

בעז שפיגל

היין וסעודת הפורים

היבטים הלכתיים וספרותיים בסוגיית הבבלי, מגילה ז ע"ב

"משתה ושמחה" נזכרים במגילת אסתר בראש רשימת המצוות שדרש מרדכי מן היהודים במסגרת קבלת חג הפורים לדורות. למצוות המשתה אין כל אזכור בספרות התנאית, וגם בספרות האמוראית לא מרובה העיסוק בה. אכן, לצד מימרות בודדות, מתבלטת סוגיה אחת בבבלי מגילה ז ע"ב. בסוגיה זו ישנן שתי מימרות של רבא, המתארות את אופן יישומה בחגי החכמים.

מחקרנו כאן מוקדש לסוגיה זו ולניתוח מתודש של מרכיביה, ההלכתיים והסיפוריים. הוא מציע הסברים לפשר מימרותיו הסתומות של רבא, דן בטיבם של המעשים הצמודים להן ומברר את המגמות שהועיד להן העורך, ובתוך כך הוא מאיר גם כמה קטעים עמומים ותמוהים בספרות הרבנית הנוגעים לסוגיה זו.

"משתה ושמחה" נזכרים במגילת אסתר כביטוי היחיד של היהודים על נצחונם בקרבות (אסתר ט, יז-יח), והם שמופיעים בראש רשימת המצוות, שדרש מרדכי מן היהודים במסגרת קבלת חג הפורים לדורות (שם ט; יט, כב). למצוות המשתה, משום מה, אין כל אזכור בספרות התנאית, וגם בספרות האמוראית לא מרובה העיסוק בה.¹ אכן, לצד מימרות בודדות על-אודות הסעודה,² מתבלטת סוגיה אחת בבבלי מגילה ז ע"ב, אשר מורכבת משתי מימרות ושני סיפורים על היין ועל זמן הסעודה בפורים. בסוגיה זו ברצוננו לדון כאן ולעמוד מחדש על מרכיביה, ההלכתיים והסיפוריים.

א. סוגיית הבבלי במגילה ז ע"ב בעניין סעודת פורים

להלן נציע את סוגיית הבבלי במגילה ז ע"ב, ולאחר מכן נדון בה ובחלקיה. הנוסח שכתרנו הוא דפוס וילנה (הזהה כאן כמעט לחלוטין לדפוס ונציה), ושינויי הנוסח הנחוצים למחקרנו מובאים בהערות (סימני החלוקה והפיסוק הם שלנו):

- * תודתי נתונה למכון התלמוד הישראלי השלם של יד הרב הרצוג בירושלים ת"ו, על הרשות להשתמש באוצר חילופי הנוסחאות לבבלי המסודרים במכון.
- 1 ראה: "חבורי", לאופיו של יום הפורים", מחקרי חג, 2 (תש"ן), עמ' 17-20; הנ"ל, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 354-356.
- 2 כמו: ירושלמי מגילה, פ"א ה"א; שם, פ"א ה"ד.

א] אמר רבא: ³ מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ב] רבה⁴ ורבי⁵ זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. איבסום,⁶ קם רבה⁷ שחטיה לרבי⁸ זירא. למחר⁹ בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! אמר ליה:¹¹ לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

3 כן הוא בדפ' ונציה, כת"י אוקספורד 366, גיטינגן 3, בריטיש מוזיאון (להלן: "בר"מ) 400, מינכן 95, מינכן 140, קולומביה, וטיקן 134, "בר"מ 406, דפ' פיזארו, פארמה 2414, מונטיפיורי 88. אמנם, בכת"י ניו יורק ובעין יעקב: רבה. על ריבוי החילופים בין רבה לרבא בבבלי, ראה: ש"י פרידמן, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבא' בתלמוד הבבלי", סיני, קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קנו.

4 כן הוא בדפ' ונציה, דפ' פיזארו, כת"י מינכן 95, ניו יורק, ומונטיפיורי 88. אבל בכת"י אוקספורד 366, גיטינגן 3, בר"מ 400, מינכן 140, קולומביה, וטיקן 134, "בר"מ 406, פארמה 2414 ועין יעקב, הנוסח הוא: "רבא". גם בשאלתות, פר' ויקהל, שאילתא סז (מהר"ם מירסקי, שאילתא עז, עמ' ריו) הנוסח הוא רבא, וכן הוא בערוך, ערך בסס; בילקוט שמעוני, אסתר, רמז תתרנט, וכן הוא אצל כמה ראשונים המתיחסים למעשה זה. (למשל: ר"י אבואב, מנורת המאור, ירושלים תשכ"א, עמ' 294; ר"מ המאירי, בית הבחירה, מגילה שם, ירושלים תשכ"ח, עמ' ל; חידושי תשל"ג, עמ' רנח). לפי רוב עדי שם; ר' יוסף בן דוד מסרגוסה, פירוש על התורה, מהר"ם פלדמן, ירושלים תשל"ג, עמ' רנח). לפי רוב עדי הנוסח יש אפוא לגרוס כאן: "רבא". אכן, לא רק ברוב 'בעלמא' מדובר (שלא די בו כדי להכריע בכיוריים שכאלו, ראה: פרידמן, לעיל הערה 3, עמ' קנו), אלא ברוב המייצג ענפי נוסח שונים — מסורת בבלי-מזרחית (כת"י קולומביה), מסורות צרפתיות-אשכנזיות (כת"י בר"מ, וטיקן, ילקוט שמעוני), ומסורות ספרדיות (גיטינגן, מינכן 140, אוקספורד, עין יעקב ופארמה). על המסורות וכתבי היד הללו, ראה בהרחבה: א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודת דוקטור, ירושלים תשמ"ב. בנוסף לעדי הנוסח, יש להביא בחשבון את מיקומו של הסיפור, בין שתי מימרות של רבא, אשר מאשש את הנוסח: רבא, וכפי שכבר כתב א' ארנד במאמרו, "סעודת הפורים של רבה ור' זירא בראי פרשני התלמוד", בד"ר, 8 (תשנ"ט), עמ' 65, הערה 1. הנוסח 'רבא' הוא אפוא המועדף, הוא שאומץ במאמרנו, וכפי שיראה להלן, נוסח זה מטיל אור ברור יותר גם על מבנה הסוגיה ותכניה. הואיל ובאמורא רבא מדובר, מובן ממילא כי ר' זירא הנוזכר בסיפור הוא אמורא מן הדור הרביעי — זמנו של רבא. על ר' זירא זה, ראה: ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, ת"א תשמ"ז, עמ' 388-389.

5 ברוב כתבי היד: רבא, וטיקן 400, "בר"מ 406 ועין יעקב: "בתר דאיבסום", ובכת"י מינכן 140: "בתר דבסום".
6 ככת"י בר"מ 400, וטיקן 400, "בר"מ 406 ועין יעקב: "בתר דאיבסום", ובכת"י מינכן 140: "בתר דבסום".
7 מן הנוסח "איבסום" ומשאר הנוסחים שנוזכרו עתה עולה בבירור שגם רבא וגם ר' זירא נתבשמו. וכן הוא ברש"י: "ואיבסום — נשתכרו". אבל, בכת"י אוקספורד 366: "אבסם רבא וקם שחטיה", וכן בכת"י פארמה 2414: "איבסם רבא קם שחטיה", ולפי נוסח זה אפשר שרק רבא נתבשם, ואילו ר' זירא נשאר בפקחותו. (אבל, גם לנוסח זה אין הדבר מוכרח, לפי שהסיפור בא להרגיש שמעשהו של רבא היה בעת שכרותו, ואיננו שולל בכך את שכרותו של ר' זירא). וראה להלן סעיף ג.

7 ברוב כתבי היד: "רבא", ראה לעיל הערה 4.

8 ברוב כתבי היד: לר', ראה לעיל הערה 5.

9 תיבה זו חסרה בכת"י: גיטינגן 3, קולומביה, וניו יורק. גם בשאלתות, ויקהל, סז, חסרה תיבה זו. לנוסח זה בהחלט ייתכן שהתיאור ר' זירא ע"י רבא היתה סמוכה לשחיטתו ונעשתה ביום סעודתם, וראה על כך עוד בהערה יב, ולהלן בהערה 64.

10 בכמה כתבי יד, לאחר תיבת "למחר" נוסף עוד משפט קצר בסגנונות דומים. בכת"י אוקספורד 366: "למחר כר פרח ליה חמרא". בבר"מ 400: "למחר כי פקח חמרא מיניה". במינכן 140: "למחר כי פכח ליה חמרא". בפרמה 3010 ובבר"מ 406: "למחר כי פרח מיניה חמרא". בעין יעקב: "למחר כי פכח מיניה חמרא". ובגליון כת"י וטיקן: "למחר כי פקח חמרא מיניה".

11 במינכן 140: "אמר ליה: לזיל מר לשלם, דלא כל שעתא מתרחיש ניסא", ובקולומביה: "אמר ליה: ליתי מר לשלם לא כל שעתא מתרחיש ניסא". לנוסח זה אפשר שהחכם המזמין הלך אל מקומו של החכם המזומן, ראה ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 74.

ג] אמר רבא: סעודת פורים שאכלה לבילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא — "ימי משתה ושמחה" כתיב.
 ד] רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, ¹² נגה ולא אתו רבנן. ¹³ אמר ליה: מאי טעמא לא אתו רבנן? — ¹⁴ דלמא טרידי בסעודת פורים. אמר ליה: ולא הוה אפשר למיכלה באורתא? אמר ליה: לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא: ¹⁵ סעודת פורים שאכלה לבילה לא יצא ידי חובתו. ¹⁶ אמר ליה: אמר רבא הכי? [אמר ליה: אין]. ¹⁷ תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה.

ב. מימרת רבא "מיחייב איניש לבסומי בפוריא"

את דיוננו כאן נתחיל במימרת רבא על-אודות שתיית היין בפורים. מימרה מפורסמת זו זכתה לפירושים רבים ומגוונים¹⁸ בשל קביעתה המעורפלת "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". אבל, גם בכוננת הרישא שלה "לבסומי בפוריא" לא היתה תמימות דעים, וכבר רבותינו הראשונים נתפלגו לשני מחנות: רובם פירשו שהכוונה לשכרות ממש,¹⁹ ויש

12 שני שמות החכמים, רב אשי ורב כהנא, מאושרים ע"י כל כתבי היד. שני חכמים בשם רב כהנא כאים כאן בחשבון, האחד, רב כהנא שנפטר בין השנים 370-380 לסה"נ. והשני, רב כהנא ראש ישיבת פומבדיתא, שנפטר בין השנים 411-414 לסה"נ. על חכמים אלו ויחסם לרב אשי, ראה לאחרונה: א' כהן, רבינא ובני דורו, ר"ג תשס"א, עמ' 106-107. כהן מצדד לומר כי הראשון מבין השניים היה רבו של רב אשי, ומדבריו (שם, עמ' 76, הערה 56, אות ה) נראה, שרב אשי ישב כאן לפני רב כהנא רבו. (ואמנם, מן הביטוי "הוה יתיב קמיה" אין להוכיח שהישוב היה בהכרח תלמיד, ראה: כהן שם, עמ' 79, הערה 72).
 13 בכת" קולומביה: "ולא אתו רבנן לבי מדרשא". וראה להלן הערה 95.

14 ברוב כתבי היד: "א"ל".
 15 בכת"י אוקספורד 366, גיטינגן 3, בר"מ 400, מינכן 95, מינכן 140, קולומביה, וטיקן 134, ומונטפיורי 88: [ן]לא סבר לה מר להא דרבא, דאמר רבא. נוסח זה מעדן את שאלת רב אשי. שכן, לנוסח זה מניח רב אשי שגם רבו שמע את מימרת רבא, אלא שמשום מה "לא סבר לה". (על ההבדל שקיים בדרך כלל בכבלי בין "לא שמע" ל"לא סבר", ראה: א' כהן, "לא שמיע לי כלומר לא סבירא ליי", תרביץ, נג [תשמ"ד], עמ' 467-472). אכן, לפי המסופר בהמשך, רב כהנא באמת לא שמע על מימרת רבא, שהרי שאל "אמר רבא הכי".

16 ברוב כתבי היד נוסף כאן: "מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב".

17 ברוב כתבי היד מופיע המשפט: "אמר ליה אין".

18 רבים המלומדים והחוקרים שעסקו בנושא זה וליבנו את השיטות השונות במשמעות מימרת רבא, ראה למשל: רא"ז איצקוביץ, שתיה ושכרות בהלכה, כרך ג, מזכרת בתיה תשמ"ב, עמ' שפד-שצט. ובהרחבה רבה: ר"א קסטנבוים, פרדס אליעזר, ט"ו כשבט — שבת שירה — פורים, ברוקלין תשס"ד, עמ' תד-תקנג, וראה במיוחד: מ' רפלד, "עד דלא ידע — השכרות בפורים — מקורות, פרשנות ונוהגים", בתוך: ר"ד שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ו, ירושלים תשנ"ח, עמ' דז-רכו, ושם בעמ' דז, בהערה, ציין להרבה מאמרים ומחקרים.

