

אליעזר זעירא יוצא בנעלי אבלים לשוק

איתמר חייקין

הקדמה

הנטייה להחמרה בקיום מצוות הנה נטייה המלווה מאז ומעולם את עולם ההלכה; פעמים היתה זו נטייתם של יחידים ופעמים שהתגבשה לכלל נטייה קיבוצית.¹ אין בכונתי במאמר זה להתפלמס עם מגמות אלו אלא להאיר ולהעיר על תופעה זו מתוך התבוננות בסיפור תלמודי שמשך את תשומת לבי במהלך "טיול שגרתי" בין "נופיי" התלמוד.

אליעזר זעירא במסאני אוכמי

- 1 אליעזר זעירא הוה סיים מסאני אוכמי וקאי בשוקא דנהרדעא. אשכחוהו דבי ריש גלותא ואמרי ליה: מאי שנא הני מסאני? אמר להו: דקא מאבילנא אירושלים. אמרו ליה: את חשיבת לאיתאבולי אירושלים?!
- 5 [סבור יוהרא הוה].² אתיוה וחבשוה. אמר להו: גברא רבה אנא. אמרו ליה: מנא ידעינן? אמר להו: או אתון בעו מינאי מילתא, או אנא איבעי מיניכו מילתא. אמרו ליה: בעי את.
- 10 אמר להו: האי מאן דקץ כופרא, מאי משלם? אמרו ליה: משלם דמי כופרא. אמר להו: והא הוּו תמרי!

1 על התופעה בכללותה, ראה על "החסידות והחומרא שבמנהג", ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' קכו-קנו ובהערות. על הקהילות התורניות ראה מ' פרידמן במאמרו "מורל 'השוק' וההקצנה הדתית", בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 91-112.

2 בכתביד המכורג 165 בגיליון.

- אמרו ליה: משלם דמי תמרי.
 אמר להו: והא לאו תמרי שקל מיניה!
 15 אמרו ליה: אימא לן את.
 אמר להו: בששים.
 אמרו ליה: מאן אמר כוותיך?
 אמר להו: הא שמואל חי ובית דינו קיים.
 שדרו קמיה דשמואל.
 20 אמר להו: שפיר קאמר לכו, בששים.
 ושכקוהו.³

תרגום חופשי (שלי – א"ח):

- 1 אליעזר זעירא היה נועל נעליים שחורות ועומד בשוק העיר נהרדעא.
 מצאוהו אנשי ראש הגולה ואמרו לו: מדוע אתה הולך בנעלים אלו?
 אמר להם: שאני מתאבל על ירושלים.
 אמרו לו: האם חשוב אתה להתאבל על ירושלים?
 5 סברו שהיה בכך משום יוהרה. הביאוהו וכלאוהו.
 אמר להם: אדם גדול אני!
 אמרו לו: מנין אנו יודעים זאת?
 אמר להם: או שאתם תשאלוני דבר או אני אשאל אתכם דבר.
 אמרו לו: שאל אתה.
 10 אמר להם: אותו אחד שקצץ "כופרא" (=אשכול תמרים בשלב הבשלה מוקדם) מה
 צריך לשלם (לחברו)?
 אמרו לו: משלם את דמי "כופרא".
 אמר להם: והרי בעתיד יהיה לתמרים!
 אמרו לו: משלם דמי תמרים.
 אמר להם: והרי לא תמרים לקח מחברו!
 15 אמרו לו: אמור לנו אתה.
 אמר להם: (שמין את הנזק) בששים.
 אמרו לו: מי אומר כמותך?
 אמר להם: הרי שמואל חי ובית דינו קיים.

3 בבא קמא נט ע"ב.

- שלחו (את השאלה) לפני שמואל.
 20 אמר להם: יפה ענה לכם, בשישים.
 ושחררוהו.

ההקשר

לפני שניכנס לניתוח מפורט של הסיפור נעיר כי הסיפור מובא בסופה של סוגיה משפטית הדנה בדרך חישוב שומת נזקי בהמה שנכנסה לתוך שדה והסבה לבעליו נזק. תמצית הדילמה המשפטית שעמדה בפני חכמים היתה הגישור על הפער בין תביעת הניזק לבין הסכמת בעל הבהמה המזיקה, ונסיונם של חכמינו למצוא דרך שתמצע בין הטענות הסותרות. בעוד הצד הניזוק תובע, מטבע הדברים, את הפיצוי המרבי על מניעת הרווח הצפוי משדהו, הצד המזיק מתנגד לתשלום הגבוה. הטענה המרכזית של הצד המזיק היא כי הפגיעה ביכול היתה כשעדיין הוא לא השלים את תהליך צמיחתו ועל כן התחזית על הרווחים הצפויים הינה אופטימית ואין כל ודאות בהתממשותה. על כן קבעה המשנה כי שומת היכול הנפסד תיעשה אגב הקרקע, כאשר המפתח לשומה הוא ההפרש בין מכירת הקרקע על פירותיה, קודם הנוק ולאחריו.⁴ האמוראים קבעו כמפתח לקביעת גודל השטח הנישום את היחס המקובל, אחד לשישים, כלומר יחידת השטח שניזוק מוערכת אגב יחידת שדה הגדולה ממנה פי שישים.⁵ בדרך זו משוקלל הנוק בתוך יחידת שטח גדולה (אך לא גדולה מדי) ובכך ימצא האיזון הנדרש. אולם לא היתה הסכמה מלאה בשיטת שומה זו ובדרך יישומה וסביב נושא זה התגלעה מחלוקת בין בית הדין של ריש גלותא לבית דינו של רב נחמן.⁶

