

## רשב"י במערה ואליהו במדבר: אנלוגיה בין סיפור תלמודי לסיפור מקראי\*

רונית שושני\*\*

### א. מבוא ותיחום גבולות הסיפור

בספרות המדרשית והתלמודית מתואר רבי שמעון בן יוחאי (רשב"י) כדמות מופלאה שהיא שילוב של תלמיד חכם, צדיק וחסיד: גדול בתורה ועושה נפלאות.<sup>1</sup> עם זאת, בגרסת הבבלי לסיפור על רשב"י ובנו במערה מוצגת דמותו באור ביקורתי. עפרה מאיר עומדת על הביקורת, ומציגה ניתוח השוואתי של דמותו של רשב"י בגרסת הירושלמי ובגרסת הבבלי לסיפור זה.<sup>2</sup>

רובינשטיין מרחיב ומעמיק את ניתוח הסיפור בעקבות מאמרה של מאיר.<sup>3</sup> על פי ניתוחו, הסיפור עוסק במתח שבין מסירות מוחלטת לתורה ובין פעילות גשמית של חיי העולם הזה, ומנסה לפתור אותו. הסיפור מתאר את תהליך השינוי שחל ברשב"י, ששינה את השקפתו הקיצונית והבין שלא כל בני האדם יכולים להקדיש את כל זמנם לתורה. רובינשטיין דן גם בדרך עריכתו של הסיפור, וביחסו למקורות הארץ-ישראליים ולמקורות בבליים אחרים, וכן דן בהקשר התרבותי של הסיפור ובמקומו במסכת שבת. ההשוואה למקורות הארץ-ישראליים מלמדת על מגמת הסיפור בבבלי. הנחת היסוד היא שהעורכים הבבליים בנו את הסיפור על פי המקורות הארץ-ישראליים, ובמקומות שיש שוני בין הגרסה הבבלי לגרסה הארץ-ישראלית יש הרחבה, תוספת או השמטה של עורכים אלו.

ניתוחו של רובינשטיין מקובל עלי ברוב פרטיו. במאמר זה ברצוני להוסיף מספר הארות לסיפור המערה, ובעיקר להראות את האנלוגיה שבין הסיפור על פי גרסת הבבלי ובין סיפור אליהו במלכים א' יט.

\* תודתי נתונה לד"ר אהרן עמית, לד"ר יעל שמש ולפרופ' אביגדור שנאן על הערותיהם המועילות למאמר זה.

\*\* הספריה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר אילן.

<sup>1</sup> דיון מקיף בדמותו של רשב"י במשנה ובתלמוד מובא במאמרו של רוזנפלד, B. Rosenfeld, 'R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician: Scholar, *Saddiq* and *Hasid*', *Revue des Études juives*, 158 (1999), pp. 349–384.

<sup>2</sup> ע' מאיר, 'סיפור ר' שמעון בן יוחאי במערה', עלי שח, 26 (1989), עמ' 145–160.

<sup>3</sup> J.L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, Chapter 4: 'Torah and the Mundane Life: The Education of R. Shimon bar Yohai (Shabbat 33b–34a)', pp. 105–138, 333–345.

הסיפור בבבלי מובא במסכת שבת לג ע"ב–לד ע"א. הסיפור פותח בהקדמה שבה מתואר דיון בין שלושה חכמים, ויהודה בן גרים יושב עמם, ממשיך בתיאור ההתחבאות במערה וטיהור העיר, ומסתיים בהריגתו של יהודה בן גרים על ידי רשב"י. תיחום גבולות הסיפור מסתבר בקלות מן ההשוואה למקורות הארץ-ישראליים ומשיקולים ספרותיים. ההקדמה, המתארת את הוויכוח בין החכמים על הערכת מעשי הרומאים, מספקת את הסיבה לבריחתו של רשב"י למערה, ונקשרת לסצנות הבאות גם באמצעות חזרה על מילים (הפועל "תקן", המתאר בהקדמה את מעשי הרומאים, חוזר בהמשך בתיאור מעשי יעקב אבינו ומעשי רשב"י לטובת העיר; השמות "שווקים" ו"מרחצאות" חוזרים בהמשך בתיאור מעשיו של יעקב, וכיו"ב). גם ההשוואה לסיפור אליהו מחזקת את הקשר שבין ההקדמה לתיאור ההתחבאות במערה, כפי שאראה בסעיף ג להלן. הקשר שבין סיפור טיהור העיר לסיפור המערה מתחזק מן ההשוואה למקורות הארץ-ישראליים הקדומים, שבכולם סיפור טיהור טבריה נסמך לסיפור השהייה במערה, ויש קשר סיבתי ביניהם: רשב"י רוצה לגמול טובה לעיר שבזכות מימיה נרפא ממחלת העור שבה לקה במערה.<sup>4</sup> הופעתו הבלתי צפויה של יהודה בן גרים בסוף הסיפור קושרת את פסקת הסיום להקדמה, וסוגרת את הסיפור. כל חלקי הסיפור משתלבים היטב במסר הכללי – תהליך השינוי שחל ברשב"י, וניכרת בסיפור יד עורך, שקשר את כל הסצנות המופיעות בו בקשר הגיוני ולשוני. עניינו של מאמרי הוא ביצירה השלמה שיצאה מתחת ידו של העורך האחרון לסיפור.

## ב. נוסח הסיפור על פי כתב יד אוקספורד 366<sup>5</sup>

בבלי שבת לג ע"ב–לד ע"א:

ואמאי קארו ליה 'ראש המדברים בכל מקום'<sup>6</sup> דיתיב ר' יהודה בר' אלעאי ור' יוסי ור' שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גביהו.<sup>7</sup> פתח ר' יהודה ואמ': כמה נאים

<sup>4</sup> בנספחים בסוף המאמר הבאתי רק את גרסת שני המקורות הקדומים ביותר – בראשית רבה עט, ו (נספח ב) וירושלמי שביעית ט, א (נספח ג). ניתוח מפורט של שני מקורות אלו, וכן של המקורות המקבילים בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח טז–יז (מהדורת מנדלבוים עמ' 191–194), וקהלת רבה י, ה, מובא במאמרו של י"ל לוין, 'ר' שמעון בר-יוחאי, עצמות מתים וטיהור של טבריה – היסטוריה ומסורת', קתדרה, 22 (1982), עמ' 9–42. רק בשני מקורות ארץ-ישראליים מובא סיפור המערה ללא סיפור טיהור העיר: באסתר רבה ג, ז מסופר כי לאחר היציאה מן המערה והרחיצה במי טבריה רצו רשב"י ובנו לגמול טובה לבני המקום, אך אין תיאור של טיהור טבריה; ובמדרש תהלים, מהדורת בובר, יז, יג, מסופר בניסוח כללי כי לאחר שיצא רשב"י מן המערה טיהר את ארץ-ישראל. יש להוסיף כי לוין מציין במאמרו מקבילה יוונית לסיפור המערה וטיהור טבריה, וגם במקבילה זו גיבור הסיפור שהה שנים רבות במערה לפני שטיהר את העיר אתונה (שם, עמ' 40).

<sup>5</sup> הוספתי לטקסט סימני פיסוק וחילקתי לפסקאות. רובינשטיין (לעיל הערה 3) מבסס את ניתוחו על נוסח כתב יד מינכן 95. אולם נוסח כתב יד אוקספורד עדיף ברוב פרטיו על נוסח כתב יד מינכן, ובעיקר תורם להבנת סיפור טיהור העיר, כפי שאראה בהערה 19 להלן. בסעיף זה ובסעיף הבא אעיר על חילופי נוסח משמעותיים בכתב יד מינכן ובעדי נוסח אחרים.

<sup>6</sup> משפט פתיחה זה מקשר את הסיפור אל הברייתא המובאת לפניו, ובה מכונה רבי יהודה "ראש המדברים בכל מקום".

מעשיה של אומה זו. תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות.<sup>8</sup> ר' יוסי שתק. ענה ר' שמעון ואמ': כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. שווקים – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרי' – ליטול מהם מכס. הלך יהודה בן גריס<sup>9</sup> וסיפר דברים ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג. אזל איהו ובריה וטשו בי מדרשא. כל יומא הוה מייתיא להו דביתהו ריפתא, וכרכי. כדתקיף גזרתא אמ' ליה לבריה: ידענא דנשים דעתן קלה עליהן. דילמא מצערי לך<sup>10</sup> ומיגליא לך. אזלו ואיטשו במערתא. איתרחיש ליהו ניסא ואיברי להו חירובא ועינא דמיא. הווי יתבי עד צוורייהו בחלא כולי יומא וגרסי. לעידן צלויי לבשי ומכסו ומצלו, והדר שלחי מאניהו כי היכי דלא ליבלו. איתיבו תרתי-סרי שנין במערתא.<sup>11</sup>

אתא אליהו וקאי אפיתחא דמערתא. אמ': מאן אודעיה לבר יוחאי דמית קיסר ובטלה גזירתא? נפקו, חאזו אינשי דקא כרבי זורעי. אמ': מניחין חיי עולם ועוסקין חיי שעה. כל מקום שנתנו עיניהם נשרף. יצתה בת קול ואמרה להן: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!<sup>12</sup>

הדור ואזול ואיתיבו תריסר ירחי שתא במערתא. אמרי: 'משפט רשעים בגיהנם שנים-עשר חדש'. יצתה בת קול ואמרה להם: צאו ממערתכם. נפקו. כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר הוה מסי ר' שמעון. אמ' לו: בני, דיו לעולם אני ואתה. חאזו לההוא סבא דהוה נקיט בידיה תרי מדאני דאסא. אמרו ליה: הני למה לך? אמ' להו: לכבוד שבת. אמרו ליה: ותסגי לך בחד? אמ' להו: חד כנגד

<sup>7</sup> תרגום: ולמה קראו לו (לרבי יהודה ברבי אלעאי) 'ראש המדברים בכל מקום'? שישב רבי יהודה ברבי אלעאי ורבי יוסי ורבי שמעון (בן יוחאי), וישב יהודה בן גרים אצלם.  
<sup>8</sup> בכתב יד מינכן הסדר הוא: "שווקים, מרחצאות, גשרים", ונראה שזה הסדר המקורי, והוא מקביל לסדר השמות בתגובת רשב"י בכל הגרסאות, וכן לסדר השמות במקבילה בבבלי עבודה זרה ב ע"א-ע"ב: "שווקים, מרחצאות, כסף וזהב". יש לשער כי בכתב יד אוקספורד ובכתב יד וטיקן 127 הועברה המילה "מרחצאות" בדברי רבי יהודה לסופו של רצף השמות הנמנים, מאחר שהיא המילה החריגה (ארוכה יותר מ"שווקים" ו"גשרים", וכן ריבוי-ות במקום ריבוי-ים). לשון הדיבור נוטה להביא מילים ארוכות או חריגות בסוף הצירוף הלשוני. ראו ש"י פרידמן, 'כל הקצר קודם', לשוננו, לה (תשל"א), עמ' 117-129, 192-206; W.E. Cooper & J.R. Ross, 'World Order', *Papers from the Parasession on Functionalism*, eds. R.E. Grossman et al., Chicago 1975, pp. 63-111.

<sup>9</sup> טעות בכתב היד. צ"ל "גרים".

<sup>10</sup> טעות בכתב היד. צ"ל "לה".

<sup>11</sup> תרגום: הלך הוא (רשב"י) ובנו ונחבאו בבית המדרש. כל יום הייתה מביאה להם אשתו לחם, ואכלו. כאשר חזקה הגזירה אמר לו לבנו: יודע אני כי נשים דעתן קלה עליהן. שמא יענו אותה (הרומאים – את אשתו של רשב"י) ותגלה אותנו. הלכו והתחבאו במערה. התרחש להם נס ונברא עבורם חרוב ומעיין מים. היו יושבים עד צוואריהם בחול כל היום ולמדו (תורה). בזמן התפילה היו מתלבשים, מתכסים ומתפללים, ולאחר התפילה היו פושטים את בגדיהם כדי שלא יתבלו. (כך) ישבו שנים עשרה שנים במערה.

<sup>12</sup> תרגום: בא אליהו (הנביא) ועמד בפתח המערה. אמר (אליהו): מי הודיע לכן יוחאי שהקיסר מת ובטלה הגזירה? יצאו (רשב"י ובנו מן המערה), ראו אנשים חורשים וזורעים. אמרו: מניחין חיי עולם (לימוד תורה) ועוסקין חיי שעה (ענייני פרנסה). כל מקום שנתנו עיניהם (רשב"י ובנו) נשרף. יצתה בת קול ואמרה להן: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!

