

העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי*

אברהם וולפיש**

מבוא

אחת התובנות החשובות של הדורות האחרונים, הן בחוגי המחקר הן בחוגי ההגות, היא מעמדו של העורך. על-פי ניסוחו המפורסם של פרנץ רוזנצווייג, הסימן R, שעבור חוקרי המקרא הביקורתיים פירושו Redaktor (עורך), עבור העורכים פירושו Rabbeinu (רבנו). רוזנצווייג מסיק שעורך מיומן יוצר משמעויות חדשות ועמוקות באמצעות עריכתו. אם אמנם עורכיהם של הטקסטים היהודיים הקלסיים עשו את עבודתם בצורה מחושבת ומיומנת, הרי מפעלם של החוקרים, בעלי הביקורת 'הגבוהה', אינו אלא צעד חלקי. גם אם החוקר הצליח להפריד טקסט לחלקיו המקוריים, עדיין ניצב לפניו אתגר חשוב מאין כמוהו: לעמוד על סממני הלכידות שהטביע העורך בטקסט השלם ולפענח את משמעויותיהם.

כמובן, לא כל עריכה יוצרת משמעויות חדשות. עריכה המונחית על-ידי שיקולים טכניים בלבד לא תיצור טקסט ברמת לכידות המצדיקה חיפוש משמעות, ולכן קודם שנבקש משמעות בטקסט הערוך נבחן את מידת לכידותו. סימן מובהק לעריכה המביאה למידת לכידות גבוהה הוא מציאותן של אסוציאציות לשוניות ותבניות ספרותיות המחברות בין מרכיבי הטקסט. באמצעות מילים מנחות, משחקי לשון ותבניות ספרותיות, כגון חתימה מעין פתיחה, שרשור ותקבולות, הראו חוקרי מקרא רבים שיש לראות בטקסטים המקראיים יצירות אחידות בעלות משמעות קוהרנטית, ואין להסתפק בחשיפת מקורותיהם המשוערים.¹ כבר הראיתי במחקרים אחרים שהתופעות הספרותיות הללו רווחות במשנה, ובאמצעות ניסיתי לעמוד על טיבה ומגמותיה של עריכת החיבור הזה.² במאמר זה אבקש להרחיב את היריעה ולנתח חיבורים אחרים שנתחברו על המשנה. נבחן כאן הקבלות מעניינות בין סוף פרק א ובין סוף פרק ד של

* המחקר הזה נתמך על ידי פרס שרת החינוך ליוצרים בתרבות יהודית. המאמר הועשר בהערותיהם של לקטורים אנונימיים, שהפנו אותי לספרות מחקרית חשובה והראו נקודות תורפה ואי-בהירויות בטיעוניי. תודתי נתונה לכולם.

** מכללת יעקב הרצוג; המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א (להלן: וולפיש, שיטת העריכה), עמ' 25, 28, ובספרות שצוינה שם; א' עסיס, ממשא ליהושע ומנס לטבע, ירושלים תשס"ה, עמ' 2, ובספרות שצוינה שם בהערה 5.

² וולפיש, שיטת העריכה הספרותית (לעיל, הערה 1) ובמאמרים שלי שצוינו שם בביבליוגרפיה.

מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי, ועל ידי זה נבקש לעמוד על דרכי עריכתם של החיבורים הללו ועל המשמעויות הגלומות בעריכה זו.

1. הקבלות בבבלי בין פרק א לפרק ד

בסיפור של פלימו בסוף מסכת קידושין בבבלי, פא ע"א-ע"ב, מופיע משפט נדיר המזכיר בלשונו משפט דומה המופיע בפרק הראשון של המסכת. הסוגיה שבסוף המסכת מתארת את פלימו המתפאר ביכולתו לעמוד בפיתויי השטן ומתבטא באמירה מתגרה: 'פלימו הוה רגיל דהוה אומר "גירא בעיניה דשטנא"' (= פלימו היה רגיל לומר: 'חץ בעין השטן'). בהמשך הסיפור מתואר כיצד השטן נענה לאתגר שהציב פלימו לפניו, משפיל את פלימו ומלמדו לקח. הביטוי 'גירא בעיניה דשטנא' אינו מופיע אלא בעוד שתי סוגיות בבבלי,³ אחת מהן בפרק הראשון, בפי רב חסדא, שאמר שאילו התחתן בגיל צעיר 'הוה אמינא לסטנא "גירא בעיניך"' (= הייתי אומר לשטן 'חץ בעיניך'). לכאורה אין לייחס להקבלה הזאת חשיבות מרובה, ואף אין קושי מיוחד ב'סתירה' בין הביקורת הגלויה על אמירה זו בסוף המסכת ובין היחס החיובי כלפיה בפרק הראשון, שכן 'סתירות' כאלה רווחות למדי בתלמוד הבבלי. ואולם הקבלה לשונית זו אינה אלא אחת מתוך כמה הקבלות המחברות בין סוף הפרק הראשון ובין סוף הפרק הרביעי. רוב ההקבלות האלה מרוכזות בשתי סדרות של סיפורי אגדה, אחת בפרק הראשון ואחת בפרק הרביעי. בהמשך סיפור פלימו מסופר: 'ערק וטשא בבית הכסא' (= ברח והתחבא בבית הכיסא). תיאור זה מזכיר את הנאמר על רבי חנינא בר פפי בפרק הראשון – 'ערק טשא בההוא בי באני' (= ברח והתחבא בבית מרחץ) (לט ע"ב), ואין כמותו במקום אחר בבבלי. אחרי הסיפור על פלימו הבבלי מביא את סיפור רב חייא בר אשי ומספר: 'הוה קא שגרה [...] תנורא, סליק וקא יתיב בגויה' (= הייתה מסיקה תנור, עלה וישב בתוכו) (פא ע"ב). תיאור זה מזכיר את הנאמר על רבי צדוק בפרק הראשון – 'שגר תנורא [...] סליק וקיתיב בגויה' (= הסיק תנור, עלה וישב בתוכו) (מ ע"א). אף כאן מדובר בתרחיש נדיר למדי בבבלי, המופיע בעוד שני מקומות בלבד, בנסיבות שונות לחלוטין מאלה שבשני הסיפורים שבמסכת קידושין.⁴

מן ההקבלות הלשוניות המובהקות בין הפרק הראשון לפרק האחרון של הבבלי קידושין אפשר להניח שאין מדובר כאן ביד המקרה גרידא.⁵ מרבית הקשרים הלשוניים מרוכזים בשני קובצי סיפורים המופיעים בשני הפרקים, ונושא משותף להם: התמודדויות של חכמים עם פיתויים לעברות מיניות. הנושא הזה נראה טבעי למדי

³ בבלי, קידושין ל ע"א; בבלי, סוכה לח ע"א (= בבלי, מנחות סב ע"א).

⁴ בבלי, כתובות סז ע"ב; בבלי, בבא מציעא פה ע"א.

⁵ ש' ולר בוחנת מכיוון אחר את הזיקה בין שני קובצי הסיפורים (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשס"א, עמ' 40), ובדבריה נדון להלן. א"א אורבך כבר הראה את הזיקה בין סיפוריהם של רבי צדוק בפרק הראשון ושל רב חייא בר אשי בפרק הרביעי (מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 46, הערה 97. לדעתו, יש כאן העברת מוטיב ממקום למקום), כפי שציין בצדק ע' חברוני, גירא בעיני דשטן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ה (להלן: חברוני, גירא בעיני דשטן), עמ' 260. הדיסרטציה של חברוני הגיעה לידיי בשלבים האחרונים של הכנת מאמר זה לפרסום (תודתי לקורא האנונימי מטעם JSIJ שהסב את תשומת לבי אליה). חברוני נתן את דעתו לגרסה מוקדמת של מאמר זה (ראו אצלו, עמ' 256 ואילך) ואף הציע הבנה של הזיקה בין הסוגיות בפרק הראשון ובפרק הרביעי השונה מההבנה שהצעתי כאן (ראו דיון להלן, לקראת סוף המאמר).

בסוף מסכת קידושין, ששם המשנה וסוגיית הבבלי דנות בהלכות ייחוד, אך מלכתחילה קשה להבין כיצד התגלגל נושא זה לסוגיה שבסוף הפרק הראשון. להלן נראה שהחלטת העורך להביא קובץ סיפורים זה בפרק הראשון רחוקה מלהיות מובנת מאליה, ומתגבר החשד שלעורך היו שיקולים שחרגו מצורכי העריכה המקומיים של הסוגיה.

במאמר זה אבקש להוכיח שמגמתו של עורך הבבלי ליצור קשר וזיקה בין הסוגיות שבפרק הראשון ובפרק הרביעי מושרשת במגמה עריכתית הניכרת כבר בשני חיבורי תנאים – המשנה והתוספתא.

1.1.1 עריכת מסכתות בבבלי

בל יתמה הקורא על התיזה המרכזית של מאמר זה, שלפיה עורכי הבבלי קושרים בין חלקי המסכת באמצעות קישורים אסוציאטיביים-ספרותיים. כבר נתנו החוקרים את דעתם לטיב העריכה של סוגיות אחדות בבבלי – הן הלכתיות הן אגדיות, וכמה מחקרים מצביעים על עריכה מתוחכמת למדי של סוגיות בודדות או של קבוצות של סוגיות. למיטב ידיעתי, טרם נתנו החוקרים את דעתם לטיב העריכה ברמה של פרק או מסכת, וכאן אבקש לפתוח דיון זה בציון כמה מקומות בתלמוד הבבלי שבהם נגלות לעינינו תופעות עריכה מעניינות ומרשימות.⁶

1.1.1.1 בבלי, שבת ל ע"א-ע"ב // קנא ע"ב

בדף ל ע"א-ע"ב, בדיון על המשנה המתירה לכבות נר בשבת כדי להציל אדם מסכנה, מובאת דרשה ארוכה בשם ר' תנחום דמן נוי, המסבירה את ההלכה במשנה בדרך של אגדה. בתשובה לשאלה אם מותר לכבות נר לפני חולה בשבת עונה ר' תנחום: 'נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נרו של אדם מפני נרו של הקב"ה'. בדיון המוביל לתשובה זו מובאת דרשה ארוכה ומורכבת על דוד המלך ושלמה בנו, הנשענת אף היא על דרשה של ר' תנחום ומשלבת דברים של דרשנים אחרים. בין השאר הסוגיה ממחישה את הפסוק 'במתים חפשי' (תהלים פח 8) על ידי הדרשה 'כיון שמת אדם, נעשה חופשי מן התורה ומן המצוות', ואת הפסוק 'כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת' (קהלת ט 4) על ידי סיפור גופתו של דוד המוטלת בחמה בשבת בין כלבים רעבים, וכידוע, מדין 'מוקצה' אין לטלטל את המת בשבת. בעיה הלכתית זו נפתרה באמצעות הנחת כיכר או תינוק על הגופה, וכך היה אפשר לטלטל את הגופה אגב טלטולו של התינוק.

ישנם הדים רבים לסוגיה זו בסוגיה המופיעה בסוף המסכת, המתייחסת למשנה האוסרת להעצים עיניו של מת בשבת (בבלי, שבת קנא ע"ב), וזה לשון התלמוד שם:⁷

המאמץ עם יציאת נשמה הרי זה שופך דמים. משל לנר שהיתה **כבה** והולכת, אדם מניח אצבעו עליה – מיד כבתה. תניא רבי שמעון [בן אלעזר] אומר: **תינוק חי בן יומו מחללין עליו את השבת [...]** **דוד מלך ישראל מת אין**

⁶ את כל הדוגמאות הבאתי מתחום האגדה. יש בידי גם דוגמאות של הקבלות בסוגיות הלכתיות, אך עוד חזון למועד.

⁷ תודתי נתונה לעזרא שבט, שהפנה את תשומת לבי להקבלות בין שתי הסוגיות הללו.

מחללין עליו את השבת שביום שמת בטל הוא מן המצות, והיינו דאמר ר' יוחנן: **במתים חפשי, כיון שמת האדם נעשה חפשי מן המצות**. תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: תינוק בן יומו חי אין צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים, עוג מלך הבשן **מת צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים**.

יש להדגיש שאף שהמוטיבים בשתי הסוגיות דומים זה לזה, הם נבדלים בתפקידים שהם ממלאים בכל סוגיה. למשל, הדימוי של נשמת האדם לנר בדף ל' מצדיק את הכיבוי בשעת סכנה, ואילו בדף קנ"א הוא ממחיש את איסור העצמת העיניים לגוסס. התינוק הנזכר בדף ל' הוא האמצעי להציל את גופת דוד המלך מן הסכנה, ויתרונו של התינוק על המלך המת הוא שהוא מותר בטלטול, ואילו בדף קנ"א יתרונו של התינוק הוא שמותר לחלל עליו את השבת מפני שהוא חייב במצוות.⁸

הדמיון הרב בין הסוגיות מבחינת הלשון, הדימויים והדרשות, יחד עם השוני הגדול בתקודם של המוטיבים המשותפים, הינם סימן מובהק לעריכה המבקשת לחבר סוגיות שונות באמצעות קישורים ספרותיים.

1.1.2. בבלי, ברכות

הפרק הראשון והפרק האחרון במסכת ברכות בבבלי קשורים זה לזה על ידי הקבלות רבות, ואציין כאן כמה מן המובהקות שבהן:

מתוך מעט המקומות בבבלי המספרים שהקב"ה מביע צער על גלות בניו בין אומות העולם, שניים נמצאים במסכת ברכות: בדף ג ע"א ובדף נט ע"א.⁹

⁸ יש לציין גם הדים אחרים לדרשת ר' תנחום בהמשך פרק 'במה מדליקין' ובפרק האחרון של המסכת. בהמשך הפרק יש הד למשוואה בין נר לנשמה בדף לב ע"א, ובפרק האחרון המוטיב שמיתת דוד המלך נקבעה מראש לנשבת חוזר באמירה בדף קנו ע"א: 'האי מאן דשבבתא יהי בשבתא ימות'. גם האמירה במסגרת אגדית בדף ל ע"ב – 'חתוך נבלה והנח לפני הכלבים', נשענת על המשנה בדף קנו ע"ב הפוסקת שמותר לחתוך את הנבלה לפני הכלבים.

⁹ חוץ משתי הסוגיות במסכת ברכות, מצאתי את המוטיב הזה בבבלי חגיגה ה ע"ב. יש לציין כי הקשר ותפקידו של המוטיב המשותף שונים בשתי הסוגיות של מסכת ברכות. עוד יש לציין שבשני המקומות ביטויי הצער של הקב"ה ניתנים להרגשה בתוך העולם: 'גוהה' בדף נט ע"א ו'בת קול' בדף ג ע"א (וקודם לכן אף מתוארת בסוגיה זו שאגה של הקב"ה והדים לשאגתו בתוך העולם הארצי). הגאונים כבר הבחינו בדמיון בין שתי הסוגיות במסכת ברכות, עיינו שו"ת רב האי גאון, אוצר הגאונים, ברכות, חלק הפירושים רעא, עמ' 91-94; חלק התשובות, שנו, עמ' 130. גם הנוצרי פטרוס עמד על הקשר בין הסוגיות, עיין M. Fishbane, "The Holy One Sits and Roars" – Mythopoesis and the Midrashic Imagination", *The Midrashic Imagination* (M. Fishbane, ed.), Albany 1993, p. 67 ff.

לדיון פילולוגי נרחב על הזיקה בין הסוגיות, ועל זיקתן לסיפור מקביל בירושלמי ברכות פ"ט ה"ב, יג ע"ג ראה מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד – מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 89 ואילך. המוטיב המשותף והלשוניות המשותפות לשתי הסוגיות הללו מופיעים גם בבבלי, ברכות ח ע"א: 'כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם' – סוגיה הקשורה לדף ג ע"א אף בדרכים אחרות, ואין כאן המקום להאריך.

האמירה של רבי יוחנן 'לעולם ישתדל אדם לקראת פני המלכים ולא לקראת פני מלכי ישראל בלבד אלא לקראת פני המלכים של אומות העולם' (נח ע"א) מובאת גם בדף ט ע"ב במהלך דיון בסמיכות גאולה לתפילה.¹⁰

הכלל 'אין הבור מתמלא מחולייתו' מובא בשתי סוגיות בבבלי – שתייהן במסכת ברכות: בדף ג ע"ב (= סנהדרין טז ע"א) ובדף נט ע"א. גם כאן הפתגם העממי הזה ממלא תפקיד אחר בכל סוגיה.

ולבסוף הגה עוד קשר מרשים: בהמשך המסכת, בדף סא ע"ב, מובא סיפור מותו של רבי עקיבא להמחשה מאלפת לדרשת המשנה: 'בכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך', ובמפתיע הוא קושר את מותו של רבי עקיבא למוטיב חשוב המובא בפרק הראשון: 'בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה'.¹¹

אף כאן בולטים הדמיון הלשוני והסגנוני והשוני התוכני, צירוף המעיד על טביעת אצבעותיו של עורך בעל מודעות ספרותית מפותחת.

1.1.3. המתודה של המאמר

ידוע גם ידוע שבבבלי יש הרבה לשונות חוזרות ומוטיבים חוזרים, ואין לייחס את כולם ואף לא את רובם לעריכה מכוונת ובעלת-משמעות. דרוש מחקר מקיף על מנת לגלות אם יש הבדלים בין הדים לשוניים בתוך מסכת אחת או בין מסכת למסכת – במספרם, בטיבם ובמאפייניהם. אבל גם בהיעדר נתונים סטטיסטיים ומחקר מקיף בכל הבבלי אפשר לצעוד את הצעד הראשון על סמך איכות במקום כמות. מן הדוגמאות שהבאתי הן ממסכת קידושין הן ממסכת ברכות וממסכת שבת עולה בבירור שההקבלות והאסוציאציות אינן מקריות אלא משקפות את דרכי העבודה של העורך. מסקנה זו נסמכת על נדירותם של הביטויים ושל המוטיבים ועל ההבדלים בהופעותיהם בכל מקום, בעיצובם ובתפקידם. זה שנים חוקרי המקרא בונים על הקבלות כאלה 'פרשנות פנים-מקראית', ובעקבות המחקרים הללו הראיתי במקום אחר כיצד אפשר ליישם טכניקות דומות בספרות חז"ל.¹²

ואולם כאן יש עוד אמת מידה לקביעת טיבה ומטרתה של האסוציאציה הלשונית – המשמעות. אם אמנם האסוציאציה הלשונית – ועל אחת כמה וכמה מערכת ענפה של אסוציאציות לשוניות – משקפת עריכה מכוונת ומחושבת, הרי נכון להניח שהיא באה לא רק לשם קישוט אסתטי ולא לצרכים מנמוטכניים בלבד¹³ אלא גם ליצור קשר של

¹⁰ אמירה דומה מופיעה בדף יט ע"ב, בבבלי, בשם רבי אלעזר ברבי צדוק. על חילופי נוסח עיין בדקדוקי סופרים בשלושת המקומות.

¹¹ גם הסיפור המקביל בירושלמי ברכות פ"ט ה"ז, יד ע"ב, מטעים שהשעה הייתה זמן קריאת שמע, אך שני התלמודים נבדלים באופן השימוש בפרט חשוב זה בסיפורים.

¹² על הפרשנות הפנים-מקראית ראו י' זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן-יהודה 1992; על הפרשנות הפנים-משנאית עיין בחיבורי, שיטת העריכה הספרותית (לעיל, הערה 1), עמ' 258-260.

¹³ בחיבורי על שיטת העריכה (לעיל, הערה 1), בנספח ח, הראיתי שמשתי סיבות אין להסביר את העיצוב הספרותי של המשנה רק בסגולותיו המנמוטכניות: א) רבות מהתופעות אינן עשויות לסייע לזיכרון; ב) בתרבות האנושית הפרה-מודרנית היו שיטות מנמוטכניות הכרוכות בדרך כלל בצורות חשיבה, והזכירה לא הייתה אפוא מטרה לעצמה אלא הייתה משולבת עם דרכי המשמעות.

משמעות בין שתי היחידות הספרותיות. הניסיון במאמר הזה להציג נתונים לשוניים-ספרותיים המשפיעים על הבנת דרכי עריכתם של חיבורים תלמודיים משולב אפוא עם המאמץ לפרש את משמעויותיהם במעין מעגל הֶרְמֵנוֹיִטִי: התופעה הספרותית מזמינה את מתן המשמעות, אך אין קיומה של התופעה הספרותית מוכח אלא באמצעות היכולת להפיק ממנה משמעות.¹⁴ לפיכך אף על פי שמתן משמעות איננו מדע מדויק, הרי אין ה'מדען' של מדעי הרוח בן חורין להיבטל ממלאכה זו. זאת ועוד: מתן המשמעות איננו רק כלי בידי מדעי הרוח, אלא יעדם העיקרי, כפי שלימדנו וילהלם דילתיי, שכן בניגוד למדעי הטבע, אין מדעי הרוח חותרים להבנה בבחינת גילוי סיבות והשפעות, כי אם להבנה בבחינת verstehen, דהיינו הבנת המשמעות. אם התופעות הספרותיות המאפיינות את החיבורים התלמודיים אמנם נועדו לרמוז למשמעויות, הרי החוקר המתנזר מהמאמץ הפרשני חוטא למשימתו.

כבר עמדנו לעיל על מערכת של קישורים ספרותיים מרשימים היוצרים זיקה מעניינת בין סוגיות הבבלי בקידושין בפרק א ובפרק ד. אפשר לגשת ישר למלאכת ניתוח המקבילות, כל אחת וזו מול זו, כפי שנעשה בהמשך הדברים. מסקנותיי בדבר עריכת הבבלי במסכת קידושין ומשמעותה עומדות לעצמן ועשויות להישפט על פי ממצאי הבבלי בלבד. אבל רצוני לטעון כאן שהמגמה לקשר בין סוף פרק א לסוף פרק ד בקידושין לא נתחדשה יש מאין אצל עורך הבבלי, שכן כבר במשנה ובתוספתא קשורים סוף פרק א וסוף פרק ד של מסכת קידושין באמצעות קישורים ספרותיים מובהקים.

במאמר הזה אבקש אפוא למלא משימה שלה כמה מרכיבים, שכל אחד מהם יכול לעמוד לעצמו, אך בבואם יחדיו הם משתלבים למסכת אחת. אציג נתונים ספרותיים, קישורים לשוניים וענייניים, המעידים על עריכה ספרותית מתוחכמת של שלושה חיבורים: המשנה, התוספתא והבבלי של מסכת קידושין. בד בבד עם הניתוח הלשוני-הספרותי, נעסוק גם בפענוח משמעותה של העריכה הספרותית. אפשר אמנם להפריד בין הצגת הנתונים הספרותיים לבין המאמץ הפרשני, אך השילוב בין שתי המשימות מוסיף כוח שכנוע ועומק לשתייהן גם יחד. אם כן, המאמר הזה יציג בניין של חוליות, כשהריסתה של חוליה אחת איננה פוגעת בשלמותה של החוליה האחרת, אך היופי המלא של הבניין עולה משילובן של כל החוליות זו בזו.

בפרק הבא נבחן את הקישורים בין סוף הפרק הראשון ובין סוף הפרק האחרון של מסכת קידושין במשנה ובתוספתא. נפתח בתוספתא, שבה הקישורים הספרותיים בולטים לעין, אך על מנת לעמוד על משמעותם נזדקק לקישורים הסמויים שבמשנה.

מערכת של אסוציאציות לשוניות שאינן יוצרות אסוציאציות מחשבתיות לא תמלא תפקיד מנמוטכני.

¹⁴ ודוק: קיומה של התופעה הספרותית תלוי ב**יכולת** להפיק משמעות ולא בהצלחת החוקר לעמוד על המשמעות, כלומר גם אם הפרשנות שהציע החוקר אינה נראית, הרי אפשר שהתופעות שעליהן הוא עמד הן נכונות, ויש להציע להן פירוש אחר. אין לפקפק בעצם קיומה של התופעה אלא אם כן נראה שהתופעה נטולת כל משמעות.

2. משנה ותוספתא קידושין

הנה כמה הלכות מפרק א ומפרק ה בתוספתא (מהדורת ליברמן, עמ' 279, 281, 297-299):¹⁵

תוספתא, פרק א	תוספתא, פרק ה
<p>יא: איזוהי מצות האב על הבן [...] ר' יהודה אומר כל שאין מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות [...] ר' יוסה אומר משם רבן גמליאל כל שבידו אומנות למה הוא דומה לאשה שיש לה בעל בין שהיא מתקשטת ובין שאינה מתקשטת אין הכל מסתכלין בה ואם אין מתקשטת היא תהא לה מורא וכל שאין בידו אומנות למה הוא דומה לאשה שאין לה בעל בין מתקשטת ובין שאינה מתקשטת הכל מסתכלין בה ואם אין מתקשטת היא לא תהא לה מורא</p>	<p>טו: ר' אומר לעולם ישתדל אדם וילמד את בנו אומנות נקייה מגזל וקלה ויתפלל למי שהעשר שלו שאין לך אומנות שאין בה עניות להודיעך שאין עשר ועני מן האומנות אמר ר' שמעון בן לעזר הראית מימך [...] בהמה חיה ועוף שיש להן אומנות [...] והלא דברים קל וחומר ומה אם אילו שלא נבראו אלא לשמשני הרי הן מתפרנסין שלא בצער אני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהורעתי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי</p>
<p>שם: איזוהי מצות האב על הבן [...] וללמדו תורה וללמדו אומנות</p>	<p>שם: ר' נוהריי [כי"ע: נהוראי] אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאוכלין שכר עמלה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא להם לפי שכל אומניות שבעולם אין עומדין לאדם אלא בנערותו בזמן שכוחו עליו [...] אבל תורה משמרתו לאדם מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו</p>
<p>טו-טז: ר' שמעון אומר: היה אדם צדיק כל ימיו ובאחרונה מרד איבד את הכל שנאמר: צדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו. היה אדם רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה המקום מקבלו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו וגו'</p>	<p>יז-כא: וכן אתה מוצא באברהם אבינו שבירכו המקום בזקנותו יותר מנערותו [...] שלא מרד עשו בימיו [...] שעשה ישמעאל תשובה בימיו [...] וכל כך למה מפני שעשה את התורה עד שלא באת</p>

¹⁵ בכל המאמר הזה הציטוטים מן המשנה, מן התוספתא ומן התלמודים לקוחים ממסכת קידושין, אלא אם כן צוין מקור אחר.

הדמיון בלשון ובמוטיבים בין המובאות מפרק א למובאות מפרק ה בולט לעין. בשני המקומות התוספתא מרחיבה את הדיבור בדבר חשיבות האומנות אך מגיעה למסקנות אחרות. אם בסוף פרק א התוספתא מטעימה שאב שאינו מלמד את בנו אומנות מאלץ אותו 'להתפרנס' מגזל, הרי בסוף פרק ה אין התוספתא רואה באומנות הגנה אוטומטית מפני הגזל, ולדעת רבי נהוריי אף אין צורך ללמד את הבן אומנות כלל. בשני המקומות התוספתא מציגה זה מול זה את האדם המורד ומזניח את ערכי התורה ואת האדם העושה תשובה. על מנת להבין את מגמת עורך התוספתא בהקבלות הללו, נעניין במשנה ונעמוד על כמה נקודות חשובות במבנה המסכת שם.

2.1. משנה קידושין – סוף פרק א וסוף פרק ד

פרק א בקידושין מורכב משני קבצים: 'פרק הקניינים', ממשנה א ועד משנה ה, מורכב מאמירות הפותחות בנוסחה 'x נקנה ב-y'; 'פרק המצוות', ממשנה ז ועד משנה י, – מורכב מאמירות הקשורות לחיוב במצוות (ממשנה ז עד משנה ט) ולשכרן (משנה י). בין שני הקבצים מחברת משנת מעבר – משנה ו, הדומה לפרק הקניינים בתוכנה (דרכי קניין) אך חסרה בה נוסחת הפתיחה 'x נקנה ב-y'. במשנת מעבר זו יש מילות מפתח הקשורות בינה לבין כל אחד מהקבצים: כסף, מסירה וחזקה הם מונחים השייכים לפרק הקניינים, אך מילת הפתיחה 'כל' ('כל הנעשה דמים באחר') והמונח 'נתחייב' אופייניים לפרק המצוות ('כל מצוות הבן על האב', 'כל מצוות עשה שהזמן גרמא', 'כל מצווה שהיא תלויה בארץ', 'כל העושה מצווה אחת'; 'אנשים\נשים חייבין').¹⁶ משנה י החותמת את 'פרק המצוות' היא משנה אגדית המטעימה את ערכן של המצוות בכלל ('כל העושה מצווה אחת') ושל שלוש מצוות בפרט:

כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אין זה מן היישוב.
המחזיק בשלושתן עליו הכתוב אומר: והחוט המְשַׁלֵּשׁ לא במהרה יִנָּתֵק.¹⁷

לחלקה הראשון של משנה י יש זיקה ישירה למשנה ט. משנה ט תולה את החיוב במצוות מסוימות בארץ, ואילו משנה י תולה את היכולת לנחול את הארץ בקיום מצוות. כך נוצרת תלות הדדית בין ההלכה של משנה ט לאגדה של משנה י ובין קיום מצוות לנחלת הארץ. חלקה השני של משנה י מוסיף לתאר את תוצאותיהן של מצוות מסוימות ומלמד שמצוות מסוימות – מקרא, משנה ודרך ארץ – מבטיחות שהאדם יהיה מן היישוב ולא יינתק ממנו.¹⁸ גם כאן בולט השימוש של המשנה במילת המפתח 'ארץ':

¹⁶ על ניתוח זה של מבנה הפרק ועל משמעותו הרחבתי בחיבורי, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ד, עמ' 37-60.

¹⁷ המשנה צוטטה על פי כתב יד קאופמן. על חילוף נוסח במשנתנו עיין בהערה הבאה.

¹⁸ את הפירוש הזה ל'לא במהרה יִנָּתֵק' לא מצאתי במפורש אצל מפרשי המשנה. על פי גרסת הדפוסים המוסיפה לפני הפסוק את המשפט, 'לא במהרה חוטא' יש להבין שהמשנה פירשה 'לא במהרה יינתק' – מדרך הישר והטוב. אמנם י' פליקס מציע לאמץ גרסה זו המתועדת בכ"י פרמה (יחס מקבילות משנה ותוספתא מסכת קידושין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א, עמ' 160, הערה 9), אך רוב עדי הנוסח הטובים משמיטים את המילים האלה, ויש לבכר

על מנת שאדם יהיה נטוע חזק ביישוב ולא יינתק ממנו עליו להחזיק ב'דרך ארץ'. כך מעמידה המשנה האגדית את ההבטחה 'לא במהרה יִנְתֵק' על שלוש מצוות שהן שתיים: לימוד תורה ודרך ארץ. הביטוי 'דרך ארץ' יש לו כמה פירושים בספרות חז"ל, אך פירושו הרגיל במשנה ובמקורות תנאיים אחרים הוא מלאכה, אומנות, בייחוד במקורות הבאים לשלב את העיסוק בדרך ארץ יחד עם העיסוק בתורה.¹⁹ מכאן

את גרסת כ"י קאופמן, כפי שהעיר ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 929, ועיין בחיבורי, תופעות ספרותיות ומשמעותן העריכתית והרעיונית (לעיל, הערה 16), עמ' 45, הע' 47. שם הראיתי שהתיבות האלה נוספו למשנה בהשפעת הבבלי, מנחות מג ע"ב (עיינו להלן, הערה 35). לפי הגרסה המשמיטה את המילים 'לא במהרה חוטא' ממשנתנו נראה לפרש את המשפט 'לא במהרה יִנְתֵק' במובן המקביל ל'נוחל את הארץ' בבבא הקודמת במשנה ול'אינו מן היישוב' במשפט הסמוך. נ-ת-ק משמעו לעקור, לתלוש, כמו ביהושע ד יח, ח טז; איוב יח יד, ועל כן יש להבין שפירוש 'לא במהרה יִנְתֵק' הוא שמעמדו של האדם ביישוב ובארץ הוא איתן, וקשה לעקרו משם.¹⁹ עיין, למשל, באבות ב, ב; ג, ה (ויש שפירשו כך גם באבות ג, יז), והשווה את הברייתא בבבלי ברכות לה ע"ב. 'דרך ארץ' במשמעות נימוס ומידות טובות משמש במקומות ספורים בספרות התנאים (למשל, מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק, פרשה א: 'ילמדו כל אדם דרך ארץ ממש', ועיין מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 158, שורה 68), אך משמעות זו לביטוי רווחת רק בתלמוד הבבלי. לפיכך נראה להעדיף את הפירוש 'דרך ארץ' במשנתנו במשמעות של מלאכה ואומנות, כפי שפירשו מספר חוקרים (א' בן-יהודה במילוננו, ערך 'דרך ארץ'; אלבק [פירוש ראשון]; מ' היגר, מסכתות זעירות, ניו יורק תרפ"ט, מבוא, עמ' 1; ש"ש שלזינגר, משניות חלק שלישי, סדר נשים, מנוקד, מתורגם ללשון אשכנז ומפורש, ויסבאדן 1933, עמ' 410, הערה 87 [פירוש שני]), על פני הפירוש 'נימוסים ומידות' הרווח בפירושים הקלסיים (החל מפירוש המשנה לרמב"ם) ובכמה מן הפירושים המודרניים (שלזינגר, שם, בגוף הפירוש ובהערה 87; אלבק בפירושו השני; ש' ספראי [ראה להלן]). עוד ראייה לפרש 'דרך ארץ' במשנתנו כאומנות היא לשון התוספתא 'כל העוסק בשלשתן, המלמדת ש'דרך ארץ' מציינת תחום עשייה ולא נורמות של התנהגות, וכך משמע גם מעצם ההקבלה במשנה ובתוספתא בין 'מקרא ומשנה' ל'דרך ארץ'. יש לחזק פירוש זה מדברי ר' יוחנן המובאים בבבלי, מ ע"ב, שמי שאינו במקרא, במשנה ובדרך ארץ פסול לעדות, שכן דבריו נשענים, כנראה, על דברי ר' יהודה בסנהדרין ג, ג, הפוסל לעדות את מי שאין לו אומנות. קשר זה מסתייע מדברי רב ששת בבבלי, שם כד ע"ב, המסביר את פסול העדות במשנה בסנהדרין בלשון הקרובה למשנתנו: 'לפי שאין עוסקין ביישובו של עולם', והעיר על זה שלזינגר, שם, עמ' 411, הערה 88. אמנם בהמשך הסוגיה בבבלי, קידושין מ ע"ב, מובא פסול עדות של האוכל בשוק, ורש"י שם מסביר את הפסול הן של מי שאינו 'מן היישוב' הן של האוכל בשוק ש'אין מקפיד על עצמו ואין לו בושת פנים'. ואולם התוספות שם, ד"ה ויש אומרים, מביאים בשם רבנו חננאל שפסול האוכל בשוק הוא משום גזל, וחידושי הריטב"א שם, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' תו, ד"ה ויש אומרים, מביא הוכחה לפירוש זה מהירושלמי, מעשרות פ"ג ה"ב, ועיין הערה 243 שם בעניין חילופי הגרסאות בירושלמי. מפירושו של רבנו חננאל עולה שהסוגיה בבבלי קידושין מ ע"ב מושתתת על אותו המשולש – 'אינו מן היישוב', 'גזל' ו'פסול עדות', העומד ביסוד המשנה והסוגיה בסנהדרין שם. ש' ספראי, 'מובנו של המונח "דרך ארץ"', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 150, טוען נגד הבנת 'דרך ארץ' במשנתנו כמלאכה: 'עם כל ההערכה למלאכה – אין היא חוט משולש, אחד מהשלושה כמקרא וכמשנה. ה'דרך ארץ', המתחבר למקרא ולמשנה, הוא כ'דרך ארץ' המתחבר לתורה בסתם – והא המעשה, המעשה הטוב' (בעמ' 149 הוא טוען טענה דומה בעניין המשנה באבות ב, ב). לדעתי, הנחתו הקדומה של ספראי שאין אומנות יכולה לשמש יחד עם תורה כ'חוט משולש' אין

שהמשפט החותם את משנת קידושין פרק א בא לומר שמי שמשלב תורה ואומנות זוכה להיות חלק מן החברה הישראלית המיישבת את הארץ, ומעמדו ביישוב הוא איתן בל-יינתק.

המשניות בפרק ד החותמות את מסכת קידושין עוסקות בהלכות ייחוד, ובסוף חטיבה זו²⁰ חוזרים מוטיבים עיקריים מחטיבת הסיום של קידושין פרק א. איסור הייחוד יסודו בחשש שמא 'יצרו [של אדם] יתגבר עליו'²¹ ועל כן בסיום החטיבה הזאת עורך המשנה מביא שתי הלכות שנועדו למנוע מצב שעיסוקו המקצועי של האדם יביאנו למפגשים עם נשים במצבים בעייתיים (ד, יג-יד):

לא ילמד רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים ר' לעזר אומר אף מי שאין עמו אשה לא ילמד סופרים.
כל שעיסוקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים ולא ילמד אדם את בנו אומנות בין הנשים.

לימוד סופרים (=לימוד מקרא לילדים)²² עלול להביא למצב שבו אם הילד תימצא לבד עם המורה, ומי שמתעסק במקצועו עם נשים עלול להגיע למצב של קרבה ('לבו גס בהן'), שבו יצרו יתגבר עליו ביתר קלות. שתי האמירות האלה בסוף המסכת מוסבות לשני נושאים – לימוד מקרא ולימוד אומנות לילדים, המופיעים בחתימת פרק א. ההקבלה בין סופי הפרקים, ה'אפיפורה', היא תופעה ספרותית הרווחת במשנה, ויש שהתופעה הזאת מתבססת על מוטיבים זהים, כמו כאן, ולא דווקא על מילים או ביטויים זהים.²³ יש הבדל בין שני הפרקים לגבי אופן הצגת הערכים של תורה

לה על מה לסמוך, ואין בדבריו ערעור של ממש על פירוש 'דרך ארץ' במשנתנו במשמעות אומנות. ע"ע להלן, הערה 29.

²⁰ המשך המשנה בכ"י קאופמן ובכמה מעדי הנוסח האחרים הוא הוספה מאוחרת מתוך התוספתא, כפי שציין אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 977. אפשר שהמשפט 'לא ילמד אדם את בנו חמר גמל [...] שאומנותן אומנות ליסטים' הוא חלק מקורי מהמשנה, עיין מקורות אצל אפשטיין שם. ז' ספראי טוען שהנוסח בכ"י קאופמן הוא הנוסח המקורי של המשנה, שכן 'אם לא היו הקטעים הללו במשנה, קשה להבין מדוע התלמודים והתוספתא הביאו ברייתות אלו. הן אינן מתקשרות למשנה נוסח הדפוס' (מתוך טיוטה לפירוש למשנה מסכת קידושין. תודתי לפרופ' ספראי ששלח לי פירוש חשוב זה). אם נכונים דבריו, הרי אפשר למצוא עוד הקבלות במשנה בין סוף פרק א לסוף פרק ד, למשל שכר לימוד תורה ('עקב אשר שמע אברהם בקולי'). אך לא נראית לי טענתו העיקרית של ספראי, שכן בפרק הבא של מאמר זה נביא שיקולים העשויים להסביר היטב מדוע התוספתא ובעקבותיה התלמודים הביאו את הברייתות האלו.

²¹ זאת לשונו של ר' יצחק בבבלי, פ ע"ב. דברי ר' יצחק מוסבים למקרה הספציפי של ייחוד בשעת אנינות, אך ברור שהדברים עומדים ביסוד הלכות ייחוד באופן כללי.

²² עיין בפירושו של אלבק על אתר ובדברי י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 111.

²³ הבאתי דוגמאות רבות לתופעת האפיפורה בחיבורי, שיטת העריכה (לעיל, הערה 1), עמ' 327-330, ובעמ' 329-330 הבאתי דוגמאות לתופעה זו הנשענות על מילים נרדפות. קישור זה בין סוף הפרק הראשון לסוף הפרק האחרון של מסכת הוא דוגמה גם ל'חתימה מעין פתיחה', ותופעה דומה קיימת גם במסכת מידות, כפי שצינתי בשיטת העריכה (לעיל, הערה 1), עמ' 344.

הן הן המצוות שאליהן התכוונה המשנה.²⁵ לימוד האומנות איננו המוטיב היחיד בסוף המסכת העשוי להזכיר את משנת 'מצוות האב על הבן', שכן גם לימוד סופרים מזכיר את חובת האב ללמד את בנו תורה. המוטיבים של תורה ואומנות/דרך ארץ שוזרים אפוא את שלוש המשניות – משנת הפתיחה ומשנת הסיום של פרק המצוות ומשנה הסיום של המסכת.

לבד מן המוטיבים המשותפים של תורה ודרך ארץ גם חזרה לשונית מובהקת קושרת בין משנת הפתיחה למשנת הסיום של פרק המצוות:

כל מצות עשה\לא תעשה (א, ז) \\ כל העושה מצוה (א, י)²⁶

הקשר הלשוני המובהק בין משנת הפתיחה למשנת הסיום של 'פרק המצוות' מאשר ומעמיק את הקשר הענייני ביניהן סביב המוטיבים המשותפים של התורה והאומנות.²⁷ אם כן, שתי המשניות המסגרות את פרק המצוות ומשנת הסיום של המסכת הן חוט משולש המבליט את חשיבותם של המוטיבים המשותפים לשלושתן – התורה והאומנות.

עוד מוטיב הקושר בין סוף המסכת ובין משנת 'מצוות האב על הבן' הוא הערך העליון בסוף המסכת המחייב מגבלות מסוימות על 'ללמדו תורה וללמדו אומנות' – השמירה על התנהלות ראויה בחיי האישות. דומה שלא נרחיק לכת אם נאמר שהחובה הנזכרת בסוף המסכת שלא ללמד לבנו אומנות בין הנשים נועדה לאפשר את קיומה הראוי של מצוות האב כלפי בנו – להשיאו אישה.²⁸ בזה הושלמה מסכת הקשרים

²⁵ למיטב ידיעתי, אין בספרות התלמוד, בספרות הפרשנית ובספרות המחקר שום רשימה חלופית של מצוות אלו. נועם זהר טען בהקשר אחר שאין לייחס למשנה את רשימת המצוות שבתוספתא כאן ('מה בין איש לאשה: עריכה וערכים במשנת קדושין פרק א', עת לעשות 1 [תשמ"ח], עמ' 109), וכבר טענתי נגדו בחיבורי, תופעות ספרותיות ומשמעותן העריכתית והרעיונית (לעיל, הערה 16), עמ' 45, הערה 49.

²⁶ N. Margalit, 'Priestly Men and Invisible Women', *AJS Review* 28:2, 2004, p. 309. הנ"ל מציין לחתימה מעין פתיחה בקובץ 'פרק המצוות' המורחב הכולל גם את משנת המעבר, משנה ו, שכן משנה זו פותחת במילים 'כל הנעשה דמים באחר', אך כאן הוספנו שגם פרק המצוות המצומצם והמקורי פותח במילה 'כל' ובפועל ע-ש-ה (א, ז).

²⁷ אפשר להוסיף כאן גם קישור אינטרטקסטואלי בין משנת הפתיחה למשנת הסיום של 'פרק המצוות', שכן למשפט הפתיחה של משנה י יש קשר מובהק ללשון מצוות כיבוד אב ואם בדברים ה טז, כדברי ליברמן בתוספתא כפשוטה, ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 927. כך מתהדק הקשר בין משנה ז למשנה י, שכן מתברר ששכרה של 'מצווה אחת' במשנה י מושרש באחת המצוות העיקריות של 'הבן על האב' שבמשנה ז. עוד פסוק מקראי אחר קושר בין משנה י למשנה ז, שכן פרשת 'כי יקח איש אשה' (= להשיאו אישה במשנה ז) בדברים כד א-ד חותמת במילים 'ולא תחטיא את הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה', הקשורות ל'נוחל את הארץ' במשנה י (על הקשר בין משנה י ובין פסוקים אלו בדברים עמד מ' כץ, 'כיצד נקנית הארץ? העושה מצוה – ניתוח ספרותי של סיום 'מסכת הקניינים' במשנה', דרך אגדה ט [תשס"ו], עמ' 153). אם כן, משנה ז ומשנה י קשורות זו לזו בכמה אינטרטקסטים מקראיים. אקווה להרחיב בעניין זה במקום אחר.

²⁸ העימות בין 'ללמדו אומנות' ובין 'להשיאו אישה' אמנם מתרחש בתחום החינוכי: יש לוותר על חינוך למקצועות מסוימים על מנת לוודא שחינוך הבן לא יגרום לו קלקולים בחיי האישות. לעומת זאת המגבלה שהמשנה מטילה על החינוך לתורה ('לא ילמד רווק סופרים') נועדה לשמור על חיי

הענפה הקושרת בין ראשו וסופו של 'פרק המצוות' ובין סופה של מסכת קידושין. שתיים מתוך מצוות האב על הבן (א, ז) – לימוד תורה ולימוד אומנות, מתגלות במשנת סוף הפרק הראשון כמעשים החשובים המבטיחים את מעמדו של האדם כחלק מן היישוב ש'לא במהרה יינתק' ממנו. בסוף המסכת מטעימה המשנה שהדאגה לאחת מהמצוות הללו, 'להשיאו אישה', מביאה להטלת מגבלות מסוימות על שתי מצוות אחרות – ללמדו תורה וללמדו אומנות.²⁹

בהתחשב בנושא העיקרי של מסכת קידושין אין פלא שהמצווה האחרונה ברשימת מצוות האב על הבן, הדאגה לחיי האישות, מתגלה בסוף המסכת כערך חשוב ביותר, העשוי לדחוק את רגליהם של ערכים חשובים אחרים. האמירות של סוף המסכת אף מלמדות שהערובה הטובה ביותר למניעת עבירות מיניות היא הנישואין. רק הרווק, ולדעת רבי אלעזר 'מי שאין אשתו עמו', צריך להימנע מלימוד סופרים, ובמשנה הקודמת אף נאמר: 'בזמן שאשתו עמו ישן עמהם בפונדקי מפני שאשתו משמרתו'. נמצינו למדים שמבין מצוות האב על הבן יש אחת המשמשת ערובה למניעת האדם מעברה: 'להשיאו אישה'.

מצאנו אפוא קשר ענף ומפותח בין סוף פרק א בקידושין ובין סוף פרק ד. ליד הקישור הגלוי בין 'מקרא, משנה ודרך ארץ' בסוף פרק א ובין לימוד סופרים ולימוד אומנות בסוף פרק ד יש עוד קישורים סמויים גם למשנה ז בראש פרק המצוות. הקישור בין משנה ז ובין משנה י בפרק המצוות סוגר את המשולש ומסייע ללומד לעמוד על משמעותם של הקישורים הללו. ניתן אולי לערער על פרט כזה או אחר מתוך מסכת הקשרים שהראינו, אך דומה שהקשר הבסיסי בין משניות סוף המסכת למוטיבים מרכזיים מתוך 'פרק המצוות' עומד בעינו.

2.2. תוספתא קידושין – סוף פרק א וסוף פרק ה

המגמות שהראינו במשנה זוכות לפיתוח ולהעמקה בתוספתא לקידושין. בפרק א בתוספתא, הלכה יא, מובא משל של ר' יוסי בשם רבן גמליאל, המשווה בין ההגנה הרוחנית שאדם מקבל מלימוד אומנות ובין ההגנה הרוחנית שמקבלת אישה

האישות התקינים של המורה ולא של החניך-הבן. על מנת לראות כאן העדפה של 'להשיאו אישה' על 'ללמדו תורה' עלינו לראות בציווי 'להשיאו אישה' סמל לתקינות חיי האישות בהיבט רחב, לא רק בתחום חיי האישות של הבן. אפשר שבפרט זה נמתח החבל הפרשני יתר על המידה, אך לי נראה שהקרבה בין המוטיבים מצדיקה גם את המהלך הזה. מכל מקום הקשר בין סוף פרק א לסוף פרק ד במשנה תקף גם בלי הנקודה הזאת.

²⁹ אפשר שהעיונות בסוף המסכת בין 'ללמדו אומנות' ובין 'להשיאו אישה' מעוגן בדו-משמעות של הביטוי 'דרך ארץ', שכן לבד מן המשמעות הרגילה של אומנות המונח הזה מסמן לעתים את חיי האישות, למשל במקורות האלה: 'ועונתה זה דרך ארץ' (מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשה ג, מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 228-229); 'ששאר זה דרך ארץ עונה זה המזון' (ירושלמי כתובות, פ"ה ה"ז, ל ע"ב); 'שמונה ריבויין קשה ומיעוטן יפה [...] דרך ודרך ארץ' (בבלי, גיטין, ע ע"א. ועיין אצל א' בן-יהודה במלוננו, ערך 'דרך ארץ'); מ' היגר, מסכתות זעירות, מבוא [לעיל, הערה 19], עמ' 2, 4; ספראי, 'מובנו של המונח "דרך ארץ"' [לעיל, הערה 19], עמ' 151 והערה 25 שם; M. van Loopik, *The Ways of the Sages and the Way of the World*, Tübingen (1991, p. 3). אם כן, המשנה בסוף מסכת קידושין מעמתת בין שתי משמעויות למונח 'דרך ארץ' המופיע בסוף פרק א.

מנישואיה,³⁰ ובכך הוא קושר בין מוטיב מפרק א (לימוד אומנות) למוטיב מסוף המסכת (החשש מזנות). הן הגבר הן האישה זקוקים להגנה מקלקולים מוסריים, והם מוגנים על ידי הכנסתם למסגרת חברתית מתאימה. כשם שהכנסתה של האישה למסגרת הנישואין תגן עליה מקלקול בחיי האישות,³¹ כך הכשרתו של הגבר למקצוע תגן עליו מלהיפך לגזולן. על פי המגמה של פרק א לימוד האומנות והנישואין הם מצוות דומות ומקבילות זו לזו ואין כל התנגשות ביניהן.³²

גם במקומות אחרים בפרק א התוספתא דנה ביעד של מניעת העברה. הלכה ד (מהדורת ליברמן, עמ' 276-277) מביאה כמה דרשות על הפסוק 'אל תחלל את בתך להזנותה פן תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה' (ויקרא יט כט), ומציירת סביבו תמונה קודרת של הקלקולים המוסריים והטבעיים העלולים לנבוע מ'פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות'. וכן בהלכה יג: 'וכל העובר עבירה אחת מריעין לו ומקטפין את ימיו ואין נוהל את הארץ'. אבל במשנה בפרק א המוטיב של הימנעות מעברה נעדר לחלוטין. אין המשנה מזכירה כלל פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות, ואין בה מקבילה לאמירות של התוספתא בהלכה יא בשבח האומנות. אשר להלכה יג בתוספתא, במקום 'כל העובר עבירה אחת' המשנה גורסת 'וכל שאינו עושה מצוה אחת', וכך הדגש הוא על אי-עשיית מצווה ולא על ההימנעות מעברה.³³ התוספתא מפתחת אפוא את המוטיב הייחודי של שבח האומנות על פי מגמה רעיונית הנרמזת במקומות אחרים

³⁰ עורך התוספתא מחבר בהלכה זו בין פרק המצוות ובין פרק הקניינים (משנה א-ה), שכן בהמשך הוא מביא דימוי נוסף, של כרם המוקף גדר, ושני הדימויים – אישה נשואה וכרם מגודר – מקבילים לקנייני אישה וקרקע הממסגרים את פרק הקניינים. לא נוכל להרחיב כאן בנקודה זו, ועיין לפי שעה בחיבורי, תופעות ספרותיות ומשמעויותיהן העריכתית והרעיונית (לעיל, הערה 16), עמ' 48.

³¹ לפי המשנה בסוף המסכת חיי אישות מגנים על הגבר מפני העברה, ואילו לפי התוספתא כאן חיי אישות הם הגנה על האישה.

³² קישור אינטרטקסטואלי בתוספתא עשוי להדק את הזיקה בין פתיחתו לחתימתו של פרק המצוות ואולי גם בין סוף פרק א לסוף פרק ה. בכ"י וינה גורסת התוספתא א, יג: 'ומאריכין לו ימיו ושנותיו' (בכ"י ערפורט ובדפוס חסרה התיבה 'ושנותיו', ונראה שהיא נמחקה באשגרה מהמשנה או כתיקון על פי לשון המשנה). נראה שבתוספת המילה 'שנותיו' יש רמיזה לפסוק במשלי ג, ב: 'כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך', ושכר זה הובטח בשל 'בני תורת אל תשכח ומצותי יצר לך' (שם, א). על פי הפסוק במשלי השכר ניתן הן על המצוות, שהן נושא של הלכה יג, הן על לימוד תורה, אחד הנושאים שבהלכה יז. אפשר שיש כאן רמיזה גם לפסוק אחר במשלי (ט, יא): 'כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים' – שכר על החכמה, ובהמשך הפסקה אזהרה מפני האישה הרעה (שמא יש כאן רמיזה לסוף המסכת וקישורו ל'להשיאו אישה').

³³ בעניין זה אני מסכים עם J. Hauptman, 'Does the Tosefta Precede the Mishnah: Halakhah, Aggadah, and Narrative Coherence', *Judaism* 50/2, 2001, p. 235, n. 34, שיש להבחין בין האמירות של המשנה ושל התוספתא (אף שאני מבין את ההבדל באופן אחר) ולא לראות בשתי האמירות תוכן אחד בשני סגנונות, כפי שפירשו ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 928-929) וש' פרידמן ('מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס האחד עשר למדעי היהדות, ג 1 [תשנ"ד], עמ' 21). השווה פירושו של אלבק למשנה. לדעת ד' הלבני (מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' תרסא), פירוש משנתנו כלשון נקייה הוא 'דבר שלא מסתבר', כלשונו. השאלה הדיאכרונית שהעסיקה את האופטמן ואת פרידמן אם המשנה קדמה כאן לתוספתא או שמא התוספתא כאן משמשת מקור למשנה, איננה מענייני כאן.

בפרק.³⁴ אבל במשנה מוטיב ההימנעות מעברה אינו מופיע אלא במשניות האחרונות של פרק ד, ובפרק הראשון אין הוא מופיע כלל.³⁵ הקשר בין האומנות ובין ההימנעות מגזל חוזר גם בפרק האחרון בתוספתא, וכאן – כמו במשנה בסוף פרק ד – התוספתא מראה שהקשר בין הדברים איננו חלק תמיד. לדברי רבי (ה, טו), אין האומנות מגנה מאליה מהגזל, אלא יש צורך שהאב יבחר סוג אומנות מתאים, נקי מגזל. כשם שהמשנה לימדה שבחירה לא ראויה עלולה ליצור התנגשות בין 'ללמדו אומנות' ובין 'להשיאו אישה', כך התוספתא מלמדת שבחירת אומנות לא ראויה עלולה להחטיא את המטרה, דהיינו לקרב את הבן לגזל במקום להרחיקו ממנו.

המשנה בפרק ד והתוספתא בפרק א ובפרק ה הוסיפו למצוות האב על הבן נופך ערכי, שכן 'ללמדו אומנות ולהשיאו אישה' משיגים מטרה רוחנית חשובה: לשמור על הרמה המוסרית של הבן ושל החברה. המשך התוספתא מלמד על רמה רוחנית נעלה ממנה שיש לשאוף אליה, ואף כאן לא זו בלבד שאין האומנות מבטיחה הצלחה אלא היא אף עלולה להפריע. ראשית, אין האומנות ערובה להצלחה כלכלית, ויש צורך 'להתפלל למי שהעושר שלו', כדברי רבי, ולהרהר בשורשי הצורך 'להתפרנס בצער', כדברי ר' שמעון בן אלעזר. יוצא אפוא שהאומנות מקדמת את האדם בצד הרוחני רק אם הוא ניגש אליה מתוך הבנה תיאולוגית נכונה. המשך התוספתא מחריף עוד יותר את הבעייתיות הרוחנית הטמונה בלימוד אומנות, שכן ערך זה עלול להתנגש עם הערך של לימוד תורה. ר' נהוריי מלמד שה'פרנסה' שאדם ירוויח מתלמוד תורה עדיפה מפרנסתו מאומנות כלשהי, שכן שכרה של התורה ניתן בעולם הזה ובעולם הבא, והיא עומדת לאדם הן בנערותו הן בזקנותו. יתרה מזו, בעוד שפרק א לימד שהאומנות משמרת את האדם מעוון גזל, הרי פרק ה מלמד שהתורה היא המשמרת את האדם מכל רע.

³⁴ בהלכה ד ובהלכה יא התוספתא גם מפתחת במישור האגדי רעיון הטמון בחומר ההלכתי של המשנה בדבר הזיקה ההדוקה בין קניין אישה לקניין הארץ ויישובה (עיינו: תופעות ספרותיות ומשמעויותיהן העריכתיות והרעיוניות [לעיל, הערה 16], עמ' 47 ואילך). בצדק קבעה האופטמן (J. Hauptman, *Rereading the Mishnah*, Tübingen 2005, pp. 48-49) שהתוספתא כאן, כבמקומות אחרים, מרשה לעצמה להרחיב באגדה יותר משעשתה המשנה. אך מסקנתה שהמשנה היא הלכתית יותר מן התוספתא נראית לי פשטנית. נראה לי שהמשנה בפרקנו, שלא כבסוף פרק ד, מתמקדת במעמדו של האדם במשפחה ובחברה ולא בחוסנו הרוחני האישי, ואילו התוספתא קושרת בין שני המוטיבים הללו. לדעתי, מגמה כזאת קיימת בעוד מקומות בתוספתא לקידושין, ואקווה לחזור לסוגיה זו במקום אחר.

³⁵ הדברים אמורים על פי מרבית עדי הנוסח הטובים של המשנה, אך בכתב יד פרמה יש תוספת במשנה האחרונה: 'וכל המחזיק בשלשתם לא במהרה הוא חוטא, עליו הכתוב אומר והחוט המשולש לא במהרה הוא ינתק', וזאת גרסת דפוסי המשנה (ועיין לעיל, הערה 18). נראה שהתוספת הזאת הושפעה מדרשת הבבלי, מנחות מג ע"ב: 'ר' אליעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא שנאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. אך שמא אפשר להציע שמי שקישר בין משנתנו ובין הדרשה בבבלי מנחות הושפע ממוטיב ההימנעות מחטא שנקשר למשנתנו בתוספתא וגם בבבלי (כפי שנראה להלן).

לסיכום: ביסודה של החברה האידאלית המתוארת בסוף פרק א בקידושין ניצבים שלושה ערכים, שעליהם מופקד האב כלפי בנו: אומנות, תורה ונשיאת אישה. ואולם בסוף המסכת עורכי המשנה והתוספתא מראים שהקשר בין מצוות החינוך של האב אינו חלק והרמוני תמיד. המשנה מראה שיכולה להיות התנגשות בין אומנותו של הבן ובין תפקודו התקין בחיי האישות, והתוספתא מוסיפה את המתח בין לימוד אומנות ובין לימוד תורה.

3. בבלי קידושין סוף פרק א

הבבלי מפתח מוטיבים רבים שראינו במשנה ובתוספתא, אבל כדרכו הבבלי גם מוסיף נופך חדש ושונה. במסגרת מאמר זה לא נוכל לסקור את כל התכנים והמוטיבים שהבבלי מעלה בסוגיות סביב המשניות שנדונו, ונתמקד בכמה אמירות וסוגיות החשובות לפיתוח קווי החשיבה שעלו מן המשנה ומן התוספתא.

3.1. סוגיות סביב פרק א משנה ז

עניין לימוד תורה נדון בהרחבה יתרה בספרות חז"ל בכללותה, ובמיוחד בולט הבבלי במגמת ההבלטה של עולם לימוד התורה על כל האתגרים שבו וההתמודדות הנדרשות בו.³⁶ סוגיות הבבלי סביב פרק א משנה ז חוזרות כמה פעמים לשאלות האלה, ובמיוחד בסוגיה אחת (כט ע"ב-ל ע"א)³⁷ המתמקדת בשאלות הבאות: מצוות האב ללמוד לעומת מצוותו ללמד; המתח בין לימוד תורה לנשיאת אישה; היקף הלימוד ותכניו; הערך של לימוד תורה לבני בנים; רמת הידיעה הנדרשת; לימוד תורה כתבלין המגן מפני יצר הרע.³⁸ לאור קווי החשיבה שגילינו במשנה ובתוספתא מעניינים בעיקר שניים מהנושאים הנזכרים: המתח בין תורה לנישואין וההגנה שהתורה נותנת מפני יצר הרע. שני הנושאים האלה קשורים למתח בין שתיים ממצוות האב על הבן – ללמדו תורה ולהשיאו אישה, שעליו עמדו המשנה והתוספתא בסוף פרק ד, ונושא ההתמודדות עם יצר הרע ממלא תפקיד חשוב שם. כיוון שמצאנו בספרות התנאית, בעיקר בתוספתא, מגמה לקשור בין סוף פרק א לסוף הפרק האחרון, דומה שאף בבבלי הופעת מוטיבים של סוף פרק ד סביב המשנה הפותחת את 'פרק המצוות' איננה מקרית.

³⁶ עיין ג'פרי רובנשטיין בספריו: J. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore and London 1999 (להלן: רובנשטיין, סיפורים תלמודיים) ו- *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London 2003. למרות הביקורת של מ"צ פוקס על כמה מפירושו וטיעונו של רובנשטיין (ראו: H. Fox, 'Biography, Stories, Tall Tales, Fishing for Gullibility', *Jewish Studies* 41, English Section, p. 114 ff. שבחירת הסיפורים בספרו הראשון נגועה במידה של סובייקטיביות (כפי שהמחבר מודה בעמ' 313, הערה 109), דומה שראיותיו העיקריות של רובנשטיין עומדות בתוקפן.

³⁷ אף שהדיונים כאן שונים ומובחנים זה מזה, אני רואה בהם סוגיה אחת, שכן כולם עוסקים בפסקת המשנה 'ללמדו תורה', ואחרי סוגיה זו הבבלי מתחיל לדון בפסקה 'להשיאו אישה'. היום גוברת הנטייה במחקר לראות ברצף דיונים כזה סוגיה לכידה ומגובשת שעברה עריכה מכוונת ומחושבת, אך עדיין יש חוקרים שאינם שותפים לראייה כזאת, ועיין י' פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של צורה ותוכן, תל-אביב 2001, עמ' 326, הע' 30. אני שותף לנטייה החדשה במחקר, ודומה שהממצאים שהעליתי במאמר זה מחזקים מגמה זו ואף מוסיפים לה ממד חדש, כפי שאבאר בסוף המאמר. ראה מה שכתבתי במאמרי, 'Hermeneutics and Values: Issues in Improving Contemporary Talmud Teaching', in: J. Sacks & S. Handelman (eds.), *Wisdom From All My Teachers*, Jerusalem and New York 2003, pp. 274-276.

³⁸ גם בהמשך הפרק הגמרא דנה בלימוד תורה בהקשרים אחרים, כגון היחס בין כיבוד אב ואם ומוראם לכיבוד הרב ומוראו (בבלי, לא ע"א-ע"ב; לב ע"א-ע"ב), והדרשה שהציווי 'והדרת פני זקן' מוסב ל'מי שקנה חכמה' (בבלי, לב ע"ב-לג ע"א), גדריה וגבולותיה של המצווה לעמוד מפני תלמידי חכמים (לג ע"א-ע"ב). מעניין שגם הפטור של אישה ממצוות עשה שהזמן גרמן נלמד מהפטור שלה מתלמוד תורה (לד ע"א).

אבל כדרכו אין הבבלי מסתפק בייבוא לפרק א מוטיבים תנאיים הקשורים לפרק ד, אלא מוסיף למוטיבים האלה נופך חדש ומעניין.

מן הדיון בבבלי כאן עולה ששני הערכים – לימוד תורה ונשיאת אישה, עלולים להתנגש זה עם זה, למשל, כשעל תלמיד חכם להחליט אם לשאת אישה קודם שסיים ללמוד תורה, שכן 'ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה?!' אך בעוד הצד הראשון של הדילמה מצביע על התנגשות בין שני הערכים, הצד השני שלה מראה תכונה המשותפת לשני הערכים. לדברי רש"י (כט ע"ב, ד"ה הא לן) הדעה שיש לשאת אישה ואחר כך ללמוד תורה³⁹ יסודה ברצון למנוע מהלומד לשקוע בהרהורי עברה, ואמנם כך מוכח מהמשך הסוגיה (כט ע"ב-ל ע"א):

רב הונא לטעמיה דאמר רב הונא בן עשרים שנה ולא נשא אישה כל ימיו בעבירה – בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה
אמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר; אי הוה נסיבנא בארביסר הוה אמינא לסיטנא (= לשטן) גירא בעיניך.⁴⁰

³⁹ יש המייחסים את המחלוקת הזאת, המיוחסת בגמרא לחכמי בבל מול חכמי ארץ ישראל, להבדלים כלכליים בין יהודי בבל ליהודי ארץ ישראל, ועיין אצל גפני – I. Gafni, 'The Institution of Marriage in Rabbinic Times', in: *The Jewish Family – Metaphor and Memory* (D. Kraemer, ed.), New York–Oxford 1989, p. 20 (להלן: 'גפני, מוסד הנישואין'), ובהפניותיו שם.

⁴⁰ המובאות מהבבלי כאן ובהמשך הדברים הן על פי כתב יד מינכן 95, עם השלמת קיצורים ותיקונים קלים לפי הצורך. על שאלות נוסח חשובות נעיר במקומן. ע' שרמר מנתח את סוגייתנו מבחינה היסטורית-חברתית, ולדבריו, לעומת המגמה הרווחת בבבל לאחר את גיל הנישואין מתוך דבקות בתורה ביקשו החכמים להטעים שאי אפשר לקיים את מצוות הלימוד כראוי אלא אם כן יתחתן בעוד מועד (ע' שרמר, זכר ונקבה בראם, ירושלים תשס"ד, עמ' 91 ואילך). יש לבחון את ממצאיו לאור טיעוני העיקרי במאמר זה, שהמגמה לעמת בין שלושת הערכים – לימוד תורה, אומנות ונישואין, ראשיתה כבר במשנה ומתעצמת בתוספתא ובבבלי. דומה אפוא שההתמודדות עם עימותים בין הערכים האלה מושרשת בדינמיקה אינטלקטואלית, רוחנית וטקסטואלית לא פחות מבהתפתחויות חברתיות. בויארין וסטלו רואים בסוגייתנו מגמה טיפוסית של אמוראי בבל לראות את ערכו של מוסד הנישואין במתן ביטוי לגיטימי ליצר המין הגברי (ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות שבתלמוד [תרגום מאנגלית: ע' אופיר], תל-אביב תשנ"ט [להלן: בויארין, הבשר שברוח], עמ' 143 ואילך; M. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton and Oxford 2001, p. 26ff. [להלן: סטלו, נישואין יהודיים]). וכבר העירה טל אילן בביקורתה לספרו של סטלו ב- *AJS Review* 28:2, 2004, p. 356: 'I am sure the Babylonians deserve a more nuanced treatment and a less stereotypical interpretation than they received here'. אוסיף שטיפול מורכב ומהימן מאלה לתפיסת מוסד הנישואין ומטרותיו הן בעיני חכמי בבל הן בעיני חכמי ארץ ישראל מובא במאמרו של 'גפני, 'מוסד הנישואין' (לעיל, הערה 39). בויארין, שם, הערה 11, מפרזו במידת החפיפה בין טיעונו שלו ובין ממצאיו של גפני. ממצאינו במאמר זה מראים גם שדרכו של הבבלי בסוגיות קידושין פרק א למשוך את הדיון לכיוון ההתמודדות עם היצר מושרשת בין השאר בשיקולים טקסטואליים-פרשניים: קריאת מקורות התנאים בפרק א לאור מקורות התנאים בפרק ד ואף לאור התוספתא בפרק א. אין ברצוני לטעון שאין דגשים בבליים ייחודיים, אך אלה עשויים להיות מושפעים משיקולים טקסטואליים ולא רק מהשפעת הסביבה התרבותית הכללית.

קביעת הבבלי כאן שנושיאת אישה מגנה על האדם מפני הרהורי עברה יסודה ברעיון העולה מן המשנה בסוף פרק ד, שאדם נשוי מוגן מפני פיתויי היצר המיני. ברם בעוד המשנה עוסקת בהגנת האדם מפני פיתוי לבצע מעשה עברה, הרי הבבלי עוסק בהגנה על האדם מפני שקיעה במצב נפשי של הרהורים מיניים.⁴¹ אם בתחילת הסוגיה הבבלי ממליץ על נישואין לשם הגנה מפני היצר, הרי בסוף הסוגיה (ל ע"ב) הבבלי מציע הגנה חדשה ואופיינית לתלמוד זה: לימוד תורה, שהוא 'תבלין' המגן מפני יצר הרע. השוואת שני החלקים האלה של סוגיית הבבלי חושפת מתח ביניהם, שכן בסוף הסוגיה אפילו תלמידי חכמים כרב חסדא נדרשים להתחתן בגיל מוקדם, ואל להם להסתמך על תורתם שתגן עליהם מפני היצר. אך דומה שאין כאן אלא המתח הרגיל בספרות חז"ל בין נורמות של ההלכה לנורמות של האגדה.⁴² במסגרת הדיון ההלכתי-הפרקטי בפתיחת הסוגיה לגבי הזמן שבו ראוי להתחתן, האמירות האגדיות נועדו להעמיק את התפיסה העומדת ביסוד ההלכה. לעומת זאת סוף הסוגיה עוסק במישור הרעיוני-הערכי בלי להידרש לשאלה פרקטית מסוימת, ובמסגרת זו מטעימים בעלי האגדה שהתרופה הטובה מכולן נגד יצר הרע היא לימוד תורה, ומכאן שראוי לאדם לעסוק בתורה כדי '[ל]משוך מנוול זה לבית המדרש' (ל ע"ב) ולגבור עליו. אין בכך הבטחה שתרופת הלימוד תמנע לחלוטין את סכנת הרהורי העברה, לפיכך אין כאן סתירה לקביעה שבפתיחת הסוגיה שראוי לשאת אישה בגיל צעיר ואחר כך ללמוד.

ואולם גם אם אין סתירה בין שני חלקי הסוגיה, המתח ביניהם בולט לעין, ואף מבליט כיצד עורך הבבלי העמיד במרכז הדיון שלו בפרק א את המוטיב העיקרי מסוף פרק ד: ההתמודדות עם יצר המין והשלכותיה לגבי לימוד תורה.

⁴¹ החשש מפני הרהור עברה כבעיה לעצמה מופיע בבבלי בכמה מקומות, וכנראה איננו מעסיק את חכמי ארץ ישראל, שכן החכמים הממליצים להינשא לפני לימוד תורה בסוגייתנו הם חכמי בבל דווקא, ועיין ד' בויארין, הבשר שברוח (לעיל, הערה 40). ואולם מסקנתו של בויארין, שלחכמי בבל ולחכמי ארץ ישראל היו תפיסות אחרות של 'תכלית הנישואין' (עמ' 146), חורגת מהמצאים. חכמי בבל הקדימו את גיל הנישואין על מנת להתמודד עם כוח היצר, אך אין בזה כדי להעיד שהתמודדות זו היא 'המניע העקרי (או לפחות אחד המניעים העיקריים)' (שם, עמ' 145) של מוסד הנישואין, ואין קושי למצוא אצל חכמי בבל אמירות המייחסות לנישואין ערכים אחרים, כגון בבבלי, יבמות סג ע"ב (ופירושו של מ' סטלו לסוגיה זו [נישואין יהודיים] (לעיל, הערה 40), עמ' 4-12] מבליט יתר על המידה ובדרך מגמתית את ההבחנה בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל בתוך הסוגיה).

⁴² אלה דברי י' פרנקל במאמרו 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד ג (עורכים: י' זוסמן וד' רוזנטל), ירושלים תשס"ה, עמ' 657: 'ברוב המקרים ניכר מתח רעיוני מסוים בין קטעי האגדה במשנה להלכות השכנות שלהם', והשווה: הנ"ל, מדרש ואגדה, רמת-אביב תשנ"ז, ג, עמ' 698-696. בדרך כלל האגדה מחמירה על האדם יותר מההלכה, ואף כאן דומה שהאגדה בסוף הסוגיה נועדה להעצים את החשיבות של התמסרות ללימוד תורה ולא לאפשר לתלמיד חכם להקל ראש בכוחו של היצר. יש לבחון את טיבה של ההגנה שהתורה נותנת מפני היצר: האם מדובר בהגנה טבעית, המושרשת בהשפעה הרוחנית של לימוד תורה על נפשו של האדם, או שמא מדובר בהגנה ניסית שה' מעניק ללומדי תורתו? דומה שיש שוני בין הסוגיות שידונו כאן באשר לשאלה זו, אך לא נוכל לדון בכך במאמר זה.

3.2. הסוגיה סביב פרק א משנה י

סוגיית הבבלי סביב פרק א משנה י מכילה מוטיבים דומים לאלה שהופיעו סביב פרק א משנה ז:

(א) על קביעת המשנה ש'כל העושה מצוה מטיבין לו' הגמרא בדף לט ע"ב מקשה מריש מסכת פאה, ששם הובטח שכר מיוחד רק למצוות מסוימות, ובהן כיבוד אב ואם ותלמוד תורה, שנדונו בהרחבה סביב פרק א משנה ז.

(ב) הגמרא בדף לט ע"ב מביאה את דברי ר' יעקב, שאין שכר מצוות בעולם הזה, כפי שמוכח ממותו של אדם שעסק בכיבוד אב ובשילוח הקן, ועל סיפור זה הגמרא מקשה: 'ודלמא מהרהר בעבירה הוה'. בזה הגמרא חוזרת למוטיב הרהורי עברה, שמילא תפקיד חשוב בסוגיה בדף כט-ל.⁴³

(ג) 'אמאי לא אגין מצות עליה כי היכי דלא ליתי לידי הרהור?' (לט ע"ב. ותרגומו: מדוע לא הגנה עליו המצווה שלא יבוא לידי הרהור?) – דומה לדברי הגמרא בדף ל ע"ב שהתורה מגנה על האדם מפני יצר הרע (יש לבחון אם מדובר בתופעה זהה בשני המקומות, ואין זה מענייננו כאן).

כמו עורכי המשנה והתוספתא, אשר קשרו בין יחידת הפתיחה ליחידת הסיום של 'פרק המצוות', כך עורכי הבבלי קשרו בין שתי היחידות הללו. כמה מהמוטיבים המשותפים בסוגיות הבבלי שאובים ממקורות התנאים, כגון העיסוק בלימוד תורה ובכיבוד אב ואם. אבל המוטיב של הרהורי עברה וההגנה מפניהם אין לו אחיזה במשנה או בתוספתא – לא בפתיחת הקובץ ולא בסיומו, והעיסוק במוטיב זה הוא חידוש של עורכי הבבלי בשני המקומות. אפשר שהכנסת המוטיב הזה לדיונים של פרק א הושפעה ממגמתם של עורכי מקורות התנאים ומקורות האמוראים כאחד לקשור בין סוף פרק א לסוף הפרק האחרון, שכן המשנה בסוף פרק ד מרחיבה בצורך להתרחק מעבירות מיניות.⁴⁴ השערה זו בדבר מגמת הבבלי כאן לקשור בין סוף פרק א לסוף פרק ד מצטרפת לקשרים בין שני הפרקים – במקורות התנאים והאמוראים גם יחד – שכבר הראינו לעיל. להלן נעמוד על עוד קשרים בין סוגיות הבבלי בשני המקומות, אך נקדים לכך ניתוח נפרד של שתי הסוגיות, בדף לט ע"ב-מ ע"א ובדף פ ע"ב-פא ע"ב.

הסוגיה בדף לט ע"ב מקשה על משנתנו (פרק א משנה י) מהמשנה במסכת פאה ומתרת, ולהלן נעיין במבנה סוגיה זו. בהמשך הסוגיה הגמרא מקשה על משנתנו מהמשנה בסוף מסכת מכות:

⁴³ אבל אין משמעות המונח שווה בשני המקומות: בדף כט-ל משמעות המונח היא שקיעה במצב תודעתי של הרהור עברה, ואילו בדף לט הוא מציין מחשבה ממוקדת על מעשה עברה מסוים. עוד הבדל בין הסוגיות הוא שהסוגיה בדף כט עוסקת בהרהורי עריות, ואילו בדף לט עניינה הרהור עבודה זרה. השימוש במונח אחד עבור שתי תופעות שונות עשוי להעיד על כוונותיו הספרותיות של העורך, ובמקרה שלפנינו הוא משקף את ההתמקדות הייחודית של הבבלי במצבים התודעתיים של 'הרהורי עברה'.

⁴⁴ כאמור, התוספתא כבר כללה את מוטיב ההימנעות מעברה בדיונים בפרק א. גם כאן הבבלי מוסיף נופך לרעיון התנאי, שכן הוא מבליט לא רק את ההתרחקות ממעשה העברה, כבמקורות התנאים, אלא גם את ההתרחקות מהרהורי העברה ואת ההגנה העל-טבעית מפני סכנת הרהור. יש מקור תנאי אחר – תוספתא פאה פרק א הלכה ד, הן במחשבה רעה, השווה במשמעותה להרהור עברה שבסוגייתנו, ומקור זה אף מובא (בגרסה מעט שונה) כאן בסוגיית הבבלי על מנת להוכיח שעל רוב העבירות (חוץ מעבודה זרה) 'אין הקב"ה מצרפה ל[מ]עשה'.

רמי ליה רב טובי בר רב קיסנא לרבא, תנן: כל העושה מצוה אחת מטיבין לו; לא עשה – לא. ורמינהי: ישב ולא עבר עבירה – נותנים לו שכר כעושה מצוה! [אמר ליה]:⁴⁵ התם, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה; כי הא דרבי חנינא בר פפי.

לכאורה קושייתו של רב טובי בר רב קיסנא היא מלאכותית למדיי – הלוא משנתנו מטרתה לתאר את שכתן של מצוות, ואין לה עניין לעסוק בשאלת מעמדה של אי-עשיית עברה. לכאורה אפשר לראות בקושיה זו פתיח מעט מאולץ לקובץ הסיפורים שבא בהמשך הסוגיה. אך אין נראה לומר כן, כיוון שגם הירושלמי מקשה על הסתירה בין משנתנו למשנה במכות,⁴⁶ וקשה לייחס לירושלמי קושיה מאולצת לצרכים ספרותיים-רעיוניים, תופעה המאפיינת את השלבים המאוחרים של עריכת הבבלי.⁴⁷ מכל מקום, יש דמיון מעניין בין התוספתא ובין הסוגיות בשני התלמודים, שכן כמו התוספתא גם התלמודים מושכים את הדיון מהעיסוק בעשייה חיובית של מצוות, כמו במשנה, לכיוון העיסוק בהימנעות מעברה.

התירוץ לקושיית רב טובי בר רב קיסנא – 'התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה', מובן ללא קושי, והוא פירוש פשוט ומשכנע למשנה במכות.⁴⁸ אין שום כורח להמחיש את האמירה הזאת, אך העורך בוחר לעשות כן באמצעות המעשה בר' חנינא בר פפי, ובעקבותיו הוא מביא עוד שני סיפורים. נביא את הסוגיה כלשונה:

1	כי הא דרבי חנינא בר פפי תבעתיה והיא מטרוניתא, ⁴⁹	כמו המעשה של רבי חנינא בר פפי, שתבעתו אישה חשובה זו [לדבר
---	---	---

⁴⁵ תוספת המילים המוסגרות על פי כ"י וטיקן 111 והדפוס.

⁴⁶ ירושלמי, קידושין א י, סא ע"ד. יש להעיר שגם בירושלמי אפשר שהקושיה לא נועדה אלא לעורר את התירוץ, שכן בעקבות הקושיה הירושלמי מעמיד את משנתנו 'במחוצה', כלומר חצי זכאי וחצי חייב, כמו שנתפרשה משנתנו בתוספתא א יג (מהדורת ליברמן, עמ' 281). אפשר אפוא שהירושלמי רצה להצדיק פירוש מקובל זה למשנה באמצעות קושיה מעט מאולצת. הבבלי מגיע לפירוש דומה במשנתנו על ידי מהלך אחר.

⁴⁷ על התופעה של ניצול קושיות מלאכותיות לצרכים ספרותיים-רעיוניים, כמו בדרשות של לשון המקרא, עיין: י' ברנדס, 'המשוכה הראשונה', על דרך האבות (עורכים: א' בזק, ש' ויגודה, מ' מוניץ), אלון שבות תשס"א, עמ' 33-47 (אמנם ברנדס מדבר על סוגיות ראשונות של מסכתות, הידועות כחריגות באופיין, אך תופעות דומות אינן זרות גם לסוגיות רבות אחרות במקומות אחרים במסכת). מ' בנוביץ רואה בקושיות בסוגיה הראשונה של מסכת ברכות קושיות מלאכותיות שנועדו להדגים את תורתם של הסבוראים, אך שלא כברנדס הוא סבור שמלאכותיות כזאת איננה אופיינית לתורת הסבוראים (בנוביץ, מאימתי קורין את שמע – ברכות פרק ראשון עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו, עמ' 5-9). דעתי נוטה לדבריו של ברנדס.

⁴⁸ כאמור (לעיל, הערה 46), הירושלמי (שם) מיישב את הסתירה בין משנת קידושין למשנת מכות באופן אחר, ואחר כך הוא מפרש את משנת מכות שלא כבבלי.

⁴⁹ כאן יש תוספת בכמה עדי נוסח מאוחרים (דפוס, עין יעקב, הגדות התלמוד): 'אמר מלתא ומלי נפשיה שיחנא וכיבא, עבדה היא מילתא ואיתסי'. התוספת הזאת מכניסה היבט מאגי לסיפור ללא כל צורך ספרותי, רעיוני או ערכי, ונראה שאין היא חלק מהסיפור המקורי. ניתוחה של ש' ולר (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 36 ואילך), הבנוי על

עברה]		
ברח והתחבא בבית מרחץ, שכאשר היו עולים שם שני אשים אפילו ביום היו ניזוקים;	ערק טשא בהוא בי בני, דכי הו עיילין בתרין אפילו ביממא הו מיתזקי;	2
למחר אמרו לו חכמים: מי שמרדך?	למחר, אמרו ליה רבנן: מאן [נטרדך] ⁵⁰ ?	3
אמר להם: שני נושאי קיסר שמרוני כל הלילה,	אמר להן: שני נושאי קיסר שמרוני כל הלילה,	4
אמרו לו: שמא דבר עברה בא לידך וניצלת הימנו.	אמרו ליה: שמא דבר עבירה בא לידך וניצלת הימנו. ⁵¹	5
(תה' קג, כ): 'גבורי כח עושי דברו [לשמוע בקול דברו] – כגון רבי צדוק וחבריו.	(תה' קג, כ) 'גבורי כח עושי דברו [לשמוע בקול דברו] – כגון רבי צדוק וחבריו.	6
ר' צדוק תבעתו אישה חשובה זו,	ר' צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא,	7
אמר לה: לבי חלש ואיני יכול, האם יש משהו לאכול?	אמר לה: חליש ליבאי ולא מצינא, איכא מידי למיכל?	8
אמרה לו: יש דבר טמא,	אמרה ליה: (אין,) ⁵² איכא דבר טמא,	9
אמר לה: מה זה משנה? העושה זאת יאכל זאת.	אמר לה: מאי נפקא מינה? דעביד הא אכיל הא.	10
הסיק תנור והיא הניחה [את האוכל], עלה וישב בתוכו	שגר ⁵³ תנורא קא מנחא ליה, סליק וקיתב בגויה.	11
אמרה לו: מה זה?	אמרה ליה: מאי האי?	12
אמר לה: העושה זאת נופל בזאת,	אמר לה: דעביד הא נפיל בהא,	13
אמרה לו: אילו ידעתי כל זאת לא	אמרה ליה: אי ידעי כולי האי לא	14

נוסח הדפוס, איננו משכנע. בולט הדמיון בין התוספת הזאת ל'מלי נפשיה שיחנא וכיבי' בסיפור של פלימו בדף פא ע"א, ועיין להלן ליד הערה 108.

⁵⁰ כ"י מינכן גורס כאן 'עבדך', אך שאר העדים גורסים ככתוב לפנינו.

⁵¹ כאן בכתב יד אוקספורד (367) Opp. 248 ובכ"י וטיקן נוספה שורה: 'דתניא: כל הבא דבר עבירה בידו וניצל הימנו עושין לו נס', ובכ"י וטיקן 111 הושמט חלק מהשורה מפני הדומות, והוא נוסף בשוליים. בדפוסים מופיע 'דבר ערוה' במקום 'דבר עבירה'. בכ"י אוקספורד נוספה בסוף הברייתא המילה 'שנאמר', הקושרת את הכלל בברייתא לפסוק 'גבורי פֶּחַ עושי דברו', הפותח את סיפור רבי צדוק, וזה שיבוש ברור (המהרש"א בחידושי אגדות ביסס את פירושו על נוסח זה, אך פירושו דחוק. גם ש' ולר מצרפת את הפסוק לברייתא (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 36), ועיין בפירושה בעמ' 37. משמעותה של תוספת השורה היא שהחכמים ניחשו את מה שקרה לרבי חנינא מתוך יישומו של כלל התקף לכל אדם. בלי תוספת זו הניחוש הנכון של החכמים מושגת, כנראה, על הכרת אישיותו המיוחדת של רבי חנינא בר פפי, ועיין להלן בפנים. נראה שהשורה איננה מקורית בסוגיה והיא נוספה בידי מעתיקים שביקשו הנמקה להשערתם המוצלחת של רבנן.

⁵² כ"י וטיקן והדפוס אינם גורסים 'אין', והמשך הסיפור מתברר כגורסתם, שכן מתברר שהמטרוניתא יודעת שהאוכל שהיא מציעה לר' צדוק איננו כשר לאכילה, ואילו תשובתו של ר' צדוק באה לה – ולנו – כהפתעה.

⁵³ על הגרסה הנכונה כאן עיין י' פרנקל, סיפור האגדה [לעיל, הערה 37], עמ' 67.

15	רבי כהנא הוה מזבין דיקולי, תבעתיה ההיא מטרוניתא, אמר לה: איזיל איקשיט נפשאי.	הייתי מצערת אותך. רבי כהנא היה מוכר סלים, תבעתו אישה חשובה זו, אמר לה: אלך ואקשט את עצמי.
16	סליק וקנפיל מאיגרא לארעא, אתא אליהו וקבליה,	עלה ונפל מהגג לארץ, בא אליהו וקיבלו,
17	אמר ליה: אטרחתן ארבע מאה פרסי!	אמר לו: הטרחת אותי ארבע מאות פרסה!
18	א"ל: מאי גרם לי, לאו עניותא?	אמר לו: מה גרם לי, הלא העניות?
19	יהיב ליה שיפא דדינרי	נתן לו כלי של דינרים.

הלשון 'כי הא' ('הא' בלשון יחיד) המציגה את הסיפור של רבי חנינא בר פפי מלמדת שהסיפור הזה, והוא בלבד, הובא על מנת להמחיש שהשכר על אי-עשייה עברה שווה לשכרה של עשיית מצווה. שאר הסיפורים הובאו 'אגב גררא' בשל הדמיון בעלילה: מטרוניתא תובעת חכם הנמלט מעברה כשהוא מסכן את נפשו, ובסוף הוא ניצל הן מן החטא הן מן המוות.⁵⁴ אך גם סיפורו של רבי חנינא בר פפי קשה לראות בו הוכחה שהניצול ממעשה עברה מקבל שכר כעושה מצווה, שכן –

(1) מה שאירע לרבי חנינא בר פפי אינו תואם את ה'שכר' שהובטח במשנה במכות. גם אם נניח שהשכר עשוי להסתכם בהצלת חייו בלבד (בבחינת 'מאריכין לו ימיו' בלי 'מטיבין לו'), הרי קשה להסיק זאת מן המעשה ברבי חנינא בר פפי, שכן אצלו לא התעוררה הסכנה אלא מתוך מאמציו להימנע מן העברה. הלוא ההימנעות לא זיכתה אותו בתוספת על מה שהיה לו אלא רק הגנה עליו מפני ההפסד, בבחינת 'שלוחי מצווה אינן ניוזקין'. אין להניח שחכמי התלמוד יפרשו את השכר במשנה במכות כהבטחה שההימנעות מעברה לא תביא לאבדן החיים.⁵⁵

(2) גם אם נקבל עקרונית את המשוואה 'שכר = הגנה זמנית מסיכוני המצווה', הרי הסיפור עצמו מבהיר שאי אפשר לזהות את 'שכרו' של רבי חנינא בר פפי עם השכר המובטח בדרך כלל לעושי מצווה. כשחבריו של רבי חנינא שומעים שניצול מהשד של בית המרחץ, הם משערים מיד 'שמא דבר עבירה בא לידך וניצלת הימנה' ואינם מעלים על דעתם שזכותו של עושה מצווה עשויה להגן עליו בדרך פלא מפני המזיקים של אותו בית מרחץ.

(3) המשנה במכות מבטיחה שכר ל'כל היושב ולא עבר עבירה', ואילו ההינצלות הניסית של רבי חנינא בר פפי מוסברת בגבורה רוחנית יוצאת מגדר הרגיל. מתברר

⁵⁴ עורכי הפרק הרביעי של הבבלי לקידושין, פא ע"א, רמזו לדמיון בין שלושת הסיפורים, שכן הסוגיה שם מדברת על 'רבי חנינא בר פפי וחבריו', וכנראה 'חבריו' הם שותפיו בסוגייתנו – ר' צדוק ורב כהנא.

⁵⁵ אמנם בסיפור האחרון בקובץ רב כהנא מקבל 'שכר' כספי מאליהו, אך אין לראות בזה המחשת ה'שכר' שאילו מתכוונת הסוגיה: (א) רק סיפור ר' חנינא בר פפי הובא על מנת להמחיש את משמעות המשנה במכות; (ב) גם אצל רב כהנא נועדה המתנה הכספית לשמש לא 'שכר' אלא מטה לחם המאפשר לו להתפרנס בלי צורך להיחשף לעברות מיניות.

שהחכמים מצליחים לנחש את סוד הינצללותו של רבי חנינא מתוך הכרת אישיותו המיוחדת, ואף מוכח מהסוגיה בדף פא ע"א שהוא ניכר בהתרחקותו המופלגת ממעשי עברה.⁵⁶ אין הדעת נותנת שעורכי הסוגיה השוו בין השכר המובטח במשנה במכות לכל הנמנע מעברה ובין ההגנה הפלאית שזכה לה גיבור מופלג ומפורסם ביראת חטא.

המשנה במכות מובנת ללא קושי בלי כל המחשה, ואף סיפורו של רבי חנינא בר פפי ממחיש מציאות רוחנית השונה באופייה מזו המתוארת במשנה שם. אפשר שהסוגיה כאן ביקשה להמחיש את המשנה במכות באמצעות סיפור שידגים את הרמה הגבוהה מכול של הימנעות מחטא יחד עם רמה גבוהה מאוד של השגחה אלוהית (הגם שלא בתחום ה'שכר'). אבל קשה להימנע מהרושם שהבאת הסיפור הזה כאן לא נצרכה לגופה של הבנת המשנה במכות, וסיפור זה הובא כאן משיקולים אחרים. על אחת כמה וכמה שסיפורו של רבי צדוק אין לו עניין להמחשת המשנה במכות, שכן לא זכה חכם זה לשכר כלשהו על מעשיו, אלא רק תושייתו של רבי צדוק מצילה אותו ממצבו הקשה בלי מעורבות אלוהית כלשהי.

לסיכום: באמצעות שלושת הסיפורים המובאים בסוגיה פיתח העורך את עניין ההימנעות מדבר עברה הרבה יותר מן הנדרש על מנת להבין את ההבחנה שהוצעה בין משנת קידושין למשנת מכות. הדיון הוסט אפוא מפרשנות המשנה בקידושין לעניין שלא נרמז כלל במשנה בקידושין אלא עולה רק בשולי הדיון במשנת מכות. לדעתי, אפשר להסביר את רצון העורך להרחיב בעניין ההימנעות מעברה משני שיקולים: (1) שיקול מקומי של זיקה בין חלקה השני של הסוגיה שנדון כאן ובין חלקה הראשון של סוגיה שעניינה סתירה לכאורה בין משנתנו למשנה שבריש מסכת פאה; (2) שיקול רחב של קשרים בין סוף פרק א לסוף פרק ד, שבהם פתחנו מאמר זה.

(1) קשרים לסוגיות בפרק א: הסוגיה 'רמי ליה רב טובי בר קיסנא לרבא', המקשה על משנת קידושין ממשנת מכות, היא החלק השני של הסוגיה סביב המשנה בקידושין, ושני חלקי הסוגיה פותחים ב'רמי' או 'ורמינהי'. החלק הראשון עוסק בסתירה בין משנת קידושין למשנת פאה ומתרחק באוקימתא שמשנתנו עוסקת במי שזכויותיו מרובות מעוונותיו. הבנה זו של המשנה סותרת ברייתא האומרת ש'כל שזכויותיו מרובין על עונותיו מריעין לו', ובאחד מתירווציה הגמרא מעמידה את הברייתא בשיטת רבי יעקב, הסובר ש'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא'. מכאן פותחת הסוגיה בדיון נרחב למדיי בשיטתו של רבי יעקב, דיון החורג הרבה מן הנחוץ על מנת להבין את יישוב הסתירה בין הברייתא ובין המשנה. אף כאן נראה אפוא שמטרת העורך איננה מסתכמת בפרשנות למשנה וביישוב סתירות בינה ובין מקורות מקבילים לה, ודבריו של רבי יעקב מעניינים את העורך כעניין לעצמו הראוי לדיון והבהרה. הנה כי כן, בשתי הסוגיות הסמוכות הגמרא חורגת מהדיון הפרשני סביב המשנה ומרחיבה בדבר שיש לו חשיבות לעצמה בעיני העורך. השוואה בין ההרחבות ה'לא-נחוצות' בשני חלקי

⁵⁶ כך יש להבין את הסיפור על פי הגרסה המקורית של סוגייתנו, ועיין לעיל, הערה 51. על קיומן של דמויות המצטיינות ביראת חטא עיין מ' הירשמן, 'לבריור המושג "יראת חטא"', מנחה לשרה (עורכים: מ' אידל ואחרים), ירושלים תשנ"ד, עמ' 156, 159 ואילך.

הסוגיה מגלה קווי דמיון בולטים בין השתיים. שתי ההרחבות נשענות על סיפורים,⁵⁷ ואף יש הקבלה ניגודית מפתיעה בין הסיפורים המובאים בשתייהן. בהרחבה של החלק הראשון מסופר שרבי יעקב ראה אדם שנפל למותו ממבנה גבוה (בירה) במהלך קיום מצווה חשובה שעליה מובטחים שכר ואריכות ימים. לעומת זאת, בסוף קובץ הסיפורים בחלק השני רב כהנא מפיל את עצמו מן הגג על מנת להימנע מעברה, אך כאן התוצאה הפוכה, ובנס הוא ניצל ממוות ואף זוכה לשכר כספי. הדמיון בין שני האירועים מבליט את השוני בתוצאותיהם. בחלק הראשון של הסוגיה הגמרא מציעה כמה הסברים (כגון הרהור עברה או סולם רעוע) על מנת ליישב את סיפורו של רבי יעקב עם עמדת המשנה, המקיימת שכר ועונש בעולם הזה. מאידך אין ההסברים האלה מקובלים בעיני רבי יעקב מנימוקים שהוצעו בגמרא. לפיכך המסקנה התאולוגית העולה מסיפורו של רבי יעקב איננה חד-משמעית, אך אין זה מקרה את הרושם העז שהסיפור משאיר על הלומד, שאין העיסוק במצווה מבטיח לאדם הגנה מפני הסכנה. אפשר אפוא שמבחינה תאולוגית אין סיפורו של רבי יעקב סותר את סיפורי החלק השני של הסוגיה, אך מבחינה ספרותית המתח בין שני חלקי הסוגיה הוא חריף ומוחשי ביותר.

עוד מוטיב משותף מחריף את המתח בין שני חלקי הסוגיה. בעוד שבחלק הראשון הגמרא מסיקה ש'כל היכא דשכיחא היזקה (= סולם רעוע) לא סמכינן אניסא', הרי בחלק השני ניצל רבי חנינא בר פפי בנס על אף שנכנס לבית מרחץ 'שמצויין בו מזיקין' (רש"י, לט ע"ב, ד"ה הו מתזקי).

אפשר שנקודות הדמיון והשוני בין שני חלקי הסוגיה נועדו להציב את החלק השני של הסוגיה כחלופה לעמדתו של רבי יעקב, ואולי להמחיש את המורכבות התיאולוגית של שאלות שכר ועונש בעולם הזה שאין עליהן תשובות חד-משמעיות. אבל נראה שהמתח בין שני חלקי הסוגיה מחדד את ההבדלים בין המצבים המובילים לפרשנות המיישבת את הסתירות: בריחה מעברה מספקת הגנה יותר מקיום מצוות עשה. אין הגנה עבור מצווה פשוטה של אדם פשוט, אך יש הגנה למסירות נפשם של חסידים הבורחים בכל מאודם מהחטא; אין הגנה עבור מעשה יזום (שילוח הקן) שיש בו פנאי לוודא את בטיחות הביצוע (למשל, שאין הסולם רעוע), אך יש הגנה כשהאדם נקלע למצב שאינו מאפשר פעולה מבוקרת (רבי חנינא בר פפי וחברו). המעבר בין שני חלקי הסוגיה יוצר אצל הלומד תחושה של מתח בין שתי מגמות הפוכות, אך ההעמקה בפרטים חושפת רעיון לכיד ומגובש מעבר למורכבות הנראית על פני השטח.⁵⁸

⁵⁷ לא הרי תפקיד הסיפורים בחלק השני כהרי תפקיד הסיפור בחלק הראשון. אם בחלק הראשון הסיפור משמש יסוד למסקנתו התיאולוגית של רבי יעקב, והמשא ומתן התלמודי שבא בעקבות הסיפור נועד לבחון אם הסיפור אמנם מצדיק מסקנה זו, הרי בחלק השני הסיפורים באים לאחר שהמשא ומתן הסתיים, מעין נספח לתירוץ שהוצע לקושיית רב טובי בר קיסנא. הדמיון בין שתי הסוגיות משתקף אפוא בחומרי בנייה משותפים, ולא במבנה הסוגיה.

⁵⁸ לדוגמה נוספת בספרות חז"ל לקישורים ספרותיים היוצרים 'סתירה' הניתנת ליישוב בצד הלוגי בלי להפיג את המתח בצד הספרותי עיין בחיבורי, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עמ' 287-291. לקראת סופו של מאמר זה נראה שהזיקה בבבלי קידושין בין קובצי הסיפורים בסוף פרק א ובסוף פרק ד יוצרת מצב ספרותי דומה.

באמצעות ההרחבות שבשני חלקי הסוגיה העורך מוסיף אליה ממד של עומק ומורכבות. נקודות המגע והדמיון בין שתי ההרחבות מעמדות בין הדיון התאולוגי בשאלה של רבי יעקב, אם יש שכר למצוות בעולם הזה, לבין ההגנה האלוהית המיוחדת המובטחת ל'גיבורי כח'. בעוד שדרכי ההשגחה היומיומיות לוטות בערפל ושנויות במחלוקת, הרי שהגנתו של ה' על 'גיבורי כח' ברורה וגלויה לעין כל.

(2) קשר לסוגיה בפרק ד: באמצעות קובץ הסיפורים העורך מחבר את סוגייתנו למוטיבים העולים במקומות אחרים במסכת קידושין. ההינצלות מעברה מינית קושרת בין סוגייתנו לסוגיית הרהורי העברה שבסוגיות סביב פרק א משנה ז ולסוגיות של ייחוד בסוף המסכת. על כמה מן ההקבלות בין קובץ הסיפורים כאן לקובץ הסיפורים בבבלי בסוף המסכת עמדנו לעיל, ונרחיב בהן בהמשך הדברים. קודם לכן נתמקד בקשר מעניין בין קובץ הסיפורים בסוגייתנו ובין משנה אחת בסוף המסכת. בסוף הסוגיה שהובאה לעיל אליהו מתלונן בפני רב כהנא: 'אטרחתן ארבע מאות פרסי', ורב כהנא עונה: 'מאי גרם לי, לאו עניותא'. מכאן נלמד שסיבת התלונה נגד רב כהנא הייתה בחירת מקצוע המביאו במגע תמידי עם נשים (עיינו רש"י על אתר) המגביר את הסיכון להיקלע למצבים שיצריכו את מעורבותו הניסית של אליהו. רב כהנא הואשם אפוא בהתעלמות מהוראת המשנה בסוף פרק ד: 'לא ילמד אדם את בנו אומנות שבין הנשים', וקובץ הסיפורים כאן מחבר את סוגיית הבבלי של סוף פרק א הן למשנה של סוף המסכת הן לקובץ הסיפורים בבבלי שם הן לסוגיות שמסביב למשנה הראשונה של 'פרק המצוות'.

סיכום ביניים של ממצאינו: במשנה ובתוספתא פתיחתו וחתימתו של פרק המצוות מבליטות את חשיבותם המיוחדת של לימוד תורה ולימוד אומנות – שתיים ממצוות האב על הבן, המכשירות את האדם למלא את תפקידו ולתפוס את מקומו בחברה. המשנה בפרק ד מלמדת שהאומנות עלולה להתנגש עם ערך אחר, חיי האישות, שאף הוא קשור לאחת ממצוות האב על הבן. התוספתא בפרק א מפתחת ומעמיקה את הדיון בערך האומנות, ובפרק ה היא חוזרת לדון בערך זה ובהתנגשויות העלולות להתפתח בינו ובין המצוות ללמדו תורה ולהשיאו אישה.

הבבלי מעמיק ומרחיב את הזיקה בין פתיחתו של 'פרק המצוות' לחתימתו ואף מוסיף מוטיבים אחרים הקושרים ביניהן, כגון מוטיב הרהורי העברה וההגנה מפניהם באמצעות שני מעשי מצווה: נשיאת אישה ולימוד תורה. קובץ הסיפורים שהובא סביב המשנה האחרונה של פרק המצוות איננו נחוץ לצורכי הפרשנות הגלויים של הסוגיה, אך הוא משקף מגמות עריכה סמויות, הן ברמה המקומית הן ברמת המסכת כולה. על מנת שנבין את מגמות העריכה ברמת המסכת נפנה עתה לסוגיה שבסוף המסכת ונבחן היטב את עריכתה המתוחכמת של סוגיה זו.

4. בבלי קידושין סוף פרק ד

ענה נפנה לדברי הבבלי על המשניות בסוף פרק ד (פ ע"ב-פא ע"ב), ונביא חלק מהסוגיה כלשונה:

מאי טעמא [מתירה המשנה ייחוד של שני גברים עם אישה אחת ואוסרת שתי נשים עם גבר אחד]? תנא דבי אליהו: הואיל ונשים דעתן קלה עליהן. מנא הני מילי? א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל: רמז ליחוד מן התורה מנין? שנאמר: (דברים יג) כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית, בן אב אינו מסית? [אלא] לומר לך: בן מתייחד עם אמו, ואין אחר מתייחד עם כל עריות שבתורה [...] נימא, מתני' דלא כאבא שאול! דתניא: כל שלשים יום – יוצא בחיק, ונקבר באשה אחת ושני אנשים, אבל לא באיש אחד ושתי נשים, אבא שאול אומר: אף באיש אחד ושתי נשים! אפילו תימא אבא שאול, בשעת אנינות תביר יצריה. ורבנן? סברי כר' יצחק, דאמר רבי יצחק: (איכה ג) מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו – אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו אבל אשה אחת. אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו אלא בכשרין, אבל בפרוצין – אפילו בי עשרה נמי לא, הוה מעשה והוציאוה עשרה במטה. אמר רב יוסף: תדע, דמיחברי בי עשרה וגנבי כשורא ולא מיכספי מהדדי רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחא, הוה קאזלא ההיא אתתא קמייהו, א"ל רב לרב יהודה: דל כרעיד מקמי גיהנם. אמר ליה, והא מר הוא דאמר: בכשרים שפיר דמי! א"ל: [לאן] בכשרים כגון אנן! אלא כגון מאן? כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו [...]

1	הנך שבוייתא דאתאן לנהרדעי,	שבוייתא אלה שבאו לנהרדעי
2	אסקינהו לבי רב עמרם חסידא ⁵⁹	העלו אותן לבית רב עמרם חסיד
3	בהדי דקא חלפה חדא מנייהו נפל נהורא באיפומא, ⁶⁰	כאשר חלפה אחת מהן נפל אור דרך החלון

⁵⁹ כאן מוסיפים הדפוסים 'אשקולו דרגא מקמייהו' על מנת להתאים את הסיפור כאן לסיפור של רב ביבי ורב יוסף לעיל. שם, לאחר שסעדו רב יוסף ורב ביבי בעלייה, פקד עליהם רב יוסף: 'שקולי דרגא מתותי ביבי', על מנת שרב ביבי לא יוכל לרדת מהעלייה ולהתייחד עם אשתו של רב יוסף. מעשה זה נפסק להלכה, ונוסח הדפוס נוצר כדי שהתנהלותו של רב עמרם תתאם את נורמות ההלכה. ואולם התוספת הזאת היא בעייתית, כפי שנראה בהערה הבאה. על יסוד המוטיב המשותף של הסולם רואים ש' ולר וע' חברוני בסיפור רב ביבי ובסיפור רב עמרם 'זוג' סיפורים (אף שאין הם סמוכים זה לזה בסוגיה) (ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 41 ואילך; ע' חברוני, גירא בעיניה דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 41-42, 257). אבל על פי נוסח כתבי היד אין יסוד לדבריהם (ולפי נוסח זה גם אין יסוד להשוואה של חברוני [שם, עמ' 60] בין רב עמרם לסיפור המקראי על יעקב ורחל ליד הבאר). ולר וחברוני יודעים שהתוספת בשורה 4 (ראו בהערה שלהלן) חסרה בכתבי היד (ולר, עמ' 195, הערה 29; חברוני, שם), אך אין הם מציינים שמשמעות הסיפור משתנה לאור נוסח כתבי היד. בהמשך הדברים אעיר רק על מקצת מנקודות ההסכמה והמחלוקת שלי עם ניתוחיהם של ולר ושל חברוני.

⁶⁰ כנראה מדובר באור הקורן מפניה של האישה, כדברי רש"י, אך לא כך מפרש סוקולוף במילונו, ערך 'איפומא' (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan-Baltimore-London 2002, p. 942 [להלן: סוקולוף, מילון], עמ' 124), ועיין ע' חברוני, גירא בעיניה דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 42 והערה 67 שם. חברוני שם לומד מקרינת האור מגוף האישה 'שהסיפור מתנהל במישור הפנטסטי ולא הריאלי', אך נראה שבתפיסת הז"ל גוף יפה – גם של גבר – עשוי להאיר את החושך, כמוכה מדוגמאות כגון בבלי ברכות ה"ב

4	שקליה רב עמרם לדרגא ⁶¹ אותביה קסליק ואזיל,
5	כי מטא לפלגא דרגא, אפשח ⁶² נורא בי עמרם! אפשח נורא בי עמרם!
6	אתו רבנן, אמרו ליה: כסיפין מיןך!
7	אמר להו: מוטב דתיכספו מינאי בעלמא הדין, ולא תכספו מינאי לעלמא דאתי.
8	אשבעיה דנפיק מיניה, נפק מיניה כי [עמודא] דנורא,
	לקח רב עמרם סולם, הושיבו, עלה והלך,
	כאשר הגיע לחצי הסולם, [צעק:]: נפל אש בבית עמרם! נפל אש בבית עמרם!
	באו חכמים, אמרו לו: אנחנו מתביישים ממך!
	אמר להם: מוטב שתתביישו ממני בעולם הזה, ולא תתביישו ממני לעולם הבא.
	השביעו שיצא ממנו, יצא ממנו כעמוד של אש,

וכתובות סה ע"א, שחברוני מפנה אליהן בהמשך דבריו (לדעתי, גם אין כאן יסוד לרעיון 'הרוח המתגלה בבשר' שעליו מרחיב חברוני את הדיבור, עיין שם, עמ' 55, 59). לדברי ש' ולר, 'האור' שראה רב עמרם לא היה אמיתי, ורק 'נדמו [תנועות הנשים] בעיניו כאור', ולפיכך כמו האש גם האור משמש דימוי ליצר של רב עמרם (ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 42-43). אך לא משמע כן מלשון הסיפור.

⁶¹ כאן מוסיף דפוס ונציה, וממנו שאר הדפוסים: 'דלא הוו יכלין בי עשרה למדלייא, דלייא לחודיה'. התוספת הזאת מתחייבת מהתוספת שהערנו עליה לעיל, הערה 59, שכן סילוק הסולם בלבד לא יפתור את בעיית הייחוד בסיפורנו כפי שהוא עשה במעשה רב יוסף ורב ביבי לעיל. רב ביבי נמצא בעלייה, ועם סילוק הסולם הוא תקוע שם בלי גישה לסולם, ואילו רב עמרם נמצא בתוך הבית והשביות הן בעלייה, לכן גם אחרי סילוק הסולם הוא עדיין יכול להחזירו למקומו ולעלות לעלייה. על מנת ליישב את סיפור רב עמרם עם הלכות ייחוד לא די אפוא שהסולם סולק מהעלייה, אלא יש להוסיף שהסולם כבד מדי לאדם אחד. תוספת זו לסיפור מעצימה את כוח היצר של רב עמרם בשתיים: (1) רב עמרם נערך מראש להתמודד עם היצר, ואף על פי כן גבר עליו יצרו; (2) היצר הבווער בלבו של רב עמרם העניק לו כוחות על-אנושיים המאפשרים לו להרים את הסולם הכבד כל כך (כמו רבי מאיר ורבי עקיבא שהסיפורים על אודותם מובאים בהמשך הגמרא). התיעוד החד-משמעי של עדי הנוסח הטובים מראה שמדובר בתוספת מאוחרת, ואף מבחינת המסר של הסיפור ועיצובו הספרותי נראה שהעצמת כוח היצר לדרגה כזאת היא בבחינת תפסת מרובה לא תפסת' (עיניו י' פרנקל, סיפור האגדה [לעיל, הערה 37], עמ' 67). עם זה יש היגיון ספרותי מסוים לתוספת הזאת מבחינת עריכתה של הסוגיה, שכן היא מהדקת את הקשר בין סיפור רב עמרם לסיפורי רבי מאיר, רבי עקיבא ורבי חייא, שיצרים דוחפם למעשים מרשימים של גבורה פיזית, ועיין להלן, הערה 82.

⁶² בכ"י וטיקן 111: 'אמר' במקום 'אפשח', ובדפוס: 'אפשח רמא קלא'. גם בלי המילה 'אמר' ברור מהכפלת המשפט 'אפשח נורא בי עמרם' שמדובר בלשונו של רב עמרם ולא בלשונו של המספר. הפיסוק והתרגום כאן הם על פי פירושם של רבנו חננאל, אוצר הגאונים, קידושין, ירושלים תשד"ם², ליקוטי פירוש רבינו חננאל, עמ' 51. לפי הערוך, ערך 'אפשח', משמעה של המילה 'אפשח' הוא: 'פרץ', ותרגום המשפט 'אפשח נורא בי עמרם' הוא: 'נפלה אש בבית עמרם', וכן הסכים סוקולוף, מילון [לעיל, הערה 60], עמ' 942. רש"י פירש את המילה 'אפשח' באופן אחר: שרב עמרם פיסק את רגליו, כלומר עצר את עצמו בכוח, קודם שקרא 'נורא בי עמרם'. ש' ולר מתארת את המאמץ הפיזי הזה כ'תיאור פלסטי של עמידה בפני היצר' (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 43). בעמ' 195, הערה 30, היא מציעה עוד שני פירושים למילה 'אפשח' על פי דברי הערוך.

9	אמר ליה: חזי, דאת נורא ואנא בשרא, ואנא עדיפנא מינך.	אמר לו: ראה, שאתה אש ואני בשר, ואני עדיף ממך.
10	רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה,	רבי מאיר היה מתלוצץ בעוברי עבירה,
11	יומא חד אידמי ליה כאיתתא ⁶³ בהך גיסא דנהרא,	יום אחד נדמה לו [שטן] כאשה בצד ההוא של הנהר,
12	לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר.	לא הייתה מעבורת, אחז חבל והיה עובר.
13	כי מטא פלגיה דמצרא שבקיה,	כאשר הגיע למחצית החבל, עזבו [השטן]
14	אמר ליה: אי לאו דקא מכרזי עלך ברקיעא: הזהרו במאיר ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי.	אמר: אם לא שהיו מכרזים ברקיע: הזהרו במאיר ותורתו, שיוויתי את דמך לשתי מעות.
15	ר' עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה,	רבי עקיבא היה מתלוצץ בעוברי עבירה
16	יומא חד אידמי ליה כאיתתא בריש דיקלא, נקטיה לדיקלא וקסליק.	יום אחד נדמה לו כאשה בראש דקל, אחז בדקל ועלה והלך.
17	כי מטא לפלגיה דדיקלא שבקיה,	כאשר הגיע לחצי הדקל, עזבו.
18	אמר ליה: אי לאו דמכרזי ברקיעא: הזהרו בעקיבא ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי	אמר לו: אם לא שמכרזים ברקיע: הזהרו בעקיבא ובתורתו, שיוויתי את דמך כשתי מעות.
19	פלימו הוה רגיל דהוה אמר: גירא בעיניה דשטנא.	פלימו היה רגיל שהיה אומר: חץ בעיני השטן!
20	יומא חד מעלי יומא דכיפורי הוה,	יום אחד ערב יום כיפור היה
21	אידמי ליה כעניא, אתא קרא אבבא,	נדמה לו כעני, בא וקרא על הפתח.
22	אפיקו ליה ריפתא,	הוציאו לו פת,
23	אמר להו: יומא כי האידנא כולי עלמא גואי, ואנא אבראי?	אמר להם: יום כמו היום כל העולם בפנים, ואני בחוץ?
24	עיילוהו וקריבו ליה ריפתא.	הכניסוהו והביאו לו פת.
25	אמר: יומא כי האידנא כולי עלמא אתכא, ואנא לחודאי?	אמר: יום כמו היום כל העולם ליד השולחן ואני לחוד?
26	אתיוהו אותבוהו אתכא,	הביאוהו והושיבוהו ליד השולחן
27	ומלא נפשיה שיחנא וכיבי, והוה קעביד ביה מילי דמאיסותא,	והיה גופו מלא שחין וכיבים, ⁶⁴ והיה עושה דברים מאוסים
28	אמרו ליה: תיב שפיר.	אמרו לו: שב יפה.
29	יהבו ליה כסא, אכמר שדא ביה, ⁶⁵	נתנו לו כוס, השתעל ⁶⁶ וירק לתוכו

⁶³ בכ"י וטיקן 111: 'אידמי ליה איתתא', וכן בשורה 16. בשורה 11 נוספה המילה 'שטן' בין השיטין.

⁶⁴ התרגום על פי מ' סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 60), ערך 'נפשא', עמ' 770.

⁶⁵ הדפוס מוסיף בתחילת שורה זו: 'אמר להם: הבו לי כסא', וגרסה זו עמדה לפני רש"י. בסוף השורה בדפוס נוספה המילה 'כוחו'.

[את כיחו], גערו בו, נפל ⁶⁷ ומת.	נחרו ביה, שקא ומית.	30 31
שמע אותם [פלימו] שאומרים: פלימו – אדם הרג! פלימו – אדם הרג! ברח והתחבא בבית הכסא, הלך [השטן] ונפל לפניו.	שמעון דקאמרי: פלימו גברא קטל! פלימו גברא קטל! ערק וטשא בבי הכסא, אזל ונפל קמיה.	32 33 34
כשראה שהוא מצטער גילה לו את עצמו, אמר לו: מה הטעם שאמרת כך? אמר לו: [אלא] איך אומר? [אמר לו: אמור:] הרחמן יגער בו בשטן.	כדחזייה דקמצטער גלי ליה נפשיה, אמר ליה: מאי טעמא אמרת הכי? אמר ליה: היכי אימא? [אמר ליה, אימא] ⁶⁸ רחמנא לגער ביה בשטן.	35 36 37 38
רבי חייא בר אשי היה רגיל כל יום שהיה נופל על פניו היה אומר: הרחמן יצילנו מיצר הרע. יום אחד שמעה אותו אשתו, אמרה: הרי כמה שנים שהוא פרוש ממני, מה הטעם שאמר כך? יום אחד היה לומד בגינתו קישטה עצמה, חלפה ובאה לפניו. אמר לה: מי את? אמרה: אני חרותא שחזרתי היום. תבע אותה, אמרה לו: הבא לי רימון שבראש הענף, קפץ הלך והביאו לה.	רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל (עידן) [יומא] ⁶⁹ דהוה נפיל על אפיה הוה אמר: הרחמן יצילנו מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה: הא כמה שני דפריש ליה מינאי, מאי טעמא אמר הכי? יומא חד הוה גריס בגינתיה, קשטה נפשה חלפה ואתיא קמיה. אמר לה: מאן את? אמרה: אנא חרותא דהדרי מיומא, תבעה, אמרה ליה: אייתי ניהלי להך רומנא דריש צוציתא, ⁷⁰ שוור אזל אייתיתיה ניהלה.	39 40 41 42 43 44 45 46 47
כאשר בא לביתו, הייתה אשתו מסיקה	כי אתא לביתיה, הוה קא שגרא דביתהו	48

⁶⁶ כך פירש רש"י את המילה 'אכמרא'. מ' סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 60), ערך 'כמרא', עמ' 586, מתרגם 'חזר', וע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 114, מתרגם 'כחכח', ועיין שם בהערה 187.

⁶⁷ לפי מ' סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 60), עמ' 1175, המשמעות המילולית של 'שקא' היא לנוע, וכאן משמעותו היא ליפול, וכן תרגמו א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 105 (על פי הערוך השלם, ח, עמ' קמז), וע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 114. אך עיין רש"י ד"ה שקא.

⁶⁸ התוספת על פי כ"י וטיקן 111.

⁶⁹ התיקון על פי כ"י וטיקן 111.

⁷⁰ בכ"י וטיקן 111 נוסף כאן 'דדיקלא', ואף רש"י פירש 'ריש צוציתא' כ'גובה הדקל', ולכאורה תמוה הדבר: מה עושה 'רומנא' (= רימון) בראש דקל? (והשווה ע' חברוני, גירא בעיני דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 178) גם מ' סוקולוף (מילון [לעיל, הערה 60], ערך 'דיקלא' [בסוף], עמ' 335; ערך 'צוציתא', עמ' 955) קושר את 'צוציתא' (ענף) לעץ הדקל על סמך הסוגיה שלנו, וצריך עיון. עיין עוד להלן, הערה 90.

תנור, עלה וישב בו.	תנורא, סליק וקא יתיב בגויה.	49
אמרה לו: מה זה? אמר לה: כך וכך היה המעשה.	אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: הכי והכי הוה מעשה, ⁷¹	50
אמרה לו: אני [הוא ש] הייתי.	אמרה ליה: אנא הואי.	51
אמר לה: אני מכל מקום לאיסור התכוונתי.	אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכוונתי. ⁷²	52

הניתוח ההלכתי שבגמרא פ' ע"ב-פא ע"א מראה בעליל שהיסוד לאיסור ייחוד אינו הרמז מהפסוק בדברים יג בלבד אלא החשש שמא בהיעדר אנשים בקרבתם ייכנעו הגבר והאישה ליצרם. כך נבין את הבחנת המשנה בין שני אנשים ואישה אחת ובין שתי נשים וגבר אחד ('הואיל ונשים דעתן קלות עליהן'⁷³ – פ' ע"ב), את ההקלה שהגמרא מייחסת לאבא שאול בדבר שעת קבורה ('בשעת אנינות תביר יצריה' – פ' ע"ב; ואף חכמים אינם חולקים עליו אלא משום ש'אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו') ואת הבחנת רב יהודה בשם רב בין כשרים לפרוצים (פא ע"א). לפיכך החלק האגדי של הסוגיה מתמקד בכוחו העצום של היצר, בייחוד היצר המיני.

4.1 סיפור רב עמרם חסידא

החטיבה האגדית פותחת בסיפור על רב עמרם חסידא, הקשור במישרין לענייני ייחוד, שכן התגברות יצרו של רב עמרם באה מהיעדר אנשים אחרים בסביבתו, ואף הכנעתו של היצר נעשתה באמצעות הזעקת אנשים אחרים. כשם שהגמרא הזכירה את הבושה בדיון ההלכתי ('לא מיכספי מהדדי' – פא ע"א),⁷⁴ כך מוזכרת הבושה בדו-שיח בין רב עמרם לחכמים: 'אמרו ליה: כסיפנין מינדך! אמר להו: מוטב תיכספו מינאי בעלמא הדין, ולא תכספו מינאי לעלמא דאתי'. לכאורה נראה שהבושה ממלאת תפקיד שונה בדיוני ההלכה והאגדה. בעוד שההלכה רואה את הבושה כרגש בריא שיש לנצלו על מנת לשמור את האדם מפני העברה, הסיפור האגדי של רב עמרם מתאר את הבושה כסימן לכישלון של אדם שכבר נתפס לדבר עברה. ואולם רגש הבושה ממלא תפקיד חיובי

⁷¹ כאן מוסיף הדפוס: 'לא אשגח בה עד דיהבה ליה סימניה'. על כוונתה של תוספת זו ועל אי-התאמתה למסרים של הסיפור עיין אצל י' פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 37), עמ' 63-65, ואצל ש' נאה, 'חרותא', בתוך: סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים תשס"א (להלן: נאה, 'חרותא'), עמ' 13, הערה 12.

⁷² כאן מוסיף הדפוס: 'כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער עד שמת באותה מיתה'. על כוונתה של תוספת זו ועל אי-התאמתה למסרים של הסיפור עיין אצל י' פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 37), עמ' 63-65.

⁷³ ומשמעה של 'דעתן קלות' הוא שדעתן ניתנת לשינוי, אם מלחץ אם מסיבות אחרות, ועיין שבת לג ע"ב; בבלי, פסחים פח ע"ב ('מלך ומלכה שדעתן קלה עליהן'); תנחומא וירא כ"ב; ועיין ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 22, J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Colorado 1998, pp. 38-39, 57n26 (להלן: י' האופטמן, קריאה מחדש של החכמים).

⁷⁴ גם בספרות התנאים מוזכר תפקידה של הבושה בתוספתא קידושין ה ט (מהדורת ליברמן, עמ' 296).

והשוב גם בסיפור רב עמרם, אף שלא הוזכר במפורש, שכן באמצעותו רב עמרם מצליח לגבור על יצרו. בהגיעו לאמצע הסולם הבין רב עמרם שרק בדרך אחת יוכל להכניע את יצרו, והוא מזעיק אנשים אחרים בקריאה 'אפשח נורא בי עמרם!' העיקרון הנפשי הפועל כאן הוא בדיוק העיקרון העומד מאחורי הלכות ייחוד: על מנת לגבור על כוחו של היצר אין די בנימוקים רציונליים, ויש להפעיל כוח בעל אופי 'יצרי' – רגש הבושה.⁷⁵

ואולם יש לתת את הדעת על הבדל חשוב בין האופנים שרגש הבושה מנוצל בידי חכמי ההלכה ובידי רב עמרם. דרכם של אנשים להירתע ממצבים מבישים, ובזה טמון ההיתר ההלכתי לגברים ולנשים להימצא יחדיו בקבוצות. אבל חסידותו של רב עמרם מתבטאת בנכונותו להביא על עצמו בושה על מנת להינצל מעברה, ובזה יש גבורה רוחנית ומסירות נפש במדרגה העליונה. הרתיעה של אנשים מרגש הבושה מתבטאת גם בתלונתם של החכמים: 'כסיפין מיןך!' אין הם נותנים את דעתם לכוחות הנפשיים הדרושים לרב עמרם כדי שיבייש את עצמו, ואין דעתם נתונה אלא לתחושות שלהם – הכיזד יכולת, רב עמרם, לנהוג באופן שמבייש לא רק אותך אלא גם את עמיתך המזוהים אתך? רב עמרם משיב לעמיתו במישור שבו הקשו, והוא מנמק את נכונותו להסב להם בושה, אך הוא רומז בזה גם לסיבה שהיה מוכן לבייש את עצמו. רב עמרם הבין שמהתעורר יצרו, הבושה בלתי-נמנעת, שכן רק באמצעות הבושה בעולם הזה יוכל להצליח למנוע את הבושה לו ולמקורביו בעולם הבא.⁷⁶ הסיפור הזה ממחיש את כוחה של הבושה במאבק מול היצר בשני מישורים: רק הבושה בעולם הזה מכניעה את היצר, אך הנכונות להיכנס לבושה כזאת מושרשת ברתיעה מפני הבושה בעולם הבא. כך נהפכת הבושה למנוע נפשי ורוחני בעל עוצמה ועומק.⁷⁷

אין לשאר הסיפורים בקובץ הזה נגיעה ישירה להלכות ייחוד, והצד השווה שבהם הוא ההכרה בכוח העצום של היצר,⁷⁸ אך לא רק יצר המין, שכן הסיפור על פלימו

⁷⁵ סטלו עמד על תפקיד הבושה בסיפור זה בלי לקשור אותו לחלק ההלכתי של סוגייתנו (M. Satlow, *Tasting the Dish*, Atlanta 1995, p. 167). אבל מסקנתו הכוללנית שרבנים בבליים אופטימיים מרבנים ארץ-ישראלים בדבר יכולתו של הגבר להתמודד עם יצרו (והשווה דבריו שם, עמ' 158) אין לה יסוד. סטלו עצמו (שם, הערה 242) עומד על הסתירה לדבריו מסיפור רב חייא בר אשי בסוף סוגייתנו, ויש להוסיף שגם הסיפור על רב עמרם אינו מעיד על אופטימיות בדבר כוח העמידה של הגבר מול יצרו, כפי שניתוחנו מראה. גם עריכתה של הסוגיה בבבלי סותרת את מסקנתו של סטלו, כפי שנראה להלן.

⁷⁶ על הבושה למקורבים בעולם הבא עיין מה שכתב י' פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 37), עמ' 110.

⁷⁷ גם בסיפורים אחרים בקובץ ממלא רגש הבושה תפקיד חשוב. רב חייא בר אשי מתיישב בתוך התנור מתוך בושה מפני מעשיו, ויש לבחון אם פלימו בורה אל בית הכיסא מתוך בושה או מתוך פחד.

⁷⁸ כמה חוקרים כבר דנו בקשרים שבין סיפורי הקובץ. י' ברקאי, הסיפור המיניאטורי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 129, קושר בין הסיפור של פלימו לסיפור של רב חייא בר אשי; ש' נאה, 'חרותא' (לעיל, הערה 71), עמ' 12, משווה בין סיפור רב חייא בר אשי לשלושת הסיפורים שקדמו לו; י' רוזן-צבי עומד בהרחבה על קשרים בין סיפורי החטיבה הזאת ובינם למרכיבים אחרים בסוגיית הבבלי המורחבת ('יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית', תיאוריה וביקורת 14 [1999], עמ' 55-84). למרות נקודות מגע רבות בין דרכו של רוזן-צבי לדרכי, אינני

איננו עוסק ביצר המיני כלל. לסיפורים האלה יש רצף ברור למרות הבדלים של ממש ביניהם,⁷⁹ ובהמשך הדברים ננסה לעמוד על האינטראקציות המורכבות בין הסיפורים. רק בסיפור על רב עמרם מוצג אדם המצליח לגבור על יצרו, ואילו בשאר הסיפורים מוצגים גדולי החכמים בחולשתם ובכישלונם בהתמודדות עם היצר. מעניין עוד שרק סיפור רב עמרם עוסק בפיתוי העולה מתוך המציאות הריאלית, ואילו שאר הסיפורים מתארים פיתוי מבויס באמצעות התחזות של השטן (בסיפורי רבי מאיר, רבי עקיבא ופלימו) או של האישה (בסיפור רב חייא בר אשי). ההבדלים בין הסיפורים בולטים גם בעניין אחר: בסיפור של רב עמרם היצר מוצג ככוח או גוף הפועל בתוך האדם, ובנסיבות המיוחדות של הסיפור רב עמרם מצליח לסלקו. אבל בשלושת הסיפורים שלאחר מכן היצר מוצג בדמותו של השטן, כוח חיצוני המנסה והמפתה את האדם מבחוץ. בסיפור של רב חייא בר אשי אין היצר מוצג כגוף נפרד כלל, ואפשר שהוא מרכיב אורגני והכרחי בנפשו של האדם. ההבדלים בין הסיפורים עשויים ללמד שהם לקוחים ממקורות שונים, ואפשר שביסודם הם אף משקפים הבדלי תפיסה בדבר אופיו של היצר וסוד כוחו. אבל בעקבות עריכתה המחושבת של הסוגיה ההבדלים האלה מיטשטשים, וקווי הדמיון העלילתיים בין הסיפורים תופסים את מרכז הבמה.

4.2 סיפורי רבי מאיר ורבי עקיבא

הסיפורים על רבי מאיר ועל רבי עקיבא דומים מאוד זה לזה, ויש נקודות דמיון חשובות גם בינם ובין הסיפור על רב עמרם. בשלושת הסיפורים די שגיבור הסיפור ראה אישה כדי להצית אצלו כוח יצרי שאין לעמוד מפניו. בשלושת הסיפורים הגיבור

שותף לרבות מהנחות היסוד שלו הן בצד הפילוסופי הן בצד המתודולוגי. בייחוד אינני מקבל את קביעותיו שסיפור רב חייא בר אשי 'חותר' תחת המסרים שעלו בסיפורים האחרים, וכי 'היצר עובר ראפיקציה והופך מתכונה פנימית לדבר, לישות בעלת קיום אונטולוגי ונוכחות מיתית [...] והופך את המאבק האימתני בו למלחמה סיזיפית של אדם בעצמו' (עמ' 72). הכנתי את דמותו של השטן בסיפורים כאן ואת הזיקה בין סיפור רב חייא בר אשי לסיפורים האחרים בקובץ קרובה לגישתו של ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), ועיין בביקורתו של חברוני על רוזן-צבי שם, עמ' 68-69, הערה 104. רוזן-צבי גם מניח שהתמקדות הסוגיה ביצר הגברי בלבד מעוגנת בתפיסה כוללת של חז"ל הרווחת גם בתרבות ההלניסטית, ש'רק גברים נקראים לשלוט בעצמם', וכי המאבק ביצר אינו נחלתן של הנשים כלל (עמ' 72-73 ובמקומות רבים אחרים במאמר). לדעתי, ברור לחלוטין שחז"ל ייחסו לאישה יצר (עיין למשל בבבלי, כתובות נא ע"ב: 'יצר אלבשה', ושם, סד ע"ב: 'זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים'), וכי הוא ממלא תפקיד בהלכות ייחוד ('נשים דעתן קלות עליהן') ובמקומות אחרים בהלכה ובאגדה (עיין, למשל, משנה סוטה א, ד: 'בתי הרבה יין עושה הרבה ילדות עושה וכו'). נכון שכאן, כמו ברוב רובם של המקורות, חז"ל פונים בעיקר לעולם הגברי ולא לעולם הנשי, לפיכך הם מתארים את מאבקי הגברים ביצרם ולא את מאבקי הנשים, אך אין זה מצדיק את מסקנותיו המופלגות של רוזן-צבי בדבר האופי הנשי בעיני חז"ל.

⁷⁹ אפשר ש'גירא בעיני דשטנא' בפי פלימו בתחילת הסיפור מבטא את ביטחונו שהוא מוגן מפני היצר המיני, שכן בסוגיה בפרק א (דף ל ע"א) רב חסדא משתמש בביטוי דומה בהקשר מיני, ועיין א' קוסמן, מסכת גברים (לעיל, הערה 67), עמ' 106-107 (אך אין יסוד לדבריו שהחץ משמש כאן סמל פאלי). ע' חברוני עומד על הזיקה בין דברי פלימו כאן לדברי רב חסדא בסוגיה בפרק א ומנתח את השווה והשונה ביניהם (גירא בעיני דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 130 ואילך). מכל מקום, כישלוננו של פלימו איננו בצד המיני.

צריך לנוע לכיוון האישה – תנועה אופקית אצל רבי מאיר וטיפוס אנכי אצל רב עמרם ורבי עקיבא, ובשלושתם חל מהפך כשהחכם מגיע לחצי הדרך.⁸⁰ בנקודה האחרונה בולט ההבדל בין הסיפור על רב עמרם לסיפורים על רבי מאיר ורבי עקיבא: אם רב עמרם מצליח בעצמו להפעיל את הכוחות המכניעים את היצר, הרי רבי מאיר ורבי עקיבא אינם ניצולים אלא בזכות כניעתו של השטן להכרזה שבשמים. לסיפורי רבי מאיר ורבי עקיבא יש תבנית דומה,⁸¹ ואין בין זה לזה אלא התחבולות שהשטן נוקט: לרבי מאיר הוא נדמה כאישה מעבר לנהר, ואילו לרבי עקיבא – כאישה בראש הדקל. שני הסיפורים מציבים אתגר פיזי ונפשי אדיר לפני החכם המבקש להגיע אל האישה, שכן בשני המקרים השגת המבוקש כרוכה במאמץ פיזי גדול ובכניסה למצב של סכנה. רק אש היצר הבווערת בלבם של שני החכמים מעניקה להם את כוח הרצון ואת הכוח הפיזי להתגבר על המכשולים.⁸² דומה שיש למעבר נהר ולטיפוס על דקל גם סמליות ארוטית שהשטן מבקש להבליט, ואפשר שהשטן רומז באירוניה לשני פסוקים משיר השירים: 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה' (שה"ש ח 7); 'אמרתי אעלה בתמר אֶחְזֶה בסנסניו ויהיו נא שְׁדֵיךְ כְּאֶשְׁכֵּלוֹת הגפן וריח אֶפְיֶךָ כתפוחים' (שם ז 9).⁸³ המשותף לשני הסיפורים הוא שבעקבות ההתלוצצות של החכם בעוברי עברה השטן מראה כמה קל לו ללבות אצל חכם זה כוח יצר רב-עצמה שאין החכם מסוגל לעמוד מפניו.

4.3 סיפור פלימו

הסיפור על פלימו אינו עוסק בפיתוי לעברה מינית, והתמונה שהוא מציג הן של דמותו של השטן הן של נפש האדם היא מורכבת ועמוקה הרבה מזו שהוצגה בשני הסיפורים

⁸⁰ ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 103, מציין שהביטוי 'כי מטא לפלגא' הוא ייחודי לסוגייתנו.

⁸¹ ע' חברוני, גירא בעיניה דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 89, תמה על הכפילות שבהבאת שני סיפורים כמעט זהים, ומציע הסבר לכך הנשען על ה'תשתית הסמלית שלהם הקשורה למרחב החוץ-יהודי' (עמ' 90). התופעה של זוג סיפורים כמעט זהים המסופרים על שני חכמים, ובדרך כלל על רב ותלמיד, מצויה גם במקומות נוספים, ועיין בדברי S. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend", *Creation and Composition*, ed. J.L. Rubenstein, Tübingen 2005, pp. 74-76. ובספרות שצוינה שם.
⁸² המוטיב הזה מופיע גם בסיפור בבבלי, בבא מציעא פד ע"א, על ריש לקיש הקופץ לנהר כדי להגיע לר' יוחנן שנראה לו כאישה. היכולת האתלטית שנדרשה מריש לקיש במעשה זה משתקפת מהערתו של ר' יוחנן המשבחת את כוחו הפיזי של ריש לקיש: 'חילך לאורייתא'. לפי נוסח הדפוס, גם בסיפור של רב עמרם מתבטא כוחו של היצר במעשה של יכולת פיזית מרשימה, שכן הסולם שרב עמרם הביא 'לא הוו יכלין בי עשרה למדלייא, דלייא לחודיה', והשווה ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 42-43. הגם שאין גרסה זו מקורית (עיינו לעיל הערה 61), אפשר שמי שהוסיף תוספת מאוחרת זו הושפע מהדמיון לשני הסיפורים הסמוכים.

⁸³ אפשר שהמשמעות הארוטית של מעבר נהרות משתקפת גם בסיפור על ר' אליעזר בן דורדיא, אשר עבר שבעה נהרות על מנת להגיע לזונה בכרכי הים. תודתי ליעל מאלי שהעירה לי על הסמליות הארוטית של המצבים שהשטן בוחר בהם.

הקודמים.⁸⁴ עם זה יש נקודות דמיון חשובות בין סיפור פלימו ובין סיפורי רבי מאיר ורבי עקיבא. גם פלימו מזלזל בכוחו של השטן – 'גירא בעיניה דשטן' – וגם כאן התוצאה דומה: הפגנה מרשימה של כוח השטן באמצעות התחזות לבן אדם ואמירה מסכמת של השטן בדבר הלקח הנלמד מתוך המעשה. בשלושת הסיפורים השטן מתגלה כמי שמכיר את נקודות התורפה של האדם ויודע איך לנצלן, אך בה בעת כשליח נאמן של ה', המסתפק בהשפלה מחנכת של האדם במקום הכרעתו המוחלטת. ואולם השימוש במוטיבים המשותפים שונה בסיפור פלימו משני הסיפורים הקודמים. אמירת פלימו 'גירא בעיניה דשטנא' יש בה התרסה ויוהרה יותר מן ה'זלזול בעוברי עבירה' של רבי מאיר ורבי עקיבא,⁸⁵ וההסלמה ברטוריקה של החכם גוררת הסלמה גם מצד השטן. אצל פלימו השטן לוקח עליו משימה מאתגרת מאוד: (1) הוא בוחר לנסות את האדם בערב יום כיפור דווקא, שבו האדם אמור להישמר מפני השטן ביתר שאת; (2) השטן מבקש לא להביא את האדם לעברה דרמטית שיש לו אליה יצר חזק מאוד

⁸⁴ ניתוח יפה ומעמיק של סיפורו של פלימו מובא אצל א' אלון, הסימבוליזציה של מרכיבי העלילה, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ב, עמ' 55-62, ובעקבותיו ל' ברקאי, הסיפור המיניאטורי (לעיל, הערה 78), עמ' 51-58 ובנקודות רבות הדיון שלי נשען על דבריהם. גם ניתוחו של א' קוסמן, מסכת גברים (לעיל, הערה 67), עמ' 105-111, דומה לניתוחנו בפרטים רבים. אחרי כתיבת מאמר זה הגיע לידי מאמר על סיפור פלימו מאת עדו חברוני (לא פורסם, וכעת הוא מופיע כפרק בחיבורו גירא בעיני דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 111-173), המראה דמיון מפתיע בין סיפור זה לסיפור המובא ב'צוואת איוב' כז (A: 6-1 *Testament of Job* new translation and introduction by R.P. Spittaler), J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York 1983, p. 851. מתוך דמיון זה חברוני מסיק מסקנות חשובות בדבר מטרתו של סיפור פלימו ובתפיסתו את תפקיד השטן. ממצאיו וניתוחו של חברוני חופפים במידה רבה את דרך הבנתי בסיפור פלימו.

⁸⁵ לדברי ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 48, בעוד שדברי רבי מאיר ורבי עקיבא מביעים זלזול בשטן, הרי דברי פלימו מבטאים הכרה בכוחו של השטן ובצורך לנהל נגד יצרו מאבק יום-יומי. אין ולר מרגישה בנעימת ההתרברבות של אמירה זו, נעימה הממלאת תפקיד חשוב בהמשך הסיפור, שכן הצלחת השטן המוחלטת תלויה במידה רבה בביטחון העצמי המופרז של פלימו. אף הניגוד בין האמירה הפסולה הפותחת את הסיפור לאמירה המומלצת בסופו מחזק את הרושם שהאמירה הפותחת מבטאת ביטחון עצמי מופרז, כלומר זלזול בכוחו של היריב. אף השימוש של רב חסדא בפרק הראשון בביטוי 'גירא בעיניה דשטנא' מבטא את האמונה שהאדם המדובר מוגן לחלוטין מפיתויי השטן, ואין צורך להיאבק בו. לפי ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 132-133, 139, פלימו משתמש באמירה 'גירא בעיני דשטנא' באופן אחר משימושו בפי רב חסדא ובפי רב אחא בר יעקב (בבלי, סוכה לח ע"א), ולדעתו, האחרונים גוברים על השטן בשיטות של קבלה והשלמה, ואילו פלימו חושב להיאבק בו בשיטות מאבק מתוך הראייה בשטן אויב מר. לדעתי, חברוני מחדד יתר על המידה את ההבדל בין פלימו לרב חסדא ורב אחא בר יעקב. כל המשתמש בביטוי 'גירא בעיני דשטנא' רואה בשטן אויב שיש לחסלו (על כל פנים לנטרלו לחלוטין), ובכל המקרים הביטוי מבטא את השגתה המלאה של מטרה זו. ההבדל בין המקרים הוא שרב חסדא ורב אחא בר יעקב מבטאים משאלה, ואילו פלימו מבטא את ביטחונו שהמטרה הושגה. גם אינני מקבל את תיאורו של פלימו כמי שרואה בשטן 'אויב רב עוצמה ויש להאבק בו ללא הרף' (עמ' 247), ולפי הבנתי את הסיפור עמדתו של פלימו כלפי השטן היא עמדה של זלזול בכוחו, כעמדתם של רבי מאיר ורבי עקיבא.

אלא להביאו לחטוא בקיום לקוי של מעשה מצווה. הוא מתמודד עם המשימה בהצלחה מרובה בידעו את הסוד של היסח הדעת: פלימו נערך כשאר האדם לקראת אתגרי השטן במעשים הגדולים, אך אין הוא יכול לזהות את פיתויי השטן בפרטים הקטנים היום-יומיים. עני דוחה וחצוף המופיע בזמן לא נוח – באמצע סעודה דשנה ומפוארת, יצליח להרגיז את האדם ולהביאו לחוסר רגישות המרוקן את מעשה הצדקה מערכו המוסרי ואף הופכו למעשה של אטימות-לב לסבלו של הזולת. יתרה מזו: השטן אף יודע שההיערכות לסעודה העשירה של ערב יום הכיפורים עשויה להסיח את דעתו של האדם, ופלימו ביניהם, מההכנה הרוחנית הנדרשת לקראת יום הדין.⁸⁶ האופן שהשטן שם ללעג את אמירתו המתריסה של פלימו מפגין את מלוא הבנתו בנבכי נפש האדם ואת עומק ערמתו הווירטואוזית.

אם בשני הסיפורים האחרים השטן משחרר את החכם מכבלי היצר רק בזכות הכרזה משמים, הרי בסיפור פלימו השטן מפתיענו באופיו הרחמני. לאור התמוטטותו של פלימו, השטן חושף את זהותו האמיתית, ואז הוא מפתיענו שוב בנכונותו להיענות לשאלת פלימו 'היכי אימא' ואף לתדרך אותו כיצד להתמודד עם פיתוייו. בזה השטן מתגלה לא רק כשליח נאמן של ה' אלא אף כדמות רגישה, מתחשבת ומחנכת. אין השטן מכשיל את האדם מתוך רוע לב אלא מתוך שליחות אלוהית. תפקידו איננו להכריע את האדם כי אם לבחון אותו ואפילו לסייעו לעבור את המבחן בהצלחה.⁸⁷ דמות השטן העולה מסיפורנו היא פיתוח והעמקה של הדמות שהכרנו בשני הסיפורים האחרים.

4.4 סיפור רב חייא בר אשי

בקריאה ראשונה דומה שרב חייא בר אשי פותח את סיפורו בדיוק בנקודה שבה הסתיים סיפורו של פלימו. תפילתו של רב חייא בר אשי, 'הרחמן הוא יצילנו מיצר הרע', דומה מאוד לנוסח שעליו המליץ השטן לפלימו: 'רחמנא נגער ביה בשטן'. שלא כשלושת החכמים האחרים שזלזלו בשטן, רב חייא בר אשי מודע עד מאוד לכוח השטן ואף מתמודד עמו בדרך שעליה המליץ השטן עצמו – לבקש סיוע משמים.⁸⁸ לפיכך גדולה ההפתעה כאשר תפילתו של רב חייא בר אשי איננה מניבה את התוצאות הדרושות, והמתפלל נופל קרבן ליצר בדיוק כמו שלושת החכמים האחרים.⁸⁹ נראה

⁸⁶ ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 141-146, מפתח בהרחבה את המתח העולה במקורות העוסקים בערב יום הכיפורים בין הדרישות בצד הגשמי לדרישות בצד הרוחני, ולדעת, השפעת מתח זה היא בראש ובראשונה בצד הפסיכולוגי ולא בצד הסימבולי שבו עוסק המחבר.

⁸⁷ הופעת השטן בדמות עני דוחה וחצוף היא תכסיס פסיכולוגי-רוחני מוצלח מאין כמוהו, אך נראה שבחירת דמות זו נועדה גם לצורך אמירה סימבולית: כמו העני גם השטן נראה דוחה וחצוף ומעורר רצון להשאירו 'בחוץ' ולא להכניסו 'פנימה'. כשם שהעני הצליח למקם את עצמו בתוך הבית וליד השולחן, כך השטן מבקש להוכיח שאין הוא כוח הפועל עלינו 'מבחוץ', אלא מקומו 'בפנים' – בנפשו ובאישיותו של האדם. הרתיעה שהאדם חש כלפי השטן מושרשת באחיזת עיניים, בחוסר-הכרה של אופיו האמיתי. יש להרחיב בנקודה זו ואין כאן מקומו.

⁸⁸ השווה ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 188-189.

⁸⁹ ש' ולר מסבירה ש'היצר הרע ערמומי ומתוחכם' (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 49), אך אין הסבר זה מניח את הדעת. הערמומיות והתחכום אינם

שהדמיון בין משפט הפתיחה של סיפור רב חייא בר אשי למשפט הסיום של סיפור פלימו איננו מקרי, והעורך מזמין את הלומד להרהר בשאלה מדוע נכשל רב חייא בר אשי אף שהשתמש בתכסיס שהציע השטן עצמו. סיפורו של רב חייא בר אשי שונה משאר הסיפורים גם בסיומו הטרגי. רק בסיפור הזה מתבצע בפועל המעשה שאליו דחף היצר, הגם שמצד ההלכה המעשה היה מותר, והסיפור מסתיים לא בהארת עיני הגיבור כבשאר הסיפורים כי אם במות הגיבור ובהתאלמנות אשתו, היוזמת של המבחן הרוחני הכושל. אילו חתם העורך את הסוגיה בסיפורו של פלימו, הייתה האמירה האופטימית 'רחמנא נגער ביה בשטן' מהדהדת בסוף הקובץ. מדוע אפוא בחר העורך לחתום את קובץ הסיפורים בסיפור הסותר לכאורה את אמירתו החינוכית של השטן ומצייר תמונה טרגית על גורלו של האדם הנאבק עם יצרו?

בטרם נחפש מענה לשאלות הללו נכון יהיה לעמוד על מידת העומק והתחכום המתגלה בעריכת הקובץ כולו. עד כה בחנו את המעברים מסיפור לסיפור ומצאנו כיצד העורך קושר בין סיפור אחד לסיפור שלפניו. גם הסיפור האחרון בסוגיה, סיפורו של רב חייא בר אשי, מובא בשל הזיקה בין הפתיחה שלו לסיפורו של הסיפור שלפניו, אבל יש לו קשרים אסוציאטיביים גם לסיפורים אחרים בקובץ. כמו בסיפורי רבי מאיר ורבי עקיבא, אף בסיפור רב חייא בר אשי יש פיתוי מבוים על ידי מתחזה לאישה נחשקת (מתחזה מסוג אחר גם בסיפור פלימו), וכמו רבי עקיבא גם רב חייא בר אשי עולה על עץ על מנת להשיג את האישה המבוקשת.⁹⁰

יש הקבלות גם לסיפור של רב עמרם, ואף על פי שאינן בולטות לעין כמו ההקבלה לרבי עקיבא, נראה שחשיבות מיוחדת להן. בשני הסיפורים האלה, שלא כבשאר סיפורי הקובץ, החכם שיצרו גבר עליו עומד מול אישה בשר ודם ולא מול שטן המתחזה;⁹¹ רק בשני הסיפורים האלה הכישלון מביא לניסיון של החכם לתקן את מה

מטרה לעצמה אלא כלים בידי השטן המבקש לחנך את האדם. אם רב חייא בר אשי מכיר אל-נכון את כוחו של השטן ואף יודע כיצד יש להיאבק בו, הרי אין השטן חייב לחנכו, לכן אין לו סיבה להפעיל נגדו את תחכמו וערמומיותו. הסברה של ולר היא בעייתית גם משום שדמותו של השטן איננה מופיעה בסיפור של רב חייא בר אשי, ודומה שאין לייחס ליצר תכונות כמו ערמומיות. אחרי שמאמר זה נמסר לפרסום הגיע לידי מאמרו של ח' מאק, "על גברים שהתפתו אך חטאם לא עלה בידם", היגיון ליונה (עורכים: י' לוינסון, י' אלבוים, ג' חזן-רוקם), ירושלים תשס"ז (להלן: מאק, "על גברים שהתפתו"), עמ' 431-456, הדין בין השאר בסיפור רב חייא בר אשי וביחס לסיפורים האחרים בקובץ זה ולסיפור ר' צדוק בפרק הראשון (עמ' 436-444). לא אוכל להתייחס בפרוטרוט לנקודות הדמיון והשוני בין דבריו לדברי, ואעיר כאן על נקודות ספורות בלבד.

⁹⁰ לפי כ"י וטיקן 111 ופירוש רש"י רב חייא בר אשי עולה על עץ דקל, ובזה מועצם הדמיון לרבי עקיבא, אך עיין לעיל, הערה 70.

⁹¹ שני הסיפורים אף משתמשים בפועל אחד – ח-ל-ף (שורות 3, 43), לתאר כיצד נגלתה האישה לעיני הגבר. ח' מאק ציין שבמקומות אחרים בתלמוד, כגון בבלי, סוכה יא ע"ב, מצאנו שרב עמרם חסידא ורב חייא בר אשי היו מקורבים זה לזה ("על גברים שהתפתו" [לעיל, הערה 89], עמ' 436, הערה 8 ועמ' 442-443, הערה 19). ש' ולר משווה בין סיפורנו לסיפור פלימו: 'אם בסיפור הראשון לבש השטן דמות של עני... בסיפור השני הוא משתמש בדמותה של אשת רבי חייא בר אשי' (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 49). ואולם לא בכדי נעדר השטן מהסיפור של רב חייא בר אשי, והטרגדיה שבסיפור זה היא טרגדיה הן שלו הן

שקלקל, ובשניהם התיקון על ידי אש; בשני הסיפורים רגש הבושה ממלא תפקיד חשוב, שכן ללא ספק מעשה ההתאבדות של רב חייא בר אשי נגרם מבושה על מה שעשה. קווי הדמיון בין שני הסיפורים מחזדים את ההבדלים ביניהם: אישה האסורה באמת על רב עמרם כנגד אישה המותרת לרב חייא בר אשי ומתחזה לזונה; רב עמרם מנצל את רגש הבושה בעולם הזה על מנת להצילו מבושה במעשיו בעולם הבא, ואילו רב חייא בר אשי נכנע ליצרו ומתבייש במעשיו לאחר מכן; התיקון של רב עמרם מוצלח ומושלם, ואילו רב חייא בר אשי 'מתקן' באמצעות התאבדות את שקלקל. הדומה והשונה בין שני הסיפורים בולט במיוחד בשימוש שעושים שניהם במוטיב האש. בסוף הסיפור של רב עמרם מתברר שהכרזת 'נורא בי עמרם' בפתיחתו איננה רק תחבולה להזעיק אנשים, אלא הכרה באמת רוחנית עמוקה: אכן בצד הרוחני-הסמלי בערה אש יוקדת בבית רב עמרם!⁹² בדימוי הזה טמון המפתח להבנת הענשתו העצמית של רב חייא בר אשי באמצעות האש. למעשה יש הסבר טכני פשוט, שכן הדעת נותנת שכניסתו לביתו ומראהו אשתו הביאו את רב חייא בר אשי לבושה כה עמוקה על מעשיו, עד שחיפש את האמצעי הזמין הראשון להתאבד – אש התנור שהסיקה אשתו. אבל סיפורו של רב עמרם מלמד את המשמעות העמוקה של מעשה זה: הישיבה בתנור נותנת ביטוי פיזי למצבו הנפשי של רב חייא בר אשי: אין הוא רואה דרך לתקן את האש הפנימית של היצר כי אם באמצעות אש התנור⁹³ ה'מטהרת' את האדם על ידי כילוי בשרו בשרפה.⁹⁴ המוטיבים המשותפים לסיפור הפתיחה ולסיפור הסיום שבקובץ הזה מבטאים מסרים שונים זה מזה ואף הפוכים. באמצעות האש הדמיונית רב עמרם

של אשתו. מניעה של האישה הם אנושיים – לחדש את חיי הזוגיות שלהם (הסברו של ע' חברוני, גירא בעיני דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 193, שהאישה יוצאת 'לעזרתו של בעלה המתייסר', לא נראה לי, ועיין דברי חברוני, שם, עמ' 199) – מה שאין כן מניעיו של השטן, השייכים לתחום הרוחני.

⁹² השווה ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 43. אשר לשימוש באש לדימוי לכוח היצר מעניין להשוות את ה'עמודא דנורא' של רב עמרם עם ה'עמודא דנורא' של יהודה בריה דר' חייא (חתנו של ר' ינאי) בבבלי, כתובות סב ע"ב, המסמל את השכינה המתלווה לבעל השוקד על לימודו כשהוא חוזר הביתה להזדווג עם אשתו (עינינו י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 103), ואפשר שהאש שם משמשת סמל כפול – קדושה וכוח התשוקה של הבעל כאחד (השווה ד' בויריין, הבשר שברוח [לעיל, הערה 40], עמ' 153; ע' חברוני, גירא בעיני דשטן [לעיל, הערה 5], עמ' 80 ואילך ובהערות שם). נראה שמכאן יש להבין גם את האמירה הידועה של רבי עקיבא – 'איש ואישה, זכו – שכינה ביניהן; לא זכו – אש אוכלתן': בין איש לאשתו תמיד יש 'אש'. אם זכו, השכינה שורה ביניהם, ואש האהבה והיצר הבערת בקרב בני הזוג נעשית אש קודש, 'אש שלהבתי'. ואם לא זכו, הרי אש התאוה נטולת השכינה והקדושה 'אוכלת' והורסת את הזיווג. מעניין לבחון על פי מוטיב יהודי זה את האמירה המפורסמת של פאולוס שמוטב להתחתן מלבועור (האיגרת לקורנתיים, ז, ט), ועיין י' גפני, 'מוסד הנישואין' (לעיל, הערה 39), עמ' 17.

⁹³ אפשר לראות סימטריה ספרותית-רעיונית יפה גם בעובדה שאשתו, המסיקה עכשיו את אש התנור, היא זאת שהציתה ברב חייא בר אשי את 'אש' היצר.

⁹⁴ ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 204, מציין כי 'שריפת הגוף כתגובה אסקטית קיצונית של מי שאינו יכול לשאת עוד את הפער שבין הרוחני הטהור לגוף הטמא היא פעולה מוכרת', ועיין שם בהערה 365. על הקביעה שרב חייא בר אשי נשאר בתנור עד שנשרף למוות עיין לעיל, הערה 72.

מצליח להכניע את האש הפנימית, ולבסוף הבשר גובר על האש.⁹⁵ אבל סופו הטרגי של רב חייא בר אשי הוא ניצחונה המוחלט של האש על הבשר. אם כן, הסיפור של רב חייא בר אשי קשור בקשרים אסוציאטיביים לכל שאר היחידות בקובץ סיפורים זה: לסיפורו של רב עמרם (אש), לסיפורו של רבי עקיבא (עלייה בדקל) ולסיפורו של פלימו (התפילה לעזרה נגד היצר). הבחירה לסיים את סוגייתנו בסיפור זה משקפת אפוא חשיבה ספרותית מפותחת מצד העורך. ניתוח מעמיק של הקישורים בין סיפור רב עמרם לסיפור רב חייא בר אשי מלמד שהעורך פתח וחתם את הקובץ הזה בסיפורים הדומים זה לזה בפירוש ההתמודדות עם היצר – עימות בין אש לבשר – הגם שהם מסיקים מסקנות מנוגדות מדימוי זה. כאן נחזור לתמיהה שהעלינו לעיל בדבר הזיקה בין סיפור רב חייא בר אשי לסיפור פלימו. בשל הקישורים הספרותיים והרעיוניים הקושרים בין הסיפורים שבסוגיה זו לא נוכל לצאת ידי חובת ביאור על ידי הבנת כל סיפור בנפרד, ויש לבחון כיצד הרעיונות העולים מהסיפורים משתלבים זה בזה.

התחכום שבעריכת קובץ סיפורים זה מחדד אפוא את השאלה ששאלנו לעיל: מדוע שובץ בסוף הקובץ סיפור שונה מן האחרים במבט הפסימי-הטרגי שלו? סיפורו של רב עמרם נותן מקום למעט אופטימיות, שאפשר להתמודד בהצלחה עם יצר הרע למרות כוחו האדיר. אמנם סיפורי רבי מאיר, רבי עקיבא ופלימו מבליטים את חוסר-האונים של גדולי החכמים מול תחבולות השטן, אך שלושת הסיפורים מלמדים שעצמתו של השטן מול אדם מסוים היא תוצאה ישירה של האופן שבו האדם נערך להתמודדות. אדם המתריס נגד השטן חושף את עצמו למלוא עצמתו של השטן, אבל המתפלל לשולחו של השטן יכול להביא לריסון כוחו של השטן. אבל רב חייא בר אשי מעריך עד מאוד את כוחו של השטן ואף משווע לסיוע מהשמים, אך הוא נוחל כישלון שסופו טרגדיה נוראה.

ניתוח מעמיק יגלה את הפגם גם בדרכו של רב חייא בר אשי. תפילתו 'הרחמן יצילנו מיצר הרע' איננה שווה לתפילה שעליה המליץ השטן לפלימו אלא נבדלת ממנה

⁹⁵ בולט כאן הניגוד בין תפיסת סוגייתנו ובין התפיסה הנוצרית-הפאולינית: 'רואה אני באברי חוק אחר... ויוליכני שבי לתורת החטא אשר באברי' (אל הרומיים, ז, כב-כד). פאולוס מיקם את היצר הרע בבשר העומד במאבק מתמיד נגד הרוח, ואילו רב עמרם רואה ביצר 'אש' השוכנת בתוך הבשר, וניצחוננו על היצר הרע הוא ניצחוננו של הבשר על האש. סוגייתנו מראה בבירור כיצד דימויים כמעט שווים זה לזה עשויים למלא תפקידים מקבילים אך שונים במסגרת הדואליזם הפאוליני והתפיסה המוניסטית של חז"ל, ועיין א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח⁴, עמ' 415 ואילך; P. Brown, *The Body and Society*, New York 1988, p. 47ff.; ד' בוירין, הבשר שברוח (לעיל, הערה 40), עמ' 253, הערה 4. הנ"ל (שם), עמ' 71 ואילך, מסביר שספרות התלמוד מתחבטת בין תפיסה דואליסטית לתפיסה מוניסטית-דיאלקטית של היצר הטוב ושל היצר הרע, ואפשר לחוש אצל רב עמרם נעימה דואליסטית, מה שאין כן בשאר סיפורי הקובץ, שכן לבסוף רב עמרם מצליח לסלק ממנו את היצר הרע. ואולם דומה שהקישורים הענפים המחברים בין סיפור רב עמרם לשאר סיפורי הקובץ תובעים מהפרשן לתאם בין הדואליזם של רב עמרם ובין ה'מוניזם' שבשאר חלקי הסוגיה, ועיין להלן, הערה 104. אורבך (שם), עמ' 420, הערה 18, עוקף את ההשלכות הרעיוניות של סוף סיפור רב עמרם באמירה שהשבעת היצר בידי רב עמרם 'נושאת אופי מאגי'.

באופן שבו רב חייא בר אשי רואה את ההצלה מן היצר.⁹⁶ מלבד התפילות שרב חייא בר אשי נוהג להתפלל לה' להצילו מיצר הרע הוא פועל לגמול את עצמו מכוחו של היצר ומונע את עצמו לחלוטין מקיום יחסים אף עם אשתו. לכאורה, אין ביחסי בעל עם אשתו משום נדנוד עברה כלל, ואדרבה: מצווה הוא משום חובת עונה, גם כשאינה לשם פרייה ורבייה! כיצד נראה ביצר 'רע', כשמדובר בפעולה שהיא רשות ואף חובה?⁹⁷ אלא שרב חייא בר אשי סולד ממעשה המונע על ידי כוח יצרי, גם אם יש בו מצווה, שכן היצר הוא עיוור: היום הוא מורה לעשות מעשה בהיתר ולשם מצווה, ומחר הוא יורה לעשות מעשה עברה. מהלך הסיפור מצדיק לכאורה את תובנת היסוד של רב חייא בר אשי שהיצר הוא עיוור, שכן הוא מתפתה להזדווג עם אשתו בלי לדעת שהיא אשתו. אבל דומה שכישלוננו של רב חייא בר אשי וסופו הטרגי עשויים ללמד שתפיסתו של רב חייא בר אשי את היצר בטעות יסודה, כפי שכתב שלמה נאה:

בסיפור המעוצב על רב חייא בר אשי ועל סופו המספר מביע אפוא בדרך נחרצת את השקפתו על חיי הפרישות של רב חייא ועל הפרישות האסקטית בכללה. את גן העדן האסקטי,⁹⁸ שהאישה והיצר הם בו שליחי השטן, הוא מעמיד בסתירה חריפה למושג המשפחה של חז"ל. הפרוש שביקש את החירות הגמורה מן היצר והתרחק אפילו מאשתו שלו, סופו שנכשל באשתו שהפכה לו לזונה. האישה בסיפור היא מראה ביקורתית למעשיו ולאמונותיו של האיש; התהפכותה מפרושה לפרושה מלמדת מה גלום בפרישות הקיצונית, וכישלוננו של האיש מוכיח זאת [...] הפרישות האסקטית צופנת בחובה זנות וטומאה.⁹⁹

⁹⁶ אפשר שיש לחלק בין בקשת הצלה מהשטן (פלימו) ומיצר הרע (רב חייא בר אשי), אך ההבחנה שכתבנו בפנים נראית קרובה למגמת הסיפור ולמגמת הסוגיה כולה.

⁹⁷ כך תמה על רב חייא בר אשי י' ברקאי, הסיפור המיניאטורי (לעיל, הערה 78), עמ' 130, ותהה שמה מדובר בהשפעה נוצרית. אך ש' נאה, 'חרותא' (לעיל, הערה 71), עמ' 23-25, מראה שלשאיפת רב חייא בר אשי להשתחרר מהיצר יש שורשים גם בהגות החז"לית – אבל ככל העולה מן הספרות התלמודית משיכה זו לא הגיעה לידי ביטוי מעשי, הלכתי או אידיאולוגי (עמ' 25). כלומר רב חייא בר אשי חורג מנורמות חז"ליות לא במשיכה להשתחרר מהיצר אלא בביטוי שהוא נותן למשיכה זו, ועיין להלן.

⁹⁸ על רמזי גן עדן בסיפורנו השווה ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 190-191. ⁹⁹ ש' נאה, 'חרותא' (לעיל, הערה 71), עמ' 26, והשווה ח' מאק, "על גברים שהתפתו" (לעיל, הערה 89), עמ' 440. נאה מראה שהתהפכותה של אשתו של רב חייא בר אשי מתבטאת בשם הבדוי שהיא בוחרת לעצמה – 'חרותא'. לדבריו, על פי ניתוח בלשני יסודי, שם זה הוא דו-משמעי ומשקף הן את חיי הפרישות המשקפים את שאיפת רב חייא בר אשי ל'חירות' משלטון היצר הן את ה'חירות' מכבלי החברה והמוסר המשתקפים בחיי הזונה שהאישה מתחזה לה. כך הסיפור חושף את 'טבעה הדו-פרצופי של "חרותא"' (עמ' 27). ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 195 ואילך, מהסס לאמץ את פירושו של נאה כיוון שלא מצאנו את המשמעויות האלו למילה 'חרותא' במקורות יהודיים ובשל 'חוסר הסבירות שהאישה תבחר בשם כה ייחודי' (עמ' 196). לדעתו, אפשר לפרש את 'חרותא' במשמעות ענף עץ דקל או 'חירות', אך כמו סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 60), עמ' 432, ערך 'חירותא', הוא מעדיף את גרסת הערוך 'חירותא', שמשמעה 'כלה' ורומזת על מטרת האישה 'לרענן את חיי הנישואין שלהם' (עמ' 199). ואולם אפשר להבין את תפקידה של האישה בסיפור הסיפור הזה בדרך אחרת: י' האופטמן וש' ולר עומדות על הדים בסיפורנו לסיפור יהודה ותמר (האופטמן, קריאה מחודשת של החכמים [לעיל, הערה 73], עמ' 70).

הנוסחה שרב חייא בר אשי משתמש בה דומה לנוסחה שהמליץ עליה השטן בסיפור של פלימו, אך למעשה שתי הנוסחאות מבטאות השקפות כמעט הפוכות: על פי הנוסחה של השטן, האדם רואה ביצר חלק בלתי נפרד מעולמו ומבקש מה' 'לגזור' בו על מנת להעמידו בפרופורציות הנכונות, ואילו רב חייא מבקש להיגמל מהיצר לחלוטין. בדברי השטן לפלימו טמונים שני מסרים: האחד – שבמאבק ביצר מוטב שהאדם יסמוך על עזרה משמים ולא על כוח העמידה שלו, והאחר – היצר הוא שלוחו של מקום, ויש לקבלו ולהשלים אתו. אבל רב חייא בר אשי מבין רק אחד משני המסרים הללו – שיש לבקש עזרה משמים. אין הוא רואה ביצר דבר ראוי ובעל ערך, לפיכך הוא נופל ברשתו כשאר החכמים שבקובץ. ההבדל בין הפחד מפני היצר של רב חייא בר אשי לזלזול ביצר שהפגינו שאר חכמי הקובץ בולט לעין, אך הקישורים הספרותיים בין הסיפורים מלמדים שבעיני עורך הקובץ ההתייחסויות המנוגדות ליצר צומחות משורש משותף – הסירוב לראות ביצר תכונה אנושית אימננטית ואף חיונית. כל החכמים הנזכרים בקובץ שוללים מכול וכול את היצר כחלק מאישיותם – זה מתוך זלזול וזה מתוך רתיעה מוגזמת. מסיפור רב חייא בר אשי מתברר שהשלילה מתוך רתיעה מסוכנת לא פחות ואולי אף יותר מהשלילה מתוך זלזול, שכן יצר שאין לו פורקן באפיק חיובי סופו להתפרץ באפיק שלילי. אפשר לראות בתפיסת היצר של רב חייא בר אשי מעין נבואה המגשימה את עצמה: המתנזר מביטוייו החיוביים של היצר מתוך חשש מעיוורונו של היצר סופו שיפול קרבן לעיוורון זה.¹⁰⁰ אבל מי שמשלים עם יצרו ומתאמץ לתת לו ביטוי באפיקים חיוביים בלבד, סופו שאף יצרו ישלים עמו.¹⁰¹

44-45; ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 50). ולר עומדת גם על הניגוד בין שני הסיפורים: אם תמר מפתה את יהודה למטרה נאותה וקדושה, הרי אשתו של רב חייא בר אשי מפתה את בעלה על מנת להעמידו במבחן ולהכשילו. לפיכך אפשר לומר שהכישלון של רב חייא בר אשי מושרש בתפקיד הבעייתי ששיחקה אשתו. לדעתי, אין סיפורנו מציג את אשתו של רב חייא בר אשי כמי שמבקשת להפילו בפה, ותפקידה בסיפורנו הוא מורכב מזה, ואכמ"ל. ח' מאק מציע דרכים נוספות להבין הן את כשלוננו של רב חייא בר אשי והן את מניעה של אשתו. לדעתו כשלון התפילה ניתן להסבר בשל 'הגאווה והביטחון העצמי שבהם לקה ר' חייא בר אשי עקב פרישותו' (שם, עמ' 441), ובהמשך דבריו הוא מעלה נקודות נוספות: רב חייא בר אשי 'שטוף בכוונות חטא ובהרהורי חטא ביחס לאישה אחרת או לנשים אחרות' (שם); 'אין לסמוך על עזרה מן השמים בלבד' (שם, עמ' 442); 'תפילה אישית ונוקבת כל כך [...] אסור לה שתהפוך לשגרת יום יום'. אשר למניעי האישה, המחבר דוחה את האפשרות שהיא ביקשה 'להוכיח לבעלה כי טרם נס לחו ולהשיב אותו לפעילות משפחתית מלאה כבעבר' (שם, עמ' 441). ומעדיף לייחס לה את המניעים הבאים: האישה ביקשה 'להחליש את ביטחוננו העצמי של בעלה' (שם) ואף 'נעלבה מתפילתו החסודה של בעלה, אשר פרש ממנה לפני שנים אבל רואה עצמו כשיר להיכשל באישה אחרת לכשתבוא הזדמנות לידי' (שם). לדעתי אין בסיס בסיפור או בסוגיה כולה לייחס לרב חייא בר אשי או לאשתו את התכונות והמניעים השליליים שהוא מייחס אליהם. נראה בעיניי שלשון הסיפור, עיצובו והקשרו מבססים קריאה שעל פיה הן רב חייא בר אשי והן אשתו הם אנשים טובים המתכוונים לטובה, המגיעים לסופם הטרגי בשל טעות קשה אך מובנת של כל אחד מהם בבחירת הדרך להגשים יעד חיובי ונעלה.

¹⁰⁰ אינני רואה כל יסוד לסברת ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 208 ואילך, שווידי האישה מביא את רב חייא בר אשי לתובנה שכישלוננו נגד היצר 'הוא תולדה של כוונתי-תודעתי ולא תולדה של המציאות' (שם, עמ' 209). לדעתי, ההפך הוא הנכון (ואף חברוני מודה בהמשך דבריו, שם, שהסברו 'אינו נראה כ"פשט"'): רב חייא בר אשי מתאבד משום שנואש

יוצא אפוא שסיפור רב חייא בר אשי איננו מציג תפיסה הפוכה לזו של שלושת הסיפורים שקדמו לו, אלא משלים את הצד האחר של המטבע: כשם שאין לבטל את היצר על ידי זלזול, כך אין לבטלו על ידי התנזרות מוחלטת.

אבל למרות נקודות המגע החשובות בין שני הסיפורים יש מתח בין סיפור רב חייא בר אשי לסיפור רב עמרם. לכאורה, רב עמרם מצליח לעשות את מה שרב חייא בר אשי נכשל בו: לסלק את יצר הרע לחלוטין!¹⁰² אפשר שלא ביקש העורך ליישב את כל המתחים והסתירות בין סיפורי הקובץ, שכן מדובר בנושא מורכב ורב-גוני. אם נקבל גישה זו, הרי הקישורים הספרותיים בין סיפורי הקובץ עשויים להעיד על זיקה בין רעיונות ומסרים שונים, אך לא נקבל תמונה רעיונית-ערכית אחידה ולכידה לחלוטין.¹⁰³ אבל נראה שאין כאן צורך לאמץ גישה זו, שכן אין כאן אלא סתירה מדומה. רב עמרם לא סילק מעצמו אלא את היצר הרע, יצר העברה, ואילו רב חייא בר אשי נכשל כיוון שביקש לסלק מעליו את היצר המיני לחלוטין.¹⁰⁴ שערי פירוש לא

מסיכויי לגבור על היצר. אילו סבר ששינוי בתודעתו היה עוזר לו לגבור על היצר, נראה שהיה מוסיף לחיות ומתאמץ לשקם את עצמו. חברוני, עמ' 209-210, מביא כמה טענות נגד הבנה אחרת של מעשה ההתאבדות (עמ' 208), והטענה כי 'מוטיב הכניסה לתנור טומן בחובו את משמעות כור המיצרף הפועל לשינוי וזיכוכ תודעת הגיבור' אין בה הכרח. כאן ובמקומות אחרים בעבודתו המחבר נוטה לפירושים סימבוליים שאין להם די סימוכין במרכיבי משמעות אחרים של הסיפור.

¹⁰¹ השווה את דברי מו"ר הרב י"ב סולובייצ'יק J.B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man* (M.S. Berger, ed.), Jersey City 2005, pp. 105 ff המבחין בין יצר המין 'הפנדמי' (pandemic), שהוא פורקן לדחף ביולוגי המשותף לאדם ולחיות, ובין האהבה המינית, הארוטית, היוצרת מערכת יחסים של 'אני-אתה'. הדחף המיני הביולוגי הוא 'עיוור', ואילו על האהבה הארוטית כותב הרב סולובייצ'יק (שם, עמ' 107-108): 'The ancient Greek myth that the goddess of love is blind is false. Sympathetic coexistence is a reciprocal act of identification and valuation.'

¹⁰² ש' ולר מפרשת את אמירת רב עמרם 'אנא עדיפנא ממך': 'אין משמעם אני חזק ממך ויכולתי לך, שהרי לא יכול היה להשתחרר מאחיזתו של היצר אלא: אני עדיף וטוב ממך, שהרי אף כי לא ניצחתי אותך עמדתי בפניך' (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5]), עמ' 43). ולר מציינת שעמידתו של רב עמרם בפני היצר היא חלקית בלבד. במקום אחר (עמ' 44) היא טוענת שגירוש היצר באמצעות שבועה מעיד על הסתייעות בכוח אלוהי (שלא כדברי אורבך [לעיל, הערה 95] שהשבעת היצר כאן נושאת אופי מאגי).

¹⁰³ אי האחידות של החומרים שמהם מרכיבים עורכי התלמוד את סוגיותיהם האגדיות עולה בבירור מסוגיות רבות, והשווה רובנשטיין, סיפורים תלמודיים (לעיל, הערה 36), עמ' 146-147. ואולם אי-האחידות שעליה עמד הנ"ל מוסבת לפרטי העלילה, ואילו בעניין המסרים הוא מחפש קו אחיד ולכיד. כאן אני תוהה שמא העורך סובל מידה מסוימת של אי-אחידות גם בעניין המסרים.

¹⁰⁴ ואולם לפי זה עדיין יש מתח מסוים בין הדואליזם של תפיסת היצר בסיפור רב עמרם ובין המוניזם של סיפור רב חייא בר אשי (עיינו לעיל, הערה 95). אפשר שתפיסת חז"ל משלבת אלמנטים של גישה מוניסטית וגישה דואליסטית, ואין כאן מקומו. גם סיפורי רבי מאיר, רבי עקיבא ופלימו מציגים תפיסה מוניסטית, שבה השטן הוא שלוחו של ה' וממלא תפקיד חיובי וחיוני בעולם. ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 208-211, טוען שכישלוננו של רב חייא בר אשי יסודו בגורמים פנימיים (כך הוא מסביר את היעדרו של השטן מהסיפור) המובילים אותו לטעות שוב ושוב בקריאת המציאות (עמ' 211). לדעתי, חברוני צודק בקביעה זו, אך הטעויות שלו מושרשות גם בהבנה תאולוגית-עקרונית שגויה באשר לחשיבותו של היצר.

ננעלו, ואפשר שיש דרכים טובות אחרות ליישב את ה'סתירה' בין סיפור רב עמרם לסיפור רב חייא בר אשי בדבר אופיו של היצר. מכל מקום, לאור עריכתה המתוחכמת של סוגייתנו, דומה שלא יוכל הפרשן לצאת ידי חובת ביאור בלי לבחון לעומק את מידת הלכידות של סיפורי הקובץ בדבר תפיסת אופיו של היצר והתוויית דרכי ההתמודדות עמו.

הזיקה בין סוגיה אגדית זו ובין הסוגיה ההלכתית שעליה היא נסמכת אופיינית ליחס בין ההלכה לאגדה בספרות התלמודית. שתי הסוגיות מתמקדות בהתמודדות של האדם עם יצרו, בעיקר יצרו המיני. ההלכה מתמודדת כדרכה עם היצר באמצעות הצבת נורמות וגבולות: אסור לגבר ולאישה האסורים זה לזה להימצא יחדיו במצבים שבהם חסר הכוח הנפשי העשוי לרסן את היצר, דהיינו הבושה מפני אנשים אחרים. גם החטיבה האגדית מתמודדת עם היצר, אך כדרכה של אגדה האדם נתבע לא רק להסתפק בשמירה על נורמות של ההלכה אלא אף להתבונן בעיון מעמיק בשורשים הנפשיים והתאולוגיים של כוח היצר ועל פי זה לגבש דרכי התמודדות מתוחכמות ותובעניות. כמו במישור ההלכתי גם במישור האגדי האדם זקוק לעזרה מבחוץ כדי להתמודד עם יצרו, אך כאן העזרה העיקרית היא אלוהית ולא אנושית. ואולם אפילו העזרה האלוהית איננה ערובה להתמודדות מוצלחת, אלא אם כן האדם מבין אל-נכון את טיב היצר ואת טיב ההתמודדות.

5. השוואת הסוגיות בבבלי קידושין, סוף פרק א וסוף פרק ד

כאן אנחנו חוזרים לנקודת המוצא של דיוננו. ההשוואה בין הסוגיות בסוף פרק א ובין אלה שבסוף פרק ד מראה קשרים מובהקים ומרשימים רבים בין הסוגיות בשני המקומות. כבר בחטיבה ההלכתית של הסוגיה בפרק ד נמצא קשר מובהק לסוגיה שבפרק א, שכן הגמרא מבקשת לאפיין את ה'קשרים' הרשאים להתייחד שני אנשים עם אישה אחת וקובעת שמדובר ב'קשרים' הדומים לר' חנינא בר פפי וחבריו,¹⁰⁵ כלומר עורך הסוגיה בפרק ד מפנה את הלומד לקובץ הסיפורים על ר' חנינא בר פפי וחבריו הנזכרים בפרק א!¹⁰⁶ לבד מן ההפניה המפורשת בסוגיה ההלכתית של פרק ד לקובץ הסיפורים בפרק הראשון יש כמה קשרים לשוניים-ספרותיים מובהקים המחברים בין קובץ זה לחלקה האגדי של סוגיית פרק ד (רוב הקשרים צוינו בתחילת המאמר):

בבלי קידושין סוף פרק א	בבלי קידושין סוף פרק ד
הוה אמינא לסטנא גירא בעיניך (ל ע"א)	פלימו הוה רגיל דהוה אומר: גירא בעיניה דשטנא (פא ע"א)

¹⁰⁵ אף על פי שבדרך כלל אופיו של החלק הזה בסוגיה הוא הלכתי, הרי אין ההבחנה בין הלכה לאגדה חד-משמעית כאן. הלוא ברור שבדברי רב לרב יהודה 'מי ימר דבכשרים כגון אנא ואת?' אינם אלא מידת חסידות קיצונית, כפי שהוכיח ד' הלבני, מקורות ומסורות – באורים בתלמוד לסדר נשים (לעיל, הערה 33), עמ' תשיז והערה 7 שם, ועיין ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 27-28.

¹⁰⁶ על הקישור בין הסוגיות עמדה ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 40.

ערק וטשא בבית הכסא (פא ע"ב) ¹⁰⁷	ערק טשא בהוא בי באני (לט ע"ב)
הוה קא שגרא [...] תנורא, סליק וקא יתיב בגויה (פא ע"ב)	שגר תנורא [...] סליק וקיתב בגויה (מ ע"א)
כדחזייה דקמצטער (פא ע"ב)	לא צערתיך (מ ע"א)

רוב הביטויים הקושרים בין הסוגיות בשני המקומות הם נדירים, כנזכר בראשית דבריי. האסוציאציה הלשונית הרביעית – 'צערתיך' 'קמצטער', איננה נדירה, ואף על פי כן היא נראית חשובה, שכן לבד מן הדמיון הלשוני גם המצבים המתוארים בשני המקומות דומים זה לזה: 'צער'ו של הגיבור מביא את מי שהעמיד אותו במצבו הקשה לרחם עליו ולחדול להתעלל בו.

על פי עדי הנוסח המאוחרים של הסוגיה בפרק א (דפוס, עין יעקב, הגדות התלמוד) יש עוד קשר לשוני מובהק בין הסוגיות:

סוף פרק ד (פא ע"א)	סוף פרק א (לט ע"ב)
ומליא נפשיה שיחנא וכיבי	אמר מלתא ומלי נפשיה שיחנא וכיבא,
והוה עביד ביה מילי דמאיסותא	עבדה היא מילתא ואיתסי

המשפט הראשון כמעט שווה למקבילו, והמשפט השני שונה ממקבילו בתוכנו אך דומה בלשונו: 'עבדה היא מילתא' = היא עשתה דבר כישוף, ואילו 'והוה עביד ביה מילי' = ההתעסקות של העני בפצעיו; 'ואיתסי' = היא ריפאה אותו מפצעיו; 'מאיסותא' = מעשה של העני המביא לתחושת גועל לכל הנוכחים. אף שלפנינו תוספת מאוחרת לסיפור בפרק א,¹⁰⁸ מתקבל הרושם שהתוספת נעשתה מתוך הכרת זיקתה העמוקה של סוגיה זו לסוגיה בסוף פרק ד.¹⁰⁹ מכל מקום, סדרת ההקבלות הלשוניות והענייניות בין שתי הסוגיות מרשימה גם בלי ההקבלה הזאת.

מלבד הקשרים הלשוניים המרשימים בין הסוגיות בסוף פרק א וסוף פרק ד יש עוד קשרים ענייניים ורעיוניים בין שני הפרקים:

בבלי קידושין סוף פרק ד	בבלי קידושין סוף פרק א
ולא תיכספו מינאי לעלמא דאתי	למען ייטב לך – לעולם שכולו טוב
רב חייא בר אשי מביא ל'חרותא' רימון	המטרוניתא מביאה לר' צדוק דבר לאכול
כדי שיבוא עליה	כדי שיבוא עליה
הפחד מעונש לעולם הבא מונע עברה	הפחד מעונש לעולם הבא מונע עברה

¹⁰⁷ ש' ולר עומדת על הדמיון בין פעולת הבריחה של פלימו לפעולת הבריחה של רבי חנינא בר פפי, אך בלי לציין לדמיון המובהק בין הלשונות בשני המקומות (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד [לעיל, הערה 5], עמ' 49). פרשנותה האלגוריסטית לפרט זה – שהדרך היחידה להתמודד עם היצר הרע היא לברוח ממנו – לא נראית.

¹⁰⁸ עיין לעיל, הערה 49.

¹⁰⁹ הערנו על תופעה דומה לעיל, הערה 61. גם במשנה מצאנו הוספות מאוחרות התואמות את מקומן מבחינה ספרותית, ולדוגמה התוספת בסוף מסכת תענית. לא אוכל להאריך בזה כאן, ואקווה לדון בתופעה זו במקום אחר.

<p>(דעביד הא נפיל בהא') עלייה בסולם לקיים מצווה (שילוח הקן וכיבוד אב) שכר מצווה מגן מפני עברה (לט ע"ב) יחסי בעל עם אשתו מצילים אותו מהרהורי עברה (כט ע"ב) תלונתו של אליהו על מקצועו של רב כהנא (מ ע"א)</p>	<p>(ולא תיכספו מינאי לעלמא דאתי) עלייה בסולם (ובאילנות) לבצע עברה היזהרו בר"מ\בר"ע ובתורתו הימנעות מיחסי בעל עם אשתו מגבירה את כוח היצר (רב חייא בר אשי) 'לא ילמד אדם את בנו אומנות בין הנשים' (משנה, פרק ד)</p>
---	--

מלבד כל נקודות הדמיון האלה נקודת הדמיון העיקרית בין הסוגיות היא הנושא המשותף לשני המקומות: מאבקם של חכמים בפיתוי המיני. ואולם בעוד הדיון בנושא זה טבעי ומוכן בהקשר של סוגיית הייחוד בסוף פרק ד, הרי בפרק א אין מקומו מובן מאליו, והבאתו שם היא תוצאה של עריכה מגמתית למדיי, כנזכר לעיל. הנה כי כן, עורך הבבלי עיצב את הסוגיות בפרק א באופן שיקשור בינו לבין הסוגיה שבסוף פרק ד. בכך המשיך עורך הבבלי בדרך שסללו לפניו עורכי המשנה והתוספתא, אשר קשרו בין סוף פרק א לסוף המסכת באמצעות קישורים ספרותיים רבי-משמעות. עריכת הסוגיות בפרק א ובפרק ד נעשתה משיקולים רב-ממדיים, שכן לבד מן השיקולים המקומיים שנדונו לעיל, ניתן משקל רב גם לשיקולים השייכים לעריכתה של המסכת כולה. עורכיהם של החיבורים השונים פעלו מתוך כוונה משותפת לקשור בין 'פרק המצוות' לסוף המסכת, אבל כל חיבור הוסיף לקישור המשותף נופך משלו. התוספתא הרחיבה בחשיבות ערך האומנות ובמתח בינו לבין לימוד תורה, וגם הכניסה לתוך פרק א את מוטיב ההימנעות מהעברה, שהובא במשנה רק בסוף המסכת. הבבלי מרחיב מאוד בערך לימוד התורה ובזיקתו המורכבת לערכים הקשורים לחיי האישות, הוא מעתיק את המאבק בעברה מהזירה המעשית לזירה הפנימית (הרהורי עברה, יצר, שטן) ואף מוסיף להתמודדות את המרכיב של שכר ועונש לעולם הבא. עורכי הבבלי שאבו מהחיבורים התנאיים מוטיבים מרכזיים ומסגרת ספרותית, ואת אלה הם יצקו לתוך מסגרת חדשה המוסיפה נופך רעיוני חדש לגמרי.

מה מטרתה של עריכה מתוחכמת זו של הבבלי? כדי לענות על שאלה זו ניתן את דעתנו להבדל יסודי בין סיפורי סוף פרק א לסיפורי סוף פרק ד. שני קובצי הסיפורים עוסקים בחכמים שהתמודדו עם יצרם, אך בסוף פרק א שלושת החכמים יוצאים מהמאבק ביצר כשידם על העליונה, ואילו בסוף פרק ד ארבעה חכמים מתוך חמישה נכשלים במאבקם.¹¹⁰ כמו כן השוואה בין רב חסדא בפרק הראשון לפלימו בפרק

¹¹⁰ ש' ולר עומדת על ההבדל בין מגמת שתי הסוגיות ואף שואלת: 'מדוע, איפוא, מפנה העורך לסיפורים על חנינא בר פפי וחבריו? ומהו הלקח שביקש להפיק מסיפורים אלה?' והיא משיבה: 'נראה שהוא מבקש לומר כי לאדם, יהא צדיק ככל שיהא, אין כל סיכוי להתמודד בעצמו עם היצר ולנצח' (נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 5), עמ' 40). אבל מסר זה המתאים לסוגיית פרק ד איננו מתאים כלל לפרק א. הלוא כל החכמים שבפרק א ניצחו את היצר בכוחות עצמם (ומן הטעם הזה סוגיית פרק ד מפנה לחנינא בר פפי!) ולא נזקקו לעזרה אלוהית אלא כדי להינצל ממוות, ורבי צדוק לא נזקק אף לזה! מהמשך דבריה של ולר נראה שהיא סומכת את ניתוחה על פירוש אלגורי לקובץ הסיפורים בדף לט ע"ב-מ ע"א, שכן לדבריה, 'האשה המפתה

הרביעי מראה שרב חסדא מאפשר לאדם לומר לשטן 'גירא בעיניך' בתנאי שנערך לכך כראוי (להתחתן בגיל 14), ואילו פלימו לומד בדרך הקשה שאמירת 'גירא בעיניך דשטנא' היא טעות מרה.¹¹¹ ההבדל בין מגמותיהן של הסוגיות התלמודיות משקף נאמנה את ההבדל בין החומרים התנאיים שעליהם הם מוסבים. בסוף פרק א המשנה והתוספתא מציגות את המצוות והערכים כמערכת שלמה והרמונית, המבטיחה את השכר של 'יישוב' ונחלת הארץ. על פי המגמה החיובית והאופטימית של המשנה והתוספתא אף התלמוד הבבלי מטעים שביכולתו של האדם להימנע מעברה ולבוא על שכרו בשל כך. אבל בסוף המסכת המשנה והתוספתא מדגישות את גודל החשש מפני פיתויי היצר, ואף התלמוד מביא סיפורים המדגישים את גודל כוחו של היצר ואת החשיבות המרובה בהיערכות נפשית מתמדת ונבונה על מנת להתמודד עמו.¹¹² ואולם הקישורים הספרותיים הענפים בין סוגיות פרק א לסוגיות פרק ד מזמינים את הלומד לקשור בין הסוגיות ולבחון אותן זו לאור זו. לאור מגמותיהן הסותרות של שתי הסוגיות מה עשויה האחת ללמד על האחרת?

דרך אחת להתמודד עם השאלה היא לראות בדמיון הבולט בין שתי הסוגיות הזמנה לבחון את ההבדלים הדקים העשויים להביא לתוצאה אחרת בכל סוגיה. בסוף פרק ד המשיכה למעשה העברה היא פנימית, והמאבק של החכמים הוא בינם ובין יצרם. אבל בסוף פרק א המשיכה לעברה באה מכוח חיצוני – תביעת 'מטרוניתא' בעלת מעמד, והאתגר הוא להתגבר על הסיכונים הפיזיים הכרוכים בבריחה מפני בעלת הכוח. כלומר אין פרק א מתאר התמודדות מוצלחת עם היצר אלא מסירות נפש על מנת להינצל מדבר עברה.¹¹³ אפשר לומר אפוא שאין סתירה בין המסרים של שתי הסוגיות: הסוגיה בסוף פרק א מלמדת ש'גיבורי כוח' נכונים למסור את נפשם על מנת להימלט מדבר עברה שנכפה עליהם, ואילו הסוגיה בסוף פרק ד מלמדת שההתמודדות

שבסיפורים אינה אלא האנשה של **מחשבת החטא** [...] הקונפליקט מתנהל במוחו של האדם [...] המוצא היחיד שיש לאדם כאדם הוא בריחה. לא ברור לי על סמך מה יש להפקיע את הסיפורים האלה מפשוטם ולהעניק להם משמעות אלגוריסטית.

¹¹¹ י' ברקאי, הסיפור המיניאטורי (לעיל, הערה 78), עמ' 52, מציע להבחין בין התרסה שהיא 'בבחינת משאלה רחוקה' (רב חסדא) ובין התרסה שהיא קרובה ו'עניין פשוט של מה בכך' (פלימו). אין להפיג לגמרי את המתח בין שתי הסוגיות, שכן בפרק ד האמירה מוצגת כפסולה באופן עקרוני והיא מושרשת בהבנה שגויה של תפקיד השטן, ואילו רב חסדא מוכן להכשיר אותה בנסיבות מסוימות. אך עיין עוד להלן, הערה 114.

¹¹² י' האופטמן, קריאה מחודשת של החכמים (לעיל, הערה 73), עמ' 49, עומדת על עניין זה, אך אין היא עומדת על הקישור הספרותי בין הסוגיות, ואין היא מיישבת את המתח הסתירה ביניהן. קשה לקבל את טענתה שבפרק הראשון מתוארים גברים 'ייחודיים וגיבורים', ואילו הפרק הרביעי מוסב לגברים באופן כללי, שכן גם בפרק הרביעי הסיפורים מסופרים על גברים הנחשבים בדרך כלל 'ייחודיים וגיבורים'.

¹¹³ לדעת ע' חברוני, גירא בעיני דשטן (לעיל, הערה 5), עמ' 261, היעדר היצר בקובץ הסיפורים שבפרק א מוכיח 'שמערכת קשריהם של שני הקבצים אינה שייכת למישור הרעיוני העמוק... אלא למישור גלוי יותר, עריכת-ספרותי, השייך לשלב מאוחר יותר בהתפתחותם... במישור העריכת-ספרותי מעצים קובץ הסיפורים שבפרק ראשון את הביקורת על גיבורי סוף פרק רביעי'. לדעתו, העובדה שאין סוף פרק א מתאר מאבק עם היצר מונעת כל אפשרות לראות בסיפורי סוף פרק א ביקורת על גיבורי סוף פרק ד.

הפנימית עם היצר היא קשה ומסובכת עד מאוד. בעניין זה מעניינת ההשוואה בין 'דעביד הא נפיל בהא' של ר' צדוק ובין 'ולא תיכספון מינאי לעלמא דאתי' של רב עמרם. שיקולי 'עולם הבא' פועלים אצל רב עמרם בעיקר לשכנע את עצמו לשלם את מחיר הבושה על מנת להימנע מן העברה, ואילו אצל ר' צדוק הם נועדו בעיקר לשכנע את המטרוניתא לוותר על מזימתה.

ואולם ספק אם התאמת הסוגיות זו לזו באמצעות יישוב הסתירות מבארת את הזיקה בין הסוגיות בצורה הטובה ביותר. דומה שאין הקישורים בין הסוגיות מפיגים את המתח ביניהן, וגם נראה שעורכי הסוגיות לא מצאו הבחנה ברורה בין סוגי ההתמודדות המוצגים בהן. הבאת מקרה ר' חנינא בר פפי בפרק ד כדוגמה מובהקת לאדם 'כשר' מלמדת שעורכי פרק ד ראו קשר הדוק בין נכונותו המוכחת למסור את הנפש כדי להימנע מעברה ובין יכולתו המשוערת להתמודד עם יצרו. גם הסיפור של רב עמרם בפרק ד מלמד שאפשר להינצל לא רק מכפיית המטרוניתא אלא גם מפיתויי היצר. סיפורו של רב עמרם אף מוכיח את הקורלציה בין היכולת להתגבר על היצר ובין הנכונות למסור את הנפש, שכן רק נכונותו לחשוף את עצמו בפני בושה (הקשה לעתים ממות) מצילה אותו מיצרו. גם סיפורו של ר' צדוק בפרק א עשוי להורות על קשר בין מסירות נפש ובין היכולת להתגבר על היצר, שכן יש להבין את דבריו – 'דעביד הא נפיל בהא', בשתי דרכים: מצד אחד הדברים האלה מופנים למטרוניתא על מנת לשכנע אותה ולהציל את נפשו, ומצד אחר בכוחם של הדברים גם לסייע לאדם להתגבר על יצרו, כפי שמוכח מדבריו המקבילים של רב עמרם. הכוחות הדרושים להציל את האדם מעברה הכפויה עליו מבחון עשויים להצילו גם מעברה שיצרו 'כופה' עליו מבפנים.¹¹⁴

עם זאת נראה עדיין שהסוגיות מצביעות על השוני בין כפייה חיצונית לכפייה פנימית, ולא רק על הדמיון בין שני סוגי הכפייה. בשני המצבים דרושים כוחות נפש גדולים ונכונות להקרבה עצמית; לעתים – כגון אצל ר' צדוק ורב עמרם, דרושה אף תושייה רבה. אבל גם אם כוחות הנפש הדרושים בשני המצבים דומים זה לזה, הרי אין הם שווים. למשל, ר' חנינא בר פפי מוצג בפרק ד כדמות 'כשרה' החסינה מפני פיתויי היצר, ואולם בעולמו הרוחני של פרק ד גם הוא חייב בדיני הייחוד, אם כי מתוך הקלה מסוימת. יתרה מזו – אם בפרק א עמידה מוצלחת בפני העברה תלויה בנכונות למסור את הנפש, הרי בפרק ד ההצלחה זוקקת הבנה מעמיקה של האדם ושל השטן\היצר, ואף דרוש סיוע מבחוץ – אנושי (רב עמרם) או אלוהי (סוף סיפור פלימו).

נראה אפוא שהקישור הספרותי בין שתי הסוגיות מעביר מסר מורכב למדי. לכאורה הדמיון הלשוני בין הסוגיות מחדד את ההבדל בין הצגה אופטימית להצגה

¹¹⁴ עדיין יש 'סתירה' בין הסוגיות שאיננה מתיישבת בנקל: האמירה 'גירא בעיניה דשטנא' נשללה באופן עקרוני וגורף בסוף פרק ד, אך בפרק א רב חסדא רואה בה אמירה העשויה להיות כשרה בנסיבות מסוימות. אבל דומה שמדובר כאן בסוג ה'סתירות' הרווח בספרות האגדית, שיסודן באופייה הרטורי של ספרות זו. הסוגיה בפרק ד מבקשת להעמיק בהבנת דמותו של השטן, על כן היא עומדת על השגיאה התיאולוגית באמירה העממית 'גירא בעיניה דשטנא', ואילו רב חסדא הנזכר בפרק א מוכן להפריז לצרכים רטוריים ולומר שאדם המתחתן בגיל 14 יוכל לומר אפילו אמירה זו. אבל גם אם בצד ההגותי אין 'סתירה' בין האמירות, הרי בצד הספרותי הניגוד בין האמירות בולט לעין ותורם את חלקו להבנת הזיקה בין שתי הסוגיות.

פסימית של יכולותיו של האדם במאבקיו הרוחניים. ההבדל הזה יסודו בספרות התנאים, שעורכי הבבלי הלכו בעקבותיה. אלא שעומק הזיקה הספרותית בין שתי סוגיות הבבלי מצד אחד ועומק ההבדל בין מגמותיהן של שתי הסוגיות מצד אחר הביאונו לאמץ דרכי פירוש מורכבות. כפי הנראה, עורכי הבבלי לימדונו כאן שיש אמת הן במבט האופטימי הן במבט הפסימי, וכי ההתמודדות הרוחנית של האדם עם מצבי העברה תובעת ממנו לאחוז בשניהם.

6. סיכום והערות

בבבלי מסכת קידושין מצאנו עריכה רב-ממדית המתחשבת בשיקולים מקומיים וגלובליים כאחד. בעריכה הרב-ממדית אין נתק בין הממדים. רעיונות שעלו מניתוח מבניהן הפנימיים של הסוגיות שנדונו חזרו ועלו כשבחנו את הזיקה בין סוגיה לסוגיה ב'פרק המצוות' ואת הזיקה בין סוגיות פרק א לסוגיות פרק ד. עורכי הבבלי לא 'תחבו' לתוך פרק א את קובץ הסיפורים של רבי חנינא בר פפי וחבריו כנטע זר אלא מצאו את הדרכים לשלב 'תחיבה' זו במגמות ספרותיות ורעיוניות הקיימות במקומות אחרים ב'פרק המצוות'. העריכה הרב-ממדית של התלמוד הבבלי משקפת את העריכה הרב-ממדית המאפיינת את המשנה ואת התוספתא. קישורים פנימיים בין פתיחתו של 'פרק המצוות' במשנה לחתימתו מקבלים משנה חשיבות כשהמוטיבים הללו חוזרים בסוף המסכת. התוספתא הוסיפה נופך משלה והעמיקה את הזיקה בין 'פרק המצוות' ובין סוף המסכת. עורכי הבבלי שמרו על מסגרת הקישורים בתוך 'פרק המצוות' ובין 'פרק המצוות' לסוף המסכת אך הוסיפו נופך ודגשים ייחודיים משלהם.

כבר במשנה יש מתח בין התמונה ההרמונית המוצגת ב'פרק המצוות' – ערכים החיים בשלום זה עם זה ומצטרפים זה לזה להבטיח לאדם את שכרו, ובין מגמת הניגוד וההתנגשות בין הערכים המסתמנת בסוף פרק ד. התוספתא והבבלי מעמיקים את המתח בין הערכים ואף מקדימים את העימות ביניהם לדיוניהם בפרק א. המאבק בעברה מופיע במשנה רק לקראת סוף המסכת, אך התוספתא מקדמת מוטיב זה למרכז הבמה כבר בפרק א. אצל עורכי הבבלי המוטיב הזה זוכה להרחבה והעמקה על ידי התמקדות בהיבטיו הנפשיים והרוחניים.

לפנינו אפוא כמה עורכים היוצרים מערכת ענפה של קשרים אינטר־טקסטואליים ואינטר־טקסטואליים באמצעות שימוש מתוחכם בקישורים ספרותיים. העריכה הרב-ממדית היא גם רב-קומתית, ובה כל חיבור מוסיף היבטים חדשים למוטיבים ולמסרים שהוצגו בחיבור שלפניו.

במאמר זה הבאתי ממצאים טקסטואליים רבים, קישורים לשוניים מובהקים ולידם גם קישורים פחות מובהקים, ואלה מעידים על מגמות העריכה של החיבורים שנדונו. מתן משמעות לתופעות ספרותיות הוא אָמנות יותר ממדע, ולפיכך רבים החוקרים במדעי היהדות המעדיפים להימנע מכך. אבל אם עורכי הטקסטים אמנם הוציאו מתחת ידם חיבורים בעלי מאפיינים ספרותיים מובהקים, הרי נחטא למשימתנו כפרשנים אם לא נתאמץ לעמוד על מטרותיה של עריכה זו. זאת נוכל לעשות רק באמצעים סינכרוניים, המראים כיצד דרכי מבע יוצרות משמעות. הפירושים שהוצעו במאמר זה מתבססים על קריאה צמודה, שיטה המראה כיצד קישורים טקסטואליים רבים מצטרפים למכלול ספרותי לכיד ומעבירים מסרים מתוחכמים ומורכבים. בעולם הפרשנות קיימות שיטות משמעות נוספות, וללא ספק גם הקריאה הצמודה עשויה להביא

קוראים אחרים לפירושים אחרים מזה שהוצע כאן. אבל אין להתעלם מהממצא הטקסטואלי הניצב במרכזו של עיון זה: הקישורים הספרותיים המובהקים בספרות התנאים והאמוראים, המעידים בקול צלול על עריכה מחושבת ומתוחכמת של החיבורים התלמודיים. עריכה כזאת תובעת מהפרשן להשקיע בחיבור חשיבה מתוחכמת ומעמיקה לא פחות משהשקיע העורך ביצירתו.