

## התפילה, הנס ובעל הנס: על קו התפר בין אגדת הירושלמי לאגדת הבבלי

יפה זלכה

### מבוא

בספרות התלמודית והמדרשית יש מאות סיפורים המתארים את קורותיהם של חכמי בית המדרש בתקופת בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד. סיפורים אלו נקראים 'סיפורי מעשי חכמים'.<sup>1</sup> בקרב חוקרי הספרות מקובלת ההנחה כי סיפורים אלו אינם טקסטים היסטוריים המתעדים את אירועי העבר, אלא יצירות ספרותיות,<sup>2</sup> אמנותיות במהותן. במרכזן, כמו במרכזה של כל יצירה ספרותית, 'תמיד מתוארים מעשהו של האדם היחיד וכוחו הנפשי, מאווייו, הצלחתו וכישלונו כסיבה וכגורם בהתפתחות ובשינויים שבמציאות'.<sup>3</sup>

- 1 כך מגדיר יונה פרנקל, בספרו מדרש ואגדה, א, תל-אביב 1993, עמ' 331.
- 2 שלילת הגישה ההיסטורית בניתוח סיפורי מעשי חכמים וראייתם כיצירות ספרותיות היא הגישה העומדת בבסיס מחקריו של פרנקל. ראו למשל: 'פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139-172 (ובספרו סיפור האגדה, אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 19-39); הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 235-238; הנ"ל, מדרש ואגדה, ב, תל-אביב, 1996 עמ' 345-375; 'לוינסון, 'מן המשל להמצאה', 'לוינסון, 'ג' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה, ירושלים תשס"ז, עמ' 28-32. עם זאת, ראוי לציין כי בקרב החוקרים רווחת ההנחה כי 'במסורת האגדה הארץ-ישראלית הקדומה, ובכללה התלמוד הירושלמי, משוקעים לא מעט גרעינים של מסורות היסטוריות שניתן לקבלן, לאחר בחינתן, כמקור אמין יותר מהמסורות המשוקעות בתלמוד הבבלי, שם נצטרפו להם סממנים ספרותיים ואומנותיים רבים יותר שהביאו לעיבוד המסורת ההיסטורית לצרכים הזרים לה, ולעיבוד צורתה' (א' הכהן, 'אגדות התלמוד הירושלמי, גלגוליהן ופרשנותן', מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 38-54). לסקירה מקיפה של ספרות המחקר העוסקת בתפיסה ההיסטורית של ספרות חז"ל ראו מאמרו של מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-149.
- 3 'פרנקל, שאלות הרמנויטיות (לעיל, הערה 2), עמ' 139.

כלומר, בעוד שהטקסט ההיסטורי, מטרתו לשקף בדיוק מרבי את המציאות, הרי הטקסט הספרותי, למשל סיפורי מעשי חכמים, משתמש בעלילה כדי לבטא באמצעותה את תפיסת העולם של יוצריו, במקרה זה חז"ל, בנוגע למציאות הדתית והמוסרית שבה האדם חי ושאותה הוא יוצר במעשיו. משום כך, כשאנו עוסקים בסיפורי מעשי חכמים אל לנו לשאול מה באמת קרה מבחינה היסטורית, אלא עלינו לנסות להבין מה רצה המספר להעביר בסיפורו – הנשען על מציאות היסטורית מסוימת.

הנחת יסוד זו מקבלת משנה תוקף בבחינת סיפורים מקבילים המופיעים בספרות חז"ל, בתלמודים ובספרי המדרש השונים.<sup>4</sup> הסיפורים המקבילים הם סיפורים דומים, בעלי גרעין עלילתי משותף, הם עוסקים באותם חכמים ומציגים אותם אירועים, ובכל זאת, המעיין בהם ימצא כי הסיפורים אינם זהים, והם משולבים בסוגיה ההלכתית או המדרשית בהקשרים שונים.

כדי להבין את מהות ההבדלים בין טקסטים דומים כל כך, אנו נדרשים לסוגיית העריכה של האגדות.<sup>5</sup> ניתוחן של אגדות מקבילות בקבצים שונים מבוסס על ההנחה שהתופעה הזאת אינה תוצאה של מקריות, של חילופי נוסחאות וגרסאות, אלא של מלאכת עריכה מחושבת, מכוונת ומתוכננת, שבמהלכה כל גרסה

4 יש מאות זוגות של סיפורים מקבילים בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי וכן בתלמוד הבבלי ובמדרשי ארץ-ישראל הקדומים, למשל בראשית רבה וויקרא רבה. לרשימה חלקית ראו: י' פרנקל, 'קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט', הנ"ל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 2), עמ' 51, הערה 4.

5 מקומה של מלאכת העריכה בסיפורי מעשי חכמים נחקר רבות, ואביא כאן רק מעט מן החומר הרב שנכתב בנושא: י' פרנקל, שם, עמ' 51-75; ע' מאיר, 'סיפור רשב"י במערה, עיון בדרכי עריכתן של מסורות', עלי שיח 26 (1989), עמ' 145-160; הנ"ל, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה', טורא 3 (1994), עמ' 67-84; א' גרינולד, 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאכת ב (תשמ"ד), עמ' 173-184; ל' מוסקוביץ, 'לדרכי שילובן של האגדות בירושלמי – בירורים ראשוניים', אסופות יא (תשנ"ח), עמ' קצו-רט; הנ"ל, 'היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה – בחינה מחודשת', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31-38; א' שנאן, 'ספרות האגדה בין היגוד בעל פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 44-60; י' זלכה, 'מגמות עריכה בסיפורי מעשי חכמים בויקרא רבה ובמקבילותיהם התלמודיות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, רמת-גן תשס"א.

מעוצבת כיצירה ספרותית בפני עצמה,<sup>6</sup> כיצירה שעיקר מטרתה העניין הרעיוני-ספרותי שבה, והוא גם חידושה.<sup>7</sup>

יש מאות דוגמאות לסיפורי מעשי חכמים שהגיעו אלינו בשתי מסורות, המסורת הארץ-ישראלית והמסורת הבבלית.<sup>8</sup> במאמר זה יוצגו שני צמדים של סיפורים מקבילים כאלה,<sup>9</sup> במטרה להצביע על מגמות עריכה ברורות ועקיבות המאפיינות כל אחת מהמסורות. אפיון זה משקף תהליכים היסטוריים, חברתיים ואידאולוגיים בעולמם של חכמים, ומאפשר להתמקד בעורכי הסיפורים ובמטרתם לא פחות מאשר בתכנים של הסיפורים עצמם. למותר לציין כי נושא זה מקיף ורחב, ומפאת קוצר היריעה הוא יידון במסגרת זו לאור שני צמדי סיפורים בלבד, אולם מסקנותיו עקרוניות ותואמות את הממצאים העולים מבדיקת סיפורים מקבילים אחרים בשתי המסורות.<sup>10</sup>

- 6 למשל, ראו דבריו של פרנקל בנוגע לאגדות העוסקות בקורות חייהם של הלל הזקן ושל רבי עקיבא: 'פרנקל, מדרש ואגדה, ב (לעיל, הערה 2), עמ' 361–378.
- 7 'פרנקל, קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט (לעיל, הערה 4), עמ' 52.
- 8 במסורת הארץ-ישראלית נכללים, נוסף על התלמוד הירושלמי, גם סיפורי מדרשי ארץ-ישראל הקדומים, למשל בראשית רבה וויקרא רבה, שגם בהם מצויים סיפורים רבים שיש להם מקבילות בתלמוד הבבלי.
- 9 לשם השוואת האגדות שבשני התלמודים יש לברר מהי מידת התלות ביניהם. בנושא זה, וכן בקשרים בין הסיפורים המקבילים בספרות חז"ל, עסקו חוקרים רבים, ובמסגרת זו אסתפק בדבריה של עפרה מאיר: 'הזיקה הברורה בין נוסחת הבבלי ובין נוסחת הירושלמי, והידיעה שחיבור הירושלמי קודם בזמן לחיבור הבבלי, מעוררת את השאלה: האם הכיר הבבלי את נוסחת הירושלמי ושינה אותה? דרכי היצירה והמסירה של סיפורי חז"ל, הן נפתלות וסבוכות, ועל כן, תשובה החלטית כאן היא מן הנמנע. למרות הקרבה, קיימת אפשרות שהייתה נוסחה בעל-פה (או אפילו בכתב), שלא הגיעה לידינו, ושתי הנוסחאות שבידינו, הם עיבודים של אותה נוסחה נעלמת' (ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של חז"ל, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 120). ואכן, ההנחה המקובלת כיום בין החוקרים היא כי המקורות המקבילים שאבו ממקור אגדי קדום ומשותף לשניהם, וההבדלים בין המקבילות אין מקורם בחילופי נוסחאות וגרסאות אלא במסירה חופשית של חומר בסיסי דומה, שכל מקור עיבד אותו לפי צרכיו, בעריכה ספרותית מכוונת. להרחבה בנושא ראו: ח' אלבק, מבוא לבראשית רבה, עמ' 66 ואילך; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 287; ח' אלבק, מדרש ויקרא רבה, עמ' 33; מ' מרגליות, מבוא לויקרא רבה, עמ' 17 ואילך; ל' מוסקוביץ, היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה (לעיל, הערה 5); א' הכהן, 'אגדות התלמוד הירושלמי', מחניים ז (תשנ"ד), עמ' 38–54. כן ראו החיבורים העוסקים במלאכת העריכה לעיל, בהערה 5.
- 10 לעיון נרחב בנושא ראו: זלכה (לעיל, הערה 5), וכן ספרי המצוי בכתובים ועומד לצאת לאור בקרוב.

בשני צמדי הסיפורים הנידונים במאמר זה מוצגת דמות של חכם הנאלץ לפעול פעולה שתוצאותיה חורגות מגדר הטבע. האחת היא דמותו של ר' חנינה, המוריד גשמים בשעת בצורת, והאחרת היא דמותו של ר' חנינא בן דוסא, שנתקל בחברבר (או ערוד), אך החיה המסוכנת היא שמתה, ור' חנינא בן דוסא יוצא בלא פגע. מעבר לעלילה הגלויה, בתשתיתם עוסקים הסיפורים שלפנינו בשאלות יסוד, והתשובות עליהן בשתי מקבילות הסיפור טווח את שתי תפיסות העולם – השונות זו מזו – במסורת הירושלמית ובמסורת הבבלי. בהעמדת מקבילות הסיפור זו מול זו ניתן להבחין בדרשיח אילם המתנהל בנקודות ההשקה של שני הסיפורים, כשכל סיפור מתייחד במה שהוא שונה מחברו. דרשיח זה מוליד סיפור שלישי, לא כתוב, שהוא מרתק לא פחות משני הסיפורים המקוריים. בסיפור זה מתנהל הדיאלוג האמיתי בין תורת ארץ-ישראל לתורת בבל.

