

# מגמות עריכה כמספרות את הסיפור הבלתי כתוב

## עיון בהלכה ובאגדה בסוגיה אחת בירושלמי

יפה זלכה

המיוחד שבאגדה בתקופת התלמוד הוא שהאגדה עדיין לא נערכה בחיבורים המיוחדים לה, אלא נמצאת בחיבורים שעיקר עניינם הוא ההלכה.<sup>1</sup> הדרך המיוחדת שבה שילבו העורכים את האגדה עם ההלכה מחייבת לבדוק את יחסי הגומלין שביניהן, תוך ניסיון להבין מה תורמת האגדה להלכה.<sup>2</sup> ואכן, שילובם של סיפורי מעשי חכמים בתוך הדיונים ההלכתיים מעניק להלכה משמעות חדשה. הם בוחנים אותה מתוך המציאות האנושית של המקיימים אותה, ובכך מבטאים את "המתח שבין החוק לבין המוסר, בין נורמה חתוכה וקבועה, לבין הרגש המתייחס אל החיים הזורמים בדרך גמישה".<sup>3</sup>

בעיון שלפנינו ננסה להלך על קו התפר שבין ההלכה והאגדה, כפי שהן באות לידי ביטוי בסוגיה אחת שבירושלמי. מטרתנו להצביע על חלקה של מלאכת העריכה כמבטאת את האידיאה הרעיונית שעורך הירושלמי רצה להדגיש בקשר לנושאים ההלכתיים הנדונים. לשם כך בחרנו לעיין בסוגיה הדנה בחיוב לשמוע ל'דברי חכמים', כפי שהיא מופיעה בירושלמי, שבת, פרק א הלכות ב-ג. העיון יתמקד בארבעה סיפורים קצרים המובאים במהלך הסוגיה, שזורים בתוך הדיונים ההלכתיים ומאירים את הנושא מנקודות מבט שונות. הסיפורים יידונו מבחינה רעיונית ומבחינה ספרותית, תוך שימת דגש על עצם בחירת הסיפורים, על דרך עריכתם ועל אופן שילובם בתוך הסוגיה. לבסוף, מתוך מכלול הסיפורים ומבדיקת יחסי הגומלין שביניהם, תאופיין הדרך השוזרת את התשתית הרעיונית הכוללת שמתוכה תישמע מבין השיטין דעתו של עורך הסוגיה בנושא.<sup>4</sup> בחינת דרכי העריכה ומשמעותן תצביע על מאפיינים ייחודיים לירושלמי, שיקבלו משנה תוקף תוך כדי הנגדתם למקורות מקבילים בבבלי.

כאמור, הדיון ההלכתי בירושלמי (שבת א, ב-ג), עוסק בגזרות חכמים הנוגעות בדיני

1. 'פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב 1996, עמ' 694.
2. מאמר נרחב העוסק בשימוש ההלכתי בדברי האגדה, ראו ש' גליקסברג, 'אין למדים מן האגדות - על משמעות הכלל ותוקפו', דרך אגדה, יא (תשע"א) עמ' 127-144.
3. 'פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 481.
4. במסגרת זו לא נעסוק בהרחבה במקבילות הסיפורים. המקבילות יצוינו בקיצור רק כמקור להשוואה שממנה תתחדד דרכו של הירושלמי.

שבת.<sup>5</sup> הגזרות במהותן נוגעות בדברים המותרים מצד הדין, וקביעתן נעשתה בידי חכמים כדי להרחיק את האדם מן העברה. הגזרות קיבלו תוקף מחייב מעצם המצווה לשמוע לדברי חכמים, שנאמר: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך".<sup>6</sup> בד בבד עם הכירור ההלכתי, העוסק בגזרות עצמן, אפשר להבחין במהלך הסוגיה בתת נושא הבוחן את עצם מקומן של הגזרות ואת משמעותן ככלל וכן את המורכבות הנפשית והמוסרית במפגש האנושי החד פעמי של היחיד עם החיוב להקשיב לאותם 'דברי חכמים' ולקיימם.<sup>7</sup>

ברוח שבין הדבר המותר מצד הדין לבין הגזרות שקבעו חכמים מהלכת סדרת הסיפורים שלפנינו. הסיפורים מתארים אירועים שבהם ניסו חכמים, תוך הכרעה אישית, לנהוג בניגוד לדברי חכמים. השאלה העקרונית העוברת כחוט השני בתשתיתם של כל הסיפורים היא האם יש מניעים, מצבים, אנשים או אידיאות שמולם ניתנת האפשרות להתעלם מהצורך להישמע לדברי חכמים, תוך הכרה שמטעמים שונים הם מיותרים.

## סיפור 1

ירושלמי, שבת פ"א ה"ב ג ע"א

מתני' לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל כו' אנן תנינן סמוך למנחה [...] לא יכנס למרחץ [...] התחלת המרחץ אי זו היא רבי זריקן בשם רבי חנינה אמר משיתיר חגורו רב אמר משיתיר מנעלו.

כהדא רבי יהושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה מן בר בריה בכל ערוכת שובה חד זמן אינשי ועאל מיסחי בההן דימוסין דטיבריא והוה מסתמיך על כתפתיה דרבי חייה בר בא אינהר דלא שמע פרשתיה מן בר בריה וחזר ונפק ליה מה הוה רבי דרוסי אמר כך הוה רבי לעזר בי רבי יוסי אומר שליח מנוי הוה אמר ליה רבי חייה בר אבא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין אמר ליה חייה בני קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מן בן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני ומה טעמא<sup>8</sup> והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

5. בסיסן של הסוגיות הוא במשנה (שבת א, ב-ג). לדעת ספרא, לפנינו שתי משניות שניתן לראותן כיחידה אחת, מעין משנה בעריכה קדומה. ראו שמואל וזאב ספרא, משנת א"י, מכללת ליפשיץ, תשס"ט, מסכת שבת, חלק ראשון עמ' 85, 89.

6. דברים יז, יא.

7. כאמור, בחינת תוקפן של הגזרות עולה לאורך כל הפרק בירושלמי שבת פ"א ה"ב. בנוסף למקור שיידון במאמר בהלכה ד דן הירושלמי בשמונה עשרה גזרות שגזרו בית שמאי, שבהן מתעוררת מחלוקת בין ר' יהושע לר' אליעזר על עצם התועלת שבגזרות ובהמשך קביעתו של ר' יוחנן שכל גזרה שבית דין גזרים על הציבור ולא קבלו רוב הציבור עליה אינה גזרה וכן מהם התנאים שבית דין אחד יכול לבטל דברי בית דין של חברו.

8. בכת"י ליידין, על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, מופיע הנוסח: ומה טעמא "דר' חייה" סופר כת"י מחק את המילים (דר' חייה) (ונראה שכך נכון שכן הפסוק המובא הוא אסמכתא לדעתו של ר' יהושע בן לוי).

