

## “צופן חנה”: על הסוגיה ההלכתית-אגרית כסיפור קצר

מירי וסטרייך\*

א. מבוא

“עוד אתפלל כחנה בשילה”

רחל

מאמר זה מבקש לעמוד על עריכתה המיוחדת של קבוצת דרשות הלכה ואגדה בבבלי, ברכות לא, ע”א-ע”ב. במאמר נטען כי חלקי הסוגיה ערוכים על פי ציר עלילתי במבנה של מעין סיפור קצר ונוקמים אלה לאלה כדי להיטען במלוא המשמעויות הגלומות בהם, נורמטיבית ורעיונית גם יחד. חשיפת מבנה זה תוביל להארת רובדי המשמעות המשתקפים במסר התמטי העוטף את אותה יחידה סיפורית שבה נעסוק,<sup>1</sup> ומכאן – להבנה

\* המאמר מוקדש בהערכה ואהבה רבה לחמי, פרופ’ אלימלך וסטרייך, שמחשבתו הרעננה תמיד וליבו הפתוח משתקפים מתוך עיניהם ומעשיהם של ילדיו ונכדיו. הוא וחמותי, פרופ’ שרה וסטרייך, הם מופת למי שחוכמתם מרחיבה והולכת, אך ביתם פתוח לכול, וליבם נותר “תמים כתינוק ועניו כעפר” (רחל).

המאמר מבוסס על עבודה שוות-ערך לתזה שנכתבה במסגרת חובות ההשלמה לתואר שלישי במחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר אילן. העבודה נכתבה בהנחייתה של פרופ’ רלה קושלבסקי, ואני מודה לה על תמיכתה והערותיה בכל שלבי המחקר. תודתי גם לחברי מערכת דיני ישראל – רועי כדורי ויתר חברי המערכת, על הקריאה הקשובה והפתוחה ועל ההערות הבונות, שתרמו רבות למאמר. ותודה אחרונה לאבישלום, שהאיר את עיניי בעריכת הדברים ומחזיק בידי לבל תרעד.

1 המונח “יחידה סיפורית” ישמש אותנו בהתייחס לקבוצת הדרשות ההלכתיות והאגדתיות שנעסוק בהן. במהלך הדברים נעמוד על גבולותיה של היחידה הסיפורית, ונתייחס גם לסוגים השונים של הדרשות המרכיבות יחידה זו: סיפור דרשני, דרשות פסוקים או מילים, שילוב הלכה ואגדה ועוד. נייעזר לשם כך במיפוי הדרשות שנעשה על ידי יונה פרנקל, ופותח על ידי עפרה מאיר ויהושע לוינסון. דיון מקיף בתולדות הגישה הספרותית לניתוח האגדה נערך על ידי יהושע לוינסון, ראו יהושע לוינסון “מזן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית” היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה

מחודשת של קשרי הלכה ואגדה וחיבורן ההכרחי בסוגיה התלמודית.<sup>2</sup>

היחידה הסיפורית שנעסוק בה, תפילת חנה, מופיעה בתוך קבוצת סוגיות העוסקות בתפילה ככלל ובהתגבשות תפילות הקבע בפרט. יחידה זו מספרת מחדש את סיפור תפילתה של חנה אם שמואל באמצעות קבוצת דרשות הלכה ואגדה העוקבות אחר פסוקי המקרא סביב סיפור לידת שמואל והבאתו אל משכן שילה (שמואל א א 10-28; ראו נספח). נדמה כי מטרת כתיבת הסיפור מחדש על ידי הדרשות גלויה על פני השטח – הוראת הלכות תפילה. אך לאורך המאמר נבקש להראות כי מטרה זו הינה מטרה חיצונית בלבד, וכי הלכות התפילה הפורמליות הנלמדות מדרשות ההלכה והאגדה מייצגות שאלה משמעותית הרבה יותר שעלתה לאורך הסוגיות הקודמות ליחידה הסיפורית. שאלה זו נוגעת במהות התפילה עצמה: אם על התפילה להיות תפילת קבע או תחנונים (מונחים

והפיוט 1 (יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם עורכים, 2007). לוינסון פותח את הדיון בתקופת הגאונים, שבה ניתן למצוא לראשונה שימוש בקטגוריות ספרותיות להבנת ספרות המדרש והאגדה, ומסיים ביונה פרנקל, שחידושו המרכזי הוא המחויבות העמוקה לחקר האגדה בכלים ספרותיים וביסוס מעמדם הספרותי של הטקסטים הללו. בעקבות פרנקל צעדה עפרה מאיר, שנשענה על תשתית המחקר הספרותי שהניח פרנקל. תרומתה החשובה לענייננו היא בכך שטבעה את המונח "סיפור דרשני", אותו הגדירה כך: "הסיפור הדרשני הוא דו סוגי – גם דרשה וגם סיפור. כדרשה, נקודת מוצאו בטקסט המקראי – מילה, היגד, פסוק או פסוקים – שממנו מופקת משמעות חדשה. כסיפור, הוא מבע מילולי, שיש בו דמויות, עלילה ומשמעות". ראו עפרה מאיר **הסיפור הדרשני בבראשית רבה** 63 (1987) (להלן: **מאיר הסיפור הדרשני**). בהמשך לכך חילצה עפרה מאיר חמש תכונות המאפיינות את הסיפור הדרשני: תלות ההקשר במקרא, האופי הפראגמנטי של הסיפור הדרשני, הדמיון היוצר, העיצוב הלשוני וסטיות מרצף העלילה. ראו שם, בעמ' 70. בעקבות מאיר, יהושע לוינסון התייחס לפואטיקה התיאורית וההיסטורית של הסיפור הדרשני, אותו הוא הגדיר "כפרשנות מומחזת לעלילה המקראית ובו רצף של שני אירועים לפחות המיוצגים במרחב ובזמן המקראיים". ראו יהושע לוינסון **הסיפור שלא סופר – אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל** 7 (2005) (להלן: **לוינסון הסיפור שלא סופר**). גם במאמר זה נעשה שימוש בתכונות ובכלים הספרותיים הללו. זאת ועוד, הניתוח הספרותי של המקורות איננו עומד בפני עצמו, ויש להזדקק לפן נוסף: הסיפור בהקשרו. ראו JEFFERY L. RUBENSTEIN, *TALMUDIC STORIES: NARRATIVE ART, COMPOSITION, AND CULTURE*, (1999) (להלן: **רובינסטיין סיפורים תלמודיים**), וראו בהרחבה להלן.

מלבד תרומתו של הדיון לשדה המחקר התלמודי, הוא מתקשר לשאלות רחבות יותר של משפט וספרות, ומלמד על עומקו של הקשר בין השניים, ובפרט על חיוניותה של הספרות לעיצובו של המשפט. על זיקות אלו ראו שולמית אלמוג **משפט וספרות** (2000), ובפרט דיונה בהלכה ואגדה כמשפט וספרות, עמ' 46-55. לסקירה וניתוח המחקר בתחום זה ראו ענת רוזנברג "איך לעשות דברים עם משפט וספרות (בישראל)" **עלי משפט** 9 יד (2018), ובפרט דיונה בהלכה ואגדה, שם, בעמ' 15-16. לדוגמה מעניינת, המעלה תובנות דומות בניתוח סוגיה תלמודית, ראו ציפי קויפמן ואיתמר ברנר "שיח נרטיבי ושיח נורמטיבי בסוגיות פרייה ורביה" **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** כה 1 (תשע"ח).

המופיעים במשנה, ברכות ד, ד, ונידונים בסוגיות הקודמות). התשובה לשאלה זו היא לב ליבה של היחידה הסיפורית, ועיקרה: השארת המצב האוקסימורוני הפנימי של קבע ותחנונים גם יחד על כנו.<sup>3</sup>

במאמר נראה כי כדי לבנות את רובדי המשמעות משתמשת היחידה הסיפורית בשני כלים במקביל: האחד, שימוש בסיפור המקראי כפלטפורמה תוך עריכה מחודשת של סדר הפסוקים המקראי כדי שיתאים לסיפור החדש שהיחידה הסיפורית מספרת, בד בבד עם עיצובם של גיבורי הסיפור בשונה מאוד מעיצובם המקראי. והשני, בניית הסיפור המחודש באמצעות שילוב דרשות הלכה ואגדה ותפיסת שתיהן יחד כשלם אחד בלתי ניתן להפרדה. חיבור זה, הנעשה כפי שנראה בדרך הקרובה למבנה הקלאסי של הסיפור הקצר, משמש מעין תחבולה ספרותית, שבה רק חיבורם של התוכן והצורה יחדיו מוביל למשמעות המלאה של הדברים. יותר מכך, ננסה להראות כי הבחירה בחנה, שבמקרא מייצגת יותר מכול את גישת התפילה בתחנונים, והפיכתה במדרש לדמות שמנהלת דיאלוג גם עם העולם ההלכתי, עולם הקבע, היא בחירה מושכלת מאוד, המשרתת את מטרות היחידה הסיפורית.

נבקש להבהיר כי המאמר מתמקד בעיון ספרותי בטקסט כפי שהוא בעריכתו הסופית בתלמוד הבבלי, דהיינו: מרגע התקבלותו של הטקסט והקנוניזציה שלו. הוא איננו מבקש לעסוק בשאלת היווצרות הדרשות, השתלשלותן הטקסטואלית ועריכתן הסופית.<sup>4</sup> שאלות אלו נידונו רבות במחקר, אולם למרות חשיבותן הרבה הן חורגות מההתבוננות הספרותית שמחקר זה מבקש להאיר.<sup>5</sup>

3 הדבר נקשר לדיון בתהליכי התפתחותה של התפילה בישראל. ראו, בשלב זה, עזרא פליישר “לקדמוניות תפילות החובה בישראל” תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן 3 (שולמית אליצור וטובה בארי עורכות, 2012) (להלן: פליישר תפילות החובה). להפניות נוספות ראו בגוף המאמר.

4 בהתאם לכך, לא נעסוק גם בהשוואה בין היחידה הסיפורית בתלמוד הבבלי לבין מקבילותיה בתלמוד הירושלמי ובמדרש שמואל. נציין רק כי הן במדרש שמואל לשמואל א א 11-17, והן בתלמוד הירושלמי (ירושלמי, ברכות ד, ע”א) מופיע מקבץ דרשות הכוללות הלכות תפילה המתייחסות לחנה, החופף במידה רבה ליחידה הסיפורית בבבלי. אולם בין הקורפוסים קיימים שינויים מבניים ותוכניים, הנוטלים מן הדרשות (בירושלמי ובמדרש שמואל ביחס לבבלי) את ערכן הסיפורי, ומשאירים כל דרשה בבידודה. לדוגמה קונקרטיה ראו להלן, ה”ש 31.

5 מחקרים רבים עוסקים בתולדות הדרשות בספרות חז”ל ובדרכי היווצרותן, החל מצונץ וכלה בחוקרים בני דורנו. ראו למשל – בהקשר לקורפוס שבו אנו עוסקים – ברכיהו ליפשיץ מדרש שמואל: על פי דפוס קושטא רע”ז: עם מבוא, חילופי נוסחאות והערות, מסורת המדרש ופירוש מקיף ג-סח (2009) (להלן: ליפשיץ מדרש שמואל). לסקירה מקיפה וממצה של הספרות המחקרית בתחום זה ראו תמר מאיר סיפורים בהקשרם ברות רבה: פואטיקה של עריכה 11-16 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראיילן –

לענייננו רלוונטי בעיקר המחקר הספרותי של האגדה. למחקר זה שני היבטים. האחד, מחקר ספרותי על כליו השונים, שבעזרתו נפתח צוהר לפירוש דרשות האגדה וסיפורי חכמים.<sup>6</sup> השני, חנינת הדרשות והסיפורים בהקשרם, כחלק מן הסוגיה שבה הם משובצים. ההיבט האחרון משמעותי ביותר עבורנו, ולפיכך נציג בקצרה את יסודותיו. הגישות השונות במחקר על מקומה של האגדה בתוך טקסט תלמודי שעיקרו הלכתי הן רבות. ראשיתן – הסתייגות מכל קשר תמטי בין דרשות האגדה והסוגיה ההלכתית שהן משובצות בתוכה, כפי שנקט יונה פרנקל "המוקדם".<sup>7</sup> אך בעשורים האחרונים ניתנה במה לתפיסה הרואה את שילובן של דרשות האגדה בתוך הסוגיה ההלכתית כעריכה מכוונת שמטרתה לתמוך או להאיר את הסוגיה ההלכתית באור נוסף. עמדה על כך עפרה מאיר,<sup>8</sup> והוסיף, פיתח והרחיב גישה זו ג'פרי רובינשטיין, שמחקריו על האגדה בתלמוד הבבלי כוללים הן ניתוח ספרותי והן ניתוח ההקשר שבו מצויות האגדות.<sup>9</sup> בעקבות רבינשטיין צועדים חוקרים נוספים בימינו.<sup>10</sup>

הפקולטה למדעי היהדות, המחלקה לספרות עם ישראל, (2008); יונתן פיינטוך **מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי) 26–28** (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן – הפקולטה למדעי היהדות, תשס"ט) (להלן: פיינטוך **מעשי חכמים**); תמר קדרי **למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה 1–9** (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית – החוג לספרות עברית, 2005).

6 ראו לעיל ה"ש 1.

7 פרנקל ראה את האגדה כיחידה ספרותית סגורה, המתפרשת מתוך עצמה ואינה נזקקת לסביבה שבתוכה היא משובצת: "עורכי התלמודים הגדילו בזה, והם שילבו קטעי אגדה וסוגי אגדה במקומות שלא היה אפשר להעלות זאת על הדעת. יתר על כן, הם "התאמצו" וקישרו בין חומר של הלכה וחומר של אגדה בצורה מלאכותית וטכנית כל כך, עד שנדמה שהם החליטו מראש שיש בכל אופן לשלב אגדה מסוימת בתלמוד, חיפשו לה מקום שהוא פחות או יותר מתאים לה, ושם ערכו אותה כדי שהיא תילמד וישננו אותה מעתה ואילך". ראו יונה פרנקל **מדרש ואגדה 769** (1996) (להלן: פרנקל **מדרש ואגדה**). בהמשך סייג פרנקל את גישתו וטען כי למרות הכול לא ניתן לנתק את הסיפור כליל מהקשרו התלמודי הרחב. לניתוח הדברים ראו פיינטוך **מעשי חכמים** (לעיל, ה"ש 5), בעמ' 12–14.

8 "סגולתו המרכזית של הסיפור הדרשני היא היותו תלוי הקשר במקרא, ואולם בנוסף לכך, בדומה לסיפורים שאינם דרשניים, גם הסיפור הדרשני הוא תלוי הקשר בקובץ הספרותי". ראו: עפרה מאיר **סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל** 8 (1993).

9 ראו רובינשטיין **סיפורים תלמודיים** (לעיל, ה"ש 1), בעמ' 24: "I consider it counterintuitive, however, to think that the stories in a work as carefully edited over as long a period as the BT (=Babylonian Talmud) should not have a substantive connection to the primary interests of the redactors, namely the particular Mishnah, halakhic issue or theological matter at hand."

10 ראו פיינטוך **מעשי חכמים** (לעיל ה"ש 5); יונתן פיינטוך "אגדת רב אדא בר אבא – כפל הקשרים וכפל מסרים באגדה בסוגיה תלמודית אחת" **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כז 1 (תשע"ד).

נעיר כי העיסוק המרכזי של רובינשטיין ואחרים הוא בסוגיות שמאגדות בתוכן מעשי חכמים, ואילו ביחידה הסיפורית שלנו נתמודד עם שילוב של דרשות מסוג הסיפורים הדרשניים המשובצות בין דרשות ההלכה.<sup>11</sup> שילוב זה קורא לנו שלא לערוך הפרדה מלאכותית בין אלו לאלו, אלא לראות בהן יחידה אחת. זהו סגנון עריכה שמטרתו להעביר מסר אחד, תחבולה ספרותית התואמת את מסריה של היחידה הסיפורית כולה. מטרתנו אפוא היא לקדם את הדיון ביחסי הלכה ואגדה צעד נוסף, ולהראות כיצד היחידה כמכלול, על ההלכה והאגדה שבה, בנויה לפי מאפייני הסיפור קצר.