19 ראה למשל: הערוך, ערך בסס; ר"ח, מגילה ז ע"ב; רש"י, מגילה שם; רמב"ם, הל' מגילה, פ"ב הט"ו; פירוש רבינו אברהם מן ההר, מהד' בלוי, ניו-יורק תשל"ה, מגילה שם, עמ' קמה; טור, אורח, סי' תרצה; אבודרהם השלם, דיני פורים, עמ' רט; נ"מוקי יוסף, מהד' בלוי, ניו-יורק תש"ם, עמ' יח. כן עולה מדברי ר"א צרפתי, ראה: פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי (מבעלי התוספות), ירושלים תשנ"ו, פרשת כי תצא, פסק תסכ, עמ' תיד. (ואמנם, לדעתו החובה על בעל הבית היא לבשם את בני ביתו ולא את עצמו). גם ראשונים שכתבו שמימרת רבא דחוויה ואיננה להלכה סבורים שכוננת רבא לשכרות ומל (שהרי משום כך דחאוה). ראה למשל: רו"ה, המאור הקטן, מגילה שם, משם רבינו אפרים; ר"מ המאירי, בית הבחירה, מגילה שם, מהד' ר"מ הרש"ל, עמ' ל. (וראה גם: ר"מ המעילי, המאורות, מהד'

שפירושו שהכוונה לשתייה מועטת בלבד.²⁰ לעומת משמעות המימרה, שזכתה לטיפול רב ונרחב בספרות הרבנית על כל צדדיה, זכה לכך פחות טעמה,²¹ ומעטים מאוד התייחסו לשאלה מפני מה דווקא רבא הוא שדרש חובה זו. יפה ניסח את השאלה האחרונה והחריפה ר"א חזקוני בחיבורו שתי ידות:²²

ו"ל, רבא בתראי הוה, מי הכניס אותו בדין זה. אמנם לא ימנע חלוק' אם הראשונים נהגו או לא נהגו. אם נהגו מצד חובת הדין, והוא לשע' ולדורצת, מפני שהוא חיוב גמור כמו שפסק רבא באומרו חייב איניש וכו', א"כ למה לא מצינן דין זה מקודם שבא רבא, ואינו מוזכר לא במתניתין ולא בבבלי ולא בירושלמי ולא במכלתא. ואם לא נהגו הראשונים ומפני זה לא נמצא מוזכר דין זה, וא"כ מי הכניס לרבא בתגר זה, ומנא ליה והיכן כתיבא במגלה ... וא"כ מנא ליה לרבא לדרש' זו לסכן כל הבאים אחריו ביין המשכר ...

ר"א חזקוני סבור, אפוא, שמירת רבא כוונתה שיכרות ממש, ומשום כך תמה על רבא ועל הוראתו. לדעתנו, את התשובה לשאלה זו יש למצוא במקום מגוריו של רבא – מתחזא. בעיר זו נולד רבא, ובשלב מאוחר יותר, יסד בה ישיבה ועמד בראשה. גם אחר פטירת אביו בפומבדיתא נשאר רבא במחוזא והעביר את ישיבת פומבדיתא אליה, ומאז ניהלה במשך י"ד שנים עד פטירתו (בשנת 352). היכרותו של רבא עם בני מחוזא היתה מרובה והוא היה ער לאופים ודרכי התנהגותם.²³ דבר זה ניכר גם ממאמריו אשר התייחסו אל אנשי מחוזא והופנו במיוחד אליהם.²⁴

משלל המקורות בתלמוד הבבלי מתברר כי אנשי מחוזא היו טיפוסים נהנתנים, אשר לא

בלוי, גירויורק תשכ"ו, עמ' שכ-שכא, שמפירושו השני עולה שכוונת רבא לשכרות ממש, אלא שנקט לשון הבאי ואין כוונתו בדווקא). וכן דעת חוקרי הלשון, ראה לאחרונה: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*; Ramat-Gan 2002, p. 224 to become = intoxicated

20 ראה למשל: ר"א מלוניל, ארחות חיים, דין סעודת פורים, אות לח; כלבו, הל' פורים, סי' מה, מהד' אברהם, ח"ב, ירושלים תש"ן, עמ' שלד; מהרי"ל, מהד' שפיצר, ירושלים תשנ"א, הל' פורים, עמ' תכו, אות י.

21 הפירוש הרווח הוא שהדבר מהווה זכר לארועי מגילת אסתר וניסיה שהתרחשו סביב משתאות יין, ראה: תשובות מהר"ם מרוטנבורג, מהד' בלאך, ברלין תרנ"א, סי' רעב, עמ' 316; ר"ח ב"ר שמואל (תלמיד ר' פרץ והרשב"א), צורר החיים, ירושלים תשכ"ו, עמ' קכ-קכא; אבודרהם השלם, עמ' רט-רי; ר"י בן דוד מסרגוסה (תלמיד הר"ן), פירוש על התורה, מהד' פלדמן, ירושלים תשל"ג, עמ' רנז-רנח.

22 אמשטרדם תפ"ו, פרשת תצוה, דף סג ע"א. בסגנון דומה הקשה כן ר"ח קרוזר, שר"ת פאר עץ חיים, ח"ג, ירושלים תרס"ח, תשובה לו, דף עג ע"ד, ולדעתו חובת השכרות בפורים איננה חידושו של רבא, אלא היא מוזמן אנשי כנסת הגדולה. ויש שהרחיקו לכת יותר וייחסו את החובה הזו למרדכי עצמו, שהוא גזר לעשות כן בשנה שבה נלחמו היהודים במבקשי רעתם, ראה: רמנ"ג הלוי יונגריי, תורת משה נתן, בוראפעשט תרפ"ג, עמ' צה. אבל, הדעת נותנת, כי דרישה זו היא חידושו של רבא, וכדברי ר"א חזקוני בפנים. יש להוסיף, כי בירושלמי שבת, פ"ח ה"א, מסופר על התנא ר' יהודה ב"ר אלעאי (וכן מסופר עליו בנדרים מט ע"ב), ועל האמורא ר' יונה (בן א"י בדור הרביעי), ששתיית ארבע כוסות בליל הסדר גרמה לראשיהם סבל ממושך, מפסח עד שבועות, ומאחר שאין כל איחור לסבל מרובה יותר, שהיתה אמורה לגרום להם השתייה בפורים, משמע, שבימיהם, לא נהגה עדיין חובת השכרות ולא הכירוה!

23 ראה: ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ג, ערך רבא, עמ' 1047-1048.

24 למשל: ברכות נט ע"ב; שבת קמז ע"ב; כ"מ נט ע"א; כ"ב ט ע"א.

התרחקו מהנאות הגוף, אלא פינקו את עצמם באכילה ובשתייה ולא חסכו מעצמם עינוגים ומותרות.²⁵ גישתם הנהנתנית הזו, שניזונה ממצבם הכלכלי המבוסס,²⁶ לא פסחה גם על היין.²⁷ כך אמר עליהם רב נחמיה בריה דרב יוסף (כתובות סה ע"א): "ידענא בהו בבני מחוזה דשתו חמרא", וגם סתם התלמוד קבע (תענית כו ע"א): "שאני בני מחוזה דשכיחי בהו שכרות". לא בכדי פסק יודלביץ ביחס למחוז:²⁸ "היין היה ראש המשקים שלהם, והיו שותים אותו לרויה". על מעמדו של היין בחיי העיר מחוזה ומקומו ניתן ללמוד גם מרבי צצמו,²⁹ אשר הרבה להתייחס ליין במימרותיו³⁰ יותר מכל אמוראי בכל שלפניו ושל אחריו!³¹

נתונים אלו מספקים, לדעתנו, את הרקע החברתי למימרת רבא על-אודות שתיית יין בפורים. לאמור: ידע רבא כי רגילים בני עירו בשתייה ובשכרות, וגמלה בליבו ההחלטה, כי לפחות פעם אחת בשנה תנתן משמעות דתית לשתייה זו,³² בכך שתעוגן בשמחת חג הפורים.³³ לשון אחר: לא יעלה על הדעת, סבר רבא,³⁴ שיגרע פורים משאר ימות השנה,

25 ראה: מ"ד יודלביץ, מחוזה — מחיי היהודים בזמן התלמוד, ירושלים תש"ז, עמ' 24-29.

26 למשל, בב"ק קיט ע"א: "הני לבני מחוזה דבר מועט הוא".

27 העשרים בכלל, בכבל ובפרס, היו מרבים בשתיית יין. ראה: מ' בר, אמוראי בכל — פרקים בחיי הכלכלה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 318-324. בני מחוזה אימצו אפוא לעצמם את הרגלי השתייה ההולמים את מעמדם.

28 לעיל הערה 25, עמ' 26.

29 לפי המסופר בברכות נו ע"א נראה, שרבא עצמו עסק במסחר היין. לרוב, הובא היין בספינות ששטו על נהרות בכל, ראה: בר (לעיל הערה 27), עמ' 162, ומתברר שלרבא היו גם ספינות, ראה: ב"ב קג ע"א. אכן, קשה לדעת אם היה רבא גם בעל כרמים, ראה: בר, שם, עמ' 166-171, שלא כלל את רבא בסקירתו. כפי שעמד על כך בקצרה ח' בלאך, מבוא התלמוד, ד"צ, ירושלים תשל"א, עמ' 51: "לזה אהב רבא את היין והרבה לרבר מהיין, באשר היין ישמח לב ומשנן השכל".

31 להמחשת העניין בלבד, בבדיקה ראשונית שעשינו (ללא בדיקה קפדנית של הנוסח, וכולל מקבילות) קיבלנו את הממצא הבא: יש בבבלי 60 מאמרים משם רבא, הקשורים ליין, ושבהם נזכר מפורשות המונח 'חמרא'. לעומת זאת, יש כ-20 מאמרים שכאלה משם אביי, וכ-15 מאמרים שכאלה משם רב פפא.

32 דברים דומים, ביחס לחובת המשחה והשמחה בפורים עוד בימי מרדכי ואסתר, כתב ר"י בנבנישתי בספרו אזני יהושע, קושטא תל"ז, דרוש פ' צו ושושן פורים, דף לו ע"ד, תוך שהוא מעגן דבריו בפסוקי המגילה, וזה עיקרם: "כי הם מעצמם הכרכיים והעירניים והפרזים כל התקון שעשו הוא יום משחה ושמחה ... כיון שראה מרדכי כן לבטלם אי אפשר, כי מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים, מה עשה הניח השמחה במקומה. ואולי בשמחת השמחה יחטאו לא-ל כרום לבכם ... התקין להם תורה ומצוות וצדקה וג"ח מקרא מגילה ומנות לרעהו ומתנות לאביונים, ויכתוב להם לקיים את ימי הפורים ימי שמחה כמו שהתחילו לתקן, ועוד הוסיף להם מקרא מגילה דהיינו תורה ומצוות גמילות חסדים ומתנות צדקה, והיהודים קבלו אשר החלו דהיינו השמחה, ואת אשר כתב מרדכי אליהם דהיינו תורה ומצוות כדאמרן". לדבריו, שמחת הפורים מקורה בעצם במנהג העם, ומרדכי, שהבין שלא ניתן לבטלה, יצק לתוכה וסביבה תכנים דתיים נוספים, כדי לעשותה לשמחה חיובית ואיכותית, וראה גם להלן ההערה הבאה.

33 דברינו אלו הם ברוב גישתו של לאוטרבך, כי לא מעט מנהגים חדרו אל עולמה של היהדות מתוך מעשי העם, אמונותיו והרגליו. לדעתו, כאשר ראו החכמים כי לא יוכלו לעקור ולבטל מנהגים שנתרווחו בעם, ניסו לכל הפחות להוציא מהם כל סממן זר וחיצוני, ואף 'ליהד' אותם בהסברים ונימוקים תורניים. ראה: J. Z. Lauterbach, "The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings", *HUCA*, II (1925), pp. 353-354

34 סברה דומה כבר מצאנו בכרייתא, בסוכה כז ע"א, כתשובת רבי אליעזר לפאטורופוס של אגריפט

ואם בהם מרכיבים בשתייה על אחת כמה וכמה בפורים, שמצוות היום "משתה ושמחה". אין לנו ספק שלנגד עיני רבא עמדה תועלת היין ותרומתו להגברת השמחה, ואולי אף שייכותו לאירועי החג ונס ההצלה מהמגן נשקלה על ידו, וכפי שכתבו כמה וכמה מחברים.³⁵ אבל, אלמלא התגורר במחוזא וראה את הרגלי עירו, איננו בטוחים אם היה יוצא בדרישתו היוצאת דופן לריבוי שתיתי יין.³⁶

מעתה, ברור הדבר שהוראת רבא "מיחייב איניש לבסומי בפנותיא" פירושה שכרות ממש (וכדעת רוב הראשונים), שהרי על יסוד השכרות שראה במחוזא בחיי היום יום במהלך השנה דרש לנהוג כך גם בפורים.³⁷ ומעתה ברור שגם את המשך דבריו "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" יש לפרש ברוח זו. כלומר, כוונתו לאי ידיעה מוחלטת (= "עד ועד בכלל"). מצב שכזה, בו מחוסר האדם יכולת להכיר בטיב מעשיו ולהבין את המתרחש סביבו, הוא המוגדר בבבלי (עירובין סה ע"א): "שכרותו של לוט".³⁸ למצב שכזה נתכוון רבא,³⁹ אלא שבמקום לומר "עד שייגיע לשכרותו של לוט" העדיף לתת הגדרה המקושרת לפורים ולתכניו,⁴⁰ ובחר בניסוח "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".⁴¹ אכן, מעניין

המלך: "אמר לו: ככל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך, ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך?" לאמור, אם במקום רשות מרבה האדם באכילה ובשתייה, במקום מצווה על אחת כמה וכמה.

