

הוי גולה למקום תורה? עצמאות, פריפריאליות ותלמוד-תורה בדימויו של ר' אלעזר בן ערך

איתי מרינברג-מיליקובסקי*

'לקראת צמא התינו מים' (ישעיהו כא 14)

[א]

שנו חכמים (משנה אבות ב, ח):¹

חמישה תלמידים היו לו לר' יוחנן בן זכאי ואילו הן
אליעזר בן הורקנוס ר' יהושע בן חנניה ר' יוסף הכהן ור' שמעון בן נתנאל ר'
אלעזר בן ערך
הוא היה מונה שבתן
אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טיפה
יהושע בן חנניה אשרי יולדתו
יוסף הכהן חסיד
שמעון בן נתנאל ירא חט
אלעזר בן ערך מעין מתגבר
הוא היה אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף
שנייה
מכריע הוא את כולם
אבא שאול אומר משמו
אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס עימהן ואלעזר בן ערך
בכף שנייה מכריע הוא את כולם

* המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

** אני מודה מעומק הלב לד"ר חיים וייס, פרופ' אלחנן ריינר, פרופ' דינה שטיין וד"ר משה לביא על הערותיהם המועילות והמחכימות לגרסה מוקדמת של מאמר זה, ועל שהמריצו אותי לפרסם את הדברים. תודה גם לעמנואל מסטיי, לשמעון פוגל וליואל קרצ'מר-רזיאל על קריאה קפדנית ורגישה. ומעל כולם: תודה מיוחדת לשי גיליס וחבורתו, ולמשה מיה, שמגלגלין זכות על ידי זכאין. האחריות לכל הנאמר, כמובן, עליי בלבד.

¹ על פי נוסח כ"י קויפמן, בהשלמת קיצורים ובתוספת הגהות הסופר בשולי כתב היד. מעט שינויי נוסח קלים יצוינו בהמשך דבריי לפי הצורך והעניין. פירוט מלא ראו אצל ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות, נספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 94-97.

הפער בין שבחיו המופלגים של ר' אלעזר בן ערך (להלן: ראב"ע) בפי רבן יוחנן בן זכאי רבו (להלן: ריב"ז) ובין היעדר מוחלט-כמעט של מסורות משמו בהלכה ובאגדה התמיה רבים. כפי שנראה להלן, תמיהה זו אין ראשיתה בדברי פרשנים וחוקרים מאוחרים אלא במקצת מקורות רב-משמעיים בספרות התלמודית עצמה, והם שיעמדו כאן לדיון מחודש. החידה המסקרנת זכתה לניתוח ספרותי-היסטורי מקיף בידי אלון גושן-גוטשטיין,² אולם המקורות העשירים הנדונים אצלו מזמינים קריאה נוספת. אפשר תימצא בה תועלת – אם לא ל'פתרון' החידה, כי אז לשאלות פרשניות ומתודולוגיות הכרוכות בה. הפירוש הרגיל לדימוי 'מעין מתגבר' – או כפי שהוא מוכר יותר בנוסח הדפוס, 'מעין המתגבר' – נשען בדרך כלל על הנגדתו עם הדימוי שיוחד לר' אליעזר בן הורקנוס (להלן: ראב"ה): 'בור סוד שאינו מאבד טיפה'. לא רק השדה הסמנטי הקרוב של הדימויים מעודד מאליו את ההשוואה ביניהם,³ אלא גם העובדה שדווקא שני חכמים אלו – הראשון ברשימה והאחרון בה⁴ – הם שמוצגים במסורות השונות בחתימת המשנה כמי שמכריעים את כל חכמי ישראל שכנגדם. כך כותב, למשל, גושן-גוטשטיין:

דומה, שהעמדתם של ר' אליעזר בן הורקנוס ור' אלעזר בן ערך זה מול זה מעמתת שני טיפוסים של תלמידי חכמים, ושני אופנים של לימוד תורה. מצד אחד מוצאים אנו את בור הסוד שאינו מאבד טיפה, את שמירת המסורת הנמסרת מדור לדור, את החכם שנתגאה שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו; את החכם שלמד תורה וכנס אל תוך עצמו את המסורת של רבותיו, מבלי לגרוע או להוסיף עליהן מאומה. מן הצד השני ניצב ר' אלעזר בן ערך המעיין המתגבר, הטיפוס שהכל מפכה מתוכו, הטיפוס המעורר את כוח החידוש, והמסתייע בחריפות ובפלפול להשלמת תלמודו. החכם העוסק בתורה הינו כמעין המתגבר, המוסיף והולך בפרץ מים עזים.⁵

לפנינו פרשנות מתבקשת: הדימוי הפתוח למדיי⁶ ל'מעין המתגבר' ('פתוח' משום שאינו יודעים באיזה מובן בדיוק דומה ראב"ע למעיין המתגבר) מתבאר מכוח הדימוי שלצדו,

² א' גושן-גוטשטיין, 'ר' אלעזר בן ערך: סמל ומציאות', א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 173–197. גרסה אנגלית של המאמר שולבה בספרו *The Sinner and The Amnesiac – The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford 2000, pp. 233–265. החוקר המובהק הראשון שהציב לפניו את 'חידת ראב"ע' וניסה לפתרה היה א' גייגר: A. Geiger, *Jüdische Zeitschrift* (Breslau), 9 (1870), pp. 45–49. וראו מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, א', תל-אביב תש"ל, עמ' 131–143. מחקרים נוספים יצוינו במקומם בהמשך.

³ וראו ויקרא יא 36.

⁴ אמנם בכמה מעדי הנוסח הסדר אחר. ראו שרביט (לעיל הערה 1), עמ' 95, הערה לשורות 54–58.

⁵ גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 2), עמ' 175.

⁶ 'דימוי פתוח' הוא דימוי שבסיס ההשוואה בינו ובין מושאו לא צוין במפורש, כבמקרה של 'מעין המתגבר'. להשוואה בין 'דימוי פתוח' ל'דימוי סגור' ולדיון בהם ראו ד' פישלוב, כמטר שמים: עיונים בדימוי הפואטי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 32. מכל מקום, ברי שמדובר כאן לא בדימוי פואטי האמור 'לעורר בנו ראייה מחודשת, רעננה, של המציאות' (שם, עמ' 23) אלא בדימוי לא-פואטי 'שעיקר

הסגור ממנו (לא רק 'בור סוד' אלא 'בור סוד שאינו מאבד טיפה'), המוצג לכאורה כניגוד; האחד כלי לתורת רבותיו, השני מנביע תורתו מתוכו. במאמר זה אבקש להציע פשר אחר לדימוי, ובאמצעותו לעמוד מחדש על 'חידת ראב"ע' ועל ייצוגיה הספרותיים.

[ב]

תחילה עלינו להתחקות בקצרה אחר מקור התפיסה הרואה בראב"ע חכם מקורי שדרכו נוטה אל החידוש היצירתי. אם 'בור סוד' הוא מי שתורתו כולה מרבתי, ו'מעין המתגבר' הוא מי שתורתו מחודשת בידי, אך טבעי, לכאורה, לזהות את ההתלבטות בסוף המשנה בדבר החכם המכריע את 'כל חכמי ישראל' שכנגדו (ראב"ה או ראב"ע) עם מחלוקת עקרונית בדרכי לימוד התורה. ואכן גושן-גוטשטיין⁷ רואה בהתלבטות זו את כבואת המחלוקת הידועה בשאלת 'סיני או עוקר הרים, איזה מהם קודם?' (בבלי, ברכות סד ע"א);⁸ ומן ההכרעה במשנתנו לטובת 'עוקר הרים' נפתחת לדעתו דרך לזיהוי 'החוג שממנו יצאו דברי השבח לר' אלעזר בן ערך':⁹ בהסתמך על ניתוח מפורט¹⁰ הוא קובע כי האדרת דימויו של ראב"ע כחדשן נועדה לשרת את מגמת בית מדרשו של רבי עקיבא, שעל חדשנותו הידועה – היותו 'עוקר הרים רדיקלי', בלשונו¹¹ – אין צריכים להרחיב את הדיבור.¹² ממילא 'המקום שלו זוכה ר' אלעזר בן ערך בבית מדרשו של ר' עקיבא משקף... את הניסיון להעניק לגיטימציה לדרכו של ר' עקיבא בלימוד התורה... נמצא שר' עקיבא ראה עצמו כממשיך את דרכו של חכם זה [=ראב"ע] בלימוד התורה'.¹³ ואולם לעניות דעתי, המקור היחיד המתקרב – רק מתקרב – לזיהוי ראב"ע כחכם חדשן ועצמאי, הוא הסיפור על אודותיו בבבלי שבת, קמז ע"ב, ובנוסף הדפוס (!) דווקא יותר מבנוסף שבכתבי היד, והוא-הוא העומד ביסוד הפרדיגמה הפרשנית שתוארה לעיל; ואף זאת לא במפורש אלא במרומז ובמובלע. הסיפור מובא אגב סוגיה המזכירה את

V. Shklovsky, להסביר, להבהיר ולפשט את קליטת הנושא. יסודה של הבחנה זו אצל 'Art as Technique', in: *Russian Formalist Criticism*, L. T. Lemon and M. J. Reis (eds.), Lincoln 1965, pp. 8-9

⁷ לעיל הערה 2, עמ' 176.

⁸ ובניסוח נוקב פחות אצל ח' אלבק בפירושו למשנה: 'מחלוקתם היא אם חריף ובעל פלפול קודם לבקי' (אלבק, נזיקין, השלמות ותוספות, עמ' 495). לשאלת 'סיני' מול 'עוקר הרים' ראו למשל בבלי, הוריות יד ע"א, ועוד. כמה מן המקורות החשובים בנושא נדונו אצל ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ-ישראליות ודרכן לבבל', קתדרה 92 (תשנ"ט), עמ' 30–36; וכעת אצל ע' טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 155–192.

⁹ גושן-גוטשטיין, עמ' 176.

¹⁰ שם, עמ' 176–188. כמה מראיותיו עתידות להידון להלן.

¹¹ גושן-גוטשטיין, שם, עמ' 180. במאמרו הוא מציין צדדי-דמיון נוספים בין ר' עקיבא לראב"ע, אך כולם טפלים לקשר יסודי זה שבין שני חכמים המזוהים, לדעתו, עם החידוש.

¹² ידוע במיוחד הסיפור בבבלי, מנחות כט ע"ב, שנדון הרבה במחקר. לסיכום ביניים ראו מרינברג-מיליקובסקי, סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית, עבודת מוסמך, באר-שבע תשע"א, עמ' 35–69.

¹³ גושן-גוטשטיין, הנ"ל, עמ' 186–188.

"דיומסית" – מושג הרומז ל'דימוסיות' (בתי-מרחץ) ציבוריים (מיוונית),¹⁴ ובה בעת מהדהד כנראה גם לעיר דמשק, העשירה במים יפים¹⁵ – ש'אסור לעמוד בקרקעיתה' בשבת 'מפני שמעמלת ומרפא'¹⁶ (התעמלות אסורה בשבת, לפי משנה שבת כב:ו).¹⁷ מימיה של דיומסית זו הם מן הדברים ש'קיפחו עשרת השבטים מישראל',¹⁸ וכמעט – כך הסיפור – גם את ר' אלעזר בן ערך. והרי הסיפור בנוסח הדפוס:

רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם [= לדיומסית = דמשק?]
אימשיך בתרייהו
איעקר תלמודיה
כי הדר אתא קם למיקרי בספרא
בעא למיקרא 'החדש הזה לכם' (שמות יב 2) אמר החרש היה לכם
בעו רבנן רחמי עליה והדר תלמודיה
והיינו דתנן
כרבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחרין שחברין
יקיימוה בידך ואל בינתך אל תשען
תנא לא רבי נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו
ולמה נקרא שמו רבי נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה

הסיפור המינימליסטי מנוסח בקפידה. ראשיתו בשש מילים קצובות ('איקלע להתם / אימשיך בתרייהו / איעקר תלמודיה') המקפלות בתוכן עלילה דרמטית בזעיר-אנפין:¹⁹

