

## גלגולו של סיפור – בין מציאות לאידיאולוגיה עיון משווה בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי ובבבלי

### א. פתיחה

אחד הסיפורים הדרמטיים והידועים ביותר בתלמוד הבבלי מתאר את ההתקרבות וההתרחקות שבין רבי יוחנן וריש לקיש, המסופר בהרחבה בתלמוד הבבלי, מסכת בבא מציעא, דף פד ע"א. לסיפור זה אין בנמצא מקבילה עלילתית בתלמוד הירושלמי או במקורות ארץ-ישראליים אחרים, אולם את שורשיו ניתן למצוא בסיפור קצרצר בתלמוד הירושלמי, מסכת מגילה, פרק א, הלכה יא (עב ע"ב), ובכמה סיפורים נוספים. במאמר שלפנינו, נעקוב אחר גלגוליו הרעיוניים והספרותיים של הסיפור. ננסה להבין כיצד גרעין סיפורי, כמעט חסר עלילה, המופיע בירושלמי, הופך בבבלי לסיפור עלילתי דרמטי, בעל יריעה סיפורית רחבה, המשנה את משמעותו. ננסה לעקוב אחר הזיקה שבין הגרעין הסיפורי המצומצם לעיצובו הנרחב, במטרה להתחקות אחר מגמתם של עורכי הסיפורים. ולבסוף, ננסה לתמוך את העולה מתוך הדיון שלפנינו בקריאה קונטקסטואלית, הבוחנת את המסקנות שהעלינו בהקשרים נרחבים יותר, ומעגנת אותם בתופעה רעיונית כוללת שנעמוד על משמעותה.

### ב. הסיפור בירושלמי

#### 1. מחלתו של רבי יוחנן והיעדרו מבית המדרש

"אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים" [מובאה מן המשנה]. רבי יוחנן עבד תלת שנין ופלג דלא נחת לבית וועדא מן צערא. בסופא חמא רבי אלעזר בחילמיה, למחר סיני נחת ומחדת לכון מילה עאל ואמר קומיהון: מאיכן קשט הקושט הזה שתהא עבודה בבכורות? מן הדין קרייה: 'כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים' וגו' (במדבר ג, יג), וכתוב: 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' וגו' (שמות יב, יב). קודם לכן מה היו עושין? 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית' (בראשית כז, טו) – מהו 'החמודות'? שהיה משמש בכהונה גדולה.

[תרגום: אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים. רבי יוחנן עשה שלוש שנים ומחצה שלא ירד לבית הוועד (לבית המדרש המרכזי, מעין

סנהדרין) מפני הצער. בסוף (אותן שלוש שנים ומחצה) ראה רבי אלעזר בחלומו, למחר סיני יורד ומחדש לכם דבר. נכנס ואמר לפניו: מהיכן נתאמתה האמת הזו, שתהא עבודה (דווקא) בבכורות? מן הפסוק הזה: 'כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים' וגו' (הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה, לי יהיו אני ה' – במדבר ג, יג), וכתוב: (ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' וגו' (שמות יב, יב). קודם לכן מה היו עושים? 'ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית' (בראשית כז, טו) – מהו 'החמודות'? שהיה משמש בכהונה גדולה.<sup>1</sup>

[ירושלמי מגילה, פ"א הי"א]

תוך כדי דיון בהבדל שבין הקרבנות שהיו קרבים בבמה גדולה לבין אלו שהוקרבו בבמה קטנה בשעת היתר הבמות, נוגעת הסוגיה בעניין קדושת הבכורות שהותרו להקריב בבמות עד שהוקם המשכן.

הירושלמי מביא את תשובתו של רבי יוחנן לשאלה: "מנין שתהא עבודה בבכורות". בתשובתו, הירושלמי אינו מסתפק בהבאת האסמכתא להלכה הנידונה, אלא מביא את ההקשר האגדי המתייחס לרקע ולאופן שבה היא נאמרה. בעיון שלפנינו, ננסה לברר מה משמעותה של האגדה שהירושלמי בחר להביא כרקע ללימוד ההלכה, מה תורמת האגדה לסוגיה ההלכתית, וכיצד מתוך הגרעין הסיפורי הקצרצר והתמציתי שבירושלמי, נולדה המקבילה הדרמטית ורחבת ההיקף שבבבלי.

האגדה פותחת במסירת פרטים אישיים הקשורים לרבי יוחנן, מוסר האסמכתא: "רבי יוחנן עשה שלוש שנים ומחצה שלא ירד לבית הוועד מפני הצער". משפט פתיחה זה כולל בתוכו שתי עובדות שהאגדה כורכת אותן זו בזו, האחת מזכירה את "הצער" של רבי יוחנן, והשנייה מדברת על תקופת ניתוק של שלוש וחצי שנים שבהן לא ירד רבי יוחנן לבית המדרש. שתי עובדות אלו הנן משמעותיות מאד לגבי הדיון ההלכתי הנידון בסוגיה, כפי שנראה להלן.

האגדה תולה את סיבת תקופת ההתרחקות מבית הוועד ב"מפני הצער". מהות הצער וסיבת הצער אינה נאמרת במפורש, ואכן שני כיווני פירושים נתנו לצער זה כשכל אחד מהם מסתמך על אירוע אחר שבו נזכר צערו של רבי יוחנן. האחד הוא פירוש של בעל **קרבן העדה** המפרש: "מפני הצער שהיה לו על פטירת ריש לקיש". פירוש זה מתבסס על הסיפור שבבבלי, והוא קושר את צערו של רבי יוחנן המוזכר בירושלמי לסיפור רווי המתח שבבבלי, שבו מתואר: "והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא".<sup>1</sup>

הכיוון השני, המובא על ידי בעל **עלי תמר**,<sup>2</sup> מפרש את צערו מתוך מקור ירושלמי מקביל המציין מחלה שרבי יוחנן סבל ממנה (קדחת או אבנים בכליות) והיא שמנעה ממנו

<sup>1</sup> [תרגום: והיה רבי יוחנן מצטער אחריו הרבה]. בבלי בבא מציעא, פד ע"א. לעניות דעתי, כפי שאנסה להוכיח בהמשך, מקור הסיפור הוא בירושלמי, והבבלי הוא שעשה שימוש ב"צער" על בסיס הסיפור בירושלמי. לפנינו דוגמה נוספת לדרך פירוש הירושלמי על פי הבבלי, גישה שרבים העוסקים בירושלמי מתנגדים לה, וטוענים שיש לפרש את הירושלמי מתוך הירושלמי, ולא ככלי עזר לפירוש הבבלי.

<sup>2</sup> הרב ישכר תמר, **עלי תמר** על הירושלמי, מועד, כרך ג (אלון שבות תשנ"ב), עמ' סד, ד"ה מן צערא.

להגיע לבית הוועד: "רבי יוחנן נפק מכנישתא... משום דהוה ביה צער ולא הוה יכל מסבר".<sup>3</sup> דעה זו מקבלת חיזוק מתוך מקור ארץ ישראלי נוסף:

רבי יוחנן אתיסיסר ועבד חשש בצמר מורייה [שם של מחלת מעיים] תלת שנים ופלג. סלק רבי חנינא למבקר יתיה, אמר ליה: מה אית עלך, אמר ליה: אית עלאי יותר ממשאוי אמר ליה: לא תהוי אומר כן, אלא הוי אומר האל הנאמן, כד הוה צערא קשי עלוי הוה אמר האל הנאמן, וכד הוה מקשה עלוי צערא יותר מצרכו סלק רבי חנינא אמר עלוי מלה והוה נסב נפש, לבתר יומין אתשש רבי חנינא סלק רבי יוחנן למבקר יתיה אמר ליה: מה אית עלך, אמר ליה: מה קשין הן היסורין אמר ליה: ומה שכתן מרובה, אמר ליה: לא אנא בעי להון ולא לאגרהון, אמר ליה: למה לית את אמר ההיא מילתא דהויית אמר עלי ואיתנסיב נפש, אמר ליה: כד הוינא מלבר הוינא ערב לאחרנין וכדון דאנא מלגיו לית אנא בעי אחורנין דיערבוני, אמר לו כתיב הרועה בשושנים, אין שרביטו של הקדוש ברוך הוא ממשמש ובא אלא בבני אדם שלבם רך כשושנים.

[תרגום: רבי יוחנן התייגר והיה חולה במחלת מעיים במשך שלוש שנים וחצי. עלה רבי חנינא לבקר אותו, אמר לו: מה יש עליך? אמר לו: יש עלי יותר ממשאוי. אמר לו: לא תהיה אומר כך, אלא היה אומר: האל הנאמן. כשהיה הצער קשה עליו היה אומר: האל הנאמן. וכאשר היה מקשה עליו הצער יותר מיכולתו, עלה רבי חנינא, אמר עליו דבר לחש ונרפא. לאחר זמן חלה רבי חנינא, עלה רבי יוחנן לבקרו, אמר לו: מה יש עליך? אמר לו: מה קשים הם הייסורים. אמר לו: ומה שכתן מרובה! אמר לו: איני רוצה בהם ולא בשכרם. אמר לו: למה אינך אומר את אותו לחש שאמרת עלי ונרפאתי? אמר לו: כאשר הייתי מבחון הייתי ערב לאחרים, וכעת שאני מבפנים - האם איני צריך שאחרים יהיו ערבים בשבילי? אמר לו: כתיב 'הרועה בשושנים' (שיר השירים ב, טז) - אין שרביטו של הקדוש ברוך הוא ממשמש ובא אלא בבני אדם שלבם רך כשושנים].

