

## הסוגיא העשרים ושמונה – ברכי נפשי (י ע"א)

- [1] הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר' מאיר והוו קא מצערו ליה טובא. הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריה דביתהו: מאי דעתך, משום דכתיב יתמו חטאים (תהלים קד לה)? מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב! ועוד: שפיל לסיפיה דקרא, ורשעים עוד אינם (שם) – כיון דיתמו חטאים, ורשעים עוד אינם? אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה, ורשעים עוד אינם. בעי רחמי עלויהו, והדרו בתשובה.
- [2] אמ' לה ההוא מינא לברוריא: כתי' רני עקרה לא ילדה (ישעיה נד א) – משום דלא ילדה, רני? אמר' ליה: שטיא! שפיל לסיפיה דקרא, דכתי': כי רבי' בני שוממה מבני בעולה אמ' ה'. אלא מאי לא ילדה? רני, כנסת ישראל, שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותיכו!
- [3] אמ' ליה ההוא מינא לר' אבהו: כתי' מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (תהלים ג א) וכתי' לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה (תהלים נו א). הי מעשה הוה ברישא? מכדי מעשה שאול הוה ברישא, לכתוב ברישא! אמ' ליה: אתון, דלא דרשיתון סמוכין, קשיא לכו. אנן, דדרשינן סמוכין, לא קשיא לן.
- [4] דא"ר יוחנן: סמוכין מן התורה מנין? שנ': סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר (תהלים קיא ח).
- [5] למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג? שאם יאמר לך אדם: כלום יש עבד שמורד ברבו? אף אתה אמור לו: כלום יש בן שמורד באביו? אלא הוה, הכא נמי, הוה.
- [6] אמ' ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: מאי דכתי' פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה (משלי לא כו)? כנגד מי אמ' שלמה מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד דוד אביו, שדר בחמשה עולמים ואמ' שירה. דר במעי אמו ואמ' שירה, שנ': ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו (תהלים קג א). יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ובמזלות ואמ' שירה, שנ': ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו (תהלים קג כ-כא) וגו'. ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמ' שירה, שנ': ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו (תהלים קג ב).
- [7] מאי כל גמוליו? [7] ד. פירושים לביטוי "כל גמוליו" במזמור "ברכי נפשי"
- [8] אמ' ר' אבהו: שעשה לה דדים במקום בינה. [8] גמוליו
- [9] טעמ' מאי? [9] גמוליו
- [10] אמ' רב יהודה: כדי שלא יסתכל במקום ערוה. [10] גמוליו
- [11] רב מתנה אמ': כדי שלא יינק ממקום הטנופת. [11] גמוליו

א. ברוריה מסבירה לרבי מאיר פסוק מ"ברכי נפשי"

ב. ברוריה ורבי אבהו מסבירים למינים פסוקים אחרים

ג. דרשה של רבי יוחנן משום רשבי"ע על "ברכי נפשי": חלק ראשון

ד. פירושים לביטוי "כל גמוליו" במזמור "ברכי נפשי"

[12] ראה במפלתן של רשעים ואמ' שירה, שנ': יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה). נסתכל ביום המיתה ואמ' שירה, שנ': ברכי נפשי את ה' אלהי גדלת מאוד הוד וחדר לבשת (תהלים קד א).

ה. המשך  
הדרשה של רבי  
יוחנן משום  
רשב"י

[13] מאי משמע דעל יום המיתה נאמר? אמ' רבה בר רב שילא: מסיפא דעניינא, דכתי': תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון (תהלים קד כט) וגו'.

[14] רב שימי בר עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא, הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי, דהוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי. אמר ליה: מאי דכתיב ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו (תהלים קג א)?

ו. דרשה בין  
אמוראים על  
"ברכי נפשי"

[15] אמר ליה: בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים, והקב"ה אינו כן. צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קריבים ובני מעים. והינינו דאמ' חנה: אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו (שמואל א ב א). מאי אין צור כאלהינו? אין צייר כאלהינו.

[16] מאי כי אין בלתך? אמ' רב יהודה בר מנסיא: אל תקרא כי אין בלתך אלא אין לבלותך. שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, מעשה ידיו מבלין אותו, והקב"ה מבלה מעשיו.

[17] אמר ליה: אנא, הכי קא אמינא לך: הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד? [18] לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה. מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו.

## מסורת התלמוד

[1] הגהו בריוני... והדרו בתשובה מדרש תהלים קד כז; והשווה בבלי ברכות ז ע"א; בבלי סנהדרין לו ע"א. [2] משום דלא ילדה רני וכו' שיר השירים רבה א לו. [4] דאמר ר' יוחנן וכו' בבלי יבמות ד ע"א. [5] למה נסמכה וכו' בבלי ברכות ז ע"ב; מדרש תהלים ג. [6] שדר בחמשה וכו' ויקרא רבה ד ז; מדרש תהלים קג ג. [12] ראה במפלתן וכו' ויקרא רבה שם; מדרש תהלים שם. [15-16] והינינו דאמרה חנה וכו' בבלי מגילה יד ע"א. [17] חמשה ברכי נפשי תהלים קג א; קג ב; קג כב; קד א; קד לה. [18] מה הקב"ה וכו' ויקרא רבה ד ח; מדרש תהלים קג ד.

## רש"י

בריוני פריצים. חטאים – אות ה בניקוד פתח כתיב – קרי ביה חטאים. אות ה בניקוד חטף פתח – שיכלה יצר הרע. שפיל השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר. סמוכים לעד לעולם בדברי תורה כתיב, [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים – סמיכת כל פקודיו עשויים באמת וישר ולצורך, ולא דבר רק. כלום יש עבד שמורד ברבו ויבא להכחיש את דברי הנביא. אמור לו כלום יש בן כו' והא חזינן הכא דהוה. הכא נמי הוה סופיה להיות. ואמר שירה כנגד כולם אמר שירה לכששרתה רוח הקודש עליו. כל קרבי על שם קרבי אמו שדר בתוכן. מאי משמע דעל יום המיתה נאמר. בא וראה וכו' הוא סבר דהכי בעי: מאי שנא קרבים דנקט. חמשה ברכי נפשי לעיל חשיב להו.

## תקציר הסוגיא

הסוגיא הקודמת הזכירה את אי הבהירות בנוגע למספור מזמור קד, והביאה דרשה על תהלים קד לה. סוגיא זו מורכבת ברובה מדרשות נוספות על מזמורים קד וקד, הנפתחים ומסתיימים שניהם בביטוי "ברכי נפשי את ה'". בחלק א מסופר שברוריה דרשה את הפסוק תהלים קד לה בשעה שציערו את בעלה, רבי מאיר, "בריוני" או מינים. בחלק ב מובאת דרשה נוספת, לישעיה נד א, שדרשה ברוריה עצמה בפני מין, ודרשה לתהלים ג א שדרש רבי אבהו בפני מין. פיסקאות [6] ר[12] מורכבות ממדרש נוסף על המזמורים קד וקד – מדרש של רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי. מדרש זה נקטע על ידי פיסקאות [7-11], אשר בהן דרשות נוספות על תהלים קג ב. בחלק ה מובא דיון שניהלו שני אמוראים בנוגע לשני מזמורים אלו.

עיון מגלה שסוגיא זו מובאת כאן משום שהדרשות בחלקים ג, ד ויה היו פעם חלק ממדרש ארוך יותר על מזמורי "ברכי נפשי", שכלל גם את הדרשה שהובאה בסוגיא הקודמת: "ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה)". מקבילה למדרש זה מצאנו בויקרא רבה ד, ז-ח. במדרש זה מתפרשת המילה חטאים במובן חוטאים, דהיינו, הרשעים עצמם ויתמו. הסיפור בחלק א בסוגיא שלנו נוסף על מנת לאזן את הדרשה ההיא בדרשה החלופית שדורשת ברוריה בפני בעלה רבי מאיר, שלפיה ייתמו החטאים ולא החוטאים עצמם, שיחזרו בתשובה. סיפור זה נוצר על ידי עורך הסוגיא שלנו על סמך מוטיבים המופיעים במקומות אחרים (בבלי ברכות ז ע"א; סנהדרין לו ע"א; עבודה זרה יח ע"א-ע"ב). בדרשה זו ובסיפור זה מופיעה ברוריה כדמות מתונה ונינוחה, המצטיירת כחכמה מבעלה. אך התיאור השולט של ברוריה בבבלי הוא של אישה קשה, ונראה שחלק ב נוסף על מנת לאזן את תמונתה של ברוריה, המוצגת בחלק א, ולהציגה כפי שהיא מצטיירת במקומות אחרים בבבלי: בחלק ב מגיבה ברוריה בהתפרצות זעם לדברי מינות, בניגוד לרבי אבהו, המגיב במתינות ובטוב טעם.