¹⁴ לזיהוי זה ראו למשל י' הירשפלד, 'אמאוס "מקום מים יפים ונווה יפה" – סקירה היסטורית-ארכיאולוגית', אריאל 55–56 (תשמ"ח), עמ' 15; ספר הערוך, ערך 'דמוס'.
¹⁵ בסוגיית הבבלי המושג מזוהה בכירור כשם מקום קונקרטי (ראו להלן, הצירוף 'איקלע להתם'). גם השם 'דמשק' קשור בשפות רבות לעושר מקורות המים שסביבה (עושר שצוין גם במקרא. ראו מלכים ב, ה 12). לאפשרות זיהוי דיומסית עם דמשק ראו למשל א' וי"י ריבלין, לקורות היהודים בדמשק במאה הרביעית לאלף השישי, ירושלים (לא צוינה שנת הדפסה), עמ' 29, הערה 4. על המקורות המעידים על אודות נוכחות יהודית בדמשק ראו ב"צ לוריא, 'לתולדות קהילת ישראל בדמשק וסביבתה', ארץ-ישראל ד (תשט"ז), עמ' 111–118. המקום המתועד בסיפורנו נעדר מן האונומסטיקון התלמודי שחיבר ב"צ אשל, 'ישובי היהודים בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ט. מסורת ימי-ביניימית מאוחרת קושרת את ר' אלעזר בן ערך עם בית כנסת חשוב ששרד ממש עד לאחרונה בכפר ג'ובר הסמוך לדמשק; ראו הקדמת ש' רגב לחיבורו של ישראל נג'ארה, מקוה ישראל, רמת-גן תשס"ד, עמ' 50; עמ' 127, הערה 88–89.
¹⁶ על סוגיה זו כעדות לנוכחותם של חכמים במקומות רחצה כהמת-גדר ואחרים ראו ז' ספראי, 'הירידים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', ציון מט:ב (תשמ"ד), עמ' 146, הע' 52.
¹⁷ בפירושה של התעמלות האסורה בשבת דנו ראשונים ואחרונים. בקרב פרשני המשנה השווו לדוגמא רמב"ם ור' עובדיה מברטנורא ורש"י ורבנו חננאל לבבלי שבת קמז ע"א.
¹⁸ אין הסוגיה מבארת כיצד בדיוק אירע הדבר. רש"י (ד"ה 'קפחו עשרת השבטים') פירש על סמך ההקשר, 'שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך ולא היו עוסקים בתורה ויצאו לתרבות רעה'. והשוו לדברי ר' אבא בר כהנא בבבלי, יבמות טז ע"ב.
¹⁹ על המקצב בפרוזה ראו עתה א' אלטר, 'קסם השפה: תפקיד הלשון במחקר הספרות', א' פרוש, ח' צמיר וח' סוקר-שווגר, הספרות והחיים: פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה – למנחם ברינקר ביובלו, ירושלים תשע"ב, עמ' 72–75. על נוכחותם הפעילה של משקל ומקצב בפואטיקה

הוי גולה למקום תורה

תלמודו של ראב"ע נעקר ממנו, כנראה משום שנמשך אחר 'מיא דדיומסית'.²⁰ קריאת הסיפור בהקשרו מעצימה עוד את תחושת האסון, בזכרנו כי מים אלה קיפחו את עשרת השבטים. אולם שלא כעשרת השבטים, ראב"ע חוזר. בשובו הוא עומד לקרוא בתורה – בהמשך אטען כי מדובר בקריאה לצרכים ליטורגיים ולא בקריאה לשם לימוד – אך במקום לקרוא פסוק כצורתו הוא משבשו כליל: תחת המילים 'הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם' (שמות יב 2) יוצאות מפיו המילים 'החרש היה לבם'.

בכתבי היד של המסכת החילוף מינורי יותר: הוא מסתכם בשיבוש של אות (ומילה) אחת²¹ – 'החדש היה לכם' (כ"י אוקספורד 366, כ"י מינכן 95),²² או שתיים – 'החדש היה לבם' (כ"י וטיקן 108). רק בנוסח הדפוס, ככל הנראה, משתבשות שלוש אותיות – שלוש מילים – והחידוש נהפך לחירשות.²³ ברם, דומה שנוסח הדפוס אינו רחוק לגמרי מן הנוסחים הקדומים לו אלא מעצים אותם: כבר בהם הבחירה בפסוק זה דווקא ובמילת הפתיחה שלו טעונה מאוד. להבנתי, אין הכרח להידחק ולמצוא זיקה רעיונית בין הסיפור למצוות קידוש החודש על מנת לפרש את הסיפור,²⁴ שכן די בכך שהפסוק מצרף את השורש ח-ד-ש (לאו דווקא במשמעות של 'ירח')²⁵ עם 'לכם', ומזמין כמעט-מאליו דרשה

של ספרות חז"ל – תופעה עקרונית למדי שהמחקר מיעט לעסוק בה עד כה – עמדה לאחרונה בכמה מאמרים ר' שושני. ראו שושני, 'אוי לי שחרבתי את ביתי – מבנה פרוזודי וגלגולי נוסח של שיר מתקופת החורבן, מחקרי מורשתנו ב-ג (תשס"ד), עמ' 209–218; הנ"ל, 'מבנים אנפסטיים במקרא, במדרש ובשירת ביאליק', בלשנות עברית 60 (תשס"ח), עמ' 101–121; ועוד. על סיפור האגדה כיצירה דרמטית ראו י' פרנקל, מדרש ואגדה (תל-אביב, 1993), ב', עמ' 381–385.

²⁰ אמנם מבחינה תחבירית אין לשלול על הסף את האפשרות שראב"ע נמשך אחרי עשרת השבטים ולא רק אחרי תענוגות מימי דיומסית ויין פרוגייתא (הנזכר שם בסמוך בתיאור התרחקות עשרת השבטים).

²¹ ובאמת די בשינוי אות אחת כדי להחריב את העולם כולו: בבלי, עירובין יג ע"א; ויקרא רבה יט:ב, עמ' תכב-תכג, ובמקבילות. להתפתחותו של רעיון זה כמוטיב סיפורי ראו במחקרי (לעיל הערה 12), עמ' 51–55.

²² אמנם רבינוביץ' בדקדוקי סופרים על אתר לא שם לב לכך, אולם לדעתי אין אפשרות לקרוא את הכתוב בכ"י מינכן כ'החרש' אלא כ'החדש' בלבד – וכך הועתק גם במאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי מיסודו של מכון שאול ליברמן (<http://www.lieberman-institute.com>).

²³ עד כה לא מצאתי עד נוסח ישיר קדום לדפוס שונצינו (1484), שבו מוחלף 'החדש' ב'החרש'. את נוסח רש"י על אתר קשה להלום: הוא נראה כ'הכי גרסינן' (אף שאינו מוצג כך), אך דיבור-המתחיל שלו, כפי שהוא לפנינו, עשוי להיות מושפע כבר מנוסח הדפוס. סוף-סוף גם אם ימצא עד נוסח קדום התומך בגרסת הדפוס לא יהיה בו כדי להכחיש את השאלות המתעוררות נוכח הנוסח המתועד בכתבי היד שלפנינו כעת. מכל מקום, קשה לומר שלפנינו 'קלקול' או 'דרדור' של הסיפור, אלא דווקא עיצוב דרמטי עז-מבע.

²⁴ אלא אם נניח שמובלעת בה התפיסה המדרשית המעצימה את התפקיד האנושי בקביעת הירחים. ראו למשל פסיקתא דרב כהנא, פרשת החדש, יג, עמ' 102–103.

²⁵ אכן, כמה מדרשות הפסדר"כ שם מוציאות את המילה מידי פשוטה באופנים שונים. ראו למשל שם, יא, עמ' 99 ('חידוש גאולה יש לכם'); יח, עמ' 107 ('חדשו מעשיכם שעדיין ראש וראשון לבוא').

המייחסת את החידוש לבני האדם, ובהקשר שלנו – את החידוש בתורה דווקא.²⁶ מכל מקום, לאחר אותו מעשה מבקשים חכמים רחמים על ראב"ע, ותלמודו חוזר דרך נס.²⁷ בנקודה זו ראוי להעיר כי סיפור הגעת ראב"ע לדמשק – על התמורה המתחוללת בו שם, על הפער הנפער מאליו בינו ובין חכמים בבית הכנסת משעה שהוא חוזר – מזכיר במידה רבה את הסיפור על אודות הגעת פאולוס לדמשק (מעשי השליחים ט; שם, כב). מטאמורפוזה עמוקה מתחוללת גם בפאולוס – מרודף תלמידי ישו למפיץ בשורתו – ומומחשת בעמידה מחודשת וטעונה מאוד לאחר זמן בפני מכריו משכבר.²⁸ אולם שלא כסיפורו של פאולוס, ואולי בתגובה אליו, סיפורו של ראב"ע נחתם בחזרה אל הראשונות, כלומר למצבו טרם השינוי. חזרה זו מאפשרת למספרים להפיק מוסר השכל באמצעות הצמדת הסיפור לדברי ר' נהוראי במשנת אבות ד, יד: 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחריך שחברריך יקיימוה בידך ואל בינתך אל תשען'.²⁹ ברם, יש להדגיש כבר עתה כי סיפור ראב"ע לבדו, כפי שהוא לפנינו, אינו מעיד על זיקה כלשהי למימרת ר' נהוראי, מלבד הביטוי 'שחברריך יקיימוה בידך', שאכן נתממש בראב"ע פשוטו כמשמעו; דבר בעיצוב הסיפור אינו גורם להניח שראב"ע גלה למקום שאינו 'מקום תורה', שהרי הוא רק 'נקלע' לדיומסית ואף חזר משם. הסיבתיות הפנימית של הסיפור גם היא אינה מעודדת את הקורא לשער כי ראב"ע הניח שהתורה 'תבוא אחריך'. יסודות אלה יתבארו להלן רק מכוח העיון במקורות הארץ-ישראליים של הסיפור.

ההיגד המשנאי נקרא אפוא בסוגיה קריאה נרטיבית – מעין מתווה לעלילה – לא פחות מקריאה רעיונית: עיקרה של קריאה עלילתית זו בהענקת לבוש סיפורי למילים 'שחברריך יקיימוה בידך'. רק מהצמדת הסיפור לאותה משנה אנו מבינים שראב"ע נשען על בינתו יתר על המידה, וקושרים זאת באופן כלשהו ל'חידוש' המרומז בכישלוננו במעשה הקריאה השגויה בתורה. לבסוף, זיהוי שני התנאים כאחד – כביכול ראב"ע ורבי נהוראי חד הם – הופך את דברי האחרון (ר' נהוראי) למעין מוסר-השכל היוצא מפי הראשון (ראב"ע) לאחר ש'חזר בתשובה'. אגב כך אנו שומעים שוב דברי שבח מופלגים על אודותיו – מופשטים וסתומים אמנם במידה ידועה: 'ולמה נקרא שמו רבי נהוראי? שמנהיר עיני חכמים בהלכה'.³⁰ נהרה זו לא ידענו מה היא, וכמותה אנו תוהים על שאר היבטיו המעורפלים של מעשה הצמדת משנת ר' נהוראי לסיפור ראב"ע. להלן אציע כי אפשר שהצמדה זו תואמת דווקא את העולה ממקבילותיו הארץ-ישראליות של הסיפור יותר מגרסתו הבבלית, אך לשלב זה של הדיון אגיע בהמשך.

²⁶ אולי ברוח הדרשה הידועה בירושלמי שביעית, פ"א ה"ה: "כי לא דבר רק הוא מכם" (דברים לב 47) – ואם רק הוא, מכם; למה – שאין אתם יגיעין בו'.

²⁷ נחמן לוין עמד יפה על המבנה הכיאסטי של שורות אלו: 'כי הדר אתא בעי למקרא... / בעו רבנן רחמי עליה והדר תלמודיה'. ראו N. Levine, 'R. Elazar b. Arach: The "Overflowing Spring", the Emmaus Hot Spring, and Intertextual Irony', *Journal for the Study of Judaism* 33:3 (2002), p. 284.

²⁸ ניתוח מקיף יותר ליחסים בין שני הסיפורים זוקק דיון החורג מגבולותיו של מאמר זה. ²⁹ לשינויי נוסח במשנה זו ראו שרביט (לעיל הערה 1), עמ' 163–164. מימרת ר' נהוראי נחתמת בשיבוץ ממשלי ג 5, שאינו חסר משמעות בהקשר של הסיפור בבבלי, בעיקר בנוסחים המחליפים את 'לכם' עם 'לבם': 'בְּטַח אֶל ה' בְּכָל לְבָבְךָ וְאֶל בִּינְתְּךָ אֶל תְּשַׁעֵן'.

³⁰ לקטע זה מקבילה בסוגיית הבבלי, עירובין יג ע"ב, והיא תידון להלן בהערה 77.

הוי גולה למקום תורה

להבנתו, הסיפור בבבלי, וביסוסו העלילתי על מימרת ר' נהוראי, הם שתרמו לכינון דימויו של ראב"ע כחכם עצמאי הנוטה אל החידוש, והם שתרמו ממילא לזיהוי נטייה זו כשורש אסונו. אולם הסיפור עצמו מותיר עמימויות שונות, ודומה שרב בו הנסתר על הנגלה. במה נתייחד ראב"ע לרעה, אם לא בחזשנות הסומכת על בינת-הלב יתר על המידה? כדי להשיב על שאלה זו אשוב לגרסאות הארץ-ישראליות של הסיפור.