תרגום: כעין זה ראינו אצל ר' יהושע בן לוי שהיה למוד לשמוע פרשה מבן בנו בכל ערב שבת. פעם אחת שכח ונכנס לרחוץ במרחצאות של טבריה. והיה נסמך על הכתפיים של רבי חייא בר בא. נזכר שלא שמע הפרשה מבן בנו וחזר ויצא. מה היה (מה לבש)? רבי דרוסי אמר כך היה (היה לבוש). רבי יוסי אומר מופשט מבגדיו היה.<sup>9</sup> אמר לו רבי חייא ולא לימדת אותנו רבי, אם התחילו אין מפסיקין? אמר לו חייא בני, קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מבן בנו כאילו הוא שומעה מהר סיני. ומה טעמא והודעתם לבניך ולבני בניך? יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב.

הסיפור שלפנינו<sup>10</sup> מובא במהלכו של דיון הלכתי העוסק באיסור תחילת מלאכה סמוך למנחה בכל ימות החול, ובמיוחד בערב שבת. המלאכות הנמנות בגמרא מאופיינות כפעולות ממושכות, ויש חשש שמא העוסק בהן יהיה נתון בתוך מלאכתו וישכח להתפלל, או שעד שתסתיים המלאכה יעבור זמן התפילה. הגמרא מדייקת בהגדרת שלב תחילת המלאכה שממנו חל האיסור, ויחד עם זאת קובעת: "אם התחילו אין מפסיקין". במסגרת זו אחת הפעולות שאותן מונה המשנה היא האיסור להיכנס לבית המרחץ.<sup>11</sup> חכמים חלוקים בשאלה מהו השלב המגדיר את תחילת המרחץ, האם 'משיתיר חגורו', או 'משיתיר מנעלו'. בהקשר זה מובא הסיפור שלפנינו, ומילת הקישור בין הסיפור להלכה היא – 'כהדא' (במשמעות – כמו שראינו אצל) ר' יהושע בן לוי. מילת הקישור יוצרת ציפייה שלפנינו סיפור הבא להדגים את ההלכה הנדונה. אולם כל עניינו של הסיפור הוא בהיותו נוגד את ההלכה הנלמדת, תוך ניסיון להסביר מדוע במקרה המתואר נהג רבי יהושע בן לוי בניגוד להלכה שהוא עצמו לימד אותה לתלמידיו, ובכך למעשה לא נשמע לדברי חכמים. הסיפור פותח בתיאור הרגלו הקבוע של ר' יהושע בן לוי (להלן – ריב"ל) ללמוד עם בן בנו את הפרשה בכל ערב שבת. ה'יחד זמן' (פעם אחת) קוטע את ההרגל ומזמן את עניינו של הסיפור. "פעם אחת שכח ונכנס לרחוץ במרחצאות של טבריה". המספר בתיאורו תולה מיד את סיבת השינוי מההרגל ב'שכחה', ובעקבותיה מתאר הסיפור את הזכירה המדגישה את מה שלא עשה: "נזכר שלא שמע הפרשה מבן בנו", ותגובתו – "חזר ויצא".

9. הביטוי 'שליח מנוי' הוא ביטוי יחידאי. כך מתרגמים אותו 'פני משה' ו'קרבן העדה' במקום. כך מוסבר גם הביטוי 'שליח ערטיל' המצוי בבבלי בכתובות סה ע"ב ובסוטה ח ע"ב.

10. לסיפור שלפנינו יש מקבילה זהה בירושלמי קידושין פ"א ה"ו. שם מובאת המקבילה בהקשר של דיון במצוות שהאדם חייב לעשות לבנו. תופעת המקבילות הזוהות היא תופעה שכוחה בירושלמי. על כך ראו ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 13-22. וכן ראו בנושא בהרחבה במאמרו של ל' מוסקוביץ: "סוגיות מקבילות ומסורת נוסח הירושלמי", תרביץ, ס, (תשנ"א), עמ' 523-549, וכן, "כפלי גרסה בירושלמי", תרביץ, סו, ב (תשנ"ז), עמ' 187-222, וכן "סוגיות מוחלפות בירושלמי", תרביץ, ס (תשנ"א) עמ' 19-66. זכן נ' בארי, סדר תעניות כיצד, בר-אילן, תשס"ט, עמ' 249-277.

11. בית המרחץ היה מקום מרכזי בחיי היום יום. הוא שימש בעיקר את בני השכבות האמידות ששהו שם שעות רבות. בנוסף לרצח שימש בית המרחץ גם כמקום חברתי ציבורי בידורי. ועוד ראו שמואל וזאב ספראי, משנת ארץ – ישראל, מסכת שבת, חלק א, מכללת ליפשיץ, ירושלים תשס"ט, עמ' 86.

מנקודה זו בוחנת הגמרא את מעשהו של רבי יהושע בן לוי בהיבט ההלכתי ובהיבט הרעיוני.

ר' דרוסי ור' אליעזר בי רבי יוסי מנסים לברר מבחינה הלכתית באיזה שלב של ההתכוננות לרחצה הוא היה (האם כבר היה מופשט מבגדיו, או שהיה נסמך על כתפי רבי חייה בר אבא) והאם מצבו באותו רגע תואם את הגדרת תחילת מלאכת הרחצה שממנה: "אם התחילו אין מפסיקין". דעותיהם נותרות ללא הכרעה, ואת הסיבה למעשיו מחפש עורך הסוגיה במישור שונה לחלוטין. המספר מעצים את משמעותם של השכחה והזיכרון היוצאים מתוך הדיון ההלכתי הפרטי שבו דנה הסוגיה, ובוזן אותם במשמעותם האידיאית הרחבה. כך הזיכרון והשכחה הופכים למוטיב המניע את מעשיו ואת החלטותיו של ר' יהושע בן לוי. ריב"ל עונה לתלמידו ר' חייא: "חייא בני, קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מבן בנו כאילו הוא שומעה מהר סיני".

הביטוי 'קלה היא בעיניך' משמש מעין פתיחה רטורית לשאלה בעלת משמעות רעיונית מוסרית מרכזית<sup>12</sup> שאותה רוצה ריב"ל להנחיל לתלמידו. הירושלמי באופן ניסוח דבריו מדגיש לא רק את עצם חשיבות לימוד התורה והעברתה לדורות הבאים, אלא גם את חלקו של המעביר ואת חובתו באותה שרשרת מסירה. מעביר המסורת 'היה למוֹד לשמוע מבן בנו' ו'שומע פרשה מבן בנו'.<sup>13</sup> תיאור זה של הירושלמי מקפל בתוכו דרך מיוחדת של לימוד ושל העברת מסורת. ה'יפה מראה' בפירושו במקום מסביר: "שהיה שומע פרשה מבן בנו ומחזיר לו טעותו ומלמדו". כלומר, הנכד חוזר לפניו על מה שלמד אצל רבו, והסבא מתוך לימוד משותף מתקן את טעויותיו, מלמדו ומוסר לו את גרסתו המדויקת. מוסיף ה'עלי תמר' בפירושו: "על בן בנו מוטל לומר הפרשה לפני זקנו שירחיב את הבנתו ויעמידנו על שגיאותיו ויזרוזו לתורה [...] משמע שאף שבן בנו יודע הפרשה כראוי, השמיעה הביקורתית של הזקן הרי הוא כאילו לימדו שכן יודע הוא שבן בנו לא ישתבש".<sup>14</sup> הצורך בהעברת מסורת מדויקת מהסב לנכד מדגיש את חלקו האישי הייחודי של מעביר המסורת בתהליך. בנוסף לכך מדבריו של ריב"ל עולה חשיבותו של ממד הזמן כגורם מכריע בהחלטתו. לכל פרשה יש ערב שבת משלה וזמן לימוד קבוע ובלתי חוזר המוקדש לו, וכך, מתוך אותה ראייה רחבת דורות, ומתוך ההכרה שהמצווה מוטלת עליו באופן אישי, ומתוך המודעות לזמן שאין להחמיצו, מחליט ריב"ל להפסיק את הרחצה ולחזור ללמוד עם נכדו.

