

הסוגיא הרביעית: 'תיקון גדול' (נא ע"ב-נב ע"ב)

במוצאי יום טוב כו'.

- [1] מאי תיקון גדול? אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו, חלקה היתה בראשונה והקיפוח גוזזטרא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.
- [2] תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.
- [3] היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל!
- [4] אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא – שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם – אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם – על אחת כמה וכמה.
- [5] הא הספידא מאי עבידתיה? פליגי בה רבי דוסא ורבנן. חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר: על יצר הרע שנהרג.
- [6] בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג – היינו דכתיב והביטו אלי את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד.
- [7] אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג – האי הספידא בעי למעבר? שמחה בעי למעבר! אמאי בכי? כדרש רבי יהודה: לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה! ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה! ואף הקדוש ברוך הוא תמה עמהם, שנאמר כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא.
- [8] אמר רבי אסי: יצר הרע, בתחילה דומה לחוט של בוכיא, ולבסוף דומה כעבותות העגלה, שנאמר: הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה.

א. פירוש למשנתנו, על פי משנה מידות ב ה וברייתא

ב. קושיא על החומר התנאי הנ"ל מדברי הימים א כח יט, ותירוץ של רב, על פי מדרש לזכריה יב יב

ג. מחלוקת בעניין מושא ההספד שבזכריה יב יב, אם מדובר במשיח בן יוסף או ביצר הרע, דיון בה

ד. מימרא בעניין מידותיו של יצר הרע

ה. ברייתא
בענין מותו של
משיח בן יוסף

[9] תנו רבנן: משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקדוש ברוך הוא: שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. וכיון שראה משיח בן יוסף שנהרג, אומר לפניו: רבוננו של עולם, איני מבקש ממך אלא חיים. אומר לו: חיים, עד שלא אמרת – כבר התנבא עליך דוד אביך שנאמר חיים שאל ממך נתתה לו וגו'.

[10] דרש רבי עזריא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לו ליצר הרע. הקדוש ברוך הוא קראו רע, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. משה קראו ערל, שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם. דוד קראו טמא, שנאמר לב טהור ברא לי אלהים – מכלל דאיכא טמא. שלמה קראו שונא, שנאמר אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך, אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. ישעיה קראו מכשול, שנאמר סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי. יחזקאל קראו אבן, שנאמר והסרתני את לב האבן מבשרכם ונתתני לכם לב בשר. יואל קראו צפוני, שנאמר ואת הצפוני ארחיק מעליכם.

ו. דרשות
נוספות בענין
יצר הרע

[11] תנו רבנן: ואת הצפוני ארחיק מעליכם – זה יצר הרע, שצפון ועומד בלבו של אדם; והדחתיו אל ארץ ציה ושממה – למקום שאין בני אדם מצויין להתגרות בהן; את פניו אל הים הקדמוני – שנתן עיניו במקדש ראשון והחריבו והרג תלמידי חכמים שבו; וסופו אל הים האחרון – שנתן עיניו במקדש שני והחריבו, והרג תלמידי חכמים שבו; ועלה באשו ותעל צחנתו – שמניח אומות העולם ומתגרה בשונאיהם של ישראל; כי הגדיל לעשות – אמר אביי: ובתלמידי חכמים יותר מכולם.

[12] כי הא, דאביי שמעיה לההוא גברא דקאמר לההיא אתתא: נקדים וניזיל באורחא. אמר: איזיל אפרשינהו מאיסורא. אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא. כי הוו פרשי מהדדי שמעינהו דקא אמרי: אורחין רחיקא וצוותין בסימא. אמר אביי: אי מאן דסני לי הוה – לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה. אזל, תלא נפשיה בעיבורא דדשא, ומצטער. אתא ההוא סבא, תנא ליה: כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו.

[13] אמר רבי יצחק: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, שנאמר רק רע כל היום.

[14] אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעזר לו – אינו יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו.

[15] תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה – משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא – נימוח, אם ברזל הוא – מתפוצץ. אם אבן הוא – נימוח, דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתיב אבנים שחקו מים. אם ברזל הוא – מתפוצץ, דכתיב הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע.

[16] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: יצר הרע מסיתו לאדם בעולם הזה, ומעיד עליו לעולם הבא. שנאמר מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון, שכן באטב"ח של רבי חייא קורין לטהרה מנון.

[17] רב הונא רמי: כתיב כי רוח זנונים התעה וכתוב בקרבם! – בתחילה התעם, ולבסוף בקרבם.

[18] אמר רבא: בתחילה קראו הלך ולבסוף קראו אורח ולבסוף קראו איש, שנאמר ויבא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח, וכתוב ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו.

[19] אמר רבי יוחנן: אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו – שבע, משביעו – רעב, שנאמר כמרעיתם וישבעו וגו'.

[20] אמר רב חנא בר אחא, אמרי בי רב: ארבעה מתחרט עליהן הקדוש ברוך הוא שבראם, ואלו הן: גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע. גלות – דכתיב ועתה מה לי פה נאם ה' כי לקח עמי חנם וגו'. כשדים – דכתיב הן ארץ כשדים זה העם לא היה. ישמעאלים – דכתיב ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו. יצר הרע – דכתיב ואשר הרעתי.

[21] אמר רבי יוחנן: אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאיהן של ישראל, חד – דכתיב ואשר הרעתי, וחד – דכתיב הנה כחומר ביד היוצר כן אתם וגו'. ואידך – והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. רב פפא אמר: אף מהאי נמי ואת רוחי אתן בקרבכם וגו'.

[22] ויראני ה' ארבעה חרשים. מאן נינהו ארבעה חרשים? – אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, ואליהו, וכהן צדק.

[23] מתניב רב ששת: אי הכי, היינו דכתיב ויאמר אלי אלה הקרנות אשר זרו את יהודה, הני לשובה אתו! אמר ליה: שפיל לסיפיה דקרא, ויבואו אלה להחריד אותם לידות את קרנות הגוים הנושאים קרן אל ארץ יהודה לזרותה וגו'. אמר ליה: בהדי חנא באגדתא למה לי?

[24] והיה זה שלום אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו והקמונו עליו שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם. מאן נינהו שבעה רועים? – דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב ומשה בשמאלו. ומאן נינהו שמנה נסיכי אדם – ישי, ושאל, ושמואל, עמוס, וצפניה, צדקיה, ומשיח, ואליהו.

ז. דרשה על הביטוי "ארבעה חרשים" בזכריה ב ג שאחד מהם מוזהה כמשיח בן יוסף, ודיון בה

ח. דרשה על הביטוי "שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם" במיכה ה ד שאחד מהם מוזהה כמלך המשיח

מסורת התלמוד

[1] חלקה היתה בראשונה... ואנשים מלמטה. משנה מידות ב ה. [2] השוו תוספתא סוכה ד א (מהד' ליברמן, עמ' 272). [3] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. דברי הימים א כח יט. [4] קרא אשכחו ודרוש... על אחת כמה וכמה. ירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב. וספרה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. זכריה יב יב. [5-7]... על יצר הרע שנהרג... לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו. השוו בראשית רבה פרשה מח, סימן יא (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 489, "שאין יצר הרע חוזר לעתיד לבא"); תנחומא א ותנחומא ב קדושים סימן יד ("לעתיד לבוא אני מסיר יצר הרע"); תנחומא א בהעלותך סימן י, שלח סימן טו, עקב סימן יא; דברים רבה, מהד' ליברמן, א יא ("לעתיד לבא אני עוקר יצר הרע מכם"). [5] ירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב. [6] והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היחיד. זכריה יב י. [7] כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא. זכריה ח ו. [8] בבלי סנהדרין צט ע"ב; השוו ספרי במדבר פיסקא קיב (מהד' הורוביץ, עמ' 120); בראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 210). הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה. ישעיהו ה יח. [9] השוו שיר השירים זוטא, פרשה א. אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. תהילים ב ז. חיים שאל ממך נתתה לו וגו'. תהילים כא ה. [10] רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות. השוו בבלי עירובין יט ע"א ("אמר רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לגיהנם"). הקדוש ברוך הוא קראו רע. בראשית רבה פרשה לד, סימן י (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 320); בבלי קידושין ל ע"ב. כי יצר לב האדם רע מנעוריו. בראשית ח כא. ומלתם את ערלת לבבכם. דברים י טו. לב טהור ברא לי אלהים. מזמור נא יב. שונא. השוו בראשית רבה פרשה נד, סימן א (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 576); פסיקתא דרב כהנא פרשה יא; אבות דרבי נתן נוסחא א, פרק טז; מדרש תהלים למזמור לד ב; מדרש משלי כה כא. אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך. משלי כה כא. מכשול. השוו במדבר רבה פרשה טו; תנחומא א בהעלותך, סימן י; פסיקתא דרב כהנא פרשה כד. סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי. ישעיהו נז יד. אבן. ויקרא רבה פרשה לה, סימן ה (מהד' מרגליות, עמ' תתכג); שיר השירים רבה פרשה ו. והסרתני את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. יחזקאל לו כו. ואת הצפוני ארחיק מעליכם. יואל ב כ. [11] סדר אליהו רבה, פרשה ד. ואת הצפוני ארחיק מעליכם. יואל ב כ. [13-15] בבלי קידושין ל ע"ב. [13] רק רע כל היום. בראשית ו ה. [14] צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו. תהילים לו לב. ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. תהילים לו לג. [15] הוי כל צמא לכו למים. ישעיהו נה א. אבנים שחקו מים. איוב יד יט. הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע. ירמיהו כג כט. [16] יצר הרע... מנון. השוו בראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 212). מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון. משלי כט כא. באטב"ח. השוו שמות רבה פרשה טו; פסיקתא זוטרתא וילך. [17] כי רוח זנונים התעה. הושע ד יב. [כי רוח זנונים] בקרבם. הושע ה ד. [18] בראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 210). ויבא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו. שמואל ב יב ד. [19] בבלי סנהדרין קז ע"א; ירושלמי כתובות ה י, ל ע"ב. כמרעיתם וישבעו וגו'. הושע יג ו. [20] השוו ירושלמי תענית ג ד, סו ע"ג. ועתה מה לי פה נאם ה' כי לקח עמי חנם וגו'. ישעיהו נב ה. הן ארץ כשדים זה העם לא היה. ישעיהו כג יג. ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזו אל לאשר הביא אלוה בידו. איוב יב ו. ואשר הרעתי. מיכה ד ו. [21] בבלי ברכות לב ע"א. ואשר הרעתי. מיכה ד ו. הנה כחומר ביד היוצר כן אתם וגו'. ירמיהו יח ו. והסרתני את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. יחזקאל לו כו. ואת רוחי אתן בקרבכם וגו'. יחזקאל לו כז. [22] השוו שיר השירים רבה פרשה ב; פסיקתא דרב כהנא פרשה ה; פסיקתא רבתי פרשה טו; סדר אליהו רבה פרשה יח. ויראני ה' ארבעה חרשים. זכריה ב ג. [23] ויאמר אלי אלה הקרנות אשר זרו את יהודה... ויבואו אלה להחריד אותם לידות את קרנות הגוים הנושאים קרן אל ארץ יהודה לזרותה. זכריה ב ב-ד. [24] שיר השירים רבה פרשה ח. והיה זה שלום אשר כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו והקמונו עליו שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם. מיכה ה ד.

רש"י

חלקה היתה העזרת נשים בראשונה, ולא היו זיון יוצאין מן הכתלים. והקיפוח גזוזטרא נתנו זיון בכתלים בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות לווחין שקורין בלג"ק (צ"ל פלג"ק"ש) (לוחות עץ וקרשים), כדי שיהו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין שמתקנין בכל שנה. מבפנים בעזרת נשים. מבחוץ ברחבה של הר הבית ובחיל. היכי עביד הכי שהוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה. והכתיב גבי דוד המלך, כשצוה את שלמה על מדת הבית ובניינו. הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית שהודיעו הקדוש ברוך הוא על ידי גד החוזה ונתן הנביא. קרא

אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים, ולעשות גדר בישראל שלא יבאו לידי קלקול. וספדה הארץ בנבואת זכריה, ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג, וכתוב משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד שאפילו בשעת הצער צריך להבדיל אנשים מנשים. **שעוסקין בהספד** באותה שעה, והמצטער אינו מיקל ראשו מהר, ועוד, שאין יצר הרע שולט, כדקאמר קרא והסירותי את לב האבן, ולקמן אמר שהקדוש ברוך הוא שוחטו בו, אמרה תורה בו. **כאן שעוסקין בשמחה** וקרובה לקלות ראש, ועוד, שהיצר הרע שולט עכשיו – לא כל שכן. **והביטו אלי את אשר דקרו** יסתכלו בהרוג שלפניהם. **וספרו עליו כמספד על היחיד** כאדם המספיד על בן יחיד שהיה לו ומת. **צדיקים בוכים** שנוכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם. **כי יפלא בעיני וגו'** סיפיה דקרא גם בעיני יפלא. **של בוכיא עכביש**, שקורין איריני"א (עכביש). **ולבסוף** משאדם נמשך אחריו מעט – מתגבר והולך בו. **מושכי העון** **בחבלי השוא** בתחלה היו מביאין אותם עליהם על ידי חבלים שאינן של כלום. **וכעבות העגלה** חבל עבה, שקושרין בו את הפרה למחרישה. **אספדה על חוק** אספר דבר זה להיות לחק ולזכרון. **היום ילדתך** היום אגלה לבריות שבני אתה. **אם רעב שנאך** יצרך הרע רעב ותאב לעבירה. **האכילהו לחם** הטריחיהו במלחמתה של תורה, דכתיב לכו לחמו בלחמי (משלי ט). **השקהו מים** תורה, דכתיב בה הוי כל צמא לכו למים (ישעיהו נה). **ישלימנו לך** שיהא שלם יצרך עמך, ואוהבך, ואל ישיאך לחטוא וליאבד מן העולם. **הצפוני** כדמפרש: צפון בלבו של אדם. **פניו אל הים** הקדמוני המקדש הראשון, שהוא כים, שהיו הכל נקבצים שם, כים שכל הנחלים הולכים אליו. **ועלה באשו וצחנתו** ומפני שהעלה באשה וסרחון, שהניח האומות ונתגרה בישראל. **נקדים וניזול באורחא** נשכים בהשכמה קודם היום, השכמה קרי קדמותא בגמרא. **כי הווי פרשי מהדדי** שהיו משתי עיירות, והגיעו לפרשת דרכים, פירש זה לכאן וזו לכאן. **אורחא רחיקא** דרך רחוקה היא בין שתי מקומותינו, ואי אפשר עוד לילך יחד. **וצוותין בסימא** אילו היינו יכולים לילך בדרך אחד היה נעים צוות שלנו. **אי מאן דסני לי** אם היה שונאי מתייחד עם האשה – לא הווי מצי אוקומי אנפשיה מלחטוא, ועל עצמו היה אומר. **תלא נפשיה** נשען על בריח הדלת, כאדם שמחשב ומצטער. **רע כל היום** כל היום רעתו מתוספת. **ה' לא יעזבנו בידו** בתריה כתיב. **מנוול זה יצר הרע**. **לכו למים** נמשלה תורה למים, וכתוב אבנים שחקו מים. **דברי כאש** והאש מפעפע את הברזל, והיינו מתפוצץ שהניצוצות ניתזין ממנו. **עבדו יצר הרע** הוא עבדו של אדם, **שאם רצה** הרי מסור בידו, שנאמר ואתה תמשל בו. **באטב"ח** אלפא ביתא הוא: א"ט ב"ח ג"ז ד"ו הרי עשירות, י"צ כ"פ ל"ע מ"ס הרי מאות, ק"ץ ר"ף ש"ן ת"ם הרי אלפים, ונשארו הנ"ך שלא היה לה"א בן זוג בעשירות, ולא לנו"ן בן זוג במאות לפי סדר האותיות, ולא לכ"ף בן זוג באלפים, וחברם יחד, נמצא דרך אלף בית זה סהדה – מנון, סמ"ך מן מ"ס במקום מ"ם, ה"א מן ה"ן במקום הנו"ן דל"ית מן ד"ו במקום וי"ו, ועוד ה' במקום נו"ן. **התעם** תעות בעלמא. **בקרבים** משמע: נטוע בלבם. **הלך עובר דרך עליו**, ואינו מתאכסן עמו. **אורח אכסנאי**. **איש בעל הבית**. **ויבא הלך** בדוד ובת שבע קאי, דקאמר ליה נביא לדוד על יצר הרע הבא עליו. **אבר קטן** גוייה, גיד. **משביעו** בתשמיש. **רעב** גופו חסר כח, ורעב לעת זקנה. **שבע בכח שלם**. **גלות** שהגלה את ישראל. **לא היה אינו כדי**, והלואי לא היה. **אהלים לשודדים** אלו ערביים השוכנים באהלים במדברות, ורועים מקנה כל ימיהם, וכתוב סיפיה דקרא לאשר הביא וגו', כלומר: הוא עצמו גרם לו הרגותו, שהביאם בעולם. **מה לי פה** זו היא חרטה. **ואשר הרעתי** רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעתי – אני בראתי את יצר הרע המחטיאם, וגרמתי להם כל זאת. **שלשה מקראות** המעידין שהעונות והזכויות בידו, ותוכן הלבבות. **חרשים** אומנים, משיחים שניהם חרשים לבנין בית המקדש, אליהו חרש אבן, שבנה מזבח בהר הכרמל, ומצינו שהוא עתיד להשתלח. **וכהן צדק** הוא שם בן נח, ונקרא חרש ויחזק חרש את צורף (ישעיהו מא), ובבראשית רבה (פרשה מג) מפרש ליה במלכי צדק שבא לקראת אברהם וברכו וחזקו, וקראו חרש על שם בנין התיבה, שבנה עם אביו. **אלה הקרנות אשר זרו** בתריה כתיב. **שפיל לסיפיה דקרא** דאלה הקרנות: ויבאו אלה להחריד אותם סוף הפסוק הוכיח שתחילתו אינו מדבר בחרשים, אלא באומות, שכששאל הנביא את המלאך מה אלה החרשים אמר לו: אלה הקרנות כלומר אומות הללו אשר זרו את יהודה, ויבאו אלה החרשים להחריד אותם הקרנות, לידות את קרנות הגוים. **שפיל** השפל עצמך לתחתית המקרא – לסופו. אמר רב ששת בהדי חנא באגדתא למה לי – מה לי אצלו בהגדה, בקי הוא בהגדה ממני, ולא אוכל לו. **שבעה רועים** ושמנה נסיכים לא ידעתי בהם טעם, כמדומה לי דאמרינן בעלמא: ויצחק להיכן אזל – להציל בניו מדינה של גהינם, כדכתיב כי אתה אבינו (מדרש ילקוט מיכה ה'). **עמוס** וצפניה מן הנביאים היו. **אדם שת ומתושלח** מן הצדיקים שהיו קודם המבול, שלא חטאו עד דור אנוש, כדכתיב (בראשית ד) אז הוחל וגו', מתושלח צדיק גמור היה, כדאמרינן בחלק (סנהדרין קח, ב): שבעת ימים שנתלו לדור המבול, הן ימי אבלו של מתושלח. **לכולהו** לארבעת הילדים, דהוו שלשים לכל חד.

תקציר

לפי משנה סוכה ה ב היו מתקנים תיקון גדול בעזרה במוצאי יום טוב ראשון של חג. הכוונה המקורית הייתה, כנראה, להכנות שנעשו לצורך שמחת בית השואבה המתוארת בהמשך המשנה, אך רבי אליעזר בפתח הסוגיא שלנו מפרש שהכוונה לתיקון שנעשה במבנה העזרה: גוזזטרא הוקמה על קירות העזרה כדי להפריד בין המינים בשעת השמחה. הוא מציין למשנה מידות ב ה ולפיה אכן נוספה גוזזטרא כזאת בשלב כלשהו לקירות העזרה. לפי ברייתא המובאת בהמשך הסוגיא היה תיקון זה האחרון בסדרה של ניסיונות להפריד בין המינים בשמחת בית השואבה בדרכים שונות. בסוף בנו גוזזטרא, אף על פי שהיא לא הייתה חלק מן התכנית המקורית למקדש שהייתה "מיד ה'" (דברים הימים א כח יט), בהתאם למתואר בזכריה יב יב שבהספד גדול לעתיד לבוא יפרידו בין המינים. לאחר מכן מובאת מחלוקת אמוראים אם הכוונה להספדו של משיח בן יוסף או להספדו של יצר הרע שעתידיים למות שניהם בתחילת ימות המשיח, ומסורות מספר בעניין משיח בן יוסף ויצר הרע, לסירוגין.

הניתוח עוסק בפרוטרוט בתולדות המושגים "משיח בן יוסף" ו"יצר הרע". בניגוד לקונצנזוס המחקרי נטען כאן שהמסורת בעניין משיח מזרע יוסף שייחרג לפני בוא משיח בן דוד אינה מסורת עתיקה מימי הבית, ואף לא מסורת תנאית. הרעיון הוגה לראשונה בסוגיא שלנו, כפולמוס אנטי-נוצרי המבוסס על זכריה יב ז – יג ג. לפי זכריה יג א-ג ייכחדו רוח הטומאה ונבואת השקר מן עולם כשהוריו של נביא שקר ידקרו את בנם. הספדו של הבן הזה, המתואר בזכריה יב ז-יד, מוצג כסמל להכחדת הרע מן העולם ותחילת ימות המשיח. המקורות התנאיים המובאים בסוגיא שלנו בעניין משיח בן יוסף הם עיבודים של חומר תנאי שלא התייחס במקורו למשיח זה, ובתקופה מאוחרת הוענקה אמנם פרשנות חיובית לדמותו של משיח בן יוסף, אך המעבר הקל בין יצר הרע ומשיח בן יוסף בסוגיא שלנו הוא בהתאם להקבלה שבין רוח הטומאה לנביא/משיח השקר שבזכריה יג.

גם השתלשלות המושג "יצר הרע" נידון בפירוש לסוגיא. לפי השחזור המוצע כאן, בכל המקורות מימי הבית השני משתקפת תפיסה דטרמיניסטית להתנהגות האנושית ולפיה יצר האנושות כולה או מקצתה הוא רע, והאדם נתון מלידה ביד השטן ויצר הרע. תפיסה זו של "החטא הקדמון", כפי שהיא מכונה בנצרות, מוצאת הדים גם במקצת מאמרי חז"ל בנדרון, אך התנאים והאמוראים פיתחו את הרעיון של יצר הטוב, הנטוע בלב האדם לצד יצר הרע, כדי לאון את התפיסה הזאת ולאפשר בחירה חופשית.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

לפי משנה סוכה ה ב אירועי שמחת בית השואבה נפתחים ב"תיקון גדול" שאותו מתקנים בעזרת הנשים במקדש במוצאי יום טוב הראשון של חג. לפי פשוטה של משנה נראה שמדובר בהכנות לקראת החגיגות המתוארות במשניות ב-ד: הקמת מנורות הזהב הגדולות בעזרה, העמדת הכלים ששימשו לנגינה על מעלות המקדש וכיוצא באלה. אך האמורא רבי אלעזר מפרש "תיקון גדול" זה לאור משנה מידות ב ה, המתארת גוזזטרא¹ שנבנתה מסביב לעזרת הנשים שבה הושיבו את הנשים [1]. סימוכין לדברי רבי אלעזר, שגוזזטרא זו שימשה במיוחד בשעת שמחת בית השואבה, מובאים מברייתא ולפיה לאחר כמה ניסיונות להפריד נשים מגברים בשעת שמחת בית השואבה ללא שימוש בגוזזטרא "התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה" [2]. מקבילות לברייתא זו מצאנו בתוספתא ובירושלמי; על היחס שבין משנה מידות ב ה, הברייתות המובאות בתלמודים והתיקון הגדול של משנתנו, סוכה ה ב, נעמוד בעיוני הפירוש לפיסקאות [1-2].

לסוגיא הארוכה שלנו שלושה נושאים עיקריים – הגוזזטרא, יצר הרע ומשיח בן יוסף. שני הנושאים האחרונים מסתעפים מן הנושא הראשון. הוספת גוזזטרא למבנה המקדש, בניגוד לתכנון המקורי של עזרה בעלת קירות חלקים, שהיה "בכתב מיד ה'" [3], מוצדק על ידי האמורא רב על פי הפסוק בזכריה יב יב המצביע על הפרדת נשים מגברים בשעה של הספד: אם בשעת

1 ברוב עדי המשנה ובירושלמי: "כצוצטרא". מדובר במילה היוונית exostra, "יציע".

אבל יש צורך בהפרדה, קל וחומר בשעת שמחה שבה היצר שולט [4]. ההספד בזכריה מתפרש בשתי דרכים – כהספד על מותו של משיח בן יוסף, או כהספד על שחיטת יצר הרע על ידי הקב"ה [5]. לאחר הצעת שני הפירושים הללו לפסוק בזכריה ודיון קצר בהם [6-7], מובאת סדרה של דרשות העוסקות ביצר הרע ובמשיח בן יוסף: מימרא העוסקת בגודלו של יצר הרע [8], ברייתא העוסקת בהשפעת מותו של משיח בן יוסף על משיח בן דוד [9], רצף דרשות בעניין יצר הרע [10-21] ושתי דרשות בעניין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד [22-24]. מכיוון שהדרשות הללו על שני הנושאים – יצר הרע ומשיח בן יוסף – משמשות בערבוביא, אין דרך נוחה לחלק את הרצף לשלוש סוגיות – אחת בעניין הגזוטרטא, אחת בעניין יצר הרע ואחת בעניין משיח בן יוסף – ודומה שעורך הסוגיא שילב בין הנושאים הללו בכוונה תחילה ויצר מהם סוגיא אחת בלתי-ניתנת להפרדה.