#### **סיפור ראשון: ר' חנינה מוריד הגשמים**

הסיפורים המקבילים מצויים בירושלמי תענית ג, ד ובבבלי תענית כה ע"א. הסיפורים שלהלן יובאו תחילה במקור, בארמית, ולאחר מכן יוצגו זה מול זה בטבלה, בתרגום לעברית.

#### **ירושלמי תענית ג, ד**

חד זמן צרכון מיעבד תעניתא ולא נחת מיטרא. עבד רבי יהושע תעניתא בדרומא ונחת מיטרא, והוון ציפוראיי אמרין: רבי יהושע בן לוי מחית מיטרא לדרומאיי, ורבי חנינה עצר מיא מן ציפוראיי. צרכון מיעבד זמן תינינות שלח ואיתי לר' יהושע בן לוי, אמר ליה: מישגח מרי מיפוק עימן להתענות נפקון תריהו לתעניתא ולא נחת מיטרא. עאל ואמר קומיהון: לא רבי יהושע בן לוי מחית מיטרא לדרומאיי, ולא רבי חנינה עצר מיטרא מן ציפוראיי, אלא דרומאיי ליבהון רכין ושמעין מילה דאורייתא ומתכנעין, וציפוראיי ליבהון קשי ושמעין מילה דאורייתא ולא מתכנעין. מי עליל תלה עינוי וחמא אורא שייף. אמר: עד כדון הכין? מיד נחת מיטרא ונדר על גרמיה דלא למיעבד כן תובן, אמר: מה, אנא מימור למרי חובא דלא יגבי חוביה.

**בבלי תענית כה ע"א**

רבי חמא בר חנינא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא. אמרו ליה: והא רבי יהושע בן לוי גזר תעניתא ואתי מיטרא, אמר להו: הא אנא, הא בר ליואי. אמרו ליה: דניתי וניכוין דעתין, אפשר דתברי ציבורא לבייהו דאתי מיטרא.<sup>11</sup> בעון רחמי ולא אתי מיטרא, אמר להו: ניחא לכו שיבוא מטר בשבילנו? אמרו ליה: הן, אמר: רקיע רקיע כסי פניך, לא איכסי. אמר: כמה עזין פני רקיע, איכסי ואתה מיטרא. [...] אמר רבי אלעזר לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה.

בבלי תענית כה ע"א	ירושלמי תענית ג, ד (סו ע"ג)
<p>ר' חמא בר חנינא גזר תענית ולא בא גשם.</p> <p>אמרו לו: והרי ר' יהושע בן לוי גזר תענית ובא הגשם.</p> <p>אמר להם: הרי אני בן לוי.</p> <p>אמרו לו: שנבוא ונכוון את דעתנו שמא ישיבור הציבור לבם ויבוא גשם? ביקשו רחמים ולא בא גשם.</p>	<p>פעם אחת הצטרכו לעשות תענית [בציפורי] ולא ירד גשם.</p> <p>עשה ר' יהושע בן לוי תענית בדרום וירד גשם.</p> <p>והיו אנשי ציפורי אומרים: ר' יהושע בן לוי מוריד גשמים לדרומיים ור' חנינה עוצר גשם מן הציפוריים.</p> <p>הצטרכו לעשות תענית פעם שנייה, שלח [ר' חנינה] והביא את ר' יהושע בן לוי.</p> <p>אמר לו: ישגיח אדוני לצאת עמנו לתענית? יצאו שניהם לתענית ולא ירד גשם.</p> <p>נכנס ואמר לפניהם: לא ר' יהושע בן לוי מוריד גשם לדרומיים ולא ר' חנינה עוצר גשם מן הציפוריים, אלא הדרומיים לבם רך ושומעים דבר תורה</p>

11 בכת"י אוקספורד 663, בוותיקן 134 ובמינכן 95 ו-149 מופיע הנוסח: 'א"ל לא ליכון מר דעתי איפשר דתברי ציבורא ליביהו ובעי רחמי ואתי מיטרא'. יש חשיבות להבדלים בין הנוסחאות, והם יידונו להלן.

<p>אמר להם: נוח לכם שיבוא מטר בשבילנו? אמרו לו: הן. אמר: רקיע רקיע כסי פניך. לא התכסה. אמר: כמה עזין פני רקיע. התכסה [הרקיע] ובא הגשם. [...] אמר רבי אלעזר, לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה.</p>	<p>ונכנעים, והציפוריים לבם קשה ושומעים דבר תורה ואינם נכנעים. כשנכנס תלה עיניו וראה שהאוויר שפוי. אמר: עדיין כך? מיד ירדו גשמים. ונדר על עצמו שלא לעשות כן שוב. אמר: מה, וכי אני אומר לבעל החוב שלא יגבה חובו?</p>
--	--

מקבילות הסיפור שלפנינו מובאות בירושלמי ובבבלי בדרשות ובסיפורים המתארים את ניסיונותיהם של חכמים בודדים ושל הציבור כולו להתמודד עם צרות כמו מגפה, מפולת או עצירת גשמים. ההנחה היסודית היא שכל אותן צרות, ובמיוחד עצירת גשמים, באות כעונש על חטא, וכפי שהגמרא אומרת: 'בעוון ארבעה דברים הגשמים נעצרים', ולעומת זאת, 'בזכות שלושה דברים הגשמים יורדים'.<sup>12</sup> ביטול הגזרה ייעשה על-ידי חזרה בתשובה של הציבור או בזכותם של יחידים שבדור, שצדקתם עומדת להם ותפילתם נענית.<sup>13</sup> בתענית ובתפילה עקב עצירת גשמים היענותו או אי-היענותו של הקב"ה לתפילה באה לידי ביטוי במציאות, באופן מוחשי ומידי: הגשם יורד או איננו יורד. למעשה, תוצאותיה של התפילה משמשות בעקיפין מדד מסוים לגבי טיבם של המתפללים ויכולתם לכוון בתפילה – במיוחד כשמדובר בגדולי הדור הקוראים לתענית ומצפים שתפילתם תיענה.

עניין זה מעלה כמה סוגיות: המתח בין הנהגת הקב"ה את עולמו ובין ניסיונם של יחידים להעביר את רוע הגזרה; כוחה של תפילת הרבים לעומת כוחה של תפילת היחידים שראוי שתפילתם תישמע; הענווה של היחידים שתפילתם נענתה

12 ראו בהרחבה ירושלמי תענית ג, ג.

13 אופיין של התפילות, תוכנן ומספר המתפללים בהן משתנים ומתעצמים בהתאם למשך עצירת הגשמים. ראו בהרחבה משנה תענית א-ב.

ולעומת זאת יחידים המפרסמים את הצלחתם; המתח בין שני חכמים שתפילתו של האחד נענתה ושל האחר לא נענתה; היענות בשל מידת הרחמים והתשובה לעומת היענות בשל צער הצדיק או גזרת הצדיק. סוגיות אלו מתלבנות ביתר שאת בזכות התשובות השונות שניתנות עליהן במסורת הארץ-ישראלית ובמסורת הבבלית.

לשני הסיפורים המקבילים שלד עלילתי זהה. שניהם מספרים על שני חכמי הדור, ר' חנינה<sup>14</sup> ור' יהושע בן לוי, הגוזרים תענית בשל עצירת גשמים. תפילת ר' יהושע בן לוי נענית ואילו תפילתו של ר' חנינה אינה נענית. בשלב הבא מעמתים הסיפורים, כל אחד לפי דרכו, את תפילת שני חכמי הדור מול תפילת הציבור. בסיומם של הסיפורים ידה של תפילת היחידים על העליונה, והיא המביאה את הגשם בסופו של דבר.

שני הסיפורים עוסקים באותו אירוע ומתארים את אותן עובדות, אולם רב ההבדל בין העיבוד הארץ-ישראלי ובין העיבוד הבבלי במסרים הרעיוניים העולים מן העלילה. להלן ייעשה ניסיון לעקוב אחר קווים רעיוניים בסיפורים, תוך חידוד ההבדלים העיקריים בין המקבילות.

### הסיפור בתלמוד הירושלמי

הסוגיה שלפנינו עוסקת, בעקבות המשנה בתענית, בערבות ההדדית ובצורך להזדהות עם עיר שכנה בשעת צרה: 'עיר שיש בה דבר, או מפולת, אותה עיר מתענה ומתרעת וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות'.<sup>15</sup> הסוגיה הנרחבת דנה בשאלות עקרוניות: דרכי ההשגחה, שכר ועונש, ערבות הדדית בניסיון להתמודד עם הגזרה וכוחם של יחידים לבטל גזרה שנגזרה על הציבור כולו. בהקשר זה מובא הסיפור שלפנינו, ויש לבחון אותו לאורו.

הסיפור שבירושלמי מעוגן כולו בזמן ובמקום: מציאות ארץ-ישראלית של שנת בצורת, שבה 'פעם אחת הצטרכו לגזור תענית'. הביטוי 'הצטרכו לגזור תענית' מקפל בחובו מצב חיצוני עובדתי נתון, המיתרגם גם להוראה הלכתית מוגדרת,

14 על פי כתבי היד ר' חמא בר חנינא המוזכר בבבלי הוא ר' חנינה. בכל כתבי היד מוזכר רבי חנינא בר חמא ולא רבי חמא בר חנינא, כפי שמוזכר בגרסה שבדפוס. שמו של הגיבור נכתב אחרת בכל אחד מהסיפורים: ר' חנינה בירושלמי ור' חנינא בבלי, והבדל זה יישמר להלן.

15 משנה תענית ג, ד.

המחייבת לנקוט פעולה מסוימת בזמן מסוים.<sup>16</sup> הסיפור הארץ-ישראלי מתרחש במקומות ידועים ומוגדרים: ציפורי והדרום, ומתייחס אף לאופיים של היושבים באותם מקומות. הקשר ההדוק בין ההשגחה האלוהית ובין מאפייני הטבע וכן הזמן, המקום והאדם, נוטעים את הסיפור בהוויה ארץ-ישראלית מיוחדת, ורק על רקע זה ניתן לבחון את הסיפור על כל מרכיביו.