נושאים נוספים הנידונים בפיורש הם החילופים בין המדרש למזמורים קד-קד, המובא בסוגיין, לבין המקבילה בויקרא רבה, חילופים המתפרשים היטב כ"תיקונים" תיאולוגיים של עורך הסוגיא שלנו, וכן נידונה האטימולוגיה של המילה "בריוני". רוב החוקרים שדנו בנושא חיפשו אטימולוגיה אחת שתסביר את כל ההיקריות של המילה בלשון חז"ל ובארמית בבבלי. אך כאן מוצע להבחין בין המילה העברית, תואר של פקיד או קצין רומי, המתפרשת היטב לשון "שומר הבירה" (כטענת יאסטרוב ולוי), לבין המילה "בריוני" בבבלי, שפירושה כנראה "מין", העומד מ"חוץ" לקונסנוס (לשון "בר", חוץ), בדומה למילה הסורית "בריא", שפירושה מין (כטענת לוי). בסוגיא שלנו הכוונה היא ל"מין", במקביל לשימוש במילה "מין" שבחלק ב. השימוש במילה בבבלי לתיאור הקנאים בימי חורבן הבית, יסודו בראיית הקנאים ככת דתית נפרדת, וכפי שמשמע מדברי יוספוס במלחמת היהודים ב א ח.

## מבנה הסוגיא ומהלכה

בסוף הסוגיא הקודמת, "סומך", העוסקת בסמיכת גאולה לתפילה, הביא העורך שתי מימרות של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי:

א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי: הואיל ולא אמרו דוד [את] "יהיו לרצון אמרי פי" אלא לאהר שמנה עשרה פרשיות, לפיכך תקינו רבנן לאהר שמנה עשרה ברכות.

א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי: מאה ושלוש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה).

המימרא הראשונה עוסקת בפסוק "יהיו לרצון אמרי פי" (תהלים יט טו), שהוזכר קודם לכן בסוגיא, והשנייה בפסוק האחרון שבמזמור "ברכי נפשי" השני (תהלים קד לה). בשתי המימרות הוזכרו מספרי מזמורים בספר תהלים, וסביבן בנה העורך דיון בשאלת מספור המזמורים.

הסוגיא שלנו מורכבת ברובה מדברי אגדה המוסבים על מזמורים קג וקד, מזמורי "ברכי נפשי". הקובץ פותח בדרשה שדרשה ברוריה לפני בעלה רבי מאיר על הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה" (חלק א), הפסוק האחרון במזמור קד, שהוזכר גם בסוגיא הקודמת. אגב כך מובאת דרשה אחרת של ברוריה לפסוק אחר, ישעיה נד א, שאותו היא מסבירה ל"ההוא מינא", ואגב סיפור זה מובא הסבר של רבי אבהו לפסוק אחר, שאותו דרש בפני מין אחר (חלק ב). המשך הסוגיא מורכב משני מדרשים גדולים העוסקים במזמורים קג וקד בכלל: הראשון הוא דרשה שמוסר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי (חלקים ג, ד), עם תוספות ארץ ישראליות ובבליות, המבהירות את משמעות המילים "כל גמוליו" שבמזמור (תהלים קד ב, [7-11]). המדרש השני הוא דרשיח בין שימי בר עוקבא או מר עוקבא לבין רבי יהושע בן לוי, כנראה בנוכחות רבי שמעון בן פזי (חלק ה). באמצע דרשיח זה מובא חומר חיצוני בשם רבי יהודה בר מנסיא כדי להבהיר פסוק משירת חנה, שהובא דרך אגב [16].

נראה שקובץ זה היה פעם מדרש או חלק של מדרש למזמורים קג וקד. המימרא השנייה שהביא העורך בשם רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי בסוגיא הקודמת: "ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה)", היתה במקורה חלק מקובץ זה, ואגב הבאת מימרא אחת מן הקובץ הביא עורך הסוגיא הקודמת את הקובץ כולו, בסוגיא שלנו<sup>1</sup>. ואכן מצאנו קובץ מדרשי שבו מופיעה מקבילה לדרשת רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מן הסוגיא הקודמת: "מאה ושלוש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנא': יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה)", ומופיעות בו גם מקבילות לחלקים ג, ד ו-ה שבסוגיא שלנו, שהן שתי הדרשות העיקריות בעניין "ברכי נפשי" בסוגיא. וזה לשון המקבילה, ויקרא רבה ד ז-ח:

[ז] רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. רבי יוחנן אמר: חמשה פעמים כתיב בן נפש [= "ברכי נפשי"], חמשה פעמים כנגד חמשת ספרי תורה. רבי יהושע בן לוי אמר: חמשה פעמים כתיב כאן נפש, כנגד חמשה עולמות שאדם רואה. ברכי נפשי את י"י וכל קרבי (תהלים קג א) וגו', בשעה ששרוי במעי אמו. ברכי נפשי את י"י ואל תשכחי כל גמוליו (שם ב), בשעה שהוא יוצא ממעי אמו. לא תנשייאן כל גמוליא טיבא דעבדית עימך. ברכי נפשי את י"י בכל מקומות ממשלתו (עין שם כב), בשעה שהוא עומד על עקימה שלו ויצא מפרקמטיא שלו. ברכי נפשי את י"י אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת (שם קד א), בשעה שנפטר לבית עולמו. ואחת לעתיד לבוא, יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד (שם לה) וגו'.

ר' שמואל בר נחמני בשם רבי נתן אמר: מאה ועשרים מזמורות אמר דוד, ובכולם לא חתם בהן הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, דכתיב: יתמו חטאים מן הארץ (תהלים קד לה) וגו'.

[ח] מה ראתה נפשו של דוד לקלס להקב"ה? דוד אמר: נפש זו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את כל העולם, דכתיב: הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם י"י (ירמיה כג כד). תבוא הנפש שהיא ממלא את הגוף, תקלס להקב"ה שהוא מלא העולם. נפש זו טובלת את הגוף והק' סובל את עולמו, דכתיב: עד זקנה אני הוא ועד שיבה (ישעיה מו ד) וגו'. תבוא הנפש שסובלת את הגוף, תקלס להקב"ה שסובל את עולמו. נפש זו מבלה את הגוף, הקב"ה מבלה את עולמו, המה יאבדו ואתה תעמד וכולם כבגד יבלו כלבוש (תהלים קב כז) וגו'. תבוא הנפש שמבלה את הגוף, תקלס להקב"ה שהוא מבלה את עולמו. נפש זו אינה אוכלת בגוף והקב"ה אין לפניו אכילה, דכתיב: אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה (שם נ יב). תבוא הנפש שאינה אוכלת בגוף, תקלס להקב"ה שאין לפניו אכילה. נפש זו יחידה בגוף והקב"ה יחיד בעולמו, שנאמר: שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד (דברים ו ד). תבוא הנפש שהיא יחידה בגוף, ותקלס להקב"ה שהוא יחיד בעולמו. נפש זו טהורה בגוף והקב"ה טהור בעולמו, טהור עינים מראות ברע (חבקוק א יג) וגו'. תבוא הנפש שהיא טהורה בגוף, תקלס להקב"ה שהוא טהור בעולמו. נפש זו רואה ואינה נראת והקב"ה רואה ואינו נראה, דכתיב:

1 ואמנם לכאורה היה מקום לומר שהמימרא הראשונה והשנייה שם, המובאות שתייהן בשם רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, ואשר עוסקות שתייהן במספר המזמורים בספר תהלים, הן קובץ שהגיע אל העורך כמות שהוא. אך כבר שיערנו בדיון בסוגיא הקודמת שדרשתו של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ל"יהיו לרצון" אינה אלא עיבוד דרשה דומה של רבי יהושע בן לוי, המופיעה בירושלמי (ראה בדיון בסוגיא היא, עיוני הפירוש לפיסקאות [12], [13-14]). ונראה שבעל הגמרא שלנו הוא שעיבדה בסגנון הדרשה של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי על "ברכי נפשי", וייחסה לו.

אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם י"י, הלא את השמים (ירמיה כג כד) וגו', תבוא הנפש שרואה ואינה נראת, תקלט להקב"ה שרואה ואינו נראה. נפש זו אינה ישינה בגוף והקב"ה אין לפניו שינה, דכתיב: הנה לא ינום ולא יישן (תהלים קכא ד) וגו'. תבוא הנפש שאינה ישינה, תקלט להקב"ה שאין לפניו שינה.

קובץ זה שבויקרא רבה לקוח ממדרש קדום ל"ברכי נפשי", כפי שמעיד מרדכי מרגליות על פי ההקשר: "והלשון שלפנינו משמע שעומד בתהילים"<sup>2</sup>. וקרוב לומר שמדרש קדום זה עמד גם בפני בעל הסוגיא שלנו.<sup>3</sup> הוא שיבץ את הדרשה "ק"ג פרשיות (או 'מאה ועשרים מזמורות')<sup>4</sup> אמר דוד" שבאמצע מדרש זה, בסוגיא הקודמת, אך ראה לנכון להביא כאן גם את שאר המדרש, אולי משום שהנושא, "ברכי נפשי", התאים לעמוד בפרק הראשון של מסכת ברכות.<sup>5</sup>

המדרש שעמד בבסיס סימנים זו ר"ח בויקרא רבה פרשה ד הוא אפוא הבסיס לחלקים ג, ד ו-ה בסוגיא שלנו. בפיסקאות [7-11] הוסיף העורך לקובץ הארץ ישראלי המקורי דרשות בבליות על המילים "כל גמוליו" (תהלים קג ב).<sup>6</sup> אך כיצד הגיעו חלקים א ו-ב לסוגיא? נראה שחלקים אלו הם יצירת העורך, שיצר אותם על בסיס חומרים אחרים. חלק א, הסיפור על ברוריה ורבי מאיר, עוסק אף הוא בתהילים קד לה, אותו פסוק שעמד בבסיס דרשת רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי בסוגיא הקודמת, הפסוק שהוא העילה להכללת הקובץ כולו כאן. אך בעוד שבדרשה ההיא מתפרש הפסוק כפשוטו, כעוסק ב"מפלתן של רשעים" שעליה אומר דוד "הללויה"<sup>7</sup>, בדרשה שבראש הסוגיא שלנו (חלק א) דורשת ברוריה את הפסוק כשבח על מפלתם של החטאים (כלומר העוונות) עם חזרת הרשעים בתשובה, ולא במיתת הרשעים עצמם. דומה שאת הדרשה הזאת הביא<sup>8</sup> העורך כמשקל נגד לדרשה שבסוגיא הקודמת.

רק חלק ב אינו קשור כלל למזמורי "ברכי נפשי". אך יש קשר אסוציאטיבי ברור בינו לבין חלק א: דרשה של ברוריה בנוגע לברכי נפשי מובאת בחלק א, דרשה של ברוריה שנמסרה במסגרת ויכוח עם מיין מוזכרת בחלק ב, ולאחר מכן מובאת דרשה של רבי אבהו, שנמסרה במסגרת ויכוח עם מיין. ונראה שמעבר להקשר אסוציאטיבי זה, ניתן לזהות ביתר דיוק את מגמתו של העורך בשבצו את חלק ב כאן. מצאנו בכמה מקומות בספרות חז"ל ניסיון לצבוע את ברוריה אשת רבי מאיר בצבעים קודרים,<sup>9</sup> אף על פי שהיתה לכאורה אישה חכמה בתורה וראויה לכבוד, אולי משום שלא ראו את יומרתה לעסוק בתורה בעין יפה. ונראה שהוא הדין בתוספת דברים אלו כאן. בחלק א כשלעצמו מתוארת ברוריה כאישה חכמה ולמדנית, נוחה לבריות; המסר שלה עדין, סובלני וחיובי: היא מוכיחה את רבי מאיר על יחסו לבריונים,<sup>10</sup> ומציעה לו להתפלל לתשובתם ולא למפלתם. אך בחלק ב, בהנגידו את יחסה של ברוריה למיין ליחסו של רבי אבהו, מוכיח העורך שברוריה נאה דורשת ואין נאה מקיימת: במקום להתייחס למיין בדרכי נועם, כפי שדרשה מרבי מאיר וכפי שנהג רבי אבהו בפועל, גוערת ברוריה במיין באופן צעקני: "ילדה בנים לגיהנום כותיכו". לעומתה מתווכח רבי אבהו עם המיין ויכוח ענייני. הוא מסביר את הבדלי הגישה ביניהם בהסבר טכני: "אתון, דלא דרשיתון סמוכין, קשיא לכו; אנן, דדרשינן סימוכין, לא קשיא

2 מ' מרגליות בפירושו לויקרא רבה ד ז, עמ' צד, הערה 1.

3 אני מתעלם כאן ובהמשך משינויים בשמות האמוראים, שכידוע רגילים להתחלף במקבילות של דברי אגדה. פרט לכך, נדון להלן בהבדלים שבין המקבילות ובהיווצרותן.

4 צריך להיות "מאה וארבע", ("ק"ד", במקום "ק"ך"). ראה לעיל, הדיון בסוגיא הקודמת, סוגיא כו, "סומך", עיוני הפירוש לפיסקא [15].

5 וכיוצא בזה שיבץ אותו עורך קובצי אגדה בענייני התפילה לעיל, בסוגיות יא-כ, משום שחשב שראוי שקובץ אגדה כזה יעמוד בפרק הראשון של מסכת ברכות. ראה לעיל, הדיון בסוגיא יא, מדור "מבנה הסוגיא מהלכה".

6 ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [7-11].

7 לפי נוסח המסורה וכל התרגומים העתיקים, המילה בפסוק היא "חֲטָאִים", שפירושה "חוטאים", על משקל בעלי המקצוע, ולא "חֲטָאִים", במובן "עוונות". ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

8 ולמעשה "יצר", על פי חומרים שהיו לפניו. ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

9 ראה עירובין נג ע"ב: "בטשה ביה"; פסחים טב ע"ב: "לא יצאה ידי חובתה". לביבליוגרפיה מקיפה על דמותה של ברוריה בספרות התלמודית וניתוח המסורות, ראה David Goodblatt, "The Bruriah Traditions", *Journal of Jewish Studies* 26 (1975), pp. 68-85.

10 נראה ש"בריון" כאן פירושו "מיין", ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]. במקבילה במדרש תהלים קד כו מצאנו "ההוא מינא" במקום "הנהו בריוני".

לך, ואינו מוכיחו אלא ברמז: "בן המורד באביו". ואפשר שחלק ב הוא תוספת לסוגיא, שיצאה מתחת ידו של עורך אחר, שלא נחה דעתו מזה שברוריה "ניצחה" בוויכוח עם בעלה רבי מאיר, בחלק א.

## עיוני פירוש

[1] הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר' מאיר והוו קא מצערו ליה טובא. הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריה דביתוהו בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה

כאמור, אין סיפור זה מופיע במקבילה לסוגיא שלנו שבויקרא רבה. אך מצאנו מקבילה לסיפור זה במדרש תהלים קד כז, בשינויים קלים. וזה לשון המדרש:

יתמו חטאים מן הארץ (תהלים קד לה). רבי יהודה ורבי נחמיה: רבי יהודה אומר: יעשו תמימים. ורשעים עוד אינם (שם) – שאינם רשעים באותה שעה, ברכי נפשי את ה' (שם). ר' נחמיה אומר: יתמו רשעיה. ורשעים עוד אינם – שאינם רשעים באותה שעה, ברכי נפשי את ה'. ר' מאיר הוה ליה ההוא מינא בשיבבותיה, והוי מצער ליה בקראי. הוה בעא רחמי עליה דלימותו. אמרה ליה ברוריה איתתיה: מהו דעתך, משום דכתיב יתמו חטאים? מי כתיב חטאים, חטאים כתיב! יסופן חובביא,<sup>11</sup> מיד ורשעים עוד אינם. בעי רחמי עלייהו דליהדרו בתיובתא, באותה שעה ברכי נפשי את ה'.

