

ביקורת עצמית כתכונה אופיינית לסיפורי חכמים

עיון בסיפור בבבלי בבא מציעא, לג ע"א

א. פתיחה

הדיון הציבורי באופן הנכון לקריאת סיפורי המקרא וביחס הראוי לדמויותיהם, המתלקח כפעם בפעם במקומותינו, גולש לעתים אל מעבר לספרות המקראית ומועתק גם לקריאת סיפורי החכמים שבתלמודים ובמדרשים ולשאלת ייצוג דמויות החכמים בהם. בהכללה, אפשר לומר שהוויכוח הוא בין המזהים בסיפורים ביקורת על דמויות גיבוריהם לבין השוללים כל אפשרות של מתיחת ביקורת או ראיית דמויות אלה באור שלילי.

המעייין בסיפורי החכמים אינו יכול להימלט מסיפורים המציגים את דמויות החכמים, גיבורי ספרות חז"ל, באורח שלילי: סיפורים שמשמעותם היא ביקורת על מעשיהן של דמויות החכמים בסיפורים; סיפורים שעלילתם חושפת את גיבוריהם בקלונם; ואף סיפורים הכוללים כינויי גנאי וביטויי לעג וזלזול כלפי דמות החכם. ביטויים אלה הוגדרו לעתים כביטויים שלא הובנו כל צרכם ומשמעותם נשגבת מבינתנו. חלק מן הפרשנים חשו להגן על כבודם של חכמים והעניקו הסברים שונים ונפתלים להבנת הסיפורים, שלא על דרך הביקורת, מתוך חשש פגיעה בדמויות גדולי ישראל. אך דומה שהבנה של המשמעות הדידקטית העמוקה של סיפורי החכמים – שלא באופן פשטני, ככלי להעברת מסר כינוכי רדוד באמצעות דמויות מופת חפות מעוון ומכל חולשה אנושית, אלא כסיפורים המוקדשים למאבק המתמיד המצוי בלב כל אדם – מביאה להכרה שכל סיפור המכיל ביקורת על החכמים הוא למעשה סיפור שבחם. עצם הנכחת המאבקים וכישלונותיהם הוא מופת לביקורת עצמית. עמידה על כך מזהה את הביקורת כמאפיין מרכזי של סיפורי החכמים, שנועדו לביקורת עצמית מתמדת לשם השתלמות ותיקון בלתי פוסקים.

מעשי חכמים, בחתירתם לאמת, ובדומה מאוד לסיפורי המקרא, מציגים התמודדות אנושית, ולכן, בהגדרה, בלתי מושלמת, של השואפים למימוש האידיאל הרוחני והדתי מתוך מאבק במהמורות ובכשלים הניצבים בדרכם. אלה הם מאבקהם של הגדולים ביותר, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו".¹ סיפורים אלה לא נועדו לגרום לשומעיהם, לקוראיהם וללומדיהם שביעות רצון עצמית או מנגד חלישות דעת אל מול דורות העבר,

¹ בבלי סוכה, נב ע"א.

אלא לטלטל אותם ולהעמיד גם אותם על הסכנות הרוחניות והיצריות הניצבות לפתחם ועל דרכי ההתמודדות עמן.²

ב. עלבון, כעס וכפרה

בדוגמה אחת שבה אדון להלן, אנסה להראות את הביקורת העצמית בשני ממדיה – הן כביקורת ישירה על התנהגותם של חכמים כ'מופת שלילי', המלמד כיצד לא להתנהג; הן כמופת חיובי לתכונת הביקורת העצמית שבה ניחנו דמויות החכמים – כתכונה אופיינית למעשי חכמים שבתלמוד.

הסיפור הקצר שיעמוד במרכז הדיון מופיע בבבלי, מסכת בבא מציעא, דף לג ע"א:³

בעא מיניה רב חסדא מרב הונא: תלמיד ורבו צריך לו – מהו? אמר ליה: חסדא חסדא, לא צריכין לך אנן [לא צריכנא לך], את צריכת לן [את צריכת לין] עד ארבעין שנין אשתבע דלא עייל לקמיה [איקפדי אהדדי ולא עיילי לגבי הדדי]. מר יתיב ארבעין תעניתא [יתיב רב חסדא ארבעין תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא], ומר יתיב ארבעין תעניתא [יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא].

