

ביוגרפיה אישית־רוחנית מבבל לארץ ישראל

ובחזרה: עיונים במחרוזת מסעותיו

של רבה בר בר חנה

ירון זילברשטיין

מבוא

חוקר התלמוד הנודע לוי גינצבורג (1873-1953) תיאר את חוויותיו בהיותו בן תשע בשעת לימוד סיפורי רבה בר בר חנה במילים האלה: "התחילה הספקנות לנקר את מוחי ובייחוד הטרידו אותי אלו האווזות השמנות שנחלי שמן נוזלים מהן והצפור הגדולה שמי הים מגיעים עד קרסוליה וראשה בוקע שמים"¹.

הניסיון לבחון את דמותו של האמורא רבה בר בר חנה (להלן רבב"ח) מגלה תופעה ייחודית: שילוב של ריבוי מסעות הכוללים מפגשים עם חיות ענק, נופים פלאים ועוד, לצד מאפיינים דומים לו ולחכמים אחרים בני זמנו: מסירת מסורות הלכתיות ואגדיות², תחושת השניות כלפי רבב"ח, החכם ההולך בדרכיהם של חכמים מזה ונוסע המספר סיפורים פלאיים שאינו מספק תמונת ניצחון בסיום מסעותיו מזה, אף גרמה להגדרתו "אנטי גיבור"³. ניכר שמסעות היו רכיב מרכזי בעולמו של רבב"ח⁴, והם מובאים בספרות חז"ל בשני מבנים: בתיאורי מסעות ספורדיים⁵ ובאוסף הסיפורים הייחודי בבבלי במסכת בבא בתרא

* אני מבקש להודות לקורא האנונימי מטעם המערכת שסייע לי לחדד את טיעוני.

1. גינצבורג, 1960, עמ' 13.
 2. רבב"ח היה מתלמידיו המובהקים של רבי יוחנן, ומסר משמו ומשם של חכמים אחרים הלכות ואגדות. ראו לדוגמה את הסקירה אצל הימן, תר"ע, עמ' 1076-1078, ואת ההרחבה להלן, בהערה 33.
 3. קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 241.
 4. קליין, תרצ"ג, עמ' יא, מגדיר את רבב"ח "הנוסע הראשון בארץ ישראל". ראו גם בר, תשס"ז, עמ' 230-233.
 5. אחת השאלות העולות מהדין במסע זה היא עד כמה אפשר לראות בו חלק מסוגת מסעותיהם של חכמים לכל מיני מקומות, וראו את הדיון אצל הזר, 2011, עמ' 441-462.
- ראו בבבלי, שבת כ"א ע"א: "אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי קיקיון דיונה, ולצלוליבא דמי, ומדפשקי רבי, ועל פום חנותא מדלן יתיה, ומפרצידוהי עבדי משחא, ובענפוהי נייחן כל בריחי דמערבא"; בבבלי, יומא ע"ב: "יוחנו על הירדן מבית הישימת עד אבל השטים, ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי הווא אתרא והווא תלתא פרסי"; בבבלי, ר"ה כ"ו ע"ב: "אמר רבה בר בר חנה יומא חד הווא אזלינא בהדי

(עג ע"ב - עד ע"א), שהוא יחידה ספרותית בפני עצמה. בשאלה אם העיקרון המארגן של יחידה זו הוא אסוציאטיבי או נרטיבי אדון בהמשך הדברים.

יחידה ספרותית זו כוללת תיאורים יוצאי דופן, והרקע הריאלי לתיאורים אלה - אם אכן יש רקע מסוג זה - איננו ברור די צורנו.⁶ לכן פירושם של סיפורים אלה היה אתגר פרשני בכל הדורות: "המוני העם מרננים ומשחקים בנו ואומרים, כשם שדבריו של רבב"ח הם דברי הבאי, כך כל שיטת התלמוד שלנו. וחלילה לומר כן, כי באמת כל חכמי התלמוד לא הוציאו דבר לבטלה".⁷

כיוון פרשני אחד היה לראות במחרוזת סיפורים זו סיפורי גזמה: "והגאונים כתבו כי כל היכא דאמרינן הכא 'לדידי חזי לי' במראה החלום".⁸ בדומה לכך הציע גם הריטב"א בפירושו על אתר כי מחזור סיפורים זה מתאר חלומות שחלם רבב"ח בעקבות חוויות שחווה.⁹ פרשנים אחרים ראו בסיפורים אלו תיאורים ממשיים. דוגמה לכך אפשר לראות בדבריו של רשב"ם: "כל הני עובדי דקא חשיב משום מה רבו מעשיך ה' ומחן להודיע מתן שכן של צדיקים לעתיד לבא או לפרש מקראות". גישה דומה ביטא גם המהרש"א בדבריו: "ודע כי יש לנו להאמין בכל הדברים האלו בפשטן, ואף שהמפרשים האריכו בדרוש הזה לפי כוונתם [...] אין הדברים יוצאין ממשמען ודו"ק".¹⁰

בשאלת היחס הספרותי שבין חלקי מחרוזת סיפורים זו יש כמה דעות בספרות המחקר, ואציג כאן את המרכזיות שבהן. לדעת וייס, מחרוזת הסיפורים היא "מסכת פלאות וחזיונות" בעלת עיקרון מארגן אסוציאטיבי.¹¹ לדעת יסיף, העיקרון המנחה את מחרוזת הסיפורים הוא עקרון הצבירה האסוציאטיבית, שבו נכללים גם סיפורים שאינם קשורים

ההוא טייעא, הוה דרינא טונא, ואמר לי: שקול יהביך ושדי אגמלאי"; בבלי, מגילה יח ע"א: "לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך. אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה אזילנא בהדי ההוא טייעא, וקא דרינא טונא, ואמר לי: שקול יהביך ושדי אגמלאי"; בבלי, תענית כב ע"ב: "שאלו את רבי אליעזר עד היכן גשמים יורדו ויתפללו שלא ירדו, אמר להם כדי שיעמוד אדם בקרן אפל, וישכשך רגליו במים. והתניא ידיו, רגליו כידיו קאמינא. אמר רבה בר בר חנה לדידי חזיא לי קרן אפל, דקם ההוא טייעא כי רכיב גמלא ונקיט רומחא בידיה מיתחזי איניבא"; בבלי, כתובות עה ע"א: "אמר רבה בר בר חנה: אני ראיתי ערביא אחת, שהפשילה דדיה לאחוריה והניקה את בנה"; שם, קיא ע"ב - קיב ע"א: "אמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל והוא כמבי מיכסי עד אקרא דתולבנקי, ל"ב פרסי אורכא ופותיא שיתא פרסי".

6. ראו שטיין, תשנ"ט; בן עמוס, 2006, עמ' 22.

7. כדברי הרב אליקים געץ (1704-1643). ראו געץ, תרצ"ז, עמ' 12.

8. פירוש הריטב"א על אתר; בן עמוס, 1976, עמ' 32-34.

9. יש להזכיר בהקשר זה גם פרשנויות שניתנו על בסיס מיסטי למחרוזת סיפורים זו. ראו לדוגמה ר"ן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, עמ' ב-כא; הרב קוק, תשמ"ד, עמ' 448-421.

10. חידושי אגדות לבבא בתרא עד ע"ב. למעשה יש לראות בדעות אלה מקרה פרטי של הדיון העקרוני ביחסם של חכמי ישראל לאורך הדורות לספרות האגדה, ואכמ"ל.

11. וייס, תשכ"ב, עמ' 273.

לנושאי המרכז, בשל קישורם האסוציאטיבי.¹² לדעת קיפרוסר, יש לראות במחרוזת סיפורים זו יחידה תמטית אחת הנבנית על בסיס מזמור קז בתהלים, העוסק בחובת ההודיה המוטלת על אנשים עם יציאתם מתחום הסכנה, כגון יורדי ים והולכי מדבריות.¹³ אשר למטרותיו של מסע זה, יסיף ביקש לראות במחזור סיפורים זה חלק מסוגה ספרותית ("מילי דבדיאי", בבלי, בכורות ח ע"ב), שבו נבחנת חריפותו ההומוריסטית של רבב"ח.¹⁴ וכהן טען כי הנוסע רבב"ח ביקש לפרסם את נפלאות הבריאה ולהאדיר את שמו של בורא עולם.¹⁵ קיפרוסר ניסה לשייך את מסעו של רבב"ח לסוגה סיפורית אחרת: "כל המסעות של רבב"ח שבבבא בתרא אינם אלא פרודיה על מסעותיו של גיבור אל ארץ רחוקה. המספר הכיר סיפורי מסעות של גיבורים כגון סם [...] והוא הוביל את גיבורו במסלולם ובסיטואציות המזכירות את אלו שחוו גיבורי הסיפורים האלו".¹⁶

קיפרוסר הזכיר דג ענקי (קר) וציפור ענקית (סימורג) הידועים מהמיתולוגיה הפרסית, ולדבריו סיפוריו של רבב"ח הם פרודיה על דמויות אלה. אך דמויות ענק קיימות במיתולוגיות רבות, ואין מאפיין סיפורי ספציפי המשותף למחרוזת סיפורי רבב"ח ולאגדות מיתולוגיות אלה. נוסף על כך הצגת מחרוזת סיפורי רבב"ח כפרודיה מעלה את השאלה מדוע פרודיה זו נבנית, לטענתו של קיפרוסר, על פרשנותו של מזמור קז בתהלים.

נראה כי דרך אפשרית לפרש מחרוזת סיפורים ייחודית זו היא על ידי מציאת נקודת משען חיצונית מעולמו של רבב"ח עצמו ולראות בה את הבסיס לעריכתה של מחרוזת זו. הטיעון שאבקש להציג במאמר זה הוא שיש לראות במחרוזת סיפורי רבב"ח חלק מיצירת ביוגרפיה אישית של רבב"ח, הנוסע בין מרכזי התורה בבבל ובארץ ישראל ומבקש להעביר לשומעיו מסרים נוקבים הקשורים להתמודדות אישית־רוחנית זו.¹⁷ אגב שימוש בכלי ההומוריסטי של סיפורי גוזמאות.

מקובלים עליי דבריו של בויארין: "האגדה רחוקה מרחק רב מהשתעשעות בחידודים ובדברי שנינה או בפולקלור 'בעלמא' [...] את האגדה, המשביחה והולכת ככל שהיא פרועה

12. יסיף, תש"ן, עמ' 125-127.

13. קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 231. שני המוטיבים המשותפים למחרוזת סיפורים זו ולתהלים קז (ולפרשנותו בבבלי, ברכות נד ע"ב) הם יורדי הים והולכי המדבר. "וְיָשְׁבֵי חֲשֹן וְצִלְמוֹת" (תהלים קז, י) הם בני האדם עצמם, ולא כוחות שיש להתמודד עימם, והפרשנות בבבלי ברכות מללת חולים ואסירים שאינם נזכרים כלל במחרוזת שלפנינו. מכאן שלפי הסבר זה קשה לראות במחרוזת סיפורי רבב"ח יחידה תמטית אחת. דומה כי הקשר היחיד בין מזמור זה ופרשנותו בבבלי לבין מחרוזת סיפורי רבב"ח היא היותו של רבב"ח נוסע, החשוף לסכנות בדרכים.

14. יסיף, תש"ן, עמ' 205.

15. כהן, תשס"ד, עמ' 53.

16. קיפרוסר, תשס"ח עמ' 235.

17. לרקע היסטורי ראו למשל שוורץ, תשנ"ח. יש מורכבות רבה במעברים אלה, ולעיתים פעל החכם הבבלי דווקא לשנות את ההלכות הנהוגות בידי בני ארץ ישראל. ראו לדוגמה גולדברג, תשע"ב.

וביזרית יותר, יש לקרוא בשילוב עם ההלכה שבתלמוד הבבלי¹⁸. לכן את הקריאה במחזור סיפורים מופלא זה אבקש להציג כייצוג אישי ופרטי של עולם לבטיו ותחושותיו האישיים, בלבוש אלגורי של עולם אקזוטי מלא פלאות ומרוחק¹⁹, לבוש אשר נועד לאפשר את קבלת מסריו המורכבים גם לקהל שומעיו של רבב"ח.

במאמר זה אבקש לסרטט פרק אפשרי בביוגרפיה של רבב"ח המתמקד בניתוחה של מחרוזת הסיפורים המובאת בבבלי בבא בתרא. כפי שאראה, אפשר לאתר קו ליניארי בדמות הצגת יסוד ביוגרפי הקשור לחייו של רבב"ח ולראות בו את העיקרון המארגן למחרוזת זו. במרכז הדיון כאן תעמוד חוויית ההגירה, שהיא תופעה כלל-עולמית, ובהקשר שלפנינו ההגירה והמתח שבין מרכזי התורה בארץ ישראל ובבל²⁰.

את הדיון במחזור סיפורים זה חילקתי לשני חלקים: חלק אחד עניינו סקירת דרך ההומור והגזמה שנקט רבב"ח, שמטרתן להקהות את העוקץ החרף של המסרים שביקש רבב"ח להעביר, ובה עסקתי בנפרד במקום אחר.²¹ מאמר זה יעסוק באריגתם של חלק מסיפוריו של רבב"ח לכדי מעין ביוגרפיה אישית-רוחנית על סמך מסעו האישי של רבב"ח ובמסריו לעצמו ולחברה היהודית בארץ ישראל ובבל.

נוה כתבה כך: "המסע הוא ציון של שינוי במרחב המנטאלי והפסיכי, שינוי מצב ודיספוזיציה, גם אם לא כלולה בו תזוזה פיזית כל שהיא"²². במרחב מנטלי ופסיכי זה, המבטא בעיניי את לוז מסעו של רבב"ח כפי שהוא מוצג במחרוזת "יחודית זו, אתמקד במאמר זה.