35 ראה לעיל הערה 21.

36 אמנם, לפי נוסח המימרה שלפנינו בבבלי, אין דרישתו זו של רבא מופנית דווקא אל בני מחוזא, אלא אל כלל ישראל. אבל, אין בעובדה זו לשלול את דברינו. ראשית, אפשר שממרה זו שלפנינו איננה משקפת את ניסוחה המקורי, ולראשונה באמת הופנתה באופן מפורש כלפי בני מחוזא. (מן המפורסמות הוא שהמימרות עברו שינויים הן בצורתן והן בתוכן, עד אשר נקבעה צורתן הספרותית הסופית כפי שהיא לפנינו בבבלי, ראה: א' ווייס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ורשה תרצ"ז, עמ' 40-43; הנ"ל, לחקך התלמוד, ניו יורק תשט"ו, עמ' 61-63). זאת ועוד, אפשר שמלכתחילה ניסח רבא את דבריו כחיוב כללי, לפי שלא רצה לגלות קלונם של בני מחוזא או לרמוז על שכרותם המפורזת. ואכן, נשתמרה לנו עדות ברורה בבבלי לרגישותו של רבא לבני עירו. ראה המסופר בקידושין עג ע"א, שדרש רבי זירא במחוזא דרשה כנגות הגרים, ואמר על כך רבא: "מי איכא דדריש מילתא כי האי בדוכתא דשכיחי גיוריי". ובכלל, יש לזכור את העובדה הפשוטה, שדרשות ודרישות הנאמרות באופן סתמי ע"י חכם מופנות לא אחת בייחוד לבני עירו. כך למשל, על הפסוק האמור באלישע (מ"ב ב, כד): "ויפן אחריו ויראם", נאמר בסוטה מו ע"ב: "ושמואל אמר: ראה שכולך נתעברה בהן אמן ביום הכיפורים". אף שלא נאמר כאן שדרשה זו הופנתה לבני נהרדעא, עירו של שמואל, נראה שבייחוד אליהם היא הופנתה, לפי שהם היו פרוצים באיסור תשמיש המטה ביום הכיפורים, כאמור ביומא יט ע"ב.

37 וראה להלן הערה 87, היבט נוסף הנוגע להערכה זו.

38 על שכרות זו וגדריה, ראה: ג' ליבזון, "אחריותו הפלילית של השכור במשפט העברי", דיני ישראל, ג (תשל"ב), עמ' 74-76.

39 כפי שכבר כתב: הרמ"א, מחיר יין, אסתר ט, יט; ר"נ וייל, קרבן נתנאל (על הרא"ש), מגילה, פ"א סי' ה, אות י'.

40 היו שטרחו לקשר בין אי הידיעה הזאת למהות נס פורים, ראה למשל: ר"ע פיגו, בינה לעיתים, מהר' מתודשת, ירושלים תשמ"ט, ח"א, דרוש ראשון לפרשת זכור, עמ' ריט-רכה; ר"ד הלוי, טורי זהב, שו"ע, או"ח, ס"י תרצה, ס"ק א. וראה גם מאמרי, "מדוע חשוב בפורים לדעת או שלא לדעת? בין ארור המן לברוך מרדכי?", דף שבועי אוניברסיטת בר-אילן, פרשת תצוה-שבת זכור, 433 (תשס"ב), עמ' 4-3.

41 אפשר ששותף להבנה זו היה הרמב"ם. כך ניסח הרמב"ם את מימרת רבא, בהל' מגילה, פ"ב הט"ו: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". בספרות האחרונים תמזה על סוף דברי הרמב"ם "וירדם

לראות שגם ניסוח זה, "דלא ידע", דומה לאופן בו מתוארת שכרות לוט במקרא (בר' יט; לג, לה): "ולא ידע בשכבה ובקומה". הדגש בשכרותו של לוט הוא אי הידיעה, ואותה הדגיש גם רבא במימרתו.⁴²

ג. הסיפור על רבא ורבא זירא

עתה בא בסוגייתנו הסיפור על רבא ור' זירא. לפני רוב המפרשים והמלומדים, למן ימי הדפוס ואילך, היה הנוסח "רבה ור' זירא" ובהתאם לכך דנו בסיפור זה. אבל, כאמור לעיל (הערה 4), יש לבכר את הנוסח: "רבא ור' זירא", ולצדד בו כנוסח הסיפור המקורי. לפי המסופר (בתרגום חופשי), רבא ורבא זירא ערכו סעודת פורים ביחד, במהלכה נשתכרו שניהם,⁴³ ובהיותו שיכור שחט רבא את ר' זירא. למחרת, כאשר נוכח רבא במה שקרה, התפלל לה', והצליח להחיות את ר' זירא. שנה לאחר מכן, הזמין רבא⁴⁴ את ר' זירא לסעוד עמו שוב בחג הפורים, ור' זירא סירב, בנמקו: "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

שני מרכיבים קיצוניים בולטים בסיפור זה: פעולת השחיטה ופעולת ההחיאה. עם זאת, בספרות הרבנית⁴⁵ נטו להבין את המרכיבים הללו כפשוטם⁴⁶ ממש,⁴⁷ או קרוב לכך. לדירם

בשכרותו" ונתחבטו מה מקורם. היו שפירשו שהרמב"ם נתן עצה מעשית היאך לקיים "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ראה: ר"מ איסרליש, דרכי משה, או"ח, תרצ"ה, סי' א, אות א. יש שכתב שמילת "לבסומי" מורה על דרגת שכרות המביאה לידי שינה. ראה: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ספר שני, ירושלים תשכ"ג, עמ' 51. וראה גם: ר"י שביב, "האמנם מיחייב איניש לבסומי בפורי'א", ברקאי, ד (תשמ"ז), עמ' 122-123; רפ"ה וילמן, "החייב לבסומי בפורי'א", סיני, צד (תשמ"ד), עמ' רעה, הערה 14 (והקדימוהו בזה, ראה: ררנח"ח הכהן, תקפו של נס, ירושלים תשנ"ז, חלק מנחת כהן, מערכת פ"א אות ג, עמ' קמד, בשם ר"י זיתון). לדעתנו, אפשר שכל ההסברים הללו מחטיאים את המטרה. שכן, כל עצמה של מימרת רבא לא באה אלא לתבוע שכרות של לוט, וכפי שבארנו בפנים, ואם כך הבינה הרמב"ם, יובן יפה מדוע פסק "יורדם בשכרותו", כי באופן זה, כשינה, נתקיימה שכרותו של לוט. ושמא גם ל"בשכבה ובקומה" שבפסוק יש הקבלה מסוימת בדברי רבא "בין ארור המן לברוך מרדכי",

42 דהיינו בין נפילת (=שכיבת) המן לקימת מרדכי.
43 ראה לעיל הערה 6. בשכרות זו, על פי רוב הראשונים (לעיל הערה 19) הם קיימו בעצם את מימרת רבא "מיחייב איניש לבסומי בפורי'א".

44 כך הוא הפירוש המקובל. ראה למשל: ר"א מנרבווא האשכול, מהד' אויערבך, ח"ב הל' חנוכה ופורים, סי' ה, עמ' 27; ר"ח די סילוה, פרי חדש, או"ח, סי' תרצה, אות ב; ר"ע שטיינזולץ, תלמוד בבלי, מהדורתו, מגילה שם. וכן הוא אצל א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 94.

45 לסיכום השיטות והפירושים ביחס למעשה זה בספרות הרבנית, ראה: ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 65-70, ובעמ' 70-74 הציג באור משלו.

46 לכאורה, יש לצדד באפשרות זו, שמילת "שחטיה" מורה כאן על שחיטה ממש, לפי שהצירוף "שחטיה לפלוני" מופיע רק בעוד מקום אחד בבבלי (נדרים כב ע"א), ושם בוודאות הכוונה לשחיטת צווארו של אדם. ומעניין לציין, כי מובאת בבבלי מימרה חריפה של רבא עצמו נגד שתיית יין, ובזו הלשון (סנהדרין ע ע"א): "רבא אמר: אל תרא יין כי יתאדם (משלי לא, 1) — אל תרא יין שאחריתו דם". גם מימרה זו יכולה לסייע למפרשים, שרבא שחט ממש את ר' זירא והגיע לירי שפיכות דמים.

47 לאמור: במעשה זה אכן אירע נס של החיאת מת ע"י רבא. ובאמת, ל'תפיסה התלמודית', ואלכא דרבא עצמו, החיאת מת ע"י אדם גדול איננה מן הנמנעות, שהרי כך מובא משמו, בסנהדרין סה ע"ב: "אמר רבא: אי בעו צדיקי ברו עלמא", ומסופר שם על רבא שברא אדם. (וגדולה מזו אמרו בעלי החסידות:

של האחרונים, לא ברציחה מדובר ובגרימת מוות, אלא בפציעה וחבלה שהעמידה את ר' זירא בסכנת חיים, וממנה ניצל ר' זירא למחרת.⁴⁸ כך או כך, יהיה הפירוש שיוצע למעשה זה אשר יהיה, עדיין לא פטרנו עצמנו מן השאלה, מדוע שיבץ העורך את המעשה הזה בסוגייתנו, ומה רצה ללמד באמצעותו?

יושם אל לב, כי מעשה זה שובץ בין מימרת רבא אודות חובת היין לבין מימרת רבא אודות זמן הסעודה, ולדעתנו, ההקשר ההלכתי הזה הוא שמלמד על מסריו העיקריים⁴⁹ של המעשה.⁵⁰ אנו סבורים כי שתי מטרות הועיד העורך למעשה זה בסוגייתנו: האחת,⁵¹ להמחיש באמצעותו את הסכנות הכרוכות בקיומה של מימרת רבא הראשונה, היינו בריבוי השתייה בפורים. והשנייה, והלא פחות חשובה, לשמש רקע ולתת הסבר למימרת רבא השנייה, אשר, כפי שיראה להלן (סע' ד), מצמצמת את חובת השכרות לשעות היום בלבד! אכן, טרם נבאר דברינו ונבססם, ברצוננו להרחיב קמעה את היריעה ולדון בבעיה שמעורר סיפור זה אודות אישיותו של רבא — בשל פעולת השחיטה. בין אם כוונת הסיפור שרבא שחט ממש את ר' זירא והמיתו ובין אם כוונתו שפגע בו באופן פחות חמור, כך או כך, התנהגותו האלימה של רבא בסיפור זה קשה להולמה: היאך יתכן שת"ת, מגדולי דורו

"כי כל נגא ואמורא, הנזכרים בהגמ' הקדושה, היה יכול להחיות מתים", ראה: רנ"ג הכהן, שערי האמונה [ליקוטים מתלמידי הבעש"ט], ווארשא, תרס"א, עמ' 92. רבים כתבו מפורשות שכי יש להבין את הסיפור, וראה במיוחד: ר"א הכהן, עיני העדה, ח"א, אומיר תרכ"ג, תצוה, דף קכח ע"ג. וראה גם: ר"א בר' עזריאל (מאה י"ג), ערוגת הבשם, מהד' אורבך, ח"א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 268, שהדגיש כי החיאת ר' זירא לא נעשתה ע"י טל של חיים, שאלמלא כן היה חי לעולם. מלבד אלו שכתבו מפורשות, שרבא אמנם החייה את ר' זירא המת, הבנה זו עולה מדברי ראשונים ואחרונים שדנו אם מימרת רבא היא הלכה למעשה, לאור תוצאותיה החמורות של השתייה במעשה רבא/רבא ור' זירא. (מהם נזכרו לעיל הערה 19). והיא גם עולה מדברי האחרונים, שדנו בעניינים הלכתיים השייכים בר' זירא לאחר שקם לתחייה. ראה: ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 67.

48 ויש להוסיף, כי אף שהדבר איננו שכית, ייתכנו מקרים ששחיטת צוואר אדם איננה ממתתו, וזאת כאשר רוב כלי הדם לא נחתכו, וכפי שמובא בגיטין ע"ב, בעניין "שחט בו שנים או רוב שנים", שהרוח או הפרכוס הם שגורמים למוות במקרה שכזה. אפשר אפוא שפעולת השחיטה של רבא לא היתה 'מוצלחת', ולאמיתו של דבר, ר' זירא לא מת, ונמצא שהחייתו ע"י רבא לא היתה פעולת נס אלא רק נראית ככזאת.

49 אכן, ניתן להתייחס למעשה זה בהיבט רחב יותר, במסגרת שלל המעשים המסופרים בבבלי על חכמים שהרגו או הביאו למותם של חכמים אחרים (כמו: ב"ק ק"ז ע"ב; ב"מ פד ע"א; ב"ב כב ע"א), ולדון בתופעה הספרותית הכללית ובטיבה. על כך ראה: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore, 1999, pp. 281-282

50 על חשיבות הקשרו של הסיפור (לטקסט ולמסגרתו שבהם הוא משוכן) ככסיס חיוני והכרחי להבנתו, ראה: 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 (תשנ"ד), עמ' 67-84; רובינשטיין, שם, עמ' 11-14 (להלן הערה 80, מצוטט מדבריו). וראה גם: א' אייל-וינברג, "דרכי העיצוב של סיפורי המשנה — קריטריונים פואטיים", עבודת דוקטור, ר"ג תש"ס, עמ' 135-157; י' זלכה, "מגמות עריכה בסיפורי 'מעשי חכמים' בויקרא רבה ובמקבילותיהם התלמודיות", עבודת דוקטור, ר"ג תשס"א, עמ' 298-305.