[ג]

המקור המוקדם ביותר, כנראה, התוהה במפורש על דבר 'היעלמו' של ראב"ע, משוקע בפרק כ"ט מנוסח ב' של אבות דרבי נתן (להלן: אדר"ן נו"ב).³¹ הוא מובא כהמשך ישיר לתיאור חמשת תלמידיו של ריב"ז, תיאור המקביל במידה רבה לזה שבמשנה. הבדלים אחדים בין התיאורים יצוינו בהמשך דברינו. עתה נסתפק רק בהצבעה על סופו של הקטע המקביל, שבו דברי אבא שאול חריפים יותר:³²

אבא שאול אומר משום ר' עקיבא³³ שהיה אומר משמו לא היה אומר כן
אלא
אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס עמהם
ואצבעו של ר' אלעזר בן ערך בכף שניה
מכריע הוא את כולם

יושם אל לב: לא ראב"ע בכף השנייה מכריע את כולם, אלא אצבעו בלבד. ודומה שלא נועדה הפלגה זו אלא להעצים את המובא אחריה (המוצג כאן לנוחות העיון בחלוקה לפסקאות):

[1] ומפני מה לא נתגדל שמו בחכמה
אלא כיון שיצאו מירושלם אמרו אנה נלך

³¹ תהייה סמויה מרומזת אולי כבר בתוספתא נדרים, פ"ו ה"ה. שם אומר ר' יהושע לרבי עקיבא 'הבל [ובנוסחים אחרים: חבל/אבל, וכוונתם, לדברי ליברמן, מעין 'אוי, הלוואי!], אילו הייתה בימי ר' לעזר בן ערך והשבת תשובה זו, ואמנם קשה מאוד לזהות את הרקע המדויק להתבטאות עמומה זו (ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ו-ז, נשים, עמ' 485-486). החלפת ראב"ע בבן-עזאי בנוסח הברייתא בבבלי (נדרים, עד ע"ב), שכבר הראה ליברמן (שם) שקשה מאוד להקלמה בכל הקשר הלכתי ממשי, יכולה להתבאר דווקא בהקשר המוצע כאן: יהא אשר יהא הרקע המקורי של הברייתא, אין זה מפתיע שלימים היא מתפרשת כמרכיב בתהליך המיתזציה של דמות החכם-ה'אחר' – ויותר מכך, החכם-האחר הנעדר.

³² על פי הנוסח הנבחר בפרויקט 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, האקדמיה ללשון העברית – נוסח כ"י פרמה (דה-רוסי 327), בהשמטת סימני ההדרה ובהשלמת קיצורים. נוסח זה שונה בכמה נקודות מן הנוסח במהדורת שכטר (עמ' 58-59). החשובות שבהן יצוינו להלן. לבעיות עקרוניות בטקסט של אדר"ן נו"ב בכללו, ראו מ' קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 103 ואילך.

³³ מסירת הדברים בתיווכו של ר' עקיבא, לפי עדות זו, היא אחת מאבני-הפינה שעליהן מושתתת הצעת גושן-גוטשטיין. וראו להלן.

והוא שאמר נלך לנו למאוס לעיר יפה שמימיה יפים הוא לא נתגדל שמו לחכמה
והם שאמרו נלך לנו ליבנה למקום שמאהבין את התורה למקום שתלמידי חכמים
מרובים
הם נתגדל שמן בחכמה
[2] משל אם יראה אדם דינר לצבע ואת הצמר לשולחני
זה אינו יודע מה טיבו של זה וזה אינו יודע מה טיבו של זה
אבל אם יראה הצמר לצבע ואת הדינר לשולחני זה מכיר אומנותו וזה מכיר
אומנותו
[3] הוא שאמר נלך לנו למאוס לעיר יפה לעיר שמימיה יפים
כל מי שהוא מבקש ללמד תורה ילך לו אחריה
הוא לא נתגדל שמו בחכמה
והם שאמרו נלך לנו למקום שמאהבין את התורה למקום שתלמידי חכמים מרובים
הן נתגדל שמן בחכמה.

'מפני מה לא נתגדל שמו בחכמה' – שואל המקור שלפנינו על ראב"ע, ומשיב – מפני
שהלך לאמאוס ולא ליבנה.³⁴ אולם תשובה זו אינה אחידה בטיעוניה, וחלוקת הקטע
לפסקאות, כפי שהוצעה לעיל, מסייעת להבחין בכך.³⁵ פסקה [1] מציגה את הבחירה
באמאוס כבחירה במקום מגורים נעים טרם כינון יבנה כמרכז לחכמים. היא מתבררת
רק למפרע כבחירה לא מוצלחת, כשמתגלה כי חכם בדור שאחר החורבן צריך היה
להעדיף את קיבוץ החכמים ביבנה על פני מקורות המים היפים של אמאוס. פסקה [2]
מגייסת משל להבהרת חסרונה של אמאוס, וליתר דיוק, מלמדת על הבדל אחר בין אמאוס
ליבנה: ההבדל בקהל או בסביבה התרבותית, הבדל שאינו תלוי בהכרח בתנאים
החומריים של שני המקומות; המראה תורתו באמאוס משול למי שמראה דינר לצבע
וצמר לשולחני (שאינם יודעים ערכו משום שאינה אומנותם), ולעומתו המראה תורתו
ביבנה משול למי שמראה דינר לשולחני וצמר לצבע, ונמצא זה 'מכיר אומנותו', כלומר
יודע ערכו. פסקה [3] מוסיפה לדיון נופך אפולוגטי, ואגב פתרון המשל היא ממשמעת
את הקטע כולו ומהדקת את הקשרים בין שתי הפסקאות שקדמו לה: אמנם ראב"ע בוחר
ב'עיר יפה שמימיה יפים' (כאמור בפס' [1]), אולם הוא סבור ש'כל מי שהוא מבקש
ללמד תורה ילך לו אחריה' – כלומר אחרי התורה, ובמשתמע – אחריו. ודוק: ראב"ע
של אדר"ן נו"ב לא מצפה לבואם של 'תלמידי חכמים' כאותם שביבנה אחריו, אלא ל'כל
מי שהוא מבקש ללמוד תורה'.³⁶ במונחי האידיאולוגיה שבמשל נוכל לומר כי הוא

³⁴ ראו לעניין זה השערותיו של ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-
אביב 1954, עמ' 63, ודברי הביקורת של א' אופנהיימר, 'גדליהו אלון במבחן היובל', ציון סט:ד
(תשס"ד), עמ' 466.

³⁵ עצמאותה היחסית של פסקה 1 מתאשרת, לדעתי, גם מהופעתה ללא פסקאות 2–3 במקבילה שבנוסח
א', סוף פרק י"ד (מהדורת שכטר, עמ' 59). ציון הזמן המופיע בראשה בנוסח המקביל, כאילו אירע
הדבר כשיצאו תלמידי ריב"ז מלפניו לאחר שניחמוהו על פטירת בנו, נראה כקישור מלאכותי לסיפור
שלפניה, שגם בו מצטייר ראב"ע כככיר תלמידי ריב"ז (וראו שכטר על אתר, הערה כג).

³⁶ אנו מוצאים לשון דומה ('מבקש ללמוד') בסיפורי-ראשית דווקא: כך בסיפור ראשיתו של ר' עקיבא
(אדר"ן נו"ב, פרק יב, עמ' 29); ובסיפור ראשיתו של ר' אליעזר בן הרקנוס (אדר"ן נו"ב, פרק יג,
עמ' 30; פרקי דרבי אליעזר פרקים א-ב); וראו גם מדרש פתרון תורה, פר' והיה כי תבוא (מהדורת

הוי גולה למקום תורה

בוחר להראות צמרו לשולחני ודינרו לצָבֵעַ, אך בניגוד לאידיאולוגיה של מעצבי המשל אין הוא רואה בכך כל רע.

המחפש בקטע דלעיל ביקורת על חדשנות לא-מבוקרת או על אינדיבידואליזם הרסני – לשווא יחפש. יתר על כן: סיפור בחירתו של ראב"ע באמאוס, בגרסתו זו, כלל אינו מעיד על ששכח תורתו, אלא רק על ש'לא נתגדל שמו בתורה' – כלומר לפי דרכנו, לא זכה **שיכירו בו** כגדול בתורה. אך מה לשאלת ההכרה הציבורית ולדימוי המעיין המתגבר? יהודה גולדין פירש במאמרו על בית מדרשו של ריב"ז את מסורת אדר"ן באופן אחר לגמרי. בלשון מהוססת וזהירה הוא משער:

אותו 'מקום יפה ומים יפים ונאים'... הוא מעין רמז לעסק בחכמה שלא נוחה היתה לרוח חכמים – לא רק מפני שביטוי זה 'מים יפים' מעורר הדים ידועים, אלא מפני שקשה באמת לעמוד על מה שקרה לר' אלעזר מן המסופר.³⁷

לדעתו, 'כל שאתה מסתכל במעט החומר שיש בדינו מר' אלעזר בן ערך אתה מוכרח להכיר יותר שיש משהו בדבריו הקרוב לרוח של אנשי הסטואה' (שם, עמ' עט). גולדין מסתמך כאן על מובן סמלי אפשרי ל'מים היפים' בסיפור שבאדר"ן, אך מודה הן בעמימות הסיפור כולו הן בהיעדר כל רמז של ממש שיניח קרקע יציבה יותר לפרשנותו. אולם ייתכן שתשובה לקשיים אלו, המוליכה לכיוון שונה למדיי מזה שהציע גולדין, מצויה באדר"ן גופו, שורות אחדות קודם לסיפור ההליכה לאמאוס, בקטע המתאר את שבחו של ראב"ע בפי ריב"ז – וביותר בקטע המקביל לו בנוסח א' (להלן: אדר"ן נו"א), פרק יד:

נוסח א	נוסח ב
אלעזר בן ערך	אלעזר בן ערך
קרא לו נחל שוטף מעיין המתגבר	מעין המתגבר ונחל שוטף
שמימי מתגברין ויוצאין לחוץ לקיים מה שנאמר "יפרצו מעיינותיך חוצה" (משלי ה 16)	שמימי נובעין

שני הנוסחים מאייכים מחדש את דימוי המעיין המתגבר ומבהירים את פשרו: **'מעין המתגבר' הוא מי שתורתו עולה על גדותיה, כביכול, ומשקה את הרבים כנחל שוטף; מי שתורתו אינה תחומה וסגורה בגבולותיו-שלו. גם כאן הדגש אינו בנסיות אוטודידקטיות דווקא, חריפות אינטלקטואלית יוצאת-דופן או מקוריות באשר היא.**

א"א אורבך, עמ' 283–284, בהשלמת קיצורים): 'וידבר משה, ומה דברים שהיו שם, אילא שבאו אצל משה ואמרו לו לא נטלת את התורה ונתתה אותה לכהנים, שנאמר ויתנה אל הכהנים בני לוי. אמר להם רצונכם שיכתבו לכם ויכרתו לכם ברית שכל מי שהוא מבקש ללמוד את התורה שלא יהא נמנע, אמרו לו הין. עמד משה והכהנים והלויים וכרתו ברית עם ישראל שאין אדם נמנע לקרות בתורה, שנאמר אל כל ישראל לאמר'.

³⁷ 'משהו על בית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון למלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תשכ"ה, עמ' פ. על אמאוס ומימיה מזווית מבט היסטורית-ארכיאולוגית ראו הירשפלד (לעיל הערה 14).

בלי להתעלם מן הזהירות הנדרשת בכל שימוש באדר"ן לביאור מסכת אבות³⁸ אבקש לטעון כי במקרה דנן רשאים אנו לקבל את העדות שלפנינו כפרשנות סבירה לדברי ריב"ז הקצרים במשנה – 'אלעזר בן ערך מעיין המתגבר' – ולמצער, קרובה יותר מן הפרשנות הרואה בשבחו של ראב"ע את מעלת החידוש והנביעה העצמית-היצירתית. סוף-סוף מהו 'מעיין המתגבר' אם לא נביעת מים הפורצת ממקומה אל מקום אחר?³⁹ מעתה, האם על רקע זה נוכל לקרוא מחדש גם את הדימוי שכנגד – דימוי ר' אלעזר בן הורקנוס ל'בור' – לא רק כדימוי לחכם 'שמרן' (ושמא מוטב: 'לא-יצירתית') אלא בעיקר כמי שהאינטראקציה הלמדנית שבינו ובין סביבתו מתמצה בקבלה, בהפנמה ובשימור ולא בהפצה?⁴⁰ לכל הפחות יכולים אנו להבחין טוב יותר כעת בזיקה האפשרית בין שני

³⁸ על יחס משנת אבות ואדר"ן כותב קיסטר (לעיל הערה 32), עמ' 138: 'אין לראות באדר"ן פרשן קדום ונאמן של מסכת אבות, אלא מדרש אבות לכל דבר, שהיכולת ללמוד ממנו על משמעותן המקורית של מימרות אבות קלושה ביותר'. ושם בהערה 113 סיכום גישתם השונה של קודמיו, המיוצגת בעקביות למשל אצל א"א פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו-יורק תשי"א. לשאלת עריכת מסכת אבות ראו A. Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography – Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, New-York 2004, pp. 88-116.