משיח בן יוסף, משוח מלחמה ואליהו "התשבי מתושבי גלעד"

הקשר בין הגזוטרטא ליצר הרע מובן: הרי מפורש בפיסקא [4] שיצר הרע שולט בשעת שמחת בית השואבה, ולכן נזקקו לגזוטרטא. אך שילוב הדרשות בעניין משיח בן יוסף בסוגיא [9, 22-24] אומר דרשני. הסוגיא שלנו היא המקור העיקרי בספרות התלמודית למידע על דמות אניגמטית זו, והמקור היחיד בספרות זו המכנה את הדמות בשם "משיח בן יוסף". זאת חרף העובדה שהחומר בנושא זה קוטע לכאורה את רצף הסוגיא ועניינו העיקרי – הגזוטרטא והיצר שהביא לידי הקמתה. מה ראה בעל הגמרא שלנו להרחיב בעניין זה, ולמה דווקא כאן? שאלה זו מחריפה על רקע ההשערה שלנו דלעיל שבעל הסוגיא שילב בכוונה מקורות בעניין משיח בן יוסף בין המקורות בעניין הגזוטרטא ויצר הרע, כדי שנתייחס לסוגיא שלנו כיחידה אחת. מה עניין משיח בן יוסף לכאן?

משיח בן יוסף מוזכר לראשונה בשם זה בסוגיא שלנו. בפיתוח המאוחר של דמות זו באגדה מדובר במלך מזרע יוסף, כדוגמת מלכי ישראל בימי הבית הראשון, שיקום עם חזרת עשרת השבטים לקראת הגאולה האסכטולוגית. משיח זה יילחם ברומאים וינצח, אך ימות במלחמה, וכל השבטים יאוחדו לאחר מכן תחת שלטונו של משיח בן דוד. כך מתואר בספר זרובבל שנתחבר במאה השביעית,² ולכאורה יש סימוכין למסורת זו מן הברייתא שבסוגיא שלנו שלפיה משיח בן דוד יחשוש לחייו לאחר מות משיח בן יוסף [9], ומן המימרא שבסוגיא שלנו שלפיה משיח בן יוסף ייהרג [5].

והנה במקורות הארץ-ישראליים מצאנו שעשו, או מלכות אדום, ייפול בידי גיבור מזרע יוסף. כך עולה משלוש דרשות בבראשית רבה. דרשה אחת מצאנו בשם רבי שמואל בר נחמן, בן דורו של רבי דוסא, שהוא או בני הפלוגתא שלו ("רבנן") דרשו את זכריה יב יב על משיח בן יוסף הנדקר [5]. וזה לשון הדרשה, בבראשית רבה פרשה עג, סימן ז (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 851):

ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו'. כיון שנוולד סטנו שלעשו ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי דאמר ר' פינחס בשם ר' שמואל בר נחמן מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בני בניה שלרחל הה"ד אם לא יסחבום צעירי הצאן (ירמיה מט כ), ולמה קוראם צעירי הצאן, שהן צעירים שלשבטים.

בדרשה זו מדובר במפלת "עשו" בידי "בני בניה שלרחל". אין הוכחה שמדובר בזרע יוסף דווקא, שהרי "צעירים שלשבטים" כולל גם את בנימין, ואין הוכחה שמדובר בניצחון האסכטולוגי על אדום, "המלכות הרשעה", אלא מדובר בעשו בכלל, ואין רמז לכך שכן בנה זה של רחל ייפול בחרב. אפשר, למשל, להסב דרשה זו על יהושע, שחלש את עמלק מזרע עשו לפי חרב, על יואש בן יואחז מלך ישראל שהכה את אמציה מלך יהודה מיד לאחר שכבש את אדום (מלכים ב יד י).

2 ספר זרובבל יצא לאור בתוך: מדרשי גאולה (ההדיר י' אבן שמואל), ירושלים תשי"ד, עמ' 55-88; ראו ביבליוגרפיה נוספת אצל י' קנהל, "על 'בן האל', ארמילוס ומשיח בן יוסף", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 30-37, וציונים בעמ' 30, הערה 81. לחיבורים אחרים המזכירים דמות זו ראו אבן שמואל, שם, עמ' 89-142.

ואם בגיבור אסכטולוגי מדובר, הדעת נותנת שמדובר בגיבור כלשהו מזרע בנימין, ולא דווקא מזרע יוסף, שכן בימי האמוראים היה אפשר לצפות לביאת גואל כלשהו מזרע בנימין גם ללא חזרתם של עשרת השבטים ומלך בראשם, שהרי זרע בנימין התערבב בזרע יהודה, ואילו זרע יוסף גלה למקום בלתי-נודע עם שאר שבטי ממלכת ישראל.

אך יותר מכל אלה נראה שמדובר באלהיה הנביא, "התשבי מתשבי גלעד" (מלכים א יז א). תפקידו של אליהו הנביא כמבשר הגאולה מרומז כבר במלאכי ג כג-כד, והיה לנחלת הכלל בימי הבית השני.³ אליהו מיוחס לבני בניה של רחל הן לפי פשוטו של מקרא והן לפי מסורת אמוראית. לפי פשוטו של מקרא הוא מצאצאי מכיר בן מנשה, שנחלתו בגלעד, ולפי מסורת אמוראית אחת הוא מצאצאי בנימין דווקא. והנה מצאנו בבראשית רבה פרשה עא, סימן ט (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 833-835), סמוך לפני הקטע הנדון, מחלוקת רבי אלעזר ורבי נהוראי באשר לייחוס השבטי של אליהו הנביא – לפי רבי אלעזר אליהו הוא משבט בנימין ולפי רבי נהוראי הוא משבט גד, והוא עתיד "לגדל משתיתן של אומות" – כלומר, להרוס את יסוד האומות. מחלוקת זו מוכרעת על ידי אליהו עצמו, לפי סוף הפיסקא שם: "פעם אחת נחלקו רבותינו עליו, אלו אמרו מגד ואילו אמרו מבנימין. בא ועמד לפניהם, אמר להם: רבותי למה אתם נחלקים עלי? אני מבני בניה של רחל". הלשון "מבני בניה של רחל" היא היא זו המשמשת בדרשת רבי פנחס בשם רבי שמואל בר נחמן בבראשית רבה עג, וקרוב לומר שבן בנה של רחל, "מגדל משתיתן של אומות", הוא בן בנה של רחל שבידו ייפול עשו הרשע. זאת בין אם נסתמך על פשוטו של מקרא, ולפיו אליהו הוא גלעדי משבט מנשה, ובין אם נסתמך על דעת רבי אלעזר המובאת בבראשית רבה פרשה עא, ולפיה אליהו הוא משבט בנימין.

אפשר שייחוסו של אליהו לשבט מנשה דווקא מרומז כבר בדבריו של אליהו עצמו בבראשית רבה עא. הרי המובן הפשוט של "נחלקים עלי" הוא חלוקים עלי ולא נחלקים לגביי,⁴ ואם כן לפי פשוטו של המדרש נזף אליהו הן בחכמים שייחסו אותו לשבט גד והן באלה שייחסו אותו לשבט בנימין בדברים "למה אתם נחלקים עלי? אני מבני בניה של רחל". אליהו לא בא להכריע כמאן דאמר משל בנימין, אלא לטעון שכולם טועים: אמנם הוא מבני בניה של רחל, אך לא משבט בנימין, וודאי לא משבט גד, אלא "מתושבי גלעד", דהיינו צאצא של מכיר בן מנשה.

דרשה זו של רבי פנחס בשם רבי שמואל בר נחמן זוכה לשימוש משני בשתי דרשות נוספות בבראשית רבה. האחת בבראשית רבה כ"י וטיקן פרשה ק, ושם מפרשים שבן בנה זה של רחל הוא מזרע יוסף דווקא, ומלכות אדום האסכטולוגית היא העתידה ליפול בידיו:

כי לא יעשה י"י אלהים דבר וגו' (עמוס ג ז). יעקב זיוג שנים כנגד שנים, ומשה זיוג שנים כנגד שנים, יהודה כנגד מלכות בבל, זה נמשל בארי, וזה נמשל בארי, זה נמשל בארי, גור אריה יהודה (בראשית מט ט), וזה נמשל באריה קדמייתה כאריה (דניאל ז ד), ביד מי מלכות בבל נופלת, ביד דניאל שהוא בא משל יהודה, בנימין כנגד מלכות מדי, זה נמשל בזאב, וזו נמשלה בזאב, זה נמשל בזאב בנימין זאב יטרופ וגומ', וזו נמשלה בזאב וארו חייה אחרי תנינא דמיה לדוב (דניאל ז ה), רבי חנינה אמר לדב כתיב, דב היה שמה, היא דעתיה דרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן על כן הכם אריה מיער (ירמיה ה ו) זו בבל, זאב ערבות ישדדם (שם שם) זו מדי, ביד מי מלכות מדי נופלת, ביד מרדכי שהוא בא משל בנימין, לוי כנגד מלכות יון, זה שבט שלישי, וזו מלכות שלישית, זה אותיותיו משולשין, וזו אותיותיה משולשין, אלו תוקעי קרנים, ואלו תוקעי סולפיריים, אלו לובשי קובעים, ואלו לובשי קיסים, אלו לובשי מכנסים, ואלו לובשי פמלליא, אלו מרובים באוכלסין, ואלו מועטין באוכלסין, באו מרובים ונפלו ביד מועטין, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר מחץ מתנים קמיו (דברים לג יא), ביד מי מלכות יון נופלת, ביד בני חשמונאי שהם משל לוי, יוסף כנגד מלכות אדום, זה בעל קרנים, וזה בעל קרנים, זה בעל קרנים

3 ראו בן סירא מח י; מתי יא י-טו, יז י-ג; מרכוס ט יא-יג; מגילה 4Q558 מקומראן, וראו להלן בסמוך בעניין מגילה 4Q521 מקומראן, וציונים להלן, הערה 6. אמנם לפי הפסוק במלאכי יבוא אליהו להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבות לפני הפורענות של אחרית הימים, ואין רמז לכך שהוא עצמו יילחם, אבל הדעת נותנת שבמקור היו המוטיב של אליהו המקדים את משיח בן דוד והמוטיב של הצאצא של יוסף המקדים את משיח בן דוד מוטיב אחד.

4 יש עדים הגורסים "חולקים" או "חלוקים" במקום "נחלקים", וכן במקצת המקבילות. ראו מהד' תיאודור-אלבק על אתר, עמ' 834-835.

בכור שורו הדר לו [וקרני ראם קרניו] (דברים לג יז), וזה בעל קרנים ועל קרניא עשר די בראשה (דניאל ז כ), זה פירש מן הערוה, וזה נידבק בערוה, זה חס על כבוד אביו, וזה ביזה על כבוד אביו, זה כתי' בו את האלהים אני ירא (בראשית מב יח), וזה כתו' בו ולא ירא אלהים (דברים כה יח), ביד מי מלכות אדום נופלת, ביד משוח מלחמה שהוא בא משל יוסף, ר' פנחס בשם ר' שמואל בר נחמן מסורת היא שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל הה"ד אם לא יסחבום צעירי הצאן (ירמיה מט כ), ולמה הוא קורא אותן צעירי הצאן, שהן צעיריהן של שבטים.

אף מבראשית רבה פרשה עה, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 892-893) עולה שיש "משוח מלחמה" מזרע יוסף: "ויהי לי שור וחמור... רבנין אמ' שור זה [משוח מלחמה שנ' בכור שורו הדר לו חמור זה] מלך המשיח שנ' עני ורוכב על חמור", ואף אם לא נאמר שם מפורשות שמדובר במשיח אסכטולוגי, הצגתו יחד עם "מלך המשיח" מצביעה על כיוון זה. בדרשות מאוחרות אלו נאמר מפורשות ש"משוח מלחמה" זה הוא מזרע יוסף דווקא, ולא מזרע בנימין. אך אפשר לקיים את כל הדרשות הללו כחלק ממסורת מדרשית אחת שעניינה אליהו הנביא⁵ אם נניח שאמוראי ארץ ישראל אלו סברו שאליהו התשבי מתושבי גלעד הוא משבט מנשה, כפשוטו של מקרא וכפי שהצענו לפרש את דברי אליהו עצמו בבראשית רבה עא, "רבותי למה אתם נחלקים עלי? אני מבני בניה של רחל".⁶ והנה מצאנו שבמגילת 4Q521 מקומראן מכונה אליהו עצמו, לפי חוקרים רבים,⁷ "משיח": "[כי השמים והארץ ישמעו למשיחו... ומתים יחיה ענוים יבשר... באים אבות על בנים]. הביטוי "השמים והארץ ישמעו למשיחו" נתפס כרמז לעצירת גשמים על ידי אליהו (מלכים א יז א); "מתים יחיה" כרמז לתחיית בן האלמנה (מלכים א יז כב) שהוא סימן לתחיית המתים העתידית; "ענוים יבשר" כרמז לתפקידו של אליהו כמבשר הגאולה "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" (מלאכי ג כג), ו"באים אבות על בנים" כרמז לתפקיד אליהו בהשבת לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם (מלאכי ג כד).

המקבילה בירושלמי

יצוין שבכל הדרשות הללו אין רמז לכך ש"משוח המלחמה" מזרע יוסף ימות במלחמתו נגד הרומאים, ואם נניח שמדובר באליהו הנביא אזי אדרבה: אין זה סביר לייחס מוות אסכטולוגי

5 מקצת ראיה לכך ש"משיח/משוח המלחמה" של הדרשות בבראשית רבה הוא אליהו הנביא אפשר להביא מבבלי בבא מציעא קיד ע"א, שם נאמר שאליהו הנביא היה כוהן. רש"י מייחס סברה זו לזיהוי של אליהו עם פינחס, ששניהם קינאו לה, אך זיהוי זה מפורש רק במדרשים מאוחרים ואינו מופיע לא בבבלי ולא במקורות ארץ-ישראליים קלטיים. שמא יש להסביר את הדעה שלפיה אליהו הנביא היה כוהן לאור הכינוי "משוח מלחמה" המשמש באגדה הארץ-ישראלית להתגלמות האסכטולוגית של אליהו. אמנם לשיטתנו אליהו הנביא הוא מזרע יוסף לפי מסורות אלו, ולא כוהן, אבל השימוש העיקרי של המונח "משוח מלחמה" אצל חז"ל הוא כתואר לכוהן הניגש לדבר עם העם בצאתם למלחמה לפי דברים כ ב (ראו משנה סוטה ח א, מכות ב ו). אפשר, אם כן, שהכינוי "משוח מלחמה" או "משיח מלחמה" לאליהו הנביא גרם לכך שאמוראי בכל סברו שאליהו היה כוהן. כמו כן, המסורת שלפיה אליהו הנביא הוא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן (פרקי דרבי אליעזר פרשה מז, תרגום המיוחס ליונתן שמואל ו יח), המתבססת בעיקר על הקנאה לה' המשותפת לשניהם (במדבר כה יא, יג; מלכים א יט י, יד), הסתייעה סיוע משני מכך שפינחס בן אלעזר עצמו היה משוח מלחמה לפי תוספתא סוטה ז יז (על פי במדבר לא ו).

בכלל נראה שהשילוב בין מלכות לכהונה במלכי בית חשמונאי עוררה בורמים רבים בעם ישראל שאיפה אסכטולוגית חדשה שדברך נט תימצא דרך לשלב בין מלוכה וכהונה לעתיד לבוא. כך מצאנו שמשנה רבנו מתואר ככוהן ומלך, אליהו הנביא מתואר ככוהן ומשיח, בתהילים קי ד נשבע ה' למלך (אסכטולוגי?) שהוא "כהן לעולם על דברתי מלכי צדק", ובעקבות זאת הפך מלכיצדק עצמו לדמות אסכטולוגית במגילת 11QMelchizedeq מקומראן, והנוצרים הקדומים תיארו את ישו כזרע דוד וכוהן גדול בירבזמן (אגרת אל העברים ד יד-ה י, ופרקים ז-ח שם). כידוע, אצל חז"ל עברה הסמכות הדתית מן הכהן אל החכם, מה שאפשר להם לייחס גם למשה רבנו וגם לרבי יהודה הנשיא, דמות הנערצת כמשיח פוטנציאלי (ראו בבלי סנהדרין צח ע"ב), "תורה וגדולה במקום אחד" (בבלי גיטין נט ע"ב, סנהדרין לו ע"א), ביטוי שמוכיר את השילוב בין מלכות לכהונה.

6 בכל מקרה, אין הכרח לפרש את הדרשה הראשונה, זו של ר' פנחס בשם ר' שמואל בר נחמן, לאור הדרשות המאוחרות האנטינומיות המושפעות ממנה, זו של "רבנן" בבראשית רבה פרשה עה וזו האנטינומית המצטטת מדברי רבי פנחס בשם רבי שמואל בר נחמן בבראשית רבה פרשה ק. שתי הדרשות המאוחרות הן פיתוח מאוחר של הרעיון שהגו רבי שמואל בר נחמן ורבי פנחס בדרות הראשונים לאמוראי ארץ ישראל. אילו התכוונו רבי פנחס ורבי שמואל בר נחמן במקור ל"משוח מלחמה" עתידי דווקא, ומזרע יוסף דווקא, הם לא היו מסתפקים בדרשה המקורית שבבראשית רבה פיסקא עג בניסוח המעורפל "בני בניה של רחל... צעירים שבשבטים", אלא היו מציינים במפורש שיוסף הוא סטנו של עשו. מוטיב "משוח המלחמה" מזרע יוסף דווקא, שיכה ברומי באחרית הימים, הוא מאוחר אפוא לימי רבי שמואל בר נחמן, ואף אם נניח שכל הדרשות הללו ראו לנגד עיניהן את אליהו הנביא, הדרשות המאוחרות מפתחות את תפקידו האסכטולוגי באופן משמעותי. אף על פי כן, כאמור, הדעת נותנת ש"משיח מלחמה" או "משוח מלחמה" אף הוא אליהו הנביא, ואין טעם להרבות בדמיונות אסכטולוגיות מזרע יוסף שלא לצורך. ראו J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, New York 1995, pp. 111-122; G. G. Xeravits, *King, Priest Prophet*: 7 אצל החוקרים הללו. *Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Leiden and Boston 2003, pp. 186-191, וצינונים והפניות

לאליהו הנביא, שלא מת אפילו במשך ההיסטוריה. מוטיב מותו של משיח בן יוסף מופיע אך ורק במימרא של ר' דוסא או בני הפלוגתא שלו ("רבנן") בסוגיא שלנו בבבלי, ובחיבורים בתר-תלמודיים. ולא עוד אלא שמן המקבילה לסוגיא שלנו בירושלמי עולה שבארץ ישראל בתחילת ימי האמוראים לא פירשו את זכריה יב יב כעניין להספדו של משיח בן יוסף אלא כעניין להספד משיח בן דוד דווקא! וזה לשון הירושלמי, סוכה ה ב, נה ע"ב, הדומה להפליא לפיסקאות [1-5] בסוגיא שלנו:

ומתקנין שם תיקון גדול. מה תיקון היו עושין שם? שהיו מעמידין האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, כהיא דתנינן תמן: וחלקה היתה בראשונ' והקיפדה כצוצטרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהו מעורבין. ממי למדו? מדבר תורה: וספדה הארץ משפחות משפחות לבד.

תרין אמורין, חד אמר זה הספידו של משיח, וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע. מאן דאמר זה הספידו של משיח, מה אם בש[ע]הן אבילין את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שהן שמחים לא כל שכן? מאן דאמר זה הספידו של יצר הרע, מה אם בשעה שאין יצר הרע קיים את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שיצר הרע קיים לא כל שכן?

רבים מן היסודות של הסוגיא שלנו נמצאים גם בירושלמי, ובהם נדון בעיוני הפירוש. אך כאן ראוי לציין שבירושלמי מדובר ב"משיח" סתם, דהיינו משיח בן דוד, ובאמת אין לייחס למותו של המשיח חשיבות אסכטולוגית בהכרח: אף אם יביא המשיח בכנפיו עידן אסכטולוגי, הוא לא בהכרח אמור לחיות לנצח. לפי הפרשנות של חז"ל, זכריה יב יא משווה בין ההספד על מותו של משיח זה לבין ההספד על מותו של יאשיהו – מדובר במותו של מלך מבית דוד, לאו דווקא בהקשר אסכטולוגי.⁸

כל המקורות והמקבילות הללו יסודם בימי האמוראים, פרט לברייתא המופיעה בפיסקא [9] בסוגיא שלנו שעניינה השפעת מותו של משיח בן יוסף על משיח בן דוד. והנה, על סמך ברייתא זו נהוג במחקר לכנות את הרעיון של משיח בן יוסף הנהרג בקרב עם הרומאים רעיון "תנאי", ולדון בקשר בין התהוות הרעיון הזה לבין אירועים שהתרחשו בימי התנאים – ובראשם מרד בר כוכבא.⁹ ברם,

8 אף על פי שזכריה פרק יב נפתח במלחמה אסכטולוגית (זכריה יב ב-ו) נראה פשוט שבירושלמי פירשו שהמלחמה האסכטולוגית מתוארת רק בפסוקים ב-ו, ואילו זכריה יב ז-ז עניינו אירועים ב"ימות המשיח" עצמם, לא חר הניצחון במלחמה נגד הגויים: הרמת כבוד ערי יהודה שמחוץ לירושלים (יב ז), כישלוננו, דהיינו מחלתו ומותו, של המלך מבית דוד (יב ח) וההספד עליו (יב יא-יד), נקמת ה' בגויים (יב ט) ורוח החן והטהרה שתגרום לעם לטהר את עצמו מנביאי השקר (יב י, יג א-ג). אמנם זכריה יב ח, "ביום ההוא יגן ה' בעד יושב ירושלים והיה הנכשל בהם ביום ההוא כדויד ובית דוד כא'להים כמלאך ה' לפניהם", מציין כפשוטו שגם הנכשל שבתושבי ירושלים יהיה כמלאך וכמלאך, אך אפשר שבירושלמי פירשו שהמלך מבית דוד הוא הנכשל.

9 לתאוריות רבות על המשמעות המדויקת של פיצול דמותו של המשיח לשניים, שרבות מהן קשורות לאכזבה מכישלוננו של בר כוכבא, ראו G. H. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge*, Berlin 1888, p. 21; "קלחנר, הרעיון המשיחי בישראל מראשית ועד חתימת המשנה, תל אביב תשי"ז, עמ' 289-301, וציונים לחוקרים אחרים שם; י' היינמן, "משיח בן אפרים ויציא מצרים של בני אפרים בטרם קץ", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 450-451, וציונים בהערות 1 ו-6 שם; א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 618-620, וציונים בהערה 44 שם. יש טוענים שכישלוננו של בר כוכבא ומותו הוצדקו על ידי יצירת דמות משיחית שאמורה למות במלחמה, דהיינו משיח בן יוסף; אחרים סברו שמלחמתו ומותו של בר כוכבא הפכו את רעיון משיח בן דוד הלוחם לרעיון דוחה, ולכן ביקשו לפצל את המשיח לדמות ארצית ("משיח בן יוסף") ודמות רוחנית ("משיח בן דוד"). לאחרונה טען י' קנהל (לעיל, הערה 1), עמ' 13-37, שמשיח מטעם האיסיים ניהל מרד נגד הרומאים ונהרג סמוך לאחר מותו של הורדוס סביב תחילת הספירה, וההתמודדות עם מותו של משיח זה היא שהולידה את הרעיון של משיח בן יוסף שיילחם ברומאים וימות במלחמה לפני בוא משיח בן דוד, מה שסיפק את הרקע גם למותו ולתחייתו של ישו. לאחרונה מצא קנהל אסמכתא לדבריו בכתובת על אבן המכונה "חזון גבריאל", ובה מופיעה המילה "אפרים" בהקשר אסכטולוגי, בסמוך ל"עבדי דוד" ולרמז להזייה כעבור שלושה ימים; ראו ע' ירדני וב' אליצור, "טקסט על אבן מן המאה הראשונה לפסה"ג: הדעה ראשונה", קתדרה 123 (תשס"ז), עמ' 155-156, and: I. Knohl, "By Three Days, Live": Messiah, Resurrection, and 'Ascent to Heaven in Hazon Gabriel", *Journal of Religion* 88 (2008), pp. 147-158.

