

ד"ר נפתלי הרץ טוקר

מסורות אגדה כמפתחות להגיונם של מזמורי תהלים "בצאת ישראל ממצרים" (תהלים קי"ד)

מבוא

מזמור קי"ד בתהלים ("בצאת ישראל ממצרים") הוא דוגמא מובהקת למזמורים בתהלים, שבמטווה הפיוטי שלהם מוצפנות מסורות אגדה. להצפנה ולצפנים רמות ודרגות שונות של גלוי ונסתר. מהם מסומנים במילות מפתח המתקשרות, ככותרת מטוענת, אל מסורות אגדה ולמדרשיהן, ומהן מדרשי אגדה הרמוזים בחלקיקי עלילה קטנים אך ממצים, והם משוזרים מעשה חושב בשיטי המזמור ומבין שיטיו. עניינם כמובן להנחות את הקורא להעלות בזכרונו את האגדה במילואה, ליצור את הקישורים והזיקות, או אז, תסתבר לו האגדה כמקור פרשני מרתק המטיל אורות חדשים על הגיוני המזמור ופותח צהרים אל עבר משמעים והבנות מפתיעים.

אף זאת, כשם שמסורת האגדה הייתה למקור פרשני, להעשיר את המזמור במשמעים ובהגיונות, בבחינת "פנים רבות" למזמור. כך רעיוני המזמור בפשטו ובמשמעי עומק שבו, פותחים ערוצי הבנה נוספים לרעיוני האגדה ולהגיוניה. עוד זאת, מעקב אחר פיתוחי האגדה והמסתעף בנתיבי מדרשיה יחשוף לעתים כיצד המחשבות הצפונות בחובה השתלשלו והיו ליסודות בעמודי מחשבה-פילוסופית יהודית. הגיוני האגדה המשיכו להיות כר דיון ולימוד בספרות האמונות והדעות לאורך הדורות.

בין שמחה אנושית לבין חיל ורעדה

נפתח בדיון קצר בפועל 'רקד' העתיד להשתלב לענייננו. משמעו הענייני הראשוני נטוע בשדה הסימנטי האנושי. המילה נוצרה לסמן פעולות הקשורות לבני אדם. מן השדה הזה הושאלה המילה אל עולם בעלי חיים בשביל לדמות, בעיקר, תנועות ותנועות של עדרי הצאן. מעולם המרעה הושאלה שוב המילה בשביל לצייר תמונה פנטסטית בעולם הצומח והדומם. עניינו של הפועל 'רקד' לסמן נדנד ונפנוף משמחה, ונשמע קרוב לפעל רקע ברגליו באדמה. כדוגמת מה שראתה מיכל את המלך דוד מרקד ומשחק (דבה"י

א', ט"ו, כט. ובמקומו בשמ"ב ו' טו: "ודוד מפזז ומכרכר". פועל זה נמצא גם בקהלת ג', ד, שם נכתב: "עת ספוד ועת רקוד". בשני המקומות נעשה שימוש בפועל 'רקד' בשדהו הסימנטי הטבעי, משמע בהקשר של שמחה אנושית. מה שאין כן בגלגולו המטאפורי, כשנעשה בו שימוש בשביל להעניק היבט ציורי לתנועות קפיצה, ניתור וזעזועים, הקשורים לשדה הפעילות של בעלי החיים ולעולם הצומח והדומם.

הקאיייה המטאפורית של הפועל 'רקד' משקפת בהקשרים הללו, באופן אירוני, מצב מאויים, חיל ורעדה. הגלגול המטאפורי מוצא את הסברו על רקע תנועת הגוף והאיברים שהיא מכנה משותף אירוני לפעולת הריקוד במחול של שמחה ולתנועת הגוף והאיברים כאשר חיל ורעדה אוחזים את האדם.

את גלגולו של הפועל 'רקד' אל עולם בעלי החיים, ניתן למצוא אצל ישעיה הנביא. כשביקש להטביע חותם ציורי עז לחורבנה של בבל, שתהיה לשממות עולם, בין היתר, לתאר אותה כתל חרבות שרק חיות מדבר תרבענה שם. לצד עופות וחתולי בר שישמיעו יללות בין ההריסות, כתב: "ושעירים ירקדו שם" (ישעיה י"ג, כא). והכוונה, במקורה, לשעירי עזים-הזכרים שבעזים, מין תנשי בר מדבריים בעלי שער, הנחשבים גם כאלילי המדבר. ולדעת אחרים, עוף מדורסי הלילה. דרכם של אלה לקפץ ולנתר נצטייר בראייתם המטאפורית של בני אדם לרקידת שעירים.

תהליך נוסף בפיתוחו המטאפורי של הפועל 'רקד' מצאנו בתהלים כ"ט, ה-ו: "קול ה' שובר ארזים, וישבר ה' את ארזי הלבנון. וירקדם כמו עגל לבנון ושירין כמו בן ראמים".

הצירוף המטאפורי "וירקדם כמו עגל" וגוי מצביע קודם כל שדרכם של העגל ובן ראמים, המשתובבים באחו לרוץ ולקפץ, ניתרגמה מכבר לרקידה. המטאפורה הלכה ונתקשרה באופן אמיץ לבעלי החיים עד שהייתה כשלעצמה מקור לשאילת משנית. משמע דימוי לדימוי: וירקדם (את עולם הדומם והצומח) כמו עגל (כרקידת בעל חיים). עכשיו כשביקש משורר תהלים ולתאר את החיל והרעדה האוחזים את איתני הטבע מפני ה' הנותן בקולו עליהם, עלתה בדמיון עיניו תנועות הפירכוס ורטט האיברים האוחזים את העגל ובן ראמים בעת פיזווי מרוצתם ובשעה שהרועים מרדפים אחריהם ומבריחים אותם חזרה לתחום הרעייה והרביץ. ואולי גם בשעה שהם מתנגחים, זה עם זה, בקפיצותיהם הם נראים אז כמרקדים.

הפועל 'רקד', שנתקבל כבר כמטאפורה הולמת שתיארה, גם בנימתה האירונית, את מראה הניתורים והכרכורים של בני הבקר הללו, היה לו אפוא למשורר מילה בעלת בחירה מועדפת להשתמש בה כמטאפורה משנית לעולם הצומח והדומם.

