

לדרכי עיצובה של מנהיגות קיבוצית בספרות חז"ל: עיין במחזור סיפורי רשב"י (ירושלמי שביעית ט:א, לח:ד ומקבילות)

ירון זילברשטיין

רבינו [הרב צ"פ פרנק] פסק דינו, שקוניאק הנעשה מיין יש לו דין של אישתני למעליותא, ויש לברך עליו ברכת 'בורא פרי הגפן'... סיפר הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך כי ישב עם רבנו בסעודה של מצוה ושמע שרבנו מברך על קוניאק ברכת 'שהכל'. שאל אותו: רבינו הרי סובר שיש לברך 'הגפן'... רבנו השיב לו בענות חן: 'די ועלט האט ניט אן גינומען דעם פסק! כלומר לא קבלו פסקי זה'.

מבוא

דמותו של רבי שמעון בר יוחאי (להלן: רשב"י) היא אחת הדמויות המוכרות והידועות ביותר בקרב חלקים נרחבים מהציבור היהודי. אם בספרות חז"ל מוצג רשב"י בעיקר כתלמיד בולט של רבי עקיבא וכמורה הלכה מובהק, הרי שעם ייחוס ספרות הזוהר אליו היה רשב"י לדמות הבולטת ביותר בספרות הסוד היהודית,² ומכאן, פרדוקסלית, גם לדמות ידועה בציבור הרחב. לכך יש להוסיף גם את ההילולה במירון בל"ג בעומר, המושכת

1. רוזנטל, תשע"א, עמ' 165.

2. עירוב התחומים יצר כמובן את השאלה כיצד יש לראות את מעמדו של רשב"י בשדה ההלכה בעקבות מעמדו המרכזי בתחום הנסתר, וראו למשל חלמיש, תש"ס, עמ' 139, הערה 134. מכמה מקורות עולה הכלל ההלכתי ולפיו הלכה כרבי יהודה לעומת רבי שמעון, ראו ירושלמי, תרומות ג:א, מב:א; בבלי, עירובין מו ע"ב; בבלי, בכורות יא ע"א ועוד. ראו גם את דברי רבי שלמה לוריא (מהרש"ל), הקובע כי בכל מקרה אין הלכה כרשב"י מחבריו (שו"ת מהרש"ל סי' צח). הבבלי, ברכות ט ע"א, מביא משמו של האמורא רבי יהושע בן לוי: "כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק".

אליה מדי שנה בשנה מאות אלפי מאמינים מכל קשת המגזרים בחברה הישראלית, ומסייעת להנכחת רשב"י בשיח היהודי.³

סיפורו של רשב"י במערה ומעשה טיהור העיר טבריה זכו לאזכורים ולדיונים רבים, ואף לכמה מחקרים חשובים מהכיוון ההיסטורי, הספרותי, המיסטי ועוד.⁴ בין מחקרים אלה יש להזכיר את מחקרה של מאיר, המציגה ניתוח משווה של דמותו של רשב"י במקורות הארץ ישראלים ובמקור הבבלי.⁵ רובינשטיין דן באריכות בסיפור זה בבבלי כמדגים את המתח שבין חיי התורה וההסתגרות במערה ובין הפעילות בחיי המעשה,⁶ מתוך הנחה כי העורכים הבבלים שינו את הסיפור כדי להתאימו לסכמות מחשבתיות רצויות בתקופתם. שושני הלכה אף היא בעקבות רובינשטיין וביקשה לעמוד על תיאור פתיחת הסיפור והשהייה במערה על פי הדגם המקראי של אליהו בהר חורב.⁷ בדומה לכך ננסה אנו ליצור קשרים אפשריים בין דמותו התלמודית של רשב"י לדמותו המיסטית כפי שהצטיירה בספרות הזוהר ובספרות מיסטית רחבה. חוקרים נוספים דנו בסיפור זה בהקשר למעשה טיהור העיר טבריה ולאמינותו ההיסטורית.⁸

אשר לאמינות הגרסאות ולמקורות, הנחת היסוד במחקר הספרות התלמודית המודרני היא שאי אפשר להגיע אל הדברים 'כמות שהם', אך במקומות רבים הגרסה הארץ ישראלית של הסיפור קרובה יותר לצורתו המקורית של הסיפור מזו המובאת במקורות בבליים.⁹ במאמר זה נלך בדרך זו וננסה לעמוד על מקורו הארץ ישראלי של סיפור רשב"י במערה וטיהור העיר טבריה. המאמר יתמקד בדרך שבה מבקשים עורכי מחזור הסיפורים (ירושלמי, שביעית טא, לח:ד ומקבילות) להאיר את דמותו של רשב"י כחכם הפועל בשדה החברתי ומתמודד בין היתר עם התדמית שנוצרה לו בחברה היהודית בזמנו.¹⁰

3. לתולדות ההילולה במירון ראו למשל רוזנסון, תשס"ג. לתיאור התנגדותם של החת"ם סופר ואחרים להילולת רשב"י במירון ראו כהנא, תשל"ג, עמ' 201; ליכטנשטיין, תשס"ז, עמ' 343. לדיון במסורות על מקום קבורתו של רשב"י ראו למשל רוזנסון, תשס"ו; הוס, תשס"ח, עמ' 264-265.
4. ראו את הסקירה אצל חזני, תש"ע. לדיון בביוגרפיה של רשב"י כפי שהיא משתקפת בתוך ספר הזוהר ראו מרוז תשע"ח, עמ' 174-265.
5. מאיר, 1989.
6. רובינשטיין, 1999, עמ' 105-138, 333-345. ראו גם בר אשר סיגל, תשע"א.
7. שושני, 2007. לקישור שנוצר בין המערה ששהה בה רשב"י למערה ששהו בה משה ואליהו בהר חורב ראו הוס, תשס"ח, עמ' 69-70, ונחזור לקישור זה בהמשך.
8. ליון, תשמ"ב, וראו בעמ' 10 רשימת חוקרים נוספים שדנו במחזורת סיפורים זו ובהשלכותיה.
9. להנחה זו שותפים חוקרים רבים, וראו למשל פרידמן, תש"ע, עמ' 390.
10. מתוך הניסיון לברר את מצעו של סיפור זה במקורות הארץ ישראלים, וללא יומרה לטעון, כאזרחותו של רז מוסטיגמן כי "ספרות חז"ל הארץ ישראלית היא סוג של יצירה היסטוריוגרפית, אוביקטיבית,

חזני כותב כי סיבת הכניסה למערה היא רצונו של רשב"י להתבודד מסיבה שאינה ידועה, וכי יש לראות את הסיפורים השווים (מלקט הספחים, המערה וטיהור טבריה) כבלתי תלויים זה בזה.¹¹ במסגרת זו גם נבקש להציע הסבר אפשרי לסיבה שבגינה נכנס רשב"י למערה, המתמקד בהבנת שלושה סיפורים אלה כקשורים זה לזה ברצף ליניארי.

סדר הצגת המקורות יתחיל דווקא במקור המאוחר והידוע יותר – התלמוד הבבלי – וממנו נגיע אל המקורות הארץ ישראלים הקדומים לו. הציר שבו ינוע המאמר הוא הציר התמטי-ספרותי, והוא יבקש להראות את הדרך שבה רצה עורך הסוגיה בירושלמי להציג את דמותו של רשב"י. עם זאת, לאורך המאמר ישולבו גם דברי חוקרים שבחנו מחרוזת סיפורים זו מהזווית ההיסטורית.

מעשה המערה העניק לרשב"י לאורך הדורות עצמה ויוקרה יוצאי דופן,¹² ולדעת מאיר מקור כוחו של רשב"י היה בהארה שזכה לה ביציאתו מן המערה. בדרך זו הלכו מקובלים רבים, אשר ייחסו לרשב"י בתקופה זו את כתיבת ספרות הזוהר ואת ביסוס תורת הנסתר בעולם היהדות. מקובל להציג את שלב השהייה במערה כשלב שבו הפך רשב"י מחכם שעיקר עיסוקו בהלכה לדמות מרכזית בעולם הסוד היהודי.

הטיעון המרכזי שארצה להציג במאמר זה הוא שעריכת הסיפורים במחרוזת זו יוצרת נקודת מפנה שבה משתנה דמותו של רשב"י מדמות של מנהיג דתי הנשען על סמכותו הכריזמטית לדמות של מנהיג המפעיל את סמכותו הכריזמטית להעצמת סמכות חכמים כקולקטיב, מתוך התמודדות עם תדמיתו הציבורית כמנהיג רוחני.

כפי שנראה, נקודת מפנה זו באה לידי ביטוי במעשה טיהור העיר טבריה, שהיה במרכיבים שהפכו את העיר טבריה לחשובה ומרכזית בערי הגליל בתקופת התנאים והאמוראים.¹³

ראשונית או שאין בה יסודות פולקלוריסטים ומגמות ריטוריות, ושאין בה קשיים בסיסיים שנוצרו עקב מגמות עריכה וכו'" (מוסטיגמן, 2006, עמ' 4).

11. חזני, תש"ע, עמ' 6.

12. לדעת גרץ, מעשה זה היה בשנים 161-169, ויציאתו מהמערה הייתה בשנות מלכותו של מרקוס אורליוס (הובא אצל הלוי, תשכ"ז, עמ' 748), ואילו לדעת ש"ר, עמ' 183, היה מעשה זה בימי אדריאנוס. לדעת הלוי ואחרים מעשה זה אירע כנראה בימי אנטונינוס פיוס, שהיה ידוע בסובלנותו (לסקירת הדעות ראו הלוי, תשכ"ז, עמ' 778; הר, תשל"ל, עמ' 106).

13. יסוד טבריה היה בשנים 17-26 לסה"נ, וראו את סקירת הדעות אצל נאמן, תשנ"ד, עמ' 99, הערה 11א. דוגמה אחת לכך אפשר לראות בבבלי, עבודה זרה י ע"א: "א"ל אנטונינוס לרבי: בעינא דימלוך אסירוס ברי תחותי ותתעביד טבריא קלניא...". נראה כי גם מגוון הזיהויים המקראיים המוצעים לעיר

במאמר זה ננסה להראות כי עצם הרצון לטהר את העיר טבריה איננו רק השבת טובה לבני המקום אלא מבטא יישום של עקרון המנהיגות הקיבוצית.

“כמה נאים מעשיהן של אומה זו”

הסיפור הקודם למעשה המערה במקבילה בבבלי, שבת לג ע”ב-לד ע”א,¹⁴ נפתח בדיון על הפרשנות הראויה למעשי מלכות רומי בארץ ישראל:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג. אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא. כל יומא הוה מייתי להו דביתהו ריפתא וכוזא דמייא וכרכי. כי תקיף גזירתא, אמר ליה לבריה: נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערי לה ומגליא לן.

בסיפור שלפנינו מתואר דיון בשאלה כיצד יש להתייחס למעשי השלטון הרומי.¹⁵ לפי העולה מהתיאור שלפנינו, שלטון זה היה פעיל מאוד בבניית אזורים מסוימים בארץ ישראל¹⁶ בעיקר בשלושה תחומים, המשמשים מדד לאיכות חיים בעבור תושבי הערים: שווקים,

טבריה (ראו בבלי, מגילה ה ע”ב-ו ע”א) [רקת או חמת] מלמדים על ניסיון להעצים את דמותה של טבריה, וראו בהמשך הערה 78.

14. נוסח הבבלי מובא לשם הנוחות על פי דפוס וילנה, בציון שינויי נוסח משמעותיים מכ”י מינכן 95, אוקספורד 23, ותיקן 127, דפוס שונצינו 1490, 20 (1) Cambridge — T-S F1 (להלן קט”ג 1), Cambridge — T-S F2 (להלן קט”ג 2), המצויים כולם בתקליטור המקורות ע”ש ליברמן.

15. להערכות שונות על תיקוני הקיסרות הרומית ומפעליה במקורות נוכריים, וראו הר, תש”ל, עמ’ 96-101. ספראי ציין כי השלטון הרומי היה עירוני באופיו וגילה אדישות כלפי הנעשה במרחב הכפרי (ספראי, תשנ”ה, עמ’ 291), לכן אפשר להבין את ההתמקדות בשבחים אלה כחלק מההתמקדות במישור העירוני. לשאלה זו גם משמעות בקשר לתנאים שקדמו למרד בר כוכבא, וראו למשל מור, תשנ”ב, עמ’ 15-97.

16. לדיון ביקורתי בשאלה האם הקיסרים הרומאים הרבו ביסוד ערים ובפעולות בנייה אזרחיות ברחבי האימפריה, ראו איזק, 1990, עמ’ 333-371. למאפייני השוק בתקופה הרומית ראו מנירב, תשס”ט, עמ’ 83-100.

גשרים ומרחצאות.¹⁷ בהמשך המקבילה בבבלי מציינים שמואל ורבי יוחנן (בהקשרו של מדרש על יעקב אבינו) כי הקמת שווקים למסחר והמרחצאות יוצרים שיפור ניכר באיכות החיים של אנשי המקום. תיקון השווקים וכן השימוש במרחצאות יועלו בהמשך בהקשר לפעולותיו של רשב"י עצמו, ויש בכך ללמד עד כמה היו חלק מתרבותם החומרית של יהודי ארץ ישראל.

לדעת רבי יהודה יש לראות את החיובי במעשי הרומאים ולשבחם על כך. על פי הגרסה בקט"ג 2 פותח רבי יהודה את דבריו במילים: "פּתַח ר' יהודה? וסיפר בשבחה של רומי... וכולם <...> עשו אלא בשביל ישראל כדי ש <...> בתורה". לפי גרסה זו, דווקא מעשיהם של הרומאים הם המסייעים ללימוד התורה. לדעת הלוי ואחרים, התואר 'ראש המדברים' ניתן לרבי יהודה בידי הרומאים בשל תמיכתו בהם.¹⁸ לעומתו, רבי יוסי שותק ואינו משמיע את דעתו.¹⁹ ייתכן שבשתיקה זו השמיע רבי יוסי את קולם של חלק ניכר מאוכלוסיית יהודי ארץ ישראל אשר נהנו מתנופת הבנייה הרומאית אך לא ראו צורך להגדיר את יחסם לתנופת בנייה זו בתפיסות מחשבתיות מוגדרות.

לעומתם, רבי שמעון נקט דעה שלילית חד־משמעית כנגד השלטון הרומי, וטען כי כל מעשיו של זה נועדו להעצים את שליטתם התרבותית והכלכלית של הרומאים בארץ ישראל. לדעתו, השווקים נועדו כדי להושיב בהם נשים העוסקות בזנות;²⁰ המרחצאות – לעדן את גופם של הרומאים, והגשרים – כדי להגדיל את גביית המס מהציבור.

17. בקיסרות הרומית הייתה הרחצה במרחץ נוהג רווח ושירות שהאזרח ציפה לקבל מהרשות, וראו גיחון, תשל"ח. אשר ליחס לבתי המרחץ ראו אליאב, תשנ"ה. ואולם דווקא את המקורות שלפנינו העוסקים ביחסו של רשב"י לבית המרחץ לא ציין אליאב במחקרו המקיף, וראו בהמשך הערה 76. בבבלי, ברכות כב ע"א, מובא דיון בשאלה האם מותר לטבול ולהיטהר מטומאת קרי בבתי מרחץ, וראו גם ירושלמי, ברכות גא, וזא. על חשיבות בתי מרחץ בערים אפשר ללמוד גם מהחיוב להקים שוק גם בעיר מקלט, ראו למשל תוספתא, מכות ג, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 441) ומקבילות.

18. הלוי, תשכ"ז, עמ' 770; ברנדס, תשס"ב, עמ' 249. במקור אחר משמיע רבי יהודה ביקורת כלפי השלטון הרומי: "תני אמר ר' יהודה ביר' אלעאי ברוך רבי היה דורש הקול קול יעקב והידיים ידי עשו קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידיו שלעשו בביתר" (ירושלמי, תענית ד:ה, ס:ח:ד), וראו מוסטיגמן, 2006, עמ' 74. לדעת הלוי, תשכ"ז, עמ' 735, דברי רבי יהודה מוסבים על פעילות הרומאים לאחר שנות השמד הגדול "למען השב שבות הארץ אשר היתה שמה ושאיה". דבריו של רבי יהודה עוררו קושי מהותי בעיני כמה פרשנים, וראו למשל את דברי השפת אמת (שם): "כמה נאים מעשיהם של אומה זו קשה הא כתיב לא תחנם ודרשין לא תתן להם חן כדאי' בע"ז, וי"ל דגם הוא אמר כן בלשון בתמיהא".

19. לדיון בגולתו של רבי יוסי לציפורי ראו למשל הלוי, תשכ"ז, עמ' 781-787.

20. מנירב כותב כי "אחד המאפייני הבולטים של הירידיים בארץ ישראל, בדומה לשווקים התקופתיים האחרים בכל רחבי האימפריה, הוא השילוב של יסודות מסחריים עם יסודות של בילוי, בידור ושעשועים שונים, כולל זנות ופריצות" (מנירב, תשס"ט, עמ' 108).

דומה כי רשב"י הצביע כאן על מאפיין מרכזי של תרבות הפנאי הרומאית. לדעתו אין לראות בתרבות החומרית הרומית תרבות לגיטימית, ונעוצה בה סכנה של החדרת תרבות זרה לעולם היהודי במסווה של תרבות חומרית ניטרלית. יחסם העקרוני של חכמים אחרים לבתי מרחצאות היה חיובי,²¹ אך היחס לערי המעיינות הרפואיים בארץ ישראל היה יחס שלילי בשל התופעות השליליות שהתלוו לשהות במרחצאות.²²

תפיסה זו כנגד התרבות החומרית הרומית משתלבת ביחסו הכללי של רשב"י למלכות הרומית ולהשפעה אפשרית שלה על החברה היהודית. גישתו זו של רשב"י באה לידי ביטוי גם ברשימת הגזרות שייחס לגזרות י"ח דבר,²³ שנקבעו בימי בית שמאי ובית הלל:

תני ר"ש בן יוחי בו ביום גזרו על פיתון ועל גבינתן ועל יינן ועל חומצן ועל צירן ועל מוריסן ועל כבושיהן ועל שלוקיהן ועל מלוחיהן ועל החילקה ועל השחיקה ועל הטיסני ועל לשונן ועל עדותן ועל מתנותיהן על בניהן ועל בנותיהן ועל בכוריהן (ירושלמי, שבת א:ד, ג:ג).

