

# כיצד נולד סיפור? מבט נוסף על סיפור רבי ינאי והרוכל

עדיאל קדרי

## מבוא

סיפור רבי ינאי והרוכל, המובא בויקרא רבה טז ב, זכה בשנים האחרונות לעיון ולמחקר מכמה זוויות: יש שראו בו סיפור עימות המבטא ביקורת חברתית ומוסרית כלפי החכם המתנשא על האדם הפשוט,<sup>1</sup> יש שביקשו למצוא בו ביטוי של דרכי פעילותם הכלכלית של הוכלים בארץ ישראל בימיו של רבי ינאי,<sup>2</sup> ויש אף מי שביקש להסיק ממנו מסקנות גאוגרפיות על מקומו של היישוב עכברא, מקום מושבו של רבי ינאי.<sup>3</sup>

ואולם דומני ששאלה מרכזית אחת נותרה בלא מענה, והיא השאלה כיצד נוצר הסיפור. על פי רוב סיפורי מעשי החכמים מציגים עצמם בפני הקוראים כיצירות מוגמרות ואינם מגלים דבר על נסיבות הולדתם. בדבריי אבקש לטעון כי לפנינו דוגמה יוצאת דופן שבה הסיפור עצמו חושף לפני הקוראים טפח מתהליך היצירה, העלום בדרך כלל. מאחר שסיפור זה זכה לכמה ניתוחים ספרותיים, לא אציע ניתוח ספרותי מלא נוסף אלא אתמקד בהארת ההיבטים הנוגעים לשאלת נסיבות היווצרות הסיפור.<sup>4</sup>

1. שנאן, תשנ"ד; ישראלי, תשס"ד.
2. ספראי, תשמ"ג, עמ' 188-189; אדן-ביוביץ, תשמ"ה, עמ' 79-80 והערה 41 שם.
3. על מיקומו של בית מדרשו של רבי ינאי בעכברא בגליל העליון ראו אופנהיימר, תשל"ח, עמ' 137 הערה 1 ובהפניותיו; מילר, 2006, עמ' 46 הערה 44. מהצגת הרוכל בסיפור כמי ש"היה מחזר בעירות הסמוכות לציפורי" בחלק מעזי הנוסח של סיפורנו עולה לכאורה כי היישוב היה ממוקם בגליל התחתון, בסביבות ציפורי. ראו הערותיהם של אופנהיימר, תשל"ח, עמ' 140 הערה 24; ספראי, תשמ"ג, עמ' 188-189; אדן-ביוביץ, תשמ"ה, עמ' 79-80 הערה 41; שנאן, תשנ"ד, עמ' 17 הערה 12. רוזנפלד תש"ן-תשנ"ג הציג כי היישוב עכברא אכן שכן ליד ציפורי, והעלה את אפשרות קיומם של שני יישובים נושאי שם זהה.
4. הסיפור מובא כאן על פי נוסח הפנים במהדורת מרגליות, עמ' שמט-שן. ציינתי כאן רק את שינויי הנוסח שנראים לי משמעותיים לניתוח המוצג כאן. לשינויי נוסח מלאים ראו מדור חילופי נוסחאות שם. להצגה סינופטית ומעודכנת של עדי הנוסח השונים ראו מהדורת מיליקובסקי: <http://www.biu.ac.il/~JS/midrash/VR>.

## “ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט”

מעשה<sup>5</sup> ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות הסמוכות לציפורי, והיה מכריז ואומר: “מן דבעי למיזבן סם חיים ייתי ויסב”. אעל להדא עכברא, קרב לביתיה דרבי ינאי. הוה יתיב ופשט בטרקליניה, שמעיה מכריז “מאן דבעי למיזבן סם חיים”. אודיק עליה רבי ינאי, אמר ליה: “תא סוק להכא, זבין לי”. אמר ליה: “לא את צריך ליה, לא אנת ולא דכוותך”. אטרח עליה. סליק לגביה, הוציא לו ספר תילים הראה לו פסוק “מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב” (תהלים לד, יג). מה כתיב בתריה “נצר לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו” (תהלים לד יד-טו).<sup>6</sup> אמר רבי ינאי: “כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה<sup>7</sup> ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט<sup>8</sup> עד שבא רוכל זה והודיעני” (ויקרא רבה, טז, ב).<sup>9</sup>

סיפור זה הוא סיפור על מפגש בין חכם לרוכל. בחלקו הראשון כל אחד מהם עוסק במלאכתו, הרוכל מכריז על מרכולתו ואילו החכם יושב ולומד. בהמשך הסיפור מתרחש המפגש בין השניים ובמהלכו מזומנת הפתעה לרבי ינאי, ואתו אף לקוראים, כאשר מתגלה לו שבניגוד לציפיות המוקדמות הרוכל אינו מבקש למכור לו סחורה רגילה אלא מלמדו תורה ולקח מוסרי. בסיום הסיפור חושף רבי ינאי במפורש את היסוד התפקידים שהתרחש בסצנה קצרה זו: לא החכם הוא שלימד אלא הוא דווקא מי שנמצא למד.

