

נחום איש גם זו – 'בעל היסורים'

עיון מתודולוגי

איתמר חייקין

הקדמה

יונה פרנקל ב'דרכי האגדה והמדרש'¹ קובע כי: "סיפור האגדה המספר על ימי המשנה והתלמוד כלומר על ימי חז"ל עצמם, אינו סיפור היסטורי ולא כרונוגרפי אלא יצירה ספרותית המבטאת את תפיסת חז"ל על המציאות הדתית שבה חי האדם ואותה הוא יוצר במעשיו. מציאות זאת מתוארת בדרך דרמטית כלומר חושפת מתחים וניגודים".²

ידועה גישתו של פרנקל הרואה באגדות חז"ל יצירה ספרותית שניתן להחיל עליה שיטות ניתוח מקובלות בעולם הספרות, ובעיקר הוא מדגיש את דרך פירוש היצירה וניתוחה מתוך עצמה בלבד. עם שאני מקבל גישה זו, אשאף לשילובן של שיטות לימוד נוספות הנעזרות בלמוד 'מבחוץ'. רוצה לומר, שימוש בעיון ההשוואתי, הרואה מקום לסיווגן של יצירות דומות למקדמות וראשוניות בצד מאוחרות שעובדו ושוננו. השיקול המרכזי המביאני לנקוט את הגישה המשלבת הזו, ביחוד בסוגיה האגדית של 'מעשי חכמים', הוא ניסיון לעמוד על שיקוליו של הדרשן בבואו להעביר את מסריו דרך דמות ממשית. מן הסתם, הדרשן רצה להעניק בכך ליצירה את עוצמתה של הדמות כמופת אנושי חי, אשר על כן, קירובה של היצירה אל הממד האנושי הריאלי יש בו כדי לענות לרצונו הבסיסי של הדרשן.

העיון המוצע להלן בנוי בשלושה שלבים:

א. עמידה על דרכי עיצוב שונות של מה שיכונה להלן סיפור הגרעין על ידי השוואה ראשונית לסיפורים אחרים.

1 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991. הוא דן בנושא בפרק 'סיפורי מעשי חכמים', עמ' 235 ואילך.

2 לעיל הערה 1, עמ' 242.

ב. ניתוח ולימוד כל מעשה אגדי תוך חשיפת תפיסות עולם שונות, לקחים דידקטיים או צרכים מתוריים שונים, המתבהרים לאור ההשוואה.
ג. העמקה והרחבה של התפיסות המחשבתיות הבאות לידי ביטוי במעשים השונים. נעסוק בסיפורי נחום איש גז זו.³ הוא ידוע כחכם בן הדור השלישי לתנאים, מרבתי של ר' עקיבא.⁴ בספרות התלמודית לא מסופר עליו הרבה, אחד הסיפורים הידועים מובא בשתי גרסאות בתלמודים, נציג אותן:

תלמוד בבלי מסכת תענית כא ע"א:⁵

- 1 אמרו עליו על נחום איש גז זו
- 2 שהיה סומא בשתי עיניו וגדם בשתי ידיו וקטע בשתי רגליו
- 3 והיה כל גופו מלא שחין.
- 4 והיתה מטתו מונחת בארבעה ספלים של מים, מפני הנמלים.
- 5 פעם אחת היתה מטתו מונחת בבית רעוע ובקשו תלמידיו לפנותו.
- 6 אמר להם: פנו כלים ואחר כך פנו מטתי.
- 7 שכל זמן שמטתי בתוך הבית מובטח לכם שאינו נופל.
- 8 פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתו.
- 9 מיר נפל הבית.
- 10 אמרו לו תלמידיו: וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך?
- 11 אמר להם אני עשיתי בעצמי.
- 12 פעם אחת הייתי מהלך לבית חמי, והיה עמי משאוי שלשה חמורים,

3 השם 'גז' במקורו הוא שם מקום, כך מופיע בדברי הימים-ב (כח, יח): "ופלשתים פשטו בערי השפלה והגב ליהודה וילכדו את בית שמש ואת אילון ואת הגדרות ואת שוכו ובנותיה ואת תמנה ובנותיה ואת גמזו ואת בנתיה וישבו שם", וראה פירוש ר' חננאל לבבלי תענית כא ע"א. כינויו של נחום בא מסיבות אטימולוגיות שקשרו את שמו להרגלו לומר על כל שבא לו 'גז' זו לטובה, ראה בהערה הבאה.