[שיר השירים רבה, פרשה ב, פסוק טז, ד"ה הרועה בשושנים]<sup>4</sup>

גם מקור זה מדבר על מחלתו של רבי יוחנן כצער, ואף קושר את המחלה והצער עם משך הזמן של שלוש וחצי שנים, כמצוין גם בסיפור שהובא לעיל. שני המקורות הארץ-ישראליים מזכירים את צער-מחלתו של רבי יוחנן, וסביר להניח כי כך ניתן להבין את משמעות צערו של רבי יוחנן הנזכר גם באגדה בירושלמי מגילה.

<sup>3</sup> [תרגום: רבי יוחנן יצא מבית הכנסת (בית הוועד)... משום שהיה לו צער ולא היה יכול ללמוד]. ירושלמי בבא בתרא, פ"ב ה"א. **עלי תמר** בפירושו שם מביא את דברי **היפה קול**, הקושר את שני המקורות הארץ-ישראליים העוסקים שניהם בצערו של רבי יוחנן שנגרם לו כתוצאה ממחלתו.

<sup>4</sup> לסיפור זה יש הד בבבלי ברכות, ה ע"ב, ששם מסופר שרבי יוחנן חלה ונכנס רבו לבקרו, והוא זה שהוציאו מחוליו בכך שנתן לו ידו (וגם שם נשאלת השאלה מדוע לא ריפא רבי יוחנן את עצמו, כמו שריפא את תלמידו רבי חייא בר אבא, כמסופר שם). כן מסופר שם גם על רבי אלעזר שחלה ורבי יוחנן הוציאו מחוליו. וראו להלן על היחסים הקרובים שבין רבי יוחנן וריש אלעזר.

מתוך פירוש זה עולה, כי סיבת ריחוקו של רבי יוחנן מבית המדרש, יסודה במציאות שנכפתה עליו, בעל כורחו, מפאת מחלתו, ולא מתוך בחירה ומשבר, כפי שמסופר במקבילה שבבבלי. כאמור, כפי שיובהר להלן, עובדה זו משמעותית בהבנת האירוע ההלכתי המיוחד שבו דנה הסוגיה.

במשך שלוש שנים ומחצה מתנתק רבי יוחנן ומסתגר, ואינו יורד לבית הוועד. פרק הזמן של "שלוש שנים ומחצה" מצוין בכמה מקומות נוספים בירושלמי ובאיכה רבה (שגם הוא מדרש ארץ-ישראלי קדום), כמשך הזמן הנדרש ללימוד ועיון מעמיק בנושא מסוים.<sup>5</sup> ולענייננו, בירושלמי שבת מסופר על רבי יוחנן עצמו שישב ולמד במשך שלוש שנים ומחצה עם ריש לקיש ויחד הוציאו ל"ט תולדות לכל אחד מ-ל"ט אבות מלאכה.<sup>6</sup> מבעד לשיטין, בהקבלת שני המקורות מתוך תשתית עומק אסוציאטיבית, ניתן לשמוע הד רחוק של "תלת שנים ופלוג" של לימוד פורה עם ריש לקיש, מול "תלת שנים ופלוג" עם הצער מחוץ לבית המדרש.<sup>7</sup> ואולי גם מתוך מקור זה הונח אחד מהיסודות לסיפור הדרמטי הנרחב שבבבלי שיובא בהמשך.

## 2. רצף מסירת התורה – רבי יוחנן כ'סיני'

נשוב כעת לסיפור בירושלמי מגילה שבו פתחנו. במשפט פתיחה קצר מציגה האגדה את הרקע להתרחשות, כשמצד אחד היא מציינת את עובדת ריחוקו של רבי יוחנן מבית המדרש, אך יחד עם זאת, בעצם הגדרת משך הזמן של שלוש וחצי שנים – זמן שמבטא הקדשה מעמיקה ללימוד – מבהירה האגדה את טיבה ותוכנה של אותה תקופה, שלמרות הצער והחולי היא מוקדשת ללימוד מעמיק, גם אם הדבר נעשה מחוץ לבית הוועד. לתקופה זו של צער יש סוף: "בסוף ראה רבי אלעזר בחלומו, למחר סיני יורד ומחדש לכם דבר". לשון האגדה כמו נוגעת לא-נוגעת באופן שבו הגיעה אותה נקודת מפנה של "בסוף". תיאור המשיכה חזרה לבית המדרש נעשית באמצעות תלמידו של רבי יוחנן, רבי אלעזר בן פדת, השואב את כוחו לפעול מתוך חלום.

רבי אלעזר בן פדת נחשב לתלמידו המובהק של רבי יוחנן, והוא שימש את רבי יוחנן עשרות בשנים, והיה המוסר הנאמן והחשוב ביותר של תורתו, עד שהיה ידוע שכל תורת

<sup>5</sup> ראו איכה רבה (וילנא), פרשה א, יב. ועיינו גם בירושלמי עירובין, פ"ה ה"א, ששם מסופר על תלמיד ותיק שלמד "עיבור" בשלוש שנים ומחצה לפני רבו. במקור זה, המשמעות של לימוד העיבור היא ללמוד כיצד למדוד את גבולות העיר (כיצד לעבר את הגליל והדרום), ובדרך מטאפורית ניתן לפרש, ש"עיבור" משמע תקופת לימוד משמעותית המדומה לזמן היותו של העובר ברחם אמו.

<sup>6</sup> עיינו ירושלמי שבת, פ"ה ה"ב. באמצעות דמיון לשוני בין הסיפור שלפנינו לבין המקור שבמסכת שבת, עולה מאליה קשר רעיוני בין שני מקורות אלו. לשון האגדה שלפנינו: "רבי יוחנן עבד תלת שנים ופלג דלא נחת לבית וועדא מן צערא", ולשון האגדה במסכת שבת: "רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנים ופלוג [תרגום: עושים היו בפרק זה (של מלאכות שבת) שלוש שנים ומחצה]".

<sup>7</sup> הלימוד הפורה המשותף של רבי יוחנן וריש לקיש, מוזכר גם בירושלמי סנהדרין, פ"ב ה"א, שבו הוא מסביר כי ללמוד ולחדש דברי תורה ללא ריש לקיש, זה כמו למחוא כפים בכף אחת. ככל הנראה, גם פרט זה מונח ביסוד הסיפור המורחב שבבבלי, המתאר את בדידותו של רבי יוחנן בלימוד תורה ללא החברותא עם ריש לקיש. וראו להלן.

רבי אלעזר היא של רבי יוחנן.<sup>8</sup> רבי יוחנן מצדו הוקיר את גדולתו ואמר עליו: "ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה".<sup>9</sup> כל אותם השנים שלא הלך רבי יוחנן לשיבה, רבי אלעזר מילא את מקומו, ומשום כך, הוא חש אחריות כבדה לנעשה בבית המדרש. ההתגלות באמצעות החלום, מבטאת את תשוקתו של התלמיד המסור לראות את רבו חוזר לבית המדרש, ובנוסף לכך, יש בו גם מעין אות שמימי הנותן משנה תוקף לדבר. ואכן מקובל, כי כאשר רב נראה לתלמיד בחלום יש בכך חזיון שייאמרו דברים חשובים ויימצא פתרון לבעיה מסוימת.<sup>10</sup>

משמעות הקריאה לרבי יוחנן לשוב לבית המדרש גלומה בתוכן החלום: "למחר סיני יורד ומחדש לכם דבר". רבי אלעזר מכנה את רבו בשם 'סיני'.<sup>11</sup> הכינוי 'סיני' מתאר את גדולתו של החכם הבקיא בכל התורה, מי שהמשנה והברייתא נהירות לו כנתינתן בסיני, ויש לו יכולת להעביר את הדברים בדיוק ובבהירות כנתינתן בסיני.<sup>12</sup> הקישור של 'סיני' ל'מחדש', נשמע כדבר והיפוכו, שכן מהותו של סיני היא שלא אמר דבר שלא שמע מרבותיו,<sup>13</sup> ויתרה מכך, מה מיוחד באותה הלכה שלשם לימודה היה צורך דווקא ב'סיני מחדש'?<sup>14</sup>

הסוגיה ההלכתית שלפנינו שואלת מהיכן האסמכתא לכך שלפני הקמת המשכן היו הבמות מותרות והעבודה בהן בבכורות, ומשהוקם המשכן, נאסרו הבמות ועבודה בכוהנים בלבד.<sup>15</sup> ההלכה על קדושת הבכורות היא הלכה קדומה, שאינה מעשית יותר, ומשום כך נשתכחה. זוהי הלכה שרק 'סיני' מתוקף היותו סיני עדיין מקושר לשורשיה במסורת

<sup>8</sup> ראו למשל הסיפור המובא בירושלמי ברכות, פ"ב ה"א, המתאר את היחס בין רבי אלעזר לרבי יוחנן בדומה לזה שהיה בין רבי מאיר לרבי עקיבא, ש"כל עלמא ידעין דרבי מאיר תלמידו דרבי עקיבא", וכמו כן, "כל עלמא ידעין דרבי אלעזר תלמידה דרבי יוחנן". ועוד בהרחבה על הקשר המיוחד שבין רבי יוחנן לרבי אלעזר בן פדת, עיינו אצל הרב אהרן היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, ירושלים תשמ"ז, ערך ר' אלעזר בן פדת, כרך א, עמ' 194-196.

<sup>9</sup> בבלי יבמות, עב ע"ב.

