

## “מסתלקין לצדדין מפני יתירות דרכים” הלכה אחת ואגדה אחת, וכמה אופנים לפיתוחם יחד

### א. הקדמה

במסגרת העיון במסכת בבא בתרא, בחרתי להתמקד באגדה המופיעה במסכת בבא בתרא בתלמוד הירושלמי. הפנייה בכל סוגיה ובכל אגדה שרק ניתן, לשמוע מה אומר עליה התלמוד הירושלמי, באה מתוך רצון להקשיב לקולם ותורתם של אמוראי ארץ ישראל, כפי שעולה מתוך סוגיות ההלכה, המדרש והאגדה שבתלמוד הירושלמי. תורת הירושלמי מוסיפה לרוב ממד של עומק רעיוני, הלכתי ומוסרי ייחודי, שארוג היטב בהוויה הרוחנית והממשית של ארץ ישראל, ודומה כי היא קרובה אלינו היום יותר מתמיד וקוראת לנו לשוב אליה.

להדגמת הדברים נעיינ באגדה שבירושלמי, ובמקבילה שלה בתלמוד הבבלי. במהלך העיון המשווה באגדה אשתדל לגעת בכמה נקודות יסוד המאפיינות את האגדה שבירושלמי, כשברצוני לטעון כי המסקנות שיועלו מתוך העיון באגדה הבודדת כוחן יפה לאגדת התלמוד הירושלמי בכלל.<sup>1</sup> האגדה מופיעה בשתי מסכתות שונות בירושלמי: האחת – בבבא בתרא, פרק הלכה א, והשנייה – בברכות פרק ב הלכה ט.<sup>2</sup> כמו כן היא מופיעה – תוך שינויים משמעותיים – בבבלי, בבא קמא פא ע"ב. עיון במקבילות האגדה ובחינתם בזיקה להקשרים השונים שבהם היא מובאת, מאיר את הנושא שבו עוסקת האגדה מנקודות מבט שונות, ותורם להעמקת המסר הרעיוני שלו.

<sup>1</sup> במסגרת הדיון הקצרצר שלפנינו, כמובן לא ניתן להקיף ולבסס טענה זו, שנידונה על ידי בהרחבה במסגרות אחרות. ראו ספרי: **בעין אגדת הירושלמי**, הוצאת אלינר ובית מורשה, ירושלים תשס"ט.

<sup>2</sup> מקור ארצישראלי נוסף שיש בו הקבלה חלקית למקורות שלפנינו, מצוי בירושלמי שבת פ"א ה"ב. מקור זה מקביל (עם שינויים קלים) למקור שבברכות, אולם חסר בו הסיפור על רבי יהודה בן פפוס. מובאים שם הסיפור על רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק, וכן המקרה של רבן גמליאל (ראו להלן). הסיפורים שם מובאים בתוך שרשרת של סיפורים על חכמים שהפרו את תקנת חכמים "אם התחילו אין מפסיקין". הסיפור שבו אנו דנים, על רבי יהודה בן פפוס, אינו מופיע במקור זה, משום שהוא לא שייך לנושא הסוגיה במקום. לפנינו תופעה מוכרת בירושלמי, המעידה על מעשה עריכה הלוקח רצף של סיפורים מקבילים, ומרכיב ומפרק אותם בהתאם לצרכיו.

להעמקה באופן עריכת הסוגיה בירושלמי, ראו: נ' בארי, **סדר תעניות כיצד**, בר אילן, תשס"ט, עמ' 157-210. הימצאותן של מקבילות זהות היא תופעה נפוצה בירושלמי, ולא כאן המקום להרחיב בכך. בשאלה זו עסק בהרחבה רבים מחוקרי הירושלמי, כגון: ל' מוסקוביץ, במאמרו: 'סוגיות מוחלפות בירושלמי', **תרכיץ**, ס (תשנ"א), עמ' 19-66; 'סוגיות מקבילות ומסורת נוסח הירושלמי', **תרכיץ**, ס/א (תשנ"א), עמ' 523-549; 'כפלי גרסה בירושלמי', **תרכיץ** ס/ב (תשנ"ז), עמ' 187-222; וכן ש' ליברמן, **על הירושלמי**, דרום, ירושלים תרפ"ט עמ' 13-22, וכן י' זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', **מחקרי תלמוד**, א (תש"ן) עמ' 55-133; וכן נ' בארי, **סדר תעניות כיצד**, בר-אילן תשס"ט, עמ' 250-280.

## ב. ירושלמי ברכות

נפתח באגדה שבירושלמי ברכות. במקור זה נידונית האגדה בהקשרה הנרחב ביותר, וכדי להבינה היטב, יש לראותה ולהתייחס אליה כחוליה בתוך הסוגיה הכוללת.

מתניתין. חתן, אם רוצה לקרות את שמע בלילה הראשון, קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול.

תני, כל דבר שהוא של צער, כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, ותבוא לו ברכה. וכל דבר שהוא של שבח, לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור.

תני, מסתלקין לצדדין מפני יתירות דרכים, ובשעה שהוא משתקע, אפילו בשדה שהיא מליאה כורכמין. אמר רבי אבהו: מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע שהיו בדרך והיו מסתלקין לצדדין מפני יתירות דרכים, וראו את רבי יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדן. אמר רבן גמליאל לרבי יהושע: מי הוא זה שמראה עצמו באצבע? אמר לו: יהודה בן פפוס הוא, שכל מעשיו לשום שמים. אמר ליה: ולא כן תני, כל דבר שהוא של שבח, לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור? אמר ליה: והא תני, כל דבר של צער, כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, ותבוא עליו ברכה. א"ר זעירא: ובלחוד דלא יבזה חורנין. [ובלכד שלא יבזה אחרים.]

דלמא.<sup>3</sup> רבי יסא ורבי שמואל בר רב יצחק הוו יתבין אכלין בחדא מן אילין כנישתא עלייתא. אתת עונתה דצלותא, וקם רבי שמואל בר רב יצחק מצלייא. [רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק היו יושבים ואוכלים באחד מבתי הכנסת שבעלייה. הגיע זמן תפילת מנחה, ועמד רבי שמואל בר רב יצחק והתפלל.] אמר ליה רבי מיישא: לא כן אלפן [לימדנתן] רבי, אם התחילו אין מפסיקין? ותני חזקיה, כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט! אמר ליה: והא תנינן, חתן פטור, חתן אם רוצה. אמר ליה: ולא דרבן גמליאל היא? אמר ליה: יכיל אנא פתרן ניכול אני לתרץ עצמין כרבן גמליאל, דרבן גמליאל אמר: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים.<sup>4</sup>

במסגרת הדיון בהלכות קריאת שמע, עולה השאלה לגבי חיובו של חתן לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון. במרווח שבין "חתן פטור" ל-"חתן אם רצה לקרות קורא", נפתחת הסוגיה לדיון רעיוני עקרוני בדברי רבן שמעון בן גמליאל: "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול", תוך שהיא בוחנת את היבטיו ההלכתיים והמוסריים. לשם כך העורך יוצר מעין 'סוגיית על',<sup>5</sup>

<sup>3</sup> מילה זו הנקראת: דְּלָמָא, מהווה פתיחה לסיפור מעשה, ומקורה במילה היוונית: דרמה, המשמשת עד ימינו.

<sup>4</sup> ירושלמי ברכות פרק ב הלכה ט. סימני הפיסוק נעשו ע"י העורך, וכמו כן נפתחו ראשי התיבות והקיצורים.