תחנות במסעו של רבה בר בר חנה

הפרק החמישי בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא עוסק בסוגיות הקשורות לקנייה ומכירה של ספינה ואביזריה. דיון הלכתי זה משמש רקע למחזור סיפורים אמוראיים של רבא, רבב"ח ורבי יוחנן.²³ בספרות המחקר מקובל לראות בכתב יד המבורג 165,

18. פרידלנדר, 1979, עמ' 13; בויארין, תשע"ג, עמ' 61.

19. לפירוש על דרך אלגורית ראו לדוגמה פויסט, תשס"ב, עמ' 124-136. לדיון בשאלה אם אפשר לפרש מעשי חכמים כאלגוריה נשוב בהמשך הדברים.

20. על מאפיין זה עמדו רבים, וראו לדוגמה שפרבר, 1994.

21. ראו זילברשטיין, תשע"ב. לניסיון לפרש את מחרוזת סיפורי רבב"ח כסאטירה מניפאית, המתבטאת בעיקר באלמנטים קומיים וגרוטסקיים, ראו גם אור, 2019, עמ' 191-201.

22. נוה, 2002, עמ' 7.

23. לסקירה על היחס שבין חכם זה ובין החכם רבה בר חנה ראו לדוגמה הימן, תר"ע, עמ' 1074; רוזנטל, תשפ"א, עמ' 121, הערה 56.

שהעתקתו הסתיימה בגירונה בשנת 1184,²⁴ אב טקסט למסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא;²⁵ ולכן מחזור סיפוריו של רבב"ח יובא בנוסח זה, נוסף על השלמות מכתבי יד אחרים.²⁶

יש אי־בהירות מסוימת בכתבי היד בשאלה מהו ההיקף המדויק של מחזות סיפורי רבב"ח, והיא השפיעה גם על דיונם של פרשנים בסיפורים אלו.²⁷ לדוגמה, לדברי יסף מחזות זו כוללת 22 סיפורים של רבב"ח,²⁸ ואילו לדברי קיפרוסר המחזות כוללת 13 סיפורים.²⁹ בכ"י המבורג 165 וכן במרבית כתבי היד למחזות סיפורים זו הסיפור הראשון משמו של רבב"ח מתאר את האורזילא;³⁰ ולכן אראה בו את הסיפור הראשון במחזות זו. כדי להדגיש את היסוד המארגן הקיים לתפיסתי בין הסיפורים במחזות זו בחרתי להדגיש בכותרות משנה את המוטיב המרכזי שבכל אחד מסיפורים אלה, ולהלן אביא נקודת משען אפשרית להבנת העיקרון המארגן הנרטיבי של מחזות זו.

1. "ורמא כפותא וסכריה לירדנא"

מסעו של רבב"ח מתחיל בתיאור הזה:

אמ' רבה בר בר חנה לדידי חזי לי א(ח)[נז]ילא <דרימא>³¹ בר יומיה דהוה! בי! הר תבור והר תבור כמה הוי ארבעין פרסי משכא דצואריה תלתא פרסי בי מרבעיה (דרימא) דרישיה פרסא ופלגא ורמא כפותא וסכריה לירדנא" (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).
(תרגום: אמר רבב"ח אני ראיתי ראם בן יומו שגודלו כהר תבור, וגודלו של הר תבור ארבעים פרסאות, אורך צווארו שלוש פרסאות, וכשהוא מניח את ראשו הרי שהוא תופס מקום של פרסה וחצי. ראם זה הטיל גלל וסתם את נהר הירדן.)

24. תלמוד בבלי, כתב יד המבורג 165 (Cod. hebr. 19), מהדורת פקסימיליה (גולדשמידט), ברלין 1914, עמ' 450.

25. ראו קוטשר, תשל"ז, עמ' רנב-רנה; פרידמן, תשנ"ז, עמ' 4; פרידמן, תש"ע, עמ' 332.

26. כמו כן יצינו בהערות השוליים שינויי נוסח שעשויים להשפיע על הבנת הסיפורים הנידונים מכתב יד אוקספורד (369) 249, אסקוריאלי G-I-3, וטיקן 115, מינכן 95, פירנצה II I 8 וכ"י פריז 1337, כולם ממאגר כתבי היד של התלמוד הבבלי ע"ש ליברמן.

27. לדוגמה, בכתבי היד אוקספורד ואסקוריאלי מובא בשמו של רבב"ח הסיפור על הגל שבא להטביע את הספינה, ומיד לאחריו הסיפור על המרחק שיש בין גל לגל מובא בשמו של רבא (ראו להלן בהערה 114).

28. יסף, תש"ן, עמ' 206.

29. קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 216-218, כורך את סיפורי רבא ורבב"ח ללא הבחנה ביניהם, כמחזות סיפורי רבב"ח.

30. בכ"י איסקוריאלי סיפור זה מובא משמו של רבא.

31. כך בכ"י פריז 1337 (קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 218, הערה 15).

בתחילתו של סיפור זה מתאר רבב"ח עופר של ראם בן יומו שגודלו עצום, כגודלו של הר תבור,³² ובסוף התיאור מספר רבב"ח כי עופר זה הטיל גלל אחד, וזה גרם לעצירת זרם המים בנהר הירדן. ציפיית השומעים היא להמשיך ולשמוע על גודלו של הר תבור, ומכאן גם על גודלו של אותו עופר, אך רבב"ח בוחר לתאר דווקא את תהליך הוצאת הגללים של אותה חיה ואת גודלו העצום של כל גלל. פליקס מציין כי בתקופת המשנה והתלמוד ראם הבקר לא היה מצוי בארץ ישראל ובסביבותיה, ולכן היה לחיה אגדתית.³³

הגלל העצום יוצר עצירה פתאומית בנהר הירדן,³⁴ ובשלב זה קהל השומעים מוזמן לעצור ולהתבונן. נהר הירדן "מפסיק בין קדושת ארץ ישראל לחוץ לארץ, ובשביל זה נקראים בשם פלגא", כדברי ר"ן מברסלב.³⁵ בספר דברים מתוארת הערבות ההדדית שנחתמה בין בני ישראל לה' על הירדן בברית ערבות מואב (דברים כח, סט - ל, כ).³⁶ ברית זו סימנה את השלב הסופי של המעבר משלב הנדודים לשלב ישיבת הקבע בארץ ישראל, וכזכור עצירת זרימת הירדן אפשרה את הכניסה לארץ ישראל (יהושע ג, יג-יז).

32. בכ"י אוקספורד, איסקוריאל ומינן מובא שראם זה קשור למים, ואילו בכ"י פריז נזכר שהיה זה "אוריאל דרימא", וכך גם במקבילה בבבלי, זבחים ק"ג ע"ב, וראו תוספות זבחים ק"ג ע"ב, ד"ה "אוריאל דרימא": "גר"ת פ"י עופר של ראם דעופר האילים מתרגמי" אוריאל דאייאל (שיר ב) ורימא הוא ראם ולא כרבי שמואל דגורס בהמוכר את הספינה (ב"ב דף עג): אוריאל דימא ומפרש דג של ים ואגב ריהטיה לא דק". גודלו העצום של הראם בא לידי ביטוי גם במדרש תהלים כב, כח (בובר, עמ' 195).

33. פליקס, 1992, עמ' 101, וראו גם בדרשת הרמב"ן לראש השנה (מהדורת שעוועל, עמ' רכז). עם זאת בבבלי, זבחים ק"ג ע"ב מובא סיפור זה כחלק מדיון הלכתי: "איתיביה רבי יוחנן לר"ל: מכל אשר בחרבה מתו; בשלמא לדידי דאמינא לא ירד מבול לא", משום הכי הוי חרבה, אלא לדידך מאי חרבה? חרבה שהיתה מעיקרא. ואמאי קרי ליה חרבה? כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: בדור המבול לא נגזרה גזרה על דגים שבים, שנאמר: מכל אשר בחרבה מתו, ולא דגים שבים. בשלמא למ"ד לא ירד מבול לא", היינו דקם רימא התם, אלא למ"ד ירד, רימא היכא קם? א"ר ינאי: גוריות הכניסו בתיבה. והאמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי אוריאל דרימא בת יומא והוי כהר תבור, והר תבור כמה הויא? ארבעין פרסי, משכא דצואריה תלתא פרסי, מרבעתא דרישא פרסא ופלגא, רמא כבא וסכר ירדנא! א"ר יוחנן: ראשו הכניסו לתיבה. והאמר מר: מרבעתא דרישא פרסא ופלגא! אלא ראש חוטמו הכניסו לתיבה. והא"ר יוחנן: לא ירד מבול לא!! לדברי ר"ל קאמר. והא קסגיא תיבה! אמר ר"ל: קרניו קשרו בתיבה". שילוב סיפור זה בהקשר הלכתי והפיכתו לחלק מהשיח ההלכתי מסביר מדוע התעורר קושי ניכר בפירושה של מחרוזת סיפורים זו.

34. ראו לדוגמה את הדיון ההלכתי הזה: "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע זבן שומשמי אגידא דנהר מלכא, אגור מלחי לעבורינהו, קבילו עליהו כל אונסא דמתיליד, לסוף איסתכר נהר מלכא, אמרו להו: אגורו חמרי אפקעינהו ניהלן, דהא קבילתו עלייכו כל אונסא דמתיליד; אתו לקמיה דרבא, אמר להו: קאקי חיורי משלחי גלימי דאינשי, אונסא דלא שכיח הוא" (בבלי, גיטין עג ע"א).

35. ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' יד, יט ע"א. ראו למשל את סקירת המקורות אצל הרב גורן, ירושלים תשמ"ב, עמ' 526-549.

36. לדיון במאפייניה של ברית זו ראו לדוגמה רופא, תשמ"ח, עמ' 178-197. ראו גם את דברי הרב קוק, תשמ"ד, עמ' 428, הקושר את הערבות ההדדית לסיפור זה, אך בדרך אחרת. עיינו שם.

והנה דווקא מי נהר זה נסתמים על ידי גלל ענק. יש להזכיר בשלב זה גם את הקישור בין הראם ובין יציאת מצרים: "לֹא הִבִּיט אֶנֶן בְּעֵקֶב וְלֹא רָאָה עָמֶל בְּיִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵיו עֲמֹ וְתַרְעֵת מִלֶּךְ בִּי. אֵל מוֹצִיָאֵם מִמִּצְרַיִם כְּתוּעַפֶּת רָאִם לוֹ" (במדבר כג, כא-כב). לקראת סיום הדיון במסע המוצג במחרוזת סיפורים זו אבקש להציע שנקודת הפתיחה של מחרוזת זו בנהר הירדן קשור גם מטען אישי נוסף שנשא עימו רבב"ח מנהר זה.

2. "אתא תנינא בלעה אתא פשקצא בלעת לתנינא"

הסיפור הקודם נפתח בזווית ראייה אישית, "לדידי", לשון המלמדת על ניסיון שכנוע נמרץ באמיתות הדברים,³⁷ וכך גם נפתח הסיפור הבא:

ואמ' רבה בר בר חנה לדידי חזי לי האי אקרוקתא דהוה (ב)[כ'] אקרא דהגרונאי ואקרא דהגרונאי כמה הוי שתין בתי אתא תנינא בלעה אתא פשקצא בלעת לתנינא וסליק ויתיב באילנא תא חזי חיליה דאילנא כמה הוי אמ' רב פפא בר שמואל אי לאו דהואי התם לא הימי (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר רבב"ח אני ראיתי צפרדע שהייתה גדולה כמו מצודת העיר הגרונאי. העיר הגרונאי הייתה בגודל של שישים בתים. בא תנין ואכל את הצפרדע, בא עורב ובלע את התנין ולאחר מכן ישב על עץ אחד. בוא וראה כמה גדול כוחו של העץ. אמר רב פפא בר שמואל אם לא הייתי שם לא הייתי מאמין.)

בסיפור זה גודלה של החיה, בדומה לעופר הראם, הוא רק הנתון הראשון. צפרדע זו איננה גדולה כגודלו של הר תבור,³⁸ אך גודלה כגודל מצודה צבאית שבעיר הגרונאי. מעיר זו יצאו כמה אמוראים, כגון "סבי דהגרונאי" (בבלי, שבת יא ע"א). מקומה של עיר זו איננו ידוע, וייתכן שהיא ישבה מצפון לעיר בבלי.³⁹ גודלה של מצודה זו הוא כגודלם של שישים בתים; מספר זה יחזור ויישנה גם בסיפורים אחרים, כפי שאראה בהמשך.

המוטיב המרכזי בסיפור זה הוא הדינמיות וחוסר היציבות בקרב חיות ענק דמיוניות אלו. תנין בולע צפרדע, ולאחר מכן מגיעה חיה מיתולוגית בדמות כלב או אריה מכוסה קשקשים ובעלת כנפיים⁴⁰ ובלועת את התנין. הסמיכות בין שני התיאורים מדגישה את מוטיב המציאות הארעית.

37. ראו קליין, תרצ"ג, עמ' ב-ג; בן עמוס, 2006, עמ' 25-43; קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 226. נחותי ימא נחשבים לבעלי ידע במגוון תחומים, וראו למשל בבלי, שבת כ ע"ב - כא ע"א; צ ע"א.

38. לדעת יסיף, תש"ן, עמ' 205-206, יש לראות בשימוש בצפרדע כאן פיתוח פרשני של מחלוקת התנאים על "זתעל הצפרדע" (בבלי, סנהדרין סז ע"ב). עיינו שם.

