגdot-עם. שפטותם להבילים ולפרא את מעשי האבות ולהתאים לרוח זמנם. את צער האומה בכל התקופות, ששונה ותקופה, הסמיכו חיל' אל ספר-הספרים, מהתנ"ך שאכו תנומאים לתקופתם, ועפי' הכלל ש"מעשי אבות סימן לבניים". הוציאו בדרך "אסמכתא" את מדרשי האגדה מדברי התרה. המורה יכול, איפוא, בנקל להבדיל בין מדרש לפשותו של מקרה, בדיקות כמו שעשה רישי: "זהו מדרשו אבל פשותו אינו כך". האגדה נותנת טעם לשבח לסייעי התורה והילד מבחין בין אגדה ובין המובן הפשט של דברי התורה<sup>5</sup>.

המדרשים שבחלק ההלכה שבתורה, הם חלק בלתי-נפרד מדברי התורה. חוקרים רבים כבר הוכחו עד כמה אי אפשר לפרש את דברי ההלכה שבתורה, בלי ביאורי המסורת המקובלים באומה מהתקומות הקדומות ביותר. יודע: רובי מדרשי ההלכה מבוססים על עומק ההגיוון של התורה וסגנוןיה<sup>6</sup>. אחרי הכה מתח אימה היה למורה להוכיח אתصدق ביאורי ההלכה מדברי התורה. רוב מדרשי ההלכה, ביחסו של התנאים, באו להסביר ספקות הגיגויים או דיקודקים בפסוקי התורה. סתירה שבין שני פסוקים בתורה בפרשאה אחת או גם בשני ספרים; משפט, מלה או אות מיותרים — כל אלה נתונים מקום למדרש ההלכה. שאיננו חוץ בין דברי התורה לנפש הילד.

מכאן ערכו הפידאנגי המיחודה של פירוש רשי' להלכה שבתורה. בכל מדרש ישנה הודמנות לעכבה עצמית של התלמיד. על ידי הערות והשואות מצד המורה, על התלמיד למצוא בעצמו את הנימוק ההגיגוני או הדיקודי, שהכריח את רשי' (כלומר: את בעלי המדרש) לפרש כך. בכל המקצועות על המורה לעמוד במרכזה שיעורו את הפרובלימה. שתעורר את התענינות התלמידים ותגרה אותם להשתתפות פעילה. בשיעור של חומש ורשי' לפרשת משה, למשל, הרוי כל פסקה של רשי' היא פרובלימה שלימה ונושאת להתunningיות והעמקה. במקצוע זה אפשר להוציאו לפועל את השיטה העמבלנית לכל

5 השווה: רבי שמואל הנגיד ב"מבוא התלמוד": "אין לך למדוד ממנה (מהאגודה), אלא מה שיעלה על הדעת" ("אין למדין מן האגדה"); רשי' מפרש אחד ממדרשי האגדה, שלא בא "אללא להטעים הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמע הדרשה נשימים ועמי הארץ, והיו צריכים הדרשניים לשומר את לבכם" (בכל' שבת דף ל.); עי' רמב"ם.

6 מדרש ההלכה הוא כחונת התורה, אמן אין בולט מפשותו של מקרה, אך מוכחה עלי-פי הרוח והרעיוון הכללי שבתורה" (גרץ ד"י ירושל חיב עמי 163; וכראה פרנקל "דרסי המשנה", ורשה תרפ"ג, עמ' 176). מובן שישנם מדרשי ההלכה בבחינת אסמכתא בדברי חזיל' במשנה: "היתר נדרים פורחין באירז ואין להם על מה שישמכו, הלכו שבת... כהרין התלוי בשערה... הדין והעבורות יש להם על מה שישמכו, הן גומי תורה..."agine פ"א מ"ח): עי' זאב יעבץ "תולדות ישראל" ח'ו 212-216.

פרטיה. כל עבودת הפירוש נועשית על ידי עבודה עצמית של התלמיד. השם מאד בכוח יצרתו וחידשו. מובן שubitot הכהנה של המורה חשובה מאוד. כל פסקא של רשי"י מקורה בתלמיד ומכילה את הסיכום שלஅחריו המשא ומתן התלמודי. על ידי הסברה מתאימה תירחף ה"גישה התלמודית" לגישה הגיונית לפיה עומק פשוטו של מקרה. אני מציע כאן שיעור לדוגמה על הנושא "עין תחת עין" לפי מדרשי ההלכה שבפירוש רשי"י. בחרתי בכוונה בנושא זה, שהוא לא כואורה, הקשה ביותר להתאמאה למוסרתו, וועלוי כתוב אחד העם את מאמרו הידוע "דרך הרוח". השיעור ניתן בזורתו המיצעת בכתבה עליונה שבבית-ספר עמיי וגם בביב"ס תיכוני. בהערות מובאים המקורות לשיעור, ובו התאם לכיתה אפשר להשתמש בחומר הנוסף בהערות.

## (ב)

## שעור בתורה (שמות כא, כב—כח)

תלמיד קורא את הפסוקים: "וכי ינצח אנשים ונגפו אשה הרה ויבאנו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשפה ונתן לפיללים: ואם אסון יהיה נתנה נשף תחת נשף: עין תחת עין שנ תחת שנ יד תחת יד רגאל תחת רגאל: כימה תחת כימה פצע תחת פצע תורה תחת חבורה".

(התלמידים מעיניהם בפירוש רשי"י לפ' כב)

מ: קרא רשי"י פסוק כב.

ת: "וכי ינצח אנשים — זה עם זה, ונתקווין להכotta את חברו והכה את האש". מ: עיין היטוב בתורה בפסקוק כב, ובאר מה הכריח את רשי"י לפרש שכן מדובר בנזק שלא בכוונה?

ת: כתוב: "וכי ינצח אנשים ונגפו אשה הרה" — מה עניין אשה הרה ל"וינצטו אנשים"? אפשר היה לכתוב "וכי ינצח אנשים ונגפו איש את רעהו". יוצא מזה, שבמחלוקת בין האנשים עמדתן הצד אשה שניגפה שלא בכוונה.

מ: מה נגרם לאשה לפי פירוש רשי"י?

ת: האשפה הוכotta על ידי דחיפה שלא בכוונה. פירוש המלך "נגיפה" — קבלת הכאב: כמו שכותב "פָן תַּגְּרֵב בְּבָנֶן רְגָלֶךָ" — אדם מחלך בדרך וניגף באבן שלא בכוונה.

מ: מה ענסו של המכחה?

ת: "ענוש יענש" — בעינש כספ'.

מ: שמא כאן הכוונה יענש בעונש גוף, שיוכו גם את הנוגף. ת: רשי"י מביא דאייה מון הפסוק: "וְעַנְשׂוּ אֹתוֹ מֵאָה סִף" משמע שעונש תורה פירשו כספ'.

מ: הביאו דאייה מביטוי אחד בפסקוק זה, כי כוונת התורה היא דוקא לעונש כספ'?  
7. "על פרשׁת-זריכים" חי' מעם קי'—קי'ב.

ת : "ויתן בפְּלִילִים" — יתן כסף לפי מה שיחייבוהו הדינים — ביטוי המתיחס לעונש כסף.

מ : מי תובע את המכימים לדין ?

ת : בעל האשפה "כasher ישית עליו בעל האשפה".

מ : מה פירוש המלה "בפְּלִילִים" ? מה מתרגם אונקלוס ?

ת : בפְּלִילִים, עפ"י הדינים ; בתרגום אונקלוס : "מן מימר דיןיא".

מ : מה מפרש רשי על הפסוק "כasher ישית עליו בעל האשפה" ?

ת : "כשיתבענו הבועל בבית-דין להשתת עליו עונש עלך".

מ : והרי כתוב "כasher ישית עליו בעל האשפה" ? פיענו בפירוש ר' אברהם אבן עזרא בסוף פסוק כב.

ת : "עונש יענש בעבור הילדים שייצאו ומתו, כאשר ישית עליו אב הילדים אם יעשה כחפצו הנוגן, ואם לאו — יtan עפ"י בית-דין, כמו ופללו אלהים".

זאת אומרת שאם הנוגן מסכים לשלם כפי דרישת בעל-האשה אין צורך

ללכת לבית הדין ורק במקרה שאינו מסכים — בית-הדין שופט ביניהם.

מ : מה הדין כשחומרה ואשה ; מה הם שני הפירושים שברשי ?

(התלמידים מעיינים בפירוש רשי לפוסק בג)

ת : "ואם אソン יהיה ונחת נשת תחת נשך". לפי פירוש אחד עונשים את המכה בעונש מיתה, ולפי פירוש אחר נותן כסף במקום מיתה.

מ : מהו הטעם שאפשר לחת ממון כופר המות ?

ת : משומ שהורג שלא בכוונה וההורג בשוגג אינו נחרג.

מ : אם הוא שוגג מהו, איפוא, הטעם של הפירוש השני שהורגים את המכתה, מכיוון שנתקוו להרוג את חברו, ומפני סיכה חיזוקית פגעה הכאתי באשה אחרת, נמצא שאיןו שוגג במיתה כי אם מזיד, אך הוא שוגג לגבי האשפה.

מ : מהו פירושו של רשי למשפט : "עין תחת עין" ?

ת : "לא נתילת אבר ממש אלא נותן לו דמי עינו כמה שפחתו דמיו להימכר בשוק".

ת : והלא כתוב "עין תחת עין" שפירושו הפסות להוציא אין ממש ?

מ : אמנם פשטו של מקרא הוא הוצאה עין, הפטצע ר אויל לעונש כזה לפי דינו התורה. אבל אם הוא ממש כופר אסור לנגן בו ולעונשו בעונש גוף.<sup>9</sup>

8 דעת ר' שמעון בגיןו להרוג את זה והרוג את זה שהוא פטור, והוא מפרש "נפש תחת נפש" — ממון כרב ; אולם חכמים אמרם כי במצוות שבmittah הכתוב מדבר ופרש שם נפש ממש (סנהדרין עט) ועי' מכילתא זר' ישמעאל פרשה ט' פרשה ח' ז' פד.

(הוצאת ר'ם איש שלום).

9 זה שנאמר בתורה : "כasher יתן מום באדם כן ינתן בו" אין לחבול בזה כמו שחבל בחברו. אל א ש הוא ר אויל לחרבו אבר או לחבול בו כאר ר ע ש ה, ולפיכך

משלם נזקן, והרי הוא אברר : "ולא תקחו כפר לנפש רוצח" — לרוץ בלבד הוא שאין בו כפר, אבל להסרונו אבר או לחבלות יש כפר" (רמב"ם הל' חובל ומויק פ"א הג' ) :

המשפט "עין תחת עין" בא להביע שעונשים במידה כנגד מידת עונש הגוף. מידת סוף במקום מידת העונש הגוףני. ת: מאין ידוע רשי' שאפשר לחת כופר העין, שמא כוונת הפסוק להוציא דזוק את עינו?

מ: קרא בפרק זה למעליה פסוקים ייח ויט! ת: יוכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכבר: אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכחה רק שבתו יתנו ורפא ירפא.

מ: מה עשה האיש לרעהו בשעת מריבה זו? ת: הכהו באבן או באגרוף ולא המיתו אלא פצעו ונפל למשכבר. מ: אם נפרש את הפסוקים "פצע תחת פצע" כפשוטו מה צריך לעשות למכה? ת: "פצע תחת פצע"—לפצוע גם את המכחה.

מ: ומהו באמות דין התורה במקורה הזה? ת: "yonka המכחה רק שבתו יתנו ורפא ירפא". על הפוצע לשלם שבת (דמי בטלה) וריפוי אבל אין פוצעים אותו.

מ: אם כן מכח ש"פצע תחת פצע" ו"חבורה תחת חבורה" אין כפשוטו פצע וחבורה ממש, אלא ד מי פצע וחבורה—שבת ורפוי; שמע מינה שם "עין תחת עין" אין פירושו שהتورה הקפידה על הוצאה עין ממש, אלא שאפשר לשלם כופר העין, כי יכול נכתבו בסדר וסגןן אחד<sup>10</sup>.

ת: מודיע בפסקוק שלמעלה יונתת נש תחת נש"—פירושו מיתה ממש, לפי דעת אחת שברשי', ולא כופר המיתה; כמו שיש כופר לעין ופצע. יהיה גם כופר לרציה?

מ: השווה בספר "במדבר" פרק לה מפסוק ל עד לד! ת: יכול מכה נש לפיקודים ירצה את הרוצה... ולא תקחו כפר לנפש רוצח אשר הוא רשאי למות, כי מות יומת... ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה... ולא רצך לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו.

יונגה פירוש "עין תחת עין"—ראוי ליהיות עיננו תחת עינו אם לא ניתן כסדרו" (רבבי' שמוט כא, כד): השוה ר' יצחק הילוי "זרות הראשוניים" (פרנקפורט דמיין תרס"ג) עמ' 424–430, שתאריך לבאר ש"ען תחת עין" פירושו ממשוטו, אלא שהتورה החלימה עונש הגוף בדמי עין. כך גם דעתו של פרום' מ. ד. קאטו בפירושו לשפטות עמ' 192 שהביסוי "עין תחת עין" הוא Zuscha קב"ע ה שפירושה הקדום היה עין ממש, אלא שכבר ההלכה שינתה את עונש הגוף לעונש ממון, וכבר בתקופת ההלכה היו חוקים שהחלימו עין לממון גם אצל עמים אחרים, ובכורו שלפי רוח ההלכה לא היה מקום לעונש גזוני ממש. ומכאן תשובה לדעת אחד העם, שראה ברעת חז"ל "עין תחת עין" מפמן — התפתחות מואחרת. ההתחווות הזאת כבר הייתה ידועה וקבועה בימים קדומים שניתנה בהם ההלכה. כמו בחוקי העיר אשנו במאה העשרים לפני סה"ב.

<sup>10</sup> עיי בפירוש רמב"ן על התורה שמוט כא, כד.

מ: מה יוצא מפסוקים אלה: המותר לקחת כופר על רציחה? ת: לא: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשאי למות, כי מות יומת". מ: מה אנו למדים מדברי התורה שהדגישה כי לנפש רוצח לא תקחו כופר, כי אם מות יומת דוקא? ת: אנו למדים שבפצע, חבורה, או הוצאה עין מוותר לקחת כופר; התורה אסורה לקחת כופר רק "לנפש רוצח"<sup>11</sup>. מ: מדוע ריבתה התורה כל סוג הצלות פצע, חבורה, עין ועוד; האם אין די באחת מהן? עייןו ברש"י!  
ת: "פצע" — חבלה שיש בה דם; "חבורה" — בלי דם; כויה — מכות אש. כל מלה מסמנת סוג מיוחד של הצלות.  
מ: למה נזכר, לפי רשי<sup>12</sup>, בכלל "פצע תחת תחת פצע", הרי זה בכלל בדין של מעלה "זויי יריבון אנשים". רק שבתו יתן ורופא ירפא?  
ת: ללמד שאם איינו נופל למשכב, עליו לשלם רק דמי הפצע בלי שבת ורפואו.  
מ: סכם את כל דין הצלות שלמדו בפסוקים אלה!  
ת: אם ינטו אנשים והכו אישת שעדרה מהצד, שלא בכוונה, אם אין אסון באשה — המכחה משלם לבעל האשנה דמי הנזק, ואם יהיה אסון — מיתה, מחיבים את המכחה בעונש מוות לדעת אחת ולדעת אחרת — עונשו מזון, ופירוש "נפש תחת نفس" — דהיינו נפש, מכיוון שהרג את האשנה שלא בכוונה. הפוצע בחבריו או משחית אחד מאבריו, אף-על-פי שהוא ראוי לחבלה בגוף, מידת כנגד מידת, החליפה התורה את עונשו בכיפר ממון. המשפט "עין תחת עין" בא רק להסבירו שעונשים אותו מידת כנגד מידת. אולי רק בנסיבות אבר ליקחים כיפר, אבל לרציחה אין כופר, "ולא תקחו כופר לנפש רוצח".

<sup>11</sup> "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשאי למות" — לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לדראשי אחרים שאין חוררים (כבה קמא דף טג:).

## חִיִּם חָמֵיאַל / יְרוֹשָׁלַיִם

### עִוּנוּנִים בְּסֶפֶר שׁוֹפְטִים

(הווראת הפרקים יג—טו)

פרק יג בספר שופטים הוא מבוא לתיאור פרשת חייו ועלילות גבורתו של שמשון המכונה בפי העם "הגיבור"; אך פרק זה גם מהויה החטיבה סיפורית בפני עצמו. בחירת הגיבור, הקדשו לתקפידו — הם עיקרי הדברים בפרק זה, שבמרכזו עומדת התגלות המלאך. ההשגחה עצמה מכינה את הופעתו של מושיע ישראל — "וכנה טבעית בעיקר יצירתו" (מורן ב, לג) היא מעניקה לו מכוחה ומרוחה, ומקדישה אותו מבטן אמו<sup>1</sup> ליעוד שנקבע לו. הורתו של שמשון قوله בניירות ובקדושה, והיא עטורה מסכת פלאים.asha עקרה נתפקדה כדי לדעת את מושיע ישראל, מלאך אלקים מביא את בשורת הלידה והישועה; האם נדרשת לשומר על הנזירות בתקופת הריוונה; ההורים מתלבטים לדעת "משפט הנער ומעשונו". לבסוף ניתן להם את מושיעם, כי מלאך אלקים דבר אתם, והפרק מסתיים בזכין ההצלחה בחינוך הנער "ויגדל הנער יברכהו ה' ; ותחל רוח ה' לפעמו". חלקי הטיפור, מוטיבים אחדים ואף פסוקים שלימים חזרו בספר התנ"ך בואריאציות שונות. השווה נא את פרשת הורותיו של שמשון המושיע על פרשת הורותו של שמואל הנביה. ואת התגלות המלאך כאן לו שמתואר בפרק ז' — ומצאת בהם הרבה עניינים דומים או קרובים. עמוד על מבנה הפרק, אופיים של גיבוריו העלילה בפרק זה, כוונות ורמותם שהקוו בדבריו הכתובים. ולא בא לידי ביטוי מחתמת גישתו הספרותית של מחבר הפרק לצמצם בהרצתה, להביא את העicker ולהבהיר את הטעול. שימ לב למבנה האמנותיו של הכתובים. לאמנות הביטוי, לציחוץ הלשוני ולניסוח הסגנוני הנפלא, ועל הכל ללקח החינוכי והמוסרי הנעלם שעל הלומד לקבל מתוך ספרי המעשה.

הפרק כולם הוא יצירה הגדית למארע שהבל צופים לקראותו; מעין פרלוד מוסיקלי. ואעפ"י שהכל יודיעים מה צפוי לו למושיע־קדש זה שהוכרו נייר מבטן אמו — אין הטרagi מספיק כדי להבהיר את הרושם המתקבל למקרא פלאי ההתיחסויות. פה עוד הכל תמים, טהור, מרום ופלאי. פה אנו מאמנים שנער זה שנעד לגדלות ונצורת — נשא אותו את ברכת ה' ; הוא יהוה גיבור ונזיר וויל המודש: מהו שאמר "מן הבטן"? לקיים מה שנאמר: "בטרם יצאך בכתן יעתיך ——" (במ"ר י, ס).

— גיבורו, שעליו לא רק לנצח בקרב, אלא גיבור אמיתי המציג גם בכיבוש היצרים. על כן יש להכינו לדרכו, להגשمت יעדו. הימוד בתפקידו הכהן? היאשר את התקות שתלו בו? ואם לא יכול? עתה אנו מאמינים שהוא יעמוד בשילוחתו. אמצעי הזהירות שננקטו על ידי ההשגה בתקופת ההריוון, ושנות החינוך כשהגענו איננו עומדים בראשות עצמו ארכיכים להבטיח את ההצלחה, לחסנו בפניו פיתויי היצרים ואורובים לכלبشر ודם. שימושו איננו נזיר שקיבל עליו נזירות מרצונו — הנזירות הוטלה עליו על-ידי ההשגה ולזה רומו חז"ל: "ר' שמעון אומר: האומר נזיר שמושן (הריני נזיר כשםו) לא אמר כלום, שלא מצאנו בשמשון שיצאת נזירות מפיו — — וושמשון לאו נזיר הוא? והא כתיב 'כ' נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן?' התם מלאך הוא דקאמר" (נזיר ד:). בפרק י"ג אין ערפל העתיד מעיב על קדושת ההווה ועל התמיימות המרחפת עליו. הנשמה טהורה היא ויעודה נתחת ע"י ההשגה. עתה אנו מאמינים כי אם רוח ה' מפעמת את שמשון וכוחו אותו, יוכל אף לבוא אל תוך מחנה הפלשתים ולהיאבק אתם בנשקם ובכוחות הטומאה שלהם. הסיום האופטימי של-הפרק מאשר את תקוטינו אלה: "ויתחל ריח ה', לפumo במחנה זו בין צרעה ובין אשთאול". הגיבור-הנזיר גדול ויצא לרשوت עצמו. עתה יצטרך הוא בלבד לעמד במאבק איתנים, כי עתה חופשי הוא לנפשו. אمنם ההשגה דאגה לו ותוסיף להazziיל עליו מרוחה, גם ההורים חינכוו והכשירוו לתפקידו. אך עתה הוא הקובלע את דרך חייו בזכות הבחירה החופשית — במה יבחר בטוב ובחים או... פרק יד מעביר אותנו לבת אחת לתקופת גיגותו של שמשון, שבה מתגללה הקוו המיעוד באופיו של שמשון כשותפ ומושיע. השופטים נלחמו באובי ישראל, כל אחד לפי דרכו. עתניאל בן קנו "יצא למלחמה" (ג. י); אהוד בן גרא תוקע חרב בבטנו של עגלון מלך מואב, שmagן בן ענת מכח את הפלשתים במלמד הבקר: דברה הנביה וגדרוון מפעלים חכמים שונים במלחמהם. אך שמשון חונן בגבורה פיסית בלתי מצויה, בכח אנושי פלאי, שעורר אותו לבחור בדרך מלחמה נזונות והרת סכנות, — מלחמת יחיד ברבים — שהיתה בלתי מוכבלת ובلتיה ידועה בין השופטים עד אז. ברוח ה' המפעמת אותו הוא מזו לבוא יהידי אל תוך מחנה הפלשתים כדי להתעלל בהם. אך בזאת נטול הגיבור על עצמו להילחם בשתי מערכות — במערכה אחת, שבה מנצח הכוח ובמערכה שנייה שבה מתגושים יצרדים. יחשיו עם בנות פלשתים, גילוי הסודות, שנראים לכארה כנץון על שמשון — אינם אלא תوانה (מתה ה') להכות בפלשתים, להברות חיליהם, להחריב ארצם ולערער שלטונם (טו. כד). הדבר עולה בידו שלוש פעמים, אך בפעם השלישייה הוא משלם בחינוי.

בהמשך הסיפור על שמשון בפרק יד אנו חשים את הרדתם הגדולה של ההרים, לבנים שהתחילה לגלוות סטיות מדרך החינוך שקיבל. הם מצטערים בראשות כי ליד טיפוחם — שנועד להיות נזיר אלקים — נשבה בקסמי תמןויות והם מגלים

לו צערם ודאגם. זיקתו של שמשון להוריו עודנה אמיצה והיא מודגשת בפרק זה, ביחס לדבריו אל התמנתיות: "זהן לאבי ולאמי לא הגדי ולך אגיד?" (טו) מה שנראה כמניגד למקובל — "על כן ישב איש את אביו ואת אמו ודק באשותו" (בר' ב. כה). אך לשוא מנסים אביו ואמו לתニア אותו מסתיתו הראשונה; נסינום להתערב בדרך החיים שבנם שמשון בחר לעצמו נכשלה. הנימוק "כי היא ישירה בעינינו" נראתה לו לשמשון כמספיק, כדי שאביו (אמו אינה נזכרת בפרט זה) יבין שעליו למלא את רצונו (ג).

מאמציו ההורם להשפיע על שמו שיחזור בו מדרכו נרומים בדברי הירוי שלמי: "ויבאו עד כרמי תמנתא" — אמר רב שמאל בר רב יצחק: מלמד שהיה אביו ואמו מר אין לו כרמי תמנתא זרעים כלאים ואומרים לו בני, כשם שכרכיהם זרעים כלאים כך בנותיהם זרעות כלאים" (סוטה פ"א ח'ח. יז ע"א). אך זאת היא הדרך שמשון בחר בה להתרגורות בפלשתים. ההשגה אינה מתערבת עוד בכך, אדרבה היא מסיימת בידו, — בדרך שארם רוזה לילך מוליכים אותו (מכות י': ברוח זו מסביר הירושלמי (שם) את דבריו הכתוב "כי מה היה וכו'" (ד).

"אד יצחק, אם לצלצין הוא ילץ" (משל ג. לד). שמשון מסתבר בעליות האחים המשכיות הימנו לעתים את עיקר תפיקדו. קנאה, תואה ובבז מדריכים אותו בפעולתו, ואפ-על-פי-כן אין הכתוב גננע מלדבר בהערכתה גדולה על הגיבור, שהכה את הפלשתים "שוק על ירד", שנייה אסוריyo בקהלות, שהטיע את שערי העיר עם הבריח וסיטם במעשה גבורת שעלה על שאר עליות הגבורה בחיים. העם מתנכר תקופה לסוגי הגבורה של שמשון; הלא אלו הן נקמותיו האישיות של גבר קניי בשעה שרגשותיו נפגעו. אנשי יהודה באים אליו בתרומות: "הלא ידעת כי מושלים בנו פלשתים ומה זאת עשית לנו?" (טו. א). כיוון שמשון ישב בנהלתם (קרית יערם-מחנה דן) עליו להיזהר שלא ימים אסון במעשו. משומ כך אופיינית היא תשובתו של שמשון — "כאשר עשו לי כן עשית להם" (שם) — נקמה אישיתותו לא. יכולים כל אנשי יהודה להירגע ולהיבהל — פחדנים נכנים. אך הוא הגיבור מה לו שייכנע ויוותר. לאט לאט מתחילה העם להכירו, שדרך זו שמשון בחר בה להשפיל את כבוד הפלשתים וחורגת מחותם הנקמה האישית. ניתוק העבותים ונס המים

מושצים לו מוניטין בתוך העם, שרות ה' עליו — ומשמש נעשה שופט. פרק טו מראה לנו את שמשון בקלתו ובירידתו. לא לעולם חוסן. הדרך שבחר בה להוציא את ישראל היהת בעוכרו. תניא רבי אומר: "תחלת קללו בעזה" — דכתיב: "וילך שמשון עזזה" (במ"ר ט. כד). שמשון שכח את יעוזו ומתחנה האחים עם בנות הפלשתים, וסופה שאחת מהן מדילדת את כוחה את לבו ונורמת להסתלקות השכינה ממנה (סוטה ט:). שמשון נזחה במערכת היצרים — הוא חלה והוא "אחד האלים".

פעמים הוכא שמשון עד משבר, כדי להזכירו את מקור גבורתו

ו-את י' עוזה. ברגעים אלה היה עושה את חשבונו נפשו ופונה לעוזרת ה'. פעם התגרו בו כוחות הטבע (נס המים) והוא פונה לה': "אתה נתת ביד עבדך את התשועה הגדולה הזאת" (טו, ייח); ופעם שנייה ברגע המשבר החמור ביותר בחיו, כשהעיניו נוקדו וכובו, אז הוארה נפשו האראה אחרונה: "וַיָּקֹרֶא שְׁמُשׁוֹן אֶל־הָיָה וַיֹּאמֶר אֲלֵיכָהּ זִכְרָנִי נָא וְזִקְנִי אָךְ הַפָּעָם הַזֶּה (פעימה אחרונה) האלקים ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים". את מרבית חייו הרים השם הוא מוכיר להציג ול汇报ינו על מקור כוחו, גבורתו ונצחונו. אמרו חז"ל: "מה זכירה היתה לו אצל הקב"ה והוא מתואזה לוננות? אמר רבי בשם ר' אמר שמשון לפניו הקב"ה: רבון העולמים, זכור לי עשרים שנה שפטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם — העבר לי מקל מקום למקום" (במ"ר ט, כד).

כך נשתיימה פרשה הירואית-טראגית — פרשת חייו של גיבור בלתי מצוי,מושיע וושופט, אשר כוחות מיתא-אפיקים התערבו להכשירו ולהכינו לקראת י'עוזו ואשר כוחות אנושיים פעלו לטפחו ולגדלו באוירה של נזירות וקדושא ("נזיר אלקים") ולכונו לתפקידו, אולם הגיבור החל והיה "כאחד האדם". הגיבור לא עזר כוח לכבותו יצריו ולעמוד בניסין שלתוכו הכנס את עצמו בכוונה שכחדר בדרך מיוחדת למילוי י'עוזו. הוא בא אל תוך ליע הארוי ולא יצא בשלום: "וַיַּקְצֵר נֶפֶשׁוֹ לְמוֹת ; וַיַּגְדֵּל לְהָאָת כָּל־לְבָוֹ" (טו, טז). — זאת הפעם השנייה שהגיבור נתפס לרגע של חולשה ("וַיַּגְדֵּל לְהָאָת כָּל־לְבָוֹ" (יב, ט). אך הפעם הרחיק יותר על המידה, מכיר גבורתו באמצעות בשרים והתהייב בנפשו, והכתוב מה הוא אומר: "כִּי־ה' סִדְּרָמְלִיאוֹ" (טו, כ).

דרך זהה ומורה בחר לו שמשון בפועלתו כמושיע, אֶרְעֶל-פִּיכְן צירפו הכתוב לשורת השופטים: בזוכות התשועה שהביא על ישראל ובזוכות הקריאות שקרה אל ה' העיד עליו הכתוב: "וַיִּשְׁפַּט אֶת־יִשְׂרָאֵל בִּימֵי פְּלִשְׁתִּים עֲשָׂרִים שָׁנָה" (טו, ב). ושוב: "וַיָּהִיא שִׁפְטָת יִשְׂרָאֵל עֲשָׂרִים שָׁנָה" (טו, לא).

### פתיחה

(א) ניסיפון

פסקו חור כמה פעמים לפני הופעת השופט המושיע — השווה ב, יא—טו; ג, ז—ט; ג, יב; ד, א; ג, א; י, ג.

### א. ההורים

(ב) ניקי איש אקי

השוה שמואל א, א, א

בمدבר רבתי י, יב: כל מקום שנאמר אחד — גדול הוא וכיו' וכן באלקנה הוא אומר אחד, לפי שלא היה ברורו כיוצא בו.

## ושמו מנו

ונבל שםו (שם"א כה, כה)  
 ושםו ישי (שם יז, יב)  
 שבע בן בכורי שםו (שם ב, א)  
 ושםו מרודכי (אסתר ב, ה)  
 במדבר רבה (שם, יד) : הרשעים קודמים לשם — אבל הגדיים שם קודם —  
 דומים לבוראים : ו' שמי ה' (שמות ו, ג). איתיבין לה : הכתיב ולבקה אה ושבו לבן  
 (בראשית כד, כט). — ר' ברביה אומר : מלובן ברשע (כלומר : שמו מלובן ברשע ולא  
 שמו הפרט לבן) ; איתיבין : ושםו מיביהו (שופטים יג, א) ? לפי שהיה מקבל  
 אורחים נכתב שםו בשם הגדים — — —.<sup>2</sup>

ואשתו עקרה ולא ילדה.

השוה : את עקרה ולא ילד ת (יהלון פסוק ג)  
 עקרה אין לה ולד (בראשית יא, ל)  
 עקרה לא ילדה (ישעיה נז, א).  
 רוד'ק : ולא ילדה — תוספת ביאור :

במ"ר שם : מלמד שהיתה מחולקת בין מנוח לאשתו ; הוא אומר לה : את עקרה  
 ולך אין يولות, והיא אומרת לו : אתה עקר ולך לא ילדתי — ולא היה מנוח עקי'.  
 ויק"ר ט, ט : בר קפרא אומר : גדוול השלום, שדייריו הכתובים לשון ברויז בנבאים  
 בשבייל להטיל שלום בין איש לאשתו, שנאמר : הבגה נא את עקרה ולא ילדת  
 והידית וילדת בן. אבל למנוח לא אמר כן, אלא : ככל אשר אמרת אל האש  
 תשמר וכו'.  
 לפי המדרשים הניל יש טעם מיוחד בהדגשת הפסוק : ולא ילדה, ואין לראותה  
 כתוספת ביאור.  
 סכם את טיבם של מנוח ואשתו לפי הניל.<sup>3</sup>

## ב. התגלוות המלאך לאשה (ג—ה)

(ג) לאחר שהכתבו הציג את השניים, שביהם ידובר בפרק זה, הריחו פוחח  
 בטיפוף המעשה. במרכזה סיפור עומדת האשה : לה נמסר התפקיד הראשי בת'  
 חילת הפרק ובסופה. (א) שתי התגלוויות של המלאך היו לאשה ; (ב) מנוח "עם

2 וו"ל הגمرا בסנהדרין כג : שפיטו מצויה לעובי זרכים ; ועי' מדרש רות ד, ה.  
 3 המדרש מוסיף (במ"ר י, טו) : ויאמר אליה הנה נא את עקרה ולא ילדת — הודיעעה  
 שהיא עקרה ולך לא ילדה, כדי לשום שלום ביתה לבני בעלה, לפי שהיתה מחרעמת  
 על מנוח בעלה על שלא הייתה يولדה.

4 עי' במ"ר י, ג.

הארץ" הולך אחר האשא כדי לראות את המלאך (יא) ; (ג) תשובה המלאך למנוח קצירה ומתייחסת לדברים שכבר אמר לאשה ; (ד) האשא מבינה הרasons בטיבו של המבשר — "ומראהו במראה מלאך האלקים נורא מאד" (ז) ; (ה) גורלו של מושיע ישראל נקבע בראש ובראשו ע"י התנהגות האשה-ידאים "הצדקה" ; (ו) ברגע המשבר פונה מנוח לאשתו : "מות נמות כי אלקים ראיינו", אבל האשא יודעת לנחמו ולשכנעו ; (ז) ובסיום הפרק "ותלד האשא בז ותקר א את שמו שימוש" — האשא העקרה נפקחת וקוראת שם לילד. היא עדמה בנסין והביאה לעולם את גיבור העט בקדושה ובטהרה כאשר גאטודה.

(ואשתו עקרה ולא ילדה)

### ירא מלאך־ה אל־האשה

(ויאמר אליה : הנה נא את עקרה ולא ילדת). הכתוב שם את הפסיק על התגלות המלאך לאשה בין שתי פיסקות המדיות שות עניין אחד.

במ"ר י, ט : מכאן אתה למד שאשתו של מנוח צדקה הייתה, שוכחה לדבר עמה מלאך, ולשומם שלוב בינה לבון בעלן, ולהודיעה שהיא עקרה והוא מנוח הריוון ולא בעלן, לבך דיבר עמה.

שים לב לנגדם המקביל, למוסיקליות שבדברים, להדרוגיותם בבשרה ולגורם ההפתעה :

הגה־נָא  
את־עקרה ולא יְלָדָת  
וּקְרִית וַיְלָדָת (בעתיד)  
כֵן!

(ד) וזאת גדלה התרgesות האשא לשמע הבשרה. אין הכתוב מפסיק כדי לסתור דברים טפליים, שאיןם עניין לגוףו של המאורע. חלה הפסקה מה בהמשך הבשורה ריה המכין את האשא לקראת ההפתעה היותר גדולה ; הדברים מרגיעים ובאים להפיג את ההתרgesות :

ועפה השקרני נָא

עליה להישמר כבר עתה, שמירה מיוחדת במיניה. הדברים תמהימים בעיני השומעת. היא עדיין לא שמעה את העיקרי, על שום מה עליה להינזר מן הין ומן השכר ולא לאכול כל טמא.

(ה) הב שורר והבימוק

כִּי הַקְּרֵה (עתה) וַיְלָדָת בָּן  
שוב דרושא הפסקה קלה : ומורה לא־זעילה על־לאשו (בעתיד)

השווה שמייא א יא : ונתתיו לה, כל ימי חיינו

ומורה לא יעלה על ראשו.

וכאנו: ומורה לא יעלה על ראשו,

כיו נזיר אלקים יהיה הנער מן הבטן.

משנה אחרונה בנזיר: נזיר היה שמואל לדברי ר' נהורי, שנאמר: ומורה לא יעלה על ראשו — נאמר בשםון "ומרה" ונאמר בשםואל "ומרה" מה מורה האמורה בשםון — נזיר, אף מורה האמורה בשםואל — נזיר.

מצאו את השווה והשונה בכתובים:

מדוע הקדימה חנה את הקדשו של שמואל לה' לפני שאמרה: "ומרה וכו'" ? איילו המלאך הקדים "ומרה וכו'" לפני שהסביר הnimuk ? (א) מבחינת המבנה: חורה על הפסקה במצווי הנוגע לבן (ומרה לא יעלה על ראש).

(ב) מבחינת המבנה והתוכן: חורה לצורך נתינת הnimuk: כי נזיר א' יהיה וכו'.

(ג) מבחינת הייעוד: אצל שמואל העיקר: ונתתיו לה' כל ימי חייו — הנבי א' (השוה שמ'יא, ז, טו), שהרי עמד בנבאותו עד סוף הבזירות. ואילו כי נזיר

אצל בשםון הקובל: וומרה לא יעלה על ראשו — הבזירות. ואילו כי נזיר וכו' מ篡 הבטן היא הקטנת הדמות יבזה אף נרמזות סטיתו של בשםון.