<sup>10</sup> דוגמה דומה מציאה בירושלמי מעשר שני, פ"ב ה"ג. שם מסופר כי רבי זעירא ראה בחלומו מה שיתרחש למחרת בבית המדרש ועל פי זה לימד הלכה. אף בבבלי מופיע בכמה מקומות ראייה בחלום כמבשרת אמירה של דבר חשוב כמו בבבלי בכורות, ה"א; שם, נו ע"א; שם, נו ע"א; שם מנחות, פד ע"א. מקום אחר בירושלמי, מעשר שני, פ"ג ה"ו, קושר את הופעת החלום עם הצער וקובע כי במקום שיש צער, הצער ומחשבת הלב הם המניע לחלום, וכך יש להתייחס אליו אפילו אם החלום מתגשם במציאות.

<sup>11</sup> כך מכנה רבי אלעזר את רבי יוחנן גם בירושלמי תעניות, פ"ה ה"ג.

<sup>12</sup> ראו בבלי ברכות, סד ע"א, ורש"י שם, ד"ה סיני, וד"ה למרי חטיא.

<sup>13</sup> ראו פירוש **קרבן העדה** במקום. על פי פירוש זה, הצירוף של "סיני מחדש" אינו ביטוי שיש בו סתירה פנימית, שכן גם מ'סיני' נדרש שיהיה בקיא בפירושן של הלכות ובמה שיוצא מהן, ויש לו בחינת דמיון הדברים זו בזו והוצאת דבר מתוך דבר כראוי. אבל מי שאין בידו אל סוגיית התלמוד סדורה בפיו, ואין בידו דרך פסק ובחינה בדמיונות ובהבנת דבר מתוך דבר – אינו בכלל סיני ולא בכלל בעל הוראה ולא עוד אלא שצריך להזהר מהוראתם" (**בית הבחירה** להמאירי, הוריות, יד ע"א).

<sup>14</sup> על פי פירוש **עלי תמר** (שם, לעיל הערה 2), עמ' סה, ד"ה למחר סיני נחת, ההתגלות בחלום וההכרתה "בתואר סיני, מה שלא הוכתר כן במקומות אחרים, שכן אחרי שהיה חולה במחלה קשה שלוש שנים, יתכן ששכח חלקים ידועים בברייתות ושמעות שנלמדו בעל פה... לפיכך הדגישו בחלום שהראו משמים לרבי אלעזר, שהוא נשאר הסיני כמו שהיה לפני חוליו, ויש לסמוך על כל הברייתות והשמעות שקיבל בעל פה בלי פקפק".

<sup>15</sup> עיינו בבלי זבחים, קיב ע"ב.

השמועה, הקבלה והמסירה, והוא זה שיוכל ללמד ולהעביר את המסורת הנכונה והמדויקת הנוגעת לאותה הלכה.

רבי אלעזר, תלמידו המסור של רבי יוחנן המשמש אותו ומוסר את תורתו, יודע שהתשובה לשאלה הנידונה בבית המדרש מצויה בבית רבו. לכן, בעצם הגדרתו של רבי יוחנן כ'סיני', מצוי הטעם המחייב אותו לשוב לבית המדרש למרות צערו. כחוליה בשרשרת המקשרת את רבו עם הדורות הבאים, הוא קורא ל'סיני' להתגבר על הצער ולבוא לבית המדרש, משום שעליו מוטלת אחריות כבדה בהעברת המסורת האמתית, המדויקת וארוכת השנים לדורות הבאים. הדבר מקבל משנה תוקף דווקא כשמדובר בהלכה כמו זו שלפנינו שכבר אינה נוהגת ולכן נשכתחו מקורותיה. בהלכות אלו, עצם העברת המסורת המדויקת איש מפי איש היא החשובה.

אופן העברת המסורת חשוב גם הוא. עליה להיעשות בתהליך חי של לימוד התורה בדרך של קבלה ומסירה איש פי איש, ולכן ממשיך הסיפור ומתאר: "עאל ואמר קומיהון". התיאור החזותי המדויק של שלוש מילים אלו, "נכנס ואמר לפניהם", מתאר בתמציתיות את תהליך השיבה והקבלה: 'הכניסה' לבית הוועד על משמעותיה השונות, ו'האמירה' 'לפניהם'. התיאור החזותי של דרך העברת המסורת, תואם את גישת הירושלמי: "כל האומר שמועה משום אומרה, יהא רואה כאילו בעל השמועה עומד לפניו".<sup>16</sup> הלימוד הזה של רבי יוחנן נקלט אצל תלמידיו, לא רק משום תוכנו אלא מתוך מכלול המעמד, שאישיותו של רבי יוחנן כ'סיני' היא חלק מהותי ממנו. רק כך תמשיך התורה להימסר לדורות הבאים "כנתינתה מסיני". הירושלמי, כדרכו, מתבסס גם כאן על תיאור חי של מסורת חיה. וכפי שמסביר בעל **עלי תמר**:

אם הוא רואה לפניו דמות דיוקנו של בעל השמועה הוא מתאמץ למסור את השמועה כצורתה כמו שיצאה מפי אומרה... כן הדבר אם נדמה לו בראיית עין שכלו כי התנא או האמורא בעל השמועה עומד לנגדו, בוש לדבר בשמו פלפול הבל שלא אמרו והוא משתדל לעמוד על האמת כמו שאמרו, ולזה אמרו יראה בעל השמועה כאילו עומד לנגדו.

[**עלי תמר**, מועד, כרך א, עמ' ה, ד"ה יהא רואה בעל השמועה]

האגדה שבירושלמי מדגישה את חשיבותו של המפגש המוחשי, פנים אל פנים, של מוסר השמועה עם תלמידיו. שהוא התנאי להמשכת אותה שרשרת של 'סיני' ממנו והלאה, ולשם כך רבי יוחנן חייב בעצמו לחזור לבית הוועד. רק עם השיבה לבית המדרש ולימוד ההלכה פנים אל פנים בתיווכו של התלמיד המוסר הנאמן, תתאפשר המשכיותה של ההלכה לדורות הבאים. וכאמור, הדבר מקבל משנה תוקף כשעוסקים בהלכות עתיקות השמורות אצלו וישנו חשש שיישכחו לנצח.

האגדה שלפנינו מתארת שלבים מתקרבים של זמן ומקום הממחישים את תהליך שובו של רבי יוחנן לבית המדרש. ראשיתם בציון שלוש וחצי שנים של התרחקותו של רבי יוחנן מבית המדרש; לאחר מכן, ציון סופה של אותה תקופה: "לבסוף", המשכם בשלב ביניים היוצר תכונה לקראת חזרתו בעקבות ההתגלות בחלום לרבי אלעזר תלמידו, וקביעת זמן

<sup>16</sup> ירושלמי קידושין, פ"א ה"ז, ובשינוי קל בירושלמי שבת, פ"א ה"ב, ושם שקלים, פ"ב ה"ה.

החזרה "מחר"; ולבסוף הפגישה המחודשת פנים אל פנים עם התלמידים בתוך בית המדרש: "נכנס ואמר לפניהם".

רבי יוחנן מדגיש את הזהירות והדיוק במסירת הדברים כשהוא מקדים ללימוד ההלכה הקדמה, שגם היא לכאורה מיותרת: "מאיכּן קשט הקושט הזה" (מהיכן נתאמתה האמת הזו), ושוב על פי פירושו של בעל **עלי תמר**, יש כאן "דיבור הצעה מקורי... מהיכן המקור בתורה להלכה הנאמרה במשנה, שכן אף על פי שבררו שההלכה היא אמת, אין אנו יודעין המקור...". ולכן נוקט רבי יוחנן במילים אלו, כדי להדגיש שהוא אומר "ההלכה שאין להסס ולגמגם" בה.<sup>17</sup> ההלכה שהסוגיה דנה בה, המדברת על קדושת בכורות, שונה מלימוד הלכות אחרות, "שכן בדברים הנוהגים הלכה למעשה בהווה, הרי המסורה והקבלה הוא העמוד הברזל להוראה המצלת משכחה בכולה או בחלקה, אבל הלכה השייכת לעבר הרחוק ואינה נוהגת כבר מדורות רבים, יתכן שחל בה שכחה. לפיכך חזק הלכה קדומה זאת עתיק יומין במילים אלו מהיכן האמת, האמת הזו, וכל אמת הלכה ברורה היא",<sup>18</sup> וכשרצו לומר "שהדבר יציב וקיים השתמשו כמליצה במילת קושט".<sup>19</sup> מעבר לדיון ההלכתי גופו, גם בנקודה זו ממשיכה האגדה שבירושלמי לתאר את מהותו של 'סיני', את מסירות נפשו ואחריותו להעברת המסורת המדויקת.

בנקודה זו רבי יוחנן מאחד בקרבו את שני ההפכים של 'סיני מחדש'. מתוך גדולתו כ'סיני' נובע החידוש לשומעים שאין בידם מסורת זו, ואת החיבור הזה חשוב לרבי אלעזר להשיב לבית המדרש, ללמד אותו לתלמידים, ולהמשיך אתו הלאה לדורות הבאים. במהלך כל האגדה, הדברים היחידים הנשמעים מפיו של רבי יוחנן, נוגעים לעצם הלימוד ההלכתי המדויק. 'הפרטים האישיים' על מצבו של רבי יוחנן, המובאים מפיו של העורך, מעצימים את נוהגו של איש ההלכה, ודווקא מתוך שתיקתו עולה כאב נורא הוד של 'סיני' המסור כולו לייעודו.

## ג. הסיפור בבבלי

וכעת נפנה לקריאת הסיפור בגרסתו בבבלי, השונה בתכלית השוני ממה שראינו בירושלמי:

יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה [רבי יוחנן]: חילך לאורייתא! אמר ליה [ריש לקיש]: שופרך לנשי! אמר ליה: אי הדרת בך – יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי. קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה – ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה, ושוויה גברא רבא.