זכור וחד כנגד שמור. אמרה ליה לבריה: חזית כמה חביבה מצוה עלייהו  
דישראל.<sup>13</sup>

שמע ר' פינחס בן יאיר חתניה, נפק לאפיה. עייליה לבי בני ואסחיה. הוה קא  
חכיך ליה לבשריה, חזא דהוו אית ליה פילי בגביה, הוה קא בכי וקא נתן  
דמעי וקא מצווחן ליה, משום דחריכן בגו פילי.<sup>14</sup> אמ': אוי לי שראיתך בכך.  
אמ' לו: אשריך שראיתני בכך. שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאתי בי כך.  
דמעיקרא, כי הוה מקשי ר' שמעון<sup>15</sup> יוחאי קושיא הוה מפריק לה ר' פינחס בן  
יאיר בתריסר פירוקי, ולבסוף, כי הוה מקשי ר' פינחס בן יאיר קושיא הוה  
מפריק לה ר' שמעון בן יוחאי בעשרים וארבעה פירוקי.<sup>16</sup>  
אמ': הואיל ואיתרחיש לי ניסא – איתקין מילתא, דכתי': 'ויבא יעקב שלם'.  
אמ' רב: שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו. 'ויחן את פני העיר'. אמ' רב:  
מטבע תיקן להם, ושמואל אמ': שוקים תקן להם, ר' יוחנן אמ': מרחצאות תיקן  
להם.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> תרגום: חזרו והלכו וישבו שנים עשר חדשי שנה במערה. (מקץ שנים עשר חודשים) אמרו:  
'משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש' (משנה עדויות ב, י). יצתה בת קול ואמרה להם: צאו  
ממערתכם. יצאו. כל מקום שהיה מכה רבי אלעזר (שהיה שורף במבטו כפי שעשו ביציאתם  
הראשונה מן המערה) היה מרפא רבי שמעון. אמר לו (רשב"י לאלעזר): בני, דיו לעולם אני  
ואתה. ראו איש זקן שהיה אוהז בידו שני צרורות הדסים. אמרו לו: אלו (ההדסים) למה לך? אמר  
להם (הזקן): לכבוד שבת. אמרו לו: (ומדוע לא) יספיק (צרור) אחד? אמר להם: (צרור) אחד  
כנגד זכור (שמות כ, ז) ואחד כנגד שמור (דברים ה, יא). אמר (רשב"י) לו לבנו: אתה רואה כמה  
חביבה מצוה על ישראל.

<sup>14</sup> הפסוקית "משום דחריכן בגו פילי" מצויה רק בגרסת כתב יד אוקספורד. בהערה 16 להלן  
תרגמתי על פי התרגום המוצע במילונו של סוקולוף (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish*  
*Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002),  
ערך "חרך": "because (the tears) are dried up in the cracks". פרופ' סוקולוף העיר  
(בשיחה פרטית), כי שימוש זה של הפועל בצורת הסביל הוא יחידאי, ומשמעותו אינה ברורה,  
וייתכן כי הטקסט משובש, ויש לגרוס "דחריפן" (הדמעות היו חריפות בסדקים), ואף זה קשה.  
מכל מקום, כוונת הקטע כאן ברורה: מליחותן של הדמעות הכאיבה לעורו הפצוע של רשב"י.  
ואולי נבחר הפועל "חרך" (= "שרף") לציין "מידה כנגד מידה": הדמעות מעיניו של רבי פנחס  
"נשרפות" בפצעים במקביל לאש שיצאה מעיניו של רשב"י ושרפה מקומות.  
<sup>15</sup> יש להשלים "בן".

<sup>16</sup> תרגום: שמע רבי פנחס בן יאיר חתנו (רשב"י חזר), יצא לקראתו. הכניס אותו (את רשב"י)  
לבית המרחץ ורחץ אותו. היה (רבי פנחס) משפשף את כשרו (של רשב"י), ראה שהיו לו סדקים  
בגבו, היה בוכה ודמעות נושרות (מעניו) ומכאיבות לו (לרשב"י), משום שמתייבשות בתוך  
הסדקים. אמר (רבי פנחס): אוי לי שראיתך בכך. אמר לו (רשב"י): אשריך שראיתני בכך.  
שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאתי בי כך. (והגמרא מבארת:) כי לפני כן, כאשר היה מקשה  
רבי שמעון בן יוחאי קושיא היה מתרץ לו רבי פנחס בן יאיר בשנים עשר תירוצים, ולבסוף  
(לאחר שיצא רשב"י מן המערה), כאשר היה מקשה רבי פנחס בן יאיר קושיא היה מתרץ לו רבי  
שמעון בן יוחאי בעשרים וארבעה תירוצים.

<sup>17</sup> תרגום: אמר (רשב"י): הואיל והתרחש לי נס – אתקן דבר (למען בני העיר), שכתוב: 'ויבא  
יעקב שלם' (בראשית לג, יח). אמר רב: שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו. 'ויחן את פני  
העיר' (המשך הפסוק שם. תיבת "ויחן" נדרשת כאן משורש "חנן"). אמר רב: מטבע תיקן להם,  
ושמואל אמר: שוקים תיקן להם, רבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם.

אמ': איכא מילתא דאיתקין? אמרו ליה: איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה, ואית להו צערא לכהני לאקופי. אמ': אי איכא דידע דאיתחזק טהרה הכא? לימא. אמ' ההוא סבא: כאן קצץ בן זכאי<sup>18</sup> תורמוסי תרומה. עבד איהו נמי הכי. כל היכא דהוה רפי צייניה, דהוה שקיל בי ... דעיצא ודעיץ,<sup>19</sup> וכל היכא דהוה קשה טהריה.<sup>20</sup>

אמ' ההוא סבא: טיהר בן יוחאי בית הקברות. שלח ליה ואמ' ליה: אילמלא לא היית עמנו, ואי נמי היית עמנו, ולא נמנית עמנו, יפה היית אומ'. אבל עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו:<sup>21</sup> זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים על אחת כמה וכמה. יהיב ביה עיניה ומית. נפק לשוקא, חזייה ליהודה בן גרים, אמ': עדין ישנו לזה בעולם? נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> בכתב יד מינכן "בן עזאי" (וכך גם בערוך, ערך "עבד" 2), ונראה שגרסה זו עדיפה. ראו לוי (לעיל הערה 4), עמ' 29, הערה 78.

<sup>19</sup> קטע זה אינו ברור, וחלקו מחוק בכתב היד, אך ניתן להבינו בעזרת הערוך, ערך "עבד" 2. לפני בעל הערוך עמדה גרסה דומה לזו של כתב יד אוקספורד, והוא מבאר: "הביא תורמוסין ונעץ. בכל מקום שהיה שם קבר היה רפה והיה יורד ובמקום שלא היה שם קבר היה חזק והיה יודע שלא היה שם קבר". הבאת התורמוסים מוזכרת גם בילקוט כתב יד (ראו רבינוביץ, דקדוקי סופרים, שבת לד ע"א, י). בשאר עדי הנוסח חסר הקטע על נעיצת התורמוסים, ועל כן התקשו רבנו תם והתוספות להבין את הפסוקית "עבד איהו נמי הכי" (עשה אף הוא כך), ונדחקו לפרש שעשה רשב"י כמו יעקב אבינו, שתיקן דבר לטובת העיר. אך אילו זו הייתה כוונת המספר, הייתה הפסוקית מובאת אחרי תיאור מעשיו של יעקב, ולא אחרי תשובתו של הזקן: "כאן קצץ בן זכאי תורמוסי תרומה". גם על פי המקבילות הארץ-ישראליות של הסיפור (ראו נספחים ב-ג) אותרו מקומות הקברים בעזרת תורמוסים, אך שם תיאור המעשה שונה מעט, ומדובר על פיזור זרעי התורמוס, שנבטו במקומות שהיה בהם קבר. ראו פירושו של י' פליקס לירושלמי שביעית, ירושלים תשמ"ז, כרך ב, עמ' 232–233.

<sup>20</sup> תרגום: אמר (רשב"י לאנשי המקום): יש דבר שאתקין? אמרו לו: יש מקום שיש בו ספק טומאה (יש חשש שקבורים שם מתים, אך אין הדבר ודאי, או שאין יודעים היכן בדיוק נקברו), ויש להם צער לכהנים להקיפו. אמר (רשב"י): האם יש (אדם) היודע שמקום זה היה מוחזק פעם טהור? יאמר. אמר זקן אחד: כאן קצץ בן זכאי תורמוסי תרומה. עשה אף הוא (רשב"י) כך (קיצץ תורמוסים). כל מקום שהיה רפה ציין אותו, שהיה לוקח ... ונועץ, וכל מקום שהיה קשה טיהר אותו (רשב"י נעץ את התורמוסים באדמה כדי לבדוק אם היא קשה או רכה. אדמה רכה מעידה על כך שנחפרה, ויכול להיות בה קבר של מת, ועל כן צוינה כטמאה, אדמה קשה הוכרזה כטהורה. כעת יכלו הכהנים לעבור במקום, ולעקוף רק את המקומות שסימן רשב"י כמקום קבר).

<sup>21</sup> המילה "יאמרו" רשומה בשולי כתב היד.

<sup>22</sup> תרגום: אמר אותו זקן (דבריו הבאים נאמרו שלא בפניו של רשב"י): טיהר בן יוחאי בית הקברות (בלעג). שלח לו (רשב"י שלח להביא את הזקן לפניו) ואמר לו: אילו לא היית עמנו, ואו גם אילו היית עמנו, ולא נמנית עמנו, יפה היית אומר. אבל עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו (הבריות): זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים על אחת כמה וכמה (זונות – אף על פי שמתחרות ביניהן, עוזרות זו לזו להתייפות, תלמידי חכמים – קל וחומר שצריכים לנהוג כבוד זה בזה). נתן בו עיניו (רשב"י בזקן) ומת. יצא לשוק (רשב"י), ראה את יהודה בן גרים, אמר: עדין ישנו לזה בעולם? נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות.

## ג. ניתוח הסיפור

כפי שציינתי בסעיף המבוא, רובינשטיין מציג ניתוח מפורט ומקיף של הסיפור. לפיכך, בדיון להלן אתמקד בפרטי העלילה העיקריים ובמה שיש לי להוסיף על דבריו, ולא אציג קריאה צמודה לרצף הסיפור השלם.

כאמור, עורכי הבבלי בנו את הסיפור על פי המקורות הארץ-ישראליים המקבילים, ובהתאם למגמתם שינו, צמצמו או הרחיבו את הנוסח הארץ-ישראלי. התוספת העיקרית מצויה בפתיחה לסיפור (הוויכוח על מעשי רומי, שאינו מצוי כלל במקורות הארץ-ישראליים),<sup>23</sup> ובתיאור הנרחב של ההתחבאות בבית המדרש ובמערה (במקורות הארץ-ישראליים מוזכרת השהות במערה בלבד, ובמשפט אחד). אני סבורה כי העורכים הבבליים בנו את מרכיבי העלילה שהוסיפו על פי הדגם של סיפור אליהו במלכים א' יט.<sup>24</sup> כדי להראות את האנלוגיה שבין סיפור רשב"י לסיפור אליהו אציג תחילה ניתוח קצר של הסיפור המקראי ומשמעותו (בהיבטים הנחוצים להשוואה), ולאחר מכן אעמוד בפירוט על קווי הדמיון בין שני הסיפורים. ראו גם טבלה משווה בנספח א' להלן.

הרצף השלם של סיפורי אליהו הקשורים להתגלות בהר חורב מצוי בפרקים יז–יט, אך החלק המקביל לסיפור רשב"י מצוי בפרק יט.<sup>25</sup> חשוב להבהיר כי בהשוואה שלהלן

<sup>23</sup> הפתיחה לסיפור היא עיבוד של המדרש בבבלי עבודה זרה ב' ע"א–ע"ב (ראו הערה 28 להלן). עובדה זו אינה סותרת את טענתי בהמשך, שגם הפתיחה וגם תיאור ההתחבאות בבית המדרש ובמערה בנויים על פי הדגם של סיפור אליהו. עורך הסיפור בבבלי שבת בחר את המדרש בבבלי עבודה זרה ועיבד אותו באופן שיתאים לעיצוב המחודש של סיפור רשב"י במערה.

נראה שהמדרש בעבודה זרה נבחר על ידי עורך הסיפור בבבלי שבת גם משום שיש בו עימות בין שתי גישות (כפי שנראה להלן הסיפור הבבלי עוסק בעימות בין שתי גישות לחיים), וגם משום שנזכרים בו הפועל "תקן" והמילה "מרחצאות". הפועל "תקן" משמש כמילה מנחה בגרסה הבבלי של הסיפור (ראו הערה 28 להלן). הזכרת המרחצאות לגנאי בפתיחה לסיפור הבבלי מתקשרת באופן אירוני להמשך הסיפור, שבו נגרמת לרשב"י הנאה מרחצה בבית המרחץ (פרט שהוא חלק מעלילת הגרסה הארץ-ישראלית).

<sup>24</sup> חלק ממרכיבי הסיפור הבבלי המקבילים לסיפור אליהו מצויים כבר בגרסה הארץ-ישראלית, כגון השהייה במערה. אולם אינני טוענת שהסיפור הארץ-ישראלי הושפע אף הוא מן הסיפור המקראי. בגרסת הירושלמי ובראשית רבה השהייה במערה היא סיפור של הישרדות, ולא משל לפרישה מן החברה האנושית, ואין בגרסה זו מוטיבים נוספים המקבילים לסיפור המקראי (החרובים שרשב"י אוכל נמצאים באזור באופן טבעי ולא נבראו בדרך נס). ייתכן שמוטיב המערה שימש השראה למספר הבבלי לעיבוד הסיפור הארץ-ישראלי על פי הדגם של סיפורי אליהו. כמו כן אינני טוענת שכל ההרחבות בגרסה הבבלי תלויות בסיפור המקראי. שלד העלילה של הסיפור הבבלי בנוי על פי הדגם של סיפור אליהו, אך ההרחבות השונות עשויות לנבוע גם מצורכי פיתוח העלילה, ממגמות נוספות של המספר הבבלי (כגון הסצנה של הזקן וההדסים לכבוד שבת), ומהנאת הסיפור (כגון הסצנה המתארת את הישיבה עד צוואריהם בחול). בדיון שלהלן אני מתמקדת בהשוואת המוטיבים הדומים בסיפור רשב"י ובסיפור אליהו, ובמקרה הצורך מעירה על הסיבה להרחבה שאינה קשורה לסיפור המקראי.