במ"ר י, טז: ---מן הבטן ---גולי היה לפני הקב"ה בשםון היה הולך אחר פיניו (עי' שופטים ייה, ג), לפיכך הזירם בנזיר, שלא היה שותה יין, לפני שהין מביא לידי זימה; וכשה בזון שהיה נזיר הילך אחר עיניו, אילו היה שותה — לא היה לו תקנה לעולם, מרוב שהיה רודף אחר זימה.

הדגשת הפסוק "מן הבטן" מסבירה את הדבר לאשה להיגזר מן הין בעת ההרין — כי הנירות מתחילה ברוח האם, ולזה, כנראה, רומו המדרש.

והוא ימל להשיע (הייעוד)

סופה ט: אמר רב כי חמא ברבי חנינא: הוחל (רש"י: בטל) שבוטטו של אכימלך דכתיב: "אם תשקר לי ולני ולנכדי" (ברא בא, כג).

במ"ר י, טז: בו תהיה חלה נבואה יעקב, שנאמר: "זון ידיו עמו" (בראשית מט, טז). רד"ק: כי השופטים אשר היו לפני לא היו נלחמים בפלשנים וכו' או אמר יחל

להוציא לפניו שלא הוועים חשופה שלימה.

פרש את המלה יחל לפני הניל': השוה פסוק כה.

#### ג. מסירת הבשורה לאיש (ו-ז)

(ו) אין הכותב מספר תגבות האשאה לדברי המלאך, אבל מתוך המשך מסתבר דבר מה בעניין זה:

ונקל נאשא  
ונאמר לאישה (האיש טפל לאשה) לאמור

איש האללים פָא אלְי (איש האללים ניגוד לאישה).

הכתוב מכנהו מלְאך ה', מנוח ואשתו מכנים אותו איש האלקים או איש סתם. האשה מכנה אותו איש האלקים אבל מוסיפה ש"מראהו כמראה מלאך אלקים נורא מאד". המדרש (שם) מעיר על כך: מכאן שלא הייתה שורה השכינה אלא על בעלי מראה; ועי' להלן בפסוקים י-יא.

ופראהו כמראה מלאך האלקים נורא מאד.

הашה נאותה בדברים כלליים חיצוניים: — מראה האיש. הרושם שעשה עליה; התרשומה מה שאמיר משבחים את העיקר ובאים להצדיק את התנגדותה הפוזה ולקדם את טרוניותו האפשרית של בעלה על שום מה לא עיכבה אותו ולא שאלת השם. — ומראהו כמראה האלקים — נורא מאד ולא שאלת תיזה זו וכו'.

הашה מרוצה מהפגישה ובוטחה שוגם בעלה ישמה אתה; על כן גם שינוי קל בתיאור הופעת המלאך —

הכתוב אומר: "ויר א מלאך ה' אל האשה".

ואילו היא מוסרת: "איש האלקים בא אליו" — ולא אליך — התפארות מתוך גואה של אשא שכילה לעורר קנאה בלב אישה). על רמו זה של הכתוב תעמוד אחרי שתיעין בפסוק י.

**ולא שאלתינו**

מלבי"ס: כי היה המנתג לשאול על מקוםו, והמשיב היה מביד את שמו, כמו"ש: "ויאמר לו מיכה מאין תבוא ויאמר לוי אנכי" (שופ' יי, ס).

(א) **הצַקְקָה וַיְלֹךְ בָן**

במ"ר י, יז: אבל מה שאמר לה "הנה נא את עקרתך" לא גילתה לו, שלא רצתה לגנות קילולה.

עברה ההתרגשות הראשונה והашה צוברת לעיקר, היא יודעת מה להעלים ומה להציג אפילו מתוך הפלגה, כפי שיתברר.

**וְעַתָּה אֶל תִשְׁתַחֲיוּ**

הדגשת העתה — עיקר חשוב בשביב האשה.

היא משמשת את המלאה השMRI נא כאילו אין בה חשיבות, אך המלאך חומר עליה אח"כ פעמיים:

בפסוק יג: מכל אשר אמרתי אל האשה תשمر.

בפסוק יד: כל אשר צויתית תשمر.

היא משמשת גם את זה הוא יכול להוציא ע". אליו מתוך כוונה להסתיר את דבר הייעוד מפני הבריות, מחשש שהוא יתנצל הפלשטים לה ולילדיה (עי' אברבנאל).

מן נתקפן צדדיות מותה

דברי הפלגה של האשיהם.

המלאך אמר: כי נזיר א' יהיה הנער מן הבטן.

והasha הוסיפה: — — עד יום מותה.

במ"ר י, יז: היא הוסיפה "עד יום מותה", לפי שלא ידעה מה שעתה, אבל המלאך שהיה יודע, שעתה הוא לאבד נזירותו ע"י דיללה לך לא אמר עד יום מותה.

#### ד. התגלות המלאך לאשה ולאישה

(ח) שוב אין הכתוב מוסר מה הייתה תגוכת מנוח לטיפורה של אשתו. צימצום התרצאות, הסגנון המלוטש והשאיפה למסור גופי דברים מונעים את ההרחבנה. אבל גם הפעם נרמזות התגוכת. הוא אינו מסתפק בדברי אשתו, מתיחס אליהם בפיקפק, כלום הבינה אל נכון דבריו האיש, כלום לא איבדה עשתונותיה מרוב התרגשות.

זאת ועוד: בדברי האשאה לא נמסר מואמה על הנער עצמו מלבד הנימוק צי' נזיר וכו' היא מדגישה רק מה עלייה לעשות בגופה. מדוע לא מסרה את הנאמר "ומורה לא עילה על ראשו" הנוגע בעיקר לבן? האשאהacha האזהה התלהבות וחודה על כך שנתקפהה, ומחשיבה דברים הנוגעים לה. אבל מנוח אינו מסתפק בכך — בראצונו לדעת: "מה נעשה לנער היולד". האשאה בהתרגשותה שכחה לשאול פרטמים על כך, אבל הבעל "הנבען" — דואג לנער ואין הוא רוצה להסתפק רק באמצעות הזיהירות שנוקתה האשאה.

ונזקף

השואה בראשית כה, סא: כי עתר יצחק —

שים לב: שם לא פורשה תפילהו של יצחק ואילו כאן פורשה — כדי להדגיש מה רצה האשאה לדעת ומדוע לא הסתפק בדברי האשאה, ולא רק הוא רוצה לדעת גם האשאה מכירה שנוגה בפוזיות, וע"כ באה התדרשה; ובווא-נא עוד א' לינו וירגנו — אולי רצה לומר — זקנים אלו שנינו למלאך שיתגלה ויבוא שנית, ואם רק האשאה רואה לך, הרי גם היא אינה יודעת: "מה נעשה לנער היולד".

ההוראה הדרושא: מה-געלה לצעיר היולד?

— וכי לא ידעו כלל גנויות?

מצודות: כי אולי מהצורך לעשות עמו דבר נוסף על שאר גנויות על היוותם הבטן.

נסמעת כאן מעין קריית זעקה שהכתב רומו לה בשאלת האב; נער זה עד שנולד יהיה נתון להשפעת גורמים בלתי תלויים בו, אבל מה נעשה לנער זה

כאשר יבוא לעולם, מה עוד יוכל לעשות גם אחורי הלידה, כדי שיתמיד במנורות ובקדושתו. והד לקראה זאת נשמעת גם בפניטו הישירה של מנוח למלאך: "מה יהיה משפט הנער ומעשו?" בן זה שזוקק לאמצעי זירות כה חמורים בשעת ההרין, מה יהיה מעשנו לאחר שי יצא מתחת השגחתנו, ויעמוד בראשות עצמו.

(ט) הדגשת חשיבותה של האשה:

ニישמע אֱלֹהִים בְּקוֹל פָּנוּס  
ニיבא מֶלֶךְ עַלְמִים עוֹד אֱלֹהָה וּכְוֹ  
וּבָנוּס אִישָׁה אֵין עֲמָה.

(מקביל לי- בוא נא עוד אלינו)

מלאך אי מכיר את התגלותו לאשה בלבד ולשעה שאישה אינה מצוי על ידה. העניין הוא עניינה של האשה: ענייני הוויירות נוגעים לה ואותם היא יודעת. תפקידו של האב היא לטפל בנער הגדל, אבל על זה לא נצטו ע"י המלאך: זה עניין המסורת בידיו אדם. אם כן אין לו למלאך מה לחדר למנוחה.

**בקול פנוּס**

מצודות: למלאות שאלתי עם שלא הזכרן, שהרי לא הוסיף דבר.

**אל קָאָשָׁה**

במ"ר י, יז: למה חזר המלאך אצל האשה ולא בא אצל מנוח? שלא לפסול דבריו הראשונים שאמר לאשה (שהיא עקרה); דבר אחר: כדי לחכבה בעיניו.

והיא יושבת בבְּשֻׁדָּה

תוספת מפתח עעה. בಗלווי הראשון לא צוין מקום התגלות<sup>5</sup>. אכן צוין לצורך הדגשת החורה שחזר ונתגלה במקום שרק היא לבדה הייתה בו. אוילו לצורך הבנת פסוק טו — שמננו מסתבר שהיא או רועה את הגאן, ואת פסוק יט — שהרי צור מקומו בשודה.

(י) האשה נשארת במרכזו העלילה "זמנוח אישה אין עמה".

אבל האשה אינה רוצה לשמע דברי המלאך אָפָע-עַל-פִּי שהם מכוננים רק אליה, רוצה היא שיחזור על הדברים בפנוי אישה. חוששת היא שמא ביןתיים יסתלק, שמא לא תספיק להביא את בעלה, ות הרי התגלות זאת לא בגללה באה ולא לה נועדה:

**ונתפרק קָאָשָׁה**

ונפגד ל*אִישָׁה* — — — הבה נראה אליו קָאָשָׁה (איינה מכנהו איש האלקים

5 לפי המדרש הייתה התגלות הראשונה בביתה שבעיר: "שתי פעמים נראתה לה לאשה — אחת בעיר ואחת בשודה (במ"ר י, טו).

כדי להפחית הפגיעה חסיבתו ואת הפגיעה ברגשותיו של מנוח, שעלול להיעלב על כי לא נתגלה לו).

הכתב שוב מאריך יתר על המידה ושלא כדרכו. וכל זה כדי להראות לנו בסוף שמנוח אינו מלא כאן תפקיד מיוחד ולהבליט את תפקידם של האשה ושל איש אחר.

ונתפרק, נפרק ונתקד — נתאמר — כאשרו הבעל אינו שומע. חמה בעיניו שה- התגלות לא הייתה לו או לשניהם כאחד. כבר ב מהירותה ובבריצתה מודגשת ההרגשה הזאת — רצון האשה למסור מהר את העניין לידי בעלה. ועתה כפל לשון ותגד ותאמր, כאשרו האשה צריכה משחו להסביר:

ונתאמר אליו

הגה נראה אליו

הוא

אשר-ך בא ביום אליו.

היא מסבירה שהוא אותו השליח ואotta הש寥ות. על כן בא אליה — אליה ולא אליו (השווה פסוק ז).

הסברת שנייה: הגה נראה אליו קאייש אשר-ך בא ביום אליו  
הפעם רק בראה אליו, אני אפילו לא שוחחתי אותו, אך ראיתי אותו מיתרתי  
ורצתי להגיד לך.

שים לב לדבריה הם בניגוד למה שצווין בכתב —

בהתגלות הראשונה נאמר: וירא מלאך ה' אל האשה (פסוק ג').

בהתגלות השנייה נאמר: ויראו מלאך האלקים עוד אל האשה (פסוק ט)  
ואילו היא הופכת את הסדר, והכוונה שלא מובלטת עוד יותר להחליש את רושם  
הפגישה השנייה. לשם כך היא גם מוסיפה הפעם "ביום" למליה "ב א". והכל כדי  
להוציאו מלכו של מנוח רגשי קבאה ולהפיג מרירות<sup>6</sup>.

המפרשים רואים במלה "ביום" ציון ליום שבו נתקיימה שייחתו הראשונה של  
המלאך עם האשה:

מודרש, שם: אינו אומר היום אלא "בום" — מלמד שלא נראה המלאך אליה עד  
למחר;

רד"ק: בזאת היום וכן תי; ביום דיכי;

מצודות: ביום הידוע אשר אמרתי לך מאן.

(יא) מנוח שומע את ההדגשות ואת ההסבירות. אין הכתב מאריך לספר מה  
שאל ומה אמרה. התגובה היא ברורה.

6. השרש בו הוא שמו הפעמים בפרק והשורש ראה — תשע פעמים. החזרה התכוונה  
של שני השרשים הקשורים רובם בהופעת המלאך מעמידים את התגלותו של המלאך  
במרכז הפרק (התגלות ותגובה מנוח ואשתו).

## ה. הפגישה עם האיש

ויקם נילך מנוח אפרקן אשתו  
אל אתה ולא עמה ולא ייחדו אלא אחריו,  
כאן הוא טפל לה.

ברכחות סא: אמר رب נחמן: מנוח עם הארץ היה (רש"י: לא שימש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ושינויו: לא יהל אדם אחורי אשה ואפלו היא אשתו) מתקיף לה רב נחמן בר יצחק — — אלא אחורי דבריה ואחררי עצת ה. אמר רב אשוי: ולמאי דקאמר רב נחמן, מנוח עם הארץ היה — אפלו כי רב נמי לא קרא (ר"ש י': עם תינוקות של בית רבנן נמי לא קרא), שנאמר: "וותכלנה אחורי האיש" (ברא כה, סא) ולא לפני האיש.

מצודות: כי היה לבודה ידעה המקום אשר נראה בו.  
בחליכת אחורי האשה יש מן ההשלמה למצב, אין לו אלא לлечת אחרת. גם ההתגלות השנייה הייתה אליה ובסבילה, אבל הרוי יש לו שאלה וועליו לשמעו מפני השליה, כיוון שסוף סוף הוא דאגתו לנער הנולד.

## ונבוא אל קאייש

הוא איננו ממר וαιינו רצ' לקראת האיש, אין הוא מתרשם שאיש אלקים הוא שלחתגתו התפלל. ובניגוד לוילול במנותה, שהודגשת קודם לנו בביטולו איש האלקים (פסוקים ו, י), באה עצשו הדגשת הזילול באיש (אלקים) המדבר אל אש ה.

שים לב שהפעם גם הכתוב (ולא רק מנוח אשתו) מכנהו האיש (איש סתם) ולא מלאך ה' כפי שנגנו לנו עד כה. הכתוב מוצא לנו להבליט את מצב הרוח המיחוד שהשתדר בפגישה זאת. יחס של קירירות, אכזבה ואולי גם של חימה נסתרת על העלבון האיש שמנוח צריך לגלות הפעם.

ויאקרו לו: **האפקה קאייש?**

אשר דיברת אל-קאייש? (תאר לך מעמדה של האשה ברגע זה). וכי לא ידע מנוח שזו האיש, והרי אשתו אמרה לו זאת, והוא שהביאתו אליו, ומה יש כאן מקום לשאלת — "האתה האיש?".

(1) כמה התבמלות אישית וביטול הולמת נרמזו בפניה הואת "אתה הוא האיש" — פלוני אלמוני — שדיברת אל האשה — שברגע זה כשאישה אדונה מדבר, הריהי עומדת מן הצד ושותקת בהכענה. ומעין טרונית נשמעת בדבריו: — למה זה פנית לאשה. כלום לא היה זה יתרון כבוד שבילך לדבר אליו, האיש, מנוח.

(2) המדרש מתגבר על הקושי בהסבירו הסבר אחר (במ"ר י, ז): מלמד

שהצדיקים מבררים על מעשייהם.

**ויאפרק אני**

המלאך לא השיב: אני האיש, אלא "אני".

7 עיי בראשית כב, ג, ו; במדבר כב, כ—כא וברש"י.

תשובה קצחה ותקיפה. התשובה משפיעה. מנוח אינו מוסיף לשאול לזהותו של האיש. הנה אף הוא מאבד עשתונותו נוכח איש האלקים כשם שאשתו נתן בבליה מרוב חדות.

שים לב להערת המדרש (שם י, יח) : "ויאמר אני" — אמר לו המלאך : אתה חושב כי אני איש, ואני איני איש, אלא אני מלאך ; ודכוותה : "אתה זה בני עשו ? ויאמר אני" (בראשית כו, כד) — איני עשו אלא יעקב. שים מנוח מבין שהפעם ייטיב לשומר על כבודו וחסיבותו אם ידבר לעניין. שים לב לפתחת הכתוב : ויאמר מנוח — לא כתוב "אל מלאך ה'" או "ויאמר לו מנוח", אבל מנוחינו רוצה לבדוק את הבא אפילו במבט עין, ולכן "ויאמר" — סתם אל תוך החיל דבר.

### (יב) צפת יבאה דבריך

עתה-CS אני נמצא — ראוי לך לדבר. כאלו מה שדיבר עד כה אינו חשוב. ודאי לא היה יאח לאיש אלקים להרבות דברים עם אשפה, על כן יפתח נא עתה וידבר מה שהחסר : "מה יהיה משפט הנער ימעשו ?".

המדרש (שם, יז) : מרכך קצת את הפניה : אמר לו מנוח : עד כאן שפטיי מן האשפה והנים איןנן בנות הוראה ואין לסמור על דבריהן, אבל "עתה יבאו דבריך" — מפרק אני רוצה לשמועו, שאני מאמין בדבריה, שמא החליפה בדבריו או פיתחה או הותירה. מנוח שמה שהוא גם יכול להוכיח למלאך, כי שכחו את העיקר ואם כן לא היה טעם לפגיעה הראשונה וגם אין להתחשב בשיחה עם האשפה, בהדגשה מירוחת הוא מציג איפוא את שאלתו :

מה יהיה משפט-צגער ומעשיו ?

מדרש : (שם) מנויות שיצטרך הנער לשומר אחר שייחזר — ומעשו — מה תעשה אמר קומס לבן כל הימים שתהה הרה ממנו. תרגום ורשי : מה Choi לuibud לעולימה ומה נפכיד ליה. מצודות : איך להתנגד עמו ומה המעשה אשר עשה לו. סגול : משפט — המנוג והחוק איך להתנגד עם הנער (שם"א ב, יג) ומהו — ומה עשה לנער.

### קשיים הדורשים הסבר

(א) בתפילתו להופעת המלאך אומר מנוח : מה נעשה לנער היולד ? והנה עתה שינה השאלה : מה יהיה משפט הנער ומעשו ? בחשובת המלאך אין זכר לשתי השאלות : התשובה היא על מעשי זיהירתה של האשפה.

(ב) מהו כפל הלשון : משפט — מעשו ?  
כיצד מנסים המפרשים ליישב את הקשיים ?

בתשובה המפורשים שהבנוו מסתמןות שני גישות — אחת של המדרש, הקובע רק את ביאור החלק השני של שאלת מנוח (ומעשה) על פי תשובות המלאך אליו, שמספרת את מעשה של האם, ואילו החלק הראשון של השאלה ("מה יהיה משפט הנער") אינו מתאים לשאלתו הראשונה של מנוח ("מה געשה לנער היולד") ולא לתשובה המלאך (מכל אשר אמרתי אל האשה תשמר וכיו') וענינו — התנהגות הנער עצמו. הגישה השנייה של שאר המפורשים מתאימה את ביאור כל השאלה לשאלתו הראשונה של מנוח ולתשובה המלאך.

רש"י: הגוסת השני הוא מעין פירוש לראשון.

מצודות: כל השאלה היא על התנהגות ההורם עם הנער בהדגשת אעשה — אני מנוח. מסתבר ששינוי מצב הרוח משפייע על מנוח לשנות את שאלתו. כשאשטו בהא שאלתו על הנער רק משפט אחד — מה יהיה טיבו: "כבי נזיר א' יהיה הנער וכיו'", רוזה מנוח לדעת מה געשה לנער אחרי שייפול. אין הוא מעוניין עוד לדעת מה תעשה אשתו בהרionaה אלא מה עליהם לעשות בנער אחרי שיבוא לעולם ועל כך לא שמע מפה. דבריו הקודמים הם משאלת ההורם, והם נא'

מרים מתוך תפילה וודאי גם מתוך התרגשות מסוימת.

עתה עומד לפני המלאך איש אחר, שכבר שכח מה רצה לדעת על מעשים שיעשו אשטו והוא לנער אחרי שייפול. עתה הוא שואל מתוך גאות וביטול: איזה מן נער יהיה זה הנער שאמרת לאשה שהיא תלד; מעין — מה יהיה טיבו של>User זה לכשיבוא לעולם. לא עוד מה געשה בו אלא מה יעשה הנער בנו.

(ג) נבדוק את הוראת המלים לאור מקומות אחרים בתנ"ך:

(1) וזה יהיה מפט הכהנים מאת העם וכוי ונתן להן הורע והלחחים והקבלה. (דבר י"ח, ג):

(2) וזה יהיה משפט המלך (שמ"א ח, ט):

(1) תרגום: וידין יהא דחווי להבניה מן עמא וכוי;

(2) תרגום: נמוסא דמלכא.

דר"ך: (2) חוץ וכן משפט הכהנים מאת העם, וכן ת"י: נמוסא.

רב"ב"ג: (2) הודיעם מה ישעיה המלך בשיתוך על מלכתו כשיתקה להם מה שאי אפשר לפניו מצד משפטי התורה.

מצודות: (2) הנה גהה ואם היא שלא בדין, וכן ומשפט הכהנים (מי ציון) — משפט המלך העולה על רוחו (מי דוד).

— נראה שהכתוב כאן דומה יותר לנכתב בשימוש אל ח, ט ולפ"ז יש לפרש מה היה מנהגו של הנער ולא מה יהיה מנהג אחרים: כן קשה לפרש "ומעשוה" — מה יעשה בו. נראה שמדובר בונה הכהונה — מה יעשה הנער.

מל ב"ט: "ומעשוה" — לאחר שיעזרו אותו טרם נולד בודאי יעשה גדלות, הודיעו מעשיהם וגבוריותיו.

עינן הערתנו האחרונה לפסוק ח' על חששו ופחדו של מנוח לנער נער זה לאחר שימושו ברשות עצמו. כיצד מתקשרים שני הפסוקים לפיצ'.

- (יג) תשובה המלאך אינה לעניין השאלה בכוננה מוחדרת.
- (א) משפט הנער ומעשיו אינם עניין לדרי מעלה, זהו עניינו של הנער שאחרי הילדה הוא נתן בידי הוריו (בידי אדם) ובידי עצמו עצמו בזכות הבחירה החופשית.
- (ב) לא בא המלאך אלא להזהיר על התקופה שהילד בידי ההורים ובידי שמיים — עד שכא לעולם.
- (ג) המלאך בדבריו אל האשה אמר שני דברים:
- (1) כי נזיר אלקים יהיה הנער.
  - (2) והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים.
- האשה מסרה רק את הדבר הראשון. הדבר השני — הכללי — הושמט.
- תשובה המלאך הפעם קצחה הרבה יותר: מפל אֲשֶׁר־אִמְרָתִי אֶל־הָאֲשָׁה תַּשְׁמַר. ובפסוק י"ד חזר ואומר: **לְלֹא אֲשֶׁר־צְוִיתִי פְּשָׁמֵר.**
- דרישה זהירות מרובה מצד האשחים. כי הנער גועץ לנזירות "מן הבطن". אין הוא רוצה לחזור על דברים שאמר ביחס לנער. איפלו לא "ומורה לא יעלה על רأسו" שהאשה לא הוכירה עיפוי שגם זה שייך לנזירות.
- (ד) בזה מבהיר המלאך את הקבוד והחשיבות לאשה. מנוח אומר: **זאתה היא יש אשר דברת אל האשה?** (בזולול לשניות כנ"ל) והמלאך מшиб: מכל אשר אמרתי אל האשה תשمر.
- וחזר ואומר: **כל אשר צויתיה תשמר.**
- מדרש (שם, יז): מכל אשר אמרתי אל האשה — לחלק כבוד לאשה ולהכבה בעיניו — —
- כל אשר צויתיה תשמר — מה שאמր לה: **iomora la yula ul rashi.**  
בעל המזודות מסביר על שום מה לא הגיר מאומה על התנהגות הנער (לדעתו: בניוות) זוליל:
- אין משפט הנער להוסיף עליו על שאר נזירות רק התווספה היא אשר גם האשה אמר תישמר מכל אשר אמרתי (עי' מזודות לפ' ח).  
אסורי האכילה והשתיה שהוטל על האשה מדוגשים בפסק זה בנסיבות השעה בלתי אמצעיים שרישום צריך להיות ניכר בנער כל ימי חייו. וכל זה מחייב הייעוד המוחדר שהוטל על הילד להיות נזיר בחיזיו, להתරחק מטומאת הפלשטים שבתוכם יצטרך להילחם כדי להושיע את ישראל. אם הורתו ולידתו תהיינה בקדשה ובנזירות מופלגת יש לקות שנשמעתו הטהורה מספוג לתוכה כוח וחיסון לעמוד בפני האפוי לו.
- (יד) בזה מסתומים חילוף הדברים בעניין השלחנות. מנוח אינו מוסיף לשאול. מעתה משתדל הכתוב להביא את מגוזה בהדרגה לידי הכרה מי הוא הדובר אליו. הכרה זו נחוצה; כדי להוציא מלבו מה שחשב; להבינו שאין

לו לשאול מה שלא שאלת אשתו, וכדי להוכיח שאשתו עולה עליו בחכמת החיים (פסוק כג').

ו. שלב ר אשוֹן להכרת המברך — הזמנת המבשר לסעודה (טו—טז) (טו) על שיפור מצב רוחו של מנוח מעידה הפניה הפעם:

**“יאפר קנוס אל-מלאך ה’**

מנוח נזכר בנימוסי הכנסת אורחים. סבור הוא שעליו לכבד את האיש שבא אליו.

### **נפערת-ך אומך**

מדרש: (שם, יח): געשה עמך יומ טוב (עדרת)

רש"י: נאוסף אותו אל הבית.

ראוי לשים לב:

(א) כשהם המלאכים אל אברהם הזמינים תחילת לביתו לסעוד לבם ואחר כד אמרו דברם:

(ב) וכשבאו אל לוט נהג בהם מנהג אברהם ואחריו כן אמרו דברים:

(ג) והנה כשהם געמן אל אלישע וקיבלו עצמו (מלכים ב, ה). ובא אחיך לתחת לו “ברכה” השיב אלישע “יהי ה’ אשר עמדתי לפניו אם אכח ויפצר בו לקחת וימאן”:

המודרש כאן מעיר: אמר לו המלאך אין לך נבייא ה’ לקבל שכר על נבותם.

(ד) גם בבוא המלאך אל גבעון, בא גבעון להגיש לו מנהה אחריו שמעם דבריו. תשובהו של המלאך היתה: “קח את הבשר ואת המצאות והנה על הסלע הזה ואת המرك שפוך”, כלומר: לא קיבל ממנו.

ומה אומר מנוח? “ג עץ רה נא אותך” — המלאך כיון שאמר דברו גמר שלו: חותם ועליו ללכת. מסתהר שם פנה ללכת. ומנוח מעכבו ומזמין לסעודה: “ונעשה לפנייך גדי עזים”, כלומר הוא רוצה לבדוק במאכל.

מצא הסבר נוספת בדברי המודרש הבאים:

מדרש (שם): ולמה אכלו המלאכים שבאו לבשר את שרה בהרין וזה לא רצה לאכול? לפי שאחיהם מלאכים שנתראו תחילת לאברהם בדורות עובי ורך נתראו לו והוא הכנסם לביתו כמנגן וזהominם לאכול והם לא רצוי לבשל מהם מנהג האכנסאים ואכלו עמו ואחר שאכלו אמרו שליחותם, ולא נראה הדבר שיקבלו שכר על שליחותם, אבל זה המלאך בתחילת אמר שליחותם, ואילו היה אוכל עמו, היה נראה כאילו קיבל שכר על שליחותם, לכך נמנע מלאכול.

### **ונעלה לפניך גדי עזים**

וכן גבעון: והנהתי לפניך (ו, יח).

(טו) המלאך דוחה את ההזמנה לאכול, אבל רומו לו שני דברים:

(א) שהוא מוכן להיעזר: "אם תעצרני" וכן בגדעון: אַנְכִּי אֲשֶׁר עָז שׁוֹבֵךְ (ו. ייח) אבל לא לשם סעודה: "לَا אָכַל בַּלְחָמֶד" (הה לשוני לדברי המלאך בפ' יד: "לֹא תִאכְל"; "אֶל תִאכְל") אינך ראוי שאבל בלחםך.

(ב) שהוא מלך ה' ושליחו, ולכן ראוי להקריב קרבן לשולחו:  
ראוי לשם לב: מנוח אמר נע策ה (אנחנו) והמלך מפנה סירובו אליו: אם תעצרני (אתה) לא אוכל בלחמד (שלך).  
ואמ-פְּשָׁלָה עַלְתָּה לְהָ פְּצַלְתָּה  
הרי מנוח לא שאל אותו על כך, אבל המלאך מחשוף הזדמנויות לגנות למנוח מי הוא (ולשם כך הוא מוכן להיעזר). ולכן באה כאן ההדשה:  
**כי לא ידע פנו תיימלאך ה' הוא**

מדרש (שם): "וְאָמַת תַּעֲשֶׂה עַוְלָה לְהָ תַּעֲלֵנָה" — רמו לו המלאך שצורך להעלות עולה לה' על בשורה טובה — — —  
מנוח איינו מסוגל לתפוס את הרמו על זהות שולחו. עדין לא השתרדר מן הרושים הכללי, שלפניו בן תמורה שהיא לו שיג ושיח עם אשה. גם האשה לא הומינה את המלאך לסעודה. דבר זה איינו תמורה בעינינו, אם משום שהיא אשה ואם משום התמהון שהוכחה בו שהושיה שלפניה שליח בלבתי מצוי — "וּמְرַאַתְּךָ בְּמִרְאַתְּ אֵינו מַאֲד וְלֹא שָׁאלְתָּהָר". רק מנוח לא נהג כשרה שחררי פגשתו לא היהת מתוך הפתעה. ומשהסתלק גורם הפתעה פג כוחה של ההתרשות. ובכל זאת שכח מנוח הערת אשתו. ואף עתה כשנזכר שם ה', בפירוש לא נתעורר מנוח לחשוב אותה מחשבה שחשיבה אשתו על טיבו של המבשר וכ恬וב מעיד: כי לא ידע מנוח כי מלאך ה' הוא.

מדרש (שם): "כִּי מֶלֶךְ ה' הָוֹא" — למה נאמר? לפי שאשתו אמרה לו "וּמְרַאַתְּךָ כְּמַרְאַתְּ נֹרָא מַאֲד", היהת סבורה, שהכיר בו מנוח שהוא מלאך ואעפ"כ היה מזמין לו לאכול, שטועה היה כסבור שיש אכילה למעלה. لكن נאמר: "לֹא יְדַע מִנוּחַ כִּי מֶלֶךְ הָוֹא", אך היה מזמין לו לאכול — — —  
**השלב הראשון להכרת זהותו של המבשר — נכשל.**  
**ז. שלב שני להכרת המבשר (יז—יח).**

(ז') ט' ש'ק

השווה: הגידה נא שמק? (בראשית לב, ל):  
עמדו על ההבדל והסבירו בניתוח הכללית של מנוח.

8 חלק הפסיק מתקשרים איפוא יפה ולאין לדוחק כדעת ר' ז'ק האומר: טעמו (של כי לא ידע מנוח וכבר) דבק עם נעררה נא אותו — כלומר לפסיק הקודם.

עד כה לא התעניינו כלל לדעת שמו וטיבו של הדובר. ובא הכתוב להבהיר עד כמה לא הבחין מנוו בכוונת המלאך כשסירב לקבל גמול על שליחותו, ודעתו מוסחת מן העיקר. מנווה סבור עתה שמא יש לדוחות את נתינת השכר לאחר שגובשורה תתקיים. על כן טוב לדעת שמו, כדי שיוכל להשיגו אחריכך ולהסביר לו בגמלו.

### פ' י' ב' א דק' (י) ק' וכבדנוך

מדרש (שם): אמר לו מנווה: אמר לו שמן, כדי שאשאל באיזה מקום אמצעך בעת שתתקיים נבואתך וננתן לך דורון. ואני "וכבדנוך" אלא מנהה, בקידית (במדבר כב, יז) "כבי כבד אבדך".

ר"ש י"ג: כי יביא דברך — אם יבוא לנו שליחות דבר מאחר משנדוע ונכיר את שמן וכבדנוך ונעשה מה שתשלח לנו.

**מצודות:** כאשר יתקיימו הדברים נעשה לך כבוח, לזה הודיענו מה שמן לדעת את מי נכבד כי פן לא נכירך אז.

המדרש ובעל המצודות מפרשין ברוח אחד, רשיי גותה בדרך אחרת, מדוע? — לפי רשיי לא יתacen שיצע לך דורון לאחר שהוינו בפירוש שלא קיבל מנווה. ואולי רצاه רשיי לישב בזוה את חוסר התשובה לשאלת מנווה: "מה היה משפט הנער ומעשונו" כפי שרשיי הסביר שם מה רואוי: עתה חור ואמר מנווה — אם לא הודיענו זאת עד כה שמא עוד הודיענו בעתיד. וזה נרמז בחורה המילולית על נוסח השאלה הקורמת, ששאלתם ללא תשובה:

קודם אמר: עתה יבוא דבריך וכי

חור ואמר: כי יבוא דברך (וותכיב: דברין).

לדעת שאר המפרשים מתחווין כאן מנווה במללה "דברך" לעצם הולמת הבן, כלומר (כшибוא דברך) שתתקיים נבואתך על הולמת הבן נבוא לכבד אותך ועל כן ראוי לנו לדעת שמן.

מנוח שעודיע לא עמד על טיבו של הדובר מפרש את תשובתו השלילית של המלאך להצעת השכר כסירוב זמני, ולדעתו תולה המבשר קבלת הדرون בקיום הבשורה.

### !כבדנוך!

משמעות הדבר מתחעלם מנה מדברי המלאך "לה" תעלגה", הוא בשלו בכבד אותו. (יח) 1) **לקה זה משאל לשמי והוא פלאי**

2) لما זה תשאל לשמי ויברך אותו שם (בראשית לב, ל)

מדרש (שם): — — — על עצמו אמר לו, שהוא יהיה מכוסה ממו, שלא יראונו עוד

לעולם במדית: "פליאה דעת מני" (תהלים קלט, ו) — — —

דבר אחר: "זה הוא פלאי" — ש מ"ו של המלאך פלאי לפ"י שליחות; הוא בא להזכיר את שמו, במדית: "מי גוזר אלהים יהיה הנער" לכך קרא שמו פלאי,Concerning אמר

הכתוב: "איש או אשה כי יפליא לנדר נדר נזיר להויר לה" (במדבר י, ב). לדעת המדרש יש בתשובה המלאך תמייה ותשובה: "למה זה תשאל לשמי? והוא (שמי) פלאי!"

ואפשר לפרש כל הפסוק כהמשך להתפתחות הכתובים במטרה לעורר את מנוח להבנה.

א. מנוח לו רמו גלוילו לא נתרמו לו. והכתוב מעיד: "והוּא פָלאֵין וְאַעֲפָאי" שרמו לו רמו גלוילו לא נתרמו לו. והכתוב מעיד: "והוּא פָלאֵין וְאַעֲפָאי". ידע טיבו של הדבר אליו, ע"כ לא היה צריך לומר לו "והוּא פָלאֵין".

ב. שוב אין המלאך מшиб לשאלת מנוח. מנוח רוצה לדעת שמו כדי לכבדו, והמלאך מшиб לו בשאלת "למה וגוי". לבארה היה יכול להסתפק בתשובה קירה "הוא פלאי", שהרי אין מקום לתשובה בנסיבות שאלה "למה זה תשאל וגוי". וכל זה לא בא אלא כדי לחשק את הרמו שידע מיהו הדבר, הוא מшиб לו באותה תשובה שהשיב המלאך לעקב שידע שהדבר אליו הוא מלאך ויעיד הוסיף עליו רמו ששמו סודני ואינו ניתן לגילוי.

שלב ב' מסתומים אף הוא בכשלון. מנוח איינו נתלש מן המזיאות וכיון שנתקבש להקריב את העולה לה' הרינו ניגש לעשotta.

והוא פלאי

מעון סוגר לשלב ב', דומה לו שבסוק ט"ז: כי לא ידע מנוח כי מלאך ה' הוא, כלומר: הוא נשאר פלאי — ומנוח לא ירד לסוף דעתו של הדבר אליו.

ח. שלב שלishi ואחרונו להכרת המבשר — (יט-כ). (יט) מוסיף להציג את שלוחת מנוח למרות כל הרמוניים של המלאך על והותן. שלוחה זו הייתה כניגוד להבלת האשלה, באומרה: "ומראתו זכו' ולא שאלתיהו" (פסוק ו').

וניח מנוס את-גדידי הקנים ואת-המנחה ניפל על-הצזר לה' ובגדעון הוא אומר: ויעש גדי עזים וכוכ' ויזוצא אליו וכוכ' ויניגש ויאמר אליו מלאך ה' קח וכוכ' והנח אל הסלע וכוכ'. מנוח יודע שלא יוכל ובן כתוב "ויעל על הצור לה'", וاعפאי' עדין לא עמד על טיבו.