39. אשל, תשל"ט, עמ' 102-103.

40. קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 232, הערה 67.

החיות שלפנינו גדולות במיוחד בגודלן הפיזי אך ארעיות לחלוטין מבחינת יכולת הישרדותן. גודלן איננו מבטיח להן דבר, ובכל רגע נתון יכולה להגיע חיה אחרת, גם שלא בשרשרת המזון הרגילה,⁴¹ ולסיים את חייהן. בסוף סיפורו מציין רבב"ח כי לאחר בליעת התנין התיישב העורב על עץ והביע את פליאתו על כוחו של העץ, המסוגל לשאת משקל זה.⁴² מי הן אותן חיות ענקיות? ומי הוא העורב? אם נמשיך את הקו הפרשני מהסעיף הקודם, הקושר את הירדן למעבר שבין בבל לארץ ישראל, ייתכן שהעורב מסמל את דמותו של רבב"ח, העובר בין כמה אזורים, מצליח להתגבר על קשיים הנראים גדולים ממנו ולהישאר לעמוד על העץ בסיטואציה מורכבת זו. העץ, כידוע, הוא דימוי מקובל לתורה.⁴³ לפי פירוש אלגורי זה, מי הן החיות הגדולות, חכמי בבל? חכמי ארץ ישראל?

3. "אכלו מיניה שיתין מחוזא מלחו מיניה שיתין מחוזי"

הסיפור הבא מעביר את קהל השומעים אל מרחבי הים הגדול:⁴⁴

ואמ' רבה בר בר חנה זמנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחזינא ליה להווא כוורא דעילא ליה אכלה טינא באוסיא ומית ואגדיה מיא ושדייה לגודא חריבו מיניה שיתין מחוזי אכלו מיניה שיתין מחוזא מלחו מיניה שיתין מחוזי מגולגלא דעיניה עבדי תלת מאה גרבי משחא. לישנא כי הדרין ואתינן הוה קא מנסרין מגרמיה קורי למבניה להנך מחוזי (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב). (תרגום: אמר רבב"ח פעם אחת הייתי הולך בספינה וראיתי דג שישבה לו תולעת באפו ומת. השליכו אותו המים החוצה ונחרבו ממנו שישים מחוזות, אכלו מבשרו שישים מחוזות, השתמשו במלח שבגופו שישים מחוזות, מגלגל של אחת מעיניו מילאו שלוש מאות כדי שמן. כאשר חזרתי למקום כעבור שנה ראיתי שמנסרים מעצמותיו קורות לבניית אותם הכרכים מחדש.)

41. מוטיב זה מודגם גם בפיט המפורסם מימי הביניים המובא בסוף ההגדה של פסח, 'חד גדיא', אך בפיט זה אפשר להצביע על קו ליניארי, שבו לכל כוח יש כוח הגובר עליו, וחוזר חלילה.

42. בכ"י אוקספורד אמירה זו מובאת משמו של רבא. לדעת קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 234, עלילה זו מתרחשת בקצה העולם, היכן שהעץ העצום תומך ברכיע. לדעתי העץ אכן תומך בעולם, אך בעולמו הפנימי של רבב"ח עצמו, וראו להלן.

43. ראו לדוגמה בבלי, תענית ז ע"א: "אמר רב נחמן בר יצחק למה נמשלו דברי תורה כעץ שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, לומר לך מה עץ קטן מדליק את הגדול אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים".

44. הרב קוק כתב כי הים מסמל את מקום העיסוק בנסתרות העולם ובנשמות, בניגוד ליבשה. ראו הרב קוק, תשמ"ד, עמ' 439.

בסיפור שלפנינו עומד רבב"ח⁴⁵ וצופה במחזה מוזר ששותפים לו שניים. שחקן אחד הוא דג ענקי המסוגל בכוחו להחריב אזור ענקי של שישים מחוזות יישוב, והשחקן האחר הוא סוג של תולעת היושבת באפו של הדג הענקי.⁴⁶ רבב"ח מציג גם כאן חוסר פרופורציה בין חיית ענק ובין חיה זעירה, שבמאבק שביניהן התולעת היא שמנצחת והורגת את הדג הגדול. הרכיב המרכזי העולה גם כאן הוא רכיב ההפתעה והארעיות. פערי הגודל והכוח אינם עומדים לזכותו של הדג הענקי, והתולעת הקטנה מצליחה להורגו.⁴⁷

לעומת התיאור הקודם, שבו החיות אוכלות זו את זו, כאן גם התולעת הקטנה מסוגלת לגבור על הדג הגדול. בסעיף הקודם הצענו לראות בעורב סמל ליחסו של רבב"ח לחכמים אחרים, ואילו כאן נבקש להציע שדימוי התולעת מול הדג הגדול מסמל שלב נוסף בהתפתחותו הרוחנית של רבב"ח. נחיתותו הרוחנית לכאורה לעומת חכמי תורה אחרים איננה חד־משמעית כפי שהיה אפשר לחשוב, וביכולתו אף לגבור על חכמים אלו. פרשנות זו מדגישה את המוטיב המשותף לסיפור זה ולסיפור שלפניו.

פרשנות אחרת מתמקדת בתועלת המופקת ממותו של הדג. בשלב השני הופך הדג את תפקידו: בהתחלה פגיעתו המסיבית של הדג גרמה להרס רב ומותו נתפס כאסון, ואילו כעת גופו הגדול הוא דווקא מקור של כוח והתחדשות. בשרו נאכל בשישים מחוזות, ושישים מחוזות נוספים מולחים את יתרת בשרו ונושאים אותה לבתיהם.⁴⁸ כמו כן מעינו של הדג מופק שמן למאור בכמות רבה, ובני היישובים שחרבו משתמשים בעצמותיו לבניית בתיהם מחדש.

בהסבר הראשון המאבק שבין הדג הגדול לתולעת יכול להתפרש כמאבק בין חכמים לרבב"ח, אך המשכו המפתיע של הסיפור מלמד על עוד אפשרות פרשנית. לפי אפשרות זו, הדג הגדול הוא אלגוריה לגלות, הנתפסת מקום גדול ובטוח המסוגל גם מתוך המוות לספק את צוריהם של בני הגולה. ואולם למעשה היא ארעית לחלוטין. אלגוריה זו מציבה את רבב"ח כגורם הזעיר העשוי להכניע את הגלות העצומה אגב ניצול המשאבים הקיימים בה למען ההמשך.

45. בכ"י המבורג וכן בכ"י וטיקן הנוסח הוא אזלינא, כלומר בלשון יחיד, ואילו בכ"י איסקוריאלי, פריז ומינכן הנוסח הוא אזולין (בלשון רבים). חילוף זה חוזר ונשנה גם בהמשך המסע.

46. בכל כתיב היד שם התולעת הוא אכלא/ה טינא, ואילו בכ"י אוקספורד שם התולעת הוא כולכיתא.

47. ראו גם בבלי, שבת עז ע"ב: "תנו רבנן חמשה אימות הן, אימת חלש על גבור, אימת מפגיע על ארי, אימת יתוש על הפיל, אימת סממית על העקרב, אימת סנונית על הנשר, אימת כילבית על ליתן".

48. יש לציין בהקשר זה את המימרה הזאת: "אמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של ליתן שנ' יכרו עליו חברים ואין כירה אלא סעודה שנ' ויכרה להם כירה גדולה ואין חברים אלא תלמי חכמי שנ' היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך" (בבלי, בבא בתרא עה ע"א [כת"י המבורג 165, פריז 1337, וטיקן 115; בדפוס שלפנינו "אמר רבה" וכו']).

4. "ואיתהפך"

גם בסיפור הבא עוסק רבב"ח בגודלו של דג גדול ממדים:

ואמ' רבה בר בר חנה זימנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחיזנא להווא כוורא דיתיב חלתא על גביה וקדח עליה חיזרתא סברין דיבישתא הוא וסלקין לישין ואפיין חם גבה דכוורא ואיתהפך ואי לאו דהות ספינתא מקרבא לן הוה מטבעא לן (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).
(תרגום: אמר רבב"ח פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי דג שהיה על גבו חול ועשב. חשבנו שזו יבשה, עלינו לשם והתחלנו לאפות לחם. נהיה גבו של הדג חם והתהפך, ואם הספינה לא הייתה קרובה אלינו, היינו טובעים.)

על פי הסיפור שלפנינו, גודלו של הדג וחוסר התזוזה שלו גרמו לחול רב להצטבר על גבו ואף לצומח לגדול על גביו.⁴⁹ רבב"ח ואנשים נוספים רואים דג זה וסבורים בטעות שזהו אי בים. דומה כי המושג 'הגעה אל החוף' מסמל מבחינתם הצלת חיים ולידה מחדש,⁵⁰ וכן מקום המאפשר חשיבה ויישוב דעת.⁵¹ כתוצאה מחום הבישול והאפייה הדג מתהפך, ומתגלה כי לא מדובר באי של יבשה אלא בדג ענקי.

נקודת השינוי במקרה זה היא הבישול והאפייה. אלו הן פעולות ביתיות מובהקות, והשומעים אמורים לצפות להמשך שבו יתאר רבב"ח את מגוון המאכלים שבושלו ונאפו. במקום זאת נאלץ רבב"ח למצוא בקושי את דרכו בים הסוער עד לספינתו.

ניגוד בולט מוצג בסיפור זה בין תחושת הביתיות ובין ההבנה כי גם מה שנראה קרקע מוצקה איננו יציב כלל. דומה כי הסיבה שלמענה ירדו רבב"ח וחבורתו ליבשה מדומה זו הייתה הרצון לחוש ביטחון ושלווה, אך הציור הפסטורלי מתהפך במהירות לציור שבו רבב"ח מנסה עם חבורתו להגיע בשחייה מהירה לספינתם. אם אבקש לפרש גם כאן שהדג הענקי הוא אלגוריה לגלות, הרי שיציבותה של הגלות מתעתעת, והיא עשויה להתהפך ולהותיר את הסמוכים על שולחנה בלא כלום.

5. "ואזלא ספינתא בין שיצא לשיצא דכורא תלת יומי ותלת לילואתא"

גם הסיפור הבא עוסק בדג ענקי:

49. בכ"י המבורג: חיזרתא, בכ"י אוקספורד, וטיקן: עישבי, בכ"י איסקוריאלי ומינכן: אגמא, וראו את הדיון בגרסאות אלה אצל קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 219, הערה 18.

50. נוה, 2002, עמ' 85.

51. ראו בבלי, תמיד לב ע"א: "אמר להן [עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב]: בימא יאי למידר, או ביבשתא יאי למידר, אמרו ליה ביבשתא יאי למידר, דהא כל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהון עד דסלקין ליבשתא".

ואמ' רבה בר בר חנא זמנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא ואזלא ספינתא בין שיצא לשיצא דכורא תלת יומי ותלת לילואתא איהו בדלא ואנן בשפלא ודילמ' אמרת לא מסגיא ספינתא טובא כי אתא רב דימי אמ' כי חם קומקומא סגיא ספינתא שיתא פרסי ואיכא דאמרי שדיא גירא פרשא ולא יכיל ליה. אמ' רב אשי ההוא גולדנא דימא הוא דאית ליה תרי שיצי (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר רבב"ח פעם אחת הייתי מהלך בספינה, ושטה הספינה בין סנפיר לסנפיר של דג שלושה ימים ושלושה לילות. הדג היה עולה כנגד כיוון המים, ואנחנו בכיוון ההפוך. ואם תאמר שמהירות הספינה נמוכה, כשבא רב דימי אמר שספינה זו שטה מרחק של שישים פרסה בזמן רתיחתו של קומקום מים. ויש אומרים שהיא שטה במהירות הגבוהה מחץ שיוורה פרשו. אמר רב אשי זהו דג גילדן הים, שיש לו שני סנפירים.)

בסיפור זה מתואר רבב"ח מודד מספינתו את המרחק שבין סנפיר לסנפיר באותו דג גדול. מדידה זו נעשית אף שכיווני הדג והספינה מנוגדים זה לזה:⁵² הדג שוחה נגד זרם המים בנהר, ואילו הספינה שטה עם הזרם. למרות תוספת מהירות זו הספינה עוברת דרך של שלושה ימים ושלושה לילות מרגע הגעתה לסנפיר אחד ועד הגעתה לסנפיר הבא אחריו. גודלו העצום של הדג מומחש בתיאור זה, ובהמשך מובאים עוד שני תיאורים כדי לחזק את מהירותה של הספינה. בכך עושה רבב"ח שימוש במאפיין מרכזי של הומור, שהוא משך זמן קצר או ארוך במיוחד לפעולה מסוימת.⁵³

מתיאור דג הענק בסעיף 3 לעיל עלה כי גם את הדג הגדול יכול להכריע שרץ קטן, וכוחו של הדג בחייו גדול בהרס, אך אפשר לעשות בדג המת שימוש גם לבנייה ולשאר דברים מועילים. בסעיף 4 מתואר דג ענק אחר, היכול ליצור מצג שווא של יבשה, אך ברגעים מסוימים הוא עלול להתהפך ולהטביע את כל מי שמנסה לקיים על גביו חיים נורמטיביים. לסיום הדיון בדג הענק בסעיף זה מדגיש רבב"ח את אורכו של דג אחר שהמרחק בין סנפיר לסנפיר בגופו הוא שלושה ימי שיט של ספינה מהירה. יש לציין כי תיאור הגודל העצום של הדג מתחבר לתיאור גודלה העצום של הצפרדע ושל החיות שבלעו אותה בסיפורים הקודמים.