דומה כי גזרות אלו נקבעו על רקע תחושתם של יהודים לא מעטים כי אין כל פסול בהתקרבות שבין יהודים ושאנים יהודים, וכי אפשר להפיק הנאה מהחברה הרומאית בארץ ישראל. כמה חוקרים טענו כי הדיון שלפנינו הוא יצירה ספרותית שאין לה אחיזה היסטורית בדור אושא, אך לא נעסוק בטענה זו במחקר זה.²⁴ מכל מקום הדיון בין החכמים בסיפור שלנו, הנראה כמשקף את הלכי הרוח בתקופה זו, מעמיד גם את

21. ראו לעיל הערה 17.

22. ראו דבורז'צקי, תשמ"ט, עמ' 50-54.

23. חוקרים מספר מצינים כי אופייה האחדותי של רשימה זו בצירוף העובדה כי בכל רשימה אחרת נמצאים דברים שמקורם ברשימה זו מלמדים ככל הנראה שרשימה זו היא רשימת י"ח הגזרות המקורית (צייטלין, תשמ"ג, עמ' 146; גולדברג, תשל"ו, עמ' 20-21), וראו גם בהערה הבאה.

24. בן שלום, תשמ"ד, עמ' 22; מאיר, תשנ"ג, עמ' 29-31. השונו בבלי, עבודה זרה ב ע"ב: "מידן] נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה... אמר להם הקדוש ברוך הוא: במאי עסקתם? אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם – לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר: לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות". התנגדותו הפעילה של רשב"י לשלטון הרומי ולגזרותיו עשויה להילמד מהסיפור בבבלי, מעילה יז ע"א-ע"ב: "שפעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת, ושלא ימולו את בניהם, ושיבעלו את נדות... אמרו: מי ילך ויבטל הגזרות ילך ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בנסים, ואחריו מי ילך – ר"א בר ר' יוסי. אמר להם רבי יוסי: ואילו היה אבא חלפתא קיים, יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה? אמר להם ר' שמעון: אילו היה יוחאי אבא קיים, יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה". לדעת פרנקל, תשי"ט, עמ' 169, מעשה זה היה לאחר יציאת רשב"י מהמערה, ואילו לדעת הלוי, תשכ"ז, עמ' 732, מעשה זה היה בימים שלפני השמד עצמו, עיינו שם, וכן ראו לעיל הערה 18.

החוליות הנוספות בסיפור שלפנינו בבבלי בהקשר של מערכת היחסים שבין היהודים לשלטון הרומי בארץ ישראל.

כאמצעי להתחמקות מהעונש הרומי הצפוי התחבא רשב"י בבית המדרש,²⁵ וצירף אליו את בנו אלעזר. צירוף הבן אלעזר וכן מקום המסתור מעידים כי רשב"י היה מודאג מהמשך יכולתו ללמד תורה, ולכן צירף אליו את בנו למקום שאפשר ללמוד בו תורה וללמדה.²⁶ דומה כי המקבילה בבבלי מציינת דווקא את בית המדרש כמקום המסתור של רשב"י כדי להדגיש לפנינו כי הבריחה מפני הרומאים היא אירוע חיצוני בלבד. בפועל רשב"י מעוניין ללמוד תורה וללמדה, ולכן בחר להמשיך בכך דווקא במקום הטוב ביותר מבחינתו למלא מטרה זו – בית המדרש.

”אמר לו: בני, די לעולם אני ואתה”

בעקבות החשש כי הרומאים יגלו את מקום מחבואם של רשב"י ובנו, החליטו השניים להסתתר במערה:

אזלו טשו במערתא. איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא. והוו משלחי מנייהו, והוו יתבי עד צארייהו בחלא, כולי יומא גרסי, בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו, והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבלו. איתבו תריסר שני במערתא. אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא, אמר: מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזרתיה? נפקו. חזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה! כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חיזרו למערתכם! הדור אזול. איתיבו תריסר ירחי שתא. אמרי: משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש. יצתה בת קול ואמרה: צאו ממערתכם! נפקו, כל היכא דהוה מחי רבי אלעזר הוה מסי רבי שמעון. אמר לו: בני, די לעולם אני ואתה. בהדי

עם זאת דומה כי יש לראות גם סיפור זה כחלק מהמגמה האנטי-רומאית שבמסגרתה מעניק הבבלי לרשב"י מקום ייחודי, ולכן שאלת יחסו של רשב"י לשלטון הרומאי ולמעשיו מצריכה דיון מקיף ונפרד.

25. אפשר לשער בהקשר זה כי רשב"י נפל קרבן למלשינות, וראו רוזנסון, 1998, עמ' 130.

26. הקושי העולה מתיאור זה הוא כי בית המדרש הוא המקום הראשון שבו אמורים הרומאים לחפש את רשב"י. משל למה הדבר דומה, לראש ישיבה מסוימת הבוחר להתחבא דווקא בישיבתו שלו. לכן משער הלוי כי בבתי המדרש היו להם מערות ומנהרות להסתתר כמו "באילין בוטיטא דסדרה רבה" (ירושלמי, פסחים א:א, כז:ב), ראו הלוי, תשכ"ז, עמ' 890. דוגמה למבנה כזה אפשר לראות במבנה בית הכנסת בסוסיא, ששלב הבנייה הראשון שלו הוא במאה השלישית לספירה. לסקירה ראו שראבי ואשל, תשנ"ז, עמ' 33.

פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא, ורהיט בין השמשות. אמרו ליה: הני למה לך? – אמר להו: לכבוד שבת. – ותיסיג לך בחד? – חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור. – אמר ליה לבריה: חזי כמה חביבין מצות על ישראל! יתיב דעתיהו.

מיקום מערה זו אינו מובא בבבלי. לדעת קליין,²⁷ מקום המסתור של רשב"י ובנו היה בבוקיע (המכונה כיום בטעות פקיעין), ויש לדעתו למסורת על זיהוי מקום זה בפקיעין של ימינו על מה שתסמוך. הוא הביא שם את דעת שאלטר, המזהה את בקע או פקע (המובאת במקבילות לסיפור זה בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה [שיידונו בהמשך]) עם BAKA הנזכרת אצל יוספוס כמקום הגבול שבין היישוב היהודי ליישוב הציזוני בסוף ימי בית שני.²⁸ בכ"י מינכן 95 יש תוספת בצד הגיליון [?'מע?רתה צאליהו], וזומה כי תוספת זו מנסה לקשור בין מיקום המערה לדמותו של אליהו, שעוד תשוב אלינו בהמשך.²⁹ בהמשך ננסה להראות כיוון נוסף הקושר בין מיקום המערה לטיהור העיר טבריה.³⁰

הנחת היסוד של המקבילה בבבלי היא שבמערות שאינן מיושבות אין אמצעים סדירים לאכילה ולשתייה.³¹ קושי זה נפתר בנס באמצעות עץ חרוב ומעין מים,³² ושני אלה מספקים בצמצום את צורכיהם החומריים של רשב"י ובנו.³³ סדר היום במערה מוקדש

-
27. קליין, תשכ"ז, עמ' 195. מאיר, תשנ"ג, עמ' 159, הערה 18, מציינת כי "ייתכן שלעורך קהלת רבה כבר היה ידוע שהזיהוי, שקיים עד עצם היום הזה" (במערותא דפקע). לדיון בזיהוי זה ראו חזני, תש"ע, עמ' 9-12.
28. המקור הראשון שקישר את 'בקע' ליישוב 'פקיעין' הסמוך ללוד היה תיקוני זוהר (הקדמה א ע"א): "רבי שמעון אזל ליה וערק למדברא דלוד ואתגניז בחד מערתא הוא ורבי אלעזר בריה אתרחיש ניסא נפק להון חד חרוב וחד מעיינא דמיא אכלי מההוא חרוב ושתן מההוא מיא הוה אליהו זכור לטוב אתי להון בכל יומא זימני ואוליף לון ולא ידע אינש בהו". הזיהוי של פקיעין היהודאית בפקיעין הגלילית נעשה במאה ה-18, והתקבל בימינו קבלה רשמית. ראו אליצור, תשס"ט, עמ' 441.
29. קיים זיהוי של מערת אליהו גם ליד דמשק, וראו מאן, 1931, עמ' 230.
30. ראו הערה 102. לדעת רוזנסון, 1998, עמ' 130-131, ייתכן כי תחילת המעשה ביהודה ואילו סופו במגדל, באזור הגליל, ועיינו שם.
31. מציאותם הנרחבת של מכלולי מערות מסתור ומערות מפלט, הן באזור הגליל הן באזור יהודה, עשויה ללמד כי מערות אלו כללו גם אמצעי מזון ושתייה.
32. ברוב כתבי היד אשתו של רשב"י הביאה להם לבית המדרש "ריפתא וכרכי"; בכ"י מינכן 95 יש תוספת "[נוכזא דמיא]", וקטע זה מצוי גם בדפוס שונצינו 1490 ובדפוס שלפנינו.
33. החרובים נחשבים מאכל בהמה, וראו משנה, שבת כד, ב: "מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה ומפספסים את הכיפין אבל לא את הזירין אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה רבי יהודה מתיר בחרובין לדקה", ראו בהמשך הערה 69. היה מי שרצה לראות בחרוב נס בתוך נס, וראו למשל תוספות הרא"ש (שם): "איתרחיש ניסא ואיברו להו חרובא כו'. אפשר דנקט חרובא דהיה נס בתוך נס דאינו טוען פירות עד שבעים שנה מנטיעתו וכאן טען פירות מיד וק"ל".

לתורה ולתפילה;³⁴ בזמן התפילה לובשים השניים את בגדיהם כדי לכבד את מעמד התפילה, ואילו בשאר הזמן הם מתכסים בחולות המערה ולומדים תורה.³⁵

כיוון שמקום המערה איננו ידוע במקבילה זו, והסיבה להסתתרות היא הפחד מעונשם של הרומאים, יש צורך בדמות המסוגלת לאתר את רשב"י ולהודיע לו על מות הקיסר וביטול גזרתו – אליהו הנביא.³⁶ אליהו מתפקד כאן הן כדמות המביאה גאולה לגלות רשב"י, הן כדמות קנאית שבכוחה ליצור גושפנקה לסיום תקופת השהות במערה. בעקבות יחסם לאנשים שהם פוגשים,³⁷ נשלחים רשב"י ובנו לתקופה נוספת בת 12 חודשים במערה, המלווים בבבלי במשפט הביקורתי "משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש". משפט זה אמור להדגיש גם את הסכנה האורבת למי שמשקיע את כל עולמו הרוחני בלימוד תורה (ובעולמם של בני עלייה), ואיננו מודע למכלול נסיבות חייה של האוכלוסייה הכללית.

בסוף תקופה זו ממלאת בת קול את תפקידו של אליהו ומכריזה כי ניתנה להם הרשות לצאת מהמערה. גם לאחר יציאתם מהמערה רבי אלעזר ממשיך לפגוע באנשים אשר לפי דעתו אינם מתנהגים כשורה,³⁸ אלא שרשב"י מקבל עליו את תפקיד הרופא ומתקן

34. סיפור נוסף הקשור לשנות למידה ארוכות של רשב"י מובא ביקרא רבה (מרגליות), פרשת אחרי מות כא (עמ' תפד-תפז): "דילמ' ר' חנינה בן חנינאי ור' שמעון בן יוחי הלכו ללמוד תורה אצל ר' עקיבה בבני ברק שהו שם שלש עשרה שנה. ר' שמעון בן יוחי משלח וידע מה בגו בייתא ר' חנינה בן חניני לא הוה שלח וידע מה בגו בייתא. שלחה אשתו ואמרה לו בתך בגרה בוא והשיאה. ואפעלפי כן לא הלך. צפה ר' עקיבה ברוח הקודש ואמ' להן כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה. ידע מהו שמע קם נסב רשותא ואזל. אזל בעי לה בגו בייתא ואשכחה דפניית לזויות אחרי. מה עבד, אזל ויתב ליה על מלויתוהו דנשיא, שמע קלהו דטלייא אמרין בת חניני מלאי קולתיך וסוק לך. מה עשה, היה מהלך אחריה עד שנכנסה לתוך ביתו, נכנס אחריה פתאום, לא הספיקה אשתו לראותו עד שיצתה נשמתה. אמ' לפניו רבונו שלעולם ענייה זו זו שכרה לאחר שלש עשרה שנה, באותה שעה חזרה נפשה לגופה". לדעת הלוי, תשכ"ז, עמ' 755, אירוע זה התרחש לפני מעשה רשב"י במערה. מהבבלי, ברכות לה ע"ב, עולה כי שיטתו זו של רשב"י באשר ללימוד תורה עומדת בניגוד לזו של רבי ישמעאל, הסובר כי "ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ". אביי (שם) ציין כי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, כרבי שמעון בר יוחי ולא עלתה בידם, וראו בהמשך הערה 41.

35. וראו בהמשך הערה 42.

36. כך בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י וטיקן 127, שבו אליהו אינו מוזכר.

37. מעשהו של אדם זה עם ההדס רומז לדעתי למנהג של הבאת הדסים למלך (ראו בבלי, ברכות ט ע"ב). ראו ירושלמי, ברכות א,א; ב:ד (ומקבילה בבבלי, ברכות ט ע"ב): "אמר רבי זעירא אנא תכפית גאולה לתפילה ואיתצדית באנגריא מובלא הדס לפלטיין". האנגריא, שהיא חובת העבודה על פי זרישת השלטונות, כללה אילוף של תושבי הפרובינציות להוביל בעצמם את המסים אל מקומו של השליט המקומי (אופנהיימר, תשנ"א, עמ' 98).

38. יש לציין בקצרה כי ביקורת נוספת נמתחה על אלעזר בנו של רשב"י, שזלזל במראהו החיצוני של אדם (בבלי, תענית כ ע"א-ע"ב).

את מעשי בנו. בקט"ג 2 מודגש כי "כל היכא דהוה שריף בריה הוה מאסיה". מסקנת רשב"י מהתנהלות זו היא "בני, די לעולם אני ואתה".³⁹ אמירה זו בבבלי מבטאת אמונה בכוחם הגדול של רשב"י ובנו, אך גם תחושה נוקבת של ייאוש ממעמד הרוחני הכושל של בני האדם ומחוסר התועלת בהימצאות בני אדם בעולם. מכאן עולה השאלה כיצד רואה רשב"י את דמותה הרצויה של הקהילה היהודית בתפיסת עולמו הדתית.

הזדמנות לשינוי גישה זו נקרת בדרכם כאשר הם רואים אדם מבוגר (בקט"ג 2 זהו אליהו המחופש לזקן) הרץ לקראת שבת ובידיו שני ענפי הדס לכבוד השבת. ממעשי הזקן ההוא מגיע רשב"י למסקנה כי מצוות השבת חביבה על עם ישראל.⁴⁰

מהסיפור בבבלי עולה כי רשב"י יצא מן המערה, אך דגם המערה ממשיך ללוות אותו גם בהמשך דרכו. דגם זה, הכולל חכם היושב ועוסק רק בלימוד התורה, בעוד את ההפסקות מלימוד זה הוא מקדיש לתפילה (ובכללה בקשת צורכי האדם), נראה לרשב"י כדגם הרוחני הבלעדי הראוי לאדם.⁴¹ מכאן שאדם שאינו נוקט דרך פעולה זו, אין תכלית לקיומו כאן בעולם הזה.⁴² במקור מאוחר, 'פירקא דרבינו הקדוש',⁴³ מובא בשמו של רשב"י: "עם הארץ אפילו חסיד, אפילו ישרן, אפילו קדוש ונאמן ארוך הוא לאלהי ישראל".

39. המשך ישיר לכיוון זה אפשר לראות במקור נוסף: "אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי: 'כול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה ואילמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו'. ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי: 'ראיתי בני עלייה והן מועטין אם אלף הן אני ובני מהן אם מאה הם אני ובני מהן אם שנים הן אני ובני הן' (בבלי, סוכה מה ע"ב, ומקבילות ועוד).

40. לפי כ"י מינכן 95 ואוקספורד, ואילו לפי כ"י וטיקן 127 ודפוס שונצינו 1490 וכן בדפוס שלפנינו המצוות כולן חביבות על עם ישראל.

41. והשוו ירושלמי, ברכות א:ב, ג:ב ומקבילות: "דברי שמעון בן יוחי אמר אילו היונא קאים על טורא דסיני בשעתא דאיתיהיבת תורה לישר' היונא מתבעי קומי רחמנ' דיתברי לבר נשא תרין פומין חד דהוה לעי באורית' וחד דעביד ליה כל צורכיה חזר ומר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוו תרין על אחת כמה וכמה". על תפיסה זו עמדתי בהרחבה במאמרי 'פולחן דת חדש כההליך חילון? קריאת שמע ותפילת העמידה במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי', אורשת ז (תשע"ז), עמ' 131-151.

42. דבריו של רשב"י על ערך העבודה ביציאתו מהמערה היו למעין שיטה המיוחסת לכלל שיטתו של רשב"י, ומכאן שאף שימשו הצדקה במהלך השנים לשלילת ערך העבודה והתמקדות בתחומים רוחניים. והדברים ארוכים, אך דבריו אלו אינם קיימים במקורות הארץ ישראליים. וראו בר, תשע"א, עמ' 272, הערה 73.

