

## שבחם של חכמים – מתודולוגיה בפרשנות האגדה

### רונן אחיטוב

במאמר זה נעסוק בתולדות הפרשנות החדשה לאחת האגדות המפורסמות בתלמוד, העוסקת במסירות הנפש של הלל הזקן ללימוד התורה. הפרשנויות השונות שנציג לאגדה מייצגות, כפי שיפורט בהמשך, מתודולוגיות שונות המשמשות בימינו לחקר האגדה; המאמר מנסה להכריע בין הפרשנויות לפי קנה המידה של יעילותן בהסבר האגדה שלפנינו, ומהכרעה זו משתמעת גם הכרעה מתודולוגית. להלן נוסח האגדה, לפי כ"י מינכן:

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום היה משתכר בטרפעיקא,  
חציו נותן לשומר בית המדרש, וחציו הייתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.  
פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש ליכנס.  
עלה ונתלה וישב על פי ארובה  
כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה.  
כיוון שעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון:  
אבטליון אחי! בכל יום הבית מאיר, היום אפל  
הציצו עיניהם וראו דמות בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג.  
פירקוהו, והרחיצוהו, וסכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה.  
אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת (יומא לה ע"ב).

לפי הקשרה של האגדה בתלמוד, היא מלמדת כי חייב אדם לעסוק בתורה למרות עניו, אך ברי כי העיסוק בתורה מתוך עוני הוא רק נקודת הפתיחה של הסיפור, ובהמשכו מתעלה הלל ועולה על גג בית המדרש במעשה של מסירות נפש, ולא מסירות ממון בלבד.

שמואל ספראי,<sup>1</sup> ואחריו יונה פרנקל,<sup>2</sup> הבחינו ברקע התמוה לאגדה זו: העובדה המשונה, כי בפתח בית המדרש עמד שומר וגבה סכום גבוה מאד מהלל, שביקש להיכנס. ספראי ציין בצדק כי

בכל המסורות המרובות והמגוונות על חיי בית המדרש והחכמים שבספרות התנאית והאמוראית אין זכר לשומר הפתח של בית המדרש... אחד האידיאלים הבלתיים במעשיהם ובתורתם של החכמים היה הפצת התורה ברבים. וכיצד ניתן לתאר חכם מימי התנאים מלמד, ושומר פתח עומד ואינו מרשה לפועל עני להיכנס מפני שלא הרוויח למחייתו באותו יום?

ספראי מצביע על המקום השני בתלמוד שמוזכר בו שומר פתח בבית מדרש, באגדה הבבלית על הרחתי של רבן גמליאל מהנשיאות<sup>3</sup> – שם נאמר "תנא: אותו היום סלקוהו לשומר הפתח, ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו ככרו – לא יכנס לבית המדרש" – והוא מניח ש"שומר בית המדרש" שבאגדה על הלל דומה ל"שומר הפתח" של רבן גמליאל, ותפקידו היה לסנן את הנכנסים לבית המדרש ולגבות מהם דמי כניסה. אך יש לציין כי דמי כניסה לבית המדרש אינם נזכרים בשום מקור מלבד זה שלפנינו, וגם השומר של רבן גמליאל לא גבה דמי כניסה. ספראי מוצא עוד כמה פרטים לא-ריאליים באגדה, כגון תיאורו של הלל כעני, וגובהו המופרז של השלג, וטוען כי האגדה שלפנינו נוצרה בבבל, אך גרעינה הוא במסורת על דבקתו של הלל לרבותיו שמעיה ואבטליון, שמתועדת בברייתות בירושלמי ובבבלי,<sup>4</sup> המתארות את הלל כמי "ששימש את שמעיה ואבטליון", בניגוד לבני בתירא שלא שימשום. לדעתו, נוצר הסיפור כדי להמחיש דבקתו זו, וכל העניין התמוה של שומר הפתח הוכנס לאגדה כדי להיווכח במסירות הנפש הקיצונית של הלל. פרשנות זו מדגימה את גישתו של ספראי לאגדות התלמוד, שניתן לכנותה "הגישה ההיסטוריוציסטית". גישה זו מבקשת למצוא גרעין היסטורי בכל אגדה, ולהסביר את האגדות כפיתוח – או ניוון – של מסורות היסטוריות על אודות חייהם של חכמים.