<sup>17</sup> **עלי תמר**, שם (לעיל הערב 14), עמ' סו, ד"ה מאיכּן קשוט וכו'.

<sup>18</sup> **עלי תמר**, שם, ד"ה מאיכּן קשט הקושט הזה. וכן ראו **פני משה**, ירושלמי שבת, פ"א ה"ג, ד"ה באמת.

<sup>19</sup> רבי אלעזר עצמו אומר בירושלמי שבת, פ"א ה"ג: "כל מקום ששנינו 'באמת' – הלכה למשה מסיני". בהוראה זו של 'אמת' מופיעה המילה קושט בתנחומא (בבבלי), וירא, סימן מה; במדבר רבה, פרשה יב, ג; ופסיקתא רבתי, פיסקא מ. מקורות אלו וביאוריהם מובאים בפירושו של **עלי תמר**, שם.

יומא חד הוּו מפלגי בי מדרשא: הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה - משעת גמר מלאכתן, ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אמר: משיצחצחון במים. אמר ליה: לסטאה בלסטיותיה ידע! אמר ליה: ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי. אמר ליה: אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה. חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה קא בכיא, אמרה ליה: עשה בשביל בני! אמר לה: 'עֲזֹבָה יתְמִיךְ אֲנִי אֲחִיָּה' (ירמיהו מט, יא). - עשה בשביל אלמנותי! אמר לה: 'וְאַלמְנוֹתֶיךָ עָלֶי תְּבַטְחוּ' (שם). נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרו רבנן: מאן ליזיל ליתביה לדעתיה - ניזיל רבי אלעזר בן פדת, דמחדדין שמעתתיה. אזל יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה: תניא דמסייעא לך. אמר: את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא - הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייע לך, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?! הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה]. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.

**[תרגום:]** יום אחד היה רוחץ רבי יוחנן בירדן, ראה אותו ריש לקיש וקפץ לירדן אחריו. אמר לו (רבי יוחנן): גבורתך לתורה, אמר לו (ריש לקיש): יופיך לנשים. אמר לו: אם תחזור כך, אתן לך את אחותי שהיא יפה ממני. קיבל על עצמו. רצה לחזור להביא את בגדיו, ולא היה יכול. לימד אותו מקרא ומשנה ועשה אותו אדם גדול.

יום אחד היו חלוקים בבית המדרש: הסייף והסכין והפגיון והרומח מגל יד ומגל קציר - מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן ריש לקיש אומר משיצחצחון במים. אמר לו (רבי יוחנן): ליסטים בלסטיותו יודע. אמר לו (ריש לקיש): ומה הועלת לי? שם (כאשר הייתי ליסטים, שודד) רבי קראו לי, וכאן רבי קראו לי. אמר לו: הועלתי לך שקרבתי אותך תחת כנפי השכינה. חלשה דעתו של רבי יוחנן (הצטער מאוד), חלה ריש לקיש (עד שהיה קרוב למות). באה אחותו (של רבי יוחנן, אשתו של ריש לקיש) ובכתה לפניו, אמרה לו: עשה בשביל בני. אמר לה: 'עֲזֹבָה יתְמִיךְ אֲנִי אֲחִיָּה' (ירמיהו מט, יא). - עשה בשביל אלמנותי! אמר לה: 'וְאַלמְנוֹתֶיךָ עָלֶי תְּבַטְחוּ' (שם).

נח נפשו של רבי שמעון בן לקיש (מת), והיה רבי יוחנן מצטער עליו ביותר. אמרו חכמים: מי ילך ויֵישַׁב את דעתו? ילך רבי אלעזר בן פדת ששמועותיו מחודדות. הלך וישב לפניו. כל דבר שהיה אומר רבי יוחנן, היה אומר לו: הרי שנויה ברייתא שמסייעת לך. אמר: וכי אתה כמו בן לקיש? בן לקיש - כאשר הייתי אומר דבר היה מקשה לי עשרים וארבע קושיות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים, ומתוך כך היתה ההלכה



מתרווחת; ואתה אומר לי שנויה ברייתא שמסיעת לך! וכי איני יודע שיפה אמרתי? ! היה הולך וקורע את בגדיו, ובוכה ואומר: היכן אתה בן לקיש, היכן אתה בן לקיש? והיה צועק עד שניטלה דעתו ממנו. ביקשו חכמים רחמים עליו (התפללו שימות) ונחה נפשו (מת).]

[בבלי בבא מציעא, פד ע"א]

בנוסף לפרשנות התלמודית, פירושים רבים שונים ומגוונים ניתנו לסיפור הדרמטי שלפנינו.<sup>20</sup> לעניות דעתי, ככלל, יש לעקוב אחר מקבילות הסיפורים מתוך שורש צמיחתם, ורק מתוכו ועל פיו לבחון את התמורות שעוברים הסיפורים בלבושיהם השונים ואת משמעותם של השינויים הללו. מתוך כך, ניתן להאזין לדו-שיח שעורכי הסיפורים מנהלים ביניהם, כשבקו התפר שבין מקבילות הסיפורים, מתנהל הוויכוח הרעיוני-דתי של חכמים. בעיון שלפנינו ננסה להראות, כי למרות שלפנינו שתי עלילות שונות בתוכנן ובהיקפן, בבסיסם של שני הסיפורים קיים ציר רעיוני מרכזי אחד הסובב סביב המושגים: 'סיני' ו'מחדש'. במסגרת זו לא יידונו כל פרטי הסיפור שבבבלי, וההתייחסות אליו תעשה דרך בחינת היסודות המשותפים לשני הסיפורים, תוך ניסיון להראות כיצד מתוך פערי העלילה והקודים המוצפנים בתוך הסיפור שבירושלמי, בונה הבבלי סיפור דרמטי רחב יריעה, המתאר את ההיטלטלות והמתח שבין 'סיני' ל'מחדש'. וכך, במקום שבו הירושלמי מראה את החיבור שבין 'סיני' ל'מחדש', שם מציב הבבלי את הניגוד הדיאלקטי ביניהם ובונה סיפור תשובה לתפיסה הרעיונית העולה מתוך הסיפור שבירושלמי.

כאמור, מוקד השוני שבין שני הסיפורים נעוץ במשמעות המושגים 'סיני' ו'מחדש' והיחס שביניהם, ומתוכו יתלבנו כל ההבדלים הספרותיים והרעיוניים שבין שתי המסורות. הבדלים אלו יבואו לידי ביטוי בדרך עיצוב הדמויות ובבחירת המחלוקת ההלכתית השזורות בכל אחד מהסיפורים.

## ד. דמות החכם – 'סיני' מול 'מחדש'

השוני בתיאור דמותם של רבי יוחנן ורבי אלעזר והוספת דמותו של ריש לקיש בסיפור שבבבלי, משמעותיים ביותר. מדמויות ממשיות הנתונות באירוע מוחשי בסיפור הארץ-ישראלי, הן הופכות בסיפור שבבבלי להיות דמויות מייצגות אידיאות לימוד, וההתרחשות שביניהם היא, למעשה, המאבק על דרך הלימוד בבית המדרש.

ההתנגשות האידיאולוגית שבין שבין 'סיני' ל'מחדש' הופכת בסיפור שבבבלי לכדי עלילה אנושית באמצעות שני תלמידיו של רבי יוחנן, המייצגים דרכים שונות בלימוד התורה: רבי אלעזר בן פדת, כ'סיני', ש"שמועותיו מחודדות", וריש לקיש כ'מחדש' כשהוא "עוקר הרים וטוחנן זה בזה".<sup>21</sup> ההתנגשות האידיאולוגית מתחדדת כשהיא נבחנת למעשה

<sup>20</sup> ראו רשימה מפורטת למאמרים העוסקים בסיפור זה אצל רות קלדרון, **השוק, הבית, הלב**, ירושלים תשס"א, עמ' 40, וכן הדיון של קלדרון עצמה שם, עמ' 27-40.

<sup>21</sup> ראו בבלי סנהדרין, כד ע"א: "הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה". עוקר הרים הוא כינוי לתלמיד חכם חריף שכביכול עוקר הרים בפלפולו.

בהשתקפותם של שני התלמידים, שהם סמל לשתי הדרכים בדרך לימודו של איש ההלכה, גדול הדור, רבי יוחנן.<sup>22</sup>

בעוד בסיפור שבירושלמי אנו פוגשים בגדולתו של רבי יוחנן, המאחד בתוכו את 'סיני' ו'מחדש', הרי שבסיפור שבבבלי מתוארת אישיותו הטראגית של רבי יוחנן המתייסרת בדרך חסרת מוצא שבין 'סיני' ל'מחדש', כשתי צורות לימוד שונות ומנוגדות שאי אפשר שיתקיימו יחד באותו אדם. בדמותו של רבי יוחנן וביחסו לתלמידיו מתנצחות שתי מגמות קוטביות אלו והן שמובילות אותו לטירוף ולמוות. החכמים מבינים שאין פתרון אנושי למצב שאליו הוא נקלע, ולכן אפילו הם "ביקשו עליו רחמים ונחה נפשו". אכן, רק במותו "נחה נפשו".<sup>23</sup> מתוך המגמות השונות שבשני הסיפורים, מתפרשים באופן שונה גם הצער, הריחוק מבית המדרש וסופו של רבי יוחנן. בבבלי, צערו של רבי יוחנן מתאר מצב נפשי. זהו צער של געגועים לתלמיד המיוחד ולאופן הלימוד הנכון, בדרך ששוב לא תוכל להתממש; צער שאי אפשר לרצות אותו, והוא מוביל לסופו הקשה של רבי יוחנן. על פי הבבלי, בעקבות הצער רבי יוחנן מתרחק מבית המדרש וחכמים מנסים להחזירו, אולם אין מי שיכול לפייס את דעתו, ורבי יוחנן לא חוזר לבית המדרש. כמו כן, על פי הבבלי, בדידותו וניתוקו של רבי יוחנן מובילים אותו לטירוף ולמוות.