דבריו ובמעשיו בפועל ממחיש ר' יהושע בן לוי את ההבנה שביסודו של כל התהליך

12. רא למשל ויקרא רבה ח, א, במדבר רבה ח, ט, קהלת רבה ז, ח.

13. נוסח זה ייחודי לירושלמי, ומשמעותי לעצם הסוגיה שבירושלמי, כפי שניווכח להלן. להשוואה ראו במקבילה שבבבלי – קידושין, ל ע"א "המלמד את בן בנו תורה".

14. עיינו 'עלי תמר' ירושלמי שבת פ"א ה"ב.

עומד הזיכרון, שהוא הבסיס הקושר את סיני עם כל הדורות הבאים. תהליך הקבלה והמסירה לא יכול להתקיים במציאות של שכחה. השכחה האקראית של פעם אחת בערב שבת מתעצמת בסוגיה שלפנינו ומקבלת משמעות רעיונית-עקרונית הגורמת לריב"ל לפעול בניגוד למה שהוא עצמו הורה לתלמידיו. במעשיו מלמד ריב"ל לתלמידיו שיש מצבים בהם מתנגשים ערכים שונים, ויש צורך להכריע ביניהם. יש שיקול של: 'קלה היא בעיניך' הגובר על הצורך לקיים את מה ש'אלפן רבי'.<sup>15</sup>

על דרך ההשאלה הספרותית אפשר לומר שאת הכלל ההלכתי של 'אם התחילו אין מפסיקין', בוחר ריב"ל במקרה זה ליישם על חובתו שלא להפסיק את שרשרת המסירה שהחלה בהר סיני.<sup>16</sup> כך הסב מכיר בטעותו ומפסיק את רחיצתו כדי ללמוד עם נכדו, התלמיד מקבל את המענה ההלכתי-רעיוני למעשיו של רבו, הנכד לא ישכח את פרשתו,<sup>17</sup> ודברי חכמים נבחנים במשמעות נוספת.

משמעותה של מלאכת העריכה בירושלמי, שבחרה לשלב את הסיפור בדיון שבמסכת שבת, מתחדדת ביתר שאת מן ההשוואה למקבילה שבבבלי קידושין ל ע"א:<sup>18</sup>

רבי חייא בר אבא אשכחיה לריב"ל, דשדי דיסנא ארישיה וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא, א"ל: מאי כולי האי? א"ל: מי זוטר מאי דכתיב והודעתם לבניך, וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב?<sup>19</sup>

15. חשוב להדגיש כי במעשה זה ריב"ל אינו פועל בניגוד להלכה, שכן מבחינה הלכתית מדובר כאן במצוות שהן רשות, והעושה אותם מקבל שכר, אבל מי שלא עושה, אין לו עון ואין לו שכר עיניו 'עלי תמר', שם.

16. חיזוק למעשיו של ריב"ל עולה מתוך אופן עריכתה של הסוגיה בירושלמי במקום והרחבתה, המדברת בהמשך על חשיבות היכולת לשלשל את השמועה אחורה בשרשרת הקבלה, וכן את החשיבות העיקרון כי 'כל האומר שמועה מפי אומרה, יהא רואה בעל השמועה כאילו הוא עומד כנגדו' (שם, ירושלמי, שבת, פ"א ה"ב). את מכלול השיקולים ההלכתיים והרעיוניים המביאים להכרעה מסוימת אפשר להבין רק כאשר בעל השמועה היחיד והמיוחד עומד כנגדו 'בראיית פנים'. לפנינו הגישה הארץ-ישראלית המדגישה את חשיבות שימוש תלמידי חכמים ואת המפגש האנושי החי של סב הלמוד לשמוע פרשה מכן בנו, של תלמיד הרואה לנגד עיניו את רבו ואת רבו של רבו.

17. דבריו של ריב"ל "כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני", מובאים גם בבבלי קידושין ל ע"א בקשר לדיון הלכתי המתייחס לשאלה 'עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה'. אופן הבאת דבריו של ר' יהושע בן לוי בשני המקורות ממחיש את ההבדל: בירושלמי - 'שומע פרשה מכן בנו', בבבלי - 'מלמד את בן בנו'. בסיומה של הסוגיה שבבבלי מובאים שלושה סיפורים קצרים המזכירים את ר' יהושע בן לוי ואת רבי חייא כמו במקור הירושלמי, אולם ברוח הסוגיה הבבליית כולה, עניינם אך ורק להדגיש את חובת הלימוד של האב לילדיו כשברקע חובה זו לא נבחנת ביחס לערך אחר.

18. לסיפור יש מקבילה גם בירושלמי, קידושין פ"א ה"ז. המקבילות זהות ונראה שהמקור לסיפור הוא דווקא במסכת שבת. שם תואם ההקשר של 'אם התחילו אין מפסיקין' את עניינו של הסיפור ואת דרך עריכתו. שילובו של הסיפור בסוגיה בקידושין נובע מנושאו העוסק במצוות האב ללמד את בנו תורה.

19. תרגום - ר' חייא בר אבא מצא את ריב"ל שפרש כיסוי זול על ראשו (ובגרסה אחרת, על פי מהר"י בירב, שטיינזולץ, עינים קידושין ל ע"א - ריסנא ארישיה דינוקא - שם רסן על ראשו של התינוק) והיה מביא את התינוק לבית הכנסת, וכששאל אותו ר' חייא מה כל זה? ענה ריב"ל האם דבר קטן הוא מה שנאמר: "והודעתם

בסוגיה בקידושין הסיפור תואם את נושא הסוגיה המתייחסת לשאלה 'עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה?'. הבבלי מדגים את ההלכה הנדונה כשהוא מתאר 'עד היכן' היה ריב"ל מוכן לעשות למען לימוד התורה לתינוקות. מסירות זו היא לבו של הסיפור, ואינה מתעמתת עם ערך אחר. מיקומו של הסיפור שבבבלי וכן השינויים בפרטיו מקהים את המסר של הסיפור בהיותו סיפור חד מימדי החותר למסר חינוכי ברור. לעומת זאת אולי דווקא במלאכת העריכה שבירושלמי הסיפור מעצים את משמעותו בהיותו מעומת על רקע הלכה שונה.