³⁹ הואיל ומדובר בדימוי כמעט יחידאי, קשה לבררו במדויק. השוו לברייתת קניין תורה (אבות ו, א): 'רבי מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק'. מכל מקום זיקתו של 'מעיין המתגבר' ל'נהר שאינו פוסק' עולה בקנה אחד עם פירושו למעלה, המתאר את 'התגברותו' של ראב"ע כאילו תורתו עולה על גדותיה. ייתכן שההקשר הריאלי של הדימוי הוא מעיינות בעלי ספיקה משתנה, הרווחים מאוד בארץ ישראל (ואזור אמאוס בכלל זה), ואולי אף מעיינות פועמים דווקא, שממיהם יוצאים בפעימות מעת לעת, מאותם שנאמר עליהם 'יום שמזל כימה עולה ביום ומעיינות מתגברים' (בבלי, ראש השנה יא ע"ב). ואכן א' בן-יהודה במילונו (ערך 'גבר', כרך 2, עמ' 688) פירש 'התרבו, היו רבים ועצומים', ומשנתנו היא אחת מדוגמאותיו. למילה 'מתגבר' כביטוי להתעצמות והפצה השוו למשל בבלי, יומא עז ע"א; כלה רבתי ה, ב; ועוד. דימוי אחר, קרוב מבחינה לשונית, הוא 'מעיין נובע' (משנה בבא-בתרא י, ז): 'אמר רבי ישמעאל: הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן שהן כמעין הנובע'. אלבק מפרש שם 'מעין הנובע – חכמה', ומפנה (בין השאר) לבראשית רבה, סא:א, עמ' 657–658: 'זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנן והיו נובעות ומלמדות לו חכמה' (והשוו, להבדיל, בבלי נדרים מא ע"ב). ועדיין קשה ללמוד ממקורות אלו על הדימוי שלפנינו במשנה באבות: האם ראב"ע הוא כמעין נובע לאחרים המבקשים ללמוד ממנו תורה, כפי שאנו מבקשים לפרש כאן? והאם ראב"ע הוא שזוכה לנביעה עצמאית מתוכו, כפי שמבארים בדרך כלל את דימויו? גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 2), עמ' 178, מדגיש לפי דרכו את העובדה שבר' עקיבא נאמר 'משמת רבי עקיבא פסקו מעיינות חכמה' (ירושלמי, סוטה פ"ט הי"ז). מכל מקום, על ראב"ע נאמר שהוא 'כמעין המתגבר' ולא 'כמעין הנובע' או 'מעיין חכמה', ולהערכת ייש לפרשו על פי הפסוק 'וַיִּגְבְּרוּ הַיָּמִים וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל הָאָרֶץ וַתִּלְךְ הַתְּבֵיחַ עַל פְּנֵי הַיָּמִים' (בראשית ז 18), וכדרך שפירש בן-יהודה במילונו, כנזכר לעיל. ⁴⁰ על אי-הדיוק בהצגת ראב"ה כ'שמרן' אפילו נוכח תיאורים מפורשים שלו כמי ש'לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם' (בבלי יומא, סו ע"ב, ועוד) – העמיד א"ש רוזנטל, 'מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים', תרביץ סג:ג (תשנ"ד), עמ' 331–334. והשוו ו' נעם, 'בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה ר' אליעזר?' מסכת ה (תשס"ו), עמ' 125–144. אגב הדברים יש להעיר כי שבחו של ר' שמעון בן נתנאל בפי ריב"ז באדר"ן (שלא כמשנת אבות, שבה תואר כ'ירא חטא') מייצג דגם שלישי של חכם, הקשור גם הוא בכיוון תנועת המים ומקורם: 'ערוגה שהיא מקבלת מימיה במדבר' (נו"ב, פר' כט, עמ' 58), 'גרועה [גרע] שבמדבר שמחזקת מימיה' (נו"א, פר' יד, עמ' 58), ובפרט לפירושו של פינקלשטיין (לעיל הע' 37), עמ' מג, ש'גרע' פירושו 'זרם מים' (וראו שם עוד בעמ' רמג).

הוי גולה למקום תורה

המטענים הסמליים המזוהים עם הבור, כלומר בין היעדר יצירתיות מזה לידע המופנה כלפי-פנים מזה. הדברים נאמרים כמעט במפורש במשלו של ר' עקיבא בספרי דברים (פיסקא מח, עמ' 110, בתיקון קל):

רבי עקיבה אומר הרי הוא אומר 'שתה מים מבורך' (משלי ה 15) בור מתחלתו אין יכול להוציא טיפת מים מאליו, לא היה אלא מה שבתוכו. כך תלמיד מתחלתו לא למד כל דבר, לא היה אלא מה שלמד. 'ונוזלים מתוך בארך' (שם), דומה לבאר. מה באר מנזלת מים חיים מכל צדדיה, כך באים תלמידים ולמדים הימנים. וכן הוא אומר 'פוצו מעינותיך' וגו' (שם 16).⁴¹

ובכל האמור בנזילת 'מים חיים מכל צדדיה', היא באר – הוא מעיין.⁴²

[ד]

אני מבקש למתוח מעט יותר את הפרשנות המוצעת למשנת אבות. אם אכן ריב"ז משבח את תלמידו באמרו עליו שתורתו משפיעה כלפי חוץ, כלפי מה הדברים אמורים? האם אפשר לשמוע בהם קול מתנגד לסיפור האלטרנטיבי, המגנה את ראב"ע על בחירותיו? במילים אחרות – עד שאנו שואלים להיכן נעלם ראב"ע אחר כל דברי ההלל על אודותיו, שמא עלינו להפוך את כיוון הקריאה ולומר שדברי ההלל עצמם אינם נאמרים בחלל הריק אלא מופנים כלפי דברי הביקורת, באמרם כי טוב עשה ראב"ע כשבחר להיות כמעין המתגבר שתורתו אינה סגורה בחוגי חכמים לבדם?⁴³

⁴¹ והשוו לדרשות ר' שמעון בר יוחאי ור' שמעון בן מנסיא לאותו פסוק, שם. ⁴² קיסטר (לעיל, הע' 32), עמ' 216, הע' 486; ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 153–154 (ועל דימויו של ראב"ה במדרש בכלל ראו שם, עמ' 152–168). אף גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 2) זן בקטע זה מן הספרי, אך פירושו מעיד יותר מכול על הטיית דימויי הבאר והמעין בהתאם לקונספציית החידוש: 'הבור מכיל רק מה שניתן בו, הבאר לעומת זאת נובעת מים מאליה. זהו הניגוד היסודי שבין הבור לבאר' (עמ' 177).

⁴³ גם אם לא נסתכן ב'שחזור' דעת ריב"ז, טענתנו היסודית היא כי המתח שבין הפצת תורה לכינוסה הוא המתח היסודי המטעין את דברי ריב"ז במשנה באבות. מתח זה אינו זר לעולמם של חכמים, והוא נקשר פעמים רבות לדרשת הפסוק 'תְּרַבְּנָה בְּחוּץ תְּרַבְּנָה בְּרַחֲבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ' (משלי א 20). צידוק להוראת תורה בפרהסיה מובא בספרי דברים, פיסקא פ"ז, ובמדרש תנאים לדברים יג 7; אך השוו בבלי ברכות, נו ע"א, ששם אפשר אולי לזהות נימה ביקורתית מרומזת. הדעה ההפוכה, המבכרת לימוד תורה בגבולות בית המדרש בלבד, מתועדת אף היא היטב. ראו למשל רצף הדרשות בבבלי, תענית ז ע"א (וגם שם, לא במפתיע, נסוב הדיון בסמלי מים) – ועומדת במחלוקת בסיפור רבי חייא המלמד תורה בשוק, בבלי, מועד קטן טז ע"א-ע"ב. הסיפור נותח בהקשר זה אצל פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב תשמ"א, עמ' 85–87; ניתוח מקיף יותר, רב-משמעות לענייננו, ראו במאמרו של מ' לביא, 'הפסיפספור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה' – סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמא לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי, *JSIS* 8 (2009), עמ' 1–8. מאמר זה משיק בנקודות רבות לאבחנות התמטיות העולות מן הניתוח שהצעתי כאן. האליטיזם הייחודי העולה מכמה מסורות בבבלי נדון אצל ג' רובנשטיין: J.L. Rubenstein,

גושן-גוטשטיין רואה בזיקת המסורות הסיפוריות למשנה באבות – המשיחה כביכול לפי תומה – זיקה שבין מקרא למדרשו.⁴⁴ מחרה-מחזיק אחריו נחמן לויין בצינו את האירוניה הגלומה בקריאה אינטר-טקסטואלית של המסורות השונות זו כנגד זו.⁴⁵ אולם האם באמת המשנה משיחה לפי תומה? המקורות הנוגעים לראב"ע אינם רבים, וכמעט כולם, כפי שאראה להלן, טעונים במידה רבה. משעה שבין טקסטים שונים – ומוטב: בין ייצוגים שונים של דמות חכם – נטוויים קשרים הדוקים כל כך, יש מקום לחשוב על דגם אחר, מורכב יותר, של יחסי-גומלין ביניהם.

מהוססת ככל שתהא, הצעתנו עשויה להאיר באור חדש שני מקורות תנאיים שנתקשו בהם פרשנים. אחד – משנתנו גופא, בסיפא שלה: 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים אחת ור' פלוני בשניה, מכריע את כולם'. ככלות הכול, מה פשר ניסיונו המשונה של ריב"ז לשקול אחד מחכמי ישראל כנגד הרבים? כזכור, גושן-גוטשטיין ביקש לראות כאן מחלוקת על דרכי לימוד התורה, כאילו ראב"ה הוא 'סיני' וראב"ע 'עוקר הרים'. אולם קריאה זו מיתרת את חכמי ישראל שבכף השנייה, משל היו 'ניצבים' חסרי-משמעות כמעט בתמונה המצוירת במשנה. והנה, על רקע כל האמור לעיל, אפשר שאין בסיפא של משנתנו מחלוקת כלל כי אם שתי גרסאות לאמירה אחת: ריב"ז מגן בדבריו על תלמידו שנדחה מחברת החכמים, ורק נחלקו המוסרים בשאלת זהות התלמיד הזוכה להגנה. דברי ריב"ז נשמעים כעת עשירים משחשבונו. אמור מעתה: לא 'אם יהיו', בעתיד המדומיין, ההיפותטי, שבו ניתן יהיה להניח חכמים על משקל כדי לאמוד את ערכם – אלא 'כשהם', בהווה המטאפורי של הטקסט: בזמן שכל חכמי ישראל בכף מאזניים אחת, וראב"ה/ראב"ע בשנייה – כלומר הרחק מחוג החכמים – מכריע(ים) את כולם.⁴⁶ בה בעת, הבחירה בדימוי המאזניים מגוננת על הרחוקים מפני ניתוק מוחלט בהציבה אותם כפעילים במערכת אחת עם שאר החכמים (בוודאי אליבא דריב"ז).

מקור אחר העשוי להיבנות מאסטרטגיית הקריאה שתוארה לעיל (ואף להבנות אותה במקביל), מחייב הרחבה כלשהי של אופק המבט אל גוף מסורות נוסף שנקשר בשמו של ראב"ע: המסורות על דרשתו במעשה מרכבה לפני ריב"ז, שכבר נדונו הרבה במחקר. אנו נתמקד בפרשנות למשפט אחד בלבד בקטע ידוע מן התוספתא בחגיגה, פרק שני. לאחר הקביעה כי 'אין דורשין במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו' מובא המעשה שלהלן (הל' א):⁴⁷

The Culture of the Babylonian Talmud, Baltimore 2003, pp. 123-142. וראו תנחומא

בובר בחקותי, ד (שם ה'חוי' של התורה הוא בתי כנסיות ובתי מדרשות!); מדרש תהלים א:יח (יעוין להלן). על ריב"ז עצמו מסופר שישב שמונה-עשרה שנה ביישוב ערב שבגליל, שתואר על ידו כמקום של שנאת התורה (כך במקור). ראו ירושלמי שבת, פט"ז ה"ח (תודתי לאבי רוזנר על הפניה זו).

⁴⁴ גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 2), למשל בעמ' 192, 197.

⁴⁵ לויין (לעיל הע' 27).

⁴⁶ לפרשת נידויו של ראב"ה ראו למשל י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הרקנוס, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 309–329 (השערתו בדבר הרקע לנידוי, שם, עמ' 320, עולה בקנה אחד עם דימויו של ראב"ה כמי שמבכר את השמועה ומתנגד לדרשה – ויש לה חשיבות כלשהי לענייננו); ג' לייבזון, 'על מה מגדין (עילות הנידוי בא"י ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד)', שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 300–301.

⁴⁷ נוסח מהדורת ש' ליברמן, בהשלמת קיצורים.

הוי גולה למקום תורה

מעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רכוב על החמור והיה ר' לעזר בן ערך מחמיר
אחריו
אמר לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה
אמר לו לא כך אמרתי לך מתחילה שאין שונין במרכבה ביחיד
אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו
אמר לו מעתה ארצה לפניך
אמר לו אמור
פתח ר' לעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה
ירד רבן יוחנן בן זכיי מן החמור ונתעטף בטליתו
וישבו שניהם על גבי האבן תחת הזית
והרצה לפניו
עמד ונשקו על ראשו ואמר
ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולדרוש בכבוד
אביו שבשמים
יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש
לעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים
אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציך שיודע להבין ולדרוש לכבוד
אביו שבשמים

על המשפט המודגש בדברי השבח של ריב"ז לראב"ע ('יש נאה דורש') כתב א"א
אורבך:⁴⁸

קשה לקשרו עם מה שקדם לו או עם מה שבא אחריו. אין מדובר בו על דבר שקיים
ראב"ע או לא קיים אותו [בשונה, למשל, מהופעת ביטוי דומה ביחס לבן עזאי.⁴⁹ א.מ.].
לפיכך נראה שכל הקטע מ"יש נאה דורש" עד "יצא מחלציך" נובע מתוך מקור אחר,
שבו סופר על ראב"ע שקיים הלכה למעשה מה שדרש בעניין מסוים וזכה לשבח זה מפי
רבו.⁵⁰

אורבך אף מציע הקשר אפשרי לאותו 'מקור אחר': 'יתכן ששבחו של ראב"ע כ"נאה
דורש ונאה מקיים" בא להוציא מכלל מסורת אחרת, שדברה בגנותו של ראב"ע'; כאן
הוא מצטט את המסורת על הליכת ראב"ע לאמאוס מאדר"ן (נו"ב) ומזכיר כי 'ר' אלעזר
בן ערך בעצמו דרש "הוי שקוד ללמוד תורה" (אבות ב, יג).⁵¹ אורבך סובר כנראה כי
ריב"ז ביקש לומר שראב"ע המשיך לשקוד ללמוד תורה כנגד המלעיזים עליו. אולם

⁴⁸ א"א אורבך, המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים
תשמ"ח, עמ' 486–513.