4 מקובל שנחום היה מרבתי המובהקים של ר' עקיבא וקיבל ממנו את שיטת מדרש ההלכה "שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא כשהיו מהלכין בדרך, אמר ליה: אתה ששימשת את נחום איש גז זו עשרים ושנים שנה שהיה דורש כל אתין שבתורה..." (בבלי, חגיגה יב ע"א, מקבילות בבראשית רבה, פרשה כב, עמ' 206) וכן הסיפור המפורסם על נחום איש גז זו "שהיה רגיל שכל שבא לו אמר גז זו לטובה" (בבלי, סנהדרין קח ע"ב ותענית כא ע"ב) מקביל למסופר על ר' עקיבא "תנא משמיה דרבי עקיבא: לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד" (בבלי, ברכות ס ע"ב), ועיין עוד בהערה 9. הבאתי את הנוסח עפ"י כ"י מינכן 140, עם השלמת קיצורים. בדקתי גם שאר כתבי יד (מינכן 95, לונדון 400, וטיקן 134, כ"י התימני שביד הרב הרצוג) השינויים בין כתבי היד אינם גדולים ואינם משמעותיים לעניינינו. לעומת זאת, בדפוס חלו מספר שינויים למשל: במקום 'אמר לו ר' עקיבא' שבכל כתבי היד הודפס 'אמרו לו'. תודתי למנחם כ"ץ על העזרה בכתבי היד.

- 13 אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים.
- 14 נודמן לי אדם אחד,
- 15 אמר לי: רבי, פרנסני.
- 16 אמרתי לו: המתן עד שאפרק מן החמור.
- 17 לאחר שפרקתי מן החמור חזרתי לאחורי, מצאתיו שמת.
- 18 נפלתי עליו ואמרתי:
- 19 עיני שלא חסו על עיניך כך וכך תעלה בהן,
- 20 רגלי שלא מהרו לפרק מן החמור כך וכך תעלה בהן,
- 21 ולא נתקררה דעתי עד שאמרתי: יהיה כל גופי מלא שחין.
- 22 אמר לו רבי עקיבא: אוי לי שראיתך בכך.
- 23 אמר לו: אשריך שראיתני בכך.

תלמוד ירושלמי פיהא פ"ח ה"ט, כא ע"ד
(=שקלים פ"ה ה"ו, מט ע"ב) תרגום

- 1 נחום איש גז זו היה מוליך דורון לבית חמיו.
- 2 פגע ביה מוכה שחין אחר.
- 3 אמר לו: זכה עמי ממה דאית גבך.
- 4 אמר ליה: מיחזור.
- 5 חזר ואשכחיה מית, והוה אמר לקיבליה:
- 6 עייניה דחמונך ולא יהבון לך יסתמיין,
- 7 ידיה דלא פשטן מיתן לך יתקטעון,
- 8 רגלייך דלא רהטן מיתן לך יתברן.
- 9 ומטתיה כן.
- 10 סליק לגביה רבי עקיבה,
- 11 אמר ליה: אי לי שאני רואה אותך כן.
- 12 [אמר ליה: אוי לי שאני רואה אותך כן].
- 13 אמר ליה: מה את מקלליני?
- 14 אמר ליה: ומה את מבעט בייסוריך?

מהשוואת שני הסיפורים ניכר שאלו גרסאות שונות הקשורות בגרעין סיפורי אחד. יסודותיו הם:

- א. נחום איש גז זו סבל ייסורים קשים באחרית ימיו.
 ב. נחום התייחד בנכונותו לשאת ייסוריו בגבורה ולקבלם באהבה תוך השלמה עם דינו.
 ג. נחום הסביר לשואלים את פשר התנהגותו בכך שהוא עצמו הזמין את הייסורים עליו, בעקבות מניעת סיוע דחוף בזמנו, שהביא למיתת הנזקק.
- בסיס משותף זה מבליט את השוני בין שני הסיפורים המתיכים את הגרעין ההיסטורי-סיפורי לתוך יצירתם האגדית ומעניקים לו את עיצובו הייחודי בהתאם לתפיסת עולמם.
- כדי לבחון את הזיקה של היצירות ואת קרבתן לסיפור הגרעין ומידת עיבודן, נציג שלוש אינדיקציות הפותחות פתח לדיון בעיבודים ספרותיים:
- א. הוספה והעשרת גרעין הסיפור בביטויים המעניקים נופך דרמטי – בדרך כלל הסיפור המעובד ארוך יותר.
 ב. שינוי מהותי בפרטים מזהים.⁶
 ג. אריגתו ועריכתו למסכת רחבה יותר תוך התאמת הסיפור לתימות של המסכת בכללותה ולמילוי פערים על ידי משפטי קישור.
- כבר בקריאה ראשונה אנו מבקשים להצביע על מידה של עיבוד הוויכוח בבבלי לעומת הירושלמי, ואכן, נקל להבחין בקיומן של האינדקציות הללו בסיפור הבבלי:
- א. אשר להוספה ולהעשרה. הבבלי פותח בחיאור מפורט של תמונה מזועזעת המבטאת בצבעים עזים את מצבו של נחום, בעוד שבירושלמי מובלע תאור זה בתמציתיות בתוך דבריו.
 ב. אשר לאריגה ולעריכה. הבבלי משבץ את הסיפור בתוך סוגייה העוסקת בשאלת הצדיק הסומך על הנס. הוא שזור את הסיפור עם סיפור הקיר המט ליפול. וממלא את הפערים באמצעות השאלה המושמת בפי התלמידים 'רבי! וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך?...?'
- די בשלוש ראיות אלו כדי להצביע על האפשרות שהגרסה הירושלמית קרובה יותר למקור הסיפורי, ובמובן זה ניתן לראותה גם כאוטנטית יותר, מהגרסה המקבילה בבבלי. לכך ניתן להוסיף, כי המדרש נרקם סביב דמותו הממשית של נחום, שחי ופעל בארץ, ואך טבעי הוא לשער שהגרסה הארץ-ישראלית שימרה את אופיו המקורי של המדרש יותר מאשר הגרסה הבבלית, שחלו בה גילגולי מסירה ועיבודים עד שהגיעה לבבל. לאור זאת נפתח בעיון הפנים טכסטואלי שבירושלמי.

6 במקרים רבים מתבטא בהרחקה, דהיינו בתוספת דמות שאיננה מתפקדת בגרעין הסיפורי. לעיתים המגמה הפוכה מהנראית להלן, דהיינו, לא טשטש והעברה לאנונימיות, אלא יידוע וייחוס לדמות מפורסמת. ראה: ש' ספרא, בימי המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 598-595.

הגרסה בירושלמי

הפתיחה מציגה את נחום העסוק בצרכי תחונתו 'מוליך דורון לבית חמיו'. כל מעייניו נתונים מן הסתם לבית אליו שם פעמיו, ונקל לשער את רוממות רוחו בעת הליכתו. והנה 'פגע ביה מוכה שחין' המהווה ניגוד חריף ודוחה במיוחד, לכלה – וכל כלה נאה היא! המחכה לו בבית חמיו.⁷ מוכה השחין 'פוגע' בו באמצע הדרך ומעמיד אותו בפני מבחן קשה האם בנסיבות הללו ימשיך בדרכו ויחלם מתחנותיו, או שיצליח להנתק לרגע מעיסוקיו האישיים ולפרוץ את מעגל האנוכיות, כדי לראות בצרתו של האדם הנזקק ולהושיט לו את העזרה הדרושה. נחום נכשל ברבר, הוא העדיף לדחות את העזרה עד לאחר שישלים את צרכיו שלו. לבו הנתן במקום אחר לא נפנה לחוש בצער הזולת ובמצבו הנואש. כשחזר, החמיץ את השעה.

משעמד נחום על טעותו ועל תוצאותיה הקשות, נקט תגובה קיצונית של ענישה עצמית על דרך 'מידה כנגד מידה': 'העיניים שלא ראו בצרת הנזקק – יתעוורו, הידיים שלא פשטו לתת לו – יתקטעו, והרגליים שלא רצו אחריו – ישברו'. מבלי לשפוט את עוצמת העונש, בכל הקשור לגישה עצמה קיימת פרופורציה סבירה בין החטא לבין העונש שגזר על עצמו, שהרי השתהה בהגשת הסיוע, שאם היה ניתן מיד היה נמנע מותו של מוכה השחין. השתהות זו – פעולת האיברים הייתה, ועל כן מתבטא העונש בהם.