אך דומה שכל החוקרים הללו מערבים מין בשאינו מינו. מצד אחד, כפי שהראה C. C. Torrey, "The Messiah Son of Ephraim", *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), pp. 268-272, הספרות האפוקליפטית, שעיקר עניינה מלחמת הטוב ברע באחרית הימים, מלאה רמזים ותיאורים של גיבורים שימותו במלחמה נגד הרומאים או מלכות הרשע. ספרות זו בחלקה הגדול קודמת למשיח האיסיי שמרד לאחר מותו של הורדוס, וכל שכן לבר כוכבא; למשל, כבר בדניאל ט כו נאמר "ואחרי השבעים שנים ושנים יכרת משיח ואין לו". קשה, אם כן, לומר שעם ישראל חיכה לכישלוננו או למותו של משיח שקר זה או אחר כדי לפתח את הרעיון שגיבור אפוקליפטי המכונה "משיח" ימות במלחמה. מצד שני, לא די במסורות אפוקליפטיות אלו כדי להסביר את המוטיב של "משיח בן יוסף" דווקא שימות במלחמה. מוטיב זה, המופיע לראשונה בסוגיא שלנו, אינו מתפרש לאור מסורות כלליות על גיבורים אסכטולוגיים שימותו במלחמה (בניגוד לטענת טורי במאמרו הנ"ל), ואף לא למשיח האיסיי או בר כוכבא, שלא היו מורע יוסף. לכן, גם אם נאמץ את התאוריה של קנהל במלואה, ונניח שהיה משיח איסיי בשלהי המאה הראשונה שלפני הספירה שמרד ברומאים לאחר מותו של הורדוס ונהרג על ידם, ושהוא המרומם בחזון גבריאל, עדיין לא מצאנו

לאור העובדה ששני האמוראים שבמקבילה שבירושלמי, המקבילים לרבי דוסא ורבנן בבבלי, חושבים שמדובר בכלל במותו של משיח בן דוד, ואינם מכירים את המושג "משיח בן יוסף", ספק רב אם ניתן לייחס ברייתא זו כלשונה לתקופת התנאים. נראה שצורתה הנוכחית של ברייתא זו היא בבליית ויסודה בתקופת האמוראים, ונראה שהיא מוצגת כברייתא משום שהיא מבוססת על מדרש לפסוקים הללו מתקופת התנאים, אלא שמדרש זה עסק במקורו בפחד של יהושפט בעקבות מות אחאב ובסירובו לשתף פעולה עם בנו של אחאב, אחזיהו, בהפלגה מאילת בארץ אדום או בסיפור מקראי דומה על מערכת יחסים שבין מלך ישראל ומלך יהודה ("משיח בן יוסף" ו"משיח בן דוד"). על כך נרחיב להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [9].

כל העדויות מצביעות על כך שרעיון המשיח הנדקר על ידי הרומאים יסודו בבבל דווקא, ובסוגיא שלנו דווקא. בתחילת ימי האמוראים בארץ ישראל מצאנו מסורת, לאו דווקא אסכטולוגית, המייחסת את האבל הגדול שבזכריה פרק יב למותו של משיח בן דוד – הספד זה יגבר על זה של יאשיהו במגידו. כשמסורת זו של אמוראי ארץ ישראל ("תרין אמורין") הגיעה לבבל כינו משום מה משיח זה "משיח בן יוסף", ובעקבות עיבוד של הברייתא שבפיסקא [9] החלו לראות ב"משיח בן יוסף" זה בן זמנו של משיח בן דוד, כשמשיח בן דוד יבקש חיים בעקבות מותו של עמיתו מזרע יוסף. מאותו זמן, בערך, מצאנו בבראשית רבה מסורת מעורפלת על נפילת עשו ביד צאצא של רחל דווקא, המשתמעת לפנים רבות. בתקופה המאוחרת יותר בארץ ישראל מצאנו שפירשו שצאצא זה של יוסף הוא "משוח מלחמה" אסכטולוגי, ובאגדה הבתרת-למודית זיהו את "משוח המלחמה" שבבראשית רבה עם "משיח בן יוסף" שבבבלי סוכה.

משיח בן יוסף וישו

נהוג לפרש את הבבלי על פי המקורות הארץ-ישראליים שקדמו לו, וגם על פי אלו המאוחרים לו. כל החוקרים שהתייחסו לנושא ראו באגדה המאוחרת בסיס לכל הדרשות הקדומות: חזרת עשרת השבטים לארץ ישראל תקדים את הגאולה הסופית, ומנהיגם של שבטים אלו, משיח בן יוסף, משוח מלחמה, יילחם ברומאים וינצח, אך ימות במלחמה, ואז יופיע משיח בן דוד וינהיג את כל השבטים.

אך מדברינו עולה שנרטיב זה הוא בבלי דווקא: בבבל פירשו שמחלוקת "תרין אמורין" מוסבת על מותו בידי האויב של "משיח בן יוסף" דווקא, ולא על ההספד על מותו של "משיח" סתם, דהיינו משיח בן דוד, שהספדו יגדל מזה של יאשיהו. ואם חיפשו החוקרים את השורשים של הרעיון הזה בימי הבית השני או בימי בר כוכבא הרי שמדברינו עולה שצריך להתחקות אחר שורשיו של הרעיון הזה דווקא בבבל האמוראית. והעניין מוקשה ביותר: אמוראי בבבל לא היה להם עסק לא עם רומא, לא עם עשרת השבטים ולא עם משיחיות בכלל. מה הניע דווקא את אמוראי בבבל להמציא דמות של "משיח בן יוסף" שימות במלחמה?

כידוע, שמחת בית השואבה קשורה קשר הדוק במצוות ניסוך המים בחג, וכבר עמדנו על היחס בין שתי התופעות בכמה מקומות. עניין ניסוך המים נידון במשנה לעיל (ד ט): "ניסוך המים כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגים היה ממלא מן השילוח, הגיעו לשער המים... שני ספלים של כסף היו שם...". על המשנה הזו מצאנו בבבלי לעיל (מח ע"ב, פרק ד, סוגיא כא, "ששון") סוגיא קצרה שרובה ככולה מוקדשת לשני סיפורים דומים על מין ששמו "ששון":

שום קשר בין משיח זה לבין "יוסף" כלשהו, והוא הדין אם נאמץ את התאוריות הקושרות את הדמות לבר כוכבא. נראה שיש להפריד בין המושג "משיח בן יוסף" לבין הרעיון הכללי של המשיח הטובל או המשיח הנהרג. הרעיון שמשח שאינו משיח בן דוד אלא "בן יוסף" יקדים את בואו של משיח בן דוד, יילחם ברשעים וייהרג, מופיע לראשונה בסוגיא שלנו, ובאופן חלקי מרומז גם בדמות "משיח המלחמה" בבראשית רבה. לעומת זאת, הרעיון שהמשיח בה"א הידיעה יסבול או ייהרג נרמז כבר במקרא (ישעיהו נג ה-ט; זכריה יב י-יד; דניאל ט כו), וגם אין זו המשמעות המקורית של הפסוקים הללו ידוע לנו שפרשנות זו רווחה בימי הבית השני. רבו המשיחים מימי הבית וסמוך לאחריהם שהומתו בידי הרומאים, ואפשר שמאמיניהם ראו במותם חלק ממילוי תפקידם, בעקבות הנבואות, ואפשר שהצדיק לאחר מעשה את כישלונם בכך שהמשיח אמור למות ולקום לתחייה לפי פרשנות אחת של הפסוקים הנ"ל. אך לא מנחם האיסי ולא שמעון עבד הורדוס ולא בר כוכבא היו "בני יוסף". לעומת זאת, "משיח" מפורסם יותר מכל אלו נצלב בידי הרומאים במאה הראשונה לספירה, ושם אביו מגדלו "יוסף", והוא ישוע בן יוסף מנצרת. ראו להלן בסמוך.

מנא הני מילי? – אמר רב עינא: דאמר קרא ושאתם מים בששון וגו'.

הנהו תרי מיני, חד שמיה ששון וחד שמיה שמחה, אמר ליה ששון לשמחה: אנא עדיפנא מינך, דכתיב ששון ושמחה ישיגו וגו'. – אמר ליה שמחה לששון: אנא עדיפנא מינך, דכתיב שמחה וששון ליהודים. אמר ליה ששון לשמחה: חד יומא שבקוך ושיוך פרוונקא, דכתיב כי בשמחה תצאו. אמר ליה שמחה לששון: חד יומא שבקוך ומלו בך מיא, דכתיב ושאתם מים בששון.

אמר ליה ההוא מינא דשמיה ששון לרבי אבהו: עתידיהו דתמלו לי מים לעלמא דאתי, דכתיב ושאתם מים בששון. – אמר ליה: אי הוה כתיב לששון – כדקאמרת, השתא דכתיב בששון – משכיה דההוא גברא משוינן ליה גודא, ומלינן ביה מיא.

בפירוש שלנו לסוגיא ההיא שיערנו ספורים אלו הנם סטירה אנטינוצרית חריפה ומובאים כדי ללעוג לישו; ישו הוצג בנצרות הקדומה כ"ששון", משיח אלוהים (תהילים מה ח; איגרת אל העברים א ט) שעוד בחייו ניבא, במקדש בשעת שמחת בית השואבה בסוכות דווקא, שעתידיים לשאוב מים – או ישועה – מגופו (יוחנן ז לז-לט). מיד לאחר מכן מתגלעת מחלוקת בין פלגים שונים בעם אם ייתכן שאיש הגליל יהיה המשיח, ש"הרי הכתוב אומר שמזרע דוד ומבית לחם עיר דוד יבוא המשיח" (יוחנן ז מב, ראו שם פסוקים מ-מג).

מגמה זו מצאנו בתלמוד הבבלי דווקא, ובאמת הצביעו החוקרים בשנים האחרונות על כך שמצאנו היכרות עם הנצרות וסטירה אנטינוצרית רבת היקף בתלמוד הבבלי דווקא.¹⁰ דומה שהמגמה שראינו בבבלי לעיל (מח ע"ב) נמשכת בסוגיא שלנו. בעל הגמרא שלנו הסתמך על המקבילה בירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב, שם מובאים בשם "תריין אמורין" שני פירושים לזכריה יב יב, אחד לפיו סופד עם ישראל ליצר הרע שנשחט על ידי הקב"ה, ואחד לפיו סופדים למשיח, "חד אמר זה הספידו של משיח, וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע". בירושלמי, כאמור, משיח זה אינו משיח בן יוסף, אלא משיח בן דוד, והאבל עליו הוא אבל ראוי. לכן בעל הגמרא בירושלמי מבחין בין הקל וחומר בעניין הספדו של משיח לזה שבעניין יצר הרע:

מאן דאמר זה הספידו של משיח, מה אם בש[ע]ה שהן אבילין את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שהן שמחים לא כל שכן? מאן דאמר זה הספידו של יצר הרע, מה אם בשעה שאין יצר הרע קיים את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שיצר הרע קיים לא כל שכן?

לגבי הספדו של משיח, הקל וחומר משווה בין מעמד של אבל לגיטימי – שבו, למרות הרצינות שבמעמד, הפרידו בין המינים – למעמד של שמחת בית השואבה, ואילו לגבי הספדו של יצר הרע, הקל וחומר משווה בין עולם בלי יצר הרע לעולם הזה שיש בו יצר הרע. אך בעל הגמרא שלנו הפך "משיח" זה למשיח בן יוסף, שילב בין שני ה"קל וחומר" ועשאם אחד: "ומה לעתיד לבא – שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם – אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם – על אחת כמה וכמה". בכך רמוז בעל הגמרא שלנו לכך שהריגת משיח בן יוסף, כמוה כשחיתת יצר הרע, היא תופעה חיובית, שמטיבה מובילה לעולם טוב יותר ורציני יותר, שבו ההפרדה בין המינים הכרחית פחות מבשמחת בית השואבה שבעולם הזה.

נראה ש"משיח בן יוסף" זה הוא לא אחר מישו, נביא השקר ומשיח השקר, ישוע בן יוסף מן הגליל, אזור מלכות אפרים, שדימה עצמו בן האלוהים.¹¹ בעל הגמרא שלנו הסתייג מן הפרשנות

10 P. Schaefer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, pp. 116-129; A. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, pp. 5, 16-18; D. Boyarin, "Hellenism in Jewish Babylonia", in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (ed. C. Fonrobert and M. Jaffee), New York 2007, pp. 336-365; A. Amit, "A Rabbinic Satire on the Last Judgement", *Journal of Biblical Literature* 129 (2010), pp. 179-197.

11 י' היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 450, שואל: "היש לדמות זו קשר כלשהו עם 'עבד ה' הסובל שבס' ישעיהו, או שמא עם המשיח הנצרי, שאף הוא נתיסר בייסורים וסופו היה למות?" ובהערה 2, שם, כותב היינמן: "השערות מסוג זה כבר הופרכו על ידי דלמן, עמ' 21 ואילך, ואין עוד צורך לדון בהן". אך דלמן (לעיל, הערה 9) דחה רק את הטענה הנוצרית שדמותו של משיח בן יוסף אצל חז"ל היא הודאה יהודית במשיחיותו של ישו. כפי שנראה להלן, דמות "משיח בן יוסף" בסוגיא שלנו הנה סטירה על ישו, ולא הודאה במשיחיותו, ואת זה לא העלה דלמן על דעתו.

המובאת בשם אחד האמוראים בירושלמי ולפיה זכריה יב יב מתאר את ההספד על מותו של המשיח. הרי גם אם המשיח בן דוד הוא בשר ודם שסופו לעפר, לא נהגו הנביאים להרחיב את הדיבור על מותו, שכן רצו להדגיש את הנחמה שבגאולה שיחולל הקב"ה דרכו. ולא עוד אלא שברבות הימים נשתרבבו ימות המשיח עם תחיית המתים, ובעקבות זאת דיבורים על מותו של המשיח נתפסו כמיותרים.

זאת ועוד: הרי זכריה יב ז-יד כולו הוא פרשה של נחמה וחיוב:

(ז) והושיע ה' את אֶהְלֵי יְהוּדָה בְּרֵאשֹׁנָה לְמַעַן לֹא תִגְדַּל תַּפְאֶרֶת בֵּית דָּוִד וְתַפְאֶרֶת יֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם עַל יְהוּדָה: (ח) בַּיּוֹם הַהוּא יִגַּן ה' בְּעַד יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם וְהָיָה הַנְּכַשֵׁל בָּהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּדָוִד וּבֵית דָּוִד כְּמֶלֶךְ אֶרֶץ חֹמְרִים: (ט) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֲבָקֶשׁ לְהִשְׁמִיד אֶת כָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלַם: (י) וְשִׁפְכְתִי עַל בֵּית דָּוִד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם רוּחַ חַן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר דָּקְרוּ וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפַּד עַל הַיְחִיד וְהִמְרָ עָלָיו כְּהִמְרָ עַל הַבְּכוֹר: (יא) בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפָּד בִּירוּשָׁלַם כְּמִסְפַּד הַדָּד רִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן: (יב) וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד מִשְׁפָּחַת בֵּית דָּוִד וּנְשֵׂיהֶם לְבָד מִשְׁפָּחַת בֵּית נַתָּן לְבָד וּנְשֵׂיהֶם לְבָד: (יג) מִשְׁפָּחַת בֵּית לְוִי לְבָד וּנְשֵׂיהֶם לְבָד מִשְׁפָּחַת הַשְּׁמֵעִי לְבָד וּנְשֵׂיהֶם לְבָד: (יד) כָּל הַמִּשְׁפָּחוֹת הַנִּשְׁאָרוֹת מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד וּנְשֵׂיהֶם לְבָד:

כיצד ניתן להסביר, מצד אחד, את הפסוקים ז-י, פסוקי ישועה, ומצד שני את הפסוקים יא-יד, פסוקי אבל ומספד? לפי אמורא אחד בירושלמי ובבבלי מדובר בהספד על מותו של "יצר הרע", תופעה חיובית שבכל זאת מתקבלת באבל על ידי עם ישראל האמונים על יצר הרע ומתגעגעים אליו. אך לפי האמורא השני בירושלמי מדובר באבל על מותו של המשיח. הא כיצד? כלום מובילה "רוח חן ותחנונים" למספד על המשיח, שאותו דקרו במו ידם (פסוק י)? ואם הנכשל בתושבי ירושלים ביום ההוא "כדוד וכבית דוד, כמלאך ה' לפניהם", כיצד נדקר ביום ההוא הנצר לבית דוד בכבודו ובעצמו בידי בני עמו?

דומה שבעל הגמרא שלנו מצא את התשובה בפסוקים הסמוכים, זכריה יג א-ג:

(א) בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי מְקוֹר נִפְתָּח לְבַיִת דָּוִד וְלִישְׁבֵי יְרוּשָׁלַם לְחַטָּאת וּלְנִדָּה: (ב) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נָאֵם ה' צְבָאוֹת אֲכַרִּית אֶת שְׁמוֹת הַעֲצָבִים מִן הָאָרֶץ וְלֹא יִזְכְּרוּ עוֹד וְגַם אֶת הַנְּבִיאִים וְאֶת רוּחַ הַטְּמָאָה אֲעִבִיר מִן הָאָרֶץ: (ג) וְהָיָה כִּי יִבְאֵא אִישׁ עוֹד וְאָמְרוּ אֵלָיו אָבִיו וְאָמוֹ יִלְדִּיו לֹא תַחֲיָה כִּי שָׁקַר דִּבְרַתְךָ בְּשֵׁם ה' וְדִקְרָהוּ אָבִיהוּ וְאָמוֹ יִלְדִּיו בְּהִנְבְּאוֹ:

באותו יום תשועה יזרמו מים חיים, מי טהרה, בירושלים, והקב"ה יעביר מן הארץ "את שמות העצבים... את הנביאים ואת רוח הטומאה". ואם אמורא אחד פירש שמותה של רוח הטומאה הוא שגרם להספד, הרי האמורא השני פירש שמדובר במותם של העצבים, האלילים, ונביאייהם, נביאי השקר. פירוש זה מסתבר מאוד, ונראה שהוא קולע לפשוטו של מקרא: הרי ההספד בזכריה יב יב הוא ההספד על "את אשר דקרו... כמספד על היחיד וכהמר על הבכור", והנה בזכריה יג ג מתוארת דקירתו של נביא האליל על ידי "אביו ואמו ילדיו", האומרים לו "לא תחיה כי שקר דברת בשם ה'". קשה להפריד בין דקירת נביא השקר על ידי הוריו בזכריה יג ג לבין הספד ההורים "כמספד על יחיד" לבן שלהם "את אשר דקרו" בזכריה יב י.

אף מהמשך פרק יג בספר זכריה מסתבר שהנדקר הוא נביא שקר ומנהיג אליל, המוכה במצוות ה'. בפסוקים ד-ו מסופר על נביאי שקר המנסים להסתיר את עברם כדי שלא יתנכלו להם באחרית הימים:

(ד) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִבְשׁוּ הַנְּבִיאִים אִישׁ מִחֲזִינוֹ בְּהִנְבְּאוֹתָו וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אֲדָרֶת שַׁעַר לְמַעַן כְּחַשׁ: (ה) וְאָמַר לֹא נְבִיא אֲנִי אִישׁ עֶבֶד אֲדַמָּה אֲנִי כִּי אָדָם הִקְנִי מִנְעוּרַי: (ו) וְאָמַר אֵלָיו מָה הַמְּכּוֹת הָאֵלֶּה בֵּין יְדֶיךָ וְאָמַר אֲשֶׁר הִכִּיתִי בֵּית מֵאֲהָבִי:

כשישאלו נביא אחד כזה על אודות הפצעים בין ידיו, הוא יטען שהם "אשר הוכיתי בית מאהבי" (פסוק ו), רמז נוסף להתנכלות לנביאי שקר. אף על פי כן, היו נוצרים שמצאו בכך רמז לפצעים

שבידיו של ישו הצלוב, ואפשר שהעניין מרומז ביוחנן כ כה, שם השליח תומא אומר לשליחים האחרים שראו את ישו קם לתחייה: "אם לא אראה את רושם המסמרים בידיו ולא אשים את אצבעי במקום שהיו המסמרים, לא אאמין".

אף הקטע הבא בזכריה מתפרש בברית החדשה כעניין לישו, אף שלפי פשוטו מדובר בתופעה שלילית: הקב"ה בכבודו ובעצמו מצווה לחרב להכות את הרועה שלו, גבר עמיתו, ולפזר את הצאן, כדי שיוכל לצרוף את הצאן באש ולבחון אותו.

(ז) חָרַב עוֹרֵי עַל רַעֵי וְעַל גְּבַר עַמִּיתֵי נְאֻם ה' צְבָאוֹת הַיְיָ אֱת הָרַעָה וְתַפּוּצֵיִן הַצֹּאֵן וְהַשְּׁבִתִי יְדֵי עַל הַצֹּעְרִים: (ח) וְהָיָה בְּכָל הָאָרֶץ נְאֻם ה' פִּי שְׁנַיִם בָּהּ יִכְרְתוּ וַיִּגְעוּ וְהַשְּׁלִשִׁית יִנְתָּר בָּהּ: (ט) וְהִבֵּאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בְּאֵשׁ וְצָרְפְתִּים בְּצָרֶף אֶת הַפֶּסֶף וּבְחַנְתִּים כִּבְדָּחַן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בְשֵׁמִי וְאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אֲמַרְתִּי עִמִּי הוּא וְהוּא יֹאמֵר ה' אֱלֹהֵי:

נראה ברור שהכינויים בפי הקב"ה למנהיג זה, "רועי" ו"גבר עמיתי", משמשים באירוניה. "הך את הרעה ותפוצין הצאן" הוא צו מפורש להכות את הרועה הזה בחרב. אף על פי כן, ישו מסב את הפסוק הזה על עצמו במרכוס יד כז: "כולכם תיכשלו, ככתוב: הך את הרעה ותפוצין הצאן". שוב, השימוש הנוצרי בפסוקים אלו, שלפי פשוטם עוסקים בנביאי שקר ומנהיגי אליל, מזמין סטירה.

עורך הסוגיא התלמודית ראה לנגד עיניו במקורותיו הארץ ישראלים שני פירושים לזכריה יב יב בירושלמי: לפי האחד מדובר בהספד על מות יצר הרע, ולפי האחר מדובר בהספד על המשיח. אך בזכריה יג א-ג הנביא מתאר כריתה של האלילות, נבואת השקר ורוח הטומאה. רוח הטומאה היינו יצר הרע בלשון חז"ל – אך כיצד ניתן לזהות את ה"משיח" עם אליל ונביא שקר הנדקר בידי בני עמו עצמם? לאדם שחי בעידן הנוצרי אין זה קשה כלל. הרי המשיח שנדקר במסמרות ונצלב, בין היתר בסיוע בני עמו, הן לפי מאמיניו והן לפי התלמוד הבבלי, אינו אלא המשיח ישו בן יוסף הנוצרי, שעשה עצמו אלוהים. ביוחנן יט לד-לו נאמר מפורשות שאחד מן החיילים הרומיים דקר את ישו בהיותו על הצלב, לקיים מה שנאמר "והביטו אלי את אשר דקרו" (זכריה יב י).

ישו זה הוא שדימה את עצמו כמעייני השועה שממנו ישאבו לעתיד לבוא, מקור נפתח של רוח חן ותחנונים שעתידה להישפך על ישראל וירושלים, אך למעשה הוא נביא השקר שדקרוהו אמו ואביו יולדיו בהינבאו, ושדקירתו סימלה את כריתת האלילות והעברת רוח הטומאה ויצר הרע מן הארץ. לכן בחר בעל הגמרא שלנו להרחיב את הדיבור הן על יצר הרע והן על משיח בן יוסף, שתי הישויות שתועברנה מן הארץ עם התחלת הישועה המסומלת על ידי שמחת בית השואבה. ואם במותם של אלו הקפידו על ישיבה נפרדת לגברים ולנשים, כל שכן שבימינו, לפני הגאולה, יש להקפיד על כך.¹²

יש כאן סטירה על השימוש של יוחנן בזכריה פרק יב, דומה להפליא לסטירה על יוחנן ז לז-לט שמצאנו בסיפורי ששון ושמחה בפרק ד של בבלי סוכה: הרי אתם אומרים שמשיחם המת הוא משיח אמת, שנדקר כדי לקיים את הנאמר בזכריה יב י "והביטו אלי את אשר דקרו", וכך עולה גם מחזון יוחנן א ז, "כל עין תראהו, אף אלה שדקרוהו, ויספדו עליו כל משפחות הארץ". אך לפי זכריה יב ג, "את אשר דקרו" אינו משיח אמת אלא נביא שקר המסית לאלילות שמותו יסמן את התחלת הגאולה.

לצורך העניין עיבד בעל הגמרא שלנו דרשה תנאית שעסקה ביהושפט ואחאב ופירשה לעניין "משיח בן דוד" וישו ("משיח בן יוסף") [9]. כשם שחשש יהושפט מלך יהודה שגם הוא ימות לאחר

12 זיקה בין משיח בן יוסף לישו הוצעה כבר על ידי נוצרים ויהודים בימי הביניים; נוצרים הצביעו על הדרשות בעניין משיח בן יוסף כהודאה יהודית במשיחיותו וצליבתו של ישו (ראו ציונים אצל דלמן [לעיל, הערה 9], עמ' 22, הערה 1; מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ו, עמ' 431, הערה 105), ואילו דון יצחק אברבנאל טען שרעיון צליבתו של ישוע בן יוסף אצל הנוצרים הושפע מרעיון משיח בן יוסף אצל ישראל (ראו ציונים אצל אידל, שם). ולא עוד אלא שבספרות הקבלה יש התייחסויות ל"משיח בן יוסף" כדמות שלילית. אידל, שם, עמ' 414-415, מייחס את זיהוי ישו עם משיח בן יוסף לאברהם אבולעפיה, ויהודה ליבס מצא רמזים לזיהוי זה אצל ר' נתן שפירא, מקובל מן המאה השבע עשרה; ראו יי ליבס, "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", בתוך: מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישיבה תשבי (בעריכת י' דן ו' הקר), ירושלים תשמ"ו, עמ' 269-311. הדעת נותנת שמקובלים אלו כבר סברו שהסוגיא שלנו היא סטירה על ישו; אחרת קשה להבין כיצד הפכו את הדמות לשלילית.