⁴⁹ תוספתא יבמות, פ"ח ה"ז.

⁵⁰ שם, עמ' 488 (וראו נימוקיו שם), וכן להלן. והשוו עם השערת גולדין (לעיל הערה 36), עמ' עה-
עו.

⁵¹ נראה שגם קיסטר (לעיל הערה 32, עמ' 215–216) נוטה לזהות במשפט זה שריד למסורת אחרת.
וראו שם בעיקר הע' 485, הנחתמת ב'חשד ש"יש נאה דורש ואין נאה מקיים... הוא שריד של
תגובה למסורת מקבילה על דרשה אקסוטריית בדברי תורה'.

כאמור, הלעזה מעין זו נעדרת לגמרי מהסיפור באדר"ן, והדים לה רק בבבלי, המייחס לראב"ע שכחה בתורה. אמנם הסיפור באדר"ן מסביר 'מפני מה לא נתגדל שמו בתורה', אולם אינו טוען כלל כי ראב"ע לא שקד על תורתו.

על רקע זה ולאור כל האמור לעיל, אבקש להציע שאין הכרח בהפרדת דברי השבח של ריב"ז למקורות שונים.⁵² במקום לחפש את ה'קיום' ('נאה מקיים') ביישום מעשי של דרשה ('נאה דורש') שאינה לפנינו, אפשר למצוא בתוספתא עצמה: ראב"ע מבקש להוכיח במעשיו כי הוא 'חכם ומבין מדעתו', כלומר חכם שמגבלת 'אין דורשין... ביחיד' (ובנוסח כ"י ערפורט: 'ליחיד') אינה חלה עליו – ומצליח בכך. דרשתו במעשה מרכבה היא בבחינת 'קיום' מעשי-כביכול של 'דרשתו' על עצמו כ'יחיד',⁵³ ותגובת ריב"ז מעניקה לה אישור סמכותני.⁵⁴

זאת ועוד: באחת ממקבילותיו של הסיפור – במכילתא דרשב"י, פרק כא⁵⁵ – הוא מובא מיד לאחר הדרשה הבאה:

'אשר תשים לפניהם' –

מה הפנימה הזאת אינה נגלית לכל ברייה,

כך אין לך רשות לשקע עצמך על דברי תורה אלא בפני בני אדם כשירין.

שאלת יחסו של חכם לסביבתו – אם סביבה של "בני אדם כשירין" היא, ואם לאו – מעניקה לסיפור הדרשה במעשה מרכבה את ההקשר המבוקש. היא מתפרשת כעת בגלוי לא רק בזיקה לאפשרות לדרוש במעשה מרכבה בתנאים מסוימים, אלא גם בזיקה רחבה יותר ל'חידת ראב"ע', קרי, לניתוקו מחוגי החכמים ולבחירתו בסביבה אחרת מאילוץ או מרצון.

עתה יכולים אנו לשוב אפוא אל התוספתא בחגיגה: במונחים סטרוקטורליסטיים נראה כי 'מבנה העומק' שלה חופף במידה רבה לזה של המשנה באבות, גם אם אינם זהים לגמרי. בשני המקורות ריב"ז מצדיק את ניתוקו של תלמידו ראב"ע מחוג-החכמים: אם משום שתורתו משפיעה כלפי חוץ כ'מעין המתגבר' (במשנה), אם משום שהוא 'חכם מבין מדעתו' (בתוספתא).⁵⁶

⁵² גם אם השבח בדבר 'נאה דורש' וכו' נראה תנייני לאזכור ביטוי דומה (ומנוגד) על אודות בן עזאי (ראו לעיל הערה 49), הרי אין בכך כדי לסתור את האפשרות לפרש את התוספתא שלפנינו כפי שהיא בעיצובה הסופי (אף אם אינו קוהרנטי; וראו להלן).

⁵³ ידוע לי שפרשנות זו כרוכה בייחוס משמעויות שונות לשורש ד-ר-ש בגוף דברי ריב"ז בתוספתא. מצד ביקורת הנוסח אפשר שהדבר חושף בקיעים בטקסט התנאי (כדעתם המסתברת של אורבך וקיסטר), אך בעיצובה הסופי של התוספתא אפשר לפטור זאת כמשחק מילים סביר בהחלט.

⁵⁴ אין צורך להניח לשם כך שכל צלעות הפתגם שבפי ריב"ז תהיינה קשורות דווקא לשאלת מעמד היחיד מול הרבים. לפתגם זה קיום עצמאי, כפי שעולה מעצם שילובו בהקשרים שונים, והופעתו כאן מגייסת ממילא רק את הסיפא שלו. אך השוו השערת ליברמן, שאינו מייחס ל'קיום' הנזכר כאן משמעות קונקרטי: 'כנראה שנאה מקיים הוא הגורם המכריע שלא יכשל במעשה מרכבה' (תוכ"פ על אתר, עמ' 1288).

⁵⁵ עמ' 158–159.

⁵⁶ חפפה זו מגולמת מפורשות במקבילה שהוזכרה כעת מן המכילתא דרשב"י, בה מופיעים שבחי ריב"ז משני המקורות יחד (והשוו ניתוח התופעה אצל אורבך, עמ' 488, הע' 12, עם קיסטר [לעיל הערה 32], תחילת עמ' 216).

אם כנים דברינו, הולך ראב"ע ומצטייר כדמות שנויה במחלוקת, שדימויה מייצר ביטויים ספרותיים שונים המגיבים אהדדי: סוף סוף דברי ריב"ז במשנת אבות אינם בהכרח 'ניטרליים' יותר מן הסיפור המתחרה באדר"ן או מן המסורת המיסטית בתוספתא חגיגה. אחת היא לנו אם היה ראב"ע בעולם או משל היה;⁵⁷ אם בחר להתבדל מחברת החכמים ולהשפיע תורתו לרבים אם לאו. מבחינה פרשנית ה'עובדות' החשובות לצורך עיוננו כאן אינן אלו שבמציאות ההיסטורית, אלא העולות מן הספרות כפרקטיקה המכוננת את ההיסטוריה עצמה, היסטוריה של 'חיים בתוך הטקסט'.⁵⁸ זו האחרונה אינה יציבה וקבועה אלא עומדת למאבק דינמי ופתוח על הסמלים המעצבים את דרכה. כאלה, למשל, הם המים, המעניקים מסגרת התייחסות סמלית לרבות מן המסורות העוסקות בראב"ע, באגדה ובהלכה גם יחד.⁵⁹ למים עצמם אין פשר מובחן יחיד, אך אפשרויות המְשֻׁמוּעַ הגלומות בהם אין-סופיות, ודווקא משום כך הם נהפכים לזירת ביטוי מורכבת של מתחים בתרבות.

⁵⁷ לביקורת על הפרספקטיבה הביוגרפית ההיסטורית-למחצה של גושן-גוטשטיין ראו Alyssa Gray, 'Is Critical Rabbinic Biography Possible?', *Prooftexts* 23:3 (2003), pp. 376-382.

⁵⁸ תיאור זה של הקשר בין ספרות להיסטוריה מונח בתשתית תיאורית המדרש של ד' בווארין, כפי שניסח בספרו: מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, ובעיקר עמ' 185–202; והשוו פ' גיימסון, הלא-מודע הפוליטי (תר' ח' סוקר-שווגר), תל-אביב 2004, עמ' 27.

⁵⁹ מסורת התוספתא בחגיגה, שבה למים אין זכר, היא כמעט בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל, וגם היא עצמה רוויה בסמלים אחרים. את המים אנו שבים ומוצאים לא רק במשנת אבות ובאדר"ן אלא גם בבבלי ('מייא דדיומסית'), במקבילה סיפורית נוספת ממדרש קהלת רבה, שבה נדון מיד, ואף במקורות אחרים. ראו למשל הליכת ריב"ז לבית המרחץ דווקא בשעה שראב"ע בא לנחמו (אדר"ן נו"א, פר' יד, עמ' 58, והשוו גושן-גוטשטיין [לעיל הערה 2], עמ' 183, הע' 45), תיאור ראב"ע כ'עץ שתול על פלגי מים' (מדרש תהלים א, יט, וראו להלן הערה 88), ועוד. בהתאם לאסטרטגיית הקריאה המוצעת במאמרנו מעניין לחשוב גם על תפקידו של ראב"ע בכינון הלכות טהרת ידיים – אחד הנושאים היחידים שבהם השתמרה מסורת הלכתית בשמו. על הפסוק 'וְכָל אֲשֶׁר יֵצֵא בּוֹ הַנֶּבֱ וְיָדָיו לֹא שָׁטָף בְּמַיִם וְכַפָּיו בְּגִדָיו וְרַחֲצָיו בְּמַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב' (ויקרא טו 11), דרש ראב"ע: 'מיכן סמכו על טהרת ידיים מן התורה' (תורת כוהנים, זבים, פ"ד, 1). לא היינו נגררים לציין זאת אילולי גלגולה של דרשה זו לבבלי, חולין קו ע"א, ודברי רבא על אודותיה: 'מצוה לשמוע דברי ר' אלעזר בן ערך' – היגד שכנראה אין לו אח ורע בספרות התלמודית כולה. האם תהא זו השערה פרועה לומר שדברי רבא מהדהדים, אולי שלא במודע, לאותו שלב בבלי-מובהק, שבו דימויו הספרותי של ראב"ע 'מתביית', כפי שנראה להלן בקריאה חוזרת של הסיפור במסכת שבת? והלוא דבר הוא. אגב כך יש להזכיר את סברת גייגר (לעיל הערה 2) ולפיה דברי ראב"ע בתורת כוהנים מבטאים דווקא הסתייגות מדרשת חכמים בעניין טהרת ידיים; בעקבות זאת, משער גייגר, נידו חכמים את ראב"ע, והוא הוא אליעזר בן חנוך/חנוך/הנד, אותו חכם שנודה לפי המסופר במשנה עדויות ה, ו (בגרסאות שונות לשמו), משום שזלזל בטהרת ידיים. אמנם לניתוח פשוט ומסתבר הרבה יותר ראו י' פורסטנברג, טהרת ידים ואכילת חולין בטהרה: פרק בתולדות ההלכה התנאית, עבודת גמר לקבלת התואר מוסמך, ירושלים 2005, עמ' 38, הע' 46, ובכלל שם עמ' 31–36. לא נוכל לדון כאן במקורות הענפים הנוגעים לדימויי מים בתרבויות המשיקות לעולמם של חז"ל, אך נזכיר רק מים כסימבול של הפצה בהקשר של הנצרות הקדומה. ראו למשל יוחנן ז 37–38: 'ביום האחרון ביום הגדול של החג עמד ישוע והכריז מי שצמא יבוא נא אלי וישתה. המאמין בי כדבר הכתוב נהרות של מים חיים יזרמו בקרבו'. הכרזה זו נדונה במאמרם של מ' הלברטל ו' נאה, 'מעייני הישועה: סטירה פרשנית ותשובת המינים', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם, הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיזוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים (ירושלים תשס"ז), עמ' 179–197.

[ה]

על רקע דפוסי הייצוג הטעונים של סיפור ראב"ע בכמה מן המקורות הארץ-ישראליים, מן הראוי לשוב אל הסיפור בבבלי ולבחון מחדש את יחסיו עמם, משום שגיבושו הנרטיבי של הסיפור בבבלי במקרה שלפנינו אינו מבליט מתחים אלא דווקא מקהה את עצמתם: ראב"ע חוזר לחוג החכמים ותורתו ניצלת על ידם; זיהויו עם ר' נהוראי מציג אותו כמעט כ'בעל-תשובה' המזהיר מפני הסכנה הגלומה באורח חייו הקודם, באמרו 'הוי גולה למקום תורה... ואל בינתך אל תישען'. להלן אטען כי תופעה זו יסודה בניתוק הסיפור מהקשרו הראשוני: **משעה שנוטרלו מרכיבים מסוימים בסיפור ראב"ע המייחסים (במפורש או במובלע) משמעות למעשיו, גם אם היא שנויה במחלוקת – לובש הסיפור גוון שונה בתכלית.** שוב אין דרכו של ראב"ע מוצגת כאלטרנטיבה אפשרית לדרכם של חכמים אחרים אלא כדרך ללא מוצא. ראב"ע 'מְתַבֵּית'.

