

כמה ישים אדם עצמו ויתקיים תלמודו זוויות מבט שונות על ענווה ותורה

א. אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (משלי א) וענקים לגרגרתין? אם משים אדם עצמו כענק זה שרף על הצואר, ונראה ואינו נראה – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ב. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שיר השירים ה) לחיו כערוגת הבשם? אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמין בה – תלמודו מתקיים, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים.

ג. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שמות לא) לחת אבן? אם אדם משים עצמו את לחיו כאבן זו, שאינה נמחית – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ד. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (שמות לב) חרות על הלחת? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. רב אחא בר יעקב אמר: אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר: חרות – אל אל תיקרי חרות אלא חירות.

ה. אמר רב מתנה: מאי דכתיב (במדבר כא) וממדבר מתנה? אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

ו. רבא בריה דרב יוסף בר חמא הוה ליה מלתא לרב יוסף בהדיה.

כי מטא מעלי יומא דכיפורי אמר: איזיל ואפייסיה.

אזל, אשכחיה לשמעיה דקא מזיג ליה כסא.

אמר ליה: הב לי ואימזגיה אנא. יהב ליה, מזגיה.

כדטעמיה אמר: דמי האי מזיגא למזיגא דרבא בריה דרב יוסף בר חמא.

אמר ליה: אנא הוא.

אמר ליה: לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת לי הני קראי, מאי דכתיב (במדבר כא) וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא?

אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו – תורה ניתנה לו במתנה, וכיון שניתנה לו במתנה – נחלו אל, שנאמר: וממתנה נחליאל.

וכיון שנחלו אל – עולה לגדולה, שנאמר: ומנחליאל במות.

ואם מגיס לבו – הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר ומבמות הגיא.
 ואם חוזר בו – הקדוש ברוך הוא מגביהו, שנאמר (ישעיהו מ'): כל גיא ינשא.¹
 ז. אמר רב הונא: מאי דכתיב (תהלים סח) חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני
 אלהים? אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת
 ואוכלת – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.
 ואם עושה כן – הקדוש ברוך הוא עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך
 לעני אלהים (עירובין נד, א).

דרך למידה או עיצוב מידה

לפנינו שרשרת מימרות שמדריכות את לומד התורה כיצד יתקיים תלמודו בידו.
 המשותף לכל ההדרכות הללו הוא הביטוי "אם משים אדם עצמו כ...". לפני
 שניכנס לעומקן של המימרות, עלינו להבין באופן כללי כיצד הדרכות אלו
 אמורות לגרום ללימוד התורה להתקיים בידו של האדם. כלומר, מהו מישור
 פעולתן.

נראה כי גם רש"י הוטרד משאלה זו. בביאוריו למימרות הוא כותב:

ונראה ואינו נראה – כשמגביה צוארו נראה מתחת זקנו, ורוב פעמים שסנטרו וזקנו
 מכסין אותו, כך, אם תלמיד חכם הוא אינו רודף לצאת ולבא בשוק, אלא יושב
 ומחזר על תלמודו – מתקיים בידו.

שהכל דשין אותו – שאין לו גסות.

שהכל מתבשמין ממנו – שמלמד תורה לתלמידים.

כאבן זו שאינה נמחת – מפני דריסת רגלי בני אדם, כך לחייו אינן נלאין מלחזר על
 למודו וללמד לאחרים.

שדורסת ואוכלת – מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר
 בלא תבלין, וכן שאר עינוגין.

שמסרחת – בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל
 כל צרכו.