## סיפור 2

ירושלמי, שבת פ"א ה"ב ג ע"א

דלמא רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנישתא עילייתה אתא ענתיה דצלותא<sup>20</sup> קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק מיצלייא אמר ליה רבי מיישא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אמר ליה והתני חתן פטור חתן אם רוצה לקרות קורא אמר ליה יכיל אנא פתיר לה<sup>21</sup> כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכו' שמים שעה אחת.<sup>22</sup>

תרגום: מעשה, רבי מיישא ורבי שמואל היו יושבים ואוכלים באחד מבתי הכנסת שבעלייה והגיע זמן תפילת מנחה. קם רבי שמואל והפסיק את הסעודה להתפלל. אמר לו רבי מיישא: "וכי לא כן לימדת אותנו רבנו אם התחילו אין מפסיקין?" ותני חזקיה, כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אמר לו והתני חתן פטור (מקריאת שמע), (ואף על פי כן) חתן אם רוצה לקרות קורא. אמר לו יכול אני להסביר כרבן גמליאל שאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכו' שמים שעה אחת.

הסיפור שלפנינו מובא אף הוא בקשר לכלל ההלכתי: 'אם התחילו אין מפסיקין' ומאיר נקודות נוספות במפגש האנושי עם אותה ההלכה: "חתן פטור (מקריאת שמע), (ואף על פי כן) חתן אם רוצה לקרות קורא. אמר לו יכול אני להסביר כרבן גמליאל שאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכו' שמים שעה אחת".

לבנין, וסמוך לו, יום אשר עמדת לפני ה' אלוקין בחורב".

20. ויש שגורסים: 'שמע קל צלותא' במקום 'אתא ענתיה דצלותא'. ראו ליברמן, ירושלמי כפשוטו, שבת פ"א ה"ב.

21. 'יכיל אנא פתיר לה כ' היא תיקון והשלמה של מגיה כתי' ליידין.

22. לסיפור מקבילה בירושלמי ברכות פ"ב ה"ט. הסיפור מובא שם בשינויים קלים מאוד. גם שם מובא הסיפור בסמיכות לסיפורים המבררים את גבולותיה של המשנה בברכות הקובעת מצד אחד - "חתן אם רוצה לקרות את שמע בלילה הראשון קורא", ומצד אחר - "רבן שמעון בן גמליאל אומ' לא כל הרוצ' ליטול לו את השם יטול".

הסיפור (כקודמו), מתאר חכם המצוי בעיצומה של מלאכה מתמשכת (אכילה), כשזמן חיצוני בעל משמעות הלכתית המחייבת עשייה מתנגש בשגרת מעשיו. בסיפור שלפנינו רבי שמואל, בניגוד להלכה שנלמדה, מפסיק סעודתו משום שהגיע זמן תפילת מנחה. רבי מיישא אינו מקבל את מעשיו של רבי שמואל שהפסיק סעודתו לצורך תפילה ורואה פגם בהתנהגות זו, שכן אין הוא יכול להחליט להחמיר על עצמו בניגוד לדעת חכמים, וכל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. רבי מיישא קובע כאן כלל הלכתי יסודי הקובע כי בדברים המותרים מצד הדין אסור לאדם להחמיר על עצמו משום חשש יוהרה.<sup>23</sup> יש מפרשים כי משמעות המושג "הדיוט" היא כשאדם עושה דברים שאחרים הנמצאים סביבו לא עושים כמותו על כן נקרא הדיוט "משום דמתחזי כגס רוח, כלומר ראו שאני חסיד".<sup>24</sup>

רבי שמואל מסביר את מעשיו בהסתמכו על רבן גמליאל שקרא קריאת שמע בהיותו חתן, אף על פי שהיה פטור מכך. תשובותיו של רבי מיישא לטיעונו של רבי שמואל ניתנות להבנה בשני רבדים, ברובד ההלכתי וברובד המוסרי. ברובד ההלכתי הוא מבדיל בין קריאת שמע לתפילה<sup>25</sup> וטוען כי מעשהו של רבי שמואל אינו דומה לזה של רבן גמליאל, כיוון שרבן גמליאל הפסיק לקריאת שמע שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ולכן מותר להחמיר בה, ואילו רבי שמואל הפסיק לתפילה ובכך עבר על גזרת חכמים.<sup>26</sup> יחד עם זאת ראוי להקשיב לדבריו של גינצבורג בפירושו הנרחב לסוגיה, שם הוא מביא את דעת הגר"א הטוען כי "הכול מודים שאף שאין צריך להפסיק לתפילה בתוך הסעודה, אם הפסיק תבוא עליו ברכה".<sup>27</sup> בהמשך מגדיר גינצבורג את המקרה הנדון לפנינו בירושלמי

23. כלל הלכתי זה בא לידי ביטוי במקומות נוספים כמו למשל באיסור עשיית מלאכה ב-ט באב, משנה, פסחים נד ב, ביחידים המתענים על הגשמים, תוספתא, תענית פ"א ועיינו רש"י שם. וכן במניח תפילין של רבנו תם במקום שלא נהגו לעשות כן, שו"ת מהרי"ל סימן קלז, שו"ע או"ח ג. וכן הנוטל ידיו לפירות, רב נחמן בבלי, חולין קו א. ועוד אנציקלופדיה תלמודית כרך ה, [גאוה] טור מב.

24. כך מפרש האורחות חיים ה' שבת סי' כ ס"ג, כפי שמובא בירושלמי כפשוטו, ש' ליברמן, בעריכת מ' כץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 24. דעה זו מתחזקת מתוך המקבילה שבירושלמי ברכות פ"ט ה"ב בסיפור על יהודה בן פפוס שהחמיר על עצמו לעיני רבן גמליאל ורבי יהושע ובכך, לדעת רבי זעירא, פגע בעקיפין בהם וביזה אותם שלא עשו כמוהו. עיין בסיפור זה, ראו 'זלכה, 'מסתלקין לצדדים מפני יתירות דרכים - הלכה אחת ואגדה אחת וכמה אופנים לפיתוכם יחד', אסופות ב נתיבות תשע"ב, עמ' 181-197.

25. ואכן, הסוגיה בירושלמי במקום ממשכה בהיבטים ההלכתיים של 'אם התחילו אין מפסיקין', ביחס לתפילה ולקריאת שמע.

26. וראוי להביא את דברי השו"ת ציץ אליעזר בקשר להלכה שלפנינו: "וזה שמוסיף הרמב"ם בכאן בה' ק"ש וכותב דינא דאם היה מתיירא שמה יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח, מה שאינו כותב כן בתפלת המנחה, נלע"ד לומר דמקורו הוא מהירושלמי (פ"א דשבת ה"ב) דאיתא ר' מיישא ורב שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנישתא עילייתא, [...]. וכוונת הירושלמי הוא לחלק בין תפלה לק"ש דשאני ק"ש דאית בה קבלת מלכות שמים ולכן מותר להחמיר על עצמו", עיינו שו"ת ציץ אליעזר חלק ו סימן ב ד"ה (ג) וזה.

27. עיינו גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי א, עמ' 417.

דבר שטיבו אינו ברור כל כך, והכול תלוי בנקודת המבט שאנו משקיפין עליו ובעניין זה נחלקו כאן בירושלמי.<sup>28</sup>

ההלכה שאינה חד משמעית בנושא מפנה את העיון להיבט המוסרי. ההגדרה ההלכתית: 'כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט' מקבלת גוון מוסרי כשהסוגיה מעמידה מולה את תשובת רבן גמליאל לשאלת תלמידיו על מעשהו: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת". תשובת רבן גמליאל, כתשובת ריב"ל בסיפור הקודם, לא עוסקת בגזרה עצמה, אלא במניע של ערך חזק ממנה שגובר עליה.