כדי לעמוד על תהליך ה'פיות' (domestication) – ואפשר שמונחים כגון 'סיגול' או (בהשאלה) אויקוטיפיקציה⁶⁰ מתאימים יותר – ננסה לזהות את אבני הבניין של הסיפור בבבלי ואת המכניזמים הפואטיים המעצבים את דמותו מחדש. אך לפני כן עלינו להידרש לגרסה נוספת של הסיפור, שבה יש לראות מבחינות רבות, לדעתי, חוליית-מעבר בין אדר"ן לבבלי. כוונתי לסיפור בקהלת רבה (להלן: קה"ר),⁶¹ t:z:

ריב"ז כל זמן שהיה קיים היו יושבין לפניו
 וכשנפטר הלכו ליבנה והלך ר' אלעזר בן ערך אצל אשתו לאמאוס מקום מים יפים
 ונוי יפה
 המתין להן שיבואו אצלו ולא באו
 כיוון שלא באו בקש לילך אצלן ולא הניחה אותו אשתו
 אמרה לו מי צריך למאן
 אמר לה הן צריכים לי
 חמת ועכברים מי דרכן לילך לחבר שיבקש העכברים אצל החמת או החמת אצל
 עכברים
 שמע לה וישב לו עד ששכח תלמודו

⁶⁰ על אודות האויקוטיפ ראו C. W. von Sydow, C.W., "Geography and Folk-Tale", *Oicotypes, Selected Papers on Folklore*, Copenhagen 1948, pp. 44-59; ל' הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים לפולקלור יהודי ג (תשמ"ג), עמ' 139-156; ג' חזן-רוקם, 'חקר תהליכי התמורה בספור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ג), עמ' 127-139; ת' אלכסנדר, 'האגדה הספרדית-יהודית על רבנו קלונימוס בירושלים – לחקר דרכי ההסתגלות של הספור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ה-1 (תשמ"ד), עמ' 85-123.

⁶¹ מובא כאן על פי הנוסח שהתקין ר' קיפרווסר, מדרשי קהלת: התהוות ועריכה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 2005, עמ' 187, בהשלמת קיצורים. דיון בנוסח הקטע ראו שם, עמ' 118. סינופסיס מלא לקהלת רבה, ובכלל זה גם לקטע שלפנינו, נערך בידי ש' ברוכי ומופיע כעת בגרסה מקוונת בפרסומי מפעל המדרש במכון שכתור: <http://www.schechter.ac.il/kohelet.html>.

לאחר זמן באו אצלו שאלו פת חטין או פת שעורין מיסב ואוכל כליפתן ולא ידע
מה להשיבן
בלפתן ר' אלעזר ור' יוסי אומרים שני תבשילין לפותין זה בזה

גם בסיפור זה נפרדות דרכי ראב"ע מדרכי חבריו, תלמידי ריב"ז. אולם הפרידה כמעט
מקריית: הם הלכו ליבנה, והוא הלך אחר אשתו לאמאוס. ושלא כבמסורת אדר"ן נו"ב,
ראב"ע אינו מצפה לבוא 'כל מי שהוא מבקש ללמוד תורה', אלא דווקא לחבריו תלמידי-
החכמים מבית המדרש הישן. משרואה ראב"ע כי נותר בודד, הוא מעוניין להצטרף
אליהם, ורק אשתו – וגאוותו – הן שמונעות זאת ממנו. גם הבחירה באמאוס נזכרת
(כמעט) ללא נימה ביקורתית: דומה שתפקידה כאן מתמצה בעיקר במשחק המילים
הגלום ב'חמת' – שאינה רק נוד המים שעכברים נצרכים לו, אלא גם שמה העברי של
העיר, שהיא אכן 'מקום מים יפים'. כמו בסיפור בבבלי, ושלא כסיפור באדר"ן, ניתוקו
של ראב"ע מחוגי החכמים גורמת לו לבסוף לשכוח את התורה. משמעויותיה הסמליות
של ההלכה שעליה נשאל כשבאו אליו חכמים לאחר זמן (הלכה שמקורה במשנה נגעים
יג, ט) – 'שני תבשילין לפותין זה בזה' – מהדהדות בעוצמה לתמה היסודית של הסיפור,
כפי שקבע כבר גושן-גוטשטיין.⁶²

הנה כך: מצד אחד ממשיך הסיפור בקהלת רבה את מסורת אדר"ן בהבליטו את ניתוקו
של ראב"ע מקהל החכמים, ומצד אחר אנו כבר מוצאים בו את מוטיב שכחת התורה
שעתיד לזכות בפיתוח דרמטי בנוסח הבבלי. השכחה עצמה אינה מקריית, כי אם תוצאה
של גאוה יתרה. גאוה זו אינה גורמת לו לחדש בתורה חידושים מופלגים, אלא רק
מעמיקה את ריחוקו מחבריו; עדיין איננו שומעים כאן דבר וחצי דבר על החידוש בתורה
כמאפיין של ראב"ע! ברם, לריחוק מהחברים – שלא כבמסורת אדר"ן – לא מיוחס
מרכיב 'אידיאולוגי'. אין כאן זכר למשל הצמר, הדינר, הצבע והשולחני; במקומם נמצא
רק גורם מקרי-למחצה, אחוז וכרוך ביסודות מיסוגניים אוניברסליים מובהקים: הליכת
ראב"ע אחר אשתו.⁶³ ראב"ע אינו מצפה 'לכל מי שהוא מבקש ללמוד תורה' אלא

⁶² בעניין זה אני חולק על קיפרווסר (שם, עמ' 189. וראו הערות 795–796 שם), המסתייג מביסוס
הניתוח הספרותי על משמעויותיה הקונטטיביות של המשנה מנגעים ומציע במקומו פירוש
אלטרנטיבי המיוסד על משמעויותיה הדנוטטיביות. פירושו נראה דחוק, והפרדת המקורות הכרוכה
בו אינה הכרחית. ראשית, השימוש בהלכה כמרכיב סיפורי אינו זר לאמנות הסיפור של חז"ל, כפי
שכבר הראה פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 220–235, וראו
בעבודתי (הע' 12 לעיל), עמ' 52–54. שנית, מצד הניתוח הספרותי אין כל סיבה לומר שהסבר
המילה 'לפתן' אינו חלק מהסיפור, בדיוק כשם שאין כל סיבה לקטוע את הסיפור בבבלי לפני המילים
'היינו דתנן' (השוו קיפרווסר, שם, עמ' 188); גם חיווי לא-סיפורי יכול להיות מרכיב 'לגיטימי'
בתהליך המשמעות של הסיפור עצמו; ובכלל נדרשת כאן הגדרה רחבה יותר של אמנות הסיפור
בהקשרו בסוגיה התלמודית, שעיקרו במפגש בין שתי פואטיקות: הפואטיקה של הסיפור התלמודי,
שהווקטור השליט בה נוטה אל הריכוז, הצמצום והמינימליזם, והפואטיקה של הסוגיה התלמודית,
שהווקטור השליט בה נוטה אל המיצוי שעל-דרך ההרחבה.

⁶³ עיצובם של היבטים מגדריים במסורת זו דורש דיון לעצמו. העימות האידיאולוגי הפנים-גברי (או
פנים-חכמי) באדר"ן הומר כאן בתבנית אוניברסלית מוכרת המושתתת על מערכת יחסים בין גבר
'חלש' ואישה 'חזקה'. אין להכחיש גם את זיקתה הסמלית של ה'חמת' לאישה (ברוח הכתוב בבבלי,
שבת קנב ע"א), בצד זיקתה לכינויה של אמאוס.

לחבריו, תלמידי-חכמים משכבר, ודומה שכל רצונו הוא חידוש ימי שבתם יחד בהנהגת ריב"ז בירושלים.

ענה נוכח לשוב אל הסיפור בבבלי. ראב"ע של הבבלי, כבן-דמותו בקהלת רבה, לוקה בשכחה. היסוד הארץ-ישראלי הקדום שייחס משקל מיוחד לעצם ההתרחקות מחברת החכמים – אם משום שלא ראה פגם בהצגת 'צמר לשולחני ודינר לצבע' כבאדר"ן, אם משום שנטה אחר אשתו וגאוותו כבקה"ר – נעדר לגמרי מן הסיפור הבבלי עצמו. אולם במפתיע הוא מותיר את עקבותיו **בתגובה לסיפור**, כלומר בהצמדת משנת ר' נהוראי אליו ("הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחרך"). לעומת זאת בסיפור הבבלי גופו ראב"ע רק נקלע ל'דיומסית', נמשך אחר תענוגותיה ושכח תורתו; ואפשר אף שהתענוגות אינה מוצגת באור שלילי כשהיא לעצמה, אלא בעיקר כגורם 'מתחרה' על תשומת לב החכם, גורם המסיט אותו מן העיסוק בתורה.

מיקום הסיפור בבבלי מקפל בתוכו באורח יוצא מן הכלל את המעתק אל עבר ייצוג שלילי של 'מקום המים היפים': הסיפור משוקע בסוגיה המוסבת על המשנה (שבת כב, ו) האוסרת 'התעמלות' בשבת (יהא פירושה אשר יהא, ברור שמדובר בעונג פיזי כלשהו), אולם שתי משניות קודם לכן (שם כב, ד) אנו קוראים כי 'נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור ואת המים היפים ברעים בשביל שיצנו'. בור, שמירה, מים יפים – כולם מוכרים לנו כרכיבי משמעות פעילים במסורות הארץ-ישראליות על אודות ראב"ע, אם גם בהקשרים ומובנים אחרים, וכולם כאחד נעדרים כליל מן הסיפור הבבלי בצורתו הסופית. ואף המשנה שבתווק (כב:ה), העוסקת ברחצה 'במערה או בימי טבריה', עשויה לזמן סיפור על מרחצאות קונקרטיים.⁶⁴ לפיכך הדעת נותנת כי את העילה המקורית לשיבוץ הסיפור בפרקנו יש לזהות דווקא בשימוש האסוציאטיבי, הלא-הלכתי (כמעט אפשר לומר: לא-רפרנציאלי), במשנת 'נותנין תבשיל לתוך הבור... ואת המים היפים ברעים', עם המשנה שאחריה, המזכירה מרחצאות (מים יפים?) מוכרים. הצבתו על יד איסור ההתעמלות בשבת מבטאת חלק מתהליך המשמעות המחודש שלו בבבלי⁶⁵ ומכוננת ניגוד קונפליקטואלי בין התענוגות גופנית ללימוד תורה⁶⁶ – ניגוד שגם אם אין בו כדי להפתיע, לא מצאנוהו כמוקד מרכזי בסיפורי הליכת ראב"ע לאמאוס במקורות הארץ-ישראליים. בה בעת, תהליך המשמעות המבוסס על מיקום הסיפור בהקשרו, אינו מביא לטוטליזציה של המשמעות; הסיפור בבבלי עודנו אחוז ודבוק במסורת הארץ-ישראלית שבה טעותו של ראב"ע נוגעת להיפרדותו מחכמים, כפי שניכר היטב מייחוס דברי ר' נהוראי לראב"ע. חרף כל התמורות בעיצובו הסיפור הישן 'מסרב' כביכול לקבל עליו את ה'בעיה' החדשה שמגלגל הבבלי לפתחו – בעיית המשיכה לתענוגות הגוף – ומוטיב זה לא מתפתח כאן עוד.⁶⁷

אך נחזור אל הציר המרכזי של דיוננו. אם שכחת התורה אין מקורה (עדיין) בבבלי ב'חטא' מוגדר כלשהו, ואף אינה תוצאה ישירה של בחירה מודעת של החכם בדרך חיים

⁶⁴ וראו א' גולדברג, פירוש למשנה: מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 373.

⁶⁵ אני מקווה להרחיב את הדיבור על אודות תופעה זו במקום אחר, אי"ה.

⁶⁶ מכאן הסיק למשל אחד מפרשני מסכת אבות בימי-הביניים כי 'צריך כל אדם שיסגף עצמו... (ובנוסח אחר: צריך כל אדם למאוס בכל ענייני העולם) כדי לעמוד במקום אנשי התורה'. ראו פירוש מסכת אבות לר' מתתיהו היציהרי, מהדורת י' שפיגל, ירושלים 2006, עמ' 199.

⁶⁷ שרטוט קווי המתאר למודל פוסט-סטרוקטורליסטי כזה ביחסי סיפור והקשרו בתלמוד הבבלי הוא עיקר מחקרי (לעיל הערה 12).

הוי גולה למקום תורה

אלטרנטיבית, לא ייפלא אפוא שהמספרים רואים בה תהליך שניתן להשיבו לאחור – אמנם מאורע מצער, אולם כזה שניתן לתקנו. ואכן, הסיפור בבבלי מסתיים, כזכור, ב- happy end: ראב"ע שב לחברת החכמים, ותורתו שבה אליו.⁶⁸ הצמדת הסיפור בבבלי למשנת ר' נהוראי, שבה לכאורה נחשף 'כישלוננו' של ראב"ע באמצעות הלקח שמושם בפיו, אף היא אינה מחייבת לזהות את ההישענות על 'בינת הלב' כנטייה הרסנית אל החידוש המקורי. שומה עלינו לתת את הדעת לפירושו המינימליסטי יותר של רש"י על אתר, התואם היטב את פרטי הסיפור בעיצובו המקומי בבבלי:

הוי גולה למקום תורה – אם תלמיד חכם אתה אל תשב אלא במקום תלמיד חכם חברך, ואל תאמר תלמידים הם יבואו אלי ודי לי בכך,⁶⁹ למה אהיה גולה. שחביריך יקיימוה בידך – שתהא רגיל אצלם וכשתשנה מסכת אחת והם אחרת תשמענה ותהא סדורה בפוך ואל תשתכח הימנה. ואל בינתך אל תשען – לומר חכם גדול אני וזכרן, וכשאחזור פרק זה או מסכת זו לא תשתכח חברתה ממני.