ופקליה לחשות (הפלאי)

רד"ק: המלאך היה מפליא לעשotta בהזאת האש מנ הצור ואיכול הגדי והמנחה, וכשהאש גדול והעלתה להב עלה מלאך ה', כלומר נסתלק מעלייהם בלהב.

בשלב השלישי של החקירה — ישנו שלוש דרגות:

- 1) ומקליא לחשות — ומונוס ואשתו ראים;
- 2) ניגל מלאך־ה' וכו' — וקנוז ואשתו רואים, ניפול עז פגיהם ארזה;
- 3) — ולאחסף עוד מלאך־ה' להראה אל־קנוז ואל־אשתו (מנוח ואשתו אינם רואים עוד).

והסיום: או ידע קנוום כי־מלאך־ה' הוא.

— שלוש פעמים נוכרו עתה מנוח ואשתו ביחיד;

נסתלקה המיריות הקודמת, מנוח מתקרב לאשתו ומקבל השקפהה — אין זה איש סתום, ואין זו שליחות רגילה; שניהם רואים — (ראייה חדשה) פלאי המלאך; שניהם עוקבים בתמהון אחורי מעשי המלאך. מנוח מגיע לאותה דרגה בה הייתה אשתו במראה הראשון — ומה הם רואים?

(כ) ניהי בעלות פלעב — פלא ראשון, הוצאה ואש מן הצור;  
ニיגל מלאך־ה' וכו' — פלא שני;

ומנוס ואשתו ראים — חזר על הפיסקה להדגשת ראייה שיש בה יראה השווה שמות כ, סו—ז: וכל העם רואים וכו' ויאמרו וכו' ועל דבר עמו אל פן גנות; ויאמר משה אל העם אל תיראו וכו' ובverb תחיה יראתו על פניכם. וכן לעיל ו' כא—כג: ומלאך־ה' הלך מעניינו: וירא גدعון כי מלאך־ה' היא, ויאמר גدعון: אהה וכו' כירעלין ראי תמי מלאך־ה' פנים אל פנים; ויאמר לו ה': שלום לך אל־תירא לא תמות.

**ニיפול עז־פוגנים ארזה —**

גורם הפתעה חוזר לפועל על שניהם. מנוח ואשתו אחויזים תמהון, ומהי תגורה בתם? נופלים על פניהם. עדין לא הובירה הזהות די צורה.

עתה נמצאים שניהם במצב המתואר בפסוק ו' (ומראהו כמדאה מלאך האלוקים נורא מאד') ולמעלה מזה.

**גدعון אינו נופל על פניו (שם)**

ובזה עיקר ההבחנה בין שתי ההתגלויות — מנוח ואשתו אינם רואים למנין, וההתגלויות אליהם אינה באה להכחידם לכך אלא להווידם על בינם, במצב כזה הם נדחים ונופלים על פניהם; ואילו גدعון הוא עצמו המנהיג, המושיע, ועל כן תגבורתו אחרית בשעת ההתגלות וגם לאחר מכן, כש' עצמו בא להרגיעו.

שים לב להדגשת הניגוד של עלייה ונפילה בכתביהם. כדי להבליט את בהלת השניות.

ונעל על הגזיר  
ניתי בצלות מלך — — — נשימקה  
ונעל מלך — —  
ונעל אל פניהם — אֶרְצָה

חוור הכתוב כמה פעמים על העליה עד לשמיים, כדי לתאר לבסוף את מטה הנפילת הארץ.

(ט) ההכרה הברורה

ולא-סביר עוד מלך ה' להראה אל-קנוּס ואל-אשטוּ  
נסתיימה השליחות ואף אל אשתו לא הוסיף להיראות.  
או ידע קנוּס פיבַּלְאָק' ה' הוא  
כיוון שלא נתגלה עוד לא למנוח ולא לאשתו — או ידע מנוח כי מלך ה'  
הוא, ולא כתוב: או ידעו מנוח ו האשתו.  
אם מפני שאשתו הייתה קרובה להכרה זו קודם לנו;  
או מפני שהכתב רצה להציג, כי עתה לא הייתה עוד סיבה למנוח לפסק  
בטיבו של המبشر ובארוח התנהגוו אתם.

— ואולי נתרירה לו למנוח משמעות נוספת שם האיש אינו מופיע עוד  
לומר "משפט הנער ומעשׂו" סימן שלמלך ה' הוא; שאין לו עניין בחתוגנות  
האדם המסורתו לידי של האדם בעל הבחירה. שליחותו של מלך לקבוע גורלו  
של אדם מצומצמת לתקופת ההרים בלבד.

— הסתלקותו של המלך לאחר טיסים שליחותו ממשחת גם הוכחה אצל  
גדעון כי מלך ה' הוא שהליך מעל פניו, והעבודה שהליך ממנה היא שמעוררת  
בו פחד; מעתה הוא יודע כי השליחות הוטלה עליו בכוח ההשגה ע"י מלך  
ה', ואין מנוס ממנה; מעתה יוכל רק להסתיע ברוח ה' שנאלחה עליו, אבל  
בכחותיו הדלים האנושיים. יצטרך להיאבק עם כוחות גדולים ועצומים ממנה  
והו הפחד הנתר מרפנוי מילוי שליחותה שה' מטיל על בני-אנוש ושזהו מופיע  
ازל נבאים ושליחי ה': הנהazel גדרון הוא אומר:

"וממלך ה' הלך מעוניינו, וירא גדרון כי מלך ה' הוא, ויאמר גדרון: אהה  
ה' א' כי עלי כן ראיתי מלך ה' פנים אל פנים!" (ו, כא-כב)  
ולא יסף עוד מלך ה' להראה — — — או ידע מנוח כי מלך  
ה' הוא.

רד"ק: (1) שלא נראה להם פעם אחרית עוז, וטעם אז ידע מנוח דברם ומיעל  
מלך ה' בלהב המזבח ולא עם ולא יסף;

(הכרה באה ע"י פלאי המלך)

(2) או יהיה פירושו: ולא יסף, לומר כשרה שנטול מעוניינו ידע כי מלך ה' היה;  
(הכרה באה ע"י ההסתלקות הגמורה)

(3) ויש לפרשו דבק עם ולא יסף ויוה פירושו ולא יסף להראה על המראה הhai בעגמה, כלומר עליה בלהב המובח ולא נראה להם עוזו. או ידע כי מלאך הוא שהליך מעיניהם ולא רואו עוז במראה הhai.

לדעת (1) המלים: ולא יסף מלאך ה', להראה אל מנווח נראים למפרש כסיטום שוב לב לא נוגלה אליהם פעם שלישית, אם כן אין לנו קשר עם סופי של הפסוק אז ידע מנווח יש להזכיר את הסוף לפטוק הקודם ששמש גימוק להברה.

לפי (2) יש קשר בין ולא יסף (הסתלקות הגמורת) בין אז ידע (הכרה). לפי (3) הביאה הסתלקות הפלאית והגמורה באוטו מועד להכרה ואין למפרש את ולא יסף להראה — בפעם שלישית, אלא לא הוסיף להיאוות בעיניהם באוטו מועד עצמו לאחר שנuttleם מעיניהם בדור פלאית. וזה הוכיח להם שדברו עם מלאך ה'.

“או ידע קנום כי-מלך ה' הוא.”

המסקנה, הנשמעות גם כוכרו.

— הכותב נותן לנו להרגיש מעין פורקן, השתחררות מן המתהות שבכחותם בים הקדומים בפגישה של מנווח עם המלאך: מעין קריית צלהה המתפרצת לאחר כל האcobות שנחלה עד כה ושהגיעו לכמה שאים פסיכוןים כבונן בשאלת מנווח — “אתה האיש וכו'” וב��ות הכתוב: “כי לא ידע מנווח כי מלאך ה' הוא”;

או — סוף סוף הכיר מנווח לדעת כי מלאך ה' הוא.

(כב) עתה לאחר שמנוח הגיע כמעט לדרגה שבה הייתה אשתו כשנגלה אליה המלאך לראשונה, עוד עליו לomid שאשתו גדולה הימנו בחכמה. עוד יהא זוקק לה; אליה יפנה עתה לעורה ולעזה.

#### ט. התגובה להכרה הפתאומית

אצל יעקב: “ותנצל נפשי” (בראשית לב, ל)

יעקב אבי האומה נאבק עם המלאך ומנצחונו ושוב אין הוא חושש לחוייו. גד עוז, שהוא עצמו ניעד להיות מושיע ישראל נדהם וחושש לחויו, אך היא זוכה לתשובה ה':

“ויאמר לו ה': שלם לך אל תירא לא תמותי” (שופטים ז, כג), ואילו מנווח אינו מוצא נחמה אלא בדברי אשתו, הם אינם ראויים עוד לגילוי ניסף.

ויאמר פנום אל-אשתו מות נמות כי אליהם ראנינו:

מדרש (ב' מה י): אמר ר' חייא: בוא וראה כמה בין ראשונים לאחוריים; מנווח אמר לאשתו: “מות נמות כי אלקים ראנינו”, והגר שחתה שרה רואה חמשה מלאכים בוה אחר זה ולא נתיראה מהם. אמר ר' חייא צירען של אבות ולא כרים של בנים.

האשה חזרת לתפוס את המקום הראשי והפעם על-ידי פניה איש שגרם תחילתה ל"בויונה", גילוי תלותו בה, מעלה את כבודה בעיני הקורא. אפשר עוד לשמע בפנויות מנוח טרוניה לפני אשתו. יעקב הדגיש נצחונו על המלאך והצלת נפשו; גדוון הביע פחדו "אהה ה' אלקים" אך לא הזכיר מותו; מנוח אין פונה לה' בקריאתرحמים; אל אשתו הוא פונה; קובלנה נשמעת בדבריו: "מות נמות כי אלקים ראיינו!"

(כג) עתה מגלה האשה את שלוחות רוחה ואף חוגנת את נצחונה על אישת. היא מוכיחה שהיא עולה בחכמת חייה על אישת מנוח. הוא מתנהג כגבר מתרבך רב, המאבד עשתונותיו בשעת מבוכה. נראת נטול ישע, ומשליך יהבו על אשתי. ותאמך לו אשות:

האשה זוקה לששלה נימוקים, כדי לשכנע את אישת וכדי להחזיר לו את שלוחות:

לו קפץ ה' לסתינו —

- (1) לא-לפקח מיקנו עלה ומגעה;
- (2) ולא הראננו את-כל-אללה (הפלאים);
- (3) ובצת לא השמיינו בזאת (בשרה כזאת).

נועם דיבור, מודע, צוב וסקול במחשبة ובחכמה.

(א) לכוארה השיבה לא על-פי סדר ההתרחשויות, שהרי ראיו היה לשים את האחרון במקומות הראשון ואת הראשון במקומות השני ואת השני במקומות השלישי כסבירים כללי.

(ב) למה בחורה להшиб בדרך השלילה?

האשה משתמשת לבטל שלוש דאגות שיכלו להדריך מנוח ולעורר בופחד מפני המלאך שראן.

דאגה אחת: שלא לך לחם מידם;

דאגה שנייה: שלא הוסיף להיראות;

דאגה שלישית: שלא נגענה ולא השמיעו שמו.

שלש פעמים פירש הכתוב את הלא:

(1) לא אכל בלחמן;

(2) ולא יסף עוד מלאך ה' להראה;

(3) אף בעניין השליishi פירש הכתוב "וזאת שמו לא הגיד לי".

שלשת העניינים הללו נכללו לעיל ברמוני שניתנו למנוח כדי להבחן בהם את זהותו של המלאך:

(1) לא אכל בלחמן וכו' — כי לא ידע מנוח כי מלאך ה' הוא (טו)

(2) למה זה תשאל לשמי — והוא פלאי (יח)

(3) ולא יספַ עוז מלאך ה' להראה וכו' —

או ידוע מנוח כי מלאך ה' הוא (כא).

(1) בוגר "לא אוכל בלחמך" — הביאה לו אשתו הוכחה — ("לא" לך מידנו עליה ומנחה):

(2) בוגר "לא יספַ להראה" — ("לא") הראננו את כל אלה";

(3) הדאגה האחרונה נבעה אולי ממשגה של האשה ("וילא שאלתיהם ואת שמו לא הגיד לי") — אבל גם בוגר זה הרי — ("לא") השמעינו כזאת.

וביוון שהdagנה האחרונה נבעה ממשגה שלה, מצאה לנכון להדגישה בסיה ולהוסיף "ז' בעת". ככלומר לו חוץ ה' להמיתנו עתה בדברי מנוח (מוות נמיות) "לא השמעינו כזאת" (ע"י מצודות).

בדרך אחרית אפשר לפירוש תשובהת האשה:

(1) לא לך מידנו עליה ומנחה

קבלה הקבנן סימן טוב הוא להישאר בחיים;

השווה סופם של נבייאי הבעל (מלכים א, יח) ותגובה העם לאש שנפלה ואכלת את קרבנו של אליהו הנביא:

מלבויים: שזה אוט הרצון והאהבה, לא אותן הכעס והעונש.

(2) ולא הראננו כל אלה

עزم ראיית הפלאים באהאות:

השווה אצל גדרון (פרק ו, יז—כא),

ומסתורם לאשר נבואה שעודנה מכחה לקיומה.

(3) הב שורה — "ז' בעת לא השמעינו כזאת"

למי זה יש הורגה בשיכנו:

(1) הראשון אין נימוק מוחשי משכנע, דרוש קצת התעלות כדי לתופשו.

(2) השני הוא מוחשי יותר — "הראננו" — אבל המסקנה אף היא דרושת לימוד דבר מתוך דבר.

(3) השלישי השלישי משכנע — החיים הם תנאי לקיום הבשורה.

#### ג. הזולדת שמשון (כד—כח)

(כד) **ונפלך קאשה גן**

אין עוד צורך להוסיף ולספר אם נרגע מנוח וקיבל דעת אשתו; נסתלקו המראות, נסתלקה ההשפעה על איש השדה, הוא חורר לעבודתו וرك אשתו גושאת בחובת את חירות הבשורה ומשתעשעת בה.

**ונאך נא אמת-שם שפsson (היא קראה)**

סופה י: מעין שמו של הקביה: מה הקביה מבן על כל העולם כULO (יכי שם ומן ת' אלקים – תחליט פה, יב) אף שמשון מבן בזרעו על ישראל.

### ויגל נגער ניברעהו ה'

ואצל שמואל: ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה (שמואל א, ג, יט);  
שמשון איינו נבי אלא מושיע, שלא עמד בצדותו ובנוראותו, הוא נשא את ברכת ה' אבל גורל חייו נמסר עתה בידיו.  
ונפקל

סופה ט: איך חמא ביר חנייא: חلتה נבואהו של יעקב אבינו, דכתיב: יהי דן  
נחש עלי דרך.

### (כח) נפקל רוח ה' לפקסמו –

ואצל שמואל כתוב: "ויבואו ה' ויתיצב ויקרא כפעם בפעם".  
לפי זה אפשר לפרש "לפעמו" – רוח ה' באהו אליו או עורה אותו כפעם בפעם. הגיע הזמן שליחות ה' תיעשה – על שמשון להתייצב בשער. נבי א ה' מeoר: והיה בלבי כאש בערת עצר בעצמתי וכו' (ירמיה כ, ט) הנה גם מושיע ישראל כוחות אדירים מתעוררים בקרבו ומוליכים אותו למלא יעוז בחitem.

סופה ט: אמר ר' יצחק דבי ר'AMI: מלמד שהיתה שכינה מקשחת לפניו (רש"י):  
ללחתו באשר הולך) צוגן.

ויקרא רבא ח, ב: אמר ר' שמואל בר נחמן: כיוון שהחיל רוח הקודש לנשוש  
בשםשון, בשלשה מקומות התחליל, שנאמר: ותחל רוח ה' לפ pneum במחנה דן בין צדעה  
ובין אשთאול; — — — כשהוא יורד למחנה – יורד שמשון ואביו תמנתא — — — ותצלת  
עליו רוח ה' (זיד, ה–ז): הוא בא עד לחוי — — — ותצלת עליו רוח ה' (פס, ז).

רש"י: לפעמו – לבוא בקרבו לפעים.

רד"ק: חזי – ושריאת רוח גבורה מן קדם ה' לתקפות ה'. קלומר הגבורה  
והכוח שהוא לו במחנה דן החל ... אולוי היה לו שם דבר עם אויבים וניצח  
והכטוב לא סייפר. ויהיות פרוש לפ pneum – לחזקו! — —

רביביג: שכבר הchallenge רוח גבורה שהיתה בו מעת השהי לפ pneum וזה שפעם היה  
חוشب להילם עם פלשתים ופעם חושב להימנע מזה. כפעמוני זה שפה אילך ואילן.

מלביים: שחיל עליו רוח גבורה כפעם בפעם.

מצודות: רוח גבורה מה' התחללה להוליכו במחנה דן.  
דעת רדייך אפשר שהתרגרה הראשונה בין לבין הפלשתים הייתה סיבה להתעוררות  
למעשי גבורה.

הסביר את ההבול בין דעת רביביג לו של הגمرا בסופה (רביביג מל' פעם – פעים).

דעת הגمرا מסבירה את ההרגשה הנפשית של המתעורר למשמעותו בגורלה השכינה מקשֶׁת לפניו כפעמו, הזו האלהי מושכו משלתו מכפרו משדה אביו, מהיק אמו השומרת עליו ומנקתו בהתאם לפקוות המבשר, ומעוררת אותו לטפוף.

### בין צרעה ובין אשთאול

זה לשון ירושלמי סוטה פ"א ה"ח ז, ב: כתיב: "ווחל רוח ה' לפומו במחנה זו בין צרעה ובין אשთאול" — תרין אמרין: חד אמר: בשעה שהיה רוח הקודש שורה עליו, היו פסיעותיו כמצרעה לאשתאול; וחורנה אמר: בשעה שהיה רוח הקודש שורה עליו, היו שערותיו מקישות כזוג וקולו הולך כמצרעה לאשתאול. לפי דעת הראשון יש לפרש "לפומו" בלבד פסיעות (וכן לפי השבעים — ללכת עמו) ולדעת השני מלשונו פעמו. שם לב לדעות הפרשנים למלים "ווחל" "לפומו".

הערה למודר: המאמר הזה מראה על גישה ספרותית-טיסכובית להסביר החקלא היסטורי שבתנ"ך. הוא מכיל תיאורי אופי ועלילה, עיוני לשון וסגןון המאים את הכתובים. דעות פרשניות ומקורותם שליליהם מסמך המאמר מובלעים יחד עם הערות DIDAKTOS ומודפסים באותיות פטטי. המורה יצרוך לבחור מתרך שפע החומר את הזורש לו לשיטרו ואת המתאים לניג התלמידים ולרמת יידיותיהם. הפרק מחולק לעשרה נושאי משנה, המציגים את מבנה הפרק, וכל נושא אפשר שיתוף פעיל של התלמידים במציאות הדיווקים הלשוניים והסגנוניים, המעוררים מחשבה והברחות פרשניות. גם במקומות שלא צוינו שאלות והערות ברורות לעובדת התלמידים יקל על המורה לנסה את שאלותיו והערותיו מתוך ההסברים והפתרונות שניגנו.

בחזרה על הפרק יסכנו התלמידים כמה מן העניינים שנידונו בשיעורים, כגון: טיבם של מנוח ואשתו לפי פרק א'; הנביה והמושיע — הקדשחמ לתפקידם; מקוםם של אשת מנוח בפרק זה; חוכנה של הבשורה בשתי התרגויות — והתשבות לשאלות מנוח, שהובאו בשתי גושאות; החלבים בהכרת המבשר; נימוקי האשת להרגעת בעלה. המתעניינים בדרך פרשנות יעמדו על ההבדלים הפרשניים הקיימים שהובאו לפוסקים אחדים בפרק זה וכן גנון דעות הפרשנים לפוסקים ה וככה "זהו יהל להושיע" — "ווחל רוח ה' לפומו"; וכן לפוסקים יב, יז, בא, כב. המורה יעמיר זה מול זה את סיפור לידתו של שמשון מול זה של שמואל, וכן את התרגשות למנוח ולאשתו מול זו שהיתה לנדרון. יעמדו התלמידים על ההבדל בין התרגשות למי שעתדי להיות בעצמו המושיע ובין התרגשות להורי המושיע, ויסבירו את התנגדותו של גਊן לפני זה.

להלן מובאים לדוגמה מרבית הקבלות בין סיפור לידתו של שמשון לבין זה של שמואל וכן התרגשות למנוח ולנדרון.

## شمושון – שמואל

- חנה עקרה
- חנה מתפללה ונדרת :
- וונתנו לה' כל ימי חייו  
ומורה לא עלה על ראשו" (א, יא)
- "כל ימי חייו" (שם)
- ותلد בן ותקרא את שמו... (ב)
- ייגדל הנער שמואל עם ה' (ב, כא)
- ייגדל שמואל וה' היה עמו (ג, יט)
- ויבא ה' ויתיצב ויקרא  
**כפעם בפצע** (ג, י)
- אשט מנוח עקרה
- המלאך מכרינו :
- "ומוורה לא יעלה על ראשו כי נזיר  
אלקים יהיה הנער מן הבטן" (ה)
- האשה מוסרת :
- "כי נזיר אלקים יהיה הנער צן  
הבטן עד יום מותה" (ז)
- ותلد האשה בן ותקרא את שמו  
(כד)
- ייגדל הנער ויברכו ה' (כד)
- ותחל רוח ה' לפעו (כח)

**מצא עוד הקבלות לשינויות ועניניות**

## התגלות למנוח ולגدعון

### למנוח

- התגלות ראשונה לאשה
- התגלות שנייה לאשה ואח"כ גם  
**לבعلיה**
- בהתגלות לאשה ולמנוח נזכרו :
- מלאך ה' איש האלקים ואיש סתום
- ההתגלות השנייה בשדה
- "וַיְהִיא יוֹשֵׁב תַּבָּדֵד" (ט)
- אין התנגדות המשפחה לשילוחות  
אלא בקשת הסבר להתנהגות הבן
- "וַיְבָרֶךְ ה'" (כד)
- אין בקשת אותן
- דוחה המנהה (טו)

### lgduon

- ההתגלות לגדעון עצמו
- בהתגלות לגדעון נזכר מלאך ה'  
או ה' (יב, יד, טה, כ, ככ)
- ההתגלות תחת האלה (יא)
- "וַיָּמָלֵךְ מֶלֶךְ ה' וַיִּשְׁבַּב" (יא)
- תנובת גדעון (יג, טו)
- "הנה אלפי הדל במנשה וכו?" (טו)
- הבתחת ה' כי אהיה עmr" (טו)
- מבקש אותן (יז)
- אין התנגדות המלאך להצעת  
המנחה

- מנוח עצמו שם על האזרע (יט)
- "ומפליא לעשות" (יט)
- נופלים על פניהם (כ)
- מנוח מפחד מפני המוות (כב)
- האשה מרגיעה את בעלה בנימוקים (כב)
- המלאך מצוי לו לשים ובשר על הסלע ולשפוך המرك (כ)
- הפלאים בשרת הבשר והסתלקות המלאך (כא)
- פחד גדוען, איןנו מזכיר את המוות (כב)
- ה' מרגיע אותו (כב)
- גדוען בונה מזבח (כד)

## להוראת בעיתת "עבד ה'" בספר ישעיהו

פרק עבד ה' בספר ישעיהו מהווים חטיבה מיוחדת במבנה והוראות כסוגיה אחת ורצופה עדיפה על לימוד הפרקים כסדרם בليمוד לפי סדר הפרקים. הויוכה נashed זמן רב ומתחפל: הוא מתחילה, נפסק על ידי פרקים מסווג אחר ושוב נמשך; ולכן אני מציע, להורות בעיה זו, לפי הנושא ולא לפי סדר הפרקים. כדי לעוזר למורה, לחסוך זמן בשיעור על ידי הכנסת התלמיד לתהנות טובי מפרשינו וחוקרנו ועל ידי הקשרתו להבנה יותר عمוקה, וכיدي לשתף את התלמיד במציאות הפירוש הגוכן של לשון הפסוק — ניתנות לתוכה יותר שאלות שאלות הדרכה והעמקה לפרקי עבד ה', הינו לפרקם בישעיהו מב; מט, א-יג; ג-ד—נא, יא; נב, יג—נג; יב; סא, א-יא.

מאמר זה מכיל שמונה עשרה שאלות לפרק המרכז של הבעיתה, נב, יג—נג, יב. השיטה בכלל ידועה לקורא מספרי "מדרייך לאיוב ולולהת"<sup>2</sup>, אך במאמר זה ישנות שני הבדלים חשובים: בחומרת העבודה עצמית לאיוב ולקוחלת הסתפקתי לרוב בשאלות שתשובהן תימצא על-ידי עיון בפסוק הנדון או במקומות מקבילים בתנ"ך. וכך נמוספו שאלות הכרעה בין דברי מפרשים שונים ליישוב קושי לשוני;<sup>3</sup> ועוד: נעשה כאן ניסיון לעמוד על הצד הרעיון ני של הבעייה על ידי הבאת שיטות שונות על תפיסת מהות עבד ה' ובעיתת הסבל بعد אחרים ללא שום אשמה וחטא מצד הסובל.

### הערות למדרייך ולמורה

- (א) מהי תרומת פרק ג' לבעיתת הגמול לעומת ספר איוב ושאר המקומות הדנים בצדך האלקי? בביטחון זו ידונו בכיתה שכבר למדו ספר איוב. ספר איוב מציע שתי תשובה וגישה חדשה מצד הסובל: א) הסובל הוא אך ורק נסיוון (איוב הפרקים א-יב); ב) אין סכל ללא חטא (הן הרעים וכן אליהוא דוגלים בשיטה זו בכמה מקומות); ג) על פי נאומי ה' מובא איוב לא לפתרון 1. החומרה שהוכנה לכל הפרקים מכילה שבעים שאלות; יזכה בסנסיל עיי ביהים למורות ונגנות "תלפיות", תל אביב.  
2. הוצאת המדור הדתי במחילה לעוני הנוצר של ההסתדרות הציונית, ירושלים, תש"ג.

חדש להבין את סבלו אלא להערכה החדש של כל ערכי החיים והטבל בכלל. כך מסתבר מדבריו, מב. ה-ו "... ועתה עיני ראתך על כן אמאס ונחמתני על עפר ואפר", הינו, אחורי שהתקרטבי יותר לשכינה, כל הסבל שסבירי אינו עוד חשוב ומכريع בעיני, ולפנינו אותו הפתרון המוצע כפתרון שני במושור עג. כה-כח : "מי לי בשמי ועםך לא חפצתי בארץ... כליה שארי ולביבי... ואני קרבת אלו-קים ל' טוב..." ד) ספר תבוק וכמה מזמורים מציעים את הפתרון של פירענות הייעודה לרשות גם אם כתת טוב לו. בפרקנו בישיעיו ניתנת התשובה החמישית את פרקי ה' וגובת או הששית — אם נכניס למספר התשובות כתשובה חמישית את פרקי ה' וגובת איוב לנאום השני, — שאין ש כל האדם מבין את דרכיו הגמול ואלוקי, כלומר ובמקומ הצלחה והבריאות ושיגשוג המשפה יראה את הערך העליון ואות קנה המידה המוחלט אך ורק ביחסו לה' בקרבתו אליו או בהתרחקותו ממנו. והתשובה בפרק ה' היא: יש סבל, סבל ישראל או יהידים בישראל או סבל של המשיח, ללא שום חטא מצד ישראל. בדומה לתשובה הנינתה בנומי ה' אין לפניו תשובה הגיונית פשוטה. שם באיזוב אפשר לדאות בתשובה שיננו בגישה, מהפכה פנימית של האישיות הסובלת. וכן בישיעיו מוצעת תשובה שהרגש המוסרי נפגע ממנה, הלא הסבל נגרם ללא חטא. ובודאי כאן המקור לנטיונות רדייך ור' יהודה הלוי להוציא מפרקנו את העקדון של סבל ללא חטא, וכל מפרש והוגה דעתו הולך לפי שיטתו (עיין בשאלות). התשובה בישעה נגנובלת בתורת המסתוריין: קבלת יסורים ללא סיבה אך מטעם געלת מאד. התשובה של ישעיהו הופכת את השאלה מדוע סובל ישראל לשללה למה, לאיזו מטרה צריך ישראל לסבול, הריהי המטרה של גואל האנושות ולא ניתן לאדם בן תמורה להבין מדוע המטרה זאת לא תושג אך ורק בסבל של חיים פשוט.

(ב) קשה להגיד אם פרקנו והוראותיו ימשכו גם בסיס לשיחה על בעית הדור: אבחון שלישי עמנו וסבלם כגורם גאולה. בודאי קיימת כאן איזו קירבה רעיונית, אך סאן העניין תלוי באוירה הדתית בכיתה, אם מן הראווי שהקוויים ימשכו עד ההוויה או אם מן הוכמה להסתפק ברומו בלבד — שהרוי אין לפניו הקבלה ממשית. — ובכלל יש להיוחר מלקטו-אליזציה של התנ"ך למעלה מן המכחה.

(ג) פרקי עבד ה' מהווים בעיה לא בלבד מצד תוכנם המיוחד והחיד פערם בעולם החשיבה המקראית אלא גם מפני החידה בזיהוי העבד. הביעיה הספרותית לפי עצם מהותה אין לה תקדים במקרא ואין למצוא לה מקביל. ד"ר נחמה ליבוביץ, במאמרה "משהו מתחוץ נסיוני בלימוד התנ"ך בבסיס תיכוני ובועלית הנוער"<sup>3</sup> הראתה עד כמה מסובכת שאלת הזיהוי בישעה מט. הביעה היא: מה בהחר הנביא ישעיהו בדמות בעלת משמעויות שונות; הינו, פעם והכוונה

<sup>3</sup> "קובץ לזכרו של הרב גודליה אונא זיל", ת"ש.

לעם ישראל כולם, עתים עבד ה' הוא הנביא, יש מקומות שעבד ה' הוא כינוי למשיח, וניתן גם לומר שישנם מקומות שעבד ה' מייצג את הטוביים בעם כעין ייראי ה'" שבספר מלאכי. אולי הדוגמה הבאה מעולם האמנות תעוזר גם לחברי בהוראה לקרב את הבנת החידה והזרות המכוננות לומד. באמנות האיזור מוצאים אנו אמנים המבוחנים בשימוש הצבעים בין צבעים בהירים ובין צבעים יותר כהים, ועתים יודע אמן לנצל דואָסוד הצל כדי להבהיר את מה שברצונו להגיד. ישיעיו לא רצה כלל בתפיסה אחת של הדמות שיצר לו בסגנוו — "עבד ה'", אלא העמידו בצל ומתחזק האפלולית מזהירה לנו כל פעם דמות סתרים זאת באור אחר.

(ד) הערה: כשיחלית המורה להקדיש הרבה וכן לעיתת עבד ה', מן הרاوي שאחרי גמר הדיון בכיתה ואחריו ליום הפרקים, לא תיכתב בחינות חזרה רגילה, אלא תימצא דרך — או בעבודת בית מקפה או בחיבור, אולי גם על פי שורה של שאלות, להבטיח שהנידון הפך ממש לנוינו של התלמיד, ושהמאיץ הדידاكتי המשקע בלימוד הפרקים נשא את פניו.

### שאלות, הערות והדרכה לתלמידים

#### פרק נב. יג — פרק נג. יב.

הערה: לשם בירור הבעיות בהן זו פרקנו, מובאים מקורות מסוימים של ספרותנו. הקדמנו את השאלות על זהות העבד ועל הגישות השונות לעיתת הסכל, להערות, שמתפקדים להקל את הבנת

#### פשוׁטוֹ של מקרא.

(א) קרא את כל הקטע לפי הדרכה הניתנת בכותרות של סגל בפירושו לשעה: (א) נב. יג — טו: התעלות העבד והשתוממות העמים: (ב) נג. א — ג: תיארו של העבד: (ג) נג. ד — זו: הוא קרבן بعد עונותינו. (ד) נג. ז — ט: מותו וקובתו של העבד: (ה) נג. י — יב: שכר העבד.

(ב) עיליך לקבוע מי הם המדברים בקטעים הנזכרים: (א) הנביא: (ב) השם יתריך: (ג) העמים.

(ג) מהדוגמה הבאה, הלוקה מהספרות המדרשית רואים ברורות. שהרעيون של סבל לא חטא לטובות אחרים", המובע בתנ"ך בפרקנו, מצא את הדו עוד בשכבה זו של ספרותנו.

ואלה דברי האגדה: "התחל הקדוש ברוך הוא מתנה עם מלך המשיח — אפרים משיח צדק ואומר: הללו שגנוזים אצלך (בני דורך) עונותיהם עתידיים להכenisך בעול וועשיהם אוטך כעול הזה שכחו עיניו. ומשנוקים (מייגעים ומדכאים) את רוחך בעול, ובעוונותיהם של אלו עתידה לשונך לירבק בהכך. רצונך בכך? אמר משיח לפניו הקדוש ברוך הוא: רבינו של עולם, שמא אותו

צער שנים רבות הן? אמר לו הקדוש ברוך הוא: חיך וחוי ראשך, שבוע אחד (שבע שנים) גורתני עלייך; אם נפשך עצבה, אני טורדם מעכשו. אמר לפניו: רבון העולמים! בגילת נפשי ובשחתת לבי אני מקבל עלי, על מנת שלא יאבד אחד מישראל; ולא חיים בלבד ייוושעו בימי, אלא אף אותן שגנוזים בעפר; ולא מתיים בלבד ייוושעו בימי, אלא אף אותן שמתו מימות הראשון עד עכשו; ולא אלו בלבד, אלא אף נפלים בלבד, אלא אף מי שלטה על דעתך לרבראת ולא נברא — בכך אני רוזה. בכך אנו מקבל עלי. אמרו: שבוע שבונידוד בא, מבאים קורות של ברזל ונותנים לו על צוארו עד שנכפפה קומתו, והוא צועק ובוכה ועולה קולו למרום. אמר לפניו: רבונו של עולם, כמה יהא חי? כמה יהא רוחץ? כמה תהא נשמה? וכמה יהו אבריכי? לא בשר ודם אני? — — — באotta שעה אומר לו הקדוש ברוך הוא: אפרים משיח זדק, כבר קיבל עלייך משחת ימי בראשית; עכשו יהא צער שלך צער של, שמיום שעלה נוכדנצר הרשע והחריב את-היכל ושרף את-היכל והגלה את בני ליבן אמות-העולם, חיך חי ראי, לא נכנסתי לכיסא שלי! ואם אין אתה מאמין, ראה טל שעלה על ראי. באotta שעה אומר לפניו: רבונו של עולם, עכשו נתישבה דעתך, דיו לעבד שהיה כרבו<sup>5</sup>.

הדרך: (א) מה נאמר באגדות אלה על הסבל והגולה, על קבלת היסורים ועל השתפות השכינה בסבלם של ישראל?

(ב) بما שונה האגדה מדברי הנביא, ומה הם הקווים המשותפים לבינה לבין ישעה נב, יג — נג, יב?

(ג) מהי תרומת האגדה לפתרון חידת הזהות של עבד ה'?

(ד) בקטע הבא מדברי רד"ק מובאים כמה נימוקים נגד הדעה שישראלי יכול או עבד ה' כיחיד יסבול بعد העמים; עלייך — אחרי קריאה יסודית — לփוחות פעמים — לבדוק את נימוקיו ולהסביר מה יהיה אפשרי לטעון נגד דעת רד"ק: ואלה דברי רד"ק:

"אכן חילינו הוא נשא"<sup>6</sup>. הנה כתוב יחזקאל הנביא<sup>7</sup>: "בן לא ישא בעון האב והאב לא ישא בעון הבן". כל שכן איש אחד באיש אחר יכול שכן אומה באומה אחרת, אם כן מה הוא<sup>8</sup>. "חילינו הוא נשא, מחולל מפשעינו מדכא מעונתינו... ובת תבורתו נרפא לנו". ואיתו דומה לה מה שאמר ירמיה בספר קינות<sup>9</sup>: "אבותינו חטאנו ואנחנו עונתיהם סבלנו". כי הוא על דרך<sup>10</sup> "פוקד עון אבות על

5 ביאליק "ספר האגדה" חלק ב', על פי מסיקתו רבתי וילקוט שמעוני.

6 נג, ד.

7 ייח, ב.

8 ישעה נג, ג.

9 איכה ה, ג.

10 שמות כ, ו.

בניהם" והוא <sup>11</sup> "כשאוחרים הבנים מעשה אבותם בידיהם" כמו שאמר "לשנאי", שזו משפט מאת האל שנושא הבן עוננו ועוזן האב. ומה שאמר ירמיהו, אמר על לשון הנוהים, כי מחוק צערם לא יהיו דבריהם במשפט ובמשפט. וזה שייאמרו האומות: "אכן חילינו הוא נשא" והדומים ליה, הוא דברי עצם לא שישראל טבלו עזון האומות, אלא הם ייחסבו זה בדעתם, כאשר יראו בעת היושעה, כי האמונה שהחיקו בה ישראל היא האמת והאמונה שהחיקו בה הם היה השקר, ויאמרו <sup>12</sup> "אך שקר נחלו אבותינו הבלתי ואין בהם מועיל". ייאמרו לפני סברתם, אם כן מה הצעיר שהיו סובלים ישראל בגולות, הנה לא היה בעונם, כי הם היו מחזיקים אמונה שקר; אם כן החולוי והמכאוב שהיה ראיוי לבוא עליינו, היה בא עליהם, והם היו כופר וכפירה לנו, ואנחנו חשבנוו בהיותו בגולות, שהוא גנוע ומוכה אלקם ומעונה מיד האלקים בעוננו והנה אנו רואים כי לא זה בעוננו אלא בעונונינו".