הגדרת סיפור ככלל, וסיפור דרשני בפרט, מורכבת ושנויה במחלוקת. בעיניי, ההגדרות הקולעות והמתאימות ביותר לסיפור החזו”לי הן של עפרה מאיר, המציינת את שלושת היסודות המקובלים באסכולה האנגלו-אמריקנית: דמויות, עלילה ומשמעות, כיסודות הרלוונטיים לסיפור הדרשני,<sup>12</sup> אם כי ישנן הגדרות רבות אחרות למושג סיפור.<sup>13</sup> אלא שסוגיינתו בנויה בצורה מורכבת עוד יותר, ומתאימה בצורתה ובתוכנה, כפי שאבקש לטעון, לז’אנר קונקרטי עוד יותר: סיפור קצר.<sup>14</sup> כוונתי היא לציר הסיפור הקצר הקלאסי, הפותח באקספוזיציה (המתארת בדרך כלל את הרגיל והשגרתו), המובילה אותנו אל הקונפליקט המרכזי שיתבטא בהסתבכות (שהיא החריגה, המצביעה על תחילתו של השינוי מהסדר הרגיל) ובמפנה (שבו העלילה פונה לכיוון נוסף, המעמיק את הקונפליקטים בסיפור), עד לשיא (בו הסיבוך מגיע אל שיאו, ולמעשה – זהו הרגע אליו שואפת העלילה להגיע, הדרוש פתרון), ומשם גולש הסיפור אל ההתרה, הפותרת את הקונפליקט, ואל סיום הסיפור. חידוש מתודולוגי זה – שלמיטב ידיעתי טרם נעשה בחקר יחסי האגדה וההלכה – איננו משמעותי רק ללכידות הצורנית של הסיפור, אלא

- 11 על הסיפור הדרשני ראו מאיר **הסיפור הדרשני** (לעיל ה”ש 1), בעמ’ 63-70. התמודדות עם דרשות מסוג זה מעלה אתגרים נוספים, כגון סימון היחידה הסיפורית והבחנתה מן הדרשות שלפניה ושל אחריה.
- 12 ראו מאיר **הסיפור הדרשני** (לעיל ה”ש 1), בעמ’ 43-61. ראו גם לוינסון **הסיפור שלא סופר** (לעיל ה”ש 1), בעמ’ 6-10, המרחיב את הגדרת הסיפור הדרשני ומחליף את יסוד המשמעות בלכידות, המקדמת ומשמעת את הסיפור. לוינסון מבהיר כמו כן את מושג העלילה. המקבץ יחד יוצר סיפור – ראו מאיר **הסיפור הדרשני** (לעיל ה”ש 1), בעמ’ 166-167: ”החיבור בין חלק א’ ל-ב’ יוצר רצף עלילתי אחד, חרף שתי הסטיות; משמעות הסיפור היא תוצאה של המהלך השלם”.
- 13 ראו שלומית רמון קינן **הפואטיקה של הסיפורת בימינו** 11-34 (חנה הרציג מתרגמת, 1984).
- 14 ניסיון דומה במקצת בהקשר אחר נעשה על ידי עזריה בייטנר. ראו עזריה בייטנר ”שורת דרשות כסיפור” דרך אגדה יב 161 (תשע”ג). במאמר מציג בייטנר שורת דרשות במסגרת סיפורית היוצרת יחסי גומלין ביניהן, עד כדי יצירת סיפור דרמטי. ברם, אין ברבריו כל התייחסות לסיפור הדרשני, ובעיקר אין בדרשות שהוא מציג יסוד עלילתי, אלא התמודדות עם ”עיצוב המעיד על תחכום ויוצר אפקט דרמטי”.

הוא מסייע לחשוף את הרבדים השונים הקיימים ביחידה כולה. קריאה זו בנויה על כך שסימון חלקי הסיפור הקצר יכול לנתח גם את הדרשות ההלכתיות ולא רק את דרשות האגדה, וכך תינתן תמונה שלמה של הסוגיה כמכלול אחד.

תיחום ואפיון היחידה הסיפורית באמצעות מאפייני הסיפור הקצר, כפי שנעשה במאמר זה, נועד ליצור שפה חדשה וקורלאציה מיוחדת בין הפן המדרשי לפן הספרותי, הן בטרמינולוגיה של השיח והן בהתבוננות התמטית: המעבר בתוך היחידה הסיפורית בין דרשות הלכה לדרשות אגדה וכן בין דרשות פסוקים לסיפורים דרשניים יסמן עבורנו בהתבוננות חדשנית זו את המעבר בין חלקיו השונים של הסיפור הקצר. לדוגמה: ההלכות הנלמדות מתפלתה של חנה על ידי דרשות המקבעות את ההרגל היומיומי שבו ישנן העשייה הפשוטה וההתנהלות הרגילה של המתפלל, יסמנו עבורנו את הפתיחה ליחידה הסיפורית ויצינו את האקספוזיציה של הסיפור, שתפקידה ממש כמוהן הוא לסמן את ההרגל. כאשר ייקטעו דרשות הלכה אלה על ידי דרשות אגדה, תעבור אף היחידה הסיפורית שלנו מן האקספוזיציה אל הסתבכותם של הדברים. מעברים אלה יאפשרו למתודה המוצגת כאן להפוך לכלי פרשני מרכזי בניתוח היחידה הסיפורית. מתודה זו תיושם כאמור בהתייחס לסוגיה ההלכתית-אגדתית העוסקת בתפילת חנה, אולם לטעמי ניתן להיעזר בה ככלי מתודולוגי גם בסוגיות אחרות המשלבות הלכה ואגדה (בשינויים מתחייבים מההקשר המקומי שבכל סוגיה).<sup>15</sup>

מבנה הדיון הוא כדלקמן: תחילה נסמן את גבולות היחידה הסיפורית. לאחר מכן נצביע על ההיגיון העלילתי הפנימי שלה כסיפור קצר תוך התבוננות בכל דרשה הן בפני עצמה והן כחלק מן המכלול. לבסוף נעמוד על "חומר הגלם" שממנו היא בנויה, הלכה ואגדה, והמשמעויות העולות משילוב זה.

## ב. גבולות היחידה הסיפורית

נפתח את דיוננו בגבולות היחידה הסיפורית ובזיקה בין המקורות המרכיבים אותה. דיון זה יקדים את הדיון ביחידה הסיפורית עצמה. בניגוד לניתוח ספרותי של דרשה אגדה או הלכה בודדת (על סוגיה השונים – מעשה חכמים, דרשות מילים, סיפור דרשני וכר')<sup>16</sup> התחום באופן ברור, כאן עלינו בראש ובראשונה להחליט על פי מבנים ותכנים,

15 לשתי דוגמאות, בהן לדעתי שילוב ההלכה והאגדה יוצר מבנה סיפורי בכלל, ומבנה של סיפור קצר בפרט, ראו בבלי, יבמות עו, ע"ב-עז, ע"א (דין עמוני ומואבי וסיפור התקבלותו של דוד כמלך למרות מוצאו מרות המואבייה); בבלי, סנהדרין מח, ע"ב-מט, ע"א (בעלות על נכסיהם של הרוגי מלכות והרוגי בית דין וסיפור הריגתו של יואב בן צרויה על ידי שלמה).

16 לפירוט הסוגים השונים ראו פרנקל מדרש ואגדה (לעיל ה"ש 7), בעמ' 106-160.

אילו דרשות שייכות ליחידה הסיפורית שנעסוק בה ואילו הן רק המעטפת החיצונית התומכת בה אך אינן מהוות חלק בלתי נפרד ממנה. לאחר שנראה את המגמה הנפרדת של היחידה הסיפורית, המובדלת מן הדרשות שלפניה ולאחריה הן בתוכן והן בצורה, יהיה טעם לדיון במקבץ הערוך ובמשמעויותיו.

כדי לשרטט גבולות אלו נתייחס לכמה פרמטרים:

1. הסוגה המשתנה של דרשות הפסוקים – ממדרש מקיים למדרש יוצר.
2. הדמויות – עיסוק בדמות אחת מרכזית אל מול מקבץ דמויות.
3. בחינת התאמת סדר הדרשות לסדר הסיפור המקראי.
4. איתור פתיחות חוזרות לסימון יחידות ספרותיות שונות.

### 1. הסוגה המשתנה של דרשות הפסוקים – ממדרש מקיים למדרש יוצר

בדיון המקדים ליחידה הסיפורית מופיעה ברייתא ולאחריה מקבץ של דרשות הלכתיות בעלות מבנה ברור – הוראה בדיני התפילה ולאחריה ציטוט הנותן תוקף מקראי להוראה זו:

אמר רבי חייא בר אבא: לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות, שנאמר "וכוין פתיחן ליה" וגו' (דניאל ו).

יכול יתפלל אדם כל היום כלו? כבר מפורש על ידי דניאל: "וזמנין תלתא" וגו'.

יכול משבא לגולה הוחלה? כבר נאמר: "די הוא עבד מן קדמת דנא". יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה? תלמוד לומר "לקבל" [נגד] ירושלם". יכול יהא כוללן בבת אחת? כבר מפורש על ידי דוד, דכתיב: "ערב ובקר וצהרים" וגו' (תהלים נה).

יכול ישמיע קולו בתפלתו? כבר מפורש על ידי חנה, שנאמר: "וקולה לא ישמע" (שמואל א א).

יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל? כבר מפורש על ידי שלמה, שנאמר: "לשמוע אל הרנה ואל התפלה" (מלכים א ח), רנה – זו תפלה, תפלה – זו בקשה.

אין אומר דבר (בקשה) אחר אמת ויציב, אבל אחר התפלה – אפילו כסדר ויודי של יום הכפורים אומר. איתמר נמי, אמר רב חייא בר אשי אמר רב:

אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם בא לומר אחר תפלתו, אפילו כסדר של יום הכפורים – אומר.<sup>17</sup>

17 בבלי, ברכות לא, ע"א. בין כתבי היד מינכן, פירנצה, פריס ואוקספורד לבין דפוס שונצינו ודפוס וילנא ישנם הבדלים במבנה הפנימי של ההלכות. נוסף על כך, מימרת ר' חייא בר אבא ("לעולם [...] פתיחן ליה") חסרה בכתבי היד ומופיעה בדפוסים. ברם, הבדלים אלו אינם משליכים על ההיבטים הנדונים כאן, ועל כן נמנעתי מלדון בהם בפרוטרוט.

מימרת ר' חייא מעגנת את התפילה בתוך מציאותו היומיומית של האדם. הדיון שלאחר אותה מימרא<sup>18</sup> ממסגר את התפילה ונותן לה מקום ("בבית שיש בו חלונות") וזמן ("יכול יתפלל אדם כל היום כלו?"), צורה ("יכול ישמע קולו בתפלתו?") ותוכן ("יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל?"). הוא עושה זאת על ידי מתפללים מרכזיים בתנ"ך: דניאל, דוד, חנה ושלמה.

ארבעת ההיבטים הללו מעמתים בתוכם את תוכנה של התפילה עם צורתה. נדמה מתוך כל אחת מן האפשרויות כי "שאיפתה" של התפילה היא להיות חופשית, מתפרשת, ויש כאן ניסיון למצוא יתדות כדי "לביית" אותה. ניסיון זה הוא אחד מן הנושאים המרכזיים שבהם עוסקת הסוגיה כולה, דהיינו: במתח המובנה הבלתי ניתן לפתרון, הבא לידי ביטוי בתנועה בין רצון התפילה החופשי לבין ההוראות ההלכתיות. נשים לב כי המבנה מוליך אותנו מן החוץ אל הפנים: מבנה הבית שהאדם מתפלל בתוכו, כיוון התפילה, זמן התפילה, מיקום הגוף, צורת הדיבור, ולבסוף אפילו הכפפת המחשבה לנושא מסוים. שלב אחר שלב הולכת ונסגרת על האדם הצורה שבה יש להתפלל, עד כדי הוראת התכנים הדרושים להמיית הלב.

נתמקד במבנה של כל אחת מן ההוראות ההלכתיות. כל הוראה פותחת בתהייה הנוגעת לפן אחר בתפילה (לדוגמה: זמן – "יכול יתפלל אדם כל היום כלו") ולאחריה מתבהרת התשובה ("וזמנין תלתא") תוך הסתמכות על פסוק מקראי. סגנון זה ילווה את ההוראות עד דבריו של רב המנונא, שהם אשר יסמנו עבורנו את תחילתה של היחידה הסיפורית:

אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא (=הלכות גדולות) איכא למשמע מהני קראי דחנה: "וחנה היא מדברת על לבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. "יק שפתייה נעות" – מכאן למתפלל שיחזיק בשפתיו. "וקולה לא ישמע" – מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו. "ויחשבה עלי לשכרה" – מכאן, ששכור אסור להתפלל, "ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין" [...]<sup>19</sup>

בדבריו של רב המנונא (ולאחר מכן גם בהמשך הסוגיה) ניתן לזהות שינוי מבני. לא עוד תהייה הלכתית והישענות על פסוק כדי לעגן את המצב הקיים, אלא קודם מופיע פסוק מתפילת חנה ורק לאחר מכן מסקנה הלכתית הנלמדת ממנו. זאת אומרת, בחלק הראשון של הסוגיה (דברי ר' חייא והברייתא שלאחריה) ניצב לימוד ההלכה במרכז והפסוק תומך בו, ואילו בחלק השני של הסוגיה הפסוק הוא המרכז והלימוד משני לו.

18 דיון זה מבוסס על ברייתא המופיעה בתוספתא, ברכות ג, ו.  
19 בבלי, ברכות לא, ע"א. חילופי נוסח משמעותיים יידונו להלן.



כדי לעמוד על משמעויות השינוי המבני המתואר נעזר בדיון שהוא בעיקרו תלמודי-היסטורי, אך נשתמש בעקרונותיו לצורך הצבעה על תופעה ספרותית, המלמדת לטענתנו על עריכה מודעת.<sup>20</sup>

בדיון על תולדות ההלכה נשאלת השאלה אם המדרש קודם להלכה או ההלכה היא הקודמת למדרש, או באופן ברור יותר: האם המדרש יוצר את ההלכה, זאת אומרת הוא קודם לה וההלכה התחדשה כתוצאה מהפרשנות המדרשית, או שהמדרש רק מקיים את ההלכה הקדומה, והוא סומך אותה למקרא רק לאחר שנקבעה? בטרימינולוגיה המקובלת, מחלוקת זו היא בין "מדרש יוצר" לבין "מדרש מקיים".<sup>21</sup>

מכיוון שדיוננו איננו תלמודי-היסטורי אלא ספרותי ביסודו, נשאב השראה מטרימינולוגיה זו (מדרש יוצר ומדרש מקיים), ונשתמש בה לצורך ספרותי, ובעיקר – כדי להאיר את השאלה מה נסמך למה, או: על מה שמים את הדגש העיקרי בטקסט.

בדברי רבי חייא ובכרייתא, להלכה ניתן המשקל המרכזי. ההלכה היא עיקר הדיון, והלמידה מן הדמות המתפללת היא משנית, ומטרתה להראות כי ההלכה היא מבוססת וקדומה, בעזרת תיאור דרך התפילה של המתפללים המקראיים – מעין "מדרש מקיים". בדבריו של רב המנונא, לעומת זאת, תיאור תפילת חנה הוא המרכזי ולימוד ההלכה נסמך אליו – מעין "מדרש יוצר". יותר מכך, חנה עצמה היא זו היוצרת את ההלכה ולא רק נענית למציאות ההלכתית קיימת. ניתן לומר, כי הדיון שמרכזו דרכי התפילה מתחיל אט אט לשנות את המוקד לדיון שבמרכזו דמות חנה. דברי רב המנונא יסמנו עבורנו לפיכך את תחילתה של היחידה הסיפורית שלנו. הסימן הראשון הוא, אם כן, ההיפוך המבני בסגנון כתיבת ההוראות – מ"מדרש מקיים" ל"מדרש יוצר".

