

בין תלמוד תורה לצדק חברתי באגדה תלמודית אחת

שרגא בראון

א. תלמוד תורה, אליטיזם וסיפורי שרשרת

חוקרי תלמוד מרכזיים בני דורנו ובראשם שמא יהודה פרידמן ודוד וייס הלבני ביקשו לחולל מהפכה קופרניקאית בהבנת דרך היווצרותו של התלמוד הבבלי והחופש שהוא נקט בעיבוד מקורותיו. הם הדגישו את המעורבות הפעילה של החכמים האנונימיים – המכונים סתמאים – בעיבוד המקורות הקדומים, עריכתם ומסירתם ובגיבוש התלמוד כפי שהוא עומד לפנינו. הרחיק לכת מכולם, דניאל בוירין אשר תלה בסתמאים את 'המצאת הרבנים', היינו את עצם כינונה של התרבות הרבנית כפי שהיא מוכרת לנו. אחרים – ובראשם ג'פרי רובינשטיין – יישמו מסקנות אלו בחקר האגדה התלמודית וטענו שבתהליך היווצרות מוסד הישיבה במרכז היהודי בבבל הודגשו ערכים מסוימים שהפכו לערכי יסוד של מוסד הישיבה הבבלית.¹

* אני מבקש להודות לפרופ' ג'פרי רובינשטיין על הסיוע הפתוח והנדיב במהלך העבודה על המאמר. מאמר זה הוא גרסה עברית מעודכנת של Shraga Bar-On, 'The Art of the Chain Novel in B. Yoma 35b: Reconsidering the Social Values of the Babylonian Yeshivot', *Hebrew Union College Annual* 88 (2017), pp. 55–88

¹ אין זה המקום לדון באופן מפורט בהישגי ענף זה של המחקר ובפולמוסים שהוא עורר ואפילו לא לספק רשימה ביבליוגרפית ממצה. עם זאת אעיר שניתן להבחין בתהליך של הקצנת מסקנות המחקר למן עבודתם של פרידמן והלבני ועד לעמדות חוקרים בני זמננו. שיטתו של הלבני נתפתחה ואף שונתה. השוו דוד וייס הלבני, מקורות ומסורות, ב, מיומא עד חגיגה, עמ' 1–12; הנ"ל, 'עיונים בהתהוות התלמוד', סידרא כ (תשס"ה), עמ' 69–117; שמא יהודה פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, ספר א', תשל"ח, עמ' 277–321; הנ"ל, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, ב, עמ' 7–23; הנ"ל, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', דניאל בוירין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201. הלבני מייצג גישה מתונה יחסית המבליטה את מפעל עריכת התלמוד על ידי הסתמאים והערכים העולים מרובד מובהק זה. פרידמן מדגיש 'עריכה פעילה של סגנון ותוכן הנעשית אגב המסירה'. הפרק החותם את ספרו של רובינשטיין, Jeffrey L. Rubenstein, *Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD, 2003, pp. 143–162. נושא את שם הפרק המסכם במחקרו של דוד וייס הלבני 'מורשת הסתמאים' (The Legacy of the Stammim). הפרק פותח

בין ערכי הישיבה הבבלית מנו חוקרים אלו שניים חשובים במיוחד. האחד הוא עליית ערכם של תלמידי החכמים, הרבנים וראשי הישיבות. רובינשטיין ניסח עמדה זו בחריפות בפרק שהקדיש למתח בין תלמידי חכמים לעמי ארצות: 'לדעתי, המקורות משקפים את רוח החשיבות העצמית המתנשאת של הדיונים הפנימיים של החכמים, המיועדים באופן בלעדי לחכמים אחרים, באופן שאיננו שונה מבדיחות אתניות היום [...] בהגבהת קירות הישיבה, שבה העלו החכמים את המשא המתן בדברי תורה לרמה חסרת תקדים, הם צמצמו במקביל את משמעותם של כל המעשים הדתיים האחרים'.²

השני הוא עליית ערכה של הדיאלקטיקה התלמודית, של משא ומתן מתמשך לאורך דורות שאינו חותר להכרעה, אלא מציף פרשנויות ועמדות מנוגדות להלכה ולמעשה וכך יוצר תרבות מחלוקת. תרבות זו מציבה במרכז את לימוד התורה ואת אופן החשיבה המתוחכם, האנליטי והאליטיסטי המזוהה עם הישיבה הבבלית.

כאשר מצרפים את שני המאפיינים היסודיים הללו מתעוררת שאלה חריפה: אם בית המדרש אכן התאפיין בתרבות מחלוקת כה פלורליסטית, תוססת וחיונית, כיצד עולה הדבר עם ביצור עמדה מונליטית כל כך סביב ערך תלמוד התורה? האם הפתיחות המחשבתית ותרבות המחלוקת לא אמורה להעמיד גם ערך מרכזי זה לבחינה ביקורתית? מפליא להיווכח כי כמעט לא שמו לב למתח זה עד כה, וגם החוקרים ששמו לב לשאלה זו התייחסו אליה כלאחר יד ולא נתנו עליה את הדעת במידה מספקת. במאמר זה אבקש להראות, באמצעות ניתוח אגדה תלמודית אחת, כי בקרב הסתמאים התקיימה קבוצה שהסתייגה מערכיה האליטיסטיים של הישיבה הסגורה. לצורך ניתוח זה עלינו לחזור ולתאר את עולם הערכים של הישיבה הבבלית בשלבי העריכה המאוחרים של התלמוד בצורה מורכבת יותר מכפי שהתקבל במחקר הדור האחרון.

בקביעה: 'מורשת הסתמאים היא התלמוד הבבלי'. בספרו, רובינשטיין מדגיש את הערכים שהגיעו לידי מיצויים בישיבה הבבלית תוך ייחוס חלקים נרחבים ביותר מן התלמוד לרובד הסתמאי (גם כאלו המובאים בשם של תנאים ואמוראים).

Rubenstein, *Culture of the Babylonian Talmud*, pp. 141–142: "The sources, in my opinion, express the self-promoting snobbery of the private discussions of the rabbis, intended solely for an audience of other rabbis, not unlike ethnic jokes today. [...] In the rarefied walls of the academy, where sages esteemed dialectical Torah study to an unprecedented degree, they simultaneously minimized the significance of all other religious practices" יש לציין כי דווקא איחורם של חומרים כה נרחבים וייחוסם לסתמאים, כמו גם ההנחה כי הסתמאים נקטו בחופש רב מאוד ויכלו שלא להכליל או לשנות לחלוטין חומרים קדומים שעמדו לפנייהם מסיבות אידאולוגיות אמורים דווקא להגביר את ההצבעה על קולות שונים ומגוונים העולים מן הרובד הסתמאי. לדוגמה להתפתחות וגיוון סוציאלי (שגם עליו ראוי להמשיך ולדון) ראו: Alyssa M. Gray, 'The Formerly Wealthy Poor: From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity', *AJS Review*, 33 (2009), pp 101–133

כדי לחלץ את הקולות השונים מתוך סיפור האגדה, אבקש לנתח אותו תוך תשומת לב לפעילות הרבדורית והרב-שלבית שבה עיצבו החכמים סיפורי מופת מכונני זהות. הנחתי כאן היא כי החשיבה הדיאלקטית, שהיא כאמור ערך יסוד של הישיבה הבבלית, מאפיינת גם את סיפורי האגדה, או למצער – את חלקם. חוקרי האגדה – כמו למדנים מסורתיים – נטו לפרש את האגדה התלמודית כבעלת מוקד חד-ממדי, או חד-ערכי.³ למעשה, התמונה שונה. על מנת להסביר זאת אבקש להיעזר במערכת מושגית היונקת ממשנתו של רונלד דבורקין על אודות האופי ההרמנויטי של הפעילות המשפטית. דבורקין מדגיש את הממד היצירתי שבשיקול הדעת השיפוטי ורואה בו יצירה אומנותית. הוא עומד על הזיקה והדמיון שבין יצירה ספרותית לבין הפעילות המשפטית – ורואה בשופט סופר ומבקר. במסגרת זו, הוא תיאר את התפתחות המשפט ככתיבה של רומן שרשרת (chain novel) על ידי סופרים מרובים אשר מוסיפים על דברי חבריהם, לעיתים מתוך הסכמה, לעיתים מתוך מחלוקת ותמיד תוך כדי פרשנות. כך הולכת היצירה המשפטית ומגבשת את קורפוס הספרות המשפטית ואת הנורמות המשפטיות וההתנהגותיות בחברה.⁴ רומן השרשרת הוא יצירה ספרותית ביקורתית. הכותב, הנשען על דברי קודמיו, משמש הן כמבקר והן כסופר. הוא מאמץ את דברי קודמיו או מתנגד לדבריהם ועל בסיס זה הוא יוצר את הפרק הבא בספר ויתרה מכך – הוא מבנה את החוליה הבאה בשאלת הזהות שהוא מבקש להנחיל. ההגינות שלו אינה מתבטאת בחזרה על דברי

³ חקר 'סיפור האגדה' התלמודי התקדם בשני נתיבים מקבילים ולעיתים סותרים. הנתיב האחד הוא הפילולוגיה-היסטורית. נתיב זה הפעיל את כלי הניתוח המקובלים גם על סיפורי האגדה וביקש לעמוד על מקורותיהם. מתודה זו מקובלת ורווחת בקרב פילולוגים והיסטוריונים. תכליתה בדרך כלל לזקק את גרעינו המקורי של הסיפור והידיעות ההיסטוריות המהימנות מתוך היצירה האגדתית. הנתיב השני הוא נתיב של הביקורת החדשה (New-Criticism). נתיב זה רואה בסיפורי האגדה יחידות סגורות שיש לנתח בכלים ספרותיים. בשנים האחרונות החל להתרקם אף זרם שלישי העושה שימוש בארגון כלים נרחב לצורך ניתוח ספרותי והיסטורי של אגדות התלמוד. כך, ביקש עמרם טרופר להציג את התפתחות הגישות השונות על פני רצף התפתחות דיאלקטי ראו עמרם טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 9–26 והפניותיו שם. כאן אני מאמץ ומשכלל את דרכו של דניאל בויארין, 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', שמא יהודה פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניריורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 105, 'שאכן ניתן לקשור את הטקסטים התלמודיים-מדרשיים בהיסטוריה, אולם לאו דוקא היסטוריה של מעשים כי אם היסטוריה של אידאות'. לפירוט ראו B. Shraga Bar-On, 'The Art of the Chain Novel in B. Yoma 35b: Reconsidering the Social Values of the Babylonian Yeshivot', *Hebrew Union College Annual* 88 (2017), pp. 55–88

⁴ R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Mass. 1986, p. 229: "In this enterprise a group of novelists writes a novel *seriatim*; each novelist in the chain interprets the chapters he has been given in order to write a new chapter, which is then added to what the next novelist receives, and so on. Each has the job of writing his chapter so as to make the novel being constructed the best it can be, and the complexity of this task models the complexity of deciding a hard case under law as integrity. The imaginary literary enterprise is fantastic but not unrecognizable"

קודמיו אלא בכך שהוא נושא באחריות כלפי העבר וכלפי העתיד, כלפי המסורת הספרותית והאנושית שעליה הוא נשען ושאותה הוא ממשיך וכלפי הקהילה שעבורה הוא מספר את הסיפור מכונן הזהות הבא בשרשרת: 'מצופה מן הסופרים לשאת באחריות להמשכיות ביתר רצינות; הם מכוונים יחדיו, ככל יכולתם, ליצור רומן יחיד ומאוחד אשר יהיה הרומן הטוב ביותר שבאפשר'.⁵

תיאור היצירה המשפטית כ'רומן שרשרת' היא, אליבא דדבורקין, אפיון טרנספקטיבי של הקורפוס המשפטי,⁶ אולם דומה לספרות החוק היהודית הקנונית – התלמוד – הוא דוגמא מופתית ל'רומן שרשרת' של ממש. אכן, כפי שלימדנו רב שרירא גאון באגרתו, 'באילן מילי א[ית] וסיף תלמודא דארא בתר דארא'.⁷ התלמוד הוא מלאכת מחשבת של עריכה מתמשכת של דברי החכמים אלה אחר אלה. אך בניגוד לעמדתה של 'הביקורת (הספרותית) החדשה' זו אינה יצירתו של אמן אחד ויחיד ואף לא של עורך אחרון, זו יצירה רב שכבתית של כותבים שונים, העשויה להדגים את שינויי הטעם והערכים של חכמים שונים.