לישנא אחרינא: שדורסת ואוכלת – לאחר הריגתה אוכלת מיד, כך תלמיד חכם
 מחזר על תלמודו מיד כשמקבלו מרבו, מסרחת – מנבל עצמו על דברי תורה, לשון

1. תרגום: היה סכסוך בין רבא לרב יוסף, ובערב יום כיפור הלך רבא לפייס את רב יוסף.
 כשהגיע, שמשו של רב יוסף מזג לו כוס, ורבא ביקש לעשות זאת במקומו. כשרב יוסף
 (שהיה עיוור) שתה את הכוס, המזיגה (מהילת המים ביין) הזכירה לו את מזיגתו
 המיוחדת לרבא, ואז אמר רבא שזה אכן הוא. אמר לו רב יוסף: אל תשב עד שתפרש לי
 את הפסוק "ממדבר מתנה" וכו'.

זה נראה בעיני, לפי שמצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד, ועל מלבושיהן כדכתיב (משלי ח) ולמשנאי אהבו מות.

רוב הסבריו של רש"י בסוגיה עוסקים במישור של דרכי הלימוד. מי שחוזר ומשנן את תלמודו, אינו מבזבז את זמנו בשוק, ואף מלמד תורתו לאחרים, מובן מדוע תלמודו יתקיים בידו. העצות שבסוגיה קשורות לתחום לימוד התורה, ולכן גם תוצאותיהן בתחום לימוד התורה. אמנם בקריאה פשוטה של לשון המימרות איננו מזהים התייחסות מפורשת לתחום הלימוד, אך בכל זאת יש מעלה בדרך פירוש זה – שעל פיו ההיגיון הפנימי של הסוגיה ברור.

בפירושו של רש"י למימרה האחרונה, הוא מעלה שתי אפשרויות להבנתה. האפשרות שאלה נוטה רש"י ממשיכה את תפיסתו העקבית שנזכרה לעיל, אך האפשרות האחרת שהביא עוברת למישור שונה מדרכי הלמידה: "שמסרחת – בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו". פירוש זה אינו שייך לאופני הלימוד אלא לאופני ההתנהגות. זהו מישור אחר בחיי האדם, שמתברר שיש לו השלכות גם על הלימוד; רכישת מידות נכונות נחוצה לקניין תורה. כיוון זה לוקח את הסוגיה מתחום הלמידה לתחום המידה. פירוש זה יכול להאיר באור חדש את הבנת כל המימרות הקודמות, והוא אף נראה מתאים יותר למשלים המובאים במימרות, שכאמור לא מפורש בהן עיסוק בדרכי הלימוד.

אם אכן מבינים שסוגייתנו עוסקת במידות, אפשר לזהות מידה מרכזית בסוגיה: מידת הענווה. ככותרת כללית לכל המימרות, ניתן לומר כי יש להן מסר מרכזי אחד – אם אדם משפיל את עצמו, תלמודו מתקיים בידו. האם רצו חז"ל לחזור על אותו המסר בשבעה סגנונות? אם נתבונן היטב, נגלה כי המימרות מייצגות כמה זוויות מבט שונות על הענווה, כפי שיפורט בהמשך.

אם נשאל פדגוג כיצד נכון ללמוד, מן הסתם הוא ייתן לנו עצות הדומות לפירושו של רש"י, שיטות לימוד יעילות ולא אמרות מוסר. ייתכן אמנם שהוא ייתן לנו גם הדרכות שקשורות למידות, אם יהיו אלו מידות המשפיעות על השכל. מובן מדוע לא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, וניתן להבין גם מדוע מידת הגאווה פוגעת בלימוד. נדמה כי ההדרכות שלפנינו עמוקות עוד יותר, ולפיהן אין להסתפק בשינוי מידות ההתנהגות, אלא בעיצוב זהות – "אם משים אדם עצמו..."

כענק שרף

אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: וענקים לגררתך? אם משים אדם עצמו כענק זה שרף על הצואר, ונראה ואינו נראה – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

המימרה הראשונה לומדת מהביטוי "וענקים לגררותך" כיצד יתקיים תלמודו של אדם בידו. מדוע לומדים ממילים אלו על ידיעת התורה? כשמתבוננים בהקשר בו מופיעות מילים אלו בפסוקים שבספר משלי (א, ה), התשובה ברורה:

שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך:
כי לוית חן הם לראשך וענקים לגררתך.