לסיפור שני חלקים עיקריים. בחלקו הראשון ניצב ר' חנינה מול אנשי ציפורי; בחלקו השני ניצב ר' חנינה לבדו מול אלוהיו ומול עצמו. ר' חנינה עומד מול אנשי ציפורי, ומטרתו ללמד אותם שהסיבה לעצירת הגשמים נעוצה בציבור עצמו ונגזרת ישירות ממצבו הדתי-מוסרי. לימוד זה נעשה בשני שלבים ונתמך בפרשנות של המציאות, בכל הנוגע למידת ההיענות לתענית ולתפילה. בשלב הראשון אנשי ציפורי תולים את ההיענות לתפילה באישיותם של צדיקי הדור, וטוענים שר' יהושע בן לוי מוריד גשם לאנשי הדרום ור' חנינה עוצר מים מאנשי ציפורי.<sup>17</sup> בשלב השני אותה מציאות נבחנת באופן מורכב בהרבה: ר' חנינה יוצר תפנית בהלך המחשבה של אנשי ציפורי ובא לסתור את תפיסת העולם הקודמת: 'לא ר' יהושע בן לוי מוריד גשם לדרומיים ולא ר' חנינה עוצר גשם מן הציפוריים, אלא הדרומיים לבם רך ושומעים דבר תורה ונכנעים, והציפוריים לבם קשה ושומעים דבר תורה ואינם נכנעים'. על פי תפיסת עולם זו הקהל עולה אל קדמת הבמה והאחריות לעצירת הגשמים עוברת ממגרשם של החכמים למגרשו של הציבור.

ר' חנינה מלמד לאנשי ציפורי את חשיבותה של התשובה ואת כוחו של הציבור כגורם מרכזי ועיקרי בהיענות לתפילה ובהורדת הגשם, ויוצא נגד תפיסתו של הציבור שהחכמים בגדולתם יכולים, בכל מצב, להתעלם מחטאי הציבור, להתפלל ולהעביר את רוע הגזרה. שלב אחר שלב, מועברים בסיפור האחריות ומרכז הכובד משני החכמים – שכוחם עומד להשוואה – אל לבו של הציבור, שנדרש להבין כי רק הוא, במעשיו ובהתנהגותו, אחראי לעצירת הגשמים. כך, בתהליך הדרגתי, ר' חנינה מנטרל יסודות זרים שהיו יכולים להשתרש בשל הסממנים החיצוניים של

16 על קביעת מועדי התעניות על פי עצירת הגשמים ראו: משנה תענית א, ד-ז.

17 בכמה מקומות נוספים בתלמודים מתואר המתח בין חכמי הגליל לחכמי הדרום. מתח זה נבע מהתפתחויות מדיניות וכלכליות, וכן מההבדל היסודי באופיים של האנשים בשני המקומות לסוגיה זו בהרחבה ראו מאמרו של י' שוורץ, 'המתח שבין חכמי דרום יהודה לחכמי הגליל בתקופת המשנה והתלמוד', סיני צג, ג-ד (תשמ"ג), עמ' קב-קט.



טקס התענית, של התפילה ברחובה של עיר ושל ההיענות לגשם.<sup>18</sup> לא קסמם של יחידים גדולי הדור, לא מעשי כישוף<sup>19</sup> וגם לא אקסטזה של תפילה המונית ישימו קץ למצוקה, אלא תהליך פנימי, אמיתי ויסודי של לב רך הוא הפותח שערי שמים, הוא הגורם המרכזי שבלעדיו לא תיענה שום תפילה.

מבחינה צורנית ולשונית, חלקה הראשון של האגדה בנוי מהשוואות ניגודיות החוזרות על עצמן, וכך מתעמתות זו עם זו שתי תפיסות עולם ומובלט המסר הרעיוני שהמספר מבקש להעביר דרך סיפורו. מבחינת הלקח החינוכי והציבורי, יכול היה הסיפור להסתיים בנקודה זו; אלא שדווקא כאן מקבל הסיפור תפנית ונחשף רובד נוסף של המסר שהודגש בחלק הגלוי של הסיפור.

המשכו של הסיפור מתרחש בזירה אחרת; המקום, הדמויות והאווירה משתנים. ר' חנינה מצוי לבדו, רחוק מעיני הציבור (כנראה בדרכו הביתה, לאחר התענית והתפילה שלא נענו). כשהוא נכנס (אולי לביתו), הוא מסתכל אל השמים ורואה שעדיין האוויר זך, ללא עננים. מפיו נמלטת אמירה, שניתן לראותה כתייה שיש בה משום הבעת צער פרטית: 'עד כדון הכין' [עדיין כך].

ר' חנינה עורך, עם הציבור, את התענית ואת התפילות לגשם ולבו נחמץ בקרבו למראה השמים הבהירים שעדיין לא התחולל בהם השינוי המיוחל. האמירה 'עד כדון הכין' נמלטת מפיו כאילו מאליה, וניתן לחוש את הכאב והצער הנלווים אליה. מדרך האמירה לא משתמעת נימה של תלונה, לא עזות מצח וגם לא בקשה או פקודה לשינוי המציאות. לא בכדי נקט המספר שבירושלמי לשון זו, שיותר משיש בה דרישה מחייבת, יש בה תחושת לב של שותפות עמוקה לצרת הציבור.

18 בנקודה זו ראוי להזכיר כי סיפורים על מורידי גשמים מצויים בספרות העולם, והם אף מוגדרים כמוטיב מסומן בספרו של דב נוי. הוא ממיין מיון פנימי את הסיפורים העוסקים בהורדת הגשמים; ד' נוי, הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 120-135.

19 היחס לנס מצד החכמים היה אמביוולנטי. החכמים חששו שהנס ייתפס כמעשה כישוף, משום שפשוטי העם יחפצו בתוצאות הפעולה מבלי שיכירו במקורה ובמחולל הנס - הקב"ה. הדבר בולט למשל בהסתייגותו של שמעון בן שטח ממעשהו של חוני המעגל (בבלי תענית יט ע"א) ועוד ראו: א"א אורבך, חז"ל, אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 86-87; י' רוזנסון, 'מעשה חוני המעגל בהלכה ובהשקפה', טללי אורות ד (תשנ"ג), עמ' 69-71; גב"ע צרפתי, 'חסידיים ואנשי מעשה', תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 17-19.

אמירתו של ר' חנינה נהגית בחשאי, ברשות הפרט, בינו לבינו ובינו ובין קונו, והיא מתרחשת באפיק אחר, אפיק של לפני משורת הדין, ששם יכולים צדיקים נסתרים לפעול. הציבור אינו עד לצערו, הוא אינו רואה ואינו שומע את דבריו, ואל לו לדעת עליהם. הציבור מצדו חייב לפעול בכלים שלו, להמשיך לשפר את דרכיו, ואסור שידע בזכות מי ובזכות איזה לב רך נענו התפילות וירד הגשם.

אמירתו וצערו של ר' חנינה, שלמעשה לא ביקש דבר מפורש, מותירים את רישומם בשמים, ומיד יורד גשם. אולם דווקא בשלב זה ר' חנינה מבין שבהיענות השמים לדבריו ובהורדת הגשם הוא עצמו חותר תחת המסר החינוכי שלימד את אנשי ציפורי – מסר שמחייב גם אותו עצמו. ר' חנינה שותף כעת למצב שגוי של הורדת גשם ללא תהליך נכון של תשובה. מצב זה אינו מניח את דעתו, ולנוכח תפיסת העולם העקיבה שלו הוא מגיע למסקנה שהרחמים שהוא מבקש על הציבור יפעלו לרעתו ויפגעו בראש ובראשונה בציבור עצמו, שהוא חפץ כל כך בטובתו. כפי שמפרש 'יפה מראה': 'ה' עוצר הגשמים מהם בחטאם ואין לבקש עליהם רחמים אחר שאינם נכנעים בתשובה ועודם בחיובם'.<sup>20</sup>

ר' חנינה יודע כי בהווה המיוחדת של עם ישראל בארץ-ישראל, שבה המציאות בטבע משקפת נאמנה תהליכים פנימיים, שבה הורדת הגשם אינה רק מטרה בפני עצמה אלא היא גם ביטוי למצב המוסרי-דתני של העם, אין מקום לפעולה של לפני משורת הדין, המסלפת את המצב האמיתי ומונעת את תיקונו.

ר' חנינה מתעלם מהממד האישי הפרטי, מעצם ההיענות לתפילתו, והוא גם מתעלם מהתוצאה בשטח, שהיא חשובה כל כך לציבור, ועסוק בהיבט הלאומי ובהיבט המוסרי הכולל. מנקודת מבט זו ר' חנינה מבקש להדגיש כי למרות הנס, צדיק אינו רשאי לבטל גזרה בשעה שהציבור ברובו אינו זכאי. את גישתו זו הוא מדגיש בדבריו המפורשים בהמשך הסוגיה: 'ר' זעורה בשם ר' חנינה: מה יעשו גדולי הדור ואין הציבור נידון אלא אחר רובו [...] שכן מצאנו שאילולא שאמרו ישראל בהר הכרמל "ה' הוא האלוהים ה' הוא האלוהים", לא ירדה האש מן השמים ושרפה את הקרבנות'.<sup>21</sup>

20 ראו פירוש 'יפה מראה' בירושלמי תענית ג, א.

21 תענית ג, ד. ועיינו בספרו של א' הכהן בל"ס, אורות הירושלמי, בית אל תשס"ו, עמ' 97; הכהן בל"ס מביא עוד ראיות מהירושלמי לכוחו של הציבור הגובר על כוחו של הצדיק, למשל הסיפור בירושלמי שבת ב, ו.

אם כן, על פי סיפור זה (ובניגוד למקבילה שבבבלי, שתוצג להלן), ר' חנינה אינו חפץ לשעבד את הטבע לצרכיו ולהשפיע על דרכי ההשגחה ואינו חפץ לפעול בניגוד להכרתו. וכך, לאחר שר' חנינה נענה מהשמים ומתוודע לכוחו וליכולתו להוריד גשם, דווקא מעמדה זו הוא מבין, מתוך ענווה, שפעל מעבר לגבולותיו כבן אנוש ושאינו מוסמך להתערב בדרכי ההנהגה האלוהית.

