

בספרות אגדה א' (תשס"ב), עמ' 33-35, מוכא גם המקור בארמית וגם ספרות נבחרת.

בסיפור שלפנינו הבאנו את חלקו האחרון של הסיפור בשני נוסחים, מכיוון שיש הבדלים משמעותיים ביניהם, המשנים את הניתוח הספרותי של הסיפור.

- 1 מעשה ברובל אֶחָד שְׁחִיָּה מְחֹזֵר בְּעִירוֹת הַסְּמוּכוֹת לְצַפּוֹרִי
- 2 וְהָיָה מִכְרָיו וְאוֹמֵר "מִי שְׂרוּצָה לְקַנּוֹת סָם חַיִּים יָבֹא וַיִּקַּח".
- 3 נִכְנָם לְעוֹר עֶכְבְּרָא, נִתְקַרַב לְבֵיתוֹ שֶׁל רַבִּי יַנְיִי.
- 4 הָיָה יוֹשֵׁב וּפְשֵׁט בְּסִדְקָלְיָנוּ, שָׁמַע אוֹתוֹ מִכְרָיו "מִי שְׂרוּצָה לְקַנּוֹת סָם חַיִּים".
- 5 הִשְׁקִיף עָלָיו רַבִּי יַנְיִי, אָמַר לוֹ: "בּוֹא, עֲלֵה לְכָאן, מְכֹר לִי".
- 6 אָמַר לוֹ: "לֹא אֶתֶּה צְרִיךְ לוֹ – לֹא אֶתֶּה וְלֹא שְׂבִמְתָךְ".
- 7 הִמְרִית עָלָיו.
- 8 עָלָה אֶצְלוֹ,
- 9 הוֹצִיא לוֹ סֵפֶר תְּהִלִּים,
- 10 הִרְאָה לוֹ פְּסוּק "מִי הָאִישׁ הִתְפַּן הַיּוֹם אוֹהֵב יָמִים לְרְאוֹת טוֹב" (תהלים לד, יג).
- 11 מֵת כְּתוּב אַחֲרָיו "נִצַּר לְשׁוֹף מְרַע וּשְׁפִתָיו מְדַבֵּר מְרָמָה.
- 12 סוֹר מְרַע וְעֹשֶׂה טוֹב פִּקֵּשׁ שְׁלוֹם וְדַרְפָּהוּ" (שם שם יד-טו).

רכיל בעמך – על ריבוי המשמעות בסיפור רבי ינאי והרוכל

עודד ישראלי

גוף הסיפור ומשמעותו הראשונית

סיפור ר' ינאי והרוכל זכה לעניין רב ולמחקר;¹ הוא מוכא כאן מתוך הנוסח הקדום ביותר שבידינו, הוא הנוסח שבמדרש ויקרא רבה פרשה ט"ו.²

מעשה ברובל אחד שהיה מחזר בעיירות הסמוכות לציפורי והיה מכריו ואומר מן דבעי למיזבן סם חיים ייתי ויסב עאל להדה עכברא קרב לביתיה דרבי ינאי הוה יתיב ופשט בטדקלינייה שמעיה מכריו מן דבעי למיזבן סם חיים אחיק עליה רבי ינאי³ אמ' ליה תא סוק להכא זבין לי אמר ליה לא את צריך ליה, לא אנת ולא דכוותך⁴ אטרח עליה סליק לגביה הוציא לו ספר תהלים

1 ראה, למשל, מאמרו המקיף של אביגדור שנאן, "רבי ינאי, הרוכל והאדם המשופע – עיון בתשתיתם של שני סיפורים במדרש ויקרא-רבה", בקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 15-23. הרעיונות המובאים כאן דומים בחלקם לדברי שנאן ובחלקם מוצגת גישה שונה.

2 הנוסח המוכא כאן הוא על פי מהדורת מרגליות עמ' שמט, וראה להלן בפרק ד' את השגתי על נוסחו בקטע החותם את הסיפור. מקבילות מאוחרות יותר לסיפור באות במדרש תנחומא כהר מצורע ה, מדרש תהלים נב, מהדורת בובר עמ' 283 (ראה גם ילקוט שמעוני מצורע תקנו, תהלים תשסח; ילקוט המכירי משלי כא כג, ותהלים לד יח).

3 במספר כתבי יד באה הגירסה "אדיק רבי ינאי וחמחיה". בדפוסים מאוחרים (וכן הוכא גם במהדורת מירקין) מוכא "אחדיקן עליה". רבי ינאי הוה יתיב ופשט בחורקלינייה", והוא ככל הנראה שיבוש (ראה הערת מרגליות בעניין זה). הנוכח מתרגום לקי של הפועל "אחדיק". לפי הגירסה המוכא כאן פירושו "השקיף", וראה המיחוס ליונתן על בראשית יט כח, וערוך השלם ערך דק.

4 בחלק מכתבי היד בא הביטוי "ולא חבורתך" או "ולא חבורתך". חזיקו להצעות הללו ניתן להביא ממה שמרגלא בפומיה דר' ינאי בהקשרים שונים: "בכבורה נימנו וגמור" – ראה יבמות צב ע"ב, מכות כא ע"ב, תמורה ז ע"א – ביטוי שבא רק בבבלי. ייתכן שאנו עדים כאן להשפעה של הבבלי על האגדה הארץ ישראלית.