(ה) הקטע הבא מספר הכוורי מראה את הדרך המיוונית בה הלך המשורר והוגה הדעות ר' יהודה הלוי בפרטון הבעייה הנידונה. עלייך לחזור בכתב על דבריו הנוגעים לפרכנו ולצין بما הוא מודחה עם שיטת ר'ך ובמה הוא דוגל בדעה אחרת: אחריך נסה לבדוק אם שיטת ר' יהודה הלוי מתאימה לפשטונו של מקרה.

ואלה דברי הכוורי בשיטות, מאמר שני, לד:

"— — — ואין אנחנו במלעת המת, אך אנחנו במלעת התולה הנשחף שנית" ייאשו מרפואתו כל הרופאים והוא מקווה רפואי רפואה מצד המופת ושינויו המנהג, כמו שאמר הכתוב <sup>13</sup>: "התחינה העצמות האלה", וכמשל המאמר ב"הגה ישכיל עכדי" מן לא תאר לו ולא הדר וכמסתר פנים ממנו נבזה ולא חשבנוו", רצונו לומר: שהוא משינוי הנראה ורע מראהו — כמו הדברים המטונפים שיש לאדם, אסטניות (=בחילה מפני חולשת הרגש) לוביט אליתג ימסתיר פניו מהם, נבזה וחדל אישים, איש מכאות וידוע חלי.

לה: אמר הכוורי: ואיך יהיה זה משל לישראל והוא אומר: "אכן חילינו הוא נשא" וישראל לא מצא אותם מה שמצאים כי אם בעונונם.

לו: אמר התבר: ישראל באומותقلب באברים. הוא רב חלימים מכלום ורב בריאות מכלום.

מד: אמר החבר: וכן העניין ואלקי ממוני כמלעת הנפש מן הלב! יעל לנו אמר <sup>14</sup>: "רק אתם ידעתם מכל משפחות האדמה על כן אפקד עלייכם", ואלה

11 ברכות ג.

12 ירמיה טו, יט.

13 יחזקאל לו, ג.

14 עמוס ג, ב.

הם החליטים (של הלב = ישראל); אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו<sup>15</sup>, "מוחל לעוננות עמו מעביר ראשון ראשון", כי איןנו מניה עוננותינו להתעכב עליינו ויהיו גורמים לאבדנו לנMRI, כאשר עשה לאמורי שאמר עליו<sup>16</sup> כי לא שפט עון האMRI עד הנה", והניבו עד שהחזה חול עוננותיו והמיתאותו. וכאשר הלב משreshו ועצמו זו שווה המזוג דבקה בו הנפש החיה, כן יישראל מצד שורי שם ועצם, וכאשר ישיג הלב משאר האברים חליים מתאות הבד... מרוץ מגן כן יישראל ישיגם החליטים מהתמדותם בגוים, וכמו שאמר<sup>17</sup>: "ז'יתעדבו בגוים וילמדו מעשיהם". ואל יהיה רוחוק בעיניך שיאמר בכחות זה: "אכן חילינו הוא נשא", ואנתנו בצרה והעולם במנוחה והזרות המוצאות אותנו סיבה לתקנת תורתינו ובור הבר ממנו ויציאת הטיגים מתוכנו, ובבורנו ותיקנו ידקב העניין האלקי בעולס".

(ד) دون יצחק אברבנאל בפירושו לשיעיה מסכם את הדעות על זההו עבד ה' ומעירך אותן, הן לחיוב והן לשיללה, נסה להוסיף טענות بعد ונגד כל דעה ודעה על פי עיון בפרקנו ובכל פרקי עבד ה'.

ואלה דברי אברבנאל: "זהשלה הרשותה. היא לדעת על מי בנבואה הנבואה זאת. ואנמנ יונתן בן עוזיאל תירגמה על משיח העתיד לבייא: וזה גם כן דעת חכמים זיל בהרבה ממדרשייהם — — — וכן ראייתי פירוש שעשה הר מב"ן על הנבואה זאת, שפירשה על מלך המשיח. והגאון רב סעדיה פירש הפרשה כולה על ירמיה, לפירש "יזה גוים" כמו יטיף, שניבא על אומות רבות: "וכיינק לפניו" כי הנה נער "וחטא ربיהם נשא" כאמור: <sup>18</sup> "ז'כר עmedi לפניך לדבר עליהם טוביה", ייכשה לטבח יובל" כאמור: <sup>19</sup> "ואני ככש אלוף יובל לטבוח"; "ז'ואהך לו ברבים" רומו אל ארחותו שניתנה יום יומ; <sup>20</sup> וכותב עליו רבי אברהם אבן עזרא, וכן הרב מנחים המאירי, שיפה פירש. ולא ידעת מה טובו ומה יפיו שחומו. אבל ר' י' והרב ר' בי יוסף קמחי قولם פה אחד פירשו הנבואה הזאת כולה על ישראל, ולכן לדעת בתחלת הדברים אמרית כוונת הנבואה הזאת על מי נאמורה".

הערה טכנית: מההערה זו ואילך מובאות, כמו בפרקם הקודמי, שאלות והערות להבנת הטקסט. המורה והמתלמיד פעמים יראה צורך, להזכיר את ההערות האלה

לחומר העיוני, המובא בסעיפים א-ג.

(ג) נב. יג: "ישכיל עבדי" השווה יהושע א. ג.

15 ראש השנה יז.

16 בראשית טו, טז.

17 תהילים ק, לה.

18 ירמיה יח, כ.

19 ירמיה יא, יט.

20 שם נב, לד.

(ח) נב. יד — רד"ק מעריך לפסוק זה: "ואשר ידבר פעם לנוכח ופעם שלא לנוכחה,כו דרך המלאכות בכמה מקורות". מה תרומת ההערה הזאת לישוב הקושי בפסוקנו?

(ט) כיצד יודע הנביא להבליט את הניגוד בין מצבו הנוכחי של עבד ה' לעומת מצבו בעתיד על ידי משפטים המתחילים במלת "כו"?

(ט') נב. טו: "יזה גוים ורבים עליו יקפצו מלכים פיהם"; עליך לבדוק היבט את הפירושים השוניים המוצעים כאן, ולנקח במה עדיף האחד על השני.

(א) רד"ק: "כו יזה" עניין דעתך כמו יטיף שהוא בענין הזה<sup>21</sup>, "אל תפטו יטפו" לשון דברך, כן ייה לשון דיבור והוא יזא לאיש שלישי (=פעולה המביאה את האחרים לידי פעילות). אמר: כמו שיתמכו על שפלותיו, כן יתמכו על גודלו וידברו עליה תמיד. "יקפזו" לשון פתיחה, כמו<sup>22</sup> "מקף על ההרים" שהוא פתיחת המצעד בדילוג, ולשון סירה. כמו<sup>23</sup> "ולא תקף את ידך". וشنיהם יכולים להתרפרש על מלה יקפזו: יפתחו פיהם לספר בגודלו או ישימו יד על פה מרוב תמהון".

(ב) דוד ילין,<sup>24</sup> "מלת יזה" הוראתה: יגרום שיקפזו ממקום להשתומר מותם. כי כל זהאה מקשרת עם זריקת גול במלחירות, ואחרי השתמשו במלה זו הוא מחייב למלה זו מלה אחרת מהוראתה (יקפזו) אבל בהוראתה השנייה של המלה היא, והיא: סגירת הפה, וזה מעין "משנה הוראה".

(א') נג. ב: "ויעל כיוון לפניו וכשרש הארץ ציה" להוראה המוחדרת של המלה "ראש" סאן השווה הושע יד, ז וחוקאל יז, כב.

(ב') נג. ג: "וידעו חלי", השווה להוראת השרש "ידע" כאן שופטים ח, טז, ונסה באופן זה להסביר גם נג. יא: "בדעתו יצדיק צדק עברי לרבים".

(ג') נג. ה: "ובחרתו ברפא לנו", מה וכՐתית את רד"ק, ובעקבותיו את כל המפרשים, להסביר הבא? ימן<sup>25</sup> 'חברה תחת חברה', אלא שזה דגושה וזה קל, והחברה והגע הוא משל על צער הגלות.

(ד') נג. ג: "וכמתיר פנים ממוני", השווה ויקרא יג, מה, והכרע אם בפסוקנו "מננו" הוא כינוי לגוף שלישי היחיד או כינוי לגוף ראשון רבים.

(ט) לשם הבטלה משתמש הנביא ב"חורה מכותת" — א) נג. ו: "זה" הפגיע בו את עון כלנו" וב) נג. יב: "הוא חטא רבים נשא ולפושעים פגיע"; להוראת הפעל "פגע" במקומות השני והשויה ישעה נת, זו וירמיה לו כה. איזה רעיון עמוק מצוי את ביטויו בחורה זו?

21 מיכה ב, ו.

22 שהיש ב, ח.

23 דברים ז, ז.

24 חקרי מקרא, ישפיה, עמוד עב.

25 שמות כא, כה

(ט) להבנתנו נג. ח "משמעות עמי נגע למ"ו"—א) "עמי" כמו "עמי" השווה הahlenים קמד, ב; ב) "למי" במקום "לו" השווה ישעה מד, טו. אולי גרמו כאן איזה רמז לפתרון בעית זיהוי העבד?

(ט') נג. ט: "ויתן את רשעים קברו ואת עשר במתינו על לא חמס עשה ולא מרמה בפיו". בפסוק זה מופיעים כשמות נרדפים "רשעים" ו"עשר". כיצד הtagברו הפירושים הבאים על קשי זה?

(א) ר"ש<sup>26</sup>: "מסר את עצמן להיקבר ככל אשר יגorder עליו רשיין האומות, שהיו קוניםין עליהם הריגה וקובורת חמורים במעי הכלבים. את רשעים", לדעת הרשעים נדרצה ליקבר ולא יכפור באלקים חיים; 'את עשר במתינו'—ולדעת המושל מסר עצמו בכל מני מות שנור על לא רצה לקבל עליו כפירה לעשות רעה מכל הגוים אשר היה גור בינויהם; ולא מרמה בפיו, ולקיים עליו עבודה זרה גליה"<sup>27</sup>.

(ב) ר"ד<sup>28</sup>: "היו הורגים אותו בגלות, כמו שההורגים הרשעים על רשותם, והוא לא עשה חמס ולא סבר מרמה... וטעם 'יאת עשר במתינו', כי גם העשיר ההורגים אותו בעבור עשרתו והוא נהרג, לא בעבור רשותו שהוא בו, אלא בעבור עשר שהוא לו, וטעם 'במתינו' לשון רבים, כי מיתות רכבות יעשו לו, יש מהם נש靠谱ים ויש מהם נהרגים ויש מהם נסקלים וכל מוסרים עצם על יהוד המשם".

(ג) מה מוסיפים לך המקבילים הבאים להערכתה של לילית של העשירים, בהתייחס שפסוקנו בחלוקת השני המקביל ל"עשר" הוא "מרמה בפיו"?

(1) ישעה ה, ח; (2) הוועש יב, ח-ט; (3) זכריה יד, כא.

(יח) נג. יא: "בדעתו יצדיק צדיק עבדי לרבים ועונתם הוא יסבול". פסוק זה הוא המכוון להבנת כל הפרק, ואלה מדברי רד"ק: "'עבדי' הוא ישראל, כמו שאמרנו בתחילת הפרשה, ופירוש 'בדעתו'. כמו שכתוב: 'כי מלאה הארץ דעה את ה'", וכותוב:<sup>29</sup> "כי כלם ידעו אותנו"; והנה עבדי ישראל שהארץ יודע את ה', יצדיק בדעתו גוים רבים. כמו שכתוב:<sup>30</sup> "זה הולכו עמם רכבים ואמרו לנו ונעה אל הר ה' ואל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכו וכו'" — "יעונתם הוא יסבול" הוא בצדקתו יסבול עוננות הגויים. כי בצדקתו יהיה שלום וטوب בועלם אפילו לעוכום".

(א) קרא עוד הפעם את הקטע מהכוורי המבוא בסעיף ה' ועמדו על המשותף

(ב) נסה למצוא פשטוט של מקרה לפני הנרמו בהערה שלטו לנו לנו, ג—סעיף יב, ועל הנפרד בינו לבין דעת רד"ק:

<sup>26</sup> יצחק בער, במאמרו: "הרש"י והמציאות ההיסטורית של זמנה" ספר היובל לי. ג. אנטטינן

<sup>27</sup> מעיר: אחד הרמומיים המלויים ביותר לנגידת תנתנו.

<sup>28</sup> ישעה יא, ט.

<sup>29</sup> ישעה ב, ג.

<sup>28</sup> ירמיה לא, לד.

יעקב רוטשילד / ירושלים

## עבדה שבלב ותפילה קבע

(מחזור שיחות עם בני נוער)

(א)

אם מהותה של עבודה היא הדרק אל הבורא; ואם כל מצוה שאנו מקיימים מקרבתו אותנו אל ה' הרי התפילה — היא האמצעי העדין והרווחני ביותר לקרבה זו משאר המצוות המעשיות. התפילה היא שיחה בין האדם ובין אלקיו; הבה נבהיר מתיו אילו מניעים מתפתחת פניה זו? כאשר האדם זוקק למשהו, כשהוא נתון בצרה, כאשר הוא רוצה להודות על טובה שבאה לו מאותה.

יש עוד מניעים? —

כאשר הוא רוצה להלול ולשבח את ה' על גודלו, ולהביע אישורו מהרגשת הנגדות. תפילה נובעת, איפוא, מתחך הרגש מצואה עמוקה או מתחך אישור שופע בלב המאמין.

האם התפילה שאנו מתפללים يوم יום היא תפילה כזו? לא. תפילה כזו צריכה להיות חופשית, כי היא באת מתחך וצונו הסpongiano של המתפלל. ואילו תפילה כזו בנויה בנסחנה ובזמןה; מצואה להתפלל! כלום אפשר לצוח על רגשות ועל ממצוי נפש שתיארנו כמניעים לתפילה.

נודה על האמת: זאת היא הבעיה המטידיה אותנו לא פעם. בכל יום ויום אנו מתפללים אותה התפילה, אותן המילים, באותו הזמן; לעיתים אין הלב פניו לכך, אין מצבירות רצוי, המחשבות נתנות לעיניים אחרים — ובכל זאת אנו עומדים להתפלל מתחך הרgel. ולא פעם בשאלת השאלה: האם תפילה הנובעת מתחך לב שבור ורצוץ או מתחך שפע של אישור — אינה רצiosa יותר; והאם יש בתפילה היומיומית ערך דתי? ברצוני לשוחח אתכם על שאלה זו שמשמעותה מפי אחדים מביניכם פעמים רבות.

תחילת עליינו לברר אם התפילה היא מצואה מן התורה ושיכת לתריין המצוות.

הערה: דברי המורה מודפסים באות גדולה ודברי התלמידים שנסתכו לפיה תשובהיהם מודפסים באות סיטא.  
1. תורת המלה Religio — קשר.

כן. כתוב לגביו קריית שםע : "ובשכבר ובקומו".<sup>2</sup>  
 קריית שםע אינה שיכת הנה. היא אינה תפילה אלא באה ללמד כמה מתרות היסוד  
 של יהדות — קבלת עול מלכות שמיים ; קבלת על מצות ; וכור ליביאת מזריטים — היא  
 בעצם "לימוד" — ולכן היא מזכrica מבוכן ומנו גוועח קבועים.  
 ומה בנוועג לתפילה ?

כתוב זולעבעדו בכל לבבכם — ועל זה אמרו חז"ל : איזו עבודה שבבל — hei אומר  
 זו תפילה.<sup>3</sup>

וכך פוסק הרמב"ם "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדת את הא' אלקייכם. מפני השמיה למדנו שעבודה זו היא תפילה", שנאמר : זולעבעדו בכל  
 לבבכם. אמרו חכמים איזו עבודה אשר בלב, זו תפילה"<sup>3</sup>. יתר הפוסקים  
 חולקים על הרמב"ם. והרמב"ן משיג על הרמב"ם שצירוף את מצות התפילה  
 לתרי"ג המצאות בספר המצאות (מצואה ה') שלו, ואומר : "אלא ודאי כל עניין  
 התפילה אינו חובה כלל, אבל הוא ממידת חסד הבורא יתברך עליינו ששם ע  
 ועונה בכל קראנו אליו" — — — מה שדרשו בספריו זולעבעדו... זו תפילה, אסמכאת  
 היא, שנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו עניין עבדים אל  
 אדוניהם — — — וזהו מצוה על צרה שתבוא על הגיבור לזעוק לפניו בתפילה  
 ובתורה". ואף לפי הרמב"ם "אין מנין התפילות מן התורה, ואין משנה התפילה  
 החותמן התורה, ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה".

מצאו, איפוא, שלפי רוב הדעות אין התפילה אלא מצוה מדרבנן, ואף הרמב"ם  
 סבור כך לגבי נסחתה זמנה. האם עובדה זו משפיעה על העמדת השאלה  
 ששאלנו בדבר הניגוד בין התפילה החופשית לבין תפילת הקבע ?

כון. מעתה אין לנכח את השאלה : מדוע קבעה התורה את התפילה כמצוה, הרי מטבעה  
 היא עניין של צורך פנימי ; אלא מה הניע את החכמים לקבוע את זמנה ואת נסחתה של  
 התפילה ולא להסתפק בתפילה החופשית שהיתה נהוגה עד אז ?  
 הזוכרים אתם כמה דוגמאות של תפילות "חפשיות" באלה מן הזמנים שלפני  
 קביעת התפילה ?

תפילה הנה, תפילה יונה, כל ספר תהילים, איך — — —

האם יש גם תפילות קבועות בספריה התנ"ך ?

כן. יש כמובן — ברכת כהנים, יודוי ביכורים, יודוי מעשר,  
 ובכון מדוע נקבעה התפילה על ידי החכמים ?

היא באה החל בגנות בכל מקום הקרבנות שבטלו עם חורבן בית המקוש. היא נקבעה, מפני שהעם חורל לדבר עברית ושפת הייבור הייתה האורתית, והחכמים ביקשו  
 ששם התפילה תהיה דוחקה עברית, לשון הקודש.

לאט לכם ! האם ידוע לכם, מתי התחילת תפילת הקבעomi מי ייסד אותה ?

2. תענית ב.

3. הלכות תפילה א, א

אנשי הכנסת הגדולה. ובכן, תפילת הקבע התחליה בזמנן שבית המקדש היה חרב או בניו על תלו? בחחלת התקופה של הבית השני. וכוכן, לא כתחלף לעבודת הקרבות. אקרא לפניכם דבר הגمرا בעניין זה: "מאה ועשרים זקנים וביהם כמה נקיים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". מה זה מלמדנו על מחברי התפילה? נקיים השתתפו בחיבור תפילה שמונה-עשרה — אלה היו בודאי חגי וכוריה ומלאכי, אחרוני הנקיים ומאנשי הכנסת הגדולה הראשוניים. אחרוני הנקיים הניחו, איפוא, את היסודות לתפילת הקבע.

שיםו לב לשון חז"ל "תפילה" זהה עם "שמונה-עשרה". היא התפילה הראית שונת שנקבעה בתפילה קבוע. ואשר לדעה השניה שהושמעה על ידיכם: אנשי הכנסת הגדולה קבעו את נוסח התפילה, מפני שרצוי לשמור על תפילה סדרה עברית, אביא לפניכם את דברי הרמב"ם:

כיוון שהלו יישראל בימי נבוכדנצר הרשע, נתערכו בפרש ויון ושאר האור מות ונולדו להם בניים בארכות הגויים, ואותם הבנים נתבלבלה שפטם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת בלשנות הרבה, וכיון שהויה מדובר אינו יכול לדבר כל צרכו בלשון אחת אלא בשיבוש. שנאמר: *ובניהם חצי מדבר אשדוזית וגומר*, זאנם מכיריים לדבר יהודית ובלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבת הקודש ברוך הוא בלשון הקודש עד שיערכו עמה לשונות אחרות; וכיון שהוא עזרה ובית דינו כך, עמדו ותיקנו להם שמונה-עשרה ברכות על הסדר".<sup>4</sup>

אמנם לפי ההלכה מותר להתפלל גם בלועזית:

"אלו נאמרין בכל לשון: — — — תפילה — — —"

והגمرا מנמקת: "רחמי היא, כל היכי דבעי מצליל"<sup>5</sup>; והשו"ע פוסק: "יכול להתפלל בכל לשון שירצה".<sup>6</sup>

חו"ל רצוי, איפוא, לחת לו את האפשרות לשופך שיחו לפנוי ה' בלשון אשר בה הוא חי וחושב. ואם אנשי הכנסת הגדולה קבעו את התפילה האחדידה והקבור עה בלשון הקודש — לא מטעמים לאומيين עשו זאת, אלא מתוך זרכיהם דתיים, אשר לגולות אותם אנו טורחים עתה. גנתרך, כנראה, להבינים מתוך המצב הרוחני בתקופה אנשי הכנסת הגדולה.

4. ברבות כה: מגילה יז:

5. הל' תפילה א, ד.

6. סוטה לב: שם לב.

7. שו"ע או"ח קא, ד; אם נוסח התפילה בעברית נעשה מאו תקופת התקיוגים בדת לסלע מחלוקת בין חרדים למתקנים — הרי לא כל כך מטעמי הלכה אלא כיוון שרואו ב"תיקון" זה אמצעי להתבוללות דתית ולאומית גם יחד.

(ב)

בסוף שיחתנו הראשונה הגיעו למסקנה, שעליינו לחפש את הסיבה לקביעת גוסת התפילה וממנה במצב הדתי הרוחני של תקופת אנשי כנסת הגדולה. לפני שנענשה זאת, נעמיד לדיוון תפיסה אחרת של מהות התפילה; וגראה אם לבבי תפיסה זאת ת触动 רורנה אותן השאלות ששאלתם בהתחלה שיחתנו: מדוע התפילה קבועה כמוזו, במנה ובנוכחתה? הרי קטע מתוך ספרו של ר' ש. ר. הירש,

"חורב", "מאות על מזות ישראל":

"המלה 'להתפלל' — אשר ממנה גורה 'תפילה' — הוראתה לשפט, לדון את עצמו — לשאותו לשפט אמת על עצמו, פירושה, איפוא, פרישתי מהי המעשה וחתרה לקרה משפט אמת על עצמו, על 'האני' שלי, דהיינו על כל יחס אל ה', אל העולם, ויחסי ה', יחס העולם אליו. על ידי החדרת כוח המשפט זהה בלבד ובנפשי הנגוי החדר לחמי המשעה צרוף, מרומם ומחוץן — — —".

" — — — אם אבדו לך במערבותם החיים רעיון ורגש כל אחר אשר על ידו הכל נעשה — — — ואשר לבדו הוא נתן לך חיים ואשר לעובdotgo, לבדו, אתה איש ישראל נקראת — — — ואם הנך רואה בעולם רק המון בני אדם החיים להנאתם והמרקבים גם את זולתם להנאתם הם — — — ומשום כך איןך רואה גם בעצמך את בנו, את יצורך, את עבדו של ה' — — — עלייך להשתחרר בתפילהMSGUNON רוח ותעתועי נפש אלה ולמי החדר לעצמך שוב את רעיון אחדות ה' — — — ושהכל מסביבך בית ה', מקהלה עברי ה', שם כולן נתונים לעובdotgo ולמטרות חכמתו, שם כולן אחיך אשר אתם עלייך ללבך ולאהוב כאחים וכבני ה' — — —".<sup>8</sup>

**מה מטרת התפילה לפי דברי הירש?**

האדם, אשר אבודו לו השקפת עולם יהוית, לומד בתפילה מחדש את מחשבות היסוד של היהדות.

**מה לא הוטעם אצל ר' ש. ר. הירש?**  
השתפקיד הנפש.

בצד זהה, פחות חריפה וחד-צדדיות נמצאת תפיסה זו גם בכוורי:<sup>9</sup>

"ותהי העת ההיא (— עת התפילה) לב זמנו ופניו, ויהיו שאר עתותיו כדריכים המגניעים אל העת ההיא, יתאהה קרבתו שבו מתודה ברוחנים יותר רחיק מהבהמים, ויהיה פרי יומו ולילו השלש עתות ההם של תפילה ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מועד להידבק בעניין האלקי — — — והסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנפשו ונזון לנפשו, ומתמדת עליו ברכבת התפילה עד עת תפילה אחרת כהתקמת כוח סעודת היום עד

8 פרק 98 § 618, 620.

9 מאמר ב' ב-

שיסעуд בלילה, וכל אשר תרחק עת התפילה מהנפש היא הולכת וקדחת במה שפוגע אותה מוטקי העולם כל שכן אם יביאהו האזרך לחברת נערים ונשים ורעים, וישמע מה שיעיר זכות נפשו, מדברים כערום וניגונים שתטה נפשו אליהם ולא יוכל למשול בה, ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם. ויתקנה לעתיד".

גם כאן חפקד התפילה הוא לחנן את היהודי להשכפת עולם יהודית לזכך את נפשו, שקרה בעסקיו העולמיים. מהו ההבדל היסודי בין שתי תפיסות התפילה: (א) כהתפקיד הנפש; (ב) כאמצעי לחינוך האדם להשכפת עולם יהודית. לפि התפיסה השנייה אין התפילה דבר שתרחש בין האדם לבין היה, אלא תהליך במניהם האדם מין שיעור שהאדם נונן לעצמו.

זמה בדבר השאלה ששאלתם על קביעות התפילה בזמן ובנוסף? לפי הסברתו זו של התפילה אין מבון מקום לכל השאלות האלה. אם התפילה היא בעצם "שיעור בייחות" הרי מובן, שהשיעור צריך להתקיים לימודי וחובה, בזמןים קבועים ובנוסף קבוע, כיאה לכל ספר לימוד המוסר תכנים קבועים ואובייקטיבים. — אמרנו שהתפילה היא פעולה בפניים האדם. שיפוט עצמי, החדרת אמונות היהדות לבבו של האדם. לפי דעה זו, מדבר האדם בתפלתו יותר על היה מאשר אל היה, והיו התפלויות יכולות בפועל להיכתב בגוף נסתר ולא בנכחות. יש עוד עניין העומד בסתירה לתפיסה זו של התפילה. מה דרשו חז"ל מן האדם המתפלל?

שיכון בתפלתו. והרי מקורות המראים עד היכן דרישת הכוונה מגעת אפילו בתפלת הקבע: "המתפלל צריך שיכוון את לבו לשמיים"<sup>10</sup>; "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יוכל לכוון את לבו, יתפלל, ואם לאו, אל תפלל"<sup>11</sup>.

ועוד הרמב"ם פוסק: "מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתишכ עליו דעתו. אמרו חכמים. ישחה שלושה ימים עד שינוי ותתקرار דעתו, ואחר כך יתפלל"<sup>12</sup>. בישולין עורך" anno מוציאים את החיוב להתפלל על כל פנים, גם בלי כוונה מלאה:

"לא יתפלל במקום שיש דבר שמכטל את כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו, וכשיו אין anno גזהרין בכלל זה מפני שאין anno מכוננים כי' בתפילה"<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> ברכות לא.

<sup>11</sup> שם ל:

<sup>12</sup> הל' תפילה — פ"ז הלכה פ"ג.

<sup>13</sup> אורח צה, ב.

לפי השקפה זו הרי דוחק באשעה שלבו של האדם סרווד הוא צריך להתפלל, כי מטרת התפילה היא להביאו לידי מחנה אל ה'. באמת קשה להבין את האגדשה המוקהה של הכוונה כתנאי מוקדם לתפילה, אם מטרת התפילה הקבועה היא להביאו את האדם לידי מחשבה על ה'.

## (3)

אמרנו שאנשי הכנסת הגדולה רואו צורך לחייב את היהודי בתפילה קבועה, והנה כדי להבין את המעשה שעשו אנשי הכנסת הגדולה עליינו להבין את המאובן הדתי והרוחני של העם בתקופתם.<sup>14</sup> מצאנו כבר קו אופיני לתקופה:

בקופת אנשי הכנסת הגדולה חל סוף הנבואה.  
אולי תוכלו למסא סבה משותפת לשתי התופעות האלה: סוף הנבואה  
ותיקון חפלת הקבע?

ונמה ליה שהתפילה החופשית נבעה מאותו הרצון העז לשותה את ה' לנוגם תמיד, ומאותו הרגש הדתי החוק לראות את עצם תליים בה, בכל רגע, שהוא נחלת אבותינו בתקופת הבית הראשון באשר נביאנו היו מוחוננים בו בມידה חזקה שכזו, שהרשות את רוחו עליהם וענה לפניהם. ואו לא היה כל צורך לקובע להם את תפקידם בזמן ובנוסף — היא שפעה אצלם מופיעם הלב בשעת התורומות ודרכו.

חוליל הרגישו יפה בדמיון בין המכבב הנפשי שהתפללה החופשית נובעת ממנה לבין ההשראה הנבואה. השוו את שתי הבריות:

(א) "אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצולות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה"<sup>15</sup>,قولמר, מתוך התורומות.

(ב) "אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצולות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתיך דבר שמחה של מצוה", שנאמר: "זועחה קחו לי מנגן, והיה כנגן לפני המנגן ותהי עליו יד ה'"<sup>16</sup>. אם כן מודיעו קבעו אנשי הכנסת הגדולה את התפילה?

מן שאותו ה�建ון להתורם אל ה', להרגיש את מציאתו ואת קרבתו פסק בשם שפסקה הנבואה, ואו היהת הסכינה גודלה שיהודים ישכו להתפלל — לא ידעו שקיימת אפשרות של שיחה עם ה', של השתפות נפש לפני ה' .  
ובשעות מכירויות של יגון או של אושר, של יארש או של שמחה — לא היה מוצא ביטוי לרגשותיו; היה נאלם ונחנק בשעת סבלו, וגם לחמות החיים היה חסר הביטוי הכלול והשלם.

14 חלק זה של השיחה עובד לפי רעיון של הרב קוק וצ"ל במאמרו "לדומות דיוקנו שי הרמב"ם", ספר הרמב"ם של המזרחי.

15 ברכות לא.

16 מלכים ב' ג, ט : שבת ל : ; פסחים קג.

מי מאתנו היה מגיע מעצמו לאוותה התפילה הספונטנית הנובעת עמוקית החוויה הדתית, ללא התפילה הקבועה והמנוסחת של חוץ? אכן חסד גדול עשו לנו אנשי כנסת הגדולה שקבעו נוסח של תפילה; הם לימדו אותנו שקיימת אפשרות של פניה אל ה' בתפילה. בודאי שמתם לב לך, שדוקא התפלות העתיקות שלנו — וביחד תפילת "שמונה-עשרה" — הן פשוטות כל כך בתוכנו ובלשוננו, שבנקן הן עשוות להיות ביטוי אישי של כל אחד מatanנו.

אכן קורה לפעמים שפיסה מהווים הסידור, שאנו רגילים לאומרה מתוך שגרה מתמלאת מתחם תוכן ממשי, מפני שאנו מרגשים את הצורך לבקש סליחה או רפואה או נאלה, ואנו נדמה לנו שתפילה זו חוברה בשובילו לאוותה ההודנתה המיוונית של היום. תפילת קבע רוצחה, איפוא, לחנק אורתנו לתפילה הספונטנית החופשית, אשר הייתה גם שאיפת חזיל, אבל אליה לא היינו אנחנו מגיעים מעצמנו. אמרנו שתפלתנו היא כללית בתוכנה ופשותה בלשונה. באיזו עברית היא כתובה?

בעברית של התקן.

האם אין זה מפליא אתכם, שאנשי כנסת הגדולה חיברו את התפילה ב' עברית של התקן, של הנביאים, בתקופה שעברית זאת דלה להיות שפה מדור ברה, שהרי העם התחל לדבר ארמית או עברית "חדש" של המשנה? אולי היהת בזאת כוונה, לשמר על רוח הנבואה בתפילה. אולי קשו בזה את התקווה שלשון התפילה חסיך להביא את המתפלל לידי אותו מצב הנפש של כמיהה וכיטופים להתקרכות אל ה', שהיה אופיינית לנביאים. אמרנו שאנשי כנסת הגדולה וחיל שבא אחריהם הדגישו את חשיבותה של התפילה החופשית. דבר זה מוכח גם מן הרגשה המיוחדת של הכהנה. לפי הגמרא — פטור מן התפילה מי שאינו יכול לכחן, וכך טסקים הרמב"ם והטור ור' ה"שלחן ערוך" פוסק שיש להתפלל בכל אופן.

אוסף עוד מאמרי חזיל לחיזוק דבריך:

"אמר ר' אליעזר: העושה תפילה קבוע, אין תפילתוठאנונים. — מאיר קבוע? אמר ר' יעקב בר אידי אמר רבינו אושעיא כל שתפילתו דומה לעילו למשווי, ורבנן אמרו: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. רבבה ור' יוסף דарамי תרויינו: 'כל שאינו יכול להגיד בה דבר' <sup>17</sup>. גם מחולות הסידור אפשר ללמוד זאת. כבר בשיחת הראשונה אמרת לנו ש-'תפילה' בלשון חזיל — היא תפילה 'שמונה-עשרה', וכך קבועה אנשי כנסת הגדולה. הושיבו לתפילת 'שמונה-עשרה' את ברכות קרייאת-שם, שהיו קצרות ממה שהן היום, והרי לכל המשגורת של תפילה הקבע בתיקות המשנה, וגם זו נקבעה בעיקר בתפילה ציבור ולא בתפילה יחיד.

משמעות כך היא נכתבה בלשון רבים. כן, תחום רחב נשאר גם אחרי קביעת התפילה לתפילה החופשית של היחיד בבדידות. ויש לנו בוגרמא דוגמאות של תפילות יחיד כאשר שאמרו אמור ראים אחרים סיום תפילת הקבע ( — שמונה-עשרה ) : הן רשומות במסכת ברכות טיז ע"ב — י"ז ע"א. חלק מהן הפק בינתיים מתפילה חופשית של יחיד לחלק תפילה הקבע שלנו. הנה תפילת "אלקי נצור לשוני מרע" (בלשון היחיד) וויהה מעיקרה התפילה הפרטית של מר בריה דרבינא. ואלקי עד שלא נוצרתי אני כדיי" היהת תפילה של רבא בכל יום ושל רב המונוא ווטא ביום הכהנורים. תפילתו של רב. רצון שתצליני — אדם רע וכו"ו צורפה לברכות השחר, ותפילתו של רב. רצון שתנתן לנו חיים ארוכים" — לברכת החודש.

במה אפשר להסביר את התופעה זו זאת ?

הכרzon להתפלל חסילה חופשית פתה ולהלך, ומשום כך התרחב תחומה של תפילת הקבע ורחק את תחומה של התפילה הספונטנית. וכן חלק ממוזמורי התהילים שהיו בראשונה תפילות פרטיות חד-פעמיות של דוד המלך נקבעו תפילות קבוע. — פסוקי זמורה קבועים.

האם אפשר לומר שלתפילתו — תפילת הקבע יש תפkid חינוכי ?

כן, היא רוזה לחנוך אותו לתפילה הספונטנית, שנשarra האידיאל גם אחרי קביעתה. יש, איפוא בתפילה לא רק פניה מפנים הנפש חוותה, אלא גם דרך מן החוץ פניה. במה — לדעתכם — כוחה של תפילה קבוע לחנוך לתפילה אמיתי ? על עניין אחד הרי כבר פמננו : נסוח התפילה הוא עתיק — לשון הגבאים, לשון חז"ל בתלקיה המאותרים יותר. נסוח עתיק זה מעורר אותו להזדהות עם המתפללים הגדולים של עמו — הגבאים והחכמים.

על רציפות הדורות כלפי נסוח התפילה העיר מלומד היהודי (פרופ. בר-ליינר) : אנו פותחים את תפילה העיקרית את "השמונה עשרה" בפנוי: "אלקין ואלקי אבותינו", פניה החזרת פעים רבות גם בתפילות אחרות. מי בכל אומות העולם יכול לפניות במילים אלו לאלקי ? הרי כולם המירו את דתם, עינבו את אלילי הכסף והזהוב של אבותיהם רק אנו מתפללים מאז ועד היום: "אלקין ואלקי אבותינו".

ויחד עם עתיקותו של נסוח התפילה הוא פשוט ולכבי כל כן. כבר העיר אחד החברים שלפעמים, כשאנו חשים בצויר פנימי אישי, הופך קטוף מסויים של תפילה קבוע בפנוי ובלבנו לתפילה אישית ממש — כאילו זה עצשו ניסחונו לעצמנו לזכרכנו המיחוד.

דבריהם רק על השפעתו החינוכית של נסוח תפילה קבוע. האם יש בתפילה עוד גורמים העוררים בכיוון ההינך לתפילת הלב ?

אני חושב, שהחובה לקבוע ומן לתפילה, שבה נספח כל פעילות אחרת, היא עשויה לעוזר למתחם להתרומם ולהגיע לתפילת הלב.

יש להציג גם את ההשפעה המהמכת של התפילה הציבור — "ברב עם הדור מלך". לכל אחד מאננו יש זכרונות חיים על ההתרוגשות שאזהה אותו

בשעות התפילה בזיבור בימים הנוראים. גם ברגעי שמהה הרגשנו את השפעת התפילה בזיבור על כוונת תפילתנו האישית — חשבו נא על ה"הلال" בليل פסח, בחג העצמאות, ובדמותם הבוקר של חג השבעות, כאשר כל העייפות של שעות ה"תקון" פגה לפטע — ורק התלהבות הגדולה נשארת.