מותו של מלך ישראל הרשע אחאב, כך יחשוש משיח האמת ממוות אכזרי בידי הרומאים, כזה שחווה משיח השקר הרשע ישוע בן יוסף לפניו. על כך הקב"ה מנחם אותו ואומר שדוד כבר ביקש עליו חיים.

לפי ההשערה המוצעת כאן, תולדות המוטיב של "משיח בן יוסף" הוא אפוא כדלהלן:

1. בדורות הראשונים של אמוראי ארץ ישראל דרש רבי פנחס בשם רבי שמואל בר נחמן שעשו ייפול בידי צאצא של רחל דווקא. אין לדעת אם מדובר בפרשנות לאירועים מקראיים או בנבואה אסכטולוגית; ייתכן מאד שיש כאן רמז לתפקידו האסכטולוגי של אליהו הנביא. על כל פנים, מסורות מאוחרות יותר, המתבססות על מסורת זו, ראו ב"משוח מלחמה" מזרע יוסף דמות אסכטולוגית, ואפשר שאף הן זיהו דמות זו עם אליהו הנביא.
2. בדורות הראשונים של אמוראי ארץ ישראל פירשו את זכריה יב יב לעניין ההספד על מותו של משיח בן דוד.
3. בבבל הסתייגו מן הפרשנות הזאת לזכריה יב יב, והסבו אותה לעניין דקירתו והריגתו של משיח השקר ישוע בן יוסף, שאותו כינו ברמז "משיח בן יוסף", בידי הרומאים, מה שאפשר סְטִירָה על השימוש הנוצרי בזכריה יב.
4. סְטִירָה זו לא הייתה מובנת בארץ ישראל בתקופה הבת-ר-תלמודית שבה התגבשו המדרשים המאוחרים הרואים ב"משיח בן יוסף" גיבור אסכטולוגי. בעלי המדרש הללו מימי הביניים פירשו מחדש את המושג הבבלי "משיח בן יוסף" כרמז לאותו צאצא של רחל שיכה ברומאים. משילוב המסורות עולה שהוא יפיל את עשו/אדום/רומא, אך ימות במלחמה זו. דרשה משולבת זו התפרשה כרמז למנהיג של עשרת השבטים שיחזור סמוך לפני הגאולה בהנהגת "משיח בן יוסף". אך משיח בן יוסף ייהרג, והשבטים יאוחדו מחדש תחת שלטונו של משיח בן דוד.¹³

זכריה יג א-ג, יצר הרע וישו

נחזור עתה לסוגיא שלנו בבבלי: הקשינו מה עניין משיח בן יוסף אצל יצר הרע והגוזזטרא של שמחת בית השואבה בעזרה, ומה ראה בעל הסוגיא שלנו לקשור בין המוטיבים הללו קשר כה הדוק על ידי הצגת דרשות בעניינים הללו לסירוגין. ייתכן שכעת עולה בידינו להשיב על שאלה זו. זכריה יג א-ג עוסק, כאמור, בהעברת אלילים, נביאי שקר ורוח הטומאה מן הארץ באחרית הימים. כבר בירושלמי קשרו בין חיסול "רוח הטומאה", דהיינו יצר הרע, באחרית הימים, לבין הגוזזטרא שנועדה למנוע התפרצות יצרית: אם בשעת חיסול היצר נזקקו להפרדה בין גברים לנשים, בימינו לא כל שכן. ואם בשעת חיסול האלילות ונבואת השקר, כשנצלב ישו, הפרידו בין גברים לנשים, הרי שבשעת השמחה לא כל שכן.

13 בפסיקתא רבתי פרשה לו מוזכר הכינוי "אפרים משיח צדקנו" בפי "אבות העולם", הטוענים שם שאפרים סבל כדי לכפר על עוונות בניהם, כדי שבניהם ייהנו מן הטוב שישפיע הקב"ה על ישראל לעתיד לבוא. רבים ראו גם בכינוי זה רמז לדמותו של משיח בן יוסף, ובעקבות זאת ביקשו לזהות אזור סתום של "אפרים" בכתובת חדשה הזוכה לכינוי "חזון גבריאל" כמשיח בן יוסף; ראו ע' ירדני וב' אליצור (לעיל, הערה 8), עמ' 157, הערה 4; י' קנהל (המאמר באנגלית, לעיל, הערה 8), עמ' 148. אך הדמות שבפסיקתא רבתי דבר אין לה עם משיח שימות במלחמה נגד אומות העולם, ואדרבה, מדובר בדמות משיחית דמוית-ישו הסובלת למען בני האדם כדי שיוכו ליהנות מן הגאולה שישפיע הקב"ה על עמו לעתיד לבוא. מ' איש-שלום במהדורתו (צילום, תל אביב תשכ"ג), עמ' קסד ע"א-ע"ב, סבר שאין אפרים אלא שמו של משיח צדקנו בן דוד, וטען שאין לשלול את התפיסה הזאת של המשיח כתפיסה יהודית גם אם נפסול את הרעיון שישו הוא התגשמות הנבואה הזאת. אך אף אם ייתכן שהמשמעות המקורית של ישעיהו נג הייתה כזאת, ושכך פירשו בימי הבית השני (ראו להלן, הערה 14), קשה מאוד להעלות על הדעת שדרשן ארץ-ישראלי כלשהו מארץ ישראל הביזנטית ייתן פתחון פה לנוצרים בתארו את "משיח צדקנו" במונחים המזכירים כל כך את ישו. המעיין במדרש זה יראה בבירור שהדרשן פירש את ישעיהו נג כפי שפירש רש"י: אין אפרים משמש אלא במשמעו הרגיל במקרא, ככינוי לעם ישראל כולו ("הבן יקיר לי אפרים", ירמיהו לא יט; "אפרים מה לי עוד לעצבים", הושע יד ט). אפרים סבל את עוונות האומות כדי שגם הן תיהנה מן הגאולה לעתיד לבוא, ו"אבות העולם" הם אבות אומות העולם. אשר לכינוי "אפרים משיח צדקנו" לעם ישראל, נראה שבעל האגדה ביקש להדגיש את הייחוד שבפרשנות שלו לישעיהו נג לעומת הפרשנות הנוצרית. לכן רמז לתפיסה הנוצרית ולפיה ישוע בן יוסף המשיח סבל את עוונות האנושות כדי לזכותה בגאולה וישועה, אך הליבש את התכנים הללו על אפרים בן יוסף, דהיינו עם ישראל כולו, המכונה בפי אומות האולם "משיח צדקנו" מפני שהוא ממלכת כוהנים וגוי קדוש.

זיהוי המשיח שעליו מספידים עם ישו בבבלי יש לו משמעות מעבר לקל וחומר הכפול הזה. הרי למעשה מרומז כאן שיש זהות בין שלושת היסודות הנידונים לכליה בזכריה יג א-ג: אלילות, נבואת שקר ורוח הטומאה. ואם הגוזזטרא היא אמצעי זמני של ריסון נגד רוח הטומאה ("יצר הרע"), יש בה גם משום מחווה של ריסון כלפי שני האלמנטים האחרים. זאת משום שישו ניצל את "הבמה החופשית" של שמחת בית השואבה כדי לטעון שהוא הוא "מעייני הישועה" (יוחנן ז לז-לט), וכל ניסיון לרסן את החגיגות הללו יש בו כדי למנוע את האפשרות שבמה זו תשמש לצורך זה בעתיד. נמצא שיש פולמוס וקטירה אנטי-נוצריים לא רק בלעג על המשיח הנדקר אלא גם בזיהוי המוצע בינו לבין יצר הרע. מכאן החשיבות של הנושא לבעל הגמרא שלנו: נצרות היינו יצר הרע, וראוי בהקשר אחד לדון הן בגוזזטרא, הן ביצר הרע והן בנבואת השקר והאלילות שבנצרות. ואכן, גם לאחר שמשמעו המקורי של המושג "משיח בן יוסף" נשכח בעקבות הפרשנות החיובית שהוענקה למושג באגדה המאוחרת, הרושם הכללי של שילוב משיח בן יוסף בעסקי יצר הרע, וזהות אפשרית בין השניים, נשאר.¹⁴

"משיח בן יוסף" נזכר גם במימרת רב חנא בר ביזנא בשם רבי שמעון חסידא [22], לצד משיח בן דוד, אליהו, וכהן צדק. במקבילות הארץ-ישראליות לדרשה זו מצאנו "משוח מלחמה" במקום "משיח בן יוסף", ומלכיצדק במקום "כהן צדק". לכן נראה שדרשה זו אינה עוסקת כלל בארבעה גיבורים אסכטולוגיים אלא בארבע דמויות שסייעו בהשבת שבות ישראל מגלות של ממש או מגלות רוחנית: מלכיצדק שבירך את אברהם בשובו ממלחמתו נגד חמשת המלכים בנכר, אליהו הנביא שהשיב את לב ישראל לאביהם שבשמים, משיח בן יוסף – אחד ממלכי בית דוד, כגון יהוא או אחד מצאצאיו הצדיקים שנלחמו נגד עבודת הבעל והשיבו את גבול ישראל. בהקשר זה ייתכן שמשיח בן דוד הוא חזקיהו או יאשיהו ולא דווקא משיח עתידי, וראו להלן בעיוני הפירוש לפיסקאות [22-23] ר-[24].

יצר הרע

דמותו של "משיח בן יוסף", המוזכרת לראשונה בסוגיא שלנו, מעוררת עניין רב, אך מבחינת כמות החומר רוב הסוגיא עוסק ביצר הרע. בכמה מן המימרות הללו משמש הביטוי "יצר הרע" במובן היצר המיני [4, 12, 17-19], ואילו באחרים ייתכן שהמשמעות היא כוללת יותר. רבים העירו על פרדוקס בעצם העובדה שחז"ל כללו את התאווה המינית בתוך "יצר הרע" ולא בתוך "יצר הטוב", לאור הגישה החיובית שלהם כלפי יחסי מין ופוריות בכלל. סיווג זה הביא למימרות פרדוקסליות, כגון בראשית רבה פרשה ט, סימן ז (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 71-72):

רב נחמן בשם ר' שמואל הנה טוב מאד זה יצר טוב, והנה טוב מאד זה יצר הרע, וכי יצר הרע טוב מאד הוא אתמהא, אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים.

כמו כן בבבלי יומא סט ע"ב:

14 רושם זה ניכר במיוחד בקבלה מימי הביניים ואילך; ראו לעיל, הערה 11. שחזור זה של תולדות המושג "משיח בן יוסף" בתקופת האמוראים בארץ ישראל ובבבל אינו יוצא מגדר השערה. אך אפילו אם פרטי השחזור אינם קולעים לאמת ההיסטורית המדויקת, דומה שהצלחנו להראות שיש לייחס את המושג לימי האמוראים. הוא אינו שריד של תאולוגיה רוחנית בימי הבית השני או בימי התנאים, בעקבות ניסיון מר עם משיח שקר זה או אחר, כפי שנהוג לטעון. אם אכן דמות היסטורית עמדה מאחורי המושג, אין זה אלא ישו. אין זה שולל את האפשרות שמושג המשיח הסובל או המשיח הנדקר או המת במלחמה נגד מלכות הרשע יסודו בימי הבית השני או בימי התנאים, ואין זה שולל את האפשרות שמושג זה התפתח בעקבות מותו בטרם עת של משיח כלשהו פרט לישו, בין כזה שחי לפניו, כפי שמוצע לאחרונה על ידי ישראל קנהל, ובין כזה שחי לאחריו, כמו בתאוריות הרבות שלפיהן התפתחות המושג ביהדות קשורה למותו של בר כוכבא (ראו לעיל, הערה 8). לא חסרים גם תיאורים של גיבורים הסובלים והנהרגים בימי חבלי המשיח, מלחמת גוג ומגוג או ארמגדון – יסוד הרעיונות האלה בנבואה המקראית, ואחריתו בתיאורים שבספרות החיצונית האפוקליפטית בימי הבית השני. אפשר גם שהרמז למות המשיח במקבילה לסוגיא שלנו בבבלי קשור למסורות אלו. אך הוא עוסק במשיח בן דוד, לא במשיח בן יוסף. תיאורים אפוקליפטיים של סבל ומוות לקראת אחרית הימים לחוד, ומשיח בן יוסף לחוד. הרעיון הספציפי שדמות בשם משיח בן יוסף תקום ותיפול לפני מלך משיח בן דוד לא קדם לתקופת האמוראים, ולא קדם לסוגיא שלנו בבבלי. ולאור הקשרים שמצאנו בין תיאורי ניסוך המים ושמחת בית השואבה בבבלי לבין דמותו של ישו הנוצרי, הדעת נותנת שאף הכיני "משיח בן יוסף" בסוגיא שלנו רומז לדמות זו.

אמרו: הואיל ועת רצון הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי ואמסר בידיהו. אמר להו: חזו דאי קטליתו ליה לההוא – כליא עלמא. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח. אמרי: היכי נעביד? נקטליה – כליא עלמא! ניבעי רחמי אפלגא – פלגא ברקיעא לא יהבי. כחלינהו לעיניה, ושבקוהו. ואהני דלא מיגרי ביה לאיניש בקריבתה.

דניאל בויארין הציע שחז"ל ירשו את רעיון ה"יצר הרע", שעיקרו התאוה המינית המולדת באדם, מתפיסה קדם-רבנית שכללה התנגדות חריפה יותר למיניות בכלל מזו שלהם, ולא נותר להם אלא להתייחס באירוניה להכללת היצר המיני בתוך "יצר הרע".¹⁵ לעומת זאת, אחרים טוענים שחז"ל המציאו את רעיון יצר הרע יש מאין, כולל ההתייחסות השלילית או הדו-ערכית לתאוה מינית.¹⁶

נראה שאין תימה של ממש בכך שחז"ל ייחסו את התאוה המינית ליצר הרע, אף על פי שלא הייתה להם התנגדות עקרונית לרבייה ולפרייה וליצרים המסייעים לכך. כפי שהעיר פיטר ואן דר הורסט, אופייה הסוחף של התאוה המינית שאינה מבחינה בין מותר לאסור הוא שגרם לחכמים לכלול את המיניות בתוך יצר הרע.¹⁷ יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, כדברי רבי יצחק בסוגיא שלנו [13], ולא דווקא כשהוא נמצא עם אשתו במסגרת של היתר. כך מפורש בסיפור בבבלי יומא ט"ז ע"ב: אלו שביקשו לכולות את "יצר העברה" לא רצו לכולות את התאוה המינית בכלל, אלא את יצר העברה בפרט, והופתעו לגלות שהדברים תלויים זה בזה. לבסוף הסתפקו בכך שכילו את המשיכה לקרובות משפחה, האחראית לעברות המיניות המזדמנות ביותר. החשש הספציפי מפני ריבוי ההזדמנויות לחטא מיני בולט במיוחד בסוגיא שלנו, שכל עניינה הוא הצורך להפריד בין המינים במסגרות שבהן הם עלולים למצוא את עצמם במגע חברתי, כגון שמחת בית השואבה, ואף הספדים. התייחסויות רבות כל כך ל"יצר הרע" עניינם היצר המיני, משום שההזדמנויות למגע אקראי בין המינים נתפסו כהיקריות העיקריות של "יצר הרע". יהודי בימי התנאים והאמוראים לא נתקל בבשר טרפה או באיסורי הנאה אחרים בחיי היום יום, אך עצם ההיתקלות באישה שאינה אשתך, שהייתה מעשה שבכל יום גם בחברה שמרנית (כפי שמעיד סיפור אביי בפיסקא [12]), נתפס כפיתוי הגדול ביותר לחטא.¹⁸

אף על פי כן, עיון במקורות מימי הבית השני מגלה שצדק בויארין בקבעו שאת מושג יצר הרע לא יצרו החכמים יש מאין, אלא יש בו פולמוס נגד תפיסה אחרת. אפשר שלתפיסה קדומה זו של "יצר הרע" נלוותה תפיסה השוללת את המיניות בכלל, כדברי בויארין, אך לא זה העיקר בתפיסה הקדומה. נראה שהמושגים "יצר הטוב" ו"יצר הרע" כפי שהם משמשים אצל חז"ל – נטיות לב שוות או כוחות שווים הפועלים בלבם של כל אדם ומושכים אותו לטוב ולרע, בהתאמה – הם תגובה לתפיסה קדומה יותר ולפיה יצרו של האדם – טיבו, אופיו – מוטה מראש לרע דווקא.

ישנן שתי ראיות עיקריות לכך:

- 15 ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב תשנ"ט, עמ' 70.
- 16 ראו G. van der Horst, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context*, Tuebingen 2006, pp. 59-65; P. W. van der Horst, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context*, Tuebingen 2006, pp. 59-65; H. Cohen Stuart, *The Struggle in Man between Good and Evil: An Inquiry into the Origin of the Rabbinic Concept of Yecer Hara*, Kampen 1984, pp. 165-206, המשייך את המובן המיני של "יצר הרע" דווקא לספרות חז"ל ברבדיו הקדומים, מלפני מלחמת בר כוכבא. ראו גם F. C. Porter, "The Yecer Hara: A Study in the Jewish Doctrine of Sin", in: *Biblical and Semitic Studies: Yale Historical and Critical Contributions to Biblical Science*, New York 1901, pp. 111-112.
- 17 ואן דר הורסט, שם, עמ' 63-64.
- 18 לאחרונה הראה י' רוזן-צבי, במאמרו "יצר הרע בספרות האמוראית: בחינה מחדש", תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 71-107, שבספרות התנאית ובספרות האמוראית אין זיקה מיוחדת בין היצר לבין חטאים מן התחום המיני דווקא. הדימוי שיש לנו כאילו "יצר הרע" מזוהה אצל חז"ל עם התאוה המינית יסודו בדברי סתם התלמוד הבבלי, "במשא ומתן הסתמאי, בסיפורים האנונימיים ובעריכה". רוזן-צבי מצביע על כך שתופעה זו אינה מוגבלת לעניין היצר: הרובד הסתמי של הבבלי, ובמיוחד אגדות הבבלי, מאופיינים באופן כללי ב"היפריסקסואליזציה של המציאות", שלא פסחה אף על תיאורי יצר הרע. הוא מניח, כמו חוקרים רבים, שניתן להצביע על ייחוד תרבותי במשא ומתן התלמודי ובסיפורים האנונימיים ורובדי העריכה של התלמוד הבבלי, לעומת העולם התרבותי של האמוראים. אך מכיון שקשה מאוד לתארך את החומרים הללו, אנחנו נמנעים בתיאור זה ובכלל לאפיין את עולמם התרבותי של עורכי התלמוד הבבלי כעולם נפרד מזה של אמוראי בבל. ואף על פי כן, התרבות הכללית של רוזן-צבי, שלפיה מן החומר האמוראי עולה שהתחום המיני הוא רק תחום אחד באחריות של היצר, תואמת את התיאור שלנו.

1. בפועל שיטת "היצרים" של חז"ל אינה תורמת כלום להבנת החטא או הפסיכולוגיה האנושית: אין הבדל בין ההנחה ששוכנים בלבו של האדם שני כוחות שווים לבין ההנחה שנפש האדם הוא לוח חלק, והוא יכול להתפתח באותה מידה בכיוון הטוב ובכיוון הרע. קשה להניח אפוא שתפיסה זו גובשה יש מאין.

2. במקרא מצאנו רק "יצר" אחד לאדם¹⁹ – מלשון יצירה, במובן אופי או טבע מולד²⁰ – והוא על פי רוב רע: "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" (בראשית ו ה); "כי יצר לב האדם רע מנעריו" (בראשית ח כא); "והיה כי תמצאן אתו רעות רבות וצרות וענתה השרה הזאת לפני לעד כי לא תשכח מפיו זרעו כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום בטרם אביאנו אל הארץ אשר נשבעתי" (דברים לא כא, השו"ו כי ידעתי את מריך ואת ערפך הקשה", שם לא כז, ו"כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון", דברים כא כט); "כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו" (תהילים קג יד).

ניכר, אפוא, שהחידוש הגדול בשיטת חז"ל ולפיו יש באדם "יצר רע" אבל גם "יצר טוב" הוא בנטרול "היצר הרע" במובנו המקורי, נטיית הלב לרע דווקא, והחזרת הבחירה החופשית המוחלטת למקומה. דומה שרק על רקע זה ניתן להבין את קיום המושגים הללו אצל חז"ל: כתגובה ומיתון של גישה קיצונית יותר שטענה שהאדם נתון לשליטתו של יצר מולד או של כוחות חיצוניים.²¹

ואכן, בספרות הבית השני, אף כשמצאנו התייחסות ליצר הרע לצד יצר הטוב, אין התפיסה וזהה לתפיסה של חז"ל ולפיה בכל אדם שוכנים שני היצרים, אלא אדרבה: יש אנשים שיצרם הרע חזק מיצרם הטוב, והם נועדו מראש לכליה גם אם מדי פעם הם עושים טוב, ויש אנשים שיצרם הטוב חזק מיצרם הרע, וחזקה עליהם שישבו מכל חטא שיחטאו ויכופר להם. כך מצאנו בצוואת אשר, חיבור מימי הבית השני, א ג-ט:

כי שתי דרכים הן הטוב והרע ובלבנו שני היצרים המבדילים בינותם. וכי תרצה הנפש בטוב כל מעשיה בצדק תעשה ואם תחטא מיד תשוב. כי אם תחשב על דבר הצדק ותורה הלאה את הרע תרמס מהר את הרשע ותשרש את החטא. וכי תיכנע לפני הרע את כל מעשיה ברשע תעשה ותגרש את הטוב ותדבק ברע ובליעל ישלט בה ואם גם תעשה את הטוב לרע ייהפך. כי אם תחל לעשות טוב והיו תוצאות מעשיה רשע כי אוצר היצר רוח רשע תמלא.

אם נשווה בין התפיסה הזאת לתפיסה של חז"ל, נראה שאצל חז"ל קיומו של יצר הטוב פותח פתח לתשובה בכל אדם למשך כל חייו, וקיומו של יצר הרע מוכיח שכל אדם עלול להיכשל בחטא במשך כל חייו. לעומת זאת, בצוואת אשר קיום היצרים הללו מחלק מראש את העולם

19 י' רוזן-צבי, "דברה תורה כנגד היצר": דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 41-79, מראה שגם ברוב המקורות התנאיים מוזכר רק יצר אחד, ונחלקו התנאים בטיבו: אסכולת רבי ישמעאל תפסה את היצר הזה כמוטה מראש לרע, וכינו אותו לפעמים "יצר הרע", ותפיסה זו שלטה גם בתקופת האמוראים. לעומת זאת, אסכולת רבי עקיבא השתמשה בביטוי "יצר" כדי לתאר נטייה אנושית כל שהיא. ברם לא ראינו לנכון לסייג את דברינו כאן, שלפיה ל"חז"ל" בכלל תפיסה דואלית המתבטאת ביצר המוטה לרע, שאותו ירשו מיהודי הבית השני, בתוספת יצר טוב, שנועד לנטרל את התפיסה הדטרמיניסטית העומדת מאחורי תפיסת היצר הקדומה. וזאת מן הסיבות הבאות: (א) היצר הנייטרלי שאותו מייחס רוזן-צבי לדבי רבי עקיבא מוזכר מעט מאוד גם לשיטתו, וממילא אינו נוגע לענייננו. למעשה התפיסה המזוהה על ידי רוזן-צבי עם דבי רבי ישמעאל היא השלטת בספרות התנאים גם לשיטתו, והיא זו שהשפיעה על ספרות האמוראים. (ב) שאלת שיוכם של קטעי אגדה תנאיים לשתי האסכולות התנאיות שנויה במחלוקת אצל החוקרים; ראו M. Kahana, "The Halakic Midrashim", in *The Literature of the Sages II*, Assen 2006, pp. 44-45. (ג) גם "יצר הטוב" מוזכר בספרות התנאית, במשנה ברכות ט:ה, ולכן אין לשלול מן התנאים את התפיסה הדואלית, ואין להבחין בין הספרות התנאית לספרות האמוראית בעניין זה.

20 פרשנות זו יוצאת מתוך הנחה ש"יצר" במקרא משמש במובן "יצור", ופירושו טבע מולד, אופי נוצר. לעומת זאת לדעת מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח: פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 208, "יצר" במקרא פירושו יצירה מחושבת של האדם, ולא טבעו של האדם כיצור. אפשר שהצדק עם קאסוטו בקשר לדברים כא כט, "כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום", אך בכל הקשור לבראשית ח ה ובראשית ח כא, הפסוקים העיקריים השייכים לענייננו, נראה יותר ש"יצר" פירושו טבע מולד או אופי. על כל פנים, נראה פשוט שמובן זה הוא שהניב את המשמעות של המילה "יצר" כפי שהיא מתועדת בספרות הבית השני ובספרות חז"ל.

21 שאלה זו מתקשרת בחיבורי החוקרים הנ"ל (ראו הערות 14-15) בשאלה אחרת, והיא שאלת היחס בין גוף לנפש אצל חז"ל לעומת התפיסה ההלניסטית וההלניסטית-יהודית, שכן בתפיסה ההלניסטית והנוצרית הגוף נתפס כ"רע" ונוטה לחטא, ואילו הנפש נתפסת כטובה ועליונה. לכן זיהה פאולוס את יצר הרע עם הגוף ואת יצר הטוב עם הנפש (אל הרומיים ז יד-כה). אצל חז"ל אין תפיסה זו שלטת, ואפשר שאינה קיימת כלל; ראו אורבך (לעיל, הערה 9), עמ' 415. מצד שני, יש הסבורים שהפער בין תפיסת חז"ל לבין התפיסה ההלניסטית בנושא זה אינו גדול כל כך; ראו D. Winston, *The Ancestral Philosophy: Hellenistic*, Providence 2001, pp. 199-219.