אולם דומה שהירושלמי מבקש להציג נקודת מבט נוספת בסוגיית גבולותיה של המעורבות האנושית בדרכי ההשגחה. מן המשוואה הפשוטה והארצית של המעשים והשכר, מן היחסים בין בעל החוב לחובו ומהקשר בין גדולתם של יחידים ובין יכולתם להוריד גשם עולה הוויה מורכבת, שבה כל אחד עושה את שליחותו, וכל שליחות היא חלק מהמארג הכולל של הנהגת העולם על ידי הקב"ה. אנשי ציפורי נדרשים להמשיך לרכך את לבם ולשמוע לדברי תורה כדי לבטל את רוע הגזרה; ובמישור אחר מצויים הצדיקים – היחידים שבזכותם העולם פועל לפנים משורת הדין.

ר' חנינה הוא מאותם צדיקים נסתרים שיכולים לפעול מעבר לחוקי הטבע בעולם. צדיקים שכביכול גם הקב"ה זקוק להם כדי למתן את מידת הדין ולהנהיג את העולם גם על פי מידת הרחמים, לפנים משורת הדין. צדיקים אלו פועלים באופן כזה מעצם הווייתם, ולפעמים, כמו בסיפור זה, גם למרות רצונם. ר' חנינה מבקש לפעול במציאות ולתקן אותה על פי המערכת הדתית-מוסרית המוסכמת הפועלת בה, אולם הוא עצמו, בעצם קיומו, מאפשר דרך נוספת של הנהגת הקב"ה בעולמו.

לסיכום, הסיפור שבירושלמי מדגיש בחלקו הגלוי את ערכי התשובה, את רכות הלב ואת העבודה העצמית והפנימית של הציבור למען הורדת הגשם. עם זאת, מאחורי הקלעים מועלים בסיפור מורכבותה של מערכת השכר והעונש והצורך בצניעות אנושית בנוגע לעצם היכולת והזכות להתערב בה. נוסף על כך, נראה שבתשתיתו הסיפור מבקש להפגיש אותנו עם תכונותיהם הרצויות של היחידים שבדור, דוגמת ר' חנינה, שכן הסיפור מתאר את מעשיו ובו בזמן שוקד על הסוואתם מעיני כול<sup>22</sup>, ובכך גדולתו של הסיפור הארץ-ישראלי וגדולת גיבוריו.

22 תפיסה 'ירושלמית' זו עולה גם מסיפורים אחרים בירושלמי. ראו למשל הסיפור על החסיד מכפר אימי בירושלמי תענית א, ד, בעיקר לגבי חלקה של האישה בתפילה. על כך ראו ניתוח מפורט במאמרו של י' פרנקל, 'התבניות של סיפור האגדה', הנ"ל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 2), עמ' 123-138, וכן דברי הבבלי עצמו בסיפור על ר' יונה בתענית כג ע"ב.

### הסיפור בתלמוד הבבלי והשוואה עם הסיפור בתלמוד הירושלמי

הסיפור שבבבלי מופיע בפרק ג בתענית, כחלק משורה ארוכה של סיפורים המתארים את גדולתם ואת מעשיהם של יחידים שזכו ותפילתם לגשם נענתה (ר' חנינא בן דוסא, חוני המעגל, אלעזר איש בירתא, אבא חלקיה, חנן הנחבא ועוד). הפרק נקרא בפי הראשונים 'פירקא דחסידי'<sup>23</sup>, משום שרובו סיפורים על תפילות צדיקים בעתות צרה שהמשותף להם הוא המסקנה שהקב"ה שומע לתפילתם של הראויים לכך ונענה לכל משאלותיהם. בצד סיפורים אלו מובאים גם סיפורים על חכמי ישראל שגזרו תענית ותפילתם לא נענתה. הסיפור שלפנינו נמנה עמם, ואף הוא מתמקד בכוחם של יחידים להוריד גשם.

מאחר שהוא מסופר ממרחק של מקום וזמן ואין לו נמענים מוגדרים, הסיפור שבבבלי משיל מהעלילה את חד-פעמיותה. נעדרים ממנו שמות המקומות הארץ-ישראליים ציפורי והדרום, חסרה בו מעורבותו הרגשית של הציבור וחששו מתוצאותיה של התענית, שהן קיומיות מבחינתו, וודאי שאין בו עיסוק באופיים של אנשי ציפורי ואנשי הדרום; במקומם מוזכר ציבור אנונימי ש'אמרו לו'.

גם הסיפור הזה נפתח בהשוואה בין ר' חנינא לר' יהושע בן לוי. ההשוואה אינה מנוסחת בהקבלות לשוניות כמו בירושלמי, משום שאינה מעמתת זו עם זו תפיסות עולם מנוגדות. תפקידה הוא לברור מיהו הטוב בין השניים העומדים להשוואה. ואכן, ר' חנינא מתייחס אישית לטענה כלפיו ומודה בפירוש שר' יהושע בן לוי גדול ממנו ואין להשוות ביניהם: 'הא אנא הא בר ליואי'. וכמו שמפרש רש"י במקום: 'הוא איש אחד ואני איש אחד והוא עדיף ממני'.

תשובה זו מסיטה את הסיפור שבבבלי לאפיק אחר לחלוטין. בעוד שמטרת הסיפור שבירושלמי להראות ששני החכמים שווים בחשיבותם ושניהם אינם שקולים מול כוחו של הציבור, הסיפור שבבבלי מכיר בדרגות של תלמידי חכמים ומרמז שהן הגורם העיקרי להיענות לתפילה.

סוגיית עדיפות כוחם וגדולתם של חכמים יחידים על ציבור המתפלל תפילה לגשם מתחדדת ומתלבנת במהלך הסיפור ונעשית לנושא המרכזי שלו.<sup>24</sup> בשאלתו

23 ראו ביאורו של ע' שטיינזלץ במהדורתו בסיום הפרק בבבלי.

24 כאמור, בכמה כתבי יד מופיעה גרסה אחרת בחלק זה של הסיפור. על פי גרסה זו, הציבור אומר לר' חנינא: 'לא ליכון מר דעתי איפשר דתברי ציבורא ליביהו ובעי רחמי ואתי מטרא' –

של ר' חנינא: 'נוח לכם שיבוא מטר בשבילנו?' הוא מחדד את תמונת המצב, שכן הוא מבהיר לציבור שכרגע תפילת הרבים לא נתקבלה, ועקב כך יש להחליט: שוב להתענות ולהתפלל או לא להתעכב עוד, ולהבין שהמטר לא יבוא בזכות תפילת הציבור אלא בזכות החכמים.<sup>25</sup>

בעניין זה יש הבדל מהותי בין הסיפור הארץ-ישראלי לסיפור הבבלי. הסיפור שבירושלמי מנטרל את כוחם של החכמים, ומכוון בגלוי את חציו אל אחריות הכלל ואל היותה של החזרה בתשובה גורם בהורדת הגשמים. בטקסט הארץ-ישראלי מקומו של הציבור ותהליך החניכה המוסרית שלו הם לבו של הסיפור ומטרתו המוצהרת. הציבור הארץ-ישראלי לעולם לא ידע בזכות מי בא המטר בסופו של דבר, שכן ידיעה כזו תסתור את המגמה המוסרית ש'ר' חנינה טיפח וקידם. לעומת זאת, הסיפור בבבלי נוקט את הקו הנגדי: הוא מנטרל את כוחו של הציבור ומתמקד ביכולתם ובעדיפותם של גדולי הדור, ואף מרמז שעליהן להיות מוכחות לעיני כול. אמנם שבירת הלב של הציבור מוזכרת בסיפור כגורם בקבלת התפילה ('שמא ישבור הציבור לבם ויבוא הגשם'), אולם נימוק זה אינו נידון בהרחבה ואינו נושא מרכזי בסיפור, אלא מופיע כנתון רקע, המבליט ביתר שאת את גדולתם של החכמים. כך הופך הציבור בסיפור זה לגוף אנונימי, מרוחק, שכל תפקידו להאדיר, על דרך הניגוד, את כוחם של החכמים יחידי הסגולה, המצליחים לגרום להורדת הגשם למרות הציבור המעכב ולא בזכותו. כלומר, אותה נקודה שמוצגת בחלקו האחרון של הסיפור שבירושלמי – העוסקת בחלקם של יחידים בהורדת הגשם – הופכת בסיפור שבבבלי לנקודה מרכזית.

ההבדל בין תפילת היחידים בירושלמי ובין זו שבבבלי אינו נוגע רק להיותה פומבית או נסתרת, אלא גם לאופייה ולתכניה. על פי הסיפור שבבבלי, עיני הכול נשואות אל החכמים, ואלה מבטיחים לציבור מראש שהמטר יבוא בזכותם, בזכות החכמים. תפילתם של החכמים נערכת בשני שלבים. בתחילה הם פונים לרקיע

כלומר הם מבקשים מר' חנינא שלא יצטרף לתפילה (שהרי לא הצליח להוריד גשם), והתפילה תהיה רק תפילת הציבור, ואולי כוחו של הציבור המתפלל מתוך לב נשבר הוא שבייא את הגשם. עיינו: כת"י אוקספורד 663, ותיקן 134 ומינכן 95 ו-149.

25 ברוח זו מפרשים רש"י והמהרש"א במקום. ופירש במקום ר' יוסף חיים, בפירושו בן יהודע, שהחכמים רצו לדעת בשאלתם אם הציבור רוצה שהמטר ירד כעת משום גזרת הצדיק, ואז ייתכן שלא יהיו אלו גשמי רצון, או שהציבור מבקש לגזור תענית נוספת, כדי שירד בשביל תשובה ואז יהיו הגשמים גשמי רצון. הציבור לא רצה להמתין והיה זקוק לגשם מיד.

בלשון שיש בה משום ציווי מפורש: 'רקיע רקיע כסי פנייך' (בעננים), והרקיע אינו נענה ואינו מתכסה. הסיפור אינו מפרש את הסיבה לאי־היענות; זו תובן בהמשך, באופן עקיף, מתוך הקשרו של הסיפור לטקסט שהוא משובץ בו.<sup>26</sup> בשלב השני, האמירה הופכת לגערה בלשון קשה: 'כמה עזין פני הרקיע'. לגערה קשה זו הרקיע מגיב, הוא מתכסה בעננים ובא הגשם. אופי הבקשה ואופן ההיענות לה מבטאים קודים אחרים מאלו שהוצגו בירושלמי ביחסים בין המבקשים לשומע הבקשה. אין הקב"ה נענה לתפילתם של החכמים מתוך ראיית צערם או בשל עת רצון, אלא משום גזרת הצדיקים, בחינת 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים', כמו שנאמר על הצדיקים: 'ותגזור אומר ויקם לך'.<sup>27</sup> כמה שונה הפנייה שבבבלי, בשפה נוקבת וחד-משמעית, התובעת בפרהסיה שינוי בסדרי הטבע, מהאמירה הרכה של ר' חנינה בירושלמי, שנאמרת בינו לבינו מתוך צער וענווה, ולמעשה אינה תובעת דבר.