43. פירקא דרבינו הקדוש, בבא דארבע, מהזורת שענבלום, כא ע"ב.

מנהיגותו של רשב"י בגרסה הבלבית מזכירה את מנהיגותו הכריזמטית של אליהו, שאף הוא מתקשה למצוא דרך הנהגה שתוביל לשינוי ארוך טווח בקרב אנשי ממלכת ישראל, ה"פְּסָחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעָפִים" (מלכים א יח, כא).⁴⁴ מנהיגות כריזמטית זו, הנשענת על יכולות רוחניות אישיות, רואה בעצמה ובמעשיה את אמת המידה הנכונה לכל התנהלות שהיא. תפיסה זו יוצרת ממילא אִיהֶבְנָה כלפי שכבות נרחבות באוכלוסייה שאינה מצויה במדרגות גבוהות אלו.

"עבד טמיר במערתא"

במקבילה בירושלמי שביעית מובא לפני סיפור המערה סיפור הקשור לדיני שמיטה:

רבי שמעון בן יוחי הוה עבר בשמיטתא וחמא חד מלקט שביעית אמר ליה ולית אסור ולא ספחין אינון אמר ליה ולא את הוא מתירן אמר ליה ואין חבריי חלוקין עלי קרא עליו ופורץ גדר ישכנו נחש וכן הוות ליה.

בשנת השמיטה חל איסור על עבודת הקרקע, והאדם אמור לאכול מן התבואה הגדלה בשדות כפי שהיא. החשש הוא שאדם יזרע את גינתו במיני ירקות ויטען כי לא עשה כל מלאכה ואלו ירקות שגדלו מעצמם, ולכן חכמים גזרו איסור על אכילת ספיחים בשנת השמיטה. על פי הסיפור שלפנינו, רשב"י ראה אדם המלקט ירקות בשנת השמיטה ושאל אותו מדוע הוא עושה זאת.⁴⁵ האיש ענה לרשב"י כי הוא סומך על דעת רשב"י עצמו, המתיר אכילת ספיחים בשמיטה.⁴⁶ רשב"י איננו מקבל טיעון זה ואומר לאיש שכיוון שדעתו היא דעת מיעוט (ואין חבריי חלוקים עלי), הרי שלהלכה יש לקבל את דעת חכמים.⁴⁷

44. ראו לעיל הערה 7.

45. לפי כתב יד רומי, השאלה "ולאו ספחין אינון" היא שאלתו של מלקט השביעית. ראו אפשטיין, תש"ס, עמ' 709-710. מאיר, תשנ"ג, עמ' 157, הערה 7 טוענת שמצד פירוש הסיפור "ההבדל אינו מכריע בעיני".

46. ראו משנה, שביעית ט, א: "הפיגם והירבוזין השוטים והחלגלוגית כוסבר שבהרים והכרפס שבנהרות והגרגר של אפר פטורין מן המעשרות ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר רבי יהודה אומר ספיחי חרדל מותרין שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה ר' שמעון או' כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה וחכמי או' כל הספיחים אסורין".

47. יש לציין כי בבבלי מובא מעשה שונה הקשור לשיטת רשב"י: "אמר רבה בר בר חנה: סח לי רבי יוחנן בן אלעזר פעם אחת נכנסתי אחר רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניה לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונתן לי. ואמר לי בני בפני אכול, שלא בפני לא תאכל. אני שראיתי את רבי שמעון בן יוחי שאכל כדי הוא רבי שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה בפני אכול, שלא בפני לא תאכל" (בבלי, פסחים נא ע"א-ע"ב), וראו שם תוספות ד"ה 'אני ראיתי'.

רשב"י השתמש בכוחו הכריזמטי וקילל את האיש שימות בנשיכת נחש כיוון שפרץ את הגדר שגדרו חכמים, וכך אכן קורה.⁴⁸ מה גרם להתנהגותו של איש זה? אפשר לשער כי דמותו הייחודית של רשב"י גרמה לרצון ללכת בעקבות שיטתו ההלכתית גם בניגוד לדעה הרווחת אצל חכמים.⁴⁹

סיפור זה מובא גם בירושלמי, ברכות (א:א, ג:א) כחלק מסדרת סיפורים שהמכנה המשותף לכולם הוא כפיפות החכם להוראות חבריו:

מתני' מעשה שבאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להן אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ורבן גמליאל פליג על רבנין ועבד עובדא כוותיה והא רבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה והא רבי עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה והן אשכחן דרבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה דתני סנין אלוונתית לחולה בשבת אימתי בזמן שטרפו ביין ושמן מערב שבת אבל אם לא טרפו מערב שבת אסור תני אמר ר' שמעון בן אלעזר מתיר היה רבי מאיר לטרוף יין ושמן ולסוך לחולה בשבת וכבר חלה ובקשנו לעשות לו כן ולא הניח לנו ואמרנו לו רבי דברין מבטל בחיין ואמר לן אף על פי שאני מיקל לאחרים מחמיר אני על עצמי דהא פליגי עלי חברי והן אשכחן דרבי עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה כיי דתנינן תמן השדרה והגולגולת מב' מתים רביעית דם מב' מתים ורובע עצמו' מב' מת' אבר מן המת מב' מת' אבר מן החי מב' אנשים רבי עקיב' מטמא וחכמים מטהרין תני מעשה שהביאו קופ' מליא' עצמו' מכפר טבי והניחוה באויר הכנס' בלוד ונכנס תודרוס הרופא ונכנסו כל הרופאי' עמו אמ' תודרוס הרופא אין כאן שדרה ממת אחד ולא גולגולת ממת אחד אמרו הואיל ויש כאן מטהרין ויש כאן מטמאין נעמוד על המניין התחילו מרבי עקיבה וטיהר אמרו לו הואיל והיית מטמא וטיהרת טהור והן אשכחן דר' שמעון פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה כיי דתנינן תמן רבי שמעון או' כל הספחין מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירקות שדה וחכמים אומרים כל הספחין אסורין ר' שמעון בן יוחי עבד עובדא בשמיטתא חמא חד מלקט ספיחי שביעית אמר ליה ולית אסור ולא ספיחי אינון אמרי ליה ולא את הוא שאת מתיר אמר ליה ואין חבירי חולקין עלי וקרי עלי ופורץ גדר ישכנו נחש וכן הוה ליה ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה שנייא הכא שהיא לשינון מעתה אף משיעלה עמוד השחר ואית דבעי מימר תמן היו

48. חומרנו של עונש נשיכת הנחש בנוגע לעובר על דברי חכמים נתפסת בבבלי' כחמורה אף יותר מנשיכת נחש רגילה, כיוון שאין לו רפואה, ולנשוק נחש רגיל יש רפואה (בבלי', שבת ק" ע"א; בבלי', עבודה זרה כז ע"ב).

49. בנקודה זו יש להעלות את השאלה האם כללי הפסיקה בעניינו של רשב"י מבטאים חשש דומה של חכמים מפניו? בבבלי', מועד קטן כב ע"א, נקבעה הלכה ספציפית בהלכות אבלות כרבי שמעון, וראו בהמשך הע' 114 ועוד צריך עיון.

יכולין לקיים דברי חכמים ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמי אמ' לון עובדין עובדא כותיה מתני'.

תחילת סוגיה זו בקושיה על המשנה בברכות א, ב, כיצד הורה רבן גמליאל הלכה בניגוד לדעת חכמים. מכאן פותחת הסוגיה בהצגת סדרת חכמים, הכוללת את רבי מאיר,⁵⁰ רבי עקיבא ורבן גמליאל. רשב"י איננו נזכר בכותרת הסוגיה, אך סיפור לוקט הסיפחין מובא כחלק מסוגיה זו, המבקשת להדגיש את המסר שלחכם נתונה האוטונומיה האישית לסבור אחרת מחבריו, אך כשנוצרת דעה של רבנן⁵¹ אסור לו לנהוג בשונה מהדעה שהתקבלה.⁵²

לכן לא די שרשב"י איננו משתבח באדם הנוהג כשיטתו, אלא הוא אף מעניש אדם זה בעונש מוות חמור כדי להעביר מסר ברור, ולפיו אין להסתמך על דעת חכם אחד, גדול ככל שיהיה, אלא מקור סמכותם של חכמים הוא דווקא בהיותם רבנן. אפשר לראות בסיפור זה המשך לתפיסה המובאת בסיפור על תנורו של עכנאי (בבלי, בבא מציעא נט ע"ב), כפי שנראה בהמשך. בהמשך נדון בשאלה מדוע צירף העורך סיפור זה לסיפורים אחרים המיוחסים לרשב"י.⁵³

50. סיפור נוסף על רבי מאיר מובא בבבלי, שבת קלד ע"א: "אמר רבי שמעון בן אלעזר: פעם אחת חש רבי מאיר במעיני, ובקשנו לטרופי לו יין ושמן, ולא הנחנו. אמרנו לו דברך יבטלו בחייר? אמר לנו: אף על פי שאני אומר כך, וחבירי אומרים כך – מימי לא מלאני לבי לעבור על דברי חבירי". סיפור נוסף מובא גם על רבי יוסי: "אמר רבי יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן – אני עולה. ואמר רבי יוסי: מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי" (בבלי, שבת קיח ע"ב).

51. יש מקורות שאפשר להסיק מהם כי דעה זו נוצרת כתוצאה מתהליך משפטי של בית דין, ועד חכמים וכו', אך בדרך כלל נוצרה דעה זו כתוצאה מתהליכים סוציולוגיים, ולעתים אף באופן ספרותי על ידי עורכי סוגיות, והדברים ארוכים.

52. לדעת וורמן ושמש, חז"ל מתכחשים לשורשיהם הפרושיים ומשתמשים דווקא בתואר חבר, המצביע על שותפות בקהילה (וורמן ושמש, תשע"א, עמ' 14, הערה 21). ביטוי מובהק לתפיסה עצמית זו של חכמים אפשר לראות בשימוש במונח 'תור תורה' וראו בר, תשע"א, עמ' 239-259. ראו גם אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק כג: "שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות. עשה תורתך קבע שלא תהא מקיל לעצמך ומחמיר לאחרים. או תהא מקיל לאחרים ומחמיר לעצמך. [אלא כשם שאתה מקיל לעצמך כך תהא מקיל לאחרים. וכשם שאתה מחמיר לעצמך כך תהא מחמיר לאחרים שנאמר כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות ואחר כך וללמד לישראל חוק ומשפט". לדיון בשיטה זו ראו ספרה (מהדורת פינקשלטיין) עמ' 114-115. לדיון עדכני בשאלה האם אדם יכול לנהוג כדעתו ההלכתית גם בניגוד לדעת כל רבני ישראל, ראו הרב גורן, תשע"ב, עמ' 82-83. ראו למשל את דרכו של הרב י"ז סולובייצ'ק, שנהג להעלים את החומרות שנהג בהן כדי שלא תשתנה ההלכה המקובלת (מלר, תשע"א, עמ' 381-383).

53. אתגר ההתמודדות עם עצמת המנהיג הכריזמטי היחיד שמצביע עליו רשב"י, בא לדי' ביטוי גם באיזרא רבא וכך כותב ליבס: "עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא' (= עד מתי נשב בעמוד של סומך אחד,

עונש מוות חמור זה הנזכר בסיפורו של רשב"י מלמד כי רשב"י רואה את דגם המנהיגות הקיבוצית כדגם הראוי לחברה היהודית. על פי דגם זה, כוחו של החכם נובע דווקא מכוחה של שכבת חכמים, שהוא חלק בלתינפרד ממנה. קבוצה זו מקבלת החלטה על פי דעת הרוב, וכל חכם וחכם מתאים את מנהגו בפועל לקביעת הרוב. בהחלטות מעין אלו ניתן משקל רב לדיון ולשכנוע הדדי ופחות לדמותה של אישיות רבת-כוח ועצמה.⁵⁴ רשב"י משתמש במנהיגותו הכריזמטית כדי להעצים את מנהיגותם הקיבוצית של חכמים, ועל רקע זה יש להבין גם את החוליה הבאה במחרוזת זו.

עתה נציג את סיפור השהייה במערה. סיפור זה מצוי במקורות הארץ ישראלים האלה: תלמוד ירושלמי שביעית (ט:א, לח:ד), בראשית רבה עט (עמ' 941-945), פסיקתא דרב כהנא יא (עמ' 191-193), מדרש תהלים (יז, יג), אסתר רבה (ג:ז, עמ' 73-74). נציג כאן את המקבילות בירושלמי ובבראשית רבה, ונזכיר בהמשך הבדלים משמעותיים מפסיקתא דרב כהנא ומקהלת רבה.

ירושלמי שביעית (ט:א, לח:ד)	בראשית רבה עט (עמ' 941-945)
רבי שמעון בן יוחי עבד טמיר במערתא תלת עשר שנין במערת חרובין דתרומה עד שהעלה גופו חלודה	ר' שמעון בן יוחי עשה טמון במערה י"ג שנים הוא ובנו אוכלים חרובים שלגירודא עד שהעלה גופן חלודה
לסוף תלת עשר שנין אמ' לינה נפק חמי מה קלא עלמא	בסופה
נפק ויתיב ליה על פומא דמערתא	נפק ויתיב ליה על פומה דמערתה,

זוהר ח"ג, כ"ז ע"ב, במשפט זה פותח ר' שמעון בר יוחאי (רשב"י), גיבורו של ספר הזוהר, את אידרא רבא, אחד ממעמדי השיאי של הספר. במשפט זה מתלונן רשב"י על יחידותו ובדידותו, ועל מצבו הרעוע של העולם שנסמך על עמוד אחד בלבד – הוא עצמו. גוף האידרא הינו אכן מענה לאותה תלונה, ותיקון לאותו מצב, ובמהלך אותו מעמד נוספים אל רשב"י חברים תלמידים, משתתפים אתו במשא, ואף מתקנים את העולם המושחת מעתה על יסודות הרמוניים יותר⁵⁴ (ליבס, תשס"ז, עמ' 337-357). עקרון המנהיגות הכריזמטית עומד בסתירה גם לעקרון המנהיגות הנבחרת, וראו למשל את דברי ויינפלד שטען כי "בהבטחה הנצחית לשושלת בית דוד נסתם הגולל על עקרון המנהיגות הכריזמטית, אשר לפיו משרה אלהים מרוחו מדי פעם על איש אחד כדי שיושיע את ישראל" (ויינפלד, תשנ"א, עמ' 26).

בראשית רבה עט (עמ' 941-945)	ירושלמי שביעית (ט:א, לח:ד)
<p>חמה חד צייד קאי צייד ציפרין וכד הוה שמע ברת קלא אמרה מן שמיא דימיס הוות פשגה ספיקולה הוות מיתצדה, אמר ציפור מבלעדי שמיא לא מיתצדה חד כמן וכמן נפש דבר נש.</p>	<p>חמא חד צייד צייד ציפרין פרס מצודתיה שמע ברת קלא אמרה דימוס ואישתיזבת אמר ציפור מבלעדי שמיא לאיבדא כל שכן בר נשא.</p>

במקבילות שלפנינו שהה רשב"י במערה שלושעשרה שנה, בדומה למקבילה בבבלי, אך יש שינויים ניכרים בין הסיפורים. ראשית בבראשית רבה נזכר כי אלעזר שהה עם אביו במערה (וכך גם בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה), בדומה למקבילה בבבלי, אך במקבילה בירושלמי רשב"י הוא ששוהה לבדו במערה במשך כל השנים, ונדון בכך בהמשך. נוסף על כך אופי הפעילות במערה לא נזכר כאן, והחרובים, שהם סוג של נס בבבלי, הופכים במקורות שלפנינו לתפריט מזון ולא יותר. בעקבות אכילת החרובים מעלה גופו של רשב"י פצעים, ומצב זה מזרז אותו לצאת מן המערה.⁵⁵

הצירוף "מערת חרובין דתרומה" במקבילה בירושלמי איננו ברור. אפשרות פרשנית אחת היא כי "מערת חרובין דתרומה" היה שם של מערה ידועה,⁵⁶ ולכן היו אנשים שידעו היכן מצוי רשב"י. לחלופין אפשר לשער כי השימוש במונח תרומה כאן (וכן בקהלת רבה): "חרובין דתרומה"), עשוי ללמד על רמת הטהרה הגבוהה שנקט רשב"י, ואשר אפשרה לו לאכול חולין בדרגת טהרה הנדרשת מאוכל תרומה.⁵⁷ דומה כי זהו גם רמז מטרים למעשה טיהור העיר טבריה שבוצע, על פי המקבילה בבבלי, באמצעות "תורמסין דתרומה".

55. המקבילה במדרש תהלים (יז, יג) קושרת במישרין בין גבורתו הרחנית של רשב"י לכך שגופו שהעלה חלודה: "דבר אחר ממתים ידך ה' (תהלים יז, יד) מדבר בדורו של שמד, ומהו היתה גבורתם, שמסרו נפשם על קדוש השם, ומתים מתחת ידך, שהיו מומתים על ידך. ממתים מחלד. אלו הנחבאים מפני הצוררים עד שעלתה גופם חלודה, כגון ר' שמעון בן יוחאי שעשה במערה הוא ובנו שלש עשרה שנים, עד [שהעלה] גופם חלודה, מה עשה הקב"ה, הראה להם שלטון שהיה יושב וזן את הצפורים, והיו מהן נכנסות לפניו ונוטלות דימוס ויוצאות, ומהן היו נוטלות אפופסין, כיון שראה ר' שמעון [בן יוחאי] כך, אמר אפילו צפור מבלעדי שמים לא אתאי, מה ציפורין חוץ מדעת עליון אינן נתפסין אף אנו חוץ מדעת עליון נתפסין, ויצא מיד, וטיהר את ארץ ישראל ופירש". בסיפור זה משל הציפור קשור במישרין לסכנת התפיסה בידי השלטון הרומי, וראו בהמשך.