השכחה בסיפור שבבבלי אינה עונש על חטא, אלא רק היפוכו של הזיכרון; תוצאה בלתי-נמנעת של הניתוק הכפוי מחברת החכמים, שעל פי הסיפור קיומה הוא הערובה היחידה למסירה מהימנה – על אחת כמה וכמה בתרבות אוראלית כתרבות חז"ל.⁷⁰ האם עדיין נותר מעתה רמז כלשהו לאפיונו של ראב"ע כחדשן? ספק רב. כאן עלינו לבחון מחדש את קריאתו המוטעית של ראב"ע בתורה, בפסוק שהשורש ח-ד-ש מופיע בו. כזכור, הנוסח 'החרש היה לבם', שהתפרש היטב כביטוי לחדשנות קלוקלת (החידוש הופך לחירשות), מתועד כנראה רק בדפוס התלמוד. בכתבי היד אנו מוצאים חילופים מינוריים יותר – 'החדש היה לבם' ו'החדש היה לבם'.⁷¹ על רקע הבלטת הניגוד בין זיכרון לשכחה כנושא הסיפור בבבלי, ניגוד שאינו כרוך בהכרח בחדשנות או בהיפוכה, נוכל לקיים בנקל את שתי הגרסאות המתועדות בכתבי היד: גרסה אחת – 'החדש היה לבם' – מתפרשת היטב כתיאור התורה בעיני ראב"ע, לאחר ששכחה. גרסה אחרת – 'החדש היה לבם' – כשהיא מושמת בפי גיבור הסיפור עצמו, מתפרשת היטב כקינה על לבו שנעשה חדש; 'לוח חלק' שכבר אין מתממשים בו הפסוקים ממשלי (ז 2–3): 'שִׁמְרֵם מִצְּוֹתַי וְחַיֵּה וְתוֹרָתִי פְּאִישׁוֹן עֵינֶיךָ קִשְׁרָם עַל אֲצַבְעֹתַיךָ פְּתַבְּם עַל לִוַח לִבְךָ' – פסוקים שנדרשו במקומות הרבה לעניין זכירת התורה;⁷² וכבר הראה שלמה נאה עד כמה 'דימוי הטקסט השמור בזיכרון כאילו הוא כתוב על לוח הלב מייצג אף הוא תפיסה פיזית של הזיכרון...

⁶⁸ ואכן, שכחת תורתו של חכם והחזרתה בידי חבריו (אמנם לא בדרך ניסית) מתפקדים כמוטיב גם בסיפור אחר – סיפור מחלתו של רב יוסף (בבלי, נדרים מא ע"א). ראב"ע השב מדיומסית הרי הוא כחכם שיש לרפאו, ותו לא.

⁶⁹ משפט זה ברש"י מהדהד למסורת אדר"ן, או למסורת קרובה לה: יושם אל לב הניגוד בין 'תלמיד חכם חברך' ל'תלמידים' סתם.

⁷⁰ על הדומיננטיות המוחלטת של האוראליות בתרבות חז"ל העמיד בהרחבה י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 209–384.

⁷¹ לפירוט עדי הנוסח ראו הערות 21–23 לעיל.

⁷² וראו כמובן דברים ו 6: 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לִבְכֶּךָ'. לעניין דימוי הזיכרון כחקיקה על לוח הלב ראו מאמרו של נאה בהערה הבאה. נקודת המוצא למאמרו היא פסקה מ"ח בספרי דברים, המדגישה בהבלטה יתירה את חשיבות הזיכרון.

דימוי זה נפוץ ביותר בטקסטים על הזיכרון, ואף הוא... יכול להיחשב כאב-טיפוס מטאפורי בתחום זה.⁷³ זאת ועוד, ההתייחסות הרפלקסיבית של החכם ללבו מקבלת משמעות נוספת לאור דברי ראב"ע במקום אחר, שבו המליץ על 'לב טוב' כדרך ישרה שידבק בה האדם' (אבות ב, ט).⁷⁴ לבסוף, בהתחשב בעובדה ש'החדש הזה לכם' הוא פסוק הפתיחה של פרשת החודש,⁷⁵ נמצא כי בתשתיתו הקדומה של הסיפור מתואר ראב"ע בדמות אותו 'חסר לב' (!) ש'מבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא' – כתיאורו החריף של החכם-שוכח-התורה בספרי דברים (פיסקא מח, עמ' 109).⁷⁶ שכחת ראב"ע מכשילה אותו אפוא בפרקטיקה הליטורגית של בית הכנסת ולא בפרקטיקה הלמדנית של בית המדרש. ה'חידוש' אינו שורש הבעיה אלא תוצאה סופית ומצערת של נסיבות חיי המקריית הלכה למעשה: ראב"ע שכח תורתו, והרי היא כעת כחדשה בעיניו. ואם חטא אין כאן, ואף לא 'סתם' בחירה מודעת בחיים הרחק מן המרכז החכמי, הרי אין מניעה בתיקון בדרך הנס ('בעו רבנן רחמי עליה והדר תלמודיה'), ובלקח דידיקטי מתבקש

⁷³ ש' נאה, 'אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל', מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 550. דיון מפורט בדימוי הכתיבה על לוח הלב ראו שם, עמ' 554–563. דימוי נוסף שנאה עומד עליו בהרחבה הוא הדימוי למטבע (שם, עמ' 545–549), דימוי משותף לחז"ל ולאפלטון, ש'עם הצורה והכתב הטבועים בו, הוא דימוי מדויק ליחידת טקסט אחת השמורה בזיכרון' (שם, עמ' 546). יש בכך כדי להעניק רובד נוסף למשל באדר"ן שבו מדמים חכמים את ראב"ע באמאוס למי שמראה 'דינר לצבע וצמר לשולחני'. וראו קינת ר' עקיבא על ר' אליעזר: 'הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן' (בבלי, סנהדרין סח ע"א; אדר"ן נו"א, כה, עמ' 81), ועוד על כך בהערת נאה (הנ"ל), עמ' 546, הע' 16.

⁷⁴ וראו בן-סירא יד 10, המזכיר יחד 'עין טובה' ו'מעין יבש'.

⁷⁵ פרשה זו אינה אחד מן ה'סדרים' הרציפים במנהג הקריאה הקדום בארץ ישראל (על פי הרשימה שהתקין י' עופר במאמרו, 'סדרי נביאים וכתובים', תרכ"ב [תשמ"ט], עמ' 176–185), אלא מייחדת את השבת המצוינת, אחת מארבע הפרשיות הנזכרות כבר במשנה מגילה ג, ד. מכל מקום, לפסוק הפותח אותה נודעה חשיבות עצומה. המכילתא דר"י נפתחת דווקא בו, והכול מכירים במסורת האמוראית שנתגלגלה לפירוש רש"י על הפסוק הראשון בבראשית, ולפיה ראוי היה פסוק זה שתיפתח בו התורה.

⁷⁶ ספרי דברים, פיסקא מח. את הכתוב במשלי (כד 30–31): 'עַל שְׂדֵה אִישׁ עֲצֵל עֲבָרְתִי וְעַל פְּרֹם אָדָם חָסַר לֵב וְהִנֵּה עֵלָה כְּלוּ קַמְשָׁנִים כְּסוּ פְּנֵי חַרְלָיִם וְגִדְרֵי אֲבָנִיּוֹ נִבְרָסָה', דורש הספרי: "'על שדה איש עצל עברתי", זה שקנה שדה כבר. "ועל כרם אדם חסר לב", זה שקנה כרם כבר. הואיל וקנה שדה וקנה כרם וקרוי "איש" וקרוי "אדם", למה נקרא "עצל" ו"חסר לב"? שקנה שדה וקנה כרם ולא עמל בהם. מנין שסופו להניח שנים שלשה דברים בפרשה? שנאמר "והנה עלה כלו קמשונים". ומנין שמבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא? שנאמר "כסו פניו חרולים", ועליו הוא אומר "וגדר אבניו נהרסה". מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא את הטהור ומטהר את הטמא ופורץ גדרם של חכמים'. וראו מדרש משלי (בובר) פרשה כד: "'ועל כרם אדם חסר לב" – מה הכרם הזה אין אדם מעדרו ומנכשו הוא מעלה עשבים, כך תלמיד חכם אם אינו נושא ונותן בדברי תורה סופו להיות מבקש ראש הפרק ואינו מוצא, ראש המסכתא ואינו מוצא'. סיוע עקיף לכך, בזיקה ישירה לענייננו, נמצא בילקוט שמעוני לקהלת (רמז תקעג), המאחד את הסיפורים שבקה"ר ובבבלי: 'יש אומרים קם לקראו בתורה בפרשת החדש ואמר החרש היה לבם. צווחו ליה כולי עלמא התחיל לבכות והם בוכים עד שהחזירו לו תלמודו'. הנוסח מאשש את ההשערה כי אכן מדובר בכישלון בפרקטיקה הליטורגית של בית הכנסת ולא בזו הלמדנית של בית המדרש. עוד על קטע זה ראו אצל קיפרוסר (לעיל הערה 61).

– 'הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחריו'.⁷⁷ בהישמעו מפי ראב"ע משקף לקח זה את שיאו של תהליך ה'פיות': ראב"ע עצמו מודה כי אל לו לחכם להתנתק מחבריו. דרשת השם 'נהוראי' חותמת את התהליך בהציגה את ראב"ע דווקא כמי ש'מנהיר עיני חבריו בהלכה'.⁷⁸ ומה רב המרחק בין דימויו זה בבבלי לדימויו בסיפור שבקה"ר, שבו 'לא ידע מה להשיב'.⁷⁹

[ו]

בשלב הנוכחי של הדיון מסקרן מאוד לחשוב על אחת משתי הדרשות היחידות שנמסרות בשם ראב"ע בספרות התנאית כעל 'אבן-בניין' מובלעת בעיצוב הסיפור בבבלי ובמתח הדרמטי הנקשר בדמותו של ראב"ע בספרות התלמודית בכלל. על פסוק מפרשת המלך בספר דברים (יז 18) – 'וְהָיָה כְשֶׁבַחְתוּ עַל פֶּסַח מִמְּלַכְתּוֹ וְכָתַב לּוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת

⁷⁷ והרי לנו הד ברור לדברים המיוחסים לו באדר"ן נו"ב, שעה שסבר ש'כל מי שהוא מבקש ללמוד תורה ילך לו אחריה'.

⁷⁸ האם גם כאן נותר הד קלוש לסמלי המים ('נהוראי' – נהר, ולא רק נהרה) המזוהים עם ראב"ע (ראו לעיל הערה 59)? על הפיכת ה'מעין' ל'נהר' במעבר מסורות מארץ ישראל (מרבית המעיינות) לבבל (שנהרות הם מקור המים המרכזי שלה) עמד רוזנטל (לעיל הערה 8), עמ' 20–22. בשולי הדברים יש להעיר שדרשת השם 'נהוראי' מובאת גם בבבלי, עירובין יג ע"ב (להלן בנוסח כ"י אוקספורד): 'אמר ר' אחא ב"ר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר' מאיר כמותו. מפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא עמדו חבריו על סוף דעתו, שהיה אומר על טמא טהור ועל טהור טמא ומראה לו פנים. תאנא: לא ר' מאיר שמו אלא ר' מיישא [בדפוסים: ר' נהוראי] שמו, למה נקרא שמו מאיר, שהיה מאיר פני החכמים בהלכה. ולא ר' נהוראי שמו אלא ר' נחמיה שמו, ואמרי לה ר' אלעזר בן ערך, ולמה נקרא שמו ר' נהוראי, שמנהיר פני חכמים בהלכה. אמנם הופעת דרשת השם נהוראי בסוגיה בעירובין נראית תניינית (רושם שמתחזק בנוסח הדפוס), אולם אף על פי כן אפשר ששילובה שם משקף צורך תרבותי דומה לזה העולה משילובה בסוגייתנו – הצורך ב'פיות' ה'אחר': החכם שמנגד, ויהא זה ר' מאיר או ראב"ע, מוצג כחד מן חבריא, ובתוך כך זרותו נהפכת לעליונות יחסית [בשולי השוליים: הדעת נותנת כי דרשת השם 'מאיר' כ'מאיר פני החכמים בהלכה', מקפלת בתוכה את המובן הראשוני יותר 'מאיר פני הלכה אצל חכמים', בהתאמה מדויקת לדברי ר' אחא ב"ר חנינא. לדוגמא דומה של 'פנים' בהלכה ראו למשל בבבלי, נדרים מא ע"א].