סיפור מעשהו של רבן גמליאל, יסודו במשנה ברכות ב, ח.<sup>29</sup> המשנה מסכמת את הסיפור בדבריו של רבן שמעון בן גמליאל: "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול". דומה שדעה זו מהדהדת אף ברוח הסיפור שלפנינו,<sup>30</sup> והיא תשובת הירושלמי, שלא נאמרת בפירושו לרבי שמואל מפאת כבודו.

שני הסיפורים שהובאו בירושלמי בקשר לכלל ההלכתי 'אם התחילו אין מפסיקין' מתארים שלושה אירועים הנוגדים את מה ש'אלפן רבי' (שלמדנו רבי). הסיפורים על ריב"ל ועל רבן גמליאל מתארים מצב שבו לכאורה חכמים צריכים להפסיק או לוותר על דבר שהוא מרכזי ומהותי בתפיסת עולמם, לצורך הקלה שקבעו חכמים בכלל הלכתי אחר. בהקשר זה שני החכמים מנסחים, כל אחד מהם, עיקרון מרכזי בחייהם וכן את יחסם לאותו עיקרון. ר' יהושע בן לוי שואל: "קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מבן בנו כאילו שומעה מהר סיני?", ורבן גמליאל קובע: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים".

מעשיהם של שני חכמים אלה מוצגים בירושלמי כפועל יוצא הכרחי מתוך ערכי היסוד שבעולמם, ולעומת זאת מעשהו של רבי שמואל מוצג באופן שלילי. השיקול ההלכתי נמצא מוטעה, ומלבדו לא נשמע בסיפור שום מניע פנימי למעשה אלא אסמכתא חיצונית לעצם עקרון הרשות להחמיר על עצמו, כפי שעשה רבן גמליאל. סוג החמרה כזה מצד הדין אינו מצדיק לעבור על דברי חכמים, ובהיבט המוסרי ייתכן שמתלווים אליו מניעים חיצוניים שאולי נודף מהם קורטוב של יוהרה.<sup>31</sup>

28. בפירושו הנרחב לסוגיה גינצבורג מונה שלושה סוגים של אינו מצווה ועושה: "יש דבר שאין בו חפץ ולא ערך מוסרי ודתי ובזה לא נחלק אדם מעולם שעושהו לשם מצווה נקרא הדיוט... ויש דבר שערכו המוסרי והדתי חשוב והכל מודים שעושהו זכור לטוב... ואולם יש דבר שטיבו אינו ברור כל-כך והכול תלוי בנקודת המבט שאנו משקיפין עליו ובעניין זה נחלקו כאן בירושלמי...". עיינו גינצבורג, שם.

29. מקבילות לסיפור מצויות גם בירושלמי, ברכות פ"ב ה"ט, וכן בבבלי, ברכות טז ע"ב. במקבילה שבירושלמי מתנהל דיון עקרוני נרחב בנושא.

30. עיינו בסוגיה כולה, ירושלמי, ברכות פ"ב ה"ט, שם נבחנת הסוגיה בהקשרים רעיוניים נוספים.

31. ברוח זו ממשיכה הסוגיה שבירושלמי כשהיא בוחנת את מעשיו של רשב"י, שבניגוד לגזרת חכמים מעיד על עצמו: "כגון אנו שעסוקים בתלמוד תורה, אפילו לקריאת שמע אין אנו מפסיקין". גם כאן פועל רשב"י באופן שונה מגזרת חכמים ומייצג עמדה עצמאית ביחס למצוות קריאת שמע. הירושלמי במקום מביא את התייחסותו של רבי יוחנן למעשהו של רשב"י ובכך מדגיש את העובדה שאין בנהוגו של רשב"י כדי הוראת דרך לרבים.



### סיפור 3

ירושלמי, שבת פ"א ה"ג ג ע"ב

מתני' לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא ולא הלביר בקולמוסו ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר [...] תני שמא ישכח ויטה. אמר רבי ישמעאל אני אקרא ולא אטה ושכח והיה קרוב להטות ואמר גדולים הן דברי חכמים שאמרו שמא ישכח ויטה רבי נתן אומר היטה אותו ממש וכתב על פינקסו ואמר ישמעאל בן אלישע היטה הנר בשבת לכשיבנה הבית יהא חייב חטאת<sup>32</sup> תמן תנינן אל תאמן בעצמך עד יום מותך.

מעבר לדיון ההלכתי בסוגיה הנדונה בהלכות שבת, הסיפור שלפנינו ממשיך לבחון את היחס לדברי חכמים. כבר מתוך משפט הפתיחה עולה הנושא המרכזי בסיפור "שמא ישכח ויטה" – אמר רבי ישמעאל אני אקרא ולא אטה.<sup>33</sup> ר' ישמעאל פועל מראש בניגוד לגזרת חכמים מתוך תובנה פנימית שגזרה זו מיותרת לגביו, שכן אם סיבת הגזרה היא 'שמא ישכח ויטה' – הוא יקרא ולא יטה.<sup>34</sup> ואכן, הסיפור שבירושלמי באופן עריכתו מתמקד כולו בציר שבין: 'לא יקרא לאור הנר' – 'שמא ישכח ויטה' – 'אני אקרא ולא אטה' – 'ושכח' – 'והיה קרוב להטות' – 'גדולים דברי חכמים שאמרו שמא ישכח ויטה'. לפנינו: הגזרה – טעם הגזרה – הניסיון של היחיד להתנגד לגזרה – הכישלון הפנימי – החטא המעשי שבעקבותיו – וההודאה וההכרה בנחיצותה של הגזרה. מסקנת התהליך בסיומו היא: 'גדולים הן דברי חכמים שאמרו שמא ישכח ויטה'. ההודאה והחזרה מפורטת על דברי חכמים, תוך ציון גדלותם, סוגרת את התהליך שעבר החכם ומביאה למוסר ההשכל שאותו רצה הסיפור להדגיש.

מילת המפתח 'ושכח' מציינת נקודת מפנה הקוטעת הכול באחת. ה'שמא ישכח' הופך ל'שכח', ומנקודה זו, עוד לפני הבירור ההלכתי, מודה רבי ישמעאל בטעותו. עצם ההגעה למצב של שכחה גם אם לא חטא בפועל, היא כישלון מבחינתו של ר' ישמעאל. הביטוי: 'היה קרוב להטות', מורה על רגע אנושי קצר מאד, שבריר של כמעט, שנולד מתוך השכחה

32. למקור שלפנינו קיימות מקבילות בתוספתא, שבת פ"א ה"ג, וכן בבלי, שבת יב ע"ב. חלקו השני של הסיפור העוסק ב'חסיד אחד', לא מצוי במקבילות, ואילו במקור שבירושלמי הוא שייך מאוד לנושא התשתית כולו.