5. תרגום הסיפור: מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות הסמוכות לציפורי, והיה מכריז ואומר: “מי שרוצה לקנות סם חיים יבוא וייקח”. נכנס לעיר עכברא, קרב לביתו של רבי ינאי. היה יושב ופשט בטרקלינו, שמע אותו מכריז “מי שרוצה לקנות סם חיים”. השקיף עליו רבי ינאי, אמר לו: “בוא, עלה לכאן, מכור לי”. אמר לו: “לא אתה צריך לו, לא אתה ולא שכמותך”. הטריח עליו. עלה אצלו, הוציא לו ספר תילים הראה לו פסוק “מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב” (תהלים לד, יג). מה כתוב אחריו “נצר לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו” (שם, יד-טו). אמר רבי ינאי: “כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט עד שבא רוכל זה והודיעני”.
6. בחלק מעדי הנוסח של הסיפור (ולפ) נוסף כאן המשפט “אמר רבי ינאי: אף שלמה מכריז ואומר ‘שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו’” (משלי כא, כג), המובא בעדי הנוסח האחרים לאחר סיום הסיפור. אני סבור כמרגליות (עמ’ שן), הערות וביאורים לשורה 5 שזהו שיבוש, וכי הפסוק ממשלי ודרשתו “שומר מצרות נפשו – שומר מצרעת נפשו” הובאו מלכתחילה לאחר סיום הסיפור כחלק מפעילות העריכה ששילבה את הסיפור בפתיחתא אשר פסוק הסדר שלה עוסק בענייני צרעת: “זאת תהיה תורת המצרע” (ויקרא יד, ב).
7. בחלק מעדי הנוסח (אב): “כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה”.
8. יש מעדי הנוסח (כק) הגורסים “קשוט”, אולם מרבית עדי הנוסח גורסים “פשוט”, ובכך באה לידי ביטוי הזיקה הלשונית שבין תחילת הסיפור לסופו. כך סברו גם שניאן, תשנ”ד, עמ’ 19 הערה 19, וישראל, תשס”ד, עמ’ 102 הערה 23.
9. במהדורת מרגליות כתוב “הודיעו”, אולם נראה שהנוסח העדיף הוא “הודיעני”, בעקבות חלק מעדי הנוסח (טכק).

הפסוק שהרוכל מראה לרבי ינאי הוא: "מִי הָאִישׁ הַחֹפֵץ חַיִּים אֲהֵב יָמִים לְרֵאוֹת טוֹב" (תהלים לד, ג), ורבי ינאי מכריז עליו: "כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט". וידו זה של רבי ינאי מעורר תהייה, שכן התבוננות בתוכנו של הפסוק מעלה כי הוא קל מאוד להבנה. המסר המוסרי־חינוכי של הישמרות מפגיעתה הרעה של הלשון שקוף וגלוי, ואין צורך בתחכום רב כדי לחשפו, ואם כך, מדוע נזקק רבי ינאי לעזרת הרוכל? ומדוע דווקא הרוכל הוא שמצליח לחשוף את משמעות הפסוק במקום שכשל בו רבי ינאי, החכם המובהק?<sup>10</sup>

זומני שהפתרון לשאלה זו טמון בבחינה מדוקדקת יותר של המונח הנזכר בהכרזתו של רבי ינאי: "כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט". השורש פש"ט מופיע בתחילת הסיפור ובסופו. בחלקו הראשון של הסיפור נאמר כי רבי ינאי "הוא יתיב ופשט", ובסופו הוא אומר כי כל ימיו לא היה יודע "היכן הוא פשוט". אין ספק כי הבנת משמעותו המדויקת של פועל זה חשובה להבנת הסיפור הממוסגר בין שתי הופעותיו של המונח החוזר. הפרשנות הרווחת לפעולתו של רבי ינאי, "הוא יתיב ופשט", היא עיסוק בפשוטי המקראות,<sup>11</sup> אולם כאמור דווקא מובנו הפשוט של הפסוק נראה מובן וחשוף ואין צורך בתחכום פרשני כדי להבינו, ולכן לא ברור מדוע אומר רבי ינאי כי לא ידע "היכן הוא פשוט". נראה שהבנת משמעות השורש פש"ט בסיפורנו צריכה להיבחן על רקע מה שידוע לנו על משמעותו של שורש זה בספרות חז"ל בכלל. עניין זה נדון בהרחבה בספרות המחקר במסגרת הדיון בתולדות דרכי פרשנות המקרא ובהתפתחות המונחים הפרשניים. חוקרים שעסקו בתולדות המונחים 'פשט' ו'דרש' עמדו על כך שהמונח 'פשט' בספרות חז"ל אינו זהה לשימוש במונח זה בספרות הפרשנות הימי־ביניימית והמודרנית, וכי ההבחנה הדיכוטומית המגדירה 'פשט' ו'דרש' כדרכי פרשנות מנוגדות זו לזו היא התפתחות מאוחרת.<sup>12</sup> בהקשר זה ביקשו החוקרים לברר מה הייתה משמעות המונח 'פשט' בעולמם של חז"ל, ובחנו את אזכוריו המגוונים של השורש פש"ט בהקשר לימודי או פרשני, ובכלל זה את הצירופים 'פשוטיה דקרייא'<sup>13</sup> ו'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.<sup>14</sup>