56. לדעה הקושרת את מיקום המערה לשוב כפר חרוב ראו ליון, תשמ"ב, עמ' 17, הערה 21.

57. השוו לדברי רבי מאיר בירושלמי, שקלים (ג,ג, מז:ג ומקבילות): "תאנא בשם רבי מאיר כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקדש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא ק"ש בבקר ובערב יהא מבושר שבן העולם הבא הוא".

לדעת קליין, הגרסה בבראשית רבה היא העיקרית, ומקור החרובים היה ביישוב 'גדרה' המזוהה עם 'גדרה' (המצויה דרומית-מזרחית לקריית ביאליק, חיפה),⁵⁸ והשוו ירושלמי, ערלה (א,ב; סא:ב): "רבי שמעון בן לקיש אמר בלבד דברי שהן באין במחשבה כגון חרובי צלמונה וחרובי גידודה". לדעת לוי, 'חרובים של גירודא' הם חרובים של חמת גדר.⁵⁹

סיבת ההייה במערה איננה מובאת כאן. הלוי, כדרכם של פרשנים וחוקרים שעסקו בסיפור זה, טען כי הירושלמי משובש וחסר, ולכן יש להשלים את הסיפור בירושלמי על פי ההקשר האנטי-רומאי בבבלי.⁶⁰ דומה כי שתיקת הירושלמי ובראשית רבה מהדהדת מכדי שנמלאה בהקשרו הבבלי של הסיפור. מה גם שהקשר הסיפור איננו מתאים בהכרח לאופיו הבבלי, וראו את דברי רבי עקיבא איגר (פירוש לבבלי, שבת [שם]): "בירושלמי פ"ט דשביעית הוא בענין אחר ועוד שם ענינים נפלאים מרשב". דומה כי נקודת השוני המשמעותית בין המקבילות היא הכניסה הכפויה למערה במקבילה בבבלי, לעומת הכניסה הרצונית למערה במקורות הארץ ישראלים, כפי שנראה בהמשך.

לדעת הר,⁶¹ בדיקה ביקורתית של המקורות מעלה כי אין קשר חדמשמעי בין גזר דין מוות שהוצא על רשב"י (מאת הרומאים) לבין ישיבתו במערה, כיוון שאחרת קשה להבין מדוע הפקיר רשב"י את אשתו ולקח עמו את בנו וכן מדוע רגז על אנשים שעסקו במלאכת הקרקע. לדעתו הסיבה לכניסה למערה הייתה לשם פרישות מהעולם הזה והתבודדות בעלת מאפיינים אסקטיים לשם השגת השגות מיסטיות.

כפי שאמרנו, השהות הארוכה במערה דרדרה את מצבו הבריאותי של רשב"י. מאיר ציינה כי "המטפורה של מצב גופו מדמה אותו לגוף מתכתי, וצבע החלודה הולם את צבע האדמה".⁶² דומה כי אכן רשב"י החליט לשנות מצב זה ולבחור בחיים, אך מדובר בחיים שסוג מנהיגותו הרוחנית ישתנה בהם, כפי שנראה בהמשך. הוא עומד בפתח המערה

58. קליין, תשל"ח, עמ' 27; קליין, תשכ"ז, עמ' 61.

59. לוי, תשמ"ב, עמ' 19. דבורצקי קשרה בין סגולתם הרפואית של החרובים כנגד מחלות מעיים והביקור במרחצאות חמת גדר (למשל של רבי יהודה הנשיא), שאף הוא היה מסיבה דומה (דבורצקי, תשמ"ט, עמ' 84-85), אך בהקשר של רשב"י אין הקשר של מחלות מעיים, ויש הקשר – ברור יותר בחלק מן המקבילות ופחות באחרות – של חוסר במזון אחר. ראו גם ליבנר, תשס"ד.

60. וראו את דבריו העקרוניים, "הירושלמי בחזקת משובש נגד הבבלי בכל מקום" (הלוי, תשכ"ז, עמ' 447, הערה טו).

61. הר, תשל"ל, עמ' 104, הערה 47.

62. מאיר, תשנ"ג, עמ' 19, ראו גם פרויס, תשע"ג, עמ' 528; ליברמן, תשנ"א, עמ' 368.

ומתבונן, ולעיניו נקרה צייד המנסה לצוד ציפור. בת קול מכריזה על גורל הציפור, ורשב"י מקבל מעין אישור רוחני ליציאה מהמערה.

אפשר לפרש את משל הצייד והציפור בירושלמי (בדומה להודעת אליהו בבבלי) כמסמל את מות הקיסר ואת ביטול הגזרה מעל ראשו של רשב"י, בהתאם למקבילות של סיפור זה בבבלי. פירוש זה מתבקש לכאורה בראיית רשב"י כציפור שהשתחררה מהמלכות שטמנו לה השלטונות הרומאים. אך כפי שציינו לעיל, שתיקת הירושלמי ובראשית רבה מהדהדת בתחום זה, ולכן ייתכן שהקשר זה אכן היה ידוע לשני מקורות אלו, אך הם ביקשו לראות את מעשה המערה באור אחר.⁶³

לדעת מאיר, סיפור הציפור והצייד מלמד את רשב"י כי גם הכניסה למערה הייתה למעשה פרי החלטה מלמעלה, כדי "להעמיק את תודעתו בסדרי עולם".⁶⁴ דומה כי 'סדרי עולם' אלו הם ההשגחה הפרטית הקיימת על כל מעשי בני האדם, ולכן בנוגע לכל מעשה שנעשה למטה כבר ניתנה החלטה בשמים. אם נלך בגישה זו, המנתקת במודע סיפור זה מהקשר הסכסוך היהודי-רומאי, נוכל לשער כי רשב"י חשש שמא הריגת לוקט הספיחין שנהג בשיטתו ההלכתית הייתה צעד קיצוני ולא מיידתי, ואילו כאן הבין כי קללתו התקיימה רק משום שהייתה לכך הסכמה מן השמים.⁶⁵

מה הייתה מטרת השהייה במערה? במקבילה בבבלי המטרה ברורה: הצלה מעונש מוות בידי הרומאים. מאיר ציינה כי המונח 'בשמדא' נזכר במקבילות של סיפור המערה באסתר רבה, בקהלת רבה ובמדרש תהלים, ולכן נראה כי סיבת ההסתתרות קשורה לימי הגזרות שלאחר מרד בר כוכבא וכי הסתתרות זו הייתה "בבחינת המפורסמות שאין צורך להזכיר".⁶⁶ לדעת לוי, "מהמשך הסיפור נראה שהיא קשורה במהומות בארץ ישראל באותה התקופה",⁶⁷ ולעומת זאת לדעת חזני יש לראות את המילים 'בשמדא' כתוספת

63. לקשיים שבפירושו של חלק זה ראו גם חזני, תש"ע, עמ' 12-13.

64. מאיר, תשנ"ג, עמ' 20. מוטיב המצודה מופיע אצל רשב"י במקום נוסף (ראו ספרי דברים מח, עמ' 108), וכן אצל רבו רבי עקיבא (ראו משנה, אבות ג, טז) ראו חשן, תשע"ב, עמ' 88-89. בפירוש ריקאנטי לדברים כב, ו הוא מביא את סיפורו של רשב"י מבראשית רבה וסיפורים נוספים, וכותב כי "מכל אלו הדרשות נראה כי השגחת השם יתברך היא אפילו בפרטי הבהמות והחיות. ואין זה דעת הרב הגדול ז"ל בספר מורה הנבוכים [ח"ג פמ"ח], וראיתו מפסוק [חבקוק א, יד] ותעשה אדם כדגי הים...; עיינו שם.

65. אפשר אף לראות בתפיסה זו סוג של צמצום ליכולותיו הכריזמטיות-דתיות של רשב"י, וראו בהמשך הערה 117.

66. מאיר, תשנ"ג, עמ' 18.

67. לוי, תשמ"ב, עמ' 13.

בתגובתו, קיבל עליו רשב"י ברצון את הייסורים הפיזיים, וטען שהם המפתח האמתי לקניית הידע ההלכתי בתורה.⁷² פצעים אלו נושאים סמליות עזה, ולפיה החורים שנפערו בגופו של רשב"י הם למעשה 'פתחי הכניסה' שדרכם יכולה התורה להיכנס, בדומה לזרשתו של בן עזאי בבראשית רבה פא (עמ' 969 ומקבילות): "אם נבלת בהתנשא וגו'" (משלי ל, לב) – בן עזיי ור' עקיבה; בן עזיי א' אם ניבלת עצמך בתורה סופך להתנשא בהם".⁷³

פגישה זו עם רבי פנחס בן יאיר נזכרת כאמור רק במקבילה בבבלי, ודומה כי מטרתה להדגיש את הדרך הנכונה לקניית ידע בתורה: סבל וייסורים. במקבילות הארץ ישראליות לעומת זאת הייסורים הם זרז ליציאה מהמערה ולניסיון למצוא דרך פעולה שונה מזו שננקטה כלפי לוקט הספיחין.

"אמר נדכי טיבריא"

"אתהלך לפני ה' בארצות החיים", אמר רב יהודה זה מקום שווקים" (בבלי, יומא עא ע"א).

נציג כעת את החוליה הבאה במחרוזת סיפורים זו, מעשה טיהור העיר טבריה, במקבילות בירושלמי, בבראשית רבה ובבבלי:

מביאה לידי פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי עונה עונה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי קדושה", וייתכן שנוסח זה שימש מקור אף לנוסח בדפוס וילנה: "נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי (חסידות חסידות) [קדושה קדושה] מביאה לידי עונה עונה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי (קדושה קדושה) [חסידות חסידות]". שינוי משמעותי כאן בין המקורות הוא שלב הפרישות, הנמצא בבבלי, אך איננו מצוי במקבילות שבירושלמי ובמדרש שיר השירים רבה. הרב גורן אף רואה בכך מחלוקת עקרונית בין התלמודים על דרך ההגעה לקדושה (גורן, תשמ"ב, עמ' 459), וראו גם בדברי התוספות יום טוב לסוטה (שם). הרב גורן לומד זאת מהפסוק המובא בהמשך, "וטיהרו וקידשו", המלמד כי שני שלבים אלה צריכים להיות צמודים זה לזה, אך ראייה זו נכונה רק לנוסח המשנה בסוטה שלפנינו, ואילו לכל נוסח הבבלי שלב הפרישות קודם לשלב הטהרה, ולכן אין הוספת שלב הפרישות סותרת את הסדר בפסוק "וטיהרו וקידשו".

72. השו"ב בבלי, ברכות ה ע"א: "תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא. תורה מנין – שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו".

73. יש לציין כי גדולתו של החכם כאן באה לידי ביטוי ביכולתו להשיב בתירוצים רבים על שאלה אחת ולא ביכולת ההפוכה של שאלת שאלה משמעותית אחת.

בבלי, שבת לג ע"ב-לד ע"א	בראשית רבה עט (עמ' 941-945)	ירושלמי, שביעית ט:א, לח:ד
	נפק אשכח מיליה משדכן אתון ואתסון בהדה בני דבית מקר,	כד חמא דשדכן מיליאי אמר ניחות ניחמי בהדין דימוסין דטבריא
אמר: הואיל ואיתרחיש ניסא – איזיל אתקין מילתא	אמר ליה בריה אבא כל הדא טבתא עבדת לן טבריה ולית אנן מדכיין יתה מן קטוליה	אמר צריכינ אנן לעשות תקנה
דכתיב ויבא יעקב שלם ואמר רב: שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו. ויחן את פני העיר אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם.		כמו שעשו אבותינו הראשונים ויחן את פני העיר שהיו עושין איטליסין ומוכרין בשוק
אמר: איכא מילתא דבעי לתקוני? אמרו ליה: איכא דזכתא דאית ביה ספק טומאה, ואית להו צערא לכהנים לאקופי!		אמר נדכי טבריא
אמר: איכא איניש דידיע דאיתחזק הכא טהרה? אמר ליה ההוא סבא: כאן קיצץ בן זכאי תורמסי תרומה. עבד איהו נמי הכי, כל היכא דהוה קשי – טהריה, וכל היכא דהוה רפי – צייניה.	מה עבד נסה תורמוסין והוה קציץ תורמוסה ושדי קוצצתיה וקטילה סליק, והינון מדורין ומפקין עד זמן דדכי יתה מן קטוליה	והוה נסב תורמוסין ומקצץ ומקליק וכל הן דהוה מיתא הוה טייף וסלק ליה מן לעיל

הנקודה המשותפת לכל המקבילות היא שיש לתקן תקנה לטובת אנשי המקום. לפני שנדון בתקנה עצמה מתבקשת השאלה: מהו הקשר בין היציאה מהמערה להתקנת

התקנה לטובת אנשי המקום? במקבילה בירושלמי ראה רשב"י שהאווירה נרגעה,⁷⁴ ולכן ירד אל דימוסין דטבריא, שהם מעיינות המים הציבוריים של טבריה.⁷⁵ בעקבות ביקור זה אומר רשב"י כי "צריכין אנן לעשות תקנה". מהמקבילות בירושלמי ובבראשית רבה עולה בבירור כי מטרת הביקור בבית המרחץ היא להירפא מהחבלות שיש בגופו של רשב"י⁷⁶ בעקבות השהייה הארוכה במערה. בעקבות הביקור פנה אליו בנו (שבבראשית רבה, בדומה ללבלי, היה עמו גם במערה) וטען כי עליו להחזיר לעיר טבריה טובה בעבור הטובה שעשתה עמו, ולכן יש לטהר את העיר טבריה מן המתים.

כיוון פרשני זה הוא חד־משמעי במקבילה בבראשית רבה, והרמ"מ כשר כתב בפשטות כי גם מהירושלמי משמע "כל אותה הטובה שנתרפאנו מן החלודה – עשתה לנו טבריה, צריכים אנו להחזיק טובה ולהנות את בני העיר".⁷⁷

עם זאת אפשר להצביע על כיוון פרשני אחר במקבילה בירושלמי (הקושרת כזכור בין האירועים במילים "שדכן מיליאי"). על פי כיוון זה, רשב"י הסתתר במערה אשר נמצאה בסביבת העיר טבריה (ויש לה שם ידוע, 'מערת חרובין דתרומה'). לאחר סיום שהייתו במערה פונה רשב"י לעיר טבריה, ובשעת שהותו במרחץ (שאיננה קשורה בהכרח לרפואת פצעיו) הוא מחליט על עשיית פעולה למען העיר,⁷⁸ מאחר שבדומה ליעקב גם הוא חנה במערה "את פני העיר". עורך הירושלמי אף מצרף מדרש המתאר את מעשי יעקב (בראשית לג, יח), המצוי מול עיר, ובעל המדרש מבין זאת כמי שמתקן דברים למען העיר שהוא נמצא בה. זהו היבט משמעותי של מנהיגותית קהילתית, כפי שנראה בהמשך.

74. ראו סוקולוף, 1990, עמ' 538. לפי דרכנו יש לומר שהרגיעה שכאן משמעותה ירידה במעמדו הכריזמטי והבלעדי של רשב"י כחכם.

75. זה היה המונח לבית המרחץ הציבורי, בעוד בתי מרחץ פרטיים נקראו 'מרחץ' או 'פריבטה' (ראו ירושלמי, שביעית ח:ח, לח:ב). על חשיבות מוסד זה בעיר העתיקה אפשר ללמוד גם מהתיאור האגדי הזה: "א"ר אייבו י"ג דימסיאות היה לכל שבט ושבט וא' לכלם וכיון שגרמו העונות ובאו לידי עבירות ומעשים רעים נטלו כולן ולא נשתייר להן אלא זו בלבד להודיע כמה חטא גורם" (ויקרא רבה ה, ג).

76. לסקירת הדיון בשאלה עד כמה מילאו בתי המרחץ תפקיד בתחום הבריאות וההיגיינה הציבורית ראו ברוך ועמר, "תשס"ה, עמ' 27. לחשיבותם של חמי טבריה לרפואה ראו גם כשר, תרצ"ד, עמ' 10-12. אפשר ללמוד על חשיבות חמי טבריה ממקורות רבים, ראו למשל בבלי, פסחים ח ע"ב: "אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לרוחץ בחמי טבריא דיינו, ונמצאת עליה שלא לשמה".

77. כשר, תרצ"ד.

78. לשאלת עתיקותה של העיר טבריה ראו גם ירושלמי, מגילה א:א, ע:א: "דתני רבי שמעון בן יוחי ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה פרט לטיבריא שהים חומה לה". הסתמא בבבלי, מגילה ה ע"ב, מניחה בפשטות כי לשיטת רשב"י זמנה של העיר טבריה הוא מתקופת יהושע בן נון, אך הדברים אינם חד־משמעיים בירושלמי, וקצרה היריעה פה מלרדת לעומק הבירור.

במקבילה בבבלי, הרואה ערך בפצעים אלו כשלעצמם (שהם הסימן הגופני לקניית התורה של רשב"י), ייתכן שאין כל צורך לרפא פצעים אלו, ומנגד גם אין יסוד לפרשנות הקושרת בין מיקום המערה או מקור החרובים ובין מיקום התקנה. לכן קושר זאת הבבלי בקישור רופף, "הואיל ואיתרחיש ניסא – איזיל אתקין מילתא"⁷⁹. ההבדל הבולט בין הסיפור בבבלי למקבילותיו הוא שהעיר טבריה איננה נזכרת בו כלל. הנס כאן הוא הצלת רשב"י מידי הרומאים, והבבלי מקשר הצלה זו לרצונו של רשב"י לתקן תקנה מועילה בכלל.