סיומו של הסיפור שבבבלי הוא שיאו של הסיפור. הסיפור כולו מציג את התהליך שראשיתו במילים 'ר' חמא בר חנינא גזר תענית ולא בא גשם', וסיומו כשזה מצליח בתפילתו 'ובא הגשם'. גם ברגע הסיום רב ההבדל בין שני הסיפורים. ר' חנינה שבירושלמי רואה את עצמו, בענוותנותו הרבה, כחלק מעולם הפועל על פי חוקיות מסוימת, שניכרת בו יד מכוון. משום כך הוא נחרד מעצם יכולתו להשפיע על מהלכו. לעומת זאת, הסיפור שבבבלי מתעניין פחות בתוצאה המוסרית-ציבורית של המעשה, ומתמקד ביכולתם של יחידי סגולה לשנות את החוקיות: ר' חנינא שבבבלי מתעמת בעזות פנים עם הרקיע העקשן, שאינו סר למרותו, ואינו נכנע, עד שהוא מצליח, כביכול, לאלץ גם את הקב"ה לקיים את בקשתו.

על פי השקפתו, ר' חנינא מצוי בשיא הצלחתו בסיום הסיפור. ההסתייגות ממעשיו באה מצדו של העורך דווקא, המותח עליהם ביקורת עקיפה באמצעות ההקבלה המרומזת לסיפור דומה הבא בעקבותיו, שמסקנתו – כמסקנת הסיפור שלפנינו – היא 'לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה'. הסתייגות זו אינה חלק אימננטי משני הסיפורים שהיא חותמת, אולם באמצעותה מביע עורך הסוגיה את דעתו בעקיפין באמצעות מעשה העריכה. הסתייגות זו שבבבלי באה בהכרח ממקור חיצוני, שכן צדיקי הדור עצמם שלמים עם מעשיהם, מוכיחים את

26 בנקודה זו ניתן להקביל בין הסיפור שלפנינו לסיפורו של חוני, שלא נענה משום שפנייתו לא באה בענווה. כך מפרש הירושלמי את גזרתו הראשונה של חוני, שלא נענתה, ונראה כי ההקבלה לסיפורו של חוני יפה גם כאן. עיינו תענית ג, ט.

27 איוב כב, כח.

הצלחתם ואינם רואים בה שום פסול. בניגוד לכך, בסיפור שבירושלמי ההסתייגות היא חלק מהותי ופנימי מהמסר של הסיפור ומאופיו של ר' חנינה, שכן הוא עצמו מכיר בטעותו ומבקר את מעשיו.

הבדל עקרוני נוסף בין מקבילות הסיפור ניתן למצוא בעיצוב התהליכים והדמויות בהן. הסיפור שבירושלמי מתאר תהליכים מוסריים פנימיים, שמטרתם להבהיר מהי האחריות האישית של כל יחיד לגורל הכלל. לעומת זאת, בסיפור שבבבלי הדמויות אינן נבחנות לאור תפיסה חינוכית של השתנות. ה'אמר' הם דמות קיבוצית סטטית וחסרת זהות עצמית, שתפקידה לשמש רקע לפועלם של החכמים. גם בעיצוב דמותו של ר' חנינה יש הבדלים בין שני הסיפורים. בסיפור שבירושלמי ר' חנינה מוצג במציאות המעוגנת כולה בזמן ומקום מסוימים. האירוע שאירע לו ותגובתו עליו קשורים לאישיותו החד-פעמית, שאינה נצפית מראש. מה רב ההבדל בין דמותו הייחודית של ר' חנינה בירושלמי, המיטלטלת ומתייסרת בהווייתה האנושית בין שמים לארץ, ובין דמותו של ר' חנינא שבבבלי, המייצגת את הצדיקים שדפוס פעולתם צפוי מראש ומתממש במהלך הסיפור, והם עצמם יוצאים מהסיפור כפי שנכנסו אליו: לפעולתם לא מתלווה שום אלמנט נוסף והספק לגבי מעשיהם מובע רק על ידי עורך הסיפור.

הסיפור הארץ-ישראלי, שורשיו נטועים היטב במציאות הארץ-ישראלית, שיש בה מקום וזמן, שפועלות בה דמויות ושיש לה עלילה. על בסיס מתווה קיומי ואידאי זה נוצרת היצירה, על מורכבותה ורבדיה. לעומת זאת, הסיפור שבבבלי משיל מעליו את המארג הזה, היוצר את התנועה ואת המהות הפנימית בסיפור הארץ-ישראלי, ומנקודת מבט חיצונית ומרוחקת מבודד רכיב אחד בסיפור ודן בו, כשהוא חסר את החיות הפנימית שהולידה אותו. המתח האידאי הרוחש בעומק הסיפור שבירושלמי מובן רק על הקרקע שהצמיחה אותו ומומחש על ידי תופעה ארץ-ישראלית טבעית גלויה של ירידת גשמים או עצירתם. מתח זה אינו יכול להיות מובן במציאות של הגולה, ולכן הסיפור הבבלי מתעלם ממנו ומסיט את העלילה אל סוגיית חשיבותם של גדולי הדור – נקודה שהיא רלוונטית מאוד במציאות של הגולה, אולי אפילו יותר מבמציאות הארץ-ישראלית.<sup>28</sup> בגבול הדק שבין שתי

28 ייתכן שבעמדה הבבליית הזאת מוצנעת מחאה חברתית המשרתת את האווירה ששררה בבבל כלפי מעמדם של תלמידי החכמים. תלמידי החכמים אינם מוצגים כדמויות מושלמות והם משמשים נושא לביקורת חברתית. בעניין זה ראו: א' אלון, 'הסימבוליזציה של מרכיבי העלילה

מסורות הסיפורים, נאמנים עלינו דברי הרב קוק זצ"ל: 'תורת חו"ל אינה מכרת רק לדאוג בעד הנפש הפרטית, בעד השלמתה הרוחנית והחומרית הזמנית והנצחית, לא כן היא תורת א"י, היא דואגת בעד הכלל, בעד האומה, בעד נשמתה ורוחה, בעד גופה ונפשה, בעד ההווה של כולה ובעד העתיד של כולה, ובעד הרושם החי של העבר של כולה כאחד'.<sup>29</sup>

**סיפור שני: ר' חנינא בן דוסא (רחב"ד) והערוד (החברבר)**

ירושלמי ברכות ה, א (לח ע"א)	בבלי ברכות לג ע"א
<p>'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק' [...]</p> <p>אמרין עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו ולא הפסיק את תפילתו. והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו.</p> <p>אמרו, אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בן דוסא [...].</p> <p>מה עיסקיה דהדין חברבריא? כד הוות נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברא מיית, ואין חברברא קדים למיא בר נשא מיית<sup>30</sup></p>	<p>'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק' [...]</p> <p>תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא. אמר להם: הראו לי את חורו, הראוהו את חורו. נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש.</p> <p>אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית, אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא.</p>

בסיפור התלמודי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה עברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 136-137. נדמה כי דבריו, שנאמרו על אגדות אחרות, כוחם יפה גם לסיפורים שלפנינו.

29 הראי"ה קוק, 'תורת ארץ ישראל', הנ"ל, מאמרי הראי"ה, א, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 78.



	<p>אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת?  אמר להן: יבוא עלי ממה שהיה לבי  מתכוין בתפילה אם הרגשתי.  אמר ר' יצחק בן אלעזר: ברא לו  הקב"ה מעיין תחת כפות רגליו  לקיים מה שנאמר רצון יראיו יעשה  ואת שוועתם ישמע ויושיעם.</p>
--	---

הסיפור שלפנינו משובץ בירושלמי בפרק העוסק בהלכות תפילה ודן במשנה בברכות 'אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש, חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים, כדי שיכוונו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלומו, לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק'.<sup>31</sup> הגמרא מרחיבה את דברי המשנה ועוסקת בפן המעשי של הלכות התפילה, שמטרתו לסייע לאדם להתפלל מתוך כובד ראש ולהגיע לכוונה בתפילה. במסגרת זו דנה הגמרא, בעקבות המשנה, במצבים מגוונים: 'אפילו מלך שואל בשלומו לא ישיבנו', 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק', בניסיון להגדיר את הגבולות בין התביעה להתעלם מגורמים חיצוניים המסיחים את הדעת מהתפילה ובין האיסור להיות במצב של סכנת נפשות למען התפילה.<sup>32</sup> בסיומה של אותה סוגיה מובא הסיפור שלפנינו על רחב"ד והחברבר.

### הסיפור בתלמוד הירושלמי

הסיפור בירושלמי מתאר אירוע שבו חברבר מכיש את רחב"ד, אולם רחב"ד ממשיך בתפילתו, והחברבר הוא שנמצא מת, מוטל על פי חורו. החברבר ידוע כחיה שהכשתה קטלנית ומסוכנת מאוד לאדם,<sup>33</sup> ומשום כך גדול במיוחד מעשהו של רחב"ד. יתרה מזו, על פי ההוראה ההלכתית הנידונה בסוגיה, ייתכן מאוד שבמעשיו אלה רחב"ד חורג מההלכה האוסרת על האדם לסכן את נפשו לצורך

30 תרגום: מה עסקו של החברבר הזה? כאשר מכיש אדם, אם אותו אדם מקדים למים, החברבר מת, ואם הנחש הקדים למים, אותו אדם מת.

31 משנה ברכות ה, א.

32 לפן ההלכתי של הסוגיה וכן להבדלים ההלכתיים בין הנוסחים בירושלמי ובבבלי, ראו: 'מראה הפנים' לירושלמי במקום, ד"ה 'אפילו נחש כרוך'; תוספות בבלי ברכות לג ע"א; רמב"ם, ספר אהבה, הלכות תפילה ו, ט.

33 הגדרתו המדויקת של החברבר אינה ידועה, ויש הטוענים שהוא הערווד, הבא מהכלאה של נחש וצב. ראו: פירושו של 'יפה מראה' בירושלמי, במקום, וכן ראו: רש"י, בבלי ברכות לג ע"ב.

התפילה. יחסי הגומלין בין מידת הכוונה בתפילה ובין התרחשותו של נס הם העניין העיקרי הקושר את הסיפור לסוגיה שהוא משובץ בה. גם ברובד הלשוני הסיפור קושר עצמו לסוגיה, שכן ננקטים בו אותם מטבעות לשון המצויים במשנה: רחב"ד 'עומד ומתפלל' ולא מפסיק את תפילתו' גם כאשר מכישו נחש.