לאגדה על סופם הטראגי של ריש לקיש ורבי יוחנן, אין כל זכר במקורות הארץ-ישראליים. גם לא מוזכר שם דבר על ההתנגשות הטרגית בין רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, על מותו של האחרון, ועל פטירתו בעקבותיו של רבי יוחנן מרוב צער ויגון. להפך, לפי הירושלמי רבי יוחנן חוזר לדרוש בבית הוועד. ההבדלים בין המסורות מעידים, כמובן, על עיבוד בבלי ששינה במודע את המסורת הארץ-ישראלית ושיעבד אותה לצרכיו.<sup>24</sup>

בהתאם למגמות השונות, מוצגת גם דמותו של רבי אלעזר באופן שונה בשתי המסורות. רבי אלעזר, תלמידו של רבי יוחנן, היה ידוע כמוסר הנאמן והחשוב ביותר של תורת רבו.<sup>25</sup> ואכן, בירושלמי מוצג רבי אלעזר כתלמיד נאמן וחשוב הנוטל חלק בהשבת רבו לבית המדרש והמשכת שושלת השמועה והמסירה. לעומת זאת, בבבלי נדחה רבי אלעזר כשנשלח לפייס את דעתו של רבי יוחנן דווקא משום ש"שמועותיו מחודדות". נקודת המפגש שביניהם היא בלימוד של תלמיד מפי רבו, מתוך קבלה מוחלטת, ובאישור

<sup>22</sup> הדים לוויכוח הרעיוני המופשט שבין שתי שיטות הלימוד, מצוי בתלמודים, אולם כאן הוא לובש צורה של עלילה מוחשית. מקובל לראות את 'סיני' כמנוגד ל'עוקר הרים', כפי שמופיע בבבלי ברכות סד ע"א, ובבבלי הוריות יד ע"א, שם מתעורר דיון בשאלה סיני ועוקר הרים, מה עדיף. במקביל לתארים 'סיני' ו'עוקר הרים', מופיע בירושלמי הוריות ג, ה התארים 'סודרן' ו'פילפלן'. מעניינת תשובת הגמרא בשתי הנוסחאות, שהבבלי מסיים את הסוגיה ב"תיקן" ואילו הירושלמי מכריע: "סודרן קודם לפילפלן". גישות יסוד שונות אלו, באות לידי ביטוי במגוון רחב של אגדות מקבילות בירושלמי ובבבלי, ואפילו בעיצוב הבבלי לאגדה שלפנינו, כפי שנראה להלן.

<sup>23</sup> הביטוי 'נח נפשיה' מבחינה מילולית הוא 'מת', אך לעתים הוא מתאר מצב של סבל חסר פתרון שהתרחק מתאפשרת רק במותו של הסובל. ראו למשל: בבלי כתובות, סב ע"א; שם תענית, כג ע"א.

<sup>24</sup> ראו: הרב ישראל בן-שלום, "...ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים...", בתוך: אהרן אופנהיימר ואריה כשר (עורכים), **דור לדור – משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד: קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון**, ירושלים תשנ"ה (להלן: "ואקח לי"), עמ' 235-250.

<sup>25</sup> ראו לעיל, הערה 8, ועוד ראו: הרב עדין שטיינזלץ, **אישים בתלמוד**, תל אביב 1987, עמ' 66-67.

כל דבריו של רבי יוחנן.<sup>26</sup> בדרך לימוד זו, מתאר הבבלי, על כל דבר שאומר רבי יוחנן, עונה רבי אלעזר "תניא דמסייעא לך" (שנויה ברייתא שמסייעת לך). דרך חד כיוונית זו, שמהותה היא קבלה מוחלטת של דברי הרב, לא מאפשרת דיון פורה והדדי. וכך, נותר רבי יוחנן בבדידותו כשהוא שומע רק את קולו שלו: "וכי איני יודע שיפה אמרתי"? רבי אלעזר, התלמיד המסור, עושה את תפקידו נאמנה, אולם, אופן הלימוד אתו רק מגביר את תחושת בדידותו של רבי יוחנן וגעגועיו ללימוד המלבן עם ריש לקיש. וכך, בעוד רבי אלעזר שבירושלמי שותף לחזרתו של רבי יוחנן ולהאדרת חשיבותו של 'סיני' בבית המדרש, הרי בבבלי, לעומת זאת, רבי אלעזר וצורת הלימוד שלו נדחים על ידי רב, והם מגבירים את בדידותו ואת ניתוקו מבית המדרש.

בסיפור שבירושלמי מופיע רבי אלעזר לבדו כשהוא משמש דוגמה חיובית מובהקת לדרך לימוד התורה ויחסי רב-תלמיד. הבבלי מערער על גישה זו בדרך שבה הוא בוחר לתאר את דמותו של רבי אלעזר, ובהוספת דמותו של ריש לקיש כנגדה. כנגד רבי אלעזר "ששמועותיו מחודדות" ועל כל דבר הוא אומר: "תניא דמסייע לך", מציב הסיפור את דמותו של ריש לקיש המאופיין כ"עוקר הרים וטוחנן זה בזה". הוספת דמותו של ריש לקיש בסיפור שבבבלי היא משמעותית ביותר, שכן, היא משרתת את מגמת הסיפור שבבבלי, העוסק בוויכוח הרעיוני סביב שאלת דרך הלימוד הנכונה. וככזו היא מסתיימת בזעקתו וגעגועיו של רבי יוחנן לתלמידו שהוא גרם למותו: "וכי אתה בן לקיש? בן לקיש כאשר הייתי אומר דבר, היה מקשה לי עשרים וארבע קושיות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים, ומתוך כך הייתה ההלכה מתרווחת; ואתה אומר לי שנויה ברייתא שמסייעת לך? וכי איני יודע שיפה אמרתי?!"

נראה כי בסיפור שבבבלי ריש לקיש ורבי אלעזר הן שתי דמויות מחוץ ובתוך עולמו של רבי יוחנן. האחת נלחמת ומתנצחת ב'קרב' של פלפול וסברה, והשנייה 'נשקה' הוא השמועה והקבלה תוך כדי כיפוף עצמיותה. רבי יוחנן מטלטל עצמו בין שתי דרכים אלו. התלמיד שאותו הוא ניסה להכניע תחת מרותו בכך שהסיר את בגדיו – "אקרייה ואתנייה, ושווייה גברא רבא" (לימד אותו מקרא ומשנה ועשה אותו אדם גדול) – קם על יוצרו, עד שהוא עצמו "קורע את בגדיו" מרוב צער. ומצד שני, התלמיד המקבל אינו יכול להיות שותף אמתי ללימוד מתוך ליבון וחידוד.

התואר 'סיני' שניתן בירושלמי לרבי יוחנן מתאר שלמות של בקיאות יחידאית וסמכותית שאינה מותירה מקום לשום קול כנגדה. את השלמות הסמכותית הזו בא הסיפור שבבבלי לקעקע כשהוא עומד על חסרונותיה ומגבלותיה.

<sup>26</sup> יחסו הנכנע של רבי אלעזר לרבי יוחנן מצוי במקורות נוספים כגון בבלי יומא, נג ע"א: "כי הא דרבי אלעזר, כד הוה מיפטר מיניה דרבי יוחנן, כד הוה בעי רבי יוחנן לסגויי הוה גחין קאי רבי אלעזר אדוכתיה, עד דהוה מיכסי רבי יוחנן מיניה. וכד הוה בעי רבי אלעזר לסגויי, הוה קא אזיל לאחוריה עד דמכסי מיניה דרבי יוחנן" [תרגום: כשהיה רבי אלעזר נפטר מרבי יוחנן, אם רבי יוחנן היה צריך לילך היה רבי אלעזר עומד כפוף במקומו עד שנעלם רבי יוחנן מעיניו, וכשהיה רבי אלעזר צריך לילך, היה הולך לאחוריו עד שנעלם רבי יוחנן מעיניו]. ובירושלמי ברכות, פ"ב ה"א, מסופר כיצד כשהיה רבי אלעזר פוגש את רבי אלעזר "היה מטמין עצמו מפניו".

## ה. המחלוקת ההלכתית

הדיון ההלכתי מצוי בלבן של שתי האגדות המקבילות, אולם נושאי הדיון, כאגדות עצמן, שונים לחלוטין. בדרך כלל, כאשר דיון הלכתי וסיפור אגדה שזורים זה בזה, קיימת זיקת גומלין ביניהם. כפי שהראינו לעיל, ההיגד ההלכתי שבירושלמי מובא ללא מחלוקת שכן עצם מהותו היתה להראות את בלעדיותו של 'סיני' לחדש הלכות. לעומת זאת, הדיון ההלכתי שבבבלי מתפתח לעימות דרמטי שתוצאותיו הרות אסון.