לטובים ורעים, שכן מרגע הבחירה הראשונה הבוחר ברע נשלט על ידי השטן ("בליעל"), וגם הטוב שלו הופך לרע, ולעומת זאת לבוחר בטוב מובטחות תשובה וכפרה גם כשיעשה רע.²² גירסא קיצונית יותר של תפיסה זו באה לידי ביטוי במגילת סרך היחד מקומראן, ג יג-כה:

[יג] למשכיל להבין וללמד את כול בני אור בתולדות כול בני איש [יד] לכול מיני רוחותם באותותם למעשיהם בדורותם ולפקדת נגועיהם עם [טו] קצי שלומם מאל הדעות כול הויה ונהייה ולפני היותם הכין כול מחשבתם [טז] ובהיותם לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות בידו [יז] משפטי כול והואה יכלכלם בכול חפציהם והואה ברא אנוש לממשלת [יח] תבל וישם לו שתי רוחות להתהלך במ עד מועד פקודתו הנה רוחות [יט] האמת והעול במעון אור תולדות האמת וממקור חושך תולדות העול [כ] ביד שר אורים ממשלת כול בני צדק בדרכי אור יתהלכו וביד מלאך [כא] חושך כול ממשלת בני עול ובדרכי חושך יתהלכו ובמלאך חושך תעות [כב] כול בני צדק וכול חטאתם ועוונותם ואשמתם ופשעי מעשיהם בממשלתו [כג] לפי רזי אל עד קצו וכול נגועיהם ומועדי צרותם בממשלת משטמתו [כד] וכול רוחי גורלו להכשיל בני אור ואל ישראל ומלאכ אמתו עזר לכול [כה] בני אור והואה ברא רוחות אור וחושך ועליהון יסד כול מעשה.

תפיסת סרך היחד שוללת אפילו את הבחירה הראשונית שבצוואת אשר לאחריה שולט ה' או בליעל בלב האדם. לפי סרך היחד, בני האדם משויכים מראש לבני צדק ובני עול – הראשונים מסורים ביד שר אורים, ואל ישראל ומלאך אמתו עוזרים להם, ואילו האחרונים מסורים מראש בידי מלאך חושך.²³

להפתעתנו, מצאנו תפיסה קיצונית עוד יותר בבן סירא טו יא-יח:

[יא] אל תאמר מאל פשעי כי את אשר שנא לא עשה.

[יב] פן תאמר הוא התקילני כי אין צורך באנשי חמס.

[יג] רעה ותעבה שנא ה' ולא יאננה ליראיו.

[יד] אלהים מבראשית ברא אדם וישתהו ביד חותפו ויתנהו ביד יצרו.

[טו] אם תחפץ תשמר מצוה ותבונה לעשות רצונו.

[טז] אם תאמין בו גם אתה תחיה.

[יז] מוצק לפניך אש ומים באשר תחפץ שלח ידיך.

[יח] לפני אדם חיים ומוות אשר חפץ ינתן לו.

המילים "וישתהו ביד חותפו" חסרות בנוסח היווני, ויש הרואים בהן תוספת מאוחרת.²⁴ ללא המילים הללו נראה במבט ראשון שבן סירא מצביע על בחירה חופשית גמורה: ה' אינו אחראי לרע שעושה האדם; מבריאתו הפקיד ה' את האדם ביד יצרו, והיצר הזה יוכל לבחור בין טוב לרע.²⁵ אחרים פירשו שהכוונה היא ל"יצר הרע" כפי שהוא משמש בספרות חז"ל: נטייה לרע.²⁶

22 כפי שפירש כהן-סטוארט (לעיל, הערה 16), עמ' 154-156, על פי חוקרים אחרים; ראו ציונים והפניות שם. לעומת זאת, בויראין (לעיל, הערה 15), עמ' 74-75, מפרש את הפיסקא הזאת ברוח התפיסה שאותה זיהינו עם חז"ל, ולפיה היצרים נאבקים בתוך האדם כל ימי חייו (כזכור, לפי תפיסת בויראין עצמו, חז"ל ירשו את התפיסה הזאת והתמודדו אתה באירוניה).

23 כך נהוג לפרש, וכן נראה ברור. ראו י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 88-93; כהן-סטוארט, שם, עמ' 94. לפי זה "והואה ברא אנוש לממשלת תבל וישם לו שתי רוחות" (שורות יח-יט) עניינו האנושות בכלל, אך לא כל אדם ואדם, וכפי שמסביר ליכט, שם, עמ' 91: "המשכה של הפרשה אינו מרשה לפרש כאן שהכוונה לאיש הבודד; לדעת הפרשה לא ניתנו רוח-אמת ורוח-עול לכל אדם, כיצר הטוב ויצר הרע בדברי תנאים, אלא יש בני-אדם שניתנה להם רוח אמת ויש בני-אדם שניתנה להם רוח עול". אך בויראין, שם, עמ' 76-77, סבור שגם לפי מגילה זו המאבק בין היצרים הוא מאבק תמידי בנפשו של כל אדם ואדם.

24 ראו כהן-סטוארט, שם, עמ' 88; R. E. Murphy, "Yeser in the Qumran Literature", *Biblica* 39 (1958), p. 335.

25 כן פירשו רבים; ראו ציונים אצל כהן-סטוארט, שם, עמ' 247, הערה 9.

26 ראו פורטר (לעיל, הערה 16), עמ' 136-140, וציונים נוספים אצל כהן-סטוארט, שם, עמ' 247, הערה 8. לפי פורטר, הבחירה בין "יצר הטוב" ו"יצר הרע" מתוארת כאן בפסוקים יד-טז. בפסוקים יא-יג נאמר שאין ה' אחראי לחטא האדם, שכן לא הוא גורם לחטא באופן ישיר. מצד אחד, הוא מסר את האדם בידי יצרו (הרע) (פסוק יד). מצד שני, הוא נתן לאדם את האפשרות לשמור מצווה ולעשות רצון ה' ולהאמין, אף על פי שנמסר ביד היצר (פסוקים טו-טז). הבחירה בידו (פסוקים יז-יח).

אך הביטוי "ויתנהו ביד יצררו" מוקשה לשתי התפיסות הללו: משתמע ממנו שהיצר הוא ישות נפרדת מן האדם עצמו ושולט באדם. לכן נראה שיש לפרש כאן פירוש שלישי, על פי התוספת שבנוסח העברי, בין אם נראה בו חלק מן הנוסח המקורי בין אם לאו. יש כאן עמדה שלישית, עמדה שהיא במובן מסוים קיצונית יותר מזו של צוואת אשר ומגילת סרך היחד כאחת. לפי עמדה זו, לא זו בלבד שיש אנשים שבוחרים ברע ומסלולם נקבע מאז והלאה, ולא זו בלבד שיש אנשים שמסלולם הרע נקבע מראש, אלא כל אדם נמסר ביד השטן מראש. האדם נמצא ביד יצררו או חותפו.

יחד עם זאת, עמדת בן סירא מתונה יותר מזו של סרך היחד וצוואת אשר במובן אחר. הדטרמיניזם אצל בן סירא אינו מוחלט: במאמץ רב ובאמונה יוכל האדם לשמור מצווה, לעשות רצון ה', ולחיות. מלידה האדם מסור ביד חותפו, אויבו, היצר – יצר הרע או השטן, ורק אם יחפוץ ויאמין יוכל להיחלץ ממנו. יש אמנם בחירה חופשית, אך ברירת המחדל היא הבחירה ברע.

עמדה זו דומה מאוד לתורת החטא הקדמון בנצרות: לא זו בלבד שכוחות חיצוניים מכתיבים את אופיו של האדם, אם טוב אם רע, אלא כל אדם, ללא יוצא מן הכלל, נולד לחטא ונשלט על ידי השטן.²⁷ דומה, אפוא, שמושג החטא הקדמון הוא פועל יוצא של מושג המסירה בידי השטן מבראשית שבבן סירא. ההבדל הוא שדרך החסד של ישו ניתן להיושע ממצב החטא הקדמון, אלא שחסד זה אף הוא ניתן או לא ניתן לאדם ברצון האל, ולכן גם בתפיסה הזאת הבחירה בין טוב לרע לא נמסרה, בסופו של דבר, בידי האדם עצמו.

דומה שהתאווה המינית, המשותפת לרוב בני האדם, ושמימושה ברוב המקרים שבהם היא מתעוררת כרוכה בחטא, סימלה בתפיסת הבית השני את שליטת השטן על האדם. מהבחינה הזאת צודק בוויארין בקבעו שחז"ל ירשו את היחס השלילי שלהם כלפי היצר המיני ושיוכו ליצר הרע. אך אין לראות בכך נטע זר בתפיסת העולם של חז"ל, שכן, כאמור, רוב ההזדמנויות למימוש תאוות מיניות כרוכות בחטא.

ניתן לומר, אפוא, שהחידוש הגדול אצל חז"ל הוא שהם ראו ביצר הטוב ויצר הרע ישויות פסיכולוגיות, חלק מן האישיות של כל יחיד ויחיד, מבלי שתהיה נטייה מולדת לכאן או לכאן, ומבלי שכוחות חיצוניים כגון השטן ישלטו ישירות באדם. כמו מחבר צוואת אשר ואנשי קומראן, גם חז"ל סברו שיש יצר טוב ויצר רע, אך שלא כמו אנשי קומראן, חז"ל סברו ששני היצרים נתונים בכל אדם ואדם, ושלא כמו מחבר צוואת אשר הם סברו שאלה כוחות שקולים בכל אדם לכל אורך חייו, והאפשרות לחזור בתשובה תמיד פתוחה בפני כל אדם. כל זה בניגוד גמור לתפיסת בן סירא ולפיה כל אדם מסור ביד יצר הרע, וצריך להתאמץ כדי להיחלץ ממנו, והתפיסה הנוצרית ולפיה החטא עצמו, ולא רק הנטייה לחטא, מולד בכל אדם ואדם, ורק חסדי האל יוכלו להביאו להאמין בישו ולהיושע.²⁸

החומר שבסוגיא בעניין יצר הרע [7-8, 10-21] מתפרש היטב על רקע התפיסות מימי הבית השני. בחלק מן הברייתות והמימרות מצאנו שרידים לתפיסות הקדומות, עם או בלי ניסיון לאזן אותן, ובחלקן מצאנו פולמוס נגד תפיסה זו או אחרת. על כך נעיר להלן, בעיוני הפירוש.

27 ראו האיגרת אל הרומיים, פרקים ה-ח, והשוו גם יוחנן ח לד, מד. יצוין שבתקופה המאוחרת הסתובב הגלגל שוב, ותומס אקווינס פירש את החטא הקדמון של יוחנן ופאולוס במונחים המזכירים את יצר הרע של חז"ל, כנטייה לחטא, ולא כחטא של ממש הרובץ על האדם; ראו J. Cohen, "Original Sin as the Evil Inclination: A Polemicist's Appreciation for Human Nature", *Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 495-520. לתפיסה הקרובה לזו של חז"ל בנצרות הקדומה ראו איגרת יעקב א יג-טו; וראו J. Marcus, "The Evil Inclination in the Epistle of James", *Catholic Bible Quarterly* 44 (1982), pp. 606-621.

28 תיאור זה מבוסס על הניתוחים דלעיל, אך יצוין שחוקרים רבים ראו בבן סירא ובצוואת אשר תפיסה הקרובה יותר לזו שאנחנו מייחסים לחז"ל. אך מלבד העובדה שניתוח המקורות אינו מוביל למסקנה זו, כפי שראינו לעיל, הרי שעצם ההנחה שתפיסה רציונליסטית ושקולה, ולפיה בכל אדם יש נטיות לכאן ולכאן, פינתה את דרכה לתפיסות קיצוניות ולפיהן טבע האדם מולד ומכתב מראש לטוב או לרע, או כל אדם נולד לחטא, ואחר כך במקרה חורה והתעוררה התפיסה המקורית בימי חז"ל, מוקשית. וכאמור, יש קושי מינייה וביה בהנחה שהתפיסה המקורית היא זו שמיקמה כוחות שקולים לטוב ולרע בנפש האדם: הרי אם כן הדבר כל המושג מיותר, ובאותה מידה ניתן לדבר על אדם שנוול ללא נטיות כל שהן. הדעת נותנת שהתפיסה השקולה היא תגובה לתפיסה הקיצונית, בגדר "החזאה במקצת הטענה". אמנם יצר האדם רע, אך במקביל יש לו גם יצר טוב השקול כנגדו, ולכן מונחת לפניו בחירה הוגנת בין טוב לרע.

עיוני פירוש

[1] מאי תיקון גדול? אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו, חלקה היתה בראשונה והקיפוחה גזוזטרא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה

לפי רבי אלעזר, התיקון הגדול שבמשנתנו, משנה סוכה ה ב:

במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול. מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפירחי כהונה, ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל. מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן, מהן היו מפקיעין, ובהן היו מדליקין,

הוא "כאותה ששנינו" במשנה מידות ב ה:

עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רחב מאה ושלושים וחמש. וארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה של ארבעים ארבעים אמה, ולא היו מקורות... וחלקה היתה בראשונה, והקיפוחה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן, כדי שלא יהו מעורבין. וחמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל, כנגד חמש עשרה מעלות שבתהלים, שעליהן הלויים אומרים בשיר. לא היו טרוטות אלא מוקפות כחצי גורן עגולה.

רש"י סבר, כנראה, שרבי אלעזר מזהה את ה"תיקון הגדול" שבמשנתנו עם הגזוזטרא ("כצוצרה") שבמשנה מידות, אך התקשה לפרש את הדברים, שכן במשנה מידות מתוארת הגזוזטרא כמתקן קבוע, ואם "במוצאי יום טוב הראשון של חג מתקנין שם תיקון גדול" שהוא הגזוזטרא, הרי שהקימו את הגזוזטרא שנה בשנה לכבוד שמחת בית השואבה.²⁹ לכן פירש רש"י, ד"ה והקיפוחה גזוזטרא (סוכה נא ע"ב):

נתנו זיזין בכתלים בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות – לווחין שקורין פלנ"ק, כדי שיהו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין שמתקנין בכל שנה.

אך כל זה אינו מרומז לא במשנה מידות ולא במשנה שלנו. ואדרבה, הן ממשנה מידות הן מהמשך הסוגיא שלנו משתמע שהגזוזטרא הייתה מתקן קבוע, שהרי אילולא היה מדובר במתקן קבוע לא היו מציינים במשנה מידות "חלקה היתה בראשונה", והסוגיא שלנו לא הייתה רואה בבניית הגזוזטרא הפרה של תכנית הבנייה שהיא "בכתב מיד ה'" [3]. ודווקא לפרש כשיטת רש"י שלא הגזוזטרא עצמה, אלא הזיזין הקבועים בכותלי העזרה, זיזין שאינם מוזכרים בשום מקום, הם אלה שמנעו מן העזרה להיות חלקה, והם היו ההפרה של תכנית הבנייה "מיד ה'".

נראה ברור שרבי אלעזר לא בא לזהות את התיקון הגדול שהיו מתקנים במוצאי יום טוב ראשון של סוכות עם הגזוזטרא עצמה, אלא עם ההחלטה להושיב את הנשים בגזוזטרא. לשון "התקינו" משמשת בברייתא שבפיסקא [2], ובעדי נוסח רבים של הבבלי גם במובאה של רבי אלעזר ממשנה מידות בפיסקא [1],³⁰ כדי לתאר את הושבת הנשים בגזוזטרא, ולא את בניית הגזוזטרא. נוסח משנה מידות כפי שהיא מובאת בפיסקא [1] בסוגיא שלנו בעדים רבים היא: "והקיפוחה גזוזטרא והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה" – הרי מפורש שהתיקון שהתקינו אינו הגזוזטרא שבנו, אלא ההחלטה להושיב את הנשים שם. בעדי הנוסח של המשנה, לעומת זאת, אין המילה "והתקינו" מופיעה, והגירסא היא "והקיפוחה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלה ואנשים מלמטה". מכאן שלפי הבבלי ביקש רבי אלעזר לזהות את התיקון הגדול של ליל שמחת בית השואבה עם הושבת הנשים בגזוזטרא, ולכן הוסיף את המילה "והתקינו" לתוך נוסח המשנה.

29 ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, סוכה, עמ' 886.

30 מלבד הדפוסים, כך גורסים קטע פטרבורג וכתבי היד מינכן 95, לונדון וטיקן 134. לעומת זאת, "והתקינו" חסר בכתבי היד התימניים ובכתבי היד מינכן 140 ואוקספורד 366, שהוגהו כנראה על פי נוסח משנה מידות.

גם מן הברייתא שבפיסקא [2] עולה בבירור שהתיקון הוא הושבת הנשים בגזוטרטא, ולא בנייתה. ברייתא זו מתארת שלושה שלבים³¹ בתולדות הישיבה בשמחת בית השואבה:

תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

שתי התקנות המתוארות כאן הן "תיקונים גדולים" בסדרי הישיבה של נשים וגברים, ולא מתקנים גדולים שהוסיפו למבנה המקדש. אמנם לפי משנה מידות ב ה הגזוטרטא נבנתה לצורך זה, אך התיקון הגדול שבמשנתנו מתייחס להושבת הנשים בנפרד, ולא למבנה הגזוטרטא. כך עולה גם מן המקבילה לסוגיא שלנו בירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב:

ומתקנין שם תיקון גדול. מה תיקון היו עושין שם? שהיו מעמידין האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, כהיא דתנינן תמן: וחלקה היתה בראשונה והקיפיה כצוצטרה שהנשים רואות מלמעלה והאנשים מלמטן כדי שלא יהו מעורבין.

התיקון הגדול של משנתנו הוא העמדת האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, ולא בניית הכצוצטרה.

[2] תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה

מקבילה לברייתא זו מצאנו בתוספתא סוכה ד א (מהד' ליברמן, עמ' 272):

בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה היו אנשים רואין מבפנים ונשים רואות מבחוץ. וכשראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש עשו שלש גזוטרטאות בעזרה כנגד שלש שלש רוחות ששם נשים יושבות ורואות בשמחת בית השואבה, ולא היו מעורבין.

הברייתא שבבבלי שונה מזו שבתוספתא בשניים: בברייתא שבבבלי חסר עניין בניית "שלש גזוטרטאות בעזרה כנגד שלש רוחות" שמצאנו בתוספתא, ולעומת זאת בברייתא שבבבלי נוסף שלב מקדים בתולדות הישיבה בשמחת בית השואבה שיש בתוספתא, "נשים מבפנים ואנשים מבחוץ".³²

דומה שניתן להסביר את שני השינויים מתוך הנחה שהברייתא שבבבלי מהווה פיתוח ועיבוד של זו שבתוספתא. בבבלי לא היה צורך במילים "עשו שלש גזוטרטאות בעזרה כנגד שלש רוחות", שכן רבי אלעזר כבר ציטט בפיסקא [1] את משנה מידות ב ה, "חלקה היה בראשונה והקיפיה גזוטרטא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". מצד אחד, המובאה מן המשנה הופכת את תיאור בניית הגזוטרטא שבתוספתא למיותר, ומצד שני, הבאת הברייתא במלואה עלולה הייתה לסבך את העניין לאחר המובאה מן המשנה, שכן במשנה מדובר בגזוטרטא אחת ואילו בברייתא מדובר בשלוש גזוטרטאות משלוש רוחות. אף על פי שנראה שאין סתירה בין הדברים, והמשנה מתארת גזוטרטא המקיפה את העזרה משלוש רוחות וניתן לתארה גם כשלוש גזוטרטאות, אפשר שהעורך שהביא את הברייתא בבבלי חשש ממראית עין של סתירה בעניין של מה בכך שלא רצה לפרט לגביו.

אשר לשלב הראשון הנוסף בברייתא שבבבלי, נראה שהוא נוסף בעקבות שאלה פשוטה העלולה להתעורר, אם נניח שבראשונה ישבו הגברים בתוך העזרה והנשים מחוץ לעזרה, והיא: מדוע עזרה זו מכונה "עזרת נשים"? הרי סביר להניח שבשלב כלשהו שימשה עזרה זו לנשים דווקא. לא נותר אלא לשער שבראשונה הושיבו אנשים בחוץ ונשים בפנים, אלא שעדיין באו לידי קלות

31 במקצת העדים של הבבלי מצאנו שני שלבים בלבד, אך ניכר שמדובר בהשמטת הדומות: בכ"י לונדון הברייתא מובאת כשמופיעים בה שני שלבים בלבד כהמשך לשון המשנה שבפי רבי אלעזר, ובכ"י וטיקן 134 חסר השלב הראשון ופותרים בשלב השני, אך הלשון "עדיין" המשמשת בשלב השני מסגירה את העובדה שקדם לו שלב ראשון.

32 אמנם בחלק מעדי הבבלי מצאנו שני שלבים בלבד, אך מדובר בהשמטת הדומות; ראו בהערה הקודמת.

ראש, שכן הגברים הסתכלו בנשים ונמשכו אליהן ונגררו אחריהן לקלות ראש. תחילה סברו לפתור את הבעיה על ידי העמדת האנשים בתוך העזרה והנשים בחוץ, שכן סברו שיצריהן של נשים המסתכלות בגברים מבחוץ לא יביאו אותן לנסות ליצור מגע עם הגברים ולבוא לידי קלות ראש, אך בסופו של דבר נכשל גם ניסוי זה והחליטו על בניית הגוזזטרא והפרדה מוחלטת בין המינים.

[7-3] היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל! אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא – שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם – אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם – על אחת כמה וכמה. הא הספידא מאי עבידתיה? פליגי בה רבי דוסא ורבנן. חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר: על יצר הרע שנהרג. בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג – היינו דכתיב והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היחיד. אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג – האי הספידא בעי למעבד? שמחה בעי למעבד! אמאי בכו? כדרוש רבי יהודה ... ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה! ואף הקדוש ברוך הוא תמה עמהם, שנאמר כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא

במקבילה בירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב:

ומתקנין שם תיקון גדול. מה תיקון היו עושין שם? שהיו מעמידין האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, כהיא דתנינן תמן: וחלקה היתה בראשוני והקיפיה כצוצטרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהו מעורבין.

ממי למדו? מדבר תורה: וספדה הארץ משפחות משפחות לבד.

תרין אמורין, חד אמר זה הספידו של משיח, וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע. מאן דאמר זה הספידו של משיח, מה אם בש[ע]ה שהן אבילין את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שהן שמחים לא כל שכן? מאן דאמר זה הספידו של יצר הרע, מה אם בשעה שאין יצר הרע קיים את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שיצר הרע קיים לא כל שכן?

ישנם קווי דמיון רבים בין הסוגיא בירושלמי לזו שבבבלי. הן בירושלמי הן בבבלי מצאנו שבוני הגוזזטרא למדו או דרשו את ההפרדה בין גברים לנשים מזכריה יב יב, "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד... ונשיהם לבד". בשניהם מצאנו קל וחומר מן ההספד ללא יצר הרע לשמחה עם יצר הרע, ובשניהם מצאנו את מחלוקת האמוראים בעניין מושא ההספד: משיח או יצר הרע. אך ישנם גם הבדלים משמעותיים:

1. השאלה "ממי למדו" שבירושלמי אינה מובנת – הרי מדובר בתקנת חכמים, שהיא מטבע הדברים חידוש שלהם. מניין ש"למדו" על הפרדה זו ממקור אחר? לעומת זאת, בבבלי מציינים קושי אמיתי: בניית הגוזזטרא, מתקן קבע במקדש, היה בניגוד לתכנית המקורית "בכתב מיד ה'" (דברי הימים א כח יט).
2. הבבלי יודע לספר את שמותיהם של המשיב על הקושיא הבסיסית – רב – ובני הפלוגתא שנחלקו במושא ההספד של זכריה יב יב – רבי דוסא³³ ורבנן. לעומת זאת, בירושלמי התשובה של רב מובאת בסתם, ומחלוקת רבי דוסא ורבנן מובאת בשם "תרין אמורין".
3. בבבלי הקל וחומר הוא חלק מן המימרא של רב והדרשה של בוני הגוזזטרא, והוא שהביא אותם למסקנה שיש להפריד בין המינים. בירושלמי, לעומת זאת, הקל וחומר מופצל

33 מדובר באמורא רבי דוסא, ולא בתנא בשם זה, כפי שמוכח מן המקבילה בירושלמי ("תרין אמורין"): אין כאן, אפוא, מסורת אמוראית של דרשה תנאית, כדברי קלחנר (לעיל, הערה 9), עמ' 294, אלא מחלוקת אמוראים ממש. ראו גם היינמן (לעיל, הערה 9), עמ' 451, הערה 8, וציון שם.

לשניים, ותלוי במחלוקת האמוראים, ואילו הלימוד שהוביל לבניית הגזוזטרא הוא מן הפסוק עצמו, ללא קשר להקשרים השונים של הספר במקור בזכריה.

4. בירושלמי, לפי אחת הדעות, מספידים את המשיח. בבבלי מפרשים שמדובר במשיח בן יוסף.