אין ספק שהסיפור על ברוריה ורבי מאיר במדרש מאוחר זה, שנערך באיטליה במאה העשירית,<sup>12</sup> אינו אלא גלגול ישיר של הסיפור שבבבלי.<sup>13</sup> אך נראה שאין לפקפק באותנטיות המחלוקת בין רבי יהודה לרבי נחמיה, הגם שלא הגיעה אלינו בשום מקור אחר. אפשר ואף סביר שייחוס המחלוקת לתנאים אלו דווקא אינו אותנטי, כדרכם של ייחוסים באגדה, שרבו בהם שינויי הנוסחאות וקשה לסמוך עליהם. אך המחלוקת עצמה נראית אותנטית, ולו גם משום שהיא מסבירה את הרקע לדברי ברוריה בסיפור שבסוגיא שלנו ובהמשך המדרש שם, "מי כתיב חטאים? חטאים כתיב!". דבריה תמוהים, שהרי למעשה, מה שכתוב – לפי נוסח המסורה וכל התרגומים העתיקים – הוא המילה "חטאים", שפירושה "חוטאים", על משקל בעלי המקצוע, ולא "חטאים", במובן "עוונות". אם כן, מה ראתה ברוריה לפרש שמדובר בתום העוונות? דרשתו של רבי יהודה היא החוליה החסרה בין פשוטו של מקרא לדרשתה של ברוריה. רבי יהודה דורש "יתמו" לשון "יעשו תמימים" ולא "יכלו עד תום", ונראה שדרשה זו היא העומדת בבסיס דברי ברוריה, אלא שכשהפסיקו לדייק בהגיית חטף-פתח לעומת פתח, וטי"ת דגושה לעומת טי"ת רפויה, למדו אותו מסר מן המילה "חטאים", שאותה פירשו במובן עוונות.

ונראה שבעל הסוגיא שלנו הוא שדרש דרשה זו על פי דרשת רבי יהודה שנשתמרה במדרש תהלים, והוא שייחסה לברוריה אשת רבי מאיר ובנה סביבה את הסיפור על הבריונים שהציקו לרבי מאיר. מצאנו מקבילה לסיפורנו<sup>14</sup> בבבלי סנהדרין לז ע"א:

11 כן צריך לומר. ראה מהדורת בובר, הערה פט. ובפנים שם: "חייביא", אלא שבובר מעיד שבדפוס ונציה הגירסא היא "חובביא", כפי שצריך (אלא ששם יש שיבוש אחר, עיין בהערה שם).

12 ראה צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 131-132.

13 והמרת "הנהו בריוני" ב"ההוא מינא", תוכיח. נראה שבמדרש תהלים פירשו את המילה הקשה "בריוני" על פי המשך הסוגיא בבבלי, שם נתקלת ברוריה במין אחד, והוא הדין לרבי אבהו בסיפור שאחריו. ובאמת נראה ש"בריון" פירושו "מין", כמו "בריא" בסורית (ראה להלן בסמוך). אלא שאין נראה שבמאה העשירית ידעו באיטליה על כך, ונראה שפירשו על פי הסיפורים הבאים בבבלי.

14 סיפור עוד יותר דומה לסיפורנו מצאנו בבבלי תענית כג ע"ב, בנוגע לאבא חלקיה בן בנו של חוני המעגל, שהתפלל לגשם יחד עם אשתו על גג הבית, והיא נענתה ולא הוא. כשנדרש להסביר זאת, ענה: "משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניי ומקרבא הנייתה, ואנא יהיבנא זוזא ולא מקרבא הנייתה. אי נמי, הנהו בריוני דהוו בשיבבותן, אנא בעי רחמי דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו בתיובתא, ואהדרו". אך ה"אי נמי" חסר ברוב העדים וגם לפני בעלי דפוס וילנה לא היה, אלא הוסיפו אותו על פי פירוש רש"י שגרס אותו, ומלטר מציע שנוסף על פי הסוגיא שלנו, ונראים דבריו (ולא כדברי "The Quest for Tal Ilan", "The Historical Beruriah, Rachel, and Imma Shalom", *AJS Review* 22 [1997], pp. 3-4. אני מודה למור"ר ש"י פרידמן על שהפנה את תשומת לבי למאמר זה).

סוגה בשושנים – שאפילו כסוגה של שושנים לא יפרצו בהם פרצות. ריש לקיש אמר מהכא: כפלה הרמון קתך (שיר השירים ד ג) – אפילו ריקנין שבך מלאין מצוות כרמון. ר' זירא אמר מהכא: וירח את ריח בגדיו (בראשית כז כז) – אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו.

הנהו בריוני דהו בשביבותיה דר' זירא דהוה מקרב להו כי היכי דניהדרו להו בתיובתא, והו קפדי רבנן. כי נח נפשיה דר' זירא, אמרי: עד האינדא הוה חריכא קטין שקיה דהוה בעי עלן רחמי. השתא מאן בעי עלן רחמי? הרהרו בלביהו ועבדו תשובה.

מהו הקשר בין סיפור זה לסיפורנו? קשה לומר ששניהם התפתחו כמסורות עצמאיות ובלתי תלויות, שהרי יש בהם יסודות זהים רבים: כאן וכאן מצאנו מחלוקת בנוגע ליחס ל"בריוני", כאן וכאן מצאנו הוכחה מפסוק לכך שיש לקרב את הפושעים, כאן וכאן מצאנו את המוטיב של בקשת רחמים על הבריונים, וכאן וכאן הם חזרו לבסוף בתשובה. ומכיוון שמוטיב זה מופיע רק במקורות בבליים (שהרי אין לראות במדרש תהלים האיטלקי מימי הביניים מקור של ממש), הדעת נותנת שהסיפור על האמורא הבבלי הוא המקורי, ואילו הסיפור על התנא ואשתו הוא עיבוד של אותו סיפור – מה גם שראינו שהסיפור על ברוריה ורבי מאיר הוא תוספת שהכניס העורך לתוך קובץ ארץ ישראלי של דרשות על "ברכי נפשי", שנשתמר בויקרא רבה ד.

ונראה שעל פי מעשה רבי זירא בנה העורך את הסיפור על ברוריה ורבי מאיר, כשברוריה בתפקיד רבי זירא, ורבי מאיר בתפקיד רבנן "דהו קפדי". אך ברוריה שכנעה את רבי מאיר בצדקת דרכה, ובסוף אימץ את מנהג רבי זירא. כאמור לעיל, נראה שעורך הסוגיא שלנו רצה להביא את הפירוש ה"עדין" לפסוק "יתמו חטאים מן הארץ", אשר לפיו מדובר בחזרה בתשובה ולא בכליה, בנוסף לפירושו הפשוט של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, שבסוגיא הקדמת, "עד שראה [דוד] במפלגתן של רשעים". בימיו החלו לבטא בבבל את החטף-פתח כפתח ואת הטי"ת הדגושה כטי"ת רפויה, ולכן דרש בעל הסוגיא "מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב", במקום הדרשה המיוחסת לרבי יהודה במדרש תהלים, "יעשו [חטאים/חוטאים] תמימים", שכנראה היתה מוכרת לו. אך מה ראה לייחס דרשה זו לברוריה ולבנות סביבה את הסיפור על רבי מאיר והבריונים?

בברכות ז ע"א, סוגיא טז, "א"ר יוחנן משום רבי יוסי", חלק מאוסף אגדה נוסף בפירקין, שנערך אף הוא על ידי עורך הסוגיא שלנו,<sup>15</sup> מצאנו את החומר הבא:

ואימת רתח [קב"ה]? אמר אביי: בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתנגולא וקאי אחד כרעא.

ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי, הוה קא מצער ליה טובא בקראי. יומא חד שקל תרנגולא ועיין ביה. סבר, כי מטא ההיא שעתא, אלטייה. כי מטא ההיא שעתא, ניים. אמר: שמע מינה לאו אורח ארעא למעבד הכי – "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה ט) כתיב, וכתוב: "גם ענוש לצדיק לא טוב" (משלי יז כז).

תנא משמיה דרבי מאיר: בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה, מיד כועס הקב"ה.