⁵ Dworkin, *Law's Empire*, p. 229: "The novelists are expected to take their responsibilities of continuity more seriously; they aim jointly to create, so far as they can, a single unified novel that is the best it can be"

⁶ Dworkin, *Law's Empire*, p. 229: "We can find an even more fruitful comparison between literature and law, therefore, by constructing an artificial genre of literature that we might call the chain novel"

⁷ אגרת רב שרירא גאון [מהדורת ב"מ לוין] ירושלים תשל"ב, עמ' 66 (נוסח צרפתי). עיקרון זה חוזר בנוסחים שונים בקטעים נוספים באגרת, כגון בעמ' 62, 68, 69. על הדרך לתאר נאמנה את התגבשות התלמוד ועריכתו נחלקו דעותיהם של ראשונים ואחרונים. בשונה מתיאורו של רב שרירא גאון רש"י (ב"מ פו ע"א), ד"ה: 'רבינא ורב אשי סוף הוראה': 'עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בבית המדרש, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר - כל אחד ואחד אומר טעמו, ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראין שלפניהם, וקבעו על סדר המסכתות כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירוקים שראוים לתרץ הם והאמוראים שעמהם, וקבעו הכל בגמרא'. מחלוקת זו ניתן להקביל – ולו במידת מה – למחלוקת החוקרים בני זמננו וכייחוד למחלוקת בין אסכולת ניוזנר, הטוענת כי התלמוד הוא תוצר של מלאכת עריכה אינטנסיבית ומחושבת אשר שינתה לבלי הכר את פני המקורות הקדומים ולפיכך ביכולתו להעיד רק על מערכת האמונות והדעות של עורכיו האחרונים, לבין אסכולות פילולוגיות – היסטוריות המזהות ריבוד בתלמוד. ניסוח עדכני של עמדת ניוזנר ראו J. Neusner, *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden 2001. לעמדה החולקת, לסיכום (והכרעה) של מחלוקת אלו ואחרות ראו Richard L. Kalmin, 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud', Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism: Vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 840–876; ישעיהו גפני, 'ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות', קתדרה 100 (תשסא), עמ' 199–226; Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton 2014; אף כי מאמרו זה אינו עוסק ישירות בסוגיה ההיסטורית של עריכת התלמוד, דומני שיש בו גם כדי להוכיח את צדקת גישתם השקולה של חוקרים אלו.

כאן לא אעסוק ברומן אלא בסיפור שרשרת 'מיניאטורי' או 'מינימאליסטי' אחד שיש בו כדי להעיד על רבים אחרים.⁸ ההכרה שלפנינו סוגה ייחודית של פעילות יצירתית רב-דורית המשנה את יחידת האגדה העומדת לבחינה כל העת, תובעת להעתיק את מוקד המחקר מזיהוי של היחידות המרכיבות את הסיפורים ומן הדיון על קדמותן או איחורן היחסי לדיון במשמעויות הערכיות, החינוכיות והזהותיות המשתקפת ביצירה הרב-דורית של סיפורי החכמים.⁹ במילים אחרות, באמצעות מעקב אחר השינויים שהתחוללו ב"סיפור השרשרת" שלפנינו נוכל לפרוס שיח ערכי המכיל מרחבי הסכמה ומחלוקת.

ב. ותלמוד תורה כנגד כולם – אתוס ומיתוס

אין ספק כי תלמוד תורה הוא אחד הערכים המרכזיים ביותר בעולמם של חכמים אם לא החשוב שבהם. כך קובעת המשנה הראשונה במסכת פאה:

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקין קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם.¹⁰

שורשיו של אתוס תלמוד התורה נעוצים כבר ברובד הדיטורנומיסטי של המקרא והוא נחשב מאוד בקרב הסופרים בימי הבית השני, בקרב קבוצות כוהניות כדוגמת כהני המקדש מזה ובקרב עדת היחד בקומראן מזה ובוודאי בקרב הפרושים; אולם דומה שרק בקרב החכמים הוא הועמד במרכז חיי הדת והפך – אם להשתמש בלשונו של א"א אורבך – ל'ערך מוחלט' הזוכה בעיני רבים מהם לעדיפות על פני עיסוקים דתיים אחרים.¹¹ זאב

⁸ על הגדרת אומנות הסיפור של חכמים כסיפורים מינימליסטיים או מיניאטוריים ומאפייניהם ראו יאיר ברקאי, הסיפור המיניאטורי, ספרות לבתי הספר העל-יסודיים, מדרוך למורה, משרד החינוך והתרבות ירושלים תשמ"ו; ענבר רווה, מעט מהרבה, מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, אוריהודה ובאר שבע תשע"ח, עמ' 25–56; Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003

⁹ הקרוב ביותר למתודה זו הוא דניאל בויארין. אולם הוא מרבה לעמוד על המתחים הערכיים בין מקורות שונים ועוסק פחות בארגונם ההרמוני המחודש של מתחים אלו ליחידה ספרותית אחת ומאידך הוא נוטה לקשור אותם לתהליכים היסטוריים רחבים שלמיטב שיפוטי אין להם הוכחה במקורות. על מתודולוגיה זו ראו בייחוד דבריו Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004, pp. 47–49

¹⁰ משנה, פאה א, א. נוסח הדפוס הולם את כתב יד פרמה ולכן בחרתי לצטט ממנו. בכ"י קאופמן יש כמה שינויים קלים שאינם מעלים ואינם מורידים.

¹¹ חכמים שונים נחלקו בנוגע למידת התובעניות של ערך תלמוד תורה, אך דומה שלא נחלקו מעולם על מרכזיותו. ראו דיונו של אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 539 ואילך, לדבריו: '... מתעלה לימוד התורה לערך מוחלט, מבלי שהדבר תלוי בשיעור הזמן שאדם מקדיש ללימוד תורה, ומבלי שתדרוש תפיסה זו ממנו התנזרות מכל שאר ענייני העולם' (שם, עמ' 549–550); על מרכזיותו של ערך תלמוד התורה בקרב שכבות החכמים בימי הבית השני גם ביחס לקבוצות אחרות ניתן ללמוד גם מעדותו של יוספוס על אודות הפרושים בתולדות מלחמת

וחנה ספראי עמדו על המשמעות הסוציולוגית של ערך תלמוד התורה בכל הנוגע להגמוניה בהנהגת העם:

בימי בית ראשון ובראשית ימי הבית השני, וכנראה עד סוף ימי הבית, חכמים לא היו העילית המסורתית. על מנת שיווצרו תנאים להפיכתה והתגבשותה של שכבת חכמים לשכבת עילית חייב היה להתחולל שינוי אידיאולוגי, חכמים חייבים היו לפתח ולשכנע את העם בסדרת רעיונות אשר ייצרו צרכים חדשים, אלו יתפתחו למשאבי כוח חדשים, אשר רק החכמים יוכלו למלא, ורק להם המונופול והנגישות אליהם.¹²

ואכן, השגבתו של ערך תלמוד התורה באה לידי ביטוי בספרות חז"ל בהלכה, בדרשות מוסר ואף באגדה. בין האמצעים לקידומו של ערך תלמוד התורה מונים זאב וחנה ספראי את סיפורי החכמים:

סיפורי חכמים, 'כה עשו חכמינו', עוסקים בכל אורחות חיי החכמים, אך רובם הגדול מוקדש למקומה של התורה ולימוד התורה בחייו של החכם. סיפורי חכמים מהווים דרך הסברה עממית, משעשעת ומרתקת.¹³

יש לעמוד על ההבדל שבין 'סיפורי חכמים' ל'מעשי חכמים'. כאשר סיפור מתאר פעולה שאכן נעשתה על ידי חכם הרי שלפנינו סיפור על מעשה חכמים שניתן לסווגו תחת הכותרת 'כה עשו חכמינו'.¹⁴

שונים הם הסיפורים על אודות חכמים שלא היו ולא נבראו. במקרים אלו דומה שחכמים ריאליים הפכו לגיבוריהם של סיפורים בדיוניים, שתכליתם להשפיע על אורחות חייו, על ערכיו של קהל השומעים ועל עיצוב זהותו. סיפורים אלו מעתיקים את 'מעשי החכמים' לתחומו של המיתוס על פי הגדרתו של פול ריקר כ'סיפור מסורתי אשר נקשר לאירועים שהתרחשו בראשית הזמן ואשר נועדו לספק בסיס לפעולות ריטואליות של

היהודים ברומאים, ספר שני, 162: 'משתי [האסכולות] האחרות שהזכרתי קודם לכן נחשבים הפרושים כאנשים המפרשים את החוקים בדיוק הרב ביותר' [תרגום לזיה אולמן, ירושלים תש"ע, עמ' 234]. דוד וייס מתאר ארבעה שלבים בהתפתחות אתוס תלמוד התורה, ראו: David Weiss-Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Cambridge 1986, pp. 107-113. השאלה עד כמה מדובר בחידושם של הסתמאים אדון להלן בגוף המאמר ובהערות. לא כאן המקום להיכנס בפרוטרוט לשאלת איוון הערכים בין 'תלמוד תורה' לבין 'דרך ארץ', לעניין זה ראו: Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 105-138

¹² זאב וחנה ספראי, 'תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החיוני למעמדם של חכמים', אברהם שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"ב, עמ' 880.

¹³ ספראי, 'תלמוד תורה וערכיה', עמ' 905.

¹⁴ ראו את הערתו של יונה פרנקל לגבי הבעייתיות של המושג 'מעשי חכמים'. יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א עמ' 7-8. 'כה עשו חכמינו' הוא שם סדרת חמשת הספרים של הסופרת יוכבד סגל אשר קיבצה, תרגמה ועיבדה סיפורי החכמים שבתלמוד ובמדרש.