4 זה לשון המשנה: "יודה כדרכה והזיקה משלמת מה שהזיקה. כיצד משלמת מה שהזיקה? שמין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה. רבי שמעון אומר אכלה פירות גמורים משלמת פירות גמורים אם סאה סאה אם סאתים סאתים" (בבא קמא פ"ו מ"ב).
 5 עיין רמב"ם, פ"ד מהלכות נזקי ממון הי"ג, טור ושולחן ערוך חושן משפט, סי' שצד סעיף ד.
 6 בחלמוד הבבלי (בבא קמא נח ע"ב) מסופר על "ההוא גברא דקץ קשבא מחבריה, אתא לקמיה דריש גלותא, א"ל: לדידי חזי לי, ותלתא תאלתא בקינא הוו קיימי והוו שוו מאה זוזי, זיל הב ליה תלתין ותלתא ותילתא. אמר: גבי ריש גלותא דדאין דינא דפרסאה למה לי! אתא לקמיה דר"ג, א"ל: בששים...". בעוד שבית הדין של ריש גלותא העריך את הגובה המוחלט של הנזק בשליש של מאה (שהרי קצץ דקל אחד מתוך שלישיה ששויה היה מאה), הסתפק רב נחמן בשומה היחסית על פי ממוצע של אחד מתוך שישים (הרמב"ם מסביר בפשטות ערכו הממוצע של דקל אחד בתוך שישים דקלים; ועיין שם בפירושים אחרים). בהמשך מציעה הסוגיא פשרה בין שתי השיטות. יש לזכור כי רב נחמן עצמו היה חתנו של ראש הגולה ואף בית דינו שכן בעיר נהרדעא לצד בית דינו של ראש הגולה. אני מזכיר זאת מכיוון שעקבות המתירות ששררה בין בתי הדין השונים ואשר ניכרת בדברי אותו אדם שקצץ את הדקל, ודאי השפיעה גם על האווירה המתוחה בסיפורנו המתרחש בתקופה סמוכה (נראה שסיפורנו קודם במצט).

בסיפורנו ישנו הד לאותה מחלוקת ולנטיית הפסיקה המקובלת. אולם מעבר לכך עצם הבחירה בדרך העברת המסר באמצעות סיפור פותחת בפנינו הזדמנויות וכיווני מחשבה מפתיעים מעבר לצרכים הספציפיים של הסוגיא. דרך הסיפור עולה שאלת ההתייחסות למחמירים ובכיוון זה מתרכז עיונו.

תמונת הפתיחה

אליעזר זעירא נימנה על אמוראי בכל בדור השני או השלישי, אך לא היה מהמפורסמים שבהם ואף אינו ידוע ממקורות אחרים בתלמוד.⁷ והנה נראה אליעזר כשהוא פוסע בלב שוק העיר נהרדעא, כשנעליים שחורות לרגליו. באותה עת לא נהגו יהודים לנעול נעליים שחורות⁸ אלא גויים ומכאן ברורה תמיהתם והיטפלותם של אנשי ריש גלותא אל אליעזר, ושאלתם לפשר הופעתו החריגה.

כרקע לרגישות הגבוהה לנעילת נעליים בלתי מקובלות היה נראה להזכיר את דברי התלמוד במסכת סנהדרין עד ע"א: "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו שלא בשעת השמד, לא אמרו (שיעבור ואל יהרג) אלא בצניעא, אבל בפרהסיא – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבא בר יצחק אמר רב: אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא". ומסביר רש"י: "ערקתא דמסאנא – שרוך הנעל, שאם דרך הנכרים לקשור כך

7 בתוספות שבת יב ע"ב מצוי מקור מבראשית רבה שאבא בר זימנא מוסר בו מימרא מפי ר' אליעזר זעירא, אולם יש לגרוס שם ר' זעורה (=זעירא) שהיה רבו, על פי מספר מקורות בירושלמי. ראה בהערות לבראשית רבה שם, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 650, ובחילופי נוסחאות שם.

8 התוספות על אתר (נט ע"ב, ד"ה הוה סיים) מוכיחים זאת מהסיפור שעוד נדבר בו מתענית כב ע"א. על אותו אדם שהיה הולך בנעליים שחורות וללא ציצית, שלא יהו אותו כיהודי. התוספות מקשים ממסכת ביצה שמשמע לכאורה שנהגו לילך במנעלים שחורים – אין משלחין מנעל לבן ביו"ט מפני שצריך ביצת הגיר להשחירו (ראה שם יד ע"ב-טו ע"א גם פירוש רש"י). על כך עונה ר"ת שהמנעל ודאי היה שחור אבל הרצועות היו לבנות, "ומסאני אוכמי דהכא ודמסכת תענית היינו המנעל והרצועות הכל היה שחור"; והוא מוכיח זאת מדברי הגמרא בסנהדרין (עד ע"ב) "בשעת השמד – אפי' לשנויי ערקתא דמסאנא" אסור ליהודי לשנות את רצועות מנעליו, שרצועות היהודים היו משונות משל נכרים. ואת מעשה האבלות של אליעזר זעירא מסבירים התוספות בכך "שהיה לבוש שחורים ומתכסה שחורים והיה רוצה שאפי' הרצועות יהיו שחורים שלא יהא עליו כלל צד לבנונית מפני חיבתה של ירושלים". המאירי מביא תירוץ נוסף המחלק בין מנעל שחור שאותו נועלים בחגים, והוא מתוקן יפה ומצהיל, לבין אוכם "שאינו מצהיב כלל והוא פחות וגרוע ראוי לאבלות או לבני אדם העוסקים בעבודת קרקע" (על פי פוסט טו ע"ב). ניתן היה לתלות את הסתירות במנהגי לבוש השונים ממקום למקום, אולם מובן שאין זו דרכם של הראשונים "ההרמוניסטים" ומבהיניה הפילולוגית נראה כי הצדק עימם – כי מדוע בחרו העורכים במינוח זהה? ועיין להלן עוד בהערה 10.

ודרך ישראל בענין אחר.⁹ אולם ראה ביאורו של ר"ש ליברמן למאמרו של רב, על פי דברי רב אחאי בעל השאלות (וארא, סי' מב): "אפילו ערקתא דמסאנא וכו', אם יאניסו את ישראל עבוד ע"ז ואינו רוצה, ואח"כ יעמידהו בפני ע"ז ויאמרו לו כפוף עצמך והתר ערקתא דמסנא, שלא תשתחוה לע"ז, אלא כפיפתך היא להתיר ערקת מסנא, ובלבד רואיך יאמרו שהשתחוית, אסור הוא וכו'".¹⁰

אבלי ציון

"אשכחיהו דבי ריש גלותא וא"ל: מאי שנא הני מסאני? אמר להו: דקא מאבילנא אירושלים" (שורה 2).