51 על מגמה זו עמדו מקצת מן הראשונים. ראה: המאור הקטן משם ר' אפרים, ר"מ המאירי (לעיל הערה 19), ובכירור שיטתם, ראה: ר"י שציפנסקי, רבינו אפרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 421-423. וכך כתב ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 74: "המסר המרכזי של הסיפור ... שתיית יין מרובה בפורים מביאה אפילו את גדולי הרבנים לאלימות ולגזקים גופניים רציניים". חידושנו כאן איננו ביחס למגמה זו, אלא ביצוען שיש לסיפור הזה מגמה נוספת.

ומגדולי אמוראי בכל בכלל, יהרוג או יכה אדם, ובפרט אמורא חבירו? ⁵² אף העובדה שבאותה שעה היה רבא בגילופין לא ממעיטה באופן ממשי מן הקושי הזה. ⁵³ שכן, הוללות ואלימות אינן אמורות להיות תוצאות השכרות של צדיקים וענקי רוח! ⁵⁴ "בשלושה דברים אדם ניכר: בכוסו, בכיסו ובכעסו" לימדונו תנאים (עירובין סה ע"ב), "נכנס יין, יצא סוד" אמרו אחרונייהם ואחריהם, ⁵⁵ ולא מסתבר שאצל חכמים מופלגים, חסידים ואנשי מעשה, אשר מדקדקים במצוות ומידותיהם תרומות, ⁵⁶ יחשוף היין ויגלה תכונות רעות ומגונות של אלימות פיזית ופגיעה ממשית בזולת ⁵⁷ — תכונות שלא אמורות בכלל להימצא בהם. לכל היותר, היינו מצפים במקרה שכזה לבדיחות הדעת ולדברי תורה הלציים או נועזים! ⁵⁸ לקושי זה נזקקו כמה וכמה מן המפרשים. ⁵⁹ מהם היו שניסו להאיר באור חדש את אישיותו של רבא/רבא, באופן שיהיה מקום לתכונות אלימות בטבעו! ⁶⁰ ומהם שהלכו

52 גם שביד, שהגדיר מעשה זה "בדוטה" או "צחוק ליציני שתלמידי חכמים צוחקים מעצמם", התייחס בזהירות למסר החינוכי של המעשה, וכך כתב: "הסיפור בא להראות באצבע יצרים חבויים בלבם של תלמידי חכמים: בקנאתם זה בזה ובתחרות על הכבוד יש שהיו רוצים להרוג (חס וחלילה!) זה את זה". ראה: א' שביד, ספר מחזור הזמנים, ת"א תשמ"ד, עמ' 136-137.

53 במיוחד עמד על קושי זה בעל פאר עץ חיים (לעיל הערה 22): "ועוד יש לתמוה בעובד' דרבה ור' זירא ... ואפילו אם הגיע לשכרותו של לוט, ולוט גופי' יוכיח דלא אשכחן ביה שהרג נפש מחמת שכרותו, וכן נח מחמת שכרותו, ועוד נמצאים אנשים הרבה בעולם דעוסקים תמיד בשכרות הרבה מאד והגיעו בודאי לגבול שיעור השכרות עד דלא ידע כו' וכידוע מאנשים כאילו, ואפילו הכי מעולם לא שמענו מקראות כאילו שיהרגו נפש מחמת שכרותם. וזהו באנשים הדיוטים ובשכרות של רשות, וכש"כ חסידים כאילו ועוסקים במצות ה' ... והאיך נזדמן להם תקלה גדולה כ"כ, שהוא עון רציחה לזה ואיבוד נפש לזה?"!

54 זו גם התפיסה התלמודית עצמה. ראה המסופר בגיטין נו ע"א, על אותו אדם שהשקה ביין את שושבינו ושיכרם, אבל הם לא באו לידי עבירה. ואף אביי התפעל מכך ושאל את רב יוסף (שם): "ימאתו דהוה צדיקים כולי האי, מאי טעמא אינעושו?" הרי שצדיקים לא אמורים לבוא לידי חטאים חמורים בשכרותם!

55 סנהדרין לח ע"א; ויקרא רבה יב, ד.
56 כל המעלות הללו היו בו ברבא. כך למשל, בפיו היה מורגל המאמר (ברכות יז ע"א): "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים". בעניינים שביין אדם לחברו דרש וותרנות והעברה על המידות (רה"ש יז ע"א), את בני עירו דרבין הצדיקו וחסד (כ"ב ט ע"א), והוא עצמו היה רגיל בכך (ב"מ ס ע"ב), והוא שדרש (ב"מ נט ע"ב): "המלביץ את פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא".

57 כך למשל, תיארו חז"ל את תוצאות השכרות של נח (תנחומא נח, יג): "... כיון ששתה יותר מדאי, נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר. נשתכר, נעשה כקוף עומד, ומרקד ומשחק, ומוציא לפני הכל נבלות הפה, ואינו יודע מה יעשה, וכל זה אירע לנח הצדיק. מה נח הצדיק שהקב"ה פירש שבחו כך, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה". יושם אל לב, שכתאיור נזקי השכרות בנח לא כלולה אלימות ופגיעה בסביבה, אלא מודגשת התכוונות השיכור בעיניה בלבד.

58 כמסופר בסנהדרין לח ע"א על בני ר' חייא שסעדו לפני רבי ואמר: "אגברו חמרא אדרדקי, כי היכי דלימדו מילתא", ואמרו דברים בגנות בית הנשיא. דברים מפורשים יותר כתב ר"י משאש, בשו"ת מים חיים, ירושלים תשכ"ז, אר"ח, סי' שא, עמ' ריא: "ואף שרבו השתיה גורם כמה קלקלות, היינו דוקא ליקים ופוחזים, אבל היראים החרדים אדרבה מוסיפים על ידה כח לעשות חיל בשירות ותשבחות וחדושי תורה, וכמ"ש רבא חמרא וריחני פקחין (יומא דף ע"ו ע"ב) וכן אמרו זכה משמחו (שם)".

59 הגדילו בעלי הגישה הקבלית והחסינית, ויש מהם שהפקיעו את הסיפור הזה מידי פשוטו. ראה ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 70.

60 ראה: שו"ת חת"ם סופר, אר"ח, סי' קפה, ירושלים תשל"ב, דף ע"א. וביסוד הביאור הזה כבר הקדימו רמ"ז יעבץ בספרו מראות הצובאות, הוראדנא תק"ע, לקוטים מחידושי גפ"ת, דף קמב ע"ג. (ועל דברי החתם סופר, ראה: שאילתות עם פירוש העמק שאלה, מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ט, פ"ר

בגישה אחרת, וניסו להצביע על מניעים הלכתיים שהביאו לאלימות.⁶¹ למניעים אלו, מובן מאליו, שלא היה כל מקום, אלא שבעקבות השכרות נתפסו כמוצדקים. גישה זו עדיפה בעינינו, לפי שנוח יותר להבין את מעשהו של רבא כנובע מפנים אישיותו ההלכתית ומתוך עולמו התורתי.⁶² אכן, יש להצביע על מניעים הלכתיים מסתברים, שיצדיקו ויכשירו מעשה קיצוני שכזה מצידו.

ברצוננו להעלות כאן מניע אפשרי שכזה, אשר סבירותו מותנית בהנחה אחת עקרונית ביחס למעשה זה, והיא שהסעודה המשותפת של רבא ור' זירא, המתוארת במעשה, נערכה בליל חג הפורים,⁶³ ובאותו הלילה פגע רבא בר' זירא!⁶⁴ עצם עריכת סעודת פורים בליל

ויקהל, שאילתא סז, עמ' תלה, ד"ה רבא ור"ז; ספר ליקוטי הערות [על ספר תשובות חתם סופר], חלק א"ח, כרך ב, ירושלים תשל"ל, ס"י קצו, עמ' שח, אות ח; רש"י זיין, המועדים בהלכה, מהד' חדשה, ח"ב, ירושלים תשמ"מ, עמ' רמד-רמה). וראה גם דברי שביד, לעיל הערה 52. מעניין לציין בהקשר זה, למסופר בכתובות סג ע"א, שרבא הגיע לכדי 'אלימות מילולית' עם בנו (וקודם לכן אף 'שקל מנא לקבולי אפיה', וברש"י שם: "שקל מנא — כלי זיין כאילו בא להלחם"). על אלימות זו ראה: D. Boyarin, *Carnal Israel: Rereading Sex in Talmudic Culture*, Berkely and Los Angeles 1995, p. 156. ומכל מקום, אלימות מילולית לחדו ואלימות פיזית לחדו.

61

כך למשל, כתב ר"א הכהן, עיני העדה, ח"א, אזמיר תרכ"ג, תצוה, דף קכח סע"ג: "ולכן קם ושחטו כי חשב על ר' זירא העומד לפניו, שהוא ברוך, שהיה חייב מיתה, הפך האמת". אבל, הוא לא נימק מדוע סבר כן רבא על ר"ז. או למשל, ר"מ קלין, שו"ת משנה הלכות, מהד' תניינא, ח"א, ברקלין תשמ"ח, ס"י תקנו, הציע כי רבה בשכרותו לא הכיר את ר' זירא, וחשב שהוא מזרע עמלק, ועשה מעשה להמיתו כיו לקיים את מצות מחיית עמלק. ובהמשך דבריו כתב: "נראה שלא בכדי הוסיף את ההשערה הזו, לפי שגם כדרך הנערים בימינו ללבוש מלבושיהם לפורים". נראה שר' זירא לכבוד פורים גם לבש כעמלקי לקיים את מצות מחיית עמלק. שסבור היה רבה שר"ז מזרע עמלק, ולכן חיקק עם תחפושתו של ר"ז. אבל, לעת עתה, העדויות הקדומות ביותר למנהג ההתחפשות הן מפורכנס במאה ה"ד ומאשכנז במאה ה"ט (ראה: א' הורוביץ, "ונהפוך הוא": יהודים מול שונאיהם בחגיגות הפורים, ציון, נט [תשנ"ד], עמ' 155. ולמקורות מאוחרים יותר, ראה: רי"ל הכהן מימון, הגים ומועדים, ירושלים תש"י, 'ההתחפשות בפורים', עמ' קכא-קכג; ר"מ מאזוז, סנסן ליאר, ב"ב, תשס"א, שו"ת, ס"י יב, עמ' רט-ריב. ובמיוחד: פורס אליעזר, הנוכח לעיל הערה 18, עמ' יג-ישא). גם הנחת, שרבא קיים מצות מחיית עמלק, עולה יפה רק לסבורים שמצוה זו אכן נוהגת בכל דור. אבל, יש החולקים, כמו: ר"מ מקוצי, סמ"ג, ל"ת רכו; הגהות מיימוניות, הל' מלכים, פ"ה ה"ה; ר"י באב"ד, מנחת חינוך, סוף מצוה תרד. ועל מחלוקת זו ראה בהרחבה: ר"א בן-חיים, ראשית גויים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 207-216; ר"י עובדיה, לא תשכח, חיפה תשנ"ה, עמ' קצ-רג.

62

כדרך שכתב רי"ד הלוי סלוביצ'יק במסתו הנרחבת על 'איש ההלכה': "איש ההלכה מוזקק ליצירה כולה ומתבונן בה מתוך עולם אידיאלי שהוא נושא בתודעתו ההלכתית. כל מושגי ההלכה מושגים אפרוריים הם, ואיש ההלכה מביט דרכם בעולם כולו". ראה: הג"ל, איש ההלכה — גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 30. וראה שם, אות ו, עמ' 28 ואילך, את שלל תיאוריו ודוגמאותיו למבטו של איש ההלכה על סביבתו, ענייניו וקורותיו.

63

כן כתב מפורשות הרחיד"א, פתח עינים, מגילה שם (מהד' ירושלים תשי"ט, ח"א, עמ' קצח): "דר' זירא בלילה נשחט ומת", וראה גם סוף ההערה הבאה.

64

הבנה זו, כך נראה, עולה גם מאחד מנוסחי השאלות. מעשה רבא ור' זירא מופיע גם בשאלות (פר' ויקהל, שאלתא סז). אבל, יש הברל מסוים בין נוסח השאלות לבליל. בשאלות נאמר: "קם רבא שחטיה לרבי זירא, בעי רחמי עליוה ואחייה", ולא נאמר "למתח בעי רחמי". לנוסח זה אפשרי שפעולת ההחייא היתה תכופה לשחיטה עוד בעת סעודתם, וכפי שכבר כתבנו לעיל הערה 9. נוסח זה זהה בכל עדי הנוסח של השאלות למעט אחד, הוא כתי' אוקספורד-ניובאואר 540. כך הוא נוסח הסיפור לפי כתי' זה: "רבא ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. אכלו ושתו ובסימו. קם רבא שחטיה לרבי זירא, קם רבא בצפרא חזיה שחוט, בעי רחמי עליוה ואחייה...". ראה: שאלות, מהד' מירסקי,

החג היתה, כפי הנראה, מנהג מקובל בקרב העם. יש לזכור שבספרות התנאית אין כל חומר ואזכור ביחס לסעודת הפורים וזמנה, ולראשונה אנו שומעים על הגבלת זמנה לשעות היום, בדור הרביעי לאמוראי בכל, מפיו של רבא בסוגייתנו. המסקנה המתבקשת אפוא היא שבכל התקופה שקדמה למימרת רבא היתה קיימת 'גמישות' בזמן הסעודה, ולא מעטים האנשים שקיימוה בלילה. זאת ועוד, הואיל ומעשה הסעודה ממוקם בסוגייתנו לפני מימרת רבא אודות "סעודת פורים שאכלה בלילה", רבה הסבירות, שעל סעודה זו (אף שרבא עצמו נכח בה) עדיין לא חלה דרישתו המגבילה של רבא.