אנשי ההווה ובאופן כללי לייסד את כל דרכי הפעולה והמחשבה אשר באמצעותם מבין אדם את עצמו ואת העולם.¹⁵ סיפורים אלו אשר נערכו בבית המדרש ראויים לכותרת 'כה סיפרו חכמינו' ולא 'כה עשו חכמינו'. כותרת מעין זו תצביע על מגמותיהם הערכיות של מספרי הסיפורים ולא על גיבוריהם של הסיפורים; על הספרות יותר מאשר על ההיסטוריה. מחברי הסיפורים המכוננים – מן המקרא ואילך – נטלו לעצמם חירות רבה בעיצוב המיתוסים.¹⁶

ג. עני ועשיר ורשע באים לדין – היווצרותה של אגדתא

אחת האגדות המפורסמות בתלמוד הבבלי תומכת לכאורה את אתוס תלמוד התורה בסיפורי מופת על אודות גיבורים למדניים. אולם אבקש להראות שאגדה זו אינה כה תמימה כפי שהיא נראית במבט ראשון. ברצוני לטעון כי יחידה זו עשויה להדגים את אופיו הפרקטלי של התלמוד. גם היא בדומה לתלמוד בכללו התגבשה בשלבים, על ידי כותבים שונים ותוך הפעלתם של שיקולים ערכיים שונים. אין מדובר כאן בדרך הסברה עממית, משעשעת ומרתקת גרידא, אלא בעיצוב ספרותי מחושב ומדוקדק, המשקף מאבק לעיצוב עולם הערכים והזהות התורנית המוסרית של השכבות העממיות כמו גם של שכבות העילית. הניתוח הטקסטואלי יאפשר לחשוף את הערכים השונים המנחים את יצירת האגדה שלפנינו.

¹⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p. 5: "A traditional narration which relates to events that happened at the beginning of time and which has the purpose of providing grounds for the ritual actions of men of today and, in general manner, establishing all the forms of action and thought by which man understands himself in his world" Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford 2004. יוכוח על מקומו של המיתוס בתרבות היהודית התלוי גם בהבדלים שבהגדרה ראו יהודה ליבס, *De natura dei* על המיתוס היהודי וגלגולו, מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות, מחקרים בספרות הקבלה ומחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243–297; הנ"ל, 'מיתוס ואורתודוקסיה: תשובה לשלום רוזנברג', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 181–185; שלום רוזנברג, 'מיתוס המיתוסים', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), 145–179; מנחם לורברבוים, נצחנו בנעימותו: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א, עמ' 21–28.

¹⁶ אמנם יש להעיר כי גם כשמדובר על מה שקראנו 'מעשי חכמים' ישנה בחירה במעשה מסוים, שהמספר מבודד אותו ומוציאו מן ההקשר הרחב שבו אירע. ואכן אין זה מפתיע שבספרות חז"ל נדחים המסרים המשתמעים מעדויות על מעשי חכמים באמצעים שונים, כגון באמצעות אוקימתא, בהבחנה שבין הלכה למעשה, בטענה שמעשה החכם מעיד על חומרה פרטית ולא על הוראה נורמטיבית ועוד. עד כדי כך שכלל נקוט בידי בעלי הלכה: אין מורין ולמדוין הלכה מפי אגדה.

אציג את היחידה מן הבבלי כשהיא מחולקת לקטעים מוזחים ולאחר מכן אשוב לדון בשיקולי החלוקה בפירוט:¹⁷

תנו רבנן:

[א] עני ועשיר ורשע באין לדין,

לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?

אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל?

[ב] אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיק,

חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.

פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס. עלה

ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה

ואבטליון.

[ד] (אמרו: אותו היום)¹⁸ [ערב שבת היה,

[ג] ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים].¹⁹

[ג] כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי!

בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, [שמא יום המעונן הוא?]²⁰ הציצו

עיניהן וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות

שלג.

[ג/ד] פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה.

[ד] אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.

[א] עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?

אם אומר: עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו: כלום עשיר היית יותר

מרבי אלעזר?

¹⁷ ההזחה נועדה לאפשר לקורא לקרוא קריאה רהוטה את חטיבות האגדה המקוריות ללא התוספות שנוספו על גביהן. החלוקה המצוינת באות א' נוגעת למגבש כולו כפי שהוא לפנינו. לאחר מכן מחולק כל סיפור בפני עצמו לקטעים. יכין אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג' (אמר להם הממונה, כח ע"א-לט ע"א), עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס, העלה במחקרו שכתבי היד שבידינו לפרק זה משקפים שתי מסורות מרכזיות: מסורת תימנית [כתבי היד המדרש לרבנים: RAB. 1623; RAB. 218 (ENA 270)] ומסורת אירופאית [מניכן 6; סנקט פטרבורג (פירקוביץ A 0293/1), מניכן 95, לונדון (ENA 271)] ודפוס ראשון – ונציה רפ"א. סינופסיס מפורט של היחידה שבה אנו עסוקים יוכל הקורא למצוא אצלו בכרך הסינופסיס עמ' 38–41; סינופסיס לסיפורו של ר' אלעזר בן חרסום בכרך א' עמ' 128. אני התבססתי על עבודה יסודית זו. להלן אצטט את נוסח הדפוס ואדרש רק לשינויי נוסח הנוגעים לניתוח המוצג כאן.

¹⁸ מופיע רק בדפוס ונציה רפ"א.

¹⁹ משפט זה מופיע בשינויים זניחים בכ"י לונדון 400; בכ"י אוקספורד 366 ובדפוס ונציה בלבד.

²⁰ גם משפט זה מופיע בשינויים קלים בכ"י לונדון 400, באוקספורד 366 ובדפוס ונציה בלבד. וראו את הסברו של אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא, עמ' 126–127 לתוספת זו.

[ב] אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות
ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים,
[ג] ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר
וממדינה למדינה ללמוד תורה. פעם אחת מצאוהו עבדיו ועשו בו
אנגריא. אמר להן: בבקשה מכם, הניחוני ואלך ללמוד תורה! אמרו
לו: חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך!²¹
[ב] ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל
הלילה.

[א'] רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?

אם אמר: נאה הייתי וטרוד ביצרי הייתי אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף?

[ה] אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום ויום היתה אשת
פוטיפר משדלתו בדברים, בגדים שלבשה לו שחרית לא
לבשה לו ערבית, בגדים שלבשה לו ערבית לא לבשה לו
שחרית.

אמרה לו: השמע לי! אמר לה: לאו.

אמרה לו: הריני חובשתך אמר לה: ה' מתיך

בבית האסורין. אסורים

הריני כופפת קומתך ה' זקף כפופים

הריני מסמא את עיניך ה' פקח עורים.

נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות

עמה ולא רצה לשמוע אליה.

לשכב אצלה - בעולם הזה, להיות עמה - לעולם הבא.²²

[א] נמצא, הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים,

יוסף מחייב את הרשעים. (בבלי יומא לה ע"ב)

יונתן פיינטוך דן באגדה זו וקבע כי: 'באגדה זו שלושה סיפורים, שכל אחד מהם
כשלעצמו הוא יחידה עצמאית וסגורה. שלושת הסיפורים צורפו יחד לתוך מסגרת אחת,
שמורכבת מכותרת: "עני ועשיר ורשע באין לדין" וממשפט מסכם: "נמצא הלל מחייב

²¹ ככתבי היד מתחלף סדרם של הקטעים בשלושה אופנים. בעוד שכ"י אוקספורד 366; כ"י לונדון 400
ודפוס ונציה דומים (בשינויים זניחים) לנוסח הדפוס שלנו, הרי שכ"י מינכן 95; מינכן 6; פירקוביץ
מקדימים את קטע [2.א] [ב] וכ"י בית המדרש לרבנים 218 (אנלאו 270) הביא גם את הנוסח החלופי
בגליון ואילו כ"י ביהמ"ד לרבנים 1623 (אנלאו 271) כלל אינו מביא את סיפור נדודיו של ר' אלעזר
ואת המפגש עם עבדיו. סיכום חילופי הנוסח ראו אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא, עמ' 122
וניתוחו בעמ' 127-128.

²² על התגבשות הנוסח של קטע זה והבעיות הכרוכות בו ראו להלן הערה 31.

את העניים [...]”²³. דברים אלו מתעלמים מכך שהתלמוד מביא את המגבש האגדתי שלפנינו כברייתא באמצעות המונח 'תנו רבנן'.²⁴ אמנם, כל לומד מזהה את חריגותה של 'ברייתא' זו כבר בקריאה רהוטה – משום אריכותה, גיוון הסגנונות שבה וריבוי המרכיבים הספרותיים. חוקרי התלמוד לימדונו לחשוך בברייתות המובאות בתלמוד הבבלי.²⁵ אולם, דומני שאין להתעלם מכך שבכל כתבי היד מוצגת האגדה כברייתא. לאור זאת, ברצוני להציע לזקק את הברייתא הקצרה אשר עמדה ביסוד המגבש שלפנינו ולזהות אותה עם ארבעת החלקים שסומנו לעיל באות [א], כך:

עני ועשיר [ורשע] באין לדין, לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי, אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל? עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עשיר הייתי וטרוד בייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו: כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר? (רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: נאה הייתי וטרוד ביצרי הייתי אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף? נמצא, הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף מחייב את הרשעים).²⁶

זוהי ברייתא סגורה אשר מבלי לפרט את הסיפורים על אודות גיבורי התרבות מעבירה מסר ברור וחד משמעי שביום הדין לא יוכל אדם לפטור את עצמו מן הדין על כך שלא למד תורה. אני מבקש לשער שברייתא זו עמדה לפני הכותבים המאוחרים יותר.

²³ יונתן פיינטוך, 'בין כהנים לחכמים – על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי', מחקרי ירושלים בספרות עברית כ"ג, ירושלים תש"ע, עמ' 3.

²⁴ כך נהג גם יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 66 המתחיל לדון בסיפור בהתעלם משיבוץ בברייתא. וראו על כך עוד להלן.

²⁵ כידוע, לא כל החומרים המוצעים כברייתא בתלמוד הבבלי הם אכן תנאיים ראו חנוך אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים תש"ד, מעמ' 12 ואילך; עזרא ציון מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הירושלמי, ירושלים ורמת-גן תשס"א; שמא יהודה פרידמן, 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: "בן תימא" ו"בן דורתי"', יעקב אלמן ואחרים (עורכים), נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד וייס הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' קצה-רעד. כעת, ניתן ללכת בשני כיוונים מנוגדים. ישנם חוקרים – ואני בכללם – שסוברים כי יש לסמוך על מסורת המסירה של החומר התנאי אלא אם ישנה סיבה טובה לפקפק במקוריותו של חומר מסוים. אחרים סוברים כי ברירת המחדל – לפחות במקרה של ברייתות אגדתיות – היא להטיל ספק במקוריותן. על כך ראו Rubenstein, *Talmudic Stories*, pp. 261–262; idem, *Stories of the Babylonian Talmud*, pp. 214–215: "In general, narrative *baraitot* cannot be accepted as Tannaitic without compelling evidence and should always be suspected of being Stammaitic constructions". עם זאת, הדברים הנוגעים לשלבי התגבשות החומר נכונים גם אם חומר אמוראי בעיקרו לפנינו ויש לתארך גם את השלב הראשון למועד מאוחר מכפי שנראה בעיני.