נראה שתיאור זה של הדג מצטרף לשני התיאורים הקודמים, בסעיפים ג-ד, ומשמש דימוי לאירוע חשוב ומרכזי בחיי עם ישראל: הגלות.⁵⁴ הגלות יכולה ליצור מצג שווא על

52. בכ"י המבורג: איהו בדלא ואנן בשפלא, ובדומה לכך בכ"י פריז, מינכן ואיסקוריאלי. בכ"י אוקספורד: "איהו בקיפא ואנ' בשיפולי, בכ"י וטיקן: איהו בזקיפא ואנן בשפיל".

53. סובר, 2009, עמ' 99-101; זילברשטיין, תשע"ב.

54. כפי שמפרש למשל הריטב"א על אתר. גם ר"ן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' ב, ב) קושר בעקיפין סיפור זה למציאות הגלות.

ביטחון כאותו הדג שנדמה כיבשה יציבה. תנאי החיים הנוחים לעיתים בגלות עשויים אף לעורר תחושה מוטעית של ביתיות ("ואפיין ובשליין אגביה"), ואורכה של הגלות ("בין שיצא לשיצא דכורא תלת יומי ותלת לילואתא") יכול אף הוא לטעת תחושה של ביטחון. אך תחושה זו ארעית, וברגע אחד יכול אותו דג עצום להתהפך, ואף אורכה של הגלות, הנראה יציב ומספק ביטחון, עשוי להשתנות בפתאומיות.

בגולה ארעיות והתמדה משמשות בערבוביה, ומצב זה עשוי להימשך שנים רבות. בהקשר שלנו, אין כל ביטחון ליהודי בגולה, ועליו להפנים כי גם מציאות הנדמית לו בטוחה היא ארעית וחסרת יציבות. כך נגע רבב"ח באמצעות תיאורי הומור וגזמה⁵⁵ בנושא שייתכן שהיה לטאבו חברתי בקרב יהודי הגולה. הרב סולובייצ'יק (1993-1903) השתמש בסיפור זה למסר נוכח השאננות שנוקטת לדעתו גולת יהדות אמריקה בדבר מצבה הרוחני.

לדעת קיפרוסר, יש במסעותיו של רבב"ח הנגדה בין עולם זה, מאיים וכאוטי, ובין עולם מוכר, ביתי, בעל מבנה וגבולות.⁵⁶ דומה כי יש לקבל דעה זו ולהציע שמחרוזת סיפורי רבב"ח יוצרת הנגדה בין עולמה הבטוח והיציב של ארץ ישראל ובין עולמה הכאוטי, המדמה לבית יציב, של הגלות.

האם מסעו של רבב"ח הוא מסוג 'היציאה והשיבה', שבו התרוששות בבית הניעה את הגיבור לצאת אך לשוב בהמשך לביתו?⁵⁷ דומה כי רבב"ח מבקש לסמן למאזיניו בני בבל כי הגלות ירדה מנכסיה וכי יש לנטוש את ביטחונו המדומה ולעלות כמוהו לארץ ישראל.⁵⁸ בהמשך אראה כיצד גם תחושות אלו משתנות במהלך המסע.

6. "דנפל ליה חצינא דבי נגרי שבע שנין ולא מטא ארעא"

החוליה הבאה במחרוזת סיפורי רבב"ח מתארת מפגש עם ציפור עצומה במידותיה:

ואמ' רבה בר בר חנה זמנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחזינא להאיא צפורתא דהוה קימא עד קרסולה במיא ורישיה מטי לרקיעא סברנא דליכא מיא דנפישן בעינא למיחת לצנוני נפישן נפק בת קלא ואמרה לן הכא בעיתו לצנוני נפשיכו דנפל ליה חצינא דבי נגרי שבע שנין ולא מטא ארעא ולא משום דעמיקי מיא אלא משום דדרפי מיא אמ' רב אשי ההוא זיז שדי הוה דכת' וזיז שדי עמדי (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר רבב"ח: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ציפור אחת שעומדת עד קרסוליה במים, וראשה מגיע לרקיע. חשבתי שאין המים מרובים, ורציתי לרדת מהספינה ולצנן את

55. זיו, 1996, עמ' 12.

56. קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 227.

57. נוה, 2002, עמ' 34.

58. ראו למשל את הדיון בתפיסת הגולה בספרות חז"ל אצל מיליקובסקי, 1997; כ"ץ, תשס"ו.

עצמי. יצאה בת קול ואמרה לי: כאן אתה רוצה לצנן את עצמך? נפל במקום זה גרזן של נגר לפני שבע שנים, ועוד לא הגיע לקרקעית הים. ולא משום שמרובים המים אלא משום שהם סוערים. אמר רב אשי עוף זה נקרא 'זיז שדי'.⁵⁹

בסיפור זה מבקש רבב"ח לרדת מהספינה שבה הוא שט כדי לקרר את עצמו ברחצה במים הרדודים. ביכולתה של ציפור זו להגיע לגובה רב,⁶⁰ אך גם כאן מספק רבב"ח את יסוד ההפתעה ומראה שהחידוש בסיפור זה הוא בעומק המים.

מיקום קרסוליה של הציפור היה עשוי ללמד על רדידותם של המים ועל תנועה חופשית של הציפור במים אלו, אך למעשה מים אלה הם סוערים במיוחד,⁶¹ והראיה לכך היא גרזן שנפל למים וגם כעבור שבע שנים של צלילה לא הגיע לקרקעית הים.⁶² במקרה זה אכן, "מושג הזמן מעבה את תפיסת המרחב", כדבריה של שטיין.⁶³ לשם מה נועד גרזן זה? אם אמשיך את הקו הפרשני של מחרוזת זו כניסיון של התנתקות מבבל ומהגלות למען ארץ ישראל, דומה כי המסר שרבב"ח מבקש להעביר באמצעות גרזן זה הוא הניסיון לנתק את ההתבוססות העמוקה של עם ישראל בגלותם.

היה אפשר לחשוב כי באמצעות מכות גרזן מעטות יתאפשר לחתוך קשר זה ולנתק את עם ישראל מגלותם ומגלותיותם לנוכח ממד הארעיות שבגלות. רבב"ח בסיפור זה מדגיש כי גם המים שבהם עומדת הציפור עמוקים במיוחד, ונדרש מאמץ רב להגיע למקום חיבור זה ולנסות לנתקו אגב התמודדות עם סערות ומשברים. נראה שגם את רצונו של רבב"ח לקרר את עצמו במים יש לפרש כרצון לחוש את יציבותה של הקרקע.⁶⁴

7. "אוזי דיתור גדפיהו משומניהו"

בהמשך לתיאור הציפור המופלאה עובר מסעו של רבב"ח ליבשה, והוא מתאר אוזים פלאיים:

59. "זיז שדי" מתפרש בתרגום הארמי: תרגול ברא. לתיאור תולדותיו של סמל התרגול בספרות היהודית ראו ליבס, תשע"א, עמ' 180-197.

60. כך ברוב כתיבי היד. בכ"י פריז: הנהו ציפרי (בלשון רבים), וכך נראה גם מנוסח כ"י מינכן.

61. הרב קוק קישר זאת ל"שינויים של גלגל התנועה המשנה מקרי העולם ומזמין ספיקות רבים" (קוק, תשמ"ד, עמ' 437).

62. בכ"י פריז: שבעין שנין. השוו למשל את תגובתו של רבי עקיבא לתלמיד אחד: "צללתה במים אדירים והעלית חרס בידך" (ספרא תזריע א, א [מהד' וייס, נח ע"ב]; בבלי, בבא קמא צא ע"א).

63. שטיין, תשנ"ט, עמ' 17.

64. והשוו לפרשנותו של הר"ן מברסלב: "ולא מטי לארעא - היינו שעל ידי העוון הזה עדיין לא חזרנו לארצנו" (ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' יב, טו ע"ב).

ואמ' רבה בר בר חנה זמנא חדא ו הקא אזילנא במדברא וחזינא להנך אווזי דיתנור גדפיהו משומניהו ונגיד ואתי חוטא דמשחא מיניהו אמרי להו אית לן בגיכו חולקא לעלמא דאתי חדא דליא לי אטמא וחדא דליא לי גדפא כי אתאי לקמיה דר' אלעזר אמ' לי עתידין ישראל ליתן עליהן דין (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר רבב"ח: פעם אחת הייתי מהלך במדבר, וראיתי אווזים שכנפיהם נפולות מרוב שומן, ויוצא חוט של שומן מהם. שאלתי אותם: יש לכם חלק לעולם הבא? אחד הרים לי כנף, ואחד הרים לי רגל. כשבאתי לפני רבי אליעזר אמר לי שישאל עתידים לתת עליהם את הדין.)

המוטיב המרכזי בתיאורם של האווזים הוא שומנם,⁶⁵ שהפליא כזכור גם את לוי גינצבורג הצעיר. נוצותיהם של אווזים אלו שמוטות מרוב שומנם, ושומן אף זורם מהם החוצה.⁶⁶ דומה כי בתיאור זה מבקש רבב"ח לתאר לנו בדרך של גזמה את מצבם של אנשי דור המדבר; מי שיצאו ממצרים לארץ ישראל, אך עם הזמן העדיפו להגדיר את עצמם אנשי מדבר, מי שהניידות היא סימן ההיכר המובהק שלהם. ניידות זו מתבטאת באווזים ביכולת התעופה שלהם, שהיא לכאורה יכולת הניידות היעילה ביותר.

בנקודה זו חל שינוי מפתיע בעלילה. אווזים אלה אומנם בעלי כנפיים, אך למעשה הם אינם מסוגלים להשתמש ביכולת זו בשל כמות השומן הרבה שאגרו. מכאן שגם ההשתקעות בגולה ובמנעמיה גורמת לפגיעה ביכולת התנועה.

בנקודה זו רבב"ח פונה לאווזים ושואלם אם יש להם חלק לעולם הבא. שאלה זו מוסיפה למסע זה גם ממד עתידי.⁶⁷ אפשר לראות בשאלתו של רבב"ח שאלת חכם וחלק מדיניהם של חכמים בפרק חלק במסכת סנהדרין על הרכב המשתתפים בעולם הבא. האווזים בתגובה מראים לו חלקים עתירי שומן מגופם: כנף וירך. אפשר לפרש כי בתשובתם מכריעים האווזים שיש להם חלק לעולם הבא,⁶⁸ אך תשובתם אינה חד-משמעית. ייתכן כי האווזים מראים לו דווקא את חלקם בעולם הזה, וממילא, אולי, שאין להם חלק לעולם הבא.⁶⁹

65. מציאות זו של עופות שמנים (ודווקא בבבלי!) עולה גם בבבלי, שבת קמא ע"ב: "חייב רבי חייא בר אבא ורבי אסי קמיה דרבי יוחנן, ויחייב רבי יוחנן וקא מנמנמ. אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אסי: מפני מה עופות שבבבל שמנים. אמר ליה: כלך למדבר עזה ואראך שמנים מהן". לדעת רב אסי אין בכל עופות שמנים בבבל, ואילו לדעת רבי יוחנן בבבל העופות שמנים מכיון שלא גלו.

66. בכ" המבורג, אוקספורד ווטיקן: חוטי/חוטא דמשכא, בכ" מינק ופרזי: נחלי, ואילו בכ" איסקוריאלי צירוף של שתי הגרסאות: נחלי חוטי דמשחא.

67. שטיין, תשר"ט, עמ' 16.

68. ראו תוספות שם, ד"ה "ודמו כמאן דמבסמי".

69. ראו בבלי, יבמות צו ע"ב - צז ע"א ומקבילות: "אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעוה"ז".

אפשר להציע כי שאלתו של רבב"ח לאווי המדבר קשורה למחלוקת ידועה במשנה: "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין שנאמר במדבר הזה יתמו ושם ימותו דברי רבי עקיבא רבי אליעזר אומר עליהם הוא אומר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח" (משנה, סנהדרין י, ג). בדומה לאוויזים, גם אנשי דור המדבר היו אמורים להגיע במהירות ממצרים לארץ ישראל, אך התעכבו בדרך ואף נענשו לבסוף שלא יזכו לראות את הארץ, וראו את המשך הדיון בנקודה זו בסעיף הבא. כאמור, תשובתם של האוויזים אינה חד־משמעית. אם אבקש להרחיב את השאלה: האם לאדם שהתחיל לצאת מהגלות אך נשאר במצב ביניים של גלות צפוי חלק לעולם הבא, או שמא ייענש על הסתפקותו במנעמי הגלות?

8. "תא אחוי לכו מתי מדבר"

המסע של רבב"ח במרחבי המדבר נמשך, ומכאן ואילך מנחה אותו סוחר משבטי ערב הבקיא בדרכי המדבר:

אמ' רבה בר בר חנה זמנא חדא הוה קא אזילנא במדברא והוה <איתלוי>⁷⁰ בהדן ההוא טייעא <וקא נקיט עפרא מתרתי אורחתא> דהוה מורח בעפרא אמ' האי אזיל לדוכתא פלן והאי אזיל לדוכתא פלן <אמרין ליה כמה מרחיקין ממיא אמ' לן הבו לי עפרא>⁷¹ הבנ ליה עפרא אמ' מרחקיתון ממיא תמניא פרסי הבנ ליה אמ' מרחיקיתון תלת פרסי הפכין ליה עפרא ולא יכלין ליה (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר רבב"ח: פעם אחת הייתי הולך במדבר והיה עימי סוחר ישמעאלי שהיה לוקח עפר, מריחו ואומר: זו הדרך למקום זה, וזו הדרך למקום זה. אמרנו לו: כמה רחוקים אנו ממים? אמר לנו: תנו לי עפר. נתנו לו ואמר לנו: שמונה פרסות. נתנו לו פעם שנייה, ואמר: אנו רחוקים שלוש פרסות. ניסינו לבדוק אותו שוב, אבל לא יכולנו לו [שהיה בקיא בעניין זה].)