10. ראו ישראלי, תשס"ד, עמ' 103, וההפניות להלן, הערות 20-24. נראה שקושי זה הניע את מרגליות לפרש כי תרומת הרוכל הסתכמה בהפניית תשומת לבו של החכם לפסוק "כי לא שם לב להתבונן בו, ורק כאשר הרוכל העיר את תשומת לבו נתן דעתו עליו" (עמ' שגא, הערות וביאורים לשורה 1).

11. כך פירש ר' יששכר בר נפתלי כץ, בעל 'מתנות כהונה': "ישב ועוסק בפשוטי המקרא וחוזר עליהן", וכך פירש משה אריה מירקין: "עסק בפשוטי המקרא, או עסק לעמוד על פשוטן של הלכות" (ויקרא רבה מפורש בידי מ"א מירקין, תל אביב תשכ"א, חלק א, עמ' 179).

12. ראו בכר, תרפ"ג, עמ' 269 הערה 3; קמין, תשמ"ו, עמ' 32-48 וההפניות שיובאו להלן.

13. כך במקורות הארץ ישראלים, ו'פשטיה דקרא' בבבלי.

14. ראו ההפניות בהערות 15-19 להלן.

שרה קמין הציעה כי 'פשט' נגזר מפשיטה או מפריסה, והוראתו היא הכתוב המקראי עצמו.<sup>15</sup> דוד הלבני טען כי משמעותו של המונח היא רצף והמשכיות, 'פשוטיה דקרייא' הוא הקשרו.<sup>16</sup> משה ארנד המשיך קו זה והציע כי 'פשוטיה דקרייא' נגזר מ'פשיטה דנהרא', המקרא מדומה לנהר שמימיו זורמים, "מקום הילוכו וזרימתו של המקרא... אינו אלא הטקסט הפרוס לפני הקורא, הפשוט לפניו כאיגרת".<sup>17</sup> עם זאת הוא הציע הגדרה רחבה יותר מזו של הלבני, ולדעתו "אין 'פשט' מכוון דווקא להקשרו המילולי של הפסוק, כי אם לכל הכתוב בזרימתו, היינו גם למלים המשמשות נקודת מוצא לדיון גם למה שלפניהן ולאחריהן, גם להקשרן הענייני".<sup>18</sup> דוד הנשקה מתח עוד יותר את גבולות הפשט החז"לי והציע את ההגדרה: "פשט" הוא מכלול התופעות הכרוכות בכתוב הפרוש לפנינו במובנו הפיסיריאלי: עצם נוסחו, סדרו, הקשרו וכל כיו"ב – קודם לכל דרכי הפרשנות".<sup>19</sup> על רקע זה נראה שיש לפרש את מצוקתו הפרשנית של רבי ינאי בסיפורנו. תוכנו של הפסוק מתהלים ברור: מי שחפץ חיים עליו להישמר משימוש לרעה בלשונו ולהתנהג כראוי מבחינה מוסרית, לסור מרע ולעשות טוב. נראה שהקושי טמון אפוא לא בהבנת תוכנו של הפסוק אלא בלשונו. השאלה הרטורית "מי האיש החפץ חיים..." מנוסחת בגוף שלישי, בעוד הקריאה "נצור לשונך מרע..." מנוסחת בגוף שני.<sup>20</sup> בכך נקטע הרצף הטבעי של הטקסט המקראי, ולא ברור היכן הוא פשוט, כלומר היכן הוא נמשך.<sup>21</sup>

15. קמין, תשמ"ו, עמ' 31.

16. הלבני מפרש את "אין מקרא יוצר מידי פשוטו" כקביעה שאין לקטע את הכתוב. ראו הלבני, תשמ"ז, עמ' 43, ובהרחבה בספרו, הלבני, 1991, עמ' 52-76.

17. ארנד, תשנ"ד, עמ' 241.

18. ארנד, תשנ"ד, עמ' 242.

19. הנשקה, תשנ"ו, עמ' 435.

