

חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל

(ירושלמי ביכורים ג, ג; בבלי כתובות סב, ב)

מאת

ד"ר ישעיהו בן פזי

א. מבוא

למאמרו החשוב העוסק בתולדות מסירת הטקסט של אגדות חז"ל, מקדים יי פרנקל, בין השאר, את הדברים הבאים:

סיפורי האגדה של תקופת התנאים והאמוראים הגיעו אלינו – בכל הספרות התלמודית – בשתי מסורות נפרדות: המסורת הארץ ישראלית והמסורת הבבלית. המסורת הארץ ישראלית כוללת את התוספתא, את מדרשי התנאים, התלמוד הירושלמי, בראשית רבא, ויקרא רבא ופסיקתא דרב כהנא. המסורת הבבלית כוללת את התלמוד הבבלי על מאות סיפוריו. לשתי מסורות אלו יש כמובן שורשים משותפים רבים ויעידו על כך הסיפורים המקבילים לשתי המסורות. אך, אף על פי שיש חומר (היסטורי או ספרותי) משותף רב בין סיפורי שתי המסורות – הן נעשו עצמאיות בשלב מוקדם יחסית. ניתן להוכיח שהסיפורים המקבילים שונים זה מזה ויש להתייחס אליהם כאל חילופי מסורות ספרותיות – מעין חילופי לשונות – ולא כאל חילופי נוסחאות.¹

שונותם של אגדות מקבילות מתבארת כאן על ידי פרנקל באמצעות הבחנתו המפורסמת של יי נ' אפשטיין באשר לשינויים הקיימים באופן כללי בין מקבילות תלמודיות: יש שינויים שמקורם ב"חילופי לשונות" (Variaten) ויש שינויים שמקורם ב"חילופי נוסחאות" (Versionen). השינויים שמקורם ב"חילופי לשון", מקורם בעיבודים מכוונים של טקסט (בכתב או בעל פה) וזאת בניגוד לחילופי נוסח' שמקורם בשגגת המוסרים והמעתיקים במרוצת הדורות. בהמשך דבריו שם טוען פרנקל כי 'כל המצוי באגדות חז"ל יודע שאפשר להביא מאות דוגמאות של זוגות סיפורים...מחקר הסיפורים צריך לצאת מתוך נקודת המוצא שיש לפנינו סיפורים עצמאיים של שני ענפי מסורת, ולכן טוען כל סיפור מחקר וניתוח בפני עצמו. ההבדלים הספרותיים הגדולים שבין הסיפורים מוכיחים, שמעצביהם בשתי המסורות לא הקפידו בשעת העיצוב והמסירה על דיוק ראלי או היסטורי ועיקר מטרתם היה העניין הרעיוני-ספרותי שהוא חידושם'²

והנה, לרובם המוחלט של האגדות המקבילות אליהם מתייחס פרנקל, יש איזו תמה משותפת המאפשרת לראות אותם כאגדה אחת שיש לה "פנים שונות". בדרך כלל גם ניתן להצביע על הגורמים הספרותיים אשר בשלב מוקדם של מסירת האגדה פצלו אותה לשתי וורסיות. אולם יש מספר קטן של אגדות מקבילות, אשר מצד אחד מסתבר שהם בעלי מוצא משותף אולם מצד שני נושאים שונה לחלוטין. במקרים אלו מתקשים חוקרי האגדה להבין כיצד טקסט מקורי אחד התפצל לשתי תמות שונות לגמרי. ההסבר השגור כי מעצבי האגדות לא הקפידו על דיוק ראלי או היסטורי, אינו מתאים כאן שהרי לא בשאלת הדיוק עסקינן אלא בעובדה שלפנינו סיפורים שונים לחלוטין אשר התפצלו מנוסח קדום אחד. נראה לנו שדווקא תופעה קשה זו, הדורשת הסבר שונה מהמקובל, עשויה ללמד אותנו פרק בהתהוותם של אגדות חז"ל ואופן מסירתם. להלן נציע כי חלק ממקרי הפיצול נובע באופן ישיר מהתרופפות הזיקה שבין האגדה המקורית לבין פסוקי המקרא שהיו תשתית ליצירתה. הרקע לסברה זו נעוץ באחד הממצאים הבולטים שהועלו בשנים האחרונות בחקר אגדות חז"ל, והוא מעמדם של פסוקי המקרא בעיצוב האגדה.

¹ יי פרנקל, "קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א עמ' 45. (הנ"ל, סיפור האגדה-אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 51)

² פרנקל, לעיל הע' 1, עמ' 46 (52).

תחילה הוכרה חשיבותם של פסוקי המקרא בעיצוב הסיפור הדרשני המרחיב.³ בהמשך, הצביעו אחדים מן החוקרים על מעמדם המשמעותי של פסוקי המקרא בעיצוב האגדה העצמאית.⁴ בעקבות ממצאים אלו, התברר כי בכל ניסיון רציני להבין אגדה צריך להיות ערניים לאפשרות הימצאותם של פסוקי מקרא אשר הוּו גורם בעיצובה. לעיתים רק חשיפת הרובד המקראי מאפשר להצביע על היסוד המאחד את חלקיה של האגדה. אנו מבקשים להוסיף על הממצאים הנ"ל שיש מקרים שחשיפת פסוקי המקרא, אין בה די לבאר את הרציונאל של האגדה וזאת משום שבתשתית מצויה חוליה נוספת, המתווכת בין סיפור האגדה לבין פסוקי המקרא, והיא דרשת חז"ל שעל המקרא. ערנות לאפשרות הימצאותה של חוליה מקשרת כזו, מעניקה לחוקר האגדה מפתח נוסף העשוי לסייע בידו להצביע על הרציונאל המצוי בתשתית האגדה, אותו יסוד שעל פיו היא עוצבה ומתוכו היא מתבארת.

פעמים רבות קורה שפסוקי המקרא ומדרשי חז"ל העומדים ביסוד האגדה, ואשר כה חיוניים להבנתה, אינם מפורשים בגופה של האגדה. אחד המודלים להסבר תופעה זו, מודל שיודגם בהמשך, הוא שנוסח האגדה שהועלה על הכתב ואשר מצוי בידנו, משקף את נוסחם הקצר של גרסני האגדה, נוסח אשר נמסר על ידם באופן סטטי וקשיח. נוסח זה לא נועד לביצוע בפני קהל יעד אלא בעיקר לשמירת האגדה בזיכרונו של המסרן. בדרך כלל הגרסה הקבועה הקצרה הושלמה בידי מסרני האגדה באמצעות הסבר דינאמי בעל פה, והסבר זה הוא אשר פתח את סתימת לשון האגדה והקנה לה את משמעותה וחיוניותה. מסתבר גם שבמסגרת ההסבר שבעל פה, הפנה המסרן למקורותיה המקראיים והמדרשיים אם באופן מפורש ואם ברמיזה, באופן שהזיקה בין האגדה למקורות ההשראה שמתוכם היא עוצבה, הייתה נהירה לשומעים. יצירת זיקה בין האגדה למקורותיה הכניסה את האגדה להקשר רלוונטי ואפשרה לשומעים לפענח את הגיונה הפנימי. ברי שבחלוף הזמן ההסבר הדינאמי שבעל פה הנצמד לגרסה הקבועה עשוי היה להישחק ולהתערער מסיבות שונות. והנה משעה שמסרן האגדה סבור שישנו פער בין הגרסא שבידו לבין הפירוש המוצמד לו בעל פה, הרי שהוא ממלא פער זה בהסבר חדש משלו. מסתבר שבמשך הזמן מחלחל ההסבר ומופנם לתוך גרסתו הקשיחה של גרסן האגדה ובדרך זו נוצרת וורסיה נוספת לאגדה המקורית.⁵ במקרים מעין אלו, עשויה הוורסיה החדשה להיות שונה בתכלית מהוורסיה המקורית עד כדי חילוף נושא האגדה.

המודל שהוצג כאן, עשוי להסביר חלק מתופעת האגדות המוחלפות שעמדנו עליהן לעיל, וכן את העדרם של פרטים חיוניים הנחוצים להבנת האגדה, כגון פסוקים ומדרשי חז"ל עליהם היא מתבססת.⁶ תחושת "המפתח שאבד" וחוסר הבנת ההיגיון הפנימי המנחה את האגדה, נובעים

³ יי היינמן, דרכי האגדה, ירושלים, תש"י עמ' 57 ואילך. היינמן מסביר כי התופעה נובעת מתפיסת 'אחדות המקרא' וזו עצמה, שורשה בתפיסתם ה'אורגנית' של חז"ל; D. Boyarin, Intertextuality and The Reading Of Midrash, Bloomington & Indianapolis, 1990. עי' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987; יי לוינסון, הסיפור שלא סופר - אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל;

⁴ J. Fraenkel, 'Bible verses quoted in Tales of the Sages', Scripta Hierosolymitana XXII, (1971), pp. 80-99. (=) פרנקל, סיפור האגדה אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001 עמ' 198-219); עי' בייטנר, עימות ודיאלקטיקה בסיפורים על חכמי יבנה כדגם ספרותי לתופעה שיש לה מסר אידיאולוגי והיסטוריוסופי, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', רמת גן תשנ"ה עמ' 9 ואילך.

⁵ על תופעה זו ראו: ד' רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו-פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד ג, עמ' 791-863; יי זוסמן, "יתורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה", מחקרי תלמוד, עמ' 348 והע' 83 שם; עמ' 294 והע' 41-51; יי זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", בתוך: יי זוסמן וד' רוזנטל (עורכים) מחקרי תלמוד א, ירושלים, תש"ן, עמ' 82 והע' 118-125, עמ' 100 והע' 186, עמ' 109-110

⁶ ההסבר הניתן כאן נחוץ מאד להבנת תופעת אגדות שיש חילוף בתוכן העיקרי, ואין החילוף רק בנוסח מילותיהן או בפרט מסוים. חילופים מן הסוג השני שתוארו על ידי הגאונים כ"משאני לישאניה מן לישאנה דילן, אף על גב דטעמי שאוו להדדי" (= שונה לשונם מן הלשון שלנו אך תוכנם שווה. תשובות הגאונים, הרכבי, סי' שלד) מצביעים על אופן מסירה אחר. כאן מסתבר יותר המודל לפיו הכל נמסר באופן חי בעל פה ללא הבדלה בין נוסח קשיח ופירושו. על מודל זה שיש בו כדי לבאר את תופעת ה'פנים האחרות' של תוכן זהה, הקדיש א"ש רוזנטל מספר מחקרים. מעין סיכום שלהם ראה: א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, נז

אם כן מהעובדה שמה שנתר בידנו זו רק התמצית הקשיחה של האגדה ללא ההסבר המשלים אשר ליווה את מסירתה בעל פה. במובן זה, תפקידו של חוקר האגדה הוא קודם כל להשלים את אותם קשרים והקשרים אשר נשמטו במהלך המעבר שבין מסירת האגדה בעל פה לבין העלאתה על הכתב. להלן נדגים את המודל שהוצג כאן ונבקש להראות כיצד יש בחשיפת ההקשרים המקראיים והמדרשיים משום תרומה של ממש הן להבנת הרציונאל של האגדה שלפנינו והן להתמודדות עם בעיית האגדות המוחלפות.

ב. מקרה לדוגמא: האגדה על ר' ינאי המנבא את מות חתנו יהודה

את האמור לעיל נדגים באמצעות האגדה המספרת על הסימנים המוקדמים שהביאו את ר' ינאי לנבא את מות חתנו יהודה בר חייה. אגדה זו מופיעה בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי בפנים שונות, למעשה מדובר בסיפורים שונים לגמרי, אף שהמוצא המשותף של שתי הוורסיות ברור לחלוטין.⁷ תחילה נדון בפירוט בנוסח האגדה שבירושלמי, לאחר מכן נצרף את הוורסיה הבבלית ולבסוף נערוך השוואה ביניהן. והרי לשון האגדה שבירושלמי:

ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג; סה, ג

לשון הירושלמי	תרגום
1 יהודה בר חייה	יהודה בר חייה
2 הוה יליף סליק ושאל בשלמיה דרבי ינאי חמוה מערב שבת לערב שבת	היה רגיל לעלות ולשאול בשלום ר' ינאי חמיו, מערב שבת לערב שבת
3 והוה יתיב ליה על אתר תלי בגין מיחמיניה ומקים ל' מן קומוי אמרי ליה תלמידוי, לא כן אלפן ר' לזקן ארבע אמות! אמר לון אין ישיבה לפני סיני!	והיה יתיב ליה על מקום גבוה כדי שיוכל לראותו (=את יהודה) ולקום מפניו. אמרו לו תלמידיו וכי לא כן למדתנו 'לזקן (=יש לקום רק ממרחק) ארבע אמות? אמר להם: אין ישיבה לפני סיני!
4 חד זמן עני מסיק	פעם אחת התאחר לעלות (=לחמיו)
5 אמר: לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי	אמר (=ר' ינאי) אין אפשרי הדבר שיהודה בני ישנה ממנהגו
6 אמר: לית איפשר דלא יגיעון ייסורין בההוא גופא דצדיק'	אמר: אין אפשרי הדבר שלא יגיעו ייסורים בגופו של הצדיק
7 מסתברא שאין לנו יהודה	מסתבר שאין לנו יהודה

1. קשיים בפענוח פשר האגדה :

לשון האגדה בירושלמי שלפנינו, שני חלקים עיקריים. החלק הראשון מתאר את נוהגו של יהודה בר חייה, חתנו של ר' ינאי לבקר את חמיו כל ערב שבת, ואת מנהגו של ר' ינאי לעמוד במקום גבוה כדי שיוכל לעמוד לקראת חתנו מייד כשרואה אותו מרחוק. הפואנטה של חלק זה, הוא ההסבר שמציע ר' ינאי לתלמידיו אשר שאלוהו לפרש מנהגו המשונה, והוא עונה להם: "אין ישיבה לפני סיני". באופן פשוט הובנה תשובתו כי חתנו הוא בבחינת "סיני", דהיינו אדם גדול בתורה, ומשום

(תשמ"ח), עמ' 36-1; לענין זה חשוב גם מאמרו של י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקס התלמודי", מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, במיוחד מעמ' 276 ואילך.

⁷ ראו למשל: ר' אריה ליה יעלין בפירושו 'יפה עיניים' לבבלי כתובות סב, ב; ר' מרדכי זאב איטינגא ב'מסורת הש"ס' לירושלמי ביכורים פ"ג. נחזור ונדגיש כי ייחודה של דוגמה זו היא בכך שלמרות המוצא המשותף הברור, מספרות האגדות סיפור שונה לחלוטין, ואנו מתקשים להבין כיצד אפשר הדבר שימרחם אחד יולדו אלה'. כפי שכבר נאמר בפנים, באגדות מוחלפות אחרות השוני הוא בפרטים, חילופי לשון וחילופי ביטויים, בהוספות ובהשמטות, אך הנושא הכללי משותף, וזה ניתן להסבר בדרכים המקובלות.

כך יש לעמוד לפניו. בחלק השני מסופר על מקרה שבו יהודה בר חייא אחר לעלות לבית חותנו, ועל מסקנות דרמטיות אשר מסיק ר' ינאי מאי הגעתו של חתנו בזמן הקבוע, מסקנות המבוססות על הנחת יסוד ולפיה לא ייתכן שיהודה ישנה את מנהגו מבחירה. תחילה קבע ר' ינאי שוודאי באו ייסורים על יהודה חתנו ולבסוף אף הכריז על מותו של יהודה עקב אי הגעתו בזמן.

אגדה קצרה זו על שני חלקיה מעלה לא מעט שאלות ותמיהות המתמקדות בעיקר ברציונאל המנחה את יחסו של ר' ינאי לחתנו. תלמידיו מבקשים להבין את מנהגו לעמוד לפני חתנו על רקע איזה שהוא יסוד הלכתי מוכר, ועל כן הם שואלים את רבם, אף אם יש להתייחס אל ר' יהודה כאל זקן שקנה חכמה, הרי שדי בעמידה מפניו במרחק ד' אמות. תשובתו, המתייחסת לשאלתם ההלכתית, מעניקה לר' יהודה מעמד של תלמיד חכם ייחודי שהוא בבחינת "סיני" ועל כן סבור ר' ינאי יש לנהוג בו באופן אחר משאר החכמים. לא ברור איזו תכונה מיוחדת מצא ר' ינאי בחתנו שאינה נמצאת בעוד תלמידי חכמים, אך ברור שלעיקרון ההלכתי המשתקף כאן, אין אח ורע בספרות חז"ל, וקשה להבין על איזה בסיס חידש ר' ינאי דין כזה. יתירה מזו, אף אם מטעם כל שהוא מעניק ר' ינאי לחתנו מעמד של "רבו מובהק" שיש לקום מפניו "כמלוא עיניו", למיטב ידיעתי, לא מצינו במקורות חז"ל שיהיה התלמיד צריך לעמוד באופן מיוחד במקום גבוה כדי לראות את רבו משם!:

עיון בחלקה השני של האגדה מעלה תמיהות נוספות. ראשית, על בסיס מה קובע ר' ינאי באופן כל כך נחרץ, שאין אפשרות שחתנו יחרוג, ולו פעם אחת, מהנהג לדרוש בשלומו. במיוחד תמוהות קביעותיו הדרמטיות באשר לסופו של חתנו. בין אם נפרש את דבריו כדרך להסביר את אי הגעתו של חתנו בזמן המיועד, ובין אם נפרש קביעות אלו כעונש על אי הגעתו, יש לתמוה: מניין לו כל זאת? יש אפשרויות רבות להסביר את אי הגעתו של חתנו אליו והן אינן כוללות בהכרח ייסורים שבאו עליו, ואין צריך לומר את מותו של חתנו. אם נפרש קביעות אלו של ר' ינאי כעונש הרי שהתמיהות מתעצמות: מה הרקע ההלכתי או הרעיוני לקביעה לפיה חתן שהחסיר ביקור אצל חותנו – דינו מוות!:

התמיהות הנזכרות יוצרות רושם שקריאתנו את האגדה חסרה מפתח אשר באמצעותו יפתחו שעריה הנעולים של אגדה סתומה זו. דומה כי גופה של האגדה חסר את אותו רציונאל אשר יהדק את חלקי האגדה זה לזה. חסר כאן אותו יסוד הגיוני המבהיר כיצד עניין אחד משתלשל מרעהו ונובע ממנו, ובהעדרו של יסוד כזה, נותרת האגדה סתומה וחסרת פשר.

2. לפשרו של הביטוי "אין ישיבה לפני סיני": חשיפת ההקשר המדרשי של האגדה

לפתיחת סתומותיה של האגדה ניתן להסתייע באגדה אחרת המופיעה בתלמוד ירושלמי. לאגדה שתובא להלן ישנם נקודות דמיון רבות לאגדתנו, ויתרון ברור יש לה בכך שהיא מפנה באופן מפורש למקורות המדרשיים המנחים את התנהגות גיבורה. וזה נוסח האגדה:

רבי יהושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה מן בר בריה בכל ערובת שובא
 חד זמן אינשי ועאל מיסחי בההן דימוסין דטיבריא
 והוה מסתמך על כתפתיה דרבי חייא בר בא
 אינהר דלא שמע פרשתיה מן בר בריה וחזר ונפק ליה
 (מה הוה)

רבי דרוסי אמר כך הוה רבי לעזר בי רבי יוסי אומר שליח מנוי הוה)
 אמר ליה רבי חייא בר אבא

ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין

אמר ליה חייא בני קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מן בן בנו כאלו הוא שומעה מהר
 סיני

ומה טעמא והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב (ירושלמי
 שבת פ"א ה"ב)

[=רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מנכדו בכל ערב שבת.

פעם אחת, שכח והלך לרחוץ במרחצאות של טבריה,

והיה נסמך על כתפיו של רבי חייא בר אבא

נזכר שלא שמע את הפרשה מנכדו וחזר ויצא...

אמר לו רבי חייא בר אבא

וכי לא כך למד רבי: 'אם התחילו אין מפסיקין'

אמר לו: חייא בני, קלה היא בעיניך!
שכל השומע פרשה מבן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני
מה הטעם: 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'.]

ראשית, נצביע על נקודות הדמיון שבין שתי האגדות בירושלמי, המצויות הן במישור התמאטי והן במישור הצורני:

1. המסגרת הסיפורית דומה: באקספוזיציה שבשתי האגדות מתואר נוהגם הקבוע של שני אמוראים גדולים להיפגש עם בן משפחתם הצעיר בכל ערב שבת (=ר') פלוני הוה יליף... בכל ערב שבת).
2. עיקרו של הסיפור בשתי האגדות עוסק באירוע חד פעמי שבו המפגש הבין-דורי השבועי עמד להתבטל (= "חד זמן עני" – "חד זמן אינשי").
3. הפואנטה בשתי האגדות מבטאת את החשיבות הרבה שיש לייחס למפגש זה, והמאמץ הגדול שיש לעשות כדי להימנע מביטולו.
4. בשתי האגדות מתייחס האמורא הגדול לבנו או לחתנו באופן מטפורי כאל "סיני". בשתי האגדות נעשתה השוואה זו כדי לתת מענה לשאלת התלמידים, ולשאלה תבנית צורנית זהה: "לא כן אלפן רבי".

מעתה, אנו מציעים לצעוד בעקבות הכלל הגדול של חז"ל "יילמד הסתום מהמפורש", קרי: נסתייע במשמעות המפורשת שניתנה לדימוי "סיני" בירושלמי שבת על מנת לבאר את משמעותו הסתומה של דימוי "סיני", המופיע בהקשר דומה באגדת ירושלמי ביכורים. משמעות "סיני" כדימוי, גלומה בדברי ר' יהושע בן לוי בדברי תשובתו לר' חייא תלמידו: "קלה היא בעיניך?! שכל השומע פרשה מן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני; ומה טעמא? 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'". לפי ר' יהושע בן לוי, מעמד לימוד התורה שבין הסב לנכדו מופקע ממשמעותו ההיסטורית הרגילה ומוענק לו משמעות מיוחדת ויוצאת דופן: הוא מהווה מעין שחזור מטא-היסטורי של מעמד הר סיני. את הבסיס לרעיון מהפכני זה מוצא ר' יהושע בן לוי בסמיכות פסוקי התורה, סמיכות היוצרת קישור בין חובת העברת התורה לדורות הבאים לבין יום עמידתם של בני ישראל בהר סיני. קריאה נוספת ומדויקת בדברי ר' יהושע בן לוי מעצימה עוד יותר את נועזותה של דרשתו: נותן התורה הוא כביכול הנכד בעוד שמקבל התורה הוא הסבא, וזאת כהיפוך גמור להיגיון הפשוט ולמה שמתבקש ממימוש פשוט יותר של סמיכות הפסוקים. כלומר, ר' יהושע בן לוי טוען כי הסבא השומע את הפרשה מנכדו, הוא – הסבא, כאילו שומע את הפרשה מפי הגבורה בהר סיני. אכן, כך גם סחה האגדה לפי תומה את הרגלו של ר' יהושע בן לוי: "הוה רגיל יליף שמע פרשתא מן בר בריה" ודוק: הסב אינו אלא על תקן שומע ומקבל פסיבי, בעוד שהנכד הוא המשמיע האקטיבי – נותן התורה. אם כן, הנכד החוזר על פרשתו לפני סבו, הוא בבחינת "סיני"!

סביר להניח כי התמונה המצטיירת כאן לפיה הנכד קורא לפני סבו את הפרשה בערבי שבתות משקפת מציאות ריאלית שהתקיימה בחברת אמוראי ארץ ישראל. נראה שמטרתו העיקרית של הלימוד כאן איננה הנחלת ידע חדש, אלא חזרה על ידע קיים ושינונו, ומשום כך הסב אינו אלא בגדר "שומע". על רקע זאת, אולי היה מקום לתמוה על כך שר' יהושע בן לוי קושר נוהג זה לדברי הפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך" העוסקים לכאורה בעצם הודעת התורה לדורות הבאים, כלומר להנחלת ידע חדש. ברם, נראה שר' יהושע בן לוי תופס את משמעות דברי הפסוק באופן מחייב יותר. חובת דור האבות איננה מצטמצמת רק בהודעת התורה לדור הבנים, מעין היכרות ראשונית גרידא. חובתם כוללת גם לגרום לכך שהבנים יהיו יודעים את התורה במשמעות המלאה של ידיעה, כלומר שתהיה ערוכה על פיהם מתוך שינון תדיר. מצוות "והודעתם לבניך" כוללת אפוא את החובה של האבות לגרום להפנמת התורה באמצעות חזרה ושינון. לכן ר' יהושע בן לוי מבליט במיוחד את האקטיביות של הנכד החוזר ומשמיע את מה שלמד בפני סבו. לא מפתיע

להיווכח אפוא, שדווקא לאירוע החזרה והשינון מקנה חכם ארץ ישראלי זה משמעות מיתית, מטא - היסטורית של מעמד הר סיני.⁸

שוב לפירוש אגדתנו. דומה שניתן להשתמש במשמעות "סיני" העולה בפירוש מדברי ר' יהושע בן לוי בכדי להבין את דברי תשובתו של ר' ינאי לתלמידיו "אין ישיבה לפני סיני". נראה שהחשיבות העצומה שייחס ר' ינאי לביקוריו הקבועים של חתנו הצעיר – יהודה, בכל ערב שבת אצלו, נבעה מכך שאף הוא, כר' יהושע בן לוי, העניק למפגש שבו מן הסתם חזר יהודה על תלמודו בפני חמיו הגדול, משמעות של שחזור מעמד הר סיני. ר' ינאי מתייחס אפוא אל חתנו יהודה כאל "סיני", בדיוק כפי שר' יהושע בן לוי התייחס אל נכדו כאל "סיני". דבריו "אין ישיבה לפני סיני" מדויקים מאד, ומהדהדים בהם פסוקי התורה המתארים את מעמדם של בני ישראל לפני סיני כגון: "וינעו העם ויעמדו מרחוק" ואף הפסוק שר' יהושע בן לוי השתמש בו "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" וכיוצא באלו. מסתבר לנו שאת תשובתו לשאלת תלמידיו מדוע הוא עומד מרחוק לפני יהודה ולא רק בריחוק ארבע אמות כדין עמידה לפני זקן, מבסס ר' ינאי על לשון הפסוק "ויראו העם... ויעמדו מרחוק" – מכל מקום שניתן לראות את סיני יש לעמוד, גם אם בריחוק. ההתייחסות של ר' ינאי לרעיון ש"כל השומע פרשה מבנו כאילו שומעה מסיני" איננה נשאת רק בתחום הרעיוני המופשט גרידא. מבחינתו מדובר כאן אמנם בישות מטאפיזית אך עדיין ממשית, והתנהגותו המיוחדת רק מאשרת ומחזקת את נוכחותה של ישות מטאפיזית זו. חלקה הראשון של האגדה מתלכד אפוא לרעיון מגובש וברור שבמרכזו ניצבת תפיסה ייחודית של ראשוני אמוראי ארץ ישראל המעניקה ללמידה הבין-דורית, אשר יש בה מימד של חזרה ושינון, מעמד מיתולוגי. מעתה ברי שאין האגדה טוענת, כפי שסברו מפרשי האגדה, כי ליהודה יש עדיפות רוחנית על חכמים אחרים שבדור, ומחמת עדיפות זו הפלה לטובה ר' ינאי את חתנו משאר חכמי דורו הגדולים. לא גדלותו הרבה של יהודה עומדת כאן לדיון, אלא הסיטואציה המיוחדת של הלמידה הבין-דורית שבין החותן לחתנו היא נושא האגדה, ובשל מעמדה המיתולוגי – המקודש של סיטואציה זו, זכה יהודה בשעה שנכנס לאותה סיטואציה, ליחס של כבוד השמור למעמד הר סיני. במילים אחרות: יהודה נתפס בעיני חותנו כסיני על יסוד האמירה 'שכל השומע פרשה מבנו (והרי כך מכנה ר' ינאי את חתנו!) כאלו הוא שומעה מהר סיני'

3. "מסתברא שאין לנו יהודה": למקורות המדרשיים של דברי ר' ינאי

חשיפת ההקשר המקראי והמדרשי אשר מעצב את יחסו של ר' ינאי לחתנו, מצמיחה אפשרות חדשה להבנת חלקה השני של האגדה, אשר כפי שעמדנו לעיל, הינו חסר פשר ויש קושי רב להולמו. דומה שהבאת הפסוקים שנזכרו לעיל במלואם כמו גם עיון משלים במדרשי חז"ל שעליהם, עשויים להבהיר היטב גם את חלקה השני של אגדתנו. ואלו הם דברי הכתוב בספר דברים (ד, ט-י):

רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשפח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדו ליך אה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדו:

חלקו הראשון של הפסוק, אליו לא התייחס ר' יהושע בן לוי בדרכתו, מזהיר על שכחת התורה. ריש לקיש, מראשוני האמוראים בארץ ישראל, תופס אזהרה זו כבעלת משמעות אקטואלית ומחייבת "אמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים" (בבלי מנחות צט ע"ב). כפל הביטוי "השמר לך ושמר נפשך

⁸ החשיבות העצומה שמייחסת האגדה לחזרה ושינון תמידיים איננה מופרזת כלל. במחקרים אחרונים מובלטת מאד העובדה שכל הידע הלימודי שבימי חז"ל הכולל משנה, תלמוד, אגדה ומדרש הועבר מדור לדור במשך מאות שנים בעל פה. המשך קיומה של תורה שבעל פה בחברה היהודית היה מותנה אפוא בנכונותם של הלומדים להשקיע את מרצם וכוחם בשינון מתמיד של הידע, במסירה מדויקת שלו, ובאופן זה לדאוג לשימורו. החשש של חכמים בדורות שונים שמא נכונות זו תפחת וח"ו תשכח תורה מישראל, הוביל אותם לנקיטת אמצעים שונים שנועדו להשפיע על רמת המוטיבציה של התלמידים לחזור ולשנן ללא לאות והתרשלות את מה שלמדו. ראו על כך: י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה, מחקרי תלמוד ג, עמ' 240-258 והערותיו הפזורות שם, וכן עמ' 282 והע' 96 (והשלמתה בנספח עמ' 359). ראו על כך גם בהמשך הדברים.

מאד" נתפס במדרשי חז"ל כבא להבליט את העונש החמור העלול להינתן למי שמשכח תלמודו, וכך למשל נאמר במדרש תנאים המשוקע במשנת אבות:

רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר (דברים ד') רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. (אבות פ"ג מ"ח)⁹

על פניו נראה הרעיון המובע במשנת אבות כחסר פרופורציה: על שכחת דבר אחד (!) ממשנתו, עלול אדם להתחייב בנפשו. אכן, בדרך כלל קיימת נטייה לראות בסגנון כזה הגזמה מכוונת אשר יש לראותה כבאה להבליט עניין מסוים, ובמקרה דנן את החשיבות שצריך אדם לייחס לשינון וחזרה על משנתו. ברם דומה שבמקרה זה האפשרות שאדם ייזק גופנית ואף יתחייב בנפשו כתוצאה משכחת לימודו, נתפסה אצל חז"ל כאפשרות ריאלית ומעשית. תיאור מאלף של התהליך המתחיל בהזנחת השינון ומסתיים בפורענות שבאה על האדם, מצוי בספרי:

כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת,
למה נאמר
לפי שנאמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי
שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה
תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון
מגיד שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא תאבד כך צריך להזהר בתלמודו שלא יאבד

[...] היה רבי ישמעאל אומר
רק השמר לך ושמור נפשך מאד
משל למלך בשר ודם שצד צפור ונתנה ביד עבדו
אמר לו הוי זהיר בצפור זו לבני אם אבדתי אותו לא תהא סבור צפור באיסר אבדת
אלא כאילו נפשך אבדת [...]

ואומר על שדה איש עצל עברתי וגוי' והנה עלה כולו קמשונים וגוי' (משלי כד ל – לא)
על שדה איש עצל עברתי זה שקנה שדה כבר
ועל כרם אדם חסר לב זה שקנה כרם כבר
הואיל וקנה שדה וקנה כרם וקרוי איש וקרוי אדם למה נקרא עצל וחסר לב
שקנה שדה וקנה כרם ולא עמל בהם
מנין שסופו להניח שנים שלשה דברים בפרשה
שנאמר והנה עלה כלו קמשונים
ומנין שמבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא
שנאמר כסו פניו חרולים,
ועליו הוא אומר וגדר אבניו נהרסה
מתוך שראה שלא עמדה בידו הוא יושב מטמא את הטהור ומטהר את הטמא
ופורץ גדרם של חכמים,
מה ענשו של זה
בא שלמה ופירש עליו בקבלה
ופורץ גדר ישכנו נחש (קהלת י ח)
הא כל הפורץ גדרם של חכמים לסוף שפורעניות באות עליו (ספרי דברים פסקה מח ד"ה
(כב) כי; מהדורת פינקלשטיין עמ' 109-108)

⁹ אף בסיסה הרעיוני של האמרה המופיעה במשנה "ודלא מוסיף יסיף", מתפרש באבות דרבי נתן כנובע מהפסוקים הנ"ל: " ודלא מוסיף יסיף - ללמדך שכל המלמד פרשה אחת מן התורה (אם לא מוסיף) גמור אם לא גמר סופו לשכוח שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד" (אדר"נ נו"ב פרק כז ד"ה "ודלא מוסיף"). לא מן הנמנע שדרשה מעין זו עומדת גם ביסוד דברי הבבלי המובאים להלן "רבי חייא בר אבא לא טעים אומצא, עד דמקרי לינוקא ומוספיה".

קל להבחין בנימה אקטואלית המבצבת בין השורות. בעייתם העיקרית של הדרשנים איננה שכחת מעמד הר סיני ההיסטורי החד-פעמי, אלא הבעיה המתמידה של שכחת אדם את תלמודו, בעיה שהיא משמעותית במיוחד בעולמם הרוחני של אמוראי ארץ ישראל. לא פלא הוא שבעלי המדרש מצאו בדברי הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים... ופן יסורו מלבבך", קולר לתלות בו את אזהרתם החמורה כלפי מי שאינו דואג לשמר את תלמודו באמצעות חזרה ושינון תמידיים. חזרת התורה עצמה על הפועל "שמר" כמו גם שימושה בביטוי "מאד" ביחס לשכחת "הדברים", מסייעים בידי של הדרשן להצביע על השמירה המעולה שחייב אדם לנקוט עד שלא יאבד אפילו "דבר אחד" ממשנתו. ההיגיון בהקפדה זו מובהר היטב בספרי, לפיו קיימת דינאמיקה של שכחה: מי שאינו מתאמץ שלא לשכוח אפילו "דבר אחד", סופו שישכח הכול. יתירה מזו, דברי הכתוב "שמר נפשך מאד פן תשכח... ופן יסורו מלבבך" מאפשרים לדרשן לטעון לעונש כבד במיוחד למי שאינו משתדל ככל יכולתו לחזור ולשנן משנתו, שהרי בניסוח שונה מעט של דברי התורה הללו ניתן לומר כי מי שמסיר את הדברים מלבבו ושוכח אותם – אין הוא שומר את נפשו, ובלשונו של ר' דוסתאי בשם ר' מאיר: " כאילו מתחייב בנפשו!"

דומה שבפרשנות מדרשית אקטואלית זו יש למצוא את המפתח להבנת יחסו המתמיה לכאורה של ר' ינאי לחתנו יהודה. כפי שהראנו לעיל, ר' ינאי מפקיע את ביקורו השבועי של חתנו מהמשמעות ההיסטורית הרגילה והוא מתבונן באירוע זה דרך הפריזמה המקראית והמדרשית אשר בעקבות הכתוב "והודעתם לבניך ובני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" רואה זאת כשחזור מטא היסטורי של מעמד הר סיני, הסתכלות המעניקה למפגש השבועי ערך נשגב ומקודש. עתה אנו מבקשים להרחיב מעט את הפריזמה המדרשית שבהשראתה, כך אנו טוענים, פועל ר' ינאי, ולהכניס לטווח מבטה גם את דברי המדרש המוסבים על חלקו הראשון של הפסוק הנ"ל. נראה כי ביחסו של ר' ינאי לחתנו מגולמת תפיסה פרשנית-מדרשית היוצרת זיקה אקטואלית בין שני חלקי הפסוק. בחלקו הראשון, ניצבת האזהרה על שכחת "דבר אחד מתלמודו" ובצדה העונש הכבד המוטל על מי שמתרשל בכך. חלקו השני של הפסוק מתמודד עם בעיית השכחה באמצעות הטלת חובת פיקוח של האב והסב על הבן והנכד שישננו היטב את לימודם. כמסתבר, בעולמם של אמוראי א"י הראשונים, ור' ינאי בתוכם, התבצע פיקוח משפחתי זה כל סוף שבוע – ביום שישי, שבו היו בניהם ונכדיהם של החכמים חוזרים ומשננים את לימודם לפני אבותיהם וסבותיהם הגדולים.

החשיבות העצומה שייחס ר' ינאי לשינון וחזרה, כדרכם של חכמים אחרים בזמנו, השפיעה אפוא על פירושו לשני חלקי הפסוק, והיא המעצבת את יחסו כלפי חתנו. מחד גיסא הופקע אירוע לימודי זה ממשמעותו השגרתית ונתפס כאירוע מקודש שבו ליהודה הצעיר המשמיע את תלמודו מוענק מעמד של "סיני", וחותרו השומע את דבריו, נכנס למעמד של מקבל תורה מסיני. תוצאה זו באה לידי ביטוי בולט בחלקה הראשון של אגדתנו כמבואר לעיל. מאידך, היא ככל הנראה גרמה גם להפרזה רטורית בהצגת חומרת עונשו של המתרשל מלהשתתף באירוע המקודש. תפיסה מופרזת זו, כך סבורים אנו, היא אשר מנחה את הרטוריקה שבה משתמש ר' ינאי כאשר מתברר לו שחתנו מתמהמה מלהגיע למפגש השבועי, כפי שמופיע בחלקה השני של אגדתנו.

הנחת היסוד של ר' ינאי לפיה "לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי" מבוססת על תפיסתו שאין מדובר כאן בביקור נימוסין גרידא של החתן בבית חותנו, אשר איחור כזה או אחר יכול להתקבל בהבנה. בעיני ר' ינאי המתבונן על מפגשם המשותף כשחזור מוקטן של מעמד הר סיני, ברור שממנהג מקודש זה אין לסטות ולו במעט, ולכן גם אין להעלות על הדעת שיהודה יתרשל ויאחר. משהתברר לו שאכן יהודה שינה ממנהגו ולא הגיע בזמן, קבע ש"לית אפשר דלא יגיעון ייסורין עליו". קביעתו הדרמטית של ר' ינאי מזכירה את דברי הספרי שנאמרו בעקבות הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאד", לפיהם מי שמתעצל ומתרשל בשינון תלמודו סופו ש"פורענויות באות עליו". לבסוף, כנראה לאחר שנתברר לו שיהודה מאחר הרבה, הרחיק ר' ינאי וקבע "מסתברא שאין לנו יהודה". דומה שאכן בדבריו אלו משתמש ר' ינאי ברטוריקה מופרזת ומוגזמת אך לא בבחינת "שגגה היוצאה מלפני השליט", אלא כפי שכבר למדנו, רטוריקה זו מכוונת כנגד שימוש רטורי דומה המצוי במדרש. והרי כדברים הללו מוסר ר' דוסתאי בר' ינאי בשם ר' מאיר: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר (דברים ד') רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". וכי אין לראות

בדברי ר' ינאי כעין פרפרזה על דברי ר' מאיר: יהודה התרשל באזהרת התורה "שמר נפשך מאד פן תשכח"; הוא לא שמר על נפשו ועל כן הוא "כאילו מתחייב בנפשו"? אמנם סביר שאין ר' ינאי "מנבא" את מותו של חתנו, אלא מרמוז על המקורות המדרשיים הקושרים בין חטא ההתרשלות והשכחה לעונש הראוי להינתן על כך. שימוש ברטוריקה כזו נועד, מן הסתם, לחזק ולאשרר את ערכה המוחלט והאקטואלי של אזהרת התורה "פן תשכח את הדברים", ולגרום בדרך זו להפנמתה אצל השומעים.¹⁰

ג. סיכום ביניים: התרומה של חשיפת המקורות המקראיים והמדרשיים להסרת הקשיים על האגדה

האגדה בה אנו עסוקים נותחה כאן מתוך מטרה להדגים חלק מהטיעון המופיע בפתיחת המאמר. כזכור, טענתנו העקרונית היא, כי ישנן אגדות אשר עוצבו בהשראת מדרשי חז"ל למקרא, ויש מהן שלא ניתן להבין את מהלכם ואת ההיגיון הפנימי השולט בהן אלא מתוך הבנת הזיקה שבין לבין מקורות אלו. פעמים שהמקורות המדרשיים הללו נעדרים לחלוטין מהרובד הגלוי של האגדה, ואזי, כל עוד לא נמצא מפתח פרשני זה, אמירותיה של האגדה נותרות חתומות ונעולות. דומה כי מקרה כזה אירע לאגדתנו. האופן שבה מציגה האגדה את יחסו של ר' ינאי לחתנו, מעורר שורה של תמיהות שהכללתן יחד מובילה למסקנה כי לא מדובר כאן בשאלה מקומית כזו או אחרת, אלא כי חסר בידנו ההיגיון הפנימי העומד בבסיסה של האגדה, ובלעדי חוט מקשר כזה, היא נראית יותר כגיבוב דברים בעלמא.

לאור השוואה עם אגדה דומה המופיעה בירושלמי הועלתה האפשרות כי את משמעות "סיני" באגדתנו יש להבין על רקע מדרשו של רבי יהושע בן לוי לפסוק "והודעתם לבניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". גילוי זה שימש קצה חוט למתן הסבר רחב יותר: מהלך האגדה, מראשיתו ועד סופו, מבוסס על פרשנות אקטואלית של חכמים ארץ ישראלים המתנייחת לאותו פסוק שעליו ביסס ר' יהושע בן לוי את דרשתו. הרקע לדרשות השונות זהה: החשש הגדול מפני שכחת התורה, חשש שהוא אקטואלי כמובן בחברה שעיקר הידע הנצבר בה, מועבר בה בעל פה ונשמר רק בזיכרונו של האדם. קשה לאדם בן זמננו לתפוס את מלוא החשיבות שמיחסים לשינון בתרבויות אוראליות, ורק על מנת לשבר את האוזן נצטט כאן מעט מסיכומו של י' זוסמן בעניין זה:

...ומכאן האזהרות המרובות החוזרות ונשנות בכל ספרות חז"ל – מראשיתה ועד לאחרונה האמוראים – אזהרות מפני סכנת השכחה האורבת ללומדי התורה שמא חס ושלום יתשכח תורה'. זיכרון ושכחה הם נושא מרכזי השולט בעולמם של לומדי תורה שבעל פה. שהרי הידע כולו תלוי אך ורק בזיכרון בלי כל אפשרות לפנות לספר כתוב. חכמים מפליגים בערך הזיכרון ומשבחים את הזיכרון. וחילופיו – החרדה מפני השכחה. ספרות חז"ל מלאה ביטויים של דאגה מתמדת מפני השכחה – שכחת ההלכה מן הפרט ושכחת התורה מכלל ישראל. עם קליטת החומר על ידי שמיעה מצווה הלומד לדאוג ל'שמירתו' על ידי שינון ו'גרסא' ולהיזהר שתורתו לא תאבד. כמה אזהרות הזהירו חכמים את הלומד מפני שכחת התורה, ואין לך בעולמם של לומדי תורה דבר נורא יותר מ'תלמיד חכם ששכח את תלמודו'...תחושת הסכנה 'שמא תשכח תורה מישראל' והדאגה הקיומית לשימורה של התורה – שבזכותה שמים וארץ מתקיימים – עוברת כחוט השני בכל ספרות חז"ל. סכנה זו איננה עניינו של היחיד הלומד בלבד אלא סכנה לאומית וקוסמית. כבר קרה בעבר שגושים שלמים של הלכות נשתכחו בעתות משבר – החל בימים קדומים ועד לימיהם של חכמים ממש – ורק בזכות ההשגחה העליונה לא נתממשה הסכנה. עצם התהוותה – ראשית סידורה של ועריכתה – של ספרות התורה שבעל פה מנומקת בחשש מעין זה: 'משנכנסו

¹⁰ כבר הראשונים עמדו על מנהגם של חז"ל להפליג דבריהם בעניין העונש על עבירות שונות. ראו למשל בתשובתו של ריב"ש (סימן קצ"א): "...אם הפליגו להגדיל העון ההוא, כמו שעשו חז"ל, שאמרו (שבועות לט): שבכל עברות שבתורה נאמר בהן: ונקה, וכאן: לא ינקה; וכן, שנפרעין ממנו ומכל העולם. לא אמרו בו שיהרג ואל יעבור, כמו באותן ג' עברות, וזה לא עלה על דעת שום אדם, ולא חשב אנוש. אלא שדרך החכמים להפליג בהגדלת העונות, כדי שישמר אדם מהכשל בהן". ראו גם דברי מהר"ץ חיות, מבוא לתלמוד פרק יח, בתוך: כל כתבי מהר"ץ חיות עמ' שיט.

חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא' (תוספתא עדויות פ"א ה"א).¹¹

אף הדרשות שהובאו לעיל מתמודדות עם חששותיהם של חז"ל בדרכים שונות. יש מהן, כגון אלו שבמשנה ובספרי, המעצימות את חומרת השכחה באמצעות הבלטת חומרת הענישה: "כאילו מתחייב בנפשו", ולעומתן, דרשתו של ר' יהושע בן לוי מעדיפה לנקוט אסטרטגיה חיובית בהתמודדות עם הבעיה: היא מעצימה את הלימוד המשפחתי הבין-דורי עד כדי תפיסתו כשחזור מעמד הר סיני בזעיר אנפין. העצמת הלימוד המשפחתי נובעת מכך שמסגרת זו שמה את הדגש העיקרי על שינון הידע שהונחל כבר במסגרות הלימוד האחרות, ובכך היא מהווה גיבוי נוסף להפנמתו, ואפשר שהיא מהווה גם סוג של פיקוח עליו. שיערנו כי מתוך הקשר מדרשי זה, ובהשראתו, עוצבה אגדתנו באופן הממזג את שתי דרכי ההתמודדות בסיפור אחד.

חשיפת המקורות המקראיים והמדרשיים מציבה אפוא מעין "נקודת ארכימדס" מחוץ למעגל האגדה. נקודה זו מאפשרת להטיל אור חדש על האגדה אשר אינו מתגלה במישור הצר והגלוי שלה. מאידך היא מפחיתה במונן מסוים את המימד הספקולטיבי בהבנתה, שכן היא מצמצמת את טווח אפשרויות הפירוש לגבולות של הקשר מסוים, הקשר המציב עוגן פרשני תחום ומוגדר.

ד. דרשת ר' יהושע בן לוי: ההבדלים בין הבבלי והירושלמי בהבנתה

קודם שנערוך השוואה בין הוורסיה הארץ ישראלית לוורסיה הבבלית של אגדת ר' ינאי וחתנו, נוקקים אנו להצביע על הבדל עקרוני בין הירושלמי לבבלי בהבנת דרשתו של ר' יהושע בן לוי שנדונה בהרחבה לעיל. דיון מקדים זה ילמד אותנו כי אופן הבנתו של התלמוד הבבלי את דרשת ר' יהושע בן לוי שונה מאד מהבנת הדרשה על ידי הירושלמי וכפי שנותחה למעלה. הבנתו של הבבלי תחזיר אותנו לכל השאלות שהעלנו על התנהגותו של ר' ינאי. יסתבר כי ההסבר להתנהגותו של ר' ינאי מתפרשת יפה רק לשיטת הירושלמי, אך לא לשיטת התלמוד הבבלי.

מסורת הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי מופיעה בשני הקשרים שונים. פעם אחת מופיעה דרשתו כשהיא משוקעת באגדה הנראית כמקבילה לזו שבירושלמי. פעם אחרת היא מופיעה כדרשה עצמאית ללא כל הקשר סיפורי. נפתח בהצגת הדרשה המשוקעת באגדה שבבבלי תוך כדי השוואתה לזו המופיעה בירושלמי:

ירושלמי שבת פ"א ה"ב		בבלי קידושין ל ע"א	
לשון הירושלמי	תרגום	תרגום	לשון הבבלי
רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מבן בנו בכל ערב שבת	רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מבן בנו בכל ערב שבת		1
רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מבן בנו בכל ערב שבת	רבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע את הפרשה מבן בנו בכל ערב שבת	רבי חייא מצא את ר' יהושע בן לוי שהיה מניח סדין על ראשו ומביא את התינוק לבית הכנסת	2
רבי חייא מצא את ר' יהושע בן לוי שהיה מניח סדין על ראשו ומביא את התינוק לבית הכנסת	רבי חייא מצא את ר' יהושע בן לוי שהיה מניח סדין על ראשו ומביא את התינוק לבית הכנסת		

¹¹ י' זוסמן, "תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה", מחקרי תלמוד ג, עמ' 245 ואילך; וראה שם בהערות.

- 3 אמר ליה מאי כוליה אמר לו: מה כל זה? אמר לו רבי חייא בר אבא: וכי לא כך למדנו רבנו: 'אם התחילו אין מפסיקין!?' אמר ליה מי זוטר מאי דכתיב והודעתם לבניך, וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב אמר לו: האם דבר פעוט הוא מה שכתוב: 'יהודעתם לבניך' וסמוך כתוב 'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב!?' אמר לו: חייא בני! וכי קלה היא בעיניך? שכל השומע פרשה מבן בנו כאילו הוא שומעה מהר סיני. מה הטעם? ומה טעמא והודעתם 'יהודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'.
- 5 מכאן ואילך, רבי חייא בר אבא לא טעים אומצא, עד דמקרי לינוקא ומוספיה. מכאן ואילך ר' חייא בר אבא לא טעים מהבשר עד שהיה מקרה לתינוק ומוסיף.
- 6 רבה בר רב הונא לא טעים אומצא, עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא. רבה בר רב הונא לא היה טועם בשר עד שהביא את התינוק לבית המדרש.

ישנם הבדלים רבים בין המעשה על ר' יהושע בן לוי ור' חייא בר אבא שבירושלמי לבין המעשה שבבבלי, ויש לדון עליהם בנפרד. במסגרת זו אנו מבקשים להתמקד רק באלו המתאייחסים לדרשת ר' יהושע בן לוי עצמה או נובעים ישירות ממנה. מהי המסקנה המעשית שמסיק ר' יהושע בן לוי מדרשתו לפי הבבלי? דבר זה מבואר לכאורה בפתיחת האגדה – היה מביא את התינוק לבית הכנסת. ברם, לא נאמר כלום על מטרתה של הבאה זו: האם ר' יהושע בן לוי רואה חשיבות בעצם ההבאה של התינוק ללמוד אצל מלמד התינוקות, או שמא מטרת ר' יהושע בן לוי היא ללמוד עם התינוק? אכן, מתוך הדרשה עצמה מסתבר כי כוונתו היא ללמוד עם התינוק בצוותא ובכך לקיים "והודעת לבניך". אלא שעדיין לא התבאר אופן לימודם המשותף: האם הבבלי נוקט כדברי הירושלמי שהסב היה על תקן של שומע מפי הנכד או שמא היה משמיע ומלמד אותו? בפשטות גם זאת ניתן ללמוד מהאגדה עצמה שכן בהמשך מסופר שר' חייא בר אבא אשר נהג על פי דרשת ר' יהושע בן לוי היה "מקרה לתינוק ומוסיף" (= "מהדר לו מה שקרא אתמול ומלמדו עוד פסוק"). אם כן מסתבר כי לפי הבבלי המסקנה מדרשת ר' יהושע בן לוי היא כי אין להסתפק בשמיעת הפרשה מהתינוק, אלא שיש להוסיף ללמדו דבר חדש.

נראה שאת הקפדתו של חייא בר אבא לחדש דבר מה בלימודו עם התינוק יש להבין כדרך שביאר מהרש"א על אתר (ד"ה "עד דמקריה ליה"): "דמה שקרא עמו אתמול לא קרי ליה הודעה כיון שכבר ידעו". ובכן, חידושה העיקרי של דרשת ר' יהושע בן לוי לפי הבבלי, נעוץ דווקא בידע החדש שמעביר הסב לנכדו בהיותו מלמד, ולא בהיותו שומע מנכדו מה שזה כבר למד, כמבואר בירושלמי. אפשר שהבדל זה שבין הבבלי והירושלמי משתלב עם הבדל נוסף שיש ביניהם. לפי הירושלמי המפגש בין הסב לנכדו מתקיים פעם בשבוע, ביום שישי, בעוד שהבבלי לא מציין כלל עניין זה, ונראה שלדידו מדובר בלימוד על בסיס יומי. בפשטות נראה להסביר כי לפי הירושלמי ללימוד זה יש אופי של חזרה על מה שלמד הנכד במשך השבוע, ועל כן הוא נערך רק בסוף השבוע.

לפי הבבלי, הלימוד שבין הסב לנכדו נועד להקנות ידע חדש, ואם כן הוא נכנס לתוואי השגרתו של לימוד יומיומי.

דומה כי ההבדל שבין הבבלי לירושלמי עולה אף ביתר בהירות מחילוף הלשון שיש בין דרשת ר' יהושע בן לוי המובאת באופן עצמאי בבבלי, לדרשתו בירושלמי:

ירושלמי (שם)

אמר ליה (=ר' יהושע בן לוי)...
שכל השומע פרשה מן בן בנו
כאלו הוא שומע מהר סיני
ומה טעמא
והודעתם לבניך ולבני בניך
יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

בבלי (שם)

אמר רבי יהושע בן לוי
כל המלמד את בן בנו תורה,
מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני,
שנאמר:
והודעתם לבניך ולבני בניך,
יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

אם כן לפי הבבלי "כל המלמד ... כאילו קבלה מהר סיני" בעוד שלפי הירושלמי "כל השומע ... כאלו הוא שומע מהר סיני". לפי גרסתו של הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי, הסבא הוא המלמד את התורה והנכד הוא הלומד; בפשטות נראית הכוונה כי נעשה הנכד כאילו קיבל את התורה מסיני. לפי גרסת הירושלמי, ר' יהושע בן לוי נוקט בעמדה הפוכה: הנכד הוא המשמיע את התורה והסבא הוא השומע. נעשה הסבא כאילו שומע את התורה מסיני.

ניתן לשער כי ההבדל שבין שיטות הבבלי והירושלמי קשור גם למחלוקת החוצה את התלמודים בשאלת היחס ל"סיני" לעומת "עוקר הרים". מחלוקת עקרונית זו נדונה כבר במחקר, ובמסגרת זו הובאו מקורות רבים המצביעים על העדפתו של הירושלמי את החכם שהוא בבחינת "סיני"¹², כלומר זה ששייך בעל פה את תלמודו ונעשה בקי בו, על פני זה ה"עוקר הרים". לעומת זאת הובאו גם מקורות המלמדים על העדפתו של הבבלי את החכם המפולפל על פני הבקי, עד כדי זלזול מופגן בבקי שאינו מפולפל דיו כמו למשל, כינויו המזלזל של רב נחמן את אותו חכם ארץ ישראלי שהיה שונה הלכות, סיפרא וספרי ותוספתא: "סל מלא ספרים"¹³. אפשר אפוא שהבדלי גישות אלו באים לידי ביטוי גם בדרגת החשיבות שמייחסים חכמי ארץ ישראל לחזרה ושינון במסגרת המשפחתית, לעומת חכמי בבל.

ה. אגדת ר' ינאי וחתנו יהודה: הבדלים בין הבבלי לירושלמי כתוצאה מהבדלים במדרש הפסוקים

עד כה חשפנו את היסודות המדרשיים שבהשראתם נוצרה האגדה שבירושלמי אודות ר' ינאי וחתנו. היסוד המדרשי עולה בבירור מדרשת ר' יהושע בן לוי המופיעה אף היא בירושלמי ולפיה הסב השומע פרשה מנכדו כאילו קבלה מהר סיני. כמו כן התברר לנו שייסודות מדרשיים אלו נתונים במחלוקת עמוקה בין הבבלי והירושלמי. הראנו לעיל בסמוך, כי הבבלי מפרש את דברי ר' יהושע בן לוי באופן הפוך: הנכד השומע פרשה מסבו כאילו קבלה הנכד מהר סיני. תפיסת הבבלי משמיטה אפוא את ההיגיון הפנימי מתוכו צמחה האגדה אודות ר' ינאי וחתנו, ושוב צצות ועולות כל השאלות שהעלנו לעיל על הרציונאל של האגדה. ברור אפוא כי לשיטת הבבלי לא ניתן לגרוס את האגדה כצורה שבה היא מופיעה בירושלמי. עתה הגיעה השעה לצרף לכאן את הוורסיה הבבלית לאגדה אודות ר' ינאי וחתנו. ואכן, להלן ניווכח שהבבלי, באופן עקבי לשיטתו כאן, מביא את האגדה אודות הנסיבות שהביאו את ר' ינאי לנבא את מות חתנו, בצורה שונה לחלוטין מזו של הירושלמי. נערוך תחילה השוואה בין הוורסיה שבירושלמי לזו שבבבלי:

¹² שמא יש בדברים שהתבארו לעיל כדי לשפוך אור על מקור הבטוי "סיני" כמייצג את החכם המשנן וחוזר על תלמודו. ראה למשל ברכות סד, ע"ב; אך עיין בפירוש רש"י להוריות יד, א שהסביר באופן שונה.

¹³ על הבדלים אלו ראה: ד' רוזנטל, "מסורות ארץ ישראליות ודרכן לבבלי", קתדרה 92 (תשנ"ט), עמ' 36-30.

בבלי כתובות סב		ירושלמי ביכורים פ"ג		
לשון הבבלי	תרגום	תרגום	לשון הירושלמי	
יהודה בריה דר' חייא	יהודה בנו של חייא	יהודה בר חייא	יהודה בר חייא	1
חתניה דר' ינאי הוה	חתנו של ר' ינאי היה			2
אזיל ויתיב בבי רב	הלך וישב בבית הרב			3
וכל בי שמשי הוה	וכל ערב שבת בין	היה רגיל לעלות	הוה יליף סליק	4
אתי לביתה	השמששות היה בא לביתו	ולשאול בשלום ר' ינאי חמיו, מערב שבת לערב שבת	ושאיל בשלמיה דרבי ינאי חמוה מערב שבת לערב שבת	5
וכי הוה אתי חזי קמיה עמודא דנורא	וכאשר היה בא, ראה (=ר' ינאי) לפניו עמוד אש	והיה (=ר' ינאי) יושב לו על מקום גבוה כדי שיוכל לראותו (=את יהודה) ולקום מפניו. אמרו לו תלמידיו וכי לא כן למדתנו 'לזקן (=יש לקום רק ממרחק) ארבע אמות? אמר להם: אין ישיבה לפני סיני!	והוה יתיב ליה על אתר תלי בגין מיחמיניה ומקים ליי מן קומוי אמרי ליה תלמידוי, לא כן אלפן ר' לזקן ארבע אמות?! אמר לון אין ישיבה לפני סיני!	
יומא חד משכתיה שמעתא	יום אחד משכה אותו סוגייתו	פעם אחת התאחר לעלות (=לחמיו)	חד זמן עני מסיק	6
כיון דלא חזא ההוא סימנא אמר להון ר' ינאי כפו מיטתו	כיון שלא ראה (=ר' ינאי) את אותו סימן, אמר להם כפו מיטתו			7
שאלמלא יהודה קיים לא ביטל עונתו	שאלמלא יהודה קיים לא ביטל עונתו	אמר (=ר' ינאי) אין אפשרי הדבר שיהודה בני ישנה ממנהגו	אמר: לית אפשר דיהודה ברי משני ממנהגי	8
		אמר: אין אפשרי הדבר שלא יגיעו ייסורים בגופו של הצדיק	אמר: לית איפשר דלא יגיעון ייסורין בההוא גופא דצדיק'	9
		מסתבר שאין לנו יהודה	מסתברא שאין לנו יהודה	10
הואי "כשגגה שיוצא מלפני השליט" ונח נפשיה.	היה הדבר "כשגגה שיוצא מלפני השליט" ומת.			11

כאמור, פירוש דברי ר' ינאי "אין ישיבה לפני סיני" התבארו לעיל כמבוססים על שיטת הירושלמי בהבנת דרשתו של ר' יהושע בן לוי. כזכור, יהודה המשמיע את מה שלמד במשך השבוע בפני ר' ינאי הוא בבחינת "סיני", ור' ינאי השומע זאת ממנו מדמה עצמו כאילו שומעם מפי הגבורה במעמד הר סיני. אולם עתה התברר כי לפי מסורת הבבלי לדרשת ר' יהושע בן לוי, לא ניתן לפרש את דברי ר' ינאי בצורה זו. שהרי הבבלי איננו מקבל את התפיסה הרדיקלית לפיה הנכד החוזר על לימודו בפני סבו הוא בבחינת "סיני", אלא ככל הנראה הסב המלמד את נכדו הוא הרוכש מעמד זה, ובכל מקרה אין זה הנכד.

נראה שיש להצביע על מחלוקת מדרשית זו שבין הבבלי והירושלמי, כגורם עיקרי ליצירתן של שתי וורסיות שונות לאגדתנו - ארץ ישראלית ובבליית. יש לשער כי בראשית גלגולה, נמסרה האגדה בבבל פחות או יותר כצורה שנתנה לה בארץ ישראל וכפי שזו משתקפת בירושלמי. בשלב מסוים גרסני האגדה ומסרניה בבבל התקשו לפרש את גרסתם "אין ישיבה לפני סיני" שכן לא הדהדה באוזניהם דרשתו של ר' יהושע בן לוי כאופן שהיא הובנה בארץ ישראל, ובכך נתערעה לחלוטין הזיקה שבין האגדה למקורותיה המדרשיים. מסתבר כי החלל הפרשני שנוצר, הביא את מסרני האגדה הבבליים להציע לה פירושים אחרים התואמים את גישתם המדרשית, ואלו שינו באופן מדורג את פניה הארץ ישראליים. העובדה שנוסח האגדה שבבבלי שונה באופן מהותי ממקבילתו בירושלמי, מלמדת כי ברבות הזמן חלחל הפירוש לתוך גרסתה הקשיחה של האגדה. את פעילותם של המסרנים הבבליים יש לראות אפוא כשיקום האגדה בפנים חדשות אך בשום פנים ואופן לא כשחזור צורתה המקורית.

1. החילוף בין "סיני" שבירושלמי ל"עמוד האש" שבבבלי:

על בסיס מה הציעו המסרנים הבבליים את פירושם המחודש לנוסח האגדה הקצר שגרסו? מסתבר שאף פירוש זה לא נוצר יש מאין, והוא נובע ממסורות מדרשיות שונות הנקוטות בידם, כפי שיודגם להלן.

אחד החילופים הבולטים בין שתי הוורסיות הוא החלפתו של המונח "סיני" המופיע בוורסיה הארץ ישראלית במשמעות מטפורית בלבד, במונח "עמוד האש" המופיע בוורסיה הבבליית, במשמעות ריאלי-ויזואלית. לאור האמור ניתן להסביר את השתלשלותו של חילוף זה בדרך הבאה: לאחר שנתערעה הזיקה שבין המאמר "כל השומע תורה מבן בנו כאילו שומעה מסיני" לבין "אין ישיבה לפני סיני", נדרשו מסרני האגדה לבאר את מסורתם, מדוע מכנה ר' ינאי את חתנו יהודה בשם "סיני", ומה מייחד את יהודה משאר תלמידי החכמים עד שנהג ר' ינאי לקום לקראתו גם ממרחק? נראה שהם התגברו על החלל הפרשני שנוצר באמצעות יצירת זיקה בין אגדתנו למסורות אגדיות אחרות המתארות קבוצה מצומצמת של חכמים כדמות הר סיני שהאש בוערת עליו בשעת מתן תורה. והנה דוגמא למסורת אגדה שכזו:

א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידון נעסוק אן בידון (=עד שהם עסוקים בשלהם נעסוק אנו בשלנו) וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם אמר להן אבויה רבותיי מה באתם לשרוף את ביתי עלי אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תור' מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחכתן מסיני ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש וההר בוער באש עד לב השמים (ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א ומקבילות)

על פי הרעיון הגלום במסורת אגדה זו או בדומותיה, סברו מסרני האגדה כי אף ר' ינאי התייחס לחתנו כאל "סיני", משום שראה כעין עמוד אש מעליו. סימן ויזואלי זה לימד את ר' ינאי, כך פירשו הם את מסורתם, כי חתנו שייך לאותה קבוצה ייחודית של חכמים אשר תורתם בוערת בהם כנתינתה מסיני. תפיסתם בדבר מעמדו האקסקלוסיבי של יהודה בעיני חותנו הסביר היטב גם את מחוות הכבוד המיוחדת שר' ינאי נהג בחתנו. מסתבר כי בשלב ראשוני זה של השתלשלות האגדה נלווה הביטוי "עמוד אש" כפירוש בלבד לנוסחה הקשיחה של האגדה. רק בשלבים מאוחרים יותר כפי שיתברר להלן חלחל הביטוי "עמוד האש" לתוך הנוסח הקבוע של האגדה ודחק החוצה את הביטוי המקורי - "סיני".

2. החילוף בין חטא שכחת התורה שבירושלמי לחטא ביטול העונה שבבבלי:

הפרשנות החדשה והשונה שנתנה על ידי המספר הבבלי למוטיב "סיני", מותירה את חלקה השני של האגדה, בו "מנבא" ר' ינאי את מותו הקרב של יהודה חתנו, ללא כל הסבר גלוי לעין. שהרי עתה לא ניתן להצביע על התרשלותו של יהודה בשינון התורה כגורם לכך שהוא "נתחייב בנפשו". על מנת להתמודד עם קושי זה היה חייב המספר להציע הסבר חדש לטיב ה'מינהג' אשר לגביו נאמר שאין סיכוי שיהודה יבטלו. ניתן להמחיש זאת באמצעות ההשוואה הבאה:

ירושלמי

בבלי

אמר [=ר' ינאי]: לית אפשר דיהודה ברי משני אמר להון ר' ינאי כפו מיטתו שאילמלא יהודה ממנהגי [=לחזור בפני חמיו על לימודו] קיים לא ביטל עונתו

נראה שאליבא דהמספר הבבלי המנהג אליו התייחס ר' ינאי אינו החזרה השבועית על לימוד התורה שעורכים החתן וחותנו, ולא עליו אמר שלא ייתכן כי יהודה ישנה ממנו. תחת זאת מציג המספר נוהג אחר שהיה רווח בקרב מעמד תלמידי החכמים בבבל והוא "מצוות עונה של תלמידי חכמים מערב שבת לערב שבת", ולגביו קבע ר' ינאי בנחרצות, כך טוען המספר, כי לא ייתכן שיהודה יבטל עונתו. מעתה, מובנו של הסיפור משתנה: יהודה נוהג לחזור מידי שבוע לבית חותנו שם מצויה גם אשתו. ר' ינאי עצמו פירש נוהג זה של חתנו כהקפדה על מצוות עונה בזמנה, ומשיהודה בושש לבוא, אמר לבני ביתו, אולי על דרך הגוזמא וההפלגה, כי בוודאי יהודה מת. אלא שדברים אלו עצמם שהיו בבחינת "שגגה זו שיצאה מלפני השליט", הם שגרמו למותו של יהודה. סיבוב מהלך האירועים באופן מסובך כזה תמוה לכאורה, מה חטאו של יהודה עד שנענש באופן כה חמור? לשון אחר: מה הוביל את המספר הבבלי לכתב את הסיפור ברוח זו בדווקא?

דומה שניתן להצביע על כמה גורמים. ראשית, פרט משמעותי הקיים בנוסחו המקורי של הסיפור היא העלאת העובדה שהנוהג לפיו מגיע החתן לבית חותנו מידי ערב שבת ורק בערב שבת, הוא מנהג בעל ערך מקודש שאין לסטות ממנו. בקלות ניתן לקשור זאת למצוות עונה של תלמידי חכמים בהשראת מימרות האמוראים כגון: "אשר פריו יתן בעתו – זה המשמש מיטתו מערב שבת לערב שבת".¹⁴ יתר על כן; באמצעות קישור זה יכול המספר להסביר היטב את חטאו של יהודה שכן בהשראת הפסוק "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא" (איוב ה) קובע ר' יהושע בן לוי כי "כל היודע באשתו שהיא יראת שמים ואינו פוקדה - נקרא חוטא, שנאמר: וידעת כי שלום אהלך וגו' " (יבמות סב, ב). אמנם דרשה זו של ר' יהושע בן לוי איננה מתייחסת דווקא לערב שבת, אולם נראה כי משהשתרשה התפיסה לפיה זמן מצוות עונה של תלמידי חכמים הוא ערב שבת, הרי שמי שאינו "פוקד" את אשתו בזמן זה נקרא חוטא. ייתכן אף כי גורם מדרבן לקשור פסוק זה למצוות עונה בערב שבת, שימשה העובדה שהפסוק הנ"ל נקשר כבר על ידי חכמים אחרים להדלקת נרות ולשלום בית בערב שבת.¹⁵

נראה אם כן, כי מסרני הסיפור המאוחרים פרשו את גרסת הסיפור שבפיהם תוך שהם קושרים אותו למקורות השראה הלכתיים ומדרשיים שונים מאלו המקוריים, ובכך הם מעניקים לו פשר חדש, אשר ברבות הזמן חדר, כאמור לעיל, לגרסה הקשיחה של הסיפור. דומה שהמקרה הקונקרטי שהודגם כאן מלמד על תופעה שהיא ייחודית לספרות האגדה של חז"ל. ניתן לומר כי אחד הגורמים להיווצרותם של וורסיות שונות אשר התפצלו מאגדה מקורית אחת קשור לזיקה שמבקשים מספרי האגדה למצוא בין היגדי האגדה לבין מדרש פסוקי המקרא. הנוסח התמציתי הקצר המועבר ממקום למקום ומדור לדור על ידי מספרי האגדה מתפרש על ידם באופן תדיר גם בזיקה למדרשי הפסוקים. משאבד למספר "מפתח פרשני" זה, אם מחמת שכחה ואם בשל העובדה שמסורתו המדרשית שונה, יבקש המספר לשחזר את הפסוקים שבהשראתם נוצרה

¹⁴ נראה שנוהג זה שרווח כאמור בעיקר אצל תלמידי חכמים שבבבל, ואולי רק שם, קשור למנהגם של תלמידים אלו להימצא במשך כל ימות השבוע מחוץ לביתם – בבית רבם, וממילא, בהעדר אפשרויות אחרות, זמן שובם לביתם בערב שבת הוא זמן עונתם.

¹⁵ שמא ניתן להעלות על הדעת גורם נוסף שסייע להבנת הסיפור באופן זה. הסיפור על ר' ינאי וחתנו יהודה מופיע במסגרת קבוצת אגדות שעיסוקם במתח שנוצר בעקבות חלוקה לא פרופורציונאלית בין הזמן שמקדיש אדם ללימוד תורה בישיבה לבין הזמן שמקדיש למשפחתו. בדרך כלל מבקרות אגדות אלו באופן קשה את אותם תלמידי חכמים שמקדישים את כל זמנם ומרצם ללימוד תורה ומזניחים את מחויבותם לנשותיהם וילדיהם. במיוחד יש להצביע על הדמיון שיש בין אגדתנו לבין האגדה הראשונה בקובץ זה המתארת את סטייתו החד פעמית של רב רחומי ממנהגו הקבוע לחזור מהישיבה לבית כל ערב יום כיפור, ובשל התרשלות חד פעמית זו נענש באופן חמור ביותר. הקווים המקבילים בין האגדות הם כה רבים עד שנראה כי האחת נוצרה או עובדה בהשראת חברתה. ייתכן אפוא כי המספר הבבלי ניסח את אגדתנו מחדש מתוך זיקה לקובץ זה בכלל ולאגדת רב רחומי בפרט.

האגדה.¹⁶ פעמים שניסיון כזה יוצר זיקה לפסוקים ומדרשים שונים מאלו שהיו במקור. ברור לחלוטין שעקבות הקשרים החדשים שיוצר המספר המאוחר, מחלחלים את אט לנוסח הקשיח של האגדה ומשנים את פניה. כאמור, כאן טמון אחד הגורמים להתהוותם של 'אגדות מוחלפות'.

ו. סוף דבר

הדעה הרווחת כיום במחקר היא שספרות חז"ל – הן בתחומי ההלכה והן בתחומי האגדה, נמסרה בעיקר בעל פה וזאת במשך מאות רבות של שנים, לפחות עד מחצית תקופת הגאונים. באותה נשימה נהוג להבחין באופי המסירה של ספרות האגדה לעומת ספרות ההלכה. ספרות ההלכה נמסרה כשהיא מסוגנת והמקבל משתדל לשננה כ'לשון רבו', בעוד שספרות האגדה נמסרה מלכתחילה בצורה הרבה יותר פתוחה וחופשית. המספרים – המבצעים הרשו לעצמם לחרוג הרבה מהנוסח אותו שמעו.¹⁷ אבחנו זה שבין מסירת ההלכה לבין מסירת האגדה מוקצנת עוד יותר בניסוחים שמקורם באסכולה הפולקלוריסטית בחקר ספרות חז"ל.¹⁸ הטיפוס העומד לנגד עיניהם של חוקרים הנמנים על אסכולה זו היא של מספר עממי המבצע את הסיפור בהתאם לצרכים המשתנים של קהל היעד שלו. ראוי להדגיש כי למספר כזה בדרך כלל אין נוסח תמציתי קבוע שהוא משנן אותו ואליו הוא חוזר בכל ביצוע מחדש. סיפורו יהיה תמיד ביצוע מחדש של ביצוע קודם: שלו עצמו או של מספר אחר.

והנה, אף שודאי אין לשלול את האבחנה הנ"ל, בכל זאת ראוי לצמצמה.¹⁹ מעקב אחד מסלול הנפתל של ורסיות שונות שצמחו מאגדה מקורית אחת מלמד כי דרך מסירתם אופיינית במידה רבה לדרכי מסירתם של מסורות הלכתיות. בשני המקרים המוסר מחזיק בידו נוסח סגור ותמציתי ביותר כשבזמן ביצועו מוסיף לו המספר הסבר.²⁰ בכל אקט של מסירה – בין של טקסט הלכתי ובין של טקסט אגדי, חוזרים המוסרים לנוסח הקבוע שבידם ומבצעים אותו מחדש. נראה שההבדל המשמעותי בין שני התחומים קשור למידת הפנמת ההסבר לגוף הסיפור תוך פריצת המסגרת הלשונית הקבועה. הגרסן ההלכתי בדרך כלל יעדיף להשאיר את ההסבר מחוץ לנוסח הקשיח שבידו. במידה והסבר זה יהפוך ברבות הזמן לחלק מהטקסט הקשיח אותו גורסים ומשננים בעל פה, הוא יופיע כהסבר נלווה מבחוץ. לעומת זאת מסרן האגדה ירשה לעצמו להמיר חלק מהנוסח הקבוע בנוסח חלופי הנובע מההסבר שבידו, ואשר נראה לו כמבהיר טוב יותר את כוונת הסיפור. המרה זו יכולה להתבצע בדרכים שונות: חילוף במטבעות לשון, הוספת שונות, השמטות וקיצורים וכיוצא באלו. כל זה אינו גורם למספר לסטות מתוואי הסיפור, לפחות לא באופן מודע, והוא משתדל ככל יכולתו להישאר נאמן למה שנראה בעיניו כמקור.

¹⁶ כלל גדול בהבנת אגדות חז"ל הוא שמספרי האגדה מניחים כי חכמים קדמונים מתנהגים על פי התוואי המקראי. לפיכך שברירי ידיעות ומסורות על התנהגותם של חכמים אלו מתפענחים ומתפרשים למספרי האגדה על פי פסוקי המקרא. התוצאה היא שקטעי מסורות מצומצמים בהיקפם הולכים ומתרחבים לכדי סיפור שלם ורווי משמעות. כלל זה מסייע להבין הן את התהוות האגדה בראשית דרכה והן את גלגולי מסירתה כפי שהראנו בפנים.

¹⁷ ראו למשל: 'י' זוסמן, 'תורה שבעל פה', עמ' 348 ובהערה 82 הפניותיו למאמרים שונים המתארים את 'הגלגולים החופשיים של אגדות חז"ל'; 'י' היינמן, אגדות ותולדותיהן – עיונים בהשתלשלותן של מסורות, (במיוחד פרק שני – מסירת האגדות בעל פה, עקבותיה והשלכותיה), ירושלים 1974.

¹⁸ תפיסה זו מאפיינת למשל את גישתו של ל' גינצבורג, אגדות היהודים (מתורגם וערוך על ידי הרב מרדכי כהן)רמת גן תשכ"ו; ד' נוי, הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש (בעריכת יוסף טובי), ירושלים תשמ"א; ג' ח' רוקם, רקמת חיים – היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב 1996.

¹⁹ בודאי שאין לשלול אין ההישגים החשובים של האסכולה הפולקלוריסטית בפרשנות אגדות חז"ל, וזאת מהסיבה הפשוטה שהשיח העממי בודאי שוקע פעמים באגדות. אלא שיש לאזן את הדברים ואכמ"ל.

²⁰ להשלמת הדברים יש לעיין בפרוטרוט במאמרו החשוב של ד' רוזנטל 'על הקיצור והשלמתו – פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד ג'. כמו כן ראוי לעיין בהפניותיו השונות של רוזנטל הפזורות לאורך המאמר לדברי אביו, פרופ' א' ש' רוזנטל. התפיסה לפיה מסורות תלמודיות – הלכתיות ואגדיות, נמסרו בעל פה בכפל פנים: נוסח תמציתי ופירוש עליו, נובעת במידה רבה ממחקרו של א' ש' רוזנטל.

לפי מודל זה, השתלשלותן של ורסיות שונות ממקור קדום אחד עשוי לנבוע מהעובדה שהפרשנות שהמספר מעניק לנוסח הקצר והתמציתי שבידו – לכולו או לחלקו, אינה זהה לפירוש המקורי. פרשנות שונה זו מחוללת תהליכי שינוי אשר מופנמים במהלך הדרגתי לנוסח הקשיח של הסיפור וכך נוצרות ורסיות שונות. מה גורם לשינוי פרשני? ודאי שתשובה מלאה תצביע על מספר גורמים. במאמר זה ניסינו להראות שישנן אגדות המוסברות רק בזיקתן לדרשות חז"ל שעל המקרא. משזיקה זו טושטשה ונעלמה במהלך המסירה, לעיתים משום שהדרשה עצמה הייתה שנויה במחלוקת, אבד גם ההסבר המקורי של האגדה. הצורך של מוסר האגדה להנהיר את אגדתו לשומעים חייבה אותו למצוא הסבר חלופי וזאת הוא עושה באמצעות יצירת זיקה חדשה בין האגדה למקורות מקראיים ומדרשיים שונים. זיקה חדשה זו גרמה לפרש את האגדה באופן שונה וכאמור, פרשנות זו הופנמה לתוך הנוסח הקבוע של האגדה וגרמה לשינוי צורתה המקורית.

ראיית הדברים ברוח זאת מצריכה לתקן מעט את התמונה הכללית שהתגבשה בשנים האחרונות בעיקר אצל חוקרים מהאסכולה הפולקלוריסטית.²¹ מצד אחד אין ספק בדבר אופייה האוראלי של ספרות האגדה. עובדה זו לכאורה משייכת את ספרות חז"ל לתחום הסיפורת העממית המתאפיינת בתכונות דומות, ומכאן שיש למצוא בהם סממנים רטוריים המקובלים בספרות העממית. אולם מצד שני, אופייה של המסירה בעל פה בעולמם התרבותי של חז"ל שונה ממסירה בעל פה שמבצעים המספרים העממיים. ניתוח האגדה אודות ר' ינאי וחתנו, הדגים לפחות שני הבדלים שכנראה קשורים זה בזה. הראשון הוא שהמספר החז"לי בניגוד למספר העממי אוגר ומשמר נוסחים גרעיניים מתומצתים של סיפור, נוסחים אותם הוא קיבל ממסרן קודם ואותם הוא יעביר למסרן הבא אחריו. הוא רואה אותם כנוסחים מוסמכים שאמנם הוא רשאי לפרשם ואף לתת לפירושו מבע סיפורי, אך לא יותר מזה. השני, שלמספר זה יש ידע נרחב במקרא ובמדרשי חז"ל, ובאמצעות ידע זה הוא מפרש את גרסת סיפורו הגרעיני. חז"ל עצמם מכנים את הטיפוס המספר - "בעל אגדה"²², כינוי המשקף רמת ידע שהיא מעבר ליכולת לספר סיפורים. המספר מודע לזיקה שיש בין אגדות חז"ל למקרא והוא יודע שדברי המדרש עשויים להדהד מבין שורות האגדה. פרשנותו-ביצועו, אמורים לקחת זאת בחשבון. המחקר נדרש אפוא להיות יותר ערני למאפיינים הייחודיים של המסירה בעל פה במרחב התרבותי של חז"ל.²³

²¹ הע' 18 לעיל.

²² יש לשים לב לעובדה שהטיפולוגיה המופיעה בספרות חז"ל מבחינה בין תחומי התמחות שונים: "בעלי מקרא", "בעלי משנה", "בעלי תלמוד", "בעלי הלכה", "בעלי אגדה". בדיקתי העלתה שספרות חז"ל איננה מכירה את מספרי הסיפורים כמי ששייכים לתחום עצמאי. קרוב לוודאי שמספרים אלו שייכים לתחום של 'בעלי אגדה' שעיקר עיסוקם הוא דרשת המקרא. עובדה זו מחזקת את הטענה לפיה למספר החז"לי יש רקע נרחב במדרש המקרא.

²³ יי פרנקל נוהג לבקר את האסכולה הפולקלוריסטית בחקר אגדות חז"ל בצורה הרבה יותר חריפה. ראו למשל: יי פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, (הפרק השמיני: סיפור האגדה לעומת הסיפור העממי) עמ' 260-236. פרנקל סבור שסיפורי החכמים נוצרו באווירת בית המדרש ולא באווירת המרחב העממי, ולכן לדעתו אין קשר בין שתי הסוגות. למרות שאנו שותפים לחלק מן הביקורת של פרנקל, ואף אנו סבורים שרוב מעשי החכמים נוצרו ונמסרו במהלך הדורות על ידי אנשי בית המדרש, אין אנו יכולים לקבל את חריפות תגובתו. בעיקר משום שלדעתנו אווירת בית המדרש עצמה איננה כה אחידה כפי שפרנקל מנסה לצייר. אינם דומים "בעלי הלכה" או "בעלי תלמוד" ל"בעלי אגדה". מטבע הדברים, בעלי אגדה פתוחים וקשובים יותר לנעשה מחוץ לכותלי בית המדרש. נושאי הסיפורים יוכיחו זאת - אין תופעה, קשה ומוזרה ככל שתהיה, הרווחת במרחב העממי שאיננה נדונה בספרות האגדה. זאת תוך כדי הבאת קולותיהם של דמויות שונות המצויות במרחב העממי, כפי שהיטיבו להראות חוקרים מהאסכולה הפולקלוריסטית. לטעמנו, גישתו של פרנקל מכניסה את מסגרת הסיפור החז"לי לסד צר מדי שספק רב אם הוא יכול להתקיים במציאות חיה.