סוחר זה נעזר באמצעי ניווט פלאיים ומשמש מתווך בין הטבע לתרבות.⁷² האתר הראשון שאליו הוא מוליך את רבב"ח הוא מקום מנוחתם של אנשי דור מצרים, שלא זכו להגיע לארץ ישראל ונותרו במדבר:

70. השלמה זו וכן ההשלמה הבאה הן מכת"י פריז 1337. ראו קיפרוסר, תשס"ח, עמ' 221, הערה 22.

71. השלמה זו היא מכת"י מדרד (איסקוריאל) G-1-3. ראו קיפרוסר, שם.

72. חזן־רוקס, 1996, עמ' 170. לניגוד בין העיר הנושבת לבין המדבר המאיים עליה ראו שם, עמ' 86-88. הקושי שבייחוס תכונות פלאיות לסוחר בדווי זה גרמו לחלק מהפרשנים להציג סוחר זה כאלוהי הנביא (געץ, תרצ"ז, עמ' 37), או כסוג של צדיק הדור (ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' ט, יב ע"א). לדיון בשאלה עד כמה משקפת דמות הטייעא בתלמוד הבבלי את דמויותיהם ההיסטוריות של ערבים בתקופה זו ראו אצל אור, 2019, עמ' 171-203. ראו גם אופנהיימר, תשנ"ג.

אמ' לן תא אחוי לכו מתי מדבר אזלאי וחזאי דדמוכי כמאן דמיי! כ! סמי וגנו והוה חד מיניה גני אפרקיד וכיפן בירכיה ועאל טייעא כי רכיב גמלא ונקיט רומחא בידיה ולא נגע בי (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב).

(תרגום: אמר לנו: בואו ואראה לכם מתי מדבר. הלכנו וראינו שהם שוכבים כאנשים מבוסמים, ואחד מהם שוכב פרקדן, וברכו כפופה, והסוחר הישמעאלי עבר כשהוא רכוב על חמורו, חניתו בידו,⁷³ ועדיין לא הגיע לגובה ברכו של אותו המת).

בסיפור הקודם ביקש רבב"ח לבדוק אם יש לאותם אווזים חלק לעולם הבא, ואילו כאן הוא מנסה לבדוק את מעמדם של דור המדבר בעולם הזה. רבב"ח רואה אותם שוכבים בגבם על האדמה, כדרכו של אדם מבוסם.⁷⁴ מאחר שיש איסור הלכתי לומר פרשיות קריאת שמע בשכיבה על הגב,⁷⁵ שכן אמירת הפרשיות האלה צריכה להיעשות מתוך כובד ראש ויראת שמיים, אפשר ללמוד על עיצוב דמות מתי המדבר כאנשים שתכונות אלה אינם מצויות בהם. הרב קוק ראה בצורת שכיבה זו של מתי המדבר מאפיין מובהק לממד החירות באישיותם.⁷⁶

גודלם הפיזי של אנשים אלה עצום, כגודלם של שאר היצורים הנזכרים בסיפורי רבב"ח. כדי להמחיש גודל זה, גם בשעה שהסוחר רכוב על סוסו הוא אינו מצליח לגעת בחניתו בברכו של אחד משוכני מדבר אלה. תיאור זה של הסוחר ממחיש את גודלם הבלתי נתפס של מתי המדבר. וכך כתבה נוח:

דור המדבר הוא טופס של ארכיטיפ אוניברסלי של גורל מהגרים, שיצאו לדרך בגלל תחושת התחדשות ורענונות בגלל הבטחה ורצון לממש חזון חדש במקום חדש, עם מטען נעורים וירילי. אבל, על פי הטופס המיתולוגי, הקבוצה הראשונה שחבריה מהגרים, בין כיחידים בין כקבוצה, איננה יכולה לממש אותו והיא צריכה 'להתבזבז' במדבר. הטופס המיתולוגי קובע כי דור ראשון לגאולה אינו הדור שביצע את ההגירה.⁷⁷

73. מעניין לציין שביאליק, בפואמה 'מתי מדבר', מתאר גם את אנשי דור המדבר אווזים בכלי נשק: "דָּבְקוּ אֲדִירִים לְאֶרֶץ, נִרְדְּמוּ - וַאֲזַנָם עָלֵיהֶם. תִּרְבוֹת הַצֹּר מְרֵאוֹתָם, בֵּין רֶחֶב כְּתִפֵּיהֶם כִּידוֹנָם, אֲשֶׁפָּה וְתִלִּי בְּחֶגְרָתָם וְעֻצּוֹת בְּחֹל חֲנִיתוֹתָם. צָנְחוּ בְּאֶרֶץ רְאִשֵּׁיהֶם הַכְּבִדִים מִגְדְּלֵי הַפָּרֶעַ, נִגְרַר שֹׁעַר תִּלְתִּלֵּיהֶם וְנִדְמָה לְרַעְמַת הַלְבָּאִים".

74. לפי נוסחת כ"י המבורג רק אחד מהם שכב אפרקדן, ואילו לפי שאר עדי הנוסח כל מתי המדבר שכבו אפרקדן. נוסף על כך מביא כ"י פריז גרסה יחידאית: וחזיתיהו דקא מיכרי להו בסדיניהו. ראו גם בבלי, גיטין מז ע"א, תוספות ד"ה "כריס כרי": "כריס כרי - דרכן היה לשכב על בטנם כדאמרי' בזבחים (דף ה.) ריש לקיש רמי אמעוה ומקשה".

75. בבלי, ברכות יג ע"ב.

76. קוק, תשמ"ד, עמ' 442.

77. נוח, 2002, עמ' 55-56.

בקרר הפרשנים שעסקו בסיפור זה היו שסברו שמתו מדבר אלה הם חוטאים,⁷⁸ והיו שסברו שיש לראות בהם צדיקים.⁷⁹ התלבטות זו בנוגע לדור המדבר באה לידי ביטוי מוקדם בתלמוד הבבלי:

תנו רבנן דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר במדבר הזה יתמו ושם יתמו. יתמו – בעולם הזה, ושם יתמו – בעולם הבא. ואמר אשר נשבעתי באפי אם יבאון אל מנוחתי, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר הן באין לעולם הבא, שנאמר אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח, אלא מה אני מקיים אשר נשבעתי באפי – באפי נשבעתי, וחוזרני בי. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שבקה רבי עקיבא לחסידותיה שנאמר הלך וקראת באזני ירושלים לאמר [...] זכרתי לך חסד נעורך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ומה אחרים באים בזכותם – הם עצמן לא כל שכן? (בבלי, סנהדרין קי"ב ומקבילות).

מעשיהם של בני דור המדבר, על פי תפיסתו של רבי עקיבא, גוררים בעקבותיהם גם עונש של איקבלתם לעולם הבא. לעומתו רבי אליעזר טוען כי יש להסתפק בעונש שניתן להם בעולם הזה.⁸⁰ בנקודה זו דומה כי דווקא רבי אליעזר מבין את המורכבות הנוגעת לבני דור המהגרים הראשון. רבב"ח בסוגיה זו בבבלי סנהדרין משתומם על שיטתו של רבי עקיבא ונוקט את שיטתו של רבי אליעזר.

דומה שיש לפרש את גובהם העצום של מתי המדבר כביטוי לגובה רוחני,⁸¹ והמחשבה המקובלת בדבר חטאם של אנשי דור המדבר מתחלפת בהדגשת כוחם ועוצמתם הרבה,⁸² ואף היא לא סייעה להם להגיע לארץ ישראל או ליצור דימוי חיובי בקרב הדורות המאוחרים. הסוחר הישמעאלי לוקח את רבב"ח ואת קהל שומעיו אל מחוזותיהם של מי שבחרו בחיי נדודים, בין כאן לשם, לחיי קבע, ולא ראו מטרה בהגעתם לארץ ישראל ובהתיישבותם בה. ביאליק מתאר בפואמה 'מתי מדבר' את גורלן של דמויות אלה תיאור נרחב: "בָּלַע הַיְשִׁימוֹן לְנֶצַח אֶת הַדָּ תְרוּעַת דּוֹר הַמַּעֲזִים, מִחֶקֶד הַסּוּפּוֹת אֶת עֲקֻבוֹת שְׁעָלֵיהֶם מִחֲרִידִי

78. ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' ח, י"ב.

79. חידושי אגדות למהר"ל, עמ' צו.

80. וכך מתאר ביאליק את תחושתם של אנשי דור המדבר: "גַּם עָתָה – אִם סָגַר עֲלֵינוּ מִדְבָּר אֶל נֶקֶם, כְּמַעַט נִגַּע בְּנוֹ שִׁיר עֶזְרָא וְמָרִי – וְנֶקֶם! לְחֻרְבוֹת! לְרַמְחִים! הִתְאַחֲדוּ הַיְמִינִי! עַל אֵף הַשְּׂמִימִים וְחֻמְתָּם – הִנֵּנוּ וְעָלֵינוּ – בְּסַעֲרָה!"; "הִנֵּנוּ וְעָלֵינוּ! אִם אֶסָּף הָאֵל מֵעַמִּנוּ אֶת יָדֵינוּ וְאַרְוֵנוּ מִמְּקוֹמוֹ לֹא יָמוּשׁ – נַעַל נָא אִפּוֹא בְּלַעֲדֵינוּ!".

81. כפי שמפרש לדוגמה המהר"ל, חידושי אגדות, עמ' צו.

82. שטיין, תשנ"ט, עמ' 19. רבב"ח נדרש לגורלם של אנשי דור המדבר במקום נוסף: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים. [...] (אמר) רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שכלו בו מתי מדבר. דאמר מר: עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה, שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי, אלי היה הדבור" (בבלי, תענית ל"ב).

הַצִּיָּה [...] וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ שְׂיִדַּע מְקוֹמָם וּבְנִפְלָם וּבְקוֹמָם - צָבְרָה הַסְּעָרָה הָרָרִים סְבִיבָם וְתִסְגֹּר עֲלֵיהֶם".⁸³ בתיאור זה המשורר ממחיש את עונשם הקשה של בני דור המדבר. דור זה היה אמור להיות ראשון לדורות הגאולה אך נשכח ונרמס מתחת לרגליהם של הדורות שבאו בעקבותיו, כדבריה של נוח. דור המדבר סבל את תלאות המדבר, ואילו דורות אחרים שכבר נולדו בארץ נהנו מהשיבה בארץ ישראל. האם מגורל צפוי זה של מהגרים יצליח רבב"ח לחמוק, ובדומה לאנשי דור המדבר, לשיטתו, יקבל גם הוא חלק לעולם הבא? בהמשך מתברר כי רבב"ח אינו מסתפק במפגש עם גיבורים אלה אלא מנסה ליצור זיקה פיזית בינו ובינם:

פיסקי ושקלי חוטא דתכלתא מיניה ולא איסתגיא גמלן אמ' דיל' חד מיניכו שקל מידי מיניה ניהדר להו דגמירי דמאן דשקיל מידי מיניה לא מסתגי ליה הדרינן ליה וסגין כי אתאי לבי מדרשא אמרי לי כל אבא חמור כל בר חנה סיכסא מכדי הנך חוטין וחלייתא אי כבית שמאי אי כבית הלל הוה מיבעי לך למימיניה ומיתי ומימר (בבלי, בבא בתרא עג ע"ב - עד ע"א). (תרגום: חתכתי מבגד חוט של תכלת, ולא יכול הגמל שלנו ללכת. אמר הסוחר: שמא אחד מכם לקח משהו ממתי המדבר, שמקובל בידנו שמי שלוקח מהם דבר אינו יכול ללכת. החזרנו את החוט והצלחנו ללכת משם. כשהגעתי לבית המדרש אמרו לי: כל אבא חמור וכל בר חנה שוטה, שהרי אותם חוטים וחוליות אם כבית שמאי אם כבית הלל היה לך לספור אותם שם ולבוא ולומר.)

לפי התיאור שלפנינו ניסה רבב"ח לאמץ מאפיינים של תרבות ילידית זו, כהגדרתה של נוח,⁸⁴ על ידי לקיחת מזכרת מבגדו.⁸⁵ בניסיון זה יש לראות הפרה של הגבולות שבין עולמו לעולמם,⁸⁶ ונראה שבמעשה זה ביקש רבב"ח ליטול רכיב אישיותי-יהודי ממתי המדבר ואולי אף לטוות פתיל תכלת זה בבגדו.

הניסיון של רבב"ח לאחוז ולהיאחז בגיבורים אלה איננו צולח. הסוחר הישמעאלי מסביר כי מי שאוחז בדבר השייך למתים אלו איננו יכול להמשיך בדרכו. רבב"ח מבין כי

83. השוו את דבריו של עוז אלמוג: "המדבר בכתבי הצברים אינו רק נוף רב הוד ומסתורין, אלא גם מקום בעל משמעות ערכית ומיתולוגית וזו נאצלה גם על המסעות הרבים שנערכו בו" (אלמוג, תשס"א, עמ' 283).

84. נוח, 2002, עמ' 188.