הפסוקים עוסקים בהשתמרות תורתה של האם ומוסרו של האב אצל האדם, ולכן רבי אלעזר מבקש ללמוד מהם מה יש לעשות כדי שהתורה תשתמר ותתקיים. איננו יודעים מה לומד רבי אלעזר מתחילת הפסוק, "כי לוית חן הם לראשך". ייתכן שחלק זה של הפסוק אינו מענייננו; נוכל להבין כי חצי הפסוק "שמע בני מוסר אביך" מקושר לחצי הפסוק שכנגדו "כי לוית חן הם לראשך", ו"ואל תטש תורת אמך" מקביל ל"וענקים לגררתך". לפי אפשרות זו, המילים "וענקים לגררתך" קשורות לאי-נטישת התורה, ועל כן עלינו ללמוד מהן כיצד לא ישתכח תלמודנו מאתנו.

המילה "ענק" פירושה תכשיט לצוואר, וזו משמעותה הפשוטה בהקשר שלנו, אך יש לה גם פירוש ידוע נוסף – אדם גבוה. אף ששתי הוראות אלו של המילה "ענק" נראות מנותקות זו מזו, יש קשר הדוק ביניהן, שהרי הצוואר הוא האיבר המגביה את הראש מעל הגוף, ובזה מגדיל וגם מבליט את גובהו של האדם. אכן, בשיר השירים נמשל הצוואר למגדל, כגון "צווארך כמגדל השן" (ז, ה). המדרש (שיר השירים רבה, פרשה ד) עוסק בהרחבה באפיונו של הצוואר כמציינ גובה:

"כמגדל דויד צווארך" זה בית מקדש, ולמה מדמהו בצוואר, שכל ימים שהיה בית המקדש בנוי וקיים היו צווארן של ישראל פשוט בין אומות העולם, וכיון שחרב בית המקדש, כביכול נכפף צווארן של ישראל, הה"ד (ויקרא כו) "ושברתי את גאון עזכם", זה בית המקדש. דבר אחר: מה צוואר זה נתון בגבהו של אדם, כך בית המקדש נתון בגבהו של עולם, ומה צוואר זה רוב תכשיטין תלוין בו, כך כהונה מבית המקדש, לוייה מבית המקדש, ומה צוואר זה אם ניטל אין לאדם חיים, כך משחרב בית המקדש אין חיים לשונאי ישראל.

על פי מדרש זה, הצוואר "נתון בגבהו של אדם", ואם כן הענק שבצוואר מבטא גובה, והאדם צריך לשים עצמו כענק זה שבצוואר.

מצד שני, המימרה אומרת כי הענק צריך להיות רף, מונח על הצוואר ברפיון. ההנגדה בין "ענק" ובין "רף" מזכירה לנו מקור קדום יותר שבו מופיעים בסמיכות שני מושגים אלה. בפרשת המרגלים בספר במדבר (יג, יח), מצווה משה את המרגלים לבדוק את העם יושב הארץ – "החזק הוא הרפה, המעט הוא אם רב" (במדבר יג, יח). בבואם לארץ מגלים המרגלים את ההפך מ"הרפה": "וגם ילידי הענק ראינו שם... הנפילים בני ענק..." (שם שם, כח, לג).

עולה מכאן כי רבי אלעזר דורש מהלומד שתי תכונות מנוגדות: מצד אחד להיות ענק, ומצד שני להיות רפה. אין הוא דורש את מידת הענווה בלבד, שהרי הוא משתמש במילה "ענק" המבטאת גבהות ועליונות. המשפט פותח דווקא בצד הגדלות – "אם משים אדם עצמו כענק", ורק אז מצטרפת אליו הדרכת הרפיון. ההדרכה השלמה היא להיות כענק שרף, להיות גם נראה וגם בלתי נראה. על לומד התורה לראות את עצמו כבעל כוחות, אך גם להיות ענו. הוא חייב להכיל בקרבו שתי תכונות מנוגדות זו לזו אך גם מאזנות זו את זו.