אליעזר זעירא הצדיק את מעשיו בכך שהוא מתאבל באופן חמידי על חורבן ירושלים ונעליו השחורות (וייתכן אף כדברי התוספות – בגדיו השחורים) הן ביטוי לכך. אליעזר זעירא מזכיר בהתנהגותו חוג הידוע מתקופות מאוחרות יותר בשם "אבלי ציון".¹¹ אנשים אלו התרכזו בעיקר בירושלים ונהגו כל ימיהם מנהגי אבלות על חורבן המקדש והירבו בתפילה על הגאולה. נסתפק בהבאת שני מקורות המעידים על קיומו של חוג זה. במסכת דרך ארץ נאמר כך: "הנאנחים, והנאנקים, והמצפיץ לישועה, והמתאבלים על ירושלים, עליהם הכתוב אומר 'לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר' (ישעיהו ג א)" (פרק המינין ה"ב).

ובפסיקתא רבתי מופיעים הדברים הבאים:

"גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך [צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות] (זכריה ט ט). זו היא שנאמרה ברוח הקדש על

9 שלא כמו רש"י ובעלי התוספות שראו בערקתא דמסנא לבוש יהודי אופייני הנכדל מלוש הנכרים ("כגון שיש צד יהדות בדבר ודרך ישראל להיות צנועים אפילו שנוי זה שאין כאן מצוה אלא מנהג בעלמא יקדש את השם בפני חביריו ישראל" – רש"י שם) בעל "הערוך", ערך "ערקתא", פירש את "המצווה הקלה" כמצווה לילך ברצועות שחורות במנעלים דרך אבלות על ירושלים, ופירושו נסמך על סיפורו של אליעזר זעירא. בשו"ת הרשב"א (חלק א סי' חיט) מובאת קושיא על פירושו של הערוך מתענית כב ע"א, שם משמע שאין דרך ישראל לילך במנעלים שחורים והרשב"א, בעקבות השואל, מעדיף את פירושו של ר"ת (ראה בהערה הקודמת). אולם קוהוט בערוך השלם שם (עמ' 275 הע' 6) מסביר את שיטת הערוך בכך שהוא לא גרס בתענית את נעילת "המסאני אוכמי" וכגירסא הזו מופיע ברפוס פיזור, בעין יעקב ובמנורת המאור סי' רלו, וכן מוכח מהעתקת ר"ח שלא הזכיר אלא אי הטלת ציצית.

10 ראה תוספתא כפשוטה שבת, עמ' 263. תודתי גם כאן למנחם כ"ץ על הפנייתו לדברי ר"ש ליברמן, וכן על הערותיו המאירות בשאר המאמר.

11 ראה י' מאן, אשכול, אנציקלופדיה ישראלית, א, ערך אבלי ציון, עמ' 197-199, ובמאמרו של י' גרטנר, "השפעתם של אבלי ציון על מנהגי ט' באב", בראילן כ-כא (תשמ"ג) עמ' 128 ואילך [=גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9-49].

ידי ישעיה "ונודע בגוים ורעם וצאצאיהם בתוך העמים" (ישעיה טא ט), כנגד מי אמרו ישעיה למקרא הזה? לא אמרו אלא כנגד אבילי ציון שהקדוש ברוך הוא עתיד ליתן להם (נצחם) [ניצוחם] על אויביהם...
דבר אחר "גילי מאד בת ציון [הנה מלךך" וגו'] זה שנקרא מלך שעתיד הוא למלוך על דורות הראשונים ועל דורות האחרונים, והקדוש ברוך הוא מכריז להם לכל (צדיק) [צדיקי] דור ודור, אמר להם צדיקי עולם אע"פ שדברי תורה צדיקים הם עלי (שחיבתם) [שחכיתם] לתורתו ולא (חיבתים) [חכיתם] למלכותו. שבועה היא לפני שכל שחיכה למלכותו אני בעצמי מעיד בו לטובה, שנאמר לכן "חכו לי נאם ה' ליום קומי לעד" (צפניה ג ח) באבילים שנצטערו עמי על ביתי החרב ועל היכלי השמים עכשיו אני מעיד בהם שנאמר "את דכא ושפל רוח" (ישעיה נו טו), אל תהי קורא "את דכא" אלא "אתי דכא", אילו אבילי ציון שהשפילו את רוחם ושמעו את חרפתם ושתקו ולא החזיקו טובה לעצמם (פסיקתא רבתי, לד, מהדרות מ' איש-שלום קנט ע"א).

איך אפשר לכתוב כך? אף שקטע זה מופיע לפנינו בפסיקתא, הוא מאוחר מתקופת הגאונים, ועולה ממנו כי בתקופת הגאונים¹² התקיימה קבוצת אנשים בעלת זהות עצמית מוגדרת שהתנזרה ממנעמי החיים, נהגה במנהגי אבילות כל השנה, ועיקר מעייניה היו נחונים לבכיה על חורבן המקדש וכיסופים לבניינו. קבוצה זו נעשתה מטרה ללעג וכוז בעיני הסביבה ככלל ובפרט בעיני אוחזי התורה. משה צוקר במאמרו "תגובות לתנועת אבילי ציון הקראים בספרות הרבנית"¹³ טוען שמחבר מקור זה בא מחוגי אבילי ציון הקראים ש"זכו" לבוז ואף רדיפות מצד היהדות הרבנית וגאוני בכל בראשם. אינני יודע אם השערתו נכונה אולם ברור כי "אבילי ציון" היו לקבוצה מאורגנת שהתגבשה לכלל תנועה חברתית. סביר להניח שאותה תנועה שאבה השראה מיסודות קדומים ואכן ניתן להצביע על מנהגים דומים בדור הסמוך לחורבן, ועל כך עדות בתוספתא:¹⁴

משחרב הבית האחרון רבו פרושין בישראל שלא היו אוכלין בשר ולא שותין יין. ניטפל להן ר' יהושע, אמ' להן: בני, מפני מה אין אחם אוכלין בשר? אמרו לו: נאכל בשר שבכל יום היה תמיד קרב לגבי מזבח ועכשיו בטל? אמ' להן: לא נאכל. ומפני מה אין אתם שותין יין? אמרו לו: יין נשתה שבכל יום היה מתנסך על גבי המזבח ועכשיו בטל? אמ' להם: לא נשתה. אמ' להם: אם כן לחם לא

12 עיין גרטנר (לעיל, הע' 10), עמ' 134-135 הע' 39, 40 [=גלגולי מנהג, עמ' 15-16 הע' 40-42].