באשר לחזיון הריאלי המתבקש להתפענח מתמונת הדימוי. לפנינו מראה של התנועות הארוזים ורעדת ענפיהם בשעת סופת רעמים וסער. שיפילם ויניעם ממקומם, שיראה שירקדו מן קול הרעם והרעש (רד"ק). וביסוד רקידת ההרים משתקף מראה רעידת ההרים בשעה שרועשת הארץ.

בצאת ישראל ממצרים

לקמן השתבצותו של הפועל 'רקד' כמטאפורה משנית, המושאלת מעולם המרעה בשביל לצייר תמונה פנטסטית בעולם הדומם. לשם הבהרת העניין יובא להלן המזמור בכללו, תהלים קי"ד:

בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם
2. לען: היתה יהודה לקרשו ישראל מקשלותיו: הים ראה וינס
3. הירדן יסב לאחור: ההרים רקרו כאילים וקעוח פקני-צאן: מה-לך
4. הים כי תנים הירדן חשב לאחור: ההרים הרקרו כאילים וקעוח
5. פקני-צאן: מלפני ארון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב: ההפכו
6. הוצר אנם-מים תלמיש למעינות-מים:

תשומת לבנו תופנה בהמשך במיוחד לשני הפסוקים ג-ד. המהווים בעצם גוש ענייני מלוכד המתאר תופעות טבע מופלאות אם כתגובה למאורע, ואם כתרומתו של הטבע והשתתפותו בתהליך המתארע.

על מבנהו הפיזי המשוכלל וצורתו הריתמית התואמת לתוכנו של מיכלול המזמור, עמדו רבים (עי חכם, לסיכום המזמור). לענייננו יושם לב כי תיבת 'ראה', כמילת מפתח לכל ארבע מצלעות הפסוקים, משתבצת למעשה ובפועל פעם אחת בלבד כנשוא ראשון לים: "הים ראה וינס". עם זאת היא עולה גם ליתר שלוש הצלעות. הים ראה מה שראה, ומעין זה הירדן ראה. על הקורא להשלים במחשבתו כי גם ההרים ראו מה שראו וכן הגבעות ראו.

באשר לתופעות הטבע עצמן, עניינן מתואר בפעלים מטאפוריים שהביעו נאמנה, לטעמו של המשורר, בשדר הדימוי שלהם, את התופעה המופלאה המסויימת, אותה קישר המשורר וייחס לכל תחום מתחומי הבריאה הזכרים. לגבי הים תיארנו שהוא נס. לגבי הירדן-יסוב לאחור, שב על עקבותיו. ההרים-רקדו. באשר לגבעות, כדרך התקבולת בשירה המקראית, על הקורא להשלים במחשבתו כי במקביל להרים גם הגבעות רקדו.

יסודות הבריאה המוצגים כאן משתייכים לשני תחומים יקומיים בסיסיים: מים (ים ונהר), ויבשת (הרים וגבעות). ייתכן שיסודות הבריאה הללו ראו במשותף מאורע (או תופעה) מסויים ואחיד, והגיבו בהתאם לרכיבי יסודותיהם. ייתכן, עם זאת, שהגיבו באופן שונה מפני שראו מאורעות שונים שקרו בזמנים שונים בצאת ישראל ממצרים.

כמו מה נס הים והירדן נסב לאחור?

יוצאי דופן במבנה שני הפסוקים הללו, הם שני הדימויים שהראשון בהם מדמה את ריקוד ההרים כאילים, והשני מדמה את רקידת הגבעות כבני צאן. הקורא שם ודאי לב כי לא רק שאין לניסת הים ולנסיגת הירדן כל תוספת של דימוי, אלא המשורר גם לא הניח בין שיטי הכתוב מפתח כלשהו או רמיזה שבביל להנחות את הקורא להשלים במחשבתו, אותו דימוי שידמה כמו מה נס הים, וכמו מה הירדן נסב לאחור.

במילים אחרות, אם את הפועל 'ראה', הדבוק אל מעשה הים ('הים ראה'), ניתן אכן לשבצו אל תחומי הבריאה האחרים, ולומר: ההרים ראו ורקדו כאילים, וכן הגבעות ראו וכו'. הרי בניגוד לזה, שני הדימויים: "כאילים", "זכבני צאן", הדבקים "להרים רקדו" - **כאילים**, "וגבעות רקדו" - **כבני צאן**, לא ניתן לשבצם אחורה אל תחומי הבריאה האחרים ולומר במחשבה: הים ראה וינס כאיל, הירדן ראה ויסוב לאחור כבני צאן.

הציוריות המטאפורית והתמונות המוקרנות אפוא בפועל מפסוק ד דחוסות ושופעות יותר. מעין היפרבולה, בלשון השירה. לא רק שמיוחס להרים ולגבעות, שבטבע הם יסודות מוצקים בעולם הדומם, מעשה פנטסטי של ראייה ורקידה, אלא על הקורא לשוות עוד בדמיונו מעשה רקידה של אילים ובני צאן. שהוא כשלעצמו תמונה מטאפורית התובעת התבוננות וחיפוש אחר משמעות ופשר, וליצור בין התחומים זיקה וקישורים פרשניים. בכך ניתן לפסוק זה דגשות יתרה מקודמו פסוק ג.

מה ראה הים וינס? מזמור שהוא כתב חידה

השאלה, בתחום החיבטיים המטאפוריים של הפרק, מה ראו תופעות הטבע למיניהן ואשר כתגובה לכך ואו בזיקה לכך הגיבו ופעלו כמתואר בפסוקים, היא שאלת בירור החזרת ונידונה אצל הפרשנים. "הרבה קושיות יש בדרך המפרשים באלו הפסוקים" (יעבץ בפירושו לתהלים, וייס, תשמ"ז, 340-343). קריאה צמודה בכתובים עצמם וכפשוטם, מעלה, לכאורה, כי מושא הראייה הוא הדברים שסופרו בפסוקים הקודמים, א-ב. ראו כי בצאת ישראל ממצרים היו יהודה וישראל לממשלות קדשו, וזאת בהתאמה למובטח בשמות י"ט, ו: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (רד"ק, מצודת דוד).

השימוש בלשון נקבה "היתה יהודה", איפשרה לאחרים לפרש כי הכוונה לארץ ישראל שבשעה שיצאו ישראל ממצרים נודע ונתפרסם כי ארץ ישראל היא הארץ שבחר ה' ליסד בה את ממשלת קדשו (עי' חכם, והערה 3 בפירושו. חיות. וייס, תשמ"ז, 336-341, שם הערה 7).

