



* אתר דעת * לימודים * גיליון 15 * תשע"ט * 2018/19 *

סיפור וסוגיה

(עיון בסיפורי התלמוד הבבלי בהקשרם הסוגייתי)

חלק ראשון: מסכת קידושין

הכותבים

(לפי סדר הא-ב):

ד"ר צחי בלאו; ד"ר רחל גרובייס; פרופ' שולמית ולר; ד"ר עודד רוזנבלום; ד"ר שרה רז;

סייעו בחשיבה ובכתיבה:

מיכל בלאו; ד"ר מנחם כץ; משה מיה.

כתובת להתקשרות:

sipur.sugiya@gmail.com

אתר דעת

תשע"ט * 2019

התוכן

4.....	הקדמה
6.....	א – קניין בכסף או בשווה כסף
6.....	ערכו של סודר: קידושין דף ח ע"א
9.....	אמה בפרוטה : קידושין דף ח ע"ב
12.....	ב – בעיות בהליך הקידושין
12.....	תגובת האישה להצעת הקידושין: קידושין דף ח ע"ב – ט ע"א
16.....	קידש בספק שווה פרוטה : קידושין יב ע"א – יב ע"ב
24.....	קידושין לא ראויים : קידושין יב ע"ב, יג ע"ב
27.....	ג – "אישה קונה עצמה" ו"עבד קונה עצמו"
27.....	חלוץ הנעל: קידושין יד ע"א
29.....	רב יהודה הנדואה: קידושין דף כב ע"ב
31.....	סבי דנזוניה : קידושין כה ע"א
36.....	ד – קניין מטלטלין אגב קרקע
36.....	הקניית מטלטלין על גבי קרקע: קידושין כו ע"ב – כז ע"א
42.....	ה – מצוות הבן על האב
42.....	אני עדיף ממך: קידושין כט ע"ב
45.....	גיל הנישואין: קידושין כט ע"ב
47.....	ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא: קידושין ל ע"א
52.....	ו – מצוות האב על הבן
52.....	בן אלמנה אחת וכבוד אבא ואמא: קידושין דף לא ע"א – ע"ב
55.....	דמא בן נתינה ואביו: קידושין לא ע"א
59.....	דמא בן נתינה ואימו: קידושין לא ע"א
62.....	כיבוד הורים וחיי העולם הבא :קידושין לא ע"א-ע"ב
65.....	רבי טרפון ואימו: קידושין לא ע"ב
70.....	כיבוד הורים לפי רב יוסף, רבי יוחנן ואב"י : קידושין לא ע"ב
72.....	רב אסי ואימו: קידושין לא ע"ב
77.....	רב הונא קרע שיראי : קידושין לב ע"א
80.....	ז – כבודם של חכמים
80.....	רב שמחל על כבודו: קידושין לב ע"ב
83.....	נשיא שמחל על כבודו :קידושין לב ע"ב

- 87..... קימה בפני חכם בבית המרחץ
- 87..... דף לג ע"א
- 91..... קימה בפני רב מובהק
- 91..... דף לג ע"א
- 93..... מנין לזקן שלא יטריח : קידושין לג ע"ב
- 96..... קימה בפני זקן נוכרי : קידושין לג ע"א
- 99..... מהו לעמוד מפני ספר תורה?: קידושין דף לג ע"ב
- 103..... ח – קיום מצוות התלויות בארץ בבבל
- 103..... ספק ערלה : קידושין ל"ח ע"ב – לט ע"א
- 108..... כלאיים בחוץ לארץ: קידושין ל"ט ע"א – ע"ב
- 113..... ט – חכמים וגבירות נוכריות
- 113..... תבעתיה ההיא מטרוניתא: קידושין דף לט ע"ב - דף מ ע"א

הקדמה

התלמוד פורש כר נרחב של הלכות וסיפורים, מימרות אמוניות ומימרות פילוסופיות, תיאורים של חיי יום ושל אירועים מעין היסטוריים, דקדוק וחקירה בענייני לשון בצד אנקדוטות מחיי החכמים וסיפורי מופת מציאותיים ודימוניים.

מבין כל הסוגות הללו המשולבות זו בזו בסוגיות התלמוד, הסיפור, יצירה אמנותית בעלת רבדים גלויים וסמויים, הוא סוגה שבה הביעו היוצרים, המעבדים ואף עורכי הסוגיות את עמדותיהם כלפי ההלכה וגילו בה פנים חדשות. עיון בסיפורים עשוי לגלות כי פעמים הם מבטאים התנגדות לעמדה הלכתית או מציעים הגמשה שלה, ופעמים שהם מחזקים אותה ומציגים יישום של ההלכה במציאות.

לעתים מובאים בסוגיה אחת מספר סיפורים המסודרים בקובץ בעל מבנה משוכלל. קיימים קבצים הבנויים על פי מספר טיפולוגי וקבצים שבהם הסיפורים מסודרים בהדרגה עולה או יורדת. מבני הקבצים ואופן סידור הסיפורים בהם רומזים למגמות מעצביהם ועורכיהם. עיון במארג הסיפורים בקובץ ובאופן שילובו בסוגיה עשוי לגלות מה עומד מאחורי צירופם של רכיביו וליפופם זה בזה.

בחיבור זה, שהוא הראשון בסדרת חיבורים על סיפורי התלמוד הבבלי בהקשרם הסוגייתי, מטרתנו לחשוף באמצעות ניתוח פילולוגי, תוכני, ספרותי ומבני של כל סיפור לגופו, את מרכזו הרעיוני ואת אופן העיצוב שלו. ולאחר מכן לזהות על פי שני אלה, ובקבצי סיפורים על פי מבניהם ועל פי סידור הסיפורים בהם, את המגמה הרעיונית, ההלכתית, או המוסרית העומדת מאחורי יצירתם ושילובם בסוגיות.

הדיונים בסיפורים נוהלו כדלהלן:

כל סיפור הוצג הן בלשון המקור שבה הוא מובא בסוגיה והן בתרגום. לאחר הצגת הסיפור הובא קטע הסבר על הקשרו התוכני בסוגיה ולאחריו קטע שבו צויינו הערות ביוגרפיות קצרות על הדמויות הנזכרות בו.

הקטעים דלעיל הם מעין מבוא לקטע המרכזי שעיקרו חקירת הסיפור וניתוחו. ניתוחי הסיפורים כוללים הסברי מלים, מושגים וביטויים, בדיקת תכנים ורעיונות, איתור קשרים בין מבנה, צורה ותוכן, ובמקרים אחדים התייחסויות לאחיזתם של הסיפורים במציאות ההיסטורית ולרמזים שניתן לדלות מתוכם לגבי התפתחות ההלכה.

הניתוחים מתבססים על חקירת שינויי נוסח בכתבי היד ובדפוסים הקדומים, חקירה השוואתית של טקסטים מקבילים בספרות חז"ל, ועיון בדבריהם של מפרשי התלמוד והפוסקים הראשונים.

כל קטע של חקירה וניתוח מסתיים בהצגת מסקנות בעניין מגמת שילובו של הסיפור הנדון במשא ומתן שבסוגיה ובעניין תרומתו לעמדתה ההלכתית או הערכית-מוסרית. בחרנו לפתוח את הסדרה בסיפורי מסכת קידושין כיוון שהיא עשירה בסיפורים בנושאי אישות וחברה העשויים לעורר עניין בציבור הרחב.

היחידה הראשונה מוקדשת לסיפורי פרק א בקידושין, וסדר הדיונים בה תואם את סדר הופעת הסיפורים בפרק. החומר נחלק לסעיפים על פי קבוצות סיפורים שקיימים ביניהם קשרים נושאים. כל סעיף מכיל סיפורים הנקשרים למשנה מסויימת או לדיון מסויים בגמרא. בפתח כל סעיף הובא מבוא קצר המסביר קשר זה, מכנה בשמות את כל הסיפורים הנכללים בו ומציין את מראי המקום שלהם בגמרא.

קריאה מהנה!

א – קניין בכסף או בשווה כסף

במשנה מצויה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בעניין כסף הקידושין; לפי בית שמאי סכום הכסף הוא דינר או שווה דינר, ואילו לפי בית הלל פרוטה או שווה פרוטה. הסוגיה עוסקת בשאלה כיצד קובעים שהחפץ שבו נקנית האישה הוא שווה פרוטה. בהערכה סובייקטיבית של חפץ עוסקים הסיפורים הראשון והשני 'ערכו של סודר' (דף ח ע"א). הסיפור השלישי 'אמה בפריטי' (דף ח ע"ב) עוסק בקניית אמה באמצעות משכון.

ערכו של סודר: קידושין דף ח ע"א

סיפור ראשון

מקור

כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי	כמו זה שרב כהנא נטל סודר מבית
פדיון הבן	פדיון הבן
אמר ליה לדידי חזי לי חמש סלעים	אמר לו לי נראה חמש סלעים
אמר רב אשי	אמר רב אשי
לא אמרן אלא כגון רב כהנא,	לא אמרנו אלא כגון רב כהנא
דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא	שאדם גדול הוא וצריך לו סודר
ארישיה	על ראשו
אבל כולי עלמא לא	אבל כול העולם לא

סיפור שני

מקור

כי הא דמר בר רב אשי זבן סודרא	כמו זה שמר בר רב אשי קנה סודר
מאימיה דרבה מקובי	מאימו של רבה מקובי
שוי עשרה בתליסר	שווה עשרה בשלושה עשר

ההקשר לסוגיה

סוגיית הגמרא עוסקת בשאלה כיצד נקבע על ידי מיטלטלין שערכם אינו ברור בוודאות. רבה ורב יוסף חולקים על דרך אומדנם של המיטלטלין; רבה סבור כי די בשומה עצמית, היינו, בקביעת ערך המיטלטלין על ידי הנותן או המקבל, ולעומתו מחייב רב יוסף שומה רשמית

שתיעשה על ידי מומחה. רב יוסף מבסס את שיטתו על ברייתא: ¹ "דתניא עגל זה לפדיון בני טלית זה לפדיון בני לא אמר כלום. עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי". על כך נשאל בסוגיה האם תקף הפדיון במקרה שהערך הנקוב של חמישה שקלים לעגל או לטלית נקבע בידי הפודה באופן סובייקטיבי ולא דווקא ריאלי. השאלה משקפת בעיה הם ערך סובהיקטיבי נחשב לערך ממשי עבור פדיון. בסמיכות לכך מובאים שני סיפורים שעניינם הערכה עצמית (סובייקטיבית) של חפץ.

הדמויות בסיפורים

רב כהנא,² אפשר כי בסיפור הראשון מדובר באמורא בן הדור השלישי בן זמנם של האמוראים החולקים בסוגיה ואפשר באמורא בן הדור החמישי הקרוב יותר לזמנה של הדמות בסיפור השני.

רב אשי, אמורא בבלי בן הדור השישי, תלמידו של רב כהנא. כיהן כראש ישיבת סורא, ולפי המסורת התלמודית ערך את התלמוד הבבלי יחד עם רבינא.³

מר בר רב אשי, אמורא בן הדור השביעי שעמד בראש ישיבת מתא מחסיא זמן רב לאחר מות אביו רב אשי.

דיון בסיפור

רב כהנא שימש ככהן בטקס פדיון בן, שבו על אב לפדות את בנו הבכור מיד הכוהן בחמישה שקלים.⁴ במקום חמשת השקלים, דמי הפדיון, לקח רב כהנא סודר,⁵ שספק אם ערכו הגיע כדי חמישה שקלים, וטען כי לו לעצמו היה שווה חמישה שקלים. אירוע פדיון הבן דל בפרטים; אפשר כי רב כהנא רצה לפתור קושי של משפחה נזקקת. מכל מקום מעשהו ודבריו מעידים כי פָּרַש באופן נרחב את ערך הפדיון האמור בתורה, חמישה שקלים.

¹ תוספתא (מהד' צוקרמאנדל) בכורות פ"ו ה"ג עמ' 541. בסוגייתנו הברייתא מצוטטת ללא שינויים.

² ישנם חמישה אמוראים בשם זה: אמורא בן הדור הראשון, יליד בבל שעלה לארץ ישראל; אמורא בן הדור השני, פעל בבבל (סורא) ובארץ ישראל לסירוגין; אמורא בן הדור השלישי – רביעי, יליד בבל שעלה לארץ ישראל; אמורא בבלי בן הדור החמישי, פעל בפומ נהרא; אמורא בבלי בן הדור השישי.

³ ראו בבלי בבא מציעא פו ע"א "רב אשי ורבינא סוף הוראה... " על מעשה רב אשי ורבינא ראו הסברו של רש"י על הדף ד"ה סוף הוראה.

⁴ "ויפדונו מִבְּנֵי חֶזְקֵי תַפְדָּה בְּעֶרְכָּהּ פְּסָף תְּמִשֵּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֶּהָה הוּא" (במדבר יח טז).

⁵ בעל הערוך מבאר סודרא כמטפחת המיועדת לניגוב זיעה, וכן מעין מסווה או צעיף (כרך ו', ערך 'סודרא', עמ' 26). בתלמוד הבבלי מוזכרים שימושים נוספים לסודרא; ראו ברכות נא ע"א, קידושין כט ע"ב, מועד קטן טו ע"א, כד ע"א, ברכות ס ע"ב, יומא עח ע"ב, שבת עז ע"ב ועוד.