כערוגה וכבושם

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: לחיו כערוגת הבשם? אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמין בה – תלמודו מתקיים, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים.

גם כדי להבין את המימרה השנייה יש לעיין בפסוקים: הפסוק "לחיו כערוגת הבשם" לקוח משיר השירים, ועניינו תיאור של הדוד. מתוך שלל תיאוריו של הדוד לוקח רבי אלעזר ביטוי אחד, ולומד ממנו הנחיה ללימוד התורה. כיצד הוא לומד זאת מן הפסוק, שעוסק לכאורה במשל לקב"ה ולא בתלמוד תורה? ומדוע דווקא פסוק זה, שהוא חלק מרצף ארוך של תיאורי הדוד, נלקח להיות משל לקניין תורה? אל שאלת המקור נחזור בהמשך, לעת עתה נעסוק בדימוי עצמו.

בהמשך המימרות ניתקל בדימוי דומה: "אם משים אדם עצמו כמדבר הזה שהכל דשין בו". גם בערוגה וגם במדבר הכל דשים, אבל במימרה על הערוגה יש ביטוי נוסף: היא איננה ערוגה רגילה אלא ערוגת בושם. גם על הערוגה דורכים, אך כשדורכים עליה מפיצים בכך ריח טוב. הדריכה מבטאת לכאורה את היותה חסרת ערך, עפר לרגליהם של הצועדים עליה, אך הריח מבטא את היותה רבת ערך, שהרי הוא מקרין על כל הסובבים.

רבי אלעזר ממשיך אם כן בתיאורים כפולים, כשם שעשה במימרה הראשונה: מצד אחד הוא דורש התבטלות, ומצד שני הכרה של האדם בערך עצמו. אולם

לעומת המימרה הראשונה, שבה נראה כי שני הדימויים – הענקיות והרפיון – עומדים זה לצד זה, כאן הדימוי האחד גורם לשני; כשאדם בונה לעצמו מעמד מכובד, ומנתק את עצמו משאר העם, ריחו הטוב אינו מתפשט למרחוק. רק כאשר הוא מוחל על כבודו ובא במגע גם עם האדם הפשוט שבפשוטים, תלמודו מתקיים. הפצת הבושם תלויה בדריכה, השפעת התורה לאחרים תלויה בענווה.

כאבן שאינה נמחית

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: לחת אבן? אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו, שאינה נמחית – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

גם מימרה זו של רבי אלעזר מכילה שני צדדים כמו קודמותיה, אך באופן עדין יותר. האבן היא דבר פשוט המצוי לכל ואין לו ערך כספי, אך תכונתה "שאינה נמחית" מבטאת עוצמה, יציבות ונצחיות, שהן תכונות נעלות. במימרה זו רבי אלעזר משנה את מטבע ההנחיה, מ"אם משים אדם עצמו" ל"אם אדם משים עצמו את לחייו". הלחיים אינם מופיעות במפורש בפסוק, אלא רק נרמזות במילה "לוחות". מדוע דרש רבי אלעזר מהפסוק דרשה הנוגעת ללחיים? במימרה זו אין צורך לשאול כיצד הפסוק מתקשר להתקיימות התורה; מובן כי לוחות הברית מקיימות את התורה, שהרי כל מטרת יצירתם היא לחרוט בהן את הדברות לשם שמירתן. חידושה של המימרה הוא כי האדם צריך להפוך את עצמו ללוחות. כבר במימרות הקודמות ראינו שהעיסוק מכוון לבניית זהותו של הלומד, ונראה שכאן פוגשים אנו רמה עמוקה יותר של בנייה זו. המימרה שלפנינו מדריכה את האדם להפוך את זהותו לזהותה של התורה המשתמרת בעצמה. להפוך להיות כלוחות העדות. מהפכת זהות זו, שבה האדם הופך את דמותו להיות כדמותה של התורה, היא המשמרת את התורה בידו. על הלומד להיות כמו אבן שעליו חרותה התורה, חומר חזק שהכתב אינו נמחה ממנו. כיצד מיישמים הדרכה זו, איך ידמה אדם את עצמו ללוחות? רבי אלעזר מחפש בגופו של אדם את החלק שיוכל להידמות ללוחות, ועל כן דורש את הביטוי "לוחות" מלשון לחיים, "אם משים אדם לחייו כאבן זו שאינה נמחית". הלחיים הם האבר הכפול המבצע את השינון והחזרה, ובעזרתה האדם יכול להידמות ללוחות, ולחרוט את התורה על לוח לבו.