עוד יתכן שמושא הראיה הוא התגלות כבוד ה', שהיא תופעה הקשורה ומתלווה באופן ממילאי לצאת ישראל ולמעמד הר סיני ממצרים, כפי שדבר זה גם מתפרש בפסוקים ז-ח: "מלפני אדון חלי ארץ, מלפני אלוה יעקב" וגו', (ראב"ע לפסוק ה. חיות, האפשרות השנייה. וייס תשמ"ז, 340-341, שם הערה 18). ואם לא הזכיר המשורר (א-ו) במפורש את שם ה', הלוא גם לא ציין כלל את שמו של משה, שמעשה בקיעת ים סוף היה כידוע יסוד באמונה במלכות ה' ובמשה עבדו: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד, לא). ולא עשה המשורר כדוגמת ישעיה שתיאר כאילו נזכר ה' במשה שהעלה את ישראל מים סוף, וכן שהיה ה' הולך לימין משה ומסייע לו בהבקעת המים: "ויזכר ימי עולם משה עמו, איה המעלם מים... מוליך לימין משה זרוע תפארתו, בוקע מים לפניו" וגו' (ישעיה ס"ג, יא-יב).

מצטרפים לזה דברים סתומים נוספים שנמנע המזמור מלציין בבירור, כגון מה ראו תופעות הטבע למיניהן. ולא הזכיר במפורש שמו של ים סוף, אלא אמר בסתמיות: "הים ראה וינס". עוד השווה מה שתיאר בפסוק ד בצורה פיוטית ובלשון רבים ש"ההרים רקדו כאילים", ולא הזכיר את שמו של הר סיני, ואין ביאור מהו אותו אירוע אליו מצביע מעשה רקידת ההרים. זיהוי מועני השאלות והתשובות בפסוקים ה-ח, כלומר, מי הוא זה השואל: מה לך הים כי תנוס? מה לך הירדן כי תסוב לאחור? וכן: מה לכם ההרים כי תרקדו כאילים? ומה לכן גבעות כי תרקדנה כבני צאן? ומי המשיב: "מלפני אדון חולי ארץ" וגו'.

זיהוי השואל והמשיב פתוח אף הוא לפירושים ולהבנות שונים. אפשר שלפנינו שאלות ריטוריות מפי הדובר במזמור עצמו, המשתאה ומשתומם לזכרון המראות המופלאים וכאילו הם לפניו (וייזר, וייס תשמ"ז, 345), ושואל בשביל לתת לעצמו סיבה להאריך בתיאור הנפלאות אגב מתן תשובות (רד"ק; המאירי). ואולי הארץ היא ששאלה לים ולירדן ולההרים. ועל כך ענו לה: חולי גם את כמונו מלפני אלוה יעקב. ואולי בפי משה רבנו הושמו השאלות כדי לאפשר מתן תשובה שתבהיר שפחד הארץ ומלואה היה מפני אלוה יעקב ולא מפני משה רבנו, ובכך לתת ביטוי דרמטי למדרשי אגדה בנוסח הזה: אמר הים אל משה, "לא מפניך אני נס, אלא מלפני אדון חולי ארץ" שיצר את הארץ" (שוח"ט, קי"ד).

ובעצם גם מה שאמר בפתיחת המזמור, "בצאת ישראל ממצרים" וגו', לא פירש הזמן המדויק והמסויים אליו נתכוון. אפשר, אמנם, שנתכוון לאותה שעה ממש של יציאה. עם זאת הלשון 'בצאתי יכולה לסמן פרק זמן ארוך ומתמשך,

משמע אירועים שונים שקרו לסירוגין במשך ארבעים שנות הליכה במדבר שכולה בחזקת יציאה ממצרים. כך האירוע המרכזי שקרה הלוא הוא שיהודה וישראל היו לעם קדשו של ה' ולאחריו אירועים מופלאים אחרים: הים נס, הירדן-נכרתו מימיו וכו'.

אמור מעתה, השאיפה לצימצום בתחום התיאור ובדיבור היא מסממניו של מזמור קי"ד. דווקא בלשון מרמזת ובהזכרת עניינים בתמציתם, יעצם כוח ההבעה של המזמור.

'הסתמיות' אף היא מסתברת כסממנו של המזמור, ובאופן זה איפשרה לדימוי המזמור ולתמונותיו להתפרש בד בבד לכמה פנים, בבחינת עושר רעיוני המתלווה למזמור לטובתו. הסתמיות מובעת לא אחת במילות מפתח שהצופן שלהן, לדעת המשורר, נודע ומפורסם וכוונת העניין מובנת. יחד עם זאת הסתמיות עשויה להתפרש כסטרוקטורה מכוונת כדי לאפשר לדובר במזמור עצמו לתמוה אחרי זה ולתהות לפשר העניין ולנהל עם התופעות דו-שיח: "מה לך הים כי תנוס?" (ה).

וכי"ב לתמוה לגבי הירדן, ההרים והגבעות (ה-ו). "ודע, כי הלשון מה לך הים והשאלות שאחריו אינם בגדר שאלה שלא נודע עניינם, אך באים כדי ליכנס בדברים ולשמוע הטענות" (עפשטיין, "ברוך שאמר", בפירוש תפילת הלל). באופן זה מתאפשר לדובר לשוב ולתאר את המראות הנפלאים והמופלאים שבאמת קרו ולתת דגש לשורש התופעות ולסיבתן (ז-ח). בהישנות תיאור הפלאות יש ביטוי לרצונו של המשורר לא לתת למראות הנפלאים האלה להיעלם רוצה הוא להשהותם לראותם שוב בהשמיעו שנית לאוזניו את אשר רואות עיניו (וייס, תשמ"ז, 345).

עם זאת מסתבר, בכל אופן, שהצמצום והסתמיות ומילות המפתח עשויים לסמן-בתחום הסבירות הפרשנית-כמה וכמה עניינים. הציוריות הלשונית המקוטעת משרטטת תמונות פתוחות לכמה משמעויות, וכדוגמת הציוריות הפיוטית במיטבה, רומז המזמור מבין שיטיו על נוכחות בו זמנית של כמה פנים ושל כמה מראות, כשכל אחד מהם מפרש בדרכו את עיקרי הרעיונות של המזמור. קרוב לוודאי שמשוקעים במזמור גם מסורות אגדה ומדרש שבעל פה שסיפרו על זעזוע הטבע למראה ה', שגילוי עוצמתו הנוראה מרעיש את כל יסודות העולם (ליונשטם, תשכ"ה, 107). מעין מה שמצאנו בתהלים ס"ח, ח-ט: "אלקים בצאתך לפני עמך... ארץ רעשה, אף שמים נטפו" וגו', (ובניסוח דומה לזה בשופטים ה', ד). וכן כדוגמת מה שדרשו במדרשים שבשעת קריעת ים סוף, כל המימות שבעולם נבקעו (כשר, שמות, בשלח סימן קלד, שם בהערות המקורות למיניהם).