13 ספר היובל לר' חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 378-401.

14 ועיין במקבילה בבכא בתרא ס ע"ב.

נאכל שממנו היו מביאין שתי הלחם ולחם הפנים, מים לא נשתה שמהן היו מנסכין מים כחג תאנים וענבים לא נאכל שמהם היו מביאין בכורים בעצרת. שתקו. אמ' להם: בני, להתאבל יותר מדיי אי איפשר ושלל להתאבל אי איפשר, אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלם, עושה אדם צרכי סעודה ומשייר דבר מועט זכר לירושלם, עושה אשה תכשיטין ומשיירת דבר מועט זכר לירושלם, שנ' "אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי" (תהלים קלז ה) וגו' (סוטה פט"ו הי"א-הי"ד, מהדרות ליברמן עמ' 243-244).

מעדות זו עולה כי לאחר החורבן נתפלגו הדעות בדרך התגובה הנאותה לחלל העצום שנפער עם חורבן המקדש. אותם פרושים המתוארים בתוספתא בחרו בתגובה קיצונית של אבילות שהתבטאה בהינזרות מבשר ויין. אולם ר' יהושע התנגד למנהגים אלו ודגל בשיבה לחיים תקינים ונורמליים תוך שימור "זכר מועט" לחורבן. למרות פסיקתו של ר' יהושע שהפכה בוודאי לגישה הרשמית של חכמים, יש לשער כי לתפיסות אלו היה כוח התמדה ופרטים או קבוצות בודדות בזמנים שונים אימצו ואף הרחיבו את גישתם הספונטנית של אותם "פרושים". לאור זאת יש יסוד להשערה שאף אליעזר זעירא נימנה על אותו זרם צדדי שתודעת החורבן תפסה חלק מרכזי בתפיסת עולמו ואורחות חייו.

בין חומרה ליוהרה

"אמרו ליה: את חשיבת לאיתאבולי אירושלים?! [סבור יהרא הוה]. אתויה וחבשה (שורות 4-5).

דומני שהבנת התנהגותם של אנשי ראש הגולה עשויה לשפוך אור על תפיסות הנהגת יהדות בכל בתקופה האמוראית, או למצער בנהרדעא, בדורות הראשונים של אמוראי בכל. בתקופת הגאונים היתה ההתנגדות תקיפה לאותם "אבילי ציון" מוכנת: הגאונים עמדו לנוכח האיום וקריאת התיגר הגליה של אותה קבוצה שיצאה בהאשמה מפורשת - "שחכיתם לתורתו ולא חכיתם למלכותי" (פסיקתא רבתי לעיל). אולם נסיבות אלו לא היו קיימות עדיין בתקופה האמוראית, ואם כן כיצד נסביר את פשר ההתנגדות הכל כך תקיפה לנהגו של אליעזר עד כדי כליאתו "בעוון נעליים"?

מבדיקת דברי אנשי ראש הגולה ניכר כי העוון העיקרי שמצאו באליעזר היה ביוהרתו לאחוז במנהג יחידי סגולה. הם ככלו אותו על כי אדם אנונימי חסר מוניטין נוהג לסלול בעצמו ומאמץ חומרות בלתי מקובלות. המינוח ההלכתי הרווח להתנגדות לחומרות מסיבה זו, הוא "מחזי כיוהרא". את המקור העיקרי לשיקול זה נמצא במשנה הדנה בפסוק חתן מקריאת שמע ובפיתוחה התלמודי.

חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון? ! אמר להם, איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת...

חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא. רשב"ג אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (ברכות פ"ב מ"ה, מ"ח).¹⁵

נקל להבחין שבמשנה מתרוצצות שתי מגמות סותרות. המגמה האחת מתירה ליחיד להחמיר על עצמו ורבן גמליאל במעשיו ודבריו מבטא את המניע הפנימי להחמרתו: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת". ומאידך, רבן שמעון בנו של רבן גמליאל דוגל בעמדה הפוכה המתנגדת לסוטים משורת הדין במילים "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול".¹⁶ בדבריו מובע החשש מפני "טרמפיסטים" שישתמשו בחומרה שלא לשם שמים אלא להגדיל שם עצמם. רשב"ג מזהה את חרב הפיפיות המצויה במתן לגיטימציה לפריצת הנורמות אף מתוך מוטיבציה חיובית כשלעצמה. ואם אמנם אצל אביו נבעה חומרתו מרגשות כנים ומאמונה פנימית עמוקה, עשויים אנשים אחרים לחקות את מעשיו ולא דווקא מאותם מניעים טהורים, אלא מתוך רברבנות וחסידות שמן השפה ולחוץ. ועל כן רשב"ג סייג התנהגות זו רק לאדם הידוע ומפורסם בכל אורחות חייו כירא ה' ומדקדק במצוותיו ואם אינו כזה – ינהג על פי שורת הדין.

בסוגיא הבבלי (ברכות יז ע"ב) מנוסחת גישתו של רבן שמעון בן גמליאל במינוח "חייש ליוהרא". הבבלי מעלה סתירה בין גישתו של רשב"ג וגישת חכמים בעניין זה למחלוקתם בעניין עשיית מלאכה בט' באב. שם, דווקא חכמים הם שחששו ליוהרה ולא התירו במקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב לשנות מהמנהג אלא לידוע ומוכר כתלמיד חכם, ואילו רשב"ג התיר לאדם הפשוט להחמיר על עצמו ואף יצא בקריאה "לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם". ואמנם, על מנת ליישב את הסתירה סבר ר' יוחנן כי אין מנוס מהחלפת השיטה. אולם, מאידך, רב שישא בריה דרב אידי הסביר כי אין צורך בשינוי הגירסא, וקבע שישנה הסכמה בין רשב"ג לחכמים על העיקרון האוסר להחמיר במקום שעשוי הדבר להתפרש כיוהרה, ולצידו קיימת הסכמה לאפשר ליחיד להחמיר במקום שהחמרתו אינה בולטת לעין. נקודת המחלוקת נבעה מהערכות שונות

15 עיין במאמרו של ר' רוונסון, "מאפיינים אגדיים למשניות במסכת אבות", נטועים ב (תשנ"ה), עמ' 75-45 ובפרט עמ' 60-57. [וראה כעת מאמרו המפורט של תלמידי א' מרינברג, "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול" – בין הלכה למעשה, להלכה ומעשה", משלב לו (תשס"א) – מ' כ"ץ].