⁷⁹ ואם בקה"ר ראב"ע אינו זוכר משנה במסכת נגעים, הרי בבבלי השכחה – והזיכרון – עומדים על פסוק רב-משמעות בתורה עצמה. מאמץ ה'ביות' יכול להתפרש כלימוד-זכות על חכם שבדמותו נקשר קונפליקט. ראו למשל ניתוחו של פרנקל לשינויי הנוסח בסיפור פיתויו של ר' חייא בר אשי, בבבלי קידושין, פא ע"ב: פרנקל (לעיל הערה 62), עמ' 63–65. אולם דרך הילוכו חושף אותו מאמץ כמעט מבלי משים את פני הקרקע הרוחשים תחתיו, כלומר את עצמת הקונפליקט שיש ליישב. זהו ה'מטען' המקופל לדעתנו בדימויו הספרותי של ראב"ע: מי שזוהה לבסוף כבעל המימרא 'הוי גולה למקום תורה', הוא הוא שחלק במעשיו, במודע או שלא במודע, על עיקרון זה. מהלך דומה נמצא אצל ד' בויראין בדבריו על אודות נידויו של ראב"ה, במאמרו 'סיפורן של שתי ערים: יבנה וניקיאה', י"ל לוי (עורך), 'רצף ותמורה – יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים 2004, עמ' 320–326. בהקשר אחר ציין מ' לביא מעתק מקביל, כשהראה כיצד דימויים של הפצת תורה בעמים בספרות הארץ-ישראלית הקדומה נהפכים בבבלי לדימויים של הפצת תורה בחוגי החכמים עצמם. ראו מ' לביא, 'הניקה בנים שרה: דגמים שונים של יחסי יהודים-גויים בגלגוליה של מסורת מדרשית', א' ארליך, ח' קרייסל, ד"י לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין (באר שבע תשס"ח), עמ' 271, הע' 44.

על ספר מלפני הפהנים הלויים, מובא במדרש תנאים (עמ' 105): "את משנה" – מיכן דרש ר' אלעזר בן ערך שסוף תורה להשתכח".⁸⁰ בהערת שוליים למאמר מקיף על מסורות החלפת כתב התורה בידי עזרא הוכיח שלמה נאה שיש לקיים גרסה זו של הדרשה (כנגד הצעת התיקון של רד"צ הופמן שם), ושאינן לפקפק באותנטיות שלה כדרשת חז"ל.⁸¹ נאה אף מדגיש (שם) שמדובר כאן לא רק בשכחה של כתב התורה אלא בשכחה גמורה של התורה עצמה, ומציין את 'קיצוניותה' (כך במקור) בהשוואה לדרשות חז"ל אחרות הנוגעות לנושא. דומה שעל רקע ניתוח הסיפור בבבלי מקבלת דרשה זו משמעות מיוחדת: החכם ש'ניבא' 'שסוף תורה להשתכח' – שְׁכָחָה בעצמו.⁸² זאת ועוד: ראב"ע מלמדנו בדרשה התנאית שתיקון השכחה הוא בכתיבתה 'מלפני הכהנים הלויים', כלומר במסירתה על ידי מנגנונים לגיטימיים של פיקוח ציבורי מוסמך.⁸³ ובלשון סוגייתנו, המצטטת מדברי ר' נהוראי: 'שחבריך יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תישען'.

* * *

סוף דבר: המקורות המעטים המספרים על ר' אלעזר בן ערך או מצטטים מסורות בשמו נראים רובם טעונים למדיי: תופעה זו כשהיא לעצמה מעודדת אותנו לבחון אם גם אלו מתוכם שנראים ניטרליים-לכאורה מקפלים בתוכם שרידי-משמעות אחרים, מורכבים יותר. הבחינה שהוצעה כאן הוליכה להשערה ולפיה עד לשלב מאוחר למדיי לא זוהה ר' אלעזר בן ערך כמייצג חדשנות מיוחדת בנוף חכמינו, ומכל מקום, הדגש בדימוי 'מעין המתגבר' שבו תואר בידי רבו, רבן יוחנן בן זכאי, היה נעוץ לא ביצירתיותו האינטלקטואלית, אלא ביכולתו – שמקורה אולי באילוף ואולי בנטיית-לב – להפיץ תורתו בחוג רחב מזה המיוחס בדרך כלל לחכמים. אמנם ברור מאלינו כי נוכחותו החיונית והמפרה של אתוס החידוש היצירתי בעולמם של חז"ל, בתרבות הלמדנית לדורותיה ואף בעולם הישיבות המודרני אינה מן הדברים

⁸⁰ השו"ס דברים, פיסקא קס, עמ' 211, והערות פינקלשטיין שם.

⁸¹ נאה, 'על כתב התורה בדברי חז"ל' (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא, 'לשוננו ע' (תשס"ח), עמ' 137, הע' 54. על דרשה זו ראו גם דיונו של ר' ברוך אפשטיין בעל 'תורה תמימה' לדברים זו 18, ובעיקר שם הע' צג.

⁸² בדרך דומה אפשר לקרוא גם מובאה באדר"ן נו"א, פר' יז (עמ' 66), המיוחסת לפי כמה מעדי הנוסח לר' אליעזר, ולפי אחרים לר' אלעזר (בן ערך? [שם, עמ' 144]), האומר: 'הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשוב לאפיקורס ודבר אחד בתורה אל תשתכח ממך, דע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל בריתך'. אסטרטגיית הקריאה האירונית האינטר-טקסטואלית של לויך (לעיל הערה 27) נראית כאן פורייה מאוד.

⁸³ נאה מציע בהיסוס-מה כי 'מלפני הכהנים הלויים' רומז למפעלו של עזרא דווקא (ראו שם ובעמ' 138 הע' 55). בעניין עזרא מזכיר נאה גם גלגול מאוחר של דרשת ראב"ע במסורת ימי-ביניימית המצוטטת בחידושי הר"ן לסנהדרין, כא ע"ב: 'כשגלו ישראל לבבל כבר הלכו להם עשרת השבטים בחלח ובחבור, ונשארו מתי מעט, ושנו את לשונם ואת כתבם ונשתכחה התורה מהם. הלא תראה בימי עזרא שנשתכחה מהם התורה, ואפילו המצוות המפורסמות כסוכה כשקראו להם המצוות היתה להם בחידוש גדול. ואז עזרא האיר עיניהם בדיני התורה ומצותיה, והוא החזיר להם את כתבם שנשתכח מהם'. נאה מדגיש את הסיפא – החידוש הגדול הנתלה כאן בעזרא – ואנו לפי דרכנו נדגיש דווקא את הרישא של דברי הר"ן: את סיפור שכחת התורה בקרב עשרת השבטים, שיש לו זיקה מובהקת לסוגייתנו, הקושרת בין עשרת השבטים לראב"ע.

הוי גולה למקום תורה

הזקוקים לראיה, אולם גם לנוכחות זו, כמו לנוכחותו של כל אתוס בתרבות, יש היסטוריה: נסיבות משתנות, תנאים מתחלפים ומערכת מושגית תומכת. המאמר הנוכחי מבקש אפוא להפריד מעט בין סיפורו של ראב"ע, 'המעייין המתגבר', לסיפור תולדות החידוש במסורת לימוד התורה.

ג'ונתן קאלר מטעים בדברי-ההגנה שלו על פרקטיקות של 'פרשנות-יתר' כי הסיכוי הגלום בהן 'להאיר קשרים או השתמעויות שלא הובחנו או שלא נשקלו לפני כן' גדול בהרבה 'מאשר אם תחתונה להישאר "שקולות" או מתונות'.⁸⁴ האם נחשב ראב"ע בעבר כמי שהציב אלטרנטיבה לתפיסה המעגנת את מהימנות המסורת ושמירתה בקיומה בחבורה?⁸⁵ האם סיפור הליכתו לאמאוס מקפל בתוכו דגם אחר, 'פריפריאלי', עצמאי,⁸⁶ בעולמם של חכמים, שקיבוצם יחד מוצג ברגיל כמושכל ראשון?⁸⁷ המזוהה בין השאר עם (המיתוס של) יבנה?⁸⁸ שאלות אלה, שהן כאמור ספרותיות יותר משהן היסטוריות, עדיין רחוקות מלהתברר עד תום, וברי שעל כמה מן ההצעות הפרשניות שהועלו כאן אפשר לחלוק, אם מעט אם הרבה. אך דומה שהאופק הרחב הנפרש מעבר להן, על הבנתנו את תרבותם הלמדנית של חז"ל ואת המוסדות החברתיים המכוננים אותה, כדאי הוא להפליג עמו הרחק-הרחק מכאן, כמעייין המתגבר.⁸⁹

⁸⁴ ג' קאלר, 'להגנת פרשנות-היתר', נדפס כנספח למסתו של אומברטו אקו, פרשנות ופרשנות יתר, תר' י' פרקש, תל-אביב 2007, עמ' 112.

⁸⁵ המושג 'חבורה' אינו דווקני בהקשר זה אך גם אינו בלתי-מועיל. ראו מ' בר, 'על החבורה בארץ-ישראל בימי האמוראים (מעולמן של הישיבות בארץ-ישראל)', ציון מז:ב (תשמ"ב), עמ' 178–185; הנ"ל, 'על החברייא: מעולמן של הישיבות בארץ-ישראל במאות הג' והד', בר-אילן כ:כא (תשמ"ג), עמ' 76–95.

⁸⁶ 'פריפריאלי' לא רק כמטאפורה כבמקרה של 'חסידים' וקדושים-למיניהם שפעלו בתקופת חז"ל, אלא כמציאות של ממש (במידה שקונסטרוקטים מדומיינים כ'מרכז' ו'פריפריה' יכולים להיחשב 'ממשיים'). על חסידים וקדושים ראו לפי שעה, למשל, מאמריהם של ר' קלמין, 'קדושים וחכמים בשלהי העת העתיקה', י"י לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים 2004, עמ' 210–232; ג' חזן-רוקם, 'האם היו חכמים מודעים למושג הפולקלור?' י' אלבוים, י' לוינסון וג' חזן-רוקם, הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 199–229. הדגם של חכם עצמאי נודד בתקופה הנדונה כאן מוכר היטב מחוץ לתרבות היהודית בארץ ישראל של התקופה, למשל מן הסופיסטים היווניים שפעלו בסביבה. ראו י' גייגר, 'נואמים יוונים בארץ ישראל', קתדרה 66 (תשנ"ג), עמ' 47–56 (תודתי לד"ר פיטר לנרד על הפניה זו). לדיון תיאורטי עדכני ביחסי הגומלין שבין 'מרכז' ל'פריפריה' כתופעות ספרותיות ראו א' כפיר, מרכז ופריפריה בשירה העברית בימי הביניים: שירת החול מפרספקטיבה פרובנציאלית ופרובנסאלית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, תל-אביב 2011, עמ' 26–41.

⁸⁷ למשל בברייתת 'קניין תורה' (משנה אבות ו, ט): 'אמר רבי יוסי בן קיסמא: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. אמר לי: רבי, מאיזה מקום אתה? אמרתי לו: מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי: רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות? אמרתי לו: בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה! והשוו למשל השועל והדגים בדברי ר' עקיבא לפפוס בן יהודה בבבלי, ברכות סא ע"ב.

⁸⁸ יש זיקה עמוקה בין המוצע כאן לדיונו של בווארין ביבנה (לעיל הערה 79), עמ' 301–332.
⁸⁹ מקור מסקרן מאוד, מסועף ומורכב לעצמו הוא התיאור היחידאי במדרש תהלים א, יט. נדון גם אצל גושן-גוטשטיין (לעיל הערה 2), עמ' 196, ואצל לוי (לעיל הערה 27), עמ' 288–289. תיאור זה

משלב דרך הילוכו כמה מן התמות העקרוניות ביותר שנדונו לעיל וחושף אולי דגם אחר בנרטיב על אודות ראב"ע כמי שמצודתו פרוסה מעבר לחוג סגור ומצומצם: "והיה כעץ שתול" זהו שאמר הכתוב "עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג 18), אמר ר' יצחק בר חייא למה נקרא דברי תורה עץ חיים, שהיא חביבה על כל החיים. אמר ר' יודן למה נמשלה תורה לעץ חיים, לומר לך **מה עץ חיים פורש לכל באי עולם בגן עדן, כך תורה פרושה לכל החיים ומביאן לחיי עולם הבא...** ר' שמואל [בר רב יצחק] היה שותל עצמו מחבורה לחבורה, לקיים מה שנאמר "מכל מלמדי השכלתי" (תהלים קיט 99) ["על פלגי מים"]. מהו "על פלגי מים" כגון טבריה וחברותיה, ציפורי וחברותיה, יבנה וחברותיה, לוד וחברותיה. "אשר פרו יתן בעתו" אלו תלמידיו של אדם, שהם יגיעים בתורה, ועושים את היום עתים, עת למקרא, עת למשנה, עת לתלמוד. "ועלהו לא יכול" שהכול צריכין לשיחתו ולתלמודו. "וכל אשר יעשה יצליח" שהכל צריכין לעצתו, כגון ר' אלעזר בן ערך שהוא היה יועץ עצות ומתקיימות ומצליחות. אמרו לו נביא אתה, אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא, אלא כך מקובלני מרבתי שכל עצה שהיא לשם שמים סופה להתקיים. אמר ר' מנסיא מקרא מלא הוא "רבות מחשבות בלב איש" ועצת ה' היא תקום" (משלי יט 21), עצה שיש בה דבר ה' היא תקום! יושם אל לב כיצד נקשרים שוב סמלי מים בדמותו של ראב"ע, והפעם כיועץ עצות שמצד אחד הוא שתול על פלגי מים (כיבנה וחברותיה – מקומות תורה מובהקים), ומצד אחר 'שהכול צריכין לעצתו', אולי בויקה לתחילת הקטע (כעץ החיים שפורש לכל באי עולם) [בשולי הדברים: האם לפנינו משחק מילים כעין 'עץ' + 'יעשה' < 'יעצה'?!], ואפילו בעל מאפיינים של 'קדוש' הנהנה מידיעות מפתיעות על העולם ('אמרו לו נביא אתה?!'). ועדיין אנו רחוקים מלמצות פסקה עשירה זו.