הנושך הקבוע והחוכבה להחפה לזריכים לעורר לבכנו את הדוחפה לתפילה חופשית. הנה גאננו לתפילה בחברות. — אנו חוותים לתנאי תפילה סאהה שיביאו אותנו לעובדה שבלב. נסכם אייפוא:

בין התפילה החופשית לבין תפילת הקבע אין אייפוא ניגוד מוחלט, אין זו האחרונה רוצה לדחות את הראשונה ולבוא במקומה, היא אמצעי למטרה, דרך, דרך חיוכית להחוירנו אל האידיאל — אל "העובדת שבלב".

## דבר רפל / קבוצת יבנה

### תפילה "גאולה"

#### (א) תולדות הנוסח

ברכת הגאולה המתילה ב"אמת ויציב" והמסתיימת ב"גאל ישראלי" היא מהת פילות העתיקות הנכורות במשנה<sup>1</sup> ואשר נסאה הلق ונשנהה מעת היוסדה פעמים רבות. כבר בדורות הראשונים היו קיימים שני נוסחים. — האחד "אמת ויציב" והשני "אמת אמונה". וקבעו את האחד לתפילה שחരית, והשני — עברית.<sup>2</sup> בימי המשנה לא היו כנראה הנוסחים מגובשים כלל, וחלמים צינו רק את עיקרי העניינים שיש להוכרים בתפילה זאת<sup>3</sup>: "הקרוא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים ב'אמת ויציב'; רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות, אחרים אמרים צריך להזכיר בה קרייתם סוף ומכת בכורות; ר' יהור שע בן לוי אומר: צריך להזכיר את כלון וצריך לומר צור ישראל וגואלו".<sup>4</sup> עם זה אנו מוצאים, שאחד האמוראים הראשונים מסדר את התפילה בלשון קדשה שאין בה לא מלכות ולא מכת בכורות: "מודים אנחנו לך ה' אלקינו שהזיאתנו הארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך".<sup>5</sup> על יד הנוסח הקצר הזה היו קיימים ודאי גם נוסחים ארוכים יותר,<sup>6</sup> ולא בא הנוסח הזה אלא לציין את המינימום הדרוש.

קשה מאוד לקבוע מי היו האנשים אשר הוסיפו דברי פיטוט לתפילה הזאת מכל מקום בימי רבי סעדיה גאון ורבי עמרם גאון מנוסחת התפילה כמעט כל-שונה בימינו. אך בהיפך ישראל לגילויותיו הרחוקות, מתחילה גם הבדל בפרטיה הנוסח. לפעמים ההבדל הוא באותיות בודדות כגון:

1. ברכות יא.

2. בדומה לכך קבעו תפילה "אהבה רבה" לשחרית ו"אהבת עולם" לערבית, פילות הדומות בחותנן ושותות בלשונן ובפתיותיהן.

3. בדומה לכך גם בברכת המזון "כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחה לא יצא ידי חובתו צוריך שיוכיר בה ברית... צריך שיוכיר בה תורה... צריך שאמר בה הוראה תחילה וסוף" (ברכות מה-מט).

4. ירושלמי, ברכות פ"א ה"ט.

5. ברכות יד.

6. בדומה לנוסח קוצר של תפילה שמנוה עשרה, ברכת המזון, ברכה מעין שבע ("מנן אבותה") ועוד. וכך הבינו בעלי התוספות את דברי המשנה בברכות יא. דיה אתה ארוכה וחתך קזרה.

"ז'ודריו חיים וקיימים, נאמנים ונחמדים" (אשכנז)

"ז'ודריו חיים וקיימים ונאמנים ונחמדים" (ספרד)

או: "על אבותינו ועלינו, על בניינו ועל דורותינו" (אשכנז)

"על אבותינו ועלינו ועל בניינו ועל דורותינו" (ספרד)

לפעמים ה汰ל מחבטה במלה אחת, כגון:

"מעולם הוא שמן" (ספרד); "מעולם שמן" (אשכנז)

או: "אשר איש שימש למצוות" (אשכנז)

"אמת אשר איש שימש למצוות" (ספרד)<sup>7</sup>

לפעמים ישנה תוספת או העדר של מליצה שלמה:

"משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שלדים עד מרום" (ספרד)

"משפיל גאים ומגביה שלדים" (אשכנז)

לפעמים עומדות זו מול זו נוסחות שונות, כגון:

"מצרים גאלתנו" (אשכנז וספרד); "במצרים נגלי" (רבי עמרם גאון)

או: "צור ישראל קומה בעוזה ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל (עד כאן רק בנוסח אשכנז), והספרדים מתחילה מכאן גואלנו ה' צבאות קדוש ישראל ברוך אתה ה' גאל ישראל" (ספרדים ואשכנזים). אולם בנוסח ארץ-ישראל ישן ובסידיר רב סעדיה גאון וכן בנוסח של סיומים אחרי פיטום נאמר: "בגאל אבות תושיע בניים ותביא גאולה לבני בנייהם. בא"י גאל ישראל". ורב עמרם גאון דילג על הכל וכותב: "ה' ימלוך לעולם ועד, בא"י גאל ישראל".<sup>8</sup>

7. בימי הבינים נפוצו נוסחות רבות של כל תפילה כמעט. חכמי הדורות הם העדיפו מטעים שונים נוסח אחד על חברו, וביקשו להסתיע בנטיריות ובמנין מילים. גם בברכת הג aliqua מצאו, כי מן "אמת ויציב" ועד "זולתן" ישנן מאות מילים עם המלה "הוא" (מעולם הוא שמן) שבנוסח ספרד, ומתוך כך העידו את הנוסח הזה. בזומה אך ורק בפתחה לקوشת מוסך של שבת יש טורים ואחת מילים, שהן כנגד כ"א מילים שמתחלת פ' האינו ועד הזכור ה' הראשונה באותה פרשה.

8. חתימת ברכת הג aliqua מעוררת שאלה, הקשורה במתוון של ברכות שלפני ואחריו קראת שם. שני הברכות "ברוך שאמר" ו"ישתבח" הפותחות ומסתיימות את פסוקי דמירה הן ברכות של שבת. לעומת זאת כל הברכות שלפני שמונה עשר ושלאחריה, פרט לברכת הג aliqua הן ברכות של בקשה. "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולם מהרה לאורי", "וותן לבנו להבין ולהשכיל" — — — והביבאנו לשלוות", "אל חי וקיים תמיד ימלוך עליינו". הנוסח האשכנזי של ברכת הבאה בשורת יש בו בקשה — "קומה בעוזה ישראל ופה כנאמך יהודה וישראל", אולם בעברית אין בו בקשה כלל, והדבר תמהה שכרכיה זאת עוסקת כולה בעברית ואין מוכירה את הג aliqua העתודה. ואין להסביר שבકשת הג aliqua כולה גם בשמונה-עשרה, כי הרי גם בקשת החכמה וקבוץ גלויות, שאנו מבקשים עליהם ב"אהבה ובה", גם הן נזכרו בשמונה-עשרה הברכות. מתחילה גם הנוסח של "גאל ישראל" בזמן עבר במקום "גאל ישראל" בהווה, על דרך "יוצר המאורות", "הborhor בעמו". "המעריב ערבים" וכו'. אין גם לטעון שנוסח חתימת הברכה נשתחש, כי נוסח זה ונימוקו בצדיו מציינו גם במסכת פסחים כי: אדרבה,

## (ב) מנהגי התפילהה

הנוסף הולך ומתעשר. מנהגי התפילה הקשורים בתפילה הנאולה הולכים ומתו-רבים. העתיק שבhem להסמיד נאלה לתפילה, היינו שלא להכניס תפילות בין חתימת ברכתה ובין תחילת תפילה שמניה-ישירה. ונחלוקו הפוסקים אם מותו לעונות אמר אחורי "גאל ישראל"<sup>9</sup>. הפיטנים הכניסו פיותם לבין פרקי הברכה, — "זולותות" (אחרי "אין אלקים זולחות") ו"גאלות" (אחרי "יה ימלוך לעולם ועד"). בימים שקראו בהם פיות "זולות" נהגו באשכנז ובפולין להתפלל את הפרק הראשון של התפילה בנוסח מקוצר. בימים גוראים נהגו בקהילות אשכנז ופולין, שהחונים היו מתחילה לשיר בקול רם החל מן "ברום עולם"; בשבועות — מן "אשרי איש"; בסוכות — מן "אמת אתה הוא ראשון" וכפפח — מן "מצדדים גאלתנו"<sup>10</sup>. ב"קבוץ הדתי" בישראל נהוג החzon לשיר עם כל הקהל בשבת שירה מן "על זאת שיבחו אהוביכם".

## (ג) מקורות הרחבה והగיוון

שורש ההתפתחות הבלתי פוסקת של נוסח התפילה נוצע בעובדה. שהתפילה היא חובתו היומיומי של כל אדם. כיון שהיא תפילה يوم יום, הריה夷 משוגרת כפי המתפלל, ואני מלאה חוויות ורגשות כראוי לה — הן מצד תוכנה והן מצד תפוקה. ומ谈起 שהיא חובה אין היא מספקת את אחד הצרכים היסודיים של האדם הדתי, הצורך להביא קרבן נד בנה, להביע את אהבותו לה' עליידי מטה. התוספת הփוטית היא גם חידוש המרענן את הנושא ימים נדבת-יפה.

## (ד) היסטוריזמוס עממי של תלומי אמונה

תפילת הנאולה מדגימה לנו שלשה דברים שהם מיסודות סידור תפילתוינו: את ההיסטוריה של הסידור, את אופיו העממי, ואת עולם האמונה המוצאת בו את ביטוייה. סידור התפילות היהודי הוא בית קיבול ליכרונות השעות הגדרו-לות, הטבות והרעות, אשר עברו על עמו. הזכרת מאורעות ההיסטוריה איננה באה לשמה, כדי שלא ישכחו מפני העם את המאורעות הגדולים. כי אם לשם מטרה חינוכית, לשמש דוגמה לכוחו של ה' ולאותבו את ישראל, אשר נתנו לו עין כל במאורעות הגדולים בעבר, ועתידים להתגלות בעתיד, אם ירצה ה'. המאורעות הגדולים באים להזכיר את השבח, הallel והבקשה שהם נושא תפידי לותינו. תפילת הנאולה מחולקת לשני חלקים, האחד — מתחילה ועד "גאל מושיע", והשני — עד סופה. בראשון בא שכחו של ה' בוגאל ישראל. בשכח נראה שהבקשות שהוכנסו לתפילה זאת, הן הן תוספת זהה, וצדקו בעלי נוסח ספרדי שאינם מכנים בקשה לנוסח תפילה זאת.

שלאן עריך להרב שניואר זלמן ס' קיא. א.

10 סידור עבדות ישראל ע' 217—216.

זה מעורב העבר בהווה ("על אבותינו ועלינו... אל קינו ואליך אבו-תינו... עורת אבותינו... ומושיע לבני המת אחריהם בכל דור ודור..." וכיו') בחלק השני בא הדוגמה ההיסטורית. אף הדוגמה מעורבת במסקנות כלל היסטריות. כשם שבחלק הראשון היו מעורבים דורות ראשונים באחרונים, כי חלק השני בא ההווה אחורי העבר. ("מצרים גאלתנו (בעבר) מבית עבדים פדייתנו (בעבר)" וכיו') אחר "אל תי וקם רם ונשא" (בהווה) וכיו' וחור היליה). אופיו העממי של ההיסטוריה מटבטה בבחירה המאורע המשמש דוגמה למידותיו של הי' ולחסנו עם ישראל. לכארה מתן תורז היה צריך לתפקיד בסיני דור מקומ חשוב יותר מאשר יציאת מצרים. התורה ליוותה את ישראל בכל צעדיו, והיא נכסו הלאומי היקר והחשוב ביותר. ובכל זאת מעמד הר סיני לא נזכר כלל בתפילהינו. גדולה מזו: בספר נחמה נסקرت בקצרה ההיסטוריה הישראלית מיי אברם ועד שיבת ציון. בעלי הסידור הכרינו לטידור את הקטע המשספר ביציאת מצרים. ולא מצאו לנכון להוסף שני פסוקים ולכלול בתפילה גם את מעמד הריסני (נחמה ט. זיד) מדוע? כי נ cedar יציאת מצרים מלא תפקיד חשוב בחיי העם היושב בגולת. כי ה' אשר הוציא את עמו מצרים. עוד כוחו עמו, והוא עתיד להוציאו מהגולת.

אופינני הדריך ומאלף, שהתיאור השני של יציאת מצרים הנמצא בסידור תפיה לותינו, שירות הים, אף הוא מסתויים בדברי תהום משיחית. אחרי הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" באים הפסוקים "כי לה' המלוכה ומושל בגוים" וכו'. וכך תמהו רבים, מה מקום של פסוקים אלה כאן? והיו שהשיבו שטויות נפלת כאן ושהפסוקים נשתרבו מתפילת "מלכיות" של ראש השנה. אמנם, הפסוקים נמצאים ב"מלךיות", אולם הם הגיעו לסוף שירות הים לא בטעות כי אם בכוחו של ההיסטוריה, הרואה בעבר את האספקלריה של העתיד.

#### (ה) הרטמונייה הפדרואדוכסאלית

הרgesch הדתי מटבטה בשני אופנים הstorיים זה את זה והמשלימים זה את זה אחד; יש ברגש הדתי מן האהבה וייש בו מן היראה. מצד האהבה רואה האדם את עצמו קרוב אל ה', וכי לפנות אליו במישרין, מתוך בטחון שה' יאוזן לד' בריו וימלא את מבקשו. הוא רשאי להשתמש בתاري חיבת וידידות ולבוא אל ה' בטענה ובתביעה. מצד היראה רואה האדם את גודלו של ה', את כוחו בטבע, את הבורא והמושל, את קומו שאין לו תחילת וסוף, ולעומת כל זה את אפסותו של האדם. ביחסים שבין אדם לחברו אין שני רגשות אלה יכילים להתיאחד. או שהאדם אוהב או שהוא ירא. ואפילו יראה חיובית, לא מתוך פחד, אינה מתישבת עם אהבה. זהה הערכתה. וכדי לצין כאחד ההבדלים שבין אהבה והערצה, שהאהבה מצפה להדדיות, והיא תיתכן רק בין שווים, יהה הערכתה היא חד-צדדית, ועל כן היא מניחהיסודיה אישיותו בין הנערץ והמעריץ<sup>11</sup>. האדם

המאמין איננו מרגיש בסתירה בין אהבה ויראה ביחסו אל ה'. אדרבתה, זאת משלימה את חברתה<sup>12</sup>, והתפילה היא פרי ההרמונייה של שני הרגשות. הרמונייה זאת מתבטאת הן בעובדה של התפילה והן בתוכנה.

השם תפילה, אשר ניתן לסוג שלם של יצירות רוח האדם, מעיד שביסודות הייצירות האלה מונחת ההחלטה. בהישפטות זאת הנקבע והדין הם אחד. כפilities זאת של תפיכיו של ה' בתפילה מעיה עלי כפילות הרגשות. בכל משפט הנקבע הוא השווה לנו, והשופט מורם מעלה לתובע ולנתבע. העובידה של התפילה, העובידה של מציאות סוג של יצירת הרוח, בו הנושא הוא שווה לנו ומורם מأتנו כאחד, מעידה על הרמונייה פרארדוכסאלית. וכן התוכן מצד אחד — גודלה ה' "אלקי עולם מלכנו ... לדור ידור הוא קיים ושמי קיים. וכטאנו נכו ומלכו ואמנו לעד קיימת... רם ונשא, גדול ונורא...". ומצד שני — קרבתו אל ישראל וקרבת ישראל אליו "ובכורך גאלת... וידידיים העברת...". שיבתו או הו בים... וננתנו ידיידיים זמירות"<sup>13</sup>.

### (1) בטהון

דומני, שיחס נפשי זה, הוא הנקרה בשפת העם ובשפה המשורדים ואלהיים בשם בטחון. בטחון זה שונה במהותו מהתבטחון בبشر ודם. יש מהמשורדים, אשר צינו רק את העדיפות של הבטחון בה' לעומת הבטחון באדם<sup>14</sup>. אולם אחרים הרגשו בכך שבין שני סוגים הבטחון יש לא רק הבדל של דרגה, כי אם הבדל בתוכן: הבטחון בה' מקנה הרגשה של אושר שאינה ידועה כלל לבוטחים באדם<sup>15</sup> כל תפילת הטאהלה חרורה רגש הבטחון, וכנראה שמלת "אשרי" — "אשרי איש שישму למצותיך, יתרותך ודברך ישים על לבו" רומות לאותו רגש<sup>16</sup>.

### (2) תפילת ישראל

הוכרנו לעללה את ההיסטוריה של סיור התפילות. כשאנו באים לדון באופן

11 הערצה האמורה במקרא, משמעה פחד, אולם ממשמעות זאת הלכה ונשנתה במשמעותו, ונעה ונודה בין חيبة גלויה ואימה נסתורת ובין היפוכו.

12 ראה למשל ר' עובדיה מרבסנורה, פרקי אבות פרק א' משנה ג'.

13 צירוף פרארדוכסאלי זה שכיה בסיפור תפילותינו, הוא נזכר בציורים כמו "אבינו מלכנו" ובעיקר בתפילתו של ר' יותנן הנשגבה ורבת התוכן: "רבון כל העולמים לא על צדוקתינו".

14 תהילים קיה ט, ח ; שם קכח ב, א.

15 שם פד יג, ו ; ש קמו ה — ג.

16 משפט זה רומר לפרשנה שנייה של שמי, "איש שישmu למצותיך" כנגד "אם שמו תשמעו אל מצותיך"; וכן "יזברך ישים על לבו", כנגד "ישמתם את דברי אלה על לבכם", וכל הפרשה השנייה של קריית שם עוסקת בשכר ועונש, הסנייף והגשמי של הבטחון.

כלי באופיו היהודי של סידור התפירות. עליינו לזכור שהליך גדול של צרכיו של אדם מישראל הם גם צרכיו של כל אדם בעולם, ושהבטיחו שנוטן אדם מישראל לרשותיו הדתיים איננו שונה מהבטיחו של כל אדם בעל תרבויות דתיות גוברת. יכולם אנו איפוא למצוא בתפילה קווים אנושיים-כלליים רבים, ולא קושי. מה שעושה את סידור התפירות לסידור יהודי, הוא לא רק בפרקים היהודים המובהקים, כגון ביחס מיוחדת של ירושלים ושל אבות האומה בסידור התפילה, כי אם גם בהדגשה יהודית מיוחדת של בעיות כלליות.

נקח לדוגמה את תפילת הגאולה. באמצעות התפילה ישנו שני משפטיים "ברום עולם" מושבך, ומשפטך וצדקתו עד אפסי הארץ אשרי איש שישמע למצוותיך ותורתך ודברך ישים על לבו". משפטיים אלה, ובפרט הראשון שבחם, בוודאי שהם בעלי אופי אנושי כללי. גם בסופה של התפילה באים כמה תארים כלליים: "רַם וְנִשָּׂא, גָּדוֹל וְנוֹרָא... וּפּוֹדֵה עֲנוּוּמָם". אלא שמדובר של המשפטים ושל התארים בתפילה מוכיחה, שכונת המתברים לא הייתה להכרז הכרזות כלל-אנושיות. אילו הייתה זאת כוונתם, היו הדברים אלה צרכיים בدواו בהתחלה התפילה, אחרי "הדבר הזה עליינו לעולם ועד". מדוע הכוינו בעלי הסידור את המשפטים האלה אחרי אשר הזיכרו שהו "אלקינו ואלקי אבותינו, מלכנו מלך אבותינו — — עוזרת אבותינו — — —" וכד' ? הסיבה לכך נועזה בתפיה קיד, שמלאת העובדה שהו הוא אלקי העולם כולו, ביחסים שבין ישראל וה'. התפילה מדגישה שני נושאים יהודים, בחירת ישראל ותשועת ישראל. להבנת בחירת ישראל יש לזכור, שהו אלקי כל העולם כולו, תשועת ישראל אינה באח חיליה מתוך בחירת ישראל בלבד. וכי משוא פנים יש לפני הקב"ה? היא באה לנו בצדך, מאת ה' השופט את כל העולם בצדך וככל-יכל, הרואה בסבלות עמו, ומושיעו בכוחו הרבה<sup>17</sup>.

#### (ח) ישראל זקד שא בריך הוּא

האופי היהודי של התפירות הוא י-הוּדִי-צִבּוּרִי, ולא יהודי איש. פרט לכמה מברכות השחר, שאין מקומן בבית הכנסת. ופרט לתהנונים, שם ביסודות תפירות הפרט, נאמרות כל התפירות בגוף ראשון של ספר רבים. התפירות הושמו בפי היחיד, לבטא בהם את רגשות הרבים וצרכיהם. מצד שני, אין התפילות מכוונות לצורכי העולם. בדמיונו יכולם אנו לדמות את הכנסת ישראל עצמאית מול הקב"ה אהבה ואהובה, והיא שיפכת לפניו את לבה. הרבה מרירות נצטבהה בלב והרבה אהבה. לעיתים מתגברת המיראות, ואו היא שופכת את לבה בתקינה ובקשה, אוים על פי רוח מתגברת האהבה ואו היא מרבה בשבחים

17. אופי היהודי זה של תפילת הגאולה, גלו גם בתפירות אחרות. ברכת המאורות היא בוודאי ברכיה בעלת אופי דתיכלי. כל זאת היתה יכולה לכלול אותה בסידור תפירותיה. פרט למשפט אחד, המלמד על הכול, "אור חדש על ציון תair" וכו', וכן בתפילה שמנונה עשרה וברכות השחר מעורבים היהודי הלאומי והיהודי הכלל-אנושי.

ובהודות. ומכיון שהוא עין בעין בפני הקב"ה ולא בפני שונאה ומציקה, היא כמעט בתלונה ומרבה בשבח. כאשר הוא שתי הברכות שלפני קריית-שם. זאת היא ברכת הגואלה, ואף בתפילה שמונה-עשרה הננו מסדרים את שבחו של מקום בתחילת ובסוף, ומוסים בברכה, את כל אחת מבקשותינו.

ברכת הגואלה מצטינית בשרשראות ארוכות של سبحانים. חמישה-עשר سبحانים הננו משבחים לה' על הדבר הזה שהוא אלקינו, וכן בהמשך וברכה. אמן, לפעם נראים לנו הדברים בחזרות שאין בהן חידוש, אולם היא הנותנת; שיחת אהבים לפנינו, ושיחת אהבים אינה מבקשת הצדקה לכל דבריה בחידוש שככל אחד מהם. השיחה היא מטרה בפני עצמה, והחזרות מותרכות<sup>19</sup>.

### הערות דידاكتיות

מה יכול מורה למסור לחניכיו מהדברים דלעיל?

(א) גוסח התפילה איןנו קבוע. הוא הילך ו משתנה במשך הזמן. בשניים נשמרים כמה כללים: (1) בדרך כלל השני הוא בכוון של הרחבה; (2) בכל השינויים יש לשומר על רעיון יסוד אחדים.

(ב) מלבד התפתחות הנוסח במשך הדורות, יש גם הבדלי גוסח ביום בין עדות יהודיות שונות ונום הבדלי מנהגים בתפילה. האם מן הרצוי לשומר על ההבדלים כדי לשומר על גיונני התרבות היהודית או האם יש לבזרו גוסח אחד ומנהג אחד ולהקנותו לכל ישראל היישב בארץ ואולי גם בגולה (נושא לשיחה בכיתה).

(ג) תפילה, שהיא בתוכנה שבוח על העבר, יתכן שתוכנה האמתי הוא בקשר על העתיד.

(ד) הניתוח ה哲וני-הטכני מגלה בתפילה סתריות של גישה ויחס נפשי, סתריות אלה מסתברות מתוך הבנת עמידתו הנפשית הספציפית של המתפלל. (ה) גם כשתפקידו מתחלקות לתפילות בקשה, הדודה, הלל וכו', הרק המושפע לכולן הוא אהבת ישראל לה' ובבטחו באהבת ה' לישראל ובהשגתו עליהם.

תפילת הנואלה אינה הדוגמה היחידה לרעיונות אלה. המורה יכול להשתמש בהקבילות שבמאמר ובתפilkות הידועות לו, כדי להוכיח תוקפם של הכללים הניל. לפי תוכנית הלימודים המקובלת בארץ, נלמדת התפילה כמקצוע בכיתות הנードモכות של בית"ס היסודי. כל עוד שהדבר לא תוקן, אפשר ללמוד את התפilkות רק במסגרת השיעורים המוקדשים לספרות או למחשבת ישראל (בכיתות העלי-יוננות של בית"ס התיכון). נדמה, כי אי אפשר להביא את הדברים האמורים למעלה לתלמידים שאינם בני שלש-עשרה שנה לפחות.

<sup>18</sup> חכמי ישראל שעסקו בפיון תפילה מצאו את הקשרים שבין תפילה אחת לחברתה והגרומות במלים ובבבטים בודדים, אחרים גילו את דיוקן ההבדלים בין ביטוי אחד לשנייה. דברים אלה אינם עניין לבאן, והمعنى ימצאים מפורטים בסידורים.

על לימוד הגמרא בבית הספר היסודי  
והתיכוני הדתיים.

עם כל מה שנכתב על לימוד זה, על התוכנית, התכליות, המיתודיקה וכיוצא בהן, עדין לא נאמרו דברים ברורים על המטרות הלימודיות ועל השלבים השונים והאמצעים המתאימים להשגת המטרות הללו בכל שלב ושלב. ברצוני להבהיר בשורות אלו נקודות אחדות מתוך סבר הביעות.

(א) בית הספר היסודי

ללימוד הגמרא מוקדשות בבית הספר היסודי הנורמלי — לא התירני — ארבע — שלוש שנים יחד ובמוצע ששה שנות לשבוע. נשאלת איפוא השאלה מה אפשר להשיג בתחום הזמן המוגבל הזה ובגיל הזה, במסגרת הכתית הרגילה ובוחור התלמידים הרגיל המגונן הבא מכל השכבות לרבות אלה שבשביבותם אין עוד זכר ללימוד תורה ולאירה תורה ודריך תורה.

על יסוד הנסינגות שנצטברו במשך השנים בבתי הספר הדתיים בסביבות שנות נראאה, שבתנאים הטובים ביותר אין להשיג מבחינה לימודית, אלא יכולות לקרווא ולתבין, עם גמר הלימודים. קטע קל — וועל-פיירוב לא סוגיה שלימה — בפני עצמו עם פרשי"י (כਮון ללא דיקוק בשיטת רשי"). המטרה הלימודית הסורפה אינה יכולה איפוא להיות אלא זאת: הבנת קטע — או סוגיה קטנה בלתי מסובכת — לפי פרשי"י בכוחות עצמיים.

משמעות זו כולה: (א) קריאה ותרגם: (ב) דבנה עניינית. מובן, שב לימודי הגמara קשה להפריד בין שניהם, כי בא בא תלייא, ואך לית מאן דפלייג כי ההבנה העניינית השוכנה מכל ואפשר גם לוותר על תרגום מילולי. ובאמת נרכש שהבסודות התורניים ללא היוקחות לתרגומים מילולי דזקא. עדין נמצאים תלמידי אכם מובהקים, שאילו נדרש מהם תרגום מילולי ואיפלו לבני ביתוים ומונחים רגילים וחוררים, לא היו עומדים ב מבחן. בצדק היו טוענים שאף פעם נזקקו לכך ולא נדרשו לשים לב לדבר. (המדובר בעיקר באשכנזים. הספרדים ועדות המורה מקפידים על כן). אכן ברור, שאין בית הספר יכול לוותר על כן. על לימוד התלמוד במסודות חילונים ראה מאמרם: להוראת התלמיד בבייס התיכון החילוני, ביזהיגוך, ינסן חשיאג חוברת ב'.

שכן השיטה הראשונה מבוססת על יסודות שונים לגמרי, כגון ריבוי שעות, חירות רבות, אוירה פילופולית וכדומה. כל זה חסר בבית הספר, ולא עוד אלא שהגמרא נעתה מקטוע בתוך יתר המקדימות, ונתפסה על ידי התלמיד כדרך שהוא תופס לィמודים אחרים. ואם חסר לו קורתוב בתרגום ובבירור אף הבנתו לקיה ולא יגיע אל המטרה. בית הספר נאלץ איפוא להקפיד על קריאה נכונה ותרגומים מדויק (כਮובן אין הכוונה דוקא לקריאה מדויקת כהכלתה לפי כללי הדיקוק הארמי-דבלבי שאינם ברורים למדי להדיות). אלא הכוונה לקריאה מוטעתה רוחותה).

לפיכך יש לקבוע מקום לקריאה זו בתוך הלימוד ואת יחסה לחלק ההבנה וההעמקה. אמן קריאה זו בתרגום מדויק תלולה הדבה בטרמינולוגיה של הגמרא ובდפוסי המבנה של הסוגיה. שהרי חלק המעשים והאגדות טפל היה לגבי השקלה וטריא גם מפתח החומר הנלמד בבית-הספר וגם מבחינה אובייקטיבית. בעית הקריאה והתרגומים המדויק קשורה איפוא בבעיה של הקיינות הצד הצורני של המשא והמתן התלמודי. אמן אין צורה ללא תוכן, אך גם אין תוכן בלעדיו צורה. וכך באנו איפוא לידי עיקר הבעיה: על מה להקפיד ומה להציג בשלב הראשון של הלימוד — הצד הצורני או הצד התוכני. דהיינו: האם יש להציג למטרה בשלב הראשון רכישת הרגלי קריאה תלמודית ודרכי המשא ומתן התלמודי או פיתוח תוכן הסוגיא, המושגים ההלכתיים וההעמקה בגוףו של עניין? עד שלא נזכיר בשאלתך זו יש עוד לעמוד על שתי נקודות חשובות. הראשונה היא הזמן העומד לרשותנו מבחינת השעות והשנים, פיתוח התוכן, פיתוח העמקה בהלכה הם מן הדברים שאין להם שיעור כדי לומדי תורה. וקשה לקבועו כאן שלבים. פעם בעבר נחשבו שלבים בלימוד זה — (א) גمرا עם פרשיי, הינו לימוד פשוט. לימוד קורוזורי בלבד (ב) לימוד גمرا עם פרשיי ותוספות העמקה בדרך בעלי התוספות, לימוד סטאטاري בלבד (ג). (בגערינו נוסף על כך שימוש במחרש'יל ובמחרש'א), מה שבא אחריו זה, פילפול, העמקה ביותר הראי שונים. איינו כבר בגדר חומר לימוד לבית-ספר או תלמוד תורה אלא לבית מדרש או ישיבה. השלב השני איינו שיק היום בתחום בית ספר יסודי רגיל כל עיקר (אם גם ישנים יוצאים מן הכלל ומצליחים לפעמים בכיתות מצטיינות ובתנאי אים מסוימים להציג גם מעט בתוספות, או שמתוך הוראה عمלאית באים ממילא לקושים התוספות ותירוצים). אך גם בשלב הראשון של הזמנים הקדומים איינו מודעה זיהוי גמור עם המאכסיימאלית הסופית שאפשר להשיג בבית הספר היסודי לפי הנסיוו. שם ממשמעות השלב הראשוני היא קריאת כל סוגיא רגילה עם פרשיי, ואילו כאן רק סוגיה קלה מתוך חומר נבחר.

אכן לא זו בלבד, ניטשטו הגבילות בתקופה האחורה גם במוסדות התורניים. גם שם אין מסתפקים בשלב הראשון גרידא, אלא כבר מעיקרא מתפסחים ומתי עמקים בדרך הישיבות וחפצים להכניס את התלמיד לטרקלין ה"הבנה" וה'

פילופול. המלמדים — המורים נauseו רמי"ם. אין ברצוני לדון על כך, אם נכונה שיטה זו, שיש בה בודאי יתרונות או שמא כרכוה בה סכנות החטיטה והפילופול ללא בסיס ריאלי, והגורמת לכך שאף פעם לא יגיע עוד התלמיד לשנה מס' דרת ולמדנות ממשית. המעניין אותנו הוא שזמננו כבר נפרצה הגדר ואין בכלל עוד לדבר על שני שלבים נפרדים. נמצאנו למדים. שאמן גלך בדרך הישנה, לומד שנדגיש את צד התוכן העניין ההלכתי מתוך התעלוות מן הצד הזרוני, געמוד בפנוי בקעה גדולה שנפרצה כולה, ואין בה עוד סימנים לקביעת תחומי וציווים להיכר הדרכים. בתחום השנים המעות העומדות לרשותנו, על המספר הקטן של שנות הלימוד, אנו חייבים להציג לנו מטרות מסוימות ולקבוע את השלבים.

נקודה שנייה, שאין דגילים לשים לב אליה כל עיקר, היא בעית התהוויה הפנימית של הגמרא (כללי התלמוד). אמנם אין הילד בגיל ביה"ס היסודי עדיין בקורתי ביחס ועודנו מקבל באמונה מה שלמדוitos אותו, אך גם כאן יש גבול. יש ונדרה בלימוד הגמרא דוקא, שהילד חפש לשאול ולהבין ויש לו ביקורת על מהלך הסוגיה, אלא שאינו שואל, לאחר שסביר הוא, שאולי משום איסור יש כאן, כיון שהדברים נוגעים לאמונה ודעת. הרבה ספיקות על מהלך הסוגיה ועל ערך הלימוד היו נפרדים מעצמם, אילו ניתן לתלמיד לדעת את החוקים השורדים בסוגיה התלמודית ואת השקפותיהם של האמוראים על המשנה, התו הותה, ערכיתה ומגמתה. על התלמיד לדעת את יסודות ה"מבוא לתלמוד", לאו דוקא מבחינה מדעית-היסטוריה, אלא מבחינה תלמודית-dogmatische. עליו להבין לפי יכולתו ותיפסתו את יחסם של האמוראים למקורות התנאים, מתרם בבירור המשנה, השקפותיהם על עיריכת המשנה ופעולות העורך מבחינה סידורית ופסי-קנית. ערכה של לשון המשנה מבחינה הלכתית והודיעק מתוכה, השקפותיהם על טיב המחלקות ויסודן, המגמה לצימצוםן, היחס בין הלכה ומדרש הלכה במילוד אצל האמוראים,יחסם אל בבריותות ודייניתם מצדימה, וחשיבות הרבה מן הביעות הללו נפרחות אגב בירור הטרמינולוגיה התלמודית; הביטויים והמוראים כו מכאים משניות ובריותות ומיירות ודיםם עליהם (תנן — תירא, תניא, תנא, תניא עלה; רמייא, תיבתא, חיסורי מיחסרא, אימא, תרייא, תניא, מניא מתניתין, תנינא להא דתנו רבנן, זאת אומרת, רישא-סיפה, אידי דתני, הכא במא依 עסקיןן).

התמההaca, אני אמרי כפלוני וכו') מראות, את הדרך. הוי אומר: אין לימוד הצד הזרוני עלול להיות צורני בלבד, כי לפי מהותו האמיתית ישוף לפני התלמיד את פנימיות הגמרא, את נפשם של האמוראים, את דרכם ושיטתם. דרכם בהלכה ושיטתם בפירוש ההלכה הוצאה בגלומה במשנה ובברייתא, וזה יקל עליו להבין גם את תוכן ההלכה, השתלשלותה וקשריה ולא הבנה שכילת בלבד, אלא יקרב אותו לעולם שהוא הנראה כה מוזר ורחוק ויחבב עליו את לימוד התלמוד.

הוائل וכן נראה גם מנקודות ראות פרינציפיאניות וגם מבחינה מיתודית – דיאקטית. כי בשלב הראשון צריך להיות מכובן כלפי הקנית הרגל ואימון בקריאה ותרגומים והבנת שלד הסוגיה – מבחינת צורתה וחוקיותה. כאמור אין ממשם שאין לשים לב כל עיקר לתוכו, שכן מן הנמנע הדבר. עומדים אנו בפניהם דבר מוצק אחד, חטיבה אחת שאין לחלקה, להפרידה ולפרטה לפירוטות. המדבר בתיקו שלבים בתוך תהליך למידת הגمراה מבחינה מיתודית. הלהכה כМОבן טעונה בירור מיסודה מן הפסוק ועד למסקנת הסוגיא, אף ידע הילד על גדריה עד כמה שצורך (לדוגמה: יאוש משום הפקר או משום מתנה, גדרי קניין וכו' דומה). אך מרצו הדיאקטיק והמיתודית של המורה יהא נתנו בעיקרו בשלב הראשוני לצורה. ואין זה עניין של הדגשה בשעת הלימוד ובשינוי ובחזרה בלבד. אף הדיאקטיקה והמיתודיקה צריכות להיות מכוננות לכך. מבחינה דיאקטית כיצד? בשימוש בלוח ובכתב. בטבלאות שלדי סוגיות ורשימת מונחים. ומבחן מה מיתודית כיצד? נקודות המוצאת של השיעור האמתי – אני מתכוון לשיעור של שיחה כהקדמה לנושא, אשר בה יתפשו יסודות הלהכה בכתב ובדברי חכמים מקום בראש – לא תהא הדראה הערטיאלית. ככלומר העניין כשהוא לעצמו, או המשוג, אלא התגלמותו יនיסוחו בתקסט דהיינו המשגה, או הבריאת ואף המירה בסיס לשקלא וטריא, ומבנה השיעור יהא מכובן לפני הבחרת שלד הסוגיא וכיסכוםשוב קריאה נכונה ותרגומים מדויק.