נקודה מעניינת העולה בהקשר של מחזור סיפורים זה היא שאלת מעמדו של אלעזר בנו של רשב"י. בעוד במקבילה בירושלמי הבן איננו שותף לשהייה במערה, הרי שבכל שאר המקבילות הוא מוזכר רק במעשה המערה. לעומת זאת במקבילה בבראשית רבה אלעזר מצוי עם אביו במערה, ואחר כך הוא מעורר בפניו את הצורך לפעול למען העיר טבריה.⁸⁰ נראה הגיוני להציע כי אלעזר אכן היה חלק מהסיפור המקורי, והמקבילה בירושלמי השמיטה את שמו, כיוון שנתפס כמשני בהשוואה לדמות אביו.⁸¹

נעבור עתה לתוכן התקנה עצמה. במקבילה בירושלמי אומר רשב"י: "נדכי טיבריא". מלשון זו אפשר ללמוד כי בעיית הטומאה שבעיר טבריה הייתה בעיה ידועה וארוכת שנים אשר טרם ניתן לה פתרון. אפשר להשוות לכך את דברי יוספוס, הכותב כי "הואיל וידע (הורדוס אנטיפס-י"ז) שהישוב הוא שלא כחוק ושלא כמנהג האבות של היהודים, מפני שבנייתה של טבריה נעשתה על גבי קברים שהיו מרובים במקום זה וסולקו [משם],

79. המילה 'איזיל' איננה מצויה בכתבי היד, והיא מצויה לראשונה בדפוס שונצינו 1490.

80. לדיון בדמותו של רבי אלעזר בנו של רבי שמעון ראו בווארין, 1999, עמ' 139-169; וייס, תשס"ו. בפסיקתא דרב כהנא יש קובץ ביוגרפי ייחודי על רבי אלעזר בנו של רשב"י מלידתו ועד פטירתו, וראו הירשמן, תשס"ז, עמ' 169.

81. אפשרות פרשנית נוספת היא להציע כי רבי אלעזר לא היה כלול בנוסח המקורי של סיפור זה, ואזכור שמו בא להעצים את מעמדו בחברה היהודית. מעמד זה עשוי היה להיפגע בעקבות הסיפור הזה: "רבי אלעזר ברבי שמעון אשכח לההוא פרהגונא דקא תפיס גנבי, אמר ליה: היכי יכלת להו, לאו כחיותא מתילי? דכתיב בו תרמש כל חיתו יער [תהלים קב]. איכא דאמרי מהאי קרא קאמר ליה: [תהלים י] יארב במסתר כאריה בסוכו, דלמא שקלת צדיקי ושבתך רשיעי? אמר ליה: ומאי אעביד? הרמנא דמלכא הוא! אמר: תא אגמרך היכי תעביד; עול בארבע שעי לחנותא, כי חזית איניש דקא שתי חמרא וקא נקית כסא בידיה וקא מנמנמ שאול עילויה, אי צורבא מרבנן הוא וניי – אקדומי קדים לגרסיה, אי פועל הוא – קדים קא עבידתיה, ואי עבידתיה בליליא – רדודי רידד. ואי לא – גנבא הוא, ותפסיה. אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו: קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרונקא. אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון, וקא תפיס גנבי ואזיל. שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אליהו להריגה! שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו" (בבלי, בבא מציעא פג ע"ב).

והחוק שלנו אומר, שהתושבים טמאים שבעה ימים".⁸² גם מהלשון במקבילה בבראשית רבה, "ולית אנן מדכיין יתה מן קטוליייה", ניכר שזו בעיה ידועה.

הרקע הראלי לבעיה זו הוא ההלכה הקובעת כי יש לקבור מתים מחוץ למקום היישוב.⁸³ מצבה הטופוגרפי של העיר טבריה גרם שהקברים שמחוצה לה חסמו למעשה את דרכי הגישה לעיר בעבור מי שביקשו לשמור על עצמם מהיטמאות בטומאת מת.⁸⁴ אם כן, לציון מדויק של קברות חשיבות גדולה גם ליישוב ארץ ישראל.⁸⁵

בעוד שבמקורות הארץ ישראלים (וכן יוספוס) מוצגת בעיה קשה ומהותית בעיר טבריה, הרי שבבבלי (שכזכור, שם המקום כלל אינו מוזכר בו),⁸⁶ מתוארת בעיה נקודתית במקום אחד שיש בו ספק טומאת מתים, והבעיה היא "שאית להו צערא לכהנים לאקופי". זוהי בעיה נקודתית, אשר לפי תיאור הבבלי אין בה קושי עקרוני המעכב את יישובה של העיר טבריה. מכאן עולה קושי בהבנת היחס הסימטרי בין הנס שנעשה לרשב"י בהצלת חייו מידי הרומאים ובין טיהור מקום ספציפי למען הקלת הליכתם של כהנים.⁸⁷ אפשר להעלות את ההשערה כי הבבלי מצמצם את הבעיה ומקטין את חשיבותה ואף אינו מביא את שם העיר טבריה כדי למנוע לזות שפתיים על טהרת העיר ועל חשיבותה לציבור היהודי, תופעה שכנראה התקיימה, כפי שנראה בהמשך מהמקורות הארץ ישראלים.

במקבילה בבבלי שואל רשב"י את הנוכחים האם כבר נעשה כאן תהליך של טיהור העיר, ואדם אחד משיב לו כי במקום מסוים קיצץ בן זכאי⁸⁸ תורמוסין של תרומה. מציון

82. קדמוניות היהודים יח, ב, ד 38.

83. וראו אצל נעם, תש"ע, עמ' 63-65, את הדיון בדברי מגילת המקדש: "ולוא תעשו כאשר הגויים עושים: בכול מקום המה קוברים את מתימה, וגם בתוך בתימה המה קוברים".

84. בעניין זה יש שתי אבחנות חשובות: כיצד מושכב המת, וכן האם מזובר בטהרה לתרומה או לזיור ולקרן פסח (עיינו תוספתא, זבים ב, ח ובמקבילה בבבלי, פסחים פא ע"ב). במקרה שלפינו דומה כי מספר המתים הרב אינו מאפשר להיעזר באבחנות אלו.

85. ראו בבבלי, מועד קטן (ה ע"ב): "תנו רבנן אין מציינין לא על כזית מן המת, ולא על עצם כשעורה, ולא על דבר שאינו מטמא באהל. אבל מציינין על השדרה, ועל הגולגולת, על רוב בנין ועל רוב מנין המת. ואין מציינין על הוודאות, אבל מציינין על הספיקות. ואלו הן הספיקות: סככות, ופרעות, ובית הפרס, ואין מעמידין ציון במקום טומאה – שלא להפסיד את הטהרות, ואין מרחיקין ציון ממקום טומאה – שלא להפסיד את ארץ ישראל".

86. בדומה למקומות נוספים שבהם הבבלי נוקט את המונח "עיר אחת", כיוון שאתר ההתרחשות לא היה ידוע לו (ראו למשל מוסטיגמן, 2006, עמ' 190-192).

87. ומכאן שלא ברורה עמדתו של ליון, שטען כי דווקא לסיפור הטיהור בבבלי האמינות ההיסטורית הגבוהה ביותר (ליון, תשמ"ב, עמ' 41).

88. כך ברוב כתבי היד, אך בדפוס שונצינו 1490 ובכ"י מינכן 95: "בן עזאי".

שמו של רבן יוחנן בן זכאי אפשר ללמוד כי בעיית הקברות בטבריה הייתה בעיה ידועה כבר בשנים שלפני חורבן בית שני, כפי שראינו לעיל גם מדברי יוספוס. דומה שאפשר להצביע על שתי מגמות מרכזיות בדרך טיהור העיר. מגמה אחת נראית בדפוס שלפנינו וכן בגרסה ייחודית בקט"ג 1: "כאן נעץ בן זכאי תרומסי תרומה". על פי מגמה זו, המבחן למציאת החללים היה טכני ובודק למעשה את מידת קשיות הקרקע כמאפיין למציאות חללים במקום.⁸⁹

מגמה אחרת מובאת בשאר כתבי היד של הבבלי וכן במקבילות הארץ ישראליות, ולפיהן קיצץ רשב"י את צמח התורמוס והפיל את החתיכות לארץ.⁹⁰ בכל מקום שהיה מת הוא עלה לפני השטח, וכך היטהר שטח מסוים, שהיה טמא בטומאת מתים.⁹¹ כאן הדגש הוא דווקא על הרכיב הנסי, שהקיצוץ מסמל בו ככל הנראה את הפירוד שבין הנשמה לגוף, ולכן גופות הנפטרים עולות אל מעל לפני הקרקע.⁹² דומה כי השימוש בתורמוס של תרומה (במקבילה בבבלי), מדגיש כי כשם שלאכילת התרומה נדרשת רמה גבוהה של טהרה (כפי שראינו לעיל לעניין 'מערת חרובין דתרומה'), הוא הדין גם בטבריה, שמעתה תהיה בה רמת טהרה גבוהה. מכל מקום, מאירוע זה אפשר להסיק כי ההקפדה על הרחקת המתים מהעיר רווחה לפחות עד סמוך לסוף תקופת המשנה.⁹³

במעשה זה הפעיל רשב"י את יכולותיו הרוחניות הייחודיות ותייעל אותן לטובת יישוב העיר טבריה באוכלוסייה יהודית השומרת על רמת טהרה גבוהה. זוהי מנהיגות המבוססת על הכריזמה האישית של רשב"י, בדומה לסיפור על לוקט הספיחין. רשב"י אמור לצפות כי בדומה לסיפור על לוקט הספיחין גם כאן יישמע הציבור לפסיקתו, אך הערעור הראשון

89. השוו למחלוקת המובאת במשנה, נידה ט, ה: "היה ר' מאיר או' כל דבר שהוא בחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך טומאה היכן היא וחכמים או' בודק עד שמגיע לסלע או לבתולה", והשוו לדרך הבדיקה בנוגע ל'מזור העמים' המובאת בתוספתא, אהלות יח, י: "כיצד בודקין מזור העמים ישראל נכנס ואחר כך כהן ואם נכנס כהן תחלה אף על פי מצאו רצוף בשייף או בפשיפש טמא".

90. סוקולוף, 1990, עמ' 495, ערך 'קלק'.

91. מוטיב זה של האדמה הפולטת מתוכה אנשים חוזר גם בהקשר של תחיית המתים, וראו למשל ירושלמי, ברכות ה"ב, ט"ב: "זמנין שאין המתים חייין אלא בטללים יחיו מתין נבלתי יקומו הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל אמר רבי נתנחום אדרעייא וארעא תפקידה תפלט", וראו גם בבלי, סנהדרין פ"ב ע"א, על גולגלתו של יהויקים. מכאן אפשר לטעון כי אם מתים אלו אינם עולים 'מרצונם', הרי שהם 'קנו את מקומם', ולכן אי אפשר להזיזם ממקומם.

92. תהליך הכנת התורמוס לאכילה הוא ממושך (ראו למשל בבלי, ביצה כה ע"א), וייתכן שגם עובדה זו מחזקת את המרכיב הנסי שבמהירות התגובה לקיצוץ התורמוס. להסבר בוטנירלי לפעולה זו ראו פליקס, תש"ם, חלק ב, עמ' 232-233.

93. נעם, תש"ע, עמ' 69-70.

על מעשה זה מובא במקבילות הארץ ישראליות. נציג תחילה את המקבילות בירושלמי ובבראשית רבה:

בראשית רבה	ירושלמי
בליליא קם חד עם דארע אית אמ' מן הדין שוקא דדגנא ואית אמ' מן הדין שוקא דסקאי,	חמתיה חד כותי אמר לינה אזל מפלי בהון סבא דיודאי
נסא חד קטיל וטמריה, צפרא אמר לא אמריתון דדכי בן יוחי לטבריייה אתון חמון קטילא,	נסב חד מית אזל ואטמרי' הן דדכי אתא לגביה רבי שמעון בן יוחי אמר ליה לא דכית אתר פלן איתא ואנא מפיך לך מן תמן
אתא וקם ליה על גביה, אמר גזר אנא על דין דקיים ירביע ועל דין דרביע יקום והוה כן.	צפה ר' שמעון בן יוחי ברוח הקוד' שנתנו שם ואמ' גזר אני על העליוני' שירדו ועל התחתונים שיעלו וכן הוות ליה.

במקבילה שבירושלמי ערעור זה בא מצד כותי, ובכך מדגיש הירושלמי כי אדם זה הוא זר ומטרתו לפגוע במעשי חכמים בעיר טבריה. במקבילות בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה (שנזכר בהמשך) מודגש כי מטרת כותי זה היא להגחיק את מעשהו של רשב"ז.⁹⁴ לעומת זאת מהמקבילה בבראשית רבה עולה כי מדובר בעם הארץ, כלומר באדם פשוט, והמקבילה בבראשית רבה אף מנסה לציין את מקום מגוריו המדויק.⁹⁵

מכל מקום, דומה כי המקבילה בבראשית רבה מבקשת לעגן את ההתנגדות לטיהור העיר טבריה מתוך תושבי העיר עצמה. מהי הסיבה להתנגדות זו? נראה כי האיש הוא מביע כאן את התנגדותו העקרונית לסמכותו של רשב"ז. סיבה מהותית יותר עשויה להיות התנגדות לשינוי הצפוי בהרכבה הדמוגרפי של העיר בעקבות טהרתה, וראו בהמשך. בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה ניתן מיקום מדויק יותר למעשה הכותי ההוא:

94. האם אפשר להסיק מאזכור זה על קיומם של שומרונים בתקופה זו בעיר טבריה ובסביבותיה? היישוב השומרוני הקרוב ביותר לטבריה היה בבית שאן, וראו מגן, תשס"ב, עמ' 246. אפשרות סבירה נוספת היא שמדובר במוטיב אגדי, בדומה לכותי שנזכר בסיפורו של בר כוכבא (ירושלמי, תענית ד:ה, סח:ד). ראו מור, תשס"ג, עמ' 175-177.

95. לזוין ראה בכך "נטיה לריאליזם של בעלי המסורת האלה שבבראשית רבה" (לזוין, תשמ"ב, עמ' 23), ואין כאן מקום להאריך בעניין.

קהלת רבה (וילנה) פרשה י	פסיקתא דרב כהנא יא (עמ' 193)	ירושלמי שביעית ט, א; לח, ד
חמא יתיה חד כותאי, אמר לית אנא מגחיך בהדין סבא דיהודאי,	חמתיה חד כותי אמ' לית אנא אזיל ומדחיך בהדין סבא דיהודאי.	חמתיה חד כותי אמר לינה אזל מפלי בהון סבא דיודאי
מה עבד נסב חד מית וטמריה	מה עבד, נסב חד מית ואזל אטמריה	נסב חד מית אזל ואטמרי'
בגו שוקא דדכיה, אית אמרין בגריבה, אית דאמרין בשוק דבר קרדימא,	בחד שוק דדכי.	הן דדכי
אזל ואמר ליה דכיתיה שקק פלן, א"ל אין, אמר ליה ואן אפיקית לך מיניה חד מית, א"ל גוד חמי לי,	אתא לגביי ואמ' ליה דכיתה שוקא פלן, א' ליה אין. אמ' ליה אין אפקת לך מיתא מן בתרך, אמ' ליה גוד חמי לי.	אתא לגביה רבי שמעון בן יוחי אמר ליה לא דכית אתר פלן איתא ואנא מפיק לך מן תמן
מיד צפה רשב"י ברוח הקדש שהוא טמן אותו שם,	צפה ר' שמעון בן יוחי ברוח הקודש שנתנו שם	צפה ר' שמעון בן יוחי ברוח הקודש שנתנו שם
אמר גוזר אני על דין דרביע יקום, ועל דקאים ירביע, ואית דאמרי גוזר אני על עילאי יחות ועל תתאי יסיק	ואמר גוזר אני על העליונים שירדו ועל התחתונים שיעלו,	ואמ' גוזר אני על העליוני' שירדו ועל התחתונים שיעלו
וכן הות ליה	וכן הות ליה	וכן הוות ליה

במקבילה בירושלמי רשב"י מטהר "אתר פלן", כלומר אתר מסוים שאיננו ידוע בשמו. לעומת זאת בשתי המקבילות הנוספות שלפנינו הכותי טומן את המת דווקא בשוק, והדגשה זו חוזרת לאורך כל מקבילות אלו,⁹⁶ ובמדרש קהלת רבה נעשה ניסיון אף לזהות במדויק

⁹⁶ בעיה זו של עצמות אדם הגורמות לטומאת המקום הייתה קיימת גם בירושלים, וראו משנה, עדויות ח, ה, ובתוספתא, עדויות ג, ג. יוספוס (קדמוניות יח, ב, ב) מתאר מקרה שבו פיזרו שומרונים עצמות

שוק זה. מנירב ציין כי בתקופת הבית השני הייתה החברה היהודית שמרנית וסגורה בתוך עצמה מבחינה כלכלית, והשתדלה לקיים משק אוטוקרטי המבוסס על עבודת הקרקע. לאחר חורבן בית המקדש, ובמיוחד לאחר מרד בר כוכבא, החל תהליך מקיף של עיור ושל התפתחות מקיפה של חיי המסחר.⁹⁷ חלק מרכזי בתהליך זה היה הקמת שווקים וירידים למסחר. דומה כי בכך מוצג רשב"י במקבילות אלו כמי שמסייע במישרין לניהול חיי המסחר של העיר. אם בעקבות טומאת המת נטמאו כל מיני מאכלים בטומאת מת, הרי שאנשים שהקפידו על דיני טומאה וטהרה לא יכלו לצאת לקניות בשוק. רשב"י מכשיר כאן את הקרקע לחיי מסחר תקינים גם לאנשים המקפידים על דיני טומאה וטהרה.⁹⁸

עניין זה יכול להסביר גם את לשונה הסתום של המקבילה בירושלמי על אבותינו הראשונים, "שהיו עושין איטליסין ומוכרין בשוק".⁹⁹ המילה 'איטליסין' היא המילה היוונית ἀτελής, שהוראתה היא פטור ממסים. זהו מונח מובחן מהמונח 'יריד'. מילה זו שימשה לציון שוק תקופתי, שגודלו אינו ברור, ומאפיין מרכזי בו היה שיווק בשר. בהמשך נוספו לו מוצרים נוספים והוא היה לשוק כללי, כפי העולה מהמקור שלפנינו.¹⁰⁰

גם שמואל, במקבילה בבבלי, מצביע על תיקון שווקים כאחד ממעשיו של יעקב אבינו לאנשי שכם, אך נוכח המקבילות בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה עניין זה מקבל את מלוא משמעותו. תיקון השוק בהקשר זה הוא הפיכתו למקום טהור שאפשר לקנות בו מוצרי מזון ברמת טהרה גבוהה, וכן אפשר להסתובב בו ללא חשש היטמאות למת.