²⁶ אפשטיין פקפק בצדק במקוריותו של סיפור יוסף בברייתא זו, ועמד על חוסר האחידות הקיימת ברוב כתבי היד גם בפתחה לסיפור. וראו עוד פיינטוך; במשנת ר' אליעזר (מהד' ענלאו), ניריורק תרצ"ד, עמ' 322 מופיע 'בחור' במקום 'רשע' וזהו ניסוח אלגנטי יותר מבחינת מבנה הדרשה ולהלן.

בשלב הבא, הכותבים המאוחרים ביקשו לפרט את הסיפורים הנרמזים בה, כדי לתמוך את מסקנתה של הברייתא.²⁷ כך סופחו לברייתא הקטעים בשני הסיפורים המסומנים באות [ב]. כאן ניתן להבחין – כפי שכבר העירו יכין אפשטיין ויונתן פיינטוך – שהסיפור על יוסף ואשת פוטיפר אינו ממין העניין כלל. נראה כי במקרה זה שובצה כאן אגדה מן המוכן שאינה נוגעת כלל למסקנתה של הברייתא. לא זו בלבד שאגדה זו אינה דומה מבחינה סגנונית למקבילותיה אלא שהיא אינה עוסקת כלל בתלמוד תורה על ידי יוסף, אלא בעמידתו בניסיון הפיתוי. דווקא שיבוצה של אגדה זו כאן עשוי להעיד על עצמאותה של הברייתא ביחס למגבשים הסיפוריים. אלמלא כן לא היה כל טעם לייבא את סיפור יוסף לכאן.²⁸ על כל פנים, כיוון שסיפורו של יוסף אינו הולם כלל את מגמתה של הברייתא, אניח את הדיון בו ואפנה לדיון בסיפורים האחרים שנוגעים לתלמוד תורה.

שונים הם הסיפורים על הלל ועל ר' אלעזר בן חרסום. לפני שאפנה לדיון יסודי בהם, אני מבקש לחזור למרכיב השני בקביעתו של פיינטוך שצוטטה לעיל כי כל אחד משלושת הסיפורים הוא יחידה 'עצמאית וסגורה'. כאן המקום להעיר על תכונת הסגירות (closure) של הסיפורים שהעמיק לדון בה יונה פרנקל: 'אמנות הסיפור – כמו כל אמנות – יוצרת יצירות שהן שלמות לגמרי בתוך עצמן, וש"אחריהן", כלומר מחוץ להן, לא קרה כלום, לא צריך לקרות כלום ובעתיד לא צריך להשתנות כלום.'²⁹

פרנקל תיאר שני סוגי סגירות שהם שלושה: שני מובנים של סגירות כלפי חוץ וסגירות כלפי פנים. סגירות חיצונית משמעה הן שהסיפור אינו ממוקם על רצף היסטורי ואינו חלק מן התהליך ההיסטורי והן שאינו קשור לסיפורים אחרים על אודות הגיבור. סגירות פנימית משמעה שלסיפור מבנה אחיד ומחושב וכי 'כל חלק הוא כמתוכנן מבחינת כלל הסיפור'.³⁰ דומני שהנחת העבודה של פרנקל, שהסיפורים התלמודיים סגורים הם,

²⁷ על התבנית הספרותית היסודית עשויה להעיד המקבילה במדרש משנת ר' אליעזר (מהד' ענלאו), ניר ירוק תרצ"ד, עמ' 322. וכן המקבילה השונה באבות דר"ן נוסח א פרק ו, לפיה ר' עקיבא מחייב את העניים: 'בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקשט בה. עמדו עליו שכניו ואמרו לו עקיבא אבדתנו בעשן מכור אותן לנו וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר להם הרבה ספוקים אני מסתפק בהן אחד שאני שונה בהן ואחד שאני מתחמם כנגדן ואחד שאני ישן בהם: עתיד רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדין שאם אומרים להם מפני מה לא למדתם [תורה] והם אומרים מפני שעניים היינו. אומרים להם והלא רבי עקיבא עני ביותר ומדולדל היה. ואם אומרים מפני טפינו אומרים להם והלא רבי עקיבא היו לו בנים ובנות אלא אומרים להם מפני שזכתה רחל אשתו: בן ארבעים שנה הלך לתלמוד תורה סוף שלש עשרה שנה לימד תורה ברבים. אמרו לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב ועד שעלה למטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאה בקרדוטין ובעיר של זהב. אמרו לו תלמידיו רבי ביישתנו ממה שעשית לה. אמר להם הרבה צער נצטערה עמי בתורה!'

²⁸ פיינטוך, 'בין כהנים לחכמים', ביקש לטעון על סמך אלוזיות ספרותיות שסיפור זה משתלב במלחמתם של חכמים כנגד הכהנים המבקשים להעדיף את ערך תלמוד תורה על פני סלסולם של הכהנים ביופיים, אשר בא לידי ביטוי בדיונים הסמוכים.

²⁹ ראו יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב תשס"א, עמ' 33.

³⁰ פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 34.

היא שהביאה אותו לנתק בין סיפורו של הלל לבין הברייתא שזימנה אותו;³¹ היא שהביאה אותו לזקק את נוסח הסיפור המקורי אף במחיר פסילת עדותם של כל כתבי היד, ויתרה מזו, היא שגרמה לו לטעון כי מסיפורו של הלל משתמעת רק עמדה ערכית אחת, המותחת ביקורת על בית המדרש. אשוב לנקודה זו בהמשך.

כנגד זאת אני מבקש לטעון כי הסיפורים שלפנינו הורכבו ממספר שכבות. ביסודם, הסיפורים [המסומנים לעיל באות ב] על הלל הזקן ועל ר' אלעזר בן חרסום נועדו לאשש את קביעת הברייתא ולספר בשבחם של החכמים שהעמידו את תלמוד התורה במרכז עולמם. תפקיד זה ממלא היטב הקטע הראשון:

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיק, חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להיכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

קטע זה אכן מספר בשבח תלמוד התורה של הלל הזקן אשר נתן את מחצית שכר יומו עבור תלמוד תורה³² ואף כשלא הצליח להתפרנס לא ביטל את תלמוד התורה אפילו כדי להשלים את ההכנסה עבור ביתו ולא התייאש מלשמוע 'דברי אלהים חיים' אפילו במחיר הטיפוס על הארובה. ללא ספק די בסיפור זה כדי להרשיע את העני שלא עסק בתורה. דומה לו קטע ב' בסיפור על אודות ר' אלעזר בן חרסום – המפוצל לשני חלקים בחלק מכתבי היד האשכנזיים ובדפוסים³³ – שכך יש לשחזרו:

אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה.

על פי קטע זה ר' אלעזר בן חרסום היה עשיר מופלג³⁴ ולמרות זאת הקדיש את כל זמנו ומרצו לתלמוד תורה והזניח את נכסיו. כללו של דבר, עד כאן סיפורי המסורת הבבלית תומכים באתוס תלמוד התורה באמצעות הדוגמאות המופתיות של הלל ושל ר' אלעזר בן חרסום.

³¹ איני חולק על כך שהיפותטית ייתכן כי כך היה ראוי להיעשות והדוגמא של יוסף ואשת פוטיפר שהזכרה לעיל תוכיח. אולם כאן נראה בעיני שהמסורת הבבלית נובעת באופן אורגני מן הברייתא ואולי אף פותחה בעקבותיה.

³² על השער המופקע של שוער בית המדרש שגבה טרפעיקא ראו פרנקל, עולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 67 הע' 3. על שימושה של האגדה במטבע הרומי טרפעיקא (א) ראו את מחלוקת פרנקל, הטוען שמדובר בארכאיזם מכון, ופיינטוך, 'בין כהנים לחכמים', עמ' 3, הערה 13, הטוען כי סביר לא פחות שיחידה זו נשענת על מסורת קדומה (ואני נוטה לקבל את דעתו).

³³ כ"י לונדון 440 וכ"י אוקספורד 366. ניידותה של יחידה זו בכתבי היד מוכיחה את טענתי לגבי היחס בין רובד הסיפור הראשוני והמשני.

³⁴ עוד על ר' אלעזר בן חרסום כאב טיפוס של תלמיד חכם בעל עושר מופלג ראו בסוגייתנו לה ע"ב ובירושלמי, יומא ג, ו [מהדורת האקדמיה, עמ' 574], וכן תוספתא, כיפורים א, כב; בבלי, קידושין מט ע"ב; ירושלמי, תענית סט ע"א, ד, ה.

ד. מסיפורי מופת לסיפורי ביקורת

אם הדברים עד כאן נכונים הרי שיקל להבחין בהיפוכה של המגמה בהמשך סיפורו של הלל הזקן (המסומן לעיל באות ג'). בין קטע ב' לקטע ג' הוספה בחלק קטן מכתבי היד הערה מבארת, הממקמת את הסיפור בתקופת טבת ובערב שבת.³⁵ מעדי הנוסח עולה שתוספת זו אינה חלק מן הסיפור, ואולם קל להבין מדוע חלק מעורכי³⁶ כתבי היד ראו לנכון להתערב בטקסט ולהוסיף הערות אלו. בין החלק הראשון של הסיפור לשני החלקים האחרים פער ניכר, המתבטא בפערים בזמן, בגיבורים ובמגמות הסיפוריות. בחלק הראשון לא נרמז כלל שאותה 'פעם אחת' שבה הלל לא מצא להשתכר הייתה ביום שלג; הקורא יגלה זאת רק כשיצאו לחליץ את הלל.³⁷ מבחינה ספרותית ראוי היה מידע זה להופיע מראש, שכן היה בו כדי להעצים הן מסירותו של הלל לתורה והן להעצים את אכזריותו של שומר בית המדרש שלא אפשר לו להיכנס; כמו"כ לא ברור כיצד עובר הסיפור מסוף יום עבודתו של הלל לעלות השחר ביום שלמחרת.³⁸ יתרה מזו, בחלק הראשון של האגדה גיבור הסיפור הוא הלל הזקן, בחלק השני גיבורי הסיפור הם שמעיה ואבטליון (מכאן ואילך הלל לא יוזכר כאן בשמו).

בהתאם לחילוף הגיבורים גם מגמת הסיפור משתנה בחלק זה – בעוד שחלק ב' של הסיפור הוא 'סיפור מופת' הרי שקטע ג' בסיפור הוא 'סיפור ביקורת'. על האופי הביקורתי החריף של הדברים עמד היטב יונה פרנקל: 'הביקורת העצמית שמתגלית בסיפורים כאלה היא עדות, ולעיתים עדות מזעזעת, לאמת של ספרות האגדה ולחופש הרוחני שבו היא נוצרה'.³⁹ לא נצא ידי חובתנו לגביו אם לא נבין אותו כתוכחה ואזהרה לאלה העוסקים כל ימיהם בתוך בית המדרש ב"דברי אלהים חיים": קל מאוד להתחמם לאורה של תורה עד שבתוך הבית המאיר יישכח לגמרי העולם שבחוץ.⁴⁰

³⁵ כך בכ"י לונדון, בכ"י אוקספורד ובדפוסים – בענף האירופי.