רב אשי⁶ אמר על המעשה: "לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא ארישיה אבל כולי עלמא לא". ניתן להבחין שרב אשי ראה בהתנהלותו של רב כהנא חריגה מהנורמה ההלכתית, והוא באר אותה על פי תפישת העולם שעליה חונך; רב כהנא הוא גברא רבה, ולכן הוא צריך להתעטף בסודר, גם סודר זול שווה עבורו חמישה שקלים משום שהוא זקוק לו. משמע שרב אשי מאפשר הערכה סובייקטיבית לגברא רבה.

עיון בסוגיות בהן מוזכר המושג "גברא רבה"⁷ מעלה שקיימת תביעה חד משמעית לקבל באופן א-פרוורי דברי "גברא רבה" בנימוק שוודאי מצוי בהם טעם.⁸ נראה שרב אשי סייג את מעשה רבו בשל סיבה זו, וקבע כי אפשרות זו קיימת לגבי רב כהנא ושכמותו בלבד, וסתם כהן אינו יכול לעשות כמעשהו.⁹ עקיפת דין מעין זו, רק רב כהנא "גברא רבה" יכול להעמיסה על כתפיו, וזאת בשל צרכיו המיוחדים הנובעים מהגדרת מעמדו. סיפורו של רב כהנא הובא לסוגיה כסיוע לטענה שיש מקרים בהם מקבל הכוהן את דמי פדיון הבן בחפץ שערכו הריאלי נמוך מחמישה שקלים. טענה זו נדחית על ידי רב אשי המלמד כי מהפן ההלכתי אל לו, לכוהן לעשות כן, וכי ההיתר שבו נקט רב כהנא לעצמו הינו ייחודי לו ולצרכיו מתוקף היותו "גברא רבה".

סיפור שני

מר בר רב אשי, קנה מאימו של רבה מקובי¹⁰ סודר ששווייו עשרה בשלושה עשר. כלומר, שילם עבור החפץ מחיר גבוה מערכו.

הסיפור נפתח במילות הקישור 'כי הא' המעידות שבעל הסוגיה שילבו כאן כדי לקשרו לסיפור על רב כהנא ואפשר גם לדברי רב אשי. הקשר לסיפור על רב כהנא ברור, שכן שני האמוראים העריכו סודרא במחיר לא ריאלי, ואכן מצאנו במפרשים שסיבת הבאת סיפורו של מר בר אשי נועדה להבהיר כי "פעמים שאדם קונה אותם יותר משוויים מפני הצורך".¹¹ אך בשונה ממעשהו של רב כהנא שהיה קיום מצווה של פדיון בן בכור, מעשהו של מר בר רב

⁶ כאמור רב אשי היה תלמידו של רב כהנא; על יחסי מורה תלמיד בין רב כהנא ורב אשי ראו היימאן, תולדות תנאים ואמוראים ג', עמ' 847 – 848.

⁷ בברכות יט ע"ב, שבת פא ע"ב, גיטין נה ע"ב, ונדה נ ע"ב מצויה הקביעה "גברא רבה אמר מילתא לא תחיו עליה" או "גברא רבה אמר מילתא - נימא בה טעמא". בסוגיות נוספות ניתן לזהות מסר דומה, ראו בבא מציעא סו ע"א, בבא מציעא סח ע"ב ובבא בתרא קמד ע"א.

⁸ בבבלי שבת פא ע"ב נאמר: "נימא בה טעמא".

⁹ אפשר שרב אשי בתוקף תפקידו כראש ישיבה מחשש להערמה שתאפשר תחרות מחירים בין הכהנים כדי לזכות בדמי הפדיון. ראו פירושם של המאירי והרשב"א על אתר.

¹⁰ אמורא בבלי בן הדור השביעי. פעל בסורא.

¹¹ ראו בתוספות ר"י הזקן; הרשב"א מפרש: "שדרכן של גדולים להתיקר במה שהן צריכין לו, וכדקאמר כי הא דמר בר רב אשי זבין סודרא מאמיה דרבא מקובי שוה עשרה בתליסר".

אשי אין עניינו מצווה אלא מקח וממכר, ואפשר שיש בסיס למחיר הגבוה ששילם, כגון איכות הצמר, יופייה של הטוויה או הרצון לסייע למוכרת שאולי הייתה ענייה.

הסיפור הובא כדי להראות שאפשרות של הערכה עצמית על ידי המקבל או הנותן קיימת במציאות. הצבת סיפור זה במקום השני, אפשר שהוא מלמד על כוונת בעל הסוגיה לרמז לכך שדעת רבה הסבור כי די בשומה עצמית קביעת ערכו של חפץ הניתן לאישה לשם קידושין, התקבלה.

אמה בפרוטה : קידושין דף ח ע"ב

מקור	תרגום
בני רב הונא בר אבין	בני רב הונא בר אבין
זבון ההיא אמתא בפריטי,	קנו אותה אמה בפרוטות
לא הוו בהדייהו,	לא היו איתם (פרוטות)
אותיבי נסכא עליה,	נתנו פיסת מתכת עליה (כמשכון)
לסוף אייקר אמתא,	לבסוף התייקרה האמה
אתו לקמיה דרבי אמי,	באו לפני רבי אמי
אמר להו:	אמר להם:
פריטי אין כאן, נסכא אין כאן.	פרוטות אין כאן פיסת מתכת אין כאן

ההקשר לסוגיה

הסוגיה עוסקת בקידושין שהחפץ אשר ניתן עבורם לא היה שווה פרוטה. במסגרת הדיון בקידושין באמצעות חפץ שאין בו שווה פרוטה עולה שאלה בדבר תקפות קידושין באמצעות משכון. בדיון על שאלה זו הביא רבא ציטוט של דברי רב נחמן: "רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון – אינה מקודשת", והתיב עליהם מתוך ברייתא אנונימית: "קידשה במשכון מקודשת". התיובתא נדחתה על ידי הגמרא באמצעות סברה שהברייתא שהובאה עוסקת במקרה שקידשה במשכון של אחרים שניתן לו בחובם, במקרה כזה בשעת הקידושין היה המקדש בעליו של המשכון, וערכו לא עתיד להשתנות עבורו.

הדיון הקצר מסתיים אפוא בקבלת דבריו של רב נחמן שקידושין אשר בהם נותן המקדש לאישה משכון כי אין לו דמים, אינם תקפים. לחיזוק המסקנה מובאת אנקדוטה הלכתית שאינה עוסקת בקידושין אלא במקח וממכר, ורב אמי פסק בה כי משכון כתחליף לדמים אינו מועיל ליצור קניין.

הדמויות בסיפור

רבי אמי, שני חכמים נקראים רבי אמי,¹² ניתן להניח כי מדובר באמורא בן הדור הרביעי, משום שהוא שימש בסיפור כדיין לתובעים שהם בני הדור החמישי, בניו של רב הונא בר אבין.

דיון בסיפור

הסיפור הוא מעין אנקדוטה הלכתית הבנויה ומסוגגנת באופן המצוי פעמים רבות בבבלי.¹³ יש בה שני חלקים: הראשון, תיאור מקרה, בני רב הונא בר אבין¹⁴ קנו אמה בפיסת מתכת שניתנה כמשכון, והשני, נפתח במילה "לסוף" שמתאר התפתחות, מחירה של האמה האמיר. נראה שהמוכר רצה לחזור בו מן המכירה, לכן הגיעו הקונים והוא לבית הדין. רב אמי פסק כי במסירת פיסת המתכת לא מומש הקניין. מן הראוי לציין כי פסיקתו של רבי אמי "פריטי אין כאן, נסכא אין כאן" אם כי כתובה ארמית כלשון שאר הסיפור, היא מהווה מקבילה סגנונית למשפט העברי שנאמר בדיון ההלכתי על ידי רב נחמן או על ידי רבא שהסביר את רב נחמן: "מנה אין כאן, משכון אין כאן".

המבנה והסגנון מצביעים על כך שלפנינו סיפור מעוצב שהובא לכאן כדי לחזק את עמדתו של רב נחמן, אף כי אינו עוסק בקידושין. יתר על כן פסיקת רבי אמי נוסחה באופן שיהלום לא רק את הפסיקה של רב נחמן בעניין קידושין באמצעות משכון אלא אף את הרציונאל שלה, שלפיו נתינת משכון במקום כסף אינה מועילה למימוש קניין.

¹² האחד, אמורא בן הדור השלישי שעלה לארץ ישראל מבבל ושימש כראש ישיבת טבריה לאחר רבי אלעזר בן פדת. השני, אמורא ארץ ישראלי בן הדור הרביעי.

¹³ ברכות מ ע"א, שבת קח ע"א, פסחים קג ע"ב, רראש השנה יז ע"א, יז ע"ב, יומא עא ע"ב, מועד קטן טז ע"ב, יז ע"א; יבמות נז ע"א, סה ע"ב, כתובות כ ע"ב, נג, ע"א, סא ע"ב ועוד.

¹⁴ בסיפורנו מדובר בבניו של רב הונא בר אבין, אמורא ארצישראלית בן הדור הרביעי. בבבלי מופיע לרוב כאמורא השולח שאלות לבבל; ראו בבא מציעא צג ע"ב, בבא בתרא נא ע"א ועוד.

ב – בעיות בהליך הקידושין

נושאים המשותף של כל הסיפורים הכלולים בסעיף זה הוא בעיות בהליך הנישואין. חלקם עוסקים בבעיות שהתעוררו בשל אי בהירות לגבי תגובת האישה להצעת הקידושין (דף ח ע"ב – ט ע"א), חלקם בשל פקפוק אם ערכו של החפץ ששימש תחליף לכסף הקידושין, שווה פרוטה (דף יב ע"א – ע"ב). אגב כך נספח הסיפור 'עונש מלקות לחתן' (דף יב ע"ב), ואחריו סיפורים בנושא 'קידושין לא ראויים' (דף יב ע"ב, יג ע"ב).

תגובת האישה להצעת הקידושין: קידושין דף ח ע"ב – ט ע"א

סיפור ראשון

מקור	תרגום
ההוא גברא דהו הקא מזבין חומרי פתכייתא, אתאי ההיא איתתא,	אותו אדם שהיה מוכר חרוזי זכוכית באה אותה אישה
אמרה ליה: הב לי חד שוכא,	אמרה לו: תן לי שורה אחת
אמר לה: אי יהבינא לך מיקדשת לי?	אמר לה: אם אתן לך תתקדשי לי?
אמרה ליה הבה מיהבה;	אמרה לו: תן נתון (נתון נתון)
אמר רב חמא:	אמר רב חמא:
כל הבה מיהבה לאו כלום הוא.	כל תן נתון לא כלום הוא

סיפור שני

ההוא גברא דהו קא שתי חמרא בחנותא, אתאי ההיא איתתא,	אותו אדם שהיה שותה יין בחנות באה אותה אישה
אמרה ליה: הב לי חד כסא,	אמרה לו: תן לי כוס אחת
אמר לה: אי יהבינא לך מיקדשת לי?	אמר לה: אם אתן לך תתקדשי לי?
אמרה ליה: אשקויי אשקיין,	אמרה לו: השקה תשקני
אמר רב חמא: כל אשקויי אשקיין לאו כלום הוא.	אמר רב חמא: כל השקה תשקני לא כלום הוא

סיפור שלישי

ההוא גברא דהו קא שדי תמרי מדקלא, אתאי ההיא איתתא,	אותו אדם שהיה משליך תמרים מדקל באה אותה אישה
א"ל: שדי לי תרתי,	אמרה לו: השלך אלי שניים

אמר לה: אם אשליך אליך תתקדשי לי?
 אמרה לו: השלך השלכה (השלך תשליך)
 אמר רב זביד: כל השלך השלכה
 לא כלום הוא.

אמר לה: אי שדינא לך מיקדשת לי?
 אמרה ליה: שדי מישדא;
 אמר רב זביד: כל שדי מישדא.
 לאו כלום הוא.

נשאלה להם
 תן השקה והשלך מהו
 אמר רבינא: מקודשת;
 רב סמא בר רקתא אמר:
 כתר המלך אינה מקודשת
 וההלכה אינה מקודשת

איבעיא להו
 הב אשקי ושדי מהו
 אמר רבינא: מקודשת;
 רב סמא בר רקתא אמר:
 תגא דמלכא אינה מקודשת
 והלכתא אינה מקודשת

ההקשר לסוגיה

הסוגיה משתלשלת מהברייתא "כיצד בכסף", ומובאות בה ברייתות המבחינות בין תגובות שונות של האישה למתן כסף המלכה בהצרת קידושין. הברייתות קובעות שהקידושין חלים במקרים שבהם משתמע במובהק מתגובת האישה כי היא הסכימה להם וקיבלה את הכסף עבורם, והן מעלות ספק לגבי אותם המקרים שבהם לא ניתן לקבוע בוודאות על פי תגובת האישה, אם הסכימה לקידושין כשקיבלה את הכסף, אם לאו.

בקובץ הסיפורים להלן מוצגים מקרים שבהם נקטה האישה לשון שאינה חד משמעית בתגובה להצעת הקידושין, וכיוון שלא הייתה מובהקת בהסכמתה להם או בסירובה, קיים סימן שאלה אם הם תקפים.

הדמויות בסיפורים

רב חמא, אמורא בבלי בן הדור החמישי שפעל בנהרדעא ובפומבדיתא.

רב זביד, אמורא בבלי בן הדור החמישי שפעל בפומבדיתא.