מעתה, ניתן להציע מניע הלכתי שיכול היה להביא את רבא, בשכרותו, לשחיתת ר' זירא. בסנהדרין עב ע"א (וכ"ה ביומא פב ע"ב), ביחס לדין המשנה: "הבא במחתרת נידון על שם סופו" נאמר כך:

אמר רבא: מאי טעמא דמחתרת — חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. והאי מימר אמר: אי אזילנא — קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי — קטלינא ליה. והתורה אמרה: אם בא להורגך — השכם להורגו.

דין 'הבא במחתרת' והנימוק ההלכתי שנתן לו רבא מטילים אור חדש על סעודתו עם ר' זירא, ומאפשרים להבינה באופן הבא: רבא ור' זירא סעדו יחדיו את סעודת הפורים בלילה. במהלך הסעודה, הרבו שניהם בשתיית יין ושתו עד לשכרה, וכנראה באו לידי נגמנו או אף נרדמו. בשלב מאוחר יותר, פקח רבא את עיניו וראה למולו דמות אדם. מפאת החשיכה ששררה באותו זמן ובשל היותו שיכור סבור היה רבא, בטעות כמובן, שגנב מסתובב בביתו, וקם ממקומו מתוך כוונה לפגוע בו. אם את התיאור "שחטיה לר' זירא" יש להבין כפשוטו,⁶⁵ או אז, ניצל רבא כלי שהיה בהישג ידו באותה שעה, וקרוב לוודאי שהיה זה סכין.⁶⁶

לפי הבנה זו, בעצם, קיים רבא בשחיתת ר' זירא את דין 'הבא במחתרת', וממש לפי דבריו שלו: "אם בא להורגך השכם להורגו".⁶⁷ משום כך, לא חיכה רבא עד שיתקיפנו 'הגנב', אלא "קם רבא שחטיה לר' זירא" — הוא רבא קם להורגו.⁶⁸ יש לזכור, שבמקרה של גנב הבא במחתרת, אין בעל הבית מחוייב להתרות בגנב,⁶⁹ וכפי הנראה, גם איננו נדרש

ירושלים תשכ"ד, שאילתא עז, עמ' ריו. נראה אפוא, שנוסח יחידי זה הושפע מנוסח התלמוד הבבלי "למחר", והוא אימצו וביארו במילים "קם רבא בצפרא". אכן, בעוד שתיבת "למחר" שבבבלי היא 'ניטרלית', ואין אפשרות להסיק ממנה אם סעודת רבא ור' זירא נערכה ביום או בלילה, המילים "קם רבא בצפרא", שנבחרו בנוסח זה, ברורות יותר, וניתן ללמוד מהן כי זמנו של הארוע המתואר קודם לכן בספור — סעודת רבא ור"ז — היה בלילה! (ובאמת, יש הסבור שגם מתיבת "למחר" בבבלי משתמע יותר שסעודת רבא ור"ז היתה בלילה, ראה: הרחיד"א, מחזיק ברכה, ליוורנו תקמ"ה, או"ח, סי' תרצה, אות א, דף קכח סע"ג).

ראה לעיל הערה 46.
65 אפשר שנטל סכין מן השולחן עליו סעדו, וכפי שהציע רפ"ה הורביץ (בעל ההפלאה), ראה: ר"מ סופר, חידושי חתם סופר (על הש"ס), חולין ח ע"א, ד"ה ועיין.

67 חשוב לציין כי מוטיב זה, "אם בא להורגך השכם להורגו", קיים בבבלי בדרשות (אודות דמויות מן המקרא) ובמעשי חכמים, והוא מוצג בהם כשיקול הלכתי מעשי! ראה: ברכות נח ע"א, הסיפור על ר' שילא; ברכות סב ע"ב, הדרשה על דוד ושאלו.

68 דין הבא במחתרת אינו מוגבל דווקא לגנב הבא במחתרת, אלא אמור בכל גנב, ולא הדגישה התורה 'מחתרת' אלא "מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת", ראה: סנהדרין עב ע"ב.

69 סנהדרין שם: "מחתרתו זו היא התראתו". וברש"י שם: "שאין צריך התראה אחרת אלא הורגו מיד".

לפגוע תחילה באחד מאבריו,⁷⁰ אלא רשאי לפגוע בו מיידית על מנת להורגו. מבחינה הלכתית, מוכן אפוא היטב, מפני מה ננקטה ע"י רבא הפעולה הכל כך קיצונית של הריגה! לדרכנו, תואר יפה ותוכן גם פעולת השחיטה שנתבצעה על-ידי רבא. הן אם מדובר במעשה הריגה והן אם מדובר בהכאה בלבד, קשה להבין, לכאורה, מפני מה נ'טפלי' רבא דווקא לצווארו של ר' זירא,⁷¹ ומדוע לא היכהו במקום אחר בגופו?! אכן, לפי הצעתנו יוכן הדבר היטב. שכן, כוונת רבא היתה לפגוע באדם שמולו על מנת להמיתו, ובמהירות המרבית, ושחיטה היא אחת הדרכים המבטיחה תוצאה שכזו. זאת ועוד, נראה ששחיטה היתה גם הדרך היחידה, שלאדם כרבא, היתה נוחה וקלה ליישום! — שהרי לבטח לא נהג רבא באלימות כלפי הבריות, לא חבט בהם ולא היכה אותם. האופן היחיד בו נהג ב'אלימות', ואפשר אף בתדירות רבה, היה כלפי בעלי חיים, כאשר קיים בהם מצוות שחיטה.⁷² בהחלט מסתבר, שכאשר נדרש רבא לפגוע פיזית באדם, האופן שיבחר על ידו יהיה זה המשתלב ביותר עם אופיו ועם הרגליו. ואדרבה, בנסיבות אלו, כל פעולה אחרת משחיטה, שהיתה ננקטת על ידו בהמיתו את ר' זירא, היתה מצטיירת כחורגת וכאינה הולמת את טבעו! בשולי הדברים, יש להביא בחשבון גם את דין המשנה,⁷³ שמיתת הרוצח היא בסייף. הואיל והבא במחותר נידון על שם סופו כרוצח,⁷⁴ אפשר שמשום כך בחר רבא את ההמתה בשחיטה, שהיא הקרובה ביותר לסייף.⁷⁵

ככלל, הצעתנו זו מציגה את רבא באור חיובי, כאיש הלכה מובהק, אשר גם בשכרותו⁷⁶ הכוחות הפועלים בתוכו ואשר מניעים את מעשיו הם שיקולים הלכתיים תלמודיים.⁷⁷

לסיכום העניין, ראה: י"צ גילת, "לחוקפה של חובת ההתראה במשפט העונשין העברי", מחקרי משפט, ו (תשמ"ח), עמ' 234-235.

70 ראה: ר"י ריישר, שו"ת שבות יעקב, חלק ב, שאלה קפו; ר"מ חרל"פ, בית זבול, חלק ב, סי' ב. אף כאשר משתמשים בסכין יש אפשרויות נוספות, למשל, המסופר בתוספתא יומא פ"א הי"ב (בבלי שם, כג ע"א): "נטל סכין ותקע לו בלבו".

72 וגם היה רגיל בבדיקת סכיני שחיטה, ראה למשל: עירובין סג ע"א.

73 משנה סנהדרין פ"ט מ"א, וראה שם, פ"ז מ"ג.

74 משנה סנהדרין פ"ח מ"ו.

75 כך הוא לשון הברייתא, בסנהדרין עב ע"ב, ביחס ליבא במחותר: "אין לי אלא במיתה האמורה בו, ומנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, תלמוד לומר 'מות יומת' מכל מקום". משמע שלכתחילה עדיף להמית את הבא במחותר במיתה האמורה בו, היא סייף. ובאמת, כך כתב מפורשות ר"מ המאירי, בית הבחירה, סנהדרין שם (מהר"ר א"א סופר, עמ' 268): "מכיון שאנו דנין אותו (היינו את הבא במחותר) כרודף אחר חברו להרגו, ראוי להורג שיהא משתדל להורגו בסייף". מקור דברי המאירי לא נתפרש, ואפשר שמסתמך הוא על הברייתא הנוכרת.

76 העובדה שאדם שיכור, ואף שיכור כלוט, איננה שוללת לגמרי את האפשרות שיתכוון לענייני מצוות. כך למשל, ביחס למעשהו של לוט עם כנותיו, שואל הבבלי לגבי לוט (נזיר כג ע"א): "ודלמא הוא נמי לשום מצוה איכווני", והוצרך התלמוד להשיב, שאין לדון את לוט לכף זכות, לפי שהיה שטוף בזימה. מכאן ניתן לשמוע גם לאידך גיסא, ש'השטוף' במצוות, גם בשכרותו, לא מן הנמנע שיכוון לענייני מצוות והלכות.

77 בניתוח מעשי חכמים (כמו מעשה רבא ור' זירא הנידון כאן) יש להעדיף הבנות לאור ההלכה התלמודית ושיקוליה. כך למשל, כתב י' פונקל, סיפור האגדה — אחרות של תוכן וצורה, ת"א תשס"א, עמ' 222-223: "אי אפשר באופן עקרוני, לדון בסיפור האגדה הקלסי, מבלי להיות מודע תדיר ותמידי, שהוא חלק מן הספרות התלמודית בכלל, ואי אפשר להבין את יצירתו אלא כחלק מעולמם הרוחני של תנאים ואמוראים, שהוא כולל כמוכּן את עולם ההלכה ואת עולמו של בית המדרש העוסק בעיקרו בהלכה".

אנו מודעים לכך, שבסיפור כפי שהוא לפנינו, לא נזכרים השיקולים ההלכתיים שמנינו, ואנו משלבים אותם בין השורות. אבל, יש לזכור שזו דרכם של סיפורי התלמוד, שהם בבחינת מעט המכיל את המרובה, ורב הנסתר שבהם על הנגלה!⁷⁸ זאת ועוד, העורך ששיבץ את הסיפור לסוגייתנו, לבטח היה מודע לעובדה, שגיבורו, רבא, איננו אנונימי בתודעת קהל היעד שלו, ומועטת הסבירות, שהוא הרשה לעצמו להנציח סיפור שכזה על אחד מגדולי אמוראי בבל, אלמלא היו צידוקים הלכתיים משכנעים להתנהגותו הקיצונית של רבא, דוגמת הצעתנו כאן. העובדה שהסיפור לא טורח לציינם איננה מלמדת על העדרם, אלא על כך שאין נחיצות להזכירם ולהבליטם, ואדרבה, על דם רק יעומעם ויוחלש המסר (האחד) של הסיפור. שהרי מטרת הסיפור איננה ללמד זכות על רבא, אלא להמחיש את הסכנות הכרוכות בשתיית יין לרוב כפורים! ומעל הכל, הנקודה המרכזית בנייתוחנו כאן היא אחת, שהמעשה הזה התרחש בשעות הלילה, ואת הפרט הזה לא היה צורך להדגיש בסיפור, שהרי עצם קביעתו לפני מימרת רבא, על-אודות סעודת פורים בלילה, יש בה כדי לאשש את עניין הזמן.

לאור ההבנה המוצעת על ידינו לסיפור הסעודה, מוארות יפה מגמות העורך בשיבוץ הסיפור בסוגייתנו. בראש ובראשונה, רצה העורך להציג בפנינו את הסכנה הכרוכה בשתיית יין לרוב בחג הפורים, ולשם כך הוא סיפר על אירוע קיצוני, שבו הביא היין, או כמעט שהביא, לידי שפיכות דמים, וזאת אף בחוגי החכמים.

עם זאת, לא נתכוון העורך בסיפור זה לנקוט עמדה נחרצת נגד היין כפורים ולשלול מכל וכל את שתייתו בחג, אלא התנגדותו מופנית בעיקר כלפי השתייה והשכרות בלילה! עניין זה איננו עולה מתוך הסיפור לבדו אלא גם מהקשרו — מסמיכותו למימרת רבא הבאה אחריו בסוגיה. אנו סבורים, שהסיפור שלפנינו נועד להוות לה רקע ולשמש לה הסבר. על מגמה זו מעמידנו סיומו של הסיפור. הסיפור לא מסתיים באירוע הטראגי של הפגיעה בר' זירא, אלא הוא חותם בתיאור השנה שאחרי אירוע זה, שבה שלח רבא הזמנה לר' זירא שיבוא לסעוד עימו כפורים, והלה סירב — אם כל כוונתו של העורך היתה לבטא עוינות כלפי השכרות כפורים, אין צורך בסיום זה, ואדרבה, בסיום זה הוא רק גורע מחדות המסר ואף מערער, שהרי לפי המסופר, לא נראה שחל אצל רבא שינוי ביחס ליין! ברור אפוא מן הסיומת, שלא נתכוון העורך לעקור את היין מתכני חג הפורים, אלא רק להתריע על סכנותיו.