20. השוואה לפסוקים דומים מבחינת המבנה והתוכן תחדד את הבעייתיות הלשונית שבפסוק זה. השאלה הרטורית "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו?" (תהלים כד, ג), זוכה למענה "נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשון נפשי ולא נשבע למרמה" (שם, ד), וכך השאלה "ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך?" (תהלים טו, א) נענית בתשובה "הולך תמים, ופעל צדק ודבר אמת בלבבו" (שם, ב). בשני מקרים אלה השאלה הרטורית המנוסחת בגוף שלישי נענית בתשובה המנוסחת אף היא בגוף שלישי, והציפייה היא אפוא שגם השאלה "מי האיש החפץ חיים" תיענה בדומה.

21. זאת בהתאמה לפרשנותו של הלבני למשמעות 'פשט', אולם אין בכך סתירה להצעות האחרות שהוצגו לעיל, בין להצעת קמין הרואה ב'פשט' את הכתוב עצמו כיחידה מילולית, בין להצעת ארנד את הפשט כזרימה של הטקסט ובין להגדרה המרחיבה יותר של הנשקה.

## מטקסט לינארי לסצנה מומחזת

אם אכן זו הבעיה הפרשנית שמנעה מרבי ינאי להבין את הפסוק לאשורו, במה תרם הרוכל להבנת הפסוק? האם לפני שהרוכל פתח לפניו את ספר התהלים שלו, לא ידע החכם כי המשכו של הפסוק "מי האיש החפץ חיים" הוא "נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה"<sup>22</sup>? כיצד נפתרת הבעיה הפרשנית באמצעות דברי הרוכל?

נראה שתרומת הרוכל להבנת הפסוק נעוצה בעצם התנהגותו כרוכל, בהכריזו על סחורתו: "מאן בעי למזבן סם חיים". הכרזה זו אינה אלא תרגום פרפרסטי לחלקו הראשון של הפסוק, "מי האיש החפץ חיים". קריאת הפסוק כהכרזה רוכל על מרכולתו תורמת לפתרון הבעיה הפרשנית לשונית, מכיוון שהיא הופכת את פסוקי תהלים מטקסט לינארי לסצנה מומחזת. במסגרת העמדה זו, שאלתו הכרזתו של הרוכל "מי האיש החפץ חיים?" נענית בהתעניינות של הלקוח הפוטנציאלי, ומשהוא נפנה אל הרוכל הוא נענה בתשובה בגוף שני: "נצור לשונך מרע"<sup>23</sup>.

קריאה כזו של סיפור רבי ינאי והרוכל כבר הציע במאה ה-16 מהר"ם אלשיך בפירושו לתהלים:

והנה במדרש (ויקרא רבה טז ב) אמרו מעשה ברוכל אחד שהיה הולך ומכריז מאן בעי חיי מאן בעי חיי, והיו הכל באים אליו, והיה פותח הספר ומראה להם פסוק נצור לשונך מרע כו', א"ר ינאי כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה עד שבא רוכל אחד כו', זהו תורף דברי המאמר. והלא כמו זר נחשב מה חידש לו הרוכל שרבי ינאי לא ידע, האם נעלם ממנו הפסוק, או על מה היה מצטער עד היום ההוא. ועוד כי הרוכל לא פירש לו דבר בפסוק כי אם שהראה אותו לו, ואדרבה אמר לו שהוא לא היה צריך לזה. אך אין ספק כי מה שהיה מצטער הוא, כי ראה

22. תמיהה זו מוצגת כבר בתנחומא מפי תלמידי רבי ינאי: "אמרו לו תלמידיו: רבי, לא היית יודע הפסוק הזה? א"ל: הן, אלא שבא זה וביררו בידי" (תנחומא מצורע סימן ה [מהדורת בובר, עמ' 46]).

23. דוגמה לטכניקה דרשנית זו באשר לפסוקי תהלים אפשר למצוא כבר במכילתא, בפסקה הנדרשת לתיאור קריעת ים סוף בתהלים קיד ג-ה: "הַיָּם רָאָה וַיִּנְסֵה הַיָּרְדֵּן יִסֵּב לְאַחֹר... מִה לָךְ הַיָּם כִּי תִנּוּס הַיָּרְדֵּן תִּסֵּב לְאַחֹר". המעבר מגוף שלישי לגוף שני מתבאר במסגרת דושיח דרמטי בין משה לים: "התחיל הים בורח שני' הים ראה ויננס' אמר לו משה: כל היום היית אומר לך בשם הק' ולא קבלת עליך ועכשיו מ'ה לך הים כי תננס'" (מכילתא דרבי ישמעאל ויהי ד [מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 102]). וראו פרנקל, 1991, עמ' 339-340, המצביע על בעיה פרשנית נוספת שדושיח זה פותר; לצד פסוקי תהלים גם פסוקי שיר השירים נדרשו בפי חז"ל כשירה דרמטית שמשותפים בה כמה דוברים. ראו קדרי, 2014, עמ' 188-191, ואת ההפניות לעבודתו של חנן מוא"ה, להלן בהערות 38-40.