<sup>25</sup> חוקרי מקרא רבים סבורים שפרק יט אינו ההמשך הטבעי של פרקים יז–יח. ראו למשל י' זקוביץ, "קול דממה דקה": צורה ותוכן במל"א יט', תרכ"ז, נא (תשמ"ב), עמ' 329–346. ואילו א' סימון, 'מלחמת אליהו בעבודת הבעל – חלקו של הנביא בהשבת ישראל אל אלוהיו', בתוך קובץ כתביו: קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 189–278, רואה

אינני דנה במוטיבים מקראיים אקראיים בסיפור רשב"י, אלא בהקבלת רצף מוטיבים כסדרם בסיפור אליהו ובסיפור רשב"י. לכן אין מקום להשוות את מלכים א' יז לסיפור רשב"י, אף על פי שגם בו מתוארת אספקת מזון לאלהיו בדרך נס, משום שבפרק זה כל צעדיו של הנביא מוכתבים על ידי האל. ההקבלה לסיפור רשב"י מצויה בפרק יט, שבו מתוארת בריחה של אליהו למדבר על דעת עצמו, בניגוד לרצונו של האל. המספר הבבלי בנה את העלילה המורחבת של סיפור רשב"י במערה באופן מודע, בהתאם לרצף הסיפורי במלכים א' יט, תוך שמירה על מגמת הסיפור הבבלי ועל המוטיבים המתחייבים מן המקורות הארץ-ישראליים.

פרק יט פותח בדיווחו של אחאב לאיזבל על כל מעשי אליהו (שתוארו בפרק יח) ועל אשר הרג את כל הנביאים בחרב (פס' א). מתיאור זה אין משתמע בהכרח גינוי של אחאב לאלהיו, מאחר שמעשי אליהו כוללים גם את הבאת הגשם והוכחת עליונות ה' על הבעל. נראה שאחאב לא התכוון לסכן את חיי אליהו, אלא לשתף את איזבל בחוויה שעבר, וההזכרה המיוחדת של הרג הנביאים באה משום שזהו הפרט שמשך את תשומת לבו של איזבל מתוך המכלול שסופר לה, וזה מה שגרם לה לרצות במותו של אליהו. בעקבות הדיווח איזבל מאיימת על אליהו בהריגתו (פס' ב). אליהו מתיירא ובורח כדי להציל את נפשו (פס' ג).

אזהרתה של איזבל תמוהה, משום שהיא מאפשרת את בריחתו של אליהו. הרי אליהו היה ידוע בתכונת ההיעלמות שלו (מלכים א' יח, יב). לא פחות תמוהה היא בריחתו של הנביא, שעד כה נע ממקום למקום בצו ה' (נחל כרית, בית האלמנה בצידון – פרק יז, השיבה לישראל – יח, א), וכעת הוא הולך על דעת עצמו. כמו כן, בבריחתו למדבר אליהו מעמיד את עצמו בסכנת מוות מוחשית יותר מסכנתה של המלכה. לפיכך, יש מקום לשער כי בריחתו של אליהו אינה בריחה לשם הצלת נפשו בלבד, אלא גם רצון להתנתק מחברת בני האדם, שהסבה לו מפח נפש. אליהו הבין שלא הצליח לעקור מישראל את העבודה לבעל, למרות ההצלחה המרשימה במעמד הר הכרמל, והוא רוצה לפרוש מתפקידו כנביא ומן העולם.

בשלב הראשון של הבריחה אליהו הולך עם נערו, כלומר – עדיין מחובר באופן מסוים אל חברת בני האדם. בבאר שבע הוא נפרד מנערו וממשיך לבדו במסע למדבר (פס' ג). מנותק לגמרי מן החברה האנושית, וללא אמצעי מחיה, אליהו מגיע לסכנת מוות מרעב וצמא (פס' ד). אליהו ניצל מן הסכנה בעזרת נס: מלאך ה' מספק לו אוכל ומים (פס' ה-ז). אליהו לן במערה (פס' ט), ושומע את ה' שואל אותו: "מה לך פה אליהו" (פס' ט). בתשובה מפורטת עונה אליהו כי כל העם חטא, כולם עזבו את ברית ה' והרגו את נביאי ה', והוא נותר לבדו בקנאתו לה' (פס' י).

בתגובה מורה לו ה' לצאת ולעמוד בהר, ולאחר הופעת רוח, רעש, אש וקול דממה דקה (פס' יא-יב) שואל שוב: "מה לך פה אליהו" (פס' יג).

---

קשר אמיתי בין פרקים יז-יח לפרק יט. מנקודת מבטם של חז"ל מדובר כמובן ברצף ספרותי אחד, אך רצף זה מורכב ממספר סיפורי משנה, והעורך הבבלי יכול לבחור לו חלק מן הרצף לצורך האנלוגיה לסיפור רשב"י. ההקבלה לסיפור רשב"י מצויה כאמור בפרק יט, אך בדיון להלן אעיר על מספר מקרים שבהם ייתכן שיש הקבלה למוטיבים בפרק יח, שבו מתואר הרקע לסיפור ההתגלות בחורב.

השאלה החוזרת בניסוח זהה אמורה להבהיר לאליהו כי תשובתו הקודמת לא ענתה על ציפיותיו של האל, אך אליהו אינו מבין את הרמז וחוזר מילה במילה על תשובתו הקודמת (פס' יד). בשלב זה ה' מבטא את מורת רוחו מן הנביא במתן הוראות מפורשות לעזוב את המדבר ולבצע סדרה של משימות שיבטיחו את מיגור עבודת הבעל (פס' טו–טז). ההתנתקות מן החברה האנושית אינה הדרך לעבודת ה'.<sup>26</sup> תפיסת השאלה החוזרת של ה' כביקורת על תשובתו של אליהו עולה מן המדרש באליהו זוטא ח (מהדורת איש שלום, עמ' 186):

אמר לו הקב"ה לאליהו: 'מה לך פה אליהו', היה לו (לאליהו) שיאמר לפניו: רבוננו של עולם, בניך הם, בני בחוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב שעשו לך רצונך בעולם. ולא עשה כן, אלא אמר לפניו: 'קנוא קנאתי לה' אלהי צבאות' וגו'. התחיל הקב"ה לדבר עמו דברי תנחומים, אמר לו: כשנגלית ליתן להם תורה על הר סיני, לא נגלו עמי אלא מלאכי השרת שהן רוצין בטובתן, שנאמר: 'ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' וגו', ואומר: 'ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה'. המתין לו שלש שעות (הקב"ה לאליהו), ועדיין בדבריו הראשונים הוא עומד: 'קנוא קנאתי לה' אלהי צבאות'. באותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו: 'לך שוב לדרכך מדברה דמשק' וגו' ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט' וגו', ומה שבדעתך איני יכול לעשות.

בתשובתו של אליהו יש גינוי מוחלט לעם. כולם חטאו לה'. הוא היחיד שנותר קנאי באמונה באל אחד. גישתו של האל מפויסת ואופטימית יותר. אמנם צפויה מלחמה קשה ואכזרית (פס' יז), אך נותרו שבעת אלפים נאמנים לה' לבדו, ואלה יישארו לאחר מיגורם של החוטאים (פס' יח).<sup>27</sup> נראה לי כי הצגה זו של הסיפור כביקורת על קנאותו של אליהו קרובה לפשט הכתוב, אך לענייננו חשובה העובדה שכך תפסו בעלי המדרש את הסיפור. ביקורת זו מובעת במדרש באליהו זוטא שהובא לעיל, וכן בשיר השירים רבה א, לט:

ודכוותיה כתיב (וכמוהו כתוב) באליהו שנאמר: 'ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל' (מלכים א יט, יד), אמר לו הקדוש ברוך הוא: בריתי, שמא בריתך? 'ואת מזבחתיך הרסו', אמר לו (הקב"ה): 'מזבחתי, שמא מזבחתיך?' 'ואת נביאיך הרגו בחרב', אמר לו (הקב"ה): 'נביאי, ואת מה איכפת לך? אמר לו (אליהו): 'ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה'. תא חמי מה כתיב תמן (בוא וראה מה כתוב שם): 'ויבט והנה מראשותיו עוגת רצפים' (מלכים א יט, ו). מה הוא רצפים? אמר רבי שמואל בר נחמן: רוצין פה רצוצין פיות בכל מי שאמר דילטוריא (דברי מלשינות) על בני.

<sup>26</sup> המשימה האחרונה המוטלת על אליהו היא מינוי אלישע בן שפט לנביא תחתיו (פס' טז). מינוי זה הוא ביטוי מפורש למורת רוחו של ה' מהתנהגותו של הנביא.  
<sup>27</sup> ראו זקוביץ (לעיל הערה 25), עמ' 344, ואילו סימון (לעיל הערה 25), עמ' 262–263, חולק על התפיסה שיש בסיפור ביקורת על קנאותו של אליהו.



העורך הבבלי, שעיצב את התוספת לסיפור על רשב"י ובנו במערה על פי סיפור אליהו, תפס את הסיפור המקראי כסיפור המגנה את קנאותו חסרת הפשרות של הנביא, ובהתאם לכך בנה סיפור המגנה את גישתו הקיצונית של רשב"י למסירות מוחלטת לתורה ולדחיית כל עיסוק בפעילות גשמית של חיי העולם הזה.

כעת ניתן לחזור לסיפור על רשב"י במערה ולעמוד על קווי הדמיון שבינו ובין סיפור אליהו. סיפור רשב"י פותח בוויכוח בין החכמים על הערכת מעשי הרומאים. כאמור לעיל, פתיחה זו אינה קיימת במקורות הארץ-ישראליים, והיא תוספת של העורך הבבלי.<sup>28</sup> רבי יהודה משבח את מפעלי הבנייה של הרומאים. רשב"י חולק עליו וקובע שכל מה שעשו היה לצורך עצמם. על פי המשך הסיפור (ובמיוחד, גינוי האנשים החורשים וזורעים שראו רשב"י ובנו ביציאתם מן המערה), נראה כי ויכוח זה חורג משאלת מעשי הרומאים, ונוגע לשאלה הכללית של דרך חיים: האם יכול אדם לשלב חיים של לימוד תורה עם עיסוק בצורכי פרנסה וענייני העולם הזה, או שיש להתמסר לתורה בלבד.<sup>29</sup>

מספר חוקרים קושרים את המחלוקת בסיפור למחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחאי המתוארת בבבלי ברכות לה ע"ב (על פי כתב יד פירנצה II 7–9):<sup>30</sup>

תנו רבנן: 'ואספת דגנך' (דברים יא, יד), מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית בו יומם ולילה' (יהושע א, ח), יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ (יש לנהוג כדרך העולם ולהקדיש זמן גם למלאכה) – דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחאי אומר: איפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת שרב וזורע בשעת הרוח, תורתו מה תהא עליה? אלא בזמן

<sup>28</sup> כבר הראה י' בן-שלום, 'רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 9–24, כי נוסח הפתיחה הוא עיבוד של המדרש בבבלי עבודה זרה ב ע"א–ע"ב. במדרש המקורי שבחי הרומאים מובאים בפי הרומאים עצמם, והביקורת – שכל מה שעשו נעשה לצורך עצמם – מובאת בפי הקב"ה. עורך סיפור רשב"י בבבלי שבת עיבד את המדרש לוויכוח בין שני חכמים על מעשי רומי, שהוא משל למחלוקת רעיונית בשאלת לימוד התורה. יש להעיר כי במדרש המקורי הפועל "תקן" מוסב רק לשווקים, ומובא פעם אחת, ובפתיחה לסיפור רשב"י מוסב הפועל גם למרחצאות ולגשרים, וחוזר חמש פעמים. חזרה זו מסבה את תשומת לב הקוראים לפועל "תקן", המשמש כמילה מנחה בסיפור, וחוזר בהמשך במעשי יעקב אבינו לטובת בני העיר ובמעשה רשב"י בטיהור טבריה. בעלילת הסיפור משמש הפועל "תקן" לפעולות גשמיות של בניית מבנים ותקנות שונות לטובת הציבור, אך ייתכן שיש כאן גם רמז לתיקון גישתו של רשב"י לחיים: רשב"י ממתן את השקפתו הקיצונית לגבי הצורך לעסוק בלימוד תורה בלבד.

<sup>29</sup> ייתכן שניתן להקביל מחלוקת זו לדרישת אליהו מן העם לבחור בין שתי גישות – עבודה לה' לבדו או לבעל לבדו (מלכים א יח, כא), אך יש הבדל בין הדרישות בשני הסיפורים. דרישת אליהו מן העם מייצגת את האמונה באל אחד, שאינה שנויה במחלוקת במקרא. הביקורת על אליהו בהמשך הסיפור מכוונת לקנאותו ולהתעלמותו מן העובדה שלא כל העם חטא. לעומת זאת דרישתו של רשב"י – לעסוק בתורה בלבד ולהימנע מכל עיסוק בחיי שעה – אינה מציאותית, והביקורת בסיפור מכוונת נגד דרישה זאת (אם כי המספר מביע הערכה לרוחב ידיעותיו של רשב"י בתורה). הקבלת הדרישות בסיפור התלמודי ובסיפור המקראי אינה תוכנית, אלא מבנית: פתיחת הסיפור בתיאור עימות בין שתי גישות שונות, המוליך בהמשך לבריחת הגיבור.

<sup>30</sup> ראו למשל מאיר (לעיל הערה 2), עמ' 155; רובינשטיין (לעיל הערה 3), עמ' 130.

שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו רועים ורעו צאנכם' (השוו ישעיהו סא, ה), ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשת על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך' (דברים יא, יד), ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשת על ידן שנאמר: 'ועבדת את אויביה' (השוו דברים כח, מח) וגו'. אמר אביי: הווי רבנן דעבדי כרבי ישמעאל ואיקיים בידייהו תלמודייהו, ואיכא רבנן דעבדי כרבי שמעון בן יוחי ולא איקיים תלמודייהו בידייהו.<sup>31</sup>

כפי שמעיר בר, שני תנאים אלו חיו בדורות שונים, והמחלוקת ביניהם נבעה ממצואות היסטורית שונה.<sup>32</sup> דבריהם אינם מכוונים לכלל העם, אלא לתלמידי חכמים בלבד.<sup>33</sup> רשב"י סבר שלאחר החורבן יש לחזק את לימוד התורה ולפטור תלמידי חכמים מעול פרנסה בעזרת תמיכה של הקהילה. רבי יהודה, הממשיך את דרכו של רבי ישמעאל, חלק עליו. המחלוקת שבין הדרישה לעסוק בתורה בלבד ובין הדרישה לשלב תורה במלאכה היא למעשה מחלוקת בין רבי יהודה ובין רשב"י,<sup>34</sup> ועל כן מובן מדוע בחר המספר הבבלי ברבי יהודה וברשב"י לוויתור על מעשי הרומאים. לצורך הסיפור הקצין המספר את עמדתו של רשב"י, והפך אותה לדרישה גורפת מכל בני ישראל, אף על פי שדרישה כזאת אינה עומדת במבחן המציאות.

בשעה שרבי יהודה ורשב"י מתווכחים, רבי יוסי שותק. רבי יוסי מייצג את הרוב הדומם, שאינו מסוגל להכריע, או אינו רוצה להכריע, בין שתי הגישות המוצגות לפניו.<sup>35</sup> אך יש להוסיף כי נוכחותו של רבי יוסי נחוצה גם לצורך המבנה המשולש, הקיים ברוב מרכיבי הסיפור: שלושה חכמים יושבים ודנים בקטע הפתיחה, שלושה משפטי שבח למעשי רומי, שלושה אמוראים דורשים את הפסוק בבראשית לג, יח, וכיו"ב.

רבי יהודה אינו משיב לדברי הביקורת של רשב"י על הרומאים. זכות המילה האחרונה נשמרת לרשב"י, ועל כן נראה כי הוויכוח מסתיים בניצחון עמדתו. אולם מיד לאחר מכן רשב"י נתון בסכנת מוות בעקבות דבריו. הרומאים מאיימים להוציא להורג, והוא בורח, כשם שאלוהו בורח מאיזבל המאיימת לקחת את נפשו. דבריו הקשים על הרומאים הובאו לידיעת השלטון הרומי על ידי יהודה בן גרים, שהיה נוכח

<sup>31</sup> תרגום: היו חכמים שעשו כרבי ישמעאל והתקיים בידם תלמודם, ויש חכמים שעשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא התקיים תלמודם בידם.

<sup>32</sup> מ' בר, 'תלמוד תורה ודרך ארץ' (לשאלת קיומם הכלכלי של התנאים), בר אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 134–162.

<sup>33</sup> שם, עמ' 146–148, גם בהסתמך על גרסת חלק מכתבי היד לדברי אביי.

<sup>34</sup> שם, עמ' 154–160.

<sup>35</sup> ייתכן שניתן להקביל את שתיקת רבי יוסי לשתיקת בני ישראל בשעה שנדרשו על ידי אליהו לבחור בין ה' ובין הבעל (מלכים א יח, כא: "ולא ענו אתו העם דבר"). בדומה למה שהערת לעיל (הערה 29) לגבי הקבלת הדרישות בסיפור התלמודי ובסיפור המקראי, יש הבדל בין שתיקת רבי יוסי ובין שתיקת העם בסיפור אליהו. שתיקת העם, וחוסר נכונותו להכיר בה' כאל אחד, שאין מקום לעבודת הבעל לצדו, היא חטא גמור על פי תפיסת המקרא. לעומת זאת הימנעותו של רבי יוסי מהכרעה בשאלת העיסוק בתורה בלבד יכולה להתקבל על הדעת. ההקבלה בין שתי השתיקות עשויה לעלות מרצף האירועים הזהה: עימות בין שתי גישות, שתיקת אחד המשתתפים, גזר דין מוות לבעל הגישה הקיצונית ובריחתו אל מחוץ למקום יישוב.

בשיחה אך לא השתתף בוויכוח. על פי הניסוח שבחר המספר, יהודה בן גרים אינו מלשין במישרין לשלטונות על דברי רשב"י, אלא מפיץ את המידע בחוסר זהירות בין מכריו, והדברים מתגלגלים לידיעת השלטון, ממש כשם שאחאב, לפי טענתי, לא התכוון לגרום לגזר דין מוות של איזבל על אליהו, אלא סח לה את מעשי אליהו בלי להביע עמדה לגבי מעמדו של ה' כאל אחד.<sup>36</sup>

סיפור רשב"י מתרחש בשני מישורים. במישור דמוי המציאות רשב"י בורח מסכנת מוות וניצל בנס; במישור הסמלי הוא מתבודד מן העולם כדי להתמסר לעיסוק בתורה על פי השקפת עולמו הקיצונית. הפתיחה לסיפור מספקת את הרקע לבריחת רשב"י במישור דמוי המציאות, אך גם מתארת את המחלוקת הרעיונית העומדת ביסוד הסיפור. בדומה לכך אליהו בורח למדבר כדי להינצל מאיזבל, אך למעשה בריחתו היא ניסיון להתנתק מן החברה האנושית.

רבי אלעזר, בנו של רשב"י, מצטרף לבריחתו של אביו. לכאורה, על פי ההשוואה לסיפור אליהו היה רשב"י צריך לברוח לבדו. אולם נוכחותו של רבי אלעזר מוסברת על ידי מספר סיבות. ראשית, בנו של רשב"י מופיע בסיפור הארץ-ישראלי שעמד לפני המספר הבבלי.<sup>37</sup> שנית, רבי אלעזר משמש חברותא ללימוד התורה של אביו. ושלישית, רבי אלעזר הוא הגיבור המשני המבליט את השינוי שחל בדמות הראשית. הוא נותר בתפיסתו הנוקשה כאשר אביו כבר מתרכך ומתפייס. ראו דיון להלן.

בשלב הראשון האב ובנו מתחבאים בבית המדרש, ואשתו של רשב"י מביאה להם מזון מדי יום. יש כאן ניתוק מרוב ענייני העולם הגשמי, אך עדיין נשמר קשר עם החברה האנושית. בשלב השני האב ובנו מתנתקים ניתוק מוחלט מן החברה, ומתחבאים במערה.<sup>38</sup> במישור דמוי המציאות של הסיפור בריחה זו מוסברת על ידי החשש שאשתו של רשב"י תגלה לרומאים את מקום מחבואם. במישור הסמלי יש כאן יישום קיצוני של הדרישה לעסוק בתורה בלבד. מצב זה מקביל להליכתו של אליהו למדבר והתנתקותו מן החברה האנושית.

<sup>36</sup> אמנם יש הבדל בין שני האישים, משום שאחאב הוא בעלה של איזבל, ומדווח לה במישרין על מעשי אליהו, ואילו יהודה בן גרים, כאמור, מדווח למכריו ולא ישירות למלכות. אולם אנלוגיה בין שני סיפורים אינה חייבת להיות מדויקת בכל הפרטים, והשינוי בתפקידו של יהודה בן גרים מתחייב מן השוני בפרטי העלילה. אחאב ויהודה בן גרים מקבילים בכך שדיווחם על מעשיו של גיבור הסיפור (אליהו או רשב"י) גורם להכרזת גזר דין מוות עליו.

<sup>37</sup> בגרסת הירושלמי רבי אלעזר אינו נזכר, אך יש לשים לב כי רשב"י מדבר בלשון רבים בצאתו מן המערה (ראו נספח ג להלן). בגרסת בראשית רבה מוזכרים רשב"י ובנו, ללא ציון שמו של הבן (ראו נספח ב להלן), וביתר הגרסאות הארץ-ישראליות מוזכר רבי אלעזר בשמו (ראו לוי, לעיל הערה 4). ניתוח הסיפור בגרסה הבבלית מלמד כי המספר הבבלי שינה רק את הפרטים שהיו נחוצים למטרתו, ושמר בנאמנות על מרכיבי המקור הארץ-ישראלי בשאר המקומות.

<sup>38</sup> מערה נזכרת גם בסיפור אליהו (מלכים א' יט, ט), אך המגורים במערה מתחייבים מן המקורות הארץ-ישראליים.

ייתכן שניתן להקביל את שני שלבי ההתנתקות בשני הסיפורים. בשלב הראשון: הישיבה בבית המדרש מסמלת שמירת קשר מסוים עם החברה ועם אדם קרוב (אשתו של רשב"י), במקביל להליכת אליהו עם הנער (מלכים א' יט, ג). בשלב השני: ניתוק מוחלט של רשב"י ובנו מן החברה ומגורים במערה מקביל להליכת אליהו למדבר לאחר שהניח את נערו בבאר שבע (פס' ג-ד).

רשב"י ובנו מקדישים את כל זמנם לתורה, ללא דאגה לענייני פרנסה. מזונם מגיע בדרך נס – הרוב ומעיין מים נבראו להם בתוך המערה.<sup>39</sup> גם אליהו מקבל מזון במדבר בדרך נס – מלאך ה' דואג לו לעוגת רצפים וצפחת מים.<sup>40</sup> השהות הראשונה במערה נמשכת שנים עשרה שנה. במקורות הארץ-ישראליים מסופר שרשב"י שהה במערה שלוש עשרה שנה. גם בגרסת הבבלי השהות הכוללת היא שלוש עשרה שנה, אלא ששנה אחת היא שנה שנוספה כעונש, כפי שנראה להלן. המספר הבבלי פירק את שלוש עשרה השנים בגרסה המקורית לשנים עשרה שנה ועוד שנים עשר חודש לצורך הצגת הביקורת על דרכו של רשב"י.<sup>41</sup> הניתוק המוחלט מן העולם אינו מאפשר לרשב"י ובנו לדעת בתום שנים עשרה שנה שהקיסר מת וגזירת המוות בוטלה. אליהו הנביא בא להודיע להם עובדה זו.<sup>42</sup> האם מקרה הוא שאליהו נבחר להיות המבשר בסיפור? נראה שהמספר הבבלי רומז בכך לקורא על האנלוגיה המקראית העומדת ביסוד הסיפור. אמנם דמותו של אליהו הנביא מופיעה גם בסיפורים אחרים בתלמוד הבבלי, אך בסיפור רשב"י יש גם קישור לשוני לסיפורי אליהו: "אתא אליהו וקאי אפיתחא דמערתא" (בא אליהו ועמד בפתח

<sup>39</sup> בספרות התלמודית מצאתי רק מקרה נוסף אחד שבו נברא מעיין מים בדרך נס. בבבלי ברכות נד ע"א מסופר על מר בנו של רבינא שהיה מהלך בבקעת ערבות וצמא למים: "איתעביד ליה ניסא ונבע ליה עינא דמיא ושתי" (על פי כתב יד אוקספורד 366, תרגום: נעשה לו נס ונבע לו מעיין מים ושתה). אולם בסיפור בברכות מדובר על מים בלבד, ולא על מזון ומים, ומסופר בו על אירוע חד-פעמי, שאירע לאדם שנקלע לסכנת התייבשות בשגרת חייו, ולא על נס מתמשך שאירע לאדם אשר פרש מרצונו מדאגות פרנסה, כמו בסיפור רשב"י. בכתבי היד אוקספורד 366 ופריז 671.4 הפועל המוסב למעיין הוא "נבע", ובכתב יד פירנצה 7–9 II I "נפק". בכתב יד מינכן 95 "אבריא" ובדפוס וילנה "איברי", ככל הנראה מתוך רצון להשוות לנוסח סיפור רשב"י ("ואיברי להו חירובא ועינא דמיא").

<sup>40</sup> אספקת מזון לאלהו בדרך נס מתוארת גם בפרק יז (נס הבאת לחם ובשר על ידי העורבים בנחל כרית, ונס כד הקמח וצפחת השמן בבית האלמנה בצידון). אולם כפי שצינתי בתחילת הדיון בסעיף זה, אין מקום להשוות את פרק יז לסיפור רשב"י, משום שבפרק זה כל פעולותיו של אליהו נעשות על פי רצון האל ובהוראתו המפורשת. כאמור לעיל, במאמר זה איני דנה בהקבלת מוטיבים מקראיים אקראיים לסיפור רשב"י, אלא בהקבלת רצף מוטיבים כסדרם בשני סיפורים שבהם מובעת ביקורת על פרישותו וקנאותו של הגיבור.

<sup>41</sup> ועל כן יש להעדיף את גרסת כתב יד אוקספורד וכתב יד וטיקן על פני הגרסה בכתב יד מינכן, שעל פיה בשיבה הראשונה במערה ישבו רשב"י ובנו שלוש עשרה שנה. ייתכן שמעתיק כתב יד מינכן נגרר אחרי הנוסח במקורות הארץ-ישראליים שהיו ידועים לו. כפי שהבהרתי, שלוש עשרה השנים בגרסה הארץ-ישראלית התפצלו בגרסת הבבלי לשנים עשרה שנה ועוד שנים עשר חודש. המספר שנים עשרה הוא מספר טיפולוגי בסיפור, וחוזר בהמשך במספר התירועים לקושיות בסצנת המפגש עם רבי פנחס בן יאיר (ראו דיון להלן). מספר טיפולוגי זה מופיע גם בסיפור אליהו: אליהו בונה מזבח משנים עשרה אבנים, כמספר שבטי ישראל (מלכים א' יח, לא).