[תרגום: שאל ממנו רב חסדא מרב הונא: תלמיד ורבו צריך לו מהו? אמר לו: חסדא חסדא לא צריכים לך אנו [לא צריך אני אותך], אתה תצטרך לנו [לי] עד ארבעים שנה נשבע שלא ייכנס לפניו [הקפידו זה על זה ולא נכנסו זה אצל זה]. מר ישב [ישב רב חסדא] ארבעים תעניות [משום שהחליש דעתו של רב הונא], ומר ישב [ישב רב הונא] ארבעים תעניות [משום שחשדו לרב חסדא].

רב חסדא, תלמידו של רב הונא, מקשה עליו בשאלה: מה דין הקדימויות במקרה של רב (כנראה לעומת אב) שנזקק (כנראה לשם ידע) לתלמידו? רב הונא, שחשב שבכך רומז רב חסדא למהות היחסים ביניהם, השיב לו בלעג ציני, תוך שהוא כופל את שמו בסגנון מזלזל: חסדא חסדא,⁴ לא אני הוא שזקוק לך, אלא אתה הוא שצריך אותי. שאלתו של רב

² למחקר הנושא ראו: ש' פאוסט, "תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע.

³ הנוסח הוא לפי כ"י המבורג. בסוגריים מרובעים מופיעים השינויים והתוספות בגרסה שבנוסח הדפוס. סימני הפיסוק נוספו ע"י העורך. הפניות סתמיות בהמשך המאמר הן לדרך זה.

⁴ לכפילת השם כביטוי לזלזול ראו למשל סיפור בעל מאפיינים דומים מאוד בבבלי בבא קמא, כז ע"ב (לפי כ"י המבורג): "שלח ליה רב חסדא לרב נחמן [...] שלח ליה: חסדא, חסדא, קנסא קא מגבית בבבלי? אימא לי איזי גופא דעבדא היכי הוה?" [תרגום: חסדא, חסדא, האם קנס הנך גובה בבבלי? אמור לי בבקשה היאך היה גוף המעשה?]; וכן בבבלי כתובות, סט ע"א-ע"ב (לפי כ"י ותיקן 130): "שלח ליה רב ענן לרב הונא: הונא חברין שלם, כי אתיא ההיא איתתא קמך אנבייה עישור נכסים. הוה יתיב רב ששת קמיה, אמר ליה: הונא ליה ובשמתא להוי, דלא לימא ליה: ענן, ענן, ממקרקעי או ממטלטלי...". [תרגום: שלח רב ענן לרב הונא: הונא חברנו שלום, כאשר תבוא לפניך אשה פלונית, גבה ממנה מעשר מנכסיה. היה יושב רב ששת לפניו (לפני רב הונא), אמר לו (רב הונא): לך אמור לו (לרב ענן) שיהא בנידוי, שלא תאמר לו: ענן, ענן, מהקרקעות או מהמטלטלין...]. שם מתלונן רב ענן על הזלזול בו על ידי כפילת שמו בפי רב הונא.

חסדא נדמית דווקא בתחילה כשאלה הלכתית תמימה ולגיטימית. אך תגובתו של רב הונא מפרשת את פעולתו של רב חסדא ומצביעה על שגיאתו. השאלה שהפנה לרב נדמית עתה כרמז גס ויהיר המכוון לערעור או מיצוב מחדש של מערך היחסים שביניהם. בעיני הקורא, בשלב זה, רב חסדא הוא אפוא הפוגע, ורב הונא הנפגע, מה שהופך את רב חסדא לדמות 'המופת השלילי' בסיפור.