בכגון זה נראה היה לומר שהבבלי פיתח את הסוגיא הקצרה שבירושלמי, שהגיעה לידינו בנוסח אחר ובפירוט מעט גדול יותר – למשל, ייחוס אחת הדעות בעניין ההספד לרבי דוסא. אך שני קשיים בתיאור זה:

1. אם כן הדבר, קשה להבין כיצד נשתרבב שמו של רב לסוגיא. האמורא רבי דוסא חי אחרי רב, ומפתיע שבבבלי ייחסו לרב קל וחומר שיסודו בדיון בדעת רבי דוסא ובר הפלוגתא שלו.
2. כאמור, בירושלמי אין הסבר לצורך למצוא תקדים להפרדה בין המינים – השאלה "ממי למדו" אינה מובנת בירושלמי.

מסיבות אלו נראה שתולדות המסירה של הסוגיא בארץ ישראל ובבבלי מסובכות מעט יותר. הבבלי משמר את הנוסח הקדום יותר של השאלה ושל התשובה של רב:

היכי עביד הכי? והכתיב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל!

אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד.

שאלה וקושיא זו נמסרו בארץ ישראל בצורה מתומצתת ולא מדויקת, בלשון: "ממי למדו? מדבר תורה, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד". לא זו בלבד שהושמט שם המשיב, רב, והמניע האמיתי לתשובה, הפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", אלא שלשונו של רב "קרא אשכחו ודרוש" תורגם לעברית בצורה לא מדויקת, "מדבר תורה", אף על פי שהפסוק שמצאו ודרשו לא היה בתורה אלא בספר זכריה.

בדורות הבאים נחלקו רבי דוסא ורבנן בפירוש הפסוק בזכריה, ונוסף החלק הבא בסוגיא שבירושלמי, לאחר שנשכחו שמות החולקים: "תרין אמורין, חד אמר זה הספידו של משיח, וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע". מחלוקת זו הגיעה גם לבבל, ושם היא שובצה לסוגיא עם שמות האמוראים "רבי דוסא ורבנן". עורכי הבבלי, שהתקשו בעניין מותו של המשיח שבמקור התייחס למוות טבעי של משיח בן דוד, הפכו את העמדה הזאת לִסְטִירָה על ישוע בן יוסף. הם כינוי את הנספד הנדקר "משיח בן יוסף", ובמשתמע דימו אותו ליצר הרע.³⁴

עם שיבוץ הדברים בסוגיא בירושלמי הוסיף בעל הגמרא שם גם את שני ה"קל וחומר" המחודדים את ההיקש שהקישו בוני הגזוזטרא מהפרדת המינים בהספד של זכריה יב יב:

מאן דאמר זה הספידו של משיח, מה אם בש[ע]ה שהן אבילין את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שהן שמחים לא כל שכן? מאן דאמר זה הספידו של יצר הרע, מה אם בשעה שאין יצר הרע קיים את אמר האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן, בשעה שיצר הרע קיים לא כל שכן?

הסוגיא הארץ-ישראלית במתכונתה הסופית הגיעה גם לבבל, אך שם במקום להצמיד את שני הקל וחומר למחלוקת האמוראים במשמעות ההספד, הרכיבו אותם לכדי קל וחומר אחד,³⁵ והשתמשו בהם כדי לחזק את הלימוד שבפי האמורא רב. כך הרחיבו את המימרא של רב לכדי

אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא – שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם – אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם – על אחת כמה וכמה.

34 לתיאור מפורט של המהלך הזה ראו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משיח בן יוסף וישו.

35 ראו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משיח בן יוסף וישו.

נמצינו למדים שיסוד הסוגיא בקושיא מדברי הימים ובחלק העיקרי של תשובת רב שבבבלי. יסוד זה הונח בארץ ישראל, ואחר כך הורחב בדרך אחרת, וההרחבה הארץ-ישראלית מצאה את דרכה לבבל, שם היא שובצה בסוגיא בדרך שונה מן הדרך המקורית שבה הרוחבה הסוגיא בארץ ישראל.

[7] ... כדררש רבי יהודה: לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה! ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה! ואף הקדוש ברוך הוא תמה עמהם, שנאמר כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא

לכאורה, היצר של הרשעים צריך להיות גדול וחזק, וזה של הרשעים צריך להיות חלש וקטן. אך רבי יהודה אומר שלעתיד לבוא, בשעת שחיטת היצר על ידי הקב"ה, הוא יתגלה כגדול דווקא בעיני הצדיקים, שיבכו על כך שנאלצו להתמודד נגדו ויתפלאו על שהצליחו לנצח אותו, ואילו הוא ייראה קטן בעיני הרשעים, שיבכו על כך שלא הצליחו להתגבר עליו, ואף הקב"ה יתמה עמהם.

כיצד ניתן להבין זאת? אם מדובר בתעות שיתעתע ה' בבני האדם לעתיד לבוא, מדוע יתמה עמהם? אפשר שדרשה זו מהווה פולמוס נגד תפיסת יצר הרע כישות עצמאית חיצונית לבני האדם, כמו השטן, כפי שהוא מופיע במקצת כתבי הבית השני שמנינו לעיל.³⁶ רבי יהודה בא להוציא מתפיסה זו ולקבוע שהאדם אחראי למעשיו, ויצר הרע אינו אלא נטיית הלב של האדם עצמו לרוע, ואי אפשר לתלות את אשמת החטא בגורם חיצוני כלשהו. ולא עוד אלא נטיות הלב לרוע זהה אצל כל בני האדם בשעת לידתם, ואי אפשר לתלות את האשמה בגודל היצר. כדי להדגים זאת, באחרית הימים עתיד הקב"ה להראות לצדיקים שיצרם היה גדול, ובכל זאת התגברו עליו, ולהראות לרשעים שיצרם היה קטן, ובכל זאת נכנעו לו, והוא יתמה על עצם העובדה שאנשים שנולדו עם יצרים זהים ניצלו את הבחירה החופשית שלהם בדרכים כה שונות.

[8] אמר רבי אסי: יצר הרע, בתחילה דומה לחוט של בוכיא, ולבסוף דומה כעבותות העגלה, שנאמר: הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה

דברי רבי אסי בפיסקא [8] הובאו אגב התיאור של היצר הרע המתגלה במידות שונות, בפיסקא [7]. אף רבי אסי מדבר על שינויים במידות היצר, אך באדם אחד לאורך זמן. האדם נולד עם יצר קטן, שמתגבר לאט לאט עד שהוא משתלט על האדם. דומה שגם כאן מצאנו פולמוס נגד היצר או החטא כישות גדולה שבידה נמסר האדם מלידתו: אדרבה, אומר רבי אסי, האדם נולד עם יצר קטן, אך הוא מתעבה, ככל שהאדם חוטא יותר.

אף על פי שהדרשה מיוחסת כאן ובבבלי סנהדרין צט ע"ב לרבי אסי, מצאנו לה מקבילות בספרות התנאים דווקא, ובשלושה הקשרים שונים. היא מובאת בעילום שם בספרי במדבר פיסקא קיב (מהד' הורוביץ, עמ' 120):

והנפש אשר תעשה ביד רמה (במדבר טו ל), זה המגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיה. את ה' הוא מגדף, שהיה יושב ודורש בהגדה של דופי לפני המקום. אמר: לא היה לו לכתוב בתורה אלא וילך ראובן בימי קציר חטים (בראשית ל יד) ולא היה לו לכתוב בתורה אלא ואחות לוטן תמנע (בראשית לו כב)? עליו מפורש בקבלה: תשב באחיך תדבר בן אמך תתן דופי אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמוך (מזמור נ כא). כסבור אתה שמא כדרכי בשר ודם דרכי המקום? אוכיחך ואערכה לעיניך (שם). בא ישעיה ופירש בקבלה הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבותות העגלה חטאה (ישעיה ה יח). תחילתו של חטא הוא דומה לחוט של בוכיא אבל סופו היות כעבות העגלה חטאה. רבי אומר העושה מצוה אחת לשמה אל ישמח לאותה

מצוה לסוף שגוררת מצות הרבה והעובר עבירה אחת אל ידאג לאותה עבירה לסוף שגוררת עבירות הרבה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה.

כמו כן היא מובאת בשם התנא רבי עקיבא במדרש התנאים לספר דברים ובראשית רבה, בשני הקשרים שונים. במדרש התנאים לדברים כא כב:

ר' עקיבא כשהיה דורש עניינו היה אומ' הוי משכי העון בחבלי השוא (ישעיה ה יח) תחלתו של האט דומה לחוט שלכוכיא וסופו להיות כעבות העגלה. מתחלת הענין מהוא אומ' (כא י) כי תצא למל' וראית בשב' אש' יפת תא', מהוא אומ' (כא טו) כי תהיין לאיש שתי נשים, הכניס זה שטן לתוך ביתו והעמיד ממנה בן סורר ומורה. ומה סופו של בן סורר ומורה להיות כי יהיה באיש האט מש' מ[ות].

ובבראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 210):

לפתח חטאת רובץ. רובצת אין כת' כאן אלא רובץ, בתחילה הוא תש כנקבה ואחר כך הוא מתגבר כזכר. אמר ר' עקיבא בתחילה נעשה כחוט שלכוכיא ובסוף נעשה כקלע זו שלספינה. הה"ד הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה (ישעיה ה יח).

נראה שהדרשה שבספרי היא על הפסוק בבמדבר טו ל במלואו, "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה". מכאן משתמע שכל החוטא ביד רמה הופך בסופו של דבר למגדף החייב כרת. הא כיצד? ניתן להסביר זאת על פי הדוגמה של מנשה המלך, שתחילתו מגלה פנים בתורה וסופו עובד עבודה זרה. אף הפסוק בישיעיהו מתפרש כך: העוון והחטאה נגררים, ומי שמתחיל לחטוא במידת חוט של כוכיא סופו לחטוא כעבות העגלה. כלשון רבי יהודה הנשיא בספרי במדבר: עבירה גוררת עבירה.

אך שימו לב שבמתכונתה הנוכחית הדרשה שבספרי מורכבת משני פירושים לישיעיהו ה יח. מצד אחד העגלה היא החטא, והחוט והעבות – ללא קשר לעוביים – גוררים אותה. הנמשל הוא שהחוטא גורר חטא נוסף בחטאו, לאו דווקא חטא הגדול ממנו. במטפורה זו החבל אינו היצר או החטא עצמו אלא אמצעי גרירה בלבד, ואף בדברי רבי יהודה הנשיא הגרירה היא העיקר. אך במתכונת הנוכחית המסר המיוחס בסוגיא שלנו לרב אסי השתרבב לתוך המדרש: הלימוד איננו מעצם הגרירה, ולמעשה דבר אינו נגרר: היצר, או החטא עצמו, נמשל לחוטים בעלי עובי שונה, כשחטא דק הופך ברבות הזמן לחטא עבה יותר. משל זה אינו מסתדר יפה עם רעיון הגרירה, שכן "חבל השוא" אינו גורר את עבות העגלה, אלא שניהם כאחד גוררים חטא.

מקבילה לדרשה זו מצאנו בבבלי סנהדרין צט ע"ב:

תנו רבנן: (במדבר טו ל) והנפש אשר תעשה ביד רמה – זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא (בראשית לו כב) ואחות לוטן תמנע ותמנע היתה פילגש לאליפז (בראשית ל יד) וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה? יצאה בת קול ואמרה לו: (מזמור נ כ) תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דפי אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמוך אוכיחך ואערכה לעיניך. ועליו מפורש בקבלה: (ישעיהו ה יח) הוי משכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה. מאי כעבות העגלה? אמר רבי אסי: יצר הרע, בתחלה דומה לחוט של כוכיא ולבסוף דומה לעבות העגלה.

גם לפי בבלי סנהדרין צט ע"ב המילים "ועליו מפורש בקבלה הוי משכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה" הן חלק ממדרש הלכה תנאי המובא בלשון ההצעה "תנו רבנן". אף על פי כן, הפרשנות לפסוק מובאת בשם האמורא רב אסי. אך מכיוון שבעל הגמרא בסנהדרין מביא את עיקר המדרש ממקורות תנאיים, ובהם גם ההסבר המפורש בפסוק שייך לברייתא, כיצד מיוחס הפירוש בסנהדרין לאמורא רבי אסי?

האמת היא שברוב עדי הנוסח בסנהדרין³⁷ חסר "מאי כעבות העגלה? אמר רבי אסי: יצר הרע בתחלה דומה לחוט של כוביא ולבסוף דומה לעבות העגלה", ואין ספק שהדברים הועברו לשם מן הסוגיא שלנו, כשהברייתא המקורית שם הסתפקה בפסוק עצמו. אם כן הדבר, נראה שהדרשה המקורית בברייתא בסנהדרין לא הייתה קשורה בעובי החוט הגורר את העוון והחטאה, אלא בעצם העובדה שעוון וחטאה נגריים. הדרשה בעניין עובי החוט היא תוספת לדרשה התנאית המקורית. כך עולה גם מן הספרי במדבר, שם מובאים סמוך לאחר האסמכתא מן הפסוק "הוי משכי העון בחבלי שוא" דברי רבי בעניין "עבירה גוררת עבירה", ועניין זה נדרש מעצם הגרירה של החטא בישעיהו ה יח ולא מעובי החוט הגורר.

מסתבר, אפוא, שהמדרש המקורי בספרי במדבר, כמו גירסת הברייתא בסנהדרין ברוב העדים, לא כלל את ההסבר לפסוק המובא בסוגיא שלנו בשם רבי אסי. מנשה המלך גרר את חטא הגידוף והעבודה הזרה בחבלי שוא, דהיינו בפרשנות שווא לתורה, גילוי פנים בתורה, וכך עברה גררה עברה, בלשונו של רבי. רבי אסי חידש, אפוא, שאף שני חלקי הפסוק בישעיהו מציינים הרחבה של היצר, שתחילתו וסופו בגדולות, ודרשתו נוספה ברבות הימים הן למובאה מן הפסוק בבבלי סנהדרין צט ע"ב והן לעדי הנוסח של המקבילה בספרי במדבר פיסקא קיב.

הוא הדין למדרש התנאים לספר דברים. ללא קשר לעובי של החבל, רבי עקיבא מבקש להדגיש את העובדה שחטא גורר חטא, ועניין זה נדרש מן הדימוי של משיכת העוון בחבלי שוא, ולא מהשוואה בין עובי החבל ברישא לזה שבסיפא. דברי רבי עקיבא במדרש התנאים נשתמרו בדינו רק דרך מדרש הגדול, ושם הם משולבים בנוסח ספרי דברים, ונראה שבעל המדרש הגדול שיבץ בתוך הדרשה גם את המילים "תחלתו של חטא דומה לחוט שלכוכיא וסופו להיות כעבות העגלה", על פי הסוגיא שלנו.

נמצא שרק הדרשה שלנו והדרשה של רבי עקיבא בבראשית רבה פרשה כב עוסקים במידתו של יצר הרע, הגדל עם הזמן מחבל שווא לעבות העגלה. אך נוסח הדרשה בבראשית רבה, "אמר ר' עקיבא בתחילה נעשה כחוט שלכוכיא ובסוף נעשה כקלע זו שלספינה. הה"ד הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה" מוקשה ביותר, מכמה סיבות:

1. לכאורה דברי רבי עקיבא "קלע של ספינה" הוא סוג של חבל קלוע, המקביל ל"עבות העגלה" שבפסוק בישעיהו. ואכן, מצאנו ש"קליעתא" היא התרגום הארמי של המילה המקראית "עבותות". בעברית, לעומת זאת, "קלע" פירושו יריעה ולא חבל. אמנם מצאנו את שם העצם "קלעי שיער" משמש בבבלי יומא מז ע"א במובן צמות קלועות, אך רק בעברית של ה"בבלי". ברור ממשנה נגעים יא יא ש"קלע של ספינה" בשימוש הארץ-ישראלי אינו מתייחס לחבל או לעבות כלל, אלא משמעו מפרש – "קלע" לשון יריעה, דוגמת קלעי חצר המשכן, ולא לשון קליעה.
2. אף אם נניח ש"קלע של ספינה" משמש בדרשת רבי עקיבא בבראשית רבה במובן חבל קלוע לקשירת הספינה, קשה להבין מה עניין ספינה אצל עגלה. מדוע המיר רבי עקיבא את "עבות העגלה" שבפסוק בחבל של ספנים?
3. אף הביטוי הראשון בדברי רבי עקיבא, "חוט שלכוכיא", מוקשה בדרשת רבי עקיבא. עדי הנוסח בסוגיא שלנו ובבראשית רבה ובשאר המקבילות משמרים כמה גירסאות בביטוי זה, כוכיא או כוכיא או כוביא, והוצעו כמה פירושים לכל אחת מן המילים הללו בהקשר זה,³⁸ אבל ההצעה הסבירה ביותר היא ש"חבלי שוא" נדרש כאן מלשון קורי עכביש, וכפי שפירש רש"י בסוגיא שלנו. רש"י אמנם גרס "כוכיא", אך אין גזרון סביר למילה "כוכיא" במובן זה, ואין ספק שהגירסא הנכונה בכל המקבילות היא "כוכיא", שכן בפרסית "כוכיא" פירושו קורי עכביש. אך אם מדובר במילה פרסית, כיצד ניתן לייחס את הדרשה לרבי עקיבא? כיצד ולמה השתמש רבי עקיבא במילה פרסית לקורי עכביש?

37 המימרא חסרה בכ"י פירנצה, בכ"י קרלסרוה ובדפוס ברקו; היא מופיעה בגיליון של כ"י מינכן, בכתב היד התימני של יד הרב הרצוג ובדפוס ונציה.

38 ראו הערוך השלם, ערך כוכיא 1, כוכיא 2.

מכל הסיבות הללו נראה שהדרשה בבראשית רבה הייתה במקורה דומה לדרשת רבי אסי בסוגיא שלנו: "בתחילה נעשה כחוט של כוכיא ובסוף נעשה קלע [או: כקלע של עגלה], הה"ד הוי משכי העון בחבלי שוא ובעבות העגלה חטאה". דרשה זו היא דרשת רבי אסי, והיא אכן הובאה לארץ ישראל על ידי רבי אסי כשעלה מבבל לארץ ישראל.³⁹ אך רבי אסי השתמש בלשון הפרסית "כוכיא" לקורי עכביש ולכן לא הייתה הדרשה מובנת כל צורכה: בארץ ישראל הבינו את הרעיון הכללי, אך לא הבינו בדיוק את הביטוי "חוט של כוכיא" וסברו שמדובר בחוט דק כלשהו, ולא ידעו שהמילה "קלע" משמשת בעברית של בבל במובן חבל קלוע, וסברו ש"קלע" הוא "קלע של ספינה" במובן הארץ-ישראלי הרגיל, מפרש. לכן הם הוסיפו את המילים "של ספינה" אחרי המילה "קלע", בהתאם לביטוי הארץ-ישראלי הרווח.

הפרשנות שלפיה מדובר במפרש ניתקה את הדרשה מן הפסוק, שכן בפסוק נאמר מפורשות "עבות העגלה", היינו חבל הקושר עגלה, ולא מפרש של ספינה. אף על פי כן סברו בארץ ישראל בדורות שלאחר רבי אסי שהדרשה דורשת את הרישא של הפסוק, "הוי משכי העון בחבלי השוא", ומדובר במשיכה בחוט דק עד שהוא מתרחב לכדי יריעה רחבה של עוון. לכן פירשו ש"חוט של כוכיא" הוא החבל הקושר את המפרש, והקלע הוא המפרש: כדי להוריד את המפרש מן התורן מושכים חבל דק ופתאום מוצאים בידיים מפרש גדול.

אשר לייחוס לרבי עקיבא במקום לרבי אסי, דומה שבעקבות הדרשות התנאיות לפסוק "הוי משכי העון בחבלי השוא" שבספרי במדבר ומדרש התנאים לדברים, כשזו שבמדרש התנאים מיוחסת לרבי עקיבא, סברו שאין הבדל של ממש בין דרשת רבי עקיבא לפסוק, המדמה גרירת עוון על ידי עוון למשיכת העוון בחבלי שוא, לבין זו של רבי אסי, המדמה, לפי הפרשנות שלהם, את גרירת העוון למשיכת מפרש של חטא על ידי הולכת חבל דק. לכן עירבבו בין הדרשות וייחסו גם דרשה זו לרבי עקיבא.

בשלב האחרון, אולי בעקבות ייחוס הדרשה שבבראשית רבה לרבי עקיבא, נוספה לתוך הדרשה התנאית בספרי במדבר ולתוך נוסח דרשת מדרש התנאים לדברים שבמדרש הגדול לשון הדרשה של רבי אסי שבבבלי, משום שסברו שהיינו הך. כמו כן נוספו דברי רבי אסי לתוך חלק מעדי הנוסח של הבבלי סנהדרין צט ע"ב, שם מובאת הדרשה התנאית של ספרי במדבר. אך בבבל ידעו שמדובר במימרא של רב אסי, והדברים יוחסו לו עצמו.

[9] תנו רבנן: משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקדוש ברוך הוא: שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. וכיון שראה משיח בן יוסף שנהרג, אומר לפניו: רבונו של עולם, איני מבקש ממך אלא חיים. אומר לו: חיים, עד שלא אמרת – כבר התנבא עליך דוד אביך שנאמר חיים שאל ממך נתתה לו וגו'

כאמור לעיל,⁴⁰ "משיח בן יוסף" בסוגיא שלנו בבבלי אינו אלא ישו בן יוסף מנצרת. בעל הסוגיא שלנו מחיל על ישו את הנבואה שבזכריה ז י, "ושפכתי על בית דויד ועל יושב ירושלים רוח חן ותחנונים והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היחיד והמר עליו כהמר על הבכור", ואת ההספד לנדקר שבפסוקים יב-יד שם, משום שהוא מפרש את הדברים לאור זכריה ח א-ג, דקירת נביאי שקר בידי הוריהם בעקבות רוח הטהרה שישפיע הקב"ה על עם ישראל לקראת הגאולה. אף את הברייתא שלנו מפרש בעל הגמרא כעניין לחשש של משיח צדקנו האמיתי, משיח בן דוד, לאור הכישלון שבמשיחיות של ישו והריגתו. משיח האמת מבקש חיים, אך הקב"ה אומר לו שהחיים כבר מובטחים לו.

אך לדברינו הדמות של משיח בן יוסף, דהיינו תיאור סטירי של ישו, יסודו בתלמוד הבבלי. כיצד, אם כן, מופיעה דמות זו כבר בברייתא המובאת בלשון "תנו רבנן"? דומה שהשורה הראשונה נוספה לברייתא בידי עורך הסוגיא שלנו, ובמקור פתחה הדרשה במילים אחרות המתנייחות

39 שלא כדברי כהן-סטוארט (לעיל, הערה 16), עמ' 226, הרואה במקבילה שבבראשית רבה את הקדומה ביותר, ומייחס אותה לרבי עקיבא עצמו.

40 מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משיח בן יוסף וישו.

למלך משיח מבית דוד שמלך בימי הבית הראשון. מלך יהודה הזדעזע ממותו של משיח בן יוסף, מלך ישראל חברו, כשיצאו יחד למלחמה; במלכים א פרק כב מסופר שחיילי ארם כמעט הרגו תחילה את יהושפט, משום שסברו בטעות שהוא מלך ישראל (פסוקים לב-לג), ורק לאחר מכן הרגו את אחאב (פסוק לד). אמנם יהושפט השלים עם בנו של אחאב (פסוק מה), אחזיהו, אך כשביקש אחזיהו לשלוח עבדים כדי שיצאו יחד בצי לאופיר לא רצה לעשות כן (פסוק נ), כנראה משום שחשש ממבצעים משותפים לאור הניסיון המר עם אביו. על רקע זה ניתן להבין את החשש של יהושפט לאחר מותו של אחאב, ונראה שיש לשחזר את הדרשה המקורית שלנו כדלהלן או כיוצא בזה:

א(ו)מר לו הקב"ה [ליהושפט:]: שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר (תהלים ב ז) אספרה אל חוק וגו' אני היום ילדתיך שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. וכיון שראה משיח בן יוסף [= אחאב] שנהרג, א(ו)מר לפניו: רבונו של עולם, איני מבקש ממך אלא חיים. אומר לו: חיים, עד שלא אמרת – כבר התנבא עליך דוד אביך שנאמר (מזמור כא ה) חיים שאל ממך נתתה לו וגו'.

אף בדרשה המקורית כינה יהושפט את אחאב "משיח בן יוסף" כדי להסביר לקב"ה את החשש שלו: אם מלך מבית יוסף יכול להיהרג כך במלחמה, מי ערב לכך שלמלך מבית דוד לא צפוי גורל דומה? קל להבין כיצד דימה בעל הגמרא שלנו את מערכת היחסים שבין מלך יהודה הטוב, יהושפט, ומלך ישראל "בן יוסף" הרע שנהרג, אחאב, למערכת היחסים שבין משיח האמת ומשיח השקר שנהרג, ישוע בן יוסף.