<sup>42</sup> במקורות הארץ-ישראליים מסופר כי רשב"י יצא ביוזמתו מן המערה, וצפייה בציד הצד ציפורים מביאה אותו להבנה שגורל האדם נתון בידי שמים, ואין צורך להסתתר (ראו נספחים ב–ג). סצנה זו הושמטה מן הסיפור הבבלי והוחלפה בתיאור התגלות אליהו והשמעת בת קול. זאת משום שעל פי הסיפור הבבלי רדיפת הרומאים מהווה סיבה משנית להתחבאות במערה, והסיבה העיקרית היא רצונו של רשב"י לפרוש מחיי העולם הזה ולהקדיש את עצמו לתורה. לכן הוא נוקק למסר מפורש שעליו לצאת מן המערה.

המערה). ניסוח זה קושר אותנו למלכים א יט, יג: "ויצא ויעמד פתח המערה". הקישור הלשוני מכוון את הקורא לשים לב לדמיון שבין שני הסיפורים.<sup>43</sup> רשב"י ובנו יוצאים מן המערה, ורואים אנשים חורשים וזורעים. אנשים אלו הם יהודים, ולא אנשי השלטון הרומי, ומעשיהם אינם מפעלי בנייה שנויים במחלוקת, אלא מלאכה חיונית לקיום היום-יומי. אולם רשב"י ובנו שבילו שנים עשרה שנה בנייתו מן העולם, התפרנסו בדרך נס ולמדו תורה, אינם מסוגלים לקבל את התופעה הטבעית של אנשים עמלים לפרנסתם. אש פורצת מעיניהם ושורפת כל מקום שבו הביטו ("כל מקום שנתנו עיניהם נשרף").<sup>44</sup>

מוטיב האש מופיע בתיאור מעשי אלהיו במלכים א יח, אולם נראה כי לשרפה בסיפור רשב"י יש גם מקבילה תלמודית. בסיפור על תנורו של עכנאי (בבלי בבא מציעא נט ע"ב) נאמר לאחר נידויו של רבי אליעזר: "אף גדול היה באותו היום כל מקום שנתן עיניו רבי אליעזר נשרף" (על פי כתב יד המבורג 165).<sup>45</sup> גם במקרה של רבי אליעזר וגם במקרה של רשב"י ובנו, יכולת השרפה באש באה מכוח לימוד התורה, שעליה נאמר: "מגיד שהתורה אש ומאש נתנה ובאש נמשלה" (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, ד). רבי אליעזר נמשל לספר תורה ("משמת רבי אליעזר נגזו ספר תורה" – בבלי סוטה מט ע"ב), ורשב"י ובנו הקדישו את עצמם שנים עשרה שנה ללימוד תורה בלבד.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> בכתב יד מינכן נוספה הערה מעל הטקסט אחרי ההיקרות הראשונה של המילה "מערה" בסיפור: "דמשה ואלהיו", דהיינו – המערה שבה התחבאו רשב"י ובנו היא המערה שבה לן אלהיו, שהיא, לדעת הפרשנים המסורתיים, נקרת הצור שבה עמד משה בשעה שנגלה אליו כבוד ה' (שמות לג, כב). נראה שזיהוי זה אינו פשוט הכתוב, מאחר שמערת משה ואלהיו הייתה במדבר סיני, ואילו מערתם של רשב"י ובנו הייתה באזור הגליל. עובדה היא שכאשר רשב"י ובנו יוצאים מן המערה הם רואים אנשים חורשים וזורעים, ותיאור זה אינו הולם מדבר. אין גם תיאור של הליכה ממושכת אל המערה. אך הערה זו בכתב יד מינכן מלמדת כי האנלוגיה שבין סיפור רשב"י ובין סיפור אלהיו הגיעה למודעות הקוראים.

כשם שסיפור רשב"י מקביל לסיפור אלהיו, סיפורי אלהיו מקבילים לסיפורי משה. זקוביץ (לעיל הערה 25) מראה את ההקבלה במלכים א יט. סימון (לעיל הערה 25), עמ' 202–204, 238–239, ואילך, מראה את ההקבלה גם בפרקים יז–יח. גם בעלי המדרש עמדו על הדמיון. ראו פסיקתא רבתי ד (מהדורת איש שלום): "ואת מוצא שמשה ואלהיו שוין זה לזה בכל דבר..."

<sup>44</sup> מה שנשרף במבט עיניהם של רשב"י ובנו אינו מפורש בסיפור. רוב הפרשנים אינם דנים בשאלה זו, אלא חוזרים על מילות הסיפור ("כל מקום שנתנו עיניהם נשרף"). רובינשטיין (לעיל הערה 3), עמ' 114, קובע כי רשב"י ובנו הרגו את האנשים החורשים והזורעים. מסקנה זו עשויה לעלות מן הביקורת הנוקבת על האנשים ("מניחין חיי עולם ועוסקין חיי שעה"), יחד עם האסוציאציה המתעוררת לשרפת שליחי אחזיה במלכים ב א. אולם קשה להניח כי רשב"י, שבסופו של דבר מוצג בסיפור כצדיק, יהרוג אנשים חפים מפשע. כמו כן, בתיאור היציאה השנייה מן המערה מסופר שכל מקום שהיה מכה רבי אלעזר היה מרפא רבי שמעון. אין מסופר שרשב"י מחיה אנשים, אלא מרפא מקומות. לכן נראה כי מדובר בשרפת השדות שראו, ושרפה זו מוגדרת כהחרבת עולמו של הקב"ה, וגוררת עונש ישיבה נוספת במערה.

<sup>45</sup> על פי בדיקתי, סיפור רשב"י וסיפור תנורו של עכנאי הם שני המקומות היחידים בספרות חז"ל שבהם מופיע הצירוף "כל מקום" – "נתן עיניים" – "נשרף".

<sup>46</sup> דיון במקורות אלו ראו בעבודתה של ד' חשן, סמל האש: כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית-אגדית, עבודת דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ט, עמ' 38–53, 75–99.

בתגובה לשרפת המקומות יוצאת בת קול ומורה לרשב"י ולבנו לשוב למערה. הפעם אין הם שוהים במערה מפחד הרומאים, אלא לצורך עיון מחדש בהשקפת עולמם, ממש כשם שהשאלה החוזרת בניסוח זהה לאליהו (מלכים א יט, יג) באה לכוון את אליהו להבין כי תשובתו הראשונה לא נשאה חן בעיני ה'.

בניגוד לאליהו, שלא הבין את כוונת ה', ונותר בקנאותו הנוקשה גם בתשובה השנייה, רשב"י ובנו מבינים כי שהותם הנוספת במערה היא עונש, והם קוצבים בעצמם את עונשם לשנים עשר חודש. בתום תקופה זו, כאשר הם מכירים בחטאם על ידי ציטוט המשנה "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש" (עדויות ב, י), נפתחת הדרך ליציאה מחודשת מן המערה.

ביציאה השנייה מסתמן הבדל בין האב לבן. רבי אלעזר נותר בתפיסתו הנוקשה (אף על פי שהבין כי נענש על נתנת העיניים הקודמת), והוא שורף בקנאות במבט עיניו כפי שעשו ביציאה הראשונה מן המערה. אך רשב"י כבר הפנים את הלקח מדבריה של בת הקול, והוא מבין כי דרישתו הקודמת שכל בני ישראל יעסקו בתורה בלבד היא קיצונית מדי.<sup>47</sup> רשב"י מרפא את המקומות שבנו שורף, ומבהיר לו כי העולם יכול להתקיים בזכות לימוד התורה של שניהם בלבד. הפגישה עם האיש הזקן שאחז בשני צרורות הדסים לשבת מהווה שכנוע נוסף בזכות קיומם של אנשים שאינם עוסקים בתורה, אבל מקיימים באהבה את מצוות הדת.<sup>48</sup>

בשלב זה נעלם רבי אלעזר, ואינו חוזר עוד לסיפור. תפקידו בסיפור הסתיים, לאחר שהבליט בהתנהגותו העקיבה את השינוי שחל באביו. כגיבור משני, אין צורך להזכירו בסצנות הבאות, שבהן נוכחותו אינה חיונית.<sup>49</sup> זאת ועוד, בגרסת בראשית רבה רבי אלעזר הוא שמציע לאביו לטהר את טבריה, כהכרת טובה לעיר שבמימיה נרפאו ממחלת העור שפקדה אותם במערה. אולם בגרסת הבבלי פעולת טיהור העיר משקפת את גישתו הפייסנית החדשה של רשב"י, ונכונותו לעשות דבר למען רווחת חייהם של

<sup>47</sup> כפי שהערתי בתחילת סעיף זה, דרישה קיצונית זו היא המצאה של העורך הבבלי. במציאות דרש רשב"י רק מתלמידי חכמים להקדיש עצמם לתורה בלבד.  
<sup>48</sup> בנוסח הדפוסים (אך לא בדפוס שונצינו) נוספו המילים "יתייב דעתייהו" (נתיישבה דעתם) לאחר דברי רשב"י לבנו: "חזית כמה חביבה מצוה עלייהו דישראל". בכל כתיבי היד מילים אלה אינן כתובות, ונראה שאין בהן צורך, מאחר שעצם התפעלותו של רשב"י מן הדבקות במצוות השבת מעידה על התפייסותו עם העולם שאינו לומד תורה כמוהו (כמו גם הצהרתו הקודמת שדי לעולם בלימוד התורה שלו ושל בנו). בהגדות התלמוד, קושטנטינה רע"א, כתוב "איתייב דעתייהו" (התיישבה דעתו), כלומר – הכוונה לרבי אלעזר בלבד, שכעת השתכנע מדברי אביו. נראה שגם גרסה זו היא תוספת פרשנית, שאין בה צורך, משום שההקשר מלמד כי רבי אלעזר קיבל את הדברים (אין דיווח נוסף על שרפת מקומות על ידו).

<sup>49</sup> תופעה זו שכיחה בסיפור המקראי. א' סימון, 'הדמויות המשניות בסיפור המקראי', קריאה ספרותית במקרא (לעיל הערה 25), עמ' 317–324, מציין כי הסיפור המקראי מתרכז במעשי הדמויות הראשיות תוך הזנחת תיאור גורלן ועיצוב אופיין של הדמויות המשניות. על הדמות המשנית מסופר רק מה שדרוש לקידום העלילה או להארת זולתה.

בסיפור התלמודי ניתן למצוא מקרה נוסף של דמות משנית שנעלמת, במחזור הסיפורים על רבי אלעזר בן שמעון בבבלי בבא מציעא, דף פג ואילך. בדף פד ע"ב מסופר שאשתו של רבי אלעזר עזבה אותו בזמן ייסוריו. מיד לאחר מכן, בסיפור על פטירתו וקבורתו המאוחרת של רבי אלעזר, מוזכרת האישה, בלי שהמספר טרח לדווח מתי וכיצד חזרה. בכונתי לבדוק במחקר נפרד את היקף התופעה בסיפורי התלמוד.

בני העיר, בניגוד לגישתו הקודמת השוללת כל עיסוק בחיי שעה, ועל כן מכאן ואילך הסיפור מתמקד ברשב"י בלבד.

בשלב זה גם הסתיימה האנלוגיה לסיפור אליהו, והמספר ממשיך את תיאור העלילה על פי המצוי במקורות הארץ-ישראליים, תוך שמירה על מגמת הסיפור הבבלי.<sup>50</sup> במקורות הארץ-ישראליים רשב"י ובנו מתרחצים במרחצאות טבריה עם צאתם מן המערה. בנוסח הבבלי מוחלף תיאור זה בתיאור רחיצתו של רשב"י בבית המרחץ על ידי חתנו רבי פנחס בן יאיר. מטרתה של סצנה זו היא להבליט את גדולתו בתורה של רשב"י, שבזכות הישיבה במערה חידד את יכולתו לתרץ תירוצים לקושיות. הגמרא מעירה בסוף השיחה שבינו ובין חתנו כי לפני השהייה במערה, כאשר היה רשב"י מקשה קושיה היה רבי פנחס מתרץ לו שנים עשר תירוצים, ולאחר ששהה במערה – כאשר היה רבי פנחס מקשה קושיה, רשב"י היה מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים. מספר התירוצים מובא בכפולות של שתיים עשרה, שהוא מספר טיפולוגי, ומקשר אל שתיים עשרה השנים ושנים עשר החודשים ששהה במערה.