נראה שמדברים אלה הבין בעל הגמרא שלנו, שהוא גם עורך הסוגיא שלנו, שרבי מאיר התעניין גם הוא בבירור שעת כעסו של הקב"ה. ומן הסתם היו גם בשכונתו של רבי מאיר מינים או בריונים שציערו אותו, והוא ביקש לקלל אותם בעידנא דריתחא. ואם לא עשה כן (שהרי לא סופר על כך בביריתא שהיתה לפניו), אפשר שאשתו ברוריה, המוכרת ממקומות אחרים כדרשנית,<sup>16</sup> שכנעה אותו שלא לעשות כן, בהציגה לפניו את עמדת רבי יהושע בן לוי: "לאו אורח ארעא למעבד הכי", ואת עמדת רבי זירא בבבלי סנהדרין לו ע"א, שביקש על הבריונים רחמים. העורך, שרצה להציג בסוגיא שלנו פירוש אלטרנטיבי ל"יתמו חטאים מן הארץ", אך

15 למעשה ייבא בעל הסוגיא שם את האגדה ההיא מעבודה זרה ד ע"ב, ושם היא יובאה מסנהדרין קה ע"ב. ראה לעיל, הדיון בסוגיא טז, "א"ר יוחנן משום רבי יוסי", עיוני הפירוש לפיסקאות [20-6].

16 ראה בבלי עירובין נג ע"ב, והשווה בבלי פסחים טב ע"ב.

בניגוד לדרשת רבי יהודה, "יעשו תמימים", חשב לדרוש "חטאים" לשון "עוונות" ולא "חוטאים", בנה סיפור סביב רבי מאיר והבריונים בשבבותיה, דוגמת הסיפור על רבי יהושע בן לוי והסיפור על רבי זירא,<sup>17</sup> ושם בפי ברוריה בעלת האגדה את הדרשה שהמציא בעניין "חטאים", כמשקל נגד לדרשה שבסוגיא הקודמת.

ואפשר שהוא מצא רמז לגישות השונות שאותן שם בפי רבי מאיר ובפי ברוריה בסיפור המובא בבבלי עבודה זרה יח ע"א-ע"ב. בסיפור ההוא מבקשת ברוריה מרבי מאיר לפעול לשחרור אחותה, שהושבה על ידי השלטונות בבית זונות בניגוד לרצונה. ברוריה אינה מתנה את בקשתה בוידוא כלשהו בנוגע להתנהגותה של אחותה באותו בית זונות. רבי מאיר, לעומת זאת, מתנה את עזרתו בכך שגיסתו לא חטאה שם (הגם שהושבה שם בניגוד לרצונה), ואומר: "אי עבדה איסורא, לא איתעביד לה ניסא". הוזה אומר: לדעת רבי מאיר אין זה מן הראוי לפעול למען עוברי עברה, גם באונס, ואף הקב"ה לא יפעל למענם – בהיפוך מגישת רבי זירא בסנהדרין לו ע"א ומגישת ברוריה כלפי אחותה בסיפור בעבודה זרה, שביקשו שניהם רחמים על החוטאים.<sup>18</sup>

## בריוני

המילה "בריון" משמשת כבר בספרות התנאים בעברית במשמעות חייל או נציג כלשהו של השלטון, ועל פי זה היו שהציעו שמדובר בדרגה רשמית של חייל רומי, כגון *phourion* ביוונית, "חייל",<sup>19</sup> או *praetorianus* בלטינית,<sup>20</sup> שומר הראש של ה-*praetor*, המושל. אחרים הציעו לגזור את המילה מ"בירה" בעברית, ופירושו: שומרי הבירה.<sup>21</sup> אך בארמית (בבבלי בלבד!) מופיעה המילה במשמעות הקרובה לזו המשמשת בעברית של ימינו, ובין היתר ככינוי לקנאים שבימי החורבן (גיטין נו ע"א); בוודאי אין מקום לכנות את הקנאים בירושלים בימי החורבן בתואר של אויביהם – חיילי רומי! ולכן אם נגזור את המילה העברית על פי אחת מן ההצעות הללו, עלינו להניח שבמקורה היא שימשה כינוי לחיילים רומים בלבד, אך בבבל נשתכח פירושה, והיא הפכה לכינוי לרשעים באשר הם, או שאין קשר בין המילה הארמית למילה העברית, ובעברית פירושה חייל ובארמית "ריקא" או כדומה. ואשר לגזרונה במשמעה הארמי, היו שהציעו שהמילה נגזרת מ"ברא": חיצוני, מופקר.<sup>22</sup> אחרים הציעו גם כאן גזרון יווני מן השורש *barneo*, שמשמעו "להכביד", והציעו לפרש גם את כינוי החייל הרומי בלשון התנאים במונח זה: "מכביד העול".<sup>23</sup>

מכיוון שהמילה מופיעה במונח "ריקא" רק בארמית בבבלי, נראה שאין קשר בינה לבין המילה העברית. יש לגזור את המילה שבלשון התנאים מ"בירה", ו"בריון" היינו שומר הארמון, כפי שמוכח מכמה מקורות,<sup>24</sup> וכדעת יאסטרוב ולעף, המובאת לעיל. אך את המילה "בריוני" בארמית בבבלי יש להבין על פי הארמית – "ברא". וכן בסורית מצאנו "בריא" במונח "כופר, מין", כדעת

17 והשווה גם הסיפור בבבלי גיטין ז ע"א: "שלח לה מר עוקבא לר' אלעזר: בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות, מהו? שרטט וכתב ליה: '... אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי – אע"פ שרשע לנגדי, אשמרה לפי מחסום'. שלח ליה: קא מצעירי לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו. שלח ליה: דום לה".

18 אך בנוגע למניעיה של ברוריה בסיפור ההוא, ראה להלן, הערה 27.

19 כן *S. Krauss, Lehnwoerter*, ערך "בריון".

20 כן קרויס, תוספת הערוך השלם, ערך "בריון".

21 כן יאסטרוב, במילונו, ערך "בריון"; לעף, מובא בתוספת הערוך השלם, ערך בריוני. וראה להלן בסמוך.

22 כן *J. Levy, Woerterbuch*, ערך "בריון".

23 כן קוהוט, הערוך השלם, ערך "בריוני".

24 מכילתא עמלק א; מכילתא דרשב"י יז ח; ירושלמי קידושין א ו, סא ע"א; שמות רבה ל יא, יח. משמות רבה ל יח מוכח שאין לנו עניין עם אנשים רעים אלא עם שומרי ראש סתם, אבל כך נראה גם משאר המקורות שהזכרנו, שהם כלל השימושים שמצאנו ל"בריון" בלשון חכמים. ואפשר שבתקופת התנאים סברו בארץ ישראל שהמילה הלטינית *praetorianus*, "שומר הראש של המושל", נגזרה ישירות מן המילה הלטינית *praetorium*, "ארמון המושל", ולכן כינו את שומרי הראש של המושל "בריונים", מ"בירה", על אף שלמעשה שתי המילים הלטיניות נגזרות מ-*praetor*, "מושל": שומרי הראש שלו נקראו השומרים הפריטוריים, *praetoriani*, וארמונו נקרא *praetorium*.



יעקב לוי במילונו.<sup>25</sup> והנה, במקבילה במדרש תהלים מצאנו "מין" במקום "בריוני", ומשתי הדרשות שבהמשך נראה שזאת הכוונה גם במילה "בריוני" שבבבלי, שהרי יש בהן ביקורת כלשהי על ברוריה, שנאה דרשה ולא נאה קיימה כשנתקלה במין בעצמה. ונראה שהוא הדין במקרים האחרים שבהם מוזכרים בריוני בהקשרים דומים. ואף בסיפור רבי יוחנן בן זכאי, כשמדובר בקנאים שבירושלים בימי החורבן, נראה שחכמים ראו בהם מינים, וכך הם מתוארים אצל יוסף בן מתתיהו<sup>26</sup> כבני הכת הרביעית בדת היהודית, לאחר הפרושים, הצדוקים והאיסיים.

[2] אמר לה ההוא מינא לברוריא: כתיב רני עקרה לא ילדה (ישעיה נד א) – משום דלא ילדה, רני? אמרה ליה: שטיא! שפיל לסיפיה דקרא, דכתיב: כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה'. אלא מאי עקרה לא ילדה? רני, כנסת ישראל, שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו!

ברוריה נאה דורשת בפני רבי מאיר אך אין נאה מקיימת בהיתקלה עם מין בעצמה: היא מגיבה בכעס וצועקת שבר הפלוגתא שלה מוליד בנים לגיהנום. לעומתה רומז רבי אבהו, בדרשה הבאה, רמז קל בלבד לאי הנחת שלו מן המין ששאלו שאלה ומידיין אתו בנימוס, תוך הנגדת גישותיהם של היהודים הרבניים ושל המינים למדרש הפסוקים.

