

הפסיפסיפור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמה לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי*

משה לביא**

במאמר זה אבקש להציע קריאה ספרותית בכמה סיפורים על היחסים בין רבי לרבי חייא, הפזורים במקומות מספר בתלמוד הבבלי. בדעתי להראות שבין הסיפורים יש זיקות הדוקות המאפשרות ומצדיקות את קריאתם כמכלול אחד, הגם שהם אינם מופיעים ברצף אחד לפנינו. הזיקות בין הסיפורים ניכרות מתוך מוטיבים ולשונות משותפים והופעתן של תבניות חוזרות, שיש לראות בהם מעין קישורים בין הסיפורים השונים, העושים אותם למעין אשכול של סיפורים.¹ מתוך סיפורים אלו עולה תמונה קוהרנטית של חיכוכים בין רבי לרבי חייא, המייצגים עימות בין שני מודלים חברתיים-דתיים.

מעט מן הסיפורים והמסורות באשכול שאציג מצויים כבר במקום אחד בתלמוד, בקובץ העוסק ברבי ורבי חייא בבבלי ב"מ פה ע"א ואילך. שמא פרידמן הראה שרצף הצגת מסורות אלו בבבלי ב"מ מלמד על מוצאן הארץ-ישראלי, אולם המסורות הבבליות שונות במידה ניכרת מחברותיהן הארץ-ישראליות, והן תוצר של הליכי עיבוד, שיוף, עריכה ומסירה ארוכים.² כפי שאראה להלן, כמה מן הקישורים החשובים בין הסיפורים השונים בתלמוד הבבלי אינם תולדה של זיקות קדומות שהיו בין הסיפורים עוד בהיותם בקובץ הארץ-ישראלי המוקדם אלא פרי תהליכי עיבוד בבליים המתועדים כיום לפנינו באתרים שונים בטקסט התלמודי, והם מביאים לאשכול הסיפורים גם מסורות שלא היו בקובץ הארץ-ישראלי. פרידמן הדגיש את מעשי העריכה של העורכים ואת תהליכי פיתוחו של הטקסט, ואני בא להוסיף ולהציע

* הדברים האמורים כאן לובנו עם תלמידי במסגרות הוראה רבות ומגוונות ונשכרו מכך רבות. גרסה קודמת של הדברים הוצגה כהרצאה השנתית לזכרו של אריה דורפלו, ליאו בק קולג', לונדון, יוני 2005. תודתי לשולמית ולר, דינה שטיין, רחל גרובייס ואורי אמיתי על הערותיהם, ולסילוונה קנדל וליאת מנדלנבאום על סיוען.

** החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה.

¹ בדוגמה שאני מציג כאן הדגש הוא על תפקידם של מוטיבים משותפים כאמצעי לחיבור בין מסורות נפרדות. לדוגמאות שבהן ניתן דגש רב יותר לתבניות סיפוריות משותפות כמקשרות בין סיפורים ראו מ' לביא, 'סיפורי שמעון בן שטח וינאי המלך: בחינה חדשה של העשייה לשם שמים', בתוך: י' אחיטוב, ח' עמית וד' עמית (עורכים), דברים: קובץ מאמרים במלאת עשור למרכז יעקב הרצוג (תשנ"ט), עמ' 67-77; חזרה תבניתית במסורות על ברוריה ראו מ' לביא, 'קבלת האחר והאחרות: תהליכי הבלטה וטשטוש בסיפורי חז"ל', משלב לו (תשס"ב), עמ' 114-75.

² ש' פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך: הנ"ל (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.

שמעשי עריכה אלו הם ערוץ שדרכו מפעפעת והולכת ומתקמת תמונת העולם הייחודית המתועדת לפנינו בתלמוד הבבלי. תמונת עולם ייחודית זו היא פרי המגמות המשותפות אשר פעלו במקומות שונים בטקסט; ההיכרות של המעבדים המאוחרים עם המסורות האחרות ותפיסתם שהסיפורים קשורים זה בזה, הביאה לכך שהם עיבו את הזיקות התוכניות, הלשוניות והמוטיביות וייצרו את אשכול הסיפורים. את המתודה המוצגת במאמר זה יש לראות על רקע ההתפתחויות שחלו בעשורים האחרונים בשתי גישות פוריות אך שונות זו מזו לספרות התלמודית: הגישה הספרותית לסיפור התלמודי מזה וחקר התפתחותו של הטקסט התלמודי וההכרה בתרומתם של עורכים יוצרים ומאוחרים מזה. אסקור תחילה את ההתפתחויות המחקריות בשני התחומים.

חקר הסיפור התלמודי

בדור האחרון הוסטה תפיסת הסיפור התלמודי, מתפיסתו כאנקדוטה היסטורית אשר יש לזכך ממנה את סיגיה האגדתיים והטיותיה המגמתיות על מנת לקבל גרעין היסטורי המספר על הדברים כהווייתם,³ אל תפיסת הסיפור כיצירה ספרותית שלא באה כלל ללמד היסטוריה ואינה מחויבת לסיפור העבר כפי שהיה. את הסיפור יש לנתח על מנת לזהות את לקחיו הרעיוניים והאידיאיים (על פי תפיסה אחת של הסיפור התלמודי כספרות)⁴ או על מנת לשמוע בסיפור את מגוון המגמות, הכוחות, העמדות והקולות החברתיים והפוליטיים המתחככים זה בזה ומתבטאים בו (על פי גישה אחרת למהות הסיפור התלמודי כספרות).⁵

³ ייצוג עדכני של גישה זו נמצא בביוגרפיה של רבי יהודה הנשיא שפורסמה לאחרונה. ראו א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס"ז. וראו עמ' 166-168 במאמרו: A. Oppenheimer, 'Leadership and Messianism in the Time of the Mishnah', in: Henning-Graf Reventlow (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Traditions*, Sheffield 1997, pp. 152-168. ספרו ממצה ומשלים את מחקריו ומחקרי קודמיו לגישה (כגון אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשט"ו, עמ' 129-148), גם אם לעתים סוטה במשהו מהם. במאמר זה לא אדרש לכל פרטיהן של הקריאות ההיסטוריות בדמויותיהם של רבי ורבי חייא, ולכל המקומות שבהם נדרשו חוקרים האוחזים בגישה זו למקורות הנדונים על ידי מכל מקום, ראו גם אצל D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, Tübingen 1993, pp. 154-171; A.I. Baumgarten, 'Rabbi Judah I and his Opponents', *JSJ* 12 (1981), pp. 135-172. ראוי להעיר על הגישה אשר הגדיר שטרן כרוויזיוניסטית ומציעה בין השאר תיאור חלופי של מקומו ומעמדו של רבי. ראו S. Stern, 'Rabbi and the Origins of the Patriarchate', *JJS* 54, 2 (2003), pp. 193-215, ובביוגרפיה בהע' 2. במאמרי זה אין אני בא להצטרף למתארים בדרך חלופית את ההיסטוריה של תקופת התנאים אלא לעסוק במקומו של הסיפור על תקופה זו בעולמם של חכמים מאוחרים יותר.

⁴ המייצג הבולט ביותר של גישה זו במחקר בישראל הוא יונה פרנקל במאמרו הרבים שכונסו לאחרונה (סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה) ובספרו 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה' (תל-אביב תשמ"א), ובספרו 'דרכי האגדה והמדרש', ירושלים תשנ"ה, פרק ט, עמ' 235-285.

⁵ גישה זו ניכרת בניתוחי הסיפורים המשולבים בדיוני התמטיים בדרך כלל של בווארין. הוא דן בגישה מתודית זו בכמה מקומות, וראו הערותיו העקרוניות בנושא זה לאחרונה: D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004, pp. 47-

את אחד מן הקולות הבולטים במהפך מחקרי זה השמיע יונה פרנקל,⁶ אשר אלמנט אחד מתורתו – הסגירות של הסיפור התלמודי – חשוב במיוחד לענייננו. פרנקל הדגיש את סגירותו של הסיפור, קרי היותו יחידה שלמה העומדת לעצמה, ולקחיה ומגמותיה ניתנים להילמד מתוכה, מן היחסים הפנימיים בין חלקיו השונים. הדגשה זו באה כריאקציה למגמתם של היסטוריונים לשלב בין המצוי בסיפורים שונים, ליתן בזה את האמור בזה ולמזוג מהם נרטיב ביוגרפי היסטורי רציף אשר אינו רגיש לעמדות ולתפיסות הייחודיות המשתקפות בכל מקור ומקור, ולעתים יש בו מן ההרמוניזציה והסינתזה המלאכותית.⁷ במחקרו על דמותו של ריב"ל הציב פרנקל אמת מידה מחמירה ביותר על מנת להתיר לנו לקרוא מספר סיפורים העוסקים בדמות אחת כאילו הם קשורים זה בזה: רק לאחר שניתחנו כל סיפור לעצמו ומצאנו שלקחיהם תואמים זה את זה.⁸ המתודה המוצעת כאן מבקשת להרחיב את השורה ולהצדיק את קריאתם של סיפורים כשלושים זה בזה עוד בטרם הושלם הניתוח של כל אחד מהם לעצמו בזכות (ואולי בעקבות) זיהוי הזיקה הלשונית, המוטיבית והתבניתית בין הסיפורים. זיקות אלו מצדיקות את הראייה בסיפורים כפי שהם לפנינו תוצר של תקופת יצירה מוגדרת למדי ומצדיקות את קריאתם של הסיפורים וזיהוי מגמתם והיסק מסיפור אחד לאחר.⁹ הקריאה המשותפת בסיפורים פזורים בתלמוד הבבלי המוצעת כאן היא שלב נוסף בניסיון לפרוץ את חומת הסגירות הסיפורית. קודם לכן עמדו כמה חוקרים, בהם שולמית ולר ועלי יסיף, על משמעות הסיפור העולה מן הקריאה בו בהקשר שבו שובץ

49. להצדקה תיאורטית של האזנה למגוון קולות חברתיים המשתקפים בסיפורי המדרש ראו G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood, Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, pp. 1-27

⁶ לצד מחקריו של פרנקל בנושא זה התפתחו גישות אחרות המבקרות את הקריאה ההיסטורית בסיפור התלמודי. ראו H. Newman, 'Closing the Circle: Yonah Fraenkel, The Talmudic Story, and Rabbinic History', in: M. Kraus (ed.), *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?*, New Jersey 2006, pp. 105-136. במאמר זה הערכה מדודה ושקולה, מכבדת אך גם ביקורתית, של מרכיב זה ושל אחרים בגישתו של פרנקל.

⁷ באומגרטן דן בבעיית ההרמוניזציה המלאכותית של מסורות תלמודיות כחלק מניסיון לעיצוב דמות ביוגרפית אחידה אגב המסורות על רבי ומתנגדיו (לעיל, הע' 3). הוא דן בכמה מן המקורות הנדונים כאן והדגיש את האפשרות שכמה מסורות מקורן בכוחות פוליטיים שונים, תומכים ומתנגדים לרבי, ועל ידי זה מייצרות דימוי אחר לרבי. אף שהסבר מסורות על רקע הקשר פוליטי הוא אפשרי, הרי יש בו רדוקציה של המסורת לתמיכה/התנגדות לחכם המתואר (דבר זה נכון גם להסברים של תיאורים שליליים או חיוביים על רקע בבל/ארץ-ישראל). ניתוח הדמויות שאציע כאן מבכר את ראייתן כמייצגות תפיסות ואידאות ושל הטקסט כביטוי למתח בין דעות אלו (ובמקרים מסוימים של עמדת המספר כמביעה את יחסו להן).

⁸ פרנקל, סיפור האגדה (לעיל הע' 4), עמ' 273.

מכאן, שכל מי שרוצה לבנות דמות אחת מתוך סיפורים שונים – חובת ההוכחה עליו: עליו להוכיח שהסיפורים מבטאים עולם ערכים אחד, הנתון בתוך מעגל בעיות אנושיות אחד, וכנראה נוצרו על ידי מספר אחד או לפחות על ידי אסכולת מספרים אחת, מספרים הקרובים זה לזה מבחינת רקעם הרחני. דבר זה אי אפשר להוכיח אלא לאחר שמנתחים כל סיפור בפני עצמו ובתוך עצמו ומתברר שהסיפורים יוצאים מנקודת מוצא משותפת ומבטאים כיוון מחשבה והשקפה אחד.

⁹ ניסיון ראשוני ומצומצם ראו מ' לביא, 'בין שמים לארץ, בין ימות המשיח לדור הבא – שני דגמי פעולה בעולם הזה', משלב ל (תשנ"ז), עמ' 21-31.

אם מתוך עמידה על היחס שבין הסיפור לדיון ההלכתי אם בשילובו בקובצי הסיפורים בתלמוד הבבלי. ולר ראתה הן בסדר הסיפורים הן בעריכתם הסגנונית והלשונית כלים ביד העורך המעצב את משמעות הסיפורים.¹⁰

מבין קובצי הסיפורים בתלמוד הבבלי חשוב במיוחד הקובץ הביוגרפי הנזכר העוסק ברבי אלעזר בן רבי שמעון, רבי חייא ורבי יהודה הנשיא בב"מ פג ע"ב–פו ע"א. סיפורי רבי אלעזר בן רבי שמעון בקובץ זה מציגים עקיבות סיפורית מעושה וקוהרנטיות תמטית הנוצרות משזירתם (הגסה לעתים) של סיפורים קדומים מעובדים וסיפורים מאוחרים, לרצף אחד. שזירה זו נעשית הן באמצעות הערות עורכים המחברות את הסיפורים לכלל נרטיב אחד הן באמצעות מערכת של זיקות מוטיביות.¹¹ להלן אראה שסיפורי רבי ורבי חייא, הן המצויים בקובץ זה הן המשובצים במקומות אחרים בתלמוד הבבלי, מדגימים אף הם זיקות סגנוניות, לשוניות ומוטיביות המאפשרות את קריאתם יחד.¹²

זיקות בין סיפורים פזורים הציגה לאחרונה גם ענבר רווה, שעל רקע גישתו הנזכרת של פרנקל ביקשה להבחין בין סיגורו של הסיפור, קרי "פתרונו של הקונפליקט או פתרונו של המתחים... לרוב בסיומו של הסיפור", ובין סגירותו, כלומר היעדר זיקתו, כביכול, לטקסטים אחרים. היא הציגה בין השאר דוגמאות מובהקות שבהן סיפורים תלמודיים מפנים להתרחשויות המתוארות בסיפורים תלמודיים אחרים

¹⁰ לעניין זה ראו ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993, ובעיקר עמ' 17-19. על הקבצים המנותחים בספר זה היא הוסיפה בספרה 'נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד', תל-אביב 2000, עמ' 30-51. שם היא מנתחת בגישה זו קבצים וצמדי סיפורים בברכות כ ע"א, קידושין ח ע"ב–ט ע"א, שם לט ע"ב–מ ע"א, שם פ ע"ב–פא ע"ב, ולאחרונה: הנ"ל, 'מגמות בעריכה ספרותית של סוגיה תלמודית – סוגיית עירובין דף נ"ג, ע"ב–נ"ד, ע"א – אוסף ערוך של שיחות חולין', דפים למחקר בספרות 14-15 (2005), עמ' 11-40. לסקירה מקיפה על אודות מחזורי סיפורים בספרות התלמודית ראו ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 232-269.

¹¹ ראו מ' לביא, 'הספק והודאי, השבח והגנאי', דעות 7, עמ' 27-29; ש' פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל הע' 2); ע' יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, הע' 10), עמ' 243-245; 255-256. ראו עוד על קובץ זה: ד' בויארין, הבשר שברוח – שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב 1999, עמ' 199-213. ובפירוט רב יותר אצל ר' שושני, 'רבי אלעזר בן שמעון והגנבים – סיפור על חטא וכפרתו', JSIJ 4, עמ' 1-21. (<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/4-2005/Shoshany.pdf>).

¹² וראו ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב 1999. מאיר הציגה שרטוט של דמות דיוקנו של רבי יהודה הנשיא כמשתקף מן החומרים הסיפוריים שבתלמוד. ספרה כולל גם דיון רחב ומועיל במקורות שבהם אתמקד במאמר זה, ובהם יחסיו עם רבי חייא. נקודת המוצא שלה ספרותית א-היסטורית: המקורות התלמודיים אינם מספקים לנו אלא את דמות דיוקנו של רבי בעיני המספרים לעומת סיפורי התלמוד. היא מגלה רגישות להבדלים שבין המסורות הבבליות למסורות הארץ-ישראליות וחושפת קווים עקיבים בעיצוב דמותו של רבי בכל אחד מן הקורפוסים. עם זה את המסורות השונות היא מארגנת על פי קטגוריות שבהרה, וכך אין מחקרה מגיע לידי הצגת האופן שבו שלובות המסורות שאדון בהן כאן זו בזו, שילוב הנולד מן הזיקות בין סיפורים שונים בתוך תת-קורפוס תלמודי מסוים (הבבלי).

ומתפרשים על רקעם.¹³ התופעה שאציג נבדלת ממקרים שבהם הסיפורים או הערות סתמא המשולבות בהם נוגעים במפורש לסיפורים אחרים, בין שהם מצויים לפנינו בתלמוד במקום אחר בין שאינם מתועדים כיום לפנינו בתלמוד.¹⁴ שלא כמקרים אלו הקישורים בין הסיפורים השונים שיוצעו להלן אינם ציטוטים מובהקים.¹⁵

תפקידם של השותפים המאוחרים להתהוות התלמוד הבבלי

אחת התמורות החשובות בחקר התלמוד בדור האחרון היא ההכרה בתרומתם הרבה של השותפים המאוחרים להתהוותו של התלמוד הבבלי. כמה חוקרים דנו בפועלם של "סתמאים", "סבוראים", או מסרנים יוצרים שהיו מעורבים בנוסחו ובעיצובו של התלמוד. הכרה זו צמחה תחילה מעיסוק בסוגיה התלמודית ההלכתית, אולם בשנים האחרונות היא מחלחלת גם לחקר האגדה והסיפור התלמודי, ולאחרונה אף כינס ג'פרי רובינשטיין כמה מאמרים העוסקים בתופעה זאת, אותה כינה 'אגדת הסתמאים'.¹⁶

¹³ כך בהרצאתה 'מעשי חכמים – בין סיגור לסגירות' בקונגרס העולמי למדעי היהדות, אוגוסט 2005. אני מודה לה על שאפשרה לי לעיין בהם טרם פרסומם. ראו עתה ע' רוה, מעט מהרבה: מעשי חכמים – מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, תל-אביב 2008.

¹⁴ כמו 'בראש השנה ציערו' (בבלי ברכות כז ע"ב), או אזכורם של לוי ורבי אפס בסיפור אבואה דשמואל בברכות יח ע"ב, המרמז לכתובות קג (וראו על סיפור זה: עפרה מאיר, 'סיפורי-האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי-היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית-הקברות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-יג'ד, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' 81-97), או מעשה ברוריא, המרמז למסורת שאינה לפנינו בבבלי אך הובאה על ידי רש"י. על סיפור זה ראו מ' לביא, קבלת האחר (לעיל הע' 1); ד' בויראין, 'דיאכרוניה מול סינכרוניה: "מעשה דברוריא"', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יא-יב, תש"ן, עמ' 7-17.

¹⁵ ראוי להעיר שגם בקובצי הסיפורים שבתלמוד אפשר להבחין בין קישוריות מובהקת, שבה סיפור אחד מתייחס במפורש לתוכנו של סיפור אחר בקובץ, ובין קישוריות מרומזת הנוצרת משיתוף מוטיבים, תבניות ולשונות. שני סוגי הקישוריות הללו מדגימים פואטיקה שונה של הסיפור התלמודי, וייתכן שניתן להשתמש בהם כאמצעי לזיהוי שני שלבים שונים בתהפחות קובץ הסיפורים התלמודי, תוך הבחנה בין מעבדים מוקדמים אשר עיצבו את הסיפורים כדומים זה לזה ובין מקשרים מאוחרים אשר הוסיפו הערות סתמא והפנו במפורש מסיפור לסיפור. בקובץ סיפורי הנשים המצפות, בבלי כתובות סב ע"ב – סג ע"א, אפשר למצוא דוגמאות מכל הסוגים, ואני מקווה לשוב לעניין זה במקום אחר. ראו ש' ולר, נשים ונשיות (לעיל, הע' 10); J.L. Rubenstein, 'Criteria of Stammaic Intervention in Aggada', in: idem (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 429-433.

¹⁶ ראו הסקירה החשובה בהקדמתו לספר: J.L. Rubenstein, *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 1-22. בזה המשיך רובינשטיין את מגמתו בשני חיבורים קודמים – להציג את חלקם של הסתמאים בעיצוב הסיפורים בתלמוד הבבלי (ראו J.L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, London & Baltimore 2003; idem, *Talmudic Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 1999). במאמר מתודולוגי בקובץ זה הוא ניסח קריטריונים לאיתור התערבות ה'סתמאים', תוך אדפטציה של אמות המידה שטבע שמא פרידמן בשדה ההלכה במאמרו הפרוגרמטי: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי', בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות א (תשל"ח), עמ' 275-441.

הביטוי שטבע רובינשטיין 'אגדת הסתמאים' צריך עוד עידון ובידור. רבים מן הקריטריונים שהציע רובינשטיין עוסקים בזיהוי הערות מאוחרות ותוספות בטקסט הסיפורי, אולם פועלם של השותפים המאוחרים בעיצובו של התלמוד הבבלי מתבטא לא רק בהערות סתמא המאוחרות לגוף

באחד ממאמרים אלו יישם בוויארין מודל דומה לזה שאני מציע כאן בהציעו שחזור של מחזור סיפורים ומסורות על תקופת יבנה.¹⁷ אני מבקש להמשיך מגמה זו ולדון בתפקידם של השותפים המאוחרים בעיצובו של התלמוד הבבלי ביצירתו של אשכול הסיפורים המפותח המצוי לפנינו.¹⁸ כפי שאראה בהמשך, אחדותו המוטיבית, התמטית והרעיונית היא פרי מגמות בבליות על אף נוכחותן הרבה של מסורות ארץ-ישראליות קדומות ברקעו של אשכול הסיפורים שלפנינו.

כאמור, פרידמן כבר הדגיש שכמה מהסיפורים שאטפל בהם כאן עברו עיבוד בבלי. אני מבקש להוסיף עליו את הטענה שהעיבוד הבבלי הביא לאותה אחידות יחסית של המסורות הפזורות המאפשרת לקרוא את הסיפורים כאשכול המייצג מתח הגותי אחד. עוד תרומה להכרה בזיקות בין סיפורים פזורים בבבלי מצויה במאמריו על סיפור רב כהנא ורבי יוחנן בב"ק קיז. במקרה זה ניכרת מציאות ספרותית קרובה מאוד לזו שתוצג בהמשך דבריי כאן: סיפורים על אודות דמויות מסוימות הפזורים בכמה מקומות בתלמוד הבבלי מקיימים זיקה ביניהם באמצעות לשונות ומוטיבים משותפים, שמקצתם מתועדים רק בכמה מעדי הנוסח של הבבלי. אף על פי שמרכיבים מתוך סיפורים אלו מוכרים כבר מן הספרות הארץ-ישראלית, הרי הסיפורים כפי שהם לפנינו בבבלי והזיקות המהותיות ביניהם הם תוצר פעולתם של השותפים המאוחרים בהתהוות התלמוד הבבלי, ומקצתם התרחשו אף לאחר התפלגותו לענפי מסירה

הטקסט הקדום אלא גם בשליחת יד לגוף המסורות הסיפוריות ובעיצובן. אבחנה דומה הוצעה לאחרונה גם לעיצוב מחדש של גוף דבריהם של תנאים ואמוראים מוקדמים בברייתות ובמסורות (ראו: ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין – הנוסח עם מבוא כללי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 6-13). כאן אני הולך בדרכו של פרידמן ומבכר את הניסוח המתאר 'השותפים המאוחרים בעיצובו של התלמוד הבבלי', על פני השימוש בביטוי 'סתמאים'.
ראו S.Y. Friedman, 'A Good Story Deserves Retelling: the Unfolding of the Akiva Legend', in: J.L. Rubenstein, *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 71-100, esp. 13, 15.
<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/3-2004/Friedman.pdf>

¹⁷ D. Boyarin, 'The Yavneh-Cycle of the Stammaitim and the Invention of the Rabbis', in: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen, 2005, pp. 237-289

כך הציג בוויארין את שיטתו שם:

I will try to show via an analysis of several different aggadot from the Babylonian Talmud that they belong to a single redactional (Stammaitic) layer and carry a similar ideology freighted (or even driven) tendency. I am suggesting here that a corpus of narratives scattered throughout the Babylonian Talmud actually cite and refer to each other suggesting a later Babylonian version of a kind of Yavneh-saga... [T]his specific set of Aggadot, connected with each other by a series of formal and explicit allusions (p. 241).

בוויארין ממשיך ומפתח את דבריו וטוען שעצם הימצאותה של מערכת הקישורים בין הסיפורים השונים מצדיק את תפיסתם כפועלם של עורכים מאוחרים אשר יצרו 'קומפלקס אידיאולוגי' המשקף את מגמותיהם ואת תפיסותיהם. לעיון במרכיבים נוספים במאמר זה ראו להלן, הע' 138, 140.

¹⁸ וראו ש' פרידמן, רבי עקיבא (לעיל, הע' 16).

שונים.¹⁹ במקרה שמציג פרידמן מעיד ממצא ספרותי זה לטעמו שאחד הסיפורים עוצב על פי לשונות מן הקובץ הסיפורי האחר, וכי הסיפור הזה בעיצובו המאוחר מגיב על הסיפור האחר. בקריאה שאציג להלן אִמְנַע מלנסות להעריך את מסלולי ההשפעה בין הסיפורים השונים משותפי המוטיבים, ואנסה להציע קריאה סינכרונית המשתמשת במוטיבים המשותפים כדי לקרוא את הסיפורים כמכלול אחד במידת האפשר.²⁰ מתוך מאמץ להביא לידי ביטוי את שני הענפים המתודולוגיים שעליהם נשען מאמר זה אפתח תחילה בניתוח ספרותי של המסורות השונות, ובו אציג את הזיקות ביניהן ואת תמונת העולם האידאולוגית המצטיירת מהן, ואחר כך אפנה לדיון המתמקד בתולדות המסורות, במקורותיהם הארץ-ישראליים ועיבודם ובתרומותיהם של השותפים המאוחרים בעיצובו של הטקסט של התלמוד הבבלי, עורכים, מסרנים, וכפי שנראה אף מעתיקים וסופרים, ליצירתה של הקוהרנטיות המוצגת בפנינו כיום.

אשכול הסיפורים ומגמותיו

את הצגתו של אשכול הסיפורים אפתח בסיפור שלהלן:²¹

סיפור מס' 1: בבלי ב"מ פה ע"ב²²

- 1 אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי,
- 2 יומא חד ריש ירחא הוה,
- 3 נגה ליה ולא אתא.
- 4 אמר ליה: מאי טעמא נגה ליה למר?
- 5 אמר ליה: אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצלי, ומגנינא ליה.
- 6 וכן ליצחק, וכן ליעקב.
- 7 ולוקמינהו בהדי הדדי!
- 8 סברי: תקפי ברחמי, ומייתי ליה למשיח בלא זמניה.
- 9 אמר ליה: ויש דוגמתן בעולם הזה?
- 10 אמר ליה: איכא, רבי חייא ובניו.
- 11 גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו.

¹⁹ ש"י פרידמן, 'סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק קיז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג', בר-אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 490-409; S.Y. Friedman, 'The Further Adventures of Rav Kahana: between Babylonia and Palestine' in: P. Schaefer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, Tübingen 2002, pp. 247-271

²⁰ איני פוסל את הקריאה הדיאכרונית בסיפורים, ואני מניח שאפשר ליישמה אף על קובץ הסיפורים שניתחתי כאן, אלא שמטרתי במאמר זה היא לטעון לאפשרות הקריאה הסינכרונית.

²¹ ההחלטה לפתוח בסיפור זה היא שרירותית. כל אחד מן הסיפורים שאציג כולל שלשה מוטיבים לפחות המצויים גם בסיפורים האחרים, וכך שהסיפורים כולם יוצרים יחד מרחב סיפורי אחיד, שיותר מכול מתאים לו דימוי של כדור: אם נמקם כל אחד מן הסיפורים על כדור, נוכל למשוך את החוטים בין המוטיבים המצויים בו ובין שאר הסיפורים שבהם מצויים מוטיבים אלו.

²² מס' 124 במפתח אצל ע' מאיר, רבי (לעיל, הע' 12). וראו ע' רוה, "שומע תפילה": עיון בסיפור מן התלמוד הבבלי (ב"מ פ"ה ע"ב), מחקרי ירושלים בספרות עברית יז (1999), עמ' 40-33. כאן ובסיפור 2 נבדקו תעתיקי כתבי היד אסקוריאלי I-G-3 (א), המבורג 165 (ה), וטיקן 115 (ו), מינכן 95 (מ), פירנצה II-I 9-7 (פ) ודפוס שונצינו על פי תקליטור פרויקט ליברמן. אני מעיר רק על שינויי נוסח עיקריים.

- 12 אמר משיב הרוח – ונשבה זיקא,
 13 אמר מוריד הגשם – ואתא מיטרא,
 14 כי מטא למימר מחיה המתים – רגש עלמא.
 15 אמרי ברקיעא: מאן גלי רזיא בעלמא?
 16 אמרי: אליהו.
 17 אתיהו לאליהו, מחיוהו שתין פולסי דנורא.
 18 אתא אידמי להו כדובא²³ דנורא, על בנייהו וטרדינהו.²⁴

1 דרבי – ה נ' 'כל יומא' / 2 ריש ירחא – פ ליתא / 3 נגה – פ 'איעכב' וכן להלן בשורה / 4 נגה ליה ולא אתא – ה 'הוה נגה ליה ולא אתא' פ נ' 'כי אתא', א נ' 'ולבסוף אתא' / 4 למר – א נ' 'כולי האי', ה נ' 'האינדא'.²⁵ / 5 לאברהם – א נ' 'ויהיבנא ליה מיא'. / 6 פ 'ואדמוקימנא ליה ליצחק וממשינא ליה ידיה ומצליה ומגיננא וכן ליעקב'.²⁶
 7 ולוקמינהו – פ 'אמר ליה ואוקמינהו'. / 8 סברי – ו 'סבר'. סברי תקפי ברחמי ומייתי – פ 'דחקי ליה שעתא ואתי'.²⁷ / 11 גזר – א 'יומא חד גזר'. ובניו – א ה נ' 'קמיה תיבותא'. פ 'אותבינהו קמיה תי(ו)בתא'.²⁸ / 12 ונשבה – כ"י 'ונשא' או דומה לו. / 14 למימר – ה 'לאזכורי', פ ליתא. / 15 ברקיעא – ו ליתא. רזיא – א ו רזא דא. בעלמא – ה פ ליתא. / 18 אתא – ה 'אזל', ו ליתא, פ 'איתיהיב ליה רשותא'. אידמי להו – פ 'הוה כי'. דנורא – ה ו מ פ ליתא.

²³ ייתכן שיש לפרש כאן על פי הפרסית Dēv במוכן שד, אשר התגלגל בהיעדר היכרות עם מקור המילה לדוב (הצעה זו בעקבות הפירוש שהציע אלמן לבבלי, מגילה יא ע"א ("פרסיים שאוכלים ושותים כדוב"). ראו י' אלמן, 'מעשה בשתי עיירות: מחוזא ופומבדיתא כמייצגות שתי תרבויות הלכתיות', בתוך: ד' גולינקין ואחרים (עורכים), תורה לשמה: מחקרים ביהדות לכבוד פרופ' שמא יהודה פרידמן, ירושלים תשס"ח, עמ' 3-38.

²⁴ תרגום: אליהו היה מצוי בשיבתו של רבי. יום אחד היה ראש חודש, התעכב [אליהו] ולא בא. אמר לו [רבי]: מה טעם התעכב אדוני? אמר לו: עד שהקמתי את אברהם [מקברו], ורחצתי ידיו והוא התפלל, והשכבתיו [חזרה בקברו], וכן ליצחק, וכן ליעקב. [שואל התלמוד / שאל רבי את אליהו]: ולמה לא להעמידם יחד? סוברים / סבר [אליהו] יתחזקו ברחמים [=בתפילתם] ויבואו את המשיח בלא זמנו. אמר לו [רבי]: ויש דוגמתן בעולם הזה? אמר לו [אליהו]: יש, רבי חייא ובניו. גזר רבי תענית, הוריד את רבי חייא ובניו [לפני התיבה, לתפילה]. אמר [רבי חייא, כשליח ציבור] משיב הרוח – ונשבה רוח. אמר: מוריד הגשם – ובא גשם. כשבא לומר 'מחיה המתים' רגש העולם. אמרו ברקיע: מי גילה הסוד בעולם? אמרו: אליהו. הביאו את אליהו, הכהו בשישים מכות של אש. בא [אליהו חזרה למקום התפילה] ונדמה להם כדוב [או שד] של אש, נכנס ביניהם וטרדם [מתפילתם].

²⁵ כך מושגת הנגדה לביטוי 'כל יומא' המתווסף בכ"י זה לשורה 2. שתי התופעות גם יחד מחדדות את עיצוב הזמן בסיפור.

²⁶ ראוי לתת את הדעת שתופעה זו דומה למצוי בסיפור 2, שורה 9. שם כ"י פ חוזר על תיאור ההדרכה של רבי חייא להוראה הדדית (ראו בהערה שם). מרתק לבחון אם מדובר כאן על פואטיקה מסוימת המשתמרת (או נוצרת) דווקא בכתב יד זה, אשר רבים בו מאוד השינויים בנוסח הסיפורים. ייתכן שהסיפור האוטנטי, הקרוב לניסוח שבעל פה, יכול את החזרות, ואילו דווקא מעתיקים בכתבי יד יקצרו, אך הדברים ראויים לבחינה רחבה יותר.

²⁷ ואולי מקורו 'דחקי לשעתא', והנוסח לפנינו משקף תעתוק פונטי מוטעה של לשון בעל פה.

²⁸ אף שנראה כטעות, יש להעיר על הזיקה הנוצרת בין נוסח זה ובין התוספת 'אותיבנא חמשה ינוקא' שבכתב יד זה בסיפור 2, שורה 8 (להלן).

על פי הניתוח שאציע להלן, בסיפור זה הבבלי מציג את ר' חייא כמייצג מודל חלופי למגמה משיחית של רבי. רבי השתמש בסוד שלמד מאליהו, שתפילת רבי חייא ובניו שקולה לתפילתם המשותפת של אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב, ובכוחה להביא את המשיח.²⁹ רבי מוריד את רבי חייא ובניו לפני התיבה בתענית ציבור, כאשר לתומם הם מתפללים לגשם, ואילו הוא, ככל הנראה, מבקש להקדים את הקץ באמצעות תפילתם. אכן, עם תפילתם כמעט שמתרחשת תחיית המתים, אך היא נמנעת ברגע האחרון בהתערבות השמים. קריאה זו בסיפור מבוססת על זיהויה של תבנית כפולה (ובהגדרותיו של פרנקל: חצויה).³⁰ לסיפור שני חלקים בעלי גרעין משותף: דמות מסוימת (אליהו \ רבי) מביאה לתפילתם של אבות ובנים (אברהם, יצחק ויעקב \ רבי חייא ובניו), תפילה שבכוחה להביא את הגאולה (ביאת המשיח \ תחיית המתים) בהיעשותה יחד, אולם כדי לא להביא את הגאולה טרם זמנה דואגים להפריד בין האבות לבנים. כך בחצי הראשון של הסיפור אליהו מביא לתפילתם של אברהם ויצחק, אולם הוא דואג מראש שלא יתפללו יחד ועל ידי זה מבטיח את אי-הבאת הגאולה ואי-הבאת המשיח בטרם זמנם. בחצי השני של הסיפור רבי מביא לתפילתם המשותפת של רבי חייא ובניו בתענית גשמים בידעו שבכוח תפילתם המשותפת להביא את המשיח. גם כאן לא מתממשת הגאולה, שכן בשעה שתחיית המתים כמעט מתרחשת, מופרעת תפילתם על ידי אליהו שהוכה בידי שמים³¹ ונשלח להטרידם, והוא מפריד בין האבות לבנים וכך 'מציל' את העולם מתחיית המתים.³²

בין שני החצאים מתקיימים גם היפוכים: החצי הראשון מסתיים באבדן השליטה על סוד ביאת המשיח טרם זמנו והגעתו לידי אדם, ואילו החצי השני מסתיים בהחזרת השליטה במציאות לשמים, כאשר אליהו שב ויורד לארץ, הפעם כדוב (או שד)³³ ומוכה וענוש על העברת הסוד, וכך נבלמת תחיית המתים ברגע האחרון. הפער בין שני החצאים חושף את אחד מן ההיגדים של הסיפור. הסיפור מציע התנגדות למודל המשתקף בדמותו של רבי, ולפיו מורחבת סמכותו של רבי (הסמכות האנושית) עד כדי שליטה על הדברים שמפתחותיהם נמסרו לאליהו: הורדת גשמים ותחיית מתים. עם פתיחת הסיפור אנו שומעים שאליהו שוכן בישיבה של רבי. אם כן, אליהו נתון לסמכותו של רבי. לאחר זמן, כשאליהו מתעכב, רבי מברר את סיבת העיכוב באופן

²⁹ במאמר זה לא אתמקד בתפקידו של אליהו בסיפור. רק אעיר שברקעו עומדת בוודאי התפיסה בדבר תפקידו של אליהו כמבשר הגאולה, וכי המגמה האנטי-משיחית בסיפור מתבטאת בין השאר על ידי הענשת אליהו על שביצע את תפקידו טרם זמנו. לעניין תפקידו המשיחי של אליהו ראו ח' מיליקובסקי, 'אליהו והמשיח', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ד (תשמ"ג), עמ' 491-496.

³⁰ על התבנית החצויה בסיפורי התלמוד ראו פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הע' 4), עמ' 97-112.

³¹ ברי שברקע הדברים המסורות על אליהו כאוחז במפתחות גשמים ותחיית המתים, בבלי סנהדרין קיג ע"א (ועוד).

³² יש לראות את ההוספות בכ"י א המעצימות את התבנית החצויה של הסיפור:

א. ההוספה 'יהיבנא ליה מיא' בשורה 5 יוצרת ניגוד בין אליהו, המעמיד את האבות לתפילה ונותן להם מים, בעוד רבי מוריד את רבי חייא שעתיד להביא מים.

ב. ההוספה 'יומא חד' בשורה 11 עומדת כנגד 'יומא חד' שבשורה 2.

³³ ראו לעיל, הע' 23.

שאפשר לראות בו הפעלת סמכות כלפי אליהו³⁴ אם לא נזיפה בו.³⁵ בעקבות זה מוסר אליהו לרבי את הסוד שעשוי להביא את המשיח טרם זמנו. עיצוב דמותו של רבי כבעל הסמכות מתבטא גם בפתיחת החצי השני של הסיפור. רבי הוא הגוזר תענית, והוא המוריד את רבי חייא ובניו לפני התיבה שלא כמטבע האופייני בסיפורים כאלו שבהם החזן יורד לפני התיבה בעצמו ולא מורד על ידי אדם אחר.³⁶ במעשה זה מבקש רבי להשתמש בסוד ולהפעיל את סמכותו בעניינים ארציים גם לעניינים המסורים לשמים או לאלהו – הורדת גשמים ותחיית המתים. כשם שעלה בידו 'לנצל' את אליהו ולהשיג ממנו את הסוד, כך הוא 'מנצל' כאן את רבי חייא ובניו, הבאים כחזנים בלי שהם יודעים את כוונותיו האמיתיות. אין הם יודעים שתפילתם תיענה, ובוודאי אין הם יודעים שמגמתו של רבי אינה 'מוריד הגשם ומשיב הרוח', כי אם 'מחיה המתים'.³⁷ כדרכו של הסיפור התלמודי, אין רבי מוסר לנו במפורש את מגמתן של הדמויות, אולם סביר לפרש שהוא מבקש להשתמש ב'אקדה שהיה על הבימה במערכה הראשונה' (הבאת המשיח בטרם זמנו). רבי חייא ובניו עומדים להביא את המשיח בלי שהם מתכוונים.³⁸ בשלב זה בסיפור מתערבת כביכול ההשגחה בנעשה, וניטלת מרבי השליטה במציאות על ידי הלקאת אליהו והתערבותו בתפילה, המביאה להפרדה בין רבי חייא לבניו.

מהניתוח המוצע עולה שעיקר הסיפור הוא ניסיונו של רבי להרחיב את הסמכות שיש לו בארץ ולהחילה גם על השמים. העירוב בין שמים לארץ המיוצג בדמותו של אליהו משמש בסיס לשליטה האפשרית של רבי בשמים. בסופו של דבר נלקחת סמכות זו מידי רבי, ונמנעת הגעת הקץ טרם זמנו. דומני שנוסח כ"י אסקוריאל (ובעקבותיו?)

³⁴ ועל פי הקריאה בכ"י פ, שורה 7, רבי הוא המזכיר את 'בזבוז הזמן' של אליהו באופן הקמת האבות לתפילה.

³⁵ מוטיב האיחור מופיע בכמה מסורות בתלמוד הבבלי, כגון ב"ב כב ע"א; מגילה ז ע"ב; מועד קטן טז ע"ב, שם הוא מופיע בהקשר של 'נזיפותא'. סיפור אחר מסוגיה זו יוצג בהמשך, ויש לראות במוטיב הנזיפה על העיכוב פרט הזוקק את המסורות זו לזו מלבד הזיקות ביניהן שאציג בהמשך הדברים.

³⁶ כגון תענית כד ע"ב, סיפור 3 להלן.

³⁷ פרט נוסף מן הקובץ האגדי שבו נמצא הסיפור שופך אור על נקודה זו. בקובץ הוצעה השוואה בין ייסוריו של רבי לאלה של רבי אלעזר בן שמעון בן הלשון: 'כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב איניש בלא זמניה. כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למטרא'. רבי באמצעות ייסוריו יכול להתמודד עם הצורך בגשם (אמנם לא על ידי הבאתו), ואילו ייסוריו של רבי אלעזר השפיעו על החיים והמוות (הורדת גשם והבאת חיים היא מקבילת עומק נפוצה בספרות התלמודית). זהו פרט שאפשר שנמצא ברקעו של הסיפור שלנו, ולפיו רבי, שיש לו הכוח להשפיע בעניין הגשם, מבקש בסיפורנו להשפיע גם בעניין החיים והמוות (לבד משיתוף העניין מופיעה כאן גם לשון משותפת שעלינו לפרש כסמן אינטרטקסטואלי המזמין את קישור הטקסטים אלו לאלו, והיא הביטוי 'בלא זימניה').

עוד יש להעיר על האפשרות שהייסורים המביאים חיים עשויים להיחשב מרכיב משיחי. בייסוריו נושא החכם את חטאיהם של העם על גבו ומונע מהם את המוות, והשוו לירושלמי, שבת טז:א, טו ע"ג, מהד' האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 438. שם ייסוריו של רבי נקשרים בדברי רבי חייא למשיחיות.

³⁸ על פי נוסח כ"י פ בחלקו הראשון של הסיפור נוצרת כאן הקבלה נוספת בינם ובין אבות האומה, שכן שם, שו' 7, נאמר 'דחקי ליה שעתא ואתי', כלומר האבות ידחקו את השעה והמשיח יבוא (מעצמו) בשל כך, שלא כפועל האקטיבי 'מייתי' בשאר עדי הנוסח.

בדפוס) מעצים קו זה גם באופן מילולי באמצעות השימוש בביטויים 'עלמא' ו'רקיעא'.³⁹ הביטוי 'רקיעא' המופיע בנוסחים אלו (שורה 15) בנקודת הזמן שבה מופיעים השמים ולוקחים חזרה את הסמכות הראויה להם, שעליה קרא רבי תיגר. הקורא אמור היה לצפות להופעת הרקיעא כבר מפתחת הסיפור, שבו הוא שומע שאליהו מצוי במתיבתא דרבי. הציפייה היא שאליהו יהיה מצוי במתיבתא דרקיעא,⁴⁰ וציפייה זו של הקורא מתממשת רק בהופעת הביטוי 'רקיעא' בהמשך. בנוסחים אלו גם נוצרת הסדרה 'עלמא – רקיעא – עלמא' (שו' 14-15) כמימוש מילולי יפה של המתח שביסודו של הסיפור.⁴¹

בסיפור זה כשהוא לעצמו אין רבי חייא מוצג כמתנגד לרבי או כמציע מודל אחר לו, אולם הקורא (או השומעים, בתקופת ההיגוד והמסירה בעל פה של הטקסט) למד שבכוחו של רבי חייא להביא את המשיח, להשיג את הדבר שרבי חפץ בו, וביכולתו להביא את הדבר שנמנע מרבי בסיפור. אין הסיפור מוסר לנו דבר על מקור כוחו של ר' חייא, אולם ההקבלה בין כוח תפילתו עם בניו ובין האפשרות של תפילה משותפת של אברהם, יצחק ויעקב עשויה לרמז הן על החשיבות של העשייה המשותפת הן על חשיבות המעשה הבין-דורי. לדעתי, נרמז כאן ניגוד בין תפיסת הזמן המיוצגת בדמותו של רבי ובין תפיסת הזמן המיוצגת בדמותו של רבי חייא. תפיסת הזמן המיוצגת בדמותו של רבי היא משיחית, הוא שואף להביא את המשיח טרם זמנו (כלשונו של הסיפור), כשהוא מנצל את 'תמימותו' של אליהו, שדמותו פרצה את גבולות הזמן, ולהביא את העתיד אל ההווה. אבל תפיסת הזמן של רבי חייא קונקרטי ומצומצמת. הוא עוסק בעתיד הקרוב, בפעולתו עם בניו, הדור הבא. קריאה זו בסיפור, לפיה הוא רומז לעימות והשוואה בין שני החכמים בנקודות אלו מתחזקת מתוך עיון בהקשר שיבוצו בתלמוד ומתוך הופעתו של מוטיב זה בסיפורים שאציג בהמשך הדברים.

הצעת האחרונה מושפעת כבר מן הקריאה בסיפורים שאציג להלן. המודל הפרשני שאני נוקט הוא בעל אופי מעגלי, כשהזיקות הטקסטואליות שאני מאתר בין הסיפורים מביאות אותי לקרוא את הסיפורים כקשורים זה בזה, והיכולת להציג ניתוח המאחד בין הסיפורים מחזקת את ההכרה בזיקה שהתקיימה ביניהן. מעגליות זו תחילתה בממצא 'קשה', בזיקות טקסטואליות, מוטיביות ומבניות שקיימות ב'מציאות' בסיפורים

³⁹ אבהיר כאן דבר בעניין משמעות שינויי הנוסח עבור הניתוח הספרותי של מסורות חז"ל לשיטתי. כיוון שאין אני רואה בסיפורים יצירות אומן מדויקות שפרטיהם השונים עוצבו במתכוון להבעת עמדה מפורשת ומוגדרת (כשיטתו של פרנקל), אין מטרת העיון בשינויי הנוסחאות חשיפת מגמתו הראשונית של אומן זה על סמך שחזור גרסתו המקורית כביכול של התלמוד. החילופים השונים, בכלל זה אלו המאוחרים, נקראים על ידי כקריאות ותובנות של המנסחים המאוחרים, אשר בצד מקרים שבהם הם פוגמים באמצעים ספרותיים מסוימים הקיימים בנוסח מוקדם, לעתים, כמו במקרה שאני מציג כאן, הם גם מייצרים אמצעי ספרותי חדש, המממש מגמה שהייתה גנוזה בנוסח הקודם, ועתה היא מוצגת ביתר פירושו, וראו להלן גם בגוף הדברים.

⁴⁰ ציפיית הקורא/השומע נוצרת בעקבות השגירות של הביטוי 'מתיבתא דרקיעא', המופיע, בין היתר, בהמשכו של קובץ סיפורים זה, והן בשל דמות הגיבור – אליהו השייך לשמים (בה במידה שהוא שייך גם לארץ).

⁴¹ לדעתי, מתח זה ניכר בסיפור גם בגרסאותיו האחרות, שכל הנראה הן המקוריות, וגרסת כתב יד אסקוריאל מוסיפה ומממשת את המתח הזה מילולית. בנוסח התנייני כאן אני רואה לאו דווקא קלקול של הנוסח המקורי, אלא דווקא טקסט שבאמצעות שימוש באמצעים ספרותיים שלא הופיעו בנוסח המוקדם מממש ומציג במפורש את מה שרק נרמז שם.

השונים, לכן אין לראות בה הפרכה של השיטה. בסיפור הנידון ההשוואה בין רבי לרבי חייא מתבקשת גם מהקשר השיבוץ. הסיפור נמצא בקובץ הביוגרפי הנזכר לעיל, ביחידה העוסקת בשבחי רבי חייא, המובאת לאחר יחידה שעסקה ברבי, וההשוואה בין שני החכמים מופיעה בו בפירוש, לאחר שרבי מכריז: "היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא", ורבי ישמעאל ברבי יוסי שואלו: "אפילו ממר".⁴² אכן, ביחידה זו מצוי עוד סיפור שבו מופיע רבי חייא כמי שעסוק בדור הבא:⁴³

סיפור מס' 2: בבלי ב"מ פה ע"ב

- 1 כי הוּו מינצו רבי חנינא ורבי חייא
- 2 אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא בהדי דידי קא מינצית
- 3 חס וחלילה אי משתכחא תורה מישראל מהדרנא לה מפילפולי
- 4 אמר ליה רבי חייא לרבי חנינא בהדי דידי קא מינצית
- 5 דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל
- 6 מאי עבידנא,
- 7 אזלינא ושדינא כיתנא, וגדילנא נישבי, וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי,
- 8 ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי,
- 9 וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי,
- 10 ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי,
- 11 ואמרנא להו: עד דהדרנא ואתינא – אקרו אהדדי ואתנו אהדדי,
- 12 ועבדי לה לתורה דלא תשתכח מישראל.⁴⁴

1 חייא – א, פ נ' 'בהדי הדדי' / 5 דעבדי – ה 'אנא עבידנא' / 6 מאי עבידנא – ה ליתא, א 'מה עבדי' ו 'מה הוה עבידנא' פ 'מאי הוה עביד' / 7 אזלינא – ה ו מ פ ליתא. ומאכילנא בשרייהו ליתמי – ה ו מ ליתא / 8 ואריכנא – א ה 'ועבידנא'.⁴⁵ מגילתא – פ 'גוילי, ואותיבנא חמשה ינוקא'. חמשה ינוקי – פ ליתא / 9 למתא א ה נ' 'דלית ביה מקרי דרדקי' 11 פ ליתא (כל השורה). ואתינא – ה מ ליתא / 12 פ ליתא (כל השורה)

על פי סיפור זה רבי חייא מעיד על עצמו שהוא דואג שהתורה לא תשתכח מישראל על ידי שהוא עובר ממקום למקום ומייסד בו מסגרת שבה לומדים ילדים תורה ומשנה,

⁴² ב"מ פה ע"ב.

⁴³ על סיפור זה ראו ש"י פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל הע' 2), עמ' 140-143. הוא קובע שם שהמקבילה בכתובות קג ע"ב היא משנית.

⁴⁴ תרגום: כאשר התקוטטו רבי חנינא ורבי חייא, אמר לו רבי חנינא לרבי חייא: אתי אתה מתקוטט? חס וחלילה! אם תשתכח תורה מישראל אשחזר אותה בכוח פלפולי. אמר לו רבי חייא לרבי חנינא: אתי אתה מתקוטט? אני עושה שהתורה לא תשתכח מישראל. מה אני עושה? הולך ומגדל כותנה וטווה רשתות וצד צבאים ומאכיל בשרם ליתומים ומכין מגילות וכותב חמישה חומשים ועולה למקום ומקריא חמישה חומשים לחמישה תינוקות ומשנה שישה סדרי לשישה תינוקות ואומר להם: עד שאשוב ואבוא הקריאו [למדו מקרא] זה לזה והשנו [למדו משנה], למדו מסורות נאיות] זה לזה, ו[בוה] אני עושה שהתורה לא תשתכח מישראל.

⁴⁵ השיקול הספרותי מכריע להעדיף את הנוסח שלפנינו בדפוס (וכמוהו בכ"ו ו, מ), שכן הוא תואם את סדרת הפעלים הספציפיים המפורטים כאן, ואילו 'עבידנא' הוא פועל כללי.

והוא דואג גם לרווחתם החומרית.⁴⁶ המודל של הוראת התורה המוצע בסיפור זה מתבסס על עשייה משותפת: רבי חייא מבטיח שהילדים ילמדו זה את זה. אפשר שהסיפור מנגיד בין היחסים העכורים והמתוחים בין הבוגרים, החכמים עצמם (כי הווי מינצו) ובין הלימוד המשותף של הילדים. שני המרכיבים שהצעתי כמוקד של תפילת רבי חייא עם בניו בסיפור הקודם – השיתוף והעשייה עם הדור הבא – הם העומדים גם במרכז סיפור זה. ייתכן שהזיקה ביניהם מסומנת גם באמצעות השימוש החוזר בביטוי 'הדדי' בשני הסיפורים: 'ולוקמינהו בהדי הדדי'; 'אקרו אהדדי ואתנו אהדדי'.⁴⁷ ההצדקה לקשור בין שני הסיפורים נובעת לא רק משיבוצם באותו קובץ בתלמוד הבבלי אלא גם מסיפור אחר העוסק בדמויות אחרות, ובו מתואר כוחו של מלמד הדרדקים להביא להורדת גשמים. בסיפור זה קווים מקבילים לשני הסיפורים:

סיפור מס' 3 – בבלי תענית כד ע"א

- 1 רב איקלע לההוא אתרא, גזר תעניתא ולא אתא מיטרא
- 2 נחית קמיה שליחא דצבורא,
- 3 אמר משיב הרוח ונשב זיקא,
- 4 אמר מוריד הגשם – ואתא מיטרא,
- 5 אמר ליה: מאי עובדך? –
- 6 אמר ליה: מיקרי דרדקי אנא
- 7 ומקרינא לבני עניי כבני עתירי,
- 8 וכל דלא אפשר ליה לא שקלינא מיניה מידי.
- 9 ואית לי פירא דכוורי, וכל מאן דפשע – משחדינא ליה מינייהו,
- ומסדרינן ליה, ומפייסין ליה,
- 10 עד דאתי וקרי.⁴⁸

בשל ריבוי שינויי נוסח הכוללים הוספת יחידות, החסרתן ושינויי סדר יוצג סינופסיס מלא של סיפור זה בנספח. ראו גם מלטר, מסכת תענית מן התלמוד הבבלי, ניו יורק תר"ץ, עמ' 106.

הזיקה בין תיאורי מעשיהם של רבי חייא ושליח הציבור ניכרת תחילה בצורה ובסגנון. בשניהם התיאור עטוף במסגרת לשונית. האחד פותח ומסתיים ב'עבדי לתורה' (שורות

⁴⁶ האכלת הבשר ליתומים, קרי רווחתם החומרית, אינה נזכרת בכמה מן הנוסחים. ראו שורה 7 בסינופסיס. וראו ש"י פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל, הע' 2), הע' 109. עוד הציע פרידמן לקרוא את תיאורו של רבי חייא כתיאור של אפשרות ביצוע בעתיד ולא של מעשה שהוא עושה בפועל (שם, הע' 118).

⁴⁷ לצד הביטויים 'בהדי דיד' ו'כל חד וחד' (בעדי הנוסח השונים) ביטוי זה הוא מילה מנחה (ליתר דיוק צירוף צלילי מנחה בשל קרבת ההגייה של ה"א וחי"ת) המדגישה את מוקד הסיפורים בשאלת היחיד מול היחד. אני מציע דברים אלו על אף שגירותו של הביטוי 'הדדי' בתלמוד.

⁴⁸ תרגום: רב נקלע לאותו מקום, גזר תענית ולא בא גשם. ירד לפניו שליח ציבור [לתפילה], אמר 'משיב הרוח' ונשבה רוח. אמר 'מוריד הגשם' – ובא גשם. אמר לו [רבי]: מה מעשיך? אמר לו מקרא [=מלמד מקרא] דרדקים אני, ומקרא לבני עניי כבני עשירים, וכל שאינו יכול [לשלם] איני לוקח ממנו מאום, ויש לי ברכות דגים, וכל מי שפשע [=מתרשל בלימודו] אני משחד מהם ומסדר לו ומפייס אותו, עד שהוא בא וקורא.

5, 12), והאחר בפועל ק-ר-י (שורות 6, 10).⁴⁹ בשניהם מופיעה השאלה 'מה מעשי(ך)' (שורות 5, 6).⁵⁰ אולם חשובים מזה הם הקווים המשותפים לפועלו של שליח הציבור האנונימי המתואר בסיפור זה ולפועלו של רבי חייא. שניהם עוסקים בתלמוד תורה לילדים, מביאים אותם לכדי לימוד כשהם שמים לב גם להיבטים חברתיים (יתומים, עניים ועשירים). עם הצלחת תפילתו של שליח הציבור הזה והצלחת תפילת רבי חייא ובניו בסיפור הראשון נוצרת לפנינו אחדות: רבי חייא ושליח הציבור האנונימי דומים זה לזה במהותם ובסיבה להצלחת תפילתם, ואפשר שהיא קשורה במהותה לזיקתם לציבור הרחב המשתמעת מעצם היותם שליחיו של הציבור.⁵¹ הסיפור שהובא ממסכת תענית לקוח מקובץ הסיפורים הגדול בסוף פרק ג', אשר רבים מהם עוסקים בתענית גשמים. בסיפור הקודם לו בקובץ זה מופיע רבי בתפקיד החכם הגוזר את תענית הציבור.⁵² הסיפור דומה אף הוא בתבניתו לסיפורנו ומציג את רבי כבעל המעמד וההנהגה הזקוק לאדם בעל סגולות אחרות על מנת להביא את הגשמים, ועל ידי זה מתבססת עוד הקריאה בטקסטים כישות ספרותית אחת המשקפת תפיסה דומה של הדמויות.⁵³ הקריאה האחדה בסיפורים כאן מתבססת על ראיית הקונבנציה הספרותית כבעלת ערך מוסף על כל אחד מן המימושים שלה. כלומר הקונבנציה של סיפורי הורדת הגשמים התלמודיים, ובהם רב בתפקיד הנהגה מוצא עצמו נזקק לסגולותיו של אדם אחר שאינו משדה הנהגה או התורה, נמצאת ברקעו של סיפורנו, מעניקה לו משמעות ומזמינה את הבנת דמותו של רבי חייא לאורה. הקונבנציה מאפשרת את הבנת הסיפור לא רק בשל הצד השווה שבין כל מימושיה אלא גם בשל הייחוד של הסיפור הזה. התבנית הסיפורית המשותפת המבוססת על קונבנציה סיפורית זו מחדדת מרכיב בעיצוב דמותו של רבי שהופיע רק במרום בסיפור הראשון. הפועל המתאר את ירידת המתפלל בסיפורי תענית הוא פעיל (נחית – ירד), ואילו בבבא מציעא הוא פועל חוזר (אחתינהו – הורידם). הטיית הפועל בבניין הפעיל מדגישה את שליטתו של רבי במציאות החברתית ואת ראייתו ברבי חייא כפוף לו. מן הקריאה

⁴⁹ כך בכ"י י, ל ובדפוסים. אבל בשאר עדי הנוסח חסרה החוליה האחרונה בסיפור, והמעגליות אינה מתקיימת.

⁵⁰ חסר בסיפור השני בכ"י ה. ראו שנו"ס לשורה 6.

⁵¹ י' בלידשטיין, 'שליח ציבור, טיבו, תפקידיו, תולדותיו', בתוך: י' תבורי, מקומראן עד קהיר, מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' מז-נא.

⁵² כך בכל עדי הנוסח, למעט כ"י י. והעיר על זה לוין, תעניות הציבור ודרשות החכמים, תל-אביב תשס"א, עמ' 236. על הקובץ כולו ראו ע' יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, הע' 10), עמ' 253-256.

⁵³ הורדת גשמים דווקא על ידי דמויות שאינן מן החכמים ושכוחן במודל דתי אחר היא דפוס ידוע בספרות התלמודית, החל בדמותו של חוני המעגל. ראו ביבליוגרפיה אצל ע' יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, הע' 10), עמ' 605 הע' 53; לוין, תעניות ציבור (לעיל, הע' 52), עמ' 153-159, הראה שבמעשים בבבלי היזמה לביצוע התעניות עוברת אל תלמידי חכמים, והגשם בא בזכות מישהו מעולמם. אכן, המודל הדתי החלופי שמציעים רבי חייא ושליח הציבור האנונימי, קרי הוראת התורה לילדים, הוא מרכיב בעולמם של חכמים. ראו עוד אצל י' בלידשטיין, 'שליח ציבור' (לעיל, הע' 51), עמ' נב והע' 26; ש' ולר, 'סיפור אבא חלקיה בתלמוד הבבלי, מסמך היסטורי או יצירה ספרותית?', בתוך: מ' מור ואחרים (עורכים), לאוראל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, מוגשים לאוראל רפפורט, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2006, עמ' 279-300.

המשותפת של שלושת הסיפורים שהצגתי עד כה נוצרת התמונה הזאת: רבי, המחזיק בסמכות, כמה להביא את המשיח, וכמיהתו זו אינה נענית. בניגוד לדרכו של רבי הסיפורים מציעים מודל אחר, המיוצג בדמויותיהם של רבי חייא ושליח הציבור האנונימי – העיסוק בהוראה ובחינוך לדור הבא לצד תשומת לב לרגישות חברתית. הסיפורים מציעים כי דווקא מודל זה יש בכוחו לשפר את חיי האדם בהווה. עתה אגש לשני סיפורים אחרים המראים ששני המודלים שהוצגו עד כה – הניסיון להביא את המשיח, הנמצא בזיקה לדרכי הנהגה תקיפות מזה, אל מול הוראת התורה והפצתה לדור הבא מזה – אף עומדים במרכזם של עימותים ישירים בין רבי לרבי חייא המוצגים בתלמוד הבבלי:

סיפור מס' 4: בבלי סנהדרין לח ע"א⁵⁴

- 1 יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי, ולא הוו קא אמרי ולא מידי.
- 2 אמר להו: אגברו חמרא אדרדקי, כי היכי דלימרו מילתא.
- 3 כיון דאיבסום,⁵⁵ פתחו ואמרו: אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל,
- 4 ואלו הן: ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל,
- 5 שנאמר "והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל" (ישעיהו ח 14).
- 6 אמר להם: בניי, קוצים אתם מטילין לי בעיניי?
- 7 אמר לו רבי חייא: רבי, אל ירע בעיניך, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין – יצא סוד.

1 בסעודתא – י ליתא. / 2 אגברו – י 'אגברו'. דלימרו – פ 'דלגמרו' / 3 כיון – פ ליתא. פתחו ואמרו – י מ דב 'פתוח ואמרו' פ 'פתוח ואמ' / 4 בתי – פ ליתא / 6 אמר להם – י נ' 'לאחר ששתיתם ייני' / 7 בעיניך – י פ 'לך'. אותיות – פ ליתא (בשתי הפעמים שנזכרת מילה זאת).

בסיפור זה גילו בניו של רבי חייא את הסוד, שלדעתם, ובמשמע גם לדעת רבי חייא, לא יבוא בן דוד כל זמן שלא יכלו בית הנשיאות (ובית ראש הגולה).⁵⁶ הדרשה המשובצת בסיפור ואמורה ב'שבט' מדגישה את התעסקות המספר עם דרכי ההנהגה התקיפות 'שרודים את ישראל במקל'.⁵⁷ עוד אפשר שהראייה בדרכו של רבי חייא

⁵⁴ נבדקו כ"י יד הרב הרצוג (י), מינכן 95 (מ) פירנצה (פ) ודפוס ברקו (דב).

⁵⁵ תרגום עד כאן: יהודה וחזקיה בני רבי חייא ישבו בסעודה לפני רבי ולא היו אומרים מאום. אמר להם [למשמשים]: הוסיפו יין לדרדקים, כדי שיאמרו משהו. כיוון שהתבשמו...
⁵⁶ ניתוחה של מאיר, רבי (לעיל, הע' 12), עמ' 95, מרכך את חומרת ההתנגשות בין השניים בסיפור זה. היא מוצאת בו הוקרה הדדית בין רבי לר' חייא שעומדת במבחן דברי הבנים ומצליחה לצאת ממנו בשלום. ראו עוד ניתוחו של גודבלט, העיקרון המלוכני (לעיל, הע' 3).
⁵⁷ אמנם דרשה זו נאמרת על ראשות הגולה, ואדרש לעניין זה בהמשך דבריי.

עצמה אלטרנטיבה משיחית נרמזת במוטיב זה ובשמותיהם של בניו – יהודה וחזקיה.⁵⁸ מרכיבים נוספים כורכים סיפור זה עם הסיפורים שכבר קראנו. כשם שהתפלל רבי חייא עם בניו (בסיפור הראשון), כך משמע בסיפור זה שהוא בדעה אחת עם בניו. בשני הסיפורים יש סוד שרבי מבקש לגלות. סוד זה קשור בזמנו של המשיח, והמפתח לסוד מוחזק בידי רבי חייא ובניו: בבבא מציעא הם עשויים להביא את המשיח בתפילתם, וכאן, בסנהדרין, הסוד הוא בסברתם שהמשיח לא יגיע כל עוד רבי ושולתו מחזיקים במעמד. הצד השווה שבשני הסיפורים הוא שדמותו של ר' חייא נזכרת בהקשר של התנגדות לתפיסה משיחית הכרוכה בשמו של רבי. בסנהדרין ההתנגדות מפורשת, אף שניסו להסתירה, ובבבא מציעא ההתנגדות מובלעת, ויודעים עליה רק מתוך כך שרבי חייא מייצג מודל חלופי לכמיהתו של רבי להבאת המשיח טרם זמנו. האופוזיציה שמציב רבי חייא לרבי מתבררת ככרוכה בעניין של הוראת התורה לרבים ולדור הבא גם בסיפור הבא.

סיפור מס' 5: בבלי מועד קטן טז ע"א-ע"ב⁵⁹

- 1 שוב פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק.
- 2 מאי דרש "חמוקי ירכיך כמו חלאים" (שיר השירים ז 2), מה ירך בסתר – אף דברי תורה בסתר
- 3 יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב ולרבה בר בר חנה.
- 4 שמע רבי – איקפד.
- 5 אתא רבי חייא לאיתחזויי ליה,
- 6 אמר ליה: עיאי, מי קורא לך בחוץ?
- 7 ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין.
- 8 ביום תלתין שלח ליה: תא,
- 9 הדר שלח ליה דלא ליתי.⁶⁰

⁵⁸ על הזיקה בין חזקיה למשיחיות ראו הלל ניומן, 'לידת המשיח ביום החורבן – הערות היסטוריות ואנטי היסטוריות', בתוך: מ' מור ואחרים (עורכים), לאוראל – מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט, עמ' 96-99. יש להעיר שגם במסורת מחזון יוחנן יב 6-1 הנדונה על ידו שם, עמ' 105-106, יש מוטיב המצוי גם במסורת שלנו ומעשיר את קריאתה. שם מתואר המשיח כמי ש'עתיד לרעות כל הגוים בשבט ברזל', ואילו הטענה היא שהמשיח לא יגיע כל זמן שבתו ראש הגולה והנשיאות 'רודים את ישראל במקל'. על המעתק של מסורות מעיסוק בגויים לעיסוק בישראל דווקא בתוך גבולותיה עמדתי במאמר שעתיד לראות אור 'מגיררים את המיסיון: עיבודן של מסורות מיסיונריות בדרכן מארץ ישראל לבבל'. וראו M. Hades-Lebel, 'Hezekiah as King Messiah. Traces of Early Jewish-Christian Polemics in Tannaitic Tradition', in: J. Targaron-Borrás & A. Saenz-Badillos, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, Vol. 1, Leiden 1999, pp. 275-281

⁵⁹ מס' 60 אצל מאיר, רבי (לעיל, הע' 12). לניתוחו ראו גם פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הע' 4), עמ' 198-207. נבדקו תעתיקי כתבי היד אוקספורד 366, וטיקן 108, וטיקן 134, מינכן 95, לונדון (הספרייה הבריטית 400, הארלי 5508), קולומביה T893-X141, ודפוס פיזרו. ראוי להעיר שעל אף ריבוי עדי הנוסח, נוסח הסיפור אחיד למדי, יותר מן המצוי בדרך כלל בחומר הסיפורי שבתלמוד הבבלי.

- 10 מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר? –
 11 מעיקרא סבר: מקצת היום ככולו, ולבסוף סבר: לא אמרינן מקצת היום ככולו.
 12 לסוף אתא, אמר ליה: אמאי אתית? אמר ליה: דשלח לי מר דליתי.
 13 והא שלחי לך דלא תיתי? – אמר ליה: זה ראיתי, וזה – לא ראיתי.⁶¹
 14 קרי עליה: "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלם אתו." (משלי טז 7)
 15 מאי טעמא עבד מר הכי? – אמר ליה: דכתיב "חכמות בחוץ תרנה" (משלי א 20)
 16 אמר ליה: אם קרית – לא שנית, ואם שנית – לא שילשת, ואם שילשת – לא פירשו לך.
 17 "חכמות בחוץ תרנה" (שם) – כדרבא.
 18 דאמר רבא: כל העוסק בתורה מבפנים – תורתו מכרזת עליו מבחוץ.
 19 והא כתיב "לא מראש בסתר דברתי!" (ישעיהו מז 16) – ההוא ביומי דכלה. –
 20 ורבי חייא, האי חמוקי ירכיך מאי עביד לה? מוקי לה בצדקה ובגמילות חסדים.

1 לתלמידים – א ו134 מ דפ' תלמידיו.⁶² 6 עייא – א 'אייא' ו108 'איה', ו134 ל ק דפ' 'חייא'.⁶³ 16-17 לך. "חכמות" – א 'לך חכמים חכמות', ו134 'לך חכמי', ל 'לך חכמי', ק 'לך חכמי חכמי',⁶⁴ 20 בצדקה – ו134 'בתורה'.⁶⁵

כאן מתואר רבי חייא כשהוא מלמד תורה בשוק לשני בני אחיו⁶⁶ כאקט של מחאה מובהקת נגד גזרת רבי בעניין. שוב אנו מוצאים את רבי חייא עסוק בדור הבא – בניו,

⁶⁰ תרגום שורות 4-9: שמע רבי והקפיד [=כעס על רבי חייא]. בא רבי חייא להיראות לפניו, אמר לו: עייא [=כינוי גנאי] מי קורא לך בחוץ? ידע רבי חייא שיש דבר [כעס] במחשבתו [של רבי עליו], נהג נזיפות בעצמו במשך שלושים ימים. ביום השלושים שלח לו [רבי]: בוא. אחר כך שלח לו שלא יבוא.

⁶¹ תרגום שורות 12-13: לבסוף בא [רבי חייא]. אמר לו [רבי]: מדוע באת? אמר לו: [משום] ששלח לי אדוני שאבוא. [אמר לו רבי:] והרי שלחתי לך שלא תבוא? אמר לו: זה ראיתי וזה לא ראיתי.

⁶² הטיה זו של המילה 'סוגרת' את הסיפור בתוך חוג תלמידיו המוגדר של רבי ומעמעמת את זיקתו למוטיב הפצת התורה ברבים.

⁶³ על פי שלושה עדי נוסח אלו לא השתמש כאן רבי בהיגוי מזלזל של שמו של רבי חייא.

⁶⁴ זהו מקרה נדיר ויפה שבו שינויי הנוסח מאפשרים הצעת שחזור של תולדות הנוסח. תחילה קיצר סופר כלשהו את לשון הפסוק 'חכמות' בצורת 'חכמי' (כך מתועד לפנינו בכ"י לונדון). לאחר מכן נפתחה מילה זו בטעות כ'חכמי', כלומר 'חכמים' – כך בכ"י וטיקן 134. לאחר מכן הוחזרה המילה המקראית 'חכמות', וכך נוצר הצירוף המלא 'פירשו לך חכמים: חכמות' המתועד בכ"י אוקספורד. על פי שחזור זה דווקא הדפוסים שמרו במקרה זה על נוסח מקורי.

⁶⁵ יש לשער ששינוי זה הוא טעות.

⁶⁶ לשאלת קשרי המשפחה הללו ראו א"ש רונזטל, 'רב בן אחי ר' חייא גם בן אחותו?', ספר חנוך ללון, קרית ספר, ירושלים התשכ"ג, עמ' 281-337; ע' שרמר, "בן-אחות": כינויי שארות ונישואי פנים בתקופת המשנה והתלמוד, ציון ס (תשנ"ה), עמ' 5-35.

בני אחיו או תלמידים צעירים, ושוב מוקד העניין הוא הוראת התורה.⁶⁷ תגובתו של רבי משתלבת יפה בדימויו הקשה: רבי כועס, ורבי חייא נזוף. כפי שהערתי בקריאת הסיפור הראשון, בסוגיה זו העוסקת במושג הנזיפה מופיעה גם תגובת כעס על עיכוב בהגעה, המנוסח ניסוח דומה למצוי בסיפור בבבא מציעא: 'נגה ליה'. אנו מוצאים שוב את הדגשת הנהגתו הקשוחה של רבי, אשר נדמה שהמספר ביקורתי כלפיה.⁶⁸ אולם בסופו של דבר מצליח רבי חייא לרכך את לבו של רבי הקורא עליו את הפסוק 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים עמו'. כמו ההערה המופיעה לאחר הסיפור השני גם כאן מופיעה בסיומו של הטקסט הערה של רבי המאשרת ומעריכה את דרכו של רבי חייא. בסיפור זה יש מזיגה של לשון המספר עם לשון רפלקטיבית שהיא מעין סתמא דתלמוד, השואלת שאלות על הסיפור ומתערבת בו (הבאתים באות מוטה בגוף הטקסט). ההערות הרפלקטיביות המובאות לאחר הסיפור מחזקות את הקריאה שהצעתי עד כה. לפיהן, רבי חייא לימד ברבים משום שדרש את לשון הפסוק "חמוקי ירכיך" המתפרשת כדרישה להסתרה, כעוסקת בצדקה ובגמילות חסדים ולא בתלמוד תורה. המחלוקת הפרשנית בין רבי לרבי חייא מייצגת יפה את דמויותיהם העולות ממכלול הסיפורים הללו. רבי מפרש את הפסוק בהסתרת תלמוד התורה מן הרבים, ורבי חייא מפרשו בצדקה וגמילות חסדים. כך נוצר עיבוי של מרכיב זה בדמותו של רבי חייא (אשר הופיע בכמה מנוסחאות הסיפור השני בדמות הדאגה ליתומים). עתה נעבור למסורת אחרת המשתלבת בסיפורים שהוצגו עד כה. בסיפור השני שסקרתי תיאר רבי חייא את מעשיו בתחום הוראת התורה כעשייה המביאה שהתורה לא תשתכח. והנה עניין זה בדיוק עולה בסיפור המציג נימה של עימות בין רבי לרבי חייא:

סיפור מס' 6: נדרים מא ע"א⁶⁹

- 1 כי הוה גמיר ר' תלת עשרי אפי הילכתא
- 2 אגמריה לרבי חייא שבעה מנהון
- 3 לסוף חלש רבי
- 4 אהדר ר' חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמרי' שיתא אזדו
- 5 הוה ההוא קצרא הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו
- 6 אזל ר' חייא וגמר יתהון קמי קצרא
- 7 ואתא ואהדר יתהון קמי רבי
- 8 כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא⁷⁰

⁶⁷ אף פרנקל חש בכך. ראו סיפור האגדה (לעיל, הע' 4), עמ' 203, הע' 17. אבל הוא הסתייג מן הזיקה בין הסיפורים בכתבו: 'בדרך כלל יש להיזהר מפני דרכי 'הוכחה' אלה, כי מספרים שונים יכולים לפתח דמויות ספרותיות שונות על דמות היסטורית אחת, ואין צורך בהרמוניזציה מלאכותית'.

⁶⁸ פרנקל, שם, עמ' 202 הע' 9, מציין את הביטוי 'פעם אחד גזר', שבכל היקריותו האחרות מצייר גזרות מלכות מרושעות.

⁶⁹ מס' 97 אצל ע' מאיר, רבי (לעיל, הע' 12). נבדקו תעתיקי כתבי היד וטיקן 110 (110), מוסקבה גינזברג 1134 (מ)

⁷⁰ תרגום עד כאן: כאשר למד רבי שלושה עשר פנים בהלכה לימד לרבי חייא שבעה מהם. לבסוף חלש רבי [ושכח את תלמודו], שחזר רבי חייא לפניו אותם שבעה פנים שלמדם. שישה

9 א"ל רבי אתה עשית אותי ואת חייא
 10 א"ד הכי קא"ל אתה עשית את חייא וחייא עשה אותי

1 ר' – 110 ליתא. אפי – ס אלפי. 10 חייא וחייא – 110 'עייא עייא' ס 'רעיא רעיא'⁷¹

על פי סיפור זה שנה רבי 13 פנים בהלכה מסוימת ומסר לרבי חייא רק שבעה מהם. משחלה רבי ושכח את לימודו, יכול רבי חייא ל'החזיר' לרבי רק את ההלכות שלמד ממנו. אולם בזכות כובס ששמע את רבי בשעת לימודו ולימד את רבי חייא הלכות אלו, נשתמרו הדברים. גם בסיפור זה רבי מגביל את לימוד התורה כשאינו מוסר את כל ההלכות לרבי חייא. הגבלה זו אפשר לפרשה כשליטה ושימור כוח באמצעות שמירה על הידע.⁷² אולם הפצת התורה ברבים, המסומלת בסיפור זה על ידי הכובס, על ידי המגע הישיר של רבי חייא עמו ועל ידי הנכונות של רבי חייא לשבת לפניו וללמוד ממנו כתלמיד הלומד לפני רבו (שלא כרבי המגביל את הידע לעצמו) הבטיחה שהתורה לא תשתכח. אותו עניין עומד במוקד הסיפור השני שהוצג כאן. גם הזיקה בין סיפור זה לסיפור החמישי מתהדקת בכמה מעדי הנוסח, שבהם משתמש רבי בכינוי 'עייא' לרבי חייא, כינוי ששימש במקום שרבי חייא עוסק בהוראת התורה או לימודה בחוץ (בשוק \ עם הכובס). דעת 'איכא דאמרי' החותמת סיפור זה מציגה הכרה של רבי בעליונות רבי חייא, ומייצרת קו משותף נוסף עם המצוי בקובץ שממנו לקוחים שני הסיפורים הראשונים שהוצגו כאן.

הופעת המוטיבים במקורות נוספים

בכמה סיפורים ומסורות אחרות פזורים פרטים נוספים המתאימים אף הם למצוי בסיפורים שהוצגו כאן. למשל, בדרכו של הבבלי לייצג עניינים חשובים באמצעות הצגת קשרי משפחה (לעתים פיקטיביים)⁷³ אנו שומעים את הד מערכת היחסים הסבוכה שמתקיימת בין רבי לרבי חייא בכישלון ניסיון החיתון בין בנו של רבי לבתו של רבי חייא (כתובות סב ע"ב). סיפור זה עוסק גם בשאלת הזיקה של שני החכמים לבית דוד, עניין שהופיע אף הוא באשכול הסיפורים הזה באמירה 'אין בן דוד בא וכו' (סיפור 4, סנהדרין לח). העיסוק בהשוואת דמויותיהם (שלהבנתי עומד בזיקה להשוואת המודלים המיוצגים על ידי דמויות אלו) נרמז גם במימרא 'רבי ארוך בדורו

[פנים בהלכה] אבדו. היה שם אותו כובס והיה שומע את רבי כאשר היה משנן אותם [וכך למד את כל היבטי ההלכה טרם שכחם רבי]. הלך רבי חייא ולמד אותם מלפני הכובס ובא ושחזר אותם לפני רבי. כאשר היה רבי רואה את אותו כובס...

⁷¹ בכ"י וטיקן 110 'עייא ועייא', ובכ"י מוסקבה 'רעיא ורעיא'. ניסוחים אלו מרמזים להיגוי השלילי 'עייא' המצוי במסורת במו"ק טז.

⁷² או כדבריה של ע' מאיר, רבי (לעיל, הע' 12), עמ' 97: 'מעדיף את יתרונו ואת מעמדו כגדול ההלכה על פני גורל הידע וחשיבותו'.

⁷³ על קשרי משפחה במסורות אגדה על המקרא העיר כבר היינמן, דרכי האגדה, תל-אביב תש"י, עמ' 27-31. על קשרי משפחה 'מומצאים' במסורות בבליות על חכמים ראו ש' ספראי, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, אסופת מחקרים, תל אביב תשמ"ד, עמ' 177-180.

הוה, ורבי חייא מגיע עד כתפו' (נדה כד ע"ב).⁷⁴ על בני רבי חייא נאמר גם שהם 'נפוק לקרייתא', פעולה שייתכן שמתארת מעשים דומים לסיבובו של רבי חייא ממקום למקום להוראת התורה ונזכרת אגב שאלת שכחת התורה.⁷⁵ בבבלי, יבמות קה ע"ב, מושמת בפיו של רבי ישמעאל ברבי יוסי שאלה על רבי: 'וכי רבך אלהים הוא?'⁷⁶ שאלה זו מציגה במפורש את התמה שהראיתי בנייתוח הסיפור הראשון – תחרות כביכול בין הנהגת רבי ובין האל.⁷⁷ שם הצעתי הסבר שרבי מחליף בהתנהגותו את האל, בשלטונו על מתיבתא, שנרמזת בו גם מתיבתא דרקיעא,⁷⁸ וכי הסיפור מחזיר אותו לממדיו האנושיים. ש"י וולד זיהה תמה זו גם בנייתוח שהציע למסורת בב"ב ח ע"א: 'בסיפור שלנו ביקש רבי לחלק פרנסה בחינם ללומדי תורה על פי קנה המידה שהציע רבי נהוריי [בתוספתא קידושין ה:טו-טז] לחלוקת פרנסה מן השמים'.⁷⁹

מקורות אחרים מציגים את תקיפותו של רבי, את הפנייתה גם כלפי תלמידי חכמים, ובכמה מקרים את התפקיד שלוקח עליו רבי חייא בעניין זה – ריכוך תקיפותו של רבי: 'נהוג נשיאותך ברמים, זרוק מרה בתלמידים' (כתובות קג ע"ב); רבי חייא לוקח האשמה לעצמו ועל ידי זה מגן על תלמיד אלמוני שכלפיו הופנתה תקיפותו של רבי (סנהדרין יא ע"א); רבי חייא מגן על תלמידו יהודה בן קנוסא מפני תקיפותו של רבי (ב"ק פא ע"ב). רבי מגלה תקיפות מסוימת כלפי רב, ורבי חייא מתפקד כמרגיע, אף שהוא נוקט לשון חריפה כלפי רב (ברכות מג ע"א). הצגת רבי חייא ובניו כמי

⁷⁴ כמובן, לאמירה זו יש גם הקשר מקומי, ויש לפרשה ולהבינה בתוך הקשרה זה כחלק מרצף של אמירות על הבדלי גבהים בין חכמים המייצגות את ירידת הדורות. אולם בו בזמן שהטקסט מתפקד במשמעותו המקומית הוא גם מצטרף אל טקסטים המצויים במקומות אחרים ומקבל גוון מסוים, וכך ההשוואה בין רבי לרבי חייא במקור זה 'עמוסה' גם במטען המשמעות של קיומו של מתח ביניהם ובין הגישות המיוצגות על ידם.

⁷⁵ ראו בבלי ברכות יח ע"ב. ייתכן ששכחת התורה הנזכרת שם אינה משום עבודת האדמה כפי שפירש רש"י אלא משום שהעיסוק בהוראה בסיסית הוא על חשבון עיסוק בלימוד לשם עצמם. על פי אפשרות זו השאלה 'ידע אבון בהאי צערא', המתפרשת בהקשר הסוגיה בברכות כעוסקת בשאלה אם רבי חייא שנפטר חש את הצער של בניו, ניתנת להתפרש בהקשר של אשכול הסיפורים שלנו כשאלה אם גם אביהם, בעסקו בהוראה לרבים, נאלץ להתמודד עם אותו קושי: הצער שבעיסוק בהוראה בסיסית על חשבון לימודו שלו. ראו בעניין זה את דבריו של אלון, תולדות (לעיל, הע' 3), עמ' 139-140, וביקורתו של ש"י פרידמן אשר תובא להלן. וראו להלן על בבלי ביצה ט ע"ב מול ירושלמי ביצה א:ד ס ע"ג.

⁷⁶ ובשמה אוסיף שנוכחות העניין הזה מורגשת גם בדרשה שלהלן הפותחת מקור נוסף שבו מופיעים רבי חייא ורבי, ובו נדון בהמשך הדברים: 'מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלהיו, אף נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו' (בבלי הוריות יא ע"א).

⁷⁷ למקרה דומה שבו אמירה מפורשת הנאמרת בסיפור אחד בתלמוד מהדהדת ברקעם של סיפורים אחרים ראו הערתי על הביטוי 'אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד הכי' (בבלי ע"ז יח ע"ב). ראו מ' לביא, 'קבלת האחר' (לעיל, הע' 1).

⁷⁸ אמנם רק בכמה מנוסחים, וראו הערותיי שם.

⁷⁹ ש"י וולד, 'שנאה ושלוש בתודעה הרבנית', בתוך: א' בר-לבב (עורך), שנאה ושלוש בתרבות היהודית, ירושלים-חיפה תשס"ו, עמ' 35-66. סיפור זה הוא רק מרכיב אחד שבו נכרך האליטיזם המיוצג בדמותו של רבי בשאלות של יחס לעם הארץ. ראו על זה אצל רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16), בעיקר פרק 7, ועמ' 132-134.

שבזכותם נמנעה שכחת התורה מופיעה גם בסוכה כ ע"א: 'חזרה ונשתכחה עלו ר' חייא ובניו ויסדוה'.

הצגתי בסעיף זה מקורות התואמים בפרט כלשהו את התמונה העולה מאשכול הסיפורים שפורטו קודם לכן. את 'אשכול' הסיפורים העיקרי הרכבתי מאותם סיפורים שבהם שלושה מוטיבים לפחות המצויים גם בסיפורים אחרים. המקורות הנוספים שהצגתי מחזקים את ההכרה בקיומו של ממד סינכרוני בעל דרגת קוהרנטיות לא מבוטלת בתלמוד הבבלי.

גבולות העקיבות: בין עקיבות סיפורית לעקיבות תמטית

ראוי להעיר שהקוהרנטיות שהצגתי מקיפה סיפורים מסוימים מתוך התלמוד הבבלי, אך אינה מקיפה את כל מכלול המסורות על רבי ורבי חייא, ואין לנו לצפות שתקיף את כולם. גם הזיקות המוטיביות כשהן לעצמן אין בהן די כדי להצדיק תמיד את קריאתם של סיפורים יחד. עתה אציג דוגמאות לגבולותיה של הקוהרנטיות הניתנת לשחזור ממסורות פזורות. לשם כך אבקש להציע הבחנה בין עקיבות סיפורית, קרי האפשרות לשלב שני סיפורים שונים לכלל סיפור אחד רציף וקוהרנטי, אשר פרטיו השונים הולמים זה את זה ויכולים להצטרף לעלילה אחת, ובין עקיבות תמטית, קרי הופעתם של שני סיפורים אשר התמות העיקריות המוליכות אותם שוות זו לזו.

בסנהדרין צח ע"ב אנו מוצאים את רב רומז לטענה בדבר משיחיותו של רבי. אם המשיח הוא בין החיים, הרי הוא 'כגון רבינו הקדוש'.⁸⁰ אילו ציפינו לעקיבות סיפורית מלאה מן התלמוד הבבלי, הרי רב, התלמיד הלומד עם רבי חייא בשוק כמחאה כלפי רבי (סיפור 5), אמור היה להחזיק גם בעמדת רבי חייא נגד משיחיות של רבי, המתבטאת בסיפורים 1 ו-4. השחזור של עקיבות סיפורית שהצעתי עד כה אסור לו שיהא דוגמטי, ואין לעשותו אלא במקום שבו החומרים אכן הולמים זה את זה. בהוריות יא ע"ב אנו מוצאים מסורת הניכרת בזיקתה התמטית לאשכול הסיפורים, ואף היא אינה משתלבת יפה מצד העקיבות הסיפורית.⁸¹

- 1 מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלהיו, אף נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו.
- 2 בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר?
- 3 אמר ליה: הרי צרתך בבבל.
- 4 איתיביה: מלכי ישראל ומלכי בית דוד, אלו מביאים לעצמם ואלו מביאים לעצמם!
- 5 אמר ליה: התם לא כייפי אהדדי, הכא אנן כייפינן להו לדידהו.
- 6 רב ספרא מתני הכי, בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר?
- 7 א"ל: התם שבט, הכא מחוקק,
- 8 ותניא: "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט 10) – זה ראש גולה שבבבל, שרודה את ישראל במקל.
- 9 "ומחוקק מבין רגליו" (שם) – אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה לישראל ברבים.

⁸⁰ ראו דיונו של גודבלט (העיקרון המלוכני, לעיל, הע' 3), עמ' 162-163.

⁸¹ כתבי היד מ – מינכן 95, פ – פריז 1337.

1 מה להלן – מ נוסף 'הוא או' נש' , פ נוסף 'נשיא' ! אף – מ פ נוסף 'כאן' / 2 מ רב חייא – מ 'מרב אח' / 3 הרי צרתך – מ 'תרי צתינל' / 4 איתיביה – פ 'מיתביל' בית דוד – פ יהודה 5 אמר ליה – פ ליתא. התם ... לדידהו – מ 'הת' לא כייפי להדיי הכ' כייפי להדדי' . פ 'התם לא כייפי להדדי מר מיכף כייף להו' / 7 אני – מ 'אנו' מהו בשעיר – פ ליתא. / 8 שרודין ... במקל – מ ליתא.

זיקתו של קטע זה לאשכול הסיפורים ניכרת בפרטים האלה: הפסוקים הנדרשים בו עלו גם בסיפור בסנהדרין לח ע"א (סיפור 4). גם כאן מעומתים שני אידאליים, האחד 'מלמדים תורה לישראל ברבים', והאחר – הנהגה תקיפה 'רודה את ישראל במקל'. אידאליים אלו צפים ועולים בשיחה בין רבי חייא לרבי. בשיחה זאת מתגלה גם האופוזיציה שרבי חייא מעמיד לרבי, שכן הוא טוען לעדיפות מסוימת של ראשות הגולה. עוד עולה מטענה זו אי-הכרה במשיחותו של רבי, אם נפרש משיחות זו כמשיחות ריאליית, והיא החזרת מלכות בית דוד, כפי שעולה מהקשר שיבוצה של מסורת זו בדיון בשאלה הלכתית של הקרבת שעיר, שמשמעותה אם שווה הנשיא למלך. על פי רבי חייא, בית ראש הגולה הוא ה'שבת' בעל התוקף ההנהגתי, הוא הפטור מהבאת שעיר כמלכי בית דוד. כיוצא בזה אפשר להבחין בזיקה בין ה'שבת' למשיח בן דוד גם במקורות אחרים.⁸² על אף כל הזיקות הללו, שלא כבמקורות שבהם עסקנו, רבי, וליתר דיוק בית הנשיאות הארץ-ישראלי, מוצג כאן על ידי רבי חייא כ'מחוקק', כמי שמלמד תורה ברבים. דרכו מוצגת כאן בהנגדה להנהגה תקיפה, ה'שבת' הרודה את ישראל במקל, קרי הקשיחות שנוקט מנהיג בצאן עדתו, ומיוחסת לראש הגולה שבבבל. אם כן, זאת מסורת אשר הזיקות המוטיביות קושרות אותה לאשכול הסיפורים שהצגתי בתחילה, אולם בתוכנה ניכרת חריגה מובהקת מן הסיפור הקוהרנטי הניתן לשחזור מתוך אשכול זה. כאן רבי הוא המסמל את מודל ההוראה לרבים, ואילו באשכול שלנו מודל זה מופיע בדמותו של רבי חייא. במאמץ פרשני מסוים אפשר לראות בדברי רבי חייא כאן אמירה המשתלבת גם מצד הרצף הסיפורי. האמירה שרבי הוא ה'מחוקק' ובית ראש הגלות הוא ה'שבת' מושמת בפיו של רבי חייא דווקא ויכולה להיקרא כהבעת עמדה, ולפיה יש לצפות מרבי להיות 'מחוקק', אבל רבי, ככל הנראה, רואה בעצמו 'שבת', ואין הוא! מכל מקום, קריאה כזאת בסיפור זה מבוססת על הטענתו במשמעויות העולות מן הסיפורים האחרים, ולכן יש למקמו בגבולותיו של מחזור הסיפורים שלנו, ולא כחלק אינטגרלי ומובהק שלו.⁸³

⁸² כך בדרשה המובאת לאחר הדרשה המקבילה שתוצג ותידון להלן, בבר"ר צז:י, עמ' 1219. וראו לעיל, הע' 58, על זיהוי דומה בחזון יחנן. עוד ראוי להעיר על האסוציאציה הלשונית של המילה שבת (אמנם בהופעתה בהוראה אחרת) עם המשיחות בדרשת הפסוק 'דרך כוכב מיעקב וקם שבת מישראל'. ראו אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 606.

⁸³ ניתוח דומה אפשר להציע גם לסיפור בבבלי סנהדרין יא ע"א (מס' 143 במפתח אצל מאיר, רבי, [לעיל, הע' 12]):

כי הא דיתבי רבי וקרא דריש והריח ריח שום אמר: מי שאכל שום – יצא. עמד ר' חייא ויצא. עמדו כולן ויצאו. בשחר מצאו ר' שמעון ברבי לר' חייא. אמר ליה: אתה הוא שציערת לאבא? אמר לו לא תהא כזאת בישראל.

על שתי דוגמאות אלו אפשר להוסיף את המצוי ביבמות קה ע"ב. שם מצטייר מערך יחסים בין רבי לרבי חייא ולרבי ישמעאל ברבי יוסי. רבי חייא מוצג בו כתלמידו הנאמן של רבי וכתומך המובהק שלו, בשונה מהסיפורים המציעים אותו כאופוזיציה לרבי.⁸⁴ כאמור, בתהליך השחזור של אשכול הסיפורים הקשורים זה בזה הסתייעתי בזיהוי זיקות מוטיביות בדרכי להכרה בעקיבות סיפורית, אולם הזיקה המוטיבית כשהיא לעצמה אינה מלמדת בהכרח על רצף סיפורי. מן המקורות שסקרתי בחלק זה של המאמר עולה שעלינו להבחין בין עקיבות סיפורית ובין עקיבות תמטית/אידאולוגית (או תרבותית). סיפורים המקיימים עקיבות סיפורית הם אלו שבחיבורם יחד מתאפשר לספר סיפור רציף והרמוני על יחסי הדמויות המופיעות בהם. סיפורים המציגים עקיבות תמטית או אידאולוגית הם המדגימים מוקדי עניין משותפים. נראה שגם במקום שהעקיבות הסיפורית נפרצת, וסיפורים שונים בתלמוד הבבלי אינם הולמים זה את זה מצד העלילה וההתרחשויות, עדיין נשמרת העקיבות התמטית. הדוגמה המובהקת מכולן לכך היא הסיפור מהוריות יא ע"ב, הסותר את הרצף הסיפורי בהציגו דימוי אחר של רבי והנשיאות, אולם בו בזמן הוא חושף מערך אידאולוגי דומה, אשר פעל גם ברקע פיתוחם של הסיפורים האחרים.

בדוגמה שלהלן אציג עוד עניין הקשור בשאלת גבולותיו של התהליך הפרשני המצרף סיפורים ומאפשר לקרוא אותם יחדיו. בראש השנה כה ע"א מופיע הסיפור הזה:⁸⁵

ראש השנה כה ע"א

- 1 רבי חייא חזייה לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה
- 2 שקל קלא פתק ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בכך ואת קיימת הכא זיל איכסי
- 3 א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים⁸⁶

על פי הקשרו המקומי, סיפור זה בא להציג את שבחו של רבי חייא אשר קיבל עליו אחריות למעשה שהוא עצמו לא עשה על מנת שלא להלבין פני אחד התלמידים ברבים. אולם קריאתו של הסיפור מתוך היכרותנו עם אשכול הסיפורים עשויה לשפוך עליו אור אחר ולהוסיף אף אותו לסיפורים שבהם רבי חייא מראה אופוזיציה שקטה לרבי. הדרישה של רבי שמישהו יצא מבית המדרש תפרש כדוגמה נוספת להפעלת הכוח והשליטה על חשבון היקף הפצת התורה. יציאתו של רבי חייא תפרש לא רק כאקט המבקש להגן על התלמיד שאכל שום אלא גם כאקט המציג בפני רבי את הסכנה שבהוצאת מישהו מבית המדרש: הוא עלול לאבד דמות חשובה ואף את כל התלמידים היוצאים בעקבות רבי חייא (וראו אצל מאיר, רבי [לעיל, הע' 12], עמ' 60-61).

מוטיב הריח הרע עומד כאן בזיקה לריח הטוב כסמל של הפצת התורה, המשתקף גם בסיפור על תחילתו של רבי אליעזר בבר"ר מא:א, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 397 ומקבילות – שם הניגוד לריח הרע הוא הפצת התורה.

⁸⁴ וכן מקורות אחרים שבהם רבי חייא הוא תומכו המובהק של רבי, כגון חגיגה ה ע"ב, וסמוך על שולחנו, כגון סיפור 4 כאן. לעוד מקורות ראו בבלי ברכות מג ע"א; בבלי ביצה כה ע"א; בבלי ב"ק פ"א ע"א.

⁸⁵ נבדקו תעתיקי כתבי היד אוקספורד 23 (א), בהמ"ל 1608 (ב), מינכן 95 (מ) דפוס פיזרו (דפ) מינכן 140 (מ) 140, לונדון (ל).

⁸⁶ תרגום: רבי חייא ראה את הירח שהיה עומד בבוקר העשרים ותשעה [בחודש], לקח רגב אדמה, זרק עליו, אמר [לירח:]: בערב אנו צריכים לקדש אותך, ואתה ניצב כאן? לך התכסה! אמר

1 ותשעה – א ב ל נ' 'לירחא' מ נ' 'באלול'. / 2 פתק – כי"י שדא (או דומה לו). בעינן – א ב מ 140 ליתא, מ 'קבעינן'. הכא – מ 140 ליתא.⁸⁷ זיל – מ ליתא. / 3 ר' – מ 'ר' זירא, מ 140 ר' לוי. לירחא – א ב מ ליתא. לי – מ ליה.

לבד מעצם הופעתם של יחסים בין רבי חייא לרבי אזכורו של דוד מלך ישראל הוא הזיקה המוטיבית המובהקת היחידה הקושרת סיפור זה לאשכול הסיפורים שהצגתי.⁸⁸ הקריאה של סיפור קצרצר זה בהקשר שבו הוא מובא עשויה להעשיר אותנו במה שאינו נאמר בו במפורש ולקשור אותו קשר הדוק יותר למכלול הסיפורים שבאשכול ששחזרתי. הסיפור מובא בסוגיית הגמרא הדנה בסיפור המשנאי על המתח בין רבן גמליאל לרבי יהושע סביב עיבור החודש. מתקיימת כאן הקבלה סמויה בין רבי חייא לרבי יהושע מזה ובין רבן גמליאל לרבי מזה: כמו רבי יהושע גם רבי חייא מבקש להתמודד עם הנתונים האסטרונומיים ה'בעייתיים' שהירח מציב.⁸⁹ וכמו רבן גמליאל גם רבי הוא בעל הסמכות בסיפור, ואפשר שעלינו לקרוא את סיום הסיפור כאקט שבו כופה רבי את סמכותו על רבי חייא, כפי שעלה בידי רבן גמליאל לעשות בסיפור המשנאי, ובאופן דומה לטענה בדבר כוח הכרעתו של בית דינו של רבן גמליאל הנוגדת גם היא את הממצאים האסטרונומיים.⁹⁰ אם כן, ההכרזה בסוף הסיפור יש לראות בה לא רק סימן אלא דרישה להודאה של רבי חייא שהוא מקבל את עמדתו הסמכותית של רבי, ואולי אף רמז לקבלת משיחיותו של רבי, שמובנה כאן עשוי להיות מצומצם למדי, קרי מנהיגות לגיטימית ומקובלת.⁹¹ על פי קריאה זו הסיפור שלנו 'מכיר' את התנגדותו של רבי חייא למשיחיות של רבי, כפי שהוצגה באשכול הסיפורים שלנו, ומתפרש לאורה. מקרה זה מדגים את האפשרות להרחיב את אשכול הסיפורים במסורות שזיקתן אליה מובהקת פחות. בשל העומס הפרשני שבו תלויה ההצבעה על זיקות אלו הצגתי אותו כמקרה מבחן בדבר גבולותיו של תהליך הצירוף של סיפורים אלו לאלו ולא כחלק מן המכלול שפירשתי בתחילה.

אשכול הסיפורים בתלמוד הבבלי ומקורותיו הארץ-ישראליים

עד כה הצגתי קריאה סינכרונית המשחזרת את התמונה העולה מן התלמוד הבבלי כמכלול אחד. עתה אגש לקריאה דיאכרונית הנוגעת לא רק לתמונה הסופית שהן

לו רבי לרבי חייא: לך לעין טב [שם מקום] וקדש את הירח ושלה לי סימן: דוד מלך ישראל חי וקיים.

⁸⁷ בהיעדר מילה זו הדעת נותנת שהבעיה היא לא מקום הירח בתאריך זה אלא עצם הופעתו.

⁸⁸ רק לא בנוסחי מ, מ 140.

⁸⁹ קריאתי כאן מושפעת במידת מה מהקריאה שהציע שוורץ, המזהה בסיפור את המתח שבין הטבע למשפט. ראו דניאל ר' שורץ, 'מכונהנים בימינם לנוצרים בשמאלם? לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח-ט)', תרביץ עד (תשס"ה), עמ' 21-41.

⁹⁰ לזיקה בין סיפור תלמודי לסיפור משנאי המובא סמוך לו ראו סיפור רבי אליעזר ושפחתו בברכות טז ע"ב, אל מול המעשים ברבן גמליאל בברכות ב:ח-ט. ולניתוח ראו מ' לביא, קבלת האחר (לעיל, הע' 1).

⁹¹ כפי שהעירו אורבך, חז"ל (לעיל, הע' 81), עמ' 609, ואופנהיימר, רבי יהודה הנשיא (לעיל, הע' 3), עמ' 37. ברוב הנוסחים מובאת רק דרישתו של רבי מרבי חייא להכריז, ואילו הלשון 'ליה' במקום 'לי' בכ"י מ ניתנת להתפרש כשליחה עצמה ולא כדרישה לשלוח מסר זה.

מייצרות אלא גם להתפתחות המסורות.⁹² במידה חלקית אשכול הסיפורים שלפנינו בתלמוד הבבלי הוא תוצר של חומרים ארץ-ישראליים קדומים, שסיפרו את סיפורם של רבי ורבי חייא ונשתקעו בתלמוד הבבלי. כמה מן המוטיבים, הזיקות והקשרים בין הסיפורים שתיארנו מצויים כבר בסיפורים המתועדים בספרות האמוראים הארץ-ישראליים. מקצתם אף לקוחים מקובץ אגדי גדול בירושלמי כלאים ומקבילותיו העוסק ברבי ורבי חייא.⁹³ כאמור, שמא פרידמן הראה שרצף אגדי זה עומד ביסוד היחידה האגדית בבבלי ב"מ פה, שבניתוח סיפורים ממנה פתחתי מאמר זה. מוטיבים ממנו התפזרו כפטיש יפוצץ סלע בכמה מקורות בתלמוד הבבלי.⁹⁴

מוטיבים המצויים בארץ ישראל

ביחידה זו בירושלמי מתואר רבי חייא כמי ש'ריבץ תורה בישראל' (ירושלמי כתובות יב:ג לה ע"א, עמ' 1010). אנו מוצאים מתח בינו ובין רבי המתבטא בהשוואה בין הנשיאות לראשות הגולה (ירושלמי כלאים ט:ד לב ע"ב, עמ' 175, מאיר מס' 35).⁹⁵ מוטיב זה מצוי בבבלי הוריות יא ע"ב, והתלמוד עוסק בהשוואתם זה לזה ('יכנס רבי חייא לפני ממוני' – ירושלמי שם, כמה גדולים מעשי רבי חייא – בבלי ב"מ פה ע"ב, הובא לעיל). רבי נוזף ברבי חייא על שהוא שולח אותו החוצה כדי שיבדוק מי שם. מוטיב זה מצוי אצלנו בבבלי מועד קטן (סיפור 5).⁹⁶ עוד אנו למדים על הופעת אליהו לצד רבי חייא (ירושלמי כלאים, יובא להלן). גם מוטיבים אחרים ממסורת זו מצאו דרכם לתלמוד הבבלי יבמות קה ע"ב, כגון העדות על מתח בין רבי חייא לרבי ישמעאל ברבי יוסי סביב הכבוד בכניסה לבית הוועד (ירושלמי) או למתיבתא (בבלי). במקורות אחרים בירושלמי יש מרכיבים נוספים, כגון כינוי מזלזל של ר' חייא ('הבבלי'

⁹² בזכות הגישה המשלבת הזאת ראו C.E. Hayes, 'Halakhah le-Moshe mi-Sinai in Rabbinic Sources: a Methodological Case Study', in: S.J.D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (2000), pp. 61-117
⁹³ ירושלמי כלאים ט:ד לב ע"א-ע"ב; ירושלמי כתובות יב:ג לד ע"ד-לה ע"א; בר"ר ק:ב, עמ' 1285-1284.

⁹⁴ וכבר העיר על זה ש"י פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל, הע' 2), עמ' 146. תופעת 'התפזרות' מסורות שבספרות הארץ-ישראלית מצויות במקום אחד למקומות שונים עוד צריכה עיון. דוגמה נוספת להתפזרותם של מוטיבים המצויים בספרות האמוראים בארץ ישראל במקום אחד היא מסורות על אודות רשב"י וראב"ש, המרוכזות בפסדר"כ זכור, טו-כד, עמ' 190-200, ואילו בבבלי מקצתן מצויות בשבת לג ע"ב-לד ע"א, ומקצתן בב"מ פג ע"ב-פה ע"א. במקרה זה כמה מן הקשרים המוטיביים המתקיימים בין היחידות הפזורות בתלמוד הבבלי מתקיימים גם בהיותם בקובץ אחד בספרות הארץ-ישראלית, וייתכן שהזיקה בין הטקסטים היא מוקדמת וארץ-ישראלית. אבל דוגמה מרתקת למקרה הפוך מציעה המסורת בבבלי, יבמות מו ע"א, המרכזת שלושה מעשים שונים ברבי חייא בר אבא המצויים בירושלמי בשלושה מקומות שונים (קידושין ג:יב סד ע"ג, עמ' 1177; ע"ז ד:ח מד ע"ב, עמ' 1404; ע"ז ב:ח מב ע"א, עמ' 1392), אשר זקוקים זה לזה במשהו גם בניסוחם.

⁹⁵ על סיפור זה ראו גם אצל גודבלט, העיקרון המלוכני (לעיל, הע' 3), עמ' 149-150.

⁹⁶ זיקה מוטיבית מתקיימת גם למסורת בבבלי יומא פז ע"א-ע"ב.

בירושלמי, 'עייא' בבבלי) או הזיקה בין רבי חייא לבניו כמי שיש להם זכות גדולה (ירושלמי מעשר שני ה: נו ע"ד, עמ' 309), ועוד מקבילות אשר תוצגנה להלן.⁹⁷ מתוך המכלול הזה עולה האפשרות שאשכול הסיפורים הבבלי הוא תוצר של סיפור אחיד שכבר התקיים בארץ ישראל ועבר לבבל, ואף כי נתפזר (או פוזר במתכוון) בכמה מקומות בתלמוד הבבלי, הרי נותרו בו סימנים המאפשרים את שחזורו והחייאתו מחדש. על פי אפשרות זו העקיבות שמצאתי אינה תוצר של היוצרים והמוסרים המאוחרים השותפים בהתהוותו של התלמוד הבבלי, אלא היא התקיימה עוד קודם לכן במסורות על רבי ורבי חייא שהגיעו אליהם מארץ ישראל. אפשר אף ללכת צעד נוסף ולהניח שקוהרנטיות זו התקיימה אפילו ברצף ספרותי אחד שאינו עוד לפנינו בתלמוד הבבלי.

ואולם עיון השוואתי במקורות הארץ-ישראליים חושף פערים בין עיצוב המסורות בבבלי לעיצובן בירושלמי. אנו למדים לא רק על השימוש בחומרים המצויים בקורפוס הארץ-ישראלי אלא דווקא על העיבודים והשינויים המביאים לדגש הבבלי הייחודי. מאיר הראתה זאת באמצעות המטאפורה 'אבני בניין': כמה מסורות בתלמוד הבבלי השתמשו באבני הבניין מתוך המסורות המופיעות בתלמוד הירושלמי. כאמור, עיקר חידושו של שמא פרידמן בדיונו במסורות אלו היה שאף על פי שרצף הצגתן בבבלי בבא מציעא מלמד על מוצאן בקובץ דומה לקובץ האגדי שלפנינו בירושלמי, המסורות הבבליות שונות במידה ניכרת מחברותיהן הארץ-ישראליות, והן תוצר של הליכי עיבוד, שיוף, עריכה ומסירה ארוכים ומפותחים במיוחד. לשיטתי, מעשי עיבוד אלו, אף שמגיעים העיקריים היו ספרותיים, ואף שהם משקפים קונבנציות של טיפול עורכים במסורות, הרי הם הערוץ שדרכו מפעפעת והולכת ומתרקמת תמונת העולם הייחודית של התלמוד הבבלי.⁹⁸

מרכיבים שנתחדשו בבבל

עתה אציג כמה דוגמאות, מקצתן מן הקובץ הנזכר בירושלמי כלאים, ובהן מרכיבי היסוד של אשכול הסיפורים מצויים בגרסת הבבלי דווקא ולא במקבילתה הארץ-ישראלית. דוגמאות אלו מעידות ככל הנראה שמרכיבי היסוד של הקובץ התהוו על ידי מוסרים, עורכים ומעבדים מאוחרים בבבל. אבקש לטעון שמרכיבים אלו מדגימים מהלך הדרגתי של התגבשות התמות האידאיות סביב דמויותיהם של רבי ורבי חייא.

(1) דימויו של רבי חייא כמעמיד אופוזיציה לרבי סביב שאלת ההוראה לרבים כתגובה לאיסור של רבי (בבלי מו"ק, סיפור 5) אינו מצוי במקבילה בירושלמי כלאים ט:ד לב ע"ד. שתי המסורות נפתחות באירוע שבו עשה רבי חייא מעשה שיש בו כדי להרגיז את רבי. עם זה מדובר במעשה אחר לחלוטין: לימוד תורה ברבים בניגוד להוראתו של

⁹⁷ עוד ראוי להעיר שע' מאיר, רבי (לעיל, הע' 12), עמ' 82 רואה במסורת בירושלמי כלאים עדות לסכנה הרובצת לפתח מנהיג דגול העלול להשתכר ממעמדו. ניתוח זה משתלב יפה עם מה שנראה מגמת המקורות הבבליים בעניין רבי.

⁹⁸ ראו בניתוחים שלי ושל רונית שושני את הקובץ כיחידה ספרותית בעלת משמעות (לעיל, הע' 11).

רבי בבבלי מול עימותו של רבי עם הצהרתו בדבר נכונותו לכוף עצמו בפני ראש הגולה בירושלמי:⁹⁹

⁹⁹ כפי שכבר השגיח רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16).

שלב בסיפור	בבלי מו"ק טז ע"א – ע"ב	ירושלמי כלאים ט:ד לב ע"ד	הקבלות נוספות בבבלי
מצג	רבי אוסר הוראה בשוק	רבי חייא מעמת את רבי עם כנות הצהרתו שיכוף עצמו לראש הגולה.	הוריות יא ע"ב: רבי חייא מציג עליונות ראשי הגולה.
עימות (קטע זה בציטוט)	יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב ולרבה בר בר חנה.		
	שמע רבי – איקפד. אתא רבי חייא לאיתחזויי ליה, אמר ליה: עיאי, מי קורא לך בחוץ? ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג גזיפותא בנפשיה תלתין יומין.	נתכרכמו פניו של רבי. אמר ליה: ארונו בא. אמר ליה: פוק וחמי מאן בעי לך לבר. ונפק, ולא אשכח בר נש, וידע דהוא כעיס עלוי. עבד דלא עליל לגביה תלתין יומין.	
		אמר ר' יוסי בר בון: ¹⁰⁰ כל אינון תלתויי יומיא ילף רב מיניה כללא דאוריתא. ¹⁰¹	
השלמה	רבי חייא נענה לקריאתו של רבי.	אליהו מופיע בדמות רבי חייא ומרפא את רבי.	אליהו מביא את רבי להכרה בזכותו של רבי חייא גם בב"מ פה.

אם דימויו של רבי חייא כמפיץ תורה ברבים וקיומו של עימות בינו ובין רבי מוכרים בירושלמי, הרי חיבורם יחד לסיפור אחד הוא ככל הנראה תוצר פעולות המסירה היוצרת של החומרים בבבל התלמודית, ורק שם מוצע שהתנגדות של רבי חייא לרבי היא על רקע שאלת הפצת התורה.¹⁰²

¹⁰⁰ תופעה דומה (הערה של ר' יוסי ב"ר בון בגוף סיפור בירושלמי, היוצרת זיקה מסוימת למסורת שבבלי) גם במסורות דמה בן נתינה ראו מ' לביא, קבלת האחר (לעיל, הע' 1), חלק א, ואצל ש"י פרידמן, 'דמא בן נתינה – לדמותו ההיסטורית: פרק בחקר האגדה התלמודית', בתוך: 'ל' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה, ירושלים תשס"ז, עמ' 94-95. התופעה צריכה עיון.

¹⁰¹ תרגום: אמר לו: צא וראה מי מבקש אותך בחוץ. ויצא [רבי חייא] ולא מצא שם אדם, וידע שהוא [=רבי] כועס עליו. לא נכנס [רבי חייא] אליו [במשך] שלושים יום. אמר ר' יוסי בר בון: כל אותם שלושים יום למד רב ממנו את כללי התורה.

¹⁰² ראו כבר את הביקורת על אלון אצל פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל, הע' 2), עמ' 141.

(2) הבטחת המשכיות התורה על ידי לימוד תורה לרבים

בבלי, סיפור 2	ירושלמי מגילה ד:א עד ע"ד, 769
כי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייא,	
אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא:	ר' ישמעאל ביר' יוסי או'.
בהדי דידי קא מינצית? חס וחלילה,	
אי משתכחא תורה מישראל מהדרנא לה מפילפול!	יכיל אנא כתב כל קרייא מן פימי.
אמר ליה רבי חייא לרבי חנינא:	ר' חייה רבה אמ'.
בהדי דידי קא מינצית? דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל	יכיל אנא כתב כל קרייא בתרין מניי.
מאי עבידנא,	היך עבידא.
אזלינא ושדינא כיתנא, וגדילנא נישבי, וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי, ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי, וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי, ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי, ואמרנא להו: עד דהדרנא ואתינא – אקרו אהדדי ואתנו אהדדי, ועבדי לה לתורה דלא תשתכח מישראל.	זבן בתרין מניי זרע דכיתן וזרע ליה וחצד ליה ועבד חבלין ותפש טביי וכתב כל קרייא על משכיהון.
היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא אמר ליה ר' ישמעאל בר' יוסי אפי' ממר אמר ליה אין	שמע ר' ואמ'. אשרי (הגוי) [הדור] שאתם בתוכו.

בירושלמי רבי חייא מציג עצמו כמי שבכוחו להבטיח את שימורה של המגילה על ידי כתיבתה. בגרסה הבבלי של סיפור זה הוסט הדגש מפעולת הכתיבה כמאפשרת שימור (ועומדת כאן כנגד ידיעה על-פה) אל פעולת הוראת התורה ברבים. מקורן המשותף של המסורות ניכר בעיקר בזיקה בין דברי רבי חייא בשניהם,¹⁰³ ומשותפים להם גם השאלה של אופן שימור התורה והעמדתם של שני מודלים מנוגדים זה לזה למימושה. אף דברי השבח של רבי נשתמרו בתלמוד הבבלי ומובאים בסמיכות דברים. דוגמה לשינוי קטן בצליל בעת מסירה בעל פה שיש בו שינוי של ממש בתוכן נמצא בהקבלת הביטוי 'מן פימי' ו'מפלפולי'. שני המודלים המנוגדים זה לזה שבירושלמי הוצגו בבבלי בתור סיפור על עימות של ממש (שהוא המחזה של קיומה של מחלוקת), אופני שימור התורה הוסטו מן הלימוד על פה אל מול הכתיבה אל מוקדים המודגשים בתלמוד הבבלי: הפלפול מזה מול הוראת התורה ברבים, או כפי שהוא מכונה בחוליה

¹⁰³ אמנם בבבלי רבי חנינא ובירושלמי רבי ישמעאל ברבי יוסי, אולם כמדומני, ההערה ההשוואתית המובאת בסוף המסורת בבבלי היא זכר לגרסה הארץ-ישראלית, ובה הושוו רבי חייא ורבי ישמעאל ברבי יוסי. ההקבלה המובהקת בקטע שבו מתוארת פעולת הכנת המגילה לכתובה והעובדה שמרכיב זה זר להקשר בבבלי רק מחזקים את ההבנה שמדובר כאן בעיצוב מחדש של החומרים הארץ-ישראליים. פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל, הע' 2), הע' 114, העיר שכבר עמד על הזיקה בין המקורות אולם התקשה לראות בהם מקבילות.

הקודמת של היחידה האגדית בבבלי, הפלפול מול הריבוץ ('תורה כמותו פלפלת, תורה כמותו לא ריבצת').¹⁰⁴ מרכיב זה בסיפור, החיוני כל-כך לאשכול הסיפורים הבבלי על רבי ורבי חייא, הוא זה החסר בגרסה הארץ-ישראלית.

(3) הדאגה להוראה ברבים וזיקתה לרבי

הדימוי של רבי כמלמד תורה ברבים נמצא בספרות הארץ-ישראלית במקור שלהלן:

בראשית רבה צז:י, עמ' 1219	בבלי הוריות יא ע"ב
<p>"לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט 10) – אלו ראשי גלויות שבבבל, שרודין את עם ישראל במקל; "ומחוקק מבין רגליו" (שם) – אילו נשיאים של בית רבי, שמלמדים תורה ברבים בארץ ישראל.</p>	<p>רב ספרא מתני הכי, בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר? א"ל: התם שבט, הכא מחוקק, ותניא: "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט 10) – זה ראש גולה שבבבל, שרודה את ישראל במקל; "ומחוקק מבין רגליו" (שם) – אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה לישראל ברבים.</p>

כאמור, מסורת זו בהופעתה בתלמוד הבבלי חורגת מן התמונה העולה ממסורות אחרות, ואכן, מתברר שהיא משמרת דימוי הרווח בספרות הארץ-ישראלית.¹⁰⁵ עם זה באופן שיבוצה מחדש בתלמוד הבבלי, כשהיא מושמת בפיו של רבי חייא, היא יכולה גם להיקרא כטענה שלו על התפקיד הרצוי של הנשיאות (תורה ברבים) ולא כתיאור דרכם של בית הנשיא. לפעמים בין שתי מסורות אלו גם השלכות כרונולוגיות, ואשוב אליהן בהמשך הדברים.

עוד דוגמה אפשרית להתגבשות העקיבה של התמות האידאיות סביב הדמויות המייצגות אותן יכולה להימצא בחילוף קטן אך חשוב בין הירושלמי לבבלי. בבבלי מצינו על בני רבי חייא בביצה ט ע"ב את הביטוי 'כי נפוק לקרייתא', שכאמור עשוי להצטרף כתנא דמסייעא לדימוי שלהם כמי שהולכים בדרכו של אביהם ומפיצים את התורה ממקום למקום. והנה המקבילה בירושלמי ביצה א:ד ס ע"ג עוסקת רק ביהודה ולא בשני הבנים. הצירוף הלשוני שמצאנו בבבלי המשתלב בדימוי העולה באשכול הסיפורים שם הוא ביטוי לתהליך שבו 'התפשטו' בני רבי חייא מזהותם

¹⁰⁴ השו"ת ירושלמי כתובות יב:ג לה ע"א, עמ' 1010. וראו ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ ישראליות ודרכן לבבלי', קתדרה 92 (תשנ"ט), עמ' 31-36.

¹⁰⁵ באומגרטן (לעיל, הע' 3) העיר שמדרש זה אינו מקורי כבר"ר אלא לקוח מתנחומא. בזה הוא הלך אחר קביעתו של צונץ על פרשיות צו-ק. אבל אלבק במבואו לבר"ר, עמ' 103-104, הבחין בין יחידות מקוריות ובין תוספות ולא מנה קטע זה בין התוספות: 'מפרשה צ"ז ולהלן הדפיסו את הב"ר העיקרי ולא השיטה החדשה'. עליו להודות שהזיקה המוטיבית לבבלי כאן, ועוד דוגמאות אחרות מיחידה זו שעיינתי בהם בהקשרים אחרים מרמזים שצריך כאן עיון נוסף בטרם נכריע אם יש לראות בקטע זה מדרש ארץ-ישראלי קלאסי מובהק או מדרש מאוחר יותר, שרושמה של תרבות בבל כבר ניכר בו.

האינדיבידואלית ונהפכו במידת מה לסמל. נמצאנו למדים שאף בפרטים קטנים ניכר התהליך של התגבשות החומרים לכלל התמונה הקוהרנטית שמוצעת בתלמוד הבבלי.

(4) משיחיותו של רבי כמקור להתנגדות של רבי חייא

אם אשכול הסיפורים הבבלי מציג את רבי חייא כמבקר את משיחיותו של רבי, הנה בתלמוד הירושלמי רבי חייא הוא המייחס משיחיות זו לרבי (ירושלמי שבת טז:א טו ע"ג, עמ' 438).¹⁰⁶ מטען ורמז של ביקורת משיחית זיהינו גם במקור שנידון בסעיף הקודם, ששם רבי חייא טוען לבכירות בית ראש הגולה על בית הנשיאות בבבלי (הוריות יא ע"ב), אולם הוא חסר בירושלמי, במקום שבו רבי חייא מעמת את רבי עם שאלת בכירות בית ראש הגולה (ירושלמי כלאים ט:ד לב ע"ב, עמ' 194). ראוי להזכיר, שבצד פיתוח מוטיב ההתנגדות של רבי חייא למשיחיותו של רבי, הצבעתי בדיון על גבולות אשכול הסיפורים גם על מקורות מן הבבלי ובהם נרמז שרבי חייא ורב תלמידו מאשרים את משיחיותו של רבי.¹⁰⁷ נמצאנו למדים שבבבלי משתמרת במקום אחד התמונה הארץ-ישראלית, ולפיה ר' חייא תומך במשיחיות, ובה בשעה מפותח בו הדימוי של ר' חייא כמתנגד לה.

(5) הנהגה אנושית כקריאת תיגר על ההנהגה האלוהית

הצגתי את המוטיב של ראיית ההנהגה האנושית של רבי כבעלת פוטנציאל של קריאת תיגר על ההנהגה האלוהית. השאלה 'וכי רבך אלהים הוא?' שהיא מיצויו של מוטיב זה מופיעה בתיאור המתח סביב הכבוד בעת כניסה לבית המדרש בין רבי חייא לרבי ישמעאל ברבי יוסי בבבלי יבמות קה ע"ב. במקום שבו מתואר מתח קרוב (אף כי לא זהה) ביניהם בירושלמי כלאים ט:ד לב ע"ב, הסיפור אינו מתפתח לכלל דיון על מעמדו של רבי, ולפיכך מוטיב ההשוואה לאל אינו נמצא שם.

אסכם ואומר שהקוהרנטיות בין הסיפורים בבבלי נוצרת לעתים מתוך זיקות קדומות שהתקיימו כבר בארץ-ישראל, לעתים מתוך הדגשים של המספרים הבבליים. עם זה מרכיבי יסוד של הקו האידיאולוגי הייחודי השוזר את אשכול הסיפורים הבבלי מופיעים רק בתלמוד הבבלי. הסיפור במלואו הוא סיפור בבלי, והוא נוצר כנראה מתוך סדר היום של מספרים בבליים מאוחרים, לעתים באמצעות מזיגתם וכריכתם של שני

¹⁰⁶ וראו איכ"ר ד:כ; ויק"ר טו:ד, עמ' שכח-שכט, ע' מאיר (לעיל, הע' 12), מסורת 60; פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל, הע' 4), עמ' 250-251 והע' 90. דברי אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא (לעיל, הע' 3), עמ' 36, בנושא זה מדגימים יפה את הפער שבין הגישה המבקשת לספר את הסיפור ההיסטורי על סמך המקורות ובין זו השואלת מה היא עמדתם של מוסרי המקורות ומנסחיהם. המתואר בשני המקורות הסותרים הללו מוצג אצלו במשפט אחד, ולפיו האמור באחד מהם התקיים ו'עם זאת' (כלומר על אף הסתירה) גם השני התקיים.

¹⁰⁷ שני המקרים האחרונים שדנתי בהם תואמים היטב את הדברים המדויקים שכתבה הייז על טיבם של המקורות בבבלי, שלעתים משמרים את אופיים של המקורות הקודמים שבהם הם משתמשים, ולעתים מעבדים אותם על פי ערכיהם (הייז, הלכה [לעיל, הע' 92]). וראו ש"י פרידמן, השוכר (לעיל הע' 16). לאחרונה דן קלמין באפשרות להבחין הבחנה שיטתית בין הרבדים הארץ-ישראליים ובין התוספות הייחודיות לבבלי. ראו R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, New-York 2006

מוטיבים שהופיעו בנפרד במסורות ארץ-ישראליות לתוך סיפור אחד.¹⁰⁸ אשכול הסיפורים הוא תוצר של תקופת ההתפתחות העצמאית של התלמוד הבבלי, שעיקרה לאחר עריכת הירושלמי, אף כי שורשיה יכולים להיות עוד בפעילות של דורות האמוראים המאוחרים.¹⁰⁹

החידוש העיקרי העולה מן התלמוד הבבלי בהשוואה למקורות הארץ-ישראליים הוא הפיכתם של רבי ורבי חייא לדמויות המסמלות אידאות מנוגדות והצגת הקיטוב ביניהם בשני מוקדים. במוקד אחד שאלת הזיקה בין תורה לגדולה, כלומר שאלת השפעתו של הכוח הפוליטי על עולם לימוד התורה והפצתה. אם מקורות ארץ ישראל מאפשרים לצייר את רבי (ואת ממשיכיו בשושלת הנשיאות) ואת רבי חייא כשותפים במפעל של הפצת התורה, הרי במקורות בבל עולה הניגוד שבין השניים, כאשר רבי חייא עוסק בהפצת התורה, ואילו רבי בהגבלת הפצתה, ככל הנראה כמרכיב בשימור כוחו הפוליטי. במוקד האחר עומדת הגישה המשיחית, שאת טיבה עדיין עלינו לברר, וגם כאן מתחלף תפקידו של רבי חייא מן החכם אשר בדבריו נמצא אחד הרמזים המעטים לראייה ברבי משיח בספרות הארץ-ישראלית לדמות המייצגת את ההתנגדות למשיחיות המיוצגת בדמותו של רבי.

תרומתם של תהליכי עיבוד, עריכה ומסירה ליצירת אשכול הסיפורים הבבלי
הצגתי את אופיים הבבלי של סיפורי האשכול, כפי שהוא ניכר מתוך השוואה למסורות הארץ-ישראליות. עתה אבקש להציג סממנים נוספים לחלקם של עורכים יוצרים ומוסרים מאוחרים בעיצובם של הסיפורים.

כאמור, שני הסיפורים בב"מ פה ע"ב, התפתחו מקובץ אגדי שעבר במובהק עיבוד בבלי מאוחר, כפי שהראה שמא פרידמן על סמך השוואת חומרי הקובץ לקבצים הסיפוריים שבפסדר"כ ובירושלמי.¹¹⁰ חלק מן המערך התמטי שביסוד סיפורים אלו כפי שהם בבבלי, כגון עניין הישיבה ('מתיבתא') ודרכי הלימוד, שאלת הריבוי מול הפלפול והשימוש באוצר מילים מלחמתי לתיאור יחסי חכמים, שייך למכלול התמטי

¹⁰⁸ אגב בדיקת המסורות הארץ-ישראליות עמדתי על עיבוי נוסף של אשכול הסיפורים הבבלי הנוצר באמצעות העברה של מסורות על מתחי ר' ישמעאל ב"ר יוסי ורבי חייא ומעמדו המפשר של רבי, אל מתחים בין רבי שמעון בן רבי ורבי חייא. כך נוצר בבבלי מכלול מורכב של שתי משפחות העומדות זו מול זו (רבי חייא ובניו מול רבי ובנו). נדמה שבדיקתן של מסורות רבות הקשורות בדמותו של ר' ישמעאל ברבי יוסי למסורות רבי ורבי חייא ברוח המודל המוצע על ידי תאיר בוודאי עניינים לא מעטים שנידונו במאמר זה, אך לא אעסוק בכך כאן.

¹⁰⁹ התופעה העולה כאן דומה מאוד לזו שזוהתה בקובצי סיפורים המובאים יחד, שגם בהם חומרים המוכרים מן הספרות הארץ-ישראלית מצויים בתלמוד הבבלי בסגנון, בעריכה ובסידור המשקפים מגמות ותפיסות בבליות. עניין זה שב ועולה בניחותי קובצי הסיפורים של שולמית ולר, נשים ונשיות (לעיל, הע' 10), לדוגמה עמ' 30-36; 65-72.

¹¹⁰ עוד סמך לאופיו הסתמאי של הקובץ ימצא לנו בזיקות מוטיביות ולשוניות בין חלקו הראשון של הקובץ ובין סיפור רשב"י במערה בשבת לג ע"ב-לד ע"א. מקצתן תוצר משהותם המשותפת של כל הסיפורים בקובץ ארץ-ישראלי קדום (לעיל, הע' 94), אבל אחרות נתהוו מפיתוח משותף לשני הקצבים של מוטיבים האופייניים לתלמוד הבבלי דווקא, ולא אכנס כאן להדגמת העניין. כמה מדוגמאותיו של רובינשטיין, קריטריונים (לעיל, הע' 15) לקוחות מהקובץ בשבת.

אשר ל'סתמאיותו' טען רובינשטיין.¹¹¹ סעד נוסף ימצא בשפתם הארמית ובסגנונם של הסיפורים. סגנון זה מצוי בתלמוד הבבלי גם בסיפורים על אמוראים בבליים מאוחרים בזמנם לרבי ולרבי חייא.¹¹² עוד ראוי להעיר שהשאלה 'ולוקמינהו בהדי הדדי' (סיפור 1 שורה 7) ניתנת להתפרש הן כחלק מהדיאלוג בין רבי לאלוהו הן כהערה רפלקטיבית חיצונית לסיפור (סתם התלמוד). ייתכן שלפנינו דוגמה יפה לתהליך שבו לומד מאוחר עוצר את הסיפור, שואל עליו שאלה, משיב וחוזר לספר את הסיפור. בנוסחאות מאוחרות נעשית שאלה זו חלק מן הסיפור, לדבריה של אחת מן הדמויות. אם כן, הרי זיהינו מעשה ספרותי מאוחר, שעל אף איחורו יש לו משקל רב בהבניית משמעות הסיפורים כפי שהצעת. דווקא שאלה זו ותשובתה יוצרות את הזיקה ההדוקה בין המודלים ההפוכים בשני חלקי הסיפור (התפילה הרב-דורית המשותפת מזה והמשיחיות מזה) ואת ההדגשה על הפעילות המשותפת הנוצרת על ידי הזיקה שיוצרת המילה 'הדדי' עם הסיפור השני, כנזכר לעיל.¹¹³

הסיפור השלישי שדנתי בו לקוח אף הוא מקובץ אגדי גדול – קובץ המסורות הסיפוריות הגדול בתלמוד הבבלי, במסכת תענית. סיפור זה הוא חלק מסדרה של סיפורים בקובץ זה הפותחים במצג 'רב פלוני גזר תענית ולא אתא מיטרא', וניכר שלפחות שורת הפתיחה סוגגנה על ידי עורך הקובץ.¹¹⁴

בניתוח הסיפור הרביעי (סנהדרין לח ע"א) כבר העיר גודבלט על הכללתה של ארמית בבליית בו והשימוש בחומרים המצויים במקומות אחרים בתלמוד הבבלי כמדדים לאיחורו וקבע שאין לתארכו מוקדם מן המאה הרביעית.¹¹⁵ ההשוואה (לעיל) של הסיפור החמישי (מועד קטן) לירושלמי מראה עד כמה בבלי הוא העיבוד שלו כפי שמוצג לפנינו. עוד ניכרת בסיפור זה במידה רבה התערבותו של קול חיצוני, רפלקטיבי, השואל על ההתרחשויות בסיפור ומביא אליו חומרים אמוראיים בבליים ממקום אחר (מאי סבר, מעיקרא, כדבא וכד').¹¹⁶ יש להראות גם את הזיקה בין תוכנו של הסיפור ובין הסוגיה שבה הוא משולב – עניין הנזיפות אשר חסר במקבילה שבירושלמי. אין זה המקרה היחיד שבו מופיע סיפור כלשהו בסוגיה בתלמוד הבבלי,

¹¹¹ רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16), פרק ג. על הפלפול ראו עמ' 48-51; על 'מינצו' ראו שם, עמ' 59.

¹¹² ראו לדוגמה סיפור אבא אומנא בתענית כא ע"ב-כב ע"א. אני מקווה להרחיב בדבר השפה והסגנון הסיפורי כמדד לתארוך סיפורים תלמודיים במקום אחר.

¹¹³ ייתכן שבסיפור זה משתקף גם נוסח של ברכת גבורות המוכר לנו מסידורים ארץ-ישראליים ומנוסחי גניזה, שכן בנוסח הבבלי חוזר ונשנה מוטיב 'תחיית המתים' עוד קודם לאזכרת הורדת הגשמים, שלא כבנוסח הבבלי. אולם אין בזה כדי לתארך את הסיפור או לקבוע את מקומו לארץ ישראל. אפשר שנוסח התפילה הבבלי שלפנינו נתהווה ונעשה לנוסח שליט רק במהלך החצי השני של האלף הראשון, ולנוסחים המכונים ארץ-ישראליים עדיין הייתה אחיזה בבבל בשלהי תקופת האמוראים. ראו אורי ארליך, 'ברכת גבורות, קדושת השם והדעת בנוסח התפילה הקדום לאור קטע חדש מסידור על פי מנהג ארץ ישראל', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 554-584.

¹¹⁴ אלא אם נניח שהסיפורים נאספו על פי שורת הפתיחה שלהם, אבל איני נוטה לכך. מאפיינים אחדים של סיפורים סמוכים בקובצי סיפורים בתלמוד הבבלי הם בדרך כלל ביטוי לעיבוד הבבלי, כנראה המקומי, של הסיפורים בקבצים אלו. ראו בדוגמאות הרבות לתופעה זאת שסיפקה ולר (לעיל, הע' 10).

¹¹⁵ גודבלט, העיקרון המלוכני (לעיל, הע' 3), עמ' 157.

¹¹⁶ ראו תופעות דומות שהביא רובינשטיין, קריטריונים (לעיל, הע' 15), עמ' 29-33.

כאשר המרכיב המשייך אותו לסוגיה זו מופיע אך ורק בגרסתו הבבלית של הסיפור.¹¹⁷ כמובן, במקרים כאלה ייתכן שתחילה השתנה נושאו של הסיפור בעת מסירתו, וכך נעשה רלוונטי לסוגיה שבה שובץ בתלמוד בהתאם לנושאו החדש. אולם אין להוציא מכלל אפשרות שהסיפור נערך ונוסח מחדש על מנת שיתאים לסוגיה שבה הוא משובץ. וביתר דיוק: מתוך הבנה שהוא שייך לסוגיה נוסח הסיפור מחדש באופן שבו יתאים תוכנו לסוגיה. במקרה שלנו נושא הכעס בסיפור הובן כנזיפות, לפיכך שובץ הסיפור בסוגיה העוסקת בנזיפות. הסיפור שובץ אך גם שופץ כדי להתאים לשיבוצו. תופעה כזאת – התערבות בתוכן בזיקה להקשר העריכה, גם היא ראייה לפעולתם של אותם שותפים מאוחרים בהתהוות התלמוד הבבלי.

עוד דוגמה לתיאור תוצרו הסופי של התלמוד כפרי תהליכי עיבוד ועריכה, ככל הנראה מאוחרים, תימצא לנו בהשוואה בין הוריות יא ע"ב ובין בר"ר צז:י אשר הוצגה לעיל. מה שמופיע בבראשית רבה כלשונו של המדרש מצוטט בתלמוד הבבלי כברייתא המתארת את פועלם של צאצאי הלל. מעתה יכולים הדברים להיות מובאים כברייתא שרבי חייא מציג לרבי עצמו. אלא שבמדרש מקור זה עוסק בנשיאים של בית רבי, כלומר בנשיאים שבאו לאחר רבי, ולפיכך אין לראות בו מקור תנאי מוקדם לרבי ורבי חייא. אם הגרסה המופיעה בבראשית רבה היא מקורית מזו שבבבלי, הרי המסגרת המוצגת לפנינו בבבלי היא תולדה של עריכה מאוחרת אשר מציגה כברייתא ניסוח מחודש של מקור בתר-תנאי.¹¹⁸

אם כן, הראיתי כאן תהליכי עיבוד מאוחרים שנתרחשו בדרך לטקסט התלמודי שלפנינו. אנו רחוקים, כמדומני, מלקבוע מסמרות בדבר איחורם המובהק של מסורות סיפוריות בתלמוד הבבלי. יש להבחין בין שלוש תופעות שונות: סתמאיות – כלומר אנונימיות, בבליות ואיחור. ואם הסתמאיות כשהיא לעצמה, כלומר עצם קיומו של תוצר תרבותי שאינו מיוחס לאדם בעל שם, ניכרת, ואף הבבליות כשהיא לעצמה, היינו היות אשכול הסיפורים בצורתו השלמה והבשלה תוצר תרבותי המתועד כיום בתלמוד הבבלי דווקא, אף היא מבוססת, הרי טענת האיחור נשאת רופפת וחלקית, ולא נותר אלא לתחם אותה בטווח זמן רחב ביותר, מהלך של מאות שנים בין מחצית המאה הרביעית ועד למחצית המאה השביעית (אם לא יותר מזה). משך הזמן הארוך הזה ניכר גם בעיון בהשתלשלות הנוסח.

¹¹⁷ ראו הסיפור על יהודה בנו של רבי חייא בבבלי כתובות סב ע"ב, העוסק לכאורה בשאלת זיקתו של יהודה לאשתו, בת רבי ינאי, על פי נושא הסוגיה בבבלי, אך במקבילה בירושלמי ביכורים ג:ג סה ע"ג עוסק רק ביחסים בין יהודה לרבי ינאי. למקרה נוסף ראו J. Rovner, "Rav Assi had this Old Mother": The Structure, Meaning, and Formation of a Talmudic Story', in: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 101-124.
¹¹⁸ שטרן, רבי (לעיל, הע' 3), עמ' 200, והע' 28 לפולמוסו עם גודבלט, העיקרון המלוכני (לעיל, הע' 4).

עיבוי הזיקות בין סיפורי האשכול בהשתלשלות נוסח התלמוד

אחת התופעות המרתקות העולה מן העיון בגרסאות כתבי היד של הסיפורים היא עיבוי זיקות בין הסיפורים בנוסחים מסוימים של התלמוד, כלומר הופעת מילים משותפות או מוטיבים משותפים רק במקצת עדי הנוסח של הסיפורים.¹¹⁹ להלן כמה דוגמאות:

- א. סיפור 1, שורה 15. הזיקה המילולית בין מוטיב הסוד בסיפור זה למוטיב בסיפור 4 מתקיימת בנוסח הדפוס (וכמוהו באסקוריאלי, וטיקן ומינכן), אך בהמבורג ופירנצה 'מילתא' ולא 'רזא'.¹²⁰ מכל מקום, מצד התוכן בשני הסיפורים רבי אינו יודע את הנסתר הקשורות בזמן ביאת המשיח.
- ב. סיפור 2, שורה 6. ברוב כתבי היד (נגד כתב יד המבורג) מופיעה השאלה הרטורית 'מאי עבידנא', המקבילה לשאלה הרטורית 'מאי עובדך' שבסיפור 3, שורה 5. כתבי היד מדגימים שונות רבה בניסוח שאלה זו (ראו בהערות השוליים), ומכאן חיזוק לאפשרות שהיא תוספת.
- ג. סיפור 2, שורה 7. בכ"י מינכן, המבורג וטיקן לא מופיע 'ומאכילנא בשרייהו ליתמי', ומכאן שתוספת זו בשאר כתבי היד היא עיבוי של הזיקה בין דמותו של רבי חייא בסיפור זה לדמות שליה הציבור בסיפור 3, אשר גם הוא מאכיל את תלמידיו (אמנם דגים ולא בשר), ודואג לנזקקים (אמנם עניים ולא יתומים).
- ד. סיפור 2, שורה 9. בכ"י אסקוריאלי המבורג נוסף 'דלית בה מקרי דרדקי', וכן נוצרת שותפות לשונית (ולא רק עניינית) עם סיפור 3, שורה 6.
- ה. סיפור 6, שורה 10. בכ"י וטיקן 110 'עייא', כ"י מוסקבה 'רעיא'.¹²¹ מוטיב ההיגוי השלילי של שמו של ר' חייא בסיפור 5, שורה 6.
- ו. סיפור 1 שורה 4. בכ"י אסקוריאלי 'לבסוף אתא', סיפור 5, שורה 12, 'לסוף אתא'.

הופעתן של כמה מן הזיקות רק במקצת עדי הנוסח של הסיפורים עשויה לכאורה להפריך את השיטה המוצעת במחקר זה. אם כמה מן הזיקות אינן אותנטיות, הרי אין הן מבטאות את עולמם של הסיפורים כפי שהיו במקורם. עתה אבקש להציע הערכה אחרת של תופעה זו. יש לראות בפעולותיהם של סופרים ומעתיקים (ואולי גם מסרנים), אם התפצלו חילופי הנוסח עוד בתקופת המסירה בעל פה של הטקסט) מעשים בעלי משקל פרשני. מעתיק כתב יד מעבה זיקה בין סיפור אחד לסיפור אחר משום שהכיר (ביודעין או שלא ביודעין) בזיקה בין שני הסיפורים. כך מחזקות הזיקות המעובות הללו את ההכרה בקיומן של הזיקות האחרות

¹¹⁹ לתופעה דומה ראו אצל פרידמן, רב כהנא (לעיל, הע' 19); לביא, שמעון בן שטח (לעיל, הע' 1).

¹²⁰ ייתכן שגם ללא הזיקה הלשונית המובהקת שבהבאת המילה 'רזא' בשני הסיפורים, יש לבחון את מוטיב הסוד כמופיע בשניהם, כפי שהדבר בכמה מהופעותיה של המילה, כגון בצירוף 'איגלאי מילתא'. ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan – Baltimore – London 2002, pp. 668-669.

¹²¹ אפשר שמקורו גרפי: חיבור רי"ש של רבי לעי"ן או הפרדת רגל שמאל של חי"ת והיצמדותה ליו"ד, וכך 'חייא' נעשה 'רעיא'.

(ה'אותנטיות יותר', כביכול) בין שני הסיפורים, ותופעה זו מחזקת את קביעת שאשכול הסיפורים אינו אלא תוצרם של היוצרים – מוסרים – מעבדים מאוחרים של התלמוד הבבלי, שהיו שותפים לשלבי התהוותו המאוחרים. אכן, אחד המדדים אשר הציע פרידמן לזיהוי פעולתם בשדה ההלכה, והחרה-החזיק אחריו רובינשטיין בשדה האגדה, הוא היעדר היציבות של הטקסט בתולדות הנוסח.¹²²

על ה'קיום' ההיסטורי של אשכול הסיפורים

במאמר זה הצגתי אשכול סיפורים הזקוקים זה לזה בתלמוד הבבלי. אשכול זה הוא ככל הנראה פרי פעולותיהם של השותפים המאוחרים בהתהוותו של התלמוד הבבלי, ויש לבקש בו את השתקפויות חברתם שלהם, על מתחיה וערכיה. לא ניסיתי להציע כאן שחזור מפורט של ההתפתחויות הספרותיות השונות, ולא ביקשתי לקבוע מסמרות אם פרט כלשהו נתווסף עוד בשלהי ימי האמוראים, על ידי מי שמכונים 'סתמאים', התורמים העלומים לנוסח התלמוד, או על ידי מסרנים בתקופת הגאונים. המושג 'אשכול הסיפורים' המוצע במאמר זה יש לראות בו פיגום, כלי עזר מחקרי. הדעת נותנת שיש לראות באשכול זה תוצר תרבותי המשקף את האופן שבו נתפס העבר הארץ-ישראלי בבבל, בערך משלהי תקופת האמוראים ועד לתחילת תקופת הגאונים, ועד בכלל.

אף שמטרתי הייתה לחשוף מערכת תרבותית אחידה המשתקפת מן הסיפורים השונים, חשוב להבהיר שגישתי כאן אינה שווה לגישה ה'תיעודית' לספרות התלמודית. אין אני טוען כאן לפעולותיו של עורך אחד של ה'תעודה' המכונה תלמוד בבלי, עורך אשר עיצב את המסורות עד שיתאימו זו לזו ולסדר יומו החברתי, הדתי, האידיאולוגי והפוליטי. כאמור, לא כל מסורת עוצבה ביד אחת, בהתאם לנרטיב קוהרנטי המאחד את כל אשכול הסיפורים. אולם מערכת אחודה של תפיסות עולם השפיעה על עיצוב דימוים של החכמים, תפקדה ברקע פעולתם של מוסרים ומעצבים, ככל הנראה לאורך מאות שנים, והביאה בסופו של דבר לעקיבות היחסית אשר מצאנו במסורות השונות.¹²³ במקרים רבים פעלה מערכת זו גם ליצור קוהרנטיות נרטיבית, אולם עיקר

¹²² ראו לעיל, הע' 15.

¹²³ ראוי להרהר אחר תפקידה של האוראליות של הספרות התלמודית הן ביצירתה של עקיבות זו הן בהצדקת הראייה במכלול הסיפורים ישות תרבותית שהיה לה קיום בתודעת המוסרים של התלמוד הבבלי, ומתוך כך את קריאת הסיפורים כשלובים זה בזה. יש להניח שהעוסקים בעיצובם, עיבודם ומסירתם של הסיפורים במסכת כלשהי בתלמוד הבבלי הכירו את הסיפורים האחרים, והללו השפיעו אלו על אלו. אין בזה כדי לומר שכל פרט ופרט בכל סיפור וסיפור עוצב מתוך מודעות לכל הסיפורים האחרים ומתוך מגמה מאחידה והרמוניסטית הרגישה לסתירות וחריקות ומבקשת ליצור סיפור כרונולוגי עקיב. דווקא אם מניחים עולם של סיפורים המתקיימים על פה, משפיעים זה על זה אך לא נכרכים יחד לסיפור עקיב, אפשר לבאר תופעות הניכרות במכלול הספרותי הזה. דמותו של רבי חייא יכולה להופיע פעם כאופוזיציה ישירה לרבי המופגנת בשוק (סיפור 5), פעם כאלטרנטיבה שקטה (סיפור 1), כמעט מוסווה, ופעם כהתנגדות מוסתרת במתכוון (סיפור 4). כמוכן, ראייה כזאת הולמת גם את המקומות שבהם מצאנו חריקות ואי התאמות. אין לצפות שתהליך עיצוב אורגני כזה יפעל על כל המסורות במידה שווה.

אני מציע כאן להסביר שהמסירה האוראלית מסבירה את התוצר הטקסטואלי שלפנינו, אולם הראיתי בגוף המאמר שהתהליך נמשך בעת שהמסורת עוברת אל הכתב. במסורת הנוסח של הסיפורים השונים מתועדים עיבויים והרחבות של הקישורים ביניהם, עלינו להסביר זאת בכך

פעולתה הוא בשדה האידאולוגי והתפיסתי, בהצפת מערכת ערכית מסוימת, אשר בכמה ממרכיביה אדון להלן.¹²⁴

(1) בין תורה לגדולה – מדברים על מערבא וחושבים על הכא

"מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (בבלי סנהדרין לו ע"א). דומה שנאה היא אמירה זו כרקע לעיון בסיפורים שהוצגו. אין אני מעוניין בתפיסתו של רבי עצמו באמירה זו כאדם שנשא הן בתורה הן בגדולה, כלומר אדם שהיה הדמות הבולטת בתחום התורה וגם המנהיג של דורו, מנהיג של העם כולו, אלא בעצם העיסוק בשאלת היחס בין תורה וגדולה, בין חכמה והשתייכות לעולמם של חכמים ולקבוצתם ובין מנהיגות פוליטית. העיסוק בעניין זה הלך ונעשה מוקד חשוב בעולמם של יהודי בכל לאחר חתימת התלמוד, עם המתחים הידועים בין ראשות הגולה ובין ראשות הישיבות.

נדמה שהתהוותו של מתח זה ניכרת כבר בתלמוד הבבלי,¹²⁵ ודומני שהיא אחד המניעים העומדים ברקע מסורות רבי חייא ורבי בתלמוד הבבלי. אפשר לומר שהמסורות עוסקות בקריסתו של המודל 'תורה וגדולה במקום אחד'. המודל קורס כאשר רבי (הדמות, הדימוי, לא האיש הממשי) מיישם פרקטיקות של גדולה על תחום התורה ומנסה להשתמש בתחום התורה בהבניית המעמד וההנהגה שלו. במקרה הזה נוצר ניגוד בין פועלו של רבי ובין (הפצת) התורה. ראוי לציין, שדווקא המסורת המציירת את הנשיאות כמפיצת תורה ברבים ואת ראשות הגולה כרודה את ישראל במקל (הוריות יא ע"א), שאותה הגדרתי 'שבר' בעקיבות של מכלול המסורות, חושפת בפירוש את הזיקה בין הסיפורים למציאות היסטורית בבליית מאוחרת. במקור זה מיוחסים לראשות הגולה מרכיבים שבדרך כלל קיימים בעיצוב דמותו של רבי. ראשות הגולה היא גוף בעל סמכות והנהגה תקיפה. ייתכן שגם בשאר הסיפורים מתקיים 'מעטק תודעתי' המשליך על דמותו של רבי אלמנטים המיוחסים לראשות הגולה בבבל. מצד ההיסטוריה של דמותו הספרותית של רבי מודגם כאן תהליך ובו מאפיינים של הגדולה שיש בהם שלילה לעולם התורה, ככל הנראה בשל קיומם אצל ראשי הגולה (ואולי בד בבד גם אצל הנשיאים המאוחרים בארץ ישראל. ראו להלן), הולכים ונדבקים בדמותו של רבי, משום שהיא דמות של גדולה. עולה מכאן שתפיסה עצמית של חכמים כמי שנמצאים במאבק מול מי שהוא בעל הגדולה אך אינו בעל התורה תפקדה בעיצוב התרבות הרבנית בתקופת התהוותו המאוחרת של התלמוד הבבלי. את רושמה של תפיסה זו אנו רואים היום הן בצד הספרותי, כלומר בהשפעתה על העיצוב

שהמעבר לכתב אינו כרוך בסגירה ובחתימה של הטקסט. כאמור, אם השינויים אינם תולדה של רצונות של התלמוד עוד בעת שנמסר בעל-פה, הרי הם משקפים את היסוד האוראלי שבתהליך ההעתקה של הטקסט הכתוב. יסוד זה מתקיים כל זמן שיש ערוץ שבו יכול הידע שבתודעתו של המעתיק (שהוא ידע בעל-פה) לחדור אל תוך הטקסט הכתוב שהוא מעתיק, כל זמן שהמעתיק אינו מחויב לחלוטין לטקסט מקודש, סגור וחתום, שאין לשנות בו אות.

¹²⁴ דברים דומים ראו אצל רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16).

¹²⁵ למשל במסורות על שמעון בן שטח. ראו לביא, סיפורי שמעון (לעיל, הע' 1); צ' כפיר, 'ינאי המלך ושמעון בן שטח' – סנהדרין יט ע"א-ע"ב: אגדה אמוראית בתחפושת היסטורית', טורא ג (1994), עמ' 85-97.

המאוחר של מסורות סיפוריות בתלמוד הבבלי, הן בצד הדוקומנטרי – ברישומיה המאוחרים המתועדים במקורות תיעודיים על מתחי הנהגה בתקופת הגאונים.¹²⁶

הצגתי כאן את הדברים ככרוכים ביחסים שבין ראשות הגולה לראשות הישיבה בבבל. עם זה אין להוציא מכלל אפשרות שההיסט המיוחד של המסורות המצויות לפנינו בתלמוד הבבלי בהשוואה למצוי בארץ ישראל תלוי לא רק במקום אלא גם בזמן (או כפי שניסח זאת זוסמן בהקשר אחר: 'הזמן גורם או המקום גורם?')¹²⁷ העיצוב המאוחר של מסורות הבבלי מספק לנו פתח הצצה למגמות העולות בחברה היהודית בתקופות מאוחרות יותר, ואפשר שהוא משקף גם מגמות דומות ומקבילות בחברה היהודית בארץ ישראל ומתבטאות במתחים בין חכמים ובין בית הנשיאות בתקופת הדמדומים של מוסד זה.¹²⁸

¹²⁶ על הזיקה הנוצרת בין המסורות הספרותיות המאוחרות בתלמוד הבבלי, ובין המודל התרבותי המיושם הלכה למעשה בעולמם של הגאונים העיר כבר רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16), עמ' 99-100. עמדותי קרובה לדברי הסיכום שלו שם:

Thus several of the cultural elements that appear in Babylonian reworkings of Palestinian tradition about the Nasi resemble those of Geonic times. I suggest that these point to significant continuity between the Stammaitic and Geonic eras (p. 100)

אין בדעתי לשרטט כאן את היחסים בין שלושת הרבדים הללו – התפיסתי, הספרותי והדוקומנטרי (כביכול מציאותי, אף כי גם את התעודות מתקופת הגאונים יש לקרוא בידיעה שיש בהן מן הייצוג הספרותי). דומני שכאשר עוסקים ביחסים סבוכים כאלה קשה לטעון לבכורה בולטת של אחד מן הגורמים. יהיה פשטני לומר שתפיסה בדבר המתח בין תורה לגדולה 'הצמיחה' מציאות היסטורית שבה נתגלע מתח זה. אך גם הטענה ההפוכה, שלפיה מציאות היסטורית שבה הולכת ומתהווה הנהגה יהודית שאינה מובילה מבחינה רבנית היא המביאה לסיפורו של העבר בדמותו של ההווה, מטה את הכף ומייחסת חשיבות יתר למרכיב אחד. במילים אחרות, בהצגת המתח המשתקף בספרות איני רוצה לומר שהסיפורים עוצבו במתכוון באופן כזה על ידי דמויות שהיו שותפות למתח פוליטי, וכי הספרות אינה אלא ייצוג של מתחים פוליטיים. לא זו בלבד שלדעתי אין ביכולתנו לערוך רדוקציה היסטורית כזאת, אלא דומני שהיא גם מעמעמת את עצמתו התרבותית של הטקסט התלמודי המשקף ככל הנראה תקופה ארוכה של מתח בין המודלים. כאשר הטקסט משליך מתח זה על העבר, הרי הוא ממקם אותו לאו דווקא במרחב הפוליטי (הפנים יהודי) אלא במרחב האידיאלי.

¹²⁷ י' זוסמן, 'ישוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, עמ' 55-133. ראו דיונו של רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16), עמ' 3-4.

¹²⁸ ראוי להעיר על מקור ארץ-ישראלי מאוחר אחד (תנחומא וישלח י, מהד' בובר, פו ע"א, מאיר, לעיל הע' 12, מס' 2) המשליך על דמויותיהם של רבי חייא ורבי מתחיים המתוארים בספרות הארץ-ישראלית הקלאסית כעוסקים בתקופה מאוחרת זו, שכן מקבילותיו הארץ-ישראליות עוסקות ברבי יודן נשייא (ראו ע' מאיר, לעיל, הע' 12, עמ' 83):

רבינו שאל לר' חייא: מה אתם אומרים "כאמה בתה?" אמר לו: כמזבח כן כהניו. הטריח עליי רבי האבה, אמר לו: אמור אמת, מה אתם אומרים? אמר לו: כנשיא כן הדור.

מתקיימת כאן הקבלה יסודית למסורת בבבלי בסנהדרין לח (סיפור מס' 4 בנספח). כאן רבי מאלץ את רבי חייא לומר את האמת – ביקורת על משפחת הנשיא מתוך הפתגם, ושם רבי מאלץ את בני רבי חייא לגלות את הסוד – ביקורת על משפחת הנשיא מתוך הפסוק. מכל מקום, אין במקור זה כדי לבסס טענה חד משמעית בדבר התהוות העמדה הזאת בארץ ישראל בתקופת האמוראים, שכן

(2) הפצת התורה ברבים והרהור נוסף על תארוך חיבורים ורעיונות

אף שהפצת התורה ברבים כבר נזכרת במפורש במקורות ארץ-ישראליים, הראית שבתחום זה מדגימים המקורות הבבליים מהלך של הדגשה חשובה, של מרכזו אידאל זה, הצגתו החיובית והפיכתו למוקד המתח בין השררה ובין התומכים בהפצת התורה. בעניין זה אבקש להעיר על אפשרות מעניינת, חשובה לשאלת זמנם ומקומם של הסיפורים כפי שהם לפנינו בבבלי. מערכת דומה למדי של טענות מופיעה בחיבור 'סדר אליהו', שבו מוצעת דמוקרטיזציה של תלמוד התורה בכל מקומות מושבותיהם של ישראל. בעל החיבור, כדמותו של רבי חייא, מוצג כמי שעובר ממקום למקום. קדרי הגדיר גישה זאת פרו-פריפריית ועומדת בניגוד לצנטרליזם של ישיבות הגאונים, והדברים שלהלן המצוטטים על ידו מדגימים יפה עד כמה קרובה הגישה הזאת לדימוי המוצג בסיפורים שנסקרו:¹²⁹

אהרן... היה קושר חבל של ברזל במתניו, ומחזיר על כל פתחי ישראל, וכל מי שאינו יודע לקרות קריית שמע לימדו קריית שמע, ומי שאינו יודע להתפלל לימדו תפלה, ומי שאינו נכנס בגופה של תורה היה מלמדו. ולא אהרן בלבד, אלא כל המלמד תורה ברבים לישראל לשם שמים, ואינו נושא פנים לעשיר ולעני, לא מקרא שהוא מקראן כאחת, ומשנה שהוא משנן כאחת, מתוך כך הקב"ה מרחם עליו ונותן בו רוח חכמה ובינה ודיעה והשכל (סא"ר יב, עמ' 63).

רבים מן המרכיבים המצויים בתיאור זה נמצאים גם בדמותו של רבי חייא: מעבר ממקום למקום, דאגה למי שמתקשה בלימודו; יחס שווה לעשיר ולעני; הוראת משנה ומקרא (על ידי שימוש בפעלים 'מקרא' ו'משנה').¹³⁰ ייתכן שעיצוב זה של דמותו של רבי חייא אכן משקף שלב בהתפתחות החברתית-מוסדית של יהדות בבל שבה כבר הולכים וניכרים ניצני עלייתה של אליטה ישיבתית והנהגתית צנטרליסטית המוכרת לנו

הדבר תלוי בשאלת היחס בין חומרי אגדה מאוחרים – ארץ-ישראליים המתועדים בתנחומא ובבליים המתועדים בבבלי – ואין כאן המקום להאריך בה.

נוכח הזיקות המוטיביות המתקיימות לעתים בין הסב רבן גמליאל ובין הנכד רבי (השוו שטרן, רבי, לעיל, הע' 3) נראה שבדיקה חדשה של עיצוב דמותו של רבן גמליאל במסורות בבליות וארץ-ישראליות כאחד מתוך הצבת השאלה בדבר מקומה של הגבלת התורה כאמצעי בידי ההנהגה בהתהוות המתח בין תורה לגדולה בארץ ישראל ובבבל תתרום לדיון, אך היא מעבר לגבולותיו של מאמר זה.

¹²⁹ עדיאל קדרי, 'תלמוד תורה ב"סדר אליהו": המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 35-59.

¹³⁰ אין זה העניין היחידי שבו השגחתי בזיקה או התאמה בין מגמות שליטות ברבדיו המאוחרים דווקא של התלמוד הבבלי ובין סדר אליהו. אין כאן המקום להציג ממצא זה במלואו ולהכריע בדבר ההשלכות האפשריות שלו לסוגיית תארוך החיבור מזה ותארוך חומרי האגדה המאוחרים בבבלי מזה.

היטב בעיקר בתקופת הגאונים.¹³¹ נוכח אליטה כזאת עולים הקולות המיוצגים בבבלי בדמותו של רבי חייא, ובסדר אליהו – בדמותו של אהרון.

(3) מאבק בין מודלים של הפצת הידע ושימורו

רובינשטיין ראה בפלפול ובכוחניות (אלימות בלשונו) המלווה את התהליך הדיאלקטי מאפייני יסוד של 'תרבותו' של התלמוד הבבלי, והוא כורך אותם בהופעת הישיבות בבבל, לשיטתו, ככל הנראה רק משלהי המאה החמישית. בזה מגלמת דמותו של רבי חייא התנגדות מסוימת למאפיינים אלו בהציעו את שינון התורה ושימורה מתוך זיכרונה (כנגד לפלפול), את ריבוצה ברבים (כנגד סגירתה בתוך המוסדות) ואת שיתוף הפעולה שבמודל של לימוד תומך (בין המורה לתלמידו, בין התלמידים, בין האב לבנים, בינו לבין הכובס וכו'), מה שאין כן בתרבות הדיאלקטית הווכחנית והכוחנית כאחד.¹³²

(4) טיב ההתנגדות למשיחיות

רובד חשוב נוסף באשכול הסיפורים שהוצג הוא ההתנגדות למשיחיות. על פי הניתוח שהצעתי מכלול הסיפורים נוטה להעדיף תרבות המתמקדת בהעברת התורה מדור לדור במקום לממש את המשיחיות. מהי תפיסת המשיחיות הנשללת בסיפורים שלנו? ראוי לתת את הדעת לחוסר יציבות סמנטית של ה'משיחיות', כלומר הסיפורים מציגים תמונה לא עקיבה בעניין המשיחיות של רבי. מחד, כפי שהראיתי עד כה, המשיחיות כרוכה בהנהגה התקיפה של רבי ובדימויים הקושרים אותו לבית דוד, ובזה היא עומדת בזיקה למשיחיות ריאלית, כפי שנוהגים היסטוריונים לפרש את המסורות השונות על משיחיותו של רבי.¹³³ עם זה דווקא המסורות שבהן ההתנגדות למשיחיות היא מובהקת

¹³¹ דיון דומה ייתכן גם בשאלת הטרמת הקראות (או יותר נכון הטרמת ההתנגדות לקראות) בתלמוד הבבלי. גם במקרה זה ייתכן שעלינו לדבר על תפיסות ורעיונות ההולכים ומתהווים ברבדי המאוחרים של התלמוד הבבלי ומבשילים לכלל תופעות היסטוריות מובהקות בתקופת הגאונים.

¹³² ראו רובינשטיין, תרבות (לעיל, הע' 16), עמ' 48-51 על הפלפול, ועמ' 61-64 על האלימות. היבטים אלו הם מדגימים היטב שהשיח המחקרי על מכלולי המודלים המוצגים בבבלי (לעתים בניגודים בינאריים) הוא מועיל יותר מהעיסוק בעמדה של 'הבבלי' (או של השותפים המאוחרים ביצירתו). מרכיבים אלו מוצגים באור חיובי כשהם דבוקים לדמותו של רבי חייא, ואילו בדרך כלל דומה שבבבלי מוצגת העדפה של הפלפול. ראו רוזנטל, מסורות (לעיל, הע' 104).

¹³³ ראו על כך אצל גודבלט, העיקרון המלוכני (לעיל, הע' 3), עמ' 161 ואילך; אפרים אלימלך אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמים', עמ' 51; הנ"ל, חז"ל (לעיל, הע' 81), עמ' 609. וראו להלן דבריו של משה-דוד הר, 'משיחיות מדינית ריאלית ומשיחיות אסכולוגית קוסמית בדברי חז"ל', תרביץ נד (תשמ"ה) עמ' 331-346:

הנסיון השני [של משיחיות דרך הסכם וברית עם הרומים – מ"ל] כשני דורות מאוחר יותר, הייתה מגמתו של רבי יהודה הנשיא, שראה עצמו מלך המשיח, להביא לבניין המקדש מחדש מתוך קשרי הידידות ההדוקים שלו עם השלטונות הרומיים המקומיים ועם האימפרטורים מבית הסוורים. אולם מגמה זו נגוזה מהר, שכן רבי טעה ודימה לראות אפשרויות מדיניות מפליגות במה שלא היו אלא ידידות אישית, בצירוף אהדה ליהודים, ואף התעניינות תרבותית מסוימת ביהדות מצד האימפרטורים הסוורים. אולם מעניין לציין, שאפילו במאה החמישית, בתקופה הביזנטית, עוד נתעוררה בלב היהודים בארץ תקווה דומה (עמ' 340).

ביותר כבר מכוונות לציפייה משיחית בעלת ממדים לא ריאליים. בסיפור הראשון הגעת המשיח תלויה בידיעה שתימסר על ידי אליהו, זמנו של המשיח טרם הגיע, הבאת המשיח מוצגת בהקבלה מלאה לתחיית המתים, ועל פי הניתוח שהצעתי ממד הזמן האסכטולוגי הוא המונגד לממד הזמן הנוכחי המשתקף בפועלו של רבי חייא עם בניו, בעיסוק בדור הבא ולא בעתיד הרחוק שטרם הגיע זמנו. גם בסיפור שבו מביא רבי חייא במפורש עמדה בדבר אי הגעת המשיח בזמנו של רבי הוא משתמש בביטוי 'אין בן דוד בא עד ש-', שיש בו כדי לצייר הגעה מצופה של משיח אל המציאות בעתיד ולא הופעתו של משיח במציאות. סיפורים אלו מרמזים לעתיד רחוק המנותק מהמציאות הריאלית-פוליטית של החברה היהודית בתקופת התלמוד ואולי אפילו מציעים ממד א-היסטורי של המשיחיות הכרוכה בהרס הסדר החברתי הקיים.¹³⁴ אין לראות בסיפורים שלנו עדות היסטורית להתנגדות פוליטית של רבי חייא לתפיסה עצמית משיחית מדינית של רבי אלא מכלול ספרותי המציע את המודל הדתי המיוצג בדרכו של רבי חייא ודחיית המודל הדתי המשיחי המיוצג בדמותו של רבי. דומה שיש לראות בעצם העברתה של המשיחיות אל ממד זמן בעתיד המנותק מן המציאות הריאלית מהלך שמשקף, מאפשר ואולי אף מכונן את ההתנגדות למשיחיות מדינית ריאלית וקונקרטיית.¹³⁵

סיכום: השלכות מתודולוגיות

הגישה שהוצעה כאן יש לה השלכות על הקריאה ההיסטורית במעשי חכמים, על הקריאה הספרותית בהם ועל העיון בתהליכי ההתהוות המאוחרים של התלמוד הבבלי. ביקשתי להשיב משהו מעשייתם של ביוגרפים המשתמשים בסיפור התלמודי. הם משחזרים את תולדות התנאים והאמוראים באמצעות סיפורי מעשי החכמים. הסיפורים השונים והמגוונים הפזורים ברחבי הספרות התלמודית על אודות חכם כלשהו נחשבים מעין חלקים של פזל הדורשים את חיבורם זה לזה עד לבנייתה של התמונה ההיסטורית השלמה. דא עקא: חלקיו השונים של הפזל לא תמיד תאמו זה את זה, ולעתים אף סתרו זה את זה. אז ביקש הביוגרף לבור את המוץ מן התבן, לברר את הגרעין ההיסטורי של כל אגדה ואגדה, ללבן את הסתירות והקושיות, לשייף את החלקים השונים עד שיאפשרו לו את בנייתה של תמונה שלמה.

ואולם החזרה לסינתזה של מסורות סיפוריות כאן יסודה באימוץ מלא של הנחות העיון הספרותי ושל מסקנות העיון הכרונולוגי על התפתחות התלמוד. הסיפורים אינם משמשים יסוד לשחזור של המציאות ההיסטורית של התנאים והאמוראים כפי שהייתה בימיהם. העקיבות אין לראות בה ביטוי לאמינות ההיסטורית.¹³⁶ הסיפורים הם

¹³⁴ מספר אלמנטים בעיצוב דמותו של רבי מצדיקים דיון על משיחיותו של רבי והנצרות, והם נשיאת הייסורים, כוחו המגן של רבי והנגיעה בשאלת אלוהותו של רבי ("וכי רבך אלוהים הוא?"). מכל מקום, דיון כזה הוא מעבר לגבולות מאמר זה.

¹³⁵ רבים מן המקורות המוצגים אצל אורבך, חז"ל (לעיל, הע' 81), עמ' 609 ואילך, עשויים לבסס את הזיקה בין הצגת משיחיות שלא בעולם הזה ובין התנגדות למשיחיות. מכל מקום, יש לדון במקורות אלו לא רק על פי זמנם של מוסריהם אלא גם על פי זמנם ומגמתם של הקבצים שבהם שובצו בתלמוד ובמדרש.

¹³⁶ סתירות מובהקות בין סיפורים מעידות שאחד מהם לפחות אינו עדות אמינה בצד ההיסטורי, ולסתירות אלו היה תפקיד חשוב בערעור הקריאה ההיסטורית במעשי חכמים. אולם הטיעון

יצירות ספרותיות המלמדות בעיקר על הרעיונות הדידקטיים, הקולות החתרניים והמתחים החברתיים והאידיאיים המשתקפים בהם. בידודם של הסיפורים כיחידות ספרותיות עצמאיות מאפשר ניתוח ספרותי מושכל. אולם הטקסט הסיפורי ומשמעותו נבנים לא רק ממה שבתוכם אלא גם מאוסף ההקשרים, הזיקות והמשמעויות המוענקות להם על ידי טקסטים אחרים. סיפורים שונים ופזורים המספרים את סיפורה של דמות כלשהי מתחברים לתמונה שלמה ומציעים מעין שחזור של הסאגה הסיפורית הרווחת על אודות אותו חכם, וכשהם שלובים זה בזה הם מעמידים מסכת שלמה, שהיא תמונת דיוקנו של חכם זה בעיני המספרים, ובו מייצגת הדמות דפוס אידיאלי כלשהו. אוסף הסיפורים האחד יוצר את המבע של החברה המספרת על אודות הדפוס האידיאלי המיוצג על ידי הדמות.

תהליכי העיבוד והמסירה היוצרת שעברו על הטקסט התלמודי הם שאפשרו את פעפוען של מערכות ערכים אלו אל הטקסט כפי שהוא לפנינו היום, ואף הם מרחיקים את הטקסטים ממעמד של עדויות מהימנות על מציאות היסטורית במיהן של הדמויות המתוארות.¹³⁷ עם זה אין הקריאה בתלמוד נעשית א-היסטורית אלא עיון בראיית העבר של יוצרי הבבל¹³⁸ ובערכים ובמתחים בני זמנם המשתקפים בשחזור העבר הזה

ההפוך אינו נכון. עקיבות אינה מדד חד-ערכי לאמינות היסטורית. התאמה וזיקות בין סיפורים שונים והעקיבות בייצוג דמות עשויים להיות תוצר תרבותי ולא שיקוף של מציאות עקיבה. עלינו להודות שעצם יצירתה של קוהרנטיות היא ביטוי לתפיסת המציאות כמקיימת קוהרנטיות כלשהי בתוכה, ביטוי לתפיסה האומרת שדמותו של חכם כלשהו אמורה לייצג עמדה או תפיסה מסוימת. אגב זאת יש מקום גם לדיון דומה בתופעה של העקיבות (החלקית) בגישתם הפרשנית או הלמדנית של אמוראים שונים, שמזכירים לעתים חוקרי תלמוד (למשל: דוד הנשקה, 'אביי ורבא – שתי גישות למשנת התנאים', תרביץ מט [תש"ם], עמ' 187-193; ברק שלמה כהן, 'רב ששת לעומת רב נחמן: שתי שיטות פרשניות למקורות תנאיים', *HUCA* 76 [2005], עמ' יא-לג). כלום משקפת עקיבות זו את עמדת האמוראים ומורה על אותנטיות במסירת ההלכה, או שמא היו דמויות אמוראים אלו לסמלים של מתודות, והעקיבות היא תוצר פועלם של המוסרים והעורכים המאוחרים שבעיניהם האמוראים הללו אוהזים בשיטות כלשהן? בין שתי האפשרויות הללו תיתכן גם אפשרות ביניים: עקיבות כלשהי במסורותיו של חכם כלשהו עשויה להביא להשלטה של הגישה העקיבה הזאת גם על דבריו בתחומים אחרים. הדברים שכתב קרמוד על תפקידה של הספרות להטיל סדר ומשמעת במציאות הכאוטית יפים גם כתשתית תיאורטית לטיפול בתופעה זו בספרות התלמודית: F. Kermodé, *The Sense of an Ending*, New York 1967, הובא אצל רוה, לעיל, הע' 13.

¹³⁷ זהו מרכז הכובד של טיעונו של פרידמן, לאגדה ההיסטורית (לעיל, הע' 3).

¹³⁸ במאמרו הנזכר של בויארין (לעיל, הע' 17), עמ' 241, הוא מביא מדבריה של פון רוברט:

[These] narratives "[have] to be read as Talmudic mythopoesis rather than perhaps as Talmudic historiography or memory of the early (tanaitic) period of the rabbinic movement. This Talmudic mythopoesis centers around the utopian beit midrash as the institutional framework for the religion of Torah" (Charlotte Fonrobert, 'When the Rabbi Weeps; On Reading Gender in Talmudic Aggada', *Nashim: A Journal for Jewish Women's Studies and Gender Issues* 4 [2001], p. 58)

לטעמי, אין צורך להציג את האוטופיה כניגוד להיסטוריוגרפיה או לזיכרון העבר כדרכה של פון רוברט. אדרבה: ההיסטוריוגרפיה מתארת או זוכרת את העבר לא כפי שהיה אלא מתוך זיקה מובהקת למודל בעל משמעות עבור מוסריו של העבר, ואפשר גם מודל אוטופי.

ובפונקציה התרבותית שלו בעת התהוותו ולאחריה.¹³⁹ ברוח דברים שכבר כתב פרידמן נאמר שהמסורות טופלו על ידי מישהו בזמן כלשהו בדרכן הארוכה מבבל לארץ ישראל, ממסכת אחת לאחרת ומסוגיה אחת לאחרת. התוצר הספרותי המוצג לפנינו בתלמוד הבבלי הוא כנראה פרי תהליך פעפוע ארוך והדרגתי של גישות המתפתחות בימי התנאים והאמוראים ולאחריהם.¹⁴⁰ נראה שמדובר בשינויים

¹³⁹ על הפנייה לעיסוק בספרות התלמודית כמקור היסטורי המלמד על עולמם של האוחזים בטקסטים התלמודיים לאחר התהוותם יותר משמלמד על העולם המתואר בה ראו לאחרונה אצל עדיאל שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כוח האל ותקוות הגאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב (תשס"ז), עמ' 5-36.

¹⁴⁰ גישה כזאת שוללת לא רק את תפיסת המקורות כמייצגים את ימי התנאים המתוארים בהם אלא גם את תפיסתם כפרי פעולה מודעת של עורכי התלמוד, שיש בה מעין בריאת יש מאין. אף שבמקום אחד במאמרו הנזכר על סאגת סיפורי דור יבנה בבבלי מדבר בויראין על חזירתם הבלתי מודעת של מוטיבים המשקפים ערכים מאוחרים תוך כדי מסירה בעל פה (לעיל, הע' 17), הרי מגמתו הכללית היא לייחס מגמה מודעת לעורכים-מוסרים המאוחרים בפעולת החדרתה של מערכת הערכים שלהם, ייתכן אפילו בפריסת המסורות במסכתות שונות בתלמוד. ייחוס מגמה מודעת משתלב יפה בעמדתו הרואה בפועלם של העורכים המאוחרים הללו חלק מן המכלול של 'התרבות הרבנית' הנוצר לשיטתו בתקופה זו. מכלול זה כולל את מוסד הישיבה, הטקסט המייסד שלו (התלמוד), חידושי התיאולוגיים (האופי הפתוח של הטקסט והדיון ההלכתי) והפרקטיקה (עיסוק אינטנסיבי בתלמוד תורה כצורה של עבודת ה'). מעצבי החומר התלמודי הצליחו להחביא את חלקם ב'המצאתו' של מכלול זה על ידי שהשליכו אותו על החכמים המוקדמים. במקרה שהצגתי כאן המציאות הטקסטואלית מספרת סיפור מורכב מזה, ויש לבחון שמא סיפור זה נכון אף למסורות שבהן דן בויראין. המסורות הבבליות לא הומצאו יש מאין אלא שאבו הרבה ממסורות שהתקיימו כבר בארץ ישראל. התמונה המלאה העולה מן התלמוד הבבלי מציגה שלמות ובשלות של הדימויים הכרוכים ברבי ורבי חייא שהושגה בתלמוד הבבלי, אולם דימויים אלו החלו את מסלול צמיחתם ופיתוחם עוד קודם לכן בארץ ישראל. זאת ועוד, תהליך הגיבוש של מה שנראה לנו היום דימויים בבליים נמשך אף לתוך תהליכי המסירה המאוחרים של הטקסט. טיעון מעודן יותר יאמר שבפועלם של העורכים והמסרנים המאוחרים נתגבשה והושלמה תמונת העולם המוצעת במפעלם של חכמים, אשר נתהוותה בהדרגה על ידי ציורו של העבר התנאי בדמותה. כמה מן המרכיבים התהוו עוד על ידי חכמי ארץ ישראל, והוסיפו עליהם האמוראים הבבלים המאוחרים, שפועלם אינו מוכר בירושלמי, ואת המפעל הזה גיבשו השותפים בשלבים המאוחרים בהתהוות הבבלי (כמו בויראין גם רובינשטיין במבואו לספר זה ובשני ספריו הקודמים בנושא [לעיל, הע' 15-16] רואה במפעל הסתמאי מהפך וחידוש גדול, והדברים שאני מציג כאן אמורים גם לדבריו). על ההיסטוריה של רעיונות, בכלל זה רעיונות תלמודיים, מוטב לדון, לדעתי, במושגים של הבשלה והתפתחות, העברה מן השוליים למרכז ולהפך, ופחות במונחים של המצאה ומהפך (ראו עבודת התזה החשובה של אריאל פורסנברג המיישמת את גישתו של פטנאם בנושא ההיסטוריה של מושגים לתחום העיון התלמודי: אריאל פורסנברג, התהוותה של קונספציה: המקרה של השבת אבדה בהלכה התנאית והאמוראית, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, אוקטובר 2001).

בהתאם לזה המכלול שמציג בויראין במאמרו אמנם הבשיל לכלל שלמות במפעלם של מעצביו המאוחרים של הבבלי, אולם ככל הנראה הוא התפתח בהדרגה, וכשם שאין לדבר על המצאתה של התרבות הרבנית באחת על ידי רבן יוחנן בן זכאי כתגובה מיידית לחורבן, כך אין לייחס ל'סתמאים' העלומים את מכלול ההתפתחות התרבותית ההדרגתית שהתבטא בעיצוב הסופי שהקנו לתלמוד הבבלי השותפים המאוחרים בהתהוותו.

שמקצתם נעשו עוד בתקופת האמוראים המאוחרים הפועלים בבבל עם הירידה בהיקף של חילופי המידע (המתועדים לפנינו) עם אמוראי ארץ ישראל, בערך מימי רבא ואביי. אולם עיצוב המסורות נמשך אל תוך תקופת מסירתו בעל פה של התלמוד שלאחר ימי האמוראים ואף בתקופת מסירת הטקסט בכתב.

'עמדת' התלמוד והבניית מתחי יסוד בחברה היהודית הבתר-תלמודית

בניתוח אשכול הסיפורים הצגתי את מה שנראה בעיני העדפה של התכונות הקשורות בדמותו של רבי חייא על פני אלו הקשורות בדמותו של רבי. עם זה חשיבות אשכול הסיפורים היא ברשת הקואורדינטות המושגית שהוא מציע, תמונת העולם שבה מתעמתים זה מול זה המערכים האלה: משיחיות – הנהגה קשוחה – עושר – אליטיזם – שימור הידע בידי בעלי הכח – פלפול, כנגד עיסוק בהווה (או בדור הבא), דאגה לזולת ולרווחת עניים – פתיחות לרבדים שונים של החברה – ביזור הידע – שימור הידע באמצעות תפוצתו הרחבה והזיכרון. אשכולות תכונות אלו אשר נרקמו סביב דמויותיהם של רבי ורבי חייא היו גם בתקופות מאוחרות מעין מערכת ניגודית יסודית העומדת ביסוד התפתחויות ומגמות בחברה היהודית מתקופת התלמוד ואילך, ובזה חשיבותם.

גם הדגש ששם בויריין במאמר זה על המצאת חוסר הוודאות הפרשנית על ידי הבבלי דורש בחינה מסוימת לטעמי, שכן לעתים הדיון הפתוח של הבבלי אינו אלא אמצעי להשלטתה של הרטוריקה של המובן מאליו, שבאמצעותה הנחות היסוד של הדיון הפתוח לכאורה הן הנהפכות ליסודות המוצקים ביותר של התרבות היהודית כפי שעוצבה בבבלי או בעקבותיו (ראו דוגמה במאמרי העתיד לראות אור The Tractate of Conversion). אעיר עוד שתפיסה כזאת של המנגנון הספרותי משתלבת יפה עם דבריו של בויריין על המוגבלות של הפתיחות של המערכת המוצעת בבבלי, והדברים ראויים לפיתוח במקום אחר.

נספחים**נספח א – רשת הקשרים והזיקות בין הסיפורים השונים הפזורים בתלמוד הבבלי**

מספרתי 11 מרכיבים או זיקות המחברים בין הסיפורים הללו:

- (1) רבי.
- (2) הנהגה תקיפה של רבי.
- (3) גילוי סוד.
- (4) רבי חייא.
- (5) דאגתו של ר' חייא לדור הבא.
- (6) תפילה מביאה להורדת גשמים.
- (7) התנגדות למשיחיות.
- (8) סכנת השתכחות התורה.
- (9) תמיהה על אודות מעשי מוריד הגשמים.
- (10) דאגה להפצת התורה ברבים.
- (11) בית ראש הגולה.

נסקור עתה את הופעתם של מוטיבים אלו בסיפורים השונים:

- א. ב"מ פה 1: רבי [1], בנקיטת הנהגה תקיפה [2], מגלה את סוד [3] הבאת המשיח טרם זמנו באמצעות תפילתו של רבי חייא [4] ובניו [=הדור הבא 5] בתענית ומנסה לממשו, תפילתם מביאה להורדת גשמים [6], ומשמים מתערבים לעצור המהלך [=התנגדות למשיחיות 7].
- ב. ב"מ פה 2: רבי חייא [4] מונע את השתכחות התורה [8] באמצעות מעשיו. ומה מעשיו? [9] דאגתו להפצת התורה ברבים [10] באמצעות לימוד דרדקים [= הדור הבא 5] ודאגה לרווחתם.
- ג. תענית כד: תפילת שליח ציבור אנונימי מביאה להורדת גשמים [6] בתענית בזכות מעשיו. ומה מעשיו [9]? דאגתו להפצת התורה ברבים [10] באמצעות לימוד דרדקים [= הדור הבא 5] ודאגה לרווחתם.
- ד. מועד קטן טז: רבי [1] בהנהגתו התקיפה [2] אוסר לימוד תורה בשוק [= הפצת התורה ברבים 10], ורבי חייא [4] מפר את הצו ומלמד את שני אחייניו [= הדור הבא 5].
- ה. סנהדרין לח: רבי [1] משקה את בניו [5] של רבי חייא [4] יין על מנת לחשוף את הסוד [3]: המשיח לא יבוא בזמנם [7] של ראשי הגולה [11] והנשיאים הרודים את ישראל [2].
- ו. הוריות יא: רבי חייא [5] מבליט את יתרונו של בית ראש הגולה [11] הרודה את ישראל [2] על הנשיאות בתחום ההנהגה [2], ואילו בית הנשיאות [1] ייעודו הפצת התורה ברבים [10].
- ז. נדרים מא: רבי [1] מגביל [2] את היקף לימוד התורה שהוא מלמד את רבי חייא [4], וכמעט ומשתכחת התורה בשל כך [8], והיא ניצולה בזכות כובס [מטונומיה לרבים – 10] ששמע במקרה את כלל לימודו של רבי.

להלן נתונים אלו בייצוג טבלאי:

נדרים מא	סיפור 6	מז"ק טז	סיפור 4	סיפור 3	ב"מ פה			הגבלת / הפצת תלמוד תורה לרבים	הסוד
					סיפור 1	סיפור 2	סיפור 5		
רבי לימד את רבי חייה באופן חלקי	רבי חייה פועל שלא כהוראת רבי	רבי חייה	רבי חייה מבקר את רבי	לשליח יכולת להביא גשם	רבי מוריד לפני התביה	מונגדים זה לזה	קשיחות והנהגה של רבי	מתח בין רבי לר' חייה	
			ביחסו לרבי חייה	לשליח יכולת להביא גשם	רבי מוריד לפני התביה	לרבי חייה יכולת להביא גשם	הבאת גשם		
רבי מאביל הכובס, הכובס שומעה ומעבירה	רבי אוסר הוראה בשוק ורבי חייה מלמד בשוק			שליח הציבור תורה לרבים	רבי חייה מפיץ תורה לרבים		הפצת / תורה לרבים		
			בני רבי חייה מגלים הסוד			רבי מנסה להשוף סוד			
			כימי בית הנשיאות לא יבוא המשיח		אך ראב"ש מנעו מוות מוקדם ('טרם זימניה')	הבאת המשיח / תחיית המתים ('טרם זימניה')	המשיחות / תחיית המתים		
		רבי חייה עם בני אחיו	רבי חייה ובניו בדעה אחת		רבי חייה מלמד ילדים	רבי חייה עם בניו	הדור הבא		
הכובס ורבי חייה מונעים שכחת התורה	[הוראת התורה לרב הבטיחה המשכיות התורה – על פי מקור אחר]				רבי חייה מונע שכחת התורה		שכחת התורה		
הכובס כמייצג שכבות עממיות					רבי חייה דואג גם לאוכל ולעניים	רבי חייה דואג גם לאוכל ולעניים	אלמנט חברתי		

נספח ב: סינופסיס לסיפור מס' 3, תענית כד ע"א, על פי תעתיקי כתבי היד

מינכן 140	ספרייה 5508 בריטית (400)	לונדון	וטיקן 134	יד הרב הרצוג	דפוס פזרו	אוקספורד 23	מינכן 95
רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא	רב איקלע להווא אתרא
גזר תעניתא	גזר תעניתא	גזר תעניתא	גזר תעניתא	גזר תעניתא ולא אתא מיטרא	גזר תעניתא ולא אתא מיטרא	גזר תעניתא	גזר תעניתא
נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה ההוא מקרי דרדקי	נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה שליחא דציבורא	נחית קמיה שליחא דציבורא
אמ' משיב הרוח נשא זיקא	אמ' משיב הרוח נשא זיקא	אמ' משיב הרוח נשא זיקא	אמ' משיב הרוח נשא זיקא	אמ' משיב הרוח? נשא זיקא	אמר משיב הרוח ונשא זיקא	אמ' משיב הרוח נשא זיקא	אמ' משיב הרוח נשא זיקא
אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמר מוריך הגשם ותא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא	אמ' מוריך הגשם אתא מיטרא
אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקי אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקא אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקא אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקא אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי דרדקי אנא	אמר ליה מאי עובדך אמר ליה מקרי דרדקי אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקי אנא	אמ' ליה מאי עובדך אמ' ליה מקרי ינוקי אנא
ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי	ומקרינא לבני עניי כבני עתירי
וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי	וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מידי ולא מידי	כל דלא איפשר ליה לא שקיל מיניה מידי	כל דלא איפשר ליה לא שקיל מיניה מידי	וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי	וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי	וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי	וכל דלא איפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי

ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי	ואית לי פירא דכוריי
דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע	דפשע
כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע	כל מאן דפשע
בינוקיה	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי	בינוקי
ליה	ליה	ליה	ליה	ליה	ליה	ליה	ליה	ליה	ליה
משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא	משחידנא
בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי	בכוריי
ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא	ומשדרנא
להו	להו	להו	להו	להו	להו	להו	להו	להו	להו
ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה	ומפייסנא ליה