- 1 ראה שמואל ספראי, "מעשי חכמים במסורת הארצישראלית ובתלמוד הבבלי", ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 161-180 (=הנ"ל, בימי הבית ובמי המשנה. ירושלים תשנ"ד, עמ' 579-598). הדיון במעשה שלפנינו בא בעמודים 170-172.
- 2 ראה יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 66-69, ועיין בהערותיו בעמוד 168.
- 3 ברכות כח ע"א.
- 4 ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א; ובבלי שם טו ע"א. אמנם בתוספתא פסחים פ"ד ה"ג-ד, מהדרות ליברמן עמ' 165, הנראית כמקור לשתי אגדות אלו, לא מוזכר שם של שמעיה ואבטליון.

דא-עקא, שהגרעין של מסירות הלל לרבותיו, שספראי מצא באגדה שלפנינו, כה זעיר, שקשה לתלות עליו בלבד את המעשה כולו.

פרנקל תמך ידותיו בעניין התמוה של שומר בית המדרש וראה אותו כמפתח לפרשנותו. הוא פירש את האגדה כביקורת קשה כלפי שמעיה ואבטליון, ראשי בית המדרש, שלא ידעו [!:] על השומר העומד בפתח בית מדרשם, או, גרוע יותר, ידעו והניחו לו להמשיך במעשיו.

נראה כי לדעת פרנקל התיאור המוזר שלפנינו אינו אלא קריקטורה על אטימותם של חכמים היושבים ונהנים מאורה של תורה ומדבריה החיים, ואינם חשים כי סביבם מוות וחושך. לפי פירושו אין הסיפור עוסק רק בשבחו של הלל, אלא גם בגנותם של שמעיה ואבטליון, ומטרתו החינוכית היא להצביע על הסכנות בבית המדרש, שעליו מסר הלל את נפשו.

בפרשנות זו מדגים פרנקל את גישתו הספרותית לאגדות התלמוד. הוא רואה באגדות חז"ל יצירות ספרותיות ה"מגויסות" למטרות חינוכיות, ללא כל גרעין היסטורי. פרנקל מקדיש מאמצים רבים להסבר טענתו כי יש להתייחס לאגדות אלו כאל סיפורים "סגורים", שאין להם ולא כלום עם מסורות היסטוריות או אחרות, וכל הנתונים לפענוחן כלולים בהן עצמן. וכך הוא קובע:<sup>5</sup>

זוהי התכונה הטיפוסית של כל סיפורי האגדה על תקופת חז"ל – הם סיפורים קצרים... הסיפורים הקצרים האלה מובנים בתוך עצמם ואינם דורשים שום המשך... תכונה זאת של "סגירות" הסיפור – שאין הוא שואף אל מידע חיצוני מוקדם או מאוחר – מרחיקה אותו מלהיות בעל אופי היסטורי.

לשיטת פרנקל "סיפור מעשה חכמים מובן מתוך עצמו ומספק את עצמו, כי הוא אחדות של תוכן שכל חלקיו מפרשים זה את זה",<sup>6</sup> ולפיכך אין להקשות עליו או לפרשו בעזרת מקורות שמחוצה לו.

אך גם לפי פרשנותו של פרנקל אין הסיפור שלפנינו מתיישב היטב, משלוש סיבות: א – תמוהה מסירות הנפש של הלל לתורה כה בלתי מוסרית, שאין בה חיים ואין בה אור; ובלשון האגדה: וכי נכון לסכן את החיים כדי לשמוע "דברי אלוהים חיים" מפי שמעיה ואבטליון אלו?! בכך מוקרנת הביקורת – הנמתחת לשיטת פרנקל על שמעיה ואבטליון – גם על הלל, תלמידם הנאמן, המוצג כחסיד שוטה. לפי הפירוש של פרנקל, מה שהציג ספראי כ"גרעין ההיסטורי" באגדה – דבקתו של הלל בשמעיה ואבטליון – אינו מוסבר היטב, ונעשה אחד המרכיבים התמוהים ביותר בה.

5 ראה י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 236-237.

6 שם, עמ' 260.

ב – שאלה נפרדת היא מה טעמה של קריקטורה כזאת, המנותקת עד כדי כך מהמציאות, ומה ניתן ללמוד מסיפור כה בלתי מציאותי על החיים הריאליים.

ג – אם נוותר לחלוטין, כדרישת פרנקל, על חיפוש גרעין היסטורי באגדה, ונראה אותה כספרות טהורה, אין הכרח לקשור אותה דווקא לדמויות המסוימות של שמעיה, אבטליון והלל, והיה ניתן לספר אותה גם על חכמים אחרים, ובלבד שהתלמיד הוא חכם ידוע.