ראו את צאת ישראל ממצרים

פעולת הים והירדן מתקשרת אמנם מיידית מכל בחינה שהיא לקריעת ים סוף (שמות י"ד) ולבקיעת הירדן (יהושע ג' ד'). ראו את צאת ישראל ממצרים וקדושת ה' השורה עליהם, וממילא את התגלות ה' ומעשים נפלאים אחרים שקשורים באופן אמיץ לצאת ישראל ממצרים, פתחו הים והירדן ונסו מפניהם בעוברם (רד"ק). ובלשון מצודת דוד: הים ראה את ישראל באים אל תוך הים, נס ממקומו ונעשה חרבה, וכן הירדן.

הרמב"ן והמאירי מפרשים אף הם את פעולת הים והירדן כביטוי לבהלה ולפחד. אלא שהמאירי (תהלים קי"ד) מפרש את פעולתם שהוא תיאור בדרך משל, כאילו פחד הים וינס. והרמב"ן (שמות כ', טו) מפרש שעצם רקידת ההרים אינו דרך משל ומליצה, אלא היה בפועל ממש. היינו שגוף ההר לא עמד על עמדו אלא חרד ונודעזע.

עוד דרשה יפה אצל רבנו בחיי (שמות י"ג, טז), שפירש שהים היה נס מפניהם אך לא בבת אחת. כלומר לא נקרע להם לכל אורכו בפעם אחת, לעשות לבני ישראל שביל ארוך מתחילתו ועד סופו, אלא מעט מעט בשלבים. ככל שהיו נכנסים לתוכו יותר ויותר, היה רואה אותם הים ונס מפניהם מעט. וייתכן שלפני רבינו בחיי היה מדרש בגירסא הזו. ומעין המטאפורה הזו מצאנו בתהלים ע"ז, יז: "ראו מים אלקים ראו מים יחילו", והכוונה לקריעת ים סוף שחלו מי הים מפני שראו את התגלות כבוד ה'.

הים והירדן ראו אפוא את הדברים שסופרו בפסוקים א-ב וכל הפלאות שהרעיף האל על בני ישראל מפני שמצא אותם ראויים לכך ובחר בהם כעם סגולתו, ראו כל זאת ונסו מאימת ה' כדי להסיר מכשול ולפנות דרך לעם סגולתו. אמנם לפי התיאור במזמור, הים והירדן נסו ונסוגו בבנין פֶּעַל, היינו, לכאורה, מרצונם.

גם אין למצוא בפסוק עצמו תימוך מפורש שפעולת הים והירדן הייתה תגובת זעזוע, פחד וחרדה מפני הדר גאון עוזו של האל. טענות מן הסוג הזה ניתן אחר כך לטעון לגבי ההרים ולהסיק שרקדו מרצונם ומאליהם. הנכונות הלכאורה הזו מצד תופעות הטבע להגיב מרצון ובאופן עצמאי, פעולות המסמנות שינוי בטבע ברייתם, תמורה ביציבותם, הייתה אינטרפרטאציה שהביאה את וייס, במהדורתו הראשונה, למסקנה שהמזמור מתאר כיצד הטבע משתתף במהלכה של ההיסטוריה. פלאי הבריאה משתפים פעולה עם ה'. הים והירדן נסו ונסוגו מתוך רצון ונכונות להסיר מכשול מדרכו של עם הייעוד.

כיו"ב ההרים והגבעות, רקידתם כאילים וכבני צאן מסמנת הבעת רצון ונכונות למהר ולהסתלק מדרכו של ישראל, לנוע ממקומם ולפנות לפני ישראל את

הדרך לארצו ולייעדו. כפירוש הזה דרש שלי"ה (מובא אצל יי גרשנטקורן, נעים זמירות ישראל, חלק ה', מזמור קי"ד): "הים ראה שישראל עשו רצון הקב"ה וינס מפניו שלא יטבע. וכן עשו ההרים והגבעות שנעשו דרך מישור".

בין שבחם של ישראל לגנותם

סמך מה לפרשנות הרואה במנוסת הים תגובה רצונית ועצמאית מצד הים, מתוך שמהיר להביע את נכונותו לשתף פעולה עם ה' ועם ישראל, ולפנות להם הדרך לייעדם, אפשר למצוא בשוחר טוב (ק"י"ד, ט) וכן בילקוט תהלים, תתעג: "הים ראה וינס, מה ראה? ראה הים את בני ישראל שנלחמים זה עם זה על קדושת שם הקב"ה, כלומר שכל אחד רצה לירד תחילה לים, אמר, מה אני עומד? מיד ברח, שנאמר, הים ראה וינס".

לפנינו מסורת מדרשית המשבחת את עמדת ישראל על אמונתם בה' ובמשה עבדו בשעת קריעת ים סוף. סימוכין יש לה מדבריו של רבי מאיר בסוטה לו, ע"ב-לו, ע"א, וכן במכילתא, בשלח י"ד, כב: "כשעמדו ישראל על הים היו שבטים מנצחים זה את זה. זה אומר אני יורד תחילה לים, וזה אומר אני יורד תחילה לים. ועל שהיו מריבין ומתחרים לכבודו של ה', זכו כל הניצים לשבר" (ועיין שם ובמכילתא בהרחבה).

הצגת עמדה סנגורית כלפי ישראל על בטחונם בה' בנסיבות של מצוקה, כשהים סוגר עליהם, והוא טרם נבקע, ושונא רודף אותם, ובעיקר עמדה פרשנית הרואה במנוסת הים רצון מצדו לשתף פעולה ולפנות בזריזות דרך ליוצאים ממצרים, היא מסורת מדרשית יוצא דופן בסוגה. בהיפוך לזה יש מדרשים הדורשים את ישראל לגנאי על היותם ממרים על ים סוף ("וימרו על ים, ביס סוף", תהלים ק"ו, ז לקמן).