אי אפשר שלא לציון את ההשוואה לדין התנאי במקבילה בבבלי שבה עסקנו בתחילת דברינו. רשב"י מציג את הרומאים כמי שמקימים שווקים בארץ ישראל למטרת פריצות זנות, ואילו במקבילות שלפנינו גם הוא בעצמו מוצג כמי שמתקן שווקים לטובת אנשי העיר, אלא שבהקשר שונה לחלוטין. אם השוק המתוקן הרומאי לפי תפיסת רשב"י הוא מקום של פריצות, הרי שהשוק המתוקן לשיטת רשב"י עצמו הוא מקום שבו גם מי ששומר על טהרתו הגופנית יכול להשתתף

אדם בלשכות בית המקדש, ומנעו את כניסתם של אנשים לאזור זה.

97. מנירב, תשס"ט עמ' 15-16. לקשר שבין מסחר ובין התערבות בעמים אחרים ראו גם יוספוס, נגד אפיון, ספר ראשון, 60.

98. על חשיבות סגירת השוק העירוני בהקשר של שמירת השבת אפשר ללמוד מהתיאור בספר נחמיה (נחמיה יג, טז; יט): "וְהַצְרִים יֵשְׁבוּ בָהּ מְבִיאִים דָּאג וְכָל מִכָּר וּמְכָרִים בַּשְּׁבֶת לְבָנֵי יְהוֹדָה וּבִירוּשָׁלַם... וַיְהִי כִּאֲשֶׁר צָלְלוּ שְׁעָרֵי יְרוּשָׁלַם לְפָנֵי הַשְּׁבֶת וְאִמְרָה וַיִּסְגְּרוּ הַדְּלָתוֹת וְאִמְרָה אֲשֶׁר לֹא יִפְתְּחוּ עַד אַחַר הַשְּׁבֶת וּמִנְעָרֵי הָעֶמְדָּתִי עַל הַשְּׁעָרִים לֹא יָבֹא מִשָּׂא בְיוֹם הַשְּׁבֶת" (כך שמעתי בעל פה מהרב יואל בן נון).

99. במקבילות בפסיקתא ובקהלת רבה: "ומוכרין בזול", "ומוכר להם בזול".

100. מנירב, תשס"ט, עמ' 107, 115-118.

בו.¹⁰¹ זוהי דוגמה מובהקת למנהיגות קיבוצית, השמה דגש על הנחלת נורמות לכלל האוכלוסייה, ואיננה מתמקדת רק ביצירת 'מערות' מוגנות לחברת החכמים.

העונש שנגזר על האדם ההוא הוא עונש מוות בידי שמים, ועונש זה מובא כמטפורה הקשורה לטיהור העיר טבריה מהמתים. העונש החמור שנגזר עליו מקביל לפגיעה החמורה שניסה האדם ליצור במעשה טיהור של טבריה. הפקפוק שבמעשה זה עשוי להדיר את רגליהם של חכמים מהעיר טבריה ולפגוע במאמצו הניכר של רשב"י לשנות את הרכבה הדמוגרפי של האוכלוסייה בטבריה וליצור בה קהילה יהודית המקפידה על דיני טומאה וטהרה¹⁰² ואף משמשת מרכז סחר לקהילות יהודיות נוספות בסביבתה.¹⁰³

101. אפשר אף להתקדם צעד נוסף ולשער כי תפיסה זו של רשב"י קשורה לתפיסתו המובאת בספרי דברים לז, עמ' 70: "רבי שמעון בן יוחי אומר תבל זו ארץ ישראל שנאמר משחקת בתבל ארצו, למה נקרא שמה תבל, שהיא מתובלת בכל, שכל הארצות יש בזו מה שאין בזו אלא ארץ ישראל אינה חסרה כלום, שנאמר לא תחסר כל בה". אם בארץ ישראל לא חסר דבר, הרי ששוק מתוקן וטהור ישמש ראיה לכך, שבארץ ישראל כל דבר הוא ברהשגה.

102. מעשה טיהור טבריה שיקף למעשה את הגידול במספר תושבי העיר בעקבות מרד בר כוכבא ואת הצורך להכשיר אותה לבואם של פליטים מיהודה (אופנהיימר, תשנ"א, עמ' 58). לוי הדגיש כי מעשה זה משך למקום תלמידי חכמים רבים (לוי, תר"ל, עמ' 126). עם זאת לדעת אופנהיימר (שם, עמ' 58), גם לאחר טיהור טבריה נמנעו כהנים לשבת בה ולא נקשר אליה אחד ממשמרות הכהונה. משמרות כהונה היו באריח ובחמת טבריה, ואליהן נקשר משמר מעוזיה. מסיפור זה עולה חשיבותו של ממד הטהרה בקרב אנשי הגליל (שלא כדעת ביכלר), ראו אופנהיימר, תשנ"א, עמ' 116. ראו גם ירושלמי, שביעית זא, לו:ג, ומקבילה בירושלמי, גיטין אב, מג:ד: "רבי הוה בעכו חמא חד בר נש סלק מן כיתפא ולעיל אמר ליה לית את בריה דפנל כהנא לא הוה אבך כהן אמר ליה עיניו של אבא היו גבוהות ונשא אשה שאינה הונגת לו וחילל את אותו האישי".

בהקשר של שינוי תדמית העיר טבריה יש להביא גם את המקור הזה בתוספתא, עירובין ד, יא, עמ' 108, ומקבילה בירושלמי, עירובין הא, כבב: "אמר ר' שמעון יכולני אני שיהו עולין מטבריא לציפורי ומצור לציזן מפני מערות ומגדלות שביניהם". חוקרים הבינו את הרקע הריאלי לדברי רשב"י בכך שרשת הביצורים שהקימו הרומאים לשם פיקוח על האוכלוסייה היהודית הייתה צפופה כל כך, עד שהם והמערות בשטח יצרו תחום שבת (ראו מור, תשנ"ב, עמ' 119-121). 'בורגנין' היו מגדלים חזקים שישבו בהם חיילי הצבא הרומי (קרואס, תרע"ד, 40 עמ', 28, וראו גם קרויס, 2, עמ' 222), ויש שקשרו את הקמת מבצרים אלו לבניית דרך צבאית רומית שחיברה את עכו עם ציפורי וטבריה ונבנתה סביב שנת 120 כחלק מהמאבק הרומאי בתופעת הליסטים שלאחר מרד טריינס (נאמן, תשנ"ד, עמ' 40). לדעת אופנהיימר ייתכן שיש לקשר עדות זו לפעולותיו של אדריאנוס או לימי בר כוכבא עצמו (אופנהיימר, תשנ"א, עמ' 34), וראו גם איזק, תשנ"ג. מכל מקום, קשה להסיק מהלשון 'יכולני' (והשוו גם תוספתא, אהלות ית, ב: "אמר ר' שמעון יכולני להאכיל את הכהנים טהרות בבורסקי שבצדון ושבועירות שבלבנוב מפני שסמוכין לים או לנהר אמרו לו הרי פסנין מפסיק"), האם מדובר בהלכה למעשה שהורה רשב"י לאנשי ערים אלו או במעין המחשה לשיטתו ההלכתית בהלכות עירובין, שמערה יכולה להיחשב בשטח העיבור של העיר עצמה (ראו תוספות ר"ד לעירובין נה ע"ב). אך מכל מקום העלאת אפשרות הלכתית זו מבטאת את דאגתו של רשב"י לצורכיהם ההלכתיים של אנשי טבריה בשבתות. נוסף על כך יש לתת את הדעת כי רשב"י הזכיר את המערות הנמצאות בשטח שבין טבריה וציפורי, וייתכן שיש בכך סיוע נוסף להשערה שהמערה שהסתתר בה רשב"י הייתה בסביבת טבריה.

103. ראו למשל ירושלמי, בבא מציעא הו, יג. לסקירת מרכזיות המסחר בטבריה לסביבותיה ראו ספרא, 1990, עמ' 115-116. גודל השוק והיקפו כמרכיב בתיאור עצמתה הכלכלית של עיר נראה גם בבבלי, פסחים קיח ע"ב, בנוגע לעיר רומא.

פקפוק נוסף, והפעם מתוך עולמם של חכמים, מצוי במקבילות שלהלן:

ירושלמי	בראשית רבה	בבלי
מי עבר קומי מוגדלא	סלק ישבות בביתה ועבר בהדין מגדל צבעייה,	
שמע קליה דספרא אמ' הא בר יוחי מדכי טיבריא	שמע קליה דנקיי ספרא, אמר לא אמריתון דדכי בן יוחי לטברייא אמרין אשכחון חד קטיל,	אמר ההוא סבא טיהר בן יוחי בית הקברות!
א"ל יבוא עלי אם לא שמעתי שטיברי' עתידה ליטהר	אמר יבוא עלי אם אין בידי הלכות כסער ראשי על טבריה שהיא טהורה	אמר לו
אפי' כן לא הימנין היית	חוץ מזה ומזה לא עמנו היית במניין?	אילמלי (לא) היית עמנו, ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו – יפה אתה אומר. עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו
	פרצת גדין שלחכמים פורץ גדר ישכנו נחש	יאמרו זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כל שכן?
מיד נעשה גל של עצמות	מן יד נפק והוה ליה כן.	יהב ביה עיניה, ונח נפשיה.
		נפק לשוקא, חזייה ליהודה בן גרים, אמר: עדיין יש לזה בעולם? נתן בו עיניו, ועשהו גל של עצמות.

מתיאור זה עולה כי הפקפוקים על טיהור העיר טבריה לא פסקו, ובשעה שרשב"י עובר ליד מגדל או מגדל צבעייה (לפי בראשית רבה)¹⁰⁴ הוא שומע כי סופר אחד (במקבילה

104. ואילו במקבילות בפסיקתא דרב כהנא ובקהלת רבה נשמע קולו של אדם זה מתוך 'כנישתא דמגדלא'. לדעת קליין, כינוי הקדום של מקום זה (היא טריכיה הנזכרת אצל יוספוס בחיי יוסף לו ועוד) היה 'מגדל נוניא' (ראו למשל בבלי, פסחים מו ע"א), ובימי האמוראים עקב ירידת חשיבות מלאכת הדיג ועליית חשיבות מלאכת האריגה והצביעה השתנה שם המקום ל'מגדל צבעייה', ראו קליין, תשכ"ז, עמ' 199-201. זיהוי נוסף שהוצע למקום זה הוא במגדל גדר, שהיה יישוב בעבר הירדן המזרחי ליד גדרה, וראו ירושלמי, פסחים ד:א;ל:ד (קליין, תרפ"ה, עמ' 59, 79), אך זיהוי זה איננו קשור לכאן.

בבראשית רבה שמו הוא נקאי ספרא) מספר כי ניסיונו של רשב"ל לטהר את העיר טבריה איננו נכון בעיניו מבחינה הלכתית. פקפוקו של סופר זה מזכיר את מעשהו של עם הארץ, ואולי אף מושפע ממנו. במקבילה בבבלי אין זה סופר אלא 'הוא סבא', והכוונה היא לאותו חכם שהנחה את רשב"ל קודם במעשה טיהור העיר.¹⁰⁵ אפשר להציע כי ההתנגדות לפסיקת רשב"ל התאפשרה בעקבות כניסתו למערה וצמצום מעמדו הציבורי בעקבות זאת.

סופו של סיפור זה, בדומה ללוקט הספיחין ולכותי, זהה; רשב"ל מפעיל את כוחו הכריזמטי והחכם המערער נהרג. עם זאת יש לתת את הדעת לאופן שבו רשב"ל מנמק את השיקולים **לדרך** קביעת פסק הלכה זה. ודוק, נימוקים אלו עומדים בנפרד מהנימוקים ההלכתיים עצמם.

בשלב הראשון במקבילה בירושלמי רשב"ל איננו משתמש בסמכותו הרוחנית-אישית, וטוען כי טיהור העיר טבריה נעשה בעקבות שמועה שקיבל: "שמעתי שטיבריה עתידה ליטהר".¹⁰⁶ בדבריו אלו מתאר רשב"ל מציאות העתידה להיות מתוך הישענות על מעין בת קול. הגרסה במקבילה בבראשית רבה, "על טבריה שהיא טהורה", אכן מתארת מציאות, אך אם העיר טהורה מדוע יש צורך לטהרה? דומה כי השימוש במקבילה בירושלמי במוטיב המסורת כנשק רב-עצמה מלמד בעיקר על עצמת הפקפוק על מעשה זה.¹⁰⁷

105. בתשובות הגאונים (הרכבי, תרמ"ז, א, ד) נדחית האפשרות כי "סבא" זה הוא אליהו הנביא, וראו את הדיון אצל חזני, תש"ע, עמ' 22, הערה 65.

106. יש לציין כי בבבלי, פסחים קיב ע"א, מובאים חמישה דברים שציווה רבי עקיבא את רשב"ל, ובהם "אם בקשת ליחנק – היתלה באילן גדול", כלומר יש לתלות את השמועה באדם גדול כדי שהציבור יקבל שמועה זו.

107. מרכיב המסורת בעולמם של חכמים בא לידי ביטוי במקומות רבים, וראו למשל את גרסתו של הירושלמי, פסחים ו:א, לג:א לעליית הלל לנשיאות. במסגרת זו אפשר להציע גם קריאה מחדשת לסיפור האתון של רבי פנחס בן יאיר (חותנו של רשב"ל): "ר' אבא בר זבינא בשם ר' זעירא אמ' אין הוון קדמאי בני מלאכים (בירושלמי שקלים: 'מלאכין') אנו בני נש ואין הוון בני נש אנו חמרין אמ' ר' מנא בההיא שעתא אמרין אפילו לחמרתיה דר' פינחס בן יאיר לא אידמינן חמרתיה דר' פינחס בן יאיר גבבונה ליטסיי בליליא עבדת טמורה גבון תלתא יומין דלא טעמא כלום בתר תלתה יומין איתמלכון מחזרתה למרה אמרין ישלחינה למרה דלא לימות לגבן ותיסרי מערתא אפקונה אזלת וקמת על תורעת דמרה שוריית מנהקת אמ' לון פותחון להדא עליבתא דאית לה תלתא יומין דלא טעימת כלום פתחון לה ועלת לה אמ' לון יהבון לה כלום תיכול יהבון קומה שערין ולא בעית מיכול. אמרו ליה ר' לא בעית מיכול. אמ' לון מתקנן אינון אמרו ליה אין אמ' לון וארימיתון דמיין אמרו ל' ולא כן אילפן ר' הלוקח לזרע לבהמה קמה לעורו שמן לנר שמן לסוך בו את הכלים פטור מן הדמאי (משנה, דמאי א, ג). אמ' לון מה ניעביד להדא עליבתא דהיא מחמרה על גרמה סגין וארימון דמיין ואכלת" (ירושלמי, דמאי א:ג:ד; ירושלמי, שקלים ה:א, מ:ד; בבלי, חולין ז ע"א-ע"ב; בראשית רבה ס, עמ' 648-650). כמה וכמה חוקרים דנו בסיפור זה ובמאפייניו (ראו למשל מאיר, תשנ"ג, עמ' 35-55). המסר הפשוט

טיעון זה מצמצם את תוקף המנהיגות הכריזמטית, שהרי כל חכם יכול למסור מסורת משמו של רבו ומתאים למגמה בחז"ל להעצים את המסורת כבסיס להלכה.¹⁰⁸

הנימוק השני מופנה הישר כלפי הסופר. בכל המקבילות הטענה כלפיו היא שהוא נמנה עם מניין החכמים שעסקו בטיהור העיר טבריה, ולכן המעשה שהוא עושה עכשיו הוא פגיעה באחדות כוחם של חכמים ובכוח מנהיגותם הקיבוצי, הנובע מהגדרת פסיקה הלכתית כהחלטה קבוצתית.¹⁰⁹ אם בתחילה חשש רשב"י מדגם של מנהיגות כריזמטית הפוגעת באחדותם של חכמים, והטיל עונש מוות על מי שהעצים את דגם המנהיגות הכריזמטית – לוקט הספיחין, הרי שעתה הטיל על החכם שהוא עונש דומה. דרך המנהיגות היחידה אליבא דרשב"י תהיה דרך המנהיגות הקיבוצית. רשב"י איננו מוותר על סמכותו

העולה מהתנהגות החמור היא שמעלתו הרחנית של רבי פנחס בן יאיר והקפדתו על שמירת מצוות מדוקדקת מקרינה גם על הסובב אותו, ואפילו יהיה זה חמור. נוסף על כך, יש כאן גם תביעה כלפי בני האדם; אם חמורו של רבי פנחס בן יאיר מסוגל לשמור את הלכות הדמאי, הרי שגם אדם רגיל יכול לעשות זאת, ולהיחשב לכל הפחות כחמורו של רבי פנחס בן יאיר (ראו בבלי, שבת קיב ע"ב). אחת השאלות העולות מסיפור זה היא כיצד יש לפרש את יחסו של רבי פנחס בן יאיר לסירובה של האתון לאכול מפרות דמאי. מאיר כותבת (שם, עמ' 42-43) כי בשאלה "מה נעביד" רומז רבי פנחס בן יאיר לתלמידיו שרצון האתון להחמיר עם עצמה מחייב גם אותם להתחשב בה. במילים אחרות, ההלכה שמאכל בהמה פטור מדמאי עומדת בעינה, אך יש לכבד את זכות האתון להחמיר בעניין זה. אני מבקש להציע כי משחק המילים 'חמורתו' – 'מחמרה על גרמה', והגדרת חמורים בתחתית הסולם הרוחני (מלאכים בני אדם וחמורים), מלמדת כי בדבריו אלו מתח רפב"י ביקורת על התנהגות האתון. אתון זו אכן שומרת על דיני דמאי, אך במקרה זה היא מחמירה על עצמה שלא לצורך; החמרה שהייתה יכולה להביאה גם לידי סכנת מוות. העוקץ בדברי רבי פנחס בן יאיר הוא שאתוננו שומרת על ההלכה הכללית, אך כיוון שמדובר באתון אי אפשר להסביר לה את ההלכה הפרטנית של חכמים בהלכות דמאי. לפי פרשנות זו, המסר לאיש ההלכה המבקש שלא להיות כחמור הוא לנהוג בהתאם להלכה הפרטנית שקבעו חכמים, על דקדוקיה, ולא בהתאם להלכות כלליות הנראות לו נכונות בכל מצב ומצב. ספראי ציין כי "לחסידיה היו במקרים רבים מסורות הלכה שונות ממסורת ההלכה הרווחת" (ספראי, תשנ"ד, עמ' 518). אם הדברים שהצענו נכונים, הרי שגם לחסיד מובהק כרבי פנחס בן יאיר יש אמירה משמעותית בנוגע לדרך שבה יש להתייחס לפסיקות הלכה שחכמים מבקשים לקבוע. במילים אחרות, גדולתו של החכם היא פסיקת הלכה מתוך עולם של שיקולים מורכבים ולא מתוך רצון כללי להחמיר או להקל.