החכמים שבדיון המצוי אחרי הסיפורים הם בני הדור השישי, לכן ניתן להניח שעריכת הסיפורים והקובץ נעשו לכל המוקדם בדור השישי ואולי אף מאוחר מכך, בתקופת הסבוראים.

דיון בסיפורים

סיפור ראשון

הדמות הגברית בסיפור היא הכול המוכר חרוזי זכוכית, אולי בשוק ואולי מבית לבית, ואיננו יודעים אם האישה נפגשה איתנו בנוכחות אחרים, אם לאו. מכל מקום היא זו שיצרה את הקשר עם הגבר בראשונה. על פניו נראה השיח בין הדמויות כשיח של מקח וממכר, היא בקשה ממנו 'תן לי שורה אחת' והוא השיב בשאלה שהיא מעין תנאי: 'אם אתן לך תתקדשי לי?'. היא השיבה באופן שאינו מתייחס לשאלה 'נתון תתן', ותשובתה הייתה עשויה להתפרש כהסכמה להצעה או כדחייתה וכהתעקשות על בקשתה לשורת חרוזים. רב חמא פסק שאין בדבריה ראייה לכך שהסכימה לקידושין.

סיפור שני

הדמות הגברית בסיפור זה היא אדם השותה יין בחנות, לא ידוע אם הוא המוזג או שמא אחד האורחים במקום. על כל פנים המפגש בינו ובין הדמות הנשית התקיים במקום שקרוב לוודאי היו מצויים בו אנשים נוספים. האישה יצרה קשר ספק ענייני ספק חברתי 'תן לי כוס אחת' והגבר השיב בשאלה שהיא מעין תנאי: 'אם אתן לך תתקדשי לי?'. תגובת האישה: 'השקה תשקני' עשויה הייתה להשתמע כהסכמה להצעתו או כדחייתה והתעקשות על הבקשה לכוס משקה. גם במקרה זה פסק רב חמא שאין בדבריה ראייה להסכמה לקידושין.

סיפור שלישי

בסיפור זה הגבר קטף תמרים והשליך אותם מראש דקל, והאישה קראה אליו שישליך אליה שני תמרים. גם כאן איננו יודעים אם כוונת האישה בתגובתה הייתה חברתית או עניינית. יש לשים לב לציון הכמות 'שתיים' לעומת 'אחת' בשני הסיפורים הקודמים, ייתכן שציון זה מלמד על רעב, אך אפשר גם שהוא מרמז על רצונה בזוגיות. מכל מקום הקשר כאן נעשה בפומבי ובקול, ושוב חוזרת השאלה שמתנה את נתינת התמרים בהסכמה לקידושין, וגם התשובה 'זרוק תזרוק' העשויה להתפרש בשני כוונים מנוגדים. הפוסק במקרה זה היה רב זביד שפסק כרב חמא בשני המקרים הקודמים 'לא כלום הוא'.

נראה ששלושת הסיפורים נאספו ונערכו במגמה ליצור קובץ שניתן יהיה להסיק ממנו מסקנה הלכתית. הסגנון והמבנה הזהה של שלושת הסיפורים משמשים ראיות לעריכה:

א. גבר אנונימי עסוק בעשייה כלשהי.

ב. אישה אנונימית "אתאי" (באה), מילה היוצרת רושם של מפגש לא מתוכנן.

ג. האישה היא זו שיוצרת קשר ומבקשת בקשה.

- ד. הגבר שואל שאלה המנוסחת באופן אחיד "אם אתן לך תתקדשי לי".
 ה. האישה חוזרת על בקשתה בביטויים דומים שכולם מרכיבים מפועל בציווי ומשם פעולה בשינויים קלים.
 ו. כל הסיפורים מסתיימים בפסיקה בעלת נוסח אחיד: ציטוט תשובת האישה והוספת הפסק "לא כלום הוא".

נראה שעורך הקובץ סגן את הסיפורים באופן כמעט זהה והביא את שלושת הסיפורים בסדר המוצג לפנינו ככונת מכון.¹⁵ מבחינת תגובת האישה להצעת הקידושין הסיפורים מסודרים מהמקרה הקל אל הכבד, היינו, ממצב שבו קרוב לוודאי האישה לא ביטאה הסכמה להצעת הקידושין, ועד למצב בו אפשר שביטאה הסכמה לכך.

בסיפור הראשון מדובר בשיח של מקח וממכר, על כן סביר שכשהאישה אמרה "הבה מיהבא" התכוונה להדגיש את בקשתה לקנות חרוזים ותו לא. סבירות זו מחוזקת באמצעות המילים שאמרה האישה שאינן רומזות לקשר אישי.

בסיפור השני מדובר על סיטואציה חברתית – "הוה קא שתי חמרא בחנותא" ודבריה של האישה עשויים להתפרש כפנייה אישית (בהנחה שלא מדובר במוזג אלא באחד האורחים). גם ניסוח תשובתה של האישה לתנאי של הגבר להשקאתה ביין 'השקה תשקני' מדגיש את המימד האישי. לפיכך, במקרה זה קשה יותר מאשר במקרה הראשון להכריע אם התכוונה להסכים להצעת הקידושין, אם לאו.

בסיפור השלישי מדובר בסיטואציה פומבית ובשיח קולני, הוא נמצא בראש הדקל, והיא צועקת אליו. ייתכן שהמילים בהן השתמשה האישה "שדי לי תרתי" מעידות על רצונה בזיווג. נתונים אלה מקרבים את האפשרות שהאישה רצתה לרמוז לגבר להציע לה קידושין, ומשניתנה ההצעה, אפשר שהיא הסכימה לה וביטאה את הסכמתה במלים "שדי מישדא".

לסיכום, ניתן להניח כי סגנון הסיפורים וסידורם נועדו ללמד שאליבא דחכמי פומבדיתא בדור החמישי, בכל המקרים שבהם האישה לא נתנה הסכמה מפורשת לקידושין, הן אלה שבהם הייתה הסתברות קלה שדבריה ביטאו הסכמה הן אלה שבהם ההסתברות לכך הייתה חזקה, אין לתת תוקף לקידושין.

¹⁵ בעלי התוספות שמו לב לדמיון הרב בין הסיפורים והסבירו את נחיצות שלושתם: "הנך תלת עובדי איצטריך לאשמועינן (אלה שלושת המעשים נצרכו כדי להשיענו) דבשום דבר אין מועיל לא במידי דאכילה ושתיה ולא בשאר מילי" (ד"ה כל אשקי אשקויי כו'). לפי הסברם ניתן להבין שהסיפורים אינם חוזרים על עצמם, אך לא מובן רציונאל הסדר בו הם מוצגים. הם אינם מסבירים למה סודר בתחילה הסיפור על "שאר מילי" ורק אחר כך את הסיפורים על אכילה ושתיה

מהדיון המסופח לסיפורים וחותרם את הסוגיה ניתן להסיק שהנושא של תגובת האישה להצעת קידושין כראיה להסכמתה ומכאן לתקפות הקידושין, העסיק את אמוראי בבל בדורות האחרונים ואחדים מהם ניהלו ויכוח סוער לגביו. בסוף הסוגיה מוצגת בעיה: "... הב אשקי ושדי, מהו?", היינו, אם לשון האישה הייתה קצרה יותר מזו המוצגת בסיפורים ומשום כך אולי דווקא פחות מעורפלת ממנה, מהו הדין? כתשובה מצוטטת פסיקת רבינא¹⁶ "מקודשת", שאולי ניתן ללמוד ממנה על כך שבסורא התנגדו לפסיקת חכמי פמבדיתא. אולם אמורא בשם רב סמא בר רקתא¹⁷ הגיב על פסיקה זו בהתנגדות נחרצת: "תגא דמלכא! אינה מקודשת" כלומר, הוא נשבע בכתר המלך שאינה מקודשת. הדיון הקצר והסוער נחתם בפסיקת הלכה "והלכתא אינה מקודשת" שעומדת בניגוד לפסיקתו של רבינא. לפי הכותרת "והלכתא" ניתן להניח שהפסיקה שולבה בסוגיה בתקופה מאוחרת, ואולי ניתן להבין מכך שבדורות האחרונים של האמוראים הבעיה ההלכתית אשר הסעירה אותם, נותרה לא פתורה.¹⁸

קידש בספק שווה פרוטה : קידושין יב ע"א – יב ע"ב

סיפור ראשון

מקור

תרגום

ההוא גברא דאקדיש בזוודא דאורדי,	אותו אדם שקידש באגודה של מוך ¹⁹
יתיב רב שימי בר חייא קמיה דרב	ישב רב שימי בר חייא לפני רב
וקא מעיין בה,	והיה מעיין בה
אי אית בה שוה פרוטה - אין, אי לא - לא.	אם יש בה שווה פרוטה-כן, אם לא-לא

סיפור שני

ההוא גברא דאקדיש באבנא דכוחלא,	אותו אדם שקידש באבן כוחל ²⁰
יתיב רב חסדא וקא משער ליה,	ישב רב חסדא והיה משער לו
אי אית ביה שוה פרוטה - אין,	אם יש בו שווה פרוטה-כן

¹⁶ אמורא בן הדור השישי, שמקום פעולתו היה מתא מחסיא שליד סורא.

¹⁷ אמורא שנזכר רק כאן.

¹⁸ ריכוז הפסיקות המצוי בפסקה "והלכתא: אינה מקודשת. והלכתא: שיראי לא צריכי שומא. והלכתא כר"א. והלכתא כרבא אמר רב נחמן" מעיד על זמנה המאוחר של הפסקה.

¹⁹ כך רש"י, וכך סוקולוב שכתב: a handful of flocks of wool

²⁰ אבן כחולה או שחורה המשמשת לאיפור העיניים; סוקולוף מתרגם: stibnite, khol (ערך 'כוחלא', עמ' 558).

ואם לא, לא.

ואם אין בו שווה פרוטה לא?
והרי אמר שמואל: חוששים
רב חסדא לא סבר לו כשמואל

אמרה לו אימו

והרי אותו יום שקדשה
היה בו שווה פרוטה
אמר לה: לא הכל ממך (אין בכוחך)
לאסור אותה על האחרון

לא כמו יהודית אשתו של רבי חייא
שהיה לה צער לידה
אמרה לו, אמרה לי אם
קבל בך אביך קידושין כשהיית קטנה
אמר לה: לא הכל מאמך (אין בכוחה)
לאסור אותך עלי?

אמרו לו חכמים לרב חסדא:
למה? הרי יש עדים באידית שיודעים
שביום ההוא היה בו שווה פרוטה
עכשיו בכל מקרה לא נמצאים לפנינו

אותו אדם שקידש
בענף של הדס בשוק
שלחה (את הבעיה) רב אחא בר הונא
לפני רב יוסף:
כמו זה מה?
שלח לו:
הכהו כרב וצריך גט כשמואל.

ואי לא - לא.

ואי לית ביה שווה פרוטה לא?
והא אמר שמואל: חיישין
רב חסדא לא סבר ליה דשמואל.

אמרה לו אמו

והא ההוא יומא דקדשה
הוה ביה שווה פרוטה!
אמר לה: לאו כל כמינך
דאסרת לה אבתרא,

לאו היינו דיהודית דביתהו דרבי חייא,
דהוית לה צער לידה,
אמרה ליה, אמרה לי אם:
קיבל בך אבך קידושי כי זותרת!
אמר לה: לאו כל כמינה דאימך
דאסרת לך עילואי ?

אמרי ליה רבנן לרב חסדא:
אמאי? הא איכא סהדי באידית, דידיעי
דבהווא יומא הוה ביה ש"פ!
השתא מיהא לא ליתנהו קמן.

סיפור שלישי

ההוא גברא דאקדיש
בשוטיתא דאסא בשוקא,
שלחה רב אחא בר הונא
לקמיה דרב יוסף:
כה"ג מאי?
שלח ליה:
נגדיה כרב, ואצטריך גיטא כשמואל.

ההקשר לסוגיה

הסוגיה בה ענייננו דנה בחלקה השני של הפסקה במשנה הפותחת את מסכת קידושין: "...בכסף ב"ש אומרים בדינר ושווה דינר, ב"ה אומרים בפרוטה ובשווה פרוטה". בסוגיה קובץ של שלושה סיפורים שעניינם קידושין בחפץ שספק אם ערכו מגיע לכדי פרוטה, וכולם נפתחים במשפט "ההוא גברא דאקדיש...". שלושת הסיפורים הם שלושה ניסיונות לדחות את דברי שמואל "קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר – מקודשת", והנימוק לעמדתו זו²¹ "חיישין שמא שוה פרוטה במדי".

בסוגיה מקשים על דבריו: "והא אנן תנן, ב"ה אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה!" היינו, אפילו בית הלל הממעיטים בסכום הקידושין דייקו שהוא צריך להיות לפחות שווה פרוטה? ומשיבים: "לא קשיא: הא בקידושי ודאי, הא בקידושי ספק" היינו, מה שאמרו בית הלל נאמר לגבי קידושי ודאי, ושמואל מדבר בקידושי ספק.²²

הסיפורים הינם המחשה של קושיית הגמרא, ושלושתם עוסקים בלבטיהם של חכמים אם יש לראות במקרים שהובאו בפניהם נישואי ודאי או נישואי ספק.

הדמויות בסיפורים

רב שימי בר חייא, אמורא בבלי בן הדור השני שפעל בסורא. היה בנו של רב חייא בר רב, וסבו רב היה גם רבו.