נוסח ב

נוסח א

אָמַר רַבִּי יַנְיִי:	אָמַר רַבִּי יַנְיִי:
אָף שְׁלָמָה מִכְרָיו וְאוֹמֵר	כָּל יָמִי הָיִיתִי קוֹרֵא אֶת הַמִּקְרָא הַזֶּה
15 "שׁוֹמֵר פִּי וְלִשׁוֹנוֹ שׁוֹמֵר מִצְוֹת	15 וְלֹא הָיִיתִי יוֹדֵעַ הֵיכָן הוּא פְּשׁוּם,
נִפְשׁוֹ" (משלי כא, כג).	עַד שֶׁבָּא רוֹכֵל זֶה וְהוֹדִיעַנִי
אָמַר רַבִּי יַנְיִי:	"מִי הָאִישׁ הִתְפַּן חַיִּים".
כָּל יָמִי הָיִיתִי קוֹרֵא אֶת הַמִּקְרָא הַזֶּה	אָמַר רַבִּי חַנְיִי:
וְלֹא הָיִיתִי יוֹדֵעַ הֵיכָן הוּא פְּשׁוּם,	אָף שְׁלָמָה מִכְרָיו וְאוֹמֵר
עַד שֶׁבָּא רוֹכֵל זֶה וְהוֹדִיעַנִי	20 "שׁוֹמֵר פִּי וְלִשׁוֹנוֹ שׁוֹמֵר מִצְוֹת
20 "מִי הָאִישׁ הִתְפַּן חַיִּים אוֹהֵב יָמִים	נִפְשׁוֹ" (משלי כא, כג)
לְרְאוֹת טוֹב".	שׁוֹמֵר מִצְרַעַת נִפְשׁוֹ.

הראה לו פסוק "מי האיש החפץ חיים אהב ימים לראות טוב",
מה כתיב בתריה "נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה.

סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו".

אמר ר' ינאי כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט
עד שבא רוכל זה והודיעני, "מי האיש החפץ חיים".

אמ' ר' חגי אף שלמה מכרז ואומר

"שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפש", שומר מצרעת נפש.

המשמעות הראשונית והמסר הגלוי הישיר של הסיפור מנוסחים ומצוהרים בפי הרוכל: "מי
האיש החפץ חיים מה כתיב בתריה, נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה". הווי אומר: תרופת
הפלא לאריכות הימים היא שמירת הלשון. לכאורה הדברים פשוטים, שלא לומר טריוויאליים,
ובעצם לא חידש הרוכל דבר מעבר למה שמביע הפסוק עצמו, אולם, מסתבר שדווקא מרוב
פשטותם, טיבם של עניינים מן הסוג הזה שהם נדחקים לשולי התודעה, ואין איש שם על לב.
אי-אפשר שלא להזכיר בהקשר זה את תוכחתו הידועה של כעל "מסילת ישרים" בדבר אותם
עניינים "שכפי רוב פרסומם וכנגד מה שאמיתתם גלויה לכל, כך ההעלם מהם מצוי מאד
וההשכחה רבה".⁵

הרעיון של שמירת הלשון כסם חיים בא גם בסיפור בעל סגנון דומה אך קצר יותר, בעבודה
זרה יט ע"ב:

מכרזו רבי אלכסנדר: מאן בעי חיי? מאן בעי חיי? [מי רוצה חיים? מי רוצה חיים?]
כנוף ואתו כולי עלמא לגביה, אמרי ליה: הב לן חיי [התכנסו ובאו כל העולם אצלו,
אמרו לו: תן לנו חיים]

אמר להו [אמר להם]: "מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו' [סור
מרע ועשה טוב וגו']".

ובמדרש תהלים (מהדורת בובר לט ד, עמ' 256) הובאו דברים דומים כשהם מתייחסים לרוד
המלך, בכבודו ובעצמו:

וכן דוד אמר: מי רוצה לקנות חיי עולם הבא?

אמרו לו: אין אדם יכול לקנות.

אמר להם: בנול הוא, דכתיב "מי האיש החפץ חיים", מאן בעי חיי? [מי רוצה חיים?]

אמרו לו: לקנות חיים מי יכול?

אמר להם: "נצור לשונך מרע".

5 מהדורת אביכ"י, ירושלים תשנ"ד, עמ' קצט.

הויקה שבין הסיפור הנידון כאן – על ר' ינאי והרוכל – ובין שני הסיפורים האחרים ניכרת
היטב לעין, וקשה להתעלם מן הקשרים הרעיוניים והלשוניים שביניהם. אלא שדווקא משום כך,
ומכיוון שברור שלפנינו מקבילות, איננו רשאים להתעלם מן ההבדל הגדול: הפירוט וההרחבה
שמאפיינים את סיפורנו לעומת הסגנון הקצר והתמציתי של שתי מקבילותיו.⁶ ההבדלים
הספורתיים מעוררים לעין מחדש בפשר אריכות הדברים שבאגדה זו, שכך אם ניתן לקצר
בדברים, כפי שנהג עורך סוגיית הכבלי, ולהביע בכך את הרעיון במלואו, מה ראה כעל ויקרא
רבה להכביר במילים ולהביא בפנינו תמונה כה עשירה ומורכבת של המפגש בין ר' ינאי והרוכל,
ולאיו מטרם פיזר את אורו לשני גיבורים של הסיפור, זה בצד זה? אנו נדרשים אפוא לקרוא את
האגדה קריאה מחדשת, להפנות את תשומת הלב להיבטים נוספים, ולנסות לחשוף רובד נוסף
של משמעות. מובן שאין בזה כדי לערער על ההבנה הראשונית ועל המסקנה המפורשת שר'
ינאי חותם בה את הסיפור, אלא גיסוין לבחון את הסיפור מפרספקטיבה נוספת, מתוך תחושה
שבאגדה זו, כיצורה רב-ממדית, מקופלים רעיונות, ביטויים ומבעים נוספים.