33. האיסור לקרוא לאור הנר מעוגן היטב במציאות שמתוכה הוא צמח שכן הנר הקדום היה מעין קערית סגורה מלאה בשמן שבה הניחו פתילה. עצמת האור תלויה הייתה ביניקה של הפתילה. לעיתים כאשר השמן עמד להיגמר, כבר לא הייתה פתילה בתוך השמן ועצמת האור קטנה והיה חשש שמא יטה את הנר להביא את השמן אל הפתילה כדי שידלוק יפה ונמצא מבעיר בשבת. בנוסף לכך היה חשש שמא יפנה האדם את הנר כך שהאור ייפול על המקום שבו הוא חפץ. על כן אסרו חכמים לעסוק בליל שבת לאור הנר בעבודות הדורשות תאורה. ראו ש' וז' ספראי, משנת ארץ-ישראל, מסכת שבת ח"א, הוצ' מכללת ליפשיץ, ירושלים, תשס"ט, עמ' 91.

34. משפט פתיחה זה מקבל משנה נוקף מתוך ההשוואה לתוספתא א, יג ששם חסר משפט פתיחה זה והוראתו של רבי ישמעאל: 'גדולים דברי חכמים', באים לאחר ש'פעם אחת קראתי לאור הנר ובקשתי להטותו', ללא הצהרה מכוונת מראש 'אני אקרא ולא אטה'.

האנושית שכנגדה אמרו חז"ל: "אל תאמן בעצמך עד יום מותך". שכחה זו מותירה רישומה בנפש, גם אם לא הובילה לחטא ממשי. ומסביר הרב קוק: "אפילו אם אינו עובר בפועל, כמו במעשה רבי ישמעאל, [...] מכל מקום רפיון בנפש כבר פועל הדבר במה שמכניס עצמו לחשש קרוב לעבור על דבר תורה שהרי ביקש להטות". ומוסיף שם בשם הגר"א: "שבאמת אין הגזרה (שמה יטה) מיוסדת על שמה יטה בפועל, כי אם על הכניסה למצב שיש צד לחשש הטיה, שכבר פועל בלב חסרון ערך הראוי לכבודה וערכה הנשגב של תורה".<sup>35</sup> ההכרה הפנימית במצב של אולי חשש של שכחה, יש בה כדי להביא את ר' ישמעאל להודאה בדבר הצורך בסייגים ובגבולות שמראש ימנעו להגיע למצב של שכחה. חלקו השני של הסיפור עוסק בהיבט ההלכתי של הגזרה. לדעת רבי נתן, רבי ישמעאל חטא והטה את הנר 'ממש'. ה'שמה' יחטא הופך לחטא 'ממש', ועל חטא זה מתחייב ר' ישמעאל לכשייבנה בית המקדש להביא קורבן חטאת.

ר' ישמעאל, ממשפחת כוהנים,<sup>36</sup> נשם את מציאותו של המקדש גם בחורבנו ובציפייה לבנייתו מחדש, ועל כן התחייב באמצעות כתיבה על פנקסו להביא קרבן חטאת לכשייבנה בית המקדש. הכתיבה בפנקס מנציחה את זיכרון החטא הנגרם מתוך שכחה ומחכה לכפרה. ואכן, להלכה נפסק כי אף בזמן שאין בית המקדש קיים, מי שעבר עבירה שחייבים עליה חטאת, יש עליו חיוב להביא חטאת לכשייבנה בית המקדש בימיו. לכן יש צורך לכתוב בפירוט את החטא, שכאשר ייבנה בית המקדש בימיו ויתחדש בית דין ותתחדש הלכה, יהא חייב להביא בהתאם לחטאו.<sup>37</sup>

העורך שבירושלים מסכם את סיפורו של ר' ישמעאל במסקנה: "אל תאמן בעצמך עד יום מותך". למשפט זה יש משנה תוקף, כשהוא נאמר מפיו של אדם גדול כר' ישמעאל. מסקנתו של ר' ישמעאל היא למעשה התשובה לסוגיה הרעיונית כולה, השוללת במצבים מוגדרים מסוימים את עצם היכולת לבקרה עצמית, גם כשמדובר בגדול בתורה כמו ר' ישמעאל. תשובתו של ר' ישמעאל דוחקת את הממד האישי במקום שבו מצויות נורמות הלכתיות מחייבות. האמונה וההכרה של האדם בכוחות עצמו יכולה להוביל אותו למצבי גבול שמועדים לכישלון, ולשם כך נועדו הסייגים שקבעו חכמים.<sup>38</sup>

במסגרת המאמר שלפנינו לא ניתן לערוך השוואה מדוקדקת בין הסיפור בירושלמי לבין

35. עיינו הראי"ה קוק, עין איה, מכון הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, כרך ג' עמ' 33, שם מביא הרב את דבריו וכן מצטט את דברי הגר"א מתוך דברי אליהו עמ' סז.

36. ר' ישמעאל בן אלישע הנוכח כאן, היה נכדו של רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול. כשהיה נער נשבה לרומי ור' יהושע פדה אותו בממון רב, משום שראה שהוא עתיד להיות מורה הוראה בישראל. ראו א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים, תשמ"ז.

37. ועיינו עוד בהרחבה ערך 'חטאת' אנציקלופדיה תלמודית כרך יד, עמ' תסד-תסה.

38. אולי מתוך מסקנת מעשה זה, שומעים אנו את רבי ישמעאל שאומר גם במקרים אחרים "כמה גדולים דברי חכמים". עיינו ירושלמי חגיגה ג, ב, וכן בבלי חגיגה כ ע"ב.

המקבילה לסיפור בבבלי, אולם חשוב לציין הבדל עקרוני אחד שמדגיש ביתר שאת את ייחודו של הסיפור שבירושלמי ואת כיוונה של הסוגיה הירושלמית כולה. בבבלי מסכת שבת דף יב ע"ב מסופר:

ולא יקרא לאור הנר [...] אמר רבא: אם אדם חשוב הוא – מותר. מיתבי: לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והייתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה. – אמר רבי אבא: שאני (שונה) רבי ישמעאל בן אלישע, הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט.

בבבלי סיפורו של ר' ישמעאל נבחן בהקשר לדעתו של רבא: 'אם אדם חשוב הוא – מותר'. הבבלי מבחין בין אדם חשוב לאדם פשוט, ולהלכה נקבע שלאדם חשוב שאין דרכו להטות את נרו אף בחול מותר לקרוא לאור הנר בשבת.<sup>39</sup> הבבלי מביא את המקרה של רבי ישמעאל בן אלישע כמקרה יוצא דופן שאין ביכולתו לערער על הקביעה ההלכתית. רבי ישמעאל משים עצמו על דברי תורה כאדם פשוט ואינו מקפיד על כבודו, אבל אדם חשוב אחר שאין דרכו להטות, לא יטה. הלכה זו נוגדת את לבו של הסיפור שבירושלמי ואת מסקנתו שכל מהותו וכוונתו היא להדגיש לגבי כל אדם, חשוב ככל שיהיה, בכל מצב: 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך'.

הסיפור הירושלמי הבא מיד בסמיכות לסיפורו של ר' ישמעאל מנסה לערער על תקפותה של מסקנת הסיפור הקודם מנקודת מבט שונה.