פסוק מי האיש החפץ חיים שלא לנוכח ופסוק נצר לשונך לנוכח, על כן בראות המעשה הזה שהיה מכריז מאן בעי חיי ומדבר אל הבא לשאול ואומר לו נצר לשונך כו', הבין כי כן עשה דוד, שהיה משמייע ואומר מי האיש החפץ חיים, ובבוא האיש לפניו והיה אומר לו שהוא חפץ בחיים, היה מדבר בו לנוכח ואומר לו נצור לשונך כו'.<sup>24</sup>

לדברי מהר"ם אלשיך, רבי ינאי לא היה זקוק לרוכל כדי שילמדו את מה שכתוב במפורש בפסוק. התובנה הפרשנית החדשה שזכה לה רבי ינאי נבעה מן התהליך שעבר הוא עצמו, כאשר היענותו שלו להכרזת הרוכל המחישה את הפתרון הפרשני לפער שבין חלקי הפסוק והמחיצה אותו. השלמת הפערים נעשית כאן בפניית הלקוח הפוטנציאלי אל הרוכל המכריז על סחורתו, ופנייה זו מובילה למעבר של הרוכל מדיבור בגוף שלישי לדיבור בגוף שני.

בהתבסס על קריאה זו של הסיפור אני מבקש לצעוד צעד נוסף ולטעון כי השלמת הפער ברצף הפסוקים המקראי אינה רק תוצר מבורך של סיפור המעשה אלא היא שהולידה את דמות הרוכל בסיפור ולמעשה בנתה את הסיפור כולו. המצוקה הפרשנית שנבעה מן הפער בפסוק בתהלים נפתרה באמצעות קריאה מומחזת שלהם, אשר הוסיפה לפסוק ממד דרמטי והתפתחה לסיפור מעשה שלם המספק מסגרת עלילתית לקריאה המומחזת.

תימוכין להשערה זו אפשר למצוא בתולדות גלגוליו של סיפור זה. בתלמוד הבבלי מסופר סיפור דומה על חכם אחר: "מכריז רבי אלכסנדר: מאן בעי חיי? מאן בעי חיי? כנוף ואתו כולי עלמא לגביה, אמרי ליה: הב לן חיי, אמר להו: מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו'".<sup>25</sup>

בגרסה הבבלית של הסיפור החכם הוא המשחק את תפקיד הרוכל. הוא שעושה תרגיל דידיקטי שבאמצעותו הוא זוכה לתשומת לב העוברים ושבים המבקשים ממנו שייתן להם חיים, ובתגובה לבקשתם הוא מפנה אותם לפסוק "נצור לשונך מרע...". אפשר שיש כאן גלגול של המסורת הארץ-ישראלית, כאשר במעבר לבבל מתעמעמת המשמעות החברתית של הסיפור ועמה הלקח החשוב כי גם החכם המובהק יכול ללמוד משהו

24. פירוש מהר"ם אלשיך לתהלים לד, יב-טו (ספר תהלים עם הפירוש הנפלא רוממות אל, ספרי רבנו משה אלשיך לנביאים וכתובים, ירושלים תשס"ח, עמ' קמה); במאה ה־7 הציע קריאה מעין זו רבי וידאל בן יצחק צרפתי בפירושו 'אמרי ישר' לויקרא רבה טז, ב (מדרש רבה על חמשה חומשי תורה, הוצאת י"ב צרפתי, מכון צוף דבש, ירושלים תשנ"ד, כד ע"ב); ובמאה ה־19 הציע קריאה דומה גם רבי חנוך זונדל בפירוש 'ענף יוסף' למדרש רבה.

25. בבלי, עבודה זרה יט ע"ב. תרגום: מכריז רבי אלכסנדר: מי רוצה חיים? מי רוצה חיים? התכנסו ובאו כל העולם אצלו, אמרו לו: תן לנו חיים. אמר להם: מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו'.

מן הרוכל הפשוט.<sup>26</sup> מה שנשמר כאן, לצד מוטיב ההפתעה של מי שמבקשים לקנות את סם החיים ומגלים כי מוכרים להם מסר מוסרי, הוא הקריאה המומחזת של הפסוק 'מי האיש' כקריאת רוכל המבקש למכור את סחורתו. שמירה של מרכיב זה אנו מוצאים בגלגול מאוחר עוד יותר, במדרש תהלים:

אשמרה לפי מחסום. וכי יש מחסום לפי, אלא אשמרה שתקונתא שלא אתעסק בדברים בטלים, אלא בדברי תורה, וכן הוא אומר מרפא לשון עץ חיים (משלי טו ד), זו תורה, מכאן אתה למד שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את התורה, אלא שלא יתעסקו בדברים בטלים, ולא יעסקו בלשון הרע, וכן הוא אומר אשמרה דרכי מחטוא בלשוני, ואומר ודברת במ (דברים ו ז), במ תהא מדבר, ולא בלשון הרע, ולא בדברים בטלים, וכן דוד אמר מי הוצה לקנות חיי עולם הבא, אמרו לו אין אדם יכול לקנות, אמר להם בזול הוא, דכתיב מי האיש החפץ חיים (תהלים לד יג), מאן בעי חיי, אמרו לו לקנות חיים מי יכול, אמר להם נצור לשונך מרע (תהלים לד יד), ואין רע אלא מלשינות, שנאמר תאלמנה שפתי שקר (תהלים לא יט) ממה שהוא נמנע, מה רב טובך אשר צפנת ליראיך (תהלים לא כ).<sup>27</sup>

כאן ההקשר הוא שונה, אולם היסוד הדיאלוגי נשמר, כאשר דוד המלך מוצג כרוכל הקורא: "מאן בעי חיי", ואילו שומעיו מגיבים בספקנות "לקנות חיים מי יכול". ייחוס הרוכלות לדוד המלך, משורר תהלים, מביא לידי ביטוי את העמדה הפרשנית כי הטקסט עצמו מזמין את קריאתו זו.

אם כן, נראה כי דמותו של הרוכל בסיפור בויקרא רבה נולדה כחלק מקריאה דרמטית של הפסוק בתהלים, אשר נוצרה בהקשר פרשני ומתוך רגישות לפערים בטקסט המקראי. קריאה זו השתמרה בגלגוליו השונים של הסיפור, גם באלה שהמסגרת העלילתית שלהם שונה ממסגרת הסיפור שבויקרא רבה.

בשדה המחקר של ספרות האגדה ישנה התעניינות גוברת בתהליכי התהוותם של סיפורי מעשי החכמים. ביטוי מובהק להתעניינות זו נמצא בספרו של עמרם טרופר "כחומר ביד היוצר – מעשי חכמים בספרות חז"ל",<sup>28</sup> אשר כדבריו במבוא לספר הוא "שואף לחשוף את חומרי הגלם הספרותיים ששימשו את המחברים ואת העורכים של ספרות חז"ל

26. כפי שהציע ישראלי, תשס"ד, עמ' 97 הערה 6, בשם מנחם כץ.

27. מדרש תהלים, מזמור לט (מהזורת בובר וילנה 1891, עמ' 256).

28. ירושלים, תשע"א.

בעת יצירת סיפוריהם; את החומר ביד היוצר.<sup>29</sup> מגמה נוספת במחקר ספרות האגדה מבקשת לבחון את היחס שבין הממד הסיפורי לממד הפרשני של ספרות זו. יונה פרנקל הצביע על מרכזיות תופעת שילוב הפסוקים בסיפורי האגדה:

עד כמה ששילוב הפסוק ומדרשו בסיפור האגדה הוא תכונה קבועה ועיקרית מוכיחים לא רק עשרות הסיפורים שבהם משתמשים הגיבורים בפסוקים ובדרשותיהם תוך כדי מעשיהם אלא גם הפסוקים הרבים מאד שבאים בסיומי הסיפורים עם ביטויי ההצעה 'שנאמר', 'על שם', או 'וקרא עליו המקרא הזה' (או 'הפסוק הזה')... אע"פ שבוודאי נכון הוא שיש הרבה סיפורי מעשי חכמים שאין בהם פסוקים, בכל זאת התופעה היא כל כך נפוצה ולעתים... היא כל כך מכריעה להבנת הסיפור וגיבוריו, עד שרשאים אנו לומר שהשימוש בדרשות פסוקים בתוך הסיפור הוא תכונה מהותית להבנת הסיפור.<sup>30</sup>

במאמר שיוחד ל"תפקיד פסוקי המקרא שבפי החכמים" הדגים פרנקל כיצד "הגיבור עצמו חושף את ההגיון הדתי-מוסרי שבעלילה ושמעשה חשיפה זה נעשה חלק מן העלילה".<sup>31</sup> נראה כי סיפור רבי ינאי והרוכל מספק דוגמה נוספת למאפיין ספרותי זה. מוקד העלילה בסיפור רבי ינאי והרוכל הוא השינוי העובר על הגיבור מאי-הבנת הפסוק (או ליתר דיוק מחוסר ההבנה שדברי הרוכל הם למעשה פרפרזה לפסוק), להבנת פשוטו של פסוק זה, והתהליך הפרשני שעובר על רבי ינאי הוא חלק מעלילת הסיפור.