<sup>5</sup> ב'סוגיית על', כבר בתהליך העריכה מזהים העורכים מקורות המזכירים במפורש עניינים שונים שמקומם במסכתות שונות, שאותם הם מייעדים ליותר מסוגיה אחת, ובאופן מודע הם יוצרים סוגיה רבת רצפים שתתאים לשתי מסכתות שונות ותשמש בשתיהן במקביל. קיומה במקביל בשתי מסכתות שונות מלמד שהעורכים הכירו באפשרות של שילוב חומר זהה במסכתות ובהלכות שונות והם יכלו לשקול אפשרות כזו ולאמצה בתהליך של

המכנסת לתוכה שלושה עניינים שונים, העוסקים בעקיפין בנושא התשתית של הסוגיה, ומתחברים אליה מתוך הדיונים ההלכתיים השונים שבהם הם משובצים: במסכת ברכות (פ"ב ה"ט) – מתוך הלכות קריאת שמע, דנה הגמרא ברבן גמליאל שקרא את שמע בלילה הראשון למרות שהיה פטור; במסכת שבת (פ"א ה"ב) – מתוך העיסוק במלאכות שבהן "אם התחילו אין מפסיקין", דנה הגמרא ברבי שמואל בר רב יצחק שהפסיק סעודתו לתפילה; ובבבא בתרא (פ"ה ה"א) – מתוך העיסוק בדיני נזיקין, דנה הגמרא במעשהו של רבי יהודה בן פפוס ש"היה משתקע ובא כנגדן" למרות תקנת יהושע בן-נון. כינוסם של שלושת האירועים לסוגיה אחת, תוך בחינת הצד העקרוני המאחד אותם, יחד עם ראיית ההבדלים הדקים שביניהם, יוצר ביניהם דו-שיח שממנו עולה כוונת עורך הירושלמי בסוגיה זו.

בניסיון להגדיר את גבולותיו של ההיגד: "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", קושרת הגמרא בין מעמדו של האדם, עושה הפעולה, לבין מהות ואופי המעשה עצמו כשהיא מבחינה בין צער לשבח: "כל דבר שהוא של צער, כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה (כגון שמותר ליחידים להתענות על הגשמים), תלמי' חכם – עושה" (כגון שמותר לתלמידי חכמים להתבטל ממלאכה בתשעה באב), והירושלמי אף מוסיף משפט הערכה משמעותי – "ותבוא לו ברכה". לעומת זאת, "כל דבר שהוא של שבח (כגון קריאת שמע של חתן), לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה (אין אדם פשוט יכול לומר, אני יחיד, אני תלמיד חכם, ולכן אני רשאי לקרוא), אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור" (שאז מותר לו להתנהג כיחיד וכתלמיד חכם).<sup>6</sup>

בהקשר לדיון זה מובאת האגדה שלפנינו כשתפקידה להדגים את הכלל ההלכתי שעלה בסוגיה, אך בה בעת היא מצביעה על המורכבות שלו בנקודת המפגש שבין ההגדרה המופשטת לבין הניסיון האנושי המעשי לקיימו:

תני, מסתלקין לצדדין מפני יתדות דרכים, ובשעה שהוא משתקע, אפילו בשדה שהיא מליאה כורכמין. אמר רבי אבהו: מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע שהיו בדרך והיו מסתלקין לצדדין מפני יתדות דרכים, וראו את רבי יהוד' בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדן. אמר רבן גמליאל לרבי יהושע: מי הוא זה שמראה עצמו באצבע? אמר לו: יהודה בן פפוס הוא, שכל מעשיו לשום שמים.

האגדה מתייחסת לאחת מעשר התקנות שתיקן יהושע בן-נון לעם ישראל בכניסתו לארץ: "ומסתלקין לצדי הדרכים מפני יתדות הדרכים".<sup>7</sup> ישנם כמה פירושים למושג 'יתדות דרכים'. לפי רבנו חננאל, מדובר על גומות המתמלאות מים בחורף, ושפות הגומות נקראות יתדות דרכים;<sup>8</sup> רש"י מפרש, שמדובר כאן על הגומות העמוקות שנוצרו בחורף בגלל מעבר בני אדם ובהמות בדרך רטובה ובוצית, וכאשר אותן גומות מתייבשות בימות הקיץ, נעשית הדרך מלאה בליטות, ובליטות אלו הן הקרויות יתדות הדרכים;<sup>9</sup> ואילו לדעת הרמב"ם, מדובר על "טיט

תכנון הסוגיה. להרחבה בנושא ראו: ג' בארי, **סדר תעניות כיצד**, בר אילן תשס"ט, עמ' 276 ואילך. הפרק כולו עוסק בעריכת הסוגיה בירושלמי, ומראי המקומות מובילים לספרות המחקר הענפה שנכתבה בנושא.

<sup>6</sup> כך על פי פירוש ידיד נפש על אתר, ע"פ פרשני הירושלמי. עיינו במהדורת הירושלמי עם פירוש ידיד נפש, יחיאל בר לב, פתח תקוה, תש"ס.

<sup>7</sup> בבא קמא פא ע"א.

<sup>8</sup> **אוצר הגאונים**, בבא קמא, פירוש רבינו חננאל, הוצאת וגשל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 82.

<sup>9</sup> רש"י, בבא קמא פא ע"א, ד"ה מפני יתדות דרכים.

בדרכי הרבים או נקיעי (=שקעי) מים".<sup>10</sup> יתירות הדרכים מקשות מאוד על המעבר בדרך, ולכן תיקן יהושע בן-נון שכאשר ישנן כאלה, מותר ללכת בצדי הדרך, למרות שבכך נגרם נזק לגידולי השדה שבצד הדרך,<sup>11</sup> והותר הדבר אפילו כשהשדה שבצדי הדרך זרועה,<sup>12</sup> ולפי פירוש הרמב"ם, מותר להסתלק לדרכים הצדדיות ללא רשות, למרות שיש לדרך זו בעלים.<sup>13</sup> המשכה של הברייתא המקדימה את האגדה, מתיר אף ללכת בתוך שדה כורכמין, היינו כרכום,<sup>14</sup> שהוא תבלין יקר, אם לולי כן אדם יצטרך להשתקע, כלומר להאריך את דרכו בצורה משמעותית.<sup>15</sup> המעשה המתואר באגדה מכיל בתוכו את כל המרכיבים שנידונו בסוגיה ובוחר אותם מתוך המציאות המעשית:

- א. הסיפור מעמיד במרכזו חכם הפועל בניגוד לתקנת חכמים, ובמקרה שלפנינו, בניגוד לתקנת יהושע בן-נון.
- ב. בעצם הזכרת שמות החכמים מעמידה האגדה את רבן גמליאל ורבי יהושע (שהם חכמים ופרנסים על הציבור) למול רבי יהודה בן פפוס.
- ג. הסיפור מתייחס לאופן שבו מתקבל ונשפט המעשה ("מראה עצמו באצבע", או "כל מעשיו לשם שמים").
- ד. הדיון על המעשה, שמוכא בהמשך הסוגיה, מנסה להגדיר את אופי הפעולה שנעשתה (מתוך "שבח" או "צער").

ונבאר אחת לאחת:

מעשהו החרוג של רבי יהודה בן פפוס, שהוא עילת הסיפור, מודגש היטב באופן עיצובה הספרותי והלשוני של האגדה והדבר בא לידי ביטוי בכמה אופנים:

1. רבן גמליאל ורבי יהושע מילאו באופן מדויק את ההלכה כש"היו בדרך והיו מסתלקין לצדדין מפני יתירות דרכים", ולעומתם רבי יהודה בן פפוס, בניגוד לתקנת יהושע בן-נון, "משתקע ובה כנגדן". החזרה המילולית המדויקת על לשון התקנה מדגישה את הציאות לתקנה מחד, ואת החריגה ממנה מאידך.
2. התיאור המוחשי של שני נתיבי ההליכה השונים ממחיש את דרכם השונה (תיתי משמע) - "מסתלקין לצדדים" - "משתקע ובא".

3. "כנגדם" - מילה המעצימה את תחושת העמידה אחד כנגד השני.

מתוך ניסוח שאלתו של רבן גמליאל: "מי הוא זה שמראה עצמו באצבע?", נשמעת נימה של ביקורת על מעשהו של רבי יהודה בן פפוס, שנתפס כמעשה של יוהרה. מאידך, תשובתו של רבי יהושע לרבן גמליאל מכניסה ממד נוסף לדיון: "שכל מעשיו לשום שמים". בניגוד להתרחשות החיצונית, הנראית לעיני כול ויכולה להתפרש כיוהרה, רבי יהושע מחפש את המניע הפנימי למעשה, ושם הוא מוצא אדם "שכל מעשיו לשם שמים", אדם שמעשיו נעשים לשם המעשה עצמו ללא כל מניעים זרים אחרים. ומאליה עולה השאלה: מה תוקפה ההלכתי של קביעה אישית זו של רבי יהושע לגבי רבי יהודה בן פפוס? האם היא מאפשרת לעבור על

<sup>10</sup> משנה תורה, הלכות נזקי ממון ה, ג.