את זמן השלב הראשוני אי אפשר לקבוע בדיקנות: אך מבחינה מעשית בהתחאם למחלק הלימודים בבית הספר, נראה שלב זה יימשך לפחות לכל הפחות שנתיים. היינו השנה החמשית והששית בכיתה-ספר נורמלי.

מכאן מובן שהשנתיים לאחרוניות או לפני המצב השנה לאחרוניה. תוקדשנה יותר לתוכן הלהכה ולמושגים הלכתיים, וכך מתאים גם החומר הנלמד בשנה לאחרוניה בכיה"ס הנורמלי (מס' ביצה או פ' חזקת הבתים). כאמור אין להניח את היד מהצד הצורני ודבר זה טועין טපלו תמיד עד לבחינת הגمرا, בל ישכח מורה לבדוק ולבחוון את תלמידיו בשטח זה מיידי פעם בפעם. אך מעכשיו עם הדגש התוכן בא גם הזמן לעיון בפרש"י, בירור מושגים הלכתיים עד יסודם נחוצים עד כמה שהדבר נוגע להבנת הסוגיה; אך ילמד התלמיד לברר לו גם את הגדרת המושגים וגם את פירוש הסוגיא מתוך דיק בפרש"י. מעכשיו אף יותר המורה על קריאה בפרש"י גם אם מהלך הסוגיה ברור לאורה. אלא לימד וירגיל את הילד למצוא קשיים ופתרונם בפרש"י לרבות "כלומר" (לפי דעתך דוקא כאלה, כי הם חשובים ביותר להבנת העניין). אך זאת רק קישיות ותירוריים לשם عملנות, אלא טובחר שיטת רשי' בפירוש הסוגיה, ושיטת רשי' לא מילתה זוטרטא היא. כבר צוחו על כך קמאי דקמאי. גдолוי המיתודולוגים של ימי הביניים מדגישים בספריהם שעד שמתחללים להתעמק בתוספות או בשאר הראשונים יש לדיק היטב בפרש"י (מדגיש את זה במיוחד הר' קמננטין), אחרון

גאוני ספרדי בספרו "דרכי התלמידו". באימון, בדיק ובעיון בפרש"י ובשיטתו נועצה הצלחה בהבנת התוספות ויתר הראשונים אחר כך. ואם גם לא נצילה להביא את התלמיד עד גמר ביה"ס היסודי להבנה מלאה בפרש"י, הרי מכל מקום נרגilio לעין ולדijk בו יידע, כי זהו תנאי מוקדם ללימוד יסודי ולהבנה עצמית.

モוטב שישתמש המורה מפקידה לפיקידה גם ברמב"ם יקרא בתורה סיכום אחרי גמר הסוגה או המשנה על סוגיותה את ההלכות ב"משנה תורה". זה ייאר את עיניו ויפתח לו פתח קטן להבין את פעולתו של הנשך הגדול, עליו למד בדברי ימי ישראל.

### (ב) בית הספר התיכון

כאן יש להניח הנחות אחותות.

(א) כשם שאין ביה"ס היסודי יכול עוד להכין את תלמידיו לישיבה מבחינות הפסיכ הלימודי — האמונה היא לישיבה קטנה המבוססת על בוגרי מוסדות תורניים כגון ישיבת הרב עמיאל בת"א, ישיבת תפארת ישראל בחיפה, ישיבת הכנסת חזקה בזכרון יעקב וכדומה. המכינות לשיבות הגדולות — כך אין ביה"ס התיכון הדתי הרגלי, כפי שה��פתחה בשנים האחרונות. יכול עוד להכין את תלמידיו בהישג ובהספק לישיבה גדולה, הן בגלל מספר השעות המועט והן מפאת סוג התלמידים והישג בית הספר היסודי.

אני מדגיש ואומר "עוד" ובשנים האחרונות כת"א כדי להוציא את מה שהושג בעבר בבתי ספר גדולים כגון "תחכמוני" בת"א אם גם יש לפפק בהיעג החיני נוכני ובבתי ספר תיכוניים מסוימים בתמנם, כגון "תחכמוני" ו"מוריה" בתל-אביב וסמינר מזרחי ומחוזרים מסוימים במוסדות אחרים. אין כאן המקום לעמוד על סיבות ההישגיהם והם ועל היעדרם עכשו. אין בית הספר אלא פונקציה אחת בתוך החבבה כילה.

(ב) המטרה הלימודית של הוראת הגמרא בבית הספר התיכון ניתנה ונקבעה כבר באופן רשמי בכך, שנדרש מן התלמיד, נוספת על ידיות החומר שמלר בשנה האחרון או בשנתיים לאחר מכן גם דבתת סוגיה בלתי ידועה עם פרש"י ותוספות אין מתקידי לצאת כאן בביקורת על עצם המטרה הזאת ועל דרכי הבדיקה.

בדרכ כליל יש לומר, כי אין גם אפשרות של האבטה מטרה אחרת.

(ג) כשם שרצוי ונוח שירגיש התלמיד, עם כניסה לבית הספר התיכון, מעבר ובשינויו, לא במערכת השעות יברהכט המקצועות ובחים החברתיים בלבד. אלא גם בעצם מתן השיעור ובדריכי ההוראה — עם כל השמירה על פרינצייפים מיתודיים ודידاكتיים כללים. יכול זה למצוור הריגשו ומציבו הנפשי — כך רצוי שירגיש שינוי כזה גם בלימוד הגמara.

אשר לבחירת החומר, כבר קדמוני יידי ד"ר א. אורבן ב"מעינות" א' וגם

גע בעיות השיטה באוטו החלק של מאמרו הדן על בה"ס התיכון, על מאמריו זה ועל מאמריו של ד"ר פיטס זיל' המצוטט שם. יש עוד להוסיף את מאמריו המופיע של ד"ר י. צץ ב-אספני, תש"ב.

בדעתנו איפוא לאקרר ולהוסיף רק נוף משלו. אם גם אין אפשרות להשיג את הישיבה הקטנה, הרי מכל מקום אפשר היה להקשר את התלמיד עד כדי שיוכל למצוא את מקומו בישיבה. אף אם לא השיג את בוגרי הישיבות הקטנות לא בבקיאות ולא בפילפול ובחינוך תורה כנהוג, שכן אין לשכוח שתלמיד רציני שגמר בית ספר תיכון דעתו רחבה מזו של בחור ישיבה מוצע, אף על פי שהוא נופל ממנה בפילפול. תפיסתו היא אחרת, מדעית ובקורתית יותר ודרגת התפתחות שכילת זו יכולה לעמוד לו ולסייעו בשעה, שצורך לתפוס את מקומו בתחום כתלי הישיבה הגדולה.

יש איפוא צורך להדריכו ולהפיעלו ולהקנות לו את הידיעות הנחוצות עד של סמן התפתחותו יוכל לעמוד בהתחרות עם בני ישיבה רגילים. כמו כן שאחת הדרכים היא השגת כמהות ידועה בלימוד הגפן, ומשום כך קשה לזמן את לימוד התוספות יתר על המידה, כפי שהציג ד"ר אורברך: יש להתחשב בכך, שיוציא תמיד מספר תלמידים, המוכן להמשיך בישיבות או באוניברסיטה בלימוד הגمراה, ואדרבה יש לעוזד את המטרה הזאת. ועוד, יש לשבץ עד כמה שאפשר את התלמיד בתחום המספרת התרבותית-היהודית-העממית-הכללית. כשם שעויים בדור המקצועות, והרי עדין העם — קלומר האינטלקטואלית הדתית, תלמידי חכמים — נהוג למדוד גמרא עם פרש"י ותוספות כסדרן, ואם יש צורך לצמצם, אין להפרינו בדבר.

ואף מחייבות אחרות יש לתוספות זכות קידימה על יתר המפרשים. ראשית כל אין אפשרות להביאם בכמות מסוימת לtower הכיתה וזה גורם לקשיים דרי-דקטיים. ושנית: הרוי רוב דבריו הראשונים, פרט לגאים, ר"ת, ר"ף ורמב"ם, ובמקצת חכמי פרובינציא, בנויים על קשיות התוספות.

דרך שנייה להשגת המטרה הנ"ל היא הבאת שיטות ראשונים וגם אחרים, כשהן מעניינות ונוגנות מקום לשקול דעת ולעכודה عملנית. אף חורה על סוגיה בתחום הר"ף מידי פעם בפעם תביא תיעלה.

דרך שליחית היא עבודה שככובה, תלמידינו מתקשם בכלל בעבודה שככובה ביחסו בהבעה שככובה בלימוד התלמיד, בסקרים הם שאין כאן אלא תורה שבעל פה ואי אפשר למצות את הדבר בכתב, אפילו מבחוץ בכתב (הנוהג כתעת גם בישיבות) איננו נראה להם יותר. יש להרגיל את התלמיד לעיבוד שיטתי בכתב הסוגיות שלמד, וכן יתר על מנת הבין מה שהובן באמת. ניתן להבעה גם בכתב, ותלמיד שינו מגיע לידי הבעה זאת, חזקה שלא הבין גם בעל-פה את הדברים על בוריים.

דרך רביעית היא תוספת של לימוד נושאים מסוימים בדרך שיטת ה"סוגיות".

ברור שכן עומדת בפנינו בעית הזמן ואפשר ואין הצעה זו מעשית כל עיקר בתנאים הנוכחים.

נשאלת עכשו השאלה, אמיתי מתחילה בכל אלה. כאמור, רצוי מטעמים פסיקולוגיים שיהא שינוי ניכר בלימוד זה עם כניסה של התלמיד לבית הספר. אמנם קשה הדבר בוגרמא יותר מאשר במקצוע אחר, שכן כאן יש המשך רגיל וכאן החלבים ניכרים ומתחמים. אף הישג ביה"ס היסודי אינו כזה, שאפשר לפתוח מיד "דף חדש". אך מכל מקום ההבדל צריך להיות מורגש, עבודות שככוב שלא מתחכמת בבית הספר היסודי שగמרא "מקצוע" כמתמטיקה ובאנגלית, דנות, מן האכרה שירגניש התלמיד שגמרה "מקצוע" כמתמטיקה ובאנגלית, אפילו אם ייפגם בזה טעם "בית המדרש", ללא cocci אין בית הספר יכול כתה נאים שלנו, מתוך המUGHTת הרגילה, למלא תפקיד זה, והלוואי והינו משיגים הישג כזה שתאה כהנית כפונדקאית. ואולם יש לפיק דעתך גם להתחיל מיד בלמידה דיבוריים קלים בתוספות. וכך העיקר הצד הצורני, בשנתיים הראשונות יש לשים לב לכך: יש לנתח דיבורי התוספות, על התלמיד להתmezא במבנה התוספות. מבון אפשר תמיד לגשת בשתי דרכיהם: או להביא את התלמידים עצם לידי הקושיא או לפירוש מסויים או לפתח מיד בקריאת הדיבור בתיא ספות. הכל לפי העניין, אך חלק של הלימוד יהא מוקדש לדידاكتיקה ולמייצי דיקה של לימוד התוספות. וכך יש צורך בשימוש רב בלוח ובתרשיים. אין שום צורך למד את כל הדיבור, לפחות יש להסתפק בkowski ואבירוץ אחד, וכਮובן לא יתר על המידה, המטרה צריכה להיות אימון ותירגול בהבנת הצורה. בשלב השני קודם הצד הענייני, אף על פי שהיא בודאי עוד צורך בטיפול רב באזן הטען, כי לא על נקלה רוכש לו התלמיד אימון ותירגול זה. נראה לי, שעם המעבר מואيتها הששית לשביעית רצוי שתאה גם מעין בחינה רשמית בוגרמא בדומה לו שבתנו"ך.

החל מהכיתה השביעית יכול המורה להוסיף גם ליקוטים מראשיים ודרכי אחرونיהם והגדורותיהם וירחיב את היריעה, אך מכל מקום אל יסתה מן הדרך ואל ירבה בחידושים וישים תמיד לב למטרה הרשミת שהיא גם המטרה הלימודית האמיתית: יכולת של לימוד עצמי עם כל גבורות בוה מבחינה מיתודית ודידاكتיתית, דהיינו הקפדה על קריאה נבונה, הבנה ישירה ופושטה בטכסט גוף והבנת כללי התמודד. מבון רצוי שידע התלמיד גם על מבוא התלמיד ויראה גם בעיניו ספרי ראשונים ואחרונים, מדרשי הלכה, חוספחה וכיוצא באלו, אך את זה יעשה המורה תוך עבידתו היומיומית לכשיזדמן לכך. אין כאן מקום לאריך את הדיבור על ה�建תו של המורה ועל התכנונתו לשיעור. גם הדיר אורבל כבר נגע בדבר, אך העיקר, אהבתו ל תורה תהא מורגשת על ידי התלמידים. ואם גם יעשה את לימוד התורה "מקצוע" לתלמיד, ידע התלמיד שלגביו המורה הרי זה יחי מזוועה ובטשו של דבר זה ישפייע גם עליהם.

## מאיר היל בָּנְיַ שָׁמָאי / יְרוֹשָׁלַם

### מקצת החן והחינוך שבסיפורי י"ל פרץ (שיעוריים בסמינר למורים)

שיעור ראשון: חן-תמיד ובניין-אב

בשיעור האחרון סיימנו את הקראה בסיפוריו פרץ, בדוגמאות-מספר מסיפוריו עט". האחרון בשורה היה "חויט יונה ויטליס", והוא מזכיר צירפינו לטיבור זה מספר הערות לבירור טيبة של האידיאות הסיפורית המרכזית (הסמותה) ושל האידיאות הספריות ההיקניות (הגלוויות) החוננות סביבה; מלבד המוטיבים הספריים הקבועים ביריעה הספרית בשני מקומות, בחינת שני קטיביו של הגיר הספרי פורי — ובזה סיימנו את עצם הקראה ופרטיה בירוריה. ואמנם רוכב הספריים שעסוקנו בהם בשיעוריינו משמשים לעתים קרובות חומר קראה גם בבית הספר. ומצד זה אפשר, שרוכם לא היו חדשים בעיניכם לפני תוכנן. ואעפ"כ אולי לא שווה תקותי, שלא יצאתם בידים ריקות גם מסיפורים ידועים אלה מצד הטעם החדש שטעתם בין ישן זה.

טעם אחד ויחיד בין זה ושמו — חן; חסדי החן, סיפוררים אלה שופעים ומושכים ביד נדיבה לכל שוחריהם. אבל כלום יש בידינו לומר בדיון, שכן היצירתי הר הפוטית טובתו על הנפש אחת ושווא תמיד, ואין השינוי והתמורה חלים בשיעוריה ובצורתה? לאו. חסדי גוויה של יצירה פוטית חזיריים ומתחדשים על הנפש לתקופתיה; הכל לפי רוב קנייניה של הנפש בנסיך-בית ובנכיהון-חוץ; אבל לפי מעלת התכשורתה והבשלתה האמו-זיגונאלית, המוסרית יהאנט-לקטואלית, היא גענית היוננות סגולית לזרמי השפעה והשראה. مثل למראות מעב נהדרים שאדם רואה את יפעת הודם ב"עינים חדשות", שנחשנה, עוניה, עונגה, יומינו, שעה-ישעה. כיווצה בה משל לאגדה ולמעשיה, שאדם שומעה בשחר ילדותו, וחוזר ושומעה בתקופת כגרותו, וшиб היא חזר וקורא בה בתגנאה מיוחדת במינה משוגל והוא שקוּן ראשו ורונו בעסקי עשייה ובניה, ואעפ"כ הוא טועם בה מטעם השעה. כללו של דבר: היצירה הפוטית אחת, חסדי חינה מתחדשים. לפיכך אי אתה אומר שהחסדי היצירה הפוטית כלים, אבל אי אתה אומר שאינם משתנים شيئا של חידוש לפני כוח היינומה של הנפש המקבלת בכשרות העתים והנסיבות מבית ומחוון.

אף אנו דרך קראה לא הידרנו את עצמנו הנהה מטעמן היישן של יצירות

פיסיות אלה; אבל מطبع הדברים, שלא זו הייתה עתה הכוונה הנפשית היהידה; ושם גם לא ההיענות הסגולה, הקבועה על ידי התכוונות מדעת, ע"י הכוונה והתבלית שמדעת. לא פתח החן הישן בלבד נפתח עתה בנפשנו מרגע זין של יצירות אלה, שהרי מאז ימי ילדותנו חל שינוי גדול במערכינו נסiona של אותה הנפש. ובפרט בחוג זה, שאנו עומדים בו, קמה וניצבה תכלית אחת מרכזית, משנית ועינונית, וחולשת על שאר התכליות שמדעת ושלא מדעת. — המשימה החינוכית.

עמידתכם זו בין תלמידים היושבים היום לפני רבותיהם ובין אנשים המתעניינים להיות מורים מהר, מחייבת קשב כפוף, קשב לשני הנופים. נוף החן התמים וההנאה הצורפה מגופי המאורעות והחוויות מזה, ונוף הכוונה והפרש החינוכיים מזה. ואין שני הנופים זרים זה לזה בשום פנים מעצם טבעם, وكل זה אומר שאינם צורדים זה את זה. ונהפוך הוא: מן המפורסמות היא, שהסיפור היפה מהןך, והחן הפיטוי כוחו גדול בהשפעה על הנפש. ופעמים אף שלא לטובה, לא הולכת חדשה היא בידינו, אלא המקום והשעה שאנו עומדים בהם כאן היום מחייבים לחדשה עליינו בחינת הלכה למשה מוחשון החן של סיפורים מועטים שבאו לידיינו. עליינו לנשות לעשות קצת מוחשון החן של סיפורים מועטים מלאה שקראנו ומקטן מוחשון כוחו החינוכי של חן זה. או אולי רשיים אנו לומר כך: אנו חייבים להשתדל ליתן בפני עצמנו קצת דין על טיבה של ההנאה שאנו נהנים בעלי מיצוע מחינם של סיפורים ממיין זה; וכגンド זה על אותו צד של סיפור שבחנהה זו, שאנו יכולים להסכים ולומר בלב שלם. שיש בו כדי לשמש כלי או דרך לקניין תכונות ומידות משובחות. מה טיבו של צד זה שבחנהה האסתטית שאינו סתם הנאה לשעה וחולף עט השעה, אלא גם טוב לנאה לכל אותן, כלומר: להפתחות כלל אישיותו? שכן יש ללא ספק הנאה לשעה, שאינה טובה לנפש בחינת יצירתי שאני חי חיי שעיה זו בלבד; כאשר ישנה הנאה שעה שאינה טובה לנוף חיי בזמן מתפשט, כגון הנאה של אכילה גסה או של מוננות ותענוגות, שפיגעתם בגוף רעה לאחר זמן הנאתם. ההנאה האסתטית, שהמוראה לאחרים (ואף המורה לעצמו) מבקש להרבותה ולפתחה, היא בלי ספק הטעאה, שיש בה כדי להשיבו ולהحسن את הנפש המקבלת את הוראה; לפתח ולהגבר בה תכונות וקשרים מוטיביים לטובתה ולטובת אחרים. שחייבים אתה בשותפות-טובה. ברוי הצד זה שבחנהה האסתטית שיעורו אין שווה בכל אדם, בכל שעיה ובכל מקום. אלא הוא תלוי הרבה בטיבם של כוחות הדעת השופת וה מבחנת, שאינם שוים בכל בני האדם מطبعם, בריתם, ואך לא באדם אחד בכל תקופות התפתחותו; וברוי הצד זה מתפתח עם הבשלת הרוח ועם בגיןת עולמה הרגשי, המוטרי והscalii של האישיות.

ועתה, שעיה שאנו נפרדים מן הסיפורים האלה, שהם עתידיים להיות לכם כלים ותברים נאמנים במלאתכם, מوطב שנחזר ונכנס את עיקרי הדברים הנוגעים

לענין זה, שהთעוררנו עליהם פה ושם דרך פיזור אגב קריאה; שניתן לפני עצמנו דין וחשבון מרוכז מטيبة של הנאה זו וכמושרה להיות לנו לעינים במי לאמת החינוך. שדרכה לא הייתה מעולם חלקה וככושא והרבבה נשבשה בתקופתני בכלל ובארצנו בפרט. כמו שאמרו חז"ל: "אל ייפטר אדם מהבירו אלא מתוך דבר הלכה, שמתוך כד הוא זכרהו" (ברכות ל"א); לומר: הלכה מצחה מפנינו הוגישה והשיכחה, כדי שמאורע זה לא יישאר בחינת מקורה חולף, אחד מאלפיים מהנה ומענג לשעה ונגרף ואובד בזרם המקרים והחליפות ונוטל מכל פשר ושחר אישי נפשי שבחויה אמיתי שאינה הנאת שעה בלבד.

כך אנו נחכמים עתה לתת לפנינו דין וחשבון מטיבו של אותו הטעם הסגול שטעמנו מחדלים של סיפוררי ייל פרץ בתקופ עמידתו בפרשיות מציאות מסוימת. בחינת הלכה למעשה ובנין אב בסוגיות כוחה החינוכי של ההנאה האסתיטית; סוגיה ענפה מאד, שהיא ענין חיוני בשבייל כל מי שעיצב הטעם הטוב וטיפות כוח ההבחנה קרובים ללבו בכלל, ובשביל המורה בפרט. עליינו לבירר לעצמנו מה טיב הימים של סיפוררים אלה, ומה כוחו של חן זה כמקור הנטה לספק צרכי נפש חיוניים, שיש בסיפורם לסייע לפיתוח סגולות רצוות מבחינה חיונית. נסכם בקשר מה שהעלינו בידינו כפתיחה לענין. העלינו מספר הלחכות מוס' כמות בענין ההנאה האסתיטית מיצירה פיוית והתלנו על עצמנו משימה המת' חייבות מהן, ואלו הן:

(א) אין ההנאה האסתיטית קבועה ועומדת בעינה, בטיבה ובשיועה. אלא משתנית, מתחדשת, לפי כוח ההיענות של הנפש, והיענות זו כל עצמה היא פעולה יוצאת מידת הבשלתה או בגרותה של האישיות, מכוח שליטתה ומידתה כמו ציאות חזק ובמציאות פנים מסוימת.

(ב) אבל יחס זה שבין טיב ההנאה האסתיטית למידת הבגרות האינטלקטואלית אינה רק עניין אצל פעול יוצא הדרכיוonly בלבד, אלא אצל יחס פונקציונאל הדדי, יחס גומלים. בהנאה זו גופה יש גורמים מגיררים, המסייעים (עתים במשירים ועתים בעקביפנים) לעיצוב דמות מציאותה הפנימית של האישיות, לפיתוחה המלאה והארציה של האישיות. אנו נתונים בחן הפוייט בחינת מקורה האובייקטיבי של ההנאה האסתיטית הסובייקטיבית כוח מחנן.

(ג) תכוונה זו שבחן הפוייט לא חדש הוא, אלא מן המפורשות שבעין ושם בנסיוון. עליינו כHALTZIM להוראה ולהחינו לשנן הלכה זו לעצמנו כבר עתה בשעת ההכשרה וללמידה לראותה בכוונה ובישוב הדעת ולקיימה בגופנו בחינת הלכה ומורים כן בדוגמה זו שבאה לידיינו, בפרשיות הספר שסיימנו זה עתה. על כן רצוננו להעמידה על בוריה בשעה שאנו נפטרים מפגיעה ארעית זו, כביבול שנודמננו עם חברנו וגadol ממנו, זה ייל פרץ, כדי שנזוכר אותו ואת טובתו עליינו שעה שנביא לקיט הלכה זו במציאות ההוראה והחינוך בחברינו הקטנים ממנו, אלו תינוקות של בית רבן.

### שיעור שני: מחשבוגם של שני סיפוררים

רבותי, לא מן הקלות הוא לצור ולשקל את השבוגם של chan האובייקטיבי שיופיע כנגד חשבוגה של התארעות הפנימית, או הפסיכית, שאנו מצינים אותה בשם הנאה אסתטית. ערכית זה כנגד זה בחינת אב ותולדה. מכל מקום מוחודר שאנו נתנים ביצירה הספרותית חכונה, שאנו מצינים אותה בשם "chan" או "chan פיזיטי", ושענינה לכל בראש אצל כוח פועל שיש בו כדי לבוכש את הלב — לעורר, לגייס, לכנס ולכוון את המון רגשותיו כלפי צירום ואין רועים וכן נגד מערכיו קורותיהם של דמיות, המשמשות נששות פעולות ונפעלות ביריות עליה. אבל לא רק כנגד עולם הרגש בלבד מכובגת פעולה כזו של chan, אלא גם כנגד מעגלי הדעת: לעורר, לגייס, לכנס ולכוון את מערכיו הגיגינו והגיגונינו: כוחות השפיטה, הבדיקה, ההערכה וההכרעה; להפעילים ולהפעלים יותיה ואירועיה, על מנת להוציאו ולכובש את פשרה המגולים והמסותרים, הודיעים והמשוערים.

נתבונן למשל בשניים מן הספרים הנידונים — בספריו הפלאים ה"פקדון" וה"אוצר". נושא לנוידינו קצת מאבות יסודותיהם החיגניים, ככלומר: מאותם שמשרים עליינו רוח טובה, רוח chan: שהחוללים את הנאה האסתטית, זו שמניגשת את כל מערכיו הרגש והדעת ומעמידות כנגד מערכיו העיליה, שהנפש הקשורה במציאותה נחרדת מהופעתם: לאו דוקא חרדת אימה ופחד. אלא פעמיים אף חרדת גיל שבגilio וחוויות הבשורה; על כל פנים חרדת צד נוגע בדבר נגיעה חיהנית; של מי שיודע בו בעצמו, שישתו המהותית והאמיתית כמה בו לפועלה, לעמידה ב מבחן הנסiox והמציאות. מה השורש השווה בספרים אלה, שיש בו כדי להרעיש את הנפש ולגוע אל הלב; ומה ייחודי לבושיו בכל אחד מהם? שורש זה קם כאן לפניו סבואה קרובה מאד למציאות המעשה החזרת ונשנית בניסיונו החיצון והפנימי ולובשת בו צורות שונות של סייסובי רגש ושיבושי דעת וטבעת את חותמה על דרכי גילוייה המעשיים והעינויים של האישיות בהליךיה עם הבריות ועם המקום. היא היסטורית, חברתיות, אבל גם מיתאפית, עיונית ואינדיידואלית, ואחת מצורותיה הוא צמד הסגולות — הקניינים — הלבושים עניות ועשירות.

סוביה הSAMPLE ("הפקדון") הוא עני, פשוטו כמשמעו, הוא נזכר לפרנסה, נזכר לכוסף, נזכר לצורכי שבת, נזכר לצורכי חינוך בניו, ומצפה שיומנו לו את פרגנסתו מן השמים. — לא בחינת פלא ונס. אלא בדרך הטבע, בנסיבות ובתמיות גמורה ומוחלטת. הוא רוזה בעבודה, בעמל, דרכו ביגיע כפים. ואין במשמעותו שום תערובת אחרת, ואעפ"כ אין הוא נושא את עיניו אלא להצדדי שמים. לא כל הארכיים האמורים שוים מבחינה נפשית. מבחינה גסיוון פנים. וגם לא כל הנסיבות

שותה; לא הרי זה כחרוי זה ולא הרוי זו כחרוי זו מכבע ישותו האמיתית, והכל לפי טיבם משתנה המוג הדק שבצמד הרשי עניות ועשירות, משתנה לבשו וחינו וכוחו האסתטי. הוא עני, ואעפ"כ, אפשר שלפי מוג החן שבצמד שרשי זה אין עשיר כמותו, שמוג זה גופו עשויו עשרי מופלג, משום שעשירות זו אינה נקנית אלא בעניות זו. אין עשיר לטוביה במידות יקרות שלא יסולאו בכך. כי ראה וזה פלא: עשירות זו אינה אלא עניות הঙגולית של טוביה, היא שורש עשירותו. כך אנו משערים את פשר העזנותו השילילית הראשונה להחשיש הצד המשונה. אין זה פירוש ודאי, הוא משוער, ואפשר שאיןנו נכון: אפשר שטוביה נבלבל, שמרוב להיות לעשירות הפלאיית המובחנת נחפהם לבו; אפשר שנדהם מרוב תמהון פטע לשמעו הבשרה הטובה ולשעה קלה הוא נרתע מפני תאונות לבו שנשתוקק אליה כל ימי חייו בכל נפשו. אבל ראייה מפורשת חזותcht אין ליבור, ומהמן הפシリים והכוונות והמית של המוטבבים, הגוזבים על פתחי הלב ושתיים על הרוח מסביב, אי אתה יכול לאטום את אונך מפני סמכות הפשר המשוער הזה, למראת היינות שלילית ספונטאנית זו. אפשר מפני סמכות המקומות לצפיפותו הסגולית, שמתיחסת יפה עם תכונתו של פשר זה, ואפשר מפני סמכות של דמיון שבו ובצד התמונה, המופלא, אפשר שנוח לה לנפש, שנתפסה מכוח החן ואובייקטיבי התיאורי להופעת הפלא, פלא חזק, להגות במשוער ובמופלג, בפלא פנים; להגות בדברי חזון, שהם רוחקים מנסיון חזק וקרובים לנסיון פנים, שעה שהוא דברי מציאות ציווץ בה, שהיא רחוכה מנסיון חזק וקרובה לנסיון פנים — מאורע-פליאה מופלג מדעת נסיון חזק וקרוב סמוד לדעת נסיון חזק. וכךן החן האובייקטיבי שבמערכיו העלילה (הופעת הצד הפלאי, המתמיה) נעשה כוח גדול, שכובש את הלב לרחשו לב משוערים ומרכיב את עצמת וזרותם, כי אכן לא לחנם הלך הצד התמונה אצל טוביה, אלא מפני שהוא בן מינו: זה מבטיח עשירות מופגת באורח הפלא, הוא בא מעולם הפלא, הוא גופו עולם הפלא. טוביה ניחא לו בעינויו ובעמלו, אין הוא בהול להון ואיננו אץ להעשר, נפשו אינה נפעמת כלל לשמע הברירה וההבטחה, שיש בה כדי להרעיש את לבו של עני בשר ודם עד היסוד; ונហפוך הוא: טוביה סולד, מפקף, נרתע, אינו יכול להחליט בנפשו לקבל לפני שמנלך עם סריל אשתו. איזה שוטה הוא טוביה זה! טיפש מטופש שכמותו! מציאה יקרה נזדמנה לפניו — אין הוא אוחז בה, אין הוא חוטפה, אין הוא נופל עליה. ואעפ"כ יש שיטה וטעם ב"שיטה גמור" זה. וסופה יוכיה. התנהגותו היא מהויבת מציאותו וישותו הסגולית.

טוביה זה עניולה לא ניולה את נפשו, שהרי לאמיתו של דבר אינו — עני. העני הוא "נזכר", אבל כלום כל "נזכר" עני הוא? יש זרים מעשירים: מעשרים את הנפש; הם עצם מבע לעשירות נפש. טוביה אינו צריך לכ"סף".

אלא ל"צורכי שבת". או ל"צורכי חינוך בנים", וכיווץ בהם. ועל כן לא זו בלבד שהעניות אינה שליטה בו לשעבדו ולנוולו, אלא גם לעשירות אין שליטה על נפשו לשעבده: הוא משעבד אותה לצרכיו שלו; היא טפילה לצרכי נפשו, שהם מבע לישותו האמיתית, לשရשי מציאותו; ושרשים אלה טהורים ונקיים וכך כו עתה: תמים ובוטה באקלים היה ב"עניותו" וכן נשאר ב"עשורותיו". ועל כן זכה וקיים את התעוודה הנעללה שבשביעיות — נשאר "ענו": נעשה שומר נאמנו היודע ומכיר את ערך ה"פקדון" שהופק בידו; לא "הערך הנומינאלית" (נקוב), שהוא נושא הערכיים המודומים והכוונים, התמורות והחליפות של עולם המהומה, שהוא גושאה של "חכמת המשפטים" ותורת הקניין. שענינון אצל הלכות גיבנה וגווילה ומעילה ותשלווי כפל וארכעה וחמשה; או נושא ל"כוח קנייה", לשער חליפין" וכלל מיני תמורות והעברות מיד ליד לעשרי העולם הזה, כלכלנים ולבנקאים, לרודפי תענות וצמאי שלטון ושרדה, המחליפים "פקדון" ב"פקדון" וגופש ריקה, והם מעלים תמיד ערכיים-חרסים בידיהם. טוביה מודד את ערך ה"פקדון" באמצעות-מידה פנימית; בחינת לבוש או אופן גילוי של "נכש צאן ברול", של ישות ומהות אמת וקיימת, שאינה בתמורה ובחיליפין, ושאין טוביה חסר אותה, ונפהוף הוא: היא קניינו ועשירותו, ואין ערך לשום קניין אחר אלא בשיעור שיש בידו לפרנס את טבעה ולגלות את יקרה בעולם. ודבר זה צידך עיוון ושיקול, ציריך הימילכות דעת והימילכות עם סריל אשתו, וזה העוד שכגදו, השותף הנאמן בעניותו-עשירותו. על כן טוביה אינו מתחפע מהצעת הציד המופלא התמונה, ואינו מתפעל מפלא העושר המבויטה, שגדול כוה הפלא שאינו חמץ מכחו הפלא שנזדמן לפניו באותה השעה. תדריך ושאיינו תדריך — תדריך קודם. ואפשר שככל עיקרו של פלא השעה לא בא אלא כדי להוציא את טבעו של פלא-התלמיד זה השוכן בחבון נפשו של טוביה הסבל, והוא פלא הפקדון. שהרי כל חייו והליךתו של טוביה הסבל מעדים עלייו שאין אלא שומר פקדון יקר;

שומר אור עולם שננו אלים בנפשות חסידייו יודעינוומו.

טוביה הסבל — לעולם "שומר" הוא: עומד על משמרתו ומצפה לחסדי אביו שבשמיים, שיוזמין לפניו את פרנסתו; מהכח הוא וממתני. ולבו סמור ובוטה שלא יעזוב אותו. תאמר: רחוק רחוק אביו הוא ישב בשםים, וטוביה עומד על הארץ, והשעה דחקה, השבת קרובה וטוביה — עניינו כלות ויוצאות לשוא, אין עובר ושב: תאמר: קרוב הציד וקרובה ישועתו, וגדולה ישועתו — וقلום לא דין הוא שתוביה יאמר: "הן! לאalter!"? או שמא תאמר: לא דין הוא, שתוביה יגער בו בילצין זה ויגרשנו מעל פניו בחזרות ובגינופים? לאו. לא זה ילי' זה. אין לך קרוב ומובן וגלי' לבו של טוביה מאביו שבשמיים. משום שככל הצפויות והקיווים שהוא מצפה ומקווה אליו הן רצונו של אביו — שכן טוביה נזכרן, אבל לא לנכף אלא לצורכי שבת, כלומר: לצורך קיום רצון אביו שבשמיים; או הוא חייב להביא את הכתף לסריל אשתו לצרכי חינוך הבנים. טוביה מצפה

ועיניו תlıות להחסדי שמים כדי שיכל לקיים את רצון אביו שבשמים; הוא משתווך לעמוד בנאמנותו בחובתו ובאחריותו כמצווה עליו מפי רצונו של אביו שבשמים, שהוא רצונו של טוביה הסבל בלבד, בדרך ש אין לשומר פקדון של אמרת שום רצון לגבי הפקדון שהופקד בידו אלא רצונו של המפקיד, ואין "פקדון" בידי שומר של אמרת (שהוא "שומר חنم"—שלא על מנת לקבל פרט, אלא מאהבה בלבד) אלא לבוש של "פקודה" מתמדת; זכר-חסד וגוכחות אהבת גומלים מתמדות; רוחשיAIMON וכבוד ויקר מותה, ורוחשי חרדה, נאמנות, חובה ואחריות מותה. השומר המעלול שומר את נפשו, ומפקיד של אמרת מפקיד את נפשו; ואני הפקדון אלא בית מועד של נפש קשורה בנפש. והוא סוד נפשו ופלאיו של טוביה הסבל, שומר הפקדונות—או מוטב שנאמר: שומר חותם הפקדון, טבע הפקדון בחינת ברית חסד של אליהם ואדם. ומכל הפלא הזה המתמדה ודראות ההתמדה; שאין ברית זו מקרית ואירועי, בחינת פלא שלא כדרך הטבע, אלא מגוף טבעם של הדברים. על כן אין טוביה בהול לפלא השעה, אלא ודראות בטחונו מתבטאת באהבת הפקדון הבא לידי בעמל וביגיע כפויים, שהוא מקימו בכל גוף ובכל כחיו, בלי שיר; תמיד, בכל יום ובכל שעיה—כמצוות החובה ואחריות והנאמנות; כי זה מגוף עניותו ועשירותו ומטעו מלאכתו, היא הסבלות; בנשיאות עול ובוארך רוח. ובאמת אין קרוב לטוביה כישותם אליהם בכל שעיה, ואין דחוק ממנה כישות הציד המופלא, ואעפ"כ כל כך קרוב ללבו.—שהרי פלא קרבת אלקים, הופיעם בלבו תמיד, מכשירו להיות כל קיבול לרוחשי הפלא לשעה, ודראות הבוחן הלא-מעורער בטוב אביו שבשמים מכשירתו להיות כל יי' קיבול לחוסן האמונה התמימה והפשטה בתכלית, שאין אביו שבשמים מטהה בו, בטוביה בנו, וגם הפלא לשעה—זה הציד התחמה, לא ללגלג עליו נשלה, אלא יש דברים בנו. על כל פנים אנו מבינים, שכפילותיהם זו בטוביה היונתו השלילית תחילתה והחויבית בסוף, אינה עניין אצל פיקופק בעצם הפלא, אלא שני שלבים בהשתלשלות אחת, בגינוי פלאי ה"פקדון" המופקד בנפש טוביה—לא פקדון בחינת נושא לדיני מוניות שבין אדם לחברו בעולם התהוו והכוכב, אלא בחינת בית מועד לבירת חסד שבין הנפש לאלקים בסוד האור והאמת השוכנים בחובינו הרוח והמעשה. (אגב, רבותי, סמיות סמלית זו, שבין לבשי ה"הלכה" למאר שבה ונגנו צו בrhoה בעל הנפש.—"יל פרץ עשה חומר מדרש מפורש ב"יסיפוריו יהנן המלמד"; וכדי הדבר, שתחרו ותעיננו בדברים שם לאור הבירור הזה).