85. כך בכ"י המבורג. בכ"י פריז: חוטא, בכ"י איסקוריאלי, וטיקן ומינקן: קרנא דתכלתא. יש דיון הלכתי בשאלה אם יש להטיל ציצית בתכריכי המת או לקבור את האדם בטלית מצויצת, וראו למשל את הדיון בספר אור זרוע, הלכות אבילות סי' תכא, עמ' תצ-תצא.

86. ראו שטיין, תשנ"ט, עמ' 17. בהקשר זה מעניינת ההלכה הזאת: "אין אדם רשאי למכור טלית מצויצת לעובד כוכבים עד שיתיר ציציותיה" (בבלי, מנחות מג ע"א), כלומר הציצית נחשבת מגדיר זהות יהודי מובהק, והדברים ארוכים.

נכשל ניסיונו ליטול מקור כוח ועוצמה (או אולי אף קמיע) מאותו "דֹר עָזָא וְגִבּוֹר, דֹּר גִּבּוֹר מְלַחְמָה" כדבריו של ביאליק, ואת מקור העוצמה הוא יאלץ לחפש במקום אחר. חכמים מוצגים כאן כמי שאינם מבינים את הצורך הנפשי של רבב"ח לקחת פתיל תכלת זה וחואים את הרלוונטיות של המפגש עם מתי מדבר רק בשיח ההלכתי. לתפיסתם הרצון להיאחז פיזית באותם ענקים אינו מוצדק בממד ההיסטורי, ואפשר להצדיקו רק לעניין בירור הלכה.⁸⁷ כאמור, זהו עוד רכיב בתפיסת השניות באישיותו של רבב"ח.⁸⁸ הזלזול של חכמים כלפי רבב"ח מודגש בכינויים הנזרקים לעברו: "חמור" ו"שוטה". במקום אחר רבב"ח אומר משמו של רבי יוחנן "כל הבוטה ראוי לדוקר בחרב אלא שלשון חכמים מרפא" (בבלי, עירובין סד ע"ב), ואילו כאן לשונם של חכמים היא הפוגעת ברבב"ח ומציגה את חכמים כקבוצה שאינה מבינה או אינה מכילה את עולמו הפנימי של רבב"ח.

9. "דהדרי עקרי כחמרי לובייתא"

על רקע העימות שבין עולמם של חכמים לעולמו של רבב"ח שהוצג בסעיף הקודם והמאבק התרבותי שבין מרכזי התורה בארץ ישראל ובבבל שהוצג בחלקיה הקודמים של מחרוזת סיפורי רבב"ח, יש לראות את שיבוצו של הסיפור הבא, המתאר את רצונו של רבב"ח לחזור למקום הראשוני שבו ניתנה תורה לעם ישראל כעם אחד:

אמ' לן תו אחוי לכו הר סיני אזלאי וחזאי דהדרי עקרי כחמרי לובייתא נפק בת קלא ואמרה אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי כי אתאי לבי מדרשא אמרו כל אבא חמור כל בר חנה סיכסא הוה לך למימר מופר לך מופר לך ואנא סברי דיל' שבועה דדור המבול הוה ורבנן אוי לא לימא (בבלי, בבא בתרא עד ע"א).

(תרגום: אמר לנו: בואו אראה לכם את הר סיני. הלכתי וראיתי שמקיפים אותו עקרבים גבוהים כחמורים לוביים. יצאה בת קול ואמרה אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי. כשבאתי לבית המדרש אמרו כל אבא חמור וכל בר חנה שוטה. היה לך לומר מופר לך, מופר לך, ואני חשבתי שמדובר בשבועה על דור המבול, וחכמים "אוי לא" היה לבת הקול לומר.)

87. יש להעיר בקצרה כי גישה תורנית מקובלת טוענת כי ביחורים הלכתיים אמורים להיערך בתוך בית המדרש עצמו וכי יש לראות בהלכה שיטה משפטית סגורה. ראו למשל את דברי הרב י"ז סולובייצ'יק: "תורה" לא מחפשים ברחוב, ואת קביעת מציאות היום והלילה אין אנו מבקשים לדעת בשוק לנו, יש קבלה על כך, ואם יש בידינו קבלה האומרת כי עלינו לנהוג כשיטתו של רבינו תם, אזי המציאות הנגלית לעינינו אינה מעלה או מורידה מאומה" (מלר, תשס"ג, עמ' 238), וכן ראו הרב י"ד סולובייצ'יק, תשל"ו, עמ' 227-228.

88. ראו לעיל, הערה 3. מעניין לציין בהקשר זה את דבריו של וייס, 2017, הכותב כי ביאליק ורבניצקי השמיטו דיאלוג זה מספר האגדה, מכיון שהוא לא תאם לתפיסתם של אנשי דור המדבר בעיניהם: אנשי חופש.

בהר סיני רבב"ח רואה מראָה ושומע בת קול. המראה הוא שורה של עקרבים העומדים כחמורים גבוהים,⁸⁹ והקול הוא קולה של השכינה המצטערת על שבועה שנשבעה. הצגת העקרבים בדרך זו יוצרת דימוי של חומה המפרידה בין הר סיני לרבב"ח.

רבי אליעזר בן הורקנוס מתאר במשנה מהי דרך ההתנהגות הרצויה כלפי חכמים: "רבי אליעזר אומר יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך ואל תהי נוח לכעוס ושוב יום אחד לפני מיתתך והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן שלא תכזה שנושיתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש" (משנה, אבות ב, י). במשנה זו מדמה רבי אליעזר את חכמים לעקרבים ומדגיש את הזהירות הנדרשת כלפיהם.⁹⁰ הצגת העקרבים כחמורים מסמנת שזהו מחסום ממשי ומסוכן. נראה שדימוי גוזמאי זה מבקש להעביר את המסר שחכמים, הנדמים בעיני רבב"ח כעקרבים, יוצרים מחסום בלתי עביר בין רבב"ח ובין המקום שבו ניתנה תורה לעם ישראל.

ואשר לבת הקול, "אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי", הפרשנים הבינו שבועה זו כשבועה על גלותו של עם ישראל, וכעסם של חכמים, המתבטא שוב במילות גנאי, הוא על שרבב"ח לא ניצל את האפשרות שניתנה לו להפר את שבועת הגלות ולשחרר את עם ישראל מגלותו ואף מתודעת גלותו. המשך הסוגיה מנסה להסביר כי רבב"ח סבר שמדובר בשבועה שלא להביא מבול על הארץ.⁹¹

דומה כי השבועה שאנו עוסקים בה היא אכן שבועה על גלותם של עם ישראל,⁹² וחכמים מוצגים בקטע זה כמי שמבינים שהצטמצם הסיכוי לשחרורו של עם ישראל מגלותו הפיזית והתפיסתית. רבב"ח בקטע זה מותקף על ידי חכמים מכל עבר: הוא נחסם מלגשת אל מקום מתן תורה, ובבית המדרש הוא זוכה שוב לעקיצתם של חכמים. ייתכן שתמונה זו מסמלת את המאפיין האישיותי המובהק של רבב"ח: איש הגולה שאינו בן בית לא בהר סיני ולא בבית המדרש, ורואה בשבועת בת הקול על הגלות ביטוי פנימי לאישיותו, שאין צורך בהפרתה.

89. לפי גרסת כ"י המבורג: חמרי לובייתא, אך בשאר כתבי היד הגרסה היא חמרי חיורתא.

90. השוו לדברי רב ששת על דיני הפסקת תפילה בתפילת עמידה: "אמר רב ששת לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק" (בבלי, ברכות לג ע"א).

91. "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליו ומגער בך" (ישעיהו נד, ט).

92. "אֲרֻבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר וְאֶמֶר עִם הָעָם לִכְבֹּהֶם וְהֵם לֹא יָדְעוּ דְרָכָי" (תהלים צה, י). פרשנותו של פסוק זה מובאת בברייטא בבבלי, סנהדרין קי ע"ב.

10. "כל תלתין יומין מהדרא להו"

אם לא די בשבועה המנחמת, השאלה העולה בהמשך היא אם רבב"ח ודומיו, העוברים בין מרכזי התורה למיניהם, אינם למעשה גלגולם המודרני של אנשי קרח ועדתו, שנבלעו באדמה והיו מאז לסמל של מחלוקת שאיננה לשם שמיים ושל איקבלת סמכות ממסדית.⁹³

אמ' לן תו אחוי לכו בי בלועי דקרח אחוי לן ההוא בזעא דהוה נפיק מיניה חוטא דקוטרא איתי גבבא דעמרא אמשייה במיא וכרכיה ארומחיה ודחציה איקלי ואיחרך אמ' לי אצית איזי מאי דשמעת מהכא ושמעית דקאמרי משה ותורתו אמת והן בדאין אמ' לי כל תלתין יומין מהדרא להו גיהנם כבשר בקלחת ואמרי הכי משה ותורתו אמת והן בדאין (בבלי, בבא בתרא עד ע"א). (תרגום: אמר לנו: בואו ואראה לכם את בני קרח שנבלעו באדמה. הראה לנו בקע באדמה שהיה עמוד של עשן יוצא ממנו. לקח גיזת צמר, השרה אותה במים, כך אותה ברומח שלו, קירב אותה לבקע זה, ויצא הצמר חרוך. אמר לי: הקשב מה אתה שומע מכאן. ושמעתי שהם אומרים: משה ותורתו אמת, והם שקרנים. אמר לי: כל שלושים יום מחזיר אותם הגיהנום כמו בשר בקלחת, והם אומרים: משה אמת ותורתו אמת, והם שקרנים.)

על פי התיאור שלפנינו, קרח ועדתו מצויים עדיין באותו מקום שבו נבלעו באדמה⁹⁴ בחום גבוה במיוחד,⁹⁵ נעים כבמעגל בתוך האדמה. בכל פעם שהם מגיעים לקרבת בקע זה בפני הקרקע,⁹⁶ הם צועקים "משה ותורתו אמת". קריאה זו הייתה אמורה לסיים את המחלוקת שבינם ובין משה רבנו, אך גם הסוחר הישמעאלי יודע כי "הן בדאין". כלומר, זוהי אמירה מן הפה ולחוץ, שנועדה ככל הנראה לחלץ את אומריה מסיבוב נוסף של אש הגיהנום, "כי עיקר התשובה היא רק בעולם הזה", כדברי ר"ן מברסלב.⁹⁷ אמירה זו איננה מועילה, ובכל שלושים יום חוזרים אנשי קרח ועדתו לזמן קצר לקרבת האדמה בדרכם לסיבוב נוסף באש הגיהנום.

93. שטיין, תשנ"ט, עמ' 20.

94. בכ"י המבורג, מינכן ווטיקן היה למקום זה שם מיוחד, בי בלועי דקרח. לזיהוי אפשרי של מקום זה ראו קליין, תרצ"ג, עמ' יא.

95. בכ"י המבורג הגרסה היא חוטא דקוטרא, ובשאר כתבי היד הגרסה היא קוטרא. השוו בבלי, סנהדרין קי ע"א: "אמר רבי יוחנן קרח לא מן הבלועים ולא מן השרופין. לא מן הבלועין דכתיב ואת כל האדם אשר לקרח ולא קרח, ולא מן השרופין - דכתיב באכל האש את חמשים ומאתים איש ולא קרח. במתניתא תנא קרח מן השרופין ומן הבלועין. מן הבלועים - דכתיב ותבלע אתם ואת קרח, מן השרופין דכתיב (ותצא אש מלפני ה') [ואש יצאה מאת ה'] ותאכל את החמשים ומאתים איש וקרח בהדיהו".

96. כך בכ"י המבורג, בכ"י איסקוריאלי, וטיקן, מינכן ופריז ובדפוס פיזור רע"א, משמע שהיו שם שני בקעים באדמה. כך משמע גם מהמקבילה בבבלי, סנהדרין קי ע"א. ר"ן מברסלב חאה במסורת על שני הבקעים רמז לשני נקבי האף ולחרון האף, ראו ליקוטי מוהר"ן, תשנ"ז, סי' י, יד ע"א.

97. ליקוטי מוהר"ן, שם.

האם יש תקווה לקרח ועדתו? האם יש דרך שבה יוכל רבב"ח לצאת מגדר החולקים שמחלוקתם איננה לשם שמיים⁹⁸ ולהיות ממי ששונותם היא חלק מהנורמה המקובלת? בתיאור שלפנינו התשובה שלילית. העולם הבא מוצג כמעגל אין־סופי שבו האדם אינו יכול לשנות את מעמדו, ולכן אין ביכולתם של קורח ועדתו לצאת ממעגל אין־סופי זה. דומה כי המסר העולה מתיאור פלאי זה הוא התובנה כי זירת המעשה והתיקון היא בחיי העולם הזה. ייתכן שתיאור זה בא ללמד על תחושתו העצמית של רבב"ח, המבקש להיחלץ ממקומו המעורער, נוסע בין עולמות, אך מגלה שהוא נותר במעגל סגור בלי יכולת להיחלץ ממנו.

11. "כי השתא הדר גלגילא לדוכתיה"

בסיומו של מסע אישי־פנימי זה הסוחר מראה לרבב"ח נקודת חיבור אפשרית בין עולמות:

אמ' לן תו אחוי לכו היכא דסחיפא רקיעא עילוי ארעא אחוי לן חזאי לההיא כותא שקלתיה לסלתאי ואנחתה בגוה עד דצליי הדר גלגלא ולא אשכחתיה אמרי דיל' חס ושולם גבוי איכא הכא אמ' לי אינטר עד למחר כי השתא הדר גלגילא לדוכתיה ושקלת ליה (בבלי, בבא בתרא עד ע"א).