רב חסדא, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמיד-חבר לרב הונא. פעל בכפרי, ורק שנתיים לאחר מות רב הונא התמנה לראש ישיבת סורא.

רב אחא בר הונא, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; תלמידם של רבה ושל רב יוסף.²³

²¹ סביר שהנימוק הוא משל סתם התלמוד.

²² רש"י הסביר את ההבדל כך: בקידושי ודאי אם בא אחר וקידשה אחר כך קידושין לשני אינם תקפים והיא אינה צריכה גט ממנו, ובקידושי ספק נישואיה לשני תופסים, והיא צריכה גט מהראשון.

²³ התואר רב חסר בסיפורנו אך מופיע במקומות אחרים בתלמוד, כגון ברכות כג ע"א, שבת קנ ע"א, פסחים מז ע"ב, מנחות טז ע"א, נדרים פט ע"ב ועוד.

דיון בסיפורים

סיפור ראשון

הסיפור הוא המחשה של קושיית הגמרא וקרוב לוודאי הובא כדי להציג פסיקה של אמורא²⁴ שאינה תואמת לדברי שמואל. בעל הסוגיה הגיב על הסיפור במלים "ואי לית בה שוה פרוטה לא? והאמר שמואל: חיישינן!" וענה באותה הלשון שבה ענה לשאלה על הסתירה בין שמואל ובין משנת בית הלל: "לא קשיא: הא בקידושי ודאי, הא בקידושי ספק". החזרה הלשונית המדוייקת מחזקת את ההבנה שהסיפור הובא במגמה להציג פסיקה לפי בית הלל שדברי שמואל אינם תואמים אותה.

שני הניסיונות, של הסיפור ושל בעל הסוגיה, לסתור את דברי שמואל נדחים באופן זהה על ידי צמצום חלותם: לפי הדחייה פסק שמואל מה שפסק בעניין קידושי ספק בלבד, ולפיכך לא סתר את בית הלל ולא חלק על רב שימי בר חייא, שדבריהם עסקו רק בקידושי ודאי. אפשר שהחזרה המדוייקת על התירוץ "הא בקידושי ודאי הא בקידושי ספק" מצביעה על מגמת הסוגיה עד כאן להכריע שקידושין בדבר שאינו שווה פרוטה הם קידושי ספק. הרי אם לא כן ניתן היה לתרץ בפשטות את הסתירה בין דברי שמואל ובין הנאמר בסיפור ולומר שרב שימי או מורו רב, לא סברו כשמואל, כפי שנאמר בהמשך על קביעתו של רב חסדא.

סיפור שני

חלקו הראשון של הסיפור זהה כמעט לחלוטין לסיפור הקודם לו למעט שלושה הבדלים: האחד, החפץ בו קודשה האישה; בסיפור הראשון "זוודא דאורדי", ובשני "אבנא דכוחלא". ההבדל השני הוא בדמויות הפועלות; בסיפור הראשון הדובר הוא תלמיד, רב שימי, היושב לפני רבו רב, ואילו בסיפור השני הדיין הוא רב חסדא. ההבדל השלישי הוא הפועל שבו בחר בעל הסוגיה לתאר את פעולתם; רב שימי "וקא מעיין בה", ואילו רב חסדא "וקא משער"²⁵ ליה". 'מעיין' משמעו שם לב, מתעמק, ואילו 'משער' משמעו מעריך, ובסיפור הכוונה שהוא העריך את שוויו של החפץ. מן הראוי לציין כי השימוש בשורש שע"ר נעשה לאורך כל הדיון ההילכתי – האם הוא "שוה פרוטה"²⁶.

²⁴ כנראה, מדובר בעמדתו של רב המוצגת על ידי נכדו-תלמידו, שהוא הדיין בסיפור. ²⁵ בכתב יד ותקן נכתב "מעיין" כמו בסיפור הראשון. אך בהמשך "אי אית ביה שוה פרוטה אי לא הוי" ללא המסקנות "אין" ו"לא". ולפי זה לא ברור אם התכוון לפסול את הקידושין אם ימצא שהאבנא דכוחלא אינה שווה פרוטה, אם לא. אלא שהמשך מבלבל וחוזר על שתי האפשרויות בניסוח שונה.

²⁶ בסוגייתנו (דף יב ע"א): "...והא כי אתא רב דימי אמר: שיער רבי סימאי בדורו, כמה היא פרוטה? אחד משמנה באיסר האיטלקי! וכי אתא רבין אמר: רבי דוסתאי ורבי ינאי ורבי אושעיא שיערו, כמה הוי פרוטה? אחד מששה באיסר האיטלקי! " ובהמשך: " גופא, כי אתא רב דימי אמר: שיער ר' סימאי בדורו, כמה היא פרוטה? אחד משמנה באיסר האיטלקי; וכי אתא רבין אמר: שיערו ר' דוסתאי ורבי ינאי ור' אושעיא, כמה היא פרוטה? אחד מששה באיסר האיטלקי".

לאחר חלק זה של הסיפור ישנה התערבות של בעל הסוגיה שבה הקושיה זהה מבחינה סגנונית לקושייה המובאת אחר הסיפור הראשון "ואי לית בה שוה פרוטה – לא? והאמר שמואל: חיישין", אך התשובה שונה, והשוני מובלט בהשוואה להלן:

הקושיה על הסיפור השני	הקושיה על הסיפור הראשון
ואי לית ביה שוה פרוטה - לא?	ואי לית בה שוה פרוטה - לא?
והאמר שמואל: חיישין!	והאמר שמואל: חיישין!
התשובה לקושיה על הסיפור השני	התשובה לקושיה על הסיפור הראשון
רב חסדא לא סבר ליה דשמואל. ²⁷	לא קשיא: הא בקידושי ודאי, הא בקידושי ספק.

בחלק השני של הסיפור הובאה, בפי אימו של המקדש הראשון, עדות כי ביום הקידושין הייתה אבן הכוחל שווה פרוטה, אך עדות זו נדחתה. על פניו נראה שרב חסדא דחה את העדות על הסף, משום שהמעידה הייתה אישה וגם נוגעת בדבר, אולם לפי הנוסח שבכת"י מינכן ווטיקן האם לא העידה, אלא רק הפנתה את תשומת לבו של רב חסדא לקיומם של עדים המוכנים להעיד כי "דהוא יומא הוה ביה שווה פרוטה", ולפיכך יש לשאול מדוע דחה את דבריה. אפשר שרב חסדא סבר שעדות על כך שבעבר הייתה אבן הכוחל שבה קודשה האישה שווה פרוטה, אינה מועילה להקנות לקידושין אפילו תוקף של קידושי ספק, היינו, הוא חלק על שמואל אפילו בקידושי ספק.²⁸ לפיכך לא יכול היה בעל הסוגיה לתרץ את הסתירה בין פסיקתו ובין דברי שמואל כפי שתירץ את זו שבין דברי שמואל ובין פסיקת רב שימי.

בשלב זה ציטט רב חסדא או בעל הסוגיה את הסיפור על יהודית, אשת רבי חייא, שביקשה להשתחרר מנישואיה כי היה לה צער לידה, ולכן העידה לפני בעלה שאמה אמרה לה כי אביה קדשה למאן דהוא בילדותה המוקדמת, ולפיכך אין תוקף לקידושין שקידשה הוא. נראה שישודו של סיפור זה הוא במה שהיה ידוע על אשת רבי חייא ועל ניסיונותיה לחדול מללדת.²⁹

²⁷ בעלי התוספות בקשו להסביר מדוע לא תירצה הגמרא את פסיקתו של רב חסדא כמו שתירצה את פסיקת רב שימי. הסברם צריך עיון גדול.

²⁸ ראו ריטב"א על הדף.

²⁹ יבמות סה ע"ב: "יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתא מפקדא אפריה ורביה? אמר לה: לא. אזלא אשתיא סמא דעקרתא, לסוף איגלאי מילתא, אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריא. דאמר מר: יהודה וחזקיה אחי, פזי וטוי". [יהודית אשתו של ר' חייא היה לה צער לידה, שינתה בגדיה ובאה לפני ר' חייא. אמרה (שאלה): אישה מופקדת על פרייה ורבייה. אמר לה: לא. הלכה שתתה סם של עקרות. לבסוף נגלה (לו) הדבר, אמר לה: הלוואי והיית יולדת לי (מ)בטן(הריון) אחת אחרונה. שאמר מר: יהודה וחזקיה אחיהן פזי וטוי].

הקישור בין הסיפורים נעשה באמצעות שאלה רטורית הנאמרת בנימה של השתאות: האם אין המקרה של האם בסיפורנו כמקרה אמה של יהודית, אשת רבי חייא, והתשובה היא שאכן המקרים דומים; כשם שעדות אמה של יהודית על כך שאביה השיאה בקטנותה, לא התקבלה, כך גם עדות אמו של המקדש באבנא דכוחלא, דינה שלא תתקבל.

ראוי להעיר על כך שחרף הדמיון בין המקרים אין ביניהם זהות כיוון שבסיפור על יהודית, אשת רבי חייא, מסופר על כך שהיא עצמה העידה על פסול בנישואיה שלה, היינו, עדותה הייתה עדות של נוגעת בדבר. ועוד, שהייתה זו עדות משמועה, כיוון שהיא שמעה אותה מפי אמה שאף היא עצמה הייתה, מן הסתם, נוגעת בדבר (שכן ודאי ביקשה למנוע מבתה את סבל ההריונות והלידות). העדר הזהות בין המקרים מאשש את ההנחה שסיפור גרעיני ידוע ומוכר על הלידות הקשות של אשת רבי חייא ועל ניסיונותיה להימנע מהן הובא למקומנו במטרה לחזק את העיון של רב חסדא בעניינו של המקדש באבנא דכוחלא.

לאחר הסיפור על יהודית שמהווה סטייה מהמהלך העיקרי של סיפורנו ומפסיקתו של רב חסדא, מובאת התנגדות חכמים לפסיקה בנימוק: "הא איכא סהדי באידית, דידיעי דבההוא יומא הוה ביה שוה פרוטה! (הרי יש עדים באידית שידועים שבאותו יום היה בו שוה פרוטה!)", התנגדותם נענית על ידו במלים: "השתא מיהא לא ליתנהו קמן" (עכשיו מכל מקום, הם אינם לפנינו).³⁰

הדברים הנחרצים בעד ביטול הקידושין מעידים על כך שהסיפור הובא כניסיון נוסף, חזק יותר מהראשון, כדי לחלוק על דברי שמואל. אולם גם ניסיון זה לא עולה יפה, ופסיקתו של רב חסדא שלפי הגמרא "לא סבר לה כשמואל" נדחתה הן על ידי ציטוט הסתייגותם של אביי ורבא מהניסיון של הגמרא להקיש ממקרה של ספק שבויה, והנימוק להסתייגות הוא כי יש להחמיר בספק אשת איש, הן על ידי שילוב אנקדוטה המספרת על משפחה מסורא שפרשו מצאצאיה כיוון שנולדו לאימם מקידושין שניים שחלו לאחר שהראשונים נפסלו ולא הסתיימו על ידי גט.

הדיון מסתיים אפוא, בדחיית דרכו של רב חסדא המתוארת בסיפור, היינו, בביטול הניסיון לקרקע את דעתו של שמואל על כך ש"חיישין" לקידושין שספק אם יש בהם שווה פרוטה.

³⁰ הפסיקה המיוחסת בסיפור לרב חסדא זהה לפסיקתו של רבי חנינא שהתיר לבנותיו של שמואל להינשא לכהונה אף כי שהיו עדים לכך שבעבר הן היו שביות, והוא נימק את קביעתו בכך שהעדים לא נכחו בדיון (כתובות כג ע"א).

סיפור שלישי

סיפור זה דומה לשני קודמיו בניסוח הפתיחה ובפסיקה המושהית בשל שליחת המקרה לעיונו של רב יוסף. אך בכך תם הדמיון. במקרה המתואר בסיפור זה קיימים שני גורמים המעלים שאלה כפולה לגבי תוקף הקידושין: האחד, ערכו הכספי של ענף ההדס שבו קידש האיש, והשני, השוק, מקום הקידושין שמעיד על המקדש כי נהג בזלזול ובפריצות.³¹

נראה שבמקרה זה לא היה צורך ל"עין" בשוויו של ענף ההדס כיוון שהיה ברור כי איננו שווה פרוטה ניתן ללמוד זאת בהדיא מסיפור המובא בהמשך הסוגיה על פיו מחצלת שלמה של ענפי הדס אינה שווה פרוטה.³²

תשובת רב יוסף נחלקת לשניים: "נגדיה כרב" ו"ואיצטריך גיטא כשמואל"; מחלקה הראשון של התשובה מובן כי יש להענישו על שקידש בשוק, ומחלקה השני עולה כי רב יוסף קיבל את דעת שמואל וייחס תוקף לקידושין שאין בהם שווה פרוטה. הניסוח "כשמואל" רומז לכך שהיו גם מי שחלקו על דעת שמואל.

שלושת הסיפורים משקפים את התמשכותה של המחלוקת בעניין קידושין שאין בהם שווה פרוטה; היא החלה בדור ראשון של אמוראי בבל, רב ושמואל, ונמשכה גם בדור השני והשלישי בקרב אמוראי סורא ופומבדיתא:

א. רב שימי ישב לפני רב, ופסק כי קידושין שאין בהם שווה פרוטה במקומם, אינם קידושין. הגמרא הסבירה שהתכוון לקידושי ודאי, ולפיכך לתפיסתה הוא לא חלק על שמואל שפסיקתו נאמרה לגבי קידושי ספק.