עיקרון זה, שהמפתח לקניין התורה נעוץ בכך שהאדם ידמה את עצמו לתורה עצמה, מצוי לאמתו של דבר כבר בשתי המימרות הקודמות, אף כי שם העניין גלוי פחות. במימרה הראשונה – התורה עצמה היא שמתוארת בספר משלי

כ"ענקים לגרורותיך", ובמימרה שלנו נוספת לכך הקריאה לאדם לשים עצמו כמותה. בשנייה – הפסוק "לחייך כערוגת הבושם" מתאר את נותן התורה ולא את האדם, אך המימרה מכוונת את הפסוק אל האדם, והוא זה שצריך להידמות לתיאור זה כדי שתלמודו יתקיים בידו, כפי שהוא מתקיים אצל הקב"ה. כבר שאלנו לעיל על המימרה הקודמת, הדורשת את הפסוק "לחייך כערוגת הבושם", מדוע למדה היא על התורה מתיאור הלחיים דווקא, ולא משאר תיאורי הדוד שברצף הפסוקים. התשובה לכך נמצאת במימרה השלישית – הלחיים קשורות להתקיימות התורה, כפי שנלמד מ"לוחות אבן". לפיכך נראה כי רבי אלעזר דרש תחילה את המימרה השלישית, ורק לאחר מכן את השנייה. הוא למד מהפסוק על הלוחות שקיום התורה תלוי בלחיים, ואחר כך מצא את הלחיים בפסוקי שיר השירים וקשר גם אותן אל התקיימות התורה. אף על פי כן, המימרה השלישית מסודרת בגמרא אחרי השנייה, שלא כסדר שתיארנו, כנראה מפני שהיא מתקשרת למימרה הרביעית, כפי שנראה מיד.

אלמלא נשתברו לוחות הראשונים

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: חרות על הלחת? אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. רב אחא בר יעקב אמר: אין כל אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר: חרות – אל אל תיקרי חרות אלא חירות.

המימרה האמצעית שונה מקודמותיה ומהבאות אחריה. אין היא מתארת את התורה, וגם לא את הלומד, ולמעשה אין בה שום הדרכה הקשורה ללימוד או לעבודת המידות. מנגד, היא גם איננה עוברת לנושא חדש; דבריה מכוונים לרדת אל שורש העניין, אל הסיבה שבעטיה נזקקים אנו לכל אותן הדרכות שמטרתן התקיימות התורה. עובדה היא כי לא אחת דרכו של הלימוד להישכח, ומשום כך צריך לטרוח כדי לקיימו. אולם, נטייה זו עצמה, שההשלמה עמה מצויה בתשתית כל המימרות עד עתה, על שום מה היא? ניתן אמנם להתייחס אליה כתופעה טבעית הכרחית, אך המימרה מגלה מבט עמוק יותר על נטייה זו. אין להתייחס לנטייה זו כמציאות פשוטה. השכחה איננה מצבה המקורי של התורה בעולם, לכתחילה הייתה התורה ראויה להתגלות באופן שיהיה לו קיום תמידי. שבירת הלוחות היא שגרמה לשכחת התורה, ורק בגללה נזקקים אנו לשרשרת של עצות על מנת שלא תאבד התורה מעמנו.