חיים שפירא עסק באגדה על ההתחנה של רבן גמליאל, שהזכרנו אותה לעיל בדרך אגב, ופירש אותה כיצירה ספרותית בבליית, שביסודה שאלה שהתעוררה בשיבות בבל, האם ראוי למיין את הלומדים ולהגביל את הכניסה לשיבה.<sup>7</sup> הוא כורך את עניין שומר הפתח המופיע באגדה ההיא עם מוטיב רחב יותר של הוצאת חכמים מבית המדרש והגבלת הכניסה אליו; מוטיב זה על כל צורותיו מופיע בעיקר באגדות בבליות,<sup>8</sup> ושפירא מציע לקשור אותו לדברי רבא "כל תלמיד חכם שאין תוכו ככרו אינו תלמיד חכם".<sup>9</sup> לדעתו מתפלמסת האגדה על הדחתו של רבן גמליאל עם הגישה הזאת, ומעדיפה על פניה מדיניות פתוחה המקבלת כל תלמיד לשיבה הבבליית.

פרשנותו של שפירא מייצגת גישה שלישיית, הקרובה לזו שדניאל בויארין כינה "ההיסטוריוציזם החדש". בויארין מציג במרכז המחקר ההיסטורי לא את המאורעות אלא את ההתפתחויות הרוחניות, וקובע ש"אין ההיסטוריה עניין לשיחזור הדברים 'כפי שהיו', כי אם להבנה של רפרונטאציות של מציאות, היינו של הקשרים בין טקסטים מסוגים שונים הנובעים ממערכת תרבותית אחת".<sup>10</sup>

הגישה שבויארין ושפירא מייצגים רואה את האגדה, כמו את ההלכה והמדרש, כדרכים שונות שמבעדן נחשפות מחשבותיהם של חכמים [במקרה שלפנינו – אמוראי בבל], והאידיאולוגיות שלהם, שלפחות בחלקן קשורות בריאליה שפעלו בה מחברי

7 ראה חיים שפירא, "הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 5-38, בעיקר עמ' 37.

8 ראה ד' גודבלאט, "על סיפור הקשר נגד רבן שמעון בן גמליאל השני", שם מט (תשמ"ד) עמ' 374-349. גודבלאט מצביע על שתי האגדות הבבליות הנידונות כאן ומוסיף עליהן אגדה מאבות דר' נתן נז"א פרק ו, מהדורת שטר עמ' 31, שם הוסיב רבן יוחנן בן זכאי שומרים שהגבילו את מקום ישיבתו של הורקנוס. האגדה מאבות דר' נתן אינה סותרת את הכלל שהגבלת הלימוד היא מוטיב בבלי, כי כידוע, לאחדות מהאגדות באבות דר' נתן מקורות בבליים.

9 יומא עב ע"ב.

10 ראה דניאל בויארין, "המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", ספר הזכרון לשאול ליברמן, בעריכת ש"י פרידמן, ניו יורק 1993, עמ' 115; וראה גם דניאל בויארין, "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", עטרה לחיים, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 3-27.

האגדה. כל הסוגות השונות שהחכמים כתבו בהן אחרות וקשורות זו בזו, וכולן הן איברים של אותה תרבות, המספרת מחדש ובוראת מאורעות "היסטוריים" כדי לבטא את רוחה ואת דרכה. ממילא, אין לדבר על טקסט האגדה כטקסט "סגור", אלא אדרבא, יש לחפש קשרים בינו לבין טקסטים אחרים, המאירים אותו ומתפרשים על פיו. פרשנות האגדה, לפיכך, חייבת להתבסס על גישה בין-טקסטואלית, המכירה בקשרים שונים בין המקורות התרבותיים השונים.<sup>11</sup>

לפי גישה זו אין לחפש באגדות מידע היסטורי על התקופה שהן עוסקות בה (במקרה שלפנינו, תקופת התנאים), אך ניתן להניח שהן משקפות הלכי רוח ודיונים שהיו אקטואליים בתקופה שהן נוצרו (במקרה שלפנינו תקופת התלמוד בבבל). לפיכך, יש מקום לאתר את ההקשר ההיסטורי הריאלי שהדברים מכוונים אליו.