ואמנם בסמוך לדברי רבי מאיר מביאה הגמרא והמכילתא (שם) את רבי יהודה הדורש להיפך, שלא בטחו ויראו לנפשם לירד לים: "לא כך היה מעשה, אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים, וזה אומר אין אני יורד תחילה לים" וכי, גם באשר לנכונות הים להיקרע ולנוס כדי לפנות דרך לישראל, וזאת מפני שראה אותם מקדשים שם שמים, מצאנו דברים הפוכים לזה ברוב המדרשים. מנוסת הים נלמדת ונדרשת ככפיה מפני שסירב להיקרע (לקמן).

ואמנם, במאוחר, במהדורה חדשה (תשמ"ז, 331-353) תיקן וייס דרך קריאתו את המזמור והעלה משמעות חדשה, דרשנית לא במעט. בבסיס תפיסתו המקורית המשיך להחזיק גם עתה, היינו, תגובת הטבע לא הייתה ביטוי לפחד ולחרדה, אלא נבעה מרצון עצמו. חזר להצביע על ניסת הים ורקידת

ההרים כמורות על שינוי בטבע ברייתם, תמורה ביציבותם, אלא שמשמעות נסיגתם התפרשה אצלו בפעם הזו, כנסיגה מן המקומות שנועדו להם בעת הבריאה, מתוך ציפייה לבריאת עולם חדשה.

התמורות של הטבע וציפיותיו באו כתגובה למאורע ההיסטורי-מיטאהיסטורי של בחירת ישראל. בחירה זו הייתה אף היא בבחינת מהפיכה במעשה הבריאה, החלפת סדר העולם הקיים למען סדר עולם חדש. במילים אחרות התופעות הטבעיות המתוארות בפסוקים ג-ד כתגובה לאירועים המתוארים בפסוקים א-ב, הן תמורה בסדר הקיים בעולם הטבע, כתולדה של התמורה שחלה בהיסטוריה של בחירת ישראל.

פירוש זה דחוק לא במעט, גם מפני שבחירת ישראל הייתה מהפכה במעשה הבריאה לצמיתות, בעוד השינוי שחל בטבע בריאתם של איתני הטבע היה לשעה. משמע שינוי שהיה תלוי בשרות מוגבל בזמן, לאפשר מעבר לבני ישראל. אף זאת, הסימטריה של האירועים מצדיקה לפרש שבהקבלה לשיבת הים לאיתנו ולמקומו הראשון שנעשתה לא מתוך נכונות עצמית ולא מיזמתו, אלא מכוח ידו של משה. את הים בקע משה במטהו והשיב מימיו במטהו, ובמצורף לזה, רוח ה' בקע את המים, ורוח ה' ליכדם אחר כך.

כיוצא בזה לגבי הירדן, מימיו נכרתו מכוח כפות רגלי הכהנים שהונחו לתוכו (לעומת ידו של משה על הים), ומי הירדן שבו לזרום כדרכם שעה שניתקו כפות רגלי הכהנים. עוד זאת, פעולת המים המתוארת כמנוסה, אכן מוסכמת אצל וייס (תשמ"ז, 342) שהיא תוצאה ברורה של פחד, אלא שהפחד הזה היה פחד יכללי בלתי מודעי. ופירושו נשמע דחוק למדי.

דומה שהיסוד לביאורו של וייס הניח רשי"ר הירש. על פי דרכו פירש את המזמור כמצביע על אותה שעה בה הרים האל מתוך העמים את העם השפל והחלש ביותר. בויקה לכך עברו גם על הארץ חבלי לידה של החיים המתחדשים. ועוד: אל מול פני אותו המעשה האלוקי שהחל עם כניסת ישראל בתולדות העמים, תתחולל התחדשות כללי של הבריאה ושינוי בסדרי הטבע. כל זאת כמשל לתהליכים בהיסטוריה העולמית וְלצורך להחליף את סדר העולם הקיים, למען סדר עולם חדש.

יצוין כי עצם הקשר בין מנוסת הים כמעשה שיש בו, לכאורה, שינוי בטבע הבריאה, לבין מעשה בראשית, מונח ביסודם של אלו מדרשים. אלא שברובם מובא העניין כויכוח בין משה לקב"ה. המסקנה, בעיקרה, שאין סתירה בין השניים, ובקריעת ים סוף אין הפרה, חידוש, או אפילו חזרה של סדרי הבריאה שנקבעו במעשה בראשית. הים בכל מקרה אינו צד בויכוח הרעיוני הזה.

קריעת ים סוף כמעשה שווה ערך לבריאה הקדומה

מדברי רבי מאיר (שמ"ר כ"א, ח), הדורש את הפסוק בשמות י"ד, טו, בו אמר הקב"ה למשה: "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו", נשמע לכאורה שיש בקריעת ים סוף חזרה של מעשה הבריאה: "אמר הקב"ה למשה: אין ישראל צריכים להתפלל לפני, ומה אם אדם הראשון שהיה יחידי, עשיתי יבשה בשבילו, שנאמר (בראשית א', ט): "יקוו המים מתחת השמים". בשביל עדה קדושה, שעתידה לומר לפני (שמות ט"ו, ב) "זה אלי ואנוהו", על אחת כמה וכמה" (וכן במכילתא דרשב"י): "על אחת כמה וכמה", במשמע שקריעת ים סוף היא בבחינת עשיית יבשה לעם ישראל בשווה לעשיית היבשה בשביל אדם הראשון במעשה בראשית (דיו לבא מן הדין להיות כנדון).

קריעת ים סוף כמעשה שווה ערך לבריאה הקדומה נדרשת כיו"ב ובמפורש במדרש תדשא פ"ג: כדמות ברייתו של עולם עשה הקב"ה נסים לישראל במדבר כשיצאו ממצרים. כיצד, בברייתו של עולם נאמר: "ויאמר אלקים יקוו המים" (בראשית א', ט). ובמדבר: "ויט משה את ידו על הים... וישם את הים לחרבה" (שמות י"ד, כא). משוואת הדמיון מתוחה בין שתי הפעולות ובתוכן ההתרחשות המיידית שלהן. בשני המקרים נקרעו המים ממקום שהיו קבועים בו, וניקוו אל מקום אחר. משמע סדר עולם חדש הותקן.