בין רבי ינאי לרוכל

כפי שציינתי, מעבר להבדלים הספורתיים הבולטים שבין הסיפור נושא דיונו לאגרות הקרובות
והמקבילות, יש לשים לב שבעוד שבמקורות האחרים (המייחסים את המעשה לר' אלכסנדר
ולדוד המלך) החכם גיבור הסיפור הוא זה שמסב את תשומת הלב של המנן "חפצי החיים"
לפסוק המדובר, הרי שבאן מתהפכים היוצרות, והאמורא העומד במרכז הסיפור איננו מלמד
אלא למד, ודווקא מאדם שנותר כאן חסר זהות כמעט לחלוטין. עניין זה הוא בעל חשיבות רבה
להבנת הסיפור, וכדי לעמוד על כך עלינו להטיל מעט אור על דמויותיהם של שני גיבוריו – ר'
ינאי מחד, והרוכל מאידך.

ר' ינאי מוצג כאן, קודם לכל, כחכם. הוא "יושב ופושט", היינו לומד את פשטי המקראות,
ואכן, מדובר כאן באמורא חשוב, שחי, למעשה, בדור המעבר בין התנאים לאמוראים –
תלמידים של רבי ור' חייא ורבים של ר' יוחנן וריש לקיש. את ישיבתו, המכונה בתלמודים "דבי
רבי ינאי"⁷ קבע בעיר הקטנה עכברא שבגליל העליון, מדרום לצפת, היא זירת ההתרחשות של
האירוע המדובר. ואם אמנם נתגשמה נבואתו של ר' חייא רבו שאמר עליו "עתיד את להנהיג

6 לפנינו ונגמה מאלפת לתהליך אופייני של מטמורפחה באגדה הקלסית הקדומה. בעוד שהאגדה הארץ
ישראלית המקורית משרטטת בפנינו תמונה מורכבת, ומחדדת מסרים חברתיים לא פשוטים, הרי שבאגדה
הכבלית לא עם הארץ מלמד את החכם, אלא להפך – ר' אלכסנדר הוא זה שנוקט באותו אמצעי דידקטי על
מנת להעביר לציבור את מסריו בעניין הרכילות. בשלב נוסף – במדרש תהלים – מיוחסים הדברים כבר
לדוד המלך עצמו. כמבקרים רבים אחרים, גם כאן התמונה הישטוטה" המשתקפת מן המדרש המאוחר
ממססת את היופי האומנותי של האגדה הקלסית ואת עושר המשמעות שלה (אני מודה למנחם כ"ץ שהאיד
את עיני בענין זה).

7 ראה למשל ברכות סג ע"ב, שבת עז ע"ב, ערוכין כז ע"ב; ירושלמי דמאי פ"ב ה"ג, כג ע"א, ועוד בעשרות
מקומות נוספים.

שררה על ישראל⁸, נמצא שזכה, ככל הנראה, לשני שולחנות גם יחד – לשולחן של חכמה ולשולחן של שררה, דבר שמזכיר מאד את מעמדו של רבי רבו.

וממש כרבי, זכה ר' ינאי, כך נראה מן המצג הקצר המתאר אותו, גם לשולחן שלישי. שכן ר' ינאי איננו "יושב ופושט" בלבד, אלא "יושב ופושט בטרקלינו", וטרקלין הוא, כידוע חדר אירוח המכבד את היושבים בו.⁹ זהו, כך מסתבר, מן הטממנים המובהקים של בני השיכבה החברתית-הכלכלית הגבוהה שמסוגלים היו להרשות לעצמם חיי רוחה מן הסוג הזה. כאחת, ר' ינאי מייצג כאן את דמותו של החכם, בעל השררה והעשיר המופלג. הרוכל, לעומתו, הוא בעל מלאכה קשה יום שנאלץ לשרך רגליו מעיר לעיר ומכפר לכפר כדי להרוויח את לחמו. יתור על כן, את הרוכל מנו תז"ל ברשימת הללו ש"סורם רע",¹⁰ כלומר שהרגליו רעים.¹¹ סחורתו היתה, בדרך הטבע, מבוקשת תמיד וככל מקום, שכן הוא היה ממלא את תפקיד ה"יבואן" והיה מספק לבני המקום את כל מה שלא ניתן היה להשיג כתוצרת מקומית. כשביקשו חכמים לומר על חכם שהוא בקי בכל חלקי התורה, כינו אותו "קופה של רוכלים";¹² אך מסתבר שאולי דווקא מסיבה זו הרוכל היה שנוא ביותר על הסותרים המקומיים שאת פרנסתם קיפח. עד היכן הגיעו הדברים נוכל ללמוד מחקנת הרוכלים הקדומה: "עשרה תקנות תיקן עזרא ושיהו רוכלין מחזירין בעיירות".¹³ עניינה של התקנה הוא בהרדה לכבודן של בנות ישראל,¹⁴ אולם שימה עלינו להבין מפני מה היה כלל צורך לעגן את הדבר בתקנה, ומדוע אותם רוכלים לא פקדו את העיירות לפני כן. תשובה אפשרית אחת היא שהם לא מצאו עניין מסחר במסעות לפריפריה, אלא שאם כן לפנינו תקנה שבאה לחייב את הרוכלים לטובב בעיירות, דבר שאיננו מתקבל על הדעת. סביר יותר להניח שהזכות לחזור באותם מקומות נמנעה מהרוכלים על ידי בני העיירות עצמם, שמצאו עצמם נפגעים מן הורים הירודים לאומנותם. אשר על כן, ומן הטעם שזכר לעיל, הקנו להם חכמים את הזכות החריגה הזאת: "ולא יוכלו בני העיירות לעכב עליהם".¹⁵ מדובר אפוא בסטראוטיפ של בעל מקצוע, שמעמדו החברתי טן השוליים והלאה, וחרף טיבה הקורץ של מרכולתו, דימויו נותר דתוי ומאוס.