כפיתוח לדברי פרנקל וכהרחבתם ייחד עזריה בייטנר תת-פרק בספרו לדיון ב"קשרים בין סיפורי החכמים לבין המקרא".<sup>32</sup> הוא יצא נגד ההבחנה שבין מדרש לסיפור כשתי תופעות ספרותיות נבדלות,<sup>33</sup> והציע במקום אחר תת-סוגה של 'סיפורי דרשות', שבמרכזם עומדות דרשות פסוקים.<sup>34</sup> מכיוון אחר הציע יהושע לוינסון לראות בסיפור הדרשני קריאה מומחזת של סיפורי המקרא. בעקבות קביעתה של עפרה מאיר: "הסיפור הדרשני הוא

29. שם, עמ' 11. טרופר (שם, עמ' 21 והערה 32) מפנה למחקרים קודמים אשר הפכו את השאלה ההיסטורית המסורתית 'איזה אירוע היסטורי מתואר בסיפור?', לשאלה הספרותית 'אלו מקורות תרמו לעיצוב הסיפור', ובראשם מחקרו של שמא פרידמן – פרידמן, תשנ"ג; פרידמן תשס"ז; ועוד.

30. פרנקל, 1991, עמ' 249-251.

31. פרנקל, 2001, עמ' 205.

32. בייטנר, תשע"א, עמ' 22-26.

33. שם, עמ' 22.

34. בייטנר, תשס"א-תשס"ב.



דו־סוגי – גם דרשה וגם סיפור<sup>35</sup>; הציג לוינסון את המאפיין המרכזי של הסיפור הדרשני כ"חיבור בין שני סוגי שיח – הסיפור והדרשה. הדרשה היא קריאה שיוצרת משמעות חדשה לפסוק, והסיפור ממחזי משמעות זו"<sup>36</sup>. המונח 'סיפור דרשני' שמור לסיפורים המרחיבים את הסיפור המקראי, ועל כן גיבוריהם הם דמויות מקראיות. אולם נראה שאפשר להרחיב את תובנת הקריאה הדרמטית של הפסוקים ולהחילה במקרים מסוימים גם על סיפורי מעשי חכמים, אשר גיבוריהם אמנם אינם דמויות מקראיות, אך העיסוק בביאור ופרשנות הפסוקים עומד בראש מעייניהם ובמרכז הווייתם.<sup>37</sup>

לאחרונה עסק חנן מזא"ה בהרחבה בטכניקה הדרשנית של חלוקת דוברים ושל חלוקת נמענים. הוא ניתח דוגמאות של דרשות המחלקות פסוק או רצף פסוקים לכמה דוברים בחלוקה היוצרת דו־שיח בין הדוברים, וכן דוגמאות שבהן מתחלקים דברי אותו דובר לכמה נמענים. מזא"ה הצביע גם על קיומן של דרשות דיאלוגיות המשחזרות צד שלם בדו־שיח, המשלים את הצד שדבריו מתועדים בכתוב.<sup>38</sup> הדרשות הדיאלוגיות משמשות במקרים רבים לפתרון בעיות פרשניות,<sup>39</sup> והתוצאה הבולטת ביותר שלהן היא העצמת הממד הדרמטי של הפסוק המתפרש.<sup>40</sup> ייתכן שאפשר לראות בסיפור רבי ינאי והרוכל שלב אחד נוסף בתהליך הדרמטיזציה של הכתוב, כאשר אל הדו־שיח נוסף הנופך העלילתי, אשר והדרשה הדיאלוגית הופכת סיפור של ממש. הסיפור מקנה לדרשה הקשר עלילתי, אשר בתוכו זוכה הקריאה הדיאלוגית של הפסוקים לעיבוי דרמטי. יצירת הסיפור משמשת אפוא המשך והשלמה לפעולה הפרשנית-דרשנית, ודמותו הספרותית של רבי ינאי, החכם היושב ופושט את פסוקי המקרא, מרמזת אולי להקשר הראלי שבו נוצר סיפור זה.

35. מאיר, 1987, עמ' 63. מאיר עצמה ייחדה דיון לסיפור כאמצעי דרשני, והזגימה בו כיצד סיפור לא דרשני שפסוק מובא במהלכו, מעניק לפסוק המקראי משמעות חדשה כך ש"הסיפור גופו הוא בבחינת אמצעי דרשני" (מאיר, תשנ"ג, עמ' 57).

36. לוינסון, תשס"ה, עמ' 7.

37. אין הצעה זו באה לבטל את החלוקה המקובלת לסוגות בין חלקי ספרות האגדה, לאגדות המרחיבות את הסיפור המקראי מחד גיסא ולסיפורי מעשי חכמים מאידך גיסא, אלא לטשטש במידת מה את מוחלטות ההבחנה. ברוח זו כתב לוינסון כי "הקו בין סיפור דרשני לבין הרחבה מדרשית לא סיפורית מטושטש למדיי, וכמו שיש סיפורים דרשניים אשר הממד העלילתי בהם רזה ואינו מפותח, יש גם דרשות המתקרבות לסיפורים" (לוינסון, תשס"ה, עמ' 10).