האגדה שלפנינו בנויה מתיאור עובדתי של מעשהו של רחב"ד ומכמה מעגלים ששופכים אור על אותו מעשה: דברי האנשים, חוקי הטבע (תכונתו של החברבר), דברי התלמידים, דברי רחב"ד עצמו ודברי ר' יצחק בר אלעזר. מגוון הפרשנויות לאותו אירוע, שזרמות מאלהן במהלך הסיפור, נוגעות בשאלות עקרוניות בדבר הקשרים בין האדם, התפילה, הטבע והנס. בשילוב הפרשנויות יחד מתגבש הפסיפס הקיומי על רבדיו.

במעגל הראשון של הסיפור יש דמות קיבוצית כלשהי, אנונימית – אותם אנשים ש'אמרו עליו' בתחילת הסיפור ובהמשך 'הלכו ומצאו' ו'אמרו'. מבחינתם הפעולה ותוצאותיה מפורשים כנס. הנס הוא כפול: המותקף, רחב"ד, אינו נפגע, ואילו הנחש הקטלני נמצא מת. בניסיון להבין את האירוע הם אומרים: 'אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בן דוסא'. אותם 'אומרים' מבדילים בין רחב"ד לשאר האנשים וכך מכירים באישיותו המיוחדת. נקודת המבט העממית רואה ברחב"ד מחולל נסים<sup>34</sup> ומפרשת את מה שאירע כמעשה נסים. מי ש'אמרו עליו' מתעניינים בתוצאתה של הפעולה; הם קושרים אותה למחולל הנס ואינם מחפשים שום הסבר אחר לאירוע.

ברובד נוסף מובאת באגדה ההתייחסות הנגדית לאירוע, השומטת את היסוד הנסי ומציגה ניסיון לתת הסבר טבעי והגיוני לכך שרחב"ד נשאר בחיים לאחר שהחברבר הכישו. האגדה מתארת סגולה מיוחדת של החברבר: אם האדם שהכיש מקדים ושותה מים, הנחש מת, ואם הנחש הקדים והגיע למים, אותו אדם מת. על פי קביעה זו ניתן להבין שבתנאים מסוימים יכול כל אדם, לא רק רחב"ד, להינצל ממוות עקב הכשת חברבר. זוהי הצלה על פי חוקי הטבע, חוקים הטבועים במציאות, שאין להם כל משמעות ערכית.

34 ראו למשל: בבלי תענית כד ע"ב – כה ע"א; ראש קהלת רבה; תנחומא ויגש ג.

האגדה מיטלטלת בין נס מזה ובין חוקי הטבע מזה, ומציגה שתי אפשרויות מנוגדות לפירוש האירוע. האחת קשורה באישיותו המיוחדת, מחוללת הנסים, של רחב"ד, ומלווה באזהרה לאדם הרגיל שאל לו ללכת בעקבותיו, שכן 'אי לו לאדם שנשכו חברבר'; האחרת היא אפשרות שווה לכל אדם, ומפרשת את שאירע ברובד הטבעי. שתי התשובות אינן מספקות את עורך הירושלמי, משום שהן מסיטות את הסיפור מהנושא המרכזי של הלכות תפילה, שבו עוסקת הסוגיה. במעשה המתואר בסיפור רחב"ד מקיים באופן מעשי את ההלכה: 'אפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק'. הצלתו, בין שהיא כרוכה במעשה נסים ובין שהיא נובעת מחוקי הטבע, היא התוצאה, והיא באה בשלב השני. בשלב הראשון, במסגרת הדיון בהלכות תפילה, במיוחד בהלכות שמטרתן לסייע לאדם להתפלל מתוך כוונה, האגדה מבקשת להתמקד אך ורק בכוונת המתפלל. ואכן, על עניין זה, אותו רגע מסוים של הכשה בשעת התפילה, נסבה שאלתם של התלמידים.

תשובתו של רחב"ד לתלמידיו מובילה אל לבה של האגדה בירושלמי, אל רחב"ד עצמו. משני המעגלים החיצוניים – האנשים ש'אמרו עליו' וטבעו של החברבר – עוברת האגדה לתיאור שיחת התלמידים ורבים, המצויה במעגל הפנימי של האגדה. באמצעות שאלתם ותשובת רבים מוצגים לקורא דבריו של רחב"ד עצמו ונחשפת תגובתו הישירה על מעשהו. שאלת התלמידים 'רבי, לא הרגשת?' זועקת בפשטותה ופונה אל המישור האנושי. התלמידים אינם מתעניינים בתוצאותיה של ההכשה ובמעשה הנסים, אלא ברגע ההכשה עצמו. הם מנסים לבחון באופן מעשי את שאירע לרבים ולהבין את עצמת הרגע האנושי של 'אפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק'. שאלתם 'לא הרגשת?' נשאלת ישירות, במילים פשוטות, מתוך תחושות אנושיות של כאב ויראה, שכן ההוראה ההלכתית של איסור הפסקת התפילה יכולה להתפרש גם כדרישה לפעולה חיצונית טכנית, שאינה מלווה בכוונת הלב, ובאופן טבעי פעולה כזו עלולה להיות מופרעת מעצמת ההכשה. רחב"ד מבין את שאלתם ועונה להם באותן מילים פשוטות: 'בוא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה אם הרגשתי'. יש מצב של לב מתכוון בתפילה, והוא מאפס כל רגש אנושי אחר. מבחינתו של רחב"ד, כוונת הלב בתפילה הייתה בדרגה גבוהה כל כך, עד שהיא הקיפה את כל אישיותו ולא הותירה מקום לשום רגש או אירוע אחרים. רחב"ד לא נאלץ לנהל מאבק פנימי של בחירה נכונה או להתאמץ להתגבר על עצמו כדי לקיים את ההלכה. לגביו, העובדה שלא הפסיק את תפילתו הייתה פועל יוצא של מידת כוונתו בתפילה.

בתשובתו רחב"ד מתאר את ההוויה של כוליות בתפילה. כוונתו של רחב"ד אינה יודעת דרך אחרת, והיא מתבטאת כחוויה אישית, בפשטות בהירה וצנועה. בעצם רחב"ד מעיד על עצמו שאינו גיבור: הוא לא נאלץ להתגבר על עצמו וכך לבחור דרך אחת מתוך שתיים, משום שכלל לא היה מודע לאפשרות השנייה. הוא לא התאמץ לקיים את ההלכה, ולא עמד בשום ניסיון, כיוון שמבחינתו, מעצם מהותו, מלכתחילה הייתה בפניו רק דרך אחת.

סיפורו של רחב"ד, שכאמור מובא בירושלמי בהקשר של הלכות תפילה, מעלה נקודה מרכזית בדיון במהותן של ההלכות העוסקות בכוונה בתפילה.<sup>35</sup> מצד אחד ההלכות הללו מבקשות ליצור מסגרות חיצוניות כדי לסייע ביצירת כוונה בתפילה; מצד אחר המודעות לאותן הלכות ולצורך לקיים אותן סותרת את הכוונה הראשונית והבלתי אמצעית, הנובעת מעומק הלב. מיקומו של הסיפור, בסיום הסוגיה, מבהיר מהו הפתרון לאותו מתח. תשובתו של רחב"ד לתלמידו, 'יבוא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה אם הרגשתי', מסכמת בכמה מילים, ומנקודת התבוננות אחרת, את הפסגה שאליה חותרות הלכות התפילה המובאות בפרק. ואכן, יחסו של רחב"ד הירושלמי לתפילה לא נבנה מפרטי ההלכות של 'נחש כרוך על עקבו' שנועדו למי שיש ללמד אותו ממקור חיצוני ש'החטא ממית' (כפי שמודגש באגדה שבבבלי).

לפנינו סיפור ירושלמי, שכדרכו מצלם מבפנים רגע בקדושתו ובהתהוותו,<sup>36</sup> רגע שבו מגיעה הנפש מתוך עצמה לשיאים שלא הייתה מודעת להם, שקיומם הוא בעצם התהוותם, ורק מאוחר יותר יש צורך לתרגם את אותו הרגע למילים הנתפסות בתודעתו של האדם המצוי מחוץ לאותה התרחשות. התשובה של רחב"ד לתלמידו נועדה לנו, ודרכה הירושלמי מנסה לפתוח לנו צוהר קטן לדרכם של ענקי ישראל בעבודת ה'.

35 ראו: ירושלמי, ברכות ה, א. מעניין לציין כי לפני סיפורו של רחב"ד מופיעים בירושלמי במקום שני סיפורים העוסקים בחכמים שמתוך אהבת ה' החוצה את גבולות ההלכה המוגדרת לא היו ערים למציאות החיצונית שבה פעלו: ריש לקיש עיין בתורה תוך כדי הליכתו ולא שם לב שיצא מתחום שבת; ר' יודן היה הוגה בתורה ולא שם לב שגלימתו נפלה מעליו (ונחש שמר עליה). ועל מעשהו של ריש לקיש אומר הירושלמי: 'לקיים מה שנאמר "באהבתה תשגה תמיד"'.<sup>36</sup>

36 נקודה זו עולה מסיפורים ירושלמיים נוספים, והיא נידונה בספרי המצוי בכתובים ועומד לצאת לאור בקרוב.

בסיומה של האגדה מובאת התייחסותו המאוחרת של ר' יצחק בר אלעזר<sup>37</sup> לסיפור: 'אמר ר' יצחק בר אלעזר, ברא לו הקב"ה מעיין תחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר: "רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם"'. ר' יצחק בר אלעזר דן במשמעותו של אותו אירוע וקושר יחד את כל נקודות המבט שהועלו באגדה להסתכלות כוללת ומקיפה. בדבריו יש התייחסות ליסוד הטבעי, לנס ולתפילה גם יחד. הקב"ה הציל את רחב"ד באמצעות חוקי הטבע, בכך שזימן לו את הדרך הידועה כמצילה מפני חברבר – וברא לו מעיין תחת כפות רגליו. רחב"ד שתה ממנו והקדים בפעולה זו את החברבר. כך חוקי הטבע פועלים במציאות ללא כל משמעות ערכית, אולם בריאת המעיין תחת כפות רגליו של רחב"ד ברגע הנכון היא נס ברור, הנעזר בחוקי הטבע, ולכל התהליך כולו יש סיבה, והיא רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם'. על פי הפסוק, רחב"ד, בזכות מידותיו, נכלל בהגדרה של ירא ה', שהקב"ה עושה את רצונו, ובזכות אותה תפילה הקב"ה שומע שוועתו ומצילו. כפי שמסכם זאת 'פני משה' במקום: 'ובשביל שנשמעה שוועתו שכיוון בה הושיעו בנס הזה'.