(תרגום: אמר לנו: בואו ואראה לכם את המקום שבו הקשת השמימית מונחת בהיפוך בשיא של הארץ.⁹⁹ הראה לנו חלון אחד, לקחתי את הסל והנחתי אותו שם עד שאסיים להתפלל. חזר גלגל הרקיע, ולא מצאתי את הסל. אמרתי: האם יש גבים כאן? אמר לי: זה יהיה שמור עד מחר. למחרת חזר הגלגל למקומו, ולקחתי אותו).

לאחר הביקור אצל אנשי קרח ועדתו, אנשי המחלוקת, החוליה האחרונה במחרוזת זו מציגה הגעה לנקודת החיבור בין שמיים וארץ,¹⁰⁰ המחזירה אותנו לאחד משלביה המוקדמים של בריאת העולם. רבב"ח חש שהוא מצוי במקום בטוח,¹⁰¹ ולכן מניח באחד מחלונות השמיים את סל האוכל (לפי פירוש רש"י על אתר), המסמל כפי שראינו לעיל בסעיף 4 את תחושת הבטחון, ונפנה לתפילתו. בסיומה של תפילתו רבב"ח מופתע לגלות כי הסל

98. "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמיא ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו" (משנה, אבות ה, יז). לדיון במרידת קרח ומניעיה בספרות חז"ל ראו למשל בר, תשע"א, עמ' 397-421.

99. סוקולוף, 2002, עמ' 798.

100. בכ"י המבורג הגרסה היא היכא דסחיפא רקיעא, בשאר כתבי היד הגרסה היא היכא דנשקי ארעא ורקיעא, וראו קיפרוס, תשס"ח, עמ' 223, הערה 29.

101. פרשנים אחרים טענו כי מטרת הנחת הסל במקום שומם זה הייתה כדי שייקחו ממנו העניים. ראו געץ, תרצ"ז, עמ' 50.

נעלם וחושד כי גנבים גנבו את סל האוכל. הסוחר מרגיעו¹⁰² ומסביר לו כי גלגל הרקיע משלים סיבוב אחת ליממה, ולכן למחרת יחזור הסל לידי.

מדוע נבחרה סצנה קוסמית זו לסיומו של המסע? דומה כי בסיומו של המסע הסוחר מבקש לומר לרב"ח ולקהל שומעיו כי מצבם הקיומי מתאפיין בדינמיות. הארעי והמתחלף הוא למעשה המציאות הקבועה, ומה שנדמה לבית או למקום בטוח עשוי להתחלף ולהשתנות, אך בנקודה מסוימת גם לחזור לקדמותו, וחוזר חלילה. אם ניקח דימוי זה למערכת היחסים שבין הגולה לארץ ישראל, הרי שהגלות הפכפכה ובלתי צפויה, אך גם הבטחת הקיום בארץ ישראל קשה למימוש ואינה חד-כיוונית. ייתכן שתמונת הסיום של מחרוזת זו היא אלגוריה למצבו של עם ישראל: הוא מוצא מנוח לכך רגלו לפרק זמן מסוים, אך רוב שנותיו הוא נודד בין מקומות.

מחרוזת סיפורי רב"ח מסתיימת בנקודה זו שבין שמיים וארץ. בסעיף הבא אבקש להציג סיפור מהביוגרפיה האישית של רב"ח שאולי יש לראות בו את נקודת המשען לפרשנותה של מחרוזת סיפורים זו.

12. "ריש לקיש הוי סחי בירדנא"

רב"ח נולד בבבל ועלה ללמוד בארץ ישראל אצל רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. סוגיית מקורותיו ובית גידולו כבר עלתה בפגישה מיוחדת בנהר הירדן, שתחילתה מחווה אנושית פשוטה וסופה בהטחת עלבון צורב המשקפת טינה עקרונית:

ריש לקיש הוי סחי בירדנא, אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא. אמר ליה אלהא סנינא לכו דכתיב אם חומה היא וכו' (תרגום): ריש לקיש שחה בנהר הירדן. בא רב"ח ונתן לו את ידו. אמר לו ריש לקיש: אלוהים! אני שונא אתכם...

רב"ח מושיט את ידו לסייע לריש לקיש לעלות מנהר הירדן ליבשה. ריש לקיש דוחה את היד המושטת לעזרה וטוען כלפי רב"ח כי הוא שונא את כל בני בבל, ובכללם את רב"ח. מקורה של שנאה זו אינו נעוץ במעשה מסוים שעשה רב"ח אלא בעובדה היסטורית בת יותר מ-800 שנה: חוסר היענותם של גולי בבל לעלות לארץ ישראל בתקופת שיבת ציון.¹⁰³

102. בכ"ז וטיקן ואוקספורד הגרסה היא נפקא בת קלא ואמרה.

103. לספרות מחקר העוסקת בסיפור זה מתוך ניתוחה של פגישה זו ראו ששון, תשע"ב; פיינטון, 2013. במקורות אחרים אפשר למצוא גישה אוהדת של רבי שמעון בן לקיש כלפי חכמי בבל. ראו למשל בירושלמי, כלאים ט, ג: "רבי שמעון בן לקיש צם תלת מאוון צומין למיחמי רבי חייה רובה", וכן בבבלי, סוכה כ ע"א: "אמר ריש לקיש: הריני כפרת רבי חייה ובניו. שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה, חזרה ונשתכחה עלו רבי חייה ובניו ויסדוה". במקור זה מצביע ריש לקיש דווקא על חכמי בבל המצילים את עולם לימוד התורה משכחה.

לדעת ריש לקיש פגעה התנהגות זו בהקמת בית המקדש השני ובאיכותו הרוחנית,¹⁰⁴ וכן פגעה בכוחה של החברה היהודית לשנים רבות.¹⁰⁵ בדבריו אלה פגע ריש לקיש דווקא בחכם שביקש לעזוב את צור מחצבתו הרוחני בבבל ולעלות ללמוד תורה מפיהם של חכמי ארץ ישראל.

הסיפור שלפנינו מתמקד באמירתו של רשב"ל, המטיח ברבב"ח מתוך גלי הירדן (ראו לעיל בסעיף 6) כי יהודי בבל כשלו בתקופת שיבת ציון בניתוק הקשר לגלות, אך אינו מציג לנו את תגובתו של רבב"ח. אני מבקש להציע לראות בדברי רבי שמעון בן לקיש נקודת משען חיצונית להבנת מחרוזת סיפורים זו. דברים אלה ערערו את תפיסת הבית הבטוח שביקש רבב"ח לחוש במרכז התורה הארץ ישראלי והדגישו תודעה של שניות וקונפליקט מתמיד באישיותו.¹⁰⁶ קונפליקט זה היה בין חשיבותו של המקום שבו נולד ובין חשיבותה של ארץ ישראל. בהמשך חייו חזר רבב"ח לפומבדיתא, ורב יהודה אף בא לבקרו בחוליו שם.¹⁰⁷ האם "רבה בר בר חנה נכשל במסעותיו במדבר פעם אחר פעם"? האם "התגלתה חולשתו האנושית בגיחוכה", כדברי קיפרוס?¹⁰⁸ במאמר זה אני מבקש להציע שמחרוזת סיפורים זו יוצרת מעין ביוגרפיה אישית רוחנית של רבב"ח המתמקדת במעבר ממסלול חיים צפוי בעל מאפיינים לינאריים ואמנציפטוריים מבבל לארץ ישראל, למסלול חיים מעגלי בין בבל לארץ ישראל וחוזר חלילה. מורכבות זו באה לידי ביטוי בשימוש בסיפורי

104. ראו ירושלמי, תענית ב, א; בבלי, יומא כא ע"ב ועוד.

105. על יחסם של בני ארץ ישראל לבני בבל נכתבה ספרות רבה. ראו לדוגמה ליברמן, תשנ"א; אופנהיימר, תשס"ד ועוד.

106. ראו נוח, 2002, עמ' 278. ייתכן שמהמקור הבא אפשר ללמוד על מורכבות יחסו של רבב"ח למעבר שבין בבל לארץ ישראל: "כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאיתרא. עול לגביה רב עזרא סבא ורבה בריה דרב הונא, כיון דחזינוהו - כסייה מינייהו, אתו ואמרו ליה לאב"י. אמר להו: שווינכו ככותאי. ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם. אמר אב"י הני מילי - מבבל לבבל, ומארץ ישראל לארץ ישראל. אי נמי - מבבל לארץ ישראל. אבל מארץ ישראל לבבל - לא, כיון דאנן כייפינן להו - עבדינן כותייהו. רב אשי אמר אפילו תימא מארץ ישראל לבבל. הני מילי - היכא דאין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. אמר ליה רבה בר בר חנה לבניה: בני, לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני. אני שראיתי את רבי יוחנן שאכל - כדי הוא רבי יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא ראית אותו - לא תאכל, בין בפני בין שלא בפני" (בבלי, פסחים נא ע"א). הסינה של אנשי ארץ ישראל כנגד אנשי בבל נלמדת גם מהמקור הזה: "וכשב עשו לו כו'. אמר רבה בר בר חנה לא בבליים היו אלא אלכסנדרים היו, ומתוך ששונאים את הבבליים היו קורין אותן על שמן" (בבלי, יומא סו ע"ב).

107. ראו אלבק, תשכ"ט, עמ' 305. יש להוסיף שבשהותו בבבל היה רבב"ח עד להתנהגותם של החברים, מאמיני דת זורואסטר הפרסית, בנושא החזקת אש והשימוש בה, ראו בבלי, גיטין טז ע"ב. רונטל, תשמ"ב, עמ' 499-528, מתארך אירוע זה לשנים 272-293 לסה"ר, שבו מלכו במצרים מלכי קארטיר.

108. קיפרוס, תשס"ח, עמ' 238-239.

בדין וגזמה שנועדו לרכז את ביקורתו של רבב"ח נגד החברה היהודית, מרכזי התורה וחכמיהם בארץ ישראל ובבבל.¹⁰⁹

בויארין כותב כי בניגוד לתדמית הרווחת, בתלמוד יש גם לשון סוגיה וגם לשון ביוגרפית קומית פנטסטית גרוטסקית המאירות זו את זו.¹¹⁰ לדבריו יש בתלמוד סאטירה מניפאית שבה האינטלקטואל עוקצני כלפי עצמו, ואי אפשר להבין את קולו הרציני של האמורא בלי לתת תשומת לב גם לקולו ההיתולי.¹¹¹ דומה כי הפרשנות המוצעת במאמר זה למחרוזת סיפוריו של רבב"ח ממקדת את המבט במורכבות שחשו חכמים שביקשו לעבור ממרכז תורה אחד לחברו ופורסת על דרך הסאטירה וההומור ביוגרפיה רוחנית של חכם שביקש לעשות מעבר זה.

בספרות המחקר יש ספקות רבים בנוגע ליכולת לסרטט ביוגרפיות של חכמים לנוכח אופיו האפוריזמי והלא מתואר של החומר שהגיע לידינו שכתבו מגוון חכמים, וכן בשל היעדר מקבילות חיצוניות למעשי חכמים אלה.¹¹² לצד זאת הניסיון לספק מניעים פסיכולוגיים למעשי חכמים נתון אף הוא לביקורת בספרות המחקר הן לגופו והן בשל ניסיונם של חוקרים לייחס לחכמים אלה תכונות אופי רצויות בעיניהם, ומכאן לראות בחכמים אלה דגם לחיקוי.¹¹³

דומה שפגישת רבי שמעון בן לקיש ורבב"ח והלשון הקשה שנקט רבי שמעון בן לקיש כלפי רבב"ח עשויות להיות נקודת משען לפרשנות מחרוזת סיפורים זו כביוגרפיה רוחנית אישית של רבב"ח. אם הבחירה היא בין פרשנות מחרוזת סיפורים זו כפרודיה על גיבורים מהמיתולוגיה הפרסית ובין הבנת מחרוזת זו כאלגוריה הכוללת אירועים וחוויות מעולמו האישי של רבב"ח, הפגישה עם רבי שמעון בן לקיש וכן מסורות נוספות מפי רבב"ח

109. בעניין זה אפשר להקביל את תפקידו לתפקידו של המימוס בעולם ההלניסטי-רומי, אשר ליווה את אמירותיו הביקורתיות בהומור שסייע בהרגעת המתח של שומעיו, וראו הך, תשנ"ה, עמ' 109-111. על מאפיינים אלה עמדתי בהרחבה במאמר אחר, ראו זילברשטיין, תשע"ב.

110. בויארין, 2009, עמ' 47-54.

111. ראו לעיל בהערה 21.

112. בספרות המחקר מצויה הדעה כי בשל אופייה של ספרות חז"ל אי אפשר לגבש ביוגרפיות מהימנות מבחינה היסטורית לחכמים, וראו לדוגמה פוקס, 2001; לוין, תשס"ט; רובינשטיין, תשפ"א, עמ' 24-40. לפי דעה אחרת, לאחר בדיקות לשוניות קפדניות המשולבות עם ניתוח משווא של כלל המסורות על דמות זו, אפשר להעמיד דיוקן היסטורי אמין של דמות בחז"ל. ראו למשל הירשמן, תשנ"ג; פרנקל, 2001, עמ' 273-294. כפי שהראיתי במהלך הדברים, אין כל סיבה שלא לקבל את מעמדו ההיסטורי של רבב"ח כנחותא, העובר בין מרכזי התורה בבבל ובארץ ישראל.