ב. רב חסדא פסק קידושין שאין בהם שווה פרוטה במקומם, אינם קידושין ולפיכך עולה כי חלק על שמואל.

ג. רב יוסף פסק כי קידושין שאין בהם שווה פרוטה במקומם תקפים, היינו, הוא קיבל את פסיקתו של שמואל.

על פי הדמיון בלשון ובסגנון של הסיפורים ולפי אופן סידורם אפשר שהם נערכו וסודרו כקובץ של אנקדוטות הלכתיות במגמה להראות שמחלוקת רב ושמואל נמשכה גם אחריהם. ראוי לציין שבסורא, בישיבתו של רב, פסקו תלמידיו, רבי שימי ורב חסדא בניגוד לשמואל, וקבעו שלקידושין מעין אלה אין כל תוקף, ואילו בפומבדיתא פסק רב יוסף שיש תוקף לקידושין אלה ונסמך על פסיקתו של שמואל.

³¹ רש"י יבמות נב ע"א: "רב מנגיד אמאן ד... ואמאן דמקדש בשוקא - אפילו בכספא דמנהג זילות ופריצות היא".
³² בהמשך הסוגיה מובא סיפור על אדם שקידש במחצלת ענפי הדס ואמרו לו "הרי אין בה שווה פרוטה". בסיפור גופו אדון בהמשך, ולפי שעה אומר רק שסיפור זה מהווה עדות לכך שהיו שלא נהגו על פי פסיקתו של שמואל.

עונש מלקות לחתן : קידושין יב ע"ב

מקור	תרגום
והא ההוא חתנא	והרי אותו חתן
דחליף אבבא דביה חמוה	שחלף על פתח בית חמיו
ונגדיה רב ששת	והכהו (פסק להכותו) רב ששת

ההקשר לסוגיה

קובץ הסיפורים הקודם מסתיים בהבאת פסיקתו של רב יוסף במקרה של המקדש בענף של הדס בשוק "נגדיה כרב ואיצטריך גיטא כשמואל". בהקשרה של פסיקה זו מובאות בסוגיה שתי מסורות: האחת, הערת הסבר של סתם התלמוד על החלק הראשון של הפסיקה "נגדיה כרב" הכוללת רשימה של כל המקרים שרב היה "מנגיד" עליהם, היינו, מעניש בגינם עונש מלקות. השנייה, פיתוח של אחד מרכיבי הרשימה, חתן המתגורר בבית חמיו. על רכיב זה נשאל בסוגיא "דדייר אין, חליף לא", וכהכחה לכך שראוי להלקות אף חתן החולף על פני בית חמיו מובאת אנקדוטה קצרה.

דיון באנקדוטה

הניסיון ללמוד הלכה ממעשה רב ששת שהטיל עונש מלקות על חתן משום שחלף על פני בית חמיו, נדחה בטענה שרב ששת פסק במקרה מיוחד שבו החתן היה מושא תשוקתה של חמותו, ולכן היה צורך למנוע בעדו מלחלוף ליד ביתה.³³ אפשר שרשימת עונשי המלקות שהטיל רב, ואולי אף הסיפור על החומרה היתירה שנקט רב ששת כלפי חתן שהיה חשש שהתראה עם חמותו הובאו לסוגיה כדי להצביע על אפשרות שעמדתו המחמירה של רב בנוגע לקידושין הייתה מנוגדת לדעתו של שמואל, ובאה לביטוי גם בחילוקי הדיעות ביניהם בנוגע לקידושין בדבר שספק אם יש בו שווה פרוטה.

³³ להרחבת העיון באנקדוטה דלעיל ובפסיקתו המצמצמת ועם זאת הקשוחה משהו של רב, לפיה "חתנא דדייר בי חמוה" ראוי לעונש מלקות ראו ניסן רובין, שמחת חיים, עמ' 27-28. לדבריו האירוסין הם מצב לימינאלי (מצב זמני שאין בו המשכיות) המאופיין, בין השאר, באי מיניות. טקס האירוסין מתקיים בבית אבי הכלה, והוא בעיקרו טקס ניתוקה של האישה מבית אביה, ואילו טקס הנישואין מתקיים בבית החתן או בבית אביו, ועיקרו טקס שילוב הכלה בבית החתן. לפי דברים אלה לא סביר שבתקופת האירוסין שעניינם תהליך ניתוקה של האישה מבית אביה, יצטרף החתן למשפחת ארוסתו ויגור עמה בביתה. אולם נראה שבמציאות לא אחת התגלגלו הדברים באופן שונה, ונסיבות כלכליות או גיאוגרפיות גרמו לשיתוף מגורים. אפשר ששיתוף זה היה לצנינים בעיני רב ואולי גם בעיני חכמים נוספים. ראו על כך בפסחים קיג ע"א.

קידושין לא ראויים : קידושין יב ע"ב, יג ע"ב

סיפור ראשון

מקור

ההוא גברא דאקדיש בציפתא דאסא
אמרו ליה: והא לית בה ש"פ!
אמר להו: תיקדוש בארבע זוזי דאית בה.
שקלתא ואישתיקה.

תרגום

אותו אדם שקדש במחצלת של קנים
אמרו לו: והרי אין בה שוה פרוטה!
אמר להם: תתקדש בארבעה זוזים שיש בה
לקחה אותה ושתקה.

סיפור שני³⁴

ההיא איתתא דהוה קא מזבנה וורשכי,
אתא ההוא גברא חטף וורשכא מינה,
אמרה ליה: הבה ניהלי,
אמר לה: אי יהיבנא ליך מיקדשת לי?
שקלתיה ואישתיקה;

אותה אישה שהייתה מוכרת חגורות
בא אותו אדם חטף חגורה ממנה
אמרה לו: תן לי,
אמר לה: אם אתן לך תתקדשי לי?
לקחתה ושתקה.

ההקשר לסוגיה

שני סיפורים אנונימיים אלו מובאים במהלך הדיון של הסוגיה בתגובת האישה המהווה מען להצעת קידושין. המכנה המשותף ביניהם הוא שבשניהם האישה מקבלת עבור הקידושין חפץ שנתינתו אינה תקינה, ושותקת.

דיון בסיפורים

הסיפור הראשון נפתח ב"ההוא גברא דאקדיש ב...", סגנון פתיחה דומה לסגנונות הפתיחה של שלושת הסיפורים שעסקו באדם המקדש בפחות משווה פרוטה, אולם נראה שסיפור זה אינו שייך לקובץ של שלושת אלה, אלא פותח דיון חדש.

שני רבדים בסיפור: רובד המעשה שביטוי מצוי בשורת הפתיחה ובשורת הסיום, ורובד השיח שמצוי בשתי השורות שביניהן. שורת השיח הראשונה המיוחסת לאומרים אנונימיים מקשרת את חלקו הראשון של המעשה לבעיה שנדונה קודם לכן בסוגיה 'קידושין בדבר

³⁴ הסיפורים אינם באים ברצף.

שאינו שווה פרוטה', והשורה השנייה המיוחסת לגיבור הסיפור שאף הוא אנונימי, מטרימה את חלקו השני של המעשה, קבלה ושתיקה.

בסיפור עצמו אין פסיקה, אולם דברי רבא המובאים בתגובה אליו, קבעו: "שתיקה שלאחר מתן מעות לא כלום היא". דבריו התבססו על פרשנות שנתן לברייתא הדנה במקרה בו אדם הסב מעות שמלכתחילה נתן לאישה לשם פיקדון למעות שנתנו לשם קידושין. הברייתא קובעת כי במקרה שההסבה נעשתה לאחר שהאישה קבלה את המעות, הקידושין מותנים בכך שהאישה "רצתה" בהם. רבא, פרש כי האינדיקציה ל"רצתה" היא אמירת 'כן', ול"לא רצתה" שתיקה, ולפיכך יש ראייה מהברייתא כי שתיקה שלאחר מתן מעות לא כלום היא.

ברם נראה שפרשנות זו של רבא לברייתא התקבלה הלכה למעשה רק בחלק מהקהילות בבבל; בפום נהרא הייתה מסורת משמו של רב הונא בריה דרב יהושע שלא נהגו לפי פירוש של רבא לברייתא, ולעומת זאת רבינא קבע כי במקומות שבהם לא שמעו על דברי רב הונא בריה דרב יהושע ינהגו לפי פירוש של רבא.

גם בסיפור השני שני רבדים: רובד תיאורי ורובד של שיח. הרובד התיאורי בנוי משתי השורות שבפתיחת הסיפור ומשורת הסיום שלו. שורת הפתיחה היא אקספוזיציה, שבשונה מכל הסיפורים הקודמים מתארת את מעשי האישה. השורה הבאה מתארת את מעשהו של הגבר המנוגד ניגוד קוטבי למעשי הקידושין המתוארים בסיפורים קודמים, משום שאינו אלא מעשה בריונות וגזלה. אפשר שהבריונות הייתה מושכלת ונעשתה מתוך כוונה לזכות בהסכמת האישה לקידושין. ניתן להסיק זאת מתוך רובד השיח שבו לדרישת האישה מהגזלן להשיב לה את הגזלה, הוא עונה בשאלה: 'אם אתן לך תתקדשי לי?' מכל מקום שורת הסיום שבה לרובד התיאורי, ומפרטת כי האשה: "לקחתה (את הגזלה) ושתיקה".

חלק השיח בסיפור מהדהד את חלקי השיח בסיפורים שהובאו בסוגיית דף ח' עמוד ב-ט' עמוד א' שבהם נשים בקשו מגברים בקשות שונות ונענו בתשובות שתלו את ההיענות להן בהסכמה לקבל קידושין.³⁵ בסיפורים הללו פסקו רבי חמא ורב זביד, אמוראים בני הדור החמישי, שדברי האישה אינם מעידים על הסכמתה לקידושין. אולם, בכל המקרים הללו סימן השאלה הוסב על כוונת דברים שאמרה האישה ואילו במקרה שבספורנו האישה עשתה

³⁵ ראו לעיל דיון בשלושת הסיפורים הראשונים שכותרתם 'תגובת האישה להצעת הקידושין' בקובץ 'בעיות בהליך הקידושין'.

מעשה ושתקה, וסימן השאלה הוסב דווקא על כוונת שתיקתה. לפי פירושו של רב כוונת השתיקה במקרה המתואר בסיפורנו אינה עדות להסכמת האישה לקידושין, אלא ביטוי לרצונה להשיב לעצמה את הגזלה.

בשולי הדברים ניתן להוסיף הרהור על כך שלמרות השוני הרב בין המקרים המתוארים בסיפורים אפשר שפסיקתו של רב נחמן במקרה המתואר בסיפורנו הייתה בסיס לפסיקתם של רבי חמא ורב זביד, כיוון שיש מכנה המשותף בין המקרים, אי ודאות לגבי כוונת האישה. סיוע להרהור זה יש בדיון של הגמרא בפסיקתו של רב נחמן. בדיון זה הקשו על פסיקת רב נחמן ממקור תנאי "קידשה בגזל ובחמס ובגניבה או שחטף סלע מידע וקדשה מקודשת" והשיבו בציטוט דברי רבא שצמצם את תחולת המקור התנאי למקרים שבהם היו שידוכין, היינו, היה קיים בין הגבר והאישה קשר מחייב לפני מעשה הגזל, החמס או הגניבה.

מדיון זה ניתן ללמוד שלאחר זמנו של רב נחמן נקבע כי שתיקתה של נגזלת בתגובה להצעת קידושין של גזלן שנאמרה כתנאי להשבת הגזלה, אינה מעידה על הסכמתה לתנאי, אלא על רצונה להשיב לידיה את הגזלה. ייתכן שקביעה זו שמשה בסיס לתפיסת האמוראים המאוחרים, רב חמא ורב זביד, שבמקרים של קידושין בעייתיים רק הסכמה מפורשת של האישה מקנה להם תוקף.

ג – "אישה קונה עצמה" ו"עבד קונה עצמו"

עניינה של המשנה הפותחת את מסכת קידושין בדרכים שבהן האשה נקנית ובדרכים שבהן היא קונה את עצמה, משמע משתחררת מלהיות קניינו של בעלה. המשניות העוקבות עוסקות בקניינם של עבדים (עברי וכנעני) ובאפשרויות העומדות בפניהם "לקנות עצמם", היינו, להשתחרר מעבדותם. בנושא זה עוסקים שלושת הסיפורים שלהלן: חלוץ הנעל (דף יד ע"א), רבי יהודה הנדואה (דף כב ע"ב) וסבי דנזוניה (דף כה ע"א).

חלוץ הנעל: קידושין יד ע"א

מקור

אמר רבי יהודה:

פעם אחת היינו יושבים לפני ר' טרפון,

ובאתה (ובאה) יבמה לחלוץ

ואמר לנו:

ענו כולכם ואמרו

חלוץ הנעל חלוץ הנעל!

ההקשר לסוגיה

המשנה³⁶ עוסקת בדרכים שבהן נקנים אישה, עבד ויבמה ובדרכים שבהן הם קונים את עצמם. ענייננו בחלק הסוגיה המוסב על הסיפא של המשנה "...היבמה נקנית בביאה וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם".³⁷

בסוגיה נשאל בעניין היבמה "מנלן", היינו, מנין שהיא קונה את עצמה בחליצה, ואחריה היא חופשית להינשא לכל אדם מישראל. התשובה נשענת על מדרש הפסוק "וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חָלוּץ הַנֶּעֱל" (דברים כה ז), מהמילה "בְּיִשְׂרָאֵל" לומדים שהיא מותרת לכל אדם מישראל. אולם תשובה זו נדחתה על ידי ציטוט של דברי רב שמואל בר יהודה שאמר: "ישראל, ולא

³⁶ קידושין פ"א מ"א.