## 2. הדמויות – חנה כדמות נבחרת

לאחר שעסקנו בסגנון המשתנה נתבונן בפן התמטי. כפי שהצבענו, בחלק הראשון של הסוגיה ("אמר רבי חייא בר אבא [...] אפילו כסדר של יום הכפורים אומר") התפילה

20 ראו משה הלברטל מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה 177 (מהדורה שנייה, תשנ"ט) (להלן: הלברטל מהפכות פרשניות).

21 למייצגי הגישות השונות ראו יעקב נחום אפשטיין מבואות לספרות התנאים – משנה, תוספתא ומדרשי הלכה 511 (עזרא ציון מלמד עורך, 1957), המייצג את גישת "מדרש מקיים"; חנוך אלבק מבוא למשנה 42 (תש"ך), המייצג את גישת "מדרש יוצר"; ולגישות המשלבות בין הדברים ראו דיונו של מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו כרך ראשון 243 (1973). לסיכום מקיף של דיון זה ראו הלברטל מהפכות פרשניות (לעיל ה"ש 20), בעמ' 13-14. לדיון על תפקידו יוצר ההלכה של מעשה החכמים ראו בנימין שמואלי "אגדה והלכה: סיפור המעשה התלמודי – מקור יוצר הלכה או רק מיישם?" ספר אליקים רובינשטיין 656-657, 670-671 (2020, ברפוס).

היא מרכז הדיון וארבעת המתפללים המקראיים נקראים כדי לתמוך בסגנונה ובמהותה. חנה היא אחת מן המתפללים הללו. היא איננה מצטיירת כחשובה מן האחרים, אלא חלק מהקבוצה בלבד. לעומת זאת, בדבריו של רב המנונא במקביל למעבר מ"מדרש מקיים" ל"מדרש יוצר" אנחנו נחשפים גם לשינוי תמטי, המוכרו כמעט כותרת רשמית של הסוגיה: "כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה". חנה "נשלפת" מתוך האישים שנדונו קודם והופכת למרכז הדיון, וכך הדיון שעסק בתפילה על דרכיה השונות הופך להיות שולי יותר, וחנה, שהייתה רק אחת מן הדוגמאות, הופכת להיות גיבורת הדיון. בכך מיטשטשות או נעות מטרות הסוגיה בין דיון בהלכות התפילה לבין דיון בחנה.<sup>22</sup>

ההכרזה של רב המנונא: "כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה" נוגעת עדיין להלכות תפילה, אך לאחר ארבע הלכות בלבד הדיון שב ומתפתח לכיוון אחר – הוא עוזב את הלכות תפילה ונשאר עם חנה בהקשרים נוספים, ולמשל: שכרות. עריכה שכזו של הסוגיה התלמודית אומנם מקובלת, ובמקרים רבים כאשר דנים בדמות מסוימת התלמוד מוסיף ודן בעניינים אחרים הקשורים בה, אך בהמשך נראה כי מקבץ זה איננו מקרי כלל ועיקר.<sup>23</sup> גם התמקדות זו בחנה תתמוך בהבנה כי יחידה סיפורית נפרדת לפנינו.

### 3. גבולות היחידה הסיפורית בזיקה לסיפור המקראי

מדברי רב המנונא ואילך הדרשות המופיעות ביחידה הסיפורית שלנו עוקבות אחרי סדר הפסוקים כפי שהוא מופיע בסיפור חנה המקראי (שמואל א א), למעט דרשות אחדות הבוחרות להקדים את המאוחר מבחינת סדר הפסוקים (ראו נספח). נעמוד על משמעות דילוגים אלו בהמשך. סגנון דרשני זה נוסח על ידי עפרה מאיר כסיפור דרשני. אחד ממאפייני הסיפור הדרשני כפי שנוסחו על ידי מאיר הוא תלות ההקשר במקרא:

כל סיפור דרשני הוא תלוי הקשר במקרא. לא רק שהוא נוצר מדרשת טקסט מקראי, אלא שהטקסט המקראי הוא הקובע את תחילת הסיפור ואת סיומו.<sup>24</sup>

זאת אומרת, הסיפור הדרשני איננו עומד בפני עצמו, אלא יש להסתמך על עלילת הסיפור המקראי כדי לדרת לעומקו ולהבין את משמעויותיו. לענייננו, מעקב אחר גבולות הסיפור המקראי וסדר האירועים בו יסייע לשרטט את גבולות היחידה.

22 על האמביוולנטיות אצל חז"ל בין הבחירה בחנה כמייצגת התפילה לבין צמצום מקומן של נשים בתפילות הציבור ראו, Leila L. Bronner, *Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence*, 17 SHOFAR 36, 44-48 (1999).

23 ראו בהקשר לכך רובינשטיין *סיפורים תלמודיים* (לעיל ה"ש 1), בעמ' 23-28.

24 ראו מאיר *הסיפור הדרשני* (לעיל ה"ש 1), בעמ' 66-67.

בדיון המקדים ("אמר רבי חייא בר אבא"), תיאור דרכה של חנה המתפללת מוזכר תוך ציטוט הפסוק הרלוונטי, אך ביחידה הסיפורית שלנו אין משמעות רק לפסוק הבודד. ביחידה הסיפורית קיים רצף פסוקים התואמים את הרצף המקראי, כאשר מכל אחד מהם ניתן ללמוד פן נוסף של התפילה.<sup>25</sup> רצף זה ילווה אותנו לכל אורך היחידה הסיפורית. כפי שנראה בהמשך, גם כאשר הדרשות נעות מדרשות אגדה לדרשות הלכה וחזרה, רצף הפסוקים של סיפור חנה המקראית נשמר, וכאשר יש שינוי ברצף זה – יש לכך משמעויות תמטיות. סיומה של היחידה הסיפורית בהתאם לכך הוא במילים החותמות את סיפור חנה: "לנער הזה התפללתי", המתאים אף הוא לסימונו של הסיפור המקראי. זאת אומרת, גבולות הסיפור המקראי מסמנים גם את גבולות היחידה המדרשית.<sup>26</sup>

#### 4. פתיחה חוזרת המסמנת יחידה ספרותית עצמאית

שיקול עריכה נוסף התומך בסימון החלקים הנזכרים לעיל כיחידה ספרותית עצמאית הוא תמה משותפת החוזרת בפתיחת כל אחת מיחידותיה הנבדלות שעניינה תפילת הלב. בהתאם לכך:

- בדיון המקדים: "תנו רבנן: המתפלל צריך שיכוון ליבו לשמים".
  - בפתיחת היחידה הסיפורית: "וחנה היא מדברת על ליבה – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו".
  - ומייד לאחר סיום היחידה שלנו: "וחנה היא מדברת על ליבה – אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא: על עסקי ליבה".
- זאת אומרת, אף על פי שניתן למצוא קשר בין הדרשות הללו, ולכאורה הן יכולות היו להצטרף ליחידה סיפורית אחת, הפתיחות השוות מסמנות לנו כי חלקים דומים אך שונים לפנינו וכל אחד פותח רצף סיפורי אחר.

#### ג. הסוגיה התלמודית כסיפור קצר

לאחר שסיימנו לסמן את גבולות הסוגיה נתרכז בשאלה מדוע בעצם עלינו לסמן גבולות אלה – הרי לכאורה, כדי לבנות את דמותה של חנה די להתבונן התבוננות מעמיקה בכל אחת מהדרשות העוסקות בה באופן פרטני. ניתן אף להוסיף עליהן דרשות העוסקות בחנה שאינן נמצאות בקורפוס זה, והנה לפנינו – שוב: לכאורה – דמות שלמה. עם זאת, מטרת עיוננו שונה במקצת. סימון הגבולות שואף לראות ביחידה זו לא רק מקבץ

25 על הסיפור הדרשני המפורט הרצוף למקרא ראו יונה פרנקל דרכי האגדה והמדרש כרך ראשון 312 (1991) (להלן: פרנקל דרכי האגדה והמדרש).

26 על ההבדלים בין מבנה הסיפור המקראי לסיפור הדרשני נעמוד כמובן בהרחבה בהמשך. לציטוט מלא של המקורות הללו ראו בנספח להלן.

דרשות העוסקות בנושא מסוים, אלא קורפוס המתפקד כיחידה סיפורית מתפתחת העומדת בפני עצמה. ההתמודדות עם סדרת הדרשות כיחידה עצמאית בעלת מבנה מסוים תאיר ותאפשר את חשיפתן של המטרות שעמדו בבסיס עריכה מכוונת זו, מעבר להצגת דמותה של חנה, שהן בראש ובראשונה הפיכת סיפורה של חנה לסיפור יסוד, שבאמצעות עריכתו בסוגיה מעניק תוקף ומשמעות להלכות התפילה.<sup>27</sup> נציין כי חלק גדול מהדרשות המרכיבות את היחידה הסיפורית שייכות בפני עצמן לסוגת הסיפור הדרשני, אך מטרנתו, כפי שצוין במבוא, היא להראות כיצד היחידה כמכלול בנויה כסיפור קצר. בהתאם לכך, נשאל לא רק כיצד הדרשה המסוימת מאירה את דמותה של חנה, אלא כיצד היא משרתת את היחידה כולה במקום שבו היא מופיעה בתוכה.<sup>28</sup> נדגיש כי אין בכוננתנו לטעון כי היחידה הסיפורית נענית באופן מושלם ליסודות הסיפור הקצר, אלא להצביע על היגיון עלילתי פנימי, המשקף במובנים רבים יסודות מאוחרים אלו. בשל כך בחרתי להגדיר את השלבים העלילתיים עם ההסתייגות – "מעין", ובכך להבהיר, כי מטרת הדברים היא לעמוד על ההפתחות העלילתית של הסוגיה, אף כי אין זהות מוחלטת בין התפתחות זו לבין המאפיינים הקלאסיים של הסיפור הקצר.

### 1. (מעין) אקספוזיציה: חנה כמייסדת הלכות תפילה

אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: "וחנה היא מדברת על לבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. "רק שפתיה נעות" – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. "וקולה לא ישמע" – מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו. "ויחשבה עלי לשכרה" – מכאן, ששכור

- 27 ראו שולמית אלמוג משפט וספרות בעידן דיגיטלי 95 (2007), בהתבסס על תוכנתו של מילר באשר לתפקידם של סיפורי יסוד בעיצוב הנורמה המשפטית (J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, 2-3 (1987)): "במילים אחרות, עצם היכולת לבטא דבר מה כמבע סיפורי היא המעניקה לו תוקף אתי [...] ללא נראטיב מתקף – החוק – הטעונו והכלל הם בבחינת קליפות ריקות, שאין בהן תוכן ממשי".
- 28 על פי זה נרחיב את הדברים הבאים של לוינסון בעניין הסיפור הדרשני ונחיל אותם על היחידה הסיפורית כולה. ראו יהושע לוינסון "אחת דיבר אלקים שנים זו שמעתי": קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני "היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט 406 (יהושע לוינסון, יעקב אלבוים, גלית חזן-ירוקם עורכים, 2007): "הסיפור הדרשני משכתב את העלילה המקראית ומספר אותה מחדש תוך כדי פירושה. לפיכך אחת התכונות המהותיות שלו היא החיבור בין סיפורת לפרשנות [...] כפירוש לעלילה המקראית הסיפור הדרשני כפוף לה ותפקידו לגלות את מה שכבר נאמר. אך כסיפור בזכות עצמו מטרתו לומר את החדש, והוא יוצר עולם שמסומנו שונה וחיוב להיות שונה מבן דמותו המקראי. שתי המגמות האלו, הפרשנות והסיפורת, הכפיפות והיצירתיות, נמצאות במתח מתמיד, ומיווגן יחד קובע את זהותו הייחודית של הסיפור הדרשני".

אסור להתפלל. ”ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו’” – אמר רבי אלעזר: מכאן, לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו.

בחלק זה עסקנו בפרק הקודם כדי לסמן את גבולות היחידה הסיפורית, ועתה נתבונן בו כחלק המהווה אקספוזיציה ליחידה כולה. רב המנונא מציין ארבע הלכות העוסקות בדרך התפילה. בכך הוא ממשיך את הקו שפגשנו עד עתה (לימוד הלכות תפילה מפסוקים מקראיים) בשינוי המתבקש שעסקנו בו לעיל (מ”מדרש מקיים” ל”מדרש יוצר”). שלוש ההוראות הראשונות הן הלכות הנוגעות לכל אדם המבקש להתפלל, ואילו הרביעית מציינת את מצב האדם כאשר הוא מתפלל, או, באופן מדויק יותר, את האדם האסור בתפילה – ”שיכור אסור להתפלל”. כאשר מצטרף רבי אלעזר אל ההוראות ההלכתיות (”ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין” – אמר רבי אלעזר: מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו”) משתנה המוקד, והדיון עובר מטיפול בנושא של ”בין אדם למקום” (תפילה) לטיפול בנושא של ”בין אדם לחברו” (חשד). אומנם, ניתן לומר כי מעבר זה מתאים לדרכו של התלמוד המקבץ יחד כמה נושאים הקשורים לדמות מסוימת, אך כפי שנראה בהמשך, קיבוץ יחד של הלכות תפילה והלכות חשדות שבין אדם לחברו איננו רק מבני אלא מהותי. בהתאם לכך, קטע הסוגיה שלפנינו, המעביר את הדיון מקבוצה של דמויות מקראיות בתפילתן אל חנה, ואשר משלב בין הלכות תפילה להלכות חשד, מהווה אקספוזיציה לנושאים שהיחידה הסיפורית תעסוק בהם.

נזכור גם את עקרון הסיפור הדרשני, לפיו כל דרשה נשענת על הקשרה המקראי.<sup>29</sup> לא זו בלבד שהאקספוזיציה שלפנינו נשענת על הסיפור המקראי, אלא יש בה התאמה מוחלטת בין הדרשה לפסוקי המקרא בתוכן הדברים, ואפילו בסדר הפסוקים. ה”הסתבכות” תתחיל כאשר היחידה תנוע מבחינה מבנית מדרשות של הלכה לדרשות אגדה, ומבחינה תמטית תיפרד מן ההתאמה אל הסיפור המקראי ותהפוך סיפור דרשני, הנשען על היכרות עם הסיפור המקראי אך רחוק ואחר ממנו.

## 2. (מעין) הסתבכות: בין הלכה לאגדה, בין פשט לדרש – העימות בין חנה לעלי

”ותען חנה ותאמר לא אדני” – אמר עולא ואיתימא רבי יוסי רבבי חנינא, אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. איכא דאמרי, הכי אמרה ליה: לא אדון אתה, לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי?!