יותר מכך, העורך, כך נראה, מעוניין שנעורר את השאלה, היאך ייתכן שרבא לא הסיק שום 'מסקנה אופראטיבית' מן האירוע הטראגי שהתרחש בשנה הקודמת? — את רבי זירא שנפגע על ידו בשנה שעברה הוא מזמין שוב, ואיננו שומעים דבר על שינוי בעמדתו בנוגע לשכרות כפורים!⁷⁹ אבל, לשאלה זו אין העורך מספק לנו תשובה באמצעות הסיפור, ומדוע? — משום שהיא באה בסוגיה מיד לאחריו, בדמות המימרה הבאה של רבא! לשון אחר: הסיום התמוה הזה של הסיפור, המותיר אותנו עם 'סימן שאלה' ביחס לאדישותו של

78 על נגלה ונסתר באגדה בכללותה, ראה: "היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 12-13; א"א הלוי, שערי האגדה, ת"א תשכ"ד, עמ' 10 ואילך. ובפנים שונות המחישו זאת חוקרים אלו ורבים אחרים, ראה למשל: מ' וואהלמן, בחיבורו מסתרי האגדה, ח"א, ורשה תרפ"ד, וח"ב, ת"א תר"ץ.

79 בעקבות קושי זה, ארנד (לעיל הערה 4), עמ' 75, הגיע למסקנה, שמועבר בסיפור זה מסר חינוכי על כך שיכול אדם לקיים מצווה ולהתעלם מן התוצאה השלילית שנגרמת על ידה.

רבא, הינו מכון על-ידי העורך, והוא נועד להכשיר את הקרקע להבנת מימרת רבא בהמשך הסוגיה, שתתפרש מעתה כתשובה לתמיהתנו — כנקיטת צעד מסוים של רבא בעניין היין (בעקבות הסעודה עם ר' זירא), וכפי שנבאר בסעיף הבא.⁸⁰

ד. מימרת רבא "סעודת פורים שאכלה בלילה"

לאחר מעשה רבא ור' זירא, מופיעה בסוגייתנו מימרה נוספת של רבא, וכזו הלשון: "אמר רבא: סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו".⁸¹ בטרם נפתח את דיוננו במימרה זו, נקדים ונאמר, כי מן המעשה המובא לפנינו, סעודת רבא ור' זירא, עולה כי חובת השכרות באה בצמוד לסעודה והיא חלק מתכניה.⁸² ואם כן, מימרתו זו, השנייה, של רבא, בעצם, תוחמת את מימרתו הראשונה על-אודות היין וממקדת אותה דווקא לסעודת היום. אבל, עדיין יש להבין מה הביא את רבא לפסיקה זו, ומה טעם שלל את סעודת הלילה בפורים? — הרי בכל שאר המועדים ישנו ללילה מעמד מכובד, ואדרבה, סעודת הלילה היא העיקרית והחשובה שבהם!⁸³

אמנם, בסוגייתנו מופיע הנימוק:⁸⁴ "מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב". לאמור, מן ההדגשה "ימי משתה ושמחה" למד רבא כי חובות אלו הינן דווקא ביום ולא בלילה. אבל, נימוק זה נראה רופף וקלוש.⁸⁵ ראשית, בפשוטו של מקרא, תיבת "ימי" שבפסוק לא באה להפקיע לילות, אלא היא מתייחסת לשני תאריכי חג הפורים, הם ה"ימים אשר נחו בהם היהודים", אשר נזכרים מפורשות בפסוק הקודם (אסתר ט, כא): "יום ארבעה עשר לחודש אדר" ו"יום חמשה עשר לחודש אדר". זאת ועוד, באותו פרק, לפני הפסוק שמביא רבא, כבר מופיע הצירוף של תיבת "יום" עם תיבות "שמחה ומשתה", וכברייחא השנויה בבבלי מפי האמורא רב יוסף (שקדם לרבא), הלומדת הלכות ממילים אלו, לא נראה שקיימת

80 את דברינו כאן ולהלן בסעיף הבא על-אודות העורך וטיפולו בסיפור, ראוי להשלים עם קביעתו של רובינשטיין (לעיל הערה 49), עמ' 14: "not only are text, context, and interpretation interrelated, but the redactors tailored the texts of stories to suit the literary contexts in which they placed them"

81 דרישה זו היא חידושו של רבא. בעניין זה יש לציין כי ידוע לנו על חכם בן זמנו של רבא, מר בריה דרבינא, אשר מסופר עליו בבבלי (פסחים סח ע"ב): "כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפוריי". מדובר באמורא שהיה רגיל לצום בימי השנה, אבל בשלושה תאריכים מיוחדים חרג ממנהגו ואכל ביום, ואחד מן השלושה היה פורים. אבל, אכילתו ביום הפורים לא נבעה מחמת חובת סעודה ביום, אלא מחמת האיסור להתענות ביום. ובאמת, גם סתם התלמוד אשר מנמק את מעשהו אומר (שם): "פוריא — ימי משתה ושמחה כתיב". יש לשים לב כי התלמוד איננו מצייין את דינו של רבא הנתלה בפסוק זה (ראה להלן בפנים) אלא רק את עצם הפסוק. לאמור: פסוק זה מלמד כי ימי הפורים הינם ימי משתה ושמחה ואסורים בהספד ובתענית (וכדברי רב יוסף להלן בפנים).

82 גם הדעת נוחנת שהשכרות מוגבלת לשעת הסעודה. שאם לא כן, היאך יקיים האדם את שאר מצוות החג — קריאת מגילה, משלוח מנות ומתנות לאביונים — כהלכה?!

83 כפי שהדבר מתבטא גם בקידוש ליל שבת וחג, שדווקא בו מזכירים את קדושת היום.
84 קשה לדעת אם נימוק זה (הקיים בכל עדי הנוסח שלפינו) נאמר ע"י רבא עצמו או נוסף למימרתו מאוחר יותר. אבל לנידון בפנים אין הדבר משנה.

85 ואכן, בספרות הרבנית תמהו רבים על השימוש בפסוק זה, ראה למשל: ר"י פלק, פני יהושע, מגילה ז ע"ב, ד"ה אמר רבא; טורי אבן, שם; רש"ש, שם; ר"ע גלזנר, דור דורים, ירושלים תשמ"ח, עמ' שצה.

הבחנה בין לילה ליום. כך הוא לשון הברייתא (מגילה ה ע"ב): "והתני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב (שם ט, יט), שמחה — מלמד שאסורים בהספד, משתה — מלמד שאסור בתענית". ברור הדבר שההספד והתענית אסורים בליל הפורים כמו ביומו, ותיבת "יום" האמורה באותו פסוק קודם לכן איננה ממעטת את הלילה.⁸⁶

ובאמת, במדרש לקח טוב על אסתר (ט, כח) נאמר: "והימים האלה נזכרים ונעשים — מכאן שסעודת פורים אינה נוהגת אלא ביום". העובדה שבעל המדרש בחר פסוק שונה מן המפורש בבבלי, מחזקת את טיעוננו, כי בפסוק "ימי משתה ושמחה" אין בסיס ממשי לדינו של רבא.

מכלל כל האמור, מתקבל אפוא הרושם, כי הפסוק "ימי משתה ושמחה" המובא בסוגייתנו, איננו מקור הדין שקבע רבא ביחס לסעודת הלילה, אלא הוא לכל היותר אסמכתא מן המקרא או "זכר לדבר" בלבד.

לדעתנו, עורך הסוגיה היה ער לעובדה זו, שמימרת רבא השנייה נעדרת נימוק של ממש, ובמעשה רבא ור' זירא, אשר מיקם לפניו, הוא בא להציע לה הסבר. סעודת רבא ור' זירא, כאמור לעיל (סע' ג), נערכה בשעות הלילה, וכפי הנראה, וכך על כל פנים מעוניין העורך שנסיק, היתה לזמן הזה תרומה מכרעת לאסון שאירע במהלכה. חשכת הלילה היא שיצרה את התנאים ההולמים לחשוד בר' זירא שהוא גנב 'הבא במחתרת'. ואף זאת, בזמן ששחט רבא את ר' זירא (או גרם לו כל נזק אחר) היו הכל ישנים. לא היה מי שימנע מעשה זה, ולא היה מי שישים לב לאשר אירע עד שעות הבוקר, שהרי רק "למחר", מדגיש הסיפור, "בעי רחמי ואחייה". המסקנה המתבקשת היא: אם רבא ור' זירא היו סועדים ושותים ביום, אפשר שהיה נחסך מהם האירוע 'המביך' הזה. דרך הסיפור הזה, מעמידנו, אפוא, העורך על הסכנה היתירה שיש בשכרות בשעות הלילה, ובכך מבהיר ללומדים, מפני מה מצדד רבא בסעודה ובשתיית יין לרוב דווקא בשעות היום. לפי קו מחשבה זה, בעצם, לא את סעודת החג היה מעוניין רבא לקבוע במהלך היום, אלא בעיקר את שתיית היין והשכרות המלווים אותה.

עתה, ברורה יפה סיומת הסיפור ומובנת נחיצותה. העורך, כאמור, לא הסתפק בתיאור האירוע הקשה בסעודה רוויית היין של רבא ור' זירא, אלא הוסיף ותיאר את השנה שלאחר מכן, השנה שבה, באופן טבעי, נצפה לראות אם הופקו לקחים בנוגע לשכרות בפורים. אבל, הסיפור איננו מלמד על מפנה, אלא על שיח שהתנהל בין רבא ובין ר' זירא, שנחתם בדברי האחרון: "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ומה היתה תגובתו של רבא לדברים אלו? לכך אין תשובה בגוף הסיפור. אבל, בעצם העובדה, שמיקם העורך את הסיפור הזה וקבע את השיח שחותמו לפני מימרת רבא על סעודת הלילה, בכך הוא מורה לנו וכמו מצביע בידו על תגובתו של רבא — הזזת הסעודה והיין לשעות היום!⁸⁷

86 כפי שכתב רא"ל גינצבורג, טורי אבן, מגילה שם, ד"ה סעודת פורים.

87 ואמנם, ניתן היה לצפות לתגובה חריפה יותר בעקבות סיפור האסון שאירע בסעודת רבא ור' זירא, והיא — ביטול השתייה בפורים מכל וכל. אבל, העורך שמוזע לשתי המימרות של רבא ולסמכותו ההלכתית של אמורא זה, לא חפץ לחלוק עליו ולבטל מכל וכל את מימרותיו, אלא לתמוך ב'מרחב ההלכתי' הקיים ביניהן. בסיפור הסעודה של רבא ור' זירא קשר אפוא העורך את המימרות הללו זו לזו, ובאופן שעדיין הותיר מקום לשתייה בפורים. אכן, אם את הסיפור על רבא ור' זירא יש להבין כפשוטו, או לכל הפחות לראותו כמשמר גרעין של אמת ביחס לאסון כלשהו שהתרחש בסעודתם המשותפת, או אז, לפי הערכתנו (לעיל סע' ב) בדבר מניעו של רבא לחייב שתייה ושכרות בפורים, נוכל להבין יפה מדוע לא

הביאור המוצע כאן, הקושר את מימתו השנייה של רבא למעשה הסעודה, יש בו כדי להאיר מחדש דעה תמוהה, שהביא ר' אהרן הכהן מלוניל (פרובנס, מאות י"ג-י"ד) בספרו ארחות חיים:⁸⁸

סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. י"מ בלילה כעין לילה בשאין אבוקה כנגדו דרך שמחה ויו"ט.

לפי דעת הי"ש מפרשים, ניתן לצאת ידי חובת סעודת פורים בסעודת לילה, אלא שנדרשת תאורה בסעודה זו.⁸⁹ אבל, הבנה שכזו איננה הולמת את לשון המימרה של רבא. זאת ועוד, היא נסתרת מן המעשה ברב אשי ורב כהנא, המובא בסוף הסוגיה (לעיל סע' א, ד). שכן, אם ניתן לצאת ידי חובה בסעודת לילה מוארת בנרות, או אז, גם התלמידים יכלו לעשות כן, ולא מובן מפני מה לא הופיעו ביום הפורים בבית המדרש?⁹⁰

לפי הצעתנו כאן בדבר 'מניעו של רבא', ניתן להבין יפה את דעת הי"ש מפרשים'. כפי הנראה, הם סבורים (וכפי שביקש עורך הסוגיה להציג את הדברים), שמימרת רבא אודות זמן הסעודה הינה 'צעד בטיחות' שנקט על-ידי רבא בעקבות 'התקרות' עם ר' זירא באותה סעודה שערכו יחד בליל פורים. על יסוד הבנה זו, הם עשו צעד נוסף והסיקו, כי החיסרון שבסעודת הלילה איננו בזמן הסעודה אלא במאפייניה, כלומר, בחשיכה ששוררת אז. ואם כן, במקום המואר על-ידי אבוקה או נרות, אין לחשוש כל כך שתארע תקלה ואסון, ומותר לצאת ידי חובה בסעודת לילה!