<sup>11</sup> רש"י, בבא קמא פא ע"א, ד"ה ומסתלקין לצדי הדרכים, וכן רבנו חננאל, שם (לעיל, הערה 8).

<sup>12</sup> ארבעה טורים, חושן משפט, רעד.

<sup>13</sup> משנה תורה, שם.

<sup>14</sup> ראו ספר הערוך, ערך 'כרכום' א.

<sup>15</sup> פירוש פני משה על אתר: "כלומר, אם השדה שהיא מליאה כרכום היא סמוכה להדרך ומתקלקלת אם הולכין ודורסין עליה, ואם יקיף ולא יעבור באותה שדה צריך הוא להשתקע הרבה מן הדרך ולהקיפה, או מותר להסתלק אפילו לאותה שדה מליאה כרכום מפני טורח המרובה".

תקנת חכמים? ויתרה מכך, מה תוקפה של קביעה זו אם היא נחשבת כך רק בעיני רבי יהושע ולא בעיני רבן גמליאל? ובכלל – כיצד, ועל פי אלו נתונים, ניתן לכמת, להעריך ולהכריז על אדם "שכל מעשיו לשם שמים"?

שאלות אלו המנסרות בחללה של האגדה, עולות גם מתוך אופן תיאור העלילה. העלילה מתרחשת בשתי גזרות שונות, באחת "מצולם" רבי יהודה בן פפוס באופן הליכתו כשהוא "משתקע ובא כנגדם", ובשנייה שופטים שני החכמים את מעשיו. על פי הגרסה של הסיפור שבירושלמי, (בניגוד לבבלי, כפי שנראה בהמשך), שתי התמונות הולכות זו לקראת זו, אולם לא נפגשות במרחב הסיפורי ולא מתנהלת שום שיחת הבהרה ביניהן. רבי יהודה בן פפוס עצמו, אינו אומר את דברו, ובכך מוסיף על הקושי לשפוט אותו, ומותיר אותו, גם בסיומה של האגדה, פתוח לאפשרויות שונות של פירוש למעשה, כשהאחת מתייחסת לביטוי החיצוני, והשנייה, מתוך הכרת האדם הפועל, מתייחסת לניסיון להבין את המניע הפנימי שלה: "שכל מעשיו לשם שמים".

מעט מתוך המתחולל בנפשו של רבי יהודה בן פפוס, אפשר אולי ללמוד בין השיטין, מתוך העיצוב הספרותי-הלשוני של הסיפור, המעמיד זה מול זה שני פעלים המתארים אותו: הוא מצדו "משתקע ובא", ורבן גמליאל שופט אותו כ"מראה עצמו". מעבר לדיוק בתיאור המוחשי, ניתן, לעניות דעתי, להעניק לצמד ביטויים אלו גם משמעות סמלית החושפת מורכבות נוספת. רבי יהודה בן פפוס מצדו משתקע ומנמיך עצמו בתוך השקערויות שבאדמה, כל הליכתו היא הליכת תחתיתים, ואולי היה רוצה להיחבא ולהיבלע בין אותן יתדות דרכים. אבל כלפי חוץ, מעצם הליכתו מול החכמים, הוא אינו יכול להסתתר, הוא חשוף לעיני כול ונראה "כמראה עצמו באצבע". טיעון זה מקבל משנה תוקף בהשוואה לביטוי באגדה המקבילה שבבבלי, שבה לא מופיע הפועל ש-ק-ע, אלא: "מפסיע והולך". בנוסף לכך, שתיקתו של רבי יהודה בן פפוס אומרת דרשני, שכן כל מילת הסבר תפגע בעצם כנות וישרות המעשה.

שתי העמדות השונות – של רבי יהושע ושל רבן גמליאל – לפירוש המעשה, מעלות גם הן את הבעייתיות שבשפיטתו, והוא נותר ללא הכרעה. לכן ממשיכה הסוגיה, בזיקה להיגד ההלכתי שלפניה, להתייחס לאירוע על פי אמת מידה נוספת, המנסה לבחון את ההתרחשות ביחס למושגים של "צער" ו"שבח".

וכאן שוב חולקים רבן גמליאל ורבי יהושע בהבנת מעשהו של רבי יהודה בן פפוס. על פי רבן גמליאל, המעשה הוא מעשה של שבח "שמראה חשיבות לפנייהם שהוא מדקדק במעשיו ומחמיר על עצמו לעשות לפנייהם משורת הדין"<sup>16</sup>. ואפילו אם נדון אותו כאדם שכל מעשיו לשם שמים, איך הרשה לעצמו רבי יהודה בן פפוס לנהוג כתלמיד חכם למרות שלא מונה פרנס על הציבור? ואילו רבי יהושע רואה במעשהו דבר של צער, משום שהוא מתייחס לעצם עשיית הפעולה, שנעשתה מתוך טורח וצער, כשרבי יהודה בן פפוס לקח על עצמו להקיף את כל השדה. ובמעשה של צער, מותר גם ליחיד לעשות, ולא רק בדוחק, אלא המעשה נתפס כרצוי: "ותברו עליו ברכה".

העמדות היסודיות השונות של רבן גמליאל ורבי יהושע, באות לידי ביטוי גם בשלב זה של הסוגיה, והם ממשיכים לחלוק באותו עיקרון שמנחה כל אחד מהם. רבן גמליאל ממשיך לבחון את המעשה באמות מידה חיצוניות: אינו פרנס על הציבור, זוכה לשבח על ידי אחרים, ואילו

<sup>16</sup> פירוש פני משה על אתר.

רבי יהושע ממשיך לבחון את המניע הפנימי למעשה: כל מעשיו לשם שמים, המעשה נעשה מתוך צער והקרבה אישית.

רבן גמליאל ורבי יהושע, בדעותיהם המנוגדות, מתדדים את הבעייתיות שבנושא, המצויה מטבעה בנקודה הרגישה שבה נפגשים הפנים והחוץ במעשיו של האדם. כמכריע בין שני הקצוות, מביא הירושלמי את דבריו של רבי זעירא: "ובלחוד דלא יבזה חורנין" - ובלבד שלא יבזה אחרים. לדעת רבי זעירא, גם אם כל מעשיך לשם שמים, והעשייה גורמת לך צער וטורח, חשוב שתבדוק שבמעשיך לא תבזה ולא תפגע באחרים שלא עושים כמוך. ולכן, מעבר לעשיית המעשה עצמו, עליך להיות מודע גם לאופן שבו הפעולה מתקבלת על ידי אחרים.

דבריו של רבי זעירא<sup>17</sup> נראים כמסכמים את הדיון במעשה האגדה, אך בפועל הם מוסיפים נדבך למורכבותה של הסוגיה, שכן, הפירוש השונה שניתן לאותו מעשה על ידי שני גדולי הדור ("מראה עצמו באצבע", "כל מעשיו לשם שמים") מאיר פן נוסף כשהוא מפנה את כובד הדיון מהמניעים למעשיו של האדם הפועל, אל מהות העין המתבוננת בו. ואולי תגובתו של רבי יהושע בסיפור שלפנינו, היא פועל יוצא מאישיותו ומשלימה את מאמריו באבות: "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם"<sup>18</sup>, ולחילופין, העין הטובה ואהבת הבריות תביא לענווה ולהסתכלות טובה על מעשהו של הזולת וליכולת לראות ולשפוט שכל מעשהו לשם שמים. מאידך, אולי לפנינו הד נוסף למחלוקת הידועה שבין רבן גמליאל לרבי יהושע, כשרבן גמליאל בתוקף תפקידו כנשיא הסנהדרין נלחם על כבודם של חכמי הדור והצורך להישמע להם.<sup>19</sup> דבריו של רבי זעירא משאירים את הנושא פתוח ובלתי מוכרע, כשהם מעידים שוב על מגבלות הדיון ב"דברים המסורים ללב". גם בסיום הדיון, נמנע הירושלמי לשפוט את מעשיו של רבי יהודה בן פפוס, כשלאורך הסוגיה נשמעת נימה של ביקורת על מעשיו, אולם הביקורת איננה חד-משמעית, ולצדה נשמע גם הקול המצדיק את מעשיו.