16 וראה א' הכהן, "חומרות וקולות בעולמה של הלכה", מחניים 5 (תשנ"ג), עמ' 95.

שעל דרך יישומם של שני עקרונות אלו במציאות החיים.¹⁷ להלכה אכן התקבלה הגישה האוסרת חומרה במקום שקיים חשש ל"מחזי כיוהרא" אלא שלמעשה כפי שכבר ראינו במקורות התלמודיים יישום עיקרון זה בעייתי ותלוי במשחני הזמן והמקום.¹⁸

אם כן, נסכם, כי אף שוודאי שחומרה יכולה לנבוע מאמונה פנימית ומתוך שאיפה לשלמות,¹⁹ לצידה קיימת אפשרות נוספת שעל פיה ההחמרה מקורה ברצון ליצור רושם חיצוני של יראת ה' ודרך לזכות בהערכה ציבורית – כאן נושקת ההחמרה לתכונה מגונה של יוהרה. עוד יש להוסיף שהחמרה עשויה לבטא גישה דתית המעתיקה את מרכז ההתכוונות הדתית מהפנים החוצה, דתיות המעדיפה את הכמות על פני האיכות, את המעשה המדיד החיצוני הנראה לכל על פני הכוונה שבלב.

אם נשוב להתבונן בפשר התנהגות מנהיגי הקהילה הבבליית נראה שיש להוסיף להתנגדותם גורם נוסף והוא ערעור הסדר הציבורי.²⁰ כל מחמיר קורא בהחמרתו תיגר על

17 חכמים הקילו בקריאת שמע כי כל הציבור ממילא קוראים ולכן התנהגות החתן לא תבלוט, ומאידך רשב"ג התיר לאדם הפשוט להיבטל ממלאכתו כי גם כך לא חסרים מובטלים בשוק.

18 לדוגמה, למרות שהתוספות פסקו הלכה כרשב"ג (שם ד"ה רב) להלכה הם קבעו להפך: "ומיהו אן שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכין בכל שעה".

ובניא עוד שתי דוגמאות מעניינים אחרים: א – אחיות הציציות בקריאת שמע. כתב ה"ר דוד אבודרהם (ירושלים תשכ"ג) בדיני קריאת שמע (דף פג) בשם רב נטרונאי גאון ש"הארוחו בציציותיו בידו כשהוא קורא את שמע, יהירותא הוא, שכל דבר שאין האדם מחוייב בו ועושה אותו ברכים במדת חסידות וכל העם אינם עושים אותו הוא מתחזי כיוהרא עכ"ל. ועכשיו שנהגו בהם קצת בני אדם תו לא מחזי כיוהרא" (ועיין עוד בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים סי' כד). ועיין שפרבר (לעיל, הע' 1), עמ' פז-פח. ב – תפילין של ר"ת: בשו"ת מהרי"ל (סי' קלז) כותב המהרי"ל מחד "ישני זוגי תפילין לא חזינן רבנן קשישי רבותינו ז"ל דעבדי הכי... וכמדומה הואיל ולא נהוג מתחי כיוהרא ואין ליטול את השם אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות מה שלא היו כל אותן שראיתם נוהגין כן", ומאידך הוא ממשיך ומורה "הנהגותין כן טוב להניחן בכת אחת כי מקום יש בראש ובזרוע להניח ב' תפילין".

19 הרב אלימלך בר-שאל (מערכי לב, תל אביב 1964, עמ' 35), יצר הבחנה בין שתי בחינות של חומרה: חומרה הנובעת מיראת חטא הנמוכה יותר (הייתי מכנה אותה "עצבנות דתית") והחומרה המעולה הנובעת מתוך אהבת המצווה – המאמין חש מחנק בגדריה ההלכתיים של המצווה ומחפש דרך להרחיב את תחומיה כביטוי לתשוקות האמונה הפנימיות היוקדות בו.

20 גם בקהילות בארץ ישראל נהגו בדרך דומה. במסכת בבא קמא (פא ע"ב) מובא סיפור דומה מסוף התקופה התנאית הממחיש את הקפתם היתרה של חכמי ארץ ישראל על מחמירים שאינם ראויים: "רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, אסתלקו לצירי הרכים – (וזה אחד מהתנאים שהתנה יהושע בנהחילו את הארץ); היה קא מפסיע ואזיל (ר') יהודה בן קנוסא קמיהו (פוסע פסיעות גסות על פני מהמורות הדרך ולא פנה לציד הדרך), א"ל רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? (רש"י) – שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומחזי כיוהרא). א"ל ר' חייא: שמא (ר') יהודה בן קנוסא תלמידך הוא, שכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה, הזייה, א"ל: אי לאו יהודה בן קנוסא את, גזרתינהו לשקן בגיזרא דפרזלא (הייתי חותן את שוקך במספרי ברזל ומסביר רש"י שהכוונה הייתי מטיל עליך נידוי!). וראה במקבילות בירושלמי ברכות פ"ב ה"ח, ה ע"ד, ובבא בתרא פ"ה ה"א, טו ע"א, וראה א' הכהן (לעיל, הע' 16), עמ' 100.