”ויין ושכר לא שתיתי” – אמר רבי אלעזר: מכאן, לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו [...]”<sup>30</sup>

בחלק זה נפרדת דמות חנה המקראית מדמותה המדרשית. דרשות אגדה מתחילות להופיע על פני השטח, ונוצרת תנועת רצוא ושוב בין ההלכה לבין האגדה, עד שהעלילה תפנה והאגדה ”תשתלט” באופן כמעט בלעדי על היחידה הסיפורית. חלק זה נפתח בפסוק העוקב (בהתאם לסדר הפסוקים במקרא), ומשמש לכאורה כהמשך ישיר לאקספוזיציה. אולם במקום ללמוד ממנו הלכה אנחנו נחשפים לסיפור דרשני המתחיל מדרשת המילים ”לא אדוני”. המעבר מהחלק ההלכתי לחלק האגדתי מצביע על שינוי. את השינוי נסמן כתחילתה של ההסתבכות, כאשר בניגוד לפשט, המילה ”אדוני” נטענת במשמעויות שמובילות אותנו לקונפליקט המרכזי ביחידה. בסיפור המקראי מילים אלה נאמרות מפי חנה ומבטאות את מעמדו (האמיתי) של עלי מולה: הוא האדון ואילו היא המתפללת. מתוקף היותו אדון הוא נוזף בה: ”עד מתי תשתכרין”, והיא כתגובת התגוננות מסבירה את מעשיה. בסיפור הדרשני מקבלת המילה ”אדוני” תוקף חדש. במקום מילת כבוד היא נטענת במשמעות שלילית, כאשר החשד שהיה מופנה כלפי חנה מתחלף באצבע מאשימה כלפי עלי. הסוגיה מציעה שתי אפשרויות לשינוי זה (ונעמוד להלן על משמעותן), אבל בשתייהן מתרוקנת המילה ממובנה המקורי, ומשרתת את הרעיון המדרשי שיוצג לאורך היחידה כולה.<sup>31</sup>

האפשרות הראשונה שמציגה הסוגיה היא כדלקמן: ”לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה”. לפי דרשה זו מערערת חנה על סמכותו ואפילו יכולותיו הרוחניות של עלי, ומצביעה על חוסר יכולתו להבין את שלפניו. חשדותיו של עלי פונים נגדו, ומאירים את החיסרון ברוח הקודש בעניין חנה. בכך הם מהווים רמז מטרים להמשכו של הסיפור (הן במקרא והן ביחידה הסיפורית), שבו אכן תסור רוח הקודש מעלי ושמואל יתפוס את מקומו.

לפי האפשרות השנייה, חנה אומרת כך: ”לא אדון אתה: לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי?!”. באפשרות זו, נוסף על היעדר היכולת הרוחנית (רוח הקודש) גם חוסר יכולת לדון דין אמת ואף לדון את האדם לכף זכות כפי שמתבקש ממנהיג בעל שיעור קומה כעלי. אמירה זו היא אמירה אירונית, בידענו כי בסיפור המקראי בני עלי ראויים היו שידונו אותם לכף חובה, אך עלי לא ראה או לא נזף בהם (כמו בחנה) על מעשיהם.<sup>32</sup> גם

30 בבלי, ברכות לא, ע”ב.

31 בכתבי היד מינכן ואוקספורד מופיעה אפשרות אחת בלבד. בכתב יד פירנצה ה”איכא דאמרי” נוסף בגיליון כתב היד. בכתב יד פריס ובדפוסים שונצינו ווילנא מופיעות (בשינויים קלים) שתי אפשרויות.

32 ראו שמואל א ב 11-18.

אפשרות פרשנית זו שמציעה הסוגיה משמשת כרמז מטרים להמשך היחידה הסיפורית, אשר בסופה שוב ידון עלי – הפעם את שמואל – לכף חובה, וחנה תהיה זו שתמנע ממנו לבצע את גזר דינו.

בנקודה זו חוזרת הסוגיה אל הדרשות ההלכתיות ואל סדר הפסוקים:

"ויין ושכר לא שתיתי" – אמר רבי אלעזר: מכאן, לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו.

"אל תתן את אמתך לפני בת בליעל" – אמר רבי אלעזר: מכאן, לשכור שמתפלל כאלו עובד עבודה זרה, כתיב הכא "לפני בת בליעל", וכתוב התם "יצאו אנשים בני בליעל מקרבך" (דברים יג), מה להלן עבודה זרה, אף כאן עבודה זרה.

"ויען עלי ויאמר לכי לשלום" – אמר רבי אלעזר: מכאן, לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו; ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר: "ואלהי ישראל יתן את שלתך".<sup>33</sup>

בחלק זה מופיעות שלוש דרשות הלכתיות: האחת בענייני חשד, השנייה בענייני תפילה והשלישית חוזרת אל ענייני חשד. כפי שרמזנו באקספוזיציה, עניין החשד מרכזי בקורפוס זה לא פחות מנושא התפילה, ודילוגן של הדרשות מנושא אחד למשנהו מחזק טענה זו. בהמשך נעסוק בקשר המעניין: תפילה-חשד-עבודה זרה, אך בינתיים רק הצבענו על קיומו ביחידה.

חלק ההסתבכות מסתיים בניסיון לחזור ולהתאים עצמו ליחידה המקראית על ידי הסיום הסגור לכאורה: "אלוקי ישראל ייתן את שאלתך". אולם ההתרסה הגלויה של חנה בדרשה שהופיעה בקטע זה מבהירה כי הדרשה בניגוד למקרא התחילה כאן בהצמחתו של קונפליקט הן רוחני והן מנהיגותי בין חנה לעלי. קונפליקט זה משאיר את חנה כמי שאיננה תלויה בברכתו זו של עלי, אלא כיוצאת לחיפוש אחר מילוי משאלתה במקום הנכון (אליו היא שאפה מלכתחילה): באמצעות התפילה נעדרת המתווכים. נקודה זו מובילה אותנו אל החלק הבא בסיפור – המפנה, שבו תנהל חנה מאבק ישיר מול הקב"ה על ידי התפילה כדי להשיג את רצונה.

### 3. (מעין) מפנה: חנה כאחד הדרשנים

"ותדר נדר ותאמר ה' צבאות", אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות.

אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד?! משל למה הרבר דומה: למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת! ולא השגיחו עליו; דחק ונכנס אצל המלך. אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?!<sup>34</sup>

בחלק זה מגיעה המפנה, המתאפיין בכך שדמותה של חנה הופכת מדמות המתדיינת עם הסמכות הרוחנית לדמות המנהלת קשר ישיר עם הקב"ה, ובכך למעשה מוותרת על ה"תיווך" של בעל הסמכות.<sup>35</sup> בהתבוננות מבנית יש כאן מעין חזרה אחורה מבחינת סדר הפסוקים. אילו היינו ממשיכים לעקוב באופן צמוד אחר הסיפור המקראי היה עלינו לפגוש דרשות פסוקים הנוגעות לשיבת חנה ואלקנה לביתם.<sup>36</sup> אולם הסוגיה מסדרת מחדש את הפסוקים, וחוזרת לתפילתה של חנה, שבסיפור המקראי נאמרה כהקדמה לדין ודברים עם עלי, וכאן היא מופיעה אחריו.<sup>37</sup>

עד עתה הדיון של הסוגיה בתפילת חנה התרכזו בפן החיצוני שלה, אותו פן שבו צפה עלי ושעורר את חשדו. כעת אנו נחשפים לפער הגדול בין מחשבותיו של עלי ובין מעשיה ותפילתה של חנה. בקטע זה ישנו מעין ניסיון לערוך מחדש את המקרא ולהכריז על התפילה (אשר בעיני בשר ודם נתפסת כחשודה) כמאורע מכונן. במרכזו של מאורע מכונן זה נמצאת קריאת שם לקב"ה, שלא היה ידוע במציאות – עניין המסיר מייד את החשדות מחנה ומגלה אותה בתפארתה.

העריכה המחודשת של הפסוקים רומזת על המפנה בהיבט נוסף. בעריכה זו נוצר מצב של ייאוש מהבנתם של בני האדם (אפילו הגדול שבהם) לנפשה של חנה, ולא נותר

34 שם.

35 ראו מנחם פיש ברית עימות: קווים לפולמוס המחויבות הדתית בספרות חז"ל 234-256 (2019).

36 שמואל א א 19.

37 להמחשת השינויים בין סדר הפסוקים לבין היחידה הסיפורית ראו בנספח למאמר זה. יש לציין, כי סדרת הדרשות במדרש שמואל, לעומת היחידה הסיפורית בבבלי, איננה מחויבת לנושא מסוים אלא לפסוקי ספר שמואל (שמואל א, א 11-17), כדרכו של מדרש פרשני. בהתאם לכך, היא נעה מדיון בנדרים לדיון בתפילה ומדיון בתפילה לדיון בדמות חנה ובדמות הילד שייולד. מעברים אלו מצביעים על שינוי מהותי בין הקורפוסים – האחד, בתלמוד הבבלי, מלוכד ומובנה מבחינה נושאת, ואילו השני, במדרש שמואל, מתייחס באופן פרטני לכל מילה ולומד ממנה דרשה הרלוונטית לפסוק הבודד בלבד. ראו בהקשר לכך ליפשיץ מדרש שמואל (לעיל ה"ש 5), בעמ' ד: "בחלקו הראשון והרצוף יחסית של המדרש נראה שכוונתו של העורך היתה להתייחס בדרך כלשהי לכל פסוק ופסוק, אם בהבאת דרשה מתאימה, אם בהבאת תרגום למילה או למילים מן הפסוק ואם בציטוט (חלקי) הפסוקים עצמם עד לפסוק הקרוב שעליו אומנם הובאה דרשה מתאימה".



לה אלא לפנות לקב”ה. גם פנייה זו שבמקרא מתארת את דמותה הנכנעת (לפני עלי: “אדוני”; לפני הקב”ה: “אמתך”), הופכת כאן לפנייה טעונה. אלא שיש לתהות אם היא פנייה של תחינה או של התרסה. נבחן את שתי האפשרויות הללו – תחינה והתרסה – זו מול זו, כפי שהן משתקפות בניתוחם של ישי רוזן-צבי<sup>38</sup> מזה והרב יהודה ברנדס מזה. ישי רוזן-צבי רואה בדרשה זו התרסה של חנה כלפי הקב”ה. טענתו היא כי בעקבות המשל המופיע לאחר הכינוי “צבאות”, נטען אף הכינוי במטען של התרסה כלפי הקב”ה. רוזן-צבי רואה בעני (המייצג את חנה), המביט מבחוץ על השפע שבא לידי ביטוי ב”צבאות” הרבים, כמי שנוזף במלך אשר לא כלל אותו בין המזומנים לסעודה, ותובע את מקומו ביניהם.<sup>39</sup> הרב ברנדס לעומתו רואה את הפנייה למלך לא כהתרסה אלא כתחינה – במטרה לעקוף את מקורביו של המלך שמתוך הזהירות בכבודו אינם מניחים לעניים להיכנס, אך המלך עצמו יכול ברחמיו לעקוף חוק זה ולתת לעני מקום והכרה של ממש.<sup>40</sup>

לא ניתן להכריע בין שתי פרשנויות אלה, מכיוון שכל אחד מהם שומע, או בוחר לשמוע, מוזיקה שונה, ותשובתו של המלך שהייתה יכולה לשפוך אור על הקריאה הנכונה – חסרה.<sup>41</sup> עם זאת, נוכל לומר בבטחה, ללא קשר לטון הדברים אלא לסימונם בלבד (כמפנה), כי חנה נוקטת יוזמה יוצאת דופן על ידי הפנייה הזו (על מטענה החיובי או השלילי).

נזכיר כי דרשה זו מופיעה בסוגיה לאחר ייאוש מדברי עלי, הנציג הרוחני. ניתן אפוא לראות בעלי את אחד המשרתים המסרבים לתת לחנה דריסת רגל ישירה אצל הקב”ה, אך היא עוקפת את הבעיה על ידי אותה פנייה ישירה. בין בדרכו של רוזן-צבי ובין בדרכו של ברנדס, הנזכרות לעיל, ניתן להצביע כאן בכיורו על נקודת מפנה משמעותית בדרכה של חנה להשגת השינוי שהיא מבקשת.<sup>42</sup>

- 38 בעניין זה גם מנחם פיש ברית עימות (לעיל ה”ש 35).
- 39 ראו ישי רוזן-צבי “האישה הניצבת – תפילת חנה בדרשות חז”ל” תרבות יהודית בעין הסערה, ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב 675, 681–683 (אבי שגיא ונחם אילן עורכים, תשס”ב) (להלן: רוזן-צבי האישה הניצבת). לניתוחו של מנחם פיש ראו פיש ברית עימות (לעיל ה”ש 35), שם.
- 40 ראו יהודה ברנדס אגדה למעשה: עיונים בסוגיות משפחה, חברה ועבודת השם 44–45 (2005).
- 41 יש לציין כי במקבילה שבמדרש שמואל מופיעה תשובתו של המלך. ראו מדרש שמואל ב 5 (מהדורת ליפשיץ, עמ’ 8).
- 42 בהקשר זה אני מבקשת לציין כי הדיון כאן בוחר באופן מודע להתרחק מהשאלה הפמיניסטית שרבים אחרים בחרו לראות בה את מוקד העימות. מאמר זה בוחר להתייחס לחנה כ”מתפללת האולטימטיבית” ולא דווקא לאישה המתפללת. ההיבט המגדרי מחדד אומנם את העימותים, אך אני חוששת ששימת דגש על המקום המגדרי או הפמיניסטי דווקא מעמעמת ואף מפוררת את מהות הדיון שאני מבקשת לעסוק בו. חשוב עוד לזכור בהקשר

נקודה נוספת ראויה לציון. עד עתה התייחסה הסוגיה לחנה כמי שממנה נלמדות הלכות תפילה. אולם מסגנון דרשות האגדה שלפנינו, המשלכות הן דרשת מילים ("צבאות") והן משל, נוכל להצביע על קומה נוספת ביחסה של הסוגיה לדמותה של חנה ולכלים שבהם היא משתמשת, כפי שנבהיר כעת.

את היחס בין דרשת המילה "צבאות" לבין המשל שאחריה ניתן לקרוא בשני אופנים: אופן אחד הוא לראות בהן שתי דרשות אגדה סמוכות זו לזו: דרשת פסוק ("לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות") ולאחריה משל ("משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו וכו'"). המשל הוא חלק מדברי הדרשן (ר' אלעזר), והוא מפרש, מאיר או מחדד את דרשות הפסוק, וכך הם קשורים זה לזה.<sup>43</sup>

הקריאה הנוספת שנציע (האופן השני לבחינת היחס בין הדרשה לבין המשל) היא קריאה שלמה, דהיינו: דרשת אגדה אחת שלמה לפנינו, בה חנה היא ממשילת המשל לקב"ה כדי לחזק את בקשתה או דרישתה לבן.<sup>44</sup> לפי קריאה זו, הדרשה מעניקה לחנה תפקיד כפול: היא איננה רק חנה אם התפילה המבקשת בן, אלא גם חנה המתפקדת כאחת מן הדרשנים וממשילה משל כדי להסביר את בקשתה.<sup>45</sup>

#### 4. (מעין) שיא: חנה במגרש ההלכתי

בחלק הקודם הראינו כיצד פנתה העלילה, ודמותה של חנה הפכה מדמות המתדיינת עם הסמכות הרוחנית לדמות המוותרת על התיווך ומנהלת קשר ישיר עם הקב"ה. עם זאת, גם במפנה היא עדיין אישה המתחננת על נפשה (אף אם, אולי, בנימה מתריסה) כדי שרצונה יותן לה. בנקודת השיא – השלב שבו אנו עוסקים כעת – אנחנו עולים קומה. בנקודה זו חנה מציבה עצמה בין שני עולמות: היא מסתמכת על הפן ההלכתי התקף בעולם הזה כדי לשנות גזירה שנגזרה בעולם העליון. מבחינה מבנית-עריכתית, נתמך השיא במובאה תנאית, וכך הוא מקבל תוקף רב יותר. נציג את הדברים:

זה שבסופה של היחידה ממשכה הגמרא לפתח את תפיסת התפילה בהתייחס למתפללים כאלהו ומשה, יחד עם חנה, ולתפילותיהם הייחודיות, שאף היא מתריסה לא פעם ("ואמר ר' אלעזר חנה הטיחה דברים כלפי מעלה [...] אליהו הטיח דברים כלפי מעלה [...]"). ראו בבלי, ברכות לא, ע"ב, ובהן כמובן הדיבט המגדרי איננו נוכח.

43 על המשל בתוך דרשת פסוק ראו פרנקל דרכי האגדה והמדרש (לעיל ה"ש 25), בעמ' 323. על המשל במדרש ראו DAVID STERN, PARABLES IN MIDRASH: NARRATIVE AND EXEGESIS IN RABBINIC LITERATURE, (1991), וביחס למשל בתוך סיפור האגדה ראו שם, בעמ' 154-169.

44 קריאה זו מקבלת חיזוק מכתב יד פירנצה, שם הנוסח מפורש: "אמשול לך משל למה הדבר דומה".