אך את האגדה על הלל קשה להסביר כתגובה למדיניות קבלת התלמידים בשיבות בבל. הגבלת הכניסה בבית מדרשם של שמעיה ואבטליון לא היתה על בסיס של יושר אישי או של כישורים, אלא על בסיס כספי. הגבלה מסוג זה אינה מוכרת, לא משיבות בבל ולא מאלו של ארץ ישראל, לא בתקופת התנאים ולא לאחריה – אדרבא, בתלמוד הבבלי מופיעה, בשם מקור מארץ ישראל, האמרה "היזהרו בכני עניים שמהם תצא תורה".<sup>12</sup>

ועוד: אילו היה הלקח המכוון באגדה קשור למדיניות קבלת התלמידים לשיבה, היתה התלופה צריכה להופיע בה בצורה כלשהי, כשם שהיא מופיעה באגדה על הדחת רבן גמליאל – שם פתח ר' אלעזר בן עזריה את שערי בית המדרש; אך באגדה שלפנינו אין זכר לכך. אמנם בסופה נכנס הלל לבית המדרש בלא תשלום, והתחמם כנגד המדורה, אך ניכר שהדבר נעשה באופן חד-פעמי עקב הסכנה לחייו, ושומר בית המדרש לא הודח מתפקידו.

למרות זאת, יש מקום לפרש גם את האגדה על הלל לפי הגישה הבין-טקסטואלית. ייתכן לגשת לפירוש האגדה שלפנינו מתוך הנחה שעניין שומר בית המדרש מבוסס על פרשנות תלמודית למימרה של שמעיה ואבטליון במסכת אבות:<sup>13</sup>

11 עוד על גישה זאת לאגדות חז"ל ראה: Jakob Neusner, "Beyond Historicism, After Structuralism: Story as History in Ancient Judaism", *Method and Meaning in Ancient Judaism*, 3rd ser., Chico, Ca. 1981 pp. 217-238; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Eugene 2001.

12 נדרים פא ע"א.

13 אבות פ"א מ"י-מ"א. הניקוד לפי נוסח הדפוס.

שמעיה ואבטליון קבלו מהם.  
 שמעיה אומר, אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות, ואל תתנדע לרשות.  
 אבטליון אומר, חכמים, הזהרו בדבריכם,  
 שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים,  
 וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל.

דברי שמעיה ואבטליון ניתנים להתפרש כביטוי לסכסוך ולמתח שהיה קיים בינם לבין הרשות; חכמים נדרשו להיזהר בדבריהם, והיו נתונים לאיום של הגליה מירושלים.<sup>14</sup> לאור דברי שמעיה, ניתן אף לשער שהוא היה מעדיף לעסוק במלאכה ולהשתכר סכום זעום של טרפעיך, ולא להתמנות לרבנות ולשררה.

התמונה העשויה להצטייר לפי קריאה כזו היא כי בית המדרש של שמעיה ואבטליון היה נתון לפיקוח חמור של הרשות. אם כך הוא, יש להבחין בין "שומר בית המדרש" לבין "שומר הפתח" שבאגדה על הרחת רבן גמליאל: תפקידו של שומר בית המדרש לא היה להגן על החכמים מפני תלמידים לא קרואים, אלא לפקח עליהם שיהווו בדבריהם, ולמנוע מהתלמידים להיכנס אליהם. הסיטואציה שתיאר לעצמו המספר התלמודי היא של כעין כלא, או מעצר בית, שחכמים היו נתונים בו,<sup>15</sup> וממילא מובן הצורך בתשלום ששילם הלל, כנראה כשותף לשומר. בדרך זו מתיישבים הן קיומו של השומר, הן נאמנותו של הלל לרבותיו.<sup>16</sup>

לפי תמונה כזו אין להאשים את שמעיה ואבטליון באטימות כלפי הלל וכלפי הסביבה, ואין התמוה על שלא ידעו אפילו על השלג שירד בחוץ, אלא יש לשבחם על שהעזו להפר את האיסור ולהכניס את הלל, הקפוא בשלג, למרות הסכנה שהם הסתכנו בה.<sup>17</sup> ממילא מתפרש מעתה הסיפור כתיאור של מסירות נפש כפולה: המסירות של הלל לתורה הניעה גם את רבותיו למסור את נפשם ולהסתכן כדי להצילו. הלל, שמסר את

14 ראה א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 512-513.

15 כמו הקסדור שמר על ר' עקיבא – ראה תוספתא ברכות פ"ב ה"ג, עמ' 9. ועיי' ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 357-364, שמעשה הקסדור היה בתקופה שעדיין לא אסרו על לימוד תורה אלא רק על קריאת שמע. אמנם מאוחר יותר אסרו, לפי דעתו, גם על לימוד תורה, אך לא מצאנו שומר שהופקד באופן מיוחד על אכיפת איסור זה.