עוד מדרש מעין זה מצינו בדרשה לחג הפסח בפסיקתא חזתא (נעללינק, בית המדרש, חדר ו): "באותה שעה שקילסוהו ישראל להקב"ה, שנאמר זה אלי ואנוהו (שמות ט"ו, ב), ברא להם הקב"ה בריה חדשה לאמר לאלה בראתי העולם. כזה ברא הקב"ה, ביום הראשון ארץ מתוך המים, אף הוא קרע להם הים וברא להם ארץ חדשה מן הים". כיוצא בזה לגבי כל בריאה ובריאה בשאר חמשת ימי בראשית מוצא הדרשן מקבילה חדשה בצאת ישראל ממצרים ובמסעיהם במדבר.

מדרשים אלה התעלמו בכל אופן מן העובדה שמעשה קריעת הים לא היה בכל מקרה חזרה מדוייקת על מעשה בראשית. שהרי בבריאת העולם נקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד לצמיתות ובכך קבע הקב"ה סדרו של יקום וטבעו לדורות. ואילו מעשה קריעת ים סוף הרי לכולי עלמא נבקעו המים וישם ה' את הים לחרבה לשעה בלבד: קרעו ה' את הים לפני ישראל ולפנות בוקר השיבו לאיתנו.

המחלוקת בעניין חידוש מעשה בראשית

היו אפוא מדרשים אחרים שתוך שדרשו את הקשר בין קריעת ים סוף כמעשה שיש בו, לכאורה, חזרה על מעשה בראשית, העלו בדיונם את השאלה האם אחרי שנשלמה בריאת העולם בששת ימי בראשית ונתקנו סדריו וטבעיו יש מקום לפעולה אלקית נסית שאינה כפופה לטבע היקום וסדריו, משמע חידוש מעשה בריאה.

הסתריגות מחידוש מעשה בראשית במעשה קריעת ים סוף נשמעת, אם כי לא במפורש ממש, מדברי האלקים אל משה, במדרש הגדול ובמכילתא דרשב"י, לשמות י"ד, כא: זיט משה את ידו על הים, כשבא משה ועמד על הים אמר לו, דבר ה' עליך, שים נא דרך ויעברו גאולים (השווה ישעיה נ"א, י). משיב הים ואומר למשה: בן עמרם והלא אדם הראשון לא נברא בתחילה אלא בסוף ששת ימי בראשית ואני נבראתי קודם שיברא, הריני גדול ממך, אין אני נבקע מלפניך. משיב משה לפני הקב"ה, כך וכך אמר הים, רבונו של עולם כדאי הוא אין הים נבקע מלפני, אלא אמור לו אתה במאמרך ויבקע. אמר לו הקב"ה למשה, אם אני אומר לים ויבקע שוב אין לו רפואה לעולם ולעולמי עולמים, אלא אמור לו אתה ויבקע כדי שתהא לו רפואה על ידך אלא הרי 'מעין גבורה' עמך. מיד בא משה וגבורה לימינו מהלכת, שנאמר (ישעיה ס"ג, ב) 'מולך ימין משה זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם'. כשראה הים את הגבורה שהיא עומדת לימין משה, אמר להם לארץ, עשי לי מחילות ואכנס בחללים מפני אדון המעשים ברוך הוא".

ראה הים את זרוע ה' הנטויה עליו וינס

"ראה הים וינס", אמור על פי זה, מפני שראה בפעם הזו את הגבורה (זרוע הגבורה של ה') שמהלכת לימין משה. עכשיו, וינס. ולאן נסו ונבלעו המים בפנותם דרך יבשה לבני ישראל? על שאלה זו עונה המדרש: לבקשת הים פתחה הארץ מחילות וחללים להיקוות המים בתוכם. המדרש משוייך אמנם לקבוצת מדרשים, שתהיה נדונה לקמן, שמספרים על סירובו של הים להישמע למשה. ההוראה להיבקע החוזרת ונשנית מפי משה, נדחית על ידי הים שוב ושוב בטענות ובנימוקים שונים.

האסמכתא המקראית למהלך הכפול הזה של סירוב הים למשה, התערבות הקב"ה וכניעה לו, מצויה בפסוק: "זיט משה את ידו על הים, ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים" (שמות י"ד, כא). נשמע לפי זה שאחרי שמשה נטה את ידו, הים עדיין לא נבקע.

קריעת הים התבצעה רק במהלך השני בו התערב ה' ויולך את הים ברוח קדים עזה. בכל מקרה, העובדה שברוב המדרשים מן הסוג הזה הים אינו מקבל את מרותו של משה ומסרב לפנות דרך לבני ישראל אלא בשעת הופעת האל, מצביעה שעניינם של המדרשים הללו הוא, בין היתר, לפחת במעמדו העצמי-העצמאי של משה ולהזכיר שוב ושוב שכל מה שעשה והצליח בו, לא היה מעוצם כוחו או מסוד מטה קסמיו, אלא מכוח היותו ממלא שליחות האלקים. הגם אם המדרש שלפנינו אינו יוצא דופן במיוחד בהציגו את משה חסר אוניס, משמע סירובו של הים להיבקע מלפניו, ניתן לעניין זה כאן דגש לא קטן. התנשאות הים שהוא חשוב וגדול ממנו וקדם לו בבריאה ועל כן אינו נתון למרותו של אדם, סותמת את פי משה ומריצה אותו חזרה אל ה' כדי לתבוע כביכול את עלבונו.

יותר מכך, דבריו אל ה' מבטאים ויתור וכניעה ליהירות הים. כמכיר בכוחו של זה הריהו מבקש מעם ה' לצוות בעצמו לים להיבקע לפני ישראל. ההפתעה המיידית בכל זה היא שהאלקים אינו מוחל על כבודו של משה, והגם אם מספח ה' לימינו של משה עזר וסיוע, מעין תגבורת ('גבורה'), הריהו עומד על הוראתו הראשונה ומצווה על משה: אמור לים אתה ויבקע. הנמכה במעמדו העצמי של משה מסתמנת בפועל בכל מקרה. מנהיג בשר ודם, אפילו אם הוא עבד ה', לא יכריע את הים, כדי להצליח הוא זקוק לתיגבור אלקי.

בחידוד יתר משתמעת הנמכה במעמדו העצמי של משה בדרשה לחג הפסח המובאת בפסיקתא חדתא (יעללינק, בית המדרש, חדר ו). התנא מתייחס להיבטים שונים של המדרש ששינוי ומסתמך על הפסוק בישעיה (ס"ג, יב): מוליך לימין משה זרוע תפארתו, כדי לפרש בדרך משל, האמנם ידו של משה בוקעת הים.