108. עם זאת יש לציין כי לעתים המסורת נעשית כלי נשק רב עצמה כנגד סמכותם הקיבוצית של חכמים, כדוגמת הדיון באשר לסוגיית המעשר של הגרים בעמון ובמואב בשנת השמיטה (בבלי, חגיגה ג ע"ב ומקבילות). יש לציין בהקשר זה גם לשימוש ביצירת מסורת מדומינית. לדוגמה בת זמננו ראו פלדמן, תשס"ט.

109. לסקירת תופעת גילוי וכיסוי על כבודם של חכמים בינם לבין עצמם ראו בר, תשע"א, עמ' 314-322. בהקשר זה ראו גם את דברי רשב"י במשנה, חגיגה א, ז: "רבי שמעון בן יוחי אומר אין קורין מעוות אלא למי שהיה מתוקן בתחלה ונתעוות ואיזה זה תלמיד חכם הפורש מן התורה".

הכריזמטית אלא מתעל אותה להעצמת דגם מנהיגות זה. ניתן היה לחשוב כי ההחלטה על הטיהור הייתה של רשב"י לבדו, והנה מסתבר כעת כי גם זו הייתה החלטה קיבוצית.¹¹⁰

חזני ציין כי ההליכה למרחצאות הייתה פעולה טבעית למדי לאנשי ארץ ישראל באותה תקופה, ולכן נראה כדבריו שהבנת סיפור זה כמשקפת בעיקר הכרת תודה איננה מבוססת כראוי.¹¹¹ אם כן דומה כי סיפור זה הובא לכאן בשל שאלת המנהיגות הרצויה בעם היהודי. המקבילות שלפנינו מדגישות כי סוג כוחה של המנהיגות הרצויה הוא דווקא כוח המנהיגות הקיבוצית: "תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות".¹¹² בדגם זה תינתן קדמת הבמה דווקא לחברת החכמים ולא לחכם יחיד, כריזמטי ככל שיהיה.

דומה כי בהעצמת דגם המנהיגות הקיבוצית רשב"י ממשיך את דרכו של רבי עקיבא רבו (בדומה לסוגיית הירושלמי בברכות שראינו לעיל):

תנו רבנן מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו. בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה. יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך! שפך חציין, ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחייך? סח לו כל אותו המאורע אמר לו: תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי. אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו (בבלי, עירובין כא ע"ב).

מדברי רבי עקיבא עולה כי עונש מוות צפוי לו בבית האסורים בכל מקרה, אך אפיין העונש נתון לבחירת רבי עקיבא עצמו: עונש מוות בייסורים מחוסר במים¹¹³ או עונש מוות על מי שפוגע בפסיקת ההלכה של חכמים. רבי עקיבא בוחר במוות מחוסר מים, ובלבד שלא ישתמע ממעשהו כי הוא עומד בניגוד לדעת חכמים. בכך מגלה רבי עקיבא סולידריות עם קביעות חכמים, אף על פי שניתנת בידו האפשרות מטעמי 'וחי בהם' – בלי להיכנס לשאלת זמנה של קביעה זו – שלא לקיים את דברי חכמים.¹¹⁴ כך כתב גינצבורג בעניין

110. ליון, תשמ"ב, עמ' 33.

111. חזני, תש"ע, עמ' 18.

112. תוספתא, סוטה ז, ז ומקבילות.

113. מכל מקום משמע כדעתו של הלוי, כי עונש המאסר שימש תכלית לעצמו וללא רצון להרוג את רבי עקיבא (הלוי, תשכ"ז, עמ' 661), וראו אלון, 1962.

114. ראו גם תוספתא, ביצה ב, יב: "של בית רבן גמליאל לא היו זוקפין את המנורה בלילי יום טוב ומעשה ברבן גמליאל זקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בלילי יום טוב ועמד ר' עקיבא וזקפה אמ' לו רבן

זה: "והנה בימי התנאים אף שכל יחיד ויחיד כשבאת לידו הלכה למעשה לפני סמך על דעתו גם במקום שחבריו הרבים נחלקים עליו, מכל מקום חשבו שהוא מדרך הנימוס שלא יקיל חכם לעצמו אם חבריו מחמירין".¹¹⁵

רבו של רבי עקיבא – רבי יהושע בן חנניה – מיישם עיקרון זה במעשה המפורסם על תנורו של עכנאי (בבלי, בבא מציעא נט ע"ב). קריאתו, "לא בשמים היא", מדגישה את העדפת כוח הרבים הארצי על פני כוחו ועצמתו של חכם יחיד, גדול וכריזמטי ככל שיהיה. גם רבי יהודה הנשיא, שהיה אחד מתלמידיו של רשב"י, עשה שימוש בפטור ממצוות שביעית ומעשרות כדי לתמרץ יהודים להתגורר בערים נוכריות.¹¹⁶ כך כותב ברנדס לעניין המעשה בתנורו של עכנאי:

הגמרא הבינה, שר' יהושע, אכן הנהיג, עוד בחייו של ר' אליעזר, שלא לפסוק הלכה כמותו בשום עניין, משיקולים שאינם נוגעים לגופי ההלכה, אלא משיקולים של הנהגת הציבור... הכוונה הייתה להתמודד עם התקיפות והכריזמטיות של ר' אליעזר, שהיה בה כדי לערער לאיים על יציבותו של המסד המתגבש של בית הועד ביבנה.¹¹⁷

ההסתמכות על כוח הרבים מקנה לחכמים יתרון בהתמודדויות עם דמויות כריזמטיות בולטות מבית ומחוץ, ולרבים ניתנת כאן הגושפנקה לגבור גם על יחידים כריזמטיים הסוטים מדרכו של הרוב. רשב"י, כרבו רבי עקיבא, חרד אף הוא מכוח היחיד ומעצמתו.

גמליאל עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלקות אמ' לו למדתנו אחרי רבים להטות אף על פי שאתה אוסר והן מתירין הל' כדברי המרחבין ר' יהודה אומ' משם רבן גמליאל מטלטלין את המנורה ביום טוב אבל אין זוקפין אותה". סיפור שלו מאפיינים דומים לעניין ברכה על פרות מובא בתוספתא, ברכות ד, טו. חריג לעניין זה יש לראות בכלל הפסיקה "הלכה כרבי עקיבא מחביריו" (בבלי, עירובין מו ע"ב). בדפוס שלפנינו הגרסה היא: "הלכה כרבי עקיבא מחביריו", וכן הנוסח בכ"י מינכן 95, בדפוס ונציה 1522 ובדפוס פיזארו. בכ"י וטיקן 109: "ר' יעקב ור' זריקא אמרו כר' עקיבא מחבריו וכו'". כלל זה סותר את העיקרון של יחיד ורבים הלכה כרבים, אך ברנדס כבר הראה כי הדבר משקף את מעמדו הבכיר של רבי עקיבא במרכז התורה בגליל אחרי גזרות אדריינוס, כששאר החכמים היו תלמידי רבי עקיבא (ברנדס, תשס"ב, עמ' 238). אפשר להציע כי גם את התפיסה שאין כל מניעה לעסוק בבנייה חומרית הזדומה לתרבות החומרית הלא-יהודית ינק רשב"י מתפיסתו של רבי עקיבא, וראו למשל בספרא אחרי מות ט, ח: "או כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען לא תעשו, יכול לא יבנו בנינות ולא יטעו נטיעות כמותם תלמוד לומר ובחקותיהם לא תלכו, לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם ומה היו עושים האיש נושא לאיש והאשה לאשה, האיש נושא אשה ובתה והאשה נישאת לשנים לכך נאמר ובחקותיהם לא תלכו".

115. גינצבורג, תש"א, עמ' 84.

116. אופנהיימר, תשס"ז, עמ' 67-69; אלון, תשט"ז, עמ' 154.

117. ברנדס, תשס"ב, עמ' 190.

כיום ניתן רשב"י בעצמה זו, אך מה תהיה דרך ההתמודדות עם דמות כריזמטית אחרת, הסוטה מנורמות הלכתיות ומתבססת על כוחות שמימיים? לכן בעניין זה נעשית הכרעה מודעת אל עבר "כובד הבינוניות הקיבוצית", כלשונו של ישעיהו ברלין, אל מול הדגשת חירותו של החכם היחיד.¹¹⁸ מעבר זה איננו מתבצע מתוך שלילת יכולות דתיות-כריזמטיות של רשב"י (כגון הטלת עונשי מוות שמימיים), אלא בהפיכתן לבלתי רלוונטיות בקביעות הלכתיות. נראה כי במקרה שלפנינו גייס רשב"י את מלוא עצמתו הכריזמטית להעצמת מרכיב ההכרעה על פי רוב בעולמם של חכמים.

אפילוג

במקבילה בירושלמי מסתיים הסיפור בטיהור העיר טבריה ובהעצמת מנהיגותם של חכמים בדגם המנהיגות הקיבוצית. כך מסתיים מחזור סיפורי רשב"י במקבילות בבראשית רבה (וכן במקבילות בפסיקתא דר"כ ובקה"ר):

עבר בהדה בקעתה דבית טיפה חמה חד בר נש קאים לקיט ספיחי שביעית, אמר ליה ולא ספיחי שביעית הן, אמר ולא את הוא שהתרתה, אמר לו ואין חבירי חלוקין עלי, מיד תלה שני גבי עינו והביט בו ונעשה גל שלעצמות.

לדעת ליון, אין לסיפור טיהור טבריה בירושלמי כל קשר אמתי לנושא הדיון הכללי,¹¹⁹ ואילו מאיר חלקה עליו, אך לא פירטה את טענתה.¹²⁰ דומה כי עצם הבאת סיפור לוקט הספיחין בסוף מקבילות אלה, מלמדת כי אכן סיפור זה, המובא כזכור בתחילת המעשה בירושלמי, קשור לסיפורו של רשב"י במערה ומשמש חלק ממחזור סיפורים שלו מבנה לינארי, המתאר את הסיבה לכניסה למערה, את האות ליציאה מהמערה וסיפור המתאר

118. והשוו לברלין, תשל"א, עמ' 178. דרך התמודדות נוספת שיש להציע בקשר זה היא שלא להתכחש ליכולותיו הכריזמטיות של מנהיג זה ולהדגיש כי בנושאים מסוימים הוא טועה בדרכו, וראו למשל את דיונו של שמש באשר לעיצוב דמות נביא השקר בחז"ל (שמש, תשס"ב).

119. ליון, תשמ"ב, עמ' 49, הערה 2. ליון אף טוען כי סיפור הטיהור במקורות הארץ ישראלים הוא מסורת ספרותית בעיקרה, ואת המסורת על טיהור טבריה בבבלי הוא רואה כקרובה למציאות ההיסטורית (שם, עמ' 27, 41).

120. מאיר, תשנ"ג, עמ' 158, הערה 10.

את השינוי שחל במנהיגותו של רשב"י.¹²¹ מכאן ברור כי אין מקום לדבריו של הלוי, כי ללא הבבלי "לא היינו יכולים להבין מה היה הדבר".¹²²

דומה כי מהסיפור שלפנינו עולה כי רשב"י מבקש גם להבנות מחדש את דמות המנהיג היהודי. נראה שהעיון במחרוזות הסיפורים במקורות הארץ ישראלים מלמד כי החשש מדגם מנהיגות כריזמטית הנשענת על עצמתו של חכם יחיד היה גורם מכריע בכניסת רשב"י למערה כדי למתן את כוחו שלו.¹²³ מעשה הצייד סיפק לרשב"י את ההוכחה כי הפגיעה בלוקט הספיחין אכן הייתה מוצדקת, ולכן גם המערערים - מבית ומחוץ - על טיהור העיר טבריה ועל מנהיגותם הקיבוצית של חכמים, נענשו בעונש דומה: בכל המקרים נעשה שימוש במנהיגות כריזמטית להעצמת דגם המנהיגות הקיבוצית.

הדגם של מנהיגות קיבוצית אמור להבטיח את המשכיות המנהיגות לאורך כל הדורות ולספק משענת קבועה ורצופה של מנהיגות בכל תנאי ובכל מצב. הן כלפי פנים הן כלפי חוץ. מכאן אפשר לשער כי סדרן של חוליות הסיפור במקבילה בירושלמי הוא המקורי, ואילו בבראשית רבה ובמקבילות הנוספות הועבר סיפור זה לאחר טיהור העיר טבריה בשל המוטיב המשותף של הריגת אדם שאיננו עומד בסטנדרט שקבע רשב"י.

על פי מחזור סיפורי רשב"י המובא לפנינו במקורות ארץ ישראלים, עורך מחזור סיפורים זה הציג את רשב"י כמי שעבר מהפך מנהיגותי ושינוי אישי. ממנהיג כריזמטי שאנשים הולכים אחר דעותיו, גם בניגוד לדעות רוב החכמים, היה רשב"י לקנאי הגדול למנהיגותם של חכמים כגוף קיבוצי, והוא מפעיל לשם כך את מנהיגותו הכריזמטית. דומה כי שינוי זה הוא גם הסיבה לטיהור העיר טבריה. המנהיג הכריזמטי איננו זקוק לעיר; אדרבה, קל לו יותר לפעול מתוך מערה או כנע ונד בין מקומות מגורי מעריציו, בעיר ובמדבר.¹²⁴

121. יכול הטוען לטעון כי הסדר המקורי הוא: מעשה המערה, טיהור טבריה ולאחריו היבט נוסף של העצמת המנהיגות הקיבוצית - מעשה לוקט הספיחין. אך בערעורים על טיהור טבריה ובמעשה לוקט הספיחין יש הבדל ניכר ביחס האנשים למנהיגותו של רשב"י; ערעור מזה וקבלה מזה. לכן נראה כי למבנה שעורך הסוגיה בירושלמי מבקש להציג מסלול יש היגיון סיפורי: מעשה לוקט הספיחין, שהוא צמצום סמכותו הכריזמטית של רשב"י באמצעות הכניסה למערה, פעולה לטובת העיר טבריה ופקפוק על סמכותו הכריזמטית של רשב"י, והתשובה לסופר הוא - חשיבות השמירה על סמכותם הקיבוצית של חכמים.

122. הלוי, תשכ"ז, עמ' 775, הערה ג.

123. אלון, תשט"ז, עמ' 172-174, וראו גם כהן, תשכ"ז, עמ' 93-75.

124. השוו לדבריו הנודעים של הרב ויינברג, חידושי שרידי אש מסכת בבא מציעא סימן לז (שו"ת שרידי אש ח"ג ס' פד): "בארץ ישראל ה' לנו שני הדברים, אדמת קודש, אדמת אבותינו אברהם יצחק ויעקב, אדמת הנביאים והתנאים הקדושים, והאוויר הקדוש של הארץ הקדושה. אוויר דארץ ישראל מחכים,

מי שמקדם את דמות המנהיגות הקיבוצית חייב להעצים במקביל גם את יכולת החברה בכללה לחיות בסטנדרט הלכתי מסוים, ובכך לקבל את המנהיגות הקיבוצית הזו. נעם מציינת כי "החכמים רואים את תפקידם בעיצוב פרטני של אורח החיים הדתי היומיומי של קהילה יהודית מופנה פנימה"¹²⁵. דומה כי זהו הרקע העומד בבסיס טיהור העיר טבריה והכשרתה כמקום מגורים לחברה יהודית השומרת על היבטי טומאה וטהרה.