עדין לא כלו הדברים, שכדי שייאמרו בעניין החן הפיוטי של ה"פקדון" בחינת כוח מהריד-נפש ומכוח את רוחשי הרגש והדעת נגד שרשיה החוביים של רקמת המציגות שמה עניות ועשירות. וכן לא ייאנו עוד את ידי חובתנו מבחינה זו ביחס לסיפורו השני,—ביחס ל"האזור". אבל לא עליינו המלאכה לגמר—דיינו שראינו את מקצת טיבו של כוח החדרה וההפעלה של החן

הפיוטי הסובייקטיבי, זו התנהה האסתטית בחינתה תבונה דינאמית של החן הפויוטי האובייקטיבי, שהוא תוכן ובנין: מראות, מערכיו עלילה והשתלשות מעשים. אבל מוחווור, שיש סמכות פנימית בין התוכן ובין התכונה, וצומת הסמכות הזאת היא הדמות — היענותה למושגים ולמאורעות והיערכותם לפי היענות זו, לפי עמידה והערכה זו. היערכות התהארות והערכה הפעילה של הדמות המרכזית — סמכותם בסיפור אינה מקרית, שכן מקומה של חוות הסופר — המספר. וכשם שעליינו להסתפק בבירור לא-ינשלם זה בסיפור "הפקדון" כך עליינו לצמצם כאן את ההשואת ב"האזור" עד כדי רמייה בלבד, בחינתandi לאיימה ברמייא. ומצד אחד כבר השרנו את עצמנו לכך, שהרי מצאנו את עיקר הבעה הדרשית: עניות-דעות. ועודאי שכואה יפה גם ביריעת העלילה שב"האזור", שם הסיפורIOCITY, ובנקל אנו מקישים מעתה מפלאי חינו הסובייקטיבי והאובייקטיבי של זה על של זה. אבל גם מבחנים מה בין זה לה בשנייהם אתה מוצא את הפלא החיזון בשיעודו הגמור לפלא-פניהם כموظיב מרכזי שבחן הסובייקטיבי, הקובש את הלב ומשרה על הנפש רוח של שלוה ואמונה עמוקה בכוחות החביבים והעומקים. שיש בהם כדי להפקיד עניות לעשיות; רוח של גבורה ושלום ואמונה עמוקה בכוחות הגנוים לכבות את "העולם" שעה שהיא כובשת את עצמה לברית חסדה עם אלקים בהליכות תום ויושר, אמן, נאמנות, חובה ואחריות עם אלקים ואנשים ועומדות בפני פיתויי המראות הcovobim ובפני מהות הניסונות שבהרתורי לב ובמעשי חוץ של מציאות שוטה. ודאי תמצאו, שתוכיה הסבל ושמരיל חוטב העזים אע"פ שאנשים פשוטים ועמי ארחות הם מלבדם, הרי דעתם יונקת מקורות חכמה עליונה — והם הם הם הצדיקים יסודי העולם. ודאי תמצאו צדדים שונים גם בצדירופי החן האובייקטיבי, בצדירופי העלילה ובצדירוגי הדמיות, כגון טוביה התמים וסדריל זונגו אשת החיל ועקרת הבית כנגד שמריל הפיקח וזונגו אשה היהודית ענוגת המוגן ואם הבית היהודיות סוד שיח ולחן תפילה, שלבה פתוח לחסדי התפילה ברגש; זו עוזר כנגדו וזה עוזר כנגדו — אשה אשה השלהמתה כנגד בני זונגה, זו כדרכה וכדרכו וזה כדרכה וכדרכו. ועודאי תמצאו מעתה גם צדדים מבדיילים בפרט הכותותיהם של הדמיות ובצדירופי ציוריה ומראותיה של המיציאות החברתיות, שיש בהם כדי לחת יהוד אמונות-יספרותי בכל סיפור וסיפור מבחינות שונות. עד שהפקדון" או רג' האגדה שפוך עליו; וזה "אזור" — אע"פ שלכורה גם הוא סיפור פלאים כ"הפקדון" — אבל מן המציגות החברתיות היה רקמת חיים מperfetta בחינויו של שמריל, בתיאור לבתו ותענגותו של אב בביתו ובעל גוף בעמו, ובתיאור הרדותיה וdagnotihia של אם טוביה זעוטה בישראל, הנושאת בלבה ובפיה תפילה חמה לאַלקי אברם יצחק ויעקב, ונעשית מליץ יושר על ביתה ועל טיפוחי רחמייה לעת התגברות הדינים בפיו. מה, לעת יציאת הבודש ובכניסת החולין.

בזה נסימט הפעם. בשיעור דבָא נעמוד בעיקר על ערכיה של האידיאה הסיפורתית בחינת נפש העלילה הסיפורתית ויחסה לשני החלקים האחרים, המציגים את כל העלילה — לмотיב הסיפורי ולבעיה הסיפורתית. שהרי יחס זה לצירופיו ולשיערו קובע את תבניתו ואת עניינו של הסיפור, ומכאן גם את איכותה של העיינota האסתטית המיוחדת.

### שיעור שלishi: מוטיב, אידיאה, בעיה

בחשבון החן של שני סיפורי הפלאים "הפקדון" ו"האוצר" הייתה דעתנו מכוננת בעיקר כנגד חן בחינת הנאה אסתטית, שהיא בחינת הדר רוח הנפשות על הנפש למראה האובייקטיבי; או למראה מערבי העלילה. מעשי הנפשות הפעולות והיענות הפעילה והסבירה לקורות חז' : למראה עיניים. הנהו אומר : הנאה אסתטית זו כל עיקרה לא העינות ישירה למראה עיניים שבעלילה. אלא העינות לאחר העינות : העינות להיענות של הנפשות הפעולות, או השראה שמקורה לא בקורות שלעצמם. אלא בהערכות ידי הנפשות הפעולות ובכח רעותיהן הסגוליות. שהן הן גוף העלילה ; שהן הן המכשיות את חומר העלילה. את המראות והקורות, להיות בניין לסיפור. ככלומר : לחטיבת קורות שיש לה תחילת וסוף, ומציאותם אותם מכל אירועים בזה אחר זה, שורת 'מרקמים' המחוברים זה זה מכוח זה בצד זה לאחר זה בלבד, ורצונך אתה מוסיף או נוטל מכאן או מכאן — שלא הוסיף כלום ולא חיסרת כלום בನפק מבחןת הדר הרוח, אלא מבחינת מראה עיניים בלבד. שורת צירוי טبع, למשל, אינה עניין להנאה האסתטית המסתורית שבסיפור. מעשה באדם שהתעשר בהיסת הדעת. למשל זכייה בהגירה או במשחק — עדין אין בו מן ההנאה האסתטית המובהקת שב"הפקדון" או ב"האוצר". וכשלעצמם אינם בגדר עלילה סיפורתית. אף-על-פי שכארה הוא "סיפור מעשה" ממש. ואפשר לציינו כ"מוטיב" סיפור או עלייתית, ככלומר : בחומר למדרש עלילה. שנตอนידי המתעשר מקום להתגדר בו בהיענות מסוימת. סגולית ; בהערכות ובהכרעות שלפני מעשה ישלאחר מעשה, שטובות בחומר סיפור זה "תחילת" ו"סוף" ; בחינת "סוף מעשה במחה" שבת תקופה — לא "מחשבת" הטעור — המספר ; אלא מחשבת הנפש הפעלת והפעלת ; דרך העינות להקורות חז' . שהיא תחילת המעשה : לפני המעשה בכוח ובגוף המעשה בפועל. דרך העינות זו אינה "מוטיב" סיפור, אלא כלל הטעיבה העיליתית ב"מוטיב" הסיפור, במראה או באירוע, כלל הביריה בMRI-אות ובאירועים לפי טبع העינות וצורך הבעתה השלימה, ולא להפוך. על כן אתה מוצא בסיפור לא רק "מוטיבים" סיפוריים, אלא גם "אידיאה" סיפורית ; או : בצד "מוטיבים" הציוריים אתה מוצא מוטיבים "מושכלים" או "רעיזוניים", רעיון סיפורו. אם נכון לומר, שהמוטיב הציורי ב"הפקדון" וב"האוצר" היא התעשרות שבאה בהיסת הדעת. בדרך הפלא החיצון, שמהיל ומדחים מפני

שאינו "cdrיך הטבע", כלומר: סותר את דרכי הרגל החיצון ותו לא. הרי יש לומר שהאיידיאה הסיפורית בשני ספרורים אלה היא הפיכו הגמור של מוטיב זה: היא, כמובן, קבלת העניות מדעת. טוביה הסבל אינו מטה מתחילה את אונו האוצר ובלבד שלא יחל את השבת. טובייל חותם העצים מכון למוחול על להחש הצעיר, מבטל את הבשורה, שהרי לא לכך ציפה, אלא היה עומד וממתין שיזמינו לו את פרנסתו מן השמים cdrיך הטבע. בענויותו. וגם אה"כ אין הוא נותן את הסכמתו לעושר, אלא הוא מכון רק להימליך בסריל אשטו בלבד; הצד השווה שביהם שאיןם בהולים ואינם נדלים כלל מעצם עשרותם בכוח וממות רים עלייה בדעה צוללה ובשיקול דעת. כאמור: הם תולים את קבלתם בתבאים מסוימים; יש בידם להיות עשירים בו במקומות אלמלא התנאים שהם מתנים מדעת. והרי אכן אמרת שם מקבלים עליהם את עול העניות מדעת. אבל מצד אחר גם דבר זה אינו cdrיך הטבע, כאמור: פרץ את דרכי הרגל ה"טבעי". את דרך הנפש: וכל כך למה? משום שנפש זו מלאה צלילות דעת: דעת קונה ודעת ערדים. וזה הפלא הפנימי שבאיידיאה הסיפורית. שאמנם מבהיל הוא ומהדים את נפש השומע, אבל בהלה זו אינה סימפתיטית לרגש דומה בנפש הפעלת ביריות העלילה, cdrיך התדהמה של פלא חזק, ונהפוך הוא: מבחינה זו הרי אין צלילות דעת כל שמריל וטובייה, שמכואה הם אף מתגבורים על הבלה והתקדמה הטבעית שבפלח חזק ואינם נענים לפיתויו. האידיאה הסיפוריית שבשני הספרורים האלה היא "גסימון", שהם עומדים בו, תחילת בשלב הראשון. הגסימון בחינתה "מוטיב" סיפורי אינו לפי טבעו מוטיב ציורי, אלא מוטיב רעוני; לא פלא-חזק. אבל פלא-פנינים הצמוד לפלא חזק, אף מבטלו תוך כדי צימודו. וגדולה מזו: האידיאה הסיפורית. כאמור: הגסימון, בציומו אל המוטיב הסיפורי, זו "התערותות פתע". חזור וטבע בו יחד עלילה. כי לא כורה אין המוטיב הסיפורי כשלעצמם מהיב את הגסימון: כחומר תיאורי צروف הוא עניין שווה אצל עשירים ועניים. "מי שיש לומנה רוצה מאתים", ואין אדם מות וחצי תאוותו בידו. אין רוב הקניינים שבידי אדם תריס בפני תאותה ובצע המKENNAהBNפשו. ואotta התדהמה והבהלה וההיפומות הכרוכות בהתהשרות פתע בחינת תופעה פסיבית-תיאורית צרופה. — מקומה בכל נפש: לאו דווקא בעניהם. האידיאה הסיפורית הכללית "גסימון", שלבשה את צורת המוטיב הסיפורי (עליה לתי) התהשרות-פתע בחינת פתע-חזק כנגד פלא-פנינים שהוא מבטל את זה, או זה בועל את זה, על כורחה היא חורת וטבעה בו יכולות של עלילה מיוחדות במינתה, תבנית גאותה, נתנתנו עניין אצל "הוויה" של מציאות נפשית וחיצונית המכוונת לאידיאה זו. כי מעתה והשם על המוטיב לקים את מציאות האידיאה, ולא די לו ביציאה לה"הוויה" נפשית ומציאותית כמוות שהוא. אלא אם כן יש בה ביציאה זו מכפילות הפלאים הטוטרים: פלא-חזק כנגד פלא-פנינים. לשון אחר: האידיאה מחייבת מעשה סתריה במוטיב הסיפורי ובעליתו; הודיעה בעניות והערכתה

הוויתיה וכוחותיה השרשיים בלבושי בעיות והכרעות עיניות ומעשיות, במציאות אות-יחוץ ובמציאות-פנימי, ובמערכות יחסיהן ההדדיים. כך כמה מציאות כפולה-בחינות, דופרצופית; מציאות של "הוויות-עולם", של מהוות-מעשה מיוחדת, שאי אפשר בלעדיו לשום סיפור. הוא גם ה"אורייה" של הספר, ממציע (מדיום) נשימתו, שבו אוור האידיאה משתבר ונגראה ל"עין". בשבירה זו קמות וניצבות צורן הביעות וההכרעות המוחדרת לאקלימה של מציאות מעשה זה, מציאות-חוץ וממציאות-פנימ, זו כנגד זו. אקלים זה מטוען במין מתח סגולוי, שאינו בהכרח תולדה מן האידיאה הספרית. אלא מכוון בזוג ה"הוויות" המוחדרת שמהן הוא מטרף: מג כזה הוא אCMD ה"הוויות" עניות ועשירות. לשיעורי מתוכנותו וללבושים בחינותיו; למשל מוג'קניים בחינת בית-שותפות וצottaה אינדי-בלבוש המשק, המשפחה, המדינה; מוג-סגולות בחינת בית-שותפות וצottaה אינדי-כידאלית של הנפש, המידה, הרצון. צמד זה (עניות ועשירות) אינו "מוטיב", ספררי, שכן איןנו מכיל שום צד עלילתי, وكل וחומר שאינו עניין אצל "אידיאה" סיפורי, המורכבת על המוטיב הספררי. אבל אם "ארע" מעשה במהוות-המציאות, אם גולד אות, אם נפלת "הפרעה" בשינוי משקלו של האקלים — בעולם ההוויות, אם גולד "מוטיב" ספררי (התערות פטע בדרך פלאם) — מיד נתהווה מקום פניו לילדת "אידיאה ספרית" המתלבשת במוטיב הספררי ויושבת לדzon הוויותו של העולם הזה: מחייבת את הנפשות הפעולות והנפעולות שבספר להיירך היידי-נכות חדשה לאור האידיאה הספרית ולאור ה"הוויות" הספרית; מחייבת לשקול ולבחן את מערכי המציגיות ולשנות דמות לאידיאה הספרית ע"י צירוף מוגים מיוחדים שבஹיות המציגיות האלה. למשל ב"אווצר" באה לידי של שMRIIL הוזמונת להתעורר לפטע (מוטיב ספררי); לבארה עשירות ועניות לבני שMRIIL היא מציאות חוץ שבזוג קניינים (צורך בית ומחפה), זו "הויתה" בתהום המעשה החיצון. אבל יש לו לשMRIIL גם עשירות ועניות שבמציאות פנימ, שאינה מתיישבת עם כוורתה של שעיה. ובמקום שנשברו כך זימוני התוויות שם באה לעולם האידיאה הספרית: יש כאן עניין ל"נסוי". עשירות-עניות בחינת מציאות פנים היא לו לשMRIIL בחינת מוג-סגולות עניות ועניות שם באה לעולם האידיאה הספרית: או רצונו לשמר את אוצרותיו הפנימיים, את מידותיו הטבות ואת יחסיו הנאמנים לאקלים. על שMRIIL לבחון ולשקול, להעריך ולהיות מחשב עשירות כנגד עשירות ועניות כנגד עניות, או עשירות כנגד עניות ועניות כנגד עשירות; עליו להפיע את כל כחוותיו הרגשיים, המחשבי-תיים והרצוגיים כדי לעשות חשבון ישר, על מנת להזכיר ולעשות, או להזכיר ולהזכיר. בעשיה זו האידיאה הספרית (הנסוי) מתייחדת בעניינה — בעיותה; היא לובשת תבנית מיוודת: הנסוי המיוודד הוא בא לעולם, הסיכון ופתורנו. תבנית הנסוי היא מיחדמת במינה לא רק בצירוף המסיבות הפרטיות האלה,

שםarial נתון בהן כפרט. אלא גם במין מציאותה, בהוויתה הסובטנטציאלית. יש נסינות לא בעשרות וענויות בלבד — יש למשל הנסין של העקדה, או קידוש השם וכדומה, בכל תחום מתחומי המעשה והמציאות יש מקום לנסינות. ועל כן אין לומר "ההווית" של עשרות-ענויות סגולה נסינית עצומתית (סובי-סטנטציאלית). אלא כל הויה מציאותית כשרה לשמש חומר לטביעה האידיאיה הסיפורית שב"נסין". ואעפ"כ הנסינות המוטבעים בחומר ההוויה המציאוית עשרות-ענויות טבועים בפרשוף-פנימים מיוחד במינו, שורשו בכוחו של חומר ההוויה זה לבוש צורת התנסות; הם מיוחדים במנינם, מבחינת הכוח הזה, אבל לא בחומר-הויהם לעצמו. כי אין חומר זה געשה עניין אצל התנסות עצומו, אלא כל שהוא משמש כל-יבוחן בידי אחד לבחון בו לא את מהות עצומו, אלא את עצמותה של נפש הצדיק, מידת ממידותיה שיש בה כדי למצות את עומק אמיתותה; כלומר: כל שומר זה עשוי לעדרר את כל הרעיון והכווח שבה, או להיבש לפני כל היציב והקיים שבה. על כן יש בכל סיפור, שהאידיאיה הסיפורית רית שלו היא בוגדר "נסין", לא "מוטיב סיפורית" בלבד, שהוא המאורע הפרטני, כגון התעשרות בהיסת הדעת, ו"האידיאיה הסיפורית" המורכבת עליו, אלא גם גדר "חומר ההוויה", שמננו נקרע המוטיב הסיפורית ושפנוי הכהנה הרגולית שבו קיבל את צורת האידיאיה הסיפורית הוא נוון ייחודי מיוחד בתבנית האידיאיה (נסין).

בשורת הנסינות המודרגים שאיבר מתנסה בהם, למשל, אתה מוצא שלש גדרי הויה סאלת בלבושים מוטיבים סיפוריים פרטניים: התדרישות-פתח (עשירות וענויות), שכול-פתח (אבותות וערירות) והתנגשות-פתח (בריאות וחולין). הקואא, שהוא יודע כבר את סיבת המקרים, עמד כבר על האידיאיה הסיפורית, ובעיניו אינם "מרקמים". אלא מעשים מכוננים בדעת עליונה לטובות איוב. ידיעה זו מבטלת את ה"פתח" שבדבר — מוציאו מכל המוטיב הפרטני, ומעמידו על כל חומר-הויהם שמננו נקרע: על כלל הקניינים הנראים, שמדדך האדים לראות בהם את הסיבה האמיתית של אושרו והצלחתו, כבוזו וקיומו (רכוש, בניין, בריאותות הגוף). וועלן בן הוא רודף אחריהם כל ימי חייו, והם תוכנה ותכליתה של כל עשייתו. אבל הואיל וקניניות אלה משמשים בשורת הנסינות "עלים" לתחביב נעללה מהם. הרי ניטלה מהם גם מעצומות הראשונה, נזבללה מפני התכליות הנעללה. הייעמוד גם איוב, שלא ראה מה שראתה הקורא, בנסינות אלה? התעמוד לו זדקתו, המחייבת כייטול מודרג של "המוטיב הסיפורית" גם מצד צורתו הפרטית ("פתח") וגם מצד חומר הויתו הכללית? כי זהו הכוח, שהמתן נשא בתבע לגלות בקיום ואידיאיה הסיפורית של "נסין": הכוח לבטל את הפלא שלא כדרך הטע (פורענות-פתח — פלא הפלך; ישועת-פתח, בשורה טובה — פלא ישר), להעמידו על דרך הטע של מציאותו הפנימית. ויחד עם זה כיבוש חומר הויתו של הפלא לפניו ישות מציאותו הפנימית: הרצון, המידה, האמונה,

או יהס תמיד שבדין הנפש לאלקים — זה טבעה האמיתית. בצדוק הדין הפלידר: "ה' נתן וה' לקח" איבר מביע תחילתה את הביטול הכלול הזה: כל מה שאדם אהב ומעריך במצבות הקנייניות החיצונית ו"החיות העולם" — ה"סובסטנסיה" הסיפורית, איןם ערכיהם לעצם ואיןם מעוז לאדם. אלא כל ערכם וחשיבותם ביחס הנתינה והלקיחה שהם מציבים בין אלקים לאדם: הם "פָלְדוֹן", שככל עיקרו יחשיד צנונו, רצונו המפקיד ורצוון השומר, ותו לא.

טוביה אינו מאמין תחילתה כלל שיש כאן "פלא", אלא נסיוון לשנות בו, — והוא ביטול ראשון של הפלא. וכל כך למה? משום שאין להוט כל אחריו, אלא ממש אמן, שעאלקים ישלח לו את פרנסתו גם ב"דרך הטבע", — והרי טבעו להיות סבל, ודי לו בזה. ואף כשהנכנוו מבר הדברים בלבד אינו בהול להחלטת על דעת עצמו, משום שאין דרכו להחליט בדברים ממן זה אלא בעצה אחת עם סדריל זוגתו, אשת בריתו הנאמנה: שהרי הוא אינו ציריך כלל לעושר ולנכדים אלא בשיעור שנאנמוות זו מחיית. וכן מחליטה סריל: הנכים הם צורך שעה בלבד, ומה שהיה לעת זקנה לאלקים פתרוגנים. וגם צורך השעה שבנכדים — צרכי גבוחם. והוא אומר: כל עיקרם של נכסיו חזק שוב אינם עניין לעצם, אלא כל האמונה והבטחו וברית נשף ואלקים: ומכאן שאיןין אלא "פקדונ". שמריל מכיר עד מהרה שאין כאן "מרקחה" אלא — נסיוון; והוא מגיש את כל כוחותיו לעמוד בו: הוא מכיר שאין אוצר" אלא — השבת, ונוח לו לאדם מישראל ליהישאר עני ובלבד שלא יחול את קדושת היום. הרבה דברים הוא כובש: את יוצר ההתעשרות, את רחמיו מבניו ואשתו, את שמחתו, את היבתו לאשתו, והכל מפני חשש חילול שבת. כל חומר ההוויה האינדייבידואלית והחברותית של העושר נכבש בנפשו של שמריל מפני רגש קדושת השבת — והיה כלל היה. והוא אומר: האידיאה הסיפורית שבגדיר "נסיוון" לעולם היא עוקרת את צורתו הסגולית של המוטיב הסיפורי (פלא, פטע, מקרה) ונוננת אותה עניין אצל טבעי תמיד של דעת עליונה. אבל היא מערערת גם את הויתו הסגולית של חומר המוטיב הסיפוררי, את גדרו הסובסטנסיאלית-מציאותית, ונוננת אותו עניין אצל גדרים חדשות שבදעת הנפש, אצל בחינותו והבחנות ושיקולים ועינויים, שלכאורה אינם ממינים כלל. החומר נכבש ככל לפניפני בחינותו אלה ומשתענד ככליל להכרעות ולגינויות, שכן זרות לו לכוארה לפי טבעו המציאותי, שמצוין למעגלי המוטיב וואידיאה הסיפוריים — שהרי לא כל מעשה מציאות געשה מעצמו חומר לסיפור. אלא מקצת ממעשה המציגות שחלה עליו הבהירה ע"פ המוטיב והאידיאה. אמרו מעתה: מלבד המוטיב-הפלא והאידיאה-הנסיוון אתה מוצא בסיפורים אלה גם חומר מציאותי, או חומר-טבע (עניות ועשירות); וכשם שהאידיאה מערערת את הפלא ובולעתו — הנסיוון עושה את הפלא טבע (דעת עליונה), ועל ידי כך הטבע עצמו נהפך למין פלא (פנימ), כך האידיאה מערערת את הטבע ובולעתו: הנסיוון מוציא את הטבע (שגרה, דרך ארץ, קבוע-חווץ, יצורים

טביעים) מגדר הוינו הקבועה ועומדת ומTEL עלי גדרי בחינה ושאלות ופושה אותו חומר לבניות ולפרטוניות, לשימחה ולתעודה; הוא מתיר את דפוסיו המורצים וייצק אותו בדפוסיו שלו, בצלמו ובדמותו. על כן אנו מוצאים בספרים אלה שלשה יסודות ספריים: א) המוטיב הספרוני — הפלא של התערשות בהיסת הדעת; ב) האידיאה הספרונית — הנסין; ג) הבעה הספרונית — עשירות ועניות מה?

אין בלב המאמין מקום לאמונה מוחלטת במציאות שתי רשוויות, אלא במציאות אותה של אחת בלבד;ומי שמציאות אלקים נעשה לו "מקור חי אמיתי" (ריה"ל) ואין בלהו על כורחו אמונתו במציאות לעולם היא מעורערת ומלאה כל מיני ספקות וסיגנים, ואין דעתו מתקררת עליו עד שהעמיד כל מציאות אחרת על מציאות אחת זו בלבד. האידיאה הספרונית "נסין" לא זו בלבד שהיא מטילה על המתנשא לגנות את עוז רוחו באמונתו החיונית, אלא גם את אומץ לבו בכפירו החיונית; בעמידה בנסין אין המתנשא מציב את שיווי משקלו הנפשי, שנטער ערכות המוטיב הספרוני והסיכון הכרוך בו, עד שעירעד את האמונה הכווצבת בחומר הוויתו של המוטיב הספרוני עד היסוד. זה טיבה של הבעה הספרונית. טוביה ושרמיאל — כל אחד לפי דרכו מעלה לפני עצמו בחינת אמונה למשה את בעיית הרbesch והקני וпотורה לפי דרכו.

שיוצר רבי עי: "החוּכָר". הנה אסתטית ומשמעותו חינוכיה הרבה אופני גילוי, או הרבה לבושים למוטיב הספרוני, לאידיאה הספרונית ולבעית הספרות; ולא כל אופן של זה מתחבר יפה עם כל אופן של זו, ככלומר: מרובים הצירופים העליות של שלשת אבות היסודות של הספרון, וכל צירוף וצירוף הוא שונה מחברו לפי סדרי מרכיביו ולפי שיעור עצמותו וערכו של כל יסוד בכלל העלילה, עד שככל יהודי אופניות של שלשת אבות היסודות הספרוניים ויחaud צירופם נזננים סגולה מיוחדת בטיבה בספר הנtan — בעילתו ובפרוץ המדמות הנושאota. ב"הפקדון" וב"וואוצר" היה ה"נסין" בחינת עמידה בנסין העניות: העניות הייתה כביבול הרע והעשירות היושעה, הגולה מן הרע; הפיזיון — המוטיב הספרוני, הפלא, ישעת פצע, התערשות בהיסת הדעת. המדמות הנושאota את כלל העלילה — הבדיקה, העני מדעת, שעניות היו עשרתו, שהוא מחזק בה; הוא עומד בנסין וכובש את העשירות המdomה מראש, ועל כן אין לה שליטה עליו גם לאחר כך להכחילו. לא כן ב"החוּכָר", שהוא עשר מראש, שעשירותו המdomה כובשת אותו, שאנו עומד בנסין העשירות: שהוא מעבירה אותו על דעת קונו ועושתו רשות. ואעפ"כ גם כאן לאידיאה הספרונית הוא "הנסין", אבל בשינוי אופן ולבוש: בשינוי חותך, המכונן את קשביו הנפש לנופים אחרים, שהם רוחקים לכארה מהיוננותו ל"נסין" של "הפקדון" ו"וואוצר" ריחוק צביו וצורה, ולפוארה גם ריחוק עניין ומהות. ואעפ"כ כל לראות, שהכעה

הסיפורית שווה בשלשות: עשרות ועניות מהי? וגם האידיאה הספרותית שווה: הנסיוון. אלא שב"החוור" אין תחילת הנסיוון עמידה בנסיוון אלא כשל, לא עמידה בנסיוון העשירות; והוא אומר: לא רק חי עניות הם נסיוון אלא גם נסיוון אחד עשירות כך. ועוד: החוכר נכשל בעשירותו, אבל יש בספר זה גם נסיוונות אחד רימס: נסיוונות של מירוק עוננות; והוא אומר: לא נסיוון שתכליתו לגלות את מהותו האמיתית של הצדיק. אלא לצרף את הרשע, לסתורו מן הזוהמה שדבקה בו בכשלונו החורץ; נסיוון — בבחינת נתיב התלאות בכור המזרך; חсад הייסורים. בבחינת מקוה טהרה. וכן אי אתה אומר, שאין ב"החוור" מיסוד המוטיב הספרותיلبוש הפלא החיצון. הוא מופיע בתחילת הספר בגילגולו של הרוכל בציגורה אבל איינו בולט כל כך במהלך הספר, וגדולה מזו: הוא נבלע עד מהרה בפניהם מיות הדברים: מיד אתה מרגיש שאינו אלא משל ומאורע לבב הרשע העיקש, כמו בקייע הנפרץ בנפש העכורה ומשמש יציאה לכל החלאה שנטברה בת, והיא רוגשת וחומרת בחשכת תהומותיה, ובסמוֹך הוא נבלע כליל בפלא הפנימי, הולבש כמו צורת חלום בלהות וחרדת אימים שבתוכה מדי אל דחי; בלשון המשל: קריית לבוש התקיפות והאלימות של החוכר הרשע קשה הלב; ובלשונו הנמשל: שבירת שעבוד אחר שיбурוד בידי חזקה ובזרוע גטויה וביסורים איוםים, שקצתם פועל יוצא ישר מאורה חיו של הרשע.

אננו רואים כאן את הצדדים השווים והשונים שבשני הספרים הראשונים וב"החוור" במוטיב, באידיאה ובביפוי: שניינו אופן ועוצמה וצירוף ויחם. אגב, אין להטעם גם מן הצדדים השווים והשונים שבמוטיב "עור כנגדור" בגינוי הפלא הפנימי: העמידה בנסיוון כאן והפיקת הלב בדרך המירוק כאן. מה טוביה ושריריל עומדים בנסיוון ומזהירים מכוכבים במדותיהם היקרות. אבל בכלל אורם גם ארון של נשותיהם הצדקניות. סריל אשת החיל ואשת שמריל יודעת סוד התחינה (שוּוּ לנגדכם את הספר "הווג", או שרה בת טבבים" שקראנו בסמוֹך ל"החוור"). כך גם החוכר לא בזכות עצמו בלבד זכה לפלא חסדי היסטוריים המצרפים ולסוף טהרה, אלא גם בזכות אשתו, שהתפללה עלייו ושפכה את לבה בבחינות ובධנות חממות. עד כאן השווי והשוני בעניין ובבנייה; במערכי החן האובייקטיבי.

הבה נתבונן בשווי ובשוני מבחינות היענות נפש הקורא; מבחינת החן הסובי' ייקטבי שבહילוך הרוח וההשראה הסגולית; מבחינת ההנאה האסתטית. כי מוחoor. שהיענות זו היא שורש כוחו החינוכי של חן הספר, הויאל ובה נפש הקורא נעשית צד נוגע בדבר. שותף בסתר למעשים שבנגלה, שבעלילה. אני רוחש חיבה לטוביה ולשריריל ואיבת לחוכר. חיבה של אהדה מכאן ואיבת של בה מכאן. לעולם הלב "פוחד", כלשון הציור, פוחד ורחב מחיבה או פחד ומצטצט מבאייה; נתה רוח כנגד מורת רוח; שמחה וסיפוק הנפש כנגד תוכה ודיכידן

הנפש. בכוונה חורתי ותיארתי את התנוועה הנפשית בציורים אמוציאנאליים שונים. קרובים זה לזה, אבל בשום פנים לא שווים בתוכן: חיבת, אהדה, גחתירות, סיפוק-נפש, תוגה, שמהנה כנגד איבת, בות, מורת-רות, דיכזר-נפש, ואני מתרך בלבבי שסימתי את סולם המעליות והמורדות האמוציאנאליים לסאן או לסאן — שם שאמפר שאין לו סוף. אבל לא יכולתי למונע את עצמי מלרמח לצייר "פחד", שהלשון נוננת בו עניין אצל שום מתח של רחש הפלים, שעניינו אצל העולם ההנאה האסתטית מטופלת במין מתח של רחש הפלים, שמיידם של טוביה טפק שקורם לודאי. עד סוף המעשה אין אנו בטוחים בכוח עמידתם ביכולת ביצוע ושמരיל, אנו חרדים לשלהומם חרדה עמוקה. שמא ח"ז יבשלה. ביווא צו או אי אתה אומר שהחוכר מתועב עליך בתקלית התיעוב. שאתה שומר לו איבת מוחה-לטת, שכן יותר מאשרא אתה צו לו, והבוז יש בו מתח של כמירות רחמים, של קצת נחמה מסותרת. שיש קץ ליסוריו של הנבל ושיש שכר ליסוריו — המירוק והטהרה. המופלא והמופלג שבקרונות הדמות המתוארת ודרכי הייננותה היא לנסיונותיה מחוללים ומקיים בנפש הקורא את המתח שבין המוצג — הנגלה בחוש ובין ההגוי — המשוער. הסמי שבחביון הלב. כאן, במתח זה, החן האובייקטיבי שבעלילה לובש צורה של כוח כובש לב, הכופה על הנפש שיתוף פעולה והתערבות רצונית בהשתלשלות האירועים ביודעים ושלא ביודעים. אין אנו יודעים איך יפול דבר, אין אנו יכולים לדעת זאת בזדאות מוחלטת, ועל כן אנו נהנים מן הספק המוחלט. על כן אנו יכולים לדעת את רצוננו ולהשתתק שיהיה כך או כך, ככלומר: כל עקירה של היפייה, שהחן האובייקטיבי כופה علينا, וכל עקירה של ההנאה האסתטית הכרוכה בה אינה עניין אצל דעתם הדברים כחויתם בעבר, מה שהייתה כבר ומה שריאנו, אלא כל עקירה אצל דעת העתיד לבוא ואצל התביעה שאנו נתבעים לחות את דעתנו בלשון הרgesch. ככלומר: את רצוננו: לשער ולפסוק מה יהיה סוף הדברים, ומה נאה להיות; ואנו עושים כך ברצון: אנו נהנים לא ממשקפים שאינם נוגעים בדבר, אלא נצד נוגע, כשופר סמי לעיליה בשופחות סימפתטית. בפסיכולוגיה של התופעה הדתית ידוע "הקסט הסימפתטי", והוא האמונה שיש לצירופי מעשים וכוכנות כדי אדם השפעה חזקה מתקבלת על כוחות הטבע, או על קורות האדם מקרוב ומרחוק. אמונה זו מושרשת עמוק ברוח האדם, ואין כוחה מצטמצם בתחום האמונה הדתית בלבד: אף לא תמיד פועלתה רצואה מכל הבחינות הרוחניות והמוסריות, אבל כוח רוחני שורשי היה בנפש האדם, שמדוברים אופני לבודשו, והלו ייש בהם כדי להיות כלים מחיוקי ברכה וקללה. ואיך אתה יכול למחרות את רישומה גם בתחום ההנאה האסתטית, שאנו עומדים בו, ויש רגלים לדבר שכן הוא כלי מחזק כוח מוסרי — לברכה או לקללה. כי העובדה של השופחות הסימפתטיות, שסופר המעשה אינו בגדר ודאי וגוזר מראש, אלא נפש הקורא או השומע נתבעת ליטול חלק בהכרעה, להזדהות עם נפש פועלות בעיליה ולפסוק