השלב הבא הוא תגובת הכעס והעלבון של רב חסדא (על פי הגרסה בכתב היד: 'אשתבע דלא עייל לקמיה'). בתגובה זו, שהיא פרשנות לתגובתו של רב הונא, יש כדי לשנות את המגמה. עלבוננו של רב חסדא נובע מהפרשנות המוטעית לדבריו, שייחסה להם מה שאין בהם. כעת נקראים דבריו של רב הונא כלעג יהיר וזחוח, ובשלב זה הופך הוא למופת השלילי. פרשנות זו מקבלת אישוש בשלב האחרון מתגובת ההפנמה וההודאה באשמה מלאת הענווה של רב הונא עצמו, שישב בתענית כדי לכפר על התנהגותו זו. במקביל, הפנים רב חסדא את השתמעות דבריו, גם אם לא לכך התכוון, וגם הוא מבקש כפרה. אפשרות אחרת היא שתחושת האשמה שחש רב חסדא אינה נובעת ממעשהו הראשון (בלבד) – השאלה שפגעה ברבו שלא במתכוון – אלא נגרמה בעקבות תגובתו הנפגעת והפוגעת כאחד, בהדירו את רגליו במוצהר ובמופגן מבית רבו.

בחלקו האחרון של הסיפור, הביקורת העצמית עצמה הופכת למופת. המספר מציב כאן דגם לביקורת ברמה גבוהה ביותר: רב הונא, אף שהוא בתפקיד הנוזף ולא הננזף, ושמעמדו גבוה יותר, מסיק מעוצמת הפגיעה של חברו ותלמידו שנהג שלא כשורה כאשר ייחס לו זלזול בכבודו, והוא גוזר על עצמו סיגוף קשה.⁵ ה'עונש' שהוא מחיל על עצמו נועד לפעול עליו, מתוך מה שנראה כניסיונם המתמיד של חכמים לשיפור עצמי ולזיכוך המידות, ולא כדי לרצות את חברו. רב חסדא, שהוא לכאורה הנפגע העיקרי מהחשד בו והזלזול בכבודו, עובר גם הוא על מידותיו ומחמיר עם עצמו באותה מידה ולשם אותה מטרה.

ג. פרשנות אטימולוגית ככלי ביקורתי

בגרסת הדפוס נוספה פרשנות לסיבת הישיבה בתעניות של שני החכמים ("משום דחלש דעתיה"; "משום דחשדיה"). הצמצום בלשון, כפי שמופיע בכתב היד, מאפשר לקורא

⁵ המוטיב של ישיבה בתענית (או בתעניות רבות) אינו מתקשר בהכרח לכפרה, לסיגוף ולביקורת עצמית. חכמים ישבו בתעניות בערבי חגים ובמועדים שונים או למטרות שונות. למשל: "רבי צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים" (בבלי גיטין, נו ע"א); רב יוסף ישב בתעניות כדי לזכות בתורה: "רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא, ואקרוהו [וקרו עליו את הפסוק] 'לא ימושו מפין' (ישעיהו נט, כא); יתיב ארבעים תעניתא אחריני, ואקרוהו 'לא ימושו מפין ומפי זרעך'. יתיב מאה תעניתא אחריני, אתא ואיקרוהו 'לא ימושו מפין ומפי זרעך ומפי זרע זרעך'" (בבלי בבא מציעא, פה ע"א); רבי זירא התענה כדי שישתכח ממנו תלמודו הבבלי: "רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בכלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה" [תרגום: רבי זירא כאשר עלה לארץ ישראל ישב מאה תעניות שתשתכח הגמרא הבבלי ממנו, כדי שלא תטרדנון] (שם). ייתכן אפוא שסימת הסיפור אינה מלמדת על חרטה וכפרה מצד שני החכמים, כביקורת עצמית, אלא נועדה לצורך אחר. אלא שבכל הדוגמאות האחרות מופיעה סיבת התעניות בצורה מפורשת, וכאן (בגרסת כתב היד, נעדרת הפרשנות) אין לה אלא להיסמך על מעשיהם הקודמים, שבגינם הושיבו עצמם בתענית.