דומה כי תשובתו של עורך הירושלמי, עולה ומתבהרת בעקיפין מתוך המשך הסוגיה המתייחסת לשני אירועים נוספים המעמידים במרכזם חכמים שפעלו בניגוד לתקנת חכמים. באמצעות ההתייחסות לאירועים הנוספים, מחדד הירושלמי, ללא מילים, את אמת המידה ואבן הבוחן היסודית שעל פיה יש לבחון את מעשיו של יהודה בן פפוס כפרט, ואת העיקרון המוסרי הגדול שניתן ללמוד מהסוגיה כולה. האירוע הראשון מתייחס לרבי מיישא<sup>20</sup> ורבי שמואל בר רב יצחק,<sup>21</sup> והשני, הבא בעקבות הראשון, הוא על רבן גמליאל שקרא קריאת שמע בלילה הראשון,<sup>22</sup> ובכך, למעשה, סיומה של הסוגיה סוגר מעגל עם תחילתה.

רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק היו יושבים ואוכלים באחד מבתי הכנסת שבעלייה, והגיע זמן תפילת מנחה. עמד רבי שמואל בר רב יצחק והפסיק את הסעודה להתפלל. אמר לו רבי מיישא: וכי לא לימדת אותנו רבנו, אם התחילו אין מפסיקין? ותני חזקיה, כל מי שהוא

<sup>17</sup> הוא רבי זירא, שעלה מבבל לארץ ישראל, בן הדור השלישי לאמוראים.

<sup>18</sup> משנה אבות, ב, יא.

<sup>19</sup> ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, והמקבילה לסיפור בבבלי ברכות כז ע"ב - כז ע"א. ההבדלים בין הגרסה הארצישראלית והגרסה הבבליה לסיפור זה, תואמים במידה רבה את המסקנות שיועלו בהמשך הדיון בהשוואת הסיפור שלפנינו למקבילה שבבבלי בכל הנוגע לכבודם של תלמידי חכמים. בנושא זה, ראו: זלכה, "קווי אפיון לדמותו של איש ההלכה בסיפורי אגדה", עבודת M.A., בר-אילן תשנ"ו, עמ' 131-172.

<sup>20</sup> בן הדור השלישי והרביעי בארץ ישראל. היה תלמידו של רבי שמואל בר רב יצחק.

<sup>21</sup> בן הדור השלישי. עלה בגרותו לארץ ישראל, למד אצל רבי חייא בר אבא, והיה חברו של רבי זירא. נחשב לגדול הדור יחד עם רבי זירא (ראו גיטין כג ע"ב), וראו להלן, הערה 32.

<sup>22</sup> כוונת חכמים בהשוואת שני המקרים היא, שבשניהם גזרו חכמים משום חשש כוונה: גם חתן בלילה הראשון וגם אדם המפסיק סעודתו לא יהיו פנויים לקיים את המצוות בכוונה. ראו המפרשים במקום.

פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט! אמר לו: והתני, "חתן פטור", "חתן אם רוצה". אמר לו: ולא של רבן גמליאל היא? אמר לו: יכול אני לתרץ (ליישב את הקושיה) כרבן גמליאל, שרבן גמליאל אמר: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים.<sup>23</sup>

רבי שמואל בר רב יצחק, בניגוד להלכה שנלמדה, מפסיק סעודתו משום שהגיע זמן תפילת מנחה. רבי מיישא רואה פגם בהתנהגות זו של רבי שמואל בר רב יצחק ואינו מסכים עם מעשיו, והוא מסתמך על הקביעה כי כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. כשאדם עושה דברים שאחרים הנמצאים סביבו לא עושים כמותו, הוא נקרא הדיוט, "משום דמתחזי כנס רוח, כלומר ראו שאני חסיד".<sup>24</sup> בהתנגדותו לרבי שמואל, מסתמך כאן רבי מיישא על כלל הלכתי יסודי, הקובע כי בדברים המותרים מצד הדין אסור לאדם להחמיר על עצמו, שכן החמרה זו מעבר למה שקבעו חכמים, תתפרש כיוהרה,<sup>25</sup> והחמיר ייחשב הדיוט.

עמדתו של רבי שמואל בר רב יצחק בנושא, מתבררת בשלבים באמצעות תשובותיו לרבי מיישא: בתחילה הוא מתייחס לעצם העיקרון המרשה לכל אדם להחמיר על עצמו "אם רצה", כפי שנהג רבן גמליאל בקריאת שמע.<sup>26</sup> על כך טוען רבי מיישא כנגדו: "ולא דרבן גמליאל היא?"<sup>27</sup> בתשובה זו, מחדד רבי מיישא לשיטתו, את ההבדל שבין רבי שמואל בר רב יצחק לבין רבן גמליאל, בכך שהוא תולה את ההיתר שנהג בעצמו רבן גמליאל, בעצם היותו "רבן גמליאל". כ"תלמיד חכם ופרנס על הציבור", רבן גמליאל מתאים לאמות המידה המאפשרות לו "ליטול לו את השם". רבי מיישא הולך בעקבות דעתו של רשב"ג במשנה הפותחת את הסוגיה, ועל הטיעון "אם רוצה", הוא למעשה עונה: "לא כל הרוצה... יטול". בתשובתו עונה רבי שמואל בר רב יצחק: "יכול אני לפתור ולתרץ את הדברים כרבן גמליאל שרבן גמליאל אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת".

רבי שמואל בר רב יצחק נתלה אף הוא כרבן גמליאל, אך טוען שהוא רוצה ללמוד ממנו, דבר שונה. לדעתו, מעשהו של רבן גמליאל לא נבע מההיתר שלקח על עצמו מתוקף מעמדו,

<sup>23</sup> מתורגם לעברית לנוחות הקריאה.

<sup>24</sup> כך מפרש האורחות חיים, הלכות שבת, סימן כ, סעיף ג, כפי שמובא בירושלמי כפשוטו, ש' ליברמן, ניו יורק וירושלים תשס"ח, עמ' 24.

<sup>25</sup> כלל הלכתי זה בא לידי ביטוי במקומות נוספים: איסור עשיית מלאכה בתשעה באב, פסחים נד ע"ב - נה ע"א; תענית יחידים על הגשמים, תענית י ע"ב, וראו רש"י שם ד"ה עושה; הנחת תפילין של רבנו תם במקום שלא נהגו לעשות כן, שו"ת מהרי"ל, קלז, ו, ועל פיו נפסק בשולחן ערוך, אורח חיים, לד, ג; הנוטל ידיו לפירות, בבלי חולין קו ע"א. להרחבה בנושא, ראו: אצניקלופדיה תלמודית, ערך 'גאוה', ירושלים 1984, כרך ה, טור מב.

<sup>26</sup> בשו"ת ציצ' אליעזר, חלק ו, סימן ב, ד (ג), דייק מסיפור זה שאכן מותר להחמיר בקריאת שמע, כיון שיש בה קבלת מלכות שמים: "וזה שמוסיף הרמב"ם בכאן בה' ק"ש וכותב דינא דאם היה מתיירא שמה יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח, מה שאינו כותב כן בתפלת המנחה, נלע"ד לומר דמקורו הוא מהירושלמי (פ"א דשבת ה"ב) דאיתא רבי מיישא ורק שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנישתא עילייתא, אתא ענתא לצלותא (הגיע זמן התפלה) קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק בר רב יצחק מיצלייא אמר ליה רבי מיישא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אמר ליה והתניא חתן פטור חתן אם רצה לקרות קורא, אמר ליה יכיל אנא פתיר לה כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת. וכוונת הירושלמי הוא לחלק בין תפלה לק"ש דשאני ק"ש דאית בה קבלת מלכות שמים ולכן מותר להחמיר על עצמו, וכמו"ש לבאר כן הקרבן העדה והפני משה עיי"ש". לעיון נרחב בפן ההלכתי של הסוגיה, עיינו: עלי תמר, ירושלים ברכות, אלון שבות, תשנ"ב, עמ' צד.