המימרה שלנו מצויה בליבה של הסוגיה. שלוש מימרות קודמות לה, ושלוש באות אחריה. אלו ואלו עוסקות במציאות החסרה, שבה הופעתה של התורה בעולם נמצאת תחת איום תמידי של נטיית השכחה. לאיום זה באו ההדרכות

שבסוגייתנו לתת מענה. אולם במרכזן של הדרכות אלו, מגביה רבי אלעזר את המבט אל המציאות האידיאלית והמקורית שאין לשכוח אותה. לכתחילה ראויים היינו שלא תשתכח מאתנו התורה, גם בלא סיועה של עצה כלשהי, אך ירדתנו בחטא העגל הביאה לשבירת הלוחות. רבי אלעזר מלמדנו כי שבירת הלוחות משמעותה שבירת הקיום היציב של התורה בעולם. מעתה עלולה התורה להיות פורחת מאתנו אם לא נעשה את עצמנו כלי להכיל אותה, באמצעות ההדרכות שלאורך הסוגיה.

לאחר שראינו כיצד המימרה הרביעית מעמידה בתשתיתה את אירועי מתן תורה, נראה כי הם מלווים אותנו באופן סמוי כבר מתחילת הסוגיה. הדבר בולט בעיקר בהדרכה השלישית, הנשענת על פסוק שעוסק בלוחות הראשונים, אולם על פי המדרש (שבת פח, ב) יש קשר גם בין שתי המימרות הראשונות למתן תורה:

כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא קושרים לו שני כתרים... ואמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב (שיר השירים ה) לחיו כערוגת הבשם? כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נתמלא כל העולם כולו בשמים. וכיון שמדיבור ראשון נתמלא, דיבור שני להיכן הלך? הוציא הקדוש ברוך הוא הרוח מאוצרותיו, והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר (שם): שפתותיו שושנים נוטפות מור עבר, אל תקרי שושנים אלא שושנים.

המפגש עם התורה מפגיש אותנו עם העדי שלנו, ומפיץ ריח נפלא. כיוון שהתורה היא תכשיט ובושם, איננו יכולים לראות את עצמנו כשפלים לגמרי, שכן יש בידינו ענק. ערכנו העצמי קשור לערכה העצום של התורה יקרת הערך שבידינו. הקריאה להידמות לענק ולבושם היא תנועה של ניסיון לחזור ולגעת באיכותה המקורית של התורה, עת הופיעה במדרגת הלוחות הראשונים.

כמדבר שהכל דשין בו

אמר רב מתנה: מאי דכתיב: וממדבר מתנה? אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו.

מכאן ועד לסוף הסוגיה, שלוש מימרות נוספות שבנויות על הביטוי "אם משים אדם עצמו". האמצעית ביניהן חורגת משאר המימרות בסוגיה, בהיותה בנויה מסיפור ומדרשת פסוקים ארוכה, שהדימוי שהיא מציעה לאדם הוא רק חלק ממנה. בכדי להמשיך את ציר הדיון שלנו, נעסוק בדימויים שמציעות שלושת המימרות לאדם, ונניח לסיפור ולדרשת הפסוקים הארוכה שמתלווים לדימוי האמצעי.

יש מכנה משותף לדימויים שבשלוש המימרות הללו, והוא מנוגד למאפיין המשותף של שלושת הדימויים שפתחו את הסוגיה. המימרה החמישית והשישית מכוונות שתיהן את האדם לשים עצמו כמדבר. מעתה שוב אין אנו פוגשים בשני צדדים; לא מעלה וחסרון יש בדמותו הראויה של האדם, אלא חיסרון בלבד. האדם צריך לראות את עצמו לא כתכשיט וכבושם, ואפילו עצמתה של האבן חסרה לו. המדבר ריק מכל ערך, ושום צד חיובי לא מתואר בנוגע אליו. הסוגיה חותמת בדימוי הנמוך ביותר, כחיה "מסרחת" או "דורסת", המציין לא רק העדר כי אם תופעות שנראות שליליות.