להשלים בעצמו את הסיבות ולפרש מחדש את ראשיתו של הסיפור. מתוך התנהגותם של הגיבורים בחלק האחרון (בקשת כפרה על מעשה שלילי) אנו מבינים את משמעות מעשיהם בחלק הראשון (זלזול מכוון או משתמע; לעג וחשד בכשרים), כאשר הביקורת מופנית כלפי שניהם כאחד. כלומר, ידיעתנו שהדמויות מחילות על עצמן ביקורת עצמית, היא המאפשרת לנו, למפרע, לראות את מעשיהם בראייה ביקורתית או, לחלופין, לאשש את קריאתנו הביקורתית ולהבין כי מדובר בחטאים שחטאו זה לזה.

סיבת תעניתו של רב הונא, המופיעה במפורש בנוסח המורחב לסיפור (כפי שהוא מופיע בדפוסים ובכמה עדי נוסח בין כתבי היד השונים): "יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא" – זוכה להצעה פרשנית מרתקת, המוחלת במקור על סיפור אחר, ומאפשרת לראות את ההבדל בין פרשנות המניחה מראש שסיפור החכמים נועד לשבח, לבין פרשנות המניחה את קיומו של מרכיב הביקורת בסיפורים כדבר נפוץ ומוכן מאליו.

ג'פרי הרמן מציע לקרוא כאן את המילה 'חשדיה' בשין שמאלית (חשדיה) מלשון חסד, במקום לשון 'חשד', כמקובל.⁶ דיונו המקורי של הרמן עוסק בסיפור על שאלת ראש הגולה לרב הונא בעניין מקור איסור עטרות חתנים, שעליה השיב גם רב חסדא. רב הונא משיב שמקור האיסור מדברי חכמים, ואילו רב חסדא מוצא את מקור האיסור מן המקרא. כששמע רב הונא את תשובת רב חסדא הגיב כך: "הא-להים, אסיר מדרבנן, אלא חסדא שמך וחסדנין מילך".⁷

רב הונא אינו מקבל את הצעת רב חסדא וקובע שהאיסור הוא מדרבנן. את דבריו של רב הונא על שמו של חסדא ואופי מילותיו מקובל לפרש כדברי שבח לחכמתו של רב חסדא, למרות שלטענת רב הונא אין הצדק עמו. רש"י, לדוגמה, פירש אמירה זו כך: "חסודים ונאים דברין". אך הרמן מציע פרשנות ספרותית מעמיקה לסיפור, ההופכת את משמעות דבריו של רב הונא. לטעמו, הסיפור אינו עוסק בשאלה שגרתית של ראש הגולה ובתשובה תמימה של רב חסדא. לפי הצעתו, רב חסדא כופר בזכותו של ראש הגולה לשלטון עם גינוני מלכות, ובדבריו גלומה ביקורת נגד מוסד ראש הגולה. רב הונא נבהל לשמע התשובה האנטי-ממסדית, ותגובתו לדברי רב חסדא איננה כוללת דברי שבח כל עיקר: "אין אלה מחמאות כלל, כפי שהיה מקובל לפרש עד עכשיו, אלא ביקורת תקיפה".⁸ לטענת הרמן, נעשה כאן שימוש במשמעות אחרת של המילה 'חסד'. בעוד כל המפרשים פירשו את השורש 'ח-ס-ד' בסיפור כמילה נרדפת ל'חן', הרי שקיימת בעברית (וכן בארמית, ומופיעה בספרות חז"ל במקומות רבים) משמעות נוספת שפירושה 'לבזות', 'ללעוג', 'לחרף', לגדף.⁹ הרמן מראה כיצד המדרש (שמות רבה) עצמו משתמש בלשון זו כפועל: "בא וראה כמה חיבב הקב"ה למשה, שבשעה שחיסדו אותו ואתו ואתו ואתו ואתו ואתו". לפי פירוש זה, רב הונא דורש את השם 'חסדא' כ'לעג', ולכן גם דבריו נועדו להלעיג ולפגוע ("חסדנין מילך").

⁶ ג'פרי הרמן, "היחסים בין רב הונא לרב חסדא", ציון סא, ג (תשנ"ו), עמ' 275, הערה 67.

⁷ בבלי גיטין, ז ע"א.

⁸ הרמן, שם, עמ' 269.