[10] דרש רבי עזירא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לו ליצר הרע. הקדוש ברוך הוא קראו רע, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. משה קראו ערל, שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם. דוד קראו טמא, שנאמר לב טהור ברא לי אלהים – מכלל דאיכא טמא. שלמה קראו שונא, שנאמר אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך, אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך. ישעיה קראו מכשול, שנאמר סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי. יחזקאל קראו אבן, שנאמר והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. יואל קראו צפוני, שנאמר ואת הצפוני ארחיק מעליכם

מצאנו מקבילות חלקיות לדרשה זו במקומות אחרים בספרות חז"ל: הכינוי "רע" בפי הקב"ה מוזכר בברייתא בבבלי קידושין ל ע"ב ובכמה דרשות בבראשית רבה; הכינוי "שונא" בפי שלמה מוזכר בבראשית רבה פרשה נד ומקבילות; הכינוי "אבן" בפי יחזקאל מוזכר בדרשה המובאת במדרש ויקרא רבה ושיר השירים רבה, ואילו הכינוי "מכשול" שבפי ישעיהו מוזכר בכמה מדרשים מאוחרים.⁴¹ אך רק כאן מצאנו את מערך שבעת השמות יחד. רבי יהושע בן לוי מציע קטלוג דומה של שבעה שמות לגיהנום בבבלי עירובין יט ע"א:

אמר רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לגיהנום, ואלו הן: שאול ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית. שאול דכתיב (יונה ב ג) מבטן שאול שועתי שמעת קולי. אבדון דכתיב (מזמור פח יב) היספר בקבר חסדך אמונתך באבדון. באר שחת דכתיב (מזמור טז י) כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת, ובור שאון וטיט היון דכתיב (מזמור מ ג) ויעלני מבור שאון מטיט היון, וצלמות דכתיב (מזמור קז י) ישבי חשך וצלמות, וארץ התחתית גמרא הוא.

מכיוון שהנושאים – יצר הרע וגיהנום – קרובים הם, אפשר שהדרשות קשורות זו בזו ונאמרו בהזדמנות אחת, או אפשר שהדרשה שלנו, שיוחסה במקור לרבי עזירא, יוחסה ייחוס משני לרבי יהושע בן לוי בעקבות הדמיון בינה לבין רשימת שמות הגיהנום שבפי רבי יהושע בן לוי בבבלי עירובין יט ע"א.

הרעיון שהקב"ה קרא ליצר הרע "רע" מופיע בתור ברייתא בבבלי קידושין ל ע"ב, "ת"ר: קשה יצר הרע, שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר: כי יצר לב האדם רע מנעוריו". לתנא ההוא אין עניין

בשמות השונים של יצר הרע, אלא במידת הרוע שביצר הרע, שאפילו יוצרו, שממנו היינו מצפים לאהדה מסוימת ליצירתו, מעיד עליו שהוא רע. כיוצא בזה מצאנו בפי אחרוני התנאים וראשוני האמוראים בבראשית רבה פרשה לד, בכמה ניסוחים:

אמר ר' חייא רבה עלובה העיסה שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה כי יצר לב האדם רע מנעוריו, אבה יוסי החרס א' עלוב סאור שמי שבידה אותו מעיד עליו שהוא רע כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו (תהלים קג יד), רבנין אמ' עלובה המטעת שמי שנטעה מעיד עליה שהיא רעה וי"י צבאות הנוטע אותך דבר עליך רע (ירמיה יא יז).

אין צורך להניח קשר ישיר בין הדרשות הללו לבין השימוש הקטלוגי בכינוי "רע" ליצר בפי הקב"ה בדרשה שלנו. וכיוצא בזה בקשר לכינוי "שונא" שבפי שלמה, המופיע בדרשה של רבי אחא הצמודה לדרשה של רבי יהושע בן לוי בבראשית רבה פרשה נד, סימן א (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 576):⁴²

ברצות י"י דרכי איש גם אויביו יושלים אתו (משלי טז ז) ר' יוחנן אמר אויביו זו אשתו... ר' יהושע בן לוי אמר זה יצר הרע, בנוהג שבעולם אדם גדל עם חבירו שנים או שלש שנים הוא קושר לו אהבה, וזה גדל עם אדם מנערותו ועד זקנותו ואם מצא בתוך שבעים הוא מפילו, בתוך שמונים מפילו, הוא שדוד אמר כל עצמותי תאמרנה י"י מי כמוך מציל עני מחוק ממני ועני ואביון מגוולו (מזמור לה י) אמר ר' אחא וכי יש גוזלן גדול מזה, ואמר שלמה אם רעב שנאך האכילהו לחם וגו' (משלי כה כא) מלחמתה שלתורה היך דאת אמ' לכו לחמו בלחמי (משלי ט ה), ואם צמא השקהו מים (משלי כה כא) מימיה שלתורה הוי כל צמא לכו למים (ישעיה נה א).

מן העובדה ש"שונא" מופיע ברשימת הכינויים ליצר הרע שבסוגיא שלנו, אך "אויב" ו"גוזל" נעדרים ממנו, נראה שהרשימה שבסוגיא שלנו נוצרה באופן עצמאי, ללא קשר לדרשה שבבראשית רבה. גם אין הכרח שבעלי הדרשה בבראשית רבה הכירו את הדרשה שבסוגיא שלנו – צריך להניח תשתית משותפת של מסורת פרשנית שדרשה את הפסוק ממשלי כה כא כעניין ליצר הרע. כיוצא בזה בקשר למקבילות לכינויים "מכשול" ו"אבן" שבפי ישעיהו ויחזקאל, בהתאמה, שמצאנו בבמדבר רבה פרשה טו; תנחומא א בהעלותך, סימן י; פסיקתא דרב כהנא פרשה כד; ויקרא רבה פרשה לה ושיר השירים רבה פרשה ו.

אך אם נצא מתוך הנחה שהדרשות המקבילות קדמו לרשימה שבסוגיא שלנו, אפשר שהרשימה שבסוגיא שלנו נועדה למתן במעט את האנשת היצר שדרשות המקוריות. ישות ש"אפילו יוצרו קראו רע", ויצר ה"גדל עם אדם מנערותו ועד זקנותו", שאין לך "גוזלן גדול מזה", מצטיירים כישויות שטניות עצמאיות. הכללת הכינויים שעליהם מתבססות הדרשות הללו ברשימה של שבעה שמות ניטרליים, וכמעט בנליים, כשאחד מהם: "דוד קראו טמא, שנאמר לב טהור ברא לי אלהים, מכלל דאיכא טמא", אינו אלא דיוק מקיומו של יצר טוב, מחזקת את התפיסה שלפיה היצר איננו ישות דמונית עצמאית אלא נטייה אנושית אחת מתוך שתיים.⁴³

[11] תנו רבנן: ואת הצפוני ארחיק מעליכם – זה יצר הרע, שצפון ועומד בלבו של אדם; והדחתי אל ארץ ציה ושממה – למקום שאין בני אדם מצויין להתגרות בהן; את פניו אל הים הקדמוני – שנתן עיניו במקדש ראשון והחריבו והרג תלמידי חכמים שבו; וסופו אל הים האחרון – שנתן עיניו במקדש שני והחריבו, והרג תלמידי חכמים שבו; ועלה באשו ותעל צחנתו – שמניח אומות העולם ומתגרה בשונאיהם של ישראל; כי הגדיל לעשות – אמר אביי: ובתלמידי חכמים יותר מכולם

קשה לעמוד על תיחום הברייתא כאן. מדובר בדרשה הדורשת את כל הצלעות שביואל ב כ, אך עד שאנחנו מגיעים לצלע האחרונה "כי הגדיל לעשות" הדרשה מיוחסת לאביי. על כל פנים, בעיקרה של דרשה זו באה לידי ביטוי תפיסה דמונית קמאית של היצר כשטן או כנחש הרסני

42 השוו מקבילות בפסיקתא דרב כהנא פרשה יא; אבות דרבי נתן נוסחא א, פרק טז; מדרש תהלים למזמור לד ב; מדרש משלי כה כא. 43 להבחנה זו ראו לעיל, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: יצר הרע'.

שיש לו קיום עצמאי; למשל, הוא ממשיך להתקיים גם במקום שאין בני אדם מצויים להתגרות בהן, ומכאן שאינו נטיית לב אנושית בלבד. היצר הוא שנתן עיניו בשני בתי המקדש והחריב אותם, מן הסתם על ידי פיתוי "שונאיהם של ישראל", כינוי לישראל עצמם, לחטוא. אף על פי כן, מדובר בישות שצפונה ועומדת בלבו של אדם, ובדברי אביי במיוחד מצאנו שישות זו היא בכל זאת נטיית לב ונמצאת בתלמידי חכמים יותר מכולם. הוזה אומר: מצאנו כאן שרידים לתפיסה הקדומה, עם ניסיון להתאים את הדרשה לתפיסה המאוחרת.

מקבילה לדרשה זו מצאנו בסדר אליהו רבה, פרשה ד, ושם חסרים האלמנטים שעליהם הצבענו הממקמים את היצר מפורשות בלב האדם, וממקדים את פועלו על יחידים ("ובתלמידי חכמים יותר מכולם"). ולא עוד, אלא שבמקבילה זו מפורש שהצפוני הוא השטן, ולא היצר:

ויאמר ה' אל הסטן וגו' (זכריה ג ב), מה שכר לו מלפני, כשם ששם ארצי ונחלתי לארץ ציה ושממה כדי שלא ימצא הנשמה שתגבה עליה, שנ' ואת הצפוני ארחיק מעליכם (יואל ב כ), מה שצפנתי עליכם לפורענות מרחק אני מעליכם, והדחתיו אל ארץ ציה ושממה (פנה) [את פניו] אל הים הקדמוני (שם), זה מקדש ראשון שהחריבו והרג חכמים שבו, וסופו אל הים האחרון (שם), זה מקדש האחרון שהחריבו והרג חכמים שבו, ועלה באשו ותעל צחנתו כי הגדיל לעשות (שם), מפני שהניח כל אומות העולם ובא ונידבק בהן בישראל (להטינן) [להטותן] מדברי תורה.

נראה שהאחראי לניסוח הברייתא שלנו והתוספות לה בתלמוד הבבלי עיצב את הברייתא הזו (או ברייתא הדומה לה) כדי להפוך את השטן החיצוני עד כמה שאפשר לנטיית לב אישית להרע. אפשר שהוא הוא האחראי על ייחוס הפירוש בצלע האחרונה של הדרשה לאביי, זאת על פי המעשה שבפיסקא הבאה; ראו מיד בסמוך.

[12] כי הא, דאביי שמעיה לה הוא גברא דקאמר לה היא אתתא: נקדים וניזיל באורחא. אמר: איזיל אפרשינהו מאיסורא. אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא. כי הוו פרשי מהרדי שמעינהו דקא אמרי: אורחין רחיקא וצוותין בסימא. אמר אביי: אי מאן דסני לי הוה – לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה. אזל, תלא נפשיה בעיבורא דדשא, ומצטער. אתא ההוא סבא, תנא ליה: כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו

כאן מצאנו נימוק לקביעה של אביי מן הפיסקא הקודמת שהיצר מתגרה בתלמידי חכמים יותר מכולם. מתברר מן הסיפור שאת התכנים של דרשת אביי שבפיסקא הקודמת למד אביי מזקן אחד, ששנה לו "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", בעקבות תהייתו הפומבית⁴⁴ של אביי עצמו באשר לידידות האפלטונית בין גבר לאישה שלה היה עד.

לעיל תמחנו על תיחום הברייתא שבפיסקא [11], שהרי האמורא אביי הוא שדורש את הצלע האחרונה שבפסוק. אפשר שיש כאן דוגמה לתופעה שעמד עליה אברהם וייס, מעשה שהיה שנוסח אחר כך כמימרא המושמת בפי גיבור המעשה. מי שהרחיב ועיבד את הברייתא המקורית, ושילב בו אלמנטים ההופכים את היצר השטני ליצר אישי (ראו בעיוני הפירוש לפיסקא הקודמת), ייחס אחד האלמנטים הללו לאביי, בעקבות הסיפור שלנו.

דניאל בויארין מציע שני פירושים אפשריים לסיפור המסופר כאן על אביי. לפי הפירוש הראשון, השאיפה והתאוה לגדול בתורה היא היא השאיפה והתאוה המינית, והשאלה היא רק שאלה של תיעול היצר לכאן או לכאן.⁴⁵ לפי הפירוש השני, תאוה מינית היא פרי האכילה מעץ הדעת טוב ורע. האדם התמים, שטרם למד טוב ורע מהו, אינו יודע רע ולכן אינו מתפתה להרע. לעומת זאת, "לימוד התורה, יחד עם מערכת הפיקוח והבקרה על המיניות הכרוכים בו, מעורר את התשוקה ומטפחה לא פחות (ואולי יותר) ממה שהוא מרסנה ומגבילה".⁴⁶ בויארין קושר בין

44 זו המשמעות של ההיתלות "אעיבורא דדשא". אביי נשען על בריח הדלת וסיפר את סיפורו לעוברים ושבים, במטרה לשתף אחרים בצער. למקרה דומה ראו בבלי חגיגה טו ע"ב; למקרה של היתלות "אעיבורא דדשא" כדי לשתף אחרים בשמחה פומבית, ראו בבלי פסחים סח ע"ב.

45 בויארין (לעיל, הערה 15), עמ' 72.

46 שם, עמ' 253-254, הערה 5.

הפרשנות הזאת לבין פרדיגמה שעמד עליה חוקר המיניות מישל פוקו, שככל שחוסמים את המיניות בכוח היא הולכת ומתעצמת.⁴⁷ ברם, נראה שפרדיגמה זו אינה לעניין כלל. מה שמגביר את היצר הוא המודעות לכך שמדובר ב"רע", ולא דיכוי היצר בכוח. עצם הגדרת הגבולות בין טוב ורע יוצרת את הרע ואת החטא. הילד התמים מתפתה פחות לחטוא כי אינו מודע לכך שהמעשה האסור מוגדר כחטא, והוא הדין במבוגר תמים שהוא כילד או עושה עצמו כילד. רעיון זה, הבא לידי ביטוי מובהק בדאו דה-צ'ינג הסיני,⁴⁸ מרומז כבר בספר משלי, בניסוחים כגון "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" (משלי ט יז), ובמימרת רבי חנינא "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (בבלי בבא קמא לח ע"א).

שני הפירושים שבויארין מציע יפים, אך נראה שדווקא הפירוש השני הוא המרומז במילים "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" ו"בתלמידי חכמים יותר מכולם". משתמע מן הניסוחים הללו שהגדולה בתורה והחכמה גוררים חטא או נטייה לחטוא, ולא שהם נובעים מאותה תשוקה המניעה את החטא. ולא עוד אלא שאביי מבקש להפריש את הזוג מאיסור ומתברר שאין בכך צורך, ומכאן שיש לנו כאן עניין בידע (מודעות לאיסור), שאין לתמימים צורך בהם, ולא לחוסר חשק המאפיין את אלו שלא למדו תורה.

בין כך ובין כך, נראה שהדגש המושם בדרשות אלו על הפגיעות של תלמידי חכמים ביחס ליצר הרע נועד בין היתר להתפלמס נגד התפיסה הבאה לידי ביטוי בכתבי קומראן, ובצורה מתונה יותר בצוואת אשר, ולפיהם העולם מחולק בין אלו שנמסרו מראש לידי בליעל לבין אלו שנמסרו בידי כוחות האור: אביי אולי סבור כך מתחילה, ולכן הוא מתפלא על כך שעם הארץ מתגבר על יצרו במקום שהוא, אביי, לא היה מצליח. אך בסופו של דבר מתברר לאביי שעמי הארץ הם תמימים החסינים יחסית מפני היצר, ואילו דווקא תלמידי חכמים מסורים יותר להשפעת יצר הרע.

[15-13] אמר רבי יצחק: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, שנאמר רק רע כל היום. אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו – אינו יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה – משכחו לבית המדרש. אם אבן הוא – נימוח, אם ברזל הוא – מתפוצץ. אם אבן הוא – נימוח, דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתיב אבנים שחקו מים. אם ברזל הוא – מתפוצץ, דכתיב הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע

שלוש הדרשות הללו מופיעות בסדר זה בבבלי קידושין ל ע"ב. קודמות להן שם שתי ברייתות נוספות בעניין יצר הרע:

ת"ר: (דברים יא יח) ושמתם – סם תם, נמשלה תורה כסם חיים; משל, לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו: בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתיירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי; כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו, שנאמר: (בראשית ד ז) הלא אם תטיב שאת, ואם אין אתם עוסקין בתורה – אתם נמסרים בידו, שנא': לפתח חטאת רובץ, ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך, שנאמר: ואלריך תשוקתו, ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר: ואתה תמשל בו.

ת"ר: קשה יצר הרע, שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר: כי יצר לב האדם רע מנעוריו...

ומיד לאחר מכן מצאנו את שלוש הפיסקאות שבסוגיא שלנו: מימרת רבי יצחק, מימרת ריש לקיש והברייתא דבי רבי ישמעאל.

דומה שעורך אחת הסוגיות, שלנו או זו שבקידושין, הביא את רצף הדרשות הללו בעניין יצר הרע מן הסוגיא השנייה. אפשר שבעל הגמרא שלנו הביא את הדברים מקידושין משום שהקשר בין

47 ראו מובאה מדברי פוקו והפנייה אצל בויארין, שם.

48 לסיכום עברי של עניין זה ראו במבוא של י' גראוזה לדאו דה צ'ינג, ירושלים תשל"ג, עמ' 12-16.

יצר הרע ובית המדרש הזכיר לו את דברי אביי, אך הוא ויתר על הברייתא "קשה יצר הרע שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו", משום שכבר היה לפניו כיוצא בזה בדרשת רבי עזרא לעיל [10], ולכן לא טרח להביא גם את הברייתא שלפניה, בעניין "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין". אפשר גם שלא הביא את הברייתא "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" משום שהיא נראתה לו כסותרת את דברי אביי בפיסקאות [11-12] לעיל: הרי לשיטת אביי התורה אינה תבלין ליצר אלא דווקא גורמת להגברת היצר!

אך אפשר גם שבעל הגמרא בקידושין הביא את החומר בעניין היצר המתגבר ובית המדרש מן הסוגיא שלנו, משום שלפניו הייתה כבר הברייתא בעניין "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין". אלא שקצת קשה להבין למה הביא דווקא את הדרשות של רבי יצחק וריש לקיש מפיסקאות [13-14] שלנו, שאינן מתקשרות לתלמוד תורה – הנושא של הסוגיא שם – כלל.

[13-14] אמר רבי יצחק: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, שנאמר רק רע כל היום. אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו – אינו יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו

אילולא מימרת ריש לקיש היינו מפרשים את דברי רבי יצחק בדומה לדברי רבי אסי בפיסקא [8] לעיל ובמקבילות: יצר הרע נולד קטן, אך עם הזמן הוא הולך ומתגבר, דהיינו גדל ומתחזק. אך עם התוספת של ריש לקיש, התגברות היצר בכל יום מצטיירת כעניין לכל יום מחדש: כל יום קם יצר הרע על האדם ומבקש להמיתו. ואפשר שלכך התכוון גם רבי יצחק: יצרו של אדם קם עליו להרגו יום יום.

במבט ראשון נראים דברי ריש לקיש דומים מאוד לדברי בן סירא טו יא-יח שהבאנו לעיל: היצר הוא ישות דמונית המתגברת על האדם בעל כורחו, ולא נטיית לב אישית שיש כנגדה יצר טוב,⁴⁹ וגם לפי ריש לקיש האדם יכול לנצח את היצר רק בסייעתא דשמיא. אך הבדל גדול יש בין דברי בן סירא לדברי ריש לקיש: לריש לקיש סייעתא דשמיא זו מובטחת לאדם, בעוד שלפי בן סירא האדם יכול להתגבר על היצר באמונה ובסייעתא דשמיא רק במאמץ גדול. אף הפסוק שמביא ריש לקיש, "ה' לא יעזבנו בידו" (מזמור לו לג), מצטייר כהיפוכו של בן סירא טו יד, "אלהים מבראשית ברא אדם, וישתהו ביד חותפו, ויתנהו ביד יצרו". הוזה אומר: לפי בן סירא הקב"ה מסר את האדם בידי היצר, והאדם הבוחר לנצח את יצרו צריך להתאמץ באמונה ובמעשים טובים, ואילו לפי ריש לקיש היצר קם על האדם להרגו יום יום, והקב"ה נמצא ליד האדם ומסייע לו להיחלץ מידו.

[15] תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה – משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא – נימוח, אם ברזל הוא – מתפוצץ. אם אבן הוא – נימוח, דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתיב אבנים שחקו מים. אם ברזל הוא – מתפוצץ, דכתיב הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע

דרשה זו דומה לדרשה המובאת בבבלי קידושין ל ע"ב ולא הובאה בסוגיא שלנו ("בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין"), וכן לשתי דרשות המובאות בבראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 212-213):

ר' חנינא אמר אם בא יצרך להסחיקך רומיהו בדברי תורה יצר סמוך תצור (ישעיה כו ג), ואם עשיתה כן אני מעלה עליך כילו בראת את השלום תצור שלום אין כת' תצור אלא תצור, ואם תאמר שאינו ברשותך תלמוד לומר כי בך בטוח (שם), וכבר כתבתי לך בתורה ואלך תשוקתו ואתה תמשל בו.

ר' סימון אמר אם בא יצרך להסחיקך שמחהו בתורה יצר סמוך, ואם עשית כן מעלה אני עליך כאילו בראת ב' עולמות שלום אין כת' אלא שלום שלום וגו' (שם).

דומה שדרשה זו מובאת בסוגיא שלנו כדי לאזן את דברי אביי דלעיל ולפיהם יצר הרע חזק אצל תלמידי חכמים דווקא. מדברי אביי ניתן היה להסיק שעדיף לא ללמוד תורה כדי שלא להגביר את היצר. דרשות אלו באות לציין שגם אם עמי הארץ התמימים חשופים ליצר פחות מתלמידי חכמים, אל להם לתלמידי חכמים לוותר על תלמוד תורה כדי לחזור לתמימות ולהינצל מן היצר. לימוד תורה אולי מגביר את היצר, אך הוא גם הפתרון לתלמידי חכמים כשהיצר מתגבר. כאן אולי באה לידי ביטוי התפיסה שביקש בויראין למצוא במעשה של אביי; כזכור, בויראין הציע בין היתר שמעשה אביי מוכיח שהתשוקה ללמוד היא התשוקה המינית.⁵⁰ אף על פי שלא ראינו לכך עדות מספקת בסיפור ההוא, דומה שההמלצה "אם פגע בך מנוול זה – משכהו לבית המדרש" מעידה על כך שניתן למצוא פורקן ליצר דרך לימוד תורה, ואם כן יש על כל פנים קשר כלשהו בין שתי התשוקות.

כבר תמהו רבים על כך שהפסוק המובא בסוף הדרשה של התנא דבי רבי ישמעאל, ירמיהו כג כט, אינו מוכיח את הטענה "אם [היצר] ברזל הוא, מתפוצץ", שכן פטיש הברזל מפוצץ את הסלע, ואיננו מתפוצץ כלל! רש"י פירש שההוכחה איננה מן המילים "וכפטיש יפוצץ סלע" אלא מן הרישא של הפסוק "הלא כה דברי כאש", ואש מפעפע ברזל.⁵¹ התוספות פירשו שהסלע מנפץ את הפטיש שמנסה להלום בו.⁵² אך כבר הקשה הריטב"א על הפירושים הללו שברור שהכתוב מדמה את התורה לפטיש מפוצץ סלעים, והעדיף את הגירסא "אם אבן הוא מתפוצץ ואם ברזל הוא נימוח".⁵³ אך קשה לשבש את גירסת כל הספרים, כולל ההתייחסות הארוכה לפסוקים המוכיחים שמים ממסים אבן.

נראה לומר שהתנא דבי רבי ישמעאל פירש "סלע" לא במובן המקראי, אבן, אלא במובן המשמש בספרות חז"ל, מטבע. נראה שפירש כן משום שהיה קשה לו הקשר בין הרישא והסיפא של הפסוק, ולכן ביקש לפרש שהן האש והן הפטיש יכולים לפוצץ את הסלע – וזה ייתכן רק אם הסלע עשוי מתכת. ואף על פי שנקט התנא בלשון "ברזל", נראה שהתכוון למתכת בכלל. יצוין שאף על פי שהשם "סלע" משמש בדרך כלל למטבע של כסף, מצאנו גם סלעים של זהב וסלעים של נחושת (ירושלמי שבת ד א, ו ע"ד), ונראה שהמילה "סלע" שימשה בתקופה הקדומה באופן כללי למטבע כלשהו, ואפילו למשקולות מתכת ששימשו במאזניים במקום הסלעים האמיתיים, דהיינו אבנים, והשם "סלע" יוחד למטבע ספציפי רק בתקופה מאוחרת יחסית.

מן הסתם נהגו להתיר את משקולות המתכת ולהלום בהן בפטיש כדי לשנות את צורתן ואת גודלן. התנא דבי רבי ישמעאל פירש, אפוא, שדברי ה' הם כאש וכפטיש, ששניהם משמשים כדי לפוצץ "ברזל", דהיינו סלעי מתכת.