דרשת ברוריה מובאת גם במדרש הארץ ישראלי הקדום, שיר השירים רבה א לו, בשם חכם אחר, ושלא במסגרת דיון עם מין: "רבי ביבי משום רבי ראובן אמר: רני עקרה – הא רנה? עקרותא היא! אלא רני עקרה, שלא ילדה בנים לגיהנם." נראה שבעל הסוגיא שלנו שם דרשה זאת בפני ברוריה במסגרת דרשיח בינה לבין מין (ואת הדרשה הבאה, שאף לה היה קיום עצמאי, בפני רבי אבהו בדיון עם מין), כדי להביא לידי ביטוי מגמה שמצאנו במקומות אחרים בבבלי,<sup>27</sup> של אי שביעות רצון מעיסוקה של האישה ברוריה, בתורה.<sup>28</sup>

25 ואף אל פי כן נראה שהצורה "בריוני" מושפעת מ"בריון" העברי, ואפשר שהבבלים גזרו בטעות את המילה "בריון" במובן "שומר הארמון" לשון "בר" ("איש שדה", כעשׂו?). אך יצוין גם שמצאנו כמה וכמה מילים בארמית בבליה המסתיימות ב"-יון", גם ללא השפעת העברית, כגון "המיון", חגורה (מפרסית "המין"), "ביון" ("כלא", ממנדעית "בית זאינא"), "רדיון" או "דידיון" או "ברדיון" (גזרונ אינו ברור, ומציעים לגזורו מ"ברדן" בפרסית, לכלוף). על כל פנים, בכל המקרים האלה בנו בארמית הבבלית, לכל הפחות זו שנשמרה בעדי הנוסח שהגיעו לידינו, צורה המסתיימת ב"-יון", המיוחדת לארמית בבליה. והוא הדין ל"בריון" מ"בריא" בסורית: מין, כופר.

26 מלחמת היהודים ב, קיח.

27 אפשר גם שחלק ב של הסוגיא, אשר בו הביקורת המרומזת על ברוריה לשיטתנו, יצא מתחת ידו של עורך אחר, שלא רווה נחת מברוריה הדרשנית. וכך היה נראה לומר, אילולא שני דברים שמכריעים לדעתי את הכף לטובת האפשרות שכל הסוגיא יצאה מתחת ידו של עורך אחר: א – בעל הגמרא בסוגיות האגדה בפירקין הוא פלורליסט אמיתי: הוא מרבה להביא דעות סותרות זו לצד זו מבלי לעמת ביניהן, וכאילו לומר "אלו ואלו דברי אלהים חיים"; השווה לעיל, סוגיא יב, "יסורין", וסוגיא יח, "בית הכנסת". ב – בכל מקום בבבלי שבו מוצא אתה מוצא את חכמתה או טוב לבה של ברוריה, שם אתה מוצא רמז לביקורת, ובמקרים האחרים אי-אפשר לייחס מגמות אלו בדרך כלל לשני עורכים שונים: בעירובין נג ע"ב היא משיבה בחכמה לתלמידי חכמים אך "בוטשת" באחד מהם; בפסחים טב ע"ב נאמר שהיא הקדישה זמן רב ללימוד ספר היוחסין, ולמרות זאת "לא יצאה ידי חובתה"; בבבלי עבודה זרה יח ע"א, בסיפור על שחרור אחותה מבית הזונות (ראה לעיל), בקשתה מבעלה לפעול לשחרור אחותה מנומקת בכך שהדבר מביך אותה, את ברוריה, והדאגה לשלום אחותה אינה מוזכרת; ושם בהמשך מצאנו רמז ל"מעשה דברוריה" שגרם לרבי מאיר לברוח מארץ ישראל לאסיה. ואף אם אין הכוונה לאותו מעשה נורא שאותו מספר רש"י שם ע"ב, ושאינו מתועד בשום מקום בספרות חז"ל עצמה, יש כאן על כל פנים רמז למעשה כלשהו שעשתה ברוריה, שאילץ את רבי מאיר לברוח מארץ ישראל.

28 מור"ש פרידמן חולק על חלק מהכרעותי בנוגע לעניין זה, ומציע גישה אלטרנטיבית. אני מביא כאן את הערתו כלשונו: "כוותיבו" ליתא במקצת כתיבי היד, ולכן דומה שהיא תוספת, וברוריה אפוא פחות צועקת. עם כל העניין שבקרה האפשרית של תיבת בריוני למינים, דומה שבבבלי הם שונים: אלה ruffians ואלה כופרים. ושמה זוהי התנגדות: לא היה ראוי לר' מאיר להתפלל על מיתת רשעים כשמדובר בבריוני יהודי, אלא שיהזרו בתשובה. ואילו כנגד מינים – נוצרים מתוכחים – ראוי אף לא להחמיר. הנימה הקשה והחמורה כבר נמצאת במקור שבשיר השירים רבה: רבי ביבי משום רבי ראובן אמר (ישעיה נד א): רני עקרה, הא רנה עקרותא היא, אלא רני עקרה, שלא ילדה בנים לגיהנם. המילה לגיהנם חריפה וחמורה. בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) כ ד"ה [ה] כי רבים, נדרשו אותם הפסוקים כך: כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ר"י (ישעיה נד א)... א"ר לוי: בבנינה העמידה לי רשעי, כגון אחז מנשה אמון. בחורבנה העמידה לי צדיקים, כגון דניאל וחבורתו, מרדכי וחבורתו, עזרא וחבורתו. ר' אחא בשם ר' יוחנן: הרבה צדיקים העמידה לי בחורבנה, יותר מצדיקים שהעמידה בבנינה. מדרש זה מעמיד את

[5-3] א"ל ההוא מינא לר' אבהו: כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (תהלים ג א), וכתיב לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה (תהלים נו א) למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג? שאם יאמר לך אדם: כלום יש עבד שמורד ברבו? אף אתה אמור לו: כלום יש בן שמורד באביו? אלא הוה, הכא נמי, הוה

שאלת סמיכת מזמור ב ("למה רגשו גוים", המכונה "פרשת גוג ומגוג") למזמור ג ("מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו") נידונה, כפי שנראה מיד, במקומות אחרים בספרות המדרש, אך ללא התייחסות למיקומם היחסי של מזמורים ג ו-נו ("לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה"). ובאמת, קושיית המין לרבי אבהו כלשונה, אינה במקום, שהרי ברור שהכתורות שבספר תהלים אינן מעידות על סדר כרונולוגי כלשהו של המזמורים (השווה למשל "תפלה למשה איש האלהים", מזמור צ; "לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך", לג). אך את עצם הדרשה על סמיכות המזמורים ב רג והלקח בעניין הצרה שבמרד הגויים לעומת מרד הבנים, מצאנו באותו קובץ אגדה שנערך על ידי עורך הסוגיא שלנו, ובו הוא מצא השראה לסיפור הבריוני ורבי מאיר, לפי השערתנו לעיל. ושם, סוגיא טו, "א"ר יוחנן משום רבי יוסי", ברכות ז ע"ב:

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג, שנאמר: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (תהלים ג א). מדה כתיב בתריה? ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי (שם ב). ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב: למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק (תהלים ב א), ואילו מה רבו צרי לא כתיב.

שם הדרשה מחודדת יותר. לא זו בלבד שבן מסוגל למרוד באביו כשם שהעמים מסוגלים למרוד ברבם, אלא אף זו: דוד רואה במרד בנו "מה רבו צרי" ומתפלל, בעוד שהוא מביע ביטחון לנוכח מרד הגויים, וקורא למרדם "ריק". ובמדרש תהלים מצאנו עדות לכך שרבים עסקו בשאלת סמיכות פרשיות אלו, ולמרות איחור המדרש נראית עדות זו מהימנה, שהרי אין מביאים כאן את רוב הדרשות אלא רק מתעדים את העניין הרב שעורר הנושא, ובכגון זה נראה שהיה לעורכי מדרש תהלים ג ב, מסורת:

למה נסמכה פרשת גוג ומגוג לפרשת אבשלום? לומר לך שקשה הבן הרע לאביו, יותר ממלחמות גוג ומגוג. רבי יהושע בן לוי ביקש לישב על הספר הזה, יצאת בת קול ואמרה: אל תפחית את הישן. רבי ישמעאל בקש לישב על הספר הזה לפני רבו. אמר: כתיב סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר (תהלים קיא ח).