ר' יצחק בר אלעזר מציג תפיסת עולם כוללת, ומהלך בדרשתו על הגבול הדק שבין הטבעי לנסי, ותוך כדי כך מדגיש את כוחה של התפילה ואת גמול האל למתפלליו. הצלתו של רחב"ד בזכות התפילה היא החלטתו של הקב"ה, ואין לה שום קשר לכוונה של רחב"ד בשעת תפילתו. כוונתו של רחב"ד בתפילה טהורה ואינה נובעת ממניעים חיצוניים של הצלה אישית, שסותרים את עצם מהותה; חוקי הטבע פועלים בדרכם, ללא מודעות ערכית, וההשגחה האלוהית היא המחברת את הקצוות. ר' יצחק בר אלעזר מראה בדבריו שהנס הוא פועל יוצא של קיום ההלכה, ובה בעת הוא מאשר את אמיתותה.<sup>38</sup>

### הסיפור בתלמוד הבבלי בזיקה לסיפור בתלמוד הירושלמי

בסיפור הבבלי האירוע על רחב"ד והערוד שונה בפרטיו. בחלקו הראשון של הסיפור רחב"ד מופיע כבעל נס, משום שלעיני הבריות, ברשות הרבים, הוא

37 שני אמוראים היו בשם ר' יצחק בר אלעזר. הראשון חי בדור השני והשלישי והיה תלמידו של ר' יוחנן, והשני חי בדור הרביעי בקיסרין והיה מורהו של ר' אושעיה בר' שמאי. ההתייחסות של דורות מאוחרים לסיפור שלפנינו חשובה להבנתו.

38 הסיפור מופיע גם בתוספתא ברכות ג, כ. הסיפור בתוספתא קצר יותר – לא מוזכרים בו אותם ש'אמר עליו', נושא הכוונה בתפילה וטבעו של הערוד – והוא מדגיש את עצמת הנס, שכן הוא מתמקד בעצם המעשה ובתוצאותיו ולא מתחקה אחר סיבותיו.

מצליח להמית את הערוד.<sup>39</sup> בחלקו השני מסביר רחב"ד בבית המדרש בזכות מה הצליח לגבור על הערוד, ומסקנתו היא שלא הערוד ממית אלא החטא ממית. בסיומה של האגדה מופיעה מסקנה נוספת בשם 'אמר' בלתי מזוהים: 'אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא'.

רחב"ד שבבבלי כלל אינו שרוי בתפילה, וממילא התפילה והכוונה בתפילה – נושאים מרכזיים כל כך בסוגיה התלמודית ובסיפור הירושלמי – נעדרים ממנו לגמרי. הבבלי מביא את הסיפור למחוזות אחרים. ההיתקלות עם החברבר שבירושלמי, המובנת מתוך המציאות הארץ-ישראלית הממשית של תפילה בחוץ ובשדות, מקבלת בסיפור הבבלי נופך נוסף, משמעות סמלית: הנחש מייצג את הרוע והחטא, ותוצאות ההתמודדות עמו משקפות את מצבו המוסרי של האדם שבא אתו במגע.<sup>40</sup> הסוגיה שבבבלי, מתוך סיפורו של רחב"ד, מתנתקת מההקשר של התפילה ובוחנת, בהקשר הלכתי ומוסרי כולל, את היחסים בין האדם לחיה המאיימת עליו.<sup>41</sup> ואכן, מאחר שהתפילה אינה עוד נושא מרכזי הקושר את הסיפור לסוגיה, ניתן להסביר את מיקומו של הסיפור בסוגיה בדמיון שבין ההיגד ההלכתי 'אפילו נחש כרוך על עקבו' ובין פעולתו של רחב"ד הבבלי, שנתן עקבו על פי החור של הנחש.

רחב"ד מנצל את שאירע לו כדי להציג מוסר השכל התולה את ההצלה מהערוד לא ביכולתו לחולל נסים וגם לא בטבעו של הערוד, אלא בגורם דתי-מוסרי: 'החטא ממית'.<sup>42</sup> לדעתו של רחב"ד, מותו של הערוד אינו נס, אלא תוצאה של חוסר חטא וביטחון מוחלט של האדם שאין בו חטא שהחיה הרעה לא תפגע בו. את מוסר ההשכל הזה רחב"ד מלמד בבית המדרש. רחב"ד מביא את הערוד המת לבית

39 בעקבות פירושו של רש"י, הרואה בערוד יצור כלאיים הבא מן הנחש והצב, מעיר בעל התוספות כי יסודו של הערוד שהוא בא בחטא, ועל כן הוא מזומן לישוך החוטאים. רחב"ד נתן עקבו על פי החור וגבר על הערוד, וההפך קורה לחוטאים, המתים מנשיכתו בעקב.

40 סמליותו של הנחש כמפתה, כמחטיא וכמעניש היא מוטיב ידוע, שראשיתו בנחש הקדמוני שבגן עדן, שהוא מקור המוות והרוע בעולם. תפקידו של הנחש המופיע בסיפור בבבלי דומה לתפקידו במשנה ראש השנה ג, ח: 'וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את ליבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאי'.

41 ראו המשך הסוגיה במקום, ברכות לג ע"א.

42 המפרשים מקשים על מעשהו של רחב"ד: כיצד עמד במקום סכנה שכזה וסמך על עצמו ועל הנס? ועונים שהיה כאן כדי להציל את הרבים התלויים בו מסכנה, וזכות רבים עמדה לו. ועיינו בתוספות וב'עין יעקוב' במקום.

המדרש, וכך העלילה נעה מהעולם שבחוץ אל בית המדרש, ושם היא מקבלת את משמעותה הרעיונית-דתית.<sup>43</sup>

דבריו של רחב"ד בבית המדרש מנוגדים לאווירה בחלק הראשון של הסיפור, שבו הוא מוצג כמחולל נסים שיכול להושיע את הציבור בשעת צרה. רחב"ד רוצה ללמד את הקהל שאין מדובר במעשה כשפים; אין לבחון את המעשה רק על פי תוצאותיו אלא יש להבין מהו היסוד הפנימי שמאחורי המעשה, שבכוחו לחולל את אותו הנס. רחב"ד פונה לקהל ומציג תפיסת עולם שלפיה אם האדם לא חטא, הנס שיארע לו הוא חלק מחוקי הטבע. רחב"ד תופס את עולם הטבע ואת המציאות כגורמים המושפעים מהתנהגות האדם ומגיבים לה,<sup>44</sup> ולכן מה שמאפשר את קיומו של הנס הוא ההתרחקות מהחטא.<sup>45</sup>

מוסר ההשכל של רחב"ד נאמר באווירה הלמדנית שבבית המדרש, ואינו מופנה ישירות אל אלו שבחוץ, שקראו לעזרתו. בעיני אותו ציבור הוא יישאר מחולל הנסים, המציל בעת צרה. לאמירתו המוסרית הכוללת בבית המדרש לא מתלווה בסיפור שום דוגמה אישית ברגע של אמת, והיא נשארת רחוקה ומנותקת מהקשר כלשהו שבו אפשר ליישמה. ואכן, סיומה של האגדה נועד למתן מעט את הכרזתו של רחב"ד. דבריו של רחב"ד אינם מתאימים לכל אחד מאותם 'בנים', שבפניהם מדבר רחב"ד, וסיום האגדה נועד לסייג ולהזהיר ולהבדיל את רחב"ד משאר האנשים: דרכו של רחב"ד בעבודת ה' אינה מייצגת את דרכם של האנשים הרגילים, ומשום כך רחב"ד אינו יכול לשמש דוגמה לכול, ואל לו לאדם להיקלע למקרה דומה ולהתנהג כמו רחב"ד. יתרה מזו, אסור לאדם לסמוך על צדיקותו ועל יראת חטאו ולהעמיד אותן במבחן, שכן 'אוי לו לאדם שפגע בו ערוד'.

43 עיינו: ' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 2000, עמ' 24, וכן עמ' 65 והערה 1 שם. לדוגמאות נוספות לתפקידו של בית המדרש כמקום ללימוד מוסרי כללי, ראו בבלי תענית כ ע"א-ע"ב, וכן תענית כד ע"א.

44 רעיון דומה חוזר אצל רחב"ד בבבלי תענית כה ע"א, באמרתו המפורסמת: 'מי שאמר לשמן וידלוק, הוא יאמר לחומץ וידלוק'.

45 רבים הסיפורים על מעשי הנסים שעשה, וכולם מושתתים על התפיסה כי לחסיד העובד את ה' באמונה ומתרחק מעברה, יש מפתח לשינוי הטבע, והוא משתמש ביכולתו זו כאשר הוא נצרך לה; ראו למשל: בבלי ברכות לד ע"ב, תענית כה ע"א-ע"ב; ירושלמי דמאי א, ג; תנחומא ויגש ג.

גם בסיפור בירושלמי מופיע המשפט הזה: 'אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את רבי חנינא בן דוסא', אולם מיקומם של המשפטים הדומים בכל אחד מהסיפורים משנה את משמעותם. בירושלמי המשפט מופיע באמצע הסיפור, נטוע ברצף העלילתי ובמציאות הסיפורית, והוא מתפרש כקריאת התפעלות מגדולתו של רחב"ד מצד מי שהלכו ומצאו את החברבר מת מוטל על פי חורו. לעומת זאת, בסיפור בבבלי המשפט ממוקם בסיומו של הסיפור, והוא מתייחס לקשר שבין יראת החטא ובין הנחש והמוות; הדוגמה של מעשיו של רחב"ד נועדה, כאמור, לסייג את הדברים ולהתריע על הסכנה.