45 על המשל והנמשל המפרשים זה את זה ראו פרנקל דרכי האגדה והמדרש (לעיל ה"ש 25), בעמ' 334.

”אם ראה תראה“, אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אם ראה – מוטב, ואם לאו – תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: ”ונקתה ונזרעה זרע“ (במדבר ה). הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת – שפיר, אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות – יולדת זכרים, שחורים – יולדת לבנים, קצרים – יולדת ארוכים, מאי איכא למימר? דתניא: ”ונקתה ונזרעה זרע“ – מלמד שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל; אמר ליה רבי עקיבא: אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת! אלא: מלמד שאם היתה יולדת בצער – יולדת בריוח, קצרים – יולדת ארוכים. שחורים – יולדת לבנים, אחד – יולדת שנים.<sup>46</sup>

מאי אם ראה תראה? דברה תורה כלשון בני אדם.

הסיפור הדרשני דורש את המילים ”אם ראה תראה“ ודן בשאלת הכפילות. בסיומו של חלק זה תיפתר שאלת הכפילות לפי שיטת ר' עקיבא באמירה הסתמית משהו – ”דברה תורה בלשון בני אדם“.<sup>47</sup> אך מלכתחילה מובילה אותנו הדרשה לרטוריקה של תנאי כשהיא מחלקת את הכפילות לשני חלקים: ”אם ראה – מוטב, ואם לאו – תראה“, מעין איום מרומו בנוגע ליכולותיה של חנה לחייב את הקב”ה לעשות כרצונה, והבחירה בידו באיזו דרך לבחור. חנה נעזרת בהלכות סוטה, שלפיהן אישה שנחשדה כסוטה ולאחר בדיקת הכוהן התגלה כי החשד היה חשד שווא מקבלת שכר על חשד השווא – היפקדות בבן.<sup>48</sup> חנה משתמשת במצב של ”בדיעברד“ והופכת אותו ל”מכתחילה“: היא מאיימת להיסתר עם גבר זר וכך לעורר חשד שווא אצל אלקנה, כדי שיעשה בה תהליך הביורור, וכשתצא נקייה לא תהיה כביכול ברירה לקב”ה אלא לפקוד אותה בבן. היא מעמידה את הקב”ה במצב שאין לו יכולת לסרב לה, כדי שלא להעמיד למבחן את תורת האמת שנתן.

46 במקבילה בבבלי, סוטה כו, ע”א, ובספרי במדבר, פיסקא יט, הדעה הראשונה (”שאם היתה עקרה נפקדת“) היא דעת ר' עקיבא, ואילו הדעה השנייה (”אם היתה יולדת בצער – יולדת בריוח“) היא דעת ר' ישמעאל.

47 מעניין להעיר כי תפיסה זו מיוחסת בדרך כלל לבית מדרשו של ר' ישמעאל. ראו ספרי במדבר, פסקה קיב. ההבחנה בין בתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל, בין השאר בהתייחס ל”דיברה תורה כלשון בני אדם“, מעסיקה את חקר ספרות חז”ל כבר שנים רבות, מראשית ימי חוכמת ישראל. לסקירת ספרות המשקפת את השתרשותה במחקר של התפיסה המייחסת עמדה זו לר' ישמעאל והצעה מעניינת באשר להבדלים הפרשניים-מתודולוגיים שבין ר' ישמעאל לר' עקיבא ראו יהודה יונגסטר ”בתי המדרשות של ר' עקיבא ור' ישמעאל: השאלה ההרמנויטית“ מורשת ישראל 12 53 (2015).

48 ראו במדבר ה 28. על השימוש של חנה בהלכות סוטה ראו רוון-צבי האישה הניצבת (לעיל ה”ש 39), בעמ' 683-685.

אולי בניגוד למצופה, הסוגיה אינה דנה בברייתא כנקודת מוצא ורק אחר כך עוברת לדיון בעניינים המוזכרים בה, אלא הברייתא באה לתמוך בטיעון של חנה, שנועד לאלץ, כביכול, את הקב"ה לעשות כרצונה. הברייתא דנה במשמעות הכתוב "ונקתה ונזרעה זרע". היא מציעה כמה אפשרויות, ביניהן אופציית העקרות שנפקדות, אך גם אופציית נוספות כמו ילדה נקבות יולדת זכרים, דהיינו: לא פקידת עקרות אלא סוג של זרע משובח יותר (נשים לב שבהמשך עלי יציע לה זרע משובח יותר והיא תסרב). כפי שציינו, דברי חנה קודמים לברייתא, והברייתא הופכת לסוג של אישוש (על פי הדעה הראשונה) לאופצייה שמעלה חנה. נזכור כי כבר ראינו סגנון קרוב לזה בתחילת היחידה הסיפורית שאנו דנים בה, שם עבר המוקד מהלכות תפילה לדיון בחנה על ידי שינוי מבני – מהוראה הנשענת על פסוק, לפסוק שלומדים ממנו הוראה.<sup>49</sup> גם כאן ישנו "היפוך", בכך שהסוגיה איננה יוצאת לדרכה מתוך ברייתא, אלא מצטטת את הברייתא לתמיכה במהלך שחנה מתכננת, שעיקרו נקיטת יוזמה מצד חנה.

החלק הבא מסמן את סופו של שלב השיא, אך הוא עדיין חלק ממנו. לאחר השיא המתרים והסוער במידה לא רגילה, שבו חנה חורגת מגבולות המתפללת, היא שבה לגבולות אלו, אך היא שבה שונה. הממד שנוסף לה בעזרת דרשתה ("אם ראה תראה") ממשיך ללוות את התודעה שלנו גם כאשר לכאורה אנחנו עוברים לחלק רגוע יותר. בחלק זה מתמודדת הסוגיה עם המילה "אמתך", המופיעה שלוש פעמים בסמיכות, ומנסה לעמוד על פשר חזרה זו:

"בעני אמתך", "אל תשכח את אמתך", "ונתתה לאמתך". אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש אמתות הללו למה? אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונן של עולם, שלשה בדקי מיתה בראת באשה, ואמרי לה: שלשה דבקי מיתה, ואלו הן: נדה וחלה והדלקת הנר, כלום עברתי על אחת מהן?

אילו היינו בוחנים דרשה זו במנותק מהיחידה הסיפורית, היה בה כדי להוביל למסקנה שחנה מבקשת בן בזכות שמירה על המצוות שניתנו דווקא לנשים: חלה, נידה, הדלקת הנר. פגימה במצוות הללו מסכנת את האישה בלידתה. חנה משתמשת באזהרה זו כדי לומר דבר הפוך: מכיוון שלא פגמתי במצוות אלו, לא רק שאיני נתונה בסכנת מיתה בלידה, אלא ראוי לתת לי בן. אוכל לעמוד ללא בעיה ברגעי סכנה אלה לנשים.<sup>50</sup>

בהסתכלות רחבה יותר, ניתן לראות כאן המשך ישיר (גם אם מוחלש) של דברי חנה מן השיא שעסקנו בו. אזכור שלוש המצוות כבדקי מיתה אינו מקרי, אלא מופיע בהמשך לכך שחנה מוכנה להסתכן במיתה מרצונה החופשי (המים המרים של הסוטה). הפעם היא עושה זאת על דרך החיוב: סיבות מעין הלכתיות, שבשלן חנה רואה את עצמה כזכאית לילד. כמו כן, סגנון זה, הלוקח עניין הלכתי והופך את הסיבה והתוצאה

49 ראו לעיל, טקסט הסמוך לה"ש 21.

50 ראו רוזן צבי האישה הניצבת (לעיל ה"ש 39), בעמ' 683-685.

(שוב – כמו במקרה הסוטה), ממשיך את קו המחשבה המאפיין את חנה כבר בחלק הקודם של היחידה הסיפורית.<sup>51</sup>

## 5. (מעין) התרה (ראשונה): על הילד הנולד

"ונתתה לאמתך זרע אנשים", מאי זרע אנשים? אמר רב: גברא בגוברין; ושמואל אמר: זרע שמושה שני אנשים, ומאן אינון (מי הם) – שאול ורוד; ורבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון – משה ואהרן, שנאמר: "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (תהלים צט); ורבנן אמרי: זרע אנשים – זרע שמובלע בין אנשים. כי אתא רב דימי, אמר: לא ארוך ולא גוץ, ולא קטן ולא אלם, ולא צחור ולא גיחור, ולא חכם ולא טפש.

בכל החלקים עד כאן שמענו את דברי חנה, אך לא שמענו את תשובת הקב"ה.<sup>52</sup> חלק זה של ההתרה הוא מעין תשובה מכיוון שיש בו כבר אמירה הנוגעת לילד שאכן ייוולד כתוצאה מתפילה לא מתפשרת זו (זאת אומרת עיטוק בתוצאות התפילה). יש לציין כי ההתמקדות בתפילה ולא בתשובה תשתלב עם מטרתיה של היחידה הסיפורית כולה, כפי שנראה בהמשך.<sup>53</sup>

האפשרויות השונות לילד שיוולד נעות על הרצף שבין השאיפה לילד נורמלי, זרע שמובלע בין אנשים, ובין הרצון לילד יוצא דופן, מיוחד, זרע ששקול כשני אנשים. זאת אומרת, בהתרה עברנו לדיון בילד שאכן עתיד להיוולד, ולכן אף על פי שאיננו שומעים תשובה מפורשת של הקב"ה, התפילה על פניה השונות התקבלה.

דרשות "זרע אנשים" על אופיו של הילד אינן רק מענה לבקשתה של חנה לילד, אלא רומזות ליתרונותיו של שמואל, שעתיד להחליף את הנהגתו של עלי. נקודה זו מוליכה אותנו להתרה השנייה, שעיקרה צמיחתה של מנהיגות חלופית לעלי.

## 6. (מעין) התרה (שנייה): על צמיחתה של מנהיגות חדשה

בחלק המסיים של היחידה הסיפורית ישנה חזרה לדרשה היוצאת מתוך סדר הפסוקים המקראי, אך מבחינת התוכן אנחנו נשארים רחוקים ביותר מפסוקי המקרא. בחלק זה, פגישה שבמקרא היא סיום מפויס ומשמח, על חנה המביאה את שמואל להתחנך בבית

51 ש.ם.

52 בדרשות הפסוקים שבמקורות מאוחרים מופיעה תשובתו של הקב"ה, ראו למשל מדרש שמואל, פרשה ב, ה, וראו גם רוזן צבי האשה הניצבת (לעיל ה"ש 39), בעמ' 689.

53 ראו להלן, פרק 4.

עלי,<sup>54</sup> הופכת לסיפור התרסה נוסף כנגד דרכו של עלי. בשבילנו, יחידה סיפורית זו עוסקת לא רק ברצון לילד, בתפילה ובהיענות הקב"ה לה, אלא גם בהתמודדות עם ההנהגה הארצית הרוחנית של עלי ותפיסת ההנהגה שלו, התמודדות שעדיין לא נפתרה. בחלק זה, חלק הסיום, יש מעין פתרון למאבק בין השניים, שהתחיל בהסתבכות הסיפור כאשר חנה יצאה כנגד היכולת הרוחנית של עלי ("לא אדון אתה") ויכולתו לדון ("שדנתי לכף חובה ולא דנתני לכף זכות"). בפתרון החותם את הסיפור יתממשו רמזים מטרימים אלה, ועלי יתגלה בחוסר הבנתו ההלכתית ואף הרוחנית. בסופו של דבר, כמו בחלק הסיבוך, חנה מעמידה אותו על טעותו, והפעם מצטרף אליה שמואל (שאכן עתיד לשנות את סגנון הנהגתו של עלי).<sup>55</sup>

פתיחתו של חלק זה מחזירה אותנו במפתיע אל הדיון ההלכתי שהיה דומיננטי ביותר בתחילת היחידה הסיפורית אך נפרד ממנה.

"אני האשה הנצבת עמכה בזה" – אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.

בשאלת מקומו של הדיון ההלכתי נדון בפרק העוסק בקשרים בין מדרשי ההלכה למדרשי האגדה ביחידה שלנו,<sup>56</sup> אך עתה נציין רק כי הוא ממקם אותנו מבחינת סדר הפסוקים המקראיים בסופו של הסיפור. נקודה זו חשובה ביותר, מכיוון שהיחידה הסיפורית מדלגת על סיפור לידתו של שמואל, כמו הייתה זו התוצאה היחידה האפשרית בעקבות דבריה של חנה בדרשות שבחלקי ההסתבכות, המפנה והשיא, וכלל אין צורך להזכיר זאת אלא רק לחזור ולסגור את הקצוות שנפתחו בתחילת היחידה.

לאחר פתיחה זו, מופיע הסיפור הבא:

"אל הנער הזה התפללתי" – אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: "וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי", משום ד"וישחטו את הפר" הביאו הנער אל עלי?!  
אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, ליתי ולשחוט [יבוא וישחט]. חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט [ראה אותם שמואל שהיו מחזרים אחרי כהן לשחוט]. אמר להו [אמר להם]: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט [למה לכם לחזור אחרי כהן לשחוט]? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה [הביאוהו לפני עלי], אמר לו: מנא לך הא [מנין לך זה]? אמר ליה [אמר לו]: מי כתיב [האם כתוב] ושחט הכהן? "והקריבו הכהנים" כתיב [כתוב]! מקבלה ואילך מצות כהונה, מכאן לשחיטה שכשרה בזר

54 שמואל א א 24-28.

55 על הפתרון שבסוף המהלך הדרשני ראו גם תמר מאיר "מדוע ביקש עלי להרוג את שמואל? קריאה בפרשנות הסיפורית של חז"ל למקרא" מחקרי גבעה ד 97 (תשע"ו-תשע"ז).

56 ראו להלן, פרק 4.

[היינו: התורה איננה מחייבת שחיטה על ידי כהן, אלא רק מקבלת הדם, ועל כן שחיטה כשרה גם על ידי מי שאיננו כהן]. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את [אמר לו: לומר, יפה אתה אומר, אולם אתה מורה הלכה בפני רבך], וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה.

אתיא חנה וקא צוחה קמיה [באה חנה וצעקה לפניו]: "אני האשה הנצבת עמכה בזה". אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה [הנחי לי שאעניש אותי, ואתפלל וייתן לך (הקב"ה) בן גדול ממנו]. אמרה ליה [לו]: "אל הנער הזה התפללתי".<sup>57</sup>

הדרשה תוהה מדוע על חנה להדגיש בפני עלי כי "אל הנער הזה התפללתי". בתשובה לשאלה זו מופיע סיפור דרשני המתרחק מאוד מפסוקי המקרא, ובו מופיעה גם התייחסות לפסוקים שנאמרו לפני פסוק זה. בניגוד לדרשות עד כה, שנולדו מדרשות מילים או פסוק בודד, בחלק זה יש התייחסות לרצף פסוקים וניסיון למלא את הפערים הסיפוריים שנוצרו במקרא בין פסוק לפסוק.

חלק מסכם זה נפתח בקביעה חמורה של ר' אלעזר, זו שאחריה מופיע הסיפור הדרשני הנ"ל כהסבר. אמירה זו מתייחסת לפערים בפסוקים או להקשרים לא ברורים בתוכם – מדוע נסמכו באותו פסוק שחיטת הפר וההבאה של שמואל אל עלי. ר' אלעזר מחבר בין שני חלקי הפסוק שלכאורה מנותקים זה מזה על ידי השלמת הסיפור שכותרתו: "שמואל מורה הלכה לפני רבו היה".