³⁷ פרטי מצוות חליצה מצויים בספר דברים: "וְאִם לֹא יִחַפֵּץ הָאִישׁ לְקַחֵת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשְּׂעִרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהִקִּים לְאֶחָיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יְבָמִי: וְקָרָאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדָבְרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא תִפְצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעִנְיֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נֶעֱלָו מֵעַל רִגְלוֹ וְנִרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה פֶּכֶה נַעֲשָׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אֶחָיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חָלוּץ הַנֶּעֱל" (דברים כה ז – י).

בבית דין של עובדי כוכבים".³⁸ כלומר, המילה "בְּיִשְׂרָאֵל" מלמדת כי בית הדין שבפניו חולצים הוא בית דין מישראל ואינה מלמדת על היתר החלוצה לכל אדם מישראל. דחייה זו נדחתה בטיעון שהמילה "בְּיִשְׂרָאֵל" מופיעה בפסוק נוסף הקשור לחליצה: "... וְאָמַרְהָ מֵאֵן יִבְמִי לְהַקִּים לְאֶחָיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יִבְמִי" (שם, כ"ה ז'), והכפלת המילה "בְּיִשְׂרָאֵל" מלמדת הן על כך שעל החליצה להיעשות בבית דין של ישראל הן על היות החלוצה מותרת לכל אדם מישראל.

בהקשר זה מובא סיפור שמביא רבי יהודה על מעמד חליצה בפני רבי טרפון.

הדמויות בסיפור

רבי יהודה (בר עילאי), תנא בן הדור הרביעי, תלמידו של רבי עקיבא.
רבי טרפון, תנא בן דור יבנה, תלמידם של רבן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי. בצעירותו בית המקדש השני עדיין עמד על תילו. הוא התגורר בעיר לוד אך פעל רבות ביבנה והיה תלמיד-חבר לרבי עקיבא.

דיון בסיפור

התנא רבי יהודה מספר על מעשה חליצה שנכח בו. הוא פותח דבריו בביטוי פעם אחת המציין אירוע מציאותי,³⁹ ומפרט שהוא וחבריו ישבו לפני רבי טרפון כשבאה אישה לחלוץ. בתום מעשה החליצה אמר רבי טרפון ליושבים לפניו לקרוא: "חלוץ הנעל, חלוץ הנעל".

נראה שרבי טרפון סבר כי יש ללמוד את "וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חְלוּץ הַנְּעֵל" כפשוטו, ועל הנוכחים במקום החליצה לקרוא 'חלוץ הנעל'.⁴⁰ לפיכך הפסוק אינו 'פנוי' לדרשה, ואי אפשר לדרוש ממנו את התרת החלוצה להינשא לכל איש מישראל.⁴¹

³⁸ יבמות נד ע"א ובסוגיותנו.

³⁹ ראו משנה עירובין פ"ד מ"ב, ראש השנה פ"ד מ"ד; תוספתא (מהד' ליברמן) ברכות פ"א ה"ב עמ' 2, שבת פ"א ה"ג עמ' 3 ועוד.

⁴⁰ הסיפור בתוספתא בא לאשר את הקביעה כי לא רק החכמים צריכים לקרוא בסיום טקס החליצה "חלוץ נעל" אלא גם התלמידים

⁴¹ אפשר שהוראת רבי טרפון נועדה גם כדי לפרסם את דבר החליצה, היות שבתקופתו חלו שינויים חברתיים-כלכליים בגינם העדיפו חליצה על ייבום כפי שנאמר במשנה: "... מצות ייבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכווין לשם מצוה ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות ייבום..." (משנה בכורות פ"א מ"ז).

בעל הסוגיה הבהיר: "ההוא מונקרא שמו יצא"; לפי הבהרה זו רבי טרפון סמך את פסיקתו על הרישא של הפסוק "וְנִקְרָא שְׁמוֹ...". והמילה "בישראל" בסיפא של הפסוק, נותרה פנויה ללמד שטקס החליצה צריך להתקיים בפני בית דין של ישראל. מהדרשות המובאות בסוגיה נלמדו הלכות שהליך החליצה מתקיים בבית דין של ישראל, וכי היבמה מותרת לכל אחד מישראל. הסיפור מוסיף נוהג שהנהיג רבי טרפון ולפיו במעמד החליצה בבית על הנוכחים לקרוא 'חלוץ הנעל' ובכך לפרסם את דבר מעמד החדש של מי שהיו יבם ויבמה.

רב יהודה הנדואה: קידושין דף כב ע"ב

הסיפור

מקור	תרגום
ר' יהודה הנדואה גר שאין לו יורשין הוה,	רב יהודה מכוש ⁴² גר שאין לו יורשין היה,
חלש	חלה,
על מר זוטרא לשיולי ביה,	נכנס מר זוטרא לשאול בו, (לשאול בשלומו)
חזייה דתקיף ליה עלמא טובא,	ראה שתקיף (חזק) לו העולם מאד ⁴³
אמר ליה לעבדיה:	אמר לו לעבדו (של רבי יהודה הנדואה):
שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא.	חלוץ לי נעלי והביאם לביתי.
איכא דאמרי גדול הוה.	יש שאומרים גדול היה.
זה פירש למיתה וזה פירש לחיים	זה פירש למיתה וזה פירש לחיים
ואיכא דאמרי קטן הוה	יש שאומרים קטן היה.

ההקשר לסוגיה

המשנה עוסקת בדרכי קניין של עבד כנעני ושחרורו,⁴⁴ וברייתא המובאת בסוגיה מציגה קניין עבד כנעני באמצעות חזקה: "תנו רבנן: כיצד בחזקה? התיר לו מנעלו, או הולך כליו אחריו לבית המרחץ, הפשיטו, הרחיצו, סכו, גרדו, הלבישו, הנעילו, הגביהו – קנאו".⁴⁵

⁴² "מארץ כושי כוש מתרגמינן הינדואה" (רש"י ד"ה הנדואה).

⁴³ "גוסס ונוטה למות" (רש"י על הדף ד"ה דתקיף ליה עלמא); סוקולוף, ערך 'תקף', עמ' 1230.

⁴⁴ משנה קידושין פ"א מ"ג "עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים ובשטר על ידי עצמו דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בכסף על ידי עצמו ובשטר על ידי אחרים ובלבד שיהא הכסף משל אחרים".
⁴⁵ קידושין כב ע"ב.

הסיפור מתאר קניית עבד בחזקה על פי הלכת הברייתא.

הדמויות בסיפור

רב יהודה הנדואה היה גר ונמנה עם בני הדור החמישי – שישי של אמוראי בבלי; הוא נזכר בתלמוד בסיפור שבסוגייתנו ובסיפור נוסף (בבא בתרא עד ע"ב).
מר זוטרא, אמורא בבלי בן הדור השישי; אפשר שמר זוטרא סתם הוא מר זוטרא חסידא.

דיון בסיפור

רב יהודה הנדואה היה גר ולאחר גיורו לא הקים משפחה, לא נולדו לו ילדים, לכן נחשב ל"גר שאין לו יורשים"⁴⁶. כשחלה בא מר זוטרא לבקרו ולשאל בשלומו, משנוכח כי החולה נוטה למות, ציווה על עבדו של רב יהודה הנדואה שיחלוץ את נעליו ויביאם לביתו. במעשה זה קנה מר זוטרא חזקה על העבד, כפי שמבואר בברייתא "כיצד בחזקה? התיר לו מנעלו..."⁴⁷.

הסיפור מעורר אי נוחות מההיבט המוסרי; בסיפור מוצג רב יהודה הנדואה כאדם בודד המוטל על ערש דווי, ונראה שהיחיד שדואג לו ולצרכיו הוא עבדו הכנעני. מר זוטרא אומנם בא משום מצוות ביקור חולים, אך כשזיהה אפשרות לרווח כלכלי קנה את העבד ובכך אפשר כי הותיר את רב יהודה בודד למותו.

דברי הגמרא "איכא דאמרי גדול היה זה פירש למיתה וזה פירש לחיים. ואיכא דאמרי קטן היה". המובאים אחרי הסיפור מבטאים את ההיבט ההילכתי, ואפשר שם מבטאים התייחסות לבעיה המוסרית שהתעוררה בו.

יש שאמרו שהעבד היה מבוגר, ואם כן הוא, דינו לצאת לחופשי עם מות אדונו. תהליך היציאה לחופשי מתואר באמירה "זה פירש למיתה וזה פירש לחיים"⁴⁷. אמירה זו מתפרשת כתהליך, ללא הפסק, שבו ברגע בו מת הבעלים יוצא העבד לחופשי.⁴⁸ נמצא כי הדרך

⁴⁶ בניו של גר שנולדו לפני התגיירותו אינם יורשים אותו, ואם לא נולדו לו ילדים לאחר התגיירותו, כי אז לאחר מותו נעשים נכסיו הפקר. ראו תוספתא כתובות (מהד' ליברמן) פ"ד הט"ז עמ' 69–70.

⁴⁷ במסכת חולין (דף לח ע"ב) עוסקת הסוגיה בנקודת ההשקה בין המוות לחיים בדין "...וְהָיָה שְׂבָעַת יָמִים פָּתַח אָמוֹ..." (ויקרא כב כז), ונקודת ההשקה זו מתוארת כ"זה פירש למיתה וזה פירש לחיים". הסוגיה בקידושין עושה שימוש מושאל באמירה זו הממחישה כי מיד עם מותו של האדון יוצא העבד לחיים משמע לחופשי.

⁴⁸ רש"י (ד"ה איכא דאמרי גדול היה) מבאר כי כתוצאה מקניין העבד בידי מר זוטרא לא יצא העבד "לחיים" לפיכך "האדון פירש למיתה ומר זוטרא פירש לחיים תחתיו שלא יהא העבד בלא אדון רגע אחד".

היחידה לרכוש חזקה בעבד הינה בחיי אדונו שאם לא כן מיד עם מיתת האדון היה העבד יוצא לחופשי,

מהסיפא "אכא דאמרי קטן היה" ניתן להסיק כי היו שסברו שדין עבד קטן כדין עבד גדול ואף הוא יוצא לחופשי עם מיתת אדונו.⁴⁹ אפשר כי מר זוטרא חשש שעבד קטן יצא לחופשי ולכן קנאו.

הצגת הפן ההלכתי בשיקוליו של מר זוטרא תואם את מגמת הבאת הסיפור לסוגיה כדי להמחיש דרך קניין של עבד כנעני. אך כאמור, יש יסוד להניח כי התוספת "איכא דאמרי..." הובאה לתרץ את אי הנחת המוסרי המשתקף מהסיפור, שכן בקניית העבד מאדונו השכיב מרע מר זוטרא לא פעל משיקול רגשי – מוסרי .

סבי דנזוניה : קידושין כה ע"א

הסיפור

מקור	תרגום
סבי דנזוניה לא אתו לפירקיה דרב חסדא,	סבי נזוניה לא באו לפירקא של רב חסדא
אמר ליה לרב המנונא: זיל צנעינהו .	אמר לו לרב המנונא לך והצניעם ⁵⁰
אזל אמר להו: מאי טעמא לא אתו רבנן לפירקא?	הלך אמר להם: מה הטעם שלא באו חכמים לפירקא?
אמרו ליה: אמאי ניתי?	אמרו לו: למה נבוא
דבעינן מיניה מילתא ולא פשט לן.	ששאלנו ממנו דבר ולא באר לנו.
אמר להו: מי בעיתו מינאי מידי ולא פשיטנא לכו?	אמר להם: האם שאלתם ממני משהו ולא השבתי לכו?
בעו מיניה: עבד שסרסו רבו בבצים, מהו? כמום שבגלוי דמי, או לא?	שאלו אותו: עבד שסרסו רבו בבצים, מהו? כמום שבגלוי דומה או לא?
לא הוה בידיה	ולא היה בידו (להשיבם).

⁴⁹ . וראו בהמשכה של הסוגיה את דברי אבא שאול "גדולים קנו עצמן בני חורין קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן" נמצא שלדעתו של אבא שאול אין הכרח לקבל חזקה על עבד צעיר לפני מות בעליו שכן תפיסת העבד הצעיר גם לאחר מכן מהווה חזקה.

⁵⁰ רש"י (על הדף ד"ה זיל צנעינהו) מבאר: "אמור אליהם להסגר ולישב בבית וזה לשון נידוי לתלמיד חכם". וראו בבלי מועד קטן יז ע"א: "באושא התקינו: אב בית דין שסרס, אין מגדין אותו, אלא אומר לו: הכבד ושב בביתך".

אמרו לו: מה שמך? אמרו לו: מה שמך?
 אמר להו: המנונא, אמר להם: המנונא,
 אמרו ליה: לאו המנונא אלא קרנונא.⁵¹ אמרו לו: לא המנונא אלא קרנונא.⁵¹
 אתא לקמיה דרב חסדא, בא לפני רב חסדא
 א"ל: מתניתא בעו מינך. אמר לו: משנה שאלו ממך.