הנה כי כן, סיפורנו מעמיד את שני גיבוריו זה לעומת זה מול זה, ומפגיש ביניהם. מחד ר' ינאי, ראש הישיבה המכובד והעשיר, ומן העבר השני הרוכל האנונימי, המשך רגליו אחר לחמו ומרכולתו (בעגלתו או) על שכמו. הרוכל הרחוי משהו הוא מי שבקופתו ימצא מכל טוב, פרט אולי לדברי תורה. המרחק המנטלי הגדול בין שתי הדמויות בא לידי ביטוי במשא והמתן הקצוצד המתנהל ביניהם על אודות "סם החיים" (שו" 5-7). ר' ינאי "משקיף על הרוכל מלמעלה למטה" ומבקש ממנו שיעלה אליו; יחסי ה"מעלה/מטה" משקפים היטב את הפער המעמדי והרוחני בין השניים. תשובתו של הרוכל (שו" 6), "לא את צריך ליה, לא את ולא דכוותך", מרמזת גם היא על ההשתייכות חברתית ומעמדית השונה, כאילו ביקש לומר: ההכרזה והפרסום נועדו מלכתחילה לסוכבים אותי, לרוכלים ולשכמותם, למסככים כרחובות, ולא לחכמים שוכני טרקלינים.¹⁶

אולם, בנקודה זו עצמה, עם עליית הרוכל אל הטרקלין והמפגש הקרוב והבלתי אמצעי, נמתק הפער באחת ואף מתהפך. באופן מפתיע ביותר, הרוכל מתגלה כמורה שיש בידו לספק את מאוויי הכמוסים של ראש הישיבה הגדול ולהציע לו את ה"סחורה" שאחריה הוא תר מזה שנים רבות: "כל ימיני (!) הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעני". ההרגשה "רוכל זה" מובילה את האבסורד לשיא נוסף. כשתוכן החידוש נוגע לשמירת הלשון, הרי העובדה שהמורה והמתדש הוא דווקא רוכל איננה יכולה להיות מקריה:

תני רבי ישמעאל: "לא תלך רביל קְעִיף" (ויקרא יט טז) – זו רכילות לשון הרע.

תני רבי נחמיה: שלא תהא כרוכל הזה, מטעין דבריו שלזה לזה ודבריו שלזה לזה.¹⁷

העוקץ האירוני שבסיפורנו נעוץ כמובן בזה שדווקא מי שעבור חובשי בית המדרש מסמל וממחיש בצעם עיטוקו את טיבה המאוס של הרכילות, ידע על אודותיה מה שנעלם מ"בעל הקתדרה" ב"דבי רבי ינאי" בכבודו ובעצמו. ועל כך הלא כבר אמרו חכמים בלשונם הזהב: "אל תהי בו לכל אדם שאין לך אדם שאין לו שעה".¹⁸ מפרספקטיבה רחבה יותר, יש לומר, מתמודדים כאן חז"ל עם בעיית הנוח והניכור שבין שכבות חברתיות שונות, שבאה לידי ביטוי בעיקר בזלזול בפשוטי העם.

8 ירושלמי שם פ"ו ה"ה, כו ע"א.

9 ראה ערוך השלם ערך טרקלין (ג, עמ' 95-96). וראה עוד בעניין זה יזהר הירשפלד, בית המגורים הארץ-ישראלי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 165-166.

10 קידושין פב ע"א.

11 ראה למשל מכלתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא ב, מהדורת הורוביץ רבין עמ' 324; גיטין מה ע"ב. דורות יג ע"א (וברשי" שם ו"ה אמר להם).

12 אבות דרבי נתן נ"א יח, לד ע"א.

13 בבא קמא פב ע"א, וראה גם ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א.

14 ראה ירושלמי שם.

15 רש"י לכבא קמא שם, על פי בבא בתרא כב ע"א. עוד בעניין התקנה ראה ח' בלאך, שערי תורת התקנות, חלק א מחברת א, רין תרל"ט עמ' 127-129.

16 אמירה זו יכולה להתפרש למעשה לשני פנים. ניתן להבין כאילו אמר הרוכל "אחה ר' ינאי, ושכמותך, אינכם זקוקים לעצתי ולסם שבאמתחתי", ויש כאן כמובן מידה רבה של הערכה ואפילו יראה. מאידך גיסא, יכול הדבר להתפרש גם אחרת: "אחה והדומים לך אינכם זקוקים לחיים" – תגובה שיש בה מידה של התרסה. לא דרוק הוא בעיני ששני הפירושים גם יחד נכונים, ואם אכן כן הוא יהא בזה תרומה נוספת לגוף העניין הנידון כאן – ריבוי המשמעות בסיפור האגדה.