הנורמה הקיימת וכך עשוי לסחוף אחריו אחרים המחפשים, ממניעים שונים, אותה חריגות דתית. בהמשך הדברים עלול להתפתח תהליך של התבדלות חברתית ועוינות בין שכבות אוכלוסייה שונות בבחינת "אגודות אגודות". שעה שאליעזר זעירא יצא לשוק במנעלי אבליים יציאתו היתה הכרזה ציבורית ועל כן היא סיכנה את יציבות הקהילה ואחדותה ועל המנהיגות היתה מוטלת החובה להתגונן מפני תופעות של אנרכיזם מהסוג החיובי ולא רק מפריצת נורמות לכיוונים השליליים.²¹

יחד עם זאת "דבי ריש גלותא" לא מנעו לחלוטין את היציאה בנעלי אבליים אלא רצו לברר אם אליעזר זעירא היה מן הראויים לכך. גישתם תואמת את גישת רשב"ג ש"לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", אך תלמיד חכם או "מוחזק ומפורסם בחסידות" – יכול ליטול את השם. הפתרון הקהילתי למתח בין הנטייה הנפשית האמיתית להחמיר לבין הסכנה לערעור הסדר החברתי, בין רגישות לצד הפסיכולוגי לערנות להיבט הסוציולוגי, הינו בהעמדת רף גבוה בפני הרוצה להחמיר. בכך מנוטרלת סכנת הפיכתו של החסיד המחמיר לדגם חיקויי אדם שאינו ראוי לכך.

"החידה הקדושה"

"אמר לה: גברא רבה אנא, שדרו קמיה דשמואל, אמר להו: שפיר קאמר לכו: בששים. ושבקהו".

אליעזר זעירא טען להגנתו כי הוא אדם גדול ואת גדולתו הפגין לאור ידענותו וחריפותו בתורה. באגודת העממיות רווח השימוש במוטיב "החידה", שראוי לכוונתה "החידה הקדושה" וכך גם בסיפור זה, אלא שהוא עובר הסבה לשפת בית המדרש – לקושיא למדנית. תוכנה של שאלתו של אליעזר קשורה ברקע הסוגיא שעליו עמדנו בראשית דברינו, והיא הבעיה בשומת נזקים חקלאיים. שאלתו של אליעזר זעירא היתה מה צריך לשלם הקוצץ אשכול תמרים בעודו בוסר: האם את ערכם בעת הקציעה – והרי מנע את הפיכתם לתמרים בשלים; או את ערכם הצפוי כתמרים בשלים – והרי לא נטל בפועל תמרים אלו. אנשי ראש הגולה לא ידעו את שאליעזר ידע, והוא הפתרון שנמצא לדילמה על ידי חכמי בית המדרש – השומה בשישים (שעליה הרחבנו בראשית המאמר). ובכך הצליח אליעזר זעירא להוכיח כי הוא אמנם ראוי להימנות על חוגי החכמים,

21 טענה אחרת המצויה בספרות ההלכתית ובאה לרסן את הנטייה להחמיר היא השיקול "שלא להוציא לעו על הראשונים". תולדות קהילות ישראל בפעולה היהודית לזוהריתם שזורים בהתמודדות חזרות ונשנות עם נטיות החמרה אלו ועל כך נסתפק בהפניית הקורא למאמרו הנזכר לעיל (הע' 1) של מנחם פרידמן וכן למאמר "התשובה והקצנה דתית מנקודת מבט של יחיד וציבור", י' אחיטוב, על גבול התמורה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 45-56.

וממילא נפתחת בפניו האפשרות להחמיר על עצמו. חומרתו של תלמיד חכם שוב אין בה בכדי לערער את אשיות החברה.

על נעליים שחורות נוספות

אין סיפורנו המקום היחיד שבו מצויה יציאה במנעלים חריגים אל רחבת השוק. סיפור נוסף, שגם בו נידונה שאלת ההופעה החריגה – ושוב "מסאני אוכמי בשוקא" – מצוי במסכת תענית (כב ע"א):

[א]

1 רב²² ברוקא חזואה הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה.

אמר ליה: איכא באהי שוקא בר עלמא דאתי?

אמר ליה: לא.

אדהכי והכי חזא להווא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי,

ולא רמי חוטא דתכלתא בגלימיה.

5 אמר ליה: האי בר עלמא דאתי הוא.

רהט בתריה, אמר ליה: מאי עובדך?

אמר ליה: זיל האידינא ותא למחר.

למחר אמר ליה: מאי עובדך?

אמר ליה: זנדוקנא אנא, ואסרנא גברי לחוד ונשי לחוד,

10 ורמינא פוריאיא בין הני להני כי היכי דלא ליתו לידי איסורא.

כי חזינא בת ישראל דיהבי נכרים עלה עינייהו מסרנא נפשאי ומצילנא לה.

יומא חד הוות נערה מאורסה גבן דיהבו בה נכרים עינייהו,

שקלי דורדייא דחמרא ושדאי לה בשיפולה, ואמרי: דיסתנא היא.

אמר ליה: מאי טעמא לית לך חוטי ורמית מסאני אוכמי?²³

22 [בדפוס ובכתב-יד לונדון "ר"י", אך בכתב-יד מינכן 95, מינכן 140, וטיקן 134, וכן בכתב-יד התימני שביד הרב הרצוג (לשעבר כתב-יד הרב מיימון) – "רב", אם כן, לפנינו סיפור בבלי מובהק. על "כי לפט" ראה לעת עתה ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ט, עמ' 66-67. רב ברוקא חזואה אינו מוזכר במקור אחר בספרות חז"ל, ועל משמעותו הספרותית של השם אי"ה במקום אחר, במסגרת ניתוח ספרותי של הסיפור על כל חלקיו – מ' כ"ן.]

23 בעל דקדוקי סופרים מעיר על שני שינויים חשובים – על חסרות: בכ"י ב' ליתא "ולא רמו לך חוטי" ובדפוס פזרו ליתא "ורמית מסאני אוכמי". הוא סבור ששני פרטים אלו נשמטו, אולם כפי שהראינו לעיל קוהוט סבור שאכן יש להעדיף את גירסת דפוס פזרו התואמת את פירוש הערוך ומסירה מאלה את תמיהת התוספות. ועל יתרות – בעל דקדוקי סופרים מעיר כי בכ"י קורניל כתוב "מאי טעמא סימת מסאני אוכמי? משום דמתאבלנא על ירושלים", וכן הוא באגדות התלמוד, בעקב יעקב, בילקוט ובמנורת המאור. וראה גם במהדורת מלטר, עמ' 91. אולם ניכר שזו תוספת הסבר בהשפעת סיפור אליעזר זעירא שהועתקה לגוף הטקסט.