<sup>27</sup> הביטוי: "אמר לו: ולא דרבן גמליאל היא", לא מופיע בכת"י סריליאו וברפוס אמסטרום, וכן במקבילת הסיפור בירושלמי שבת פ"א ה"ב. המפרשים תולים זאת בשתי גרסאות שונות, כפי שמצוי במקומות רבים בירושלמי, שלפי הגרסה האחת נאמר: "ולא דרבן גמליאל היא דרבן גמליאל אמר איני שומע...", ולפי הגרסה השנייה: "יכול אנא פתיר כרבן גמליאל". ועיינו בהרחבה בסוגיה זו אצל: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א, עמ' 416-414; עלי תמר בפירושו על אתר, בהבאת הדעות השונות בנושא ופירושים; ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ט, עמ' 15, הערה 103. לעניית דעתי, ניתן להבין את מקומן של שתי הגרסאות כפי שהן מופיעות בירושלמי בגרסה שלפנינו, כפי שאראה בהמשך.

אלא דווקא מאותו יסוד של "אם רוצה". בהקשר לכך, ראוי להקשיב לדבריו של לוי גינצבורג בפירושו הנרחב לסוגיה, שבו הוא מביא את דעת הגר"א, הטוען כי "הכול מודים שאף שאין צריך להפסיק לתפילה בתוך הסעודה, אם הפסיק תבוא עליו ברכה",<sup>28</sup> ובהמשך מגדיר גינצבורג את המקרה הנידון לפנינו בירושלמי כ"דבר שטיבו אינו ברור כל-כך והכול תלוי בנקודת המבט שאנו משקיפין עליו וכעין זה נחלקו כאן בירושלמי".<sup>29</sup>

ברוח זו מסביר גם הרב יששכר תמר, בעל עלי תמר: "מהירושלמי מבואר שרבן גמליאל באמת פליג על זה וחשב שאף שנקרא הדיוט מ"מ איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת, וביאור הדבר שוודאי שהפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, אולם רבן גמליאל אמר להם מוטב שאקרא הדיוט ובלבד שלא אבטל עול מלכות שמים אפילו שעה אחת ומי שלהוט אחר מצוות באופן זה שמקבל עליו להיקרא הדיוט ובלבד שיעשה המצווה, יכול לעשותה, וכדקאמר רבן גמליאל איני שומע לכם".<sup>30</sup>

רבי שמואל בר רב יצחק בר יצחק מסביר לרבי מיישא, שההיתר לפעול במרחב שבין "פטור" ל-"אם רוצה" אינו נובע משמו או ממעמדו של החכם, אלא מתוך הבנת המניע הפנימי למעשהו. מעשהו של רבן גמליאל מובא כפועל יוצא הכרחי מתוך מכלול עולמו האישי, כפי שהעיד על עצמו: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת".<sup>31</sup> הביטוי: "איני שומע לכם לבטל ממני", הוא ביטוי חד ונוקב, המעיד על נחרצותו ודבקותו לקיום המצווה למרות תקנת חכמים הפוטרת אותו מכך, והוא מוכן לשם כך להיקרא הדיוט ובלבד שלא לבטל ממנו מלכות שמים אפילו שעה אחת.

במקום זה, של ענווה אמיתית, של מוכנות להיקרא הדיוט, מתוך להט ומסירות נפש לעשיית המצווה, חובר האמורא רבי שמואל בר רב יצחק<sup>32</sup> לרבן גמליאל.<sup>33</sup> מקום זה בעבודת ה', שגרם לרבן גמליאל לקרוא את שמע גם בהיותו חתן בלילה הראשון, הוא זה שגרם גם לרבי שמואל בר רב יצחק להפסיק את סעודתו ולהתפלל תפילת מנחה. נקודה זו, שבה מסתיימת הסוגיה, מלמדת אותנו כי דווקא מי שמוכן להשפיל את שמו מתוך דבקות בבוראו, הוא זה שזכאי "ליטול את השם". בכך מצטרף הסיפור על רבי שמואל בר יצחק לשני הסיפורים האחרים. ושוב, מנקודת מבט פנימית, המספר מקעקע את אמת המידה החיצונית, כשמעבר למעמדו של רבן גמליאל כחכם וכפרנס על הציבור, הוא חודר להבנת מעשיו כנובעים מתוך אישיותו הייחודית.

לסיכום, נוכל לומר כי בניסיון להגדיר מי זכאי "ליטול את השם", קיבצה הסוגיה בירושלמי ברכות שלושה אירועים, כשכל אירוע הוליד מתוכו פן אחר ומושג אחר הקשור להיגד ההלכתי, תוך שהוא בוחן את משמעותו המעשית: הסיפור הראשון עסק בתקנת יהושע בדבר יתירות הדרכים, תוך ניסיון להגדיר מבחינה הלכתית ומוסרית מהו "מעשה של צער", מהו "מעשה של

<sup>28</sup> עיינו: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א, עמ' 417.

<sup>29</sup> בפירושו הנרחב לסוגיה גינצבורג מונה "שלושה סוגים של אינו מצווה ועושה: יש דבר שאין בו חפץ ולא ערך מוסרי ודתי ובוה לא נחלק אדם מעולם שעושהו לשם מצווה נקרא הדיוט... ויש דבר שערכו המוסרי והדתי חשוב והכל מודים שעושהו זכור לטוב... ואולם יש דבר שטיבו אינו ברור כל-כך והכול תלוי בנקודת המבט שאנו משקיפין עליו ובענין זה נחלקו כאן בירושלמי" (גינצבורג, שם).

<sup>30</sup> עלי תמר, שם.

<sup>31</sup> משנה ברכות ב, ה.

<sup>32</sup> ואכן רבים הסיפורים בגמרא על גדולתו, חסידותו וקדושתו של האמורא רבי שמואל בר רב יצחק. ראו: ירושלמי, פאה פ"א ה"א; ראש השנה פ"א ה"ד; יבמות פ"ב ה"ד; עבודה זרה פ"ג ה"א; בבלי, כתובות יז ע"א; גיטין כג ע"ב; מנחות יז ע"א.

<sup>33</sup> רבי שמואל בר רב יצחק סובר כרבן גמליאל, אך לא רק בקריאת שמע, אלא בכל המצוות שייך לומר: "איני שומע לכם לבטל ממני המצווה שעה אחת". עיינו עלי תמר במקום.



שבח", מי הוא "שכל מעשיו לשם שמים", ומהו המדד לגבי "בויון אחרים". הסיפור השני על רבי שמואל בר רב יצחק שהפסיק את סעודתו למרות שהיה פטור, ניסה לבחון את גבולותיו ומשמעותו של המושג "פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט". הסיפור השלישי נגע באופנים השונים בהבנת דרכו של רבן גמליאל כסמל של "תלמיד חכם ופרנס על הציבור" שמצהיר "אינני שומע לכם לבטל ממני".

בסיפורים על רבן גמליאל ועל רבי שמואל בר רב יצחק, תקנת חכמים עוסקת בדרכי עבודת ה' בתחום שבין אדם למקום, ואילו באמצעות מעשהו של רבי יהודה בן פפוס נבחנת תקנת חכמים גם במצוות שבין אדם לחברו. בחינת האירועים וההיגדים ההלכתיים שעלו במהלך הסוגיה, נותרו ללא מענה חד משמעי, שכן ההתייחסות אליהם הייתה בדרך כלל משתי נקודות מבט מנוגדות שהסתיימו ללא הכרעה ברורה. בשלושתם, עמדה אחת ייצגה את הכלל ההלכתי היבש והשנייה את המורכבות האנושית המעשית המנסה להתמודד איתה. ובתוכם, בין שני נתיבים אלו, היטלטל הניסיון למצוא אמות מידה להיגד ההלכתי: "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול".

השאלות אמנם נותרו פתוחות, אולם דומה כי במלאכת עריכת הסוגיה ושזירת הסיפורים שבתוכה, מכוון אותנו הירושלמי למצוא את התשובות באפיק אחר. אפיק שבו ניתן להצביע על החוט המאגד את הכול לסוגיה רעיונית-מוסרית רחבה. הירושלמי הוביל אותנו בעקביות, פעם אחר פעם, להיפוש אחר המניע הפנימי והאמיתי העומד מאחורי התנהגותו החריגה של האדם ומאחורי המעשה שנעשה, ורק על פיו ומתוכו לשפוט אותו. זו התשובה העולה מתוך הירושלמי ביחס למעשיו של רבן גמליאל, זו התשובה העולה ביחס למעשיו של רבי שמואל בר רב יצחק, וזו התשובה הניתנת מאליה גם לגבי מעשיו של רבי יהודה בן פפוס. מבעד לניסיון להגדיר אמות מידה חיצוניות, המקובלות ומוסכמות על כולם, חודר הירושלמי, מעבר למעשים, אל פנימיות העושים אותם.<sup>34</sup> ובנקודה זו, שמטבעה היא בלתי ניתנת להגדרה, מצוי המפתח הארצישראלי לבחינת המושגים ההלכתיים, לשיפוט האירועים הנידונים ולהבנת המסר המוסרי העולה מהסוגיה כולה.