17 ירושלמי פאה פ"א ה"א, טז ע"א.

18 אבות פ"ד מ"ג.

על מנת להדד את הבעיה, ואת גישתם של חז"ל אליה, נשווה את המסופר כאן לאגדה אחרת שבמרכזה עומד אותו חכם עצמו, והמובאת אף היא באותו חיבור מדרשי:¹⁹

מעשה ברבי ינאי שהיה מהלך בדרך.

פגע בו אדם שהיה משופע ביותר [כלומר נראה כאדם מכובד].

אמי לו [ר' ינאי], משגח רבי מקבלא גבן [התואיל להתקבל (להתארח) אצלנו]?

אמי ליה, אין [אמר לו, כן].

הכניסו לתוך ביתו האכילו והשקהו.

בדקו במקרא ולא מצאו [שיודע],

במשנה ולא מצאו,

בתלמוד ולא מצאו,

באגדה ולא מצאו.

אמי ליה, סב בריך [אמר לו, טול (את הכוס) ברך (ברכת המזון)].

אמי ליה, יברך ינאי בכיחיה [אמר לו, יברך ינאי בכיחו].

אמי ליה, אית כך אמ' מה ראנא אמ' לך [אמר לו (ר' ינאי), האם תוכל לומר מה שאני אומר לך]?

אמי ליה אין [אמר לו, כן].

אמי ליה: אמור "אכל כלבא פיסתיה דינאי" [אמר לו, אמור "אכל הכלב פרוסתו של ינאי"].

קם תפסיה. אמי ליה, ירתוהי גבך דאת מונע לי [קם (האורח) תפסו. אמר לו, ירושתו אצלך ואתה מונעה ממני]!

אמי ליה, ומה ירתוהי גבי [אמר לו (ר' ינאי), ומה ירושתך שאצלי]?

אמי ליה: חד זמן הינא עבר קומי בית ספרא ושמעית קלהון דמניקא דאמרי "תורה זוה לנו משה מורשה" (דברים לג ד) "מורשה קהלת ינאי" אין כת' כאן, אלא "קהלת יעקב".

[אמר לו: פעם אחת עברתי לפני בית ספר, ושמעתי קולם של תינוקות שהיו אומרים "תורה זוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" "קהילת ינאי" לא כתוב כאן, אלא "קהילת יעקב"].

מה שרק נרמז ונלמד מבין השיטין באגדת הרוכל עולה על פני השטח בסיפור האחרון באופן נוקב ובוטה. כל המעצורים והמחסומים שעיצבו את תגובותיו המעוררות של ר' ינאי בסיפורנו אינם עומדים בפני האכזבה הגדולה ומפח הנפש עת הוא מתודע לאישיותו, אל נכון, של האורח, שבדומה לסיפורנו גם כאן הוא חסר שם. הטחת העלבון הבלתי מרוסנת, ככל שהיא

19 ויקרא רבה ט, עמ' קעו. הסיפור אינו מובא כאן בשלמותו, אלא רק במידה שהוא נדרש לעניינו. להשלמת התמונה ראה במקור.

מוזעזעת, משקפת היטב את תחושותיהם העמוקות של ר' ינאי ו"שכמותו", של "קהילת ינאי", כיחס לעמי הארצות והופעתם הגסה, אלו שאינם מצויים לא במקרא ולא במשנה, לא בתלמוד ולא באגדה, ואף לא בברכת המזון... ומן העבר השני, גם האורח איננו טומן ידו בצלחת. את קריאת התיגר על ההגמוניה ה"ינאית" על התורה הוא משיע בקול צלול וברור. וכמו באגדת הרוכל, גם סיפור זה נחתם כפסוק אחד הנוקב ומפעפע אל תוך לבו של ראש הישיבה, פסוק קצר וכודר שר' ינאי עסק בו בוודאי ביומו הראשון בבית הספר,²⁰ שרי בו כדי לפקוח את עיניו וללמדו שהתגשאותם של בני המעמד שאותם הוא מייצג בסיפור אין לה על מה שחטמוך, ושהמרחק והפער הברורים מאליהם בתחילת הסיפור אינם אלא פרי דעה קדומה וגישה סטראוטיפית לא הגונה ולא ראויה.²¹

ר' ינאי – הרוכל

על מנת להתקדם ולצעוד צעד משמעותי בהכנת פשר אגדת ר' ינאי והרוכל, נחזור ונתמקד במצג הפותח אותו. בפרק הקודם ערכנו השוואה בין דמותו של ר' ינאי לבין זו של הרוכל כפי שהן מוצגות כאן. ניסיתי להראות כיצד באמצעות צופן ספרותי קצרצר מעביר לנו המספר בדיוק את מה שעלינו לדעת על שתי הדמויות העומדות במרכז סיפור האגדה. מחד "רוכל" – אדם קשה יום – ומאידך תלמיד חכם ה"פושט בטרקלינו", כלומר גם עשיר גדול וגם בעל מעמד. אולם, אם קשה להפריז בחשיבותו של משפט הפתיחה להבנת הסיפור כולו ולעמידה על משמעותו, עלינו לתת את דעתנו לכך שעדיין לא מייצגו אותו. כי הלא באקספוזיציה הספרותית מוצג החכם לא רק כמי ש"פושט בטרקלינו", אלא כשהוא "יושב ופרשט בטרקלינו". הרוכל, מנגד, מטבע נסיבות עיסוקו הריהו "מחור בעירות", ומובן שגם כאן ההדגשה איננה מקרית. כדי לחדד את הדברים נחזר גם אנו בשלישית אחר משפט המפתח הזה, והפעם בהדגשה שונה: "ר' ינאי היה יושב ופושט בטרקלינו". אמת, הישיבה בטרקלין משקפת את המעמד, אך הטרקלין, אם ננסה לדייק בהגדרת עניינו, הוא לא רק חדר גדול ומפואר, אלא קודם לכול, חדר אורחים.²² רבי ינאי, אפוא, יושב בחדר האורחים, ופושט – אך לברו. חדר האורחים ריק מאורחים, מיותם מבני