15 אמר ליה עיילנא ונפיקנא ביני נכרים כי היכי דלא לידעו דיהודאה אנא, כי הוו גזרי גזירתא מודענא להו לרבנן, ובעו רחמי ומבטלי לגזירתיהו. אמר ליה: ומאי טעמא כי אמינא לך אנא מאי עוברך ואמרת לי זיל האידנא ותא למחר? אמר ליה: בההיא שעתא גזרי גזירתא, ואמינא ברישא איזיל ואשמע להו לרבנן דלבעי רחמי עלה דמילתא.

[ב]²⁴

אדהכי והכי אתו הנך תרי אתי. אמר ליה: הנך נמי בני עלמא דאתי גינהו.

20 אזל לגבייהו. אמר להו: מאי עובדייכו?

אמרו ליה: אינשי בדוחי אנן, מבדחינן עציבי.

אי נמי, כי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהרייהו — טרחינן ועבדינן להו שלמא.

תרגום חופשי (שלי – א"ח)

1 רבי ברוקא החוזה היה רגיל להלך בשוק בית לפט ואליהו היה מצוי לצדו,

אמר לו (רבי ברוקא לאליהו): יש בשוק זה בן העולם הבא?

אמר לו: לא.

תוך כדי כך ראה אדם אחד שהיה נועל מנעלים שחורים

ושלא הטיל ציצית בגלימתו.

5 אמר לו: זהו בן העולם הבא.

רץ אחריו. אמר לו (רבי ברוקא לאותו אדם): מה מעשיך?

אמר לו: לך עכשיו ובוא מחר.

למחר אמר לו (שוב): מה מעשיך?

אמר לו שומר בית הכלא אני, ואוסר אני גברים לחדו ונשים לחדו,

10 ומניח אני את מיטתי בין אלו לאלו כדי שלא יבואו לידי איסור.

כאשר אני רואה בת ישראל שהנוכרים נותנים בה עיניהם, אני מוסר נפשי ומציל אותה.

יום אחד היתה נערה מאורסה (אסורה) אצלי שנתנו בה הנכרים עיניהם,

לקחתי כד יין (אדום) ושפכתי בשולי שמלתה, ואמרו (הנכרים): נידה (טמאה) היא

(והניחו לנערה לנפשה)!

אמר לו (רבי ברוקא): ומדוע אין לך ציצית ואתה נועל נעלים שחורות?

15 אמר לו: אני יוצא ובא בין הנכרים ובכך אינם יודעים כי יהודי אני.

24 [חלק זה של הסיפור אינו קשור לנושא המאמר, אך לא רצינו להביא את הסיפור בצורה מקוטעת — המערכת].

כאשר גוזרים הם גזרה מודיע אני לחכמים, והם מבקשים רחמים ומבטלים את גזרתם.

ומדוע כאשר אמרתי לך אני "מה מעשיך"

אמרת לי "לך עכשיו ובא מחר?"

אמר לו: באותה השעה גזרו גזירה,

ואמרתי אלך קודם כל ואודיע לחכמים שיבקשו רחמים של הדבר.

במסגרת מאמר זה לא אכנס לניתוח מפורט של סיפור זה אלא אמקד את תרומתו לדיון שבו פתחנו, בדבר הנטייה להחמיר. גם בסיפור זה מעוררת תמיהה הופעתו החיצונית של אותו שומר בית האסורים — במנעלי גויים וללא ציצית. התמיהה נוצרת בעיקר על רקע הפער בין הנראה לעיניים לבין גילוייו של אליהו לר' ברוקא "החוזה" שבאמת אינו רואה! כי דווקא אדם זה הוא בן העולם הבא! תמיהתו של רב ברוקא חוזה מתחדדת לנוכח דחייתו הלא מנומסת של אותו אלמוני את נסיונותיו להיכר עימו. החידה נפתרת רק למחרת היום, כשנכון היה אותו איש אנונימי לענות על שאלותיו של ר' ברוקא ולחשוף את זהותו האמיתית. רק אז התברר כי אותו שומר עוטה תחפושת שמתחתיה מצוי אחד מ"הצדיקים הנסתרם". אותו אלמוני נחשף לנגד עינינו על כל גודל אצילות נפשו ומעשיו הנעלים. אדם זה ער לסכנות האורבות בין חומות בית הסוהר, שיש בהם פריצות ועבירות מין, והוא מצליח לשמור על נורמות התנהגותיות נאותות ואף מציל נערה מאורסה מאונס. אדם זה בחר לו תחפושת נכרית, ודווקא בשל כך יכול היה לצאת ולבא בין הגויים ללא הפרעה ולרגל אחר כוונותיהם הזדוניות של שונאי ישראל ולהתריע על כך בעוד מועד. חשיפת האמת הנסתרת התרחשה הודות ל"גילוי אליהו". גילוי זה מזכיר את גערות הסמויה של האל בשמואל "הרואה": "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב".²⁵ האל מעמיד את שמואל על הפער הקיים בין עיני ה' המביטות הפנימה לבין עיני האדם המוגבלות לראייה חיצונית ושטחית בלבד. גם משמעות "בן העולם הבא" הנזכרת בסיפורנו, מכוונת לנקודת הערכה שונה של המציאות הנגלית. בעוד שבעולם הזה האדם מוערך על סמך הישגים חיצוניים ומעמד חברתי מזויף, בעולם הבא יתברר ערכו הסגולי האמיתי של האדם בבחינת "עולם הפוך".²⁶ אליהו לימד בסיפור זה את ר' ברוקא שלא

25 שמואל א טז ז; וחז"ל עמדו על עוקצנותם של דברי ה' — עיין בתחומא בוכר מקן ו, צו ע"א והערות אצל בוכר.

26 במסכת פסחים (נ ע"א) מופיע סיפור על הצצה נדירה לעולם הבא בעקבות מוות הנראה כ"מוות הקליני" של רב יוסף בריה דרב יהושע ושיבתו להכרה: "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד. כי הדר, אמר ליה אבוי: מאי חזית? אמר ליה: עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. אמר לו: בני, עולם ברור ראיתי". וזו המחשה טובה לדרך ראייתם של חז"ל, שעמדנו עליה בגוף המאמר.