התיאור בסצנה זו נועד גם לטשטש את העובדה, המסופרת בבראשית רבה, שרשב"י התרפא ממחלת העור שלו בזכות הרחצה במרחצאות, ושטיהור טבריה בא לבטא הכרת טובה לעיר. המספר הבבלי מציג את טיהור העיר (שבאופן מכוון אינה נזכרת כאן בשמה) כיוזמה של רשב"י להיטיב עם הזולת, לאחר שהתרחש לו נס וניצלו חייו בישיבה במערה. כך מובלט השינוי באופיו של רשב"י, שהפך מאדם מסתגר וממוקד בלימוד תורה בלבד לאדם הרוצה להיטיב את תנאי חייהם של אנשים שאינם לומדים תורה כמוהו. מבחינה זו שונה רשב"י מאליהו, שנותר בקנאותו הנוקשה גם לאחר שאלתו השנייה של ה'. לאחר שחזר מילה במילה על תשובתו הראשונה ("קנא קנאתי לה' אלהי צבאות"), אליהו למעשה מצווה על ידי האל להכין תשתית ליורשו אלישע, שימשיך את פעילותו כנביא, ואילו רשב"י הופך לאדם פעיל למען החברה ביוזמתו, לאחר שהפנים את הלקח מן הישיבה השנייה במערה.<sup>51</sup>

העורך הבבלי מזכיר את מדרש הפסוקים המופיע במקורות הארץ-ישראליים (בראשית לג, יח: "ויבא יעקב שלם... ויחן את פני העיר"), אך הוא משנה את ניסוח מעשה החסד שעשה יעקב למען העיר, ומשתמש בביטויים שהופיעו בפתיחה בתיאור מעשיהם של הרומאים. יעקב, על פי הסיפור הבבלי, תיקן לבני העיר שווקים

<sup>50</sup> עיבוד המקורות הארץ-ישראליים בחלק זה של הסיפור כולל חזרה על ביטויים המצויים בפתיחה, כדי להמחיש את השינוי שחל בגישתו של רשב"י, וגם כדי להדק את חלקי הסיפור זה לזה. השווקים והמרחצאות, הנזכרים בפתיחה בתיאור מעשיהם של הרומאים, מוזכרים בהמשך בתיאור מעשי החסד של יעקב אבינו לעיר, והזונות, המוזכרות לגנאי בפיו של רשב"י בתיאור השווקים בפתיחה, מוזכרות באופן חיובי בדברי התוכחה של רשב"י לזקן המלגלג (ניתן ללמוד מהן התנהגות נכונה של תמיכה הדדית). גם הפועל "תקן", החוזר חמש פעמים בפתיחה, חוזר מספר פעמים בחלק השני של הסיפור – רשב"י רוצה לתקן דבר למען העיר טבריה (על משמעותה של חזרה זו ראו הערה 28 לעיל).

<sup>51</sup> לפי ניגוד זה ייתכן שיש להגדיר את סיפור רשב"י במערה כסיפור בבואה לסיפור אליהו, על פי ההגדרה המוצגת בספרו של י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל-אביב 1995, עמ' 13 (סיפור בבואה הוא מקבילה סיפורית המעוררת אסוציאציות חד-משמעיות לסיפור המקור, אך מהפכת את קווי תוארו של המקור). אולם נראה לי שעיקר כוונתו של המספר התלמודי הייתה לעצב את סיפור רשב"י בהתאם לדגם הקנאות המוצג בסיפור אליהו, ועל כן הדגשתי במאמרי את האנלוגיה שבין הסיפור התלמודי לסיפור המקראי.

ומרחצאות, ממש כשם שהרומאים תיקנו שווקים ומרחצאות, על פי דברי השבח של רבי יהודה בפתיחה. הביטויים החוזרים קושרים את המשך הסיפור לפתיחה, ומלמדים על השינוי בעמדתו של רשב"י, שכבר אינו מוצא במבני ציבור אלו טעם לגנאי בלבד. במקורות הארץ-ישראליים רשב"י ובנו יודעים כי בעיר טבריה קיימת בעיה של טומאת מתים, והם יוזמים פעולת טיהור. בסיפור הבבלי רשב"י פונה לאנשי המקום ושואל אם יש דבר הזקוק לתיקון שהוא יכול לסייע בו, ואנשי המקום מדווחים על בעיית הטומאה. לאחר חקירה ודרישה רשב"י פועל לטהר את העיר על ידי איתור הקברים וציון מקומם.<sup>52</sup> פעולת הטיהור של העיר על ידי רשב"י גוררת הערת ביקורת לעגנית של זקן אחד, ורשב"י הזועם גוער בו בחריפות וממית אותו במבט עיניו. הריגה זו מקבילה להריגת הסופר שמתח ביקורת על רשב"י במקורות הארץ-ישראליים.

לאחר הריגה זו יוצא רשב"י לשוק, פוגש את יהודה בן גרים והופך אותו לגל של עצמות במבט עיניו. מה היה חטאו של יהודה בן גרים, שהצדיק עונש מוות? על פי הפתיחה לסיפור, יהודה בן גרים היה זה שהביא לגזר דין מוות על רשב"י, כאשר הפיץ את דברי הביקורת של רשב"י על השלטון הרומי. כבר הערתי לעיל שאין מדובר בהלשנה מכוונת, אלא בדיבור בלתי זהיר שהגיע לידיעת השלטונות (כך מפרש רש"י). שלוש עשרה שנה חי יהודה בן גרים בשלווה, ולא פגעה בו יד אדם או אל. כעת חזר רשב"י מפויס עם עצמו ועם החברה האנושית, ואסיר תודה על התקופה ששהה במערה וגדל בתורה (בתשובה לדברי צערו של רבי פנחס בן יאיר על מצבו הגופני הירוד לאחר השהייה במערה עונה לו רשב"י: "אשריך שראיתני בכך שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאתי בי כך"). מבחינת הגיונו של הסיפור אין לרשב"י סיבה להעניש כעת את יהודה בן גרים.<sup>53</sup>

הסיבה היחידה להריגת יהודה בן גרים היא סיבה ספרותית: סגירת הסיפור. יהודה בן גרים נזכר רק בקטע הפתיחה ובקטע הסיום. הזכרת שמו בסצנה האחרונה מאותתת לקורא כי הסיפור הגיע לסיומו, ומלכדת את רצף הסצנות המתרחשות בזמנים שונים ובמקומות שונים לסיפור אחד.<sup>54</sup>

אפקט הסיום של הסצנה האחרונה מושג בשתי דרכים. האחת – החזרה לדמותו של יהודה בן גרים, שנעלם מן הסיפור לאחר הופעתו בקטע הפתיחה, והשנייה – הפיכת יהודה בן גרים לגל של עצמות. בשני המקורות הארץ-ישראליים הקדומים – בראשית

<sup>52</sup> פרטיה של פעולת הטיהור נדונו בהערות 19, 20 לעיל.

<sup>53</sup> שאלה זו הטרידה גם את הקדמונים, והיא נפתרת, בין השאר, בשינויי גרסה בנוסחים מאוחרים של הסיפור. במדרש הגדול, בראשית (מהדורת מרגליות), וישלח לג, יח, כתוב משפט המייחס ליהודה בן גרים הלשנה ישירה: "הלך יהודה בן גירי וסיפר דברים לפני קיסר"; ובהגדות התלמוד, קושטנטטינה רע"א, כתוב: "הלך יהוד' בן גרי' וספר למלכות ונשמעו למלכות" (גרסה שנראית עירוב של נוסח הבבלי ונוסח מרשיע נגד יהודה בן גרים). על פי רבינוביץ, דקדוקי סופרים לשבת לד ע"א, בילקוט כ"י מובאת גרסה שונה בסצנת הסיום. במקום "עדין יש לזה בעולם" רשב"י אומר: "עדיין ישנו לרשע זה בעולם".

<sup>54</sup> כאמור לעיל, יש קשר הגיוני ועלילתי בין הסצנות השונות, וביחד הן מתלכדות לסיפור הדן בשינוי בהשקפת עולמו של רשב"י. אך החזרה לדמותו של יהודה בן גרים בסצנת הסיום תורמת אף היא לתפיסת אחדותו של הסיפור. יש להעיר כי לקורא בן זמננו קשה לקבל את הקלות שבה רשב"י הורג את האנשים העומדים בדרכו, אך על פי תפיסת התלמוד הבבלי פגיעה בתלמיד חכם מצדיקה עונש קטלני. ראו בהערה 58 להלן דוגמאות נוספות לסיפורים על תלמידי חכמים שגרמו למותו של אדם שפגע בהם.



רבה עט, ו, ירושלמי שביעית ט, א – נסגר הסיפור בהפיכת קרבנו האחרון של רשב"י לגל של עצמות (ראו נספחים ב-ג). גרסת ירושלמי שביעית פותחת בתיאור הפגישה עם האיש המלקט ספיחי שביעית, מאחר שסצנה זו קושרת את הסיפור למסגרת ההלכתית של המסכת, ולכן מתואר מותו של איש זה בהכשת נחש, וההפיכה לגל של עצמות מוסבת על הסופר שמתח ביקורת על רשב"י בסצנה האחרונה. גרסת בראשית רבה פותחת במדרש הפסוק בבראשית לג, יח, והפגישה עם המלקט ספיחי שביעית סוגרת את הסיפור. מסיבה זו מומת הסופר – המופיע בגרסה זו בסצנה שלפני האחרונה – על ידי הכשת נחש, והמלקט הופך לגל של עצמות.<sup>55</sup>

במקורות הארץ-ישראליים מובא גם סיפור על כותי (או עם-הארץ) שניסה לשבש את מבצע הטיהור על ידי הטמנת גופת מת במקום שטיהר רשב"י. מזימתו נכשלת וגם הוא מומת על ידי רשב"י. סצנה זו נעדרת מן הסיפור הבבלי, משום שדמות הכותי/עם-הארץ הוחלפה בדמותו של יהודה בן גרים, שהריגתו הכרחית, כאמור, כדי לסגור את הסיפור.

גם סיפור האיש המלקט ספיחי שביעית אינו מובא בגרסה הבבלי, אך נראה שיש לו מקבילה – האנשים החורשים והזורעים שראו רשב"י ובנו ביציאה מן המערה.<sup>56</sup> אם פירוש זה נכון, מסתבר שהסיפור הבבלי שומר בנאמנות את מספר העימותים של רשב"י. במקורות הארץ-ישראליים מתוארים שלושה מקרי עימות של רשב"י עם חוטאים או מתנגדים למעשיו: האיש המלקט ספיחי שביעית, הכותי/עם-הארץ שטמן גופת מת במקום שטוהר, הסופר שמתח ביקורת על רשב"י. בסיפור הבבלי נשתנו הפרטים, ונותר רק הסופר (שהפך לזקן אחד), אך נשמר מספר העימותים המשולש: האנשים החורשים והזורעים, הזקן שמתח ביקורת על רשב"י, יהודה בן גרים.<sup>57</sup> מספר משולש זה עולה בקנה אחד עם המבנה המשולש של רוב מרכיבי הסיפור: שלושה חכמים יושבים ודנים בקטע הפתיחה, שלושה משפטי שבח למעשי רומי, שלושה אמוראים דורשים את הפסוק בבראשית לג, יח, וכיו"ב.

<sup>55</sup> הסיפור על המלקט בשביעית הוא סיפור עצמאי, משום שהוא מופיע גם כסיפור נפרד בירושלמי ברכות א, א. אולם סיפור זה נספח לכל הגרסאות הארץ-ישראליות של סיפור רשב"י, ועורך הסיפור הבבלי ראה בו חלק בלתי נפרד מסיפור המערה וטיהור העיר (בשני מקורות בלבד אין סיפור המלקט כלול בסיפור רשב"י במערה: אסתר רבה ג, ז ומדרש תהלים, מהדורת בובר, יז, יג, אך במקורות אלו גם סיפור טיהור העיר מובא ברמז בלבד. ראו הערה 4 לעיל). רק בגרסת הירושלמי מובא סיפור המלקט כפתיחה לסיפור רשב"י, ובשאר המקורות מובא סיפור זה לאחר סיפור טיהור העיר. בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח יז (מהדורת מנדלבוים עמ' 193–194), ובקהלת רבה י, ח, הקרובים לנוסח הירושלמי, מומת המלקט בשביעית בהכשת נחש, אף על פי שסיפור זה מובא בהם לאחר סיפור טיהור העיר, ולא כפתיחה לסיפור המערה.

<sup>56</sup> אמנם יש הבדל בין שני המקרים, משום שהאיש המלקט ספיחי שביעית בגרסאות הארץ-ישראליות עבר על ההלכה, ואילו האנשים החורשים והזורעים בגרסה הבבלי הם אנשים חפים מפשע לחלוטין, שעבדו לתומם לפרנסתם, אך ממילא המספר הבבלי שינה פרטים רבים בגרסה הארץ-ישראלית כדי לעצב סיפור העוסק בתהליך שינוי בגישתו של רשב"י לחיים, וההקבלה שהצבעתי עליה היא מבנית בלבד.

<sup>57</sup> במקורות הארץ-ישראליים כל שלושת המקרים מסתיימים במות החוטא או המתנגד לרשב"י. בסיפור הבבלי רק שני המקרים האחרונים מסתיימים במוות, ובמקרה הראשון – האנשים החורשים והזורעים – נגרם נזק (המוגדר על ידי הקב"ה כהחרבת העולם), אך אין המתה (ראו הערה 44 לעיל).