20 "קסן הידע לרבו – אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? אמר רב המנונא: 'תורה זוה לנו משה מורשה קהילת יעקב' (סוכה מב ע"א). גם מן הבחינה הזאת ניתן להצביע על הדיקה שבין שני הסיפורים, שהלא גם בסיפורנו מצהיר ר' ינאי כיחס לפסוק שקרא באוזני הרוכל, 'כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה'.

21 גישתו הסטראוטיפית של ר' ינאי באה לידי ביטוי כבר בתחילת הסיפור מיקרא רבה, עת הוא מעריך את האלמתי הלא מוכר על פי תופעתו החיצונית, ורק משום כך הוא מומין אותו לביתו. על בעיית היחס שבין תלמידי חכמים לעמי הארצות בכלל ראה אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 569-580.

22 זהו פירושו המדויק של השם במקור – כיוונית וגם בלטינית. גם חז"ל עשו במגוון שימוש באופן המאשר את המשמעות הזו. כך נזכר להבין, למשל, את מאמרם המפורסם (אבות פ"ד ט"ז): "העולם הזה רומה לפרוהור בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוהור כדי שחכנט לטרקליך". הטרקלין הוא, כמוכך, המקום שבו מארח המלך (ובהקשר זה – מלך מלכי המלכים) את אורחיו (חדרו הפרטי של המלך נקרא "קיסרון"). וראה עוד בהפניות שבהערה 9 לעיל.

חבורה הפרושים בצוותא. ר' ינאי איננו זקוק לעמיתיו תלמידי החכמים, מפני שחכמתו ועושרו עושים אותו "מספיק לעצמו". את קו האופי הזה אנו יכולים לקלוט גם מן המבצע של תמונת ר' ינאי היושב ופושט – המונה סטטית המביעה רוויה עצמית וכדידות מתוך בחירה. לעומתו הרוכל הוא אדם הזקוק, ולו רק לפרנסתו, לתקשורת עם אנשים, קונים ומוכרים, שהרי כל מעשהו הוא להטעין "דבריו של זה לזה ודבריו של זה לזה". הרוכלות היא ביטוי לצורך הבסיסי ביותר בהתקשרות בין בני אדם, ואם נרצה, בתקשורת בכלל. לפיכך מייצג כאן הרוכל את הניגוד הגמור למבצע הקיומי שמי ש"יושב ופושט בטרקלינו" משקף. מכאן מובילה אותנו האגדה אל המפגש בין שתי הדמויות, שמעתה נוכל לראות בו מגע בין אוריינטציות קיומיות שונות ואף מנוגדות. האם מפגש מן הסוג הזה אפשרי? מה יכול להביא את החכם שאיננו חסר כלום, ושיש לו הכל, בעצמו ובנו, להרים את ראשו, ולשאת עיניו החוצה, אל רחוב העיר? והלא שמן טוב יש עמו, גם פולייטון וגם אפרסמון! ואכן, מסתבר שקריאת הרוכלים היחידה שיש בה כדי לגרות את סקרנותו של ר' ינאי היא זו המציעה את הדבר היחיד שאין עימו בטרקלין ולא במקום אחר, את מה שמנוע ממנו באשר הוא אדם שלא טעם מטעם עץ החיים. "ההשקפה" האינסטינקטיבית של ר' ינאי אל רחוב העיר, מתוך עניין במרוכלות המוצעת שם למכירה מערערת בעינינו, ובזוודאי גם בעיניו, את תודעתו העצמית כמי שאין לו צורך עוד בדבר. לראשונה מזה זמן רב מתעוררת בר' ינאי השוקה עמומה למלא את החסר. אולם לעת עתה אין הוא מבטא את הדברים במפורש, וספק אם הוא מודה (או אפילו מודע) בהם.

ניתוח מבני של התפתחות העלילה בסיפור מאשרת ומנהיגה את הכיוון הפרשני המוצע

כאן:

1א. ר' ינאי יושב ופושט בטרקלינו.

2א. הרוכל מכריז: מי רוצה סם חיים?

3א. ר' ינאי מגיב: עלה, מכור לי.

4. הרוכל: אתה והרומים לך אינם צריכים.

3ב. הטריח עליו.

2ב. הרוכל קורא בספר תהלים: מי האיש החפץ חיים.

1ב. ר' ינאי: לא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא ורכל זה והודיעו.