ה. הסיפור על רב אשי ורב כהנא

את סוגיית הבבלי חותם הסיפור על רב אשי ורב כהנא. אך טרם נתייחס למעשה ונברר את טיבו בסוגייתנו, ברצוננו להרחיב קמעה את היריעה ביחס לסעודת הלילה. כבר כתבנו (לעיל סע' ג), כי מן ההתעלמות מסעודת פורים בספרות התנאית ניתן ללמוד שזמן הסעודה היה 'גמיש' ואפשר היה לקיימה בלילה. אכן, לעומת הסעודה, על קריאת המגילה ישנן עדויות תנאיות ברורות שהיתה נהוגה דווקא בשעות היום, וכקביעת התוספתא (מגילה פ"ב ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 349): "קראה בלילה לא יצא ידי חובתו". וכך מקובל על מלומדים וחוקרים כי החובה המקורית של קריאת המגילה היתה ביום בלבד,⁹¹ ורק בשלב מאוחר

ביטל רבא את השתייה בפורים. שהרי כל עצמה של חובת השתייה נולדה על רקע השכרות הרווחת במחוזא כל השנה, ואילו היה מבטל רבא את החובה הזו בפורים מכל וכל, או אז היה הופך את החג זה ל'נחת' משאר ימות השנה, ואת זאת לא רצה לעשות. יותר מזה, יש להניח כי לא ניתן היה לבטל מכל וכל את השתייה והשכרות, וגם לא ביום בודד כשנה כפורים, בעיר היין מתווא. כל שהיה בידי רבא היה רק לצמצם את היקף שתיית היין בפורים, ובזאת באמת בחר במימתו החדשה, בה קבע שזמנה העיקרי של הסעודה הוא ביום, וממילא גם שתיית היין וההשתכרות יתרכזו בעיקר ביום.

88 הלי' מגילה ופורים, דין סעודת פורים (והובאו דבריו בבית יוסף, או"ח, סי' תרצה סע' ב).

89 זו ההבנה המקובלת בדעת הי"ש מפרשים'. ראה: ר"י עמדין, מור וקציעה, סי' תרצה, דף פו ע"ב; רצ"פ פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח, ח"א, ירושלים תשל"א, סי' יב, דף י סע"ב. וראה ההערה הבאה.

90 ראה: מור וקציעה שם; פרי חדש, או"ח, סי' תרצה, סע' א, ומכח קשיים אלו חידש שכוננת היש מפרשים, שגם ביום לא יצא ידי חובת הסעודה אלא אם כן היתה הסעודה במקום מואר!

91 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה שם, עמ' 1142-1143; תבורי, מועדי ישראל (לעיל הערה 1), עמ' 346-347. וראה גם ר"י מירסקי, הגיוני הלכה, ח"א, ירושלים תש"ן, עמ' 252-258.

יותר, בימי אמוראים ראשונים, נתחדשה המצוה לקרותה גם בלילה (ירושלמי מגילה פ"ב ה"ד; בבלי שם, ד ע"א).

יש להעריך כי הנהגת קריאת מגילה בליל הפורים גרמה בהדרגה לריבוי עושי סעודת הפורים בלילה.⁹² עצם הקריאה בלילה יצרה אוירה ההולמת שמחת חג וסעודה אחריה. כמו כן, נוח היה לנצל את התאספות האנשים והתקבצותם לקריאת המגילה לשם עריכת סעודה בריבוי קרואים ומשתתפים.⁹³ מציאות זו, בה קוראים מגילה ועושים את עיקר הסעודה בלילה, כבר רווחה בכבל בימי רבא, ובאותו זמן נאמרה מימרתו "סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו".⁹⁴

מניעיה של מימרה זו, כאמור, לוטים בערפל, והעורך עצמו ניסה להציע לה הסבר באמצעות הסיפור ששייך לפניה (לעיל סע' ד). לא יפלא אפוא שהיא לא נקלטה מהרה בחוגי החכמים, וכפי שהסוגיה עצמה מלמדת במעשה החותם אותה.

לפי המסופר (בתרגום חופשי), ישב רב אשי לפני רב כהנא ביום הפורים, וכבר נטה היום לערוב, ועדיין לא באו החכמים לבית המדרש.⁹⁵ לכששאל ר' כהנא מפני מה לא באו, השיבו רב אשי שמא טרודים הם עדיין בסעודת הפורים, וכשהוסיף רב כהנא ושאל, וכי לא יכולים היו לאוכלה אתמול, בליל החג, אמר לו רב אשי את מימרת רבא,⁹⁶ כי "סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו". רב כהנא הקשה "אמר רבא הכי", ואחר תשובתו החיובית של רב אשי, שנה את מימרת רבא הזאת ארבעים פעם. מן הסיפור עולה, שבתחילה סבור היה רב כהנא שניתן לקיים את סעודת הפורים בלילה, וכפי הנראה, הוא עצמו קיימה

92 ובאמת אפשר היה להציע תהליך הפוך, שסעודת הלילה היא שגררה והולידה את הקריאה בלילה. ומכל מקום, התוצאה תהיה אחת, שמעמדה של סעודת הלילה התחזק. וראה ההערה הבאה.

93 הד לכך שהקריאה בלילה השפיעה על הסעודה וריבתה את העושים אותה בלילה ניתן למצוא בדברי הראב"ה (שהובאו במרדכי) אשר קשר בין השניים. ראה להלן הציטוט בסוף הסעיף.

94 אפשר שמשום כך ניסח רבא את מימרתו השנייה בסגנון של 'בדיעבד': "סעודת פורים שאכלה בלילה — לא יצא ידי חובתו", ולא ניסחה במילים: "אין עושים סעודת פורים אלא ביום". (וכדרך שרווח סגנון שכזה בהלכות שונות. למשל, בכרכות ל ע"ב: "אין בית דין מקדשין את החודש אלא ביום", וביבמות עב ע"א: "בזמנו אין נימולין אלא ביום", ויש עוד כהנה). שכן, רבא היה ער ומודע למנהג שרווח בימיו, שאנשים רבים עשו סעודה בלילה, וכנגדם יצא ואמר שלא יוצאים בסעודה זו, אלא יש לקיימה דווקא בשעות היום!

95 בחרנו כאן את המונח "בית המדרש" בהתאם לפירוש רש"י, מגילה ז ע"ב, שכתב: "נגה ולא אתו רבנן — אחר היום, ולא באו התלמידים לבית המדרש". וכן נזכר מונח זה בכת"י קולומביה, לעיל הערה 13. אבל, אין במונח זה שבחרנו כל כוונה להכריע במחלוקת החוקרים, אם בכבל האמוראית היו קיימות 'שיבות' (שיטת גפני) או רק 'חוגי תלמידים' (שיטת גודבלאט). על מחלוקת זו, ראה בקצרה: 'י גפני, "סקירה על המחקר ההיסטורי של בבל התלמודית כדורות האחרונים", ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, 21 (תשמ"ג), עמ' 16-17. ובהרחבה: 'י גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 177-203. יצויין עוד, כי מחלוקת זו מוצאת את ביטויה גם בהכנת המונח "יתביב ר' פלוני קמיה דר' פלוני" בכלל בבבלי, ולגבי הסיפור כאן, תהיה למחלוקת זו משמעות נוספת, בהכנת המונח "רבנן" — האם הכוונה לתלמידים, שלא באו לשיעורם הקבוע בבית המדרש לפני רבם רב כהנא, או לחכמים (רבנים), שלא באו לבקר (ביקור נימוסין) את רב כהנא! את האופן השני הציע גודבלאט, ראה: D. M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, p. 230. בשל המחלוקת הזו, בחרנו כאן בפנים את המונח המקורי "רבנן", בתרגומו 'חכמים'. מונח זה הולם את שתי השיטות, לפי שיכול להתפרש או כתלמידים או כרבנים, ראה: גודבלאט שם. נספת, עמ' 286-288.

96 ראה לעיל הערה 15.

בלילה.⁹⁷ אמנם לאחר ששמע מרב אשי על מימרת רבא, קיבל על עצמו מכאן ולהבא לנהוג כרבא. נמצא אפוא לפי הסיפור, כי רב אשי, רבו רב כהנא, ובעצם, גם שאר החכמים (שלא הגיעו ביום הפורים) קיבלו להלכה את דינו של רבא.

הבנה זו היא הרווחת בספרות הרבנית,⁹⁸ ולפיה מהווה הסיפור הוכחה 'מן השטח' לכך שדינו של רבא, בסופו של דבר, נתקבל על הכל. אבל, לדעתנו, אין הבנה זו מוכרחת, ולבטח, המסר ההלכתי העולה מן הסיפור הזה איננו כה נחרץ וחד משמעי. סיפור זה, בדומה לקודמו בסוגיה, מלמד דווקא על רפיפותה של מימרת רבא יותר מאשר על התפשטותה.

ראשית, יש לשים לב, שרב אשי עצמו נכח בבית המדרש בשעות אחר הצהריים של יום הפורים. עובדה זו נותנת פתח להנחה שהוא עצמו אכל את סעודת הפורים בלילה הקודם! שאם לא כך, אלא גם הוא קיים את סעודת החג ביום, כיצד חשב רב אשי לסגור על החכמים שלא באו, באמרו "דלמא טרידי בסעודת פורים", והרי כשם שהוא קיים את סעודת הפורים ביום ובא לבית המדרש, כך יכולים היו לעשות גם הם! ולמה שיהיו אלו החכמים טרודים יותר מרב אשי? ואף אם רב אשי ראה מקום לחלק בינו לבינם, מפני מה רב כהנא לא הקשה לו, והרי כשם שאתה קיימת סעודת פורים ביום והגעת לשיבה, יכולים היו גם הם לנהוג כמותך? — מסתבר אפוא לומר, שרב אשי, כמו רב כהנא, קיים את סעודת הפורים בלילה, ומשום כך יכול היה להגיע לבית המדרש ביום שלמחרת ללא כל קושי. לפי זה, כאשר הזכיר רב אשי את מימרת רבא, הוא לא בא להורות שכך ההלכה וכן ראוי לעשות, אלא רק רצה ללמד זכות על החכמים שלא באו!⁹⁹ לאמור: אפשר שאותם שלא באו סבורים כרבא,¹⁰⁰ ומשום שנהגו כמותו נבצר מהם לפקוד את בית המדרש. גם בניסוחו המסתפק והלא החלטי של רב אשי על-אודות החכמים, "דלמא טרידי בסעודת פורים", אולי ניתן¹⁰¹ לשמוע הד לרפיפותה של דעת רבא ולכך שלא היתה זו הלכה ידועה ומקובלת.

זאת ועוד, יש להביא בחשבון את המבנה הכללי של הסוגיה (מימרה וסיפור, מימרה שנייה וסיפור שני) ואת האפשרות ששורר יחס זהה בין שני הסיפורים המשובצים בה. לאמור: כשם שדרך הסיפור הראשון בסוגיה (מעשה רבא ורבי זירא) מלמד העורך על הסתייגות מסוימת ממימרת רבא הראשונה, ומצביע על הסכנות הכרוכות בקיומה, היינו

97 הרחיד"א הוסיף: "ומוכח דהכי חזא לרבואתיה ואבהתיה דעבדי הכי למעבד לסעודתא בליליא", ראה ספרו מחזיק ברכה, ליוורנו תקמ"ה, א"ח, ס"י תרצה, סע"א, דף קכח ע"ג.

98 ראה: מחזיק ברכה, שם. וכך עולה מעצם העובדה שהפוסקים הלכה כרבא לא ראו מקום לפקפק בכך בשל הסיפור על רב אשי ורב כהנא. וראה גם: J. Roth, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis*, New York 1986, pp. 320-321. (וראה להלן הערה 102).

99 אפשר שרב אשי ראה עניין מיוחד בלימוד זכות על החכמים שלא באו, גם מחמת שחשש שרב כהנא יקפיד על כך והם עלולים לינזק. ראה למשל: ב"ב כב ע"א, המסופר על רב אדא בר אהבה, שאיחר לבוא לפני רב נחמן בר יצחק, והקפתו של זה האחרון סובבה את מתנתו של רב אדא! יותר מכך, ברוח מעשים שכאלו, לא מן הנמנע, שרב אשי היה מוכן לייחס לאותם חכמים (שאחרו לבית מדרשו של רב כהנא), גם הלכה שאיננה מקובלת, ובלבד שימנע בכך את קפדנותו של רב כהנא.

100 דברי רב אשי הם בבחינת "לדבריהם דרבנן קאמר, וליה לא סבירא ליה", וזו גישה פרשנית רווחת בבבלי, שחכם מפרש דעת חברו, אף שאיננו מסכים עימו, ראה למשל: שבת מה ע"ב; קידושין נג ע"ב.

101 אך אין הדבר מוכרח. שכן, אפשר שדרך כבוד לרב כהנא נקט לשון של ספק, או שקיים את המלצת התלמוד (ברכות ד ע"א): "למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתברר ותאחז".

בשתיית יין לרוב ובשכרות, כך גם דרך הסיפור השני (מעשה רב אשי ורב כהנא), בהחלט ייתכן, שמובעת הסתייגות מסוימת ממימרת רבא השנייה, וסיפור זה בא להורות שדרישת רבא, לקיים את הסעודה ביום, לא נתפשטה בכל חוגי החכמים ולא הכל אימצה הלכה למעשה!