אולם, הנקודה העיקרית של הסיפור בירושלמי מצויה בחלקו האחרון, במפגש שבין התלמיד לרבו – בין ר' עקיבא לנחום: 'סליק לגביה רבי עקיבא, אמר ליה: אי לי שאני רואה אותך כן'. ר' עקיבא מתרעם על הייסורים הנוראים שפקדו את רבו. ובשעה זו מתגלה לפנינו גדלותו של נחום המלמד את תלמידו את מופת קבלת הייסורין מאהבה. לכאורה, הדיאלוג הקצר בין הרב לתלמיד איננו מתאים לצער המרחף מעל המעשה, הוא נושא אופי חריף ועוקצני: 'אוי לי שאני רואה אותך כן. אמר ליה: מה את מקלליני? אמר ליה: ומה את מבעט בייסורין?'. בדיאלוג קשה זה מלמד נחום את תלמידו להביט מעבר לרובד הגלוי של המציאות אל רבדיה הסמויים. על פי דרך ראייה זו, לאדם המאמין טמונה ברכה בייסורים, המאמין זוכה לממש את אמונתו בהשלמה עם הגזרה האלהית.⁸

7 שחין נחשב לנגע דוחה במיוחד שאף ניתן לכפות אדם מוכה שחין לגרש אותו אם אינה יכולה לסבול אותו 'ואלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין...' (משנה, כתובות פ"ז מ"י).

8 ראה גם ד' חשן, 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת 27, תשנ"א, עמ' 22-21.

המאמין חש שנתכפרו עונותיו ויזכה להגדלת שכרו בעולם הבא.⁹ ה'דורון' החומרי שבו פתח הסיפור, שיועד לצורך גשמי – תשורה לבית חמיו, נעשה בסופו, לפיסה של קבלת הייסורים כדורון האמיתי בהם 'זכה' נחום.¹⁰

נבחן עתה את מקומו של הסיפור הנידון בהקשר הרחב שבו שובץ. הסיפור בירושלמי בא כחלק מסדרת מאמרים וסיפורים המובאים בקשר למשנה האחרונה בפרק 'הצדקה', (פאה פרק ח) העוסקת ברשימה של חסרי הזכאות ליטול מקופת הצדקה. הסדרה מתארת את מה שנראה כהתלבטות חכמינו בין נתינת צדקה רק לאחר בדיקה, לבין נתינה ללא בדיקה. התלבטות זו נבעה ממציאותם של רמאים העושים שימוש ציני במצוות הצדקה, לצד אלו הנוקקים לה באמת. ואולי, כפי שהרבר ניכר מדברי ר' אלעזר, יש בה משום צידוק עצמי שבא לחפות על הקושי שבפתיחת היד לעניים.¹¹

- 1 רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עלון מיסחי בהדין דימוסין דיטיבריא.
- 2 פגע בון חד מסכן אמר לון: זכין בי.
- 3 אמרו ליה מי חזרון.
- 4 מי חזרון אשכחניה מית.
- 5 אמרו הואיל ולא זכינן ביה בחייו ניטפל ביה במיתותיה.
- 6 כי מיטפלון ביה אשכחון כיס דינריא תלו ביה.

9 במקורות משמעות שלוש גישות אלה. לדוגמה: "אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם יסורין באין עליו – יפשפש במעשיו... ואם תלה ולא מצא – בידוע שסורין של אהבה הם" – יסורים של כפרה ויסורים של אהבה שמטרתם ע"פ נסוחו של רש"י (שם), ד"ה יסורין של אהבה, "הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עון, כדי להרכות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותו" (בבלי ברכות ה ע"א). והגישה השלישית – התאודיצייה מצויה במשנה המפורסמת: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה... דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד" (משנה, ברכות פ"ט מ"ה).

10 לכאורה ניכר מכמה מקומות שר' עקיבא קיבל את תפיסת רבו, לדוגמה: "תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים לבקר... נענה רבי עקיבא ואמר: חביבין יסורין... אלא: מכל טורח שטרח בו, ומכל עמל שעמל בו – לא העלהו למוטב אלא יסורין" (בבלי, סנהדרין קא ע"א). ואף בו התקיימה "קללת" רבו ("קללת חכם אפי' בחנם היא באה" – מכות יא ע"א). אולם מעיון מדוקדק נראה כשונה היתה תפיסתו משל רבו, וכך מסופר בירושלמי על אחרית ימיו "רבי עקיבא היה קיים מיתדין קומי טנוסטרופוס הרשע רחמת ענתה דקרית שמע שרי קרי קרית שמע וגחך אמר ליה סבא אי חרש את אי מבעט בייסורין את. אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא לא חרש אנא ולא מבעט בייסורין אנא, אלא כל יומיי קריתי פסוק זה והייתי מצטער ואומר אימתי יבואו שלשתן לידי: ואהבת את ה' אלהיך ככל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. רחמתיה בכל לבי ורחמתיה בכל ממוני ובכל נפשי לא הוה בדיקה לי וכדן דמטת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלאג דעתי לפום כן אנא קרי וגחך. לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו" (ירושלמי, ברכות פ"ט ה"ה, יד ע"ב). ר' עקיבא לא חפץ בייסורים כמכפרים וממרקי עוון אלא חפץ לאהוב את ה' בכל נפשו ומאודו תמורת כל מחיר שירדש לכן.