## סיפור 4

מעשה בחסיד אחד שהיה יושב ושונה אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך כגון אני אתה חדא רוחא ונסיתיה ושרי תהי ביה אמרה ליה לא תצוק רוח אנא אזיל ואישתוי לחברך

תרגום – מעשה בחסיד אחד שהיה יושב ושונה אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך, כגון אני. באה רוח אחת וניסתה אותו והתחיל לחזור בו (כלומר – התחיל לתבעה והתחרט וחזר בו). אמרה לו, אל תצטער רוח אני, לך והשווה עצמך לחברך.

גיבור הסיפור הוא 'חסיד אחד'. אדם אנונימי שכל שידוע לנו עליו הוא מידת חסידותו וגילו המבוגר. מתוך חסידותו וזקנותו נראה היה לו שהוא כבר מחוסן מפני היצר הרע

39. עיינו רמב"ם, או"ח, רעה סעיף ד.

ומפני החטא, ולכן הוא משנה את הפסוק "אל תאמן בעצמך עד יום מותך" ואומר: "אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך – כגון אני", כיוון שאני גם חסיד וגם זקן, אין בי יותר יצר הרע, ואני לא אחטא. אולם גם שתי תכונות בסיסיות אלו, הנוגעות למצבו הרוחני ולמצבו הפיזי, לא עמדו לו, והחסיד נכשל בניסיון הפיתוי. מסקנת הסיפור: "אזיל ואישתוי לחבריך" – לך והשווה עצמך לחבריך. הסיפור שבירושלמי מדגיש כי מול התחושה הפנימית של החסיד שמתוך מכלול חייו ומתוך מגבלותיו הפיזיות, מאמין ב'אני' שלו – 'כגון אנא', עומדת התביעה – 'לך והשווה עצמך לחבריך'. לעולם אין מצב שבו האדם יכול להאמין ביכולתו ובחסינותו מפני נפילה בחטא.

שני הסיפורים משלימים זה את זה בהיותם מדגימים את העיקרון של 'אל תאמן בעצמך'. האדם באשר הוא אדם, למרות מודעותו, יכול להגיע למצבים שבהם הוא לא יכול להסתמך לא על גדולתו בתורה, לא על הכרתו הפנימית, לא על חסידותו וגם לא על שינויים בגילו ובטבעו שמעצם מהותם נראים כמרחיקים את האדם מן העברה. ההכרה היסודית של 'אל תאמן בעצמך' ו'לך והשווה עצמך לחבריך' היא הבסיס לקבלת הגזרות והסייגים של חכמים ובכוחה לשמר את ההלכה. בסיפורים אלו, כמו בקודמיהם, מוצגת דרכו של הירושלמי הנוגע בגבולות שבהם מתעלה עצם קיומם של דברי חכמים מעבר למאבקם של היחידים להתמודד אִתָּם.

בסוגיה שבירושלמי שלפנינו, פגשנו סדרת סיפורים הבוחנים את גבולותיו של החיוב להישמע לדברי חכמים. ייחודם של הסיפורים שבהם עסקנו הוא בכך שהם בוחנים את החובה לשמוע לדברי חכמים מעברו האחר של המתרס, לא מתוך הצורך להרחיק את האדם מן העבירה, אלא דווקא מתוך התחושה שדברי חכמים בולמים אותם בעבודת ה', או מיותרים לגביהם.

הסיפורים מובאים מהקל אל הכבד הן במישור ההלכתי והן במישור הערכי-מוסרי: ריב"ל, מתוך ראיית ייעוד רחבה של שליחות דתית-היסטורית, מעדיף ערך נצחי על דברי חכמים הנוגעים להלכה פרטית מסוימת. בבחירתו הוא עובר אמנם על דברי חכמים, אולם אין חטא במעשיו.

רבן גמליאל פועל גם הוא בניגוד לדברי חכמים מתוך דבקות אישית בערך יסוד דתי, שהוא אינו יכול להתפשר עליו. גם הוא אינו חוטא במעשיו, אולם בהיבט המוסרי מובעת בירושלמי הסתייגות שאינה מאפשרת לכל אחד כשיטה ללמוד ממעשיו (לא כל הרוצה ליטול את השם יטול).

רבי שמואל פועל גם הוא בניגוד לגזרת חכמים. מבחינה הלכתית, מעשהו נתון במחלוקת, אולם יש טעם לפגם מוסרי בעצם המעשה שאולי מתלווים אליו מניעים זרים של גאווה ויוהרה (כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט).

ר' ישמעאל, מתוך מדרגתו וקדושתו בעבודת ה', מרגיש שהגדרות והסייגים מיותרים לגביו ונכשל. גם אם אולי לא חטא בפועל, חטאו המוסרי קיים ועומד תמיד לנגד עיניו.

ולבסוף, החסיד שמתוך חסידותו ובשל גילו חש שאינו צריך 'גזרות שמא', משום שהוא מחוסן אפילו מפני הניסיונות הקודמים לחטא – נכשל.

מתוך יחסי הגומלין ההדוקים שבין ההלכה לאגדה בסוגיה שלפנינו, נראה כי במקום שההלכה מסיימת את הגדרותיה ואת סייגיה באים הסיפורים להשלימה בהלכם על הגבול הדק שבין שיקולים מוטעים לבין מסירות נפש אמיתית. וכדרכו של הירושלמי הסיפורים נוגעים באיפוק רב וביושר במניע הפנימי והאמתי של העושים אותם,<sup>40</sup> ובנקודה זו מצוי המפתח לשיפוטם ההלכתי והמוסרי.

עמדתו של עורך הסוגיה והשקפת עולמו מודגשים ביתר שאת בסיומה,<sup>41</sup> ואכן, מיקומה הייחודי של הברייתא המסיימת את הסוגיה בסולם המידות של ר' פנחס בן יאיר (רפב"י), הוא שיאה של מלאכת העריכה של הירושלמי בסוגיה זו:

מיכן היה ר' פינחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה לידי ענוה ענוה לידי יראת חטא יראת חטא לידי רוח הקודש רוח הקודש לידי חסידות חסידות לידי תחיית המתים תחיית המתים לידי אליהו זכורנו לברכה זריזות לידי נקיות וכלה וכיפר נקיות לידי טהרה וכפר עליה הכהן וטהרה טהרה לידי קדושה וטיהרו וקידשו קדושה לידי ענוה כי כה אמר רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח ענוה לידי יראת חטא דכתיב עקב ענוה יראת ה' אמר רבי יצחק בר אלעזר מה שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' יראת חטא לידי רוח הקודש דכתיב אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא רוח הקודש לידי חסידות דכתיב אז דברת בחזון לחסידיך חסידות לידי תחיית המתים דכתיב ונתתי רוחי בכם וחיייתם תחיית המתים לידי אליהו זכור לטוב דכתיב הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.<sup>42</sup>

40. נקודת מבט עקרונית זו היא נקודה מרכזית בגישת הירושלמי לאפיון הדמויות העולות מתוך סיפוריו. נקודה זו, עולה שוב ושוב מתוך אגדות התלמוד הירושלמי עצמו, והיא מתחדדת ביתר שאת מתוך ההשוואות עם המקבילות לאגדות בבבלי ובספרי המדרש השונים. הרחבתי עליה בספרי 'בעין אגדת הירושלמי' והיא עולה גם מתוך העיונים במסגרת זו.