יש לשים לב להבדל בין שלוש המימרות הראשונות, שנאמרו מפי רבי אלעזר, ובין המימרה החמישית של רב מתנא: רבי אלעזר מדבר על מי שיש בו צד של מעלה, ורב מתנא עוסק במי שמצד עצמו אין הוא ראוי לתורה. הבדל זה רמוז אף בשמם של בעלי המימרות: רבי אלעזר עוסק באדם שמבחינה מסוימת הוא ראוי לזכות בתורה, שהרי יש בו צד של ערך. אדם זה שאית ליה מגרמיה זקוק רק לעזרה מלמעלה על מנת לזכות בתורה. רב מתנא, לעומת זאת, אינו מזכיר כל מעלה של האדם. מכוח מה, אם כן, זוכה אדם כזה לתורה? התשובה לכך רמוזה במימרה החמישית ומתבררת בשישית. רב מתנא דורש את הפסוק "ממדבר מתנה", ובמימרה השישית גם קניין התורה מתואר באותו מטבע – "ניתנה לו תורה במתנה". אדם חסר מעלה, החפץ לזכות בתורה אף שאינו ראוי לכך, עליו לבטל את עצמו כמדבר. בהדרכתו של רבי אלעזר, התקיימות התורה היא תולדה של עבודה עצמית של האדם; אך האדם המשים עצמו כמדבר, זוכה בתורה לא מכוח עבודתו, שהרי אין לו ערך חיובי, אלא מכוחו של הקב"ה הנותן לו מתנה גמורה. לאחר שנשתברו הלוחות, עומדות בפני לומדי התורה שתי דרכים: רבי אלעזר שואף לשוב למעלתנו הראשונה, להתקשט ולהתבשם שוב, אך לפי רב מתנא שבירת הלוחות העידה על קטנותנו, ולכן עלינו לגשת אל התורה דווקא מתוך מודעות גמורה לנמיכות קומתנו, וזה השער לזכות לתורה מחדש והפעם כמתנה מהקב"ה.

כחיה שדורסת ואוכלת

אמר רב הונא: מאי דכתיב: חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים? אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת – תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו – אין תלמודו מתקיים בידו. ואם עושה כן – הקדוש ברוך הוא עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך לעני אלהים.

המימרה האחרונה מעמיקה את השפלת האדם, ומדמה אותו לבעל חיים. לא מדובר אפילו בבהמה שהיא בעל חיים מבוית, הקרוב יותר לעולמו של האדם, כי אם בחיה. דימוייה של חיה זו, החותמים את הסוגיה, הפוכים מן הדימויים של מימרותיה הראשונות. החיה המסרחת ואוכלת מנוגדת לבושם, והחיה הדורסת אחרים הפוכה מהערוגה הנידושה בידי אחרים.

משמעותן המעשית של הדריסה וההסרחה מתבארות בדברי רש"י:

שדורסת ואוכלת - מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין:
שמסרחת - בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו.

הדימוי מתאים ללומד תורה שלא נותן משקל משמעותי לאכילתו. אין לו צורך במאכל טעים או מבושל היטב. די לו בכך שיקבל ממזונו את משאבי המחיה שהוא זקוק להם.

אולם, הדימוי "דורס ואוכל" משמש את חז"ל בהקשר אחר (פסחים מט, ב) לתיאור חריף מאוד של הדמות ההפוכה לתלמיד החכם - דמותו הבזויה של עם הארץ מהסוג הגרוע ביותר:

תניא היה רבי מאיר אומר, כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים.

אם פתחנו ברבי אלעזר המזכיר גם צד מעלה של האדם, והמשכנו אל רב מתנא שעל פיו אדם צריך לשים עצמו כמי שאין לו כל מעלה חיובית, הרי שבמימרה האחרונה מדובר על אדם בעל תכונה שלילית ביסודה, המופיעה כגנותו של עם הארץ. אם נזכור את ההקשר של הסוגיה, "אם אדם משים עצמו", המשמעות חריפה עוד יותר, שהרי רב הונא אינו מדבר על אדם שזה אופיו, אלא מכוון אפילו אדם שאין זה אופיו לאמץ לעצמו זהות כזו! מה מביא את רב הונא לראות בפסוק הדרכה ללימוד תורה?