הדרשן מתאר כיצד האנשים מחזרים אחרי כוהן כדי לשחוט את הפר שהביאו, ושמואל רואה אותם ומחדש להם הלכה: "שחיטה בזר כשרה". אמירה זו מעמידה את עלי כמי שאינו יודע את ההלכה ואת שמואל כמי שמורה הלכה בפני גדול ממנו. שמואל מובא אל עלי כדי שיאמר את דברו, הן על ההלכה שחידש שמואל והן על התנהלותו של שמואל (ואילו במקרא כאמור חנה מביאה את שמואל אל עלי כדי שיגדל בביתו). עלי מודה כי שמואל צודק, וכך מאשש את דבריה הקודמים של חנה ("לא אדון אתה"), אך מבקש לקיים לא רק את ההלכה שחידש שמואל, אלא גם הלכה נוספת: "כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה".<sup>58</sup>

57 יש לציין כאן שינוי אחד בולט בין עדי הנוסח של הסוגיה: בכתבי היד השונים (פירנצה, מינכן, פריס ואוקספורד) הנוסח הוא "בכיא" במקום "צוחה" (בדפוס וילנא ושונצינו). שינוי נוסח משמעותי נוסף בקטע זה יוזכר להלן, ה"ש 59.

58 על מאבק הסמכויות בין הכוהנים לחכמים, שהתבטא אף בנושא השחיטה במקדש, ראו שמואל ספראי וזאב ספראי הגדה של פסח: הגדת חז"ל 14 הערה 8 (1998). וכן ראו דברי ברכיהו ליפשיץ בדיון במקבילה במדרש שמואל (ליפשיץ מדרש שמואל (לעיל ה"ש 5), בעמ' 162): "במדרש נראה שהוראתו של שמואל היתה בגדר מהפכה של היתר שחיטה בזרים ("מי היתר לכם את השחיטה!"), ומשום כך ביקש עלי לעונשו. ואילו בבבלי הורה

איננו שומעים את תגובתו של שמואל להוראתו של עלי, אלא את תשובתה של חנה: "אני האישה הניצבת עמכה בזה להתפלל". באזכור זה מזכירה חנה את החשדות של עלי בעניינה שהתבררו כמוטעים וששלם היא פנתה ישירות לקב"ה (על פי המדרש, בניגוד כאמור למקרא), אך עלי שלא יודע על השיח שלה מול הקב"ה תולה את לידת שמואל בברכה שבירך אותה. לכן, עלי מציע לה פשרה: להרוג את שמואל ושוב לברך אותה בכך אפילו גדול משמואל.<sup>59</sup> על כך עונה חנה: "אל הנער הזה התפללתי". זאת אומרת, לא ברכתך, אלא התפילה הישירה שלי לקב"ה היא שהשיגה את המטרה. ושוב, חנה נוטלת את הסמכות הדתית מעלי. בכך, חנה סוגרת את היחידה הסיפורית, כאשר כל שאלות העלילה שהועלו בה, הן שאלת הילד והן שאלת המאבק המנהיגותי והרוחני בינה לבין עלי (ברי כי זו האחרונה היא העיקרית – שהרי בעיית עקרותה של חנה נמצאת כבר ברובד פשט הפסוקים, והקומה שמוסיפה הסוגיה היא היחסים הסבוכים שבין חנה לעלי), הגיעו לפתרון.

## ד. הלכה ואגדה: עיצוב דמותה של חנה כמפתח פרשני לתפיסת התפילה

### 1. פתיחה

עד עתה עמדנו על גבולות היחידה הסיפורית, כאשר לנגד עינינו התרקמו הן דמותה של חנה והן המבנה הייחודי של היחידה. עתה נבקש להתמודד עם חומרי הטקסט התלמודי שמהם היא עשויה: דרשות אגדה ודרשות הלכה. בפרק זה נציע לא רק התבוננות מעמיקה ביחסי הגומלין בין דרשות האגדה לדרשות ההלכה, אלא נטען לתפיסתן כשלם אחד בלתי ניתן להפרדה, כאשר אין אחת מהן נסמכת על חברתה. הן שוות בחשיבותן, ויוצרות יחדיו את היחידה הסיפורית השלמה, הן מבחינה מבנית והן מבחינה רעיונית.

עלי בעיקר ההלכה ("מימר שפיר קאמרת") אך למרות הכל היה ראוי לעונש בשל היותו מורה הלכה בפני רבו [...] שני המקורות משקפים שלבים שונים בעיגונה של ההלכה, ואת המאבק בין הכהונה לבין העם על מוקד הכוח".

59 בכתבי היד פירנצה, מינכן, פריס ואוקספורד אמירתו של עלי מרוככת במקצת בשני היבטים. האחד, בכך שהוא איננו מציג את עצמו כמי שיעניש את שמואל ("אמ' לה שבקי להאי לימות" לפי נוסח כ"י אוקספורד, ובשינויים קלים בכתבי היד האחרים, לעומת "שבקי לי דאענשיה" בנוסח הדפוסים). השני, בכך שהוא מציע לחנה שיתפללו במשותף לילד אחר וטוב ממנו ("וניבעי רחמי אנא ואת ויהבין לך אחרינא דעדיף מיניה" לפי נוסח כ"י אוקספורד, ובשינויים קלים בכתבי היד האחרים) ואילו לפי נוסח הדפוסים עלי הוא המתפלל היחיד ("ובעינא רחמי"). ונדמה כי שמואל ניתן לה רק בזכותו וביכולתו לבקש עבורה ילד אחר.



נעשה זאת באמצעות התבוננות מבנית ביחסי הלכה ואגדה ביחידה הסיפורית (סעיף ב), ומתוך כך נראה כיצד מבנה ייחודי זה, הוא המפתח למסריה של היחידה (סעיף ג).

## 2. הלכה ואגדה ביחידה הסיפורית

היחידה הסיפורית נעה בין דרשות הלכה לדרשות אגדה. בחציה הראשון, עיקר הדרשות הן דרשות הלכה, ובתוכן משובצות דרשות אגדה כודדות. חציה השני לעומת זאת בנוי ברובו מדרשות אגדה, ובתוכן משובצת דרשת הלכה אחת. נראה בהמשך, כי שינוי מבני זה רומז לשינוי תמטי, ואף הוא חלק מהתחבולה הספרותית בסוגיה.

בזמן שדרשות ההלכה שומרות על הרצף הסיפורי המקראי (הדרשה עוברת פסוק פסוק ומסיקה ממנו מסקנות הלכתיות), דרשות האגדה פורעות סדר זה ועורכות מחדש את סיפורה של חנה המקראית על פי הצרכים הרעיוניים שלהן.<sup>60</sup> הדברים משתקפים במקומו של הנדר בתפילת חנה.

המקרא פותח בנדרה של חנה ובתפילתה ("וַתְּדַר נְדָר וַתֹּאמֶר ה' צְבָאוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְעֵינַי אֶמְתָּךְ וּזְכַרְתִּנִּי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֶמְתָּךְ וְנִתְתָּה לְאִמְתָּךְ זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְתִּיו לְה' כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יֵעָלֶה עָלָיו רֵאשׁוֹ",) ורק לאחר מכן מתוארת דרך התפילה ("וְחָנָה הִיא מְדַבֵּרַת עַל לִבָּהּ רַק שְׁפִתֶיהָ נְעוּת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וַיַּחֲשֹׁבָה עָלַי לְשִׁכְרָה").<sup>61</sup> לעומת זאת, היחידה הסיפורית התלמודית נפתחת בתפילת חנה עצמה ובהלכות הנלמדות ממנה ("אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: 'וחנה היא מדברת על לבה' – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. 'רק שפתייה נעות' – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו"), ורק לאחר דיון זה חוזרת הסוגיה אל הרגע המוקדם יותר בפרק – אותו סימנו כנקודת המפנה – אל הנדר ("וַתְּדַר נְדָר וַתֹּאמֶר ה' צְבָאוֹת",) אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות"). בשלב זה של הסוגיה נזנחת ההלכה, והאגדה מקבלת את המקום הנרחב.

דרשות ההלכה המאופקות השומרות על סדר הפסוקים אינן כוללות בתוכן את הנדר, אלא נצמדות לפרקטיקת התפילה בלבד. לעומתן, האגדה משתמשת בנדר, לאחר שהתפילה ה"רגילה" לא נענתה כמצופה. באמצעות הנדר, נוסף על המעברים בין דרשות הלכה ואגדה, מסמנת לנו היחידה הסיפורית כי זהו הרגע המתאים למעשים קיצוניים יותר כדי להגיע אל המטרה. אף כאן קיימת התאמה בין תוכן לצורה: דרשות ההלכה מהוות בריסונן ובסדר שהן שומרות עליו את הקרקע הנכונה ליצירת המתח שהאגדה

60 על עריכה מחודשת של סדר הפסוקים המקראי על ידי הדרשות בסוגיה ראו פיש ברית עימות (לעיל ה"ש 35), בעמ' 242-243.

61 ראו בהתאמה שמואל א א 11, 13.

שואפת לייצר. הנדר, שאין לו מקום בדרשות ההלכה כי הוא חריג ופורץ גבולות, הינו החומר הטוב ביותר כדי ליצור את הדרמה שדרשות האגדה המחויבות פחות לפורמליות שואפות אליה. כמוהו, התפרצות דבריה של חנה, המשל שהיא ממשלה ואפשרות הסוטה שבהמשך אינם מתאימים לאופיה הנוקשה של ההלכה, ולכן עוברת היחידה הסיפורית לדברי אגדה. אך להתפרצות זו אין משמעות ללא הפן המבוית, דהיינו: ללא הכללים ההלכתיים שנקבעו לפני כן – האקספוזיציה של הסיפור – המתארים את התפילה על סדרה, לא ניתן היה להגיע למפנה ולרגע השיא בהתנהגותה של חנה.<sup>62</sup> שני פנים אלו של התפילה הם שני פניה של חנה, המיוצגים על ידי שילוב של הלכה ואגדה. וכך רק בחיבור בין ההלכה והאגדה נוצרת מסגרת הסיפור הנכונה היכולה להחזיק בתוכה שני רבדים אלה – קבע ותחנונים.<sup>63</sup>

השילוב הייחודי בין סוגי הדרשות משתקף גם בהמשך היחידה הסיפורית. בחלק המסיים את היחידה מופיעה דרשת הלכה:

“אני האשה הנצבת עמכה בזה”, אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.

דרשת הלכה זו מופיעה בסיומו של החלק שסומן על ידינו כשיא, והיא מחזירה אותנו אל הסדר ה“נכון”, אותו סדר הפסוקים בפשט שדרשות האגדה פרעו.<sup>64</sup> הוא מסמן לנו את המשך המעקב אחר פשט הכתובים, בו עדיין עיקר הדיון הוא הלימוד הכללי על מהות התפילה, שאותו הסוגיה ההלכתית לומדת מתפילתה של חנה. אך מייד לאחריו חוזרת האגדה ופורעת שוב את הסדר הטוב בשינוי נוסף של סדר הפסוקים, וזאת בהצגת הפסוק “אל הנער הזה התפללתי” לפני “וישחטו את הפר ויביאו אל עלי”. ברם, בהמשכה של הדרשה מיישרות האגדה וההלכה קו, כאשר מתברר שסדר הפסוקים נפרע רק כדי ליישב את קושיית הדרשן: מדוע מופיעות בפסוק אחד שחיטת הפר והבאתו של שמואל אל עלי. היחידה הסיפורית כולה מסתיימת בכך שהיא משיבה את סדר הפסוקים על כנו, והיא מסתיימת במשפט: “לנער הזה התפללתי”.<sup>65</sup>

כללו של דבר, המעברים בין סוגי הדרשות מתגלים כתחבולה ספרותית, השואפת ליצור חיבור בל יינתק בין סוגי הדרשות. בכך מעבירה היחידה הספרותית את רובדי המסרים השונים שבהם עוסק הטקסט התלמודי.

62 ראו לעיל, פרק 3 סעיפים א; ד.

63 להלן, פרק 4 סעיף ג.

64 אחרי הדרשה ההלכתית על הפסוק “ויען עלי ויאמר לכי לשלום” מופיעות דרשות אגדתיות, המתייחסות לפסוקים קודמים בפשט (החל מגדרה של חנה). הדרשה ההלכתית המצוטטת בפנים (“אני האשה הנצבת עמכה בזה”) מחזירה אותנו לרצף הסיפורי.

65 על הטקסט המקראי כנקודת מוצא או כיעד ראו מאיר הסיפור הדרשני (לעיל ה”ש 1), בעמ’ 96-105.

### 3. עיצוב דמותה של חנה: בין קבע לתחנונים

מתוך הדיון המבני שלעיל, ובהתבסס על מסקנות הפרקים הקודמים הנוגעים לעיצובה של היחידה הסיפורית, נבקש לבחון כעת כיצד עיצובה של חנה שבמדרש ושל היחידה הסיפורית כולה נערך באנלוגיה שווה לאופיה של התפילה בעיני חז”ל.

#### i. קבע ותחנונים בדיונים מקדימים ליחידה הסיפורית

בשתי ברייתות המקדימות את היחידה הסיפורית שלנו מתוארת תפילתו של רבי עקיבא על שני פניה – הציבורי והאישי:

תנו רבנן: המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים. אבא שאול אומר, סימן לדבר: ”תכין לבם תקשיב אזנך“ (תהלים י).  
 תניא, אמר רבי יהודה: כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור, היה מקצר ועולה, מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה? מפני כריעות והשתחויות.<sup>66</sup>

תיאור זה מופיע על רקע דיונים מקדימים בסוגיות התלמוד בפרק זה, העוסקים בשאלת הצורך בגיבוש תפילות הקבע, ובמתח שתפילות הקבע מזמנות בין תפילה שכולה תחנונים, כפי שמצטיירת התפילה הקדומה (ראו להלן), ובין תפילה שעיקרה הוא קבע והאדם מחויב אליה ללא קשר למצבו הנפשי או רצונו.<sup>67</sup> בדיונו בהתגבשות תפילות הקבע עזרא פליישר מתאר תהליך שראשיתו תפילה חופשית, וולונטרית לגמרי, הנאמרת כשהאדם חפץ בה, בכל זמן ומקום:

כל זמן שבית המקדש היה קיים לא הייתה התפילה, כלומר העמידה לפני ה’, בשביל לשכחו או לבקש ממנו בקשה או בשביל כל צורך אחר, חובה לא על היחיד ולא על הציבור. ואף על פי שרבים התפללו, הרי תפילתם הייתה ביטוי לצורכי נפש אינטימיים ונסיבתיים בלבד, והיא נאמרה בפרטיות, בין בחדרי חדרים, בין במקומות התבודדות שבחיק הטבע, ובין בכל מקום אחר שהמתפלל מצאו ראוי.<sup>68</sup>

השלב השני בתהליך זה הוא תפילה שהיא חופשית מעיקרה, אך יש לה עדיפות להיאמר דווקא בבית המקדש או בבית הכנסת המשמשים כעין שער השמיים, ולבסוף תפילה הנאמרת בזמן ובמקום מסוימים. ובתוך התפילה הנאמרת בזמן ובמקום מסוימים – תחילה

66 בבלי, ברכות לא, ע”א.

67 ראו למשל דברי ר’ אליעזר במשנה (שם כח, ע”ב): ”העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים“, והסוגיה הדנה בדבריו, שם כט, ע”ב.

68 ראו פליישר תפילות החובה (לעיל ה”ש 3), בעמ’ 30.