התקבלת הכיאסטית בין שני חלקיו של הסיפור ברורה ובוולטת. הקשר בין יחידה 1א ליחידה 1ב מודגש באמצעות הזיקה הלשונית שבין "פושט" ו"פשוט".²³ יחידה 2ב היא תשובה לשאלה

23 ברור שהזיקה הלשונית כאן נושאת משמעות, והיא באה להביע את הרעיון שרק הרוכל מסוגל להשלים את "פשיטתו" של ר' ינאי, ובלעדיו לא יתיישב תלמודו. מובן שעדיין אין בכך כדי לטעון לזוהות בין שתי הצורות, ולהפך – דווקא השימוש בחופעות שונות של אותו שורש לשני לשם גיבוש המבנה הוא שמקנה לסיפור את עיצובו האומנותי. אכן, מובנו המדויק של השורש פש"ט איננו נהיר – ראה ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, פרק ראשון, ושם גם סיכום של דעות החוקרים הקודמים לה. וראה גם ר' הנשקף, "לאופיו של מדרש הלכה תנאי", תרביץ סה (תשנ"ג), עמ' 434-436.

שביחידה 2א, והזיקה שבין יחידה 3א ליחידה 3ב ברורה מאליה. נמצא אפוא שהציר המרכזי המחבר בין שני חלקיו המקבילים של הסיפור הוא משפט התגובה המיידי של הרוכל לבקשתו הלא צפויה של ר' ינאי: "לא אנת צריך ליה ולא דכוותך" – לא אתה זקוק לו, ולא שבמותך. במשפט זה, הבא דווקא מפיו של הרוכל הזר, מובעת למעשה תחושת הקיום ה"אוטרוקית" של ר' ינאי. וכאן מתרחש מהפך מעניין: כנגד הרוכל המבטא במילים אלו תודעתו העצמית המיוחדת של החכם, כמו מעמיד מראה מול עיניו, מגיב הלה בחוסר נחת, באי-הודעות ולמעשה בוויכוח – "הטריח עליו". בקיעים עמוקים ניבעים כאן בתפיסת החיים של ראש הישיבה הגדול. מתוך דחף פנימי, בהכרה אינטואיטיבית של רגע, מגלה ר' ינאי שגם הוא בזקוקים, בחסרים, שגם בו קיים "יצר ויכלות" המבקע את קרום הברידות הזומה, האידיאלוגית. סערה של ממש מתחוללת בנפשו של ר' ינאי. מן התיאור החד והממצה "הטריח עליו" נשמעת כמעט זעקה של מצוקה. ר' ינאי בא בדברים פה, למעשה, עם תפיסת העולם שלו עצמו – ובוויכוח זה הוא מנצח.

גם חתימת הסיפור דורשת עיון נוסף: "אמר ר' ינאי: כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא ורכל זה והודיעו, מי האיש החפץ חיים". גיבור האגדה מגלה כאן את אוזניו, בהתוודות כנה, את התפעלותו מן החידוש שלימדו הרוכל, ואת המשמעות המיוחדת שיש לחידוש זה ליישוב תלמודו. אי-אפשר שלא לתמוה, קודם לכל, על עצם הגדרת העניין כחידוש, שהלא הרוכל לא הוסיף דבר על הפסוק המצוטט, מילה במילה, ממזמור ל"ד בספר תהלים. גם תוכן הדברים איננו מובן: מה פירוש "לא הייתי יודע היכן הוא פשוט"? דומה שאת הפסוק ר' ינאי אכן הכיר מאז ומעולם, אלא שהוא התחבט ביחס אליו בשאלה העמומה והלא מובנת "היכן הוא פשוט". מה בעצם "לא פשוט" בפסוק, ומה בדיוק ניסה ר' ינאי לאתר ("היכן") בהקשר זה כל ימיו?

המפתח להבנת העניין נעוץ, לעניות דעתי, בכירור הנוסח המדויק והמקורי של הקטע החותם את הסיפור. מרגליות, במהדורתו, סמך, ומסיבות שאינן ברורות לי,²⁴ על ענף מסוים של כתבי היד, והעדיף אותו על פני מסורת נוסח אחרת שבאה דווקא בכתבי היד העתיקים יותר. לשם השוואה יובאו להלן שני הנוסחים זה לעומת זה:

24 במהדורת מרגליות לוקרא רבה נבחר כבסיס לנוסח כ"י לונדון (הספריה הבריטית 340). דווקא כאן סטה מרגליות מרכזו, ללא הסבר, והעדיף את כ"י מינכן ואוקספורד (וראה לעומת זאת במהדורת מירקין, שם לא סטה מהדירי מנוסח הרפוסים למרות שהכרעתו של מרגליות היתה לפיך).

הפסוק ה"ישן", שעליו תהה ר' ינאי כל ימיו, הוא המקרא שעיצב, למעשה, את אורח חייו. כפי שהוא מוצג בפנינו בתחילת הסיפור, ועל פי הבנתו הראשונית, ה"סתומה" (כלומר זו שאיננה "פשוטה"), קורא הפסוק להיזהר ולמעט בדיבור בכלל, להימנע ככל שניתן משיח וסיג באשר הוא ולהתרחק מן ה"רוכלות" לגילוייה השונים. זוהי פילוסופיית חיים הרואה ערך בעצמאות אישית מוחלטת, ושאיננה זקוקה למשא ולמתן או לתקשורת בין-אישית במובן הרחב והעמוק של הדבר. רק כשמעמיד הרוכל בצד המקרא הזה את המקרא האחר, רק אז נפשט העניין, מתבאר ומתבהר. כלי הדיבור – הלשון והשפתיים – אינם נדרשים כאן להיות נצורים אלא מרע וממרמה. כאן טמון שורש הרע, סם המוות: לא בלשון – אלא בלשון הרע, לא כפה – אלא בשפתי מרמה. הרוכל מלמד את ר' ינאי את דרך החיים ה"רוכלית" המאוונת, שבה יש ערך ללשון ולשפה, למשא ומתן ולמסחר, לקשר ולתלות שבין איש לרעהו – וגם בין גדולים לקטנים.