כאן מצאנו את השאלה כפי שהיא מוצגת בסוגיא שלנו, ואת התשובה המוצגת בדף ז ע"ב. אך לאחר מכן מצאנו ששניים ביקשו "לישב על הספר הזה" או לפי נוסח אחר "ליישב הספר הזה", דהיינו להסביר את סדר המזמורים<sup>29</sup> או לסדר אותם בסדר כרונולוגי,<sup>30</sup> ונאמר להם שאין לעשות כן. ואם השערתנו באשר לעתיקות מסורות אלה נכונה, אזי נראה שמכאן שאב עורך הסוגיא שלנו את הרעיון לייחס דיון בנושא זה לדרישה בין רבי אבהו למין. המין מבקש "ליישב את הספר הזה", ורבי אבהו משיב לו על פי הפסוק "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר"

עם ישראל בחורבנו כאישה שילדה צדיקים, ובבנינו – רשעים. ההבחנה היא בין שני זמנים של כנסת ישראל, והבנים אינם 'לגיהנם' אלא 'רשעים' בלבד.

שתי פרשנויות אפוא לשיטת המדרש שבשיר השירים רבה, זו של פסיקתא דרב כהנא וזו של ברוריה. הדומה שזו של ברוריה קולעת יותר לרקע העתיק והטרומי של מדרש זה: וכוח בין יהודים לנוצרים. והעניין הוסתר בשיר השירים רבה דרך קיצור, השמטה ואיפוק. אולם המילה "לגיהנם" רומזת שברוריה פירשה נכונה, דיון בינינו לבנינו, בין 'כנסת ישראל' לבין הנוצרים, וראוי להחמיר. בפסיקתא דרב כהנא שילבו את הרעיון לשני זמנים שונים של עם ישראל. עד כאן דברי מו"ר.

יצוין ש"כתיבו" מופיע בכל העדים למעט כתב יד אוקספורד ב וקטע מספרד, וספק רב אם ניתן להסביר את המילה כתוספת, אלא נראה שהיא הושמטה בתור "תיקון יתר" על ידי סופר שחש בורות שבמילה ארמית אחת בסוף דרשה בעברית. לשון יישוב הדעת, יישוב המקראות, יישוב קושיא.

29

30 כך תרגם בראודה לאנגלית: "sought to arrange the Psalms in their proper order".

(תהלים קיא ח).<sup>31</sup> אך בעוד שבמדרש תהלים בא פסוק זה לפסול את האפשרות ליישב את הקשיים הכרונולוגיים, משמש פסוק זה בסוגיא שלנו כעידוד "לדרוש" סמוכין, וזאת בעקבות דרשת רבי יוחנן לאותו פסוק, המובאת רק במקורות בבליים (וראה להלן, עיוני פירוש לפיסקא [4]).

וכשם שבנה העורך דרשיח בין ברוריה למין סביב דרשת הפסוק "רני עקרה", שנשתמרה בשיר השירים רבה, כך בנה דיון בין רבי אבהו למין סביב השאלה הזאת של סדר הפרשיות בספר תהלים, וזאת כדי להנגיד את היחס העדין של רבי אבהו למין ליחסה הבוטה של ברוריה. רבי אבהו רומז למין בעדינות שהוא מורד בקב"ה: הוא משיב לו שמזמור ג מוקם לאחר מזמור ב כדי לרמוז שלא זו בלבד שעבדי ה', גוג ומגוג (= אומות העולם), מסוגלים להעז למרוד בו, אלא גם בניו שלו (= מינים ממוצא יהודי) מסוגלים לכך.

[4] דא"ר יוחנן: סמוכין מן התורה מנין? שנא': סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר (תהלים קיא ח)

את המימרא הזאת של רבי יוחנן שאב עורך הסוגיא מבבלי יבמות ד ע"א (ושם לפנינו "רבי אלעזר" במקום "רבי יוחנן"), וזאת משום שלנגד עיניו ראה את הדרשות על מזמור ג שפסלו דרשות סמוכין על סמך פסוק זה (אין "ליישוב את הספר הזה" ולנסות להסביר את הסמוכין על דרך הדרש או לטעון לסדר אחר שהוא עדיף, שהרי ניתן "לסמוך" על כך שהספר מסודר באמת ובישר), אך הוא ביקש להצדיק דרשת סמוכין ולשים דרשה כזאת בפי רבי אבהו, שיוכיח למין את טעותו וירמוז לו על הצורך לשוב בו ממרדו.

[6] אמ' ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה (משלי לא כו)? כנגד מי אמר שלמה מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד דוד אביו, שדר בחמשה עולמים ואמר שירה

במקבילה בויקרא רבה לא מצאנו רמז לפסוק "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה", ובאמת קשה להבין את הקשר שבין דרשה זו להמשך: הרי דוד הוא גבר ולא אישה, ולפי ההמשך הוא אמר שירה ולא חכמה או תורת חסד. גם אין רמז בפסוק זה לחמשת העולמות שבהם דר דוד באומרו שירה, דהיינו מעי אמו, אוויר העולם, יניקה משדי אמו, ראייה במפלת הרשעים ויום המיתה, שהוא המוטיב המרכזי בהמשך.

ונראה שעורך הסוגיא שלנו הוא שהוסיף דרשה זו סמוך לפני הדרשה על חמשת העולמות, ובאמת מוסב המדרש על הסיפא של פסוק זה והרישא של הפסוק הבא: "ותורת חסד על לשונה. צופיה הליכות ביתה". בעל הסוגיא פירש "ותורת חסד" במובן שבח לה' על חסדיו, ו"הליכות ביתה" כנגד חמשת ה"בתיים" שבהם דר דוד, המכונים להלן "עולמות". ושמא דרש "ותורת חסד על לשון ה [= חמש], צופיה הליכות בית ה [= חמש]", כלומר, לדוד היו ה (חמש) תורות חסד על הלשון כשצפה בהליכות שביה (חמשת) בתיו.

31 מו"ר ש"י פרידמן הביא כמה סימוכין לטענה זו. וזה תורף דבריו: "מעשה ר' אבהו נראה כולו עיבוד של מדרש תהלים מכמה סיבות. מי שרצה ליישב את הספר הזה נאמר לו שדבר זה אינו הגון, וכמין נויפה לאחר שהעלה את הדבר לפני רבו (ואולי אביו לגירסת ר' ישמעאל ברי' יוסי). טעות זו, ליישב את הספר, יוחסה כאן למין בשאלת הפתיחה. הדרשה על מזמורי ב-ג מקורה במדרש תהלים. בעל הסוגיא הבבלי רואה בזה דרשת סמוכים, ולכן הופך את ההסבר לכך שאין ליישב את הספר – מהסבר שהוא כבר סמוך על ישר ואמת, להסבר שהכל תלוי בדרשות, ואתם לא יודעים לדרוש סמוכים. אולם גם לר' אבהו אין דרשה לאי סדר "אבשלום/שאול", כפי שאין במקור שלו. השאלה מופיעה כאן כהדגמה של מי שרצה ליישב את הספר. הדברים הושמו בפי ר' אבהו בהיותו ידוע כמי שיש לו שיח עם המינים כבעבודה זרה ד ע"א, וכמי שמדבר יוונית (ירושלמי יבמות ד ב, ה ע"ד: 'מדידכון'). עד כאן דברי מו"ר.

[12-6] דר במעי אמו ואמר שירה, שנאמר: ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו (תהלים קג א). יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ובמזלות ואמר שירה, שנאמר: ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו (תהלים קג כ-כא) וגו'. ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה, שנאמר: ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו (תהלים קג ב) ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה). נסתכל ביום המיתה ואמר שירה, שנאמר: ברכי נפשי את ה' אלהי גדלת מאוד הוד והדר לבשת (תהלים קד א)

במקבילה בויקרא רבה שונה סדר "העולמות" והגדרתם: במקום "מעי אמו, אויר העולם, יניקה, מפלת רשעים ויום המיתה", מצאנו: "מעי אמו, אויר העולם, בגרות, יום המיתה ולעתיד לבוא". הסדר שבויקרא רבה הוא לפי סדר הפסוקים, ושם קודם "כל גמוליו" (קג ב) ל"כל מקומות ממשלתו" (קג כב), ו"יום המיתה" (קד א) ל"מפלת רשעים" (קד לה). לכן מפרש בעל המדרש שם "כל גמוליו" כפשוטו, לשון גמול, הזכות שבעצם הלידה, ואת "כל מקומות ממשלתו" כרמו לחיי מבוגר: "עקימה (akme, גידול ופריחה<sup>32</sup>) ופרקמטיא". ובעקבות סדר הפסוקים מתוארת מפלת הרשעים כעניין שלעתיד לבוא, שהרי היא באה לאחר יום המיתה של דוד המלך, וזאת בניגוד לדרשה "מאה ושלוש פרשיות אמר דוד" (המובאת בהמשך בויקרא רבה ולעיל בסוגיא הקודמת), אשר לפיה דוד עצמו "ראה במפלתן של רשעים". ואפשר שבמקור הדברים לא ראו סתירה בין הדרשות, אלא שדוד ראה בנבואה במפלתן של הרשעים לעתיד לבוא.