16 מסורת נוספת העשויה לתמוך בתיאור כזה היא המסורת המופיעה בסיפור עלייתו של הלל לנשיאות (לעיל, הע' 4), שנאמר בה שבני בתירא, בניגוד להלל, לא שימשו את שמעיה ואבטליון.

17 אין בכונתו לסתור את המסקנה החינוכית של פרנקל, ואת קריאתו לקשר חי בין יושבי בית המדרש לבין החיים היום-יומיים – דברים אלה נכוחים ונכונים, ואינם נצרכים לראיה. אדרבא: לפי הפירוש המוצע כאן, גם תורתם של שמעיה ואבטליון ראויה לכינוי "דברי אלוהים חיים", לא רק מכיוון שהיא נתנה חיים להלל, אלא גם במובן של קשב והיענות לחיים ולקשיהם. אך מעתה לא ניתן לסמוך את הביקורת על תורה שאינה תורת חיים לאגדה שלפנינו – הביקורת שרירה ועומדת מכוח עצמה.

נפשו לשמוע דברי אלוהים חיים – זכה להגנה על חייו. בית המדרש מעתה הוא אכן מקום החיים והאור, והוא מנצח את נסיונה של הרשות להחשיכו ולהגבילו. למען הסר ספק, אין בדברים דלעיל ראייה לתיאור היסטורי כלשהו של שמעיה ואבטליון.<sup>18</sup> די בכך שקריאה כזו בפרקי אבות אפשרית, ובכך שלאור קריאה כזו מתיישבת היטב האגדה הבבלית שלפנינו, בכדי לבסס את הטענה שכך פירש המספר התלמודי את דברי שמעיה ואבטליון.<sup>19</sup>

ההנחה שמאחורי הפרשנות שלפנינו היא שיש משקל פרשני לשמות החכמים מופיעים באגדה. ממש כשם שמדרשי חז"ל מניחים את הכרת הרקע המקראי ואת ידיעת הפסוקים הנדרשים, כך גם מספרי האגדות על מעשי חכמים מניחים כי השומעים מכירים את המקורות המיוחסים לנפשות הפועלות בסיפור, ונושאים עימם תפיסות מסוימות לגביהם. לא רק האקטואליה הממשית של המספר הבבלי עשויה לשמש רקע לאגדה, אלא גם "אקטואליה" שהיתה קשורה בתודעתם לתקופות אחרות, ובעיקר לחכמים קדומים (בין אם תודעה זו מתאשרת מהמחקר ההיסטורי המודרני, בין אם לאו). בית המדרש הבבלי, לפי תפיסה זו, לא היה "סגור" בשום מובן – הוא היה קשוב לא רק לעצמו, אלא גם לעולמות רבים נוספים שיוצגו בטקסטים הנלמדים בו.

18 עיי' בן ציון דינור, מסכת אבות מפורשת ומבוארת, ירושלים תשל"ג, עמ' 50: "כמאמריהם של שמעיה ואבטליון... כלולה בהם... הסתלקות מוחלטת מעסקים כל שהם עם השלטונות ואזהרה על התרחקות מהם... ועמדה זו של הפרושים כלפי השלטון היא שהביאה לכך שהורדוס ויתר לפוליון (אבטליון) ולשמעיה... על דרישתו שישבעו לו אמונים. עמדתם זו נגד כל שיתוף בשלטון... היתה לו להורדוס ערובה מספקת שלא יתערבו עם שונים". דינור מתאר את יחסו של הורדוס לאבטליון כחס של אמון. אך בניגוד לדברי דינור, בקדמוניות היהודים (ספר טו י ד) אין ניכר שהורדוס ויתר לפוליון הפרושי ולשמעיה על שבועת האמונים משום שבטח בהם, אלא כי "לא נענשו בדומה למסרבים, וזכו למשוא פנים בגלל פוליון". אין כאן עדות על אמון שהורדוס נתן בפוליון אלא על כך שנשא לו פנים ולא הענישו. ייתכן, גם לפי גירסת יוסף בן מתתיהו, שהורדוס המשיך לחשוד גם בפוליון ובשמעיה, כשם שחשד וריגל אחר כל תושבי המלכות (שם), אלא שנמנע מלהעניש את החכמים על שלא נשבעו לו. השאלה מה היתה מידת האמון של הורדוס בחכמי הפרושים אינה מוכרעת מדברי יוסף בן מתתיהו.

19 וראה גם כבא בתרא ד ע"א, אגדה אחרת המבטאת תפיסה היסטורית זהה, כי הורדוס עקב אחרי התבטאויותיהם של חכמים.