³⁶ המינימליסטים מעדיפים לכנות מוסיפי הערות כגון אלו 'מעתיקים'. כך, ניתן להבחין בין 'סיפור מקורי' לבין הוספות (מיותרות בדרך כלל בעיניהם של החוקרים). אני מבקש לראות בכל פעולת שכתוב חלק מתהליך היצירה המתגלגל. מבחינה זו, אף הכינוי עורכים אינו עושה צדק מלא עם דורות מאוחרים שהוסיפו רבדים נוספים לסיפור וראוי לראות בהם חלק מיוצרי האגדה.

³⁷ גם בהקשר זה ברור כי התוספת המייחסת לשמעיה בכ"י אוקספורד ובדפוסים בלבד את האמירה 'שמא יום מעונן הוא' אינה במקומה. ניסיון להסביר הוספה זו להלן.

³⁸ כדי לעמוד על הפער כדאי להתייחס ל'ארובה' המופיע בסיפור. כפי שמציין הערוך (ראו ערוך השלם, 'ארובה' ניו-יורק תשט"ו, כרך א' עמ' רסז-רסח) הארובה היא חלון שעל הגג. חלקו הראשון של סיפורנו מניח כי הלל פתח – ולו במעט – ארובה זו כדי לשמוע את שמעיה ואבטליון. אולם, כשמדובר בימי החורף גשומים ומושלגים לא סביר שישאירו פתח בארובה דרכו יכול היה הלל לשמוע את דרשת החכמים.

³⁹ פרנקל, עולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 66.

⁴⁰ שם עמ' 69.

כהערת אגב, אבקש להציע ביאור ספרותי נוסף גם לתוספת המשנית השמה בפיו של שמעיה את הפנייה: 'אבטליון אחי, שמא יום מעונן הוא'.⁴¹ הביקורת על בית המדרש, הסגור בפני עניים, מובעת באמצעות פרפרזה על הענן אשר נראה על הר סיני בעת 'מתן תורה'. בתוך בית המדרש נשמעים דברי אלוהים חיים, אולם בניגוד למעמד הר סיני שבו ניתנה התורה לכל ישראל, מחוטב עציו עד שואב מימיו, כאן השומר מונע כניסה ממי שאין בידו אמצעי תשלום. כעת נפסקים דברי התורה מפי החכמים. אולם הם מגלים שלא ענן שוכן על בית המדרש כי אם אדם גוסס. התורה, דברי אלוהים חיים, סם החיים, כמעט נעשתה סם המוות וכמעט הרגה את גדול הדור. תורה שעולה הון עשויה להפוך סם מוות. שמעיה ואבטליון ממהרים לתקן – הם מטפלים בהלל, וכפי שציין פרנקל - בוודאי משנים את ההוראות לשומר הפתח.

כאמור, דברים אלו נכוחים ביחס לחלקו השני של הסיפור, אולם הם אינם הולמים לא את פתיחתו ולא את חתימתה של ה'ברייתא'. אילו התאפיין סיפורנו בסגירות הוא היה נמנע מגיבוב מרכיבים שונים זה מזה שאינם משרתים באופן חד-ערכי את תכליתו. יתרה מזו, דומני שאם נוותר על הנחת הסגירות נוכל גם לבאר מה טעם ראו לתלות את הביקורת על שומר הפתח דווקא בדמותו של הלל למרות חוסר ההתאמה ההיסטורית. הנה, במקורות מאוחרים יותר מופיעה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר.⁴² ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה.⁴³

כבר עמד שאול ליברמן על הבלטת עושרם של תנאים בשכתוב האגדות בתלמוד הבבלי.⁴⁴ ישראל בן שלום ניתח ביסודיות מסורות התולדות בתנאים מגוונים בכלל ובבית שמאי בפרט גישה פסידאריסטוקרטית המורה ללמד תורה רק לבני עשירים;⁴⁵ אך סיכם כי: 'הפלוגתא בין בית שמאי לבית הלל... היא פרי יצירה בתר-תלמודית ללא כל בסיס במציאות ונטולת כל ערך היסטורי'.⁴⁶ עם זאת הוא שיער כי לפנינו מסורת בבלי, הבאה

⁴¹ תוספת זו מופיעה בכתב יד אוקספורד 366 ובדפוסים. ראו ביאורו של אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 126–127 התולה אותה בהרחבה המבוססת על שאילה פנים פרקית.

⁴² על הניסיון להגיה את הכתוב ראו גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשל"ו, ב', עמ' 61 הערה 13.

⁴³ אבות דרבי נתן, פרק ג' [מהד' שכטר עמ' 14].

⁴⁴ שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה-קידושין, נויארק תשל"ג, עמ' 672–761.

⁴⁵ ישראל בן שלום, 'תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד? (בבתי המדרש בימי בית שני ועד לסוף ימי רבי)', אהרן אופנהיימר ואחרים (עורכים), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 97–118. למרות שלילת ערכם ההיסטורי של מקורות אלו מקבל בן שלום את טענתו הכללית של גדליהו אלון בנוגע למיסוד מעמדם של חכמים מן המאה השנייה לספירה ועד המאה הרביעית, שכללה גם מיון התלמידים הראויים. ראו גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשל"ו, ב', עמ' 58–73.

⁴⁶ שם, עמ' 105.

לידי ביטוי גם באגדה והציע רקע בבלי גם לסילוקן של שומר הפתח.⁴⁷ ג'פרי רובינשטיין ראה בדיון הבבלי על אודות חלומו של של רבן גמליאל ויכוח ערכי ברובד הסתמאי על מידת האינקלוסיביות הראויה לבית המדרש ולישיבה הבבליית.⁴⁸

בעקבות חוקרים אלו אני מבקש לשער כי באגדות הבבליות על אודות התנאים הקדומים משתקף ויכוח אקטואלי בין המגמה האריסטוקרטית, המבקשת לגבש קבוצת עילית של 'בני חכמים' לבין מגמה עממית, המבקשת לפתוח את תלמוד התורה בפני כל המבקש ללמוד. להבנתי, אין לבודד את אגדתנו על הלל הזקן מוויכוח זה המתנהל בתוך בית המדרש ומחוצה לו, בתוך הסיפורים ומעבר להם. בעלי המגמה העממית מבקשים לתלות את עמדתם בהלל הזקן שהלכה כמותו. לשם כך הם ציירו את הלל כעני המתדפק על שערי בית המדרש של שמעיה ואבטליון, בניגוד לאמת ההיסטורית. עבודתו של הללומד אינה מסתכמת בהצבעה על המרכיב הבדיוני שבסיפור; אדרבה, 'מיטב השיר כזבו' – כפי שטבע משה אבן עזרא במכתם המפורסם. אמת זו נכונה גם באשר לסיפורי החכמים: מיטב הסיפור הוא הבדיון. דמותם של חכמים קדומים שימשה חומר לעיצוב זהותם ונהגיהם של בני תקופתם של החכמים המאוחרים שסיפרו על אודות קודמיהם.

כללו של דבר, יש לשער כי הסיפור על הלל הזקן בבית המדרש של שמעיה ואבטליון הינו 'סיפור שרשרת' מיניאטורי. מסורות ספרותיות שונות נערכו כאן לאחת: מסורת אחת סיפרה בשבח מסירותו של הלל, מסורת אחרת ביקרה את הצבת שומר הפתח. אני חושב שניתן לקבוע מתי נוצרו מסורות אלו ואיזו מהן קדמה לרעותה; אולם ניתן לעמוד בקלות על אופן השרשור שלהן בסוגייתנו: הברייתא ציינה שהלל מרשיע את העניים וכדי להדגים זאת הובא סיפור השבח על הלל; אולם באמצעות הוספת הסצינה בתוך בית מדרשם של שמעיה ואבטליון קיבל הסיפור תפנית מכרעת. הסיפור שתיאר את תאוות התורה של הלל, אשר ויתר על חצי מהכנסתו הדלה כדי להיכנס לבית המדרש, הפך לסיפור ביקורת כלפי החכמים עצמם המלמדים תורה רק לבעלי הממון.

⁴⁷ שם, עמ' 114–115. וראו עוד חיים שפירא, 'הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 36 והע' 104, 259. בכל התלמוד הבבלי תפקיד זה של שומר פתח בית המדרש מופיע בשתי אגדות בלבד. האגדה שבה אנו עוסקים והאגדה על הדחתו של רבן גמליאל בברכות כח ע"א. משתי האגדות משתמע כי שומר הפתח הוסר בימים קדמונים, מה שמחזק את הסברה כי לפנינו סיפורים אטיולוגיים המתארים תיקון של מציאות זמנית בבבל שאיננו יודעים להצביע עליה ממקורות אחרים. ג'פרי הרמן, 'הפניכה בבית המדרש: בין הבבלי לכתובת פאיקולי', ציון עט (תשע"ד), עמ' 382 מוסיף גם את הסיפור בבכורות ח ע"א על 'סבי דבי אתונא' בו מופיע ה'דרבנא' ומזהה ביניהם. לטענתו, האגדות שאלו את התפקיד מחצר המלוכה הפרסית.

⁴⁸ Shaye J.D. Cohen, Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, pp. 89–90. השו" : 'Patriarchs and Scholarchs', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1981), pp. 57–85. הרואה בזה דילמה של בית המדרש האמוראי מימי רבא.

ייתכן שיימצאו חולקים על ניתוח הסיפור הראשון.⁴⁹ אולם אם נעיין כעת בקטע ג' בסיפורו של ר' אלעזר בן חרסום ייעשו הדברים ברורים ומבוססים יותר. כאן נוכל להסתייע בעדותם של כתבי היד. כתבי היד התימניים (ביהמ"ד לרבנים 270-271) אינם מביאים כלל את קטע [ג]. גם בכתבי היד האירופאיים אנו פוגשים במסורות שונות: בעוד שכתבי היד מספריית מינכן מוסרים את הסיפור ברצף אחד, כתב יד אוקספורד ולונדון ובעקבותיהם גם הדפוסים תוחבים אותו באמצעו של קטע [ב]. כל אלו מעידים שקטע זה הוא יחידה עצמאית מבחינה ספרותית, שכך יש להציגו:

ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. פעם אחת מצאווהו עבדיו ועשו בו אנגריא. אמר להן: בבקשה מכם, הניחוני ואלך ללמוד תורה! אמרו לו: חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך!

יכין אפשריין עמד בצדק על כך שלפנינו הרחבה שיש בה משום תוספת לסיפור. אולם בהשערתי כי 'ההרחבה היא ככל הנראה תוספת לסיפור בעקבות סיפורים דומים על תלמידי חכמים שעבדיהם לא הכירו אותם והתרחשויות שנבעו מכך'⁵⁰ אין בכדי לספק הסבר ל'המצאתה' של התוספת ולשיבוצה כאן. דפוס של תוספת סיפורית יכול להיבנות לפי דגמים שונים ומשונים אך אין בו כדי להסביר כיצד נוצר סיפור עצמאי.