לסיכום, מקבילות הסיפור בירושלמי ובבבלי מציגות סיפורים דומים, ובכל זאת שונים מאוד זה מזה. הסיפור בירושלמי מתואר מנקודת מבט פנימית, הנוגעת בעצמתו של רגע בהתהוותו. נקודת המבט הפנימית באה לידי ביטוי באיפוק שבהצגת דמותו של רחב"ד, בסיטואציה שבה הוא נתון ובקשר הישיר של הסיפור לסוגיה הנידונה. לעומת זאת, הסיפור בבבלי מובא מנקודת מבט חיצונית ומגמתית. נקודת מבט זו מתעלמת מממד הזמן הזורם בעורקי הסיפור ומסיטה את המבט מלידתם של רגעי הכוונה בתפילה, כדי ליצור ניסוח כוללני של מוסר השכל המודע להיבטים המוסריים והחינוכיים שהסיפור שואף להדגיש.<sup>46</sup>

### סיכום

המאמר עסק בשני סיפורי מעשי חכמים המופיעים במסורת הארץ-ישראלית ובמסורת הבבלית. מהעיון במקבילות הסיפורים עולה כי חז"ל לא עסקו בפשט האירועים.<sup>47</sup> בעיצוב האמנות-סיפורית החופשי של העלילות ניכרות דרכי ההתייחסות והפרשנות שלהם למציאות שאותה תיארו ומתוכה יצרו. משום כך, השוואת מקבילות הסיפורים, יותר משנועדה ללמד על האירועים שקרו, מלמדת על השקפת העולם של המספרים. אמנם המסקנות שלהלן בנוגע לאופיין של שתי המסורות מבוססות על מדגם זעיר – שני צמדי הסיפורים שתוארו לעיל – אולם נכללות בהן מסקנות שהוסקו בעקבות לימוד קשת רחבה של סיפורים מקבילים בשתי המסורות.<sup>48</sup>

46 כפי שהוסבר לעיל, גם עורך הסיפור הירושלמי נקט כמה נקודות מבט חיצוניות לאירוע המתואר, אולם את לבו של הסיפור, את דבריו של רחב"ד, הוא מביא כהווייתם, כאירוע אישי, ובזאת גדולתו.

47 על כך ראו המבוא למאמר זה.

48 להרחבה בנושא ראו ספרי המצוי בכתובים ועומד לצאת לאור בקרוב.



אגדת התלמוד הירושלמי נוצרה בתקופה קשה מבחינה פוליטית, כלכלית, דתית ורוחנית.<sup>49</sup> עורך הסיפור שבירושלמי מיטיב לצלם קטע כִּאלִי של מציאות זו ברגע של אמת ולתארה כמות שהיא, על מורכבותה ורב-גוניתה. הסיפור נקרא כמתנגן מאליו, הדמויות מציגות את עצמן בדרך בלתי אמצעית, המטלטלת את הקורא ליעד בלתי ידוע מראש. הדילמות הדתיות והמוסריות מוצגות מתוך הראליה המוחשית, ללא פתרון מוגדר מראש הבונה את הסיפור בהתאם לצרכיו. עורך הסיפור מצוי בתוך הסיפור ולא מעליו, והסיטואציות המתוארות עומדות במלוא עצמתן, ללא הכרעה, גם בסיומו של הסיפור. בסיפור שבירושלמי הדרמה האמיתית בוקעת מפשטותן של המילים, ללא שום יומרה מעבר לעצם התהווה,<sup>50</sup> וכך המציאות הארץ-ישראלית המורכבת, עמוסת הסתירות והניגודים, מוצאת את הדיה בסיפורים בעלי גוון דיאלקטי עז מזה וגוון של אמונה תמימה מזה.

לעומת זאת, הסיפור שבבבלי מרוחק במקום ובזמן מההווה הארץ-ישראלית, ונערך במציאות יציבה יחסית מבחינה פוליטית, חברתית ודתית. מציאות זו מאפשרת לבנות עולם אמוני יציב ומוגדר ולעצב סיפורים סביב ציר תמטי ברור. בנקודת מוצא זו העורך שבבבלי מצוי מעל לסיפור, מנתב אותו על פי תהליכים מחושבים מראש ומודע היטב למסר הערכי שברצונו להעביר. המספר מסמן את המטרה ומניע את כל הסיפור לקראתה. בהתאם לכך הוא מקצין את תיאור האירועים ומשעבד את דמויותיו למטרות.<sup>51</sup> עלילתו הדרמטית ודמויותיו המוקצנות של הסיפור בבבלי מוצבות במישור הקדמי של הסיפור, ולעתים ההתרחשות החיצונית חונקת את היסוד הפנימי, הארץ-ישראלי, שהוליד אותה. עם זאת, פעמים רבות המספר הבבלי יוצר במודע טקסט דרשני, ומתחת למסר החינוכי הגלוי הוא מתעמת עם דמויותיו; בעימות זה נשמעת ביקורתו

49 מציאות של חורבן, עוני, גזרות, שעבוד, מתח תרבותי עם הנצרות ועם כתות כמו השומרונים וזרמים רוחניים נוספים. רבות נכתב על כך בספרי ההיסטוריה העוסקים בתקופה זו, ולא כאן המקום לפרט.

50 ניתן להדגים זאת בשני הסיפורים שהוצגו כאן. ר' חנינה רק שואל בפשטות, מתוך צער: 'עד כדון הכין? ורחב"ד עונה לתלמידיו בפשטות, מתוך עומק הלב: 'בוא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה אם הרגשתי'.

51 דוגמאות לכך מהסיפורים שבהם עסקנו: ר' חנינא שבבבלי עומד בפני כל הציבור בשעה שהוא גוער ברקיע בלשון חריפה ומכריח אותו להוריד גשם ('רקיע רקיע כסי פניך', 'כמה עזין פני רקיע'); ואפשר גם לדמיין כיצד עומד רחב"ד כשכל הציבור מקיף אותו, והוא שם עקבו על חורו של הערוד והערוד מת.

הסמויה. גם מנקודה זו הביקורת מחושבת ונובעת מעולם של ערכים מוגדרים, שיש חשיבות להנחילם.<sup>52</sup>

בסיפורים שנידונו לעיל מתוארים חכמים המחוללים נסים. בסיפורים הבבליים עצם עשיית הנס והחכמים המחוללים אותו עומדים במרכז. יכולתם של החכמים נחשפת לעיני הציבור הרחב, והם מתוארים תוך הבלטת גדולתם האישית התורמת לביצוע הנס. דמויות החכמים מתוארות כמורמות מעם ומוצגות על פי סטראוטיפ כללי של מחוללי נסים, ללא שום ייחוד אישי.<sup>53</sup>

לעומת זאת, הסיפורים בירושלמי מתרכזים בתפילה ובתהליך הפנימי שהיא מחוללת, כשהנס הוא פועל יוצא של כוונת הלב. המספר הירושלמי בוחר להצניע את יכולתם של החכמים כמחוללי נסים ואף מציגם כמי שנרתעים ממעשיהם. הוא מתמקד בכוחה של תפילה מעומק הלב, והנס כמו מתרחש כמעט מעצמו, כתגובת שמים על תהליך פנימי שהחכם עובר. מעשי החכמים מתרחשים ברשות הפרט, הרחק מעיני הבריות, והחכמים אינם זוקפים את תוצאותיהם לזכותם. יתרה מזו, הנס אינו מושא של משאלת החכם שנתמלאה, כמו בבבלי, אלא מופיע כנושא, היוצר תובנות חדשות הן בקרב מחולליו, והן בסיפור כולו.<sup>54</sup> הסיפורים שבירושלמי רוקמים את עולמם הייחודי של דמויותיהם, תוך הסתכלות פנימה אל עובד ה' הניצב אל מול א-לוהיו בשעת התרחשות הנס ממש. וכך, דווקא בזכות דקותו של האירוע הקצר, נחשפת הווייתה הנצחית והייחודית של האישיות המתוארת.

52 המספר מזהיר את ר' חנינא בעקיפין שאסור לאדם להטיח דברים כלפי מעלה, ומסתייג מהכרזתו של רחב"ד המובאת בסיפור.

53 מובן שאי־אפשר להחיל את המסקנה הזאת על אפיון כל הדמויות בסיפורים שבבבלי. התהליכים שעוברות דמויות בסיפורי מעשי חכמים הוא לבו של הסיפור. עם זאת, לטענתי יש הבדל מהותי בין הדמויות שבבבלי לדמויות שבירושלמי. הדמות שבבבלי היא כלי במשחק שסופו ידוע מראש, הנתון בידי של העורך; לעומת זאת, התפתחות הדמות בירושלמי נובעת מתוכה, ומגיעה ליעד בלתי ידוע מראש, ופעמים רבות הקונפליקט שמעורר תהליך זה נותר לא פתור. כאמור, במאמר זה הדגמתי את הדברים על קצה המזלג.

54 אפילו רחב"ד, שמכריז שלא הערוד ממית אלא החטא ממית, מסייג מיד את דבריו ותולה את הנס באישיותו שלו עצמו. לעומת זאת, ראו בירושלמי את צערו של ר' חנינה, את לבם הרך של אנשי הדרום ואת רחב"ד המתכוון בתפילתו.

אחזור ואדגיש כי מפאת קוצר היריעה נפרס כאן מדגם זעיר בלבד, אך מייצג, של סיפורי מעשי חכמים בשתי המסורות.<sup>55</sup> מן העיון במקבילות בשתי המסורות שלפנינו נוכל לומר כי גדולתם של עורכי הסיפורים במסורות המקבילות לא הייתה ביצירת חומר סיפורי חדש ותכנים חדשים, אלא בעיבודים השונים של אותם תכנים במלאכת מחשבת, המשקפת את רקמות החיים השונות שבהן נארגו. כך פוגשים אנו בתופעה הייחודית הזאת, שבה אותם מרכיבים סיפוריים מותכים במקביל לכדי מבדים שונים זה מזה.

ככל שמתבהרת עקיבות העריכה במסורות השונות של ספרות חז"ל, כך עולים מהן קולותיהם הסמויים של העורכים. קולות אלו מרתקים לא פחות מהסיפורים עצמם; הם יוצרים סיפורים בלתי כתובים, הנלווים לסיפורים ומשקפים את הדינמיקה של התהליכים האידאולוגיים, ההיסטוריים והחברתיים בעולמם של העורכים.

---

55 המסקנות שהצגתי אף עולות בקנה אחד עם הנאמר על ידי גדולי ישראל על דרכו המיוחדת של התלמוד הירושלמי. עיינו למשל: 'שרלו, תורת ארץ־ישראל במשנת הרב קוק, רמת הגולן תשנ"ח, עמ' 85-96; נ' גוטל, 'תורת ארץ־ישראל - התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק', א' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו: ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים זצ"ל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 390-412. ואולי ניתן לומר כי חידושו של המאמר הוא בהוכחה שאותם עקרונות יסוד של הירושלמי שנוסחו בדרך כלל בהתייחס להלכה ולמדרש, חלים גם על סיפורי מעשי חכמים.