למעשה טיהור העיר טבריה הייתה ככל הנראה משמעות במפת הישוב היהודי בגליל, וכך כתב קליין לפני יותר מחמישים שנה, אך דבריו עדיין עומדים בתוקפם:

בתקופה 'שלפני השמד' היה מרכז החיים היהודיים התורניים... במערב הגליל. במשך תקופה קצרה אחרי כינוס אושא, פסקה טבריה מהיות אכסניא לתורה וחכמיה. מנהיגי הדור, התנאים, תלמידי רבי עקיבא וחבריהם נפוצו על פני ערי הגליל, אך איש מהם לא גר בטבריא, במשך זמן מה. חכמי אושא הרבו לעסוק בהלכות טהרות, וכנראה שהיו ברובם אוכלי חולין בטהרה. אולי משום כך מנעו רגליהם מטבריא, עד שטיהר רבי שמעון בר יוחאי את העיר, בשליש האחרון למאה השניה.¹²⁶

ריצ'רד בקסטר כותב כי תאולוגיית המוסר הפוריטנית של מלחמת האזרחים באנגליה גרסה שהדאגה לעולם הגשמי צריכה להיות מוטלת על כתפי הקדוש "כגלימה קלה שנקל להשליכה בכל עת". לעומתו, מקס ובר כתב כי "בגזירת הגורל היתה הגלימה לכלוב ברזל"¹²⁷. דומה כי עורך מחזור הסיפורים הארץ ישראלי מבקש להציג את רשב"י

אומרים חז"ל, ואנחנו שנולדנו בגלות, בארץ נכריה וגם האויר הוא נכרי, הסביבה היא נכרית, אין לנו אפשרות לחיות ולהתקיים כיהודים אלא ע"י כך שעשינו לנו בתי כנסת ובתי מדרש וישיבות, שבהם האויר נתקדש בקדושת התורה. וכשאנו יושבים בבית כנסת ובבית מדרש ועוסקים בתפילה ובתורה אנו נושמים לתוכנו רוח התורה ובזכות זה אנו מתקיימים, למרות שאנחנו יושבים בארץ נכריה. אבל בשביל יהודי טוב שיעבור וישתקע בארץ ישראל, שם הכל קודש והכל יהודי, הארץ והאויר, הסביבה והבית והשוק וכו'".

125. נעם, תש"ע, עמ' 2. לניתוח שיח תלמודי המבקש בעזרת הצופן 'תורה' (למשל) להשתלט על הסמכות על הנהגה הדתי ולשלול בכך את סמכות בני המקום והנהגה המסורתית ראו בוויארין, 2009, עמ' 45-46.

126. קליין, תשכ"ז, עמ' 101-102. לעומתו לזון טוען שביקורי החכמים בטבריה בסוף המאה הראשונה ובראשית המאה השנייה מעידים כי טומאתה של טבריה לא הייתה גורם מרכזי בתולדות העיר (לזון, תשמ"ב, עמ' 30). דומה כי יש להבחין בין ביקורים במקום לבין הכשרת היישוב למגורי חכמים והפיכתו למרכז תורני לאזור כולו. בהמשך (שם, עמ' 32) טוען לזון כי המעבר של תושבי יהודה צפונה עקב המלחמות נגד הרומאים היה מקור השפעה לצורך לטהר חלקים נוספים מארץ ישראל.

127. ראו שנהב, 2004, עמ' 47-48.

כמי שבחר להיכנס אל כלוב ברזל אישי ולצאת מתוכו, ולפעול להעצמת כלוב הברזל הקיבוצי של חכמים, והחברה היהודית כולה.

סיכום

סיפור רשב"י במערה הוא אחד הסיפורים הידועים והמפורסמים בספרות חז"ל, ועיקר פרסומו בא לו מגרסתו הבלבליית. הדמות הקנאית והמיסטית המצטיירת מתוך המקבילה בבבלי משכה את לבם של מעיינים ולומדים לאורך הדורות, והם ראו את דמותו של רשב"י כעושה נסים וכמיסטיקן ולא נתנו את המשקל הראוי למעמדו כמנהיג רחני בעולמם של חכמים ובגיבוש דרכי פעולתם כהנהגה קיבוצית.

מתברר כי מטרת הכניסה למערה, על פי המקורות הארץ ישראלים, הייתה, פרדוקסלית, אמצעי להנמיך את עצמתו הכריזמטית של רשב"י ולאפשר צמיחת הנהגה קיבוצית בקרב חכמים שתייצר יציבות והמשכיות אל מול הציבור הרחב מזה ואל מול דמויות כריזמטיות העשויות לסחוף חלקים בציבור היהודי בשל כוחן ומעשי הנסים שהן מפגינות מזה. אל מול מעשי נסים אפשריים, ובאמצעות סמכותו הכריזמטית מציג רשב"י את דמות המנהיגות הקיבוצית ומעניש בעונשים חמורים את מי שמנסה לפרוץ את גדרם של חכמים.

כידוע, מנהיג פועל בתוך חברה. דומה כי עורך מחזור סיפורים זה מביא בסיום המחזור את מעשה טיהור העיר טבריה כדי ללמד על השינוי שחל בדמותו של רשב"י. רשב"י שלאחר היציאה מהמערה מעוניין לפעול למען יישוב ארץ ישראל על ידי יהודים שומרי טהרה, תורה ומצוות. אם הרומאים בונים את הארץ בתרבותם החומרית, הרי שרשב"י יבנה את ארץ ישראל מבחינה רוחנית בדרכו וביכולות חבריו החכמים כמקום טהור שאפשר לחיות בו, מתוך מתן אפשרות להשתלבות בתחום המסחר בטהרה.

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- אופנהיימר, תשנ"א
אופנהיימר, תשס"ז
אורבך, תשל"ו
איזק, 1990
- א' אופנהיימר, **הגליל בתקופת המשנה**, ירושלים תשנ"א.
א' אופנהיימר, **רבי יהודה הנשיא**, ירושלים תשס"ז.
א"א אורבך, **חז"ל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו.
B. Isaac, *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*, Oxford 1990.
- איזק, תשנ"ג
אלון, תשט"ז
אלון, 1962
אליאב, תשנ"ה
אליצור, תשס"ט
אפשטיין, תש"ס
בויארין, 1999
בויארין, 2009
בן-שלום
בר, תשע"א
בר אשר סיגל, תשע"א
ברוך ועמר, תשס"ה
- ב' איזק, 'למהותם של המושגים בורגי ובורגריי', בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 235-242.
ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, כרך ב, תל אביב תשט"ז.
מ' אלון, 'המאסר במשפט העברי', בתוך: ח' כהן (עורך), **ספר יובל לפנחס רוזן**, ירושלים 1962, עמ' 171-201.
י"צ אליאב, 'האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הציבורי בראשית הופעתו?', **קתדרה** 75 (תשנ"ה), עמ' 3-35.
י' אליצור, **שמות מקומות קדומים בארץ ישראל השתמרותם וגלגוליהם**, ירושלים תשס"ט.
י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, מהדורה שלישית, ירושלים תש"ס.
ד' בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999.
ד' בויארין, "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה": התלמוד כסטירה מניפאית', **תיאוריה וביקורת** 35 (2009), עמ' 37-56.
י' בן-שלום, 'רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי', **ציון** מט (תשמ"ד), עמ' 9-24.
מ' בר, **חכמי המשנה והתלמוד: הגותם, פועלם ומנהיגותם**, רמת גן תשע"א.
מ' בר אשר סיגל, 'הפיכת רב לנויר: הרקע למסורות ר' שמעון בר יוחאי במערה', **ציון** עו [ג] (תשע"א), עמ' 279-304.
א' ברוך וז' עמר, 'בית הכסא (Latrina) בארץ ישראל בתקופה הרומית ביזנטית', **ארץ ישראל וירושלים** ב (תשס"ה), עמ' 27-45.

<p>י' ברלין, ארבע מסות על חירות, תל אביב תשל"א. י' ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשס"ב.</p>	<p>ברלין, תשל"א ברנדס, תשס"ב</p>
<p>א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת: נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון רנ"ב עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים דפוסים ראשונים, ירושלים תשל"ו.</p>	<p>גולדברג, תשל"ו</p>
<p>ש' גורן, תורת השבת והמועד, ירושלים תשמ"ב. ש' גורן, שו"ת תרומת הגורן, כרך ב, ירושלים תשע"ב. מ' גיחון, מרחצאות רומיים בארץ ישראל, קדמוניות יא (תשל"ח), עמ' 37-53.</p>	<p>גורן, תשמ"ב גורן, תשע"ב גיחון, תשל"ח</p>
<p>ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, כרך א, ניו יורק תש"א.</p>	<p>גינצבורג, תש"א</p>
<p>א' דבורז'צקי, חמתגדר בימי בית שני, המשנה והתלמוד ניתוח היסטורי-ארכיאולוגי, עבודת מוסמך, חיפה תשמ"ט. ב' הוס, כזהר הרקיע, ירושלים תשס"ח. מ' הירשמן, פסיקתא דרב כהנא ופידיאה', בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן רוקם (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ז, עמ' 165-178.</p>	<p>דבורז'צקי, תשמ"ט הוס, תשס"ח הירשמן, תשס"ז</p>
<p>י"א הלוי, דורות הראשונים, כרך ז, ירושלים תשכ"ז. מ"ד הר, השלטון הרומי בספרות התנאים: דמותו והערכתו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תש"ל. א"א הרכבי, תשובות הגאונים, ברלין תרמ"ז. כ' וורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א.</p>	<p>הלוי, תשכ"ז הר, תש"ל הרכבי, תרמ"ז וורמן ושמש, תשע"א</p>
<p>מ' ויינפלד, מעדה למלכות', בתוך: ד' עמית ור' גונן (עורכים), ירושלים בימי בית ראשון, ירושלים תשנ"א, עמ' 23-39. ח' וייס, חומץ בן יין? מאבקים פוליטיים, לימוד תורה וזהות במשפחת רבי שמעון בר יוחאי', בתוך: א' ברלוב (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 67-83.</p>	<p>ויינפלד, תשנ"א וייס, תשס"ו</p>

- חזני, תש"ע
 י' חזני, 'הערות לסיפורי ר' שמעון בר יוחי ובנו בפסיקתא דרב כהנא "ויהי בשלח", **משלב לב** (תש"ע), עמ' 1-33.
- חלמיש, תש"ס
 חשן, תשע"ב
 ד' חשן, **אש ומים: מודלים פילוסופיים בחז"ל ובמקרא**, ירושלים תשע"ב.
- כהן, תשכ"ז
 י' כהן, **טבריה**, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ז.
- כהנא, תשל"ג
 כשר, תרצ"ד
 י"ז כהנא, **מחקרים בספרות התשובות**, ירושלים תשל"ג. רמ"מ כשר, **חמי טבריה על פי מקורות הספרות העברית העתיקה התלמודים המדרשים ועוד**, ירושלים תרצ"ד.
- לוי, תר"ל
 ר"י לוי, 'מבוא הירושלמי מאת זכריה פראנקעל', **המגיד** 16 (תר"ל), עמ' 126.
- לוי, תשמ"ב
 י"ל לוי, 'ר' שמעון בר יוחאי, עצמות מתים וטיהורה של טבריה - היסטוריה ומסורת', **קתדרה** 22 (תשמ"ב), עמ' 9-42. ע' ליבנר, 'בין גיאוגרפיה לבוטניקה - חרובי שקמה, חרובי צלמונה וחרובי גדורה', **קתדרה** 109 (תשס"ד), עמ' 175-184.
- ליבנר, תשס"ד
 ליבס, תשס"ז
 י' ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', יהדות - סגויות, קטעים, פנים, זהויות, בתוך: ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), **ספר רבקה**, באר שבע תשס"ז, עמ' 337-357.
- ליברמן, תשנ"א
 ליכטנשטיין, תשס"ז
 ש' ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א. י"ש ליכטנשטיין, **מטומאה לקדושה: תפילה וחפצי מצווה בבתי קברות ועלייה לקברי צדיקים**, תל אביב תשס"ז.
- מאיר, 1989
 מאיר, תשנ"ג
 ע' מאיר, 'סיפור ר' שמעון בן יוחאי במערה', **עלי שיח** 26 (1989), עמ' 145-160.
- מאן, 1931
 מאיר, תשנ"ג
 ע' מאיר, **סגויות בפואטיקה של ספרות חז"ל**, תל אביב תשנ"ג.
- מאן, 1931
 מאן, תשס"ב
 J. Mann, *Literature and History Jewish in Studies and Texts*, Cincinnati 1931.
- מגן, תשס"ב
 י' מגן, 'תחומי ההתיישבות השומרונים בתקופה הרומית-ביזנטית', בתוך: א' שטרן וח' אשל (עורכים), **ספר השומרונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 245-271.

- מוסטיגמן, 2006 ר' מוסטיגמן, "מהר המשחה ועד אימר" למשמעותו ההיסטורית של קובץ מסורות חורבן בתוך סוגית 'ונלכדה ביתר' בתלמוד הירושלמי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב 2006.
- מור, תשנ"ב מ' מור, **מרד בר כוכבא, עוצמתו והיקפו**, ירושלים תשנ"ב.
- מור, תשס"ג מ' מור, **משומרון לשכם: העדה השומרנית בעת העתיקה**, ירושלים תשס"ג.
- מלר, תשע"א ש"ז מלר, **הרב מבריסק**, כרך ד, ירושלים תשע"א.
- מנירב, תשס"ט י' מנירב, **פרקמטיא: מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, רמת גן תשס"ט.
- מרוז, תשע"ח ר' מרוז, **הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי: דיון ביסודותיו הטקסטואליים של הזוהר**, ירושלים תשע"ח.
- נאמן, תשנ"ד י' נאמן, **ציפורי בימי בית שני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ד.
- נעם, תש"ע ו' נעם, **מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה**, ירושלים תש"ע.
- סוקולוף, 1990 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1990.
- ספראי, 1990 ז' ספראי, **המסחר בארץ ישראל בתקופה הרומית**, בתוך: "ב"ז קדר, ט' דותן וש' ספראי (עורכים), **פרקים בתולדות המסחר בארץ ישראל**, ירושלים 1990, עמ' 108-139.
- ספראי, תשנ"ד ש' ספראי, **בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל ב**, ירושלים תשנ"ד.
- ספראי, תשנ"ה ז' ספראי, **הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה.
- פלדמן, תשס"ט ע' פלדמן, **הבניית הכריזמה של מנהיגות דתית חוץ-ממסדית בת זמננו: המקרה של "הרנטגן"**, **סוגיות חברתיות בישראל 7 (תשס"ט)**, עמ' 85-119.
- פליקס, תש"ם י' פליקס, **ירושלמי שביעית**, ירושלים תש"ם.
- פרויס, תשע"ג י' פרויס, **הרפואה במקרא ובתלמוד**, ירושלים 2012.
- פרידמן, תש"ע ש"י פרידמן, **סוגיות בחקר התלמוד הבבלי**, ניו יורק וירושלים תש"ע.
- פרנקל, תשי"ט ז' פרנקל, **דרכי המשנה**, תל אביב תשי"ט.

- צייטלין, תשמ"ג
 ש"ז צייטלין, "י"ח דבר', המרד הגדול: הסיבות והנסיבות
 לפריצתו, ירושלים תשמ"ג.
 קליין, תרפ"ה
 ש' קליין, עבר הירדן היהודי, וינה תרפ"ה.
 קליין, תשכ"ז
 ש' קליין, ארץ הגליל מימי העליה מבבל עד חתימת
 התלמוד, ירושלים תשכ"ז.
 קליין, תשל"ח
 ש' קליין, ספר הישוב: אוצר הישועות והרשומות, הכתובות
 והזיכרונות, שנשתמרו בישראל ובעמים בלשון העברית
 ובשאר לשונות על ישוב ישראל ותולדותיו בארצו מימי
 חרבן בית שני עד ראשית ההתיישבות החדשה בימי "חבת
 ציון", כרך א, ירושלים תשל"ח.
 קרויס, תרע"ד
 ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך א, אודיסה תרע"ד.
 רובינשטיין, 1999
 J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art,
 Composition, and Culture*, Baltimore 1999.
 רוזנטל, תשע"א
 ש"ד רוזנטל, גאון ההוראה, כרך ב, ירושלים תשע"א.
 רוזנסון, 1998
 י' רוזנסון, מסעות עשרה: על נדודי הסנהדרין ארץ ישראל,
 אלקנה 1998.
 רוזנסון, תשס"ג
 י' רוזנסון, זיכרון מירון: עיונים בתולדותיה של מירון
 ובמעמדה הדתי, אלקנה תשס"ג.
 רוזנסון, תשס"ו
 י' רוזנסון, 'קברו ומדרשו - על התגלויות ולימוד תורה בסמוך
 לקברו של ר' שמעון בר יוחאי במקורות חז"ל", דרך אגדה
 ט (תשס"ו), עמ' 179-212.
 שושני, 2007
 ר' שושני, 'רשב"י במערה ואליהו במדבר: אנלוגיה בין סיפור
 תלמודי לסיפור מקראי', JSIJ 6 (2007), עמ' 13-36.
 שמש, תשס"ב
 א' שמש, 'הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרא', בתוך: א' שגיא
 וצ' זוהר (עורכים), מחויבת יהודית מתחדשת ב: על עולמו
 והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"ב, עמ' 923-941.
 שנהב, 2004
 י' שנהב, 'הגלימה, הכלוב וערפל הקדושה: השליחות הציונית
 במזרח כפרקטיקה גבולית בין "לאומיות חילונית" ל"תשוקה
 דתית"', בתוך: י' יונה וי' גוזמן (עורכים), מערבולת הזהויות:
 דין ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל אביב 2004,
 עמ' 46-73.
 שר-אבי ואשל, תשנ"ז
 ד' שר-אבי וח' אשל, 'סוסיה בימי הבית השני', מחקרי יהודה
 ושומרון ז (תשנ"ז), עמ' 31-39.