לכאורה, הריגתם של הזקן המלגלג ושל יהודה בן גרים פוגמת בתדמיתו המפויסת של רשב"י בחלק השני של הסיפור, אך יש לשים לב כי תהליך השינוי שעבר על רשב"י נוגע רק ליחסו לחיי שעה. רשב"י ריכך את עמדתו הקודמת, שיש לעסוק בתורה בלבד. גישתו החדשה, המכירה בצורך בחיי העולם הזה, אינה פוטר מעונש אנשים שהתנהגותם פוגעת בתלמיד חכם. בתלמוד הבבלי מובאים סיפורים נוספים המתארים תגובה קטלנית של תלמיד חכם ללגלוג או לפגיעה בכבודו, ונראה שסיפורים אלה אינם תופסים הריגות מסוג זה באופן ביקורתי כמונו, אלא רואים בהן עדות לגדולתו של החכם.<sup>58</sup>

#### ד. סוף דבר

הגרסאות הארץ-ישראליות לסיפור רשב"י במערה מציגות דמות של אדם צדיק ובעל כוחות על-טבעיים. אדם ששרד שנים רבות במערה, ובצאתו ממנה הכיר טובה לעיר טבריה שבמימיה נרפא מפצעי השהייה במערה, וטיהר אותה מן המתים. אנשים שניסו להפריע למעשי הצדיק או עברו לנגד עיניו על ההלכה נענשו מידיית בעונש מוות. אין בגרסאות אלו התייחסות לנושא לימוד התורה, ואין בהן ביקורת על דמותו של רשב"י. עורך הגרסה הבבליית השתמש בשלד הסיפור הארץ-ישראלי כדי ליצור סיפור חדש, שעלילתו היא משל לוויכוח רעיוני בין שתי גישות לחיים: גישה קנאית – הדוגלת במסירות מוחלטת ללימוד התורה, ופוסלת כל היבט של פרנסה ורווחת הפרט, וגישה מעשית – המאמינה בשילוב של לימוד התורה עם חיי העולם הזה. רשב"י מתואר בסיפור כאדם בעל גישה קיצונית וחסרת פשרות לנושא לימוד התורה, ששהותו הארוכה במערה כיוונה אותו לשינוי בהשקפת עולמו ולרצון להיטיב עם החברה. לצורך המסר החדש עבר הסיפור המקורי מספר שינויים והרחבות, כגון: נוספה לסיפור הקדמה המתארת את הוויכוח הרעיוני; הורחב מאוד תיאור השהייה במערה, שבמקורות הארץ-ישראליים מוזכר במשפט אחד, ובסיפור הבבלי הפך למשל להתנתקות מן העולם הגשמי; ושונו פרטים בסיפור על הרחצה במרחצאות טבריה וטיהור העיר, במגמה להציג את פעולת הטיהור כמעשה המעיד על השלמתו של רשב"י עם הצורך בחיי שעה. כמו כן הושמטה סצנת הצייד והציפורים, שאינה מתאימה למגמת הסיפור הבבלי, והוחלפה בסצנת התגלות אליהו. עם זאת, מרכיבי הגרסה הארץ-ישראלית נשמרים בקפדנות בכל מקום שאינם סותרים את המסר החדש, ועובדה זו מחזקת את אמינות הסיפור לקהל השומעים, שמן הסתם מכיר את הגרסה המקורית.

<sup>58</sup> בבבלי בבא בתרא עה ע"א מסופר על רבי יוחנן, שנתן עיניו בתלמיד שלגלג עליו ולא האמין לדברי המדרש שהשמיע, ונעשה התלמיד גל של עצמות (נוסח מקביל בבבלי סנהדרין ק ע"א, וגרסה ארץ-ישראלית דומה בפסיקתא דרב כהנא, ענייה סוערה ה, מהדורת מנדלבוים עמ' 298). בבבלי בבא קמא קיז ע"א רבי יוחנן גורם למותו של רב כהנא, כאשר הוא סובר בטעות שרב כהנא מחייך בלעז נגדו: "חלש דעתיה (של רבי יוחנן) ונח נפשיה (מת רבי כהנא)". ובבבלי ברכות נח ע"א רב ששת פוגע במין שלגלג על עוורונו: "אמר מילתא ואתו בוטטי דנורא וכיביביה לעיניה ואיכא דאמריי הב ביה עינא ועשאו גל של עצמות" (על פי כתב יד אוקספורד 366, תרגום: אמר דבר ובאו ניצוצות של אש ושרפו את עיניו, ויש אומרים נתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות).

במאמר זה הראיתי כי הוספת הפתיחה והרחבת הסצנה של השהות במערה בגרסה הבלבית נעשו על פי דגם מקראי: סיפור אליהו במלכים א יט, כפי שחז"ל תפסו את הסיפור. אליהו מצטייר בפרק זה כדמות קנאית, הפורשת מן העולם אל המדבר בשל אכזבה וייאוש מן הטבע האנושי, ומקטרגת על כל העם אף על פי שנמצאו בו גם נאמנים לעבודת ה'. הפתיחה לסיפור המערה, תיאור השהייה במערה והביקורת על התנהגות רשב"י, מעוצבים באופן אנלוגי לסיפור המקראי, עם השינויים המתבקשים מן השוני בתקופה ובפרטי העלילה.<sup>59</sup>

בדרך כלל נוהגים לדון במחקר בסיפור התלמודי לעצמו ובסיפור המקראי לעצמו. סיפורי הבלבית מושווים דרך שיטה לסיפורים מקבילים בירושלמי ובמדרשים, ולעתים גם לסיפורים מן התרבות היוונית או הפרסית. אולם המקרא הוא חלק בלתי נפרד מעולמם התרבותי של חכמי התלמוד. פסוקי המקרא מצוטטים בפי החכמים ונדרשים בדרשות, ואך טבעי הוא שסיפורים מקראיים ישמשו תשתית לבניית סיפורי מעשה חכמים. מספר חוקרים שמו לב לקווי דמיון בין סיפור רבי עקיבא ואשתו בבבלי כתובות סב ע"ב–סג ע"א ובין הסיפור המקראי על יעקב ורחל.<sup>60</sup> במאמר אחר הצבעתי על קווי דמיון בין סיפור שולית הנגר בבבלי גיטין נח ע"א ובין הסיפור המקראי על פילגש בגבעה.<sup>61</sup> גם בשירה בתלמוד ניכרת השפעתה של שירת המקרא.<sup>62</sup> האנלוגיה המקראית שהצגתי בניתוח סיפור רשב"י היא אפוא חלק מתופעה קיימת בספרות חז"ל, ועוד יש מקום לבדיקת מקרים נוספים של זיקה בין סיפורי התלמוד וסיפורי המקרא כדי לעמוד על היקף התופעה ועל משמעותה.

<sup>59</sup> האנלוגיה שבין רשב"י לאליהו נמשכה גם מעבר לסיפור זה. רשב"י כאלהו הפך לדמות מופת על-זמנית, מושא להערצת כל הדורות.

<sup>60</sup> ראו ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המינוח בתלמוד (תרגם מאנגלית עדי אופיר), תל-אביב 1999, עמ' 156; T. Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 289–291.

<sup>61</sup> 'סיפור שולית הנגר בבבלי גיטין נח ע"א', סידרא, כא (תשס"ו), עמ' 87–98.

<sup>62</sup> במאמרי 'משקל כמותי ומבנה פרוזודי בשיר מתקופת רב אשי (427/8–353 לספה"נ)', בקורת ופרשנות, 31 (תשנ"ה), עמ' 5–23, הצבעתי על הזיקה שבין נוסח ההספד לרב אשי בבבלי מועד קטן כה ע"ב ("בכו לאובדים ולא לאבדה...") ובין ירמיהו כב, י ("אל תבכו למת... בכו בכו להלך"). במאמרי "אוי לי שחרבתי את ביתי": מבנה פרוזודי וגלגולי נוסח של שיר מתקופת החורבן, מחקרי מורשתנו, ב-ג (תשס"ד), עמ' 209–218, הצבעתי על הזיקה שבין קינת הקב"ה בבבלי ברכות ג ע"א ("אוי לי שחרבתי את ביתי...") ובין ירמיהו יב, ז ("עזבתי את ביתי...").

**נספח א: טבלה משווה בין סיפור אליהו לסיפור רשב"י**

המוטיב	מלכים א יט	בבלי שבת לג ע"ב
דיווח לשלטון עוין על מעשי הגיבור:	פס' א: "וַיַּגֵּד אֶחָאֵב לְאִיזָכָר אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהֵיוּ וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר הָרַג אֶת-כָּל-הַנְּבִיאִים בְּחָרֵב"	"הלך יהודה בן גרים וסיפר דברים ונשמעו למלכות".
הודעה מטעם השלטון על גזר דין מוות:	פס' ב: "וַתִּשְׁלַח אִיזָכָר מְלָאָךְ אֶל-אֱלֹהֵיוּ לֵאמֹר כֹּה-יַעֲשֹׂן אֱלֹהִים וְכִה יוֹסֵפוּן כִּי-כַעַת מְחַר אֲשִׁים אֶת-נַפְשֶׁךָ כְּנַפְשׁ אֶחָד מֵהֵם"	"שמעון שגינה יהרג".
ברייחה. התנתקות מן החברה האנושית:	פס' ג-ד: "וַיֵּרָא וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ אֶל-נַפְשׁוֹ... וְהוּא-הֵלֵךְ בַּמִּדְבָּר"	"אזל איהו ובריה וטשו בי מדרשא... כדתקיף גורתא... אזלו ואיטשו במערתא" (הלך הוא ובנו ונחבאו בבית המדרש... כאשר חזקה הגזירה... הלכו והתחבאו במערה).
אוכל ומים מסופקים לגיבור בדרך נס:	פס' ה-ו: "וַהֲנִיחָהּ-זֶה מְלָאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֵּאמֶר לוֹ קוּם אֲכֹל: וַיִּבֶט וַהֲנִיחָה מְרֻאָשְׁתּוֹ עֲגַת הַצִּפִּים וְצַפְחַת מִיָּם וַיֵּאכַל וַיִּשְׁתַּ וַיֵּשֶׁב וַיִּשְׁכַּב"	"איתרחיש ליהו ניסא ואיברי להו חירובא ועינא דמיא" (התרחש להם נס ונברא עבורם חרוב ומעיין מים).
מגורים במערה:	פס' ט: "וַיָּבֵא-שָׁם אֶל-הַמְּעָרָה וַיֵּלֶן שָׁם"	"איתיבו תרתי-סרי שנין במערתא" (ישבו שתיים עשרה שנים במערה).
קישור לשוני בין הסיפור התלמודי לסיפור המקראי:	פס' יג: "וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַמְּעָרָה"	"אתא אליהו וקאי אפיתחא דמערתא" (בא אליהו ועמד בפתח המערה).
קנאות חסרת פשרות מצד הגיבור:	פס' י (י=ד): "וַיֵּאמֶר קִנְיָא קִנְיָתִי לֵה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת"	"אמרו: מניחין חיי עולם ועוסקין חיי שעה. כל מקום שנתנו עיניהם נשרף".
ה' מכוון את הגיבור לשקול שנית את עמדתו:	השאלה החוזרת בניסוח זהה בפס' יג מיועדת לכוון את אליהו להבין שתשובתו הראשונה אינה רצויה לה'!	"יצתה בת קול ואמרה להן: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם".
ה' מורה לגיבור לשוב לחברה האנושית ולמלא את ייעודו:	פס' טו: "וַיֵּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכֶּךָ מִדְּבַרְהָ דַּמְשֶׁק"	"יצתה בת קול ואמרה להם: צאו ממערתכם".
הכרה בעובדה שלא כל בני ישראל הם חוטאים, בניגוד להשקפה הקודמת של הגיבור:	פס' יח: "וַהֲשִׂאֲרֵתִי בְּיִשְׂרָאֵל שְׂבָעַת אֲלָפִים כָּל-הַבְּרִפִּים אֲשֶׁר לֹא-כָרְעוּ לְבַעַל" בסיפור אליהו הכרה זו מבוטאת בדברי ה'. אליהו נותר בקנאותו.	"אמר לו: בני, דיו לעולם אני ואתה... אמרה ליה לבריה: חזית כמה חביבה מצוה עלייהו דישראל" (אמר לו לבנו: אתה רואה כמה חביבה מצוה על ישראל). בסיפור רשב"י הכרה זו מבוטאת בדברי רשב"י לבנו.

## נספח ב: גרסת בראשית רבה

בראשית רבה עט, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 940–945):<sup>63</sup>

'ויחן את פני העיר': חנן את הפנים שבעיר. התחיל משלח להם דוריות. ד"א: ויחן את פני העיר: התחיל מעמיד (את) הטליסין ומוכר בזול. הד' אמ' שאדם צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנייה ממנו.<sup>64</sup> ר' שמעון בן יוחי עשה טמון במערה י"ג שנים, הוא ובנו אוכלים חרובים שלגירודא, עד שהעלה גופן חלודה. בסופה נפק ויטיב ליה על פומה דמערתה. חמה חד צייד קאי צייד ציפרין, וכד הוה שמע ברת קלא אמרה מן שמיא: דימיס – הוות פשגה, ספיקולה – הוות מיתצדה. אמר: ציפור מבלעדי שמיא לא מיתצדה, חד כמן וכמן נפש דבר נש.<sup>65</sup> נפק, אשכח מיליה משדכן.<sup>66</sup> אתון ואתסון בהדה בני דבית מקר. אמר ליה בריה: אבא, כל הדא טבתא עבדת לן טבריה, ולית אנן מדכיין יתה מן קטולייה? מה עבד? נסה תורמוסין, והוה קציץ תורמוסה ושדי קוצצתיה,<sup>67</sup> וקטילה סליק, והינון מדורין ומפקין, עד זמן דדכי יתה מן קטוליה.<sup>68</sup> בליליא קם חד עם דארע, אית אמ' מן הדין שוקא דדגונא, ואית אמ' מן הדין שוקא דסקאי, נסא חד קטיל וטמריה. בצפרא אמר: לא אמריתון דדכי בן יוחי

<sup>63</sup> הוספתי לטקסט סימני פיסוק וחילקתי לפסקאות. תרגום הסיפור בהערות שלהלן מסתמך על הפירוש במהדורת תיאודור-אלבק.

<sup>64</sup> תרגום: 'ויחן את פני העיר' (בראשית לג, יח): חנן את הפנים שבעיר (הדרשן דורש את הפועל "ויחן" משורש "חנן", ואת השם "פני": הפנים שבעיר – נכבדי העיר). התחיל משלח להם מתנות. דבר אחר: 'ויחן את פני העיר': התחיל מעמיד חנויות ומוכר בזול. זאת אומרת שאדם צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו (ממעשיו של יעקב אבינו ניתן ללמוד כי ראוי לאדם לגמול טובה למקום שנהנה ממנו. טענה זו היא נקודת מוצא לסיפור רשב"י במערה ולסיפור טיהור טבריה, שבו רשב"י גומל טובה לעיר טבריה כיוון שנהנה ממנה).

<sup>65</sup> תרגום: רבי שמעון בן יוחאי התחבא במערה י"ג שנים, הוא ובנו אוכלים חרובים של גירודא (חרובים הגדלים במקום יבש בסביבות המערה), עד שהעלה גופם חלודה (לקו במחלת עור בגון החלודה, בגלל השהות במערה). בסוף (י"ג השנים) יצא (רשב"י) וישב על פתח המערה. ראה צייד אחד עומד וצד ציפורים, וכשהיה (רשב"י) שומע בת קול אומרת מן השמים: "דימיס" (משוחררת) – הייתה (הציפור) בורחת, (וכשבת הקול אומרת): "ספקולה" (עונש מוות) – הייתה נצודה. אמר (רשב"י): ציפור מבלעדי שמים אינה נצודה, על אחת כמה וכמה נפש של בן אדם (מסקנה זו מביאה את רשב"י לצאת מן המערה).

<sup>66</sup> הסיפור אינו מסביר מדוע נאלץ רשב"י להתחבא במערה, ורק במשפט זה יש רמז לסיבת ההתחבאות.

<sup>67</sup> הסבר לתפקידו של התורמוס בטיהור העיר מובא בפירושו של פליקס לירושלמי שביעית (ראו הערה 77 להלן).

<sup>68</sup> תרגום: יצא (רשב"י), מצא שהדברים (דברי הגזירה נגדו) נרגעו. באו (רשב"י ובנו) ונתרפאו באותו מרחץ של בית מקר. אמר לו בנו: אבא, כל הטובה הזו עשתה לנו טבריה (שנתרפאו במימיה ממחלת העור שבה לקו במערה), ואין אנו מטהרים אותה מן המתים? מה עשה? (רשב"י) לקח תורמוסים, והיה חותך תורמוס ומשליך את החתיכות, והמת עולה, והם מוציאים (את המתים), עד שטיהר אותה (רשב"י את העיר טבריה) מן המתים.

לטבריייה? אתון חמון קטילא. אתא וקם ליה על גביה. אמר: גזר אנא על דין דקיים – ירביע, ועל דין דרביע – יקום, והוה כן.<sup>69</sup> סלק ישובות בביתיה, ועבר בהדין מגדל צבעייה. שמע קליה דנקיי ספרא אמר: לא אמריתון דדכי בן יוחי לטבריייה? אמרין אשכחון חד קטיל. אמר: יבוא עלי אם אין בידי הלכות כסער ראשי על טבריה שהיא טהורה – חוץ מזה ומזה. לא עמנו היית במניין?<sup>70</sup> פרצת גדירן שלחכמים – 'פורץ גדר ישכנו נחש'. מן יד נפק, והוה ליה כן.<sup>71</sup> עבר בהדה בקעתה דבית טיפה, חמה חד בר נש קאים לקיט ספיחי שביעית. אמר ליה: ולא ספיחי שביעית הן? אמר: ולא את הוא שהתרתה? אמר לו: ואין חבריי חלוקין עלי? מיד תלה שני גבי עיניו והביט בו ונעשה גל שלעצמות.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> תרגום: בלילה קם עם-הארץ אחד, יש אומרים מן אותו שוק של דגונא (משמעות המילה אינה ברורה), ויש אומרים מן אותו שוק של עושי שקים, לקח מת אחד והטמינו. בבוקר אמר: לא אמרתם שטיהר בן יוחאי את טבריה? בואו וראו המת. בא (רשב"י) ועמד לידו (ליד המת). אמר: גוזר אני על זה שעומד (אותו עם-הארץ) – שירבוץ (יפול וימות), ועל זה שרובץ (המת) – שיקום, והיה כן (עם-הארץ נפל מת והמת קם).

<sup>70</sup> על פי הפירוש במהדורת תיאודור-אלבק, וכן על פי לוין (לעיל הערה 4), עמ' 13, דברים אלו נאמרו בתמיהה. אך על פי פירושו של פליקס לירושלמי שביעית, גם בגרסת בראשית רבה וגם במקבילה בירושלמי רשב"י מוכיח את הסופר על שלא השתתף בשיקום העיר. ראו הערה 80 להלן.

<sup>71</sup> תרגום: הלך (רשב"י) לשובות בביתו (לשמור את השבת בביתו), ועבר במגדל הצבעים. שמע את קולו של נקיי הסופר אומר: לא אמרתם שטיהר בן יוחאי את טבריה? אומרים שמצאו (שם) מת אחד. אמר (רשב"י): יבוא עלי (לשון שבועה) אם אין בידי הלכות (מרובות) כשער ראשי על טבריה שהיא טהורה – חוץ מזה ומזה (פרט למקומות מסוימים, שאותם טיהרתי כעת, ואפילו לא היו בידי ראיות –) לא עמנו היית במניין? פרצת גדירן של חכמים – 'פורץ גדר ישכנו נחש' (קהלת י, ח). מיד יצא (נחש), והיה לו כן (הנחש נשך את הסופר).

<sup>72</sup> תרגום: עבר (רשב"י) באותה בקעה של בית טופה, ראה אדם אחד עומד מלקט ספיחי שביעית. אמר לו (רשב"י): ולא ספיחי שביעית הן? אמר (המלקט): ולא אתה הוא שהתרת? (במשנה שביעית ט, א אומר רבי שמעון: 'כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב'), אמר לו (רשב"י): ואין חבריי חולקים עלי? (במשנה שם אומרים החכמים: 'כל הספיחין אסורין', המלקט היה צריך לנהוג כדעת הרבים), מיד תלה (רשב"י) שני גבי עיניו והביט בו ונעשה (המלקט) גל של עצמות.

## נספח ג: גרסת הירושלמי

ירושלמי שביעית ט, א (מהדורת פליקס, ירושלים תשמ"ז, כרך שני, עמ' 229–234):<sup>73</sup>

ר' שמעון בן יוחי הוה עבר בשמיטתא וחמא חד מלקט שביעית. אמ' ליה: ולית אסור? ולא ספחין אינון? אמ' ליה: ולא את הוא מתירן? אמ' ליה: ואין חבריי חלוקין עלי? קרא עליו: 'ופורץ גדר ישכנו נחש', וכן הוות ליה.<sup>74</sup>

ר' שמעון בן יוחי עבד טמיר במערתא תלת עשר שנין, במערת חרובין דתרומה, עד שהעלה גופו חלודה. לסוף תלת עשר שנין אמ': לינה [נפק] חמי מה קלא בעלמא? נפק ויתיב ליה על פומא דמערתא. חמא חד צייד צייד ציפרין, פרס מצודתיה. שמע ברת קלא אמרה: דימוס, ואישתיזבת. אמר: ציפור מבלעדי שמיא לא יבדא, כל שכן בר נשא.<sup>75</sup>

כד חמא דשדכן מיליא, אמר: ניחות ניחמי בהדין דימוסין דטיברי. אמ': צריכין אנן [ל]עשות תקנה כמו שעשו אבותינו הראשונים. 'ויחן את פני העיר': שהיו עושין איטליסן ומוכרין בשוק. אמ': נדכי טיבריא. והוה נסב תורמוסין ומקצץ ומקליק,<sup>77</sup> וכל הן דהוה מיתא הוה טייף וסלק ליה מן לעיל.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> הוספתי לטקסט סימני פיסוק וחילקתי לפסקאות. תרגום הסיפור בהערות שלהלן מסתמך על הפירוש במהדורת פליקס.

<sup>74</sup> תרגום: רבי שמעון בן יוחאי היה עובר בשנת השמיטה וראה אדם אחד המלקט (ספיח) שביעית. אמר לו (רשב"י): ולא אסור? ולא ספחים הם? אמר לו (המלקט): ולא אתה הוא מתירם? אמר לו (רשב"י): ואין חבריי חולקים עלי? (משנה שביעית ט, א, ראו הערה 72 לעיל). קרא עליו (רשב"י): 'ופרץ גדר ישכנו נחש' (קהלת י, ח), וכך היה לו (למלקט, שאכן נושך על ידי נחש).

<sup>75</sup> תרגום: רבי שמעון בן יוחאי התחבא במערה שלוש עשרה שנה, במערת חרובים של תרומה (כנראה מערה שגדלו לצדה עצי חרוב, והמילה "תרומה" קשה לפירוש ונראה שהיא תוספת), עד שהעלה גופו חלודה (לקה במחלת עור בגון החלודה). בסוף שלוש עשרה שנה אמר: האין אני יוצא לראות מה קול בעולם? יצא וישב לו על פי המערה. ראה צייד אחד שצד ציפורים, פרס מצודתו (מלכודתו). שמע בת קול אומרת: "דימוס" (משוחררת), וניצלה (הציפור, מליפול בפח). אמר (רשב"י): הציפור מבלעדי שמים לא תאבד, כל שכן בן אדם (מסקנה זו מביאה את רשב"י לצאת מן המערה).

<sup>76</sup> כמו במקבילה בבראשית רבה, הסיפור אינו מסביר מדוע נאלץ רשב"י להתחבא במערה, ורק במשפט זה יש רמז לסיבת ההתחבאות.

<sup>77</sup> על פי פירושו של פליקס, רשב"י פירק את תרמילי התורמוס כדי להוציא את זרעיהם, ופזר את הזרעים על פני השדה. ובמקומות שהתורמוס נבט וצמח מהר יכול היה רשב"י לקבוע שנחפר שם קבר, ועל כן האדמה תחוחה, ובמקומות שלא היה קבר הייתה צמיחת התורמוס איטית.

<sup>78</sup> תרגום: כשראה שהדברים (דברי הגזירה נגדו) נרגעו, אמר: נרד להתרחץ באותם מרחצאות של טבריה. אמר: צריכים אנו לעשות תקנה כמו שעשו אבותינו הראשונים. 'ויחן את פני העיר' (בראשית לג, יח, הפועל "ויחן" נדרש משורש "חנן"): שהיו עושים חנויות ומוכרין בשוק (רשב"י רוצה לתקן דבר למען העיר טבריה כמו יעקב אבינו על פי המדרש לבראשית לג, יח). אמר: נטהר את טבריה (מטומאת המתים). והיה לוקח (תרמילי) תורמוסים ומקצץ וזורק, ובכל מקום שהיה מת היה צף ועולה למעלה.

נראה שיש בסיפור שילוב בין תיאור מעשי – איתור מקומות הקבורה בעזרת כושר הנביטה החזק של התורמוסים, ותיאור נסי – עליית גופות המתים ממקומות הקבורה. פליקס מציע, על סמך

חמתיה חז כותי, אמ': לינה אזל מפלי בהון סבא דיודאי? נסב חז מית, אזל ואטמריה הן דדכי. אתא לגביה ר' שמעון בן יוחי, אמ' ליה: לא דכית אתר פלן, איתא ואנא מפיק לך מיתא מן תמן. צפה ר' שמעון בן יוחי ברוח הקודש שנתנו שם, ואמ': גוזר אני על העליונים שירדו ועל התחתונים שיעלו. וכן הוות ליה.<sup>79</sup>

מי עבר קומי מוגדלא שמע קליה דספרא אמ': הא בר יוחי מדכי טיבריא. אמ' ליה: יבוא עלי אם לא שמעתי שטיבריא עתידה ליטהר. אפילו כן, לא הימנין היית!<sup>80</sup> מיד נעשה גל של עצמות.<sup>81</sup>

---

גרסה מסוימת של בראשית רבה, כי מה שעלה היו זרעי התורמוס שנבטו וצמחו, ולא גופת המת, אך קשה להלום פירוש זה עם הפועל "טייף" (צף) שבגרסת הירושלמי.<sup>79</sup> תרגום: ראה אותו כותי אחד, אמר: האם לא אלך ואהתל בזקן יהודי זה? לקח מת אחד, הלך והחביאו במקום שטיהר (רשב"י). בא אצל רבי שמעון בן יוחאי, אמר לו: לא טיהרת מקום פלוני, בוא ואני אוציא לך מת משם. צפה רבי שמעון בן יוחאי ברוח הקודש שנתנו שם (שהכותי שם את גופת המת שם), ואמר: גוזר אני על העליונים שירדו ועל התחתונים שיעלו (הכותי החי על פני האדמה – ירד לתוכה, והמת – שקברו הכותי – יעלה למעלה). וכך היה לו (לכותי, שנתקיימה בו גזירת רשב"י).

<sup>80</sup> לוי (לעיל הערה 4), עמ' 18, מפרש שדברי רשב"י נאמרו בתמיהה, וכי הזקן היה שותף להחלטה על טיהור טבריה. לדעת פליקס, דברי הלעג של הסופר ביטאו את ההתנגדות של אנשי מגדל לטיהור טבריה, ורשב"י מוכיח את הסופר על שלא השתתף בשיקום העיר.

<sup>81</sup> תרגום: כשעבר לפני מגדל (עיר השוכנת לא הרחק מטבריה) שמע קולו של סופר שאמר (בלגלוג): הנה בן יוחאי מטהר טבריה. אמר לו (רשב"י לסופר): יבוא עלי (לשון שבועה) אם לא שמעתי שטבריה עתידה להטהר. אף אם כך היה הדבר, לא היית עמנו במניין! מיד נעשה (הסופר) גל של עצמות.