כל אחד בלשונו ולאחר מכן הלשון שהייתה חופשית ואישית נקבעה בסד, נוסח מסוים ומחייב שהפך שגור בפי העם כולו.<sup>69</sup> שינוי זה אפשר דרך חדשה, רשמית, בעבודת ה', שהייתה כמעט הכרח לאחר חורבן הבית כאשר לא ניתן יותר לעבוד את עבודת ה' על ידי הקרבת הקורבנות.<sup>70</sup>

נשוב לסיפור תפילתו של ר' עקיבא. הברייתא מתארת את דרך תפילתו של רבי עקיבא כתפילה ששני פנים לה: האחד, הפן הציבורי, בו הוא לא רק נענה לצורך להתפלל תפילת קבע מסוימת המעוגנת בזמן ובמקום, אלא אף נענה לקוצר רוחו של הציבור בשעת התפילה, קוצר רוח המכתיב את סגנון התפילה. והשני, הפן האישי של התפילה שכולה תחנונים ויש בה את התלהבות הנפש שאיננה מתחשבת בזמן ובמקום ("מניחו בזוית אחת ומוצאו בזוית אחרת"). תיאור זה טומן בחובו את ההבנה, כי שני סוגי תפילות אלו חיים בכפיפה אחת בתוך הווייתו של האדם המתפלל, וכי האדם יכול להכפיף את עצמו לסוג מסוים בהתחשב בנסיבות החיצוניות. יפים לעניין זה דבריו של מנחם פיש: "בניגוד לטענתו המרכזית של רוזןצבי, אין לכל אורך הסוגיה ניסיון כלשהו לתקוע טריו בין תפילה ספונטנית לתפילת קבע".<sup>71</sup> עם זאת, תיאור זה מעורר את השאלה אם תיתכן תפילה שהיא קבע ותחנונים יחדיו. הברייתא רומזת כי אומנם כל אדם יכול להתפלל גם את זו וגם את זו, אך לא בבת אחת. אמירה סמויה זו של הברייתא מציגה לנו את המתח שלא בא על פתרונו בין שתי הגישות השונות לתפילה, גם לאחר שלהלכה נקבעה תפילת הקבע כתפילה הנדרשת.<sup>72</sup>

69 קביעה זו נעשתה על ידי רבן גמליאל בבית דינו ביבנה, ואף על פי שקמו לה מתנגדים בסופו של דבר קביעה זו היא שמלווה את תפילותינו עד היום. ראו פליישר שם, בעמ' 32-39.

70 ראו יצחק משה אלבוגן התפילה בישראל – בהתפתחותה ההיסטורית 1-3 (1972): "בדברי ימי הדתות נודעת לתפילה היהודית חשיבות מאין כמוה. הלא היתה זאת לראשונה תפילה שנתקיימה בלא כל תלות בהבאת קורבנות ושראוייה היתה להקרא עבודה שבלב. כן נשתחררה זו משאר הסממנים החיצוניים כגון מקומות פולחן מקודשים בקדושה מיוחדת, כהנים וכל שאר גינונים, והיא היתה עבודת אלוקים רוחנית כולה". רעיון זה (התפילה כאלטרנטיבה לעבודת הקורבנות) פותח בפנינו כיוון נוסף להתבוננות על היחידה הסיפורית שלנו, שבה חנה מציבה אלטרנטיבה לעבודתו של עלי ככהן במשכן שילה. נקודת מבט זו מעמיקה את המאבק הסמוי מן העין המתנהל בין עלי לחנה, כאשר היא הופכת אותו למאבק שאינו אישי אלא מאבק על דרך עבודת ה'.

71 ראו פיש ברית עימות (לעיל ה"ש 35), בעמ' 241.

72 בניגוד לפיש, שם. לקביעת התפילה כתפילת קבע ראו למשל שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ק סעיף א: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות. ואם אינו יכול לכוין בכלם לפחות יכוין באבות. ואם לא כיון באבות אע"פ שכיון בכל השאר יחזור ויתפלל. הג"ה: והאינדא (=עכשיו) אין חזרוין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור".

הברייתא המופיעה לפני היחידה הסיפורית מהווה אם כן מעין סיכום לדיונים המקדימים העוסקים במתח בין הצורך בקבע לחובת התחוננים. מצד שני, כפי שנראה כעת, ברייתא זו מהווה גם פתיחה להתמודדות שונה עם בעיית הקבע והתחוננים, וביחידה הסיפורית שלנו מוצע לה בין השורות פתרון נוסף.

## ii. מתודת מדרש יוצר כניסיון לעצב את דמות חנה המתפללת

לאחר הברייתא שהבאנו מופיעות ההוראות ההלכתיות העוסקות ברובן בחיצוניותה של התפילה ויוצרות, כפי שהראינו בתחילת המאמר, מעין מדרש מקיים: "יכול יתפלל אדם כל היום כלו – כבר מפורש על ידי דניאל: 'וזמנין תלתא'".<sup>73</sup> בעקבות התהליכים ההיסטוריים של קביעת התפילות באופן מסודר וקבוע והמתחים סביב תהליכים אלו, אליהם התייחסנו בסעיף הקודם, ניתן להבין כעת את המשמעות העמוקה של הבחירה לציין את ההוראות ההלכתיות דווקא במתודה של מדרש מקיים. הצורך של הסוגיה להוכיח כי התפילות הן תלויות זמן ומקום מקדמת דנא הוא משמעותי, מכיוון שהוא נותן תוקף לדרישה להתפלל תפילות קבע, ומעקר את ההתנגדות הרבה שהייתה לתפילות הקבע אצל חכמים.<sup>74</sup>

המהפך המבני המופיע בתחילת היחידה הסיפורית – ממדרש מקיים למדרש יוצר<sup>75</sup> – מסמן לא רק את המעבר ליחידה הסיפורית שלנו, אלא בעיקר את תחילתו של דיון מהותי על פניה של התפילה. ברגע שההוראות ההלכתיות הנלמדות מחנה מוצגות בעזרת מתודה של מדרש יוצר, חנה עצמה מוצגת בין השורות כיוצרת התפילה הרצויה יותר, המשלבת את שכמעט אינו ניתן לשילוב (כפי שראינו בברייתא על רבי עקיבא) – הקבע והתחוננים. משכך, על היחידה הסיפורית המתמקדת בחנה תחול החובה להציג את דרך התפילה המושלמת.

נשים לב: הדרשות המרכיבות את היחידה הסיפורית, הנאחזות בתפילתה המתפרצת, חסרת הגבולות, מלאת התחוננים, של חנה ונותנות לה תוקף של קבע, עושות מעשה אוקסימורוני. בכך הן בעצם מצהירות על הבעייתיות בתפקיד שלקחו להן – גיבוש התפילה: כיצד לקבוע מסמרות לדבר שהוא מעיקרו חסר גבולות? דווקא הבחירה בחנה מלמדת על ההבנה העמוקה של עורכי סוגיה מורכבת זו. הרצון "לכיי" את התפילה יוצאת הדופן של חנה הוא הניסיון להנגיש את התפילה לכל מתפלל ומתפללת שלא ניחנו ביכולותיה של חנה, אך תוך שמירה על המורכבות המובנית בתפילה. ובמקום לבנות עבור המתפללים דגם "פושר" של תפילה, נבחרה דמות שתפילתה קיצונית (עד כדי כך שעלי חושב את חנה לשיכורה), ויש כאן הצבת רף יוצא דופן שיש לשאוף

73 ראו לעיל, פרק 2 סעיף א.

74 ראו פליישר תפילות החובה (לעיל ה"ש 3), בעמ' 35.

75 ראו בסעיף הנזכר לעיל, ה"ש 73.

אליו. רף זה מופנה אל הכלל, ובתוכו דרישה למצב נפשי פנימי אקסטטי, עם הוראות ברורות כיצד להגיע עדיו.

בשני הסעיפים הבאים, המסיימים את דיוננו, נעקוב אחר הסוגיה תוך התבוננות בכניית שני פנים אלה, הקבע והתחנונים, והשילוב ביניהם.

#### 4. דרשות ההלכה המחפשות את הלב

ההלכה עוסקת בריטואלים קבועים של האדם. גם ביחידה הסיפורית שלנו מופנות דרשות ההלכה לפן זה:

”רק שפתייה נעות” – מכאן למתפלל שיחונך בשפתיו.

”וקולה לא ישמע” – מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו.<sup>76</sup>

עם זאת דרשת ההלכה הפותחת את היחידה הסיפורית עוסקת דווקא במה שאין לו שיעור ואין דרך לאכוף אותו אלא הוא הוראה פנימית: ”וחנה היא מדברת על לבה” – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו.<sup>77</sup> פתיחה זו מסמנת לנו כבר מתחילתה של היחידה, כי הנושא שנעסוק בו טומן בחובו לא רק קיום חיצוני שאפשר להשיגו בעזרת מעקב אחר הנחיות ההלכה, אלא יש בו דרישה לערב את פנימיותו של האדם, והוא צריך להשתתף בה השתתפות נפשית פעילה.

כפי שהראינו בפרקים הקודמים, היחידה הסיפורית איננה עוסקת רק בעניין התפילה, אלא חלק ניכר ממנה דן בעניינים שבין אדם לחברו. הסוגיה מאפשרת מעברים אלו תוך כדי דיון על שיכור המתפלל. לשכרות המגשרת בין הדיון המתמקד בתפילה לדיון בחשדות שבין אדם לחברו יש תפקיד מכריע בהבנת מורכבותה של התפילה ובהדגשת הפער שבין קבע לתחנונים. נמחיש טיעונים אלו בעזרת תיאור המבנה של הדרשות הבאות.

”ויחשבה עלי לשכרה” – מכאן, ששכור אסור להתפלל.

”ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין” – אמר רבי אלעזר: מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו.

”ויין ושכר לא שתיתי”, אמר רבי אלעזר: מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו.

”אל תתן את אמתך לפני בת בליעל”, אמר רבי אלעזר: מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד עבודה זרה. כתיב הכא: ”לפני בת בליעל”, וכתוב התם: ”יצאו אנשים בני בליעל מקרבך” (דברים יג), מה להלן עבודה זרה, אף כאן – עבודה זרה.

76 בבלי, ברכות לא, ע”ב.

77 לדיון בחיוב הכוונה במצוות ראו בבלי, ברכות יג, ע”א ועוד.

"ויען עלי ויאמר לכי לשלום", אמר רבי אלעזר: מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו; ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר: "ואלהי ישראל יתן את שלתך".

בחמש הדרשות שלפנינו עוברת הסוגיה מדיון בתפילה לדיון בחשדות שבין אדם לחברו. הדרשות נעות לכאורה רק על פי סדר הפסוקים: כל פסוק והמסקנה הרלוונטית ממנו. אולם בהתבוננות על המבנה המעגלי של הדרשות (שכרות – חשד – שכרות) ניתן לראות כיצד מעבר לדרשות הפסוק ישנו קו מנחה המוביל אותנו מקביעה פשוטה יחסית בדרשה הראשונה: "שיכור אסור להתפלל", עד האמירה החמורה בדרשה הרביעית: "שכור שמתפלל כאילו עובד עבודה זרה". נתעכב על דרשות 2, 3 ו-5, המאירות את האמירה החמורה כל כך בדרשה 4, לעומת האמירה המינורית בדרשה 1.

דרשות 2, 3 ו-5, אינן עוסקות באופן ברור דווקא בשכרות, אלא מתמקדות בסיטואציה חברתית שבה נחשד אדם על ידי אדם אחר בדבר שאינו הגון ובין התפילה בשכרות שהיא ודאי לא הגונה). ההוראה ההלכתית הראשונה בקבוצה זו (2) מופנית אל החושד: על כל אדם מוטלת אחריות חברתית לא להתעלם ממה שרואות עיניו, אלא להתריע. ישנה כאן קריאה לאחריות חברתית ודאגה לכל פרט ופרט. מן העבר השני, ישנה הכרה מעמיקה באופי האנושי והבנה כי האדם לעולם יראה רק לעיניים ולא ללב, וטווח הטעות שלו הוא גדול מאוד. לכן, מי שנחשד לשווא, מכיוון שהחברה ראתה רק את הפן החיצוני במעשיו, עליו להודיע על כך ולהכריז על עצמו כנקי מאותו עוון (3). מתוך התבוננות בדרשות הלכתיות אלו ניתן לראות כי המעשים אכן חשובים והם מעידים על האדם. עם זאת כוונת הלב היא הכרחית, ובסופו של דבר היא המכריעה גם מבחינה הלכתית, שהרי האדם מודיע לחברה כי אף על פי שמעשיו נדמים כשליליים, ליבו במקום הנכון. על כך הנחשד אף עתיד לזכות בברכת החושד שהיא כהודעה בטעות וקבלת עמדת הנחשד (5).

בעזרת התבוננות זו על דרשות 2 ו-3 ננסה להבין את ההחמרה ביחס לשיכור בין דרשה 1 לדרשה 4. ההוראה כי שיכור אסור להתפלל היא לכאורה הוראה חיצונית. אולם לאחר דרשות 2 ו-3 מתברר כי היא מתייחסת למצב פנימי: דעתו של השיכור משובשת עליו, ומכיוון שכוונת הלב מחויבת בשעת התפילה, השיכור שאין לו יכולת לכוון מרוקן את משמעותה של התפילה ומשאיר רק את קליפתה החיצונית. בכך השיכור מפסיק לעבוד את הקב"ה ובעצם הופך את התפילה לעבודה זרה. כוונת הלב, שהראינו כיצד היא מכריעה בשאלת החשדות שבין אדם לחברו, היא גם המכריעה בין עבודת ה' לעבודה זרה. זאת אומרת, במקבץ הדרשות שלפנינו, דרשות ההלכה הפנימיות (2, 3) מפרשות את דרשות ההלכה שעוטפות אותן במעין מבנה מעגלי. ולכן, למרות ההתרשמות הראשונית, אין כאן קפיצה רעיונית מעניין לעניין שכל תכליתה היא להשאר צמודים לסדר הפסוקים, אלא מבנה מסודר המאיר את הרעיונות הנידונים. בתוך מקבץ זה, ההוראות ההלכתיות חורגות מעיסוק בפרקטיקה בלבד ומחייבות השתתפות פעילה של

כוונות הלב הן בנושאים של בן אדם לחברו והן בנושאים של תפילה. ובמילים אחרות, הן חורגות מן ה"קבע" היבש ומשתתפות בפן של ה"תחנונים". בסופו של דבר, המסקנה מן המקבץ השלם היא כי כוונת הלב הכרחית להשגת התפילה השלמה, וכך בכך מובעת התייחסות מחמירה כלפי מי שרואה בתפילה ריטואל קבע בלבד, נטול כוונת הלב, עד כדי עבודה זרה.

חשוב להדגיש, מנקודת מבט מבנית, כי דווקא דרשות ההלכה – ולא דרשות האגדה – הן שמצביעות על חובת התחנונים. יש כאן סגירת מעגל תוכנית וצורנית כאחת: ההוראות ההלכתיות האמונות על הפן של הקבע, הן הפותחות בדרישה לכוונת הלב ("המתפלל צריך שיכוון ליבו"), והן המסיימות באזהרה מן הקיצוניות שעלול להגיע אליה מי שכוונת הלב איננה חלק מתפילתו. ההדרגתיות שהראינו ביחס לשיכור, עד אמירה מפורשת שהמתפלל השיכור הוא כעובד עבודה זרה, מלמדת על מטרתן של דרשות ההלכה לסמן לאדם בעזרת הכלים הפורמליים את הגבולות הנפשיים של סיטואציית התפילה. בהתאם לכך, על הדרשות ההלכתיות להקצין את המסר עד לכדי עבודה זרה, כדי להדגיש את הפן הקריטי ביותר בתפילה, שאין להן דרך לאכוף: כוונת הלב.

##### 5. הדרשה המסכמת את היחידה הסיפורית כהכרעה בין קבע לתחנונים

הדרשה המסכמת את היחידה הסיפורית<sup>78</sup> מתארת עימות הלכתי בין עלי לשמואל בסוגיה הקשורה להקרבת הקורבנות. בעת שהצגנו חלק זה של היחידה הסיפורית עסקנו במשמעותו המבנית, שהוליכה אותנו לפרספקטיבה של מאבק בין הנהגה דועכת להנהגה עולה. כעת נבקש להתבונן בסיפור זה מתוך הנושאים הנדרונים בכלל היחידה הסיפורית ומתוך התבוננות באופן שבו הסיפור משרת לא את הדמויות, אלא את הנושא כולו: עיצוב התפילה.