## ב. ירושלמי בבא בתרא

נקודת מבט שונה, השופכת אור נוסף על מעשהו של רבי יהודה בן פפוס, מופיעה במקבילה לסיפור בירושלמי בבבא בתרא:

מסתלקין לצדדין. רב יהודה בשם רב: אפילו שדה מליאה כרוכום. מה? נותן דמים, או לאו? מן מה דמר (מזה שאמר)<sup>35</sup> רב יהודה אפילו מליאה כרוכום, הדא אמרה (מזה נלמד) נותן דמים. אמר רבי לָא (רבי אילא): מכיון דמר (מזה שאמר) רב יהודה אפילו לשדה מליאה כרוכום, הדא אמרה (מזה נלמד) אין נותן דמים. ואינו יכול לרחוק את עצמו יותר מדאי? נישמענה מהדא מעשה (נשמע

<sup>34</sup> נקודה זו מרכזית ועקרונית, והיא עולה שוב ושוב בעיון באגדות התלמוד הירושלמי. הרחבתי לדון בה, תוך מתן דוגמאות, בספרי: **בעין אגדת הירושלמי** (לעיל, הערה 1).

<sup>35</sup> התרגום בסוגריים הוא על פי תלמוד ירושלמי מהדורת **ידיד נפש**, יחיאל בר-לב, פתח תקווה, תש"ס.

מהמעשה הזה), ברבן גמליאל ורבי יהושע שהיו מהלכין בדרך,<sup>36</sup> וראו את יהודה בן פפוס משתקע ובא כנגדן. אמר רבן גמליאל לרבי יהושע: מי זה שמראה עצמו באצבע? אמר לו: יהודה בן פפוס הוא, שכל מעשיו לשום שמים.<sup>37</sup>

הסיפור בכבא בתרא מקביל ברובו (תוך שינויים קלים) לסיפור בברכות, אלא שהוא מובא בהקשר שונה. ההקשר השונה מאיר פן נוסף בבעיה הנידונית בו. הסוגיה במקום דנה בחלקו של האדם בנזק שגרם לשדה חברו. והיא שואלת האם אדם צריך לפצות את חברו במקרה שהלך בתוך שדה חברו מפני יתירות דרכים, וגרם נזק לשדה וליבול? תשובת הגמרא היא, שאפילו אם הזיק ואפילו אם הלך בשדה מלא כרכום (שהוא גידול יקר), אין נותן דמים. על כך מקשה הגמרא: "ואינו יכול לרחוק את עצמו יותר מדאי"? כלומר, האם רשאי אדם, למרות תקנת יהושע, להחמיר על עצמו ולרחוק מן הדרך (ולהקיף את השדה) כדי לא להיכנס לתוך שדה חברו ולהזיק לשדה?<sup>38</sup>

במסגרת זו, ורק מתוך מסגרת זו, מובא הסיפור שלפנינו, כשהשאלה שלאורה נבחנת העלילה איננה מי רשאי "ליטול את השם", אלא, עד היכן יכול/חייב אדם "לרחוק את עצמו" כדי למנוע נזק לשדה חברו. בניסיון לענות על שאלה זו, מובא הסיפור שבו אנו דנים כשכותרתו היא: "נישמעניא מהדא מעשה", כלומר, נשמע פתרון לשאלה מהמעשה הזה.<sup>39</sup> המטרה המוצהרת של שיבוץ הסיפור בסוגיה מוצגת בפתיח שלו, והיא: לקבל תשובה מהסיפור וללמוד כיצד לנהוג, אולם, גם כאן, כמו במקבילה של הסיפור בברכות, כוונה זו לא מתממשת. המעשה מסתיים בהבאת המחלוקת, הבלתי מוכרעת, בין רבן גמליאל לרבי יהושע לגבי מעשיו של רבי יהודה בן פפוס. וכך נחתמת הסוגיה, כשהדיון במעשה לא הוביל למסקנה חד משמעית וניתן לפירושים הפוכים, דווקא במקום שבו מחכים "לשמוע מהמעשה" הנחיה מוסרית מעשית ותשובה ברורה.

ישו - את התשובה הבלתי מילולית של הירושלמי ניתן למצוא בין השיטין, מתוך מלאכת העריכה שבו, כשמתוך השוואת שתי מקבילות הסיפורים (בברכות ובכבא בתרא), עולות שתי מגמות שונות המתחדדות בנקודות השוני שביניהן:

א. בכבא בתרא מובא המעשה הבודד, ללא קשר לסיפורים הנוספים על רבן גמליאל ועל רבי שמואל בר רב יצחק, המובאים רק במסכת ברכות. הניסיון להתמודד עם המושג "פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", שהיינו חושבים שהוא שייך מאד לאירוע המתואר, לא מובא כלל כשיקול בהקשר לדיון בכבא בתרא. בכך אולי, מתוך הסתכלות ארץ ישראלית מעשית, ומתוך תחושת ערבות הדדית (המפעמת בליבו של הירושלמי לאורך האגדות והמדרשים), רוצה הירושלמי לומר לנו, כי ברגע אמת, כשהאדם כמו רגליו מזיק לשדה חברו, שהוא יודע כמה עמל מושקע בגידולו, לא קל לאדם לפטור את עצמו מאחריות לדבר. ותחושה טבעית-מוסרית זו גוברת על כל שיקול אחר.

ב. הסיפור בכבא בתרא מרכך את מוטיב ההתנגשות שבין רבי יהודה בן פפוס לבין החכמים, ולכן הוא מתאר אותם כ"מהלכים בדרך" ואת יהודה בן פפוס "משתקע ובא כנגדן".

<sup>36</sup> בכת"י אסקוריאל G13, נוסף המשפט: "והיו מסתלקין מפני יתירות הרכים". לעניות דעתי, מקורו במקבילה שבמסכת ברכות, ולא בכדי הוא איננו מצוי בנוסח הסיפור שלפנינו. ראו להלן.

<sup>37</sup> ירושלמי בכבא בתרא פרק ה הלכה א.

<sup>38</sup> כך על פי פני משה וידיד נפש על אתר.

<sup>39</sup> כך מפרש מוסקוביץ את משמעותו של הביטוי. ראו: ל' מוסקוביץ, *הטרמינולוגיה של הירושלמי* (לעיל, הערה 27), עמ' 491.

זאת בניגוד לסיפור במסכת ברכות, המדגיש את ההבדל ביניהם, כשהחכמים נוהגים על פי התקנה – ובניגוד לרבי יהודה בן פפוס – ש"מסתלקין מפני יתדות הדרכים".<sup>40</sup> ריכוך מוטיב ההתנגשות מצביע על העברת מרכז הסיפור מהעיונות עם החכמים לדיון בעצם המעשה שנעשה, ובעקבות זאת, מובעת מאליה התייחסות שונה למעשהו של רבי יהודה בן פפוס,

ג. הסוגיה בבבא בתרא משמיטה את המשך הדיון הרעיוני-המוסרי שבין רבן גמליאל ורבי יהושע על מעשיו של רבי יהודה בן פפוס, כפי שמופיע בברכות. יתרה מכך, הסוגיה בבבא בתרא לא מביאה גם את הסתייגותו של רבי זעירא מהמעשה: "ובלחוד דלא יבזה חורנין" (ובלבד שלא יבזה אחרים). באופן זה, ממילא, מועצם מעשהו של רבי יהודה בן פפוס.

בכך, בעצם מעשה העריכה, אומר הירושלמי את דברו. על פני השטח מובאות שתי דעות מנוגדות לגבי מעשיו של רבי יהודה בן פפוס, ובתשתית העומק, מתוך ההקשר של הסיפור לסוגיה, ומתוך ההבדלים בין שתי מקבילות הסיפור, במה שמביא ובמה שמשמיט, נשמע קולו של הירושלמי, ללא מילים מפורשות.