סיכום

בשלוש מסילות ניסיתי להלך, על מנת להאיר את אגדת ר' ינאי והרוכל מהזוויות שונות ולהדור למשמעותה. איזו מהן קולעת אל המטרה? האם זו המעמידה במרכז את רעיון שמירת הלשון כסגולה לאריכות ימים, או שמא זו הקולטת מבין השיטין של האגדה את קריאת התגיר על ההתנשאות המעמדית שהיא אם כל פער חברתי ושנאת חינוך? ואולי דווקא הפרשנות האחרונה, החושפת כאן את קליפת בדידותו האידיאולוגית של החכם כשהיא מתבקעת באחת, תוך שהוא, החכם, לומד את ערך ה"רוכלות" כתופעה חברתית? איראפשר וגם אין צורך להכריע בשאלה זו, ולהיות בכך את אחד הפירושים מפני משנהו. אכן, רשאת האגדה לשדר בתדרים שונים כאחת, ובכך טמון סוד קסמה. מטיבו של סיפור האגדה, שרעיונות שונים ומשמעויות רבות משתמעים ממנו ב"בומן", כשהם מתזקקים זה את זה ורזויים זה בזה. אלא שבסיפור האגדה שלפנינו מוצא העיקרון המתודולוגי הזה את ביטויו באופן קיצוני ומפתיע במיוחד. שכן הרעיון העולה מן הפרשנות האחרונה איננו רק שונה, אלא כמידה רבה אף מנוגד כמגמתו למכע הראשוני של האגדה. זה שולל תכלית שלילה את הרכילות ורואה בה את "סם המוות", וזה מבקש להסיט את עינינו אל צידו השני של המטבע, ולהכיר בערך הרוכלות. מובן שאליבא דאמת אין כאן סתירה, אלא ניגוד שיש בו השלמה, הצגה מלאה של שני צדדיו של אותו מטבע, ואיזון עדין בין שני ערכים מנוגדים. אולם בדרך של חידוד הניגודים והצגת העניין על כל היבטיו עושה המדרש את אופיו הרבי-משמעי של סיפור האגדה למעט המחזיק את המרובה, לכלי שניתן לקפל בו מסרים שונים ואף מנוגדים, ולבחון בדרך זו את הנרשא המדובר במלוא מורכבותו, וממירב ההיבטים האפשריים.

תפיסת האגדה כיצירה שאומרת את דברו כאופן גלרי וסמוי גם יחד, מעל פני השטח וגם מתחתיו, כשהיא משתמשת לשם כך באמצעים רבים ומגוונים, עשויה לעשות את העיסוק בה לעשיר, אתגרי ומרתק.

כ"י מינכן 117 וכ"י אוקספורד, נויבואר 147 ר"2335	כ"י לונדון (הספריה הבריטית 340) כ"י ותיקן 32 וכ"י פריז 149
מה כתיב בתריה, "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה"	...מה כתיב בתריה, "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה"...
אמר ר' ינאי: כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה, ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעו, "מי האיש החפץ חיים".	אמר ר' ינאי: אף שלמה מכריז ואומר, "שומר פיו ולשונו שומר מצוות נפשו".
אמר ר' חגי: אף שלמה מכריז ואומר, "שומר פיו ולשונו שומר מצוות נפשו".	אמר ר' ינאי: כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא ידעתי היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעו, "מי האיש החפץ חיים".

היפוך הסדר בין שני המאמרים החותמים את הסיפור מתברר כאן כבעל חשיבות, שכן כשר' ינאי מביע את התפעלותו במילים "כל ימי הייתי קורא את המקרא הזה", לא ברור כלל לאיזה מקרא הדברים מכוונים. לפי גירסת מרגליות, על פי כ"י מינכן ואוקספורד, התשובה היא תד' משמעית – המקרא מתהלים הוא העומד גם כאן במוקד תשומת הלב של ר' ינאי, ועליו הוא תהה, לפי עדותו, עד הנה. אולם לפי הגירסה האחרת, המקדימה את החיזוק והגיבוי מן הפסוק במשלי ("אף שלמה מכריז ואמר"), אפשר, וכך אכן מסתבר, שאל המקרא החדש שנזכר זה עתה – "שומר פיו ולשונו שומר מצוות נפשו" – מתייחס ר' ינאי בדבריו. נמצאנו למדים, לפי דרכנו, שר' ינאי תר כל ימיו לא אחר פשוטו של הפסוק בתהלים אלא אחר פירושו של הפסוק ממשלי, ואת מבוקשו מצא במקרא שקרא בפניו הרוכל מספר זמירותיו של דוד.

אלא שמעתה שומה עלינו להבין כיצד ממלא פסוקו של הרוכל את תסרונו של החכם. מה מוסיף המקרא האחרון על הראשון, ומה הניח את דעתו בזה? השוואה מדוקדקת בין הפסוקים תעמידנו בנקל על פשר הדבר:

משלי כא כג: שומר פיו ולשונו
 תהלים לד יד: נצור לשונך – מרע ושפתיך – מדבר מרמה