11 על ביטויי ההתלבטות בסוגייה זו, כולל התייחסות לסיפור שיובא להלן, ראה: ד' אסף, 'בואו ונחזיק טובה לרמאים', עיטורים – עיונים לכבודו של משה קרונה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 248-262.

- 7 אמרו הדא דאמר רבי אבהו אמר רבי לעזר: צריכין אנו להחזיק טובה לרמאין שבהן שאילולא הרמאין שבהן היה אחד מהן תובע צדקה מן האדם ולא נותן לו מיד היה נענש...
- 8 נחמיה איש שיחין פגע ביה ירושלמי אחד אמר ליה: זכי עימי חדא תרנוגלאתא.
- 9 אמר ליה הילך טימיתיה וזיל זבון קופד ואכל ומית ואמר: בואו וספרו להרוגו של נחמיה.

חרגום:

- 1 ר' יוחנן וריש לקיש הלכו לרחוץ במרחצאות טבריה.
- 2 פגע בהם בהם עני אחד אמר להם: זכו כי (=תנו לי צדקה).
- 3 אמרו לו: כאשר נחזור.
- 4 כשחזרו מצאוהו מת.
- 5 אמרו הואיל ולא זכינן בו בחייו ניטפל בו במיתתו.
- 6 כאשר טיפלו בו (=עסקו בטהרת המת) מצאו כיס דינרים תלוי בו.
- 7 אמרו זהו שאמר ר' אבהו אמר רבי לעזר: צריכים אנו להחזיק טובה לרמאים שבהם, שאילולא הרמאים שבהם היה אחד מהם תובע צדקה מן האדם ולא נותן לו, מיד היה נענש.
- 8 נחמיה איש שיחין פגע בו ירושלמי אחד אמר לו: זכה עימי בתרנוגלות אחת (שהיתה מצויה בידו).
- 9 אמר לו הא לך מעות (=ששםם טומיאת) ולך קנה לך בשר, ואכל ומת. ואמר: בואו וספרו להרוגו של נחמיה.

בקריאה ראשונה של הסיפורים המשובצים באותו הפרק ניתן לזהות את הקו המנחה בסידורם הנע מגישה מקילה לגישה מחמירה. העיכוב בנתינת הצדקה על ידי ר' יוחנן וריש לקיש, הגם שהסתיים במות מבקש הצדקה, לא גרם להם זעזוע נפשי חמור והם הסתפקו בנכונות לעסוק בקבורתו. כאשר גילו על גופתו את כיס הדינרים אף מצאו צידוק מוסרי למעשיהם שלא היה אדם זה אלא מ'הרמאין'. לעומתם, עיכובו של נחמיה איש שיחין, אף שנענה לבקשת הנוקק במתן כסף, היה זה בנסיבות בהן היה זקוק הרעב למוזן כדי להחיות נפשו. נחמיה ראה את רשלנותו בחומרה כה רבה עד כדי ייחוס לעצמו מעשה רצח!¹²

- 12 בבבלי, כתובות סו ע"ב מובאת גם כן דעתו של ר' אלעזר על החזקת טובה לרמאים. כמו כן מובא סיפור על נחמיה המזכיר בקיו הכללים את הסיפור הירושלמי: "ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה, אמר ליה: כמה אתה סועד? א"ל: בבשר שמן ויין ישן. רצונך שתגלגל עמי בעדשים? גלגל עמו בעדשים ומת, אמר: אוי לו לזה שהרגו נחמיה! אדרבה, אוי לו לנחמיה שהרגו לזה מיבעי ליה! אלא, איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". אם אכן מדובר בגרסה שונה לאותו מקור סיפורי יש כאן דוגמא למסירה לשונית לקייה שגרמה לבבלי להפוך את משמעותו של הסיפור מביקורת עצמית של נחמיה לביקורת על עני המגזים בדרישותיו. מתוך ההשוואה לירושלמי אנו יכולים שוב להתרשם מיתרונן הכולל על הבבלי באוטנטיית הבחאת מסורות סיפוריות שמקורם ארץ-ישראלי.

הסיפור על נחום העומד בבסיס עיונו משובץ אחר סיפורו של נחמיה, ומהווה המשך ברור לאותו קו מחמיר, אלא שנחום לא הסתפק בהבעת חרטה בפה ונשיאה באשמה בלב ופסע צעד נוסף במסלול ההולך ומחמיר של ביקורת עצמית בגזרו על עצמו את דינו ואת עונשו.