הסיפור מתאר את הריטואל הקבוע בדרך עבודת ה' המקובלת בשילה – הקרבת קורבנות. שמואל מחדש הלכה דווקא בעניין זה, הלכה שנתעלמה מעלי: שחיטה בזר כשרה. קשה שלא להבחין בהתאמה בין זרותו של שמואל לעניין הקרבת הקורבן, ובין זרות חנה לאורך היחידה הסיפורית כולה, כאשר ביטוייה החריף ביותר הוא דמותה כעני בפתח, זר נצחי, במשל שהיא משלכת בדבריה לקב"ה. בעזרת ההלכה ששמואל מחדש, הלכה שכאמור נתעלמה מעלי, הוא מצד אחד מבטל את אותה זרות, ומצד שני מחייב את עצמו לכללים של המקום שאליו הוא משתייך. אולם כאשר שמואל בוחר לפעול בתוך מסגרת ההלכה, שעלי מופקד עליה, עליו גם להכפיף את עצמו לכללים כולם, ובתוכם: "מורה הלכה בפני רבו חייב מיתה". בהתאם לכך, איננו שומעים את תשובתו של שמואל לאותו פסק הלכה של עלי. שתיקתו מעידה על קבלת הדין מתוך הבנת המסגרת



ההלכתית, והדבר מוביל, לכאורה, ל"ניצחון" הלגיטימי של עלי. ברם, החורגת מאותם כללים, והיא המכריעה בסופו של דבר את הכף, היא חנה. תשובתה נשמעת באופן ברור, ובכך היא מצילה את שמואל. כדי להבין מהי תשובה זו ומדוע היא המכריעה, נתבונן באופן התנהלותה לאורך היחידה הסיפורית.

לאורך רדשות האגדה חנה מצליחה להלך על החבל הדק שבין הקבע והתחנונים בעזרת השימוש שלה בתפילה המתפרצת מצד אחד, אך גם מתוחמת במסמרות ההלכה מצד שני. להלכה, לאור ניתוח זה, תפקיד מכריע בהכנת היחידה הסיפורית.<sup>79</sup> נזכיר כי כבר בעימות הראשוני ביניהם היא מוכיחה את עלי הן על היעדר רוח הקודש והן על כך שהוא דן אותה בטעות לכף חובה, ובכך יוצרת קשר בל יינתק בין מעלות רוחניות לבין הלגיטימציה לדון. בהמשך היא פונה לקב"ה בשני הפנים הללו – תחנונים, כאשר היא מדמה את עצמה לעני העומד בפתח ומתחנן לפני המלך; קבע, כאשר היא מציגה את האפשרות ההלכתית של הסוטה שתסייע לה לקבל את מבוקשה. המדרש המחלק את דבריה "אם ראה תראה" לשני חלקים ("אם ראה – מוטב, ואם לאו – תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי") מחזיק בתוכו שני פנים אלה. במדרש העוקב ("בעני אמתך" [...]) אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, שלשה בדקי מיתה בראת באשה [...]. כלום עברתי על אחת מהן? ("חנה נעזרת שוב בהלכות המסורות לנשים כדי להוכיח כי מן הדין מגיע לה ילד. אלא שהיא עושה זאת מתוך פרשנות למילה "אמתך", דהיינו: תפיסת עצמה מתוך תחנונים, בדומה לעני בפתח. זאת אומרת, לאורך כל היחידה הסיפורית חנה נעזרת בשני הפנים של הקבע והתחנונים, ומוצאת לשניהם מקום בתוך תפילתה.

מכאן נוכל להבין על איזה רקע דווקא תשובתה מכריעה את הכף בדרשה המסכמת. לאחר שמסתיים הדין ההלכתי שבו ידו של עלי על העליונה, חנה מזכירה לו כי גם בעבר הוא בחר להתעלם מן התחנונים – וטעה ("אני האשה הנצבת עמכה בזה להתפלל"). אולם בעוד בדרשה הפותחת לא נשמעה תשובתו של עלי לחנה, היא נשמעת בדרשה המסכמת. בתשובתו עלי מציע להפריד בין הדברים: הלכה לחוד ותפילה לחוד. לפי הצעתו, שמואל ייענש ואחר כך עלי יברך אותה בכך נוסף.<sup>80</sup> על כך משיבה חנה כי אין הפרדה בין הדברים. לא ברכתו של עלי היא שהביאה ללידת שמואל, אלא התפילה

79 השו, בניגוד לכך, יונה פרנקל "מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה" מחקרי תלמוד א 205, 208 (תש"ן): "הסיפור המקראי, שהוא במקורו לא יכול לכלול את ההלכה, נעשה באגדה לסיפור המתאר גיבורים המקיימים את ההלכה... אך על אף שישבותם של סיפורים כאלה, אין הם מוסיפים הרבה להבנת נושאנו; ההלכה עצמה אינה מקבלת שם משמעות חדשה ומיוחדת, כי, בדרך כלל, עצם שילובה בתוך סיפור כזה הוא עיקר הישגו של המספר."

80 בכתבי היד השונים (פירנצה, מינכן, פריס ואוקספורד) עלי מציע תפילה משותפת שלו ושל חנה לבן נוסף: "ואנא ואת ניבעי רחמי ויהבין לך אחרינא דעדיף מיניה" (מצוטט מתוך כ"י פירנצה, ובשינויים קלים בכתבי היד האחרים). דמותו של עלי לפי עדי נוסח אלו מרוככת יותר, מכיוון שהוא תולה את הברכה לבן נוסף בתפילה עצמה ולא בתפילתו שלו דווקא.

המורכבת שלה: אל הנער הזה התפללתי. זאת אומרת, הדגם שהוצג לאורך היחידה כולה, דהיינו: התנועה בין ההלכה לאגדה ובין הקבע לתחנונים, הוא שהוביל לתוצאה הרצויה. בניגוד לחילוק שמציע עלי בין ההלכה לתפילה, טוענת חנה כי תפילתה המורכבת היא התפילה המושלמת.<sup>81</sup>

סיפור זה מסיים את היחידה הסיפורית. בסופה של היחידה לא רק העימותים בין הדמויות ובין תפיסות העולם באים על פתרון, אלא הוצג דגם חדש של התפילה המושלמת. העימות המתמשך בין תפילות הקבע לתחנונים, שאומנם הוכרע בה מבחינה הלכתית לטובת תפילות הקבע, מגיע בעזרת היחידה הסיפורית שלנו לפתרונו הרעיוני. פתרון זה מקדש את המצב האוקסימורוני הפנימי ומשאיר את הפצע פתוח כמצב של מלכתחילה: קבע ותחנונים גם יחד.

## ה. סיכום

במאמר זה ביקשנו להציע התבוננות ספרותית חדשה על יחסי הלכה ואגדה בתלמוד הבבלי, וזאת תוך עיון בסוגיית תפילת חנה, המשמשת כמקור להתקבעות תפילות הקבע (ברכות לא, ע"א-ע"ב). הצעתנו הייתה לראות את מכלול ההלכה והאגדה כיחידה סיפורית דרמטית עצמאית, המעוצבת לפי מבנה הסיפור הקצר הקלאסי.

אפיון זה נעשה ראשית באמצעות סימון גבולות היחידה הסיפורית. לאחר מכן הצבענו על ההיגיון העלילתי הפנימי שלה כסיפור קצר, תוך התבוננות בכל דרשה הן בפני עצמה והן כחלק מן המכלול. לבסוף, עמדנו על "חומר הגלם" שממנו בנויה הסוגיה, הלכה ואגדה, והמשמעויות העולות משילוב זה.

מתוך מבנה זה ביקשנו לחשוף רבדים חדשים העולים מתוך מקבץ הדרשות העוסקות בתפילת הקבע. ביקשנו להתבונן מחדש על יחסי הגומלין הנרקמים מתוך עריכת הדרשות דווקא בסדר מסוים, ולהציע כי העריכה כלל איננה תמימה ואיננה מקרית. העריכה מייצגת שלמות של תוכן וצורה ובכך היא קוראת לנו למצוא קומת תוכן מהותית נוספת. ביקשנו לטעון כי התנועה בין דרשות האגדה לדרשות ההלכה לאורך היחידה כולה והבחירה בדמות שבפשט הפסוקים היא כולה "תחנונים", והפיכתה לדמות הדנה בהלכה ואף מפסלת אותה לפי צרכיה כאחד הדרשנים היא מראה למהותה הפנימית ושאיפתה האמיתית של התפילה – לנוע לעולם בין הקבע לתחנונים.

81 ראו מדרש שמואל, פרשה ג, ו (מהדורת ליפשיץ, עמ' 13): "אמר לה: לא אנא צליתי ואתא? (=האם לא אני התפללתי ובה?) ימות ואנא מצלי וייתי חורן (=ימות, ואני אתפלל ויבוא אחר). אמרה: 'אל הנער הזה התפללתי'. [ברם] מן דא ומן דא לא דידי ולא דידך הוא" (=מזו ומזו, לא שלי ולא שלך הוא).

הניתוח המוצע במאמר מעמיק את הבנתנו באשר למורכבות ולתחכום שבשילוב בין הלכה לאגדה – או: בין משפט לספרות – בתלמוד הבבלי. באמצעות עיצוב זה מאחדת הסוגיה את החלקים הספרותיים וההלכתיים-נורמטיביים בצורה המחודדת ומעמיקה את המסר שמבקש בעל הסוגיה להעביר על המתח המובנה שבתפילה, בין קבע לתחנונים.

## ו. נספח

תלמוד בבלי, ברכות לא ע"א – ע"ב	שמואל א א
להלן	<p>(י) והיא מרת נפש ותתפלל על ה' וככה תבכה:  (יא) ותדד נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו:  (יב) והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי שמר את פיה:</p>
<p>אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי רחנה: 'זחנה היא מדברת על לבה' – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. רק שפתיה נעות – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. וקולה לא ישמע – מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו. ויחשבה עלי לשכרה – מכאן, ששכור אסור להתפלל. ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' – אמר רבי אלעזר: מכאן, לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו,</p>	<p>(יג) זחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשכרה: (יד) ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין הסיירי את יינג מעליך</p>
<p>ותען חנה ותאמר לא אדני – אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא, אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. איכא דאמרי, הכי אמרה ליה: לא אדון אתה, לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי?</p> <p>ויין ושכר לא שתייתי – אמר רבי אלעזר: מכאן, לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו.</p>	<p>(טו) ותען חנה ותאמר לא אדני אשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתייתי ואשפך את נפשי לפני ה':</p>
<p>אל תתן את אמתך לפני בת בליעל – אמר רבי אלעזר: מכאן, לשכור שמתפלל כאלו עובר עבודה זרה, כתיב הכא לפני בת בליעל, וכתיב התם 'יצאו אנשים בני בליעל מקרבך', מה להלן עבודה זרה, אף כאן – עבודה זרה.</p>	<p>(טז) אל תתן את אמתך לפני בת בליעל כי מרב שיחי וכעסי דברתי עד הנה:</p>
<p>ויען עלי ויאמר לכי לשלום – אמר רבי אלעזר: מכאן, לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו; ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר: ואלהי ישראל יתן את שלתך.</p>	<p>(יז) ויען עלי ויאמר לכי לשלום ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו:</p>

אקספוזיציה

הסתבות

<p>אין מקבילה</p>	<p>(יח) וּתֹאמֶר תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֹן בְּעֵינֶיךָ וּתְלַךְ הָאִשָּׁה לְדַרְכָּהּ וּתֹאכַל וּפְנִיָּהּ לֹא הָיָה לָהּ עוֹד: (יט) וַיִּשְׁכְּמוּ בְּבֶקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי ה' וַיֵּשְׁבוּ וַיָּבֵאוּ אֶל בֵּיתֵם הַרְמְתָה וַיִּדַע אֱלֻקָּנָה אֶת חֲנָה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרָהּ ה': (כ) וַיְהִי לְתַקְפוֹת הַיָּמִים וַתִּהְרַח חֲנָה וּתְלַד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵה' שְׂאֵלְתִּיו: (כא) וַיַּעַל הָאִישׁ אֱלֻקָּנָה וְכָל בֵּיתוֹ לְזִבְחַת לַה' אֶת זִבְחַת הַיָּמִים וְאֶת נִדְרוֹ: (כב) וְחֲנָה לֹא עָלְתָה כִּי אָמְרָה לְאִישָׁה עַד יִגְמַל הַנַּעַר וְהִבֵּאתִיו וְנִרְאָה אֶת פְּנֵי ה' וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד עוֹלָם: (כג) וַיֹּאמֶר לָהּ אֱלֻקָּנָה אִישָׁה עֲשֵׂי הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שְׂבִי עַד גְּמֻלְךָ אִתּוֹ אֲךָ יָקָם ה' אֶת דְּבָרֹךְ וּתִשָּׁב הָאִשָּׁה וּתִינַק אֶת בְּנָהּ עַד גְּמֻלָּהּ אִתּוֹ:</p>
<p>ותדר נדר ותאמר ה' צבאות, אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות; אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? משל למה הדבר דומה – למלך כשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת! ולא השגיחו עליו; דחק ונכנס אצל המלך. אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?</p>	<p>לעיל ראש הפרשה</p>

שי"א (1)	לעיל ראש הפרשה	<p><b>אם דאה תראה</b>, אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אם ראה – מוטב, ואם לאו – תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: 'ונקתה ונזרעה זרע'. הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת – שפיר, אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות – יולדת זכרים, שחורים – יולדת לבנים, קצרים – יולדת ארוכים, מאי איכא למימר? דתניא: ונקתה ונזרעה זרע – מלמד, שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל; אמר ליה רבי עקיבא: אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת! אלא: מלמד שאם היתה יולדת בצער – יולדת בריוח, קצרים – יולדת ארוכים. שחורים – יולדת לבנים, אחד – יולדת שנים. מאי אם דאה תראה – דברה תורה כלשון בני אדם.</p>
שי"א (2)	לעיל ראש הפרשה	<p><b>בעני אמתך אל תשכח את אמתך, ונתתה לאמתך</b>. אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש אמתות הללו למה – אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, שלשה בדקי מיתה בראת באשה, ואמרי לה: שלשה בדקי מיתה, ואלו הן: נדה וחלה והדלקת הנר, כלום עברתי על אחת מהן?</p>
התורה ראשונה	לעיל ראש הפרשה	<p><b>ונתתה לאמתך זרע אנשים</b>, מאי זרע אנשים? אמר רב: גברא בגוברין; ושמואל אמר: זרע שמושח שני אנשים, ומאן אינון – שאול ודוד; ורבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון – משה ואהרן, שנאמר: 'משה ואהרן ככהניו ושמואל בקוראי שמו'; ורבנן אמרי: זרע אנשים – זרע שמובלע בין אנשים. כי אתא רב דימי, אמר: לא ארוך ולא גויץ, ולא קטן ולא אלם, ולא צחור ולא גיחור, ולא חכם ולא טפש.</p>

	<p>(כד) וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה כַּאֲשֶׁר גִּמְלָתוֹ בַּפָּרִים שְׁלִשָּׁה וְאַיֶּפֶה אַחַת קִמַּח וְנִבֵּל יַיִן וַתִּבְאֶהוּ בֵּית ה' שְׁלוֹ וְהִנֵּעַר נָעַר: (כה) וַיִּשְׁחַטוּ אֶת הַפֶּה וַיְבִיאוּ אֶת הַנֶּעַר אֶל עֲלִי:</p>	התורה עניינה
<p>אני האשה הנצבת עמכה בזה, – אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.</p>	<p>(כו) וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי חַי נְפִשְׁךָ אֲדֹנָי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצְבֶּת עִמָּכָה בְּזֶה לְהַתְּפַלֵּל אֵל ה':</p>	
<p>אל הנער הזה התפללתי, – אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפה ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפה הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, לייתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב ושחט הכהן? והקריבו הכהנים כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את – וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. אתיא חנה וקא צוחה קמיה: אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו'. אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה. אמרה ליה: אל הנער הזה התפללתי.</p>	<p>(כז) אֵל הַנֶּעַר הַזֶּה הִתְּפַלְלָתִי וַיִּתֵּן ה' לִי אֶת שְׂאֵלָתִי אֲשֶׁר שְׂאֵלָתִי מֵעַמּוֹ: (כח) וְגַם אָנֹכִי הַשְּׂאֵלָתָהּ לָהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לָהּ וַיִּשְׁתַּחוּ שָׁם לָהּ:</p>	