השאלה העומדת במרכז הדיון ההלכתי בבבלי היא: "הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר – מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן. ומאמתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אומר: משיצחצחן במים".<sup>27</sup> אופיו ומהותו של הדיון ההלכתי, משתלב במגמתו של הסיפור. במסגרת זו לא יורחב הדיון בפניה השונים של המחלוקת, ואתיחס כאן רק לפירושו של בעל דרך הישר הנוגע לעניין שלפנינו:<sup>28</sup>

העניין תמוה, מדוע חרה אפו עליו כל כך, עד שהזכירו מעשיו הראשונים שהיה לסטים? ויש בזה אונאת דברים – בפרק "הזהב" אמרו שאם היה בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים (בבא מציעא נח ע"ב). ועוד קשיא אריש לקיש שאמר: 'מה הועלת לי?' כאילו תוהה חס ושלום על מעשים הטובים שעשה עד עכשיו? ונראה לתרץ, שרבי יוחנן אמר משיצרפו בכבשן, לא מסברא אמר כן, אלא דכך קיבל מרבותיו. וריש לקיש בא לחלוק על רבותיו, ואמר שכיון שדרך העולם לצחצח חרבותיהם בכדי לאיים על שכנגדם, אם כן לא הוי גמר מלאכה עד שיצחצחו. ומשום הכי כעס עליו רבי יוחנן, דמגדין על כבוד הרב. ואמר: 'לסטאה בלסטיותיה ידע', פירוש: התינת 'בסייף בפגיון וברומח', אבל 'מגל יד ומגל קציר' מאי [מהיכן] אמר ליה דאינם צריכים לצחצוח שלהם [כלומר, מהיכן ידע זאת ריש לקיש, והרי אלו אינם כלי נשק]. וזהו מדוקדק לשון רש"י ז"ל: 'מתוך שהיית לסטים אתה בקיא באותם כלי אומנות לסטים', אבל לא בשאר כלים, ולא היה לך לחלוק על קבלת רבותי. ואמר לו: אם כן מה הועלת לי במה שלימדנני תורה? כיון שלא הותר לו לאדם לחוות סברת דעתו וכח חכמתו, (אלא עליו לסמוך) רק על קבלת רבותיו, מה רבותא דתורה כל כך כיון שלא ניתן רשות לאדם לפלפל בה?! ואי משום כבוד עולם הזה, התם קרי לי נמי 'רבי'. ואמר לו [רבי יוחנן]: הועלתי לך שקרבתיך תחת כנפי השכינה להאיר באור התורה, אבל לא לסמוך על חכמת שכל אנושי ולחלוק על קבלת

<sup>27</sup> יש לציין את תמיהתו של רבנו תם בתוספות, בבא מציעא פד ע"א, ד"ה הסכין והפגיון מאימתי מקבלין טומאה, שבמשנה כלים, יד, ה, מובא שלא כשתי הדעות כאן, אלא מובאים תנאים אחרים להיתום של הסייף והסכין מקבלים טומאה. רבנו תם מתרץ שבמשנה מדובר לאחר שהעלו חלודה, ואילו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא מלכתחילה – מאיזה שלב בהכנת אותם כלים הם ראויים להיקרא בשם כלי, המקבל טומאה. סתירה זו בין מה שנפסק במשנה לבין המחלוקת שבין רבי יוחנן לריש לקיש, מסייעת לטענה שלהלן על המשמעות הרעיונית הטמונה במחלוקת זו ששובצה בסיפור שבבבלי.

<sup>28</sup> מפאת חשיבות הדברים לנושא הנידון הם מובאים במלואם.

**רבותינו** שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם. **ואחר כך התחרט** [רבי יוחנן] ואמר דמכח פלפול יתירה ממילא נתרוחו שמעתתא ושפיר קאמר ריש לקיש, **דשרי ליה לאינש לפלפל בתורה ולא לסמוך על קבלת אבותינו אלא לעניין דינא, אבל לפלפל מותר אפילו נגד קבלתם**, שזהו רצון ה' והוא חדי [שמח] בפלפולי, וגם ריש לקיש לא היתה כוונתו לחלוק לענין דינא, אלא כדי שיגדיל תורה ויאדיר.

[הרב צבי פנחס ליפשיץ, **דרך הישר**, וילנא תרכ"ד, עמ' 110-111,

ד"ה ליסטא<sup>29</sup>]

הפירוש שלפנינו מלמד כי הוויכוח האמתי בין רבי יוחנן לריש לקיש מרחיק לכת הרבה מעבר לדיון ההלכתי המסוים המובא באגדה. המחלוקת היסודית ביניהם עוסקת בדרך הנכונה ללימוד התורה, כאשר רבי יוחנן חרד לעיקרון הלימוד בדרך של "קבלה מרביתו", ואילו ריש לקיש מטבעו נוטה ללימוד בדרך "הסברה והפלפול". יסודות אלו, המצויים בבסיס ההתנצחות שבין רבי יוחנן וריש לקיש בסיפור שבבבלי, קושרים אותו למקבילה בירושלמי כשהוא שב ומתאמת עם הדרך של "סיני" ובייצוגה על ידי תלמידו רבי אלעזר. וכך, גם באמצעות הדיונים ההלכתיים השונים המובאים בשתי מקבילות הסיפורים, מתחזקות המגמות השונות בין מקבילות הסיפורים. התשובה ההלכתית בדיון שבירושלמי ניתנת הודות לקשר ההדוק שבין 'סיני' ל'מחדש', למול המחלוקת שבבבלי ששם אין דרך לקשר בין שני מושגים אלו.

ברובד נוסף, המשלים את המגמה הרעיונית של הסיפור בבבלי, ניתן לראות את המחלוקת ההלכתית כמטאפורה המקפלת אף היא בתוכה את המתח שבין 'סיני' ל'מחדש'. בבבלי מתנצחים רבי יוחנן וריש לקיש בהגדרת השלב של "גמר מלאכה". השלב של "גמר מלאכה" מעלה בתודעתנו את המשנה באבות: "לא עליך המלאכה לגמור",<sup>30</sup> המתייחס להשלמת ייעודו ותפקידו של האדם בעולם. על פי רבי יוחנן, הכלי מגיע לשלמות "משיצרפנו בכבשן". בצירוף הכלי בכבשן, נעשית פעולת זיכרון והתכה שבה 'נכנע' החומר בעודו רך לקבלת הצורה שמטביעים בו. לעומתו, ריש לקיש רואה את גמר המלאכה כפעולת "הצחצוח במים". הצחצוח במים מעניק לכלי את הנוקשות והיציבות המכשירות אותו לפעולה.

ריש לקיש, שהיה לוחם במהותו,<sup>31</sup> הבין את קריאתו של רבי יוחנן "חילך לאורייתא" ברוח זו. המעבר מעולם הכוח הפיזי לעולם התורה לא היה קשה בשבילו כל עוד הוא מנצל את אותה אנרגיה ואותה אמת פנימית לאפיקים אחרים. אולם התביעה הבלתי פוסקת

<sup>29</sup> דבריו מופיעים בתוך **עין יעקב**, תחת הכותרת של **חידושי הגאונים**, הכוללים דברים של חכמים מדורות שונים. מופיע באתר *Hebrew books*, בכתובת:

<http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=31799&st>

<sup>30</sup> משנה אבות, ב, טז.

<sup>31</sup> ריש לקיש לפני שובו לבית המדרש, היה לודר, מתגושש בקרקס, ראו בבלי גיטין, מז ע"א. **הערות העורך**: אך ראו אצל הרב ישראל בן-שלום, "ואקח לי", עמ' 247, על יד הערות 75-80, הסובר שהמקורות הבבליים באשר לביוגרפיה של ריש לקיש אינם משקפים מציאות היסטורית, אלא זוהי כתיבה אגדתית של חכמי בבל. בהקשר זה של הצגתו של ריש לקיש כלודר, טוען הרב בן-שלום שזו התבססות של הבבלי על מקורות ארץ-ישראליים המספרים על כוחו הפיזי של ריש לקיש ועל גבורתו (ראו ירושלמי תרומות, פ"ח ה"ג; שם מועד קטן, פ"ג ה"א). וראו בהערה הבאה.

לשנות את מהותו ולהפוך אותו לאדם מקבל ונכנע, קשה למי שבמהותו הוא איש לוחם. ריש לקיש רואה את "גמר מלאכתו" בלימוד התורה בדרך של יציאה לקרב על "סברת דעתו וכוח חוכמתו", והוא לא מסוגל להיות רק בחינת 'כלי המקבל מרבתי'. ריש לקיש מסכים להצטרף לעולם התורה, אך אינו יכול לשנות את עצמיותו כ"עוקר ערים וטוחנן זה בזה". ריש לקיש מבין שאם אין בסמכותו לחלוק על קבלת רבותיו, אין שום טעם לתהליך ההשתנות שהוא עבר. הקריאה "חילך לאורייתא" היתה משום אתגר מבחינתו של רבי יוחנן ליצור תלמיד חכם שהתכונה הייחודית שבו, תכונת הכוח, תבוא לידי ביטוי בלימוד התורה. ברגע של אמת, מבין ריש לקיש שאתגר זה נכשל. בנקודה זו, שואל ריש לקיש את שאלתו הטראגית: "מה הועלת לי?". ריש לקיש חושף את האמת המרה שאלה הגיע לאחר הדרך הארוכה שעבר, ולמעשה הוא מבין שגם לו אין לאן לחזור, כיון שגם הוא קרוע בין העולמות, ורק במוות הוא מוצא את מנוחת נפשו. באותה נקודה עצמה, נחשף גם רבי יוחנן לחסרונם של אותו בר פלוגתא המייצג את ניגודו המשלים. רבי יוחנן נמשך לכוחו של ריש לקיש, אך פן אחר באישיותו, כאיש הלכה המחויב למסורת ולקבלה "איש מפי איש", דרש ממנו ליצור תלמיד היודע לקבל מרבתי מתוך הכנעה, "ככלי שנצרך בכבשן".