הנה כי כן, יש הגיון במיקומו של הסיפור והדבר תואם את המגמה של עורכי הסוגייה שהיו מעוניינים בהצעת תגובות שונות לחוסר הגשת עזרה דחופה לסובל מבחינה זו יש הבדל בין המסר הכללי של הסיפורים לבין הסיפור על נחום, שעיקרו מצוי בסופו, העוסק בשאלת קבלת הייסורים מותר אפוא לומר, כי בעיקרו של דבר לא ניכרת ידו של העורך בסיפור. הוא נותר 'כסיפור סגור' המאפשר 'לשלוף' אותו ממיקומו מבלי שנגרע הרבה מהבנתו.

הגרסה הבבלית

עמדנו על כך שהגרסה הבבלית לסיפור בנויה למעשה משני סיפורי יסוד שונים שסופרו על נחום. האחד סיפור הבית המט לנפול (שורות 2-4), והשני העונש שגזר נחום על עצמו (שורה 1, שורות 5-11). שני הסיפורים עובדו ונשזרו ליחידה סיפורית אחת.

הסיפור הבבלי פותח בתיאור תמונה מזעזעת של מצבו הגופני הקשה של נחום. פתיחה זו שייכת במקורה לסיפור ההענשה העצמית, ומהווה הקדמה לשאלתם של התלמידים ותשובתו של נחום, ואין להוציא מכלל אפשרות כי פיתוחה הסופי נעשה לאחר הרכבת הסיפורים יחדיו. כבר מתמונה זו בולט העיבוד הספרותי המשוכלל הקיים בבבלי, המעדיף את הדגם הספרותי הידוע 'שלושה וארבעה': (1) סומא (2) גידם, (3) קיטע הקשורים בפגם באיברים ספציפיים, ואחר כך – (4) 'זכל גופו מלא שחין'. מבנה זה חוזר בהמשך 'משוי שלושה חמורים', (1) אחד של מאכל (2) אחד של משתה (3) ואחד של מיני מגדים, ואחר כך – (4) בא עני אחד ועמד לי בדרך, ואמר לי: רבי פרנסני, ובסופו פגיעה בשלושת האיברים: (1) עיני שלא חסו, (2) רגלי, (3) ידי – ואחרי כן מעבר לדעת, (4) 'ולא נתקררה דעתי...'

השורה: 'והיתה מטתו מונחת בארבעה ספלים של מים, מפני הנמלים' פותחת את סיפור הבית המט ליפול, שכליו ניצלו בזכות עצתו של נחום. בשורה זו ניכר 'ריכוך' המעבר בין הסיפורים המקשר את גופו המלא שחין להנחת קערות המים למיטתו. סיפור זה קשור לסדרת סיפורים קודמת הבוחנת את שאלת הביטחון וההסתכנות. התפיסה השלטת במשנתם של האמוראים היא התנגדות להסתמכות על הנס, כדברי ר' ינאי: "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס, ואם תימצי לומר עושין לו נס – מנכין לו מזכותיו", ואף צדיק כר' אדא בר אבהו, שהחזיק על ידי חבריו כצדיק גמור, המובטח שיעשה לו נס, התנגד לכניסה לסיכון תוך

הסתמכות על הנס. (בבלי, תענית כ ע"ב), ואילו הסיפור על נחום הוא לכאורה אנטיזה מוחלטת לתפיסה זו והמשקף ביטחון עצמי גמור בעשיית נס עבורו אפילו במקום סכנה. נראה שהבבלי בהבאת סיפור זה, לא בא לשנות מהנחייתו הכללית המתנגדת להסתכנות מיותרת, אלא להראות צדקותם של ראשונים לעומת האחרונים בבחינת "אם ראשונים בני מלאכים – אנו בני אנשים" (בבלי, שבת קיב ע"ב).

השאלה מה הביא את הבבלי (או בעל/מוסר הסיפור) לשלב שני סיפורים שונים אלו? דומני שאין להסתפק בתשובה שזו מידתו של התלמוד לרכז מימרות או סיפורים העוסקים בדמות בלתי שכיחה למקום אחד, שהרי אם כך הוא מה הצורך להרחיק ולהרכיבם לסיפור אחד?! התשובה טמונה בגוף הסיפור במילים: 'אמרו לו תלמידיו: רבי! וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך?'. הבבלי משהה את התשובה לפשר ייסוריו של הצדיק עד לאחר העצמת השאלה לנוכח מידת הצדיקות והביטחון הניכרים בסיפור הבית המט ליפול. הבבלי, בניגוד לירושלמי, שינה את הסדר הכרונולוגי של העלילה והקדים את התוצאה – הייסורים, לסיבה – החטא, והעמיד אותו בהעמדה ניגודית לסיפור הצדיקות. בכך השיג הבבלי אפקט המגביר את חריפות השאלה והתמיהה אצל הקורא, הכרוך בתוספת דרמטיות רבה לסיפור המעובד. לאחר הקדמות אלו מעביר הסיפור את 'רשות הדיבור' לנחום עצמו המסביר את סיבת ייסוריו:

פעם אחת הייתי מהלך לבית חמי, והיה עמי משאוי שלשה חמורים, אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים. נודמן לי אדם אחד, אמר לי: רבי, פרנסני. אמרתי לו: המתן עד שאפרק מן החמור. לאחר שפרקתי מן החמור חזרתי לאחורי, מצאתיו שמת.

אם כן, יסודות הסיפור בבבלי דומים למקבילה בירושלמי, אך בהבדל חשוב אחד והוא הפיכת ההשהיה בהגשת העזרה להשהיה לרגע – פרק זמן שולי ביותר: 'המתן עד שאפרק מן החמור'. המתנה ועזרה זו משקפת בוודאי נכונות ורצון לעזור ולא רצון השתמטות. לנוכח שינויים אלו נעשית תגובתו הקיצונית והעונשים החמורים שגזור נחום על עצמו לחסרי כל פרופורציה לחטא, שהרי קשה לתלות את אשמת המוות בעיכוב רשלני ממש של נחום בהגשת עזרה!! התשובה לתמיהה מצויה בהפעלת העקרון 'שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה'. (בבלי, יבמות קבא ע"ב). כך גם נחום מדקדק על עצמו. נחום מוצג בבבלי בדמותו של איוב – הצדיק מוכה השחין

המתגרד בחרסו (איוב ב, ז-ח), אלא שבניגוד לאיוב המקשה ומתריס על סיבת ייסוריו, נחום מקבלם באהבה ובהשלמה ואף חפץ במ.

מסקנות ההשוואה בין הגרסאות

בגרסה הירושלמית ראינו כיצד צדיקותו של נחום מבשילה במהלכו של הסיפור ומגיעה לשיאה בסופו, בקבלת הייסורים מתוך אהבה. לעומתה בגרסה הבבלית, נחום מוצג כבר בפתיחת הסיפור כצדיק גמור ולשאלה אותה שואלים: 'מדוע עלתה לו כך' בעצם אין מקום לתשובה עניינית. כל הסבר שעל פיו נחום אכן חטא בחטא חמור תעקור את השאלה מיסודה, ולכן החטא המוצע אינו חטא במובן הכלל אנושי אלא דקדוק צדיקים גרידא.

ראוי לציין, כי שלא כירושלמי, הסיפור בבבלי הוא סיפור של בית המדרש, כלומר פונה לתלמידיו ומשתף אותם. תופעה זו ידועה ממקרים נוספים. דוגמה נאה להבדל בין סיפור כללי שקהל היעד אינו מוגדר לסיפור בית מדרש. ניתן למצוא בהבדלים בעיצוב סיפור חוני המעגל. בעוד שבמשנה ניצב חוני מול העם (תענית פ"ג מ"ח), הברייתא הבבלית (בבלי, תענית כג ע"א) שמה במקומם את תלמידי בית המדרש. כך חוני עצמו עובר בין שני הסיפורים שינוי מצדיק עממי לרב בבית מדרשו. גם כאן, הסוגייה הבעיה ופתרונה על דרך 'דקדוק צדיקים' מתחולל בבית המדרש שבו שאלה זו העוסקת באישיותם ובמידותיהם של חכמים רלוונטית במיוחד.

אם כן, אנו רואים כיצד אותו סיפור זכה לעיצובים שונים שהושפעו מהבנתו על ידי בתי המדרש השונים וממגמת שיבוצו בסוגיה. איזה סגנון יעדיפו לומדים או מלמדים בני זמננו? האם את הנוסח הירושלמי המאופק, הריאלי, המותיר את נחום ברמות אנושית, או הסגנון המוקצן שנוקט הבבלי וצובע את נחום בקווים עזים? האם נעדיף את גישת הירושלמי השומר, קרוב לודאי במידה רבה על הרוח האוטנטית של הסיפור המקורי ומניחו כמות שהוא ללא מגע אינטנסיבי של יד עורך, המרחיב ומעבה אותו, או את גישת הבבלי המביא את הסיפור אל תוך כותלי בית המדרש ואל חיק הסוגיה, ומשנה את אופיו ועושה אותו אקטואלי ונוגע בשאלות הנצח? בדורנו, כבדורות אחרים, נוגעת שאלה זו בהעדפות אישיות ולכן אותיר את התשובה לקורא.