38. מזא"ה, תשע"ג, עמ' 21. הוא מכנה דרשות מסוג זה בכינוי החינני "דרשות שיחת טלפון", משום שהן מזכירות את הסיטואציה שבה אדם ניצב ליד מישהו המשווח בטלפון ושומע רק צד אחד של השיחה. נראה שסיפורנו מתאים לדגם זה, שכן הפסוק מתעד רק את דברי הרוכל ולא את דברי הלקוחות הפוטנציאליים שנענו לקריאתו.

39. שם, עמ' 40-41.

40. שם, עמ' 43-45; וראו לכל העניין גם מזא"ה, תשע"ו, עמ' 1-29.

## רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- אדן-ביוביץ, תשמ"ה  
 ד' אדן-ביוביץ, 'הרוכל בארץ ישראל: המאה ה-2 עד המאה ה-4 לספירה', בתוך: נ' גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 67-85.
- אופנהיימר, תשל"ח  
 א' אופנהיימר, 'אילין דבי רבי ינאי', **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל** ד, חיפה תשל"ח, עמ' 137-145.
- ארנד, תשנ"ד  
 מ' ארנד, 'לבירור המושג פשוטו של מקרא', בתוך: ש' יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו - ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 237-261.
- בייטנר, תשס"א-תשס"ב  
 ע' בייטנר, 'סיפורי דרשות - סוגה ספרותית בתלמוד ובמדרש', **דרך אגדה** ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 109-140.
- בייטנר, תשע"א  
 ע' בייטנר, **סיפורי יבנה - ביקור חולים וניחום אבלים**, רמת גן תשע"א.
- בכר, תרפ"ג  
 ב"ז בכר, **ערכי מדרש**, תל אביב תרפ"ג.
- הלבני, 1991  
 D. Weiss Halivni, *Peshat and Derash, Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York-Oxford 1991.
- הלבני, תשמ"ז  
 ד' הלבני, 'מי היה הראשון שהשתמש במימרה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", **סידרא** ג (תשמ"ז), עמ' 43-52.
- הנשקה, תשנ"ו  
 ד' הנשקה, 'לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', **תרביץ** סה (תשנ"ו), עמ' 417-438.
- ישראלי, תשס"ד  
 ע' ישראלי, 'רכיל בעמך - על ריבוי המשמעות בסיפור רבי ינאי והרוכל', **ספרות אגדה** ב (תשס"ד), עמ' 95-105.
- לוינסון, תשס"ה  
 י' לוינסון, **הסיפור שלא סופר - אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל**, ירושלים תשס"ה.
- מאיר, 1987  
 ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל אביב 1987.
- מאיר, תשנ"ג  
 ע' מאיר, **סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל**, תל אביב תשנ"ג.
- מזא"ה, תשע"ג  
 ח' מזא"ה, 'עירובי דברים: פרשנות, דיבור ודיאלוג בדרשות חז"ל - מאפייניה ומטרותיה', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ג.
- מזא"ה, תשע"ו  
 ח' מזא"ה, "מי שאמר זה לא אמר זה": מקורותיה והתפתחותה של טכניקת פיצול הדוברים במדרשי חז"ל, **מדעי היהדות** 51 (תשע"ו), עמ' 1-29.

- S. S. Miller, *Sages and Commoners in Late Antique Erez Israel*, Tübingen 2006. מילר, 2006
- ז' ספראי, 'הכפר בתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: מ' שטרן (עורך), **אומה ותולדותיה – העת העתיקה וימי הביניים**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 173-195.
- פרידמן, תשנ"ג ש"ו פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.
- פרידמן, תשס"ז ש"ו פרידמן, 'דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית: פרק בחקר האגדה התלמודית', בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), **היגיון ליונה: היבטים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קבוצת מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים**, ירושלים תשס"ז, עמ' 83-130.
- פרנקל, 1991 י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים 1991.
- פרנקל, 2001 י' פרנקל, **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001.
- קדרי, 2014 T. Kadari, "'Friends Harken to Your Voice": Rabbinic Interpretations of the Song of Songs', *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, K. Smelik and K. Vermeulen (eds), Leiden–Boston 2014, pp. 183-209.
- קמין, תשמ"ו ש' קמין, **רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, ירושלים תשמ"ו.
- רוזנפלד, תש"ן-תשנ"ג ב' רוזנפלד, 'עכברא – יישוב כוהנים ליד ציפורי בתקופת התלמוד', **ישראל – עם וארץ ז-ח (תש"ן-תשנ"ג)**, עמ' 127-132.
- שנאן, תשנ"ד א' שנאן, 'רבי ינאי, הרוכל והאדם המשופע – עיון בתשתיתם של שני סיפורים במדרש ויקרא רבה', **בקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד)**, עמ' 15-23.