ברצוני להציע שגם כאן לפנינו 'סיפור שרשרת'. גם בסיפור זה נוכל להבחין בעיבוד דומה לזה שבו נוכחנו בדיון הקודם. בתחילה הובא ר' אלעזר בן חרסום כמופת לערך תלמוד התורה. הוא עשיר מופלג, אשר בדומה להלל הזקן, מקריב את נכסיו מתוך תאוות לימוד התורה.

בסיפורו של אלעזר בן חרסום ניכרת מגמה דומה שאף מעצימה את הביקורת העצמית של חכמים על התלות של לימוד התורה בעושרו של התלמיד. בעוד שהסיפור הראשון ביקר את בית המדרש של שמעיה ואבטליון והרחיק את ביקורתו אל שומר הפתח, הרי שכאן נמתחת הביקורת תוך שימוש באירוניה המוסבת כלפי הגיבור עצמו. ר' אלעזר בן חרסום משיל את זהותו כבעל הנכסים, נודד בדרכים ולומד מתוך הסתפקות במועט. בשלב זה המספר מנצל את ההזדהות של הקוראים עם הגיבור המופתי. הצטנעותו של אלעזר בן חרסום נראית כויתור על מעמד מלאכותי בעבור מימוש השאיפות האישיות והראויות. אם לגייס מונחים פסיכולוגיים אנכרוניסטיים – הרי שהגיבור נתפס כמשיל מעצמו את העצמי השקרי' שהוריש לו אביו כדי לממש את העצמי האמתי' הכרוך אחר

⁴⁹ עליי להודות שבנוגע לסיפור זה לא עומדות לפנינו שתי היחידות העצמאיות במקורות מקבילים או בכתבי יד כך שניתן להפרידם באופן חתוך. יתרה מזו, הסיפור כפי שהוא לפנינו בנוי בצורה קוהרנטית למדי ומשלב בצורה מוצלחת ביותר את שתי המסורות שהצעתי לזהות בתוכו, שכן שומר הפתח אשר מופיע בחלק הראשון הוא למעשה מושא הביקורת של החלק השני ויכול המתנגד לקריאה המוצעת לעיל לטעון שדברי ההקדמה על הלל נועדו להעצים את הביקורת על דרך הגיבור שכנגד. עם זאת, מן הטעמים שהועלו לעיל חושבני שמדובר כאן במלאכת הרכבה מעולה ולא בסיפור מקורי סגור.

⁵⁰ אפשריין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 78.

הלימוד. אולם מסתבר כי האימפריה הכלכלית שלו אינה שוכנת בשעה שהוא מקדיש את כל עיתותיו לתורה. במפגש עם עבדיו מסתבר כי בשמו שלו מטילים על עניים נוודים חובת אנגריא; שיא האירוניה מובעת בשבועה בשמו שלו, של ר' אלעזר בן חרסום, שאף הוא עצמו לא ישוחרר כדי ללמוד תורה: 'חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך'!

התחפשות או השלת זהות היא אמצעי ספרותי מן המעלה הראשונה כדי להציב מראה בפני הגיבור ולעמת אותו עם דימויו - החיצוני והפנימי. הוא הדין גם בסיפור שלפנינו: באמצעות האירוניה המספר הביאנו לידי מבוכה – מהי התחפשות ומיהו ר' אלעזר בן חרסום? מהי זהותו האמיתית? איזה מקום הוא תופס בעולם? האם הוא עשיר עריץ או בן תורה צנוע? אין ספק כי שמו של ר' אלעזר בן חרסום משמש כלי לדיכוי עניים בכלל, ועניים בני תורה בפרט. גם סיפור זה, כמו הסיפור שלפניו, מורה שלא ניתן להסתגר בתוך בית המדרש ואף לא לגלות, לנוע ולנווד לשם תלמוד תורה מבלי לפעול באופן מוסרי בעולם הממשי. סיפור השבח עצמו שביקש להציב את תלמוד התורה כערך מוחלט הפך לסיפור ביקורת אירוני אשר הציב סייג מוסרי בפני ההתמסרות לתלמוד תורה אפילו של בני עלייה.

לשני המפנים הסיפוריים אותה המגמה. מעניין לעמוד על מכנה משותף נוסף – בשני המקרים הביקורת לא נאמרה מפורשות; שני הסיפורים אף מסתיימים בנימת הביקורת מבלי להעיד על תיקון המעוות: הסרת שומר הפתח בסיפור הלל ופטירת לומדי התורה מן האנגריה בסיפור ר' אלעזר. אני מניח – בדומה לפרנקל שטען כי שומר הפתח הוסר – כי סיפורים ביקורתיים מעין אלו אכן מרמזים על תוצאותיהם. אולם אני תוהה אם אין בעובדה זו בכדי לערער את הסגירות החיצונית של הסיפורים. מסתבר כי עולם שלם אליו מכוונים הסיפורים עומד מחוצה להם. אמת, אין אלו סיפורים היסטוריים, אך דומה שבשני המקרים שלפנינו ממלאים הסיפורים פונקציה אטיולוגית: סיפור הלל נותן תוקף להסרת שומר הפתח מבית המדרש ופתיחתו לכל וסיפורו של בן חרסום נותן תוקף לפטור של החכמים מן האנגריא.⁵¹ יתרה מכך, נראה בבירור כי יוצר הסיפור, המתאר את ר' אלעזר בן חרסום

⁵¹ אמנם קשה להצביע על הרקע ההיסטורי המדויק לשינויים מוסדיים אלו ולפיכך היסטוריונים של תקופת המשנה והתלמוד הטילו בהם ספק ולעיתים ראו בהם מרכיב ספרותי בדיוני בהשפעת מוסדות מקבילים בסביבה התרבותית (באשר לשומר הפתח ראו הרמן, 'הפיכה בבית המדרש', עמ' 382 ובאשר לפטור חכמים ראו משה בר, 'לשאלת שחרורם של אמוראי בבל מתשלום מסים ומכס', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 247–258, אם כי הוא מבחין בין סוגי מכס שונים ונוטה להעריך שחכמים נפטרו לעיתים ממס עובד או מאנגריה). אולם אני סבור שכשמופיע מוטיב ריאלי מספר פעמים ומוטיב זה עומד במרכז הסיפור והוא מושא להתקפה, הרי שיש לתת אמון בריאליות שלו ובתכלית הריאלית של הסיפורים בייחוד כשעדויות נסיבתיות מעידות על קיומו. לדברים משנה תוקף בסיפורו של בן חרסום. ריבוי הסוגיות על פטור חכמים ממסים שונים (בבלי, יומא עז, א; נדרים סב ע"א-ע"ב; בבא בתרא ח ע"א; בבא מציעא פו ע"א) מעיד שסוגיה זו היתה שנויה במחלוקת בין פרנסים וחכמים וכדרכן של מחלוקות מעין אלו היו להם ביטויים מעשיים שונים בזמנים שונים. אמנם, היעדר ראיות פוזיטיביות חד משמעיות יכולה ללמוד שזמנם של מוסדות אלו היה קצר או שהם נהגו במקומות ספורים ולא היו דרך המלך הנורמטיבית, אך קשה להאמין שהם אינם מבוססים על יסודות ריאליים כלל.

כ'מהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה', הכיר את הוויכוח על גביית מס מן החכמים בתלמוד במסכת בבא בתרא (או למצער את דרשתו של רב יוסף המופיעה בה):

רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן א"ל רב נחמן בר יצחק עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי אדאורייתא דכתיב אף חובב עמים כל קדושיו בידך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם אפילו בשעה שאתה מחבב עמים כל קדושיו יהיו בידך והם תכו לרגלך תני רב יוסף אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה...⁵²

כך שביץ המספר מטבע לשון ציורית מתוך דרשה מוכרת כדי להעצים את ביקורתו החברתית.⁵³ פרנקל מדגיש את הפער בין סיפורי המקרא לבין סיפורי התלמוד מבחינת הפונקציה ההיסטורית שהם ממלאים, אולם יש להזכיר כי גם סיפורי מקרא רבים נושאים אופי אטיולוגי ולא דווקא היסטוריוגרפי. כללו של דבר, בניגוד להדגשה המפורשת של אתוס תלמוד התורה, סיפורי הביקורת הותירו את טעמם מבלי לנסח קביעה ערכית מסודרת על אודות גבולות ההתמסרות לתלמוד תורה. הדמיון הרב בין שני המהלכים מעורר את הרושם ששני המפנים בסיפור המקורי נערכו על ידי מספר משותף אשר כתב את הפרק הבא ב'סיפור השרשרת'.

ה. ערב שבת היה – על מפנה ערכי נוסף בסיפורו של הלל הזקן

תוך ניתוח סיפורו של הלל הזקן עמד יונה פרנקל על משניותו של שיבוץ האירוע בערב שבת.⁵⁴ עם זאת, חושבני שהצדק עם יכין אפשריין שטען כי: 'עדות כל כתבי היד על קטע זה המסיים את הסיפור, אינה מאפשרת לראות התפתחות זאת בתחום המסירה של הנוסח, אלא בתחום היצירה הקדומה של סיפורי חז"ל'.⁵⁵ אם שוב לא נקבל את הנחת העבודה על אודות סגירתם הפנימית של סיפורי התלמוד, אלא נראה בהם יצירה רב-דורית הולכת ומתגבשת, נוכל לראות בשיבוץ סיפורו של הלל בערב שבת דוגמא לעיבוד נוסף – שלישי – של הסיפור שזימנה הברייתא וניצולו לצרכים דידקטיים ערכיים ובמקרה זה אף לצרכים הלכתיים.⁵⁶ במקרה זה, הפרק השלישי של סיפור השרשרת נכתב במילים ספורות בלבד

⁵² בבלי, בבא בתרא ח ע"א.

⁵³ גם נראה בבירור כי לפני היוצר של קטע ג' עמד כבר קטע ב'. הוא משתמש באותו מטבע הלשון "ובכל יום ויום" המופיע בחלק הקדום של סיפור הלל. מטבע זה כפשוטו אינו מתאים כמובן לסיפור זה כשם שהוא התאים לסיפורו של הלל. אנו רואים כאן הרמזים מכוונים לתקדימים והקפדה על עריכת שרשרת מסוגנת.

⁵⁴ ראו פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 168 בהערותו לעמ' 66.

⁵⁵ אפשריין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 126, הערה 18. עם זאת ראוי לדייק בדברי פרנקל שטען כי התוספת נבעה מחוסר הבנה ולא משגגה במסורת הנוסח.

⁵⁶ על ציון תוספת במילה 'אמרו' כמאפיין תנאי ראו יעקב נחום אפשריין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 752. דומה שלשון זו אנכרוניסטית כאן.

– אך העניק לו הקשר חדש ומשמעות חדשה אשר הדגישה את ההלכה התלמודית: 'פיקוח נפש דוחה שבת'.