113. ראו למשל את דבריו של א"א אורבך על האמורא רבי יוחנן: "באישיות רבי יוחנן - והדבר יפה גם לגבי אחרים מגדולי התנאים והאמוראים - אין להפריד בין איש ההלכה החרדי המפרש, הדן והפוסק לבין איש ההגות הדתית, התורה על גורל האדם והעולם [...] את שניהם אין לנתק מתכונות אישיות ואופי. קווים דומיננטיים באישיותו הן אהבת הבריות ורגישות למצבים אנושיים מיוחדים תוך כדי ראיית המציאות. מתוך גישה זו מסתברת עמדתו לגבי פגם ביוחסין" (אורבך, תשמ"ג, עמ' 204), וראו זוסמן, תשנ"ג, עמ' 42.

על שנאת אנשי בבל¹¹⁴ יוצרות בסיס להבנת מחרוזת סיפורים זו כאלגוריה למעברים שבין ארץ ישראל לבבל ובחזרה.¹¹⁵

הריטב"א בפירושו על אתר הגדיר את מחרוזת סיפורי רבב"ח "עניינים זרים לבני אדם לפי שלא הורגלו בהם, והם דברים קרובים מאד להיודעים בטבעם". דומה כי הפרשנות המוצעת כאן מלמדת כי סיפורים אלה קרובים מאוד לאדם המבקש לעבור מחברה לחברה ומתרבות לתרבות, אך מסעו המעגלי אינו מסתיים לעולם.

סיכום

מחרוזת סיפורי רבב"ח במסכת בבא בתרא עוררה אתגר פרשני לאורך דורות רבים. הפרשנים התקשו להתמודד הן עם מאפייני ההומור והגוזמה שבסיפורים אלו, הן עם סוגה ספרותית זו. גם פרשנותם של סיפורים אלה על דרך ההומור והגוזמה לא עמדו על המצע שעמד בבסיס סיפורים אלה.

נראה שהמפגש עם רבי שמעון בן לקיש בנהר הירדן והשנאה העמוקה שהפגין כלפי רבב"ח ומוצאו הרוחני משמשים מפתח להבנתה של מחרוזת סיפורים זו. יש לפרש את מחרוזת הסיפורים שלפנינו כיצירת ביוגרפיה רוחנית של רבב"ח, הפותחת בביקורת על תחושת הביתיות שבגלות ועל הצורך להפסיקה ולעלות לארץ ישראל. על רקע זה יש להבין את ההזדהות עם בני דור המדבר, את הניסיון להתקרב למקום מתן התורה ואת החשש מגורל דומה לזה של קורח ועדתו. בתחילת המסע נדרש רבב"ח לעבור במסלול ליניארי מבבל לארץ ישראל, ואילו בהמשכו הוא למד כי נסיעה היא מצב תודעתי שאינו מסתיים, והנוסע מיטלטל לכל אורכה בין יעדו ובין מוצאו.

114. בבלי, יומא סו ע"ב.

115. חכמים עשו שימוש נרחב באלגוריה בדרשותיהם (ראו למשל את הסקירה אצל פרנקל, 1991, עמ' 197-234), אך במקביל פרנקל מתאמץ לפרש כפשוטו את תיאורו של רבא (בבלי, בבא בתרא עג ע"א) על המרחק שבין גל לגל: "פירשנו את הסיפור כמבטא משמעות אחת הניכרת בכל פרטי התיאור ולא פירשנוהו בדרך אליגוריסטית. הים נשאר, לפי פירוש זה, ים והכוכב הא כוכב ואין הם מייצגים דבר אחר" (שם, עמ' 259-260). ההבחנה בין שני תחומים אלה אינה ברורה לי, וכשם שחכמים פירשו פסוקים ואירועים במקרא בדרך אלגוריסטית, הם סיפקו גם תיאורים חוץ-מקראיים שיש להבינם כאלגוריה, ואכמ"ל.

רשימת קיצורים ומקורות

- אופנהיימר, תשנ"ג
א' אופנהיימר, "יחסי יהודים וערבים בתקופת המשנה והתלמוד", **דברי הקונגרס העולמי הי"א למדעי היהדות**, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17-22.
- אופנהיימר, תשס"ד
א' אופנהיימר, "קשרי ארץ ישראל ובבל במיפנה תקופת התנאים והאמוראים", בתוך: י' גפני (עורך), **מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ד, עמ' 125-139.
- אור, 2019
ס' אור, **דיאלוגים בין יהודים ונכרים בספרות חז"ל**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2019.
- אורבך, תשמ"ג
א"א אורבך, **ההלכה - מקורותיה והתפתחותה**, תל אביב תשמ"ג.
- אלבק, תשכ"ט
ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל אביב תשכ"ט.
- אלמוג, תשס"א
ע' אלמוג, **הצבר - דיוקן**, תל אביב תשס"א.
- אשל, תשל"ט
ב"צ אשל, **ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד**, ירושלים תשל"ט.
- בויארין, 2009
ד' בויארין, "זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה: התלמוד כסטירה מניפאית", **תיאוריה וביקורת** 35 (2009), עמ' 37-56.
- בויארין, תשע"ג
ד' בויארין, "רבי מאיר, התלמוד הבבלי והסטירה המניפאית", בתוך: ה' סלומון וא' שנאן (עורכים), **מרקמים: תרבות, ספרות ופולקלור לגלית חזן-רוקם**, ירושלים תשע"ג, עמ' 41-61.
- בן עמוס, 1976
D. Ben-Amos, "Talmudic Tall Tales", in: L. Dege, H. Glasaie & F. J. Oinas (eds.), *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson*, Bloomington 1976, pp. 25-43.
- בן עמוס, 2006
ד' בן עמוס, **הספרות העממית היהודית**, ירושלים 2006.
- בר, תשס"ז
מ' בר, "בין יהודים לשבטי בדויים (טייעי) בפרס הסאסנית (מבט נוסף על סיפורי רבה בר בר חנה)", **דרך אגדה י** (תשס"ז), עמ' 229-248.
- בר, תשע"א
מ' בר, **חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם**, רמת גן תשע"א.
- גולדברג, תשע"ב
א' גולדברג, "רבי זירא ומנהג בבל בארץ ישראל", **צורה ועריכה בספרות חז"ל**, ירושלים תשע"ב, עמ' 245-267.
- גורן, תשמ"ב
הרב ש' גורן, **תורת השבת והמועד**, ירושלים תשמ"ב.

- | | |
|---|--|
| ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל אביב 1960. | גינצבורג, 1960 |
| הרב א' געץ, רפדוני בתפוחים: פירוש על אגדות רבה בר
בר חנה הסתומות, לודז' תרצ"ז. | געץ, תרצ"ז |
| C. Hezser, Jewish Travel in Antiquity, Tübingen 2011. | הצר, 2011 |
| א' הימן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ג, לונדון תר"ע.
מ' הירשמן, "לדמותו של שמואל הקטן", בתוך: א' אופנהיימר,
י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני,
המשנה והתלמוד: ספר היובל לשמואל ספראי, ירושלים
תשנ"ג, עמ' 172-165. | הימן, תר"ע
הירשמן, תשנ"ג |
| מ"ד הר, "הדרשה בציבור בבתי הכנסיות והסטירה האקטואלית
בתיאטראות ובקרקסאות", בתוך: ש' אליצור, מ"ד הר, א' שנאן
וג' שקד (עורכים), כנסת עזרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 119-105.
א' וייס, היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב.
ח' וייס, הציצית של רבה בר בר חנה: בין התלמוד לספר
האגדה", אודות 5 (2017).
https://www.reviewbooks.co.il/single-post/%D7%A6%D7%99%D7%A6%D7%99%D7%AA-%D7%A9%D7%9C-%D7%A8%D7%91%D7%94-%D7%91%D7%A8-%D7%91%D7%A8-D7%97%D7%A0%D7%94.%D7%91%D7%A8-%D7%97%D7%A0%D7%94 .
י' זוסמן, "מעלה המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבק",
מוסף מדעי היהדות 1 (תשנ"ג), עמ' 116-7. | הר, תשנ"ה
וייס, תשכ"ב
וייס, 2017 |
| א' זיו, הומר ואישיות, תל אביב 1996.
י' זילברשטיין, "מאפייני הומר וגוזמא ככלי ביקורת אישית
וחברתית: עיונים במסעותיו של רבה בר בר חנה (בבלי ב"ב
עג ע"ב עד ע"א)", בתוך: א' זיו וא' סובר (עורכים), חשיבותה
של אירציות, ירושלים תשע"ב, עמ' 171-146. | זוסמן, תשנ"ג |
| ג' חזן רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל,
תל אביב 1996. | זיו, 1996
זילברשטיין, תשע"ב |
| ע' יסיף, "מחזור הסיפורים בספרות חז"ל", מחקרי ירושלים
בספרות עברית יב (תש"ן), עמ' 146-103. | חזן רוקם, 1996 |
| א' כהן, ההומר של עם ישראל לדורותינו, חיפה תשס"ד.
מ' כ"ץ, "גלות ותודעת הגלות של עם ישראל", בתוך: צ' עוקשי,
ס' רוזמרין ו' רוזנסון (עורכים), במשעולי עבר יהודי: מחקרים
וזכרונות, ירושלים תשס"ו, עמ' 88-81. | יסיף, תש"ן
כהן, תשס"ד
כ"ץ, תשס"ו |

- ליון, תשס"ט ד' ליון, "האם ביוגרפיה תלמודית עדיין אפשרית?" **מדעי היהדות** 46 (תשס"ט), עמ' 41-64.
- ליבס, תשע"א י' ליבס, **פולחן השחר: יחס הזהור לעבודה זרה**, ירושלים תשע"א.
- ליברמן, תשנ"א ש' ליברמן, "כך היה וכך יהיה - יהודי ארץ־ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: ד' רוזנטל (עורך), **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 331-338. ר"ן מברסלב, **ליקוטי מוהר"ן**, ירושלים תשנ"ז.
- מיליקובסקי, תשנ"ז C. Milikowsky, "Notions of the Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature", in: J. M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Leiden 1997, pp. 265-296.
- מלר, תשס"ג ש"י מלר, **הרב מבריסק א**, ירושלים תשס"ג.
- נוה, 2002 ח' נוה, **נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה**, ירושלים 2002.
- סובר, 2009 א' סובר, **הומור: בדרכו של האדם הצוחק**, ירושלים 2009.
- סולובייצ'יק, תשמ"ט הרב י"ד סולובייצ'יק, **בסוד היחיד והיחד - מבחר כתבים עבריים (בעריכת פ' פלאי)**, ירושלים תשל"ו.
- סוקולוף, 2002 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan & Baltimore 2002.
- פויסט, תשס"ב י' פויסט, "פרשנות סיפורי רבה בר בר חנה לאורך הדורות בין ראליה לאלגוריה", **שמעתין** קמז-קמח (תשס"ב), עמ' 124-136.
- פוקס, 2001 H. Fox, "Biography Stories, Tall Tales: Fishing for Gullibility", *Jewish Studies* 41 (2001), pp. 105-141.
- פיינטוך, 2013 י' פיינטוך, "סנינא לנו": סיפור פגישתם של ריש לקיש ורבה בר ברחנה על הירדן בהקשרו התלמודי הרחב (בבלי יומא ט ע"א י ע"א)", *JSIJ* 12 (2013), עמ' 1-23.
- פליקס, 1992 י' פליקס, **טבע וארץ בתנ"ך: פרקים באקולוגיה מקראית**, תל אביב 1992.
- פרידלנדר, 1979 י' פרידלנדר, **פרקים בסאטירה העברית א**, תל אביב 1979.
- פרידמן, תשנ"ז ש"י פרידמן, **פרק השוכר את האומנין: כרך הנוסח**, ניו יורק ירושלים תשנ"ז.

- פרידמן, תש"ע
ש"י פרידמן, **סוגיות בחקר התלמוד הבבלי**, ניו יורק וירושלים תש"ע.
- פרנקל, 1991
פרנקל, 2001
י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש** א, גבעתיים 1991.
י' פרנקל, "דמותו של ר' יהושע בן לוי בסיפור התלמוד הבבלי", **סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001, עמ' 273-294.
- קוטשר, תשל"ז
קוק, תשמ"ד
קיפרווסר, תשס"ח
קליין, תרצ"ג
רובינשטיין, תשפ"א
רוזנטל, תשפ"א
רופא, תשמ"ח
שוורץ, תשנ"ח
שטיין, תשנ"ט
שפרבר, 1994
ששון, תשע"ב
- י' קוטשר, **מחקרים בעברית ובארמית**, ירושלים תשל"ז.
הרב א"י קוק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים תשמ"ד.
ר' קיפרווסר, "מסעות של רבה בר בר חנה", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כב (תשס"ח), עמ' 215-241.
ש' קליין, "ה'נחותי' ורבה בר בר חנה על עניני ארץ ישראל", **ציין ה (תרצ"ג)**, עמ' א-יא.
ג' רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים: אומנות הסיפור, עריכה ותרבות**, באר שבע תשפ"א.
א"ש רוזנטל, עיונים בספרות התלמוד, א-ב, ירושלים תשפ"א.
א' רופא, **מבוא לספר דברים: חלק ראשון ופרקי המשך**, ירושלים תשמ"ח.
י' שוורץ, "קליטת עולים מבבל בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: ד' הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 51-65.
ד' שטיין, "דברים שרואים משם לא רואים מכאן: עיון בבבא בתרא עג ע"א-עה ע"ב", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** יז (תשנ"ט), עמ' 9-32.
D. Sperber, "The Misfortunes of Rav Kahana: A Passage of Post-Talmudic Polemic", *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994, pp. 144-160.
ג' ששון, "נוכחות השכינה במקדש שני - בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל", **מדעי היהדות** 48 (תשע"ב), עמ' 49-71.