נפתח בלימוד מהפסוק. הפסוק העוסק בחיה נמצא בתהלים (סח, ח-יא), במזמור העוסק במעמד הר סיני, ומופיע בסמוך לתיאור המעמד.

אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בישיון סלה:

ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל:

גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה:
חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים.

מדוע על רקע מעמד הר סיני מתוארים ישראל במילים "חיתך ישבו בה"? לדעת רב הונא, הדבר בא לגלות כי יש צד מסוים של חייתיות שנדרש מהאדם על מנת לקבל תורה. נראה שכוונת רב הונא ללכת צעד נוסף אחר רב מתנא שהציג את האדם כחסר. הסוגיה בחתימתה באה להביא את עקרונותיה עד לקצה. היא מלמדת שאפילו הכוחות שבהקשרם הרגיל הם כוחות מגונים, יש בהם שימוש בלימוד התורה. רב הונא לוקח את התכונות המתארות את החייתיות של עם הארץ, ודורש אותן ממי ששואף להיות תלמיד חכם. מה פשר הדבר?

אם נדייק בדבריו, נראה כי רב הונא מכוון את ההידמות לבהמה אך ורק כלפי האכילה, "דורסת ואוכלת", "מסרחת ואוכלת". האדם הנכון לדרוס את צדדי השפלות והחומריות שלו, מחלץ בזה את צדדי המעלה שלו ממאסרם, ומבטא אותם מחדש. בשעה שאכילתו מסרחת, מתגלה הבושם שבתורתו.

האנושות הופכת את הכרח האכילה של האדם למערכה שלמה, שסביבה מתפתחים תרבות ופולקלור, ספרים ותכניות, נימוס וטקסים. רב הונא מכוון את האדם שלא להקדיש את הכישורים שהם מותר האדם על הבהמה לשם פיתוח האכילה שהיא המשותף לאדם ולבהמה. במקום זאת יכוונו הכישורים הללו אל המותר האמתי של האדם, כוחו הרוחני. מי שאיכותו הייחודית של האדם משמשת אותו דווקא לכוחו הרוחני, זוכה שקנינו הרוחני יתקיים בידו.

במובן החומרי, רב הונא אמנם מקצין את מהלך הסוגיה. מההשוואה למדבר המבטא את האפסות של האדם, עובר רב הונא לדבר על החייתיות שבאדם, שהיא תופעה שלילית ובזה בעייתית עוד יותר. אולם יסוד זה בעצמו מהפך את כיוונה של הסוגיה: השימוש בחייתיות לביטול הממד החומרי של האדם, הוא הוא המגלה מחדש את מעלתו הרוחנית של הלומד, לאחר שבמהלך הסוגיה עד עתה הלך ופחת היחס אליה.

היפוך זה מוצא את ביטויו בחתימת המימרה, שהיא גם חתימת הסוגיה כולה. חתימה זו עוסקת בשכרו האלוקי של אדם זה, אך השכר מופיע דווקא במושגים של סעודה. כשם שהלומד שם עצמו כבהמה מבחינת כל ענייני האכילה, ועזב את ההתעסקות האנושית-תרבותית בהם, הקב"ה עצמו יזכהו בסעודה שאיננה בהמית או אנושית כי אם אלוקית.

הסעודה שמכין הקב"ה רומזת בדרך כלל למציאות העתידית השלמה – "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים..." (ב"ב עה, א). סעודה זו, הקשורה לפי זה לעולם הבא שכולו ארוך, מלמדת כי לא רק התורה תתקיים בידי של אדם זה, אלא חייו שלו עצמו יזכו לנצחיות בעולמו העתידי של הקב"ה.