"א"ר אלעזר המודעי: משל למלך בשר ודם שבא גיבור להלחם עמו, אמר לבנו צא והרוג אותו. השיב הבן איני יכול לו. אמר לו האב הרכב ידך על הקשת שאני נוטל ויצא החץ מבין שנינו כדי שיאמרו פלוני הרג הגיבור. כך הקב"ה הרכיב ידו על ידו של משה ונקרע הים, שכן הוא אומר, מוליך לימין משה זרוע תפארתו (ישעיה, שם)".

בתמונת המשל מוצג הים כאויבו של ה'. לתפיסה זו יש רקע בכתובים שונים בתנ"ך ובמדרשים כדוגמת ישעיה נ"א, ט-י: זרוע ה' היא שהשמידה את רהב הוא שר של ים בימי בראשית שסירב לקבל את מרות הבורא והאלקים הרגו: בשעה שביקש הקב"ה לבראות את העולם, אמר לו לשר של ים: פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם (כדי שתראה היבשה), כיוון שסרב בעט בו והרגו, שנאמר (איוב כ"ו, יב): "בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב". שמע מינה: שרו של ים - רהב שמו (בבא בתרא עד, ע"ב. במדב"ר י"ח, כב).

רהב, שרו של ים, כמתנגד הקדום להוראה האל, מופיע שוב שעה שנטה משה את ידו על הים, אמר לו משה שיבקע הים בשם הקב"ה, ולא קיבל עליו. הראהו את מטה האלקים שהיה כתוב עליו שם המפורש הנכבד והנורא, ולא נבקע מלפניו, עד שנגלה עליו הקב"ה בגבורתו ובכבודו, והתחיל הים בורח, שנאמר, 'הים ראה וינוס'. אמר לו משה כל היום הייתי אומר לך בשם הקודש ולא קבלתיה עליך, ועכשו מה לך הים כי תנוס. אמר לו רהב למשה לא מפניך בן עמרם הים בורח, ולא מפניך משה אני נס, אלא מפני אלקי יעקב (תהלים קי"ד, ז) (מדרש שכל טוב, שמות י"ד, כא). וכן מצאנו בתהלים פ"ט, יא: "אתה דכאת כחלל רהב, בזרוע עזך פזרת אויבך", ועוד.

רהב, כנודע, הפך להיות לסמל לאויבי ה'. באשר לפעלו של משה בבקיעת ים סוף. על פי משלו של אלעזר המודעי בפסיקתא חדתא, לצד שהוא מצהיר במפורש שאינו יכול להכריע לבדו את הים, הרי אופי הפירוש שנותן המדרש למסופר בישעיה 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו', מציג את משה במעשה קריעת ים סוף מנקודת ראות אירונית. אמנם אכן קרע את הים בפעל ידו, אך באמת היה המעשה דומה לתינוק שיזו אחוזה ומופעלת בידי אביו, כל זאת כדי שהפעולה תיזקף למראית עין לזכות התינוק.

האם יש מקום לחידוש מעשה בראשית?

הטעם שמעלה ה', במדרש ששנינו לעיל (במכילתא דרשב"י, ובמדרש הגדול), מדוע על משה להבקיע את הים במאמרו, נוגע לשאלה העקרונית בדיונו כאן. האם יש מקום לחידוש של מעשה בראשית. טענתו של הקב"ה כי אם יאמר לים ויבקע, שוב אין לו רפואה לעולם ולעולמי עולמים, על כן על משה, כיצור בשר ודם, לעשות את המעשה כשליח האל, כדי שתהא לים אחר כך רפואה, נותנת ביסודה ביטוי להשקפה דתית-פילוסופית, שאין יותר חזרה על מעשה בראשית. משמע אין יותר פעולת בריאה שתקבע חוקות טבע חדשות לצמיתות. באשר למעשה קריעת ים סוף בידי משה, משתמע מדברי האלקים שמעשה נסים שנעשה בידי אדם כשליח ה' אין בו (ולא יהיה בו) משום חידוש של מעשה הבריאה מאחר שמעשה הנס הוא בבחינת הוראת שעה, תוצאותיו הן ארעיות או בלשון המדרש יש למעשה רפואה. ואכן, עם בוקר, כנודע, שב הים לאיתנו ולטבעו.

משה מסתפק אם יש לבקוע את הים

השאלה אם קריעת ים סוף הייתה בבחינת חידוש מעשה בראשית חוזרת ונשנית במדרש נוסף. משה הוא המעכב בפעם הזו ומקשה על הקב"ה אם יש סמכות לשנות ולחדש בסדרי הבריאה אחר שהחוקיות הושלמה ונקבעה ביסוד העולם. ההשקפה הרעיונית החוזרת ומתגבשת שוללת התחדשות בטבעי הדברים שהושמו לארץ עם הבריאה הקדומה.

ההסבר והפתרון למעשה קריעת הים ולנפלאות אחרים שנראה כאילו נתחדש בהם דבר מובע ונדרש בדרך אחרת: "וַיֹּאמֶר הָרִם אֶת מִטְּךָ (שמות י"ד, טז). אמר משה לפני הקב"ה: אתה אומר לי שאקרע את הים ואעשה את הים יבשה והכתיב 'אשר שמתו בחול גבול לים' (ירמיה ה', כב), והרי נשבעת שאין אתה קורעו לעולם. א"ר אלעזר הקפר, א"ל משה לא כך אמרת שאין הים נעשית יבשה שנאמר 'אשר שמת חול גבול לים' (שם), וכתיב 'ויסך בדלתים ים' (איוב ל"ח, ח). א"ל הקב"ה לא קראת מתחילת התורה מה כתיב 'ויאמר אלקים יקוו המים' (בראשית א', ט), אני שהתניתי עמו, כך התניתי מתחילה, שאני קורעו, שנאמר (שמות י"ד, כז) 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', לתנאו שהתניתי עמו מתחילה" (שמ"ר כ"א, ו).