את דינה על פי הכרעה חופשית שהיא רצון הנפש השומעת — עובדה זו מושיבת את הקורא לכיסא משפט ועושה את רצונו חוק עליון. היא גוזרת על הנפש השומעת מעשה ברירה תחילה ומחייבת אותה לגייס ולכנס את כל כוחות שיפטה הגולים והכמוסים, כוחות הצייר והחפץ והדעת. כדי להעלות תמונה ברורה של מערכיו הקורות בעבר ובאהו על מנת לראות את הנולד בחינת רצונה ופסק דיןנה היא. מצד אחר אותה מוצאה, שום הנפש הפועלת במערכת העלילה נתבעת לשופט ולהכריע, להוליד את הנולד. אבל כאמור שיש יחס של הזדהות בין נפש הקורא ובין הנפש העיליתית בסוד השותפות הסימפתטית. הרוי יש דבר־עליה בין רצוננה של זו לרצוננה של זו, עד שלמעשה ההזדהות היא "אידיאלית" בשיעור עצום. שהרי הקורא רואה הרבה יותר מן הנפש העיליתית, הוא יודע הרבה יותר; ועוד: לעולם ההזדהות היא מעצם ברירתה הזדהות של תכלית וסוף מעשה, אבל לא הזדהות של מעשים וקורות. או בלשון הדוגמאות שלנו: עם כל החיבה שאנו הוגים לטוביה ולשמരיל, עם כל המית החדרה שאנו חרדים לשלו נפשם ורוצים בעמידתם האיתנה. אין לנו מוכנים להיות שותפים לטרחותיהם וללבט הנסיון. ילו רק מטעם פשוט אחד: אין לנו מוכנים לוותר על ידיעת האידיאת, על הידעשה שכאן לפניו נסיון: שהרי טוביה ושמരיל אינם יודעים את ידיעה ברורה ושווה ממש כל העלילה, מתחילה ועד סופה. وكل זה מומר שאנו מוכנים להזדהות עם החוכר הרשע בראשתו וביסורי מירוקן, אע"פ שעדינו שלמה עם סוף מעשי, ואנו מסכימים שישורי המירוק אינם רעים לגוף החוכר — ואנו אף רוצים בטובתו, עד שאנו מסכימים לכל הפורענות שבאה עליו. אבל החוכר הרי עני הוא בדעת הנסיון כל משך העלילה: איןנו רואה את העשי רות בחינת "נסיון" (פקוד) בימי טבתו, ולזאת הזזהורה לו דרך הפורענות עד סוף מעשה — עד שנתרמק וחזר לモטב. קיזרו של דבר: ההזדהות בין נפש הקורא ובין נפש העילית "אידיאלית" היא. כלומר: מצומצמת מעצם ברירתה בידי אידיאה הסיפורית: אין הזדהות עם הנפש העיליתית אלא בשיעור שהוא מבטא את האידיאה. את סוף האידיאה: משומ שהקורא ידע מראש את ואדי־דיאת, למשל הוא יודע מראש את פשר קורותיו של איבן. מבחינה זו אין ההזדהות שבנהה אסתטית הزادות שלמה, בדרך שאנו מוצאים אותה בהזדהות דתית־מוסרית, כגון בהזדהות הרחמים הגמורים עם העניים בಗוף או ברוח. שהציג דיק או אהוב ובריות הגדול מזדהה אתם על מנת לנガלו אותך או להוציא אותך; עד כדי כך, שאנו מוצאים לעיתים את הרעיון של הבדיקה והגואל האmittiy לטעם את טעם החטא לשם הזדהות גמורה. בשום פנים אין זו דרך של ההזדהות עם הנפש הפועלת שבנהה האסתטית. היא מצומצמת הרבה, אבל במצומצמה כה תכליתה החינוכית, כי בזה הותקה נקודת מרכז ההזדהות מן הנפש הפועלת בעיליה לנפש הפועלת — בנהנה. כל הצזומים והסיגנים החלים על הנפש הפועלת בעיליה אינם חיים על הנפש השרואה בהנתה האסתטית, הוואיל ואין

לה חלק בגוף העיליה, ככלומר: בהיותו המציגות, המعتبرת את רצונה ואת מהותה של הנפש הפעולת, אבל אין לה שליטה בנפש הנענית בהנאה אסתטית. הנפש הנענית בהנאה אסתטית לנפש הפעולת במעגל הuilיה — בחירות דמיון היא נענית, בת חורין מכל פגע ועכבה. "מה בין דמיון למציאות" — שואל עגנון ב"אורח נתה ללון" (פרק כ"ב) והוא מшиб: "מציאות היא טירחה ולא חתונה ודמיון היא חתונה בלא טירחה". מطبع העניין, שככל הספר הוא מוג מסויים של טירחה וחתונה; בטירחה זו שבסיפור אתה מוצא את כל הבטלים והעכבים שכגד שמחות הכלולות של הנפש הפעולת. אבל הנפש הנענית בהנאה סימפתטית-אסתטית נעהית לה לנפש הפעולת ששבין של חופה, בת חורין מכל פניה ונגיעה לשימוש ותוועלת ומבייטה לשמחות הכלולות בלבד — ובזה היא מבטא את רצונה הצרוף ואת מהותה האמיתית. שם גם תכלית רצונה ומהותה של הנפש הפעולת בסוף מעשה. והוא אומר: החן הסובייקטיבי לעולם הוא מין עדות הנפש הנענית על עצמה, הודיעיה או יגידו מה וכיצד היא רוצה לפעול שעיה שיש בידה לעשות על דעת עצמה האמיתית בלבד, בלי תלות בכל מיני מעזריים או גורמי בטליה מן החוץiani שains בידה לפי טבעה. בכוח הדמיון היא מתפשת מכבי המציאות העולמים להעכיר את רוחה ואת רצונה האמיתני, אבל בכוח הדמיון היא גם מתייחדת עם האידיאיה הסיפורית — הולכת היא אל "החוון" נה". באוטו פרק מסביר "אותו אדם" (עגנון שם) לחנוך "מה זה דמיון?". הוא אומר: "דמיון דבר הוא שביל בא עולם מתקיימים על ידו אני ואתה ווסוך ועגלתך. כיצד, הרי שאתה יוצא לכפר, לפי שאתה מדרמה שפרנסתך מוכנה לך שם. יוצא בו סוסך, יוצא בו עגלתך. שאלמלא כוח המדמה לא היהם יוצאים כלל. הוא שאמרתי, אלמלא כוח הדמיון אין העולם מתקיים. אשרי מי שמשתמש בכך דמיונו כדי לפרנס את ביתו ואוי לו למי שמשתמש בכך דמיונו לדבריו הבל". הנפש הנענית לדמות הUILיה היוננות סימפתטית משתמש בכוחות דמיונה ל"פרנסת ביתה": להיחלץ מכבי המציאות ולהציגם לגבורות הרצון על מנת להיכנס לחופת כבודה ותפארתה בסוד ביןה לעיינה. הנפש הנענית היוננות סימפתטית אסתטית מתפשת מלבושי העיליה-המציאות ומתייחדת עם האידיאיה הסיפורית. עד שהותרה לשונה שלה, והיא אומרת את ה"הן-צדקה" שלה ואת ה"לא-צדקה" שלה בשפת השיבושים והגינויים שהיא שפת "ביתה" של נפש כל חי: בנחת-דרוח ובלתיות שzon: ביגון וברחמים; בזעם וברוגנו — בהם ובליפוים בהם לשיעורי מוגיהם. בשפה הרחשים הקמאים של המית הרגשות הנפש הנענית היוננות סימפתטית לאידיאת הספר מחווה את רצונה. מבחינה זו אתה אומר, שרחשי האיבה והבזע אל החוכר ורחשי הזועה למראה עינינו לא שנות האיש היא ולא פחד מפני הגמול, אלא אמרת "לאו" חרוץ לרשות הרשעה שבה נלכדה הנפש העולוה ואמרות "הן" חרוץ לחסדי גאולהה, אפילו הם כרוכים עם שבירת כלי הכהש ומגני המרמה שבהם פטר הרע את הנפש

הכובשה; שמהה על התקינה, והסכמה לשבירה במקום שאין תקנה אלא בשבירה. — וגם הסכמה זו אינה בטלת משמחת התקינה, אעפ' שהוא מוחלה בנסיבות על השבירה; בדומה לאותו החן הסובייקטיבי, שבו הנפש נענת לקין על רשות סכל, זו הנסיבות הילירית-אלגית על עLOB גועע בסכלותיו-עונו, על ה"גיבור" הטראגי במחזה-תוגה.

ובכן, כאן, רבותיי, שורש כוחם החינוכי של סייפורים אלה בחינת בנין אכלה לחוcho החינוכי של הטיפור האמנוטי בכלל. דעתות נכונות, מידות נאות ומעשים טובים אינם דברים שבאים עם האדם לעולם כתוכנות או ככשרונות קבושים ועומדים. בחינת טבע טבוע שפירתיו השלמים מובטחים ועומדים. בני האדם שוננים זה מהו בקומה ובפרצוף פנים. במזגוי רגש ובמזגוי תבונה, ביצרים ובנתירות; וכל מאמץ חינוכי בחוג האדם כל יעקרו הכרת כל ההכנות האלה המctrפות למזגה המיחוד בטיבה של האישיות; הכרתת לקום יכולתה ואישיות הגופנית והרוחנית ככל שתמצא ידה, להיות כלי מחזק ברכה בפועל לעצמה ולאחרים; לידידה, לבני ביתה, לעמה ולעולם. ומטבע הדברים, שכגד מאמץ חינוכי זה יש לך תמיד הרבה בטלים ועיכובים חייזניים ופנימיים. אבל גם הרבה דרכיהם לסלוק או אף לשעבדם להקלות חינוכיות. אין לה תקנה טובה משיחוף הנפש עצמה בחינוכה, בהרגל לחינוך עצמו, בחיסוגה ועיצומה של הנפש בדרך התבוננות בתבנית השלים, במופת ובדוגמה שבמושלם; יותר מזה בשדי תופה בהצבת דוגמאות מושלמות בכוח ובפועל, בציורי דעת ורגע או בציורי מעשים טובים. והנה מהווור, שמציאות המעשה מניחה רק לעיתים רחוקות מקום לציוויל דוגמאות כאלה, להבטה בצורות מושלמות של מחשבה ומעשה, שכן הוא מקום הטיסוכונים והמנדרים והמכובות המתמידים, שיש בהם כדי להסביר את הדעת ואת הלב מן העיקר והמהות, להעכיר את הראייה הצלולה והמיושבת ולעקם את הדרך הישרה. לא כן תאמנו בכל והספרות בפרט, שבאה האמן מתייחד עם נפשו ועם דמיותיו, ומידת גודלה של חירות הביריה המושכלת והרגשית ניתנה בידיו להציג פנים וועלילות בהירות עיניים ומאירות עיניים, שהדעת והלב משיגים אותו בשלימות חייזנית ופנימית שאין כמותה בתחום הנסיוון הלא-אמצעי במציאות המעשה. אתה מוצא, למשל, שטבניה הסבל וסרייל אשתו הם לראיית עין עיניים מרודים וחדרלי אישים, חזקה עליהם שם עניינים לאונסם. כרוב עניי העולם; שעניות איננה ממידת נפשם אלא הכרח חזק, שעל כורחם הם משלימים עם עניונם. מפני שאינם יכולים להיות עשרים; שחייבם שבורים ופגומים. משום שאין שלום בנפשם. אפשר שטבניה וסרייל הם עשרים-רשעים בכוח, שלא הספיקו להראות את רשותם ו舍פנות דעתם אלא משום שקרה ידם לזכור הון; ואפשר שהם עשרים-צדיקים בכוח, שמחים בחלקם. עניוניהם אינה מקרה אלא מהות, ואפלו היה סיפק בידם לעשותות אוצרות קורה לא היו יודעים מה לעשותות בהם, או היו מבזבזים אותם לצרכי חסד וטובות

הבריות, כי זהה השגתם בהערכת רכוש וקנין, ואינם נושאים את נפשם לKENNINGIM אחרים. הרבה פעמים אדם תוהה על נפשו ואיינו יודע, איינו יכול לדעת. מאיהן "שורש" הוא, עד שנתנסה והכיר את עצמו, על הדרך שאמרו חז"ל: "אל תאמין בעצך עד יום מותך", או: "אל תדין את חברך עד שתתגיע למקומו". בדרך כלל עולמו של אדם רופף ומושבש בידו, לפי שאין נסינו המוצמצם הפרטני מספיק להוכיח לעצמו את גודלה נפשו או את שפלותה, את כוחה ויכולתה או את חולשתה ותורפהה. חי אדם הם בדרך כלל שרשנות של נסיגות פוטיטים, שאין בהם בנחתן טעם של רודף בצע או של עני מדעת ומרצון, של כופר בעיר או של מאמין בעיר, וכיוצא בהם הרבה.

אבל בנסיבות של אדם נתועה ההשתוקקות לנגלווי ה"פלא"— פלאי עצמו הגנו זים בו; לראיית ההוויה השלימה, הדעת השלימה והמידה השלימה. לעיתים קרובות ה"שיעומים" או ה"פחו" או ה"בהילות" להרפקאות לגדלות, אינם אלא ביטוי נאמנו להשתוקקות זו, לצורך זה ולחרדרן סיפוקו. ה"שיעומים" אינם מביא לידי "חטא" בלבד, אלא לעיתים גם לידי הרהורים של חשבון הנפש והעולם; אלא גם ההרפקאות אינם רק גורם פועל בסיפוריו בלשים ובמעשי פשעים. שניותם, בעיליות גבורה נפשית עילאית, במשמעותם גילויים ובמשמעותם המזאות מהפכניםים, שנייה את פני ההיסטוריה והתרבויות של עמים ותקופות. בכל הדברים אלה ובכיוואם בהם הנפש מגינה בפועל את תאומה מדעת או שלא מדעת להישות שותף להוויה מושלת, לתכמה שלימה או למידה שלימה. ואם מרובים העיכור בים החיצוניים והפנימיים בהזאת תשוכה טבעית ועומקה זו מן הכוח אל הפעול בלבד מזיאות חזק, הרי שאין שם דבר מעכב בידי אדם מעשית כך בלבו, באוצריו הדמיון הבודה והמשל משלים. וזה טוד כוחו החינוכי של הספרות. כוחו לקבוע ולכוון הרבה את הליקות האדם ואת הרגליו במצוות חזק, בדעות ובמידות ובעשיהם; כוח החן הפנימי בחינת הזדחות רצונית עם האידיאה הספרית, ולאו דזוקא עם כל פרטיה המארעות שבסיפור או עם המוטיב הספררי בחינת לבוש של האידיאה. טוביה הסבל ושמידל חוטב העצים הצדיקים העניים והישיריים והחוכר הרשע העשיר — שלשותם גilioyi הוויה פנימית מושלתת המת, הקוביים את לב האדם להיענות אלה היוננות סימפתיתית, אליה בלבד. בדרך זו משאות-נפש מוסריות ודתיות מעומדות ליבותן צורות חתוכות וモבחנות, והן נתלות במאורות דעה עליונה, הזרעים אור בהיר על דרכי הירחורים מוגנים ונתיבות סיכוכיים סמיים; ומוריהם את דרך השלום אל הדעות הנכונות המדודות והמתוקנות והמעשים הطيبים בחינת התגלומות לגיטימות של מאויי נפש לגיטימיים, של תשוקת הנפש לנגלווי מהותה אמיתית בצדיה מושלמות. דוגמאות מעטות אלה דין לשמש בנין אב לכחה החינוכי של היצירה הספרית ותורת אמנהות בכל, ובפרט של הספרות העממי הקצר, השקוף בغال פשוטות עלייתו ופשרו המוסרי או העיוני; שבחו גדול לא בגין דרישאה מוסרית או

הוراه עיונית (דרית, פילוסופיה, וכיוצא בה) יבוצות תביעה בתוקף רצון שהוא מחוץ להנאה האסתטית שהסיפור גורם. אלא דוקא בתוקף גוף של חן סובייקטיבי זה. כלומר: מפni שהיריעה העיליתית-משית לובשת צורת הויה מושלמת מכוח האידיאה הנטבעת בה ומתחשרת על ידי זה להביא לאדם טיפוק צורך נפש ולב ממין טבעיטה של האידיאה הספרית. עד שאין בין הגנת הויהמושלמת זו לשכלה ולא כלום. וגדול כוחה של הגנת הויה זו ממשום שהיא באח בצלמה ובדמותה של מציאות ועובדת מוחלטת שאין להרהר אחריה. שכן אין מшибים על עובדות. כאמור הפתגס: אין מקשים על מעשה. ואין צדיק לומר שגדיל כוח זה לא רק לטובה בלבד, אלא גם לרעה, ועל דבר זה כבר עמדו דברים ממקורי הספרות בימינו, ולא נוכל להאריך בו; אבל ברור שכואן מקומו של חינוך הטעם וכושר ההבחנה בין עידית ליבורית בספרות, שתיהן יונקות משורש אחד.

וכאן, רבותי, מקוםם לעתיד בהוראת הספרות, וביחוד בקריאת הספר לא רק קריאה של הנאה ושבועים לשם בלבד, שבזואי אינה תכלית לעצמה בבית הספר, אלא בחינת פיתוח האישיות בכלל ושל הטעם וכוח ההבחנה בפרט, שהוא עניין חיוני הרבה וקשה הרבה. ולשם כך עליכם קודם לטעם הרבה טעמי, או רוב הטעמיים שבספר — בחינתם מון מון השמיים, שאדם היה טעם בו כל טעם שירצה, ואי אתם יכולים להסתפק בשום פנים בטעמו של החן שטעתם בספרים קדרים ונאים אלה בשחר יולדותכם התמיימה, שודאי ברכה בו לעצמכם, אבל מעתה עליכם לטעם גם בשבייל אחרים: כדי לזמן אחרים לסעודה. אפשר שיש לכם לפרש רק מעט מאד בספר כגון "האווצר". אבל מעט זה הוא מעט מהרבה שיש בו, ועליכם לבחור את המ�ט מהרבה; להציג צד אחד, מוטיב אחד, אידיאה אחת, בעיה אחת — הכל לפי צורך השעה, מה רצונכם להעלית בנפש התלמידים, لأن לזמן את לבם בשעה זו. ועל כן עליכם לחזור לעצמכם את רוב המוטיבים והאידיאות והבעיות: עיטורייהם הציוריים והמשמעותיים — כי אין בחריה ואין בדריה שאין עמה הבחנה תחיליה. אנו, למשל, נאחזנו במוטיב "הפלא" ובאידיאת ה"גנסיון" ובבעיטת "עשירות ועניות"; אבל עיון קל מראה, שזהו רק מערכ אחד, המעריך המוסרי — והרבה פנים למציאות, כगשנית כrhoונית; ואיל אתה דורש מערכ אחד אלא לאור כל מערכי המציאות. וגדולה מזו: אין המעריך המוסרי שבכאן בוגדר מציאות בלי המעריך הדתי, שב"האווצר" הוא מופיע בשתי פנים: שבת ותפילה, ב"הפקדון" — תורה ובתחוון, אבל גם התפילה אינה נעדרת, ב"החוכר" — תפילה. דבריהם אלו פותחים לפניו שעריהם חדשים — אבל כבר הבטהתי לכם, רבותי, לסיים כאן. ודיננו بما שאמרנו כדי לקבוע בנין אב למשמעותם.

## בנימין דה-פריז ז"

### הערות על לימוד הספרות העברית החדשה בבית הספר החרדי

כבר דנתי בשאלת לימוד הספרות החדשה¹ והשתדלתי להוכיח, כי לימוד זה לא זו בלבד שהוא הכרחי מבחינה "תפיסת הרע במיעטו" — שהרי לבאו הגי יקראו ויהדקנו לדבר, ומוטב שהדבר יעשה בהיתר וכחדרכה — אלא שהכרחי הוא גם מבחינה דתית-לאומית. אסתפק איפוא במסירת תמצית טענית לפני השוללים לימוד זה כל עיקר, על-פי-ירוב מטעמים דתיים, אך ישנים גם מטעמים אמנונתיים ומתוך זלזול, שיש מן הראשונים שמתחרים מהחורי מסוה הביקורת האמנונית. בזה אוסיף הערות מיתולוגיות אחידות לגוף של עניין.

השוללים באים בעיקר מtower חוגים שנחנכו על ספרות לא-יהודית — רוסית, גרמנית, אנגלית — וקיבלו את השפה העברית החדשה כעובדה קיימת בזיכרון ובזיכרון של עציו. הם לא עמדו ליד עрист התחיה הלשונית ולא השתתפו בלבטיה בימי ילדותה, כאשר הספרות העברית מילאה תפקיד חשוב בעיצובה דמותה; וממנה שאבו אנשי התחיה עוז ובטחון. הם, שהיו או במחנה האל-ציוני, אינם קשורים קשר נפשי בספרות זו, שלפי דעתם אבל עלייה כליה; אין הם זוכרים לה את חסן געורה ומכבים עלייה מנוקודת ראות ספרותית אובייקטיבית. ברור, כי ספרותנו הצעריה נופלת בהרבה מהספרות הקלאסית והמודרנית של עמי המתרבות הגדולים. אין בה עדין ערכים ספרותיים נצחים, ואין היא יכולה לפרגנס את נפש המשכילים המודרניים. להה יצטרך גם להיזקק בספרות העולמית (א"ז הכל מודים). יכiom אין כמו מדומני חולק על המקום הנכבד, שצרכיה לתפוס הספרות העולמית בבית הספר לשם ההתקשרות האסתטית-הספרותית וגם הרעד יונית). אך שוכחים הם, האובייקטיבים הללו, כי לכל עט שנפתחו לו אפיקים חדשים יcum לתהיה, ישנה ספרות מסווג זה וספרות זו ועדדה אותו במלחותי ולהביאה אותו בשדה המערה. מעטים הם העמים שמייסב ספרותם הלאומית הגיעו לדרגה "קלאסית" מוחלטת, ואף על פי כי אין מותרים עליה. ללא כל ספק נצטרך למד במידה גדולה ספרות עולמית. כדי לעוד את הטעם, לפתח אשਬים לעולם הגדול, הקים והנחרב, לפתח את המחשבה ולהעניק את הרגש¹ ב"וניות החינוך" חברתו בادر ב' תש"ח הוועדה ארנון בני עקיבא באיז, לכתירספור ונורף עובד.

ואף כדי להבין את הרקע הספרותי והמחשבתית ממנה צמחה גם הספרות העברית, שעם כל התנדבות ההוראה וההשכלה, והלאומיות שלה אף היא לא נוצרה בחל הrisk, חוותים נמשכים מן הספרות העולמית, והשפעות ישירות ועיקפות קיימות, אשר בלעדיהן אין להבין את הספרות העברית על בוריה. אך אין היא יכולה לדוחך את רגלי הספרות העברית מכל וכל ולרשת את מקומה. וזה אף זו, גם לשם העשרה הלשוני, השבחת הסגנון ולטישת הביטוי יש צורך בקריאת ספרות עברית מקורית, אין לשאוב שפה מתרגומים ואפילו מוציאים. ואף בהתעניינות במקורות הקדומים, שם מஹוים גם מקורות לשפטנו החדש, לא סגי. אין הדברים הללו נקנים בilmood תורה וספרות ימי הביניים בלבד. תקופה תקופה וסגנונה ודור ודור וספריו. התעניינות במקורות הקדומים מניחה רק את היסודות, אך אדם רגיל אינו מגיע לשיכלול אלא אחרי עיון והסתכלות בדוגמאות מודרניות, שהן גם הביטוי למחשבה המודרנית. לעומת זאת הטענה רתקופתם משאר לדורות הקודמים ואף טעם אחר וכשור קליטה אחר, ומילא הסתגל לכך, אינו מן היישוב, דבריו אינם נשמעים ואין ביכולתו לשמש שופר לתקופתו, ואפילו את רחשי לבו והגות רוחו לא יכול להביע בשילומות, לשונו תישאר קוטעת. הטענה ל Kohya ימחשובו בלתי-סבירה. גודלי תורה רבים מבני דורנו יוכיחו: על אף כל בקיותם במקורות הקדומים, נשarra לשונם מגומגמת וסגונם לקוי. אולם מובן שגישה מיוחדת לנו בדיננו בעיות הгалומות בספרות זו (אי-בדעת) לעסוק כאן בשאלת החומרה הרואי למכנית הלמידים בבית הספר הדתי; מלאכה זו כבר נעשית על ידי אחרים) ובנחתנו את הדפוסים הספרותיים וצורי הטענה המודרניתם. אף علينا להבחין אבחנה דקה בין הדומה לצורה החיצונית למקובל בעולם הדתי, אך שונה ממנה תכלית שינוי בתוכנו ובמשמעותו.

הירני נותר בזה דוגמאות אחדות הנוגעות לענייננו והמורה המבין יוסיף כתנה וכנהנת.

(א) המושג "אלוהים". מעתים הם התלמידים המבינים בעצם — וביחד בין בני הנעור שלנו המחווך על הטישטרש במתכוון ושלא במתכוון — שאין אלהים המופיע בספרות המודרנית גם בקטעי מחשבה וגם בהבעה הלירית — חופף תמיד את מושגנו אנו, וכן מצטיירת במוחו של התלמיד המונה מזוהיפת לנMRI ומתקיים הרושם, שהמדובר בספר "דתי" ייצירה "דתית". אין לשול את הדותיות ששימוש במטבע לשוני זו, ואפילו כובה להבליט את המומנט הזה המופיע בספרות החילונית — כגון ביאליק, גריםנברג — אך יש להזכיר את התל-

מיד מפני הויהיו וכרכוך בזה בהשפתנו וביחסו אל הספר.

(ב) ומכך לכל גלוי דתי, בין שהוא מביע כמייה, תהיה, הודהות או תיאור. הדוגמאות הקלאסיות הן סיפוררי החסידים וסיפוררי העם של פרץ או התיאורים באידיליות של טשרניחובסקי. בית הספר התיכון, שעשה שמנחחים את היציר- רות מכל הבחינות, ואין המטרה אימוציאנאלית בלבד כמו בבית הספר היסודי,

יש להיזהר מפני הטישוטש. ידע וירגיש ויבחין התלמיד את הכוונה האמיתית של המשורר, הפלקלורייטית העממית או האסתטיתית-האידילית, וכדאי להציג מול זה תיאור של גיליון דתייחסידי או לא-יחסידי מפי סופר דתי או בדיליכא ממקור דתי המתאר מעשה כעין זה וממילא יחש התלמיד, אם מהונן הוא בחוש ביקורתו, את ההבדלים הדקים. ואם לאו, שומה על המורה לבנו ולהדריכו. כשנגייע למשל לשיחה על השבת ועל שירה הכתוכה עליו בספרות המודרנית נשווה את זה אפלו לאחת הומרות שאיןן ממציניות בהבעה פיזית יתרה וביפוי לשוני ונحوש את המבדיל. והרי לדוגמא השיר היפה "השבת" שלلونסקי:

אֲרָבוֹת הַפְּנִינה בָּכֶר סְרָלוֹ אַשְׁגָּן,  
בָּכֶר סְרָלוֹ אֵת בְּכִיה סִרְקִינה :  
שְׁמִי-שְׁבָת יִשְׁחוּ עַל אָרָצִי נֻסְפָּת  
פְּקָדָא עַל "צָאִינה וַרְאִינה".

כִּי שְׁבָתָה כָּם יָמִים לִימּוֹת הַשְׁבּוֹז,  
וְשְׁבָתָה יְשִׁיבָת קְנִים לְקָנוֹתָה.  
וּמִי אֲשֶׁר הַקְּלִיק פְּמָנוֹנָה בְּגַשׂ  
הוּא יַיְצֵק פְּשָׁמֵן לְאוֹרָה.

הָה, צָק נָא פְּשָׁמֵן וַרְאָתָה, כָּמָה מְנוּמָר  
פָּה הַפּוֹן מְגַכִּיעַ-זְעָקָע —  
עַל גְּזֹות, עַל בְּבִישִׁים, עַל חֻולּוֹת בָּאָרָצִי  
סֶן גְּרָה, רְבוּנִי, שְׁפָקָה.

הַתְּזִפּוֹר צַת שְׁרָנוּ גְּסָפִינּוֹת לוֹזּוֹים,  
אֲנַחֲנוּ שְׁעוֹלִים קְשָׁמָקָה :  
צַת יְהוּדִים זְבוֹאוּ לְאָרָץ-יִשְׂרָאֵל,  
סֶה פָּרָב בְּקָעָוָם הַשְׁקָה.

הַאֲפָה שְׁבָתָה ? וַיַּדְרֵךְ פָּנָן פְּרַשָּׁה  
מְפָרְשִׁים לְפִנֵּיה שְׁעוֹלה.  
אֲנַחֲנוּ רְאוּיִים לְשָׁבָת רְאוֹנָה  
בְּמִשְׁפָּה שְׁבָתָה הַגְּדוֹלה.

לכוארה גילוי דתי נဟדר, כלו קודש. אמנים הציררים מודרניים הם ארובות ספינה, עשן, סירינה, כבישים, חולות ארצי ואינם לקוחים מן הנצחוי העלי-זמניג שואצרו כה רב לגבי השבת. אך זו זכותו של משורר מודרני, המחדש ומקש את הקשר עם ההוויה. ואף פניה לריבון עולמים כאן.

ואף על פי כן אין הימנון על השבת כאן, על שבת מבון המקובל. שבת זו שבת ארץ-ישראל היא ואין זו שבת בראשית דока ובמביאה נופש לכל יצור. שבת זו קשורה דока ברגע העליה ובנין הארץ ובспособו של דבר הריה תביעה ולא הימנון על השבת אלא علينا, "הראים לשבת ראשונה בשתה שבת הגולה".

סמי מכאן האפיקורסות, אך גם לא התפיסה הדתית התמיימה, והרי לעומת זה הזמר לשבת של רבי יהודה הלוי, שאיגנו מן המציגנים ובולטים בשירתו ולפאוורה הנשימות גוברת בו. הוא מסורתי וגם דתי יותר במובן התמיימות. אין תביעה מאה ריבון העולמים בשבת קדש. כי הוא "קרווא אליו שולחן מלכי ורעוי" מלאיו. הרי זה מובן וברור, אין זה קשר ומותנה בשום דבר, ואין חיש וגבש של ספק ותמייה כמו בשירו של שלגנסקי: "השכחת". ומשמעות לכך יכול הוא לשיר בפשטות ובהמיימות:

אֲשִׁיר לְךָ שֶׁבֶת שֵׁיר שֶׁל יִדּוֹת,  
כִּי בְּאַתָּה לְךָ אֲסֹה יוֹם קָסֹדָות,  
יּוֹם תְּקֻנוּגִים, גַּם שֶׁלְשׁוֹטָדָות.

(בספר "הליכות"<sup>2</sup> ו' נדפסו שני השירים בכוונה זה אחר זה). ועוד דוגמה "לימים נוראים". המנון עם מאה יעקב כהן (נדפס אף הוא בהליכות ו')<sup>3</sup>.

מִבֵּין מָקוֹדִי עוֹלָם, וּמוֹקוֹדִי אֲשֶׁר צְרוֹתִינוּ הַגְּדוּלוֹת  
אֵל אַלְעֵי כָּל הַיּוֹם בְּנֵגְנָה לְךָ  
כִּי קְפַשְׁתָנוּ סְכָל עַם וּסְכַבֵּד בְּךָ אַלְיָנוּ  
בְּכָל סְכָלֵי מִזְקוֹת סִינְיוֹ בְּנֵגְנָה לְךָ.  
אֲסֹה בְּחִיר לְכָבֵנוּ, פָּאַנְתָה חַלְדָנוּ הַפְּלִיאָה!  
  
בְּשַׂקְעַנְגָּל וּנְגַעַן לְכָל צָר  
אֲלִיטָה נְפַשְׁתָנוּ לְךָ וּלְוַקְמָות קָרְשָׁךְ!  
הַן אַלְיךָ נְחִיה, אַלְיךָ גְּנַגְבָּג כָּל מִקְמִים  
אֵל, אַל פְּלָאוֹת, אַרְוֹן כָּל נְפַעַלִים,  
אֲשֶׁר לְךָ הַפְּשָׁפָט וּהַחֲסֵד שָׁם קְרַבְקִים.  
סְפָחוֹר נָא יְמִינְךָ קָרְקָעָא כָּל הַעוֹלָם  
וּנְגַהְסַפְךָ אַלְיָנוּ יְהִיל.

<sup>2</sup> בנימין דה טרייס — יהושע טברסקי, הליכות. מקרה לשנת הלימודים הששית, ה'ז טברסקי, תל אביב, תש"ב עמ' 225 — 227. <sup>3</sup> שם עמ' 236.

אף כאן, הרי לפניך תמצית רעיון הימים הנוראים בלשון פיטותית עזה ויפה כדוגמת הפייטנים הקדמוןנים. ואף ביטויים בלתי דגילים בשירה הפייטנית המר ציויה, כגון: "אתה בחיר לבנו, תאות חלדתו הפליהה", יש להם על מה שיסמכו במקרא ובשירת ימי הביניים.

ואף על פי כן, כשבנוא להשות את ההימנון זה עם הפייטים הנהדרים הרי מתברר שנקודות המוצא אחרית היא. שם שבב היוצרה, פלא הביאה, אפסות האדם בתור אדם, אימת הדין, מלכות שדי, ובוחך מערכת זו יש גם מקום לישך ראל ועתידו; ואילו כאן, נקודות המוצא: צדות עם ישראל, לא "מקדי עולם" סתם אלא "מקדי אש צדותינו הגדולות", "וחבבד ידק עליינו", "חביבי מצוקות", הבסיס הוא איפוא לאומי יותר מדתי, בניגוד לרעיון האימי של הימים הנוראים. וכך מובן גם הסוף "ימין צדק על כל העולם" ואחר כך "זונגה חסך עליינו יהל". שנעטם בຽיענות האפוניות בתפילת "ובכן תנ" בעמידה של הימים הנוראים ניוכח מיד בשוני ובבדל.

וכן אתה מוצא ביריעון קידוש השם כشنערוך את "ברוך מגנץ" מול פרשת העקידות המתוארת בסליחות רבות של ימי הביניים. כאן רגשי נקמה והתנגדות לשחיטה על מנת לקדש את השם ואילו שם פושטים את צוארכם לטבח ושמחים לקראת קיום מצות קדוש השם (בחליקות ז' נדפסו שוב זה מול זה). והוא הדין למסה "הלהקה וגאנדה" של ביאליק בשעה שנណן על הנגלה שבת. כאן יהה המורה והיר מאוד לבלי יתפס התלמיד למושגים כפי שיצטיריו במחשבתו ודמיונו לפי פירושם במסה זו. ישobar את המושגים יהדות, תורה ומוסר בזמן שעוסקים בפרק מחקר כגון אלה של קרוּטָל או של אחד העם וכיווץ בהם. התלמיד צריך לקבל תמונה ברורה מתרתו של אהה"ע, ולא מתורתו הציונית בלבד, כדי שידע להבחין בין תפיסה לאומית-מוסרית זו לבין תפיסתנו הלאומית-הדתית.

(ג) דפוסים ודימויים שיריים.

אף אלה נשתנו במשך הזמן, ואין כאן עניין דוקא לתביסת דתית או בלתי דתית, אלא של ראייה אנושית מודרנית או ראיית איש ימי הביניים ומציאותם. אולם, יש וודכו או בתוכו מודקרת גם תפיסה לא-דתית, וגם על כן זה מצווה המורה להפנות את תשומת לב התלמיד. הרי למשל תיאור הסערה אצל ר' יהודה הלוי (שרי הים) ואצל ביאליק (מתי מדבר). שני התיאורים הם מן המועלמים שכසפרותנו. בשנייהם אתה חש את המהפהכה המתחוללת בטבע ואתה חי עם המשורר את רגעי הפחד והיראה, בין שהלשון היא שולחה מדונה וככושאך היה ונרגשת כבשירת הלוי ובין שהוא חופשית, מתפרצת וטוערת כבשירת ביאליק. כאן ישנה אפשרות ורבה לעמוד על ההבדל והמשמעות בשירה המודרנית וזו של ימי הביניים. כשהיא אמיתית ולא קיושוטי לשון יעשה עלי מלים בלבד.

אילם איזן כאן הבדל בהכעה שירית בלבד, אין זה שונה לשוני ומהשפתינו דמיוני גרידת. הרי כאן לפניים גם שונה בתפיסה הדתית. משורר ימי הביניים מרגיש בסערה את יד ה' ממש כמו בתקופת המקרא ושם בו את מבתו, ואילו המשורר המודרני רואה בסערה התקומות הטבע כנגד הבודא כאילו כוחות טבע איתנים אליליים נאבקים. זהו תיאור מודרני וחזרה אל המיתות. אין זה אמצעי ספרותי בלבד אלא הדבר נובע מוחך השקפותו של המשורר שאף הוא לא אחת מورد במלכות ונתפס להשכפה הדואליתית של מאבק האיתנים.

ומנו הרואוי להעיר גם על חופה דומה לו.

טשרניחובסקי אהוב את הלילה (Nocturne) המסלל את התוויזיותו שלפני סדרי הבריאת, שעاه שאור וחושך שימשו בערבוביה, מן מאבק האיתנים ושלילי-תמים טרם הוושם חוק ומשטר עלי אדמות (בראשית – איוב). מובן שכן חוליה אחת בטור שרשרת הרעינות של המשורר שאינו מכיר גם במשטר המוסר והדת שלאתרי סדרי בראשית ואינו מוצא את מלומו של האדם שם וחפץ להיעלם ולהיאחז בתוך העולם שלפני היצירה ולהתאחד עם האיתנים שאינם יודעים גבול חוק.

מורה, אחריו שניהם את השיר ושוחח על רעיונותיו של המשורר בכלל, יציג מול זה את רעיון האור שביהדות. בתנ"ך, בתפילה, בדברי חז"ל ובספרות הקבלה ויסיטים במשורר היהדות הדתית של זמננו גראי"ה קו"ק וצ"ל בעל האורות ויפרש את שמעותו האמיתית במובן הקוסמי והמוסרי.  
הקורא המצרי אצל הספרות יוונית בודאי עוד דוגמאות רבת מיצירות "גוזי-ישראליות" בין שהנושאים נוגעים לטבע ולאדם ובין שנוגעים להיסטוריה ולרוח והמשכיל יבין.