ההקשר לסוגיה

הסוגיה מתמקדת בשחרור עבד כנעני כתוצאה ממום שהטיל בו אדונו. במהלך הדיון מובאת ברייתא לפיה עבד "יוצא בשן ועין ובראשי אברים שאינן חוזרים". מברייתא זו מסיק בעל הסוגיה שעבד יצא לחפשי אם הוטל בו מום שמתקיימים בו שני תנאים: האחד, המום גלוי לעין, והשני, הוא בלתי הפיך. מכאן דנים בשאלה מהם ראשי אברים שהמומים המוטלים בהם הם גלויים לעין ובלתי הפיכים.

בהקשר זה מובא הסיפור שבמרכזו שאלה הילכתית על עבד שרבו סירסו בביצים, כלומר, הטיל בו מום שהוא בלתי הפיך, אולם אין הוא גלוי לעין.

הדמויות בסיפור

רב חסדא, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמיד-חבר לרב הונא. פעל בכפרי, ורק שנתיים לאחר מות רב הונא התמנה לראש ישיבת סורא.
רב המנונא, אמורא בבלי בן הדור השלישי שפעל בחרטא דארגיז ובסורא; היה תלמיד-חבר לרב חסדא.
סבי⁵² **נזוניא**⁵³ מופיעים בתלמוד רק במקום זה. אי הופעתם לפירקא של רב חסדא וכן שיחתם עם רב המנונא מלמדות שחיו בדורם, משמע היו בני הדור שלישי לאמוראי בבלי.⁵⁴

⁵¹ "יושב קרנות אתה ולא בעל תורה" (רש"י על הדרף ד"ה); התוספות מביאים בשם רבנו חננאל: "אתה אומר המנונא, דג חם, ואינך אלא דג קר ללא טעם (תוספות על הדרף ד"ה המנונא). וראו הבנה זהה אצל הריטב"א ותוס' הראש. בכל דרך של הסבר יש לראות בכינוי זה זלזול ברב המנונא.

⁵² סבי כינוי לאדם זקן ולאדם מלומד. (סוקולוף, ערך 'זקן', עמ' 782).

⁵³ נזוניא הוא שם של ישוב בבבל שלא ניתן לזהותו באופן מוחלט (Oppenheimer, Aharon, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, p 465).

⁵⁴ יש לתת את הדעת כי בתלמוד נקשר התואר "סבי" לזוג חכמים המזוהים בשמותיהם, כגון "סבי דסורא, רב הונא ורב חסדא, סבי דפומבדיתא, רב יהודה ורב עינא" (סנהדרין יז ע"ב). כמו כן ישנם 'סבים' שאינם מזוהים בשמותיהם – סבי דמתא מחסיא (בבא מציעא סח ע"א, קח ע"ב). ניתן לקבוע את תקופתם על פי שם האמורא המוסר את דבריהם.

דיון בסיפור

זקני העיר נזוניה לא הגיעו לפירקא⁵⁵ של רב חסדא. העדרם מהאירוע עורר את זעמו ובגינה ביקש לנדוניהם כיוון שזהו מעשה לא מקובל במערך היחסים שבין חכמים וראש הישיבה ויכול להשתמע כמרד בסמכותו.⁵⁶ חיזוק לכך ניתן למצוא בתשובתם לשאלת רב המנונא מדוע לא באו לפירקא. הם השיבו כי רב חסדא לא פשט להם בעיה, תשובה המעידה על זלזול ברב חסדא, על אי הכרה במנהיגותו ועל קריאת תיגר עליה. אפשר שרב חסדא ידע על יחסם של סבי נזוניה אליו, אפשר שלא, מכל מקום הוא שלח את רב המנונא כדי לנדוניהם, כיוון שעונש הנידוי⁵⁷ שימש את החכמים לא רק כעונש על ביזויים וכאמצעי להטלת מרות על הכפופים להם אלא גם כאזהרה לאחרים לבל ינהגו כך.

המספר הציג את הסכסוך בין תלמידי חכמים ואת קלונם באמצעות תיאור התנהלותו של רב המנונא כשליח בשליחות רונית מתח. רב חסדא שלח אותו כדי לתת פורקן לכעסו וכדי להטיל את מרותו ולבסס את הנהגתו, לכן צפוי היה שרב המנונא יודיע להם את דבר הנידוי שהוטל עליהם וישוב לבית רבו בסורא, אך לא כן אירע; במקום למסור להם את צו הנידוי,⁵⁸ פנה אליהם בשאלה מדוע לא באו לפירקא. שאלתו משמשת נקודה מפנה בסיפור, שכן אחריה סבי נזוניה שלטו בשיחה וניווטו אותה לרצונם. הם השתלחו ברב חסדא והבהירו שלא הגיעו

⁵⁵ פירקא היא "דרשה שנאמרה בציבור על פי מתכונת מסוימת ובמעמד רשמי כלשהו" (ישעיהו גפני, "על דרשות בציבור בבבל התלמודית: פירקא", כנסת עזרא, ספרות וחיים בבית כנסת, ש' אליצור, מ"ד הר, א' שנאן וג' שקד (עורכים), ירושלים 1994, עמ' 123); "הפירקא הבבלית התפתחה למסגרת קהילתית קבועה וייחודית, אשר ציינה את פועלם של חכמי בבל בתוך עדתם מימי התלמוד" (שם, עמ' 122). על אף האופי העממי של הפירקא תלמיד חכם שנעדר עלול היה להינזף, וראו לדוגמה יומא עה ע"א.

⁵⁶ בחלק מההסברים להלן הסתייעתי במקורות אותם מביא מו"ר הרב פרופ' ב"ז בנדיקט במאמרו "יחודו החינוכי של שעור הרב בשבת", תורה שבעל פה כג, עמ' קמז-קס.

על חובת חכמים להגיע לפירקא ובצורך לתת הסבר לאי הגעתם ראו מקרהו של "רב אויא חלש ולא אתא לפירקא דרב יוסף. למחר כי אתא, בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף. אמר ליה: מאי טעמא לא אתא מר לפירקא? אמר ליה: דהוה חליש לבאי..." (בבלי ברכות דף כה ע"ב); וכן את רב יהודה המאלץ את רבה בר בר חנא הקשיש ממנו להגיע לפירקא "רבה בר בר חנא איקלע לפומבדיתא, לא על לפירקיה דרב יהודה. שדריה לאדא דיילא, אמר ליה: זיל גרביה. אזיל גרביה..." (שבת קמח ע"א).

⁵⁷ הנידוי מופעל כעונש בצורת הרחקת אדם מהחברה או מזכויות ופונקציות חברתיות ודתיות. הנידוי התפשט בעיקר לאחר החורבן כשלא נותרו בידי הנשיא והסנהדרין אמצעים להטיל את מרותם על סרבנים. אמוראי בבל נידו על עשרים וארבע סיבות, ביניהן חוצפה כלפי תלמידי חכמים והוראת הלכה על ידי תלמיד בפני רבו.

⁵⁸ הסיבה בשלה אין רב המנונא מנדה את סבי ניזוניה אלא פותח עמם בשיחה אינה ברורה. הרב ב"ז בנדיקט מעלה אפשרות כי אירוע זה בא ללמדנו, שכל ניסיון לבוא לקראת המסרב לבוא לשיעורו של הרב (לפירקא) הוא פסול מעיקרו היות שעלול לפתוח לו פתח למתן אמתלה כדי להצילו מעונש חמור (שם, שם, עמ' קמט).

לפירקא כיוון שבעבר לא ענה על שאלתם ההילכתית. בדבריהם יש משום הטלת ספק ביכולותיו התורניות של מי ששימש כראש ישיבת סורא.

העלילה מסתבכת בשאלתו של רב המנונא אם אי פעם הוא עצמו לא השיב להם על שאלה הילכתית. לא ברור מדוע אמר זאת; ייתכן שכך ניסה לגונן על רב חסדא רבו ולרמוז לכך כשם שהוא, תלמידו של רב חסדא, יכול לענות להם, בוודאי גם רב חסדא יכול היה להשיב לשאלותיהם, וייתכן שבחירתו לשליחות הביאה אותו לכלל גאוה. בין כך ובין כך רב המנונא וכן סבי נזוניה כפופים הילכתית לרבם רב חסדא, לפיכך הוא חטא והחטיא שכן "המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה".⁵⁹ נראה שרב המנונא לא הבין אל נכון את מורכבות המתח ששרר בין סבי נזוניה ורב חסדא, שכן אולי הראשונים לא התעניינו בתשובה לשאלה ההילכתית אלא ביקשו להתנגד לרב חסדא ואולי אף לבזותו. ראייה זו של עמדתם מקבלת חיזוק בהמשך הסיפור, לפיו הם נענו לאתגר שהציב להם רב המנונא ושאלו אותו דבר הלכה. כשלא ידע להשיב הם לעגו לו, וכיוון שהוא תלמידו ושלוחו של רב חסדא, הרי שביזו בלעגם גם אותו.⁶⁰

עם חזרתו של רב המנונא הוא לא אמר דבר בקשר לנידוי אלא דיווח על שאלתם של סבי נזוניה. רב חסדא השיב: "מתניתא בעו מינך", ובכך ביטא את כעסו על רב המנונא ועל התנהלותו בשליחות. הרובד התנאי הינו בסיסי ובו עוסק כל לומד מתחיל, ורב המנונא הנחשב לוותיק בלימודו אמור לדעתו, לכן יש להניח כי רב חסדא ייחס את אי ידיעתו לזלזול בלימוד שהתבטא גם בחוסר הכבוד שבו נהג כלפיו, מורו ורבו, וכבר נלמד כי "כל תלמיד חכם שאין עומד (נוהג כבוד) מפני רבו - נקרא רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח".⁶¹ מתח הסמכויות בין רב חסדא לסבי נזוניה ובינם ובין רב המנונא שלוחו של הראשון מודגש באמצעות מבנהו של הסיפור ועיצובו המילולי. עלילת הסיפור בנויה כדו שיח המתפתח משאלה עניינית, כביכול, לדיאלוג המשקף ביזוי ולעג.

⁵⁹ . ברכות לא ע"ב. ואין רב המנונא נוהג כרבו רב חסדא עליו מסופר בעו מיניה מרב כל שני דרב הונא, ולא אורי. (בבלי עירובין דף סב ע"ב).

⁶⁰ הרב ב"ו בנדיקט סבור כי "תלמידי חכמים" משמעו בהקשר זה הוא בזיון רבו ובזיון עצמו. ("יחודו החינוכי של שער הרב בשבת", עמ' קמט).

⁶¹ . בבלי קידושין דף לג ע"ב וראו גם ".... כך שנו רבותינו בתוך ארבע אמות חייב אדם לעמוד בפני הזקן שנאמר (ויקרא יט) מפני שיבה תקום ושואל בשלומי בתוך ד' אמות ואיזה הידור אמרה תורה והדרת שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו וכשהוא שואל הלכה שואל ביראה ולא יקפוץ להשיב ולא יהא נכנס בתוך דבריו שכל מי שאינו נוהג ברבו כל המדות האלו נקרא רשע לפני המקום ותלמודו משתכח ושנותיו מתקצרות" (במדבר רבה וילנא) פרשת בהעלותך פרשה טו).

- שאלת רב המנונא מדוע לא הגיעו לפירקא נענית בשאלה "אמאי ניתי" שבעיצובה ניתן להבחין בחזרה על המילים ועל הצליל שבשאלתו. הוא שאל: "מאי ... לא אתו", והם ענו בשינוי קל "אמאי ניתי", חזרה זו מבטאת לגלוג.
- בשאלתו של רב המנונא "מי בעיתו מינאי מידי ולא פשיטנא לכו" שמבחינת מבנה הסיפור היא נקודת מפנה, יש חזרה על אותן המילים המצויות בדבריהם הקודמים של סבי נזוניה "דבעינן מיניה מילתיה ולא פשט לנו". החזרה רומזת הן על היגררותו של רב המנונא אחר סבי נזוניה, הן על שליטתם בשיח והן על כך שהוא נמשך בלי משים אחר גאוותו והוסיף בכך על ביזוי רב חסדא.
- השיח בין רב המנונא לבין סבי נזוניה עבר ביוזמתו לרובד אישי, וסבי נזוניה פיתחו רובד זה ושאלו לשמו. השאלה עצמה מביעה זלזול בעומד לפניהם, שהרי הכירוהו, ויש להניח שידעו את שמו. השאלה והתשובה משמשות רקע ללעג קיצוני המתבטא בהריזה של שמו עם שם דג: "המנונא ... קרנונא" המעצימה את העוקצנות כלפיו.
- הביטוי 'בעו מיניה\בעו מינאי\בעו מינד' הוא ביטוי מבריה בסיפור אשר חוזר שלוש פעמים בשינויים המתחייבים מגוף הדובר, וכך נוצר מעגל של ביזוי וזלזול. סבי נזוניה ביזו את רב חסדא; רב המנונא ביזה את סבי נזוניה בכך שהתנשא עליהם, ורב חסדא חתם את הסיפור בביזוי של רב המנונא.

שילובו של הסיפור בסוגיה היה אמור להוות מענה לשאלה הילכתית, האם עבד שרבו סירסו בביצים, כלומר, הטיל בו מום שהוא בלתי הפיך, אולם אין הוא גלוי לעין, קונה את עצמו. התשובה מצויה בסיום בתשובתו הקצרה של רב חסדא "משנה היא". אולם ליבו של הסיפור מצוי במחוזות אחרים, כגון סמכותם של חכמים בקהילה, כבוד תלמיד לרב, גאוה והתנשאות וכד'.