הסיפור בבבא בתרא מתאר בנימה חיובית את מעשהו של רבי יהודה בן פפוס. נושא היוהרה מצוי ברקע השאלה על עצם הרשות "להרחיק את עצמו", אולם הוא לא עולה לקדמת הסיפור כ'שיקול נגד' מפורש למעשהו של רבי יהודה בן פפוס. בחזית הסיפור, מתוך נושא הסוגיה העוסקת בניזיקין, מודגשת העובדה שרבי יהודה בן פפוס היה מוכן לצער עצמו כדי לא לגרום נזק.

ואכן, להלכה נקבע כי האדם אינו צריך להרחיק עצמו ולצער את עצמו כדי למנוע נזק מחברו, אבל עצם שיבוץ הסיפור במסגרת הסוגיה, כמעשה שניתן ללמוד ממנו, פותח אפשרות לדרך נוספת: אם אדם רוצה להחמיר על עצמו, כמו שעשה יהודה בן פפוס, הריהו רשאי.<sup>41</sup> הסיפור לא מכסה על המורכבות המוסרית בדרך שהוא מציע, ולא מציב בסיומו פתרון חד-משמעי מחייב. את הגבול הדק העובר בין שני הערכים הסותרים, הוא שוב מותיר לשיפוטו המוסרי של האדם, ושיפוט זה יכול להיעשות רק מתוך נקודת המוצא "שכל מעשיו לשם שמים".

מתוך העיון בשתי המקבילות שבירושלמי, נראה כי תשובת הירושלמי למעשיו של רבי יהודה בן פפוס, אינה חד-משמעית: מנקודת המבט האומרת כי "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול", מודגשת יותר השאלה לגבי מעשיו של רבי יהודה בן פפוס, כשהיא פתוחה לכיוונים שונים ומנוגדים, ומנקודת מבט של מי שמוכן "לרחוק את עצמו" למען חברו, יש נימה של הערכה למעשיו של רבי יהודה בן פפוס.

ואולי נעזי ונאמר, כי דווקא בהעדר תשובה חד-משמעית וברורה, טמונה תשובת הירושלמי לסוגיה. לאורך שתי הסוגיות המקבילות – בברכות ובבבא בתרא – מתמודד הירושלמי עם פניה השונים של הבעיה מבלי לנקוט עמדה ברורה לגביה. הדבר בא לידי ביטוי, כפי שראינו, הן בדו-שיח הבלתי פטור שבין שתי מקבילות הסיפורים כתוצאה מאופן העריכה השונה והמגמתי של כל אחד מהם בהקשרו, הן בהעלאת מחלוקות רעיוניות לאורך הסוגיות והשארותן ללא הכרעה, הן בחשיפת האירוע המתואר לעימות עם גורמים נוספים המקשים על שיפוטו, והן במתח הפנימי שבין מטרתו המוצהרת של הסיפור בבבא בתרא, למסר הבלתי מוכרע המצוי בתשתיתו. אולי רוצה הירושלמי לומר לנו, כי באותו מקום המתקשה לתת תשובה לבחינת

<sup>40</sup> ראו לעיל, הערה 36.

<sup>41</sup> פני משה, שם.

המעשה שנעשה, שם מתחוללת המערכה האמיתית, חסרת השם וההגדרה וחסרת יכולת ההוכחה, מערכה שבה נבחן היחיד, האם באמת "כל מעשיו לשם שמים".

## ד. בבלי בבא קמא

הסיפור שלפנינו נידון באופן שונה בגרסתו הבבליית:<sup>42</sup>

רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, אסתלקו לצידי הדרכים; הוה קא מפסיע ואזיל רבי יהודה בן קנוסא קמייהו, אמר ליה רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? אמר ליה רבי חייא: שמא רבי יהודה בן קנוסא תלמידי<sup>43</sup> הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה, חזייה, אמר ליה: אי לאו יהודה בן קנוסא את, גזרתניהו לשקך בגיזרא דפרזלא.<sup>44</sup>

[תרגום: רבי ורבי חייא היו מהלכים בדרך, פנו לצידי דרכים. היה מפסיע והולך רבי יהודה בן קנוסא לפניהם אמר ליה רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? אמר לו רבי חייא: שמא רבי יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כאשר הגיעו אצלו, ראה אותו, אמר לו: אלמלא יהודה בן קנוסא אתה, הייתי חותך את שוקך במסור של ברזל.]

עלילת הסיפור בבבא קמא כמעט זהה למקבילות שבירושלמי, אולם שמות החכמים שונים. האגדה מספרת על רבי ורבי חייא ורבי יהודה בן קנוסא.<sup>45</sup> הסיפור משובץ בסוגיה בבבא קמא הדנה בשורה של תקנות שנעשו משום יישוב ארץ ישראל. במסגרת זו היא מתייחסת גם לעשרה תנאים שהתנה יהושע בן-נון ובית דינו בשעה שחילקו את הארץ, והתנאי התשיעי הוא: "ומסתלקין לצידי הדרכים מפני יתידות הדרכים".<sup>46</sup> הגמרא במקום קובעת כי תנאים אלו תקפים ונוהגים בכל מקום שיש בו יישוב יהודי, ואפילו בחו"ל.<sup>47</sup>

למרות שקיים קשר רעיוני ישיר בין נושא הסיפור לבין הנושא שבו דנה הסוגיה, המעשה אינו נבחן לגופו אלא רק מצדו העקרוני בהיותו נוגד את תקנת יהושע בן-נון. מתוך הקשר זה, בולט מעשהו החריג של רבי יהודה בן קנוסא, שהעז להפר את התנאי של יהושע בן-נון, אשר מיישמים אותו אפילו בבבל. סביב נקודה זו, נע ציר הסיפור שלפנינו, ודרכו נבחנים השינויים המעטים, אך המשמעותיים, בין הסיפורים בגרסתם הארצישראלית והבבליית: א. במקום הביטוי הירושלמי: "מראה עצמו באצבע", מופיע הביטוי: "מראה גדולה בפנינו". הבבלי מתאר את היהירות וההחצנה שבמעשהו של רבי יהודה בן קנוסא, תוך הדגשת תיאור הפגיעה שמעשהו החריג גורם לאחרים: "מראה גדולה בפנינו".

<sup>42</sup> ראוי להעיר כי הסוגיה ההלכתית העוסקת בחיוב קריאת שמע של חתן בלילה הראשון, מופיעה גם בבבלי ברכות יז ע"ב ובפסחים נה ע"א. הבבלי דן דיון עקרוני במחלוקת השיטות שבין רבן גמליאל לחכמים, כשהוא מתייחס בחומרה רבה לכל מעשה שנראה כיוהרה, והוא אינו יורד למורכבותה של הסיטואציה האנושית, כפי שעולה מתוך הירושלמי.

<sup>43</sup> בכתבי היד: מינכן 95, המבורג 165, וותיקן 116, הנוסח הוא: "תלמידך הוא".

<sup>44</sup> בבא קמא פא ע"ב.

<sup>45</sup> לדעתו של היימן, אפשר שיהודה בן קנוסא הוא אביו של פפוס בן יהודה, חברו של רבי עקיבא, הנזכר בברכות

סא ע"ב. ראו: א' היימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, ערך 'יהודה בן קנוסא', מכון פרי הארץ, ירושלים, תשמ"ז.

<sup>46</sup> בבא קמא פא ע"א.

<sup>47</sup> שם ע"ב.

ב. הבבלי מתאר את יהודה בן קנוסא כ"תלמידי" (או: "תלמידך").<sup>48</sup> מעמד התלמיד ביחס לרבו, מחרף את האירוע המתואר, שכן תלמיד חייב להיזהר בכבוד רבו, ובוודאי שאסור לתלמיד ליצור מצב שיביא את רבו לידי בושה.

ג. רבי ורבי חייא הולכים בעצמם לבדוק מקרוב מיהו אותו אדם ולעמוד מקרוב על כנות כוונותיו. "מטו לגביה, חזייה" (הגיעו אצלו, ראה אותו) – הפרט הזה בסיפור מראה את חוסר שביעות רצונם ממעשיו ואת הבדיקה מקרוב שהם ערכו לו, לפני שלימדו עליו זכות כיוצא מן הכלל.

ד. בבבלי החכמים מוכיחים את רבי יהודה בן קנוסא בפניו (ולא מדברים על אודותיו מרחוק, כמו בירושלמי), ובכך מעצימים את המתח בינו לבינם לידי התנגשות בפועל.