המדרש היה כאילו אמר "דרשני" וטעון הסבר מאחר שברוב המכריע שבהם משה נחפז ביותר ובצדק לבקוע את הים בשביל בני ישראל המסוגרים והנרדפים, והים מעכב מטעמיו. משה המתמהמה כאן, קושיה עיונית אקדמית לו, האם אין במעשה קריעת ים סוף הפרה של סדרי עולם להם נשבע האלקים. שהלוא החול הוא הגבול בין היבשה ובין הים, וכשם שאין רשות לים לפרוץ לתוך היבשה כך אין רשות ליבשה לפרוץ לתוך הים. מסתמך משה על מה שעוד אומר שם בירמיה ה', כב: "חק עולם ולא יעברנהו", והרי זה כעין שבועה שהקב"ה נשבע לים. וכן באיוב ל"ח, ח: "סכך בדלתים ים" כדי שהים לא יתפשט, ועוד שם בפסוק יא, אמר לים: עד פה תבוא ולא תוסיף, ופה ישית בגאון גליך (ועיין הרד"ל והרש"ש).

אין חידוש מעשה הבריאה

תשובת האלקים, כמסתבר (ע"פ שמות רבה כ"א, ו) הייתה למסורת מדרשית קדומה שנתגבשה לתפיסה דתית-פילוסופית בתולדות המחשבה היהודית. דברי "ענף יוסף" לש"ר, שם: קריעת הים וכל המופתים היוצאים חוץ לטבע, כולם קדם בהם רצון ה' בששת ימי בראשית והושם אז, בעבר, הדברים שיתחדש בהם מה שיתחדשו, והרואים יחשבו בו שעתה נתחדש, ואין הדבר כן.

משמע במעשה קריעת ים סוף, אין חזרה או חידוש מעשה הבריאה. שכן עוד בששת ימי בראשית התנה הבורא תנאים לגבי מהלכים קוסמוגונים ואנושיים פלאיים-עתידיים. אז שם הבורא בטבע של הנבראים שיגעה בהם כל מה שיגעה (פירוש הרמב"ם למשנה אבות, ה', ו). ובניסוח אחר במורה נבוכים (חלק שני, פכ"ט): הנפלאות היעודות, הטבע המחייב אותן, אז - מששת ימי בראשית הוא נברא. עיקרו של מדרש רעיוני זה שהוא גם המקור לדברי הרמב"ם, מובא בב"ר ה, ה: "אמר ר' יוחנן: תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, ה'א הוא דכתיב (שמות י"ד, כז) וישב הים לאיתנו - לתנאו שהתנה עמו".

בלשון אחרת, הקב"ה הקנה בכל הנבראים טבעם המוטבע בהם מששת ימי בראשית, לכן התנה עמהם כך מתחילה לשנות טבעם לעת הצורך בהתאם לתנאים שהתנה עם כל בריאה ובריאה. הסתמך ר' יוחנן, בין היתר, על מה שאמר הכתוב וישב הים לאיתנו, והיה לו לומר וישב הים לקדמותו, למצבו הרגיל. על כן דורש את 'לאיתנו' על פי חילוף אותיות לו וישב הים לתנאו, לתנאי הקדום שיקרע לפני ישראל (מהרז"ו, ש"ר כא, ו).

בהמשך המדרש בב"ר שם, מרחיב האמורא ר' ירמיה בן אלעזר את עקרון התנאים שהתנה הקב"ה עם כלל מרחבי הבריאה. ניסוחו הכללי של העקרון והדגמתו במעשה נפלאות למיניהם היו יסוד לאותה תפיסה פילוסופית השנויה אצל חז"ל (אבות פ"ה, ה. וכן רמב"ם, מו"י, חלק שני, פכ"ט, ועוד) הגורסת שהעולם נוהג לפי חוקת טבע שהוטבעה אחת ולתמיד בנבראים מששת ימי בראשית:

"אמר ר' ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב (ישעיה מ"ה, יב) 'אני ידני נטו שמים וכל צבאם צויתי, אולם אינו אומר מה ציווה להם, אלא כל הנפלאות והמופתים שבאו אחר כך נצטוו עליהם בעבר, בשעת הבריאה. כלומר, מעת שדי נטו שמים צויתי כל צבאם לעשות נסים העתידיים (יעץ יוסף", מהרז"ו), צויתי את הים שיקרע, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר (דברים ל"ב, א) 'האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע וגו', והוא הקקש בשאר (מורה נבוכים, שם).

ויסוד הדרושים הללו הוא הכתוב (קהלת א', ט) "ואין כל חדש תחת השמש". אף שמים וארץ שעתידין להיבראות (ישעיה ס"ה, יז) - כבר הן ברויין ועומדין, שנאמר (שם ס"ו, כב): "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה, עומדים לפני". יעמדו, לא נאמר, אלא 'עומדים' (ב"ר פא, ג, על פי הגירסא במורה נבוכים, שם).

התגבשותו של המדרש והשתלשלותו אל עמודי מחשבה פילוסופית יהודית, משמע ההשקפה שאין חידוש בטבעי הדברים שהוטבעו במעשה בראשית, ומה שנראה לנו כפלאים ומופתים הם עצמם נקבעו ונתקנו עם בריאת העולם כפעולה עתידית שתעשה בבוא זמנה, ובלשון הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק שני, פכ"ט): "כשברא האלוהים את המציאות והטביעו על אלו הטבעים, שם בטבעם ההם - שיתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושים".

ובאשר לקריעת ים סוף: שהושם בטבע המים שיִדְבְּקוּ ויגרו ממעלה למטה תמיד. ורק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, המים ההם לבד הם שיחלקו. ובפירושו לאבות פ"ה, ה: ביום שני בהחלק המים הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה. השקפה זו ותהליכי התגבשותה תוארו אצל ליונשטם (תשכ"ה, 128-129) כמאשרת את הכלל הגדול בתולדות הרוח שהמחשבה הפילוסופית משתלשלת מתוך המחשבה הטמונה במסורות אגדה קדומות.

עם זאת נותרה שאלה פתוחה באשר למסורת אחרת של מדרש קדום שהזכרנוה והגורסת שחידוש בריאה לצמיתות היה מעשה שהתחולל בששת ימי בראשית בלבד, ואין להם רפואה. פלאות ומופתים שנפעלו אחרי זה, היו בחזקת פעולה ארעית בחינת הוראת שעה בלבד. ככלות יצורך השעה חזר הדבר לקדמותו. האמנם המחשבה המונחת ביסוד מסורת מדרשית קדומה זו נתגבשה אף היא ונשתלשלה אל מחשבה פילוסופית כלשהי?*

* חלקו השני של המאמר, יפורסם בס"ד בחוברת הבאה ועם הכותב והקוראים הסליחה.
המערכת