## ו. הסיפור שמאחורי הקלעים

בעיון שלפנינו עקבנו אחר גרעין סיפורי ירושלמי קצרצר, המתפתח בבבלי לסיפור החותר תחת שלמותו של הסיפור הירושלמי ומתווכח עמו. לשם כך, הסיפור שבבבלי לקח את מרכיבי הסיפור הירושלמי ושזר אותם בעלילה חדשה, כשהוא מהפך ומנגד את משמעותם, תוך רצון לבטא אידיאלוגיה מסוימת ולא לתאר אירועים שהתרחשו. ואכן, השינויים העקביים שעובר הסיפור מהירושלמי לבבלי, מטילים ספק במהימנותו ההיסטורית. כאמור, לאגדה על סופם הטראגי של ריש לקיש ורבי יוחנן, כמו לפרטים נוספים המופיעים בסיפור, אין כל זכר במקורות הארץ ישראלים.<sup>32</sup> את "מקום ההיסטוריות של תכני

<sup>32</sup> הספק באמינותם ההיסטורית של הסיפורים שבבבלי, עולה בבירור גם מתוך מחקריו של שמואל ספראי, הטוען כי "הפרטים במקור הארץ-ישראלי מדויקים יותר מאלו שבבבלי, והמשווה שתי מסורות אלו מיד ייווכח כיצד ניתוספו במסורת הבבלי פרטים שקשה לשבצם בתיאור ההיסטורי ומקורם בהרחבה אגדית או ספרותית של התלמוד הבבלי" (שמואל ספראי, "מקורות ישראליים היסטוריוגרפיים קדומים במסורת התלמוד הבבלי", **בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 599). בהתייחסות לסיפור שלפנינו, ספראי מטיל ספק באמינות העובדה שריש לקיש נשא לאישה את אחותו של רבי יוחנן, ראו: "מעשי חכמים במסורת הארץ-ישראלית ובתלמוד הבבלי", בקובץ מאמריו: **ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 180. בדרך דומה הולך גם הרב ישראל בן-שלום במאמרו, "ואקח לי", הטוען כי העובדות ההיסטוריות המובאות בסיפור שבבבלי, אינן נכונות. ריש לקיש לא היה ליסטים, ספק אם נשכר ללודרים, וספק אם נשא לאשה את אחותו של רבי יוחנן. יחד עם זאת, הרב בן-שלום מזכיר מספר חוקרים התומכים במהימנותו של הסיפור, כגון גרץ, בכר, וייס ויעבץ, ראו שם, הערה 85. לדעתו הרב בן-שלום, המכנה המשותף של סיפורים בבליים רבים הוא להראות את אופיים של חכמי בבל תוך הבלטת תכונות של קנאה, חוסר סובלנות ופגיעה קשה ביריב – כל זאת מתוך מגמה דידקטית של התנגדות לתופעות מעין אלו שרווחו בקרב תלמידי חכמים בבבל.

הסיפורים, תמלא ההיסטוריות של ההתמודדויות האידאולוגיות המשתקפות בסיפורים<sup>33</sup>, ואותה היסטוריות מלמדת על עולמם של חכמים ועל הנושאים שהעסיקו אותם. תקפותה ואמינותה של זיהוי המגמה האידאולוגית שעליה הצבענו מתוך הסיפור הבבלי הבורד שבו עסקנו, מקבלת ביסוס וחיזוק תוך עיון במקורות בבליים נוספים התומכים בה. בבבלי תענית, ט ע"א, מתוארת פגישה בין רבי יוחנן לבנו הקטן של ריש לקיש. רבי יוחנן מבקש מהבן: "פסוק לי פסוקך"<sup>34</sup>, ומתשובתו של הבן נשמעים הדים לוויכוח העקרוני שבין ריש לקיש לרבי יוחנן, כשהבן מתואר כממשיך את דרך הלימוד של אביו:

אשכחיה רבי יוחנן לינוקא דריש לקיש, אמר ליה: אימא לי פסוקך! אמר ליה: 'עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר' (דברים יד, כב). אמר ליה [הילד לרבי יוחנן]: ומאי 'עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר'? אמר ליה: עֲשֹׂר בַשְּׁבִיל שְׁתַּעֲשֹׂר. אמר ליה: מנא לך? אמר ליה: זיל נסי. אמר ליה: ומי שרי לנסוייה להקדוש ברוך הוא? והכתיב: 'לֹא תִנְסֹו אֶת ה'' (שם ו, טז)! – אמר ליה: הכי אמר רבי הושעיא: חוץ מזו, שנאמר: 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צב-אות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די' (מלאכי ג, י)... אמר ליה: אי הוית מטי התם להאי פסוקא – לא הוית צריכנא לך ולהושעיא רבך.

[**תרגום:** מצא (ראה) רבי יוחנן את ילדו של ריש לקיש, אמר לו: אמור לי פסוקך. אמר לו: 'עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר' (דברים יד, כב). אמר לו (הילד לרבי יוחנן): ומה זה (הפירוש של) 'עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר'? אמר לו: עֲשֹׂר בַשְּׁבִיל שְׁתַּעֲשֹׂר. אמר לו (הילד): מניין לך? אמר לו: לך נסה. אמר לו: האם מותר לנסות את הקדוש ברוך הוא? והרי כתוב: 'לֹא תִנְסֹו אֶת ה'' (שם ו, טז)! אמר לו: כך אמר רבי הושעיא: (אסור לנסות) חוץ מזו, שנאמר: 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי, וּבְחֻנּוֹנִי נֶאֱבָרָה אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרְקִיתִי לָכֶם צֶבַע-אוֹת, אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרְקִיתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דִי' (מלאכי ג, י)... אמר לו (הילד): אם הייתי מגיע לשם, לפסוק זה – לא הייתי צריך אותך ואת הושעיא רבך.]

[בבלי תענית, ט ע"א]

בנו של ריש לקיש מזלזל בלימודם ומסירתם של רבי יוחנן ורבי הושעיא, וטוען שהיה ביכולתו להגיע למסקנתו של רבי הושעיא גם בלי לשמוע את דבריו כפי שמסרם לו רבי יוחנן; הוא פשוט היה משיג זאת ב"סברת דעתו" וב"כוח חכמתו". באור דומה מוצג רבי יוחנן בבבלי בבא קמא, קיז ע"א, בפגישתו עם רב כהנא הבבלי המתנצח אתו בלימוד

<sup>33</sup> ראו אלון גושן-גוטשטיין, "סיפור מיתת רבי אליעזר – ניתוח אידאולוגי", בתוך: א' אדרעי, מ' בר-אשר י' לוינסון וב' ליפשיץ (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ**, ירושלים 2005 (להלן: "סיפור מיתת רבי אליעזר"), עמ' 105.

<sup>34</sup> בביטוי "פסוק לי פסוקך" המופיע אצל חז"ל, הדמות מדברת בלשון הפסוק והמשמעות שהיא מעניקה לפסוק מהווה מרכיב בעיצוב הדמות. עוד בנושא זה, ראו: עפרה מאיר, **הדמויות הפועלות בסיפורי התלמוד והמדרש**, ירושלים תשל"ז, עמ' 333-337.

התורה, כשהמאבק האמתי נעוץ במתח שבין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל, כשכל צד רוצה להראות את עליונותו בתורה. בסופו, מאלץ עורך הסיפור הבבלי את רבי יוחנן הארץ-ישראלי להיכנע לחכמתם של חכמי בבל. רעיון דומה עולה מתוך הסיפור על רבי יוחנן ושמואל בבבלי חולין, צה ע"ב. גם שם נאלץ רבי יוחנן להודות בסוף הסיפור: "יש לי רב בבבל, אלך ואראנו",<sup>35</sup> כשההדגשה היא על 'רב', ולא 'חבר'.<sup>36</sup> הבאת המקורות הנוספים מהתלמוד הבבלי סייעו להשלים ולהדגיש את גישתו האופיינית של עורך הסיפור הבבלי באופן ההצגה המגמתית של אופן לימודו של רבי יוחנן, גדול חכמי ארץ ישראל בדורו, העומד מול חכמי בבל ודרך הלימוד שלהם.

במלאכת העריכה של הסיפור שבבבלי נשמעים הדים לוויכוח בין בבל לארץ ישראל על אופן לימוד התורה, וויכוח זה מתגלם בעיצוב הספרותי של דמותו של רבי יוחנן באגדות על אודותיו בתלמוד הבבלי.<sup>37</sup> רבי יוחנן נחשב לאישיות מרכזית בתפיסת ההלכה וביצירת שיטת הלימוד של התלמוד הירושלמי, שלגביו הוא נחשב כעורכו ומסדרו.<sup>38</sup> וכפי שמבאר הרב עדין שטיינזלץ:

גישתו (- של רבי יוחנן, י"ז) מסמלת את הגישה הארץ-ישראלית הנשענת על המסורת המקובלת של המשנה כמקור ראשון ויסודי שממנו ניתן להסיק וללמוד. גישתו ביסודה נוטה אל הפשט. בלא פלפולים ועיונים יתירים חותר רבי יוחנן להבנת משמעותה של המשנה כיחידה שלמה. הגישה, שהיתה פרשנית מעיקרה, ניסתה להצמיד אותה למסורת המקובלת של המשנה, בלי לסטות ממנה. בניגוד לנוסח הבבלי שנטה לפלפול ולחידוד, היתה דרכו של רבי יוחנן (שהיתה לאחר זמן לקו הבולט בתלמוד הירושלמי) לנסות להגיע לחקר הדברים בלי לסטות לצדדים... צד נוסף

<sup>35</sup> עיון מדוקדק בסיפורים הבבליים שהזכרתי, מגלה נקודות השקה רבות בינם לבין עצמם, ובינם לבין הסיפור הנידון במאמר שלפנינו. במסגרת זו, לא ניתן לדון בהם באופן מפורט, אולם, התמונה העקבית הכוללת העולה מתוך אוסף הסיפורים, מלמדת על מגמתם הרעיונית. לדעתו של הרב ישראל בן-שלום, "נראה, שמידות שליליות של קנאה, חוסר סובלנות, רדיפת כבוד, התנצחות ופגיעות אישיות, באות לידי ביטוי במספר לא קטן של אגדות בבליות המתארות ויכוחים ומעשים של חכמים מארץ ישראל ומבבל. אגדות בבליות רבות, מסוגים שונים ובעלי אופי, מבנה ומגמות שונות, כשהמכנה המשותף ביניהן הוא הריחוק והתלישות מהמציאות ההיסטורית הארץ ישראלית – סיבכו לא במעט את המחקר ההיסטורי" ("ואקח לך", עמ' 236). לעניות דעתי, בנוסף לממצאיו של הרב בן-שלום, המכנה המשותף הנוסף המאפיין את עיבודן של אגדות בבליות מתייחס לדרך לימוד התורה, כפי שאני מנסה להראות במאמרי.