כידוע, ההלכה הקובעת כי 'פיקוח נפש' דוחה את השבת אינה מובנת מאליה ומאמצים גדולים נעשו על מנת לנמקה.⁵⁷ מעיון משווה בדין פיקוח נפש בספרות קומראן, כברית החדשה ובחז"ל ניתן להיווכח במחלוקת משולשת: העמדה המחמירה – המזוהה עם ההלכה הצדוקית והאיסיית המבוטאת בספר היובלים ובכתבי קומראן – אוסרת לחלל את השבת אף במקרים של פיקוח נפש; ההלכה המבושרת על ידי ישו מרחיבה את ההיתר לחלל את השבת אף במקרים בהם מדובר במצוקה שאינה מגיעה לכדי פיקוח נפש; ואילו בהלכות של חכמים מותר לחלל את השבת במקרים של פיקוח נפש בלבד.⁵⁸ אולם, אף משהוכרע באופן עקרוני כי יש לחלל את השבת עדיין לא נקבע היקף ההיתר.⁵⁹ דרך אחת לבסס את ההיתר היא למצוא לו ראיות מן הכתוב. דרך אחרת היא לתלות את ההיתר הנרחב בחכמים קדומים. בסיפורנו עוברים שמעיה ואבטליון במובהק על איסורי שבת דאורייתא הם עושים כל שביכולתם כדי להבריא את הלל הזקן מבלי להתלבט כלל בהיקף היתר פיקוח נפש.

כך המימרא המיוחסת במכילתא לר' נתן (ובבבלי לר' שמעון בן מנסיא)⁶⁰ 'פיקוח/חלל) עליו שבת אחת על מנת שיעשה/(ישמור) שבתות הרבה'⁶¹ קורמת כאן עור

⁵⁷ ראו משה טור פז, עקרון פקוח נפש דוחה שבת בכתבי כת קומראן, בספרות הבית השני ובחז"ל, עבודה לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג; מנחם קיסטר, 'תלישה בשבת והפולמוס הנוצרי יהודי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג' (תשמ"ד), עמ' 349–366; אהרן שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', תרביץ פ' (תשע"ד), עמ' 481–505 והיבילוגרפיה הרחבה המובאת שם.

⁵⁸ קיסטר, 'תלישה בשבת' טוען כי סיפורי ישו ותלמידיו כברית החדשה מבוססים על טיעונים פרושיים המצדיקים את חילול השבת מטעמי פיקוח נפש ומרחיבים אותם; לעומתו טוען שמש כי יסוד ההיתר הוא במסורת האבות הקדומה, בנורמה לא מעוגנת בכתובים שאינה רואה בעיה בחילול שבת לצרכי פיקוח נפש. לעומת זאת, במהלך ימי הבית התפתחה הלכה כתתית מחמירה אשר אסרה את חילול השבת אפילו מטעמי פיקוח נפש: 'במסגרת המגמה של ההלכה הכתתית "לשוב אל תורת משה" ... נאסר כל מעשה של הצלת נפש בשבת מפני שהוא עומד בניגוד להוראה הפשוטה בתורה "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י) ... הם אפוא, אלו ששינו ואסרו את מה שעד עכשיו לא נידון כלל "כהלכה" ובפועל הנורמה הדתית לא שללה'. שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', עמ' 505. חומרה זו השפיעה על חוגי החכמים וגררה אותם לעגן את היתרי פיקוח הנפש בכתוב.

⁵⁹ שמש (שם) עומד על כך ש'חז"ל לא מצאו דרך אלא לעגן את היתר "פיקוח נפש" של אדם בשבת, אבל בניגוד לנורמה הקדומה העולה לשיטתו מתשובתו של ישו לפרושים – לא מצאו דרך לעגן חילול שבת להצלת חיי בהמה. בשאלת היקף חילול השבת לצרכי פיקוח נפש נחלקו ראשונים ואחרונים מימי חז"ל ועד ימינו.

⁶⁰ בבלי, יומא פה ע"א-ע"ב. נילוחה של המסורת על יחידה זו עשויה להעיד על עצמאותה (וראו עוד בהערה הבאה).

⁶¹ נוסח המכילתא על פי כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, אנטונין 239 [במהדורת הורוביץ רביץ עמ' 340–341]. התעתיק על פי מנחם יהודה כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 151. דרשתו של ר' נתן מובאת להלן במכילתא לשמות לא, טז [הורוביץ רביץ

וגידים, בשר ופנים. הלל הזקן – גדול החכמים בפני הבית – ניצל בזכותה של הלכה מהפכנית זו אשר העמידה את ערך פיקוח הנפש מעל שמירת השבת. הקשר הספרותי בין הביטוי: 'ראוי זה לחלל עליו את השבת' לבין הדרשה בולט והוא נראה שוב כסיפור אטיולוגי המבאר את ניסוחה של ההלכה הקדומה בלשון: 'חלל עליו'. אם השערה זו נכונה הרי שלפנינו ניסיון לטעת את מקורו של דין פיקוח נפש בסיפור המעשה של הלל. בחוליה זו ב'סיפור השרשרת' ניתן לראות ניסיון לסגור את הסיפור בכללו. הלל הקדים את התורה לחייו ולפיקח ראוי להקדים את ערך חייו לשמירת מצוות התורה. פירוש זה יראה בהכרזה המצביעה: 'ראוי זה' ביטוי לייחודיותו של הלל. עם זאת, ניתן לראות בסופו של הסיפור ניסוח של העיקרון המורה לטפל בכל אדם אף במחיר חילול שבת. דבריו של המספר לא מתפרשים מתוך הסיפור אלא מתוך ההיכרות עם עלייתו העתידית של הלל לגדולה. רק למפרע נתברר שראוי היה לחלל על אדם זה את השבת וכך יש לנהוג בכל מקרה של ספק.

סיכום: היסטוריה, ספרות וזהות

מגבש האגדה שלפנינו משמר למעשה כתיבה רבת־שלבים אשר במהלכה עיבו כותבים מאוחרים את הברייטא שעמדה ביסוד הדיון תוך כדי שינוי מהלכם של הסיפורים והמשמעות הנגזרת מהם. הוספות אלו אינן תמימות אלא מונעות על ידי שיקולים ערכיים. התוספות אינן פוגעות בשכבות האחרות של הסיפור אלא מחוללות את המפנה הערכי כהמשך לסיפור. כך, נוצר 'סיפור שרשרת' המכיל מתח במגבש האגדתי הכולל: מחד, הוא משמר את החשיבות היתירה של ערך תלמוד התורה ומאידך הוא מורה על גבולותיו של ערך זה באמצעות הצבת מראה המבקרת את הניתוק בין התורה לחיים. סיפורי המופת הופכים לסיפורי מחאה המורים מתי יש לחדול מן העיסוק בתורה ולהפנות לטיפול באתגרי החיים הממשיים שמחוץ לבית המדרש.

עמ' 341] אך אינה מובאת במקבילה בתוספתא שבת פרק טו. שם היא הוקדמה לדרשה 'זה הוא שהיה רבי נתן אומר'. לדעת שמש הערה זו מפנה להופעת הדיון הראשון על פיקוח נפש במכילתא. אולם, לדעתי, ניתן להסיק מנתונים אלו כי מימרת ר' נתן (או שמעון בן מנסיא) הייתה עצמאית ואולי אפילו לא הייתה תלויה במקורה בכתוב. נראה שהדרשה המקיימת מבוססת על הכפילות בפסוק כך שיש לקרוא את סופו כפסקת הגבלה לתחילתו: 'ושמרו בני ישראל את השבת' באופן של 'לעשות את השבת לדרתם' ומכאן שיש לחלל את השבת על כל יחיד מישראל כדי שישמור את השבת לדורות והשוו שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', עמ' 483 הערה 10. והשוו Channa Safrai, 'Saying and Legends in the Hillel Tradition, Hillel and Jesus', J.H. Charlesworth and L.L. Johns (ed.), *Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, p. 306, 313–314

ביסוד יחידת האגדה המפותחת עומדת ברייטא. אמנם, בהעדר מקבילות בחומר הארץ-ישראלי קשה להוכיח את מהימנותם של מקורות המוצגים בתלמוד הבבלי כברייטות. יחד עם זאת, דומני כי בהיעדר אינדיקציה מפורשת העולה מכתבי היד, מראיות לשוניות או מניחות סגנוני – אין להפקיע את המקורות התנאיים מחזקתם.⁶² אין זה אומר, כמובן, שלא חלו ידי עורכים מאוחרים בלשון ובתוכן. אדרבה, היחידה שלפנינו מדגימה את החופש שנטלו לעצמם דורות מאוחרים לפתח ולשכלל את הברייתא.⁶³ עם זאת, ברצוני להדגיש כי בדרך כלל עורכים אלו לא טעו בהבנת המקורות שלפניהם ואף לא הוסיפו קישוטים לגרעין בעל בסיס היסטורי, כטענת חלק מן החוקרים, אלא עיבדו אותם מתוך הבנה וכוונת מכוון כדי שיהלמו את פרשנותם. אף תוך כדי מסירה פעילה – אם להשתמש במונחיו של פרידמן – עדיין שימרו הסתמאים עצמם את ההבחנה בין רבדים טקסטואליים שונים. אולם אם אכן ברייטא לפנינו (ולא ייחוס סתמאי בלבד) – הרי שיש בכך כדי להצביע על הרציפות הרבדורית של ייחוס החשיבות הרבה לערך תלמוד תורה. (אלמלא הטענות על המצאת הרבנים בשלב כה מאוחר לא היה צורך לחזור על אמת טריוויאלית זו). שני השלבים הבאים בהיווצרות יחידת האגדה שלפנינו שייכים לרבדים מאוחרים יותר. השלב השני מפתח את הברייתא. הוא מכיל מרכיבים שלא חוברו בארץ ישראל.⁶⁴ רובד זה הולם ביותר את הדגש על מוסד הלימוד ועל ההתמסרות המוחלטת לתלמוד תורה בישיבה הבבליית, כפי שהוא מתואר במחקר. עד כאן מתקבלת ברייתא מונוליטית חסרת כל דיאלקטיקה או מתח ערכי. לעומת זאת, השלב השלישי, שאינו מופיע בחלק מכתבי היד ונודד באחרים, בוודאי מאוחר הוא. שלב זה עומד בניגוד גמור לקודמיו והופך את סיפורי המופת לסיפורי ביקורת.

הניתוח כאן נסוב סביב יחידת אגדה אחת בלבד, אולם הוא משקף דיון רחב בהרבה שעולה מן התלמוד על היחס בין ערך תלמוד התורה לבין שאלות של צדק חברתי. ממקורות רבים – תנאיים ואמוראיים – אכן עולה גישה אליטיסטית המדגישה את המתח

⁶² בנידון זה המבחנים השקולים שהציבו שמא יהודה פרידמן, פרק האשה רבה, עמ' 301-308 וגם Jeffrey L. Rubenstein, 'Criteria of Stammatic Intervention in Aggada', Jeffrey L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 429-433 נכוחים ויש לעקוב אחריהם, תוך שימוש זהיר בתער המתקנים.