ואמנם, בסוף המעשה מסופר, שרב כהנא שנה את מימרת רבא ארבעים פעם עד שהיתה מונחת בכיסו. אבל אין הכרח להסיק מכך ששינה את דעתו¹⁰² וקבע הלכה כרבא.¹⁰³ ייתכן שהיתה זו פעולת שינון בלבד, שנבעה מחביבות התורה,¹⁰⁴ ולא באה אלא להשריש בקרב מימרה של חכם מקובל ונודע.¹⁰⁵

ואף זאת, גם אם נלך בדרכם של המפרשים, כי רב כהנא קיבל על עצמו לקיים את מימרת רבא מכאן ולהבא, ולכן הרבה לשנותה, עדיין יש להבין מה תרומתו של סיפור זה בסוגייתנו, ומה ראה העורך לקובעו בה? — אם כל שרצה היה ללמדנו שההלכה כרבא, ויש לקיים את סעודת הפורים ביום, כלום לא מוטב היה להסתפק בהבאת מימרת רבא בפני עצמה? הרי חלקו הראשון של הסיפור, לבטח, 'אינו מחמיא' למימרת רבא! מחלק זה עולה, שרק חכמים אנונימיים אולי קיימו את מימרת רבא, ואילו אמוראי בכל המפורסמים, רב כהנא ותלמידו רב אשי, במשך זמן מסוים לא קיימוה. גם שאלת רב כהנא בהמשך הסיפור: "אמר רבא הכי" איננה מוסיפה להערכת מימרה זו אלא מלמדת על היותה תמוהה וחרیגה בעיני חכם זה, ומה טעם יש לשמר את כל אלו הפרטים ולקובעם בסוגייתנו, אם מטרת הסיפור אחת היא — להורות שההלכה כרבא?!

משום כך, נוכח פרטי הסיפור, יש להגיע אל המסקנה, כי תפקידו בסוגייתנו דומה לסיפור הראשון. כלומר, הוא בא לבטא הסתייגות מסוימת מדינו של רבא שחובה לקיים את סעודת הפורים דווקא ביום. הסתייגות זו מושגת דרך רב כהנא ורב אשי, שלפי המסופר, בעברם, הם בוודאי לא הקפידו על דינו של רבא, וספק רב אם חל אצלם שינוי בעניין זה בעקבות אותו חג פורים שבו התרחש הסיפור. הסתייגות זו העולה מן הסיפור, כפי

102 גם רוט (לעיל הערה 98), עמ' 321, הרגיש, שאין הסיפור מסביר, מדוע קיבל רב כהנא את פסקו של רבא. לדברינו כאן, אין בכך כל פלא, לפי שרב כהנא, כפי הנראה, לא קיבל את פסקו של רבא, ורק מתוך כבוד לתורתו וחיבתה בעיניו שנה את מימרתו.

103 אמנם, במקבילה לסיפור רב אשי ורב כהנא בשאלות, ויקהל, סוף שאל' עז (מהד' מירסקי, עמ' ריח) נאמר אחר המעשה: "וכן הילכתא". אבל, אין בכך לשלול את דברינו. אדרבה, אפשר שתוספת זו שבשאלות יש בה כדי לחזק את דברינו, שמן הסוגיה הבבלית לא משתמעת הכרעה הלכתית ברורה כרבא. (ובשאלות הנדפס, בגוף המעשה עצמו נאמר על רב כהנא: "תנא מיניה הילכתא ארבעין זימנין", ומשמע בכיורו שסבור היה רב כהנא להורות כך להלכה. אבל, תיבת "הילכתא" איננה נמצאת בכתבי היד, והיא הושפעה כנראה מן הסימית "וכן הילכתא"). באופן זה ניתן להבין גם את בעל הלכות גדולות, סוף הל' מגילה, אשר הביא את דברי רבא גבי סעודת פורים וסיים "וכן הלכה". (ובזאת מיושבת קשיית ר"ש שלם בחיבורו שונה הלכות, ח"א, אמשטרדם תקכ"ב, מגילה, דף ע"ב, מפני מה הדגיש בה"ג "וכן הלכה").

104 כפי שכתב בשיטה למסכת מגילה (לאחד הראשונים), מהד' שושנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' לה: "תנא מיניה — רב כהנא בחר דשמע מרב אשי, מרוב חביבותא". ואפשר שכונתו לעצם השינון ולא לכמות השינון.

105 מצאנו בבבלי פעולת שינון שכוזו ללא השלכות הלכתיות ממשיות. ראה למשל: ברכות כח ע"א (על רבי זירא, ולא נתחדשה לו עצם ההלכה, אלא שם האומרה); כתובות נ ע"א (על ר' יצחק בר יוסף, ולא נתחדשה לו עצם השמועה, אלא מי הוא בעליה).

הנראה, ¹⁰⁶ משקפת והולמת את תקופתו של העורך, וממנה יש ללמוד כי שנים רבות לאחר רבא עדיין לא נתקבלה מימרתו על הכל, ובכבל התלמודית, היו שהסתפקו בעריכת הסעודה בלילה.

חידוק להבנה המוצעת כאן, ביחס למעשה רב אשי ורב כהנא, עולה גם מתשובה שכתב רב האי גאון (מאה י"א): ¹⁰⁷

וששאלתם מי שנשבע להתענות ביום פורים מהו — כך אמר ר' רואין שאין במשתה פורים לדחות שבעת שם שמים ולעשותה כמצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני. ואפשר שיעשה סעודה בלילה ויוצא בה י"ח, וכך הורה רב שר שלום ז"ל. ¹⁰⁸

על פסק זה של הגאון תמהו בספרות הרבנית, היאך הורה להלכה נגד דעת רבא המפורשת בבבלי, ¹⁰⁹ וגם נגד הנימוק המקראי "מי משתה ומשתה כתיב". ¹¹⁰ אכן, רבה הסבירות, שהגאון אחז בדרך המוצעת כאן (או לפחות לא הוציאה מכלל אפשרות), שהמעשה על-אודות רב אשי ורב כהנא, החותם את סוגייתנו, בא ללמד כי אין הכרח לנהוג כרבא להלכה, וכשם שאמוראים המאוחרים לרבא, רב כהנא ורב אשי, יצאו ידי חובה בסעודת לילה, כן הורה הגאון הלכה למעשה (ולפחות במקרה שנשאל): "שיעשה סעודה בלילה ויוצא בה י"ח".

הד נוסף להבנה זו, שהמעשה ברב אשי ורב כהנא בא לערער על דינו הנחרץ של רבא, נשמע, כפי הנראה, גם מדברי ר' מרדכי ב"ר הלל הכהן (אשכנז, מאה י"ג) בחיבורו הנקרא 'המרדכי': ¹¹¹

סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא. פי' ראבי"ה ¹¹² שצריך לנהוג כלילי בשבת ויומו, דומיא דקריאה, דכ' והימים האלה נזכרים ונעשים, ואין היקף למחיצה. ומורי ה"ר מרדכי ש"י ¹¹³ תמיה על זה, דהא בתרי' קאמ', רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא, נגה ולא הוה קאתו רבנן ¹¹⁴ ... משמע דבסעודה אחת די. ודוק.

106 כקביעתו הכללית של י' פרנקל, "מעשה בר' שילא", תרכ"ז, מ (תשל"א), עמ' 37, הערה 13: "הסיפור התלמודי, ככל סיפור אחר, משקף בדרך-כלל את הרקע הרוחני של המספר".

107 שערי תשובה, סי' קמ (מהד' לייטר, ניו-יורק תש"ו, דף יד ע"ד). למקורות נוספים לתשובה זו, ראה: רב"מ לוין, אוצר הגאונים, חלק התשובות, מגילה ה ע"ב, עמ' 12.

108 אם סימת זו על-אודות רב שר שלום היא מכלל התשובה, ראה: אוצר הגאונים שם; רי"מ חזן, תשובות הגאונים עם הגהות איי הי"ם, ליוורנו תרכ"ט, דף נד ע"א.

109 ראה: האשכול (לעיל הערה 44), עמ' 27; רי"ע עמדין, מור וקציעה, ח"ב, אלטונא, או"ח, סי' תרצה, דף פו ע"ג; הרחיד"א, פתח עינים, מגילה שם; רי"ע שור (גהותיו על שו"ת הגאונים), שערי תורה, ט (וורשא תרע"י), קונטרס ה, סי' מג, דף לט ע"ב, סי' לה (נדפס שנית בספר כתבי וחדושי רבי יעקב שור, ב"ב תשנ"א, דף לג); רי"ח סופר, יד סופר, חלק ב, ירושלים תשל"ז, סי' ז (חיבורו זה נדפס שנית בחלק ב של ספרו כנסת חיים, ירושלים תשנ"ג).

110 ראה: ר"ח די סילוה, פרי חדש, או"ח, סי' תרצה, א; הרחיד"א, מחזיק ברכה (לעיל הערה 97).

111 מגילה שם, אות תשפו; מרדכי השלם, מהד' רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' כה-כו, ולפיו בפנים.

112 איננו לפנינו בראבי"ה. ורי"א זוסלין הכהן בספרו אגודה, מהד' בריזל, ירושלים תשכ"ו, מגילה שם, עמ' פז, הביא דברים אלו משם "יש גאונים".

113 רמ"א רבינוביץ, במהדורתו למרדכי (לעיל הערה 111), עמ' כו, הערה 212, כתב: "מכאן ראייה שהנוסח המובא כאן נכתב ע"י תלמיד, ונכתב בחיי המחבר".

114 מכאן ואילך מצוטט כל המעשה ברב אשי ורב כהנא, ואחריי בא המשפט "משמע דבסעודה אחת די".

לפנינו מובאת שיטת ראשונים (בשם הראב"ה), כי בפורים יש לקיים סעודה גם ביום וגם בלילה, ועליה תמה המרדכי ממעשה רב אשי ורב כהנא, לפי שממנו מוכת, לדעתו, "דבסעודה אחת דיי". אכן, ניסוחו זה של המרדכי ראוי לשימת לב מיוחדת: כיצד הסיק ממעשה רב אשי ורב כהנא שאין צורך בכפל סעודות, ודי לערוך בפורים סעודה אחת, בלילה או ביום, כאשר מעשה זה, לכאורה, מוביל למסקנה אחרת, "דבסעודת היום דיי", ורק בסעודת היום יוצאים ידי חובה!?

דומה, שגם המרדכי אוהו בגישה המוצעת כאן, שהמעשה ברב אשי ורב כהנא בא להביע הסתייגות מסוימת מדינו של רבא. לאמור: כנגד מימרת רבא, הקובעת שאין יוצאים ידי חובת הסעודה אלא בסעודת היום, נקבע בסוגייתנו המעשה ברב אשי ורב כהנא, שמלמד כי ניתן ואפשרי לצאת ידי חובת הסעודה בסעודת הלילה. כך נהגו, לפי המסופר, רב אשי ורב כהנא בתחילה, והם לא חזרו בהם מגישתם זו, גם לאחר שידע רב אשי את רבו רב כהנא על מימרת רבא (כמוסבר לעיל). אכן, זו אינה צריכה להאמר, שגם לגישה הזאת, אין הכרח לצאת ידי חובת הסעודה בפורים דווקא בלילה, אלא כל יום הפורים כשר וראוי לסעודה. כך נהגו החכמים שלא באו לבית המדרש ביום, לפי שהם ביכרו לערוך במהלכו את הסעודה, ומן הסיפור עולה שהם יצאו בכך ידי חובת הסעודה.

נמצא אפוא, כי הסיפור על רב אשי, רב כהנא והחכמים, בניגוד לדעתו ההחלטית של רבא, מגלה גמישות, ומציע לנו שני זמנים אפשריים לקיום סעודת הפורים, ויפה הסיק ממנו המרדכי "דבסעודה אחת דיי" — או בליל החג או ביומו. ואמנם, עם הזמן, נדחקה הבנה זו ונשתכחה, ורבו הפוסקים שהורו הלכה כרבא,¹¹⁵ וכך הפכה סעודת היום לסעודה המרכזית בחג הפורים בכל קהילות ישראל.



סוף דבר: מחקרנו כאן האיר מחדש את סוגיית הבבלי במגילה ז ע"ב, העוסקת בסעודת הפורים. בסוגיה זו ישנן שתי מימרות של רבא ושני סיפורים הנוגעים למימרות הללו. המימרה הראשונה מתייחסת לחובת היין והשכרות והשנייה לזמן סעודת הפורים, שגם היא נוגעת, בעצם, לחובת היין והשכרות. אבל, אין בסוגיה זו כל הסבר למימרה הראשונה, וגם הנימוק המוצע בה למימרה השנייה נראה חלוש וקלוש.

על פשרן של מימרות סתומות אלו ונימוקן, ועל טיבם של המעשים הצמודים להן, עמדנו כאן במאמרנו. לעצם חובת השכרות הצענו הסבר היסטורי-חברתי (סע' ב), ובאשר לזמן השכרות, שנקבע לשעות היום, העלינו את הטיעון, כי עורך הסוגיה עצמו נתן לכך הסבר באמצעות הסיפור על רבא ור' זירא (סע' ג-ד). סיפור זה, המשובץ בין שתי מימרותיו של רבא, הועיד לו העורך שתי מטרות: הבעת עמדה מסתייגת ממימרת רבא שלפניו (על השכרות) מחד, ומאידך, הכשרת הקרקע להבנת מימרת רבא שאחריו (על זמן הסעודה) וטיב מניעיה.

בסוף דיוננו (סע' ה), התייחסנו לסיפור על רב אשי ורב כהנא החותם את הסוגיה. לדעתנו, סיפור זה, כקודמו בסוגיה, נועד גם הוא להבעת עמדה מסתייגת מדברי רבא,¹¹⁶ והפעם, ממימרתו השנייה על זמן הסעודה, הסתייגות שניכרים הדיה בספרות הגאונים והרבנית.

115 ראה למשל: רמב"ם, הל' מגילה, פ"ב הי"ד; טור, או"ח, סי' תרצה, סע' ב; שו"ע שם, סע' א.

116 על סיפורים נוספים בבבלי, המביעים עמדה כללית של הסתייגות מרבא, ראה: R. Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Georgia 1994, pp. 33-37