<sup>36</sup> וראו גם בבלי חולין, קלז ע"ב, ששם מסופר על רבי יוחנן שביקר את בר היני שעלה מבבל על חוסר ענוותנותו: "אמר ליה (רבי יוחנן): אבא אריכא קרית ליה? דכירנא כד הוה יתיבנא אחר י"ז שורן אחוריה דרב קמיה דרבי, ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי, ומפומיה דרבי לפומיה דרב, ולית אנא ידע מה הן אמרין, ואת אבא אריכא קרית ליה?" [תרגום: אמר לו: אבא אריכא אתה קורא לו? וזכור אני כאשר הייתי יושב אחרי שבע עשרה שורות מאחורי רב שישב לפני רבי, והיו יוצאים זיקוקים של אש מפיו של רב לפיו של רבי, ומפיו של רבי לפיו של רב, ולא הייתי יודע מה הם אומרים, ואתה קורא לו אבא אריכא?]. כאן רואים את הענווה הגדולה של רבי יוחנן וראייתו את רב במדרגה גבוהה ממנו בהרבה.

<sup>37</sup> נושא זה ראוי לו שיהקט בסיודיות. מתוך מדגם האגדות המצומצם שהבאנו במסגרת המאמר שלפנינו, עולה בבירור מגמת עריכה עקבית ביחס לדרך לימודו של רבי יוחנן, ומעניין לבחון אותה בהקשרים נרחבים יותר.

<sup>38</sup> ראו למשל, רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, ד"ה וכך עשו (מהדורת שילת, עמ' סא).



בדרכו של רבי יוחנן, שגם הוא אופייני לתורת ארץ-ישראל, היה לנסות ולהגיע לסיכומים ולמסקנות בהלכה. משום כך, **הקפיד רבי יוחנן לסמוך על מקורות ברורים וודאיים**, ולא לבנות בנינים שאינם עומדים בביקורת הן טקסטואלית והן עיונית.

[הרב עדין שטיינזלץ, **אישים בתלמוד**, תל אביב 1978, עמ' 65-64]

דומה שעקרונות אלו המדברים על חשיבותו של הדיוק במסורת המקובלת וההסתמכות על מקורות ברורים, עומדים ביסודה של האגדה בירושלמי ומסבירים את יסודותיו של סיפור התשובה שיוצר הבבלי כנגדם. ההבדלים שבין תורת ארץ-ישראל לתורת בבל, עומדים בקו התפר של שתי המסורות. דרכו ההלכתית של רבי יוחנן עולה באופן ברור מהסיפור שבירושלמי, ולמעשה, הוויכוח עם רבי יוחנן הוא הוויכוח של הבבלי עם רבי יוחנן ועם חכמי ארץ-ישראל.<sup>39</sup>

## ז. סיכום

בעיון שלפנינו ראינו כיצד הבבלי משתמש במרכיבי הסיפור שבירושלמי ובונה על יסודותיו סיפור אחר, שמגמתו הרעיונית שונה לחלוטין מהמקור שבירושלמי שממנו צמח. התופעה שלפנינו עולה מתוך השוואת מסורות סיפורים נוספים העוסקים בחכמי ארץ-ישראל. ראוי להביא מדבריו של אלון גושן-גוטשטיין, שאמנם מתייחסים לצמד הסיפורים המתארים את מותו של רבי אליעזר בן הורקנוס בירושלמי ובבבלי, אולם כוחם יפה גם לצמד הסיפורים שלפנינו, עובדה שהיא עצמה אומרת דרשני:

ליבונן של שאלות עקרוניות הנוגעות לתורה וללימודה נעשה בבבלי באמצעות סיפורים דוגמת סיפורנו. העיון המצטבר בטקסטים רבים מביא למסקנה, שחוג מספרי הסיפורים בבבלי נזקק לסיפורים שסיפר כדרך ללבן שאלות ערכיות עקרוניות הנוגעות לעולם תלמוד התורה. אין בידי לקבוע באיזו מידה מגמה זו מיוחדת או שכיחה יותר בסיפורי הבבלי, בהשוואה

<sup>39</sup> את ההבדל בין שתי שיטות הלימוד השונות, מסבירים גדולי ישראל כהבדל עקרוני הנובע ממהותה של ארץ ישראל ביחס לגולה. הרב קוק אומר: "הזרם הא-לוהי הכללי הזורם בכל חלק מחלקי התורה ונותן להם חיים, הוא מצוי להיות מושג יפה רק פה על אדמת הקודש... היא איננה מוכרחת להאריך בפלפול למען העמיד הלכה ברורה. היא משגת את האמת ואת התוכן הזך הפנימי מזיו פנימיות החוש הא-לוהי המאיר על יושבי אדמת הקודש" (**אורות התורה**, פרק יג, סעיף ה, עמ' עא). רעיון דומה אומר גם הנצי"ב: "וכשבאו לבבל היו נצרכים עוד יותר להיזהר באזהרת יאשיהו המלך שלא להורות כי אם על פי חקירה והכרעה... באשר בבל היא מצולה חשיכה שאין בה אור תורה בעצם כלל רק על ידי אבוקה גדולה של הפלפול דש"ס בבלי יהיה מאור גם במחשכים להוציא אור ההוראה... כך חכמי ארץ ישראל אור הזכות היה מהלך לפנייהם, על כן לא נצטרכו כל-כך להתייגע, מה שאין כן חכמי בבל שלא מצאו אור עד שנתייגעו הרבה" (**קדמת עדן**, אות ט). וברוך דומה אומר גם רש"י מלאדי, האדמו"ר הזקן: "תלמוד בבלי היינו בבחינת 'במחשכים הושיבנו' והוא מלא קושיות ומחלוקות, ואילו התלמוד הירושלמי הוא אור ישר... כך הוא הסדר גם בפנימיות התורה, הקושיות והסתירות באות לשם בירור והבנת העניינים בלבד, ואין בפלפול עניין כלל, כי פנימיות התורה היא עניין ישר" (**ליקוטי שיחות**, תשי"ד, פרשת משפטים-מכריים החורש, אדר א').

לירושלמי. התרשמותי היא שמגמה זו מאפיינת במיוחד את מספרי הסיפורים בבבלי.

[אלון גושן-גוטשטיין, "סיפור מיתת רבי אליעזר", עמ' 105, הערה 67]<sup>40</sup>

גם אם ערכם של המקורות שלפנינו מבוטל מבחינת העדות ההיסטורית שהם מעניקים לנו על הגיבורים אשר על אודותם הם מספרים, ערכם ההיסטורי רב להכרת המתחים, הזרמים והתנועות שאפיינו את עולמם של חכמים, ושבאו לידי ביטוי באמצעות הסיפורים שסופרו.

[שם, עמ' 112]

הסיפור שבירושלמי יוצא מתוך המציאות המקורית והמוחשית של בית המדרש הארץ-ישראלי וחכמיו, כשמטרתו ללמוד מתוכה בפועל על תקפות פסיקתה של הלכה ייחודית שבה הוא דן. לשם כך הוא מתאר בתמציתיות נטולת שיפוט רגע של אמת בבית המדרש, רגע בהתהוותו. הבבלי, לעומת זאת, ממרחק של מקום וזמן, שומט את ההקשר המציאותי החד-פעמי של הסיפור לטובת המסר האידיאולוגי שהציב לפניו, וסביבו הוא רוקם את עלילתו.

ודומה כי דווקא מתוך הסיפור הבבלי הדרמטי, רחב ההיקף, חוזר ומאיר אלינו שבעתיים, סיפורו הצנוע ונורא ההוד של הירושלמי, סיפורו האמתי של "סיני מחדש".

<sup>40</sup> ראו לעיל, הערה 33. כחזוק לדבריו, ראוי להזכיר את סיפורו של חוני המעגל בירושלמי תעניות, פ"ג ה"ט, ועיבודו בבבלי תענית, כג ע"א; וכן את סיפור סמיכתו של הלל בירושלמי פסחים, פ"ו ה"א, ובבבלי פסחים, סו ע"א; וכן את סיפור הפגישה בין משה רבנו לרבי עקיבא, שלא בכדי אין לו מקבילה בירושלמי, בבבלי מנחות, כ"ט ע"ב; וכן כאמור את סיפור מותו של רבי אליעזר בירושלמי שבת, פ"ב ה"ז, ובבבלי סנהדרין, סח ע"א, וכן הסיפור שלפנינו.