⁶³ תופעה זו, של עריכת המקורות התנאיים הוכחה מעבר לכל ספק סביר. ראה לאחרונה גם דוד רוזנטל, 'על שלב נוסף בתולדות נוסח המשנה', תרביץ פא, תשע"ג, עמ' 47-60.

⁶⁴ כדוגמת השלג ושומר הפתח (ואולי אף בית המדרש עצמו של שמעיה ואבטליון) בסיפורו של הלל, וכדוגמת נדידתו של אלעזר בן חרסום (מן הכהנים הגדולים שבפני הבית לפי המסורת המופיעה ביומא ט ע"א, אך אינו מוזכר על ידי יוספוס) למקום לימוד. דניאל שפרבר כבר עמד על אי ההיסטוריות ועל איחורה היחסי של 'הברייתא' אגב דיונו בהתפתחות מושג ה'אנגריה' וסבר שהיא חוברת באמצע המאה השלישית – או לכל המוקדם בסוף המאה השנייה – ככל הנראה מתוך ראייה של כל היחידה כברייטא. ראו David Sperber, 'Angaria in Rabbinic Literature', *L'Antiquité Classique* (1969), p. 166 על תיאור עושרו של אלעזר בן חרסום (וחכמים-כהנים אחרים) כמאפיין של הבבלי ראו הערתו של שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ח' (בהערותיו למסכת סוטה), נויארק תשל"ג, עמ' 761-762.

החרוץ בין תלמידי חכמים ועמי ארצות.⁶⁵ הסוגיה הדרמטית ביותר, המוקיעה את עמי הארצות ואף את החכמים הקושרים איתם קשרי נישואין, מופיעה אך ורק בתלמוד הבבלי.⁶⁶ גם במקורות אחרים שאינם מזכירים את הכינוי 'עמי ארצות' עולה גישה דומה. כך, דרך משל, התפילה ליוצא מבית המדרש המופיעה כברייתא בבבלי ברכות:

מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים – אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים – אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים – אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.⁶⁷

בשנים האחרונות בעיקר בצפון אמריקה השתרשה במחקר הקביעה כי גישה זו התפתחה במקביל להתבססות הישיבות בבבל וכי היא משקפת עמדה ערכית של עורכי התלמוד הסתמאים. אולם כפי שהראה יונתן פומרנץ גישה זו אינה משקפת לא את עמדתם של כלל החכמים ואף אינה אופיינית דווקא לרובד הסתמאי של התלמוד הבבלי.⁶⁸ אל מול מקורות מגוונים מעין אלו מופיעות עמדות ערכיות מנוגדות בתכלית. כך, למשל, בקטע שמציג הבבלי כ'מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה':

אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי ושמה תאמר אני מרבה והוא ממעיט שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.⁶⁹

ניתוח הסיפור שהצעתי כאן משתלב בתוך ויכוח זה והוא רק דוגמא אחת מני רבות למתן שעד כה לא ניתנה עליו הדעת במחקר במידה מספקת. השימוש במושג 'רומן שרשרת' ככלי אנליטי לחקר סיפורי האגדה ילמדנו כי גם האגדה התלמודית, כמו המשא ומתן

⁶⁵ גישה זו הונקה על ידי מחקרו הקלאסי של אברהם ביכלר, עם הארץ הגלילי (תרגום: ישראל אלדד), ירושלים תשכ"ד; סקירה רחבה של המקורות המרכזיים אצל יחזקאל כהן, פרקים בתולדות תקופת התנאים, ירושלים תשל"ח, עמ' 81–97; בעקבות 'מהפכת הסתמאים' יוחסה גישה זו באופן גורף לישיבות הבבליות. סקירה רחבה של עמדה זו במאמרו הביקורתי של Jonathan A. Pomeranz, 'Did the Babylonian Sages Regard the Ammei-ha'Aretz as Subhuman?', *Hebrew Union College Annual* 87 (2016), pp. 115–143.

⁶⁶ פסחים מט ע"א וע"ב.

⁶⁷ בבלי, ברכות כח ע"ב.

⁶⁸ Jonathan A. Pomeranz, 'Ordinary של פירוט בעבודת הדוקטור שלו Ordinary Rabbinic Representations and Historical: Jews in the Babylonian Talmud Interpretation', Ph.D. diss., Yale University, 2016

⁶⁹ בבלי, ברכות יז ע"א.

ההלכתי, נושאת אופי מתוח ודיאלקטי.⁷⁰ שפה דיאלקטית אחת של סיפור האגדה היא שפת הוספת הרבדים והרחבת האגדות התלמודיות כסיפור שרשרת. פרשנות זו מניחה כי למרות תיקונים ושינויי עריכה גם בחומרים הקדומים שעמדו בפני הסתמאים, דרכם הייתה לשמר כמיטב הבנתם את המסורות הקדומות שירשו ולפרש אותם באופן שיתן להם את המובן הטוב ביותר – בכך התבטאה ההישרה הפרשנית שלהם בשני מובנים: זה של אחדות הסיפור וזה של ביטוי ערכיהם.

שינויים אלו משקפים את מודעות המספרים לכוחו הדיקטי של הסיפור הביוגרפי. פלוטרכוס מתאר בהקדמתו ל'חיי טימוליאון' את המניע לעיסוקו בביוגרפיה:

התחלתי לעסוק בביוגרפיות לטובת אחרים. אבל אחר כך משכתי ועמדתי באהבה בעיסוק זה גם למען עצמי, מפני שההיסטוריה משמשת לי כמין מראה, שאני משפר לפניה את חיי ומשווים למידותיהם של האנשים ההם. שהרי לכל דבר דומה התעסקות זו להתחברות, שאדם מתחבר אליהם יום יום, לשותפות של חיים, כאילו אירחנו את הגדולים האלה בביתנו בזה אחר זה, ובשעת ביקורו של כל אחד הסתכלנו בו לראות "מה גדולו וטיבו", ואת היסודות המצוינים והיפים ביותר שבמעשיהם נקנה לנו. הַיֵּשׁ לְבָנֵי אֶדֶם עֲנֵג גְּדוֹל מִזֶּה?⁷¹

פלוטרכוס מתאר את עצמו ככותב היסטוריה שימושית. בעיית היחס בין ספרות והיסטוריה וההבחנה ביניהן אינן ייחודיות לספרות ביוגרפית.⁷² מנחם ברינקר ממקד את ההבדל ביניהן בפונקציה השונה של כל אחת מהן, שנגזרת במידה רבה מחוזה סמוי בין הכותבים לקוראים. השייך ל'היסטוריה' או ל'ספרות' נע, בהתאמה, על התווך הפונקציונלי שבין הוספת ידע על העולם ובין החוויה האסתטית.⁷³ דומה שסיפורי החכמים בעלי המשמעות הערכית משקפים חוזה סמוי שונה ברב או במעט. סיפורי החכמים נושאים אופי אהיסטורי

⁷⁰ ייתכן, שרוח זו הועצמה על ידי הרובד הסתמאי שחלקו בעריכת התלמוד הודגש ביותר בדור האחרון וייתכן כי דרך זו הלכה ונתפתחה כבר בתקופות קדומות יותר ולכך דעתי נוטה על סמך מספר דוגמאות מקבצים ומדרשים קדומים יותר. אולם רק מחקר מקיף ויסודי יוכל להצביע על הבדלים שבעוצמה וכמות לעומת הבדלים עקרוניים שדומים שבמקרים אלו אינם ניתנים להוכחה של ממש.

⁷¹ מצוטט כאן בתרגומו של יוסף גרהרד ליבס, מתוך הקדמתו לפלוטרכוס, חיי אישים: אנשי יוון, ירושלים תשכ"ב, עמ' 14–15.

⁷² העמדות בסוגיה זו, הנעות על כל התווך שבין תפיסת ההיסטוריה כספרות ובין תפיסת הספרות כהיסטוריה, רבות מלהימנות כאן. לענייננו די לציין מחקרים שמעלים את הבעיות הסוגיות, הננעה לכתובה והיחס בין מברדה להיסטוריה של רומנים בעלי אופי היסטורי מובהק. בעיות אלו הולכות ומחורפות ככל שהמבדה גובר על העובדות. ראו על קצה המזלג: מיכל אורון (עורכת), בין היסטוריה לספרות, תל אביב 1983; יוסי מאל, 'הפואטיקה והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה החדשה – מברוא', רעיה כהן ויוסי מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים 1997, עמ' 9–32; גיאורג לוקץ', הרומן ההיסטורי, מרחביה 1955; Harold Orel, ; Herbert Butterfield, *The Historical Novel*, 1971; *The Historical Novel, from Scott to Sabatin: Changing Attitudes toward a Literary Genre*, New York 1995, 1814–1920 ושפע המקורות במחקרים אלו.

⁷³ מנחם ברינקר, 'ספרות והיסטוריה – הערות קטנות לנושא גדול', רעיה כהן ויוסי מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים 1997, עמ' 33–43.

מובהק. 'סיפור השרשרת' מדגים ומעצים את החופש היצירתי של חכמים. החכמים מתייחסים גם לקודמיהם ולביוגרפיות שלהם כאל טקסט הנתון לעיבוד הנשען על שיפוט, ביקורת ויצירה. הגינותם – במונחיו של דבורקין – מוצאת את ביטויה בכך שהם מקנים גם לביוגרפיה את המשמעות הטובה ביותר מבחינה ערכית. כדי לעמוד על תהליך זה יש לראות בסגנון הרברובדי של האגדה את המקבילה למשא ומתן הדיאלקטי בתחום האגדה בתלמוד. הדיאלקטיקה של האגדה נפרשת כשמנתחים את סיפורי החכמים כרומן שרשרת ומבחינים במרכיביו השונים. המסירה הפעילה והעריכה של אגדות התלמוד הוא ממפעלם של הסתמאים – אשר במשך שנות פעולתם הארוכות הוסיפו רבדים שונים לאגדות ופרסו מחלוקות ערכיות שאפיינו את הישיבה הבבלית. יחידת אגדה זו מדגישה את רציפות האתוס המרכזי של החכמים המרוכז סביב הערך 'תלמוד תורה'. אתוס זה משתקף מכל הרבדים של הסיפור. אולם העריכה הרברובדית חושפת בפנינו מחלוקת עמוקה על היחס שבין ערך תלמוד התורה לבין המעמד החברתי של חבורת הלומדים. הישיבה הבבלית והסתמאים לא היו חבורה מתנשאת וחסרת רגישות חברתית. תרבות המחלוקת שמאפיינת את הדיאלקטיקה התלמודית כולה נסובה גם סביב שאלת גבולות המחויבות לתלמוד תורה, כאשר עולם התורה ניצב מול אתגרים חברתיים. העורכים הביקורתיים של יחידת האגדה הזו טענו שלעיתים יש להפסיק את הלימוד – הן את הלימוד המוסדי והן את הלימוד האישי - כדי ליצור תשתית ערכית יותר ושוויונית יותר עבור לומדי התורה.

שרגא בראון

מכון שלום הרטמן והמרכז האקדמי שלם

Shraga.bar-on@shi.org.il