ד – קניין מטלטלין אגב קרקע

הסוגיה עסקה בדרכים שבהן אישה ועבד קונים את עצמם, עברה לדרכים שבהן בהמה גסה ודקה נקנות והשתלשלה לקניין קרקעות. בתוך הדיון על קניין קרקעות מצויים שלושה סיפורים שעניינם 'הקניית מיטלטלין על גבי קרקע' (דף כו ע"ב – כז ע"א).

הקניית מיטלטלין על גבי קרקע: קידושין כו ע"ב – כז ע"א

סיפור ראשון

תא שמע, אמר ר' אלעזר:⁶²

מעשה במדוני אחד שהיה בירושלים,

שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה,

אמרו לו: אין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע;

מה עשה? הלך ולקח בית סלע סמוך לירושלים,

ואמר צפוני זה לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות,

ומת, וקיימו את דבריו;

סיפור שני

תא שמע, דאמר (שאמר) רב יהודה אמר רב

מעשה באדם אחד שחלה בירושלים, כרבי אליעזר,

ואמרי לה (ויש אומרים) בריא היה, כרבנן,

שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה,

אמרו לו: אין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע;

מה עשה? הלך ולקח בית רובע סמוך לירושלים,

ואמר טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות,

ומת, וקיימו חכמים את דבריו;

⁶² המעשה מובא בשמו של רבי אלעזר; בתוספתא (מהד' ליברמן) בבא בתרא פ"י הי"ב ובחלק מכתבי היד מופיע המעשה בשמו של התנא רבי אליעזר. ליברמן בעקבות אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 134) סבור כי הסיפור עוסק ברבי אליעזר. ציטוט הסיפור לעיל הוא על פי פרוייקט השו"ת. בכתבתנו רבי אליעזר הוא בעל הסיפור.

סיפור שלישי⁶³

תא שמע:

מעשה ברבן גמליאל זקנים שהיו באים בספינה,

אמר להם רבן גמליאל לזקנים:

עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע,

ומקומו מושכר לו,

ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים,

ומקומו מושכר לו;

ההקשר לסוגיה

במשנה⁶⁴ המצויה ברצף המשניות העוסקות בקניין ומתקשרות למשנה הראשונה בפרק "האשה נקנית" נאמר: "נכסים שיש להם אחריות - נקנין בכסף ובשטר ובחזקה, שאין להם אחריות - אין נקנין אלא במשיכה. נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות - בכסף, ובשטר, ובחזקה..." במשנה העוסקת בקניין קרקעות (נכסים שיש בהם אחריות) ומיטלטלין (נכסים שאין בהם אחריות) נקבע כי קניין קרקעות מתבצע בשלוש דרכים אפשריות: בכסף, בשטר או בחזקה, ולעומת זאת מיטלטלין נקנים בהגבהה, במשיכה, במסירה⁶⁵ או אגב קרקע העשויה להיות נקנית עם המטלטלין שעליה.

על קניין מיטלטלין אגב קניין קרקע נשאל בסוגיה "בעינן צבורים או לא", היינו, האם על המיטלטלין להיות מונחים בערימה אחת על גבי הקרקע הנמכרת או שהקניין נעשה גם אם אין המיטלטלין צבורים על גבי הקרקע. הנפקא ההלכתי משאלת ה"צבורים" היא האם ב"קרקע כל שהוא" די לשם קניין המיטלטלין כשיטתו המינימליסטית של רבי עקיבא "קרקע כל שהוא"⁶⁶ חייבת בפאה ובבכורים ולכתוב עליו פרזבול ולקנות עמו נכסים שאין להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה",⁶⁷ או שמא יש צורך שהקרקע תהיה גדולה דיה כדי להכיל עליה את המיטלטלין הנמכרים.

⁶³ לסיפור מקבילה במשנה מעשר שני פ"ה מ"ט. שם מובאת התוספת "...אמר רבי יהושע עשור שאני עתיד למוד נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו ונתקבלו זה מזה שכר".

משנה קידושין פ"א מ"ה.⁶⁴

⁶⁵ המשנה נוקטת לשון משיכה כיוון שרוב קניין מטלטלין נעשה במשיכה. (ראו ביאורו של תוספות יום טוב במקום).

⁶⁶ בהמשכה של הסוגיה מובא ביאורו של רב שמואל בר ביסנא כי די בגודל קרקע שניתן לנעוץ בו מחט.

⁶⁷ משנה פאה פ"ג מ"ו.

בסוגיה משולבים שלושה סיפורים שעניינם בירור שאלה זו.

הדמויות בסיפורים

רבי אליעזר (בן הורקנוס), תנא בן הדור השני, דור יבנה, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. היה חבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל גיסו. רבי אליעזר נחשב בר פלוגתא לרבי יהושע, נתפס כתקיף ועומד על דעותיו, עובדה שהביאה עליו את נידויים של חכמים.⁶⁸ **רב יהודה (בר יחזקאל)**, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמידו של שמואל. ייסד את ישיבת פומבדיתא ועמד בראשה.

רב (אבא אריכא), בן הדור הראשון לאמוראי בבלי; בהיותו בארץ ישראל היה תלמידו של רבי חייא רבה דודו, וכן למד בישיבתו של רב יהודה הנשיא. בשובו לבבל הקים את ישיבת סורא ועמד בראשה.

רבן גמליאל, הוא רבן גמליאל דיבנה; כנשיא היה תקיף והטיל מרותו על תנאים ידועים כרבי יהושע ורבי אליעזר.⁶⁹ את הטלת מרותו יש לייחס לעמדתו שלאחר חורבן הבית בתקופה שבה מתעצבת דרך חדשה בעבודת האל ראוי שלא להותיר מחלוקות פתוחות, אלא לקבוע הלכה אחידה. כדבריו "...גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל..."⁷⁰.

רבי יהושע (בן חנינה), תנא בן הדור השני, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. בתקופת יבנה שימש כחבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל. היה בר פלוגתא לרבי אליעזר ולנשיא רבן גמליאל. מחלוקותיו הידועות הן בעניין עיבור החודש,⁷¹ חובת תפילת ערבית⁷² ובעניין בכורות.⁷³

רבי עקיבא, תנא בן הדור השלישי; היה תלמידם של רבי אליעזר ורבי יהושע וכמו כן שימש את נחום איש גז. על פי המסורת דרש כל תיבה ואות שבתורה.⁷⁴ היה מתומכי מרד בר כוכבא, נתפס ומת על קידוש השם.

נמצא כי שני סיפורים (הראשון והשלישי) הם ממקור תנאי, והסיפור השני, אף כי מסופר בו על מעשה שהיה בירושלים בימי התנאים, מובא מפי רב, אמורא בבלי בן הדור הראשון,

⁶⁸ ראו סיפור תנורו של עכנאי בבא מציעא נט ע"ב.

⁶⁹ ראו ברכות כז ע"ב ובכורות לו ע"א.

⁷⁰ בבא מציעא נט ע"ב.

⁷¹ ראו משנה ראש השנה פ"ב מ"ח – מ"ט.

⁷² ברכות כז ע"ב.

⁷³ בכורות לו ע"א.

⁷⁴ זאת בניגוד לרבי ישמעאל שטען כי דיברה תורה בלשון בני אדם. ראו כריתות יא ע"א.

הסיפור הראשון⁷⁵

הסיפור עוסק במדוני⁷⁶ אחד שהיה בירושלים. מדוני זה היה בעל רכוש רב של מיטלטלין שאותו רצה לתת כמתנה. הוראת חכמים לדרך ההקניה הנכונה הייתה "אין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע...". נאמן להוראתם של חכמים רכש אותו מדוני בסמוך לירושלים "בית סלע"⁷⁷, והקנה את המיטלטלין אגב הקרקע. לאחר מותו קיימו החכמים את דבריו.

בעל הסוגיה פירש את המלים "בית סלע" כמתארות גודל של שטח, והסיק מכך שהחכמים קיימו את הקניין אף כי השטח שעל גבו נקנו המיטלטלין היה קטן מאוד, נמצא אפוא כי אין צורך שהמיטלטלין המוקנים אגב קרקע יהיו צבורים על גבה.

בהמשך הדיון מובא ערעור על מסקנה זו שנשען על פירוש שונה למלים "בית סלע". לפי פירוש זה משמעות המלים אינה מידת שטח אלא ציון איכות הקרקע, קרקע סלעית. לפי פירוש זה ייתכן שהשטח שרכש המדוני היה גדול דיו כדי להכיל את המיטלטלין.

הסיפור השני

הסיפור נפתח באמירה "תא שמע"⁷⁸ דאמר רב יהודה אמר רב" ומספר על אדם ירושלמי שחלה והיו לו מיטלטלין רבים שאותם רצה להקנות לאחרים במתנה. הדרך שבה הורו לו חכמים לקיים את רצונו הייתה קניין אגב קרקע. הוא נענה להוראתם, קנה סמוך לירושלים

⁷⁵ לסיפור מקבילה בתוספתא שעניינה הוא עיגון שיטתו של רבי אלעזר במחלוקתו עם חכמים בעניין מתנת שכיב מרע. "המסכין שחלק נכסיו על פיו בין בחול בין בשבת דברי המת יעשו אבל ברי עד שיקנה בכסף ובשטר ובחזקה ר' אליעזר אומר נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה ושאיין להן אחריות אין נקנין אלא במשיכה..." [בבא בתרא (מהד' ליברמן) פ"י ה"ב]. יש להניח כי ההלכה בתוספתא היא בסיסם של שני הספורים בסוגייתנו.

⁷⁶ הדמות בת העיר מדון; אחת מהערים המצויות ב"פְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָה", שאותן היכה יהושע בעת כיבוש הארץ. (ראו רש"י המפנה לספר יהושע פרק יב, ז ט). במקבילות שבתוספתא בבא בתרא (ליברמן פרק י ה"ב) בבלי בבא בתרא קנו ע"ב, ירושלמי ב"ב פרק ט' ה"ז וכן בכתבי היד אוקספורד, וטיקן 111 ומינכן 95 מופיעה עיר מוצאו כמרון (מירון) שהינה עיר גלילית בסמיכות לגוש חלב. מקום מושבם של תלמידי חכמים ולפי המסורת רבי שמעון בר יוחאי ובנו רבי אלעזר ישבו שם לאחר צאתם ממחבואם במערה בפקיעין.

⁷⁷ המושג "בית סלע" ייחודי לסיפור. בתוספתא בבא בתרא (מהד' ליברמן) פ"י ה"ב, בירושלמי פאה פ"ג ה"ז דף יז ע"ד, קידושין פ"א ה"ה דף ס ע"ד ובבא בתרא פ"ט ה"ז דף יז ע"א נכתב "... וקנה סלע אחד...".

רש"י מביא שתי אפשרויות להסבר מידת קרקע זו: האחת "קרקע מלא רוחב סלע שהוא מטבע", והשנייה "סלע ממש שהוא גבוה וחדוד ואין להעמיד עליו צאן וחביות" מתבססת על הכתוב במקבילות.

⁷⁸ ווייס מבאר כי המושגים "תא שמע" ו"אמר מר" משמשים כהקדמה לשם ציטוט מברייתות, אך תחת אמירות אלו מצויות גם מימרות אמוראיות. לכן כתב: "על נקלה לבוא ע"י זה לטעות... ולהחליף את אופייה המקורי מברייתא למימרה ולהפך..."; "...בבבטיי 'תא שמע' השתמשו לכתחילה רק במשא ומתן על איזו פלוגתא כשהביאו איזה מקור, שממנו יש קושיה על אחד החולקים, וממילא סיעתא לשני... ואחרי שבבטיי זה התאזרח לא נמנעו כבר להשתמש בו גם בתנאים אחרים". (אברהם ווייס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ורשא 1937, עמ' 37-38). לדרך הבנה זו יש לראות בסיפור הראשון ציטוטה של הברייתא, אך יש מקום לסברה כי המונח "תא שמע" היא תוספת של עורך הסוגיה שהכיר את מקור הסיפור.

קרקע של "בית רובע"⁷⁹ והקנה את רכושו אגב קרקע זו. אחרי מותו קיימו חכמים את דבריו. "בית רובע" הוא בוודאות מידת שטח המצביעה על כך שהקניית הרכוש הייתה אגב שטח אדמה קטן - טפח על טפח, שאינו יכול להכיל את המיטלטלין המוקנים, נמצא שלפי המסופר אין צורך שהמיטלטלין יהיו צבורים על גבי הקרקע לשם קנינם.

הדמיון בין הסיפור הראשון לזה רב, עם זאת ישנם הבדלים:

- הסיפור השני נפתח ב"דאמר רב יהודה בשם רב", וניתן להסיק כי לפנינו אחת המסורות של הסיפור התנאי שהייתה שגורה בפיו של רב.
- עלילת הסיפור השני נפתחת ב"מעשה באדם אחד שחלה בירושלים, כרבי אליעזר, ואמרי לה בריא היה, כרבנן". בתוספתא מצויה מחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים בעניין מתנת שכיב מרע; לשיטת חכמים "המסכין שחלק נכסיו על פיו, בין בחול בין בשבת, דברי המת יעשו, אבל ברי, עד שיקנה בכסף, ובשטר ובחזקה", לעומתם רבי אליעזר לא יצר הבחנה בין שכיב מרע לאדם בