

שער ג

מעולם המחשבה של חכמים

ד"ר יונתן פיינטוך

גלגולו של סיפור

חתימת פרק ח בבבלי סנהדרין

א. הסיפור

בסופו של הפרק השמיני במסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי מופיע מעשה קצר שאחריו מופיע דיון קצר. להלן הסיפור:

אמר רב יהודה אמר רב:
מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה
אחת,
והעלה לכו טינא.
ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו
תקנה עד שתבעל.
אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו.
תעמוד לפניו ערומה?
ימות, ואל תעמוד לפניו ערומה.
תספר עמו מאחורי הגדר?
ימות, ולא תספר עמו מאחורי הגדר.
[בבלי סנהדרין, עה ע"א]

המעשה מספר על אדם שנתן עיניו באשה וחלה, ככל הנראה במחלת נפש, וסכנת מוות מרחפת עליו אם לא יקיים עם האשה יחסי אישות. כך לפחות על פי חוות הדעת הראשונית של הרופאים. כשהחכמים מסרבים להתיר לו לקיים אתה יחסים, מציעים הרופאים פתרון מעט מתון יותר – שתעמוד לפניו ערומה. גם את זאת החכמים מסרבים להתיר. לבסוף הרופאים מציעים פתרון מתון ביותר, שישוחחו כשגדר מפרידה ביניהם. למרבה ההפתעה החכמים מסרבים להתיר גם את הפתרון הזה, גם אם הדבר יעלה לאיש בחייו.

לסיפור עיצוב ספרותי. הדמויות שמופיעות בסיפור, הן של האיש והן של החכמים הן אנונימיות, ואינן מחוברות בדרך כלשהי להקשר של זמן ומקום. כמו כן, הסיפור בנוי במבנה ספרותי מקובל של שלושה חלקים בדרג-שיח בין הרופאים לחכמים. בשלושת החלקים בדברי החכמים חוזרת על עצמה נוסחה קבועה: 'ימות ואל/ולא...', שמדגישה מאד את נחישות החכמים שלא לאפשר מגע כלשהו בין האיש לאשה. נראה שהסיפור אינו דווקא תיאור מקרה היסטורי, אלא טקסט בעל אופי ספרותי, המכיל מסר.

השערה זו מתחזקת כשמשווים את הסיפור הזה בבבלי למקבילה שלו בתלמוד הירושלמי:

כהדא חד בר נש רחם איתא ביומוי דרבי אלעזר וסכן [כסיפור זה, אדם אחד אהב אשה בימי רבי אלעזר, ונהיה חולה]. אתון שאלון ליה מהו תיעבור קומוי וייחי [באו ושאלו את רבי אלעזר: האם מותר שתעבור לפניו ובזכות זה יחיה?]. אמר: ימות, ולא כן [ולא ייעשה כן]. מהו ישמע קלה [האם מותר שרק ישמע קולה] ולא ימות? אמר: ימות, ולא כן.
[ירושלמי שבת, פ"ד ה"ד]

הסיפורים מקבילים, ויש להניח שגרסת הסיפור בבבלי מבוססת על הסיפור שבירושלמי או על מסורת ארצישראלית שרומה למה שמובא לפנינו בירושלמי. כדי להקביל ולהשוות בין הסיפורים נעמידם בטבלה זה מול זה:

ירושלמי שבת, פ"ד ה"ד	בבלי סנהדרין, עה ע"א
כהדא חד בר נש רחם איתא ביומוי דרבי אלעזר, וסכן. אתון שאלון ליה: מהו תיעבור קומוי וייחי? אמר: ימות, ולא כן. מהו ישמע קלה ולא ימות? אמר: ימות, ולא כן.	אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא. ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל. אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה? ימות, ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר? ימות, ולא תספר עמו מאחורי הגדר.

מההשוואה עולים כמה הבדלים בולטים:

[1] הסיפור בירושלמי, אף שלא מוזכר בו שם האיש, בכל זאת ממוקם בהקשר ריאליסטי מסוים של זמן ומקום: מופיע בו שמו של החכם שאליו הובאה השאלה והוא שפסק בה: ר' אלעזר, חכם ארצישראלי. ייתכן שמדובר בתנא ר' אלעזר [ר' אלעזר בן שמוע, תלמידו של ר' עקיבא], או שמדובר באמורא ר' אלעזר בן פדת, תלמידו של ר' יוחנן, ששייך לדור השלישי לאמוראי א". בבבלי, כאמור, כל הדמויות אנונימיות.

[2] בבבלי מופיעות דמויות נוספות שאינן מופיעות בירושלמי – הרופאים. נראה שהכנסת הרופאים לסיפור מעניקה לו אופי דרמטי יותר: כך נוצר עימות בין שתי קבוצות שמייצגות עמדות ערכיות מנוגדות. דמויות הרופאים נקראות אפוא כתוספת ספרותית לסיפור.

[3] הסיפור בירושלמי מכיל רק שני שלבים. הצעה של יחסי אישות עם האשה כלל לא עולה שם כאפשרות, אלא רק שתעבור לפניו [ומן הסתם מדובר בכך שהוא יסתכל עליה], או שישמע את קולה. שתי ההצעות נדחות על ידי ר' אלעזר. לעומת זאת, בסיפור בבבלי

ישנם שלושה שלבים, שכאמור לעיל, ניתן לראות אותם כעיצוב ספרותי, שבו שכיח שיש שלושה שלבים, כפי שמצוי בסיפורים רבים.

[4] הפתרונות בבבלי מופיעים בהדרגה יורדת בולטת- הרופאים יורדים בכל פעם באופן קיצוני מהדרישה שהציבו כמרפא לאיש. בירושלמי, לעומת זאת, שני הפתרונות די דומים ברמתם – שתעבור לפניו ויסתכל עליה [לא נאמר דבר על כך שהיא לא תהיה לבושה, ואפילו בצניעות], ושישמע את קולה. גם נקודה זו מעניקה אופי ספרותי ודרמטי יותר לסיפור בבבלי.

הנקודות שעלו בהשוואה זו מחזקות אפוא את ההשערה שהסיפור בבבלי אינו תיאור מקרה היסטורי פשוט, אלא תיאור ספרותי שכנראה עוצב על בסיס מקרה מציאותי יותר, כגון זה שמופיע בירושלמי, והוא מכוון אל הלקח שעולה ממנו. חלק מהעיצוב הספרותי מחזק את עמדת החכמים. ההדרגתיות היורדת של הפתרונות שהרופאים מציעים הנה, כאמור, בלתי סבירה, והיא מעמידה את הרופאים באור אירוני, כמי שדבריהם אינם רציניים, וכך מתחזקת העמדה האוסרת של החכמים שניצבת מולם.

אכן, השימוש ברופאים באופן ביקורתי בדומה לסיפורנו עולה בסיפור אחר, המופיע בתוספתא, שבו הציעו הרופאים רפואה המנוגדת לדעת החכמים:

אמרו עליו על ר' יהודה בן בבא שהיו כל מעשיו לשם שמים, אלא שגידל בהמה דקה. כך היה: פעם אחת חלה, נכנס רופא אצלו, אמר לו: אין לך רפואה אלא חלב רותח. לקח לו עז וקשרה בכרעי המטה והיה יונק ממנה חלב רותח, [כיון] שהיה גונח. פעם אחת בקשו חכמים ליכנס אצלו, אמרו: היאך נכנס אצלו, שליטים עמו בבית? וכשמת דקדקו חכמים במעשו ולא מצאו בו אלא אותו עון. אף הוא אמר בשעת מיתתו: יודע אני שאין בידי עון אלא זה בלבד, שעברתי על דברי חבירי.

[תוספתא בבא קמא, ח, יג]

מעניין בהקשר שלנו להתבונן במקבילה לסיפור זה בבבלי בבא קמא:

ת"ר: מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלבו, ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית...
[בבלי בבא קמא, פ ע"א]

גם כאן הדמויות אנונימיות, המחלה קשורה ללב, ו'הרופאים' מציעים פתרון באותה לשון כמו בסיפור שלנו: "אין לו תקנה עד ש...". אפשר אפוא לטעון שהשימוש במוטיב של הרופאים בשני הסיפורים נעשה באופן דומה, כחלק מעולם ספרותי אחד.

ב. הוויכוח בסיפור

הסיפור כשלעצמו אינו מפרט מה הם השיקולים שעמדו לנגד עיני החכמים, כאשר הם דחו את כל הפתרונות שהציעו הרופאים, ופסקו שאין אפשרות להציל את האיש ממוות. בקריאת הסיפור עולות באופן אינטואיטיבי שאלות ערכיות מעניינות. לכאורה עומדים כאן שני ערכים זה מול זה. מצד אחד ישנם חייו של האיש שנמצאים בסכנה. אמנם, ניתן לומר שיש סוג של צדק בכך שיענש, שהרי הוא הביא את המצב הזה על עצמו בכך ש"נתן עניו" באשה, ובכך חטא לא רק במישור ההלכתי הפורמלי ("ולא תתורו... אחרי עיניכם"),¹ אלא גם במישור הערכי. יחד עם זאת, השאלה היא אם העונש הראוי לחטא כזה הוא אכן מוות. מנגד, עומדת ההגנה על האשה – על צניעותה וכבודה, או לחלופין, ההגנה על גדרי הצניעות של החברה כולה. אפילו בהצעה שתשיח עמו מאחורי הגדר יש פגיעה – אם הדבר יקרה בניגוד לרצונה זוהי פגיעה באשה, ואולי גם פגיעה בנורמות הצניעות שהיו מקובלות לגבי אנשים שאינם נשואים. נראה שהדילמה שעולה כאן היא האם ניתן להצדיק פגיעה כלשהי באשה ובכבודה או ברצונה החופשי, או פגיעה בגדרי הצניעות של החברה כולה, על מנת להציל את חיי האיש. בסיפור – השאלה לא נותרת פתוחה. סירובם העקבי של החכמים לכל הפתרונות המוצעים, אפילו לפתרון האחרון והקל יחסית, נראה כהצהרה שאין שום פגיעה שהם מוכנים לאפשר באשה או בגדרי הצניעות, אפילו במחיר חיי האיש. אמנם, ניתן להתלבט אם עמדתם נובעת מהגנה על הערכים הללו, או מתפיסה שהאיש בחטאו הראשוני הביא על עצמו את מותו, ושהם בסך-הכול, באופן פסיבי, אינם מונעים את המוות הזה. ושוא שילוב של השניים נכון.

ברם, בשני התלמודים מופיע לאחר הסיפור דיון של הגמרא, שמחזיר את הלומד, לפחות בשלב ראשון, לקונבנציות ההלכתיות הפורמליות המוכרות. נפתח בדיון שמופיע בירושלמי.

ג. הדיון בירושלמי

מה הוות [מה היה (המצב במעשה)]?

רבי יעקב בר אידי ורבי יצחק בר נחמן – חד אמר אשת איש, וחורנה [והאחר, השני] אמר פנויה.

מאן דאמר אשת איש ניחא [לפי מי שאמר אשת איש, ניחא];

ומאן דאמר פנויה, והא בר כוחא נגרא רחם איתא בימוי דר' אלעזר ושרא ליה [והרי בר

כוחא נגרא אהב אישה בימיו של ר' אלעזר והתיר לו]?

כאן בפנויה וכאן באשת איש.

ואפילו תימר כאן וכאן בפנויה, תיפתר שנתן עניו בה עד שהיא אשת איש.

אית דבעי מימר [יש שרוצה לומר], איתא רבה הוות ולא מנסבה, וכל מה דהוא מעבד

באיסור הוה מעבד, בגין כן אסר ליה [אשה חשובה היתה, ולא היתה מסכימה להינשא לו (לעולם),

וכל מה שהיה עושה באיסור היה עושה, לכן אסר לו].

הירושלמי מנסה תחילה להגדיר את המצב ההלכתי שמדובר בו בסיפור, ומציע כמה אפשרויות.

¹ במדבר טו, לט.

לפי הצעה אחת, האשה היתה נשואה, וכך מובן יותר סירובו של ר' אלעזר להתיר את הפתרונות המוצעים, אם כי עדיין ניתן היה לשאול אם פתרונות אלה, שלא מעורב בהם ממש מעשה אישות, אכן מוגדרים כגילוי עריות שמוצדק לפסוק לגביהם 'ייהרג ואל יעבור'. לכאורה לא מדובר על גילוי עריות, כך שלכאורה השיקול של 'ייהרג ואל יעבור' לא אמור להיות משמעותי. ברם, כפי שכבר העיר ב' וימפפהיימר,² חשוב לעיין בהקשרו הרחב של הסיפור בסוגיית הירושלמי שם, כדי להבין טוב יותר את הסיפור. אכן, הירושלמי בסוגיה הזו מותח את גבולות האיסור לגבי כל שלושת האיסורים שדוחים פיקוח נפש. בנוגע להרחבת הגדרת גילוי עריות לעניין זה הירושלמי אף מצהיר על כך במפורש:

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יונתן: בכל מתרפין חוץ מעבודה
זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.
.... ודכוותה לא הותר מכלל נערה מאורסה אפילו להתרפות, לא
סוף דבר בשאמר לו הבא לי אשת איש אלא אפילו לשמוע את
קולה, כהדא חד בר נש רחם איתא ביומוי דרבי אלעזר וסכן...

ההצעה השנייה שמציע הירושלמי היא שהאשה פנויה, אך אפשרות זו מעלה קושי, לא רק במישור ההלכתי התיאורטי, אלא גם במישור המעשי: מתברר שהיה סיפור דומה שבו התיר ר' אלעזר. כדי להסביר מדוע ר' אלעזר פעם התיר ופעם אסר, הירושלמי נאלץ לחלק בין הסיפורים על בסיס מצבה של האשה: במקרה שר' אלעזר התיר האשה היתה פנויה, ואילו במקרה שלנו האשה היתה נשואה. בכך הירושלמי נסוג למעשה מהאפשרות שבסיפור הראשון האשה היתה פנויה. כפתרון נוסף הירושלמי מציע שמדובר באשה פנויה, שנישאה לאחר שנתן בה עיניו, וכבר לא ניתן היה להתיר כמו במקרה האחר. בין כך ובין כך, עולה שהירושלמי דוחה דחייה מוחלטת את הדעה שהאשה היתה פנויה.

אמנם, בכך לא תמה הסוגיה בירושלמי. הירושלמי מציע אפשרות שלישית, שמותרת בכל זאת מקום לעמדה שהאשה היתה פנויה. לפי אפשרות זאת, למרות שהאשה היתה פנויה, ומבחינה פורמלית לא היתה בעיה של גילוי עריות, היתה כאן בעיה אחרת – האשה היתה אשה חשובה, והיה ברור שהיא לא תינשא לעולם (לאיש הזה, ואולי גם לא לאחרים). ממילא, לא ניתן להתיר פתרונות זמניים כרגע מתוך הנחה שהיחסים ביניהם יוסדרו בהמשך באופן פורמלי כיחסים תקינים של זוג נשוי. מדובר יהיה אפוא על חיים שלמים של יחסים זוגיים ללא מסגרת של נישואין. ר' אלעזר לא מוכן להתיר חיים כאלה, גם אם אין מדובר על איסור חמור כגילוי עריות, ואף במחיר אי-הצלת האיש. גם אם המצב שמתואר אינו הפרה נקודתית פורמלית של הלכה חמורה בהלכות אישות בסדר גודל של גילוי עריות, הרי שכשמסתכלים לטווח הארוך ובאופן רחב, תהיה בו פגיעה מתמשכת בכל המערכת ההלכתית של מסגרת הנישואין, וזה עשוי להצדיק את פסיקתו האוסרת של ר' אלעזר.³

² Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law*, Philadelphia, 2011, p. 49. המאמר הנוכחי שונה מניתוחו שם בעיקר בנוגע לסוגיית הבבלי.

³ הגדר ההלכתי המדויק של מצב כזה תלוי, כידוע, בהגדרת איסור זנות, שנחלקו עליו הראשונים, ואכמ"ל.

עושה רושם, אף שניתן לפרש אחרת, שהקו העיקרי שנוקט הירושלמי הוא לראות את האשה כנשואה, מה שהופך כל קשר אינטימי אתה לבעייתי במסגרת הפורמלית של אשת איש. נראה שהירושלמי מתקשה מאוד להשלים עם האפשרות שר' אלעזר יפסוק פסיקה שמאפשרת את מותו של האיש אם לא עומדת מנגד פגיעה משמעותית בהלכה הפורמלית. פגיעה זו עשויה להיות בראש ובראשונה במצב שהאשה נשואה.

ד. הדיון בבבלי

פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני. חד אמר: אשת איש היתה, וחד אמר: פנויה היתה.
 בשלמא למאן דאמר אשת איש היתה – שפיר. אלא למאן דאמר פנויה היתה, מאי כולי האי?
 רב פפא אמר: משום פגם משפחה.
 רב אחא בריה דרב איקא אמר: כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות.
 ולינסבא מינסב [ושיישא אותה לאשה]! - לא מייתבה דעתיה [לא תתיישב (בכך) דעתו], כדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה, שנאמר: 'מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם' (משלי ט, יז).
 [בבלי סנהדרין, עה ע"א]

הדיון בסוגיית הבבלי נפתח באופן דומה לירושלמי, כשאמוראים בעלי שמות דומים לאלה שהוזכרו בירושלמי חולקים האם מדובר במקרה של אשה נשואה או לא. הגמרא קובעת, שעל פי הדעה שהיא היתה נשואה הסיפור מובן; ברם, על פי הדעה האחרת, שהאשה היתה פנויה, האיסור הגורף פחות מובן, והסוגיה מנסה להבין מה גורם לפסיקה המחמירה של החכמים שמאפשרת את מותו של האיש על פי דעה זו. נראה שהשאלה באה לברר מהו הערך שעומד כנגד חייו של האיש שגוסס לנגד עינינו. התשובות שניתנות לשאלה מחזקות את הקריאה הזו, שכן הבבלי כאן, בניגוד לירושלמי, אינו מנסה למשוך בחזרה להבנה שהאשה היא אשת איש. שתי התשובות שניתנות הן במישור החברתי-המוסרי הרחב, ולא ההלכתי-הפורמלי הנקודתי.

שני אמוראים מציעים תשובה לשאלה. רב פפא מציע שמדובר בבעיה של פגם משפחה: כל קשר שהאיש יקיים עם האשה הזו, שאינה אשתו, חורג מהכללים המקובלים בחברה, ויפגום, ככל הנראה, בשמה של משפחתה. כדי למנוע את הפגיעה הזו החכמים מונעים מהאיש כל קשר אתה. רב אחא מציע הסבר במישור אחר: "כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות". את הסברו של רב אחא ניתן להבין בדרכים שונות, כשהשאלה היא מהו מוקד דבריו. אפשרות אחת היא שהמוקד הוא התנהגותן של הבנות באופן כללי, שעלולה להידרדר אם ייעשו מעשים מהסוג שמוצע בסיפור. הן עלולות לקבל ממעשים כאלה מסרים לא נכונים לגבי מה שמצופה מהן. אפשרות אחרת היא שהחשש מופנה דווקא כלפי התנהגות הגברים – ליחסם כלפי הנשים והאופן שבו הם תופסים אותן – התנגדות להחפצה של האשה. כך כנראה הבין רש"י, שמסביר: "שלא

יהו בנות ישראל פרוצות בעריות – לעמוד בפני האנשים לתת בהם עיניהם וימסרום להם לביאה". מכל מקום, רב אחא מבין שפסיקת החכמים מבטאת דאגה לחברה בכללותה ולערכי הצניעות שבה. לאפשר לאיש החולה פתרון כזה או אחר מהפתרונות שהוצעו פותח פתח לפריצת הגבולות בין המינים מחוץ למסגרת הנישואין. הדאגה לכלל החברה בהקשר הזה מצדיקה את ההתנגדות לפריצת הגבול כאן, אפילו אם פריצה כזו עשויה להציל את האיש.

כאן מסתיים הדיון האמוראי בטעם האיסור, אך לא הסוגיה. ה'סתמא דגמרא' תמהה מדוע לא לפתור את העניין באופן פשוט יותר – שהאיש יישא את האשה ומערכת היחסים ביניהם תצמח במסגרת של נישואין. הגמרא עונה תשובה מאוד מעניינת – הפתרון הזה לא יכול לעבוד, כי הוא לא יספק את יצרו של האיש. היצר שבווער בו מחפש סוג מסוים של הנאה – הנאה שניתן להפיק אותה, בתקופת החורבן, רק ממעשה אסור. בתקופה זו, טוענת הגמרא בשם רבי יצחק, רק "מינים גְּנוּבִים וְלֶחֶם סְתָרִים יִנְעָם".

הפסוק שמצוטט בדברי ר' יצחק אינו מקרי. מקורו בקטע מספר משלי העוסק ביחסים בין המינים מחוץ למסגרת הנישואין:

אֲשֶׁת כְּסִילוֹת הַמִּינָה פְּתִיּוֹת וּבִלְיָדָעָה מָה. וַיִּשְׁכְּבָה לְפֶתַח בֵּיתָה עַל־
פֶּסַא מְרָמֵי קֶרֶת. לְקָרָא לְעֵבְרֵי־דָרְךָ הַמִּיִּשְׁרִים אַרְחֻתָּם. מִיִּפְתֵּי יֶסֶר
הַנָּה וְחֶסֶר־לֵב וְאִמְרָה לוֹ. מִיִּם־גְּנוּבִים וְלֶחֶם סְתָרִים יִנְעָם.
וְלֹא־יָדַע כִּי־רָפְאִים שָׁם בְּעַמְקֵי שְׂאוֹל קָרְאֶיהָ.

[משלי ט, יג-יח]

השימוש בדימוי של הלחם בהקשר זה אינו מפתיע, ואנו מוצאים בחז"ל במספר מקומות שימוש במטפורות מתחום האוכל כ'לשון נקיה' לתיאור מערכת יחסים בין איש לאשה.⁴ הפסוקים ממשלי מתארים את האווירה היצרית והפיתוי שמצויים ב'הרפתקה' של מעשה הזנות. לפי הסבר הגמרא, אחת ההשלכות הקשות של החורבן מתבטאת ב'טעם ביאה': בזמן הבית, כששרתה שכינה בעם ישראל, ניתן היה להפיק את טעם הביאה בתוך מערכת היחסים הנורמטיבית של נישואין; כעת, בזמן החורבן, ניתן להפיקו רק דרך מעשה של עברה. נדמה שבניגוד לרוב הציבור, שהיה מסוגל 'להתפשר' ולוותר על הצורך הזה, האיש הזה, ש'העלה לבו טינא', מונע על ידי דחף בלתי נשלט ל'הרפתקה' יצרית מעין זו שתפיק את אותו 'טעם ביאה'; ממילא קשר ממוסד ולגיטימי לא יספק פתרון לבעייתו. בין ההגנה על האשה או על גדר הצניעות לסיפוק הצורך של האיש הזה קיים מתח מובנה שהמציאות לא מסוגלת לתת לו פתרון מלא. צד אחד חייב להיות 'מוקרב', והחכמים בוחרים להקריב את הסיכוי להציל את האיש על פני הקרבת האשה וחירותה או ערכי ההגינות והצניעות של החברה כולה.

נראה אפוא שישנו הבדל משמעותי בין האופנים השונים שהתלמודים דנים בסיפור. בעוד הירושלמי עושה מאמץ גדול להותיר את הסיפור בתוך הקונבנציות ההלכתיות המוכרות על ידי אימוץ כמעט מוחלט של העמדה שמדובר באשת איש ובאיסור עריות ברור, כשהאפשרות שמדובר בהגנה על ערך כללי יותר מצויה בשוליים; הרי שבבבלי מתקבלת ומפותחת באופן

⁴ ראו למשל, בבלי יומא, עד ע"א.

משמעותי גם הגישה השנייה, שהאשה איננה אשת איש, ושפסיקתם של החכמים במקרה זה היא על רקע ערכים שונים, גם אם היא חורגת מהכללים הנורמטיביים הידועים של ההלכה.

ה. הסיפור בהקשרו בסוגיה

הסיפור שעסקנו בו והדיונים שעליו הן בבבלי והן בירושלמי איננו עומד בחלל ריק. כשם שנכון להשוות בין הסיפורים והדיונים שעליהם בשני התלמודים, כך ראוי להשוות בין שתי הסוגיות, ובין היחס בין הסיפור לבין כל אחת מהסוגיות שהוא משובץ בה, בבבלי ובירושלמי.

בנוגע לירושלמי, כבר הזכרנו לעיל שהסיפור מופיע כחלק מסוגיה שדנה בשלושת האיסורים שדוחים הצלת חיי אדם – "רבי יעקב בר אידי בשם רבי יונתן: בכל מתרפין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". כאמור לעיל, במסגרת הסוגיה הזו הירושלמי 'מותח' את גבולות האיסורים השונים, וכולל בהם, אפילו במחיר של חיי אדם, גם מעשים שאינם עונים על ההגדרה הבסיסית החמורה של האיסור. כך הדבר ביחס לשפיכות דמים: "לא סוף דבר בשאמר לו הרוג את פלוני, אלא אפילו חמוס את פלוני"; וכך בנוגע לגילוי עריות, "לא סוף דבר בשאמר לו הבא לי אשת איש, אלא אפילו לשמוע את קולה".

כשאנו קוראים את הסיפור בירושלמי בהקשר ההלכתי הרחב שלו אנו נתקלים למעשה בשתי תנועות הפוכות. תנועה אחת היא הרחבת הגבולות של המעשים שכלולים באיסור, שלגביהם חל הכלל 'אין מתרפין'. ברם, מאידך גיסא, ראינו שהדיון בסיפור משתדל מאוד לשמור על המסגרת הנורמטיבית – כלומר, לפרש שהאשה היא אשת איש, כדי שאכן הוויתור על חייו של האיש יעלה מתוך איסור פורמלי שכנגדו, ולא רק מאמירה ערכית כללית יותר.

גם בבבלי הסיפור והדיון שעליו באים במסגרת של דיון הלכתי ביחס שבין פיקוח נפש לשלוש העברות החמורות. הסוגיה מביאה את ההלכה שקובעת שפיקוח נפש דוחה את כל העברות מלבד השלוש הידועות:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד: כל עבירות שכתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.

[בבלי סנהדרין, עד ע"א]

באופן מעניין, הדיון ההלכתי בבבלי הוא פחות חד-משמעי מזה שבירושלמי. לא רק שהדיון אינו מרחיב את הגבולות של האיסורים, אלא שמופיעה בו מחלוקת על עצם העיקרון של ייהרג ואל יעבור, לפחות בנוגע לעבודה זרה, והדעה שצריך להיהרג כלל אינה מובנת מאליה:

ועבודה זרה – לא [יעבור ואל ייהרג]? והא תניא, אמר רבי ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה ואל תהרג, מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר: יחי בהם' (ויקרא יח, ה) - ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר: ו'לא

תחללו את שם קדשי ונקדשתי' (ויקרא כב, לב). אינהו דאמור
 כרבי אליעזר...
 גילוי עריות ושפיכות דמים – כדרכי... ומקיש נערה המאורסה
 לרוצח; מה רוצח – יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה – תהרג
 ואל תעבור.
 רוצח גופיה מנא לן? סברא הוא... מי יימר דדמא דידך סומק
 טפי, דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי.

הגמרא בסוגיה זו מצמצמת אפוא את החובה להיהרג לדעה אחת בתוך המחלוקת. בנוסף, הגמרא מתקשה מעט להביא מקור מקראי לדעה הזו, ולבסוף, לגבי רצח, מסתמכת על סברה. קריאת הסיפור על רקע הדיון הזה מגלה שהסיפור מציג עמדה הרבה יותר מחמירה מהדיון ההלכתי שלפניו. בסיפור עמדת החכמים היא מאד חד-משמעית גם בנוגע להצעות שאינן ממש גילוי עריות. הדיון שבא לאחר הסיפור מרחיב את הכיוון שמאפשר לחכמים חריגה ממערכת החוקים הפורמלית הרגילה, כשהוא מאפשר לחכמים להעמיד ערכים כפגם משפחה וערכי הצניעות בחברה מעל חייו של האדם. בעוד בדיון המשפטי התיאורטי ניכרת חוסר מוחלטות לגבי הויתור על חיי אדם כשמנגד עומדים ערכים הלכתיים שונים, הרי שהסיפור והדיון שבעקבותיו מרחיבים את טווח הערכים שהחכמים יכולים להעמיד מול חיי אדם. בכך הסוגיה בבבלי יוצרת דינמיקה מאד שונה ואף, במידה מסוימת, הפוכה לזו של המקבילה בירושלמי.

1. הסיפור בהקשר הרחב של הפרק

נראה שמבט אף רחב יותר על הקשרו התלמודי של הסיפור בבבלי עשוי לשפוך אור נוסף על הסיפור והסוגיה שהוא מופיע בה. הנושא שפותח את הפרק ותופס מקום מרכזי בו הוא דין בן סורר ומורה. בן סורר ומורה נהרג על ידי בית הדין מבלי שביצע בפועל עברה, שעל פי חוקי התורה הרגילים חייבים עליה עונש מוות.⁵ הלכה זו כשלעצמה מעוררת תמיהה, ומזכירה במשהו את הסיפור של האיש שהעלה לבו טינא שבחתימת הפרק. גם שם, כאמור, על פי הכללים ההלכתיים הפורמליים של פיקוח נפש אין הצדקה למנוע את הצלת חייו של האיש על ידי מניעת קשר מינורי בינו ובין האשה – לשוחח עמה מאחורי הגדר.

ישנן זיקות נוספות בין המקרים. מבחינה מילולית – בולטת מאוד בסיפור שבסוף הפרק החזרה המשולשת על המילים "ימות ואל... ימות ואל... ימות ואל..." – האמירה הפסקנית מאוד של החכמים שלא להתיר אף פתרון שיציל את חייו, אם הוא דורש מגע כלשהוא עם האשה. נוסחה זו מזכירה עיקרון בולט בדיון על בן סורר ומורה – "ימות זכאי ואל ימות חייב".⁶ גם כאן גוזרים החכמים על הבן למות, כדי למנוע ממנו מעשה אסור כלשהו בעתיד.

זיקה נוספת בין המקרים קשורה בקביעת חז"ל במשנה ובמקורות תנאיים שכן סורר ומורה נהרג על שם סופו. ישנה מחלוקת בין המקורות התנאיים לגבי המשמעות של המושג הזה.

⁵ גם לגבי דין בא במחותרת ורודף, המופיעים בהמשך הפרק, עולות שאלות דומות. ראו להלן.

⁶ משנה סנהדרין, ח, ה.

למשל, בספרי דברים מופיע:

אמר רבי יוסי: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר, ושתה חצי לוג יין – הוא נסקל? ! אלא הגיעה תורה לסוף ענינו של זה, ואמרה: ימות זכיי ואל ימות חייב. שמיתתם של רשעים הניה להם והניה לעולם...

[ספרי דברים, פיסקא רכ]

ואילו במדרש המקביל מבית מדרשו של ר' ישמעאל מופיע הסבר אחר:

שמה תאמרו: בשביל זה שאכל זה ממון אביו – ימות? ! אמר: בן סורר ומורה ידון על שם סופו, שגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שסוף זה עתיד לגמר את כל נכסי אביו והוא חוזר ומבקש ולא ימצא, שנ': 'לעלוקה שתי בנות הב הב' (משלי ל, טו), ויוצא ומפקח על הדרכים ומאבד נפשות הרבה. אמרה תורה: מוטב שתאבד נפש אחת, ואל יאבדו נפשות הרבה.

[מדרש תנאים, דברים כא, כא]

ההבדל בין המקורות הללו הוא בשאלה במי ממוקדת ההצלה, את מי מבקשים להציל. לפי ספרי דברים, אנו מבקשים להציל את הבן עצמו מההידרדרות המוסרית והדתית שצפויה לו – "ולא ימות חייב"; ואילו לפי מדרש התנאים, ההצלה מתמקדת בחברה: מניעת הנזק מקרבנותיו העתידיים של הבן – "ואל יאבדו נפשות הרבה". הבן הזה עתיד לכשיגדל לפגוע באנשים רבים ולהסב נזקים כבדים לחברה. תחזית זו מצדיקה כבר עכשיו את הריגתו, אף שעדיין לא עשה בפועל כל חטא חמור המצדיק את הריגתו.

המשנה מאמצת את המדרש מבית מדרשו של ר' עקיבא – "ימות זכאי ואל ימות חייב"⁷, וכך גם התלמוד הבבלי, בהביאו את הברייתא הבאה:

תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר, ושתה חצי לוג יין האיטלקי – אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? ! אלא, הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה: ימות זכאי ואל ימות חייב...

[בבלי סנהדרין, עב ע"א]

⁷ משנה סנהדרין, ח, ה.

בהמשך הפרק מופיע דין נוסף שבו קיים עיקרון דומה – הבא במחתרת. המשנה אומרת ש"הבא במחתרת נידון על שם סופו".⁸ במקרה זה אנו צופים את פגיעתו של הבא במחתרת בבעל הבית שממנו הוא מנסה לגנוב, ולכן, בעל הבית שהתגונן מפניו והרגו אינו מתחייב על כך. גם כאן, הבא במחתרת טרם ביצע מעשה שמחייבו מיתה, ועל סמך תחזית שהוא עתיד לעשות מעשה כזה ההתגוננות מפניו מקבלת לגיטימציה אפילו על ידי הריגתו.

במידה מסוימת, גם לגבי האיש שהעלה ליבו טינא קיים עיקרון דומה. האיש הזה טרם ביצע כל פשע, ודאי לא כזה שמחייב מיתה. אמנם אף אחד לא הורג אותו בפועל, ברם החכמים אוסרים כל פעולה שתציל את חייו, ובכך גוזרים עליו למעשה מוות ודאי אף שלא ביצע פשע. מצד אחד, לפי הסברי האמוראים שהובאו לעיל, המטרה היא למנוע נזק לצד שלישי – המשפחה של האשה, האשה או החברה כולה. מצד שני – בסיום הסוגיה עולה, כאמור, השאלה – מדוע לא להשיא אותו לאשה, והתשובה קשורה בהבנה שהאיש זקוק דווקא ליחסים שמתקיימים בחטא, וייתכן שיש בכך רמז לעיקרון של בן סורר ומורה שעתידי להימשך בוודאות לחטא, ו"ימות זכאי ולא ימות חייב".

שיבוצו של הסיפור על "האיש שהעלה לבו טינא" בסוף הפרק הזה מעודדת אפוא את קריאתו בהקשרו הרחב בפרק. קריאת הסיפור שחותם את הפרק לאור דין בן סורר ומורה, שהוא עיקרו של הפרק, מאירה את פסיקת החכמים 'הרדיקלית' 'ימות ואל...' באור חדש. דין בן סורר ומורה בתורה יוצר מודל שבו התורה, על פי הפרשנות של חז"ל, חורגת מהכללים הפורמליים הרגילים שקובע החוק שלה במצבים ספציפיים שבהם חריגה זו מוצדקת על ידי ערך מסוים, כמו הרצון שילד 'ימות זכאי ואל ימות חייב' או הגנה על החברה שמסביב. כשקוראים בהקשר זה את סיפור האיש שהעלה ליבו טינא עולה האפשרות שהפסיקה של החכמים במקרה זה קיבלה את השראתה מהמודל שהתורה יצרה בבן סורר ומורה, אמנם באופן מינורי יותר – החכמים אינם הורגים את האיש, אלא אוסרים עליו לנקוט בכל פעולה שעשויה להציל את חייו, ובכך, באופן אחר, 'דנים' אותו למוות. ברוח שכבר התוותה התורה בדין בן סורר ומורה, החכמים אינם שוקלים בפסיקה זו רק את המשקל המצומצם, הפורמלי, של המעשים שמוצעים לאיש כרפואה למחלתו. הם משלבים בפסיקתם גם מערכת שיקולים רחבה יותר, הכוללת שמירה על ערכים דתיים ומוסריים מסוימים בתוך החברה, או דאגה ל'נפשו' של האיש. החכמים אוסרים את הפעולות שעשויות להציל את חיי האיש וממילא קובעים, באופן פסיבי, את גורלו.

⁸ משנה סנהדרין, ח, ו.