הרחבת אופקים

ראינו עד כה כיצד המדרש, גם בשעה שעוסק בדמויות ממשיות, אינו נכנס לקטגוריה של ביוגרפיה אלא משתמש ביסודות ביוגרפיים העוברים עיצוב ועיבוד ספרותיים כדי להעביר בעזרתם את תפיסת עולמם של יוצריו. חלק מהצד הרעיוני מובע במישורן בסיפורנו קורא להגשת עזרה מיידית ללא התמהויות מיותרות. כן מביע עמדות מפורשות

בשאלת תורת הגמול או בקבלת ייסורין באהבה, עליהן הסיפור מביע את דעתו במפורש. אולם קיימות שאלות עקיפות העולות תוך קריאה בסיפור. שאלה מסוג זה הנה מקומה של הסגפנות והענישה העצמית בעולמם של חכמים. בסיפורנו, נחום גוזר על עצמו קבלת ייסורין וסיגופים גופניים על מנת לכפר על חטאו, וניכר בעליל שבעל הסיפור רואה מעשהו זה בהערצה. אולם האם מבטא הסיפור קונסנוס, או שמא ישנן דעות אחרות בהשקפת חז"ל?

גם כאן לפני שנפנה למקורות אחרים, ראוי להשוות את העולה מהגרסאות השונות של הסיפור. בבבלי נוקט נחום בהענשה עצמית קיצונית ביחס למעשהו ומגלה מידה של אסקיזם קיצוני. לעומת זאת בירושלמי ראינו, שאכן עבר נחום עבירה לא קלה, והעונשים שגזר על עצמו משקפים רגשי חרטה עמוקים ורצון למרק עוונו, לכן אין למצוא בירושלמי יותר מאשר אסקיזם מתון יחסית.

הגישה הדוגלת בהענשה עצמית אפשר שמונעת מהתפיסה, שכלל שיגבר סבלו של האדם בעולם, בעיקרה הנה ביטוי להכרה דתית על פיה חש המאמין רתיעה ואפסות בעמדו לפני בוראו הגורמות לו סלידה עצמית ורצון למחות חטאיו על ידי ייסורים. דרך זו עשויה להוביל במקרה קיצוני לפתרונות טוטאליים כאיבוד עצמי לדעת. ואכן מצויים גם סיפורים ממין זה כאותו כובס שהצטער צער רב על אי השתתפותו בלוויית רבי עד כדי נטילת נפשו ומסיים הסיפור: "יצתה בת קול ואמרה: אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא" (בבלי, כתובות קג ע"ב) או ר' חייא בר אשי, שבקבות חטאו מסופר: "כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה, עד שמת באותה מיתה" (בבלי, קידושין פא ע"ב)¹³.

כנגד גישה דתית – נפשית זו ניתן להציג גישה אחרת הגלומה בעקרון 'וחי בהם – ולא שימות בהם'. גישה זו משקפת תפיסת עולם מחייבת חיים ובוחלת במוות. תפיסה זו שוללת את הנטייה לסיגוף ואת הענישה העצמית, כפי שלימד זאת ר' אלעזר הקפר: "מה תלמוד לומר: 'זכפר עליו מאשר חטא על הנפש' (במדבר ו, יא), וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר – על אחת כמה וכמה" (בבלי, תענית יא ע"א ובספרי במדבר, ל, עמ' 36). מובן שלא כאן המקום לפתח תפיסות עולם רחבות אלה. הבאתי אותן רק כפתיחה לדין מחשבת-השקפתי שאליו מזמנות אותנו מעשי חכמים.¹⁴

13 ועיין בשו"ת בשמים רא"ש סימן שמה, במסקנותיו ההלכתיות מרחיקות הלכת הנשענות על תקדימים אלו ואכמ"ל.

14 ועיין במאמרו החשוב של א"א אורבך 'אסקיזם ויסורים בתורת חז"ל', עולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437 ואילך. כהמשך לתפיסות אלו ניתן להצביע על "תשובת המשקל" בקרב חסידי אשכנז כהתפרצות מחודשת של התפיסה האסקיטית, עיין במאמרו של י' בער, 'המגמה הדתית חברתית של ספר חסידים', ציון, ג, תרצ"ח, בייחוד עמודים 8-10.