ה. בסיפור שבבבלי האירוע המתואר מוצג כאירוע חד-ממדי החותר למסר ברור. לשם הדגשתו, האדם הפועל בו לא מתעמת עם שאר המרכיבים המצויים במקבילות הסיפור שבירושלמי בהקשריו השונים: רבי יהודה בן קנוסא הבבלי, לא נצרך להתייחס בשיקוליו לשאלה עד כמה יכול לרחוק את עצמו למען חברו, וכמו כן, הוא לא נצרך לכתב את עצמו בין "כל דבר שהוא של צער, כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה" לבין "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול". מול האיסור לעבור על תקנת חכמים, אין בבבלי שום מניע נגדי משמעותי מעכב.

ו. סיומו של הסיפור שבבבלי הוא חריף, קיצוני וחד-משמעי: "אי לאו יהודה בן קנוסא את, גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא" (אלמלא יהודה בן קנוסא אתה, הייתי חותך את שוקך במסור של ברזל). ומבאר הרב שטיינזלץ: "רוב המפרשים פירשו שהיא לשון מליצה, וכוונתו שהיה מנדה אותו כעונש. ופירוש מליצה זו שהיא בנידוי כך שלא תהא רגלו מצויה אצל בני אדם. ובערוך הביא פירוש אחד שלשון זו היא לשון מליצה וכוונתה: הייתי מקשה עליך קושות עד שלא היית יכול לעמוד, ויש שפירשו שהוא כמשמעו. וכתב המאירי שיש ללמוד מכאן שלא יחמיר אדם על עצמו בדבר שהיתרו מפורסם לרבים, בפני גדול ממנו שאינו מחמיר בדבר".<sup>49</sup>

מבחינה לשונית, האמירה: "אי לאו יהודה בן קנוסא את, גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא", מזכירה את דברי חכמים לגבי מעשהו של חוני המעגל: "אלמלא חוני אתה, גזרתי עליך נידוי".<sup>50</sup> ההקבלה הלשונית תורמת את חלקה, בכך שהיא מעצימה את תחושתם של חכמים לגבי חומרת מעשהו של רבי יהודה בן קנוסא, שאולי גם הוא היה מצריך נידוי.

לסיכום, נוכל לומר כי הסיפור בבבלי הוא סיפור בעל מסר חד-משמעי, הנוקט בלשון חריפה כדי להדגישו. הסיפור מביע אי-נחת ממעשיו של רבי יהודה בן קנוסא משום חשש יוהרה, ומגנה בתוקף אנשים שנוהגים בעצמם בניגוד לגזרות ותקנות חכמים ועל ידי כך מבזים את כבודם של תלמידי חכמים, ובעיקר כשמדובר בתלמיד הנוהג כך בפני רבו.<sup>51</sup> רבי יהודה בן

<sup>48</sup> ראו לעיל, הערה 43.

<sup>49</sup> ראו מהדורת שטיינזלץ, "עיונים", בבא קמא, פא ע"ב.

<sup>50</sup> משנה, תענית ג, ח; בבלי, ברכות יט ע"א; תענית כג ע"א.

<sup>51</sup> כבודם של תלמידי חכמים וגדולתם הוא אחד מהנושאים המודגשים בסיפורים בתלמוד הבבלי. הדבר בולט במיוחד בסיפורים שניתן להשוותם לגרסה ארצישראלית. ראו, למשל, במסורות המקבילות במסכת תענית של סיפורי "מורידי הגשמים" בירושלמי ובבבלי (ירושלמי, פ"ג הלכות ד, ט-יא; בבלי, כב ע"ב - כה ע"ב), שתי גרסאות הסיפור על הדחתו של רבן גמליאל (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א; בבלי ברכות כז ע"ב - כח ע"ב). בעניין זה עיינו במאמרו של הרב ד"ר ישראל בן-שלום: '...ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים...' (זכריה יא, ז), בתוך: **דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד - קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון**, מוסד ביאליק (ירושלים) ואוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ה, עמ' 235-250. מאמר זה עוסק בהשוואת סיפורים על חכמים, שיש להם מקבילות בבבלי ובמקורות ארציסוראליים, והוא מראה כיצד בבבלי (גם בסיפורים שאין להם

קנוסא הוא יחיד, כשם שחוני המעגל הוא יחיד, וכשם שרבן גמליאל הוא יחיד, אולם דרכם אינה מקובלת על חכמים ואינה מתאימה למי שרוצה לעשות כמעשיהם.

ראינו, אם כן, כי באגדה שבבבלי, המספר הוביל אותנו מתחילת הסיפור, צעד אחר צעד, אל המסקנה ההלכתית או המוסרית הברורה שעמדה לנגד עיניו, ובהתאם למטרה זו, מנקודת מבט חיצונית, הוא בנה וניתב את סיפורו.<sup>52</sup> הסיפור הבבלי לא נגע בהווייתו הייחודית והקיומית של האירוע ולא בחן אותו בהקשריו השונים. אולי אף ניתן לומר, כי אפשר היה להמיר את האירוע שבסיפור הבבלי ובמסקנתו, בכל סיפור אחר על מעשה חריג שנעשה בניגוד לתקנת חכמים.<sup>53</sup> לעומת זאת, דרכה של האגדה שבירושלמי שונה לחלוטין, ובאופן סיפורה היא מפגישה אותנו עם תוכה של ההתרחשות, כפי שהיא, על כל רבדיה ההלכתיים והמוסריים, כשהיא בוחנת באזמל חד את המעשים מתוך המניעים הפנימיים של החכמים הפועלים בה. האגדה שבירושלמי יצאה מתוך האירוע הבודד כשלעצמו, והפגישה אותו עם מכלול חינויותם של החיים הנוגעים בו. כך, על הגבול שבין הלכה לאגדה, נפרשה האגדה לעיון בדרך קיום המצוות כמבטאת את הקשר שבין האדם לבוראו ובין אדם לחברו, לבחינת הפן האישי הייחודי שבדבקות בקיום מצוות, לעיון בכבודם של תלמידי חכמים, למסירות נפש ורגישות לפגיעה ברכוש חברו, ליחס לשדה ולעבודת האדמה, לגבול הדק שבין הגאווה והענווה, ולבחינת היושר הפנימי המניע את כל המעשים. וכך, באמצעות ההקשרים השונים שמתוכם נבחנת האגדה, מוליך אותנו הירושלמי לביורר הלכתי-מוסרי עמוק, תוך שהוא מציב את יסודותיו ומשרטט את אבני הדרך שלו.

מקבילה ארצישראלית), המתחים והסכסוכים בין החכמים מקבלים עוצמה אחרת של ריב ו"משחקי כבוד". טענתו היא, שדבר זה נעשה במכוון ע"י עורכי האגדות הבבליים, כדי לצאת נגד התופעה הרווחת של "תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה" (מקור הביטוי בדברי הגמרא בבבלי סנהדרין כד ע"א, שבה נפתח המאמר, המבקרת את תלמודה של בבל ועומדת על ההבדל בין חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל). טענתו של הרב ישראל בן-שלום, עולה בקנה אחד עם אותו הניתוב של הסיפור שאנו עוסקים בו, ע"י המספר הבבלי, כלפי הבעיה של פגיעה בכבוד חכמים, אפילו ע"י תלמידיהם.

<sup>52</sup> דרך זו, בניגוד לדרכה של האגדה שבירושלמי, כפי שיובא בהמשך, מצביע על הבדל עקרוני שניתן ליישמו על קשת רחבה של מקבילות שבין הבבלי לירושלמי. דוגמאות נוספות לעיקרון זה, ניתן למצוא לאורך מרבית האגדות שבהן עסקתי בספרי: **בעין אגדת הירושלמי** (לעיל, הערה 1). האגדות שבבבלי הן ברובן דרמטיות ומכילות בתוכן ניגודים ועימותים רעיוניים, אולם בדרך כלל בסיומן הן מובילות למסר ברור שאותו רצה העורך להעביר.  
<sup>53</sup> המסר הבבלי העולה מהסיפור שלפנינו, עולה באופן חד וברור גם מהמקבילות בברכות יז ע"ב, ופסחים נה ע"א, העוסקות בסוגיית קריאת שמע של חתן בלילה הראשון.