41. נ' בארי, שם, 209.

42. בסיומה של הסוגיה שבירושלמי, מצייע ר' מאיר דרך נוספת, ארץ – ישראלית מובהקת, שגם באמצעותה ניתן להגיע לאותה תכלית שעליה הצביע רפב"י: "כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העולם הבא" – לעניות דעתי, דרכו של רפב"י בעבודת ה' מיועדת ליחידי סגולה, ומנותקת ממקום ומזמן. ר' מאיר חוזר אל המציאות הארץ-ישראלית אל המון העם ומציב סולם ערכים אחר. סולם הקושר את הגאולה ואת חיי העולם הבא בקשר הממשי לארץ, לשפה, לשמירה על טהרה אישית כהכנה להקרבת הקורבנות עם בניין בית המקדש, ולקבלת עול מלכות שמים. דבריו של ר' מאיר מלמדים על הניסיון של חכמים לבלום את גל ההגירה לחוץ לארץ שבא בעקבות חורבן ביתר ומלחמת השמד, ולשמור על צביונה היהודי-לאומי-עברי של ארץ ישראל.

בעצם מיקומה ושילובה הייחודי של הברייתא בסוגיה שלפנינו במסכת שבת<sup>43</sup> ממשיך עורך הירושלמי לומר את דברו. העלייה והזיכוכך בסולם המידות הם הבסיס להבנה ולקבלה נכונה של 'דברי חכמים'. יתרה מכך, בבחינת סולם המידות, מדגיש הירושלמי, ורק הירושלמי,<sup>44</sup> את מעלתה של מידת הענווה. דרשתו של ר' יצחק בר אלעזר מעמידה את הענווה בראש סולם המידות, ואולי רוצה הירושלמי לומר לנו כי הענווה היא המידה המאפשרת להתבטל מפני דברי חכמים ולהודות כי 'גדולים דברי חכמים'.

סדרת הסיפורים שהובאו בקובץ זה עסקו בגדולי ישראל. הראינו כי דווקא ממקום שבו מרגיש היחיד שהוא קרוב לקב"ה, מזהירה אותנו מידת הענווה ומזהירה אותנו הסוגיה כולה: 'אל תאמן בעצמך' 'השווה עצמך לחבריך'. ואכן, הברייתא החותמת את הסוגיה מסכמת את כל מה שעולה ממנה ומלמדת אותנו מה הוא סולם המידות שבאמצעותו ניתן להגיע למצב האנושי-פנימי-מוסרי המאפשר את עצם ההישמעות לגזרות חכמים. בד בבד מלמדת אותנו הסוגיה מהי נקודת המוצא היחידה שמתוכה, ורק מתוכה, ניתן ליחידים כרבן גמליאל ורשב"י לנהוג בדרך שונה.

לסיכום, תוך כדי דיון הלכתי בסוגיה שלפנינו, פגשנו כמה סיפורים. ידו של העורך ניכרת בעצם בחירת הסיפורים, בשילובם הייחודי במסגרת הסוגיה, בדו-שיח האילם שניהלו הסיפורים עם סביבתם ההלכתית, ובאופן עריכת הסיפורים מבחינה רעיונית וספרותית. כל סיפור עמד בזכות עצמו ותרם את חלקו בליבון הסוגיה. במקביל לכך ליקוט הסיפורים אחד לאחד, סביב מוקד רעיוני משותף, יצר הארות הדדיות ו'הצברי משמעויות שלב אחרי שלב, שהשפיעו אף על קריאתם ומשמעותם של הסיפורים הבודדים'<sup>45</sup> עד ש'יחידות סיפוריות בודדות התלכדו לסיפור מקיף אחד'<sup>46</sup> ולעניין רעיוני שלם, שהוא למעשה יצירתו של העורך וסיפורו.

43. מקורה של הברייתא הוא במשנה סוף מסכת סוטה. מקבילה לה מצויה בבבלי עבודה זרה כ ע"ב, שם היא מופיעה בהקשר לאופן השמירה על טהרתו של האדם: "שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". מקבילה נוספת מצויה בירושלמי שקלים פ"ג ה"ג, שם מופיעה הברייתא בהקשר לצורך של האדם להיות נקי מה' ומבני אדם כשהוא עוסק בכספי ציבור.

44. דרשה זו לא מובאת במקבילות שהובאו לעיל.

45. ראו ע' יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדות חז"ל' מחקרי ירושלים בספרות עברית יב (תש"ן), עמ' 134.

46. 'לוינסון, הסיפור שלא סופר, ירושלים תשס"ה, עמ' 279. דבריו של לוינסון הדנים ביחס שבין הקובץ לסוגיה מתאימים אף לנושא הנדון לפנינו.

סדר עריכת הסיפורים בסוגיה זו תואם את מה שבארי מכנה: 'דגם ההיפוך הדיאלקטי'.<sup>47</sup> על פי דגם זה, עורך הסוגיה שבירושלמי פתח בהנחת מוצא אחת כדי להפכה על פיה במרוצת הדיון. מתוך רצף הסיפורים עולה כי עורכי הירושלמי אינם מוותרים על העמדות שאינן זוכות לתמיכתם ואף אינם פוסלים אותן במפורש. במקום זה הם בוחרים להציבן דווקא בראש הרצף כנקודת מוצא, ובמהלך הדיון הם מניחים אותן מאחור, והעמדה הנבחרת היא זו שמגיעים אליה לבסוף, כפרי המאמץ המושקע בתהליך הלימוד כולו.<sup>48</sup> דגם זה ההולם במיוחד דיונים בשאלות פילוסופיות תואם גם את סדר הסיפורים שלפנינו. סיפור אחרי סיפור, שלב אחרי שלב מראה העורך את הסכנות ההלכתיות והמוסריות הטמונות בדרכם של היחידים שמטעמים דתיים, אמוניים ומוסריים שונים, חשים שגזרות חז"ל אינן תקפות לגביהם. בעצם מעשה העריכה, בסדר הבאת הסיפורים, ובראיית הסיפורים כמכלול נוצרה לפנינו מעין 'סוגיית על', שמתוכה עולה הסיפור הבלתי כתוב המתאר את עמדתו של עורך הירושלמי<sup>49</sup> בסוגיה הנדונה.

47. נ' בארי, סדר תעניות כיצד מסכת תעניות בירושלמי, דרכי עיצוב המסורות ועריכתן, בראילן תשס"ט, עמ' 169-160.

48. נ' בארי, שם, עמ' 161.

49. כמובן שלא ניתן להסיק מסקנות עקרוניות כלליות לגבי עריכת הסוגיה בירושלמי, מתוך העיון בסוגיה הבודדת, יחד עם זאת, הדיון נתמך במסקנות ממקורות נוספים העוסקים בדרכי העריכה של הירושלמי, דוגמת ספרה של נ' בארי. ולכן נראה שניתן בעריכת סוגיה זו, מעין מדגם קטן ומייצג לדרכו של הירושלמי.