[16] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: יצר הרע מסיתו לאדם בעולם הזה, ומעיד עליו לעולם הבא. שנאמר מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון, שכן באטב"ח של רבי חייא קורין לסהדה מנון

אטב"ח של רבי חייא אינו מוזכר בשום מקום אחר, ושיטת האטב"ח בכלל מופיעה עוד רק בשני מדרשים מאוחרים המובאים בשמות רבה פרשה טו ופסיקתא זוטרתא וילך, ושם השיטה גם מוסברת, אך מן ההסבר עולה שאין היא זהה לחלוטין לשיטת רבי חייא המוזכרת בסוגיא שלנו. זה לשון הדרשה בשמות רבה:

הן עם לבדד ישכון, מהו הן כל האותיות מזדווגין חוץ מב' אותיות הללו כיצד א"ט הרי י' ב"ח הרי י' ג"ז הרי י' ד"ו הרי י' נמצא ה' לעצמה, וכן האות ה' אין לה זוג י"צ הרי ק' כ"פ הרי ק' ל"ע הרי ק' מ"ס הרי ק' נמצא נ' לעצמה, אמר הקב"ה כשם ששני אותיות הללו אינן יכולין

50 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [12], וציון בהערה 45 שם.

51 רש"י סוכה נב ע"ב, ד"ה דברי כאש. התוספות (סוכה נב ע"א ד"ה אם ברזל) אף מציינים לגירסא "אם ברזל הוא מפעפע", אך גירסא זו לא נשתמרה בעדי הנוסח שהגיעו לידינו.

52 תוספות שם.

53 חידושי הריטב"א סוכה נב ע"ב, ד"ה ג"ה [גירסת הספרים]. הגירסא שאותה הריטב"א מעדיף נשתמרה בכ"י וטיקן 111 לקידושין ל ע"ב.

להזדווג עם כל האותיות אלא לעצמן כך ישראל אינן יכולין להדבק עם כל העובדי כוכבים ומזלות הקדמונים...

וכן בפסיקתא זוטרתא:

רבי אלעזר הקפר אומר ה"ן שכל האותיות יש להן זוגות חוץ מן ה"א ונו"ן. כיצד א"ט עשרה ב"ח עשרה ג"ז עשרה ד"ו עשרה ה"א אין לה זוג. י"צ הרי מאה כ"פ הרי מאה ל"ע הרי מאה מ"ס הרי מאה נ' אין לה זוג.

מן המדרשים המאוחרים עולה שבשיטת האטב"ח כל אות מתחלפת באות ששווייה המספרי משלים את שלה לעשרה או למאה. האותיות ה"א ונו"ן משלימות את עצמן לעשרה ולמאה, בהתאמה, ולכן אין להן בנות זוג בשיטת האטב"ח הקלסית. ברם, באטב"ח של רבי חייא שבסוגיא שלנו פותרים את הבעיה הזאת על ידי כך שה"א משלימה את נו"ן ונו"ן משלימה את ה"א, כך ש"סהדה" באטב"ח של רבי חייא היינו "מנון".

גם בבראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 212) מצאנו שדורשים את משלי כט כא לעניין היצר, אך ללא אזכור האטב"ח של רבי חייא:

אמר ר' אבין כל מי שמפנק את יצרו בנערותו סופו להיות מנון עליו בזקנותו מה טעם מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון (משלי כט כא).

אך על אף הדמיון החיצוני שבין שתי הדרשות, הן הפרשנות למילה "מפנק" והן הפרשנות למילה הסתומה "מנון" שונה בבראשית רבה מזו שבדברי האמוראים בפיסקא שלנו. בדרשה שלנו העבד, היצר, מפנק ומפתה את אדוניו מנעוריו, וסופו להעיד נגדו לעולם הבא. לפי רבי אבין בבראשית רבה, האדון מפנק מנעוריו את יצרו על ידי זה שהוא נכנע לו, וסוף העבד להיות מנון על אדוניו. מן הסתם "מנון על" פירושו "שליט על", וכפי שפירש רש"י בפירושו למשלי.⁵⁴ מן התחביר "מנון עליו" עולה אפשרות שרבי אבין פירש "מנון" לשון "ממונה".

דומה שהדרשה שבבראשית רבה קדמה לזו שבסוגיא שלנו, אלא שבבבל לא הבינו את המילה "מנון" שבפסוק, ואף לא את השימוש במילה בדרשה, לכן פירשוה לשון "עד" על פי שיטת האטב"ח של רבי חייא. אך גם אם השינוי הזה יסודו באילוצים פרשניים, נמצא שתפיסת יצר הרע שונה מאוד בשתי הדרשות: בדרשה שבבראשית רבה היצר הוא נטיית לב המשתלטת על האדם, ואילו בדרשה שבבבלי היא הופכת לשם נרדף לשטן המסית והמקטרג שבאיוב פרק א וזכריה פרק ג.

[17-18] רב הונא רמי: כתיב כי רוח זנונים התעה וכתוב בקרבם! – בתחילה התעם, ולבסוף בקרבם. אמר רבא: בתחילה קראו הלך ולבסוף קראו אורח ולבסוף קראו איש, שנאמר ויבא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח, וכתוב ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו

בפיסקאות [17] ו-[18] מעמתים רב הונא ורבא מפורשות בין התפיסה שלפיה יצר הרע הוא גורם פנימי לבין התפיסה שלפיה מדובר בשטן חיצוני, אך בניגוד לתפיסה שראינו מימי הבית השני ולפיה ככל שמדובר בגורם חיצוני יותר כך גובר כוחו והאדם חסר אונים נגדו, אצל אמוראי בבל הפנימיות מסמלת השפעה יתרה ואילו קיומו של יצר הרע כדמות חיצונית שטנית דווקא מחלישה את כוחו. לפי רב הונא ורבא מדובר בתהליך: האדם מתחיל את דרכו עם נטייה לרע, כשהרע עצמו הוא מחוצה לו, אך ככל שההוא חוטא יותר הוא עלול למצוא את עצמו מזוהה עם הרע.

אפשר שיש כאן התייחסות מודעת לתפיסה הקדומה, מימי הבית השני, ולפיה האדם בכלל, או חלק מבני האדם, נמסרו מלידה או מן הבחירה הראשונה בידי היצר/השטן, ואין להם אפשרות של ממש להתגבר על כך.⁵⁵ לפי זה רב הונא ורבא אומרים: אל תיבהלו מן האפשרות שהיצר

54 וכן פירשו רבים לשון "נין", יורש, מושל, משתלט.

55 ראו לעיל, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': יצר הרע.

הוא גורם חיצוני. אין זה אומר שמדובר בכוח סוחף; אדרבה, כל עוד מדובר בגורם חיצוני האדם הוא אוטונומי להתפתות או לא להתפתות לחטא. החשש האמיתי הוא מן היצר המהווה חלק מן האישיות שבסופו של דבר עלול להשתלט על האישיות כולה.

אך יותר נראה שדברי רב הונא ורבא משקפים את העובדה שהתפיסה השטנית הקדומה כבר נשתכחה בימיהם, ולכן הם היו יכולים להתייחס ל"רוח הזנונים" או "להלך" כאל גורם חלש יחסית, ואל הבחירה החופשית כעיקרון המנחה ביחס שבין טוב ורע בנפש האדם.

דרשת רבא שבפיסקא [18] מובאת בשינויים קלים בבראשית רבה פרשה כב, סימן ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 210) בשם רבי יצחק:

אמר ר' יצחק: בתחילה הוא נעשה אכסניי ואחר כך אורח ואחר כך בעל הבית. הה"ד ויבא הלך לאיש העשיר – רגל דמהלכה, ויחמל לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח הבא לו – הרי אורח, ויעשה לאיש הבא אליו – הרי בעל הבית.

[19] אמר רבי יוחנן: אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו – שבע, משביעו – רעב, שנאמר כמרעיתם וישבעו וגו'

רש"י פירש שהאבר הקטן הוא אבר המין הגברי.⁵⁶ אבר המין הגברי נתפס כגילום של יצר הרע בגלל הזיהוי של היצר עם התאוה המינית. ואכן, ההקשר המיני של מימרא זו מפורש בסנהדרין קז ע"א, שם מכונה מימרא זו "הלכה", והיא מובאת בפי רב יהודה, אם כי רב יהודה מתייחס אליה כאילו מדובר בפתגם ידוע מימי דוד המלך:

ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו וגו' אמר רב יהודה: שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום, ונתעלמה ממנו הלכה: אבר קטן יש באדם, משביעו – רעב, ומרעיבו – שבע.

אך נראה ברור שגם אם הקונוטציה היא מינית, האבר עצמו הוא יצר הרע ולא אבר המין הגברי, ולכל היותר אפשר להגיד שהאבר הגברי הוא סמל חיצוני ליצר המיני, ושניהם במשמע. מקור הדרשה ככל הנראה בירושלמי כתובות ה' י, ל ע"ב, ואף על פי שההקשר שם הוא הקשר של תאוה מינית, ברור שהכוונה ליצר הרע ולא לאבר הגברי דווקא, שהרי הירושלמי מבקש להחיל את הפתגם על יצרה של דלילה אשת שמשון! וזה לשון הסוגיא שם:

...דמר רבי יוחנן: צערו של איש מרובה יותר הן האשה, הדא הוא דכתיב ויהי כי הציקה לו בדבריה כל הימים ותאלצהו. מהו ותאלצהו? אמר רבי יצחק בר לעזר: שהיתה שומטת עצמה מתחתיו, ותקצר נפשו למות – הוא קצרה נפשו למות היא לא קצרה נפשה למות. ויש אומרים שהיתה עושה צורכה כאחרים, כל שכן דתבע, דאמר רבי נחמן בשם רבי נחמן: האבר הזה שבאדם הרעיבתו השביעתו הרעיבתו.

רבי יוחנן טוען שצערו של איש המתנזר מיחסי מין מרובה מזה של האישה, והוא מוכיח זאת מדברי רבי יצחק בר אלעזר שפירש שדלילה כפתה על שמשון לגלות לה את סוד שעריו על ידי השתמטות מקיום יחסים, ושמשון "קצרה נפשו למות", ולא היא. ואף אם נאמר שבמקביל זנתה דלילה, כדעת היש אומרים, אין בכך כדי לערער על קביעת רבי יוחנן שתאוה מינית גדולה יותר אצל גברים מכפי שהיא אצל נשים, שכן זנותה הייתה צריכה לגרות אותה עוד יותר, שהרי יצר הרע ככל שהוא שבע יותר, הוא רעב יותר. ברור שבהקשר זה אין הכוונה לאבר המין הגברי, כפירוש רש"י בבבלי. המימרא מכוונת בעיקר⁵⁷ ליצר הרע, כולל היצר המיני של גברים ונשים כאחד, ולא לאבר שבגוף הגבר.⁵⁸

לפי זה, במימרא זו באה לידי ביטוי מובהק התפיסה שלפיה היצר הוא נטיית לב פנימית, שיחד

56 סוכה נב ע"ב, ד"ה אבר קטן, משביעו, רע, שבע.

57 עדיין אפשר שמדובר ברמוז לאבר הגברי כקונוטציה משנית, או כסמל ליצר, שכן למסקנת הסוגיא הפתגם אינו שייך בדלילה או בנשים בכלל, משום שצערן בעניין זה פחות משל גברים. נמצא שהפתגם עצמו עוסק בגברים, ויש כאן רק "הוה אמינא" ליישמו גם לעניין דלילה.

58 ראו יפה עינים לסוכה נב ע"ב, ד"ה משביעו רעב.

עם יצר הטוב מסמל את הבחירה החופשית. יצר הרע איננו גורם חיצוני כמו השטן – מדובר בנטייה פנימית בלבד, כאבר מאברי האדם, ואם מתעלמים ממנו, הוא מתנוון.

הפתגם עצמו מובא בירושלמי בשם "רבי נחמן בשם רבי נחמן". גירסא זו מוקשית, ובעל יפה עינים הציע להגיה "רבי נחמן בשם רבי יוחנן" כדי להתאים את הגירסא שם לייחוס שבסוגיא שלנו.⁵⁹ אך גם בלאו הכי קריאה רצופה של הסוגיא שבירושלמי יכולה להסביר את הייחוס אצלנו לרבי יוחנן, שכן הפתגם מובא כדי לדחות קושיא אפשרית על רבי יוחנן. אפשר שמי שמסר את הדברים בבבל הבין ש"כולה רבי יוחנן", ורבי יוחנן הוא שמצטט את היש אומרים ואת "רבי נחמן בשם רבי נחמן" – ייחוס שוודאי טעון הגהה, אך לא דווקא זו שהציע בעל יפה עינים.

[20-21] אמר רב חנא בר אחא, אמרי בי רב: ארבעה מתחרט עליהן הקדוש ברוך הוא שבראם, ואלו הן: גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע. גלות – דכתיב ועתה מה לי פה נאם ה' כי לקח עמי חנם וגו'. כשדים – דכתיב הן ארץ כשדים זה העם לא היה. וישמעאלים – דכתיב ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו. יצר הרע – דכתיב ואשר הרעתי. אמר רבי יוחנן: אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאיהן של ישראל, חד – דכתיב ואשר הרעתי, וחד – דכתיב הנה כחומר ביד היוצר כן אתם וגו'. ואידך – והסרתי את לב האבן מברככם ונתתי לכם לב בשר. רב פפא אמר: אף מהאי נמי ואת רוחי אתן בקרבכם וגו'.

מקבילה לדרשה הנאמרת "בי רב" לפי רב חנא בר אחא [20] מצאנו בירושלמי תענית ג ד, סו ע"ג:

רבי יהושע בן יאיר בשם רבי פינחס בן יאיר: שלשה ברא הקב"ה ותהא שבראן, ואילו הן, כשדים וישמעאלים ויצר הרע. כשדים – הן ארץ כשדים זה העם לא היה, הלואי לא היה. וישמעאלים – ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו. יצר הרע – ביום ההוא נאם יי' אוספה הצוליעה והנדחה אקבצה ואשר הרעתי. רבי ברכיה רבי אבא בר כהנא רבי הושע בן יאיר בשם רבי פינחס בן יאיר הרי הוא כאילו הריעותי.

בדרשת רב חנא בר אחא בבבלי נוספה הגלות – וזה מוטיב המיוחד לדרשה כאן; במקומות אחרים נדרש ישעיהו נב ה ללמד שהקב"ה מצר עם ישראל בגלות,⁶⁰ אך באמת אין בפסוק רמז על כך שהקב"ה מתחרט על עצם הגלות. הגלות גם איננה "בריה" במובן שהכשדים והישמעאלים – בני אדם – ויצר הרע – חלק מן האישיות של בני האדם או הרע בכלל ("זבורא את הרע") – הם בריות.⁶¹ מה ראו אפוא בבבלי להוסיף את הגלות לרשימה?

נראה שבמקור הארץ-ישראלי לא היה כל קשר בין חרטה הקב"ה על בריאת הכשדים לבין גלות בבל – הפסוק הנדרש, ישעיהו כג יג, עוסק בנבואות על הגויים ללא קשר ליחסם לעם ישראל, ונוכחות הישמעאלים ברשימה מוכיחה שאין לנו כאן עניין בעמים שהגלו את ישראל דווקא, או אף בכאלה שהציקו לישראל במיוחד. אך אפשר שבבבל פירשו שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים משום שהגלו את יהודה מארצו והחריבו את בית המקדש, וביקשו להצביע על חרטה דומה בקשר לגלות הנוכחית, ולכן הביאו פסוק הרומז לחרטתו של הקב"ה על הגלות בכלל ודרשו אותו לעניין גלות אדום: "ועתה מה לי פה נאם ה' כי לקח עמי חנם" (ישעיהו נב ה).

ההוכחה על חרטה הקב"ה על בריאת הכשדים מפורשת במקבילה בירושלמי. המשפט "זה העם לא היה" אינו יכול להתפרש כפשוטו, שהרי הכשדים היו, ולכן הוא מתפרש כמשאלה אלוהית בפני הנביא, "הלואי לא היה". אך כיצד מוכיח הפסוק באיזו יב ו, "ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו", שהקב"ה מתחרט על בריאת הישמעאלים? דומה שהשורש רג"ז כאן מתפרש לשון כעס. השודדים הגרים באהלים נחשבים ל"מרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו", דהיינו גורמים לאל להתרגז על אשר הביאם בידו, ברא אותם.

מפתיע במיוחד הוא הפסוק המובא כדי להוכיח שהקב"ה מתחרט על בריאת יצר הרע. הרי גם

59 יפה עינים, שם.

60 תנחומא א ותנחומא ב פקודי, סימן א; מדרש תהלים למזמור כ א.

61 ראו יפה עינים, סוכה נב ע"ב, ד"ה אמר רב חנא.

לפי הדרשה, מיכה ד ו, "ביום ההוא נאם ה' אספה הצלעה והנדחה אקבצה ואשר הרעתי", אינו עוסק ישירות ביצר הרע: לכל היותר ניתן לומר שהקב"ה מאשים את עצמו בכך שישראל צולעים ונדרחים, משום שהוא הרע להם על ידי זה שברא להם יצר הרע, וכלשון רש"י "אני בראתי את יצר הרע המחטיאם וגרמתי להם כל זאת". אך אם זו משמעות הפסוק, אין רמז לכך שהקב"ה מתחרט על שברא את היצר – הוא רק מבטיח לאסוף אותם מן הגלות שנגרמה על ידי היצר שברא. לעומת זאת מצאנו מקרא מפורש שלפיו התנחם ה' על אשר ברא את האדם ש"יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" (בראשית ו ה-ו), ובנקל היה בעל הדרשה יכול להביא את הפסוק הזה במקום הפסוק הרב-משמעי "ואשר הרעתי".

דומה שאי אפשר להבין את הדרשה הזאת במנותק מן הדרשה הבאה, דרשת רבי יוחנן [21]: לפי רבי יוחנן, שלושה פסוקים מוכיחים שהקב"ה מודה שהוא אחראי לחטאים של ישראל על ידי זה שברא את יצר הרע, ואחד מהם הוא מיכה ד ו, ולעיתיד לבוא הוא יסיר את יצר הרע מקרבם – הרי חרטה לעתיד לבוא.

מקבילה לדרשת רבי יוחנן שבפיסקא [21] מצאנו בבבלי ברכות לב ע"א, ושם בשם רבי חמא בר חנינא. בכמה מקומות מצאנו נטייה בבבלי לייחס חומר ארץ-ישראלי לרבי יוחנן דווקא.⁶²

[22-23] ויראני ה' ארבעה חרשים. מאן נינהו ארבעה חרשים? – אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, ואליהו, וכהן צדק. מתיב רב ששת: אי הכי, היינו דכתיב ויאמר אלי אלה הקרנות אשר זרו את יהודה, הני לשובה אתו! אמר ליה: שפיל לסיפיה דקרא, ויבואו אלה להחריד אותם לידות את קרנות הגוים הנושאים קרן אל ארץ יהודה לזרותה וגו'. אמר ליה: בהדי חנא באגדתא למה לי?

רב חנא בר ביזנא ורב ששת דנים בחזון מורכב של הנביא זכריה (ב א-ד):

(א) וַאֲשָׁא אֶת עֵינַי וְאָרָא וְהִנֵּה אַרְבַּע קְרָנוֹת: (ב) וְאָמַר אֶל הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מַה אֵלֶּה וַיֹּאמֶר אֵלַי אֵלֶּה הַקְּרָנוֹת אֲשֶׁר זָרוּ אֶת יְהוּדָה אֶת יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלַם: (ג) וַיִּרְאֵנִי ה' אַרְבַּעַת חָרְשִׁים: (ד) וַאֲמַר מַה אֵלֶּה בָאִים לַעֲשׂוֹת וַיֹּאמֶר לֵאמֹר אֵלֶּה הַקְּרָנוֹת אֲשֶׁר זָרוּ אֶת יְהוּדָה כְּפִי אִישׁ לֹא נָשָׂא רֹאשׁוֹ וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה לְהַחְרִיד אֶת־קְרָנוֹת הַגּוֹיִם הַנֹּשְׂאִים קֶרֶן אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה לְזָרוּתָהּ:

בגלל מורכבות העניין טועה רב ששת לחשוב שהחרשים שבפסוק ג הם הם הקרנות שבפסוק ד, אך בעצם פסוק ד חוזר ומסביר את טיבם הן של הקרנות מפסוקים א-ב, המסמלים את אויבי ישראל הבאים לזרותם בגויים, והן של החרשים של פסוק ג, שהם ארבעה מושיעים הבאים להשיבם לארצם.

רבי שמעון חסידא מזהה את ארבעת החרשים הללו עם משיח בן דוד, משיח בן יוסף, אליהו וכהן צדק, וכן מצאנו במקבילה המאוחרת שבסדר אליהו רבה פרשה יח. אך במקבילה הארץ-ישראלית הקדומה, המובאת בשיר השירים רבה פרשה ב, פסיקתא דרב כהנא פרשה ה ופסיקתא רבתי פרשה טו הדמויות שונות במקצת: אליהו ומלך המשיח ומלכי צדק ומשוח מלחמה. לגלגולי הדמויות הללו ראו לעיל, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': משיח בן יוסף, משוח מלחמה ואליהו 'התשבי מתשבי גלעד', והערה 5 לעיל, וציונים שם.

[24] והיה זה שלום אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו והקמונו עליו שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם. מאן נינהו שבעה רועים? – דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב ומשה בשמאלו. ומאן נינהו שמנה נסיכי אדם – ישי, ושואל, ושמואל, עמוס, וצפניה, צדקיה, ומשיח, ואליהו

אגב הדין בארבעת החרשים של זכריה פרק ב, שהם ארבע דמויות אסכולוגיות, נידון גם הביטוי "שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם", שאותם יקים ישראל על אשור לעתיד לבוא לפי מיכה ה ד-ה:

62 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [19], וציונים לעיל, פרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', הערה 48.

(ד) וְהָיָה זֶה שְׁלוֹם אֲשׁוּר פִּי יָבֹא בְּאַרְצֵנוּ וְכִי יִדְרֹךְ בְּאַרְמְנֵינוּ וְהִקְמֵנוּ עָלָיו שְׂבָעָה רְעִים וְשִׁמְנָה נְסִיכֵי אָדָם: (ה) וְרָעוּ אֶת אֶרֶץ אֲשׁוּר בְּחָרֵב וְאֶת אֶרֶץ נְמֹרָד בְּפִתְחֶיהָ וְהִצִּיל מֵאֲשׁוּר פִּי יָבֹא בְּאַרְצֵנוּ וְכִי יִדְרֹךְ בְּגִבּוֹלֵנוּ:

אף על פי שלפי פשוטו של מקרא שבעת הרועים ושמונה נסיכי האדם יוקמו על אשור לרדות בו לעתיד לבוא, אם ינסה שוב "לבוא בארצנו", בעל הדרשה האנונימית כאן דורש ששבעת הרועים הם דמויות מקדמת דנא: אדם, שת, מתושלח, אברהם, יעקב, משה ודוד – ואף שמונה נסיכי האדם רובם דמויות היסטוריות – ישי, שאול, שמואל, עמוס, צפניה וצדקיהו. רק שני האחרונים הן דמויות אסכטולוגיות, משיח ואליהו. אך מכיוון שרועים ונסיכים אלו ישלטו על אשור לעתיד לבוא, יש להניח שבעל הדרשה רואה אף בהם דמויות שישלטו לאחר שיקומו לתחייה לעתיד לבוא, דוגמת מלכיצדק ואליהו שבדרשה המקורית של "ארבעת החרשים".

דומה ששבעת הרועים נבחרו משום שפרט למתושלח, הדמויות המקראיות הללו באמת היו רועי צאן במובן זה או אחר: על אדם נאמר שהוא קרא שמות לכל חיות השדה ורדה בבהמה, את שת שת אלוהים לחוה תחת הבל, שהיה רועה צאן; לאברהם היה צאן ובקר, מקנה כבד מאוד, ויעקב, משה ודוד עסקו בפירוש ברעיית צאן. קשה להבין מדוע נבחר מתושלח במקום דמות אחרת שעסק ברעיית צאן, כגון הבל, או יבל בן למך "אבי כל יושב אהל ומקנה", או חנוך אבי מתושלח, שאף אם לא עסק ברעיית צאן היה דמות אסכטולוגית ידועה, שכמו אליהו לא מת ועתיד לחזור ולהופיע. דומה ששמו של מתושלח השתרבב כאן משום שהוא מופיע ברשימה דומה בברייתא המובאת בבבלי בבא בתרא ע"ב:

תנו רבנן, שבעה קפלו את כל העולם כולו: מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים.

אשר לשמונת נסיכי האדם, שלושה מתוכם הם מלכים: שאול, צדקיה והמשיח, ודומה שאלו נבחרו משום שהם המלך הראשון, המלך ההיסטורי האחרון והמלך לעתיד לבוא. שמואל, עמוס, צפניה ואליהו הם נביאים. דומה שאליהו כאן משמש לא כנביא אלא כדמות אסכטולוגית, כפי שמוכח מהופעתו בסוף הרשימה יחד עם המשיח. כאמור לעיל,⁶³ אף הוא זוהה עם משיח בן יוסף או משוח מלחמה, וניתן בנקל להבין את הכללתו ברשימת "נסיכי האדם". אך מה פשר הופעתם של שמואל, עמוס וצפניה דווקא ברשימת נסיכים אסכטולוגיים? ומדוע נבחר ישי אבי דוד לנסיך עתידי? כמו רוב הדמויות ברשימת "שבעת הרועים" גם ישי ועמוס היו רועי צאן, וצפניה מרבה לדמות את ישראל לצאן שירבץ דווקא באשור לאחר החרבתה. אפשר, אפוא, שאלו נכללו ברשימת הנסיכים משום שלא היה להם מקום ברשימת הרועים. אשר לשמואל הנביא, אפשר שהוא נכלל בגלל הופעתם של נביאים אחרים ברשימה, ובגלל הקשרים בינו לבין דוד וישי.