לילך שולל אחר החיצוניות כי לעיתים יש בה כדי להטעות. בכך לימודנו חז"ל כי גם בקרב פשוטי העם גנוזים לעיתים רגשות דתיים עמוקים ומעשי חסד נעלים. וככלל מלמדים אותנו חכמינו שלא להתבסס בהערכותינו ושיפוטנו את הזולת אך ורק על הנגלה, אלא עלינו לסגל לעצמנו "עיניים רוחניות" החותרות אל הנסתר, עיניים המסוגלות להשיב את הסדר הברור בעולם ההפוך שבו אנו חיים.

בין נעליו של ר' אליעזר לנעליו של שומר בית האסורים

וכאן אנו באים להשוואה בין הסיפורים. שני הסיפורים עוסקים בשאלת היחס בין החוץ לפנים בין "תוכו לברו". ברקע הדברים יש להציב את מאמרו של רבא: "[ו]צפית אתו זהב טהור] מבית ומחוץ תצפנו' (שמות כה יא). אמר רבא: כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו – אינו תלמיד חכם" (יומא עב ע"ב).²⁷

אליעזר זעירא נדרש להוכיח, ואף הצליח בכך, שאמנם "תוכו" תואם והולם את "ברו" – שהוא אמנם תלמיד חכם יודע תורה הניחן ביכולת אינטלקטואלית ועל כן רשאי הוא לנהוג בדרכי חסידות ייחודיות. בניגוד אליו דווקא "ברו" של אותו שומר התברר כמטעה ורק גילוי אליהו חשף את "תוכו" הנעלה.

אולם דווקא על רקע ההשוואה בין שני גיבורי הסיפור מתבלטים חסרונותיה של ההחמרה המוחצנת. וכך הבין ר' מנחם המאירי את ליקחו של הסיפור בבבא קמא: "לעולם יהא אדם נוהר שלא להראות עצמו מתייהר ביותר ממה שאין ראוי לו הנזכר בסוגיא זו מעשה אלעזר זעירא". התנהגותו של אליעזר בעייתית היא גם אם הוא עצמו הצליח להראות התאמה בין חיצוניותו לתכונותיו הפנימיות. עצם הבחירה להפגין לעין כל את חמרותיו היתרות, עצם הסטת מרכז הפעילות הנפשית מהפנים אל החוץ יש בהן טעם לפגם.

ומאריך, אותו שומר אנונימי, שלא נימנה על חוגי חכמים, גילה כי דווקא התחפשות החיצונית המטעה אפשרה לו להגיעה להישגים מוסריים וערכיים עצומים, אפשרה לו להימנות על "החסידיים ואנשי המעשה". סיפור זה לימד את משמעות המושג "צדיק

27 ונזכיר עוד את המחלוקת המפורסמת בין רבן גמליאל לחכמים לגבי שאלת הראוי להיכנס לבית המדרש "חנא: אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו – לא יכנס לבית המדרש. והוא יומא אתוספו כמה ספסלי... הוה קא חלשא דעתיה דרבן גמליאל, אמר: דלמא חס ושלום מנעתי תורה מישראל. אחו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא. ולא היא, היא ליתובי דעתיה הוא דאחו ליה" (ברכות כה ע"א). נראה כי המחלוקת נוגעת בכלל לגישת לימוד התורה, האם יש לטפח שיכבת עילית רוחנית או יש לשאוף להפיץ את לימוד התורה בין כל שכבות העם ולהסתכן ברידודה.

נסתר", שהינו ההבנה כי כדי להיות צדיק, לא אחת צריך לבחור במודע בהסתר; יש למקם את מרכז הפעילות הרוחנית והמעשית בעבודה שבלב.²⁸

לסיכום

לאגדה החבויה בין קיפלי סוגיא הלכתית יופי מיוחד ויופיה בא לה דווקא מתוך סביבתה הקרובה; ככוחה להאיר זוויות נוספות שמעבר לדיון הקונקרטי ובכך לפתוח כיווני חשיבה מרתקים (ובאמרו "אגדה" אנו מתכוונים למוכן הרחב של מושג זה, כלומר הבחירה בהעברת מסרים בסיפור ולא בקביעת נורמות הלכתיות ומשא ומתן למדני, ובכך סיפורנו שייך לעולם האגדה).²⁹ עבורי הסיפור על אליעזר זעירא הוא ממין זה: באמצעותו עמדנו על הבעייתיות הרבה שחכמינו ראו בסטיות משורת הדין מתוך מוטיבציה להחמיר. על מנת לחדד את המסרים הטמונים באגדה העמדנו למולה אגדה אחרת שלכאורה שונה ממנה בעליל, אך כפועל משותפת בהופעה החיצונית שבה הופיע הגיבור ברשות הרבים ובתגובה כלפי הופעה זו.

לעצם שאלת ההחמרה במצוות, ראינו כי חששם העיקרי של חכמים כוון ליוהרה העשויה להתלוות לנטייה זו ועל כן ראו לנכון חכמים להגביל את הראויים להחמיר או דרשו מהמחמיר לעשות מעשיו בצניעה. עמדנו על צעדיה הנמרצים של המנהיגות החברתית בבבל כנגד מחמירים בלתי מוכרים מתוך חששם לערעור יציבות מבנה הקהילה המאוחדת (מבנה שהתמסס כמעט לחלוטין בחברה הדתית המודרנית).³⁰

28 עיקרון זה פותח מאוד בתנועת חסידות הבעשטיאנית ואכמ"ל.
29 עיין במאמרו של י' רונסון (לעיל הע' 15), עמ' 45-52, שבו דן המחבר באפיונה של האגדה, ועיין במראי המקום המצוינים שם.
30 ועל כך עיין במאמרו של מנחם פרידמן שצוין לעיל (הע' 1). ולבסוף, על רקע השוואת שני הסיפורים, עולה בלבי ההרהור ביחס לימינו: שמא דווקא בגיינס ונעלי "ריבוק" נפתחות בפני עובר האלהים המודרני אפשרויות להעפיל למקומות החסומים בפניו שעה שהוא לבוש בשטריימל ונרעל נעליים שחורות...