לעומת זאת, בעל הסוגיא שלנו תפס את המילים "מלאכיו... צבאיו" (קג כ-כא) במקום המילים "כל מקומות ממשלתו" שבפסוק כב שם, ופירשן כרמו לראיית השמים עם צאת דוד לאוויר העולם. ואת "כל גמוליו" פירש לשון יניקה, על פי מסורת פרשנית חלופית (ראה עיוני הפירוש לפיסקאות [7-11]), ולכן נאלץ להפוך את סדר שני האלמנטים הללו. כמו כן, נמנע ממונו לפרש שדוד ראה בנבואה את מפלתם של הרשעים, שהרי לשיטתו דוד "דר בחמשה עולמים" בעצמו ואמר שירה, בניגוד לנאמר בויקרא רבה שדוד אמר חמישה "ברכי נפשי" כנגד חמשה עולמות שאדם רואה, ולכן נאלץ להפוך את הסדר גם במזמור קד, ולהקדים את מפלתם של הרשעים ליום המיתה של דוד.

[11-7] מאי כל גמוליו (תהלים קג ב)? אמר ר' אבהו: שעשה לה דדים במקום בינה. טעמא מאי? אמר רב יהודה: כדי שלא יסתכל במקום ערוה. רב מתנה אמר: כדי שלא יינק ממקום הטנופת

נראה שבעל הסוגיא שיבץ כאן מסורת דרשנית אחרת למילים "כל גמוליו" שסתרה את זו שבויקרא רבה, ואשר לפיה הרמו הוא ליציאת דוד לאוויר העולם והגמול שגמל הקב"ה בכך לאמו של דוד. מסורת זו אמנם לא מוכרת לנו ממקומות אחרים, אך העובדה שאמוראי בבל מעירים על מימרא אמוראית ארץ ישראלית מעידה על כך שלא בראה העורך יש מאין, שהרי אילו עשה זאת היה ודאי מייחס את כל הדיון לחכמים ארץ ישראלים. ושמא דרש רבי אבהו "גמול" לשון גמילה, שאותה קשר עם יניקה (אע"פ ש"גמל" פירושה בעצם סיום היניקה!). נראה ש"מקום בינה" פירושו גם "מקום נבון" (כדי שלא יסתכל במקום ערוה ולא יינק קרוב למקום הטינופת, וכפי שעושים עגלים) וגם "הלב", מושב הבינה.

[17-14] רב שימי בר עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא, הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי, דהוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי. אמר ליה: מאי דכתיב ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו (תהלים קג א)? אמר ליה א"ל: אנא הכי קא אמינא לך. הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד?

מכאן ועד סוף הסוגיא מקבילים הדברים לנאמר בויקרא רבה ד ח. הדרשה ההיא מקבילה בעצם רק לפיסקא [18] להלן, ואילו מכאן ועד לפיסקא ההיא בנה העורך שלנו דרשיח בין חכמים. לפי העורך פנה רב שימי בר עוקבא או מר עוקבא לרבי שמעון בן פזי, שהיה בקי באגדה משום שסידר את אגדותיו אצל רבי יהושע בן לוי,<sup>33</sup> וביקש ממנו הסבר לפסוק "ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו", ורבי שמעון פזי חשב שהוא שואל לעניין "קרבי" והסביר את הייחוד שבבריאה על פי דרשה לשמואל א ב ג, המובאת גם בבבלי מגילה יד ע"א. אך בר עוקבא או מר עוקבא הסביר שהוא שואל לעניין חמשת ה"ברכי נפשי" ומשמעויותיהם, ואז מובא ההסבר לחמשת ה"ברכי נפשי", המופיע בויקרא רבה ד ח. ונראה שבפיסקאות [17-14] חיפש העורך הזדמנות להכניס את החומר שבבבלי מגילה יד ע"א ולהסבו לענייננו, כפי שעשה בחלקים א, ב ו ג לעיל.

[16-15] אמר ליה: בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים, והקב"ה אינו כן. צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים. והיינו דאמרה חנה: אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו (שמואל א ב ג). מאי אין צור כאלהינו? אין צייר כאלהינו. מאי כי אין בלתך (שם)? אמר ר' יהודה בר מנסיא: אל תקרא כי אין בלתך אלא אין לבלותך. שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו, והקב"ה מבלה מעשיו

במקבילה בבבלי מגילה יד ע"א, שממנה שאב העורך שלנו:

אין קדוש כה' כי אין בלתך – אמר רב יהודה בר מנסיא: אל תקרי בלתך אלא לבלותך. שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם: מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו, אבל הקב"ה מבלה מעשה ידיו.

ואין צור כאלהינו – אין צייר כאלהינו. אדם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה, קרבים ובני מעים, אבל הקב"ה צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים.

בעל הסוגיא שלנו ראה שהדרשן במגילה משתמש במילה "קרבים" כדי לתאר את הייחוד שבבריאה, ובעקבות זאת הסב את תוכן הדרשה כהסבר ל"ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו". את הדרשה המקורית הוא הביא בסוף בלשון "והיינו דאמרה חנה", יחד עם הדרשה על הפסוקים שלפני הדרשה שעניינה אותו: "כי אין בלתך", שאף הן היו לפניו בסוגיא במגילה.

33 ראה י" שורץ, היישוב היהודי ביהודה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 267. יצוין שהמקבילה לדרשה שבפיסקא [18] כאן מובאת בויקרא רבה ד ח, ללא ייחוס.

[18-17] א"ל: אנא הכי קא אמינא לך. הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד? לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה. מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו

לדרשה המקורית שבויקרא רבה אין כל קשר לשאלת חמשת ה"ברכי נפשי", אלא היא שואלת מה ראה דוד להביא את הנפש דווקא לברך את הקב"ה, ומונה את ההקבלות שבין הנפש לקב"ה. ושם יש שמונה הקבלות, ולא חמש. אך בעל הסוגיא שלנו רצה להקביל את המדרש הזה לקודמו, בעניין חמשת העולמות שבהם דר דוד, ולהופכו לתשובה נוספת לאותה שאלה, ולכן בחר ארבע מתוך שמונה התכונות המשותפות לנפש ולקב"ה והציגן כאן, והוסיף אחת משלו, בתור תשובה לשאלה "הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד".

בויקרא רבה התכונות הן: ממלאת את הגוף/ממלא את העולם; סובלת את הגוף/סובל את העולם; מבלה את הגוף/מבלה את העולם; אינה אוכלת/אין לפניו אכילה; יחידה בגוף/יחיד בעולם; טהורה בגוף/טהור בעולם; רואה ואינה נראית/רואה ואינו נראה; אינה ישנה/אין לפניו שינה. מתוכן בחר בעל הסוגיא שלנו בשלוש תכונות: "מלאה את הגוף/מלא את העולם", "רואה ואינה נראית/רואה ואינו נראה" ו"טהורה/טהור", והוסיף שתיים משלו: "זנה את הגוף/זן את העולם" ו"יושבת/ בחדרי חדרים". נראה שהמיר "סובלת את הגוף/סובל את העולם" ב"זנה את הגוף/זן את העולם", משום שראה בדימוי של הקב"ה הסובל את העולם על כתפיו דימוי פגאני משהו. כמו כן נראה שלא הבין בעל הסוגיא שלנו כיצד מבלה הנשמה את הגוף (מה גם שקודם לכן הביא דרשה אשר לפיה רק הקב"ה מבלה את יצירתו!), ומה פשר העובדה שהנפש אינה אוכלת או ישנה. ואפשר שחשב גם שיש פגם תיאולוגי בהשוואת ייחודה של הנפש עם ייחודו המוחלט של הקב"ה, ולכן המיר תכונה זו ב"יושבת/ בחדרי חדרים".