⁹ הרמן, שם, עמ' 270.

הצעתו של הרמן לקרוא בסיפורנו את המילה חשדיה בלשון 'חסד' מכוונת למשמעות זו של לעג ופגיעה. לדבריו, תרגום המשפט יהיה אפוא פשוט ויחסוך פרשנות-יתר והתפתלויות פרשניות שונות: "ישב רב הונא ארבעים תעניות משום שפגע ברב חסדא". פרשנותו הספרותית והאימולוגית של הרמן, השונה מפרשנותם של רוב המפרשים המסורתיים, מלמדת רבות על ההכרעות הפרשניות בקריאת סיפור מעשה חכמים. ההנחה בדבר מטרתו של הסיפור האגדי לשפח חכמים מולידה פרשנות אימולוגית חיובית לשורש 'ח-ס-ד'; בעוד ההנחה בדבר מקומה של תופעת הביקורת בסיפורי מעשי חכמים מאפשרת את הפרשנות ההפוכה, הנגטיבית-הביקורתית, המתישבת היטב, ואף בצורה טובה יותר, עם הרצף הסיפורי ועם המשמעות של פרטי הסיפור ואופני התגובה המצויים בו.

ד. אירוניה כביקורת בסיפורי חכמים

בחנית לשון הסיפור הקצר והאמצעים האמנותיים שנקטו בו, מעלה בעיקר רמזים אירוניים. זיהויה של האירוניה – שהיא בהקשר זה המתח בין הנאמר במפורש לבין המשתמע, שהוא נגודו – מאפשר לחדד ולמקד את מרכיב הביקורת בסיפור. השאלה שפתח בה רב חסדא "תלמיד ורבו צריך לו", נשמעה באוזניו של רב הונא כרמז מזלזל ליחסים ביניהם. בתגובה, רב הונא עושה שימוש במילה 'צריך', חוזר ומגלגל אותה על לשונו ומשתעשע בה על חשבוננו של תלמידו: לא אני צריך לך, אתה הוא זה שצריך לי. אלא שבאופן אירוני, הסיטואציה התאורטית שהציג רב חסדא התממשה בעלילה והפכה למציאות – כשרב חסדא מדיר וגליו מבית רבו, רבו מבין שהוא 'צריך לו', והוא מתחרט על דבריו.

המספר הטיפולוגי 'ארבעים' מופיע בסיפור שלוש פעמים. לא ברור לאיזה דובר בסיפור יש לשייך את הופעתו הראשונה (הביטוי 'עד ארבעין שנין'). אפשרות אחת לפיסוק וקריאה היא שהיגד זה הוא ראשית תיאורו של המספר את תגובתו של רב חסדא, ואז ייקרא כך: "עד ארבעין שנין אשתבע דלא עייל לקמיה" (= עד ארבעים שנה, נשבע שלא ייכנס לפניו).¹⁰ כך מועצמת תגובתו של רב חסדא לנזיפת רבו. אפשרות אחרת היא שהיגד זה עשוי להיות חלק מדבריו של רב הונא ("את צריכת לך עד ארבעין שנין"). באופן זה, אפשר לפרש אותו על רקע מימרתו הידועה של רבה: "לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין" (לא עומד אדם על דעת רבו עד ארבעים שנה).¹¹ בכך מעצים רב הונא את הפער ביניהם, שעליו ביקש לדעתו רב חסדא לערער, ומדגיש את היותו רבו המובהק והבלתי

¹⁰ כך מפוסק הקטע בעין יעקב, וכך פירש המהרש"א בחידושי אגרות שם: "משום דאמרינן פרק חלק כ' כל המהרהר אחר רבו כאלו מהרהר אחר שכניה" (סנהדרין קי ע"א), ומצינו בשכינה שהיו ישראל נזופין ארבעים שנה במדבר על שהרהרו אחר השכינה, ומזה יתבי מ' תעניתים יום לשנה". אמנם לפני המהרש"א היה מונח נוסח הרפוס ("עד ארבעין שנין איקפדי אהרדיי" וכו'). מכל מקום, אפשרות פיסוק זאת מוקשית בלשון יותר מהאפשרות דלהלן, לשתי הגרסאות, שכן טבעי יותר היה להציב איבר זה של המשפט בסופו ולא בראשיתו.

¹¹ בבלי עבודה זרה, ה ע"ב. רבנו חננאל אכן מייחס את ההיגד לרב הונא: "אנת צריך לקבל ממני עד מלאת לך לפני ארבעים שנה, שבמלאת ארבעים שנה עומד התלמיד על דעת רבו".

מעורער. אמירה זו עשויה להתפרש רטרואקטיבית כאירונית, כאשר מסתבר שדווקא הרב הוא זה שלא עמד על דעת תלמידו, ולא הבין נכונה את שאלתו.

ההופעה השנייה (והשלישית) של המספר ארבעים, מתקיימת בחלקו השני של הסיפור, כמספר הננקט לציון אופי הכפרה שנטל כל אחד מהחכמים על עצמו ("ייתב ארבעין תעניתא").¹² ברור שהחזרה על השימוש בו בחלקו הראשון ובחלקו האחרון של הסיפור באה ליצור זיקה בין החלקים, וכך להצביע, באמצעות חזרה לשונית משמעותית, על שגיאותיהם החמורות של הגיבורים. הכפרה – ישיבה לארבעים תעניות – היא מידה כנגד מידה על ארבעים השנים.

דווקא העמימות וכפל המשמעות של ההופעה הראשונה, מאפשר לייחס את המידה כנגד מידה לשניהם במידה שווה. מר ישב ארבעים תעניות על שיצא מפיו ביטוי הזלזול "עד ארבעים שנה", ומר ישב ארבעים תעניות על שנשבע להדיר רגליו "עד ארבעים שנה". מכל מקום, כך משמש אמצעי החזרה על המספר הטיפולוגי הן להדגשת המופת השלילי בהתנהגותם של החכמים והן להנכחת תכונת הביקורת העצמית המופתית שלהם.

ה. בחינת ההקשר ככלי פרשני

סיפור זעיר ומשוכלל זה יכול לשמש גם כדוגמה לאופן שבו בחינת הסיפור בתוך הקשרו מסייעת להבנת מלוא משמעותו, ולענייננו – מלוא תפקודו הביקורתי.

בחקר סיפורי חכמים קיימות בעניין זה שתי גישות עיקריות. גישתו של יונה פרנקל העלתה על נס את 'עיקרון הסגירות', שלפיו משמעותו של הסיפור הבודד – שהוא בעל 'אחדות פנימית' – נלמדת מתוך עצמו בלבד ללא הזדקקות לידע חיצוני נוסף.¹³ לעומתו, הצביעו חוקרים אחרים על חשיבותם של ההקשרים, ובעיקר הקשר העריכה בסוגיה, לשם הבנתם של מעשי חכמים.¹⁴ נלך כאן בעקבותיהם, ונראה כיצד מובנת משמעותו של הסיפור על רקע הסוגיה שבתוכה נערך.

הסוגיה התלמודית שבתוכה כלול הסיפור שלפנינו, מבררת את הגדרת 'רבו' של אדם, בהמשך לקביעת סדרי הקדימויות שקבעה המשנה בין אדם לאביו ולרבו ביחס להשבת אבדה, סיוע בנשיאה ופריקה של משא ופדייה משבי. קביעת המשנה היא, שאמנם האדם עצמו קודם לאחרים, אך בין אביו לבין רבו – רבו קודם. עיקר המחלוקת וההדגמות המופיעות בסוגיה הוא בין המקסימליסטים למינימליסטים בשאלה, כמה תורה צריך אדם

¹² הופעות אחרות של ישיבת ארבעים תעניות מצינו בשני מקומות נוספים בבבלי. בבבלי בבא מציעא, פה ע"א: "רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא" ושוב: "ייתב ארבעים תעניתא אחריני", שם בהקשר של קניין התורה וזכירתה. וכן בבבלי מועד קטן, כה ע"א, ששם מופיע סיפור על מותו של רב הונא, כשאחד מתלמידיו מספר על מנהגו בחייו: "דיומא חד אתהפיכא ליה רצועה דתפילין, וייתב עלה ארבעין תעניתא". מעניין לציין שסיפור זה מופיע לאחר דיון בכבודו של חכם שמת. חכמים מסרבים לקרוע על חכם שלא למדו ממנו תורה, כלומר שאינו רבם, ואביו מוכיח אותם על כך. הסיפור עצמו עוסק בטיפול הראוי לכבודו של רב הונא לאחר מותו, כשרב חסדא מפגין את קרבתו אליו, כדי להדריך את האחרים בדרכי הטיפול במיטת המת.

¹³ ראו: 'פרנקל, "התבניות של סיפורי האגדה התלמודית", סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב תשס"א, עמ' 138-75; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 260-269.

¹⁴ ראו למשל: ע' מאיר, "הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד", בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119; הנ"ל, "השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה", טורא ג (1994), עמ' 67-84.

ללמוד מאדם אחר כדי שייחשב 'רבו' – האם צריך שיהיה "רוב חכמתו ממנו" והוא "רבו מובהק", או די בכך ש"האיר עיניו במשנה אחת", ואפילו במילה אחת מוקשה שבמשנה. קודם להבאת הסיפור מובאים בסוגיה דברי עולא, שלפי דבריו, בבבל לא קיימת אותה היררכיה נוקשה כמו בארץ ישראל; בבבל החכמים לומדים זה מזה, ולכן גם חייבים איש בכבודו של חברו.

הסיפור מציג את התנהלותם של חכמים באופן ביקורתי-שלילי. אף שהמופת השלילי עשוי להתפרש בכמה מובנים – גינוי מידת הכעס, אי-ההבנה הנובעת מחוסר סובלנות או נמהרות חריצת הדין – הרי ש"קשר הסוגיה והשאלה המפורשת שבפתיחת הסיפור ממקדים את הביקורת בהקשר המעמדי, העשוי אמנם להכיל בתוכו את כל שאר המידות המגונות.

על רקע העיסוק בשאלת הגדרת 'מיהו רב', בסדרי קדימויות, בהיררכיה רבנית ובהשוואת מרכזי הלימוד לעניין הכבוד ההדדי, מתברר שהתנהגותם השלילית של החכמים בסיפור נובעת ממערך היחסים ההיררכיים שבתרבות חז"ל. רב הונא מייחס חשיבות עצומה לשימור הפער המעמדי בינו לבין תלמידו-חברו רב חסדא. פרשנותו האוטומטית לטקסט שבפי רב חסדא, הרואה בו ניסיון קנטור, חושפת בעצם את פחדיו שלו. רב הונא אינו רוצה להתגלות כרב שצריך לתלמידו. הוא מבטא זאת בלשון לעגנית ומקנטרת, בכינוי השם חסדא – ולא 'מר' או תואר נהוג אחר – וכפילתו; ובאמירה המבקשת להשיב את הסדר שנדמה שהופר על כנו: לא אני צריך לך, אלא אתה צריך לי.

הסיפור מדייק מאוד בשילוב צורה ותוכן כאשר בחלקו האחרון מקיימת התבנית, בלשונה ובמקצבה, שוויון מוחלט בין השניים: 'מר יתיב ארבעין... ומר יתיב ארבעין', באופן המורה על השלילה שבשימור פער מעמדי חיצוני וראייה חיובית של השוויון ביניהם.¹⁵ בד בבד עם הצבת המופת השלילי, מבקש המספר להעלות על נס את המופת החיובי של תכונת הביקורת העצמית. גדולתו של רב הונא היא בהבנת משגהו וחרטתו, ורב חסדא מתגלה במלוא ענוותו כשהוא נוטל על עצמו את אשמת הפוגע, בשל תגובתו הפגועה של רב הונא.

הסוגיה פתחה בשאלת הגדרת 'רבו' לצורך קביעת סדרי קדימויות באבדה ובמשאוי. כבר פתיחת הדיון התלמודי, לאחר הבאת דברי המשנה, מציעה מערכת של איוון בין הדין לבין קיומו, ואפשר לראות בו מעין מאזן שבין 'הלכה' ל'אגדה'. רב יהודה מביא את דברי רב, המציין אסמכתא מקראית להלכה הנשנית ראשונה במשנה – שלפיה אבדתו של אדם קודמת לאבדת אביו ואבדת רבו – וקובע "שלך קודם לשל כל אדם". זו שורת הדין. אך מיד הוא מסייג את הדין בציטוט אחר ומרתק מפי רב, המהווה תמרוז אזהרה: "כל המקיים בעצמו כן – סוף בא לידי כן".

המשך הדיון מבקש לצמצם את 'הגדרת רבו' ולסייגה – ראשית, באמצעות הבאת הדעה ש'רבו' יכול להיות גם מי שלימדו פירושה של מילה אחת בלבד; בהמשך, באמצעות הבאת הקביעה האנתרופולוגית שמערך היחסים בבבל שונה ושוויוני יותר מזה שבארץ ישראל; בשיאה, כוללת הסוגיה בתוכה את סיפור רב הונא ורב חסדא, המבקש לסייג

¹⁵ יש לשים לב שמבחינת עריכת הסוגיה, שאלת רב חסדא, הפותחת את הסיפור, מופיעה מיד לאחר קביעתו של עולא ש"תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה". מבחינה זאת, לפחות חתימת הסיפור אכן מזדהה עם התפיסה הרואה שוויון במעמדם וכבודם של חכמי בבל, בינם לבין עצמם.

ולהנכיח את הפן השלילי של הגדרות ההיררכיה בין חכמים וההשלכות החברתיות שלהן, בתחרות על המעמד בקבוצה.

בהמשך הסוגיה, עולה לדיון השאלה בדבר סדרי עדיפויות במקצועות התורה (מקרא, משנה ותלמוד). מתוך הדיון בחשיבות לימוד התלמוד מסתיימת הסוגיה בדרשות פסוקים שכל עניינם הוא ביקורת ומודעות עצמית גבוהה של חכמים

מאי דכתיב: 'הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם' (ישעיהו נח, א) ? 'הגד לעמי פשעם' – אלו תלמידי חכמים, ששגגות נעשות להם כזדונות; 'ולבית יעקב חטאתם' – אלו עמי הארץ, שזדונות נעשות להם כשגגות.
[בבלי בבא מציעא, לג ע"ב]

משמעותה של הדרשה היא הקפדה יתרה על תלמידי חכמים, שכל שגגה שלהם נחשבת להם כפשע בזדון. כך, מבחינה רעיונית, מציעה עריכת הסוגיה סגירה נאה לנושא ומחזקת הדרת את משמעותו המלאה של הסיפור ששובץ בה.

ו. סיכום

כאמור לעיל, מעשי חכמים אינם באים לתאר את חייהם של חכמים, ודאי לא לפאר את שמם, ואף לא רק כאמצעי דידקטי במשמעותו הפשטנית, ככלי להעברת מסר חינוכי באמצעות דמויות מופת שכל מעשיהם ללא מתום. אם נכונה הטענה שביקורת החכמים היא מאפיין מרכזי ומובהק של מעשי חכמים, הרי שמצטיירת כאן מגמה מרכזית שונה. לפיה, מעשי חכמים אלה שבתלמוד הבבלי הם מעשה התססה, המבקש לטלטל אופני התנהגות, עמדות ותפיסות מקובעות המיוצגים בדמויות ייצוגיות אלה; להשיג עליהם, לחלוק עליהם, להציגם בכשליהם ובצדדיהם השליליים, ולעמתם עם אלטרנטיבות למעשה ולעתים גם לאמונה ולהשקפת עולם. זאת, לא כדי להפחית מדמותם, אלא אדרבה – כדי להציב בפני הלומדים מהם מופת להתקדמות רוחנית באמצעות מאבק מתמיד במכשולים ובתכונות שליליות; ומופת לתכונה – כה נצרכת וכה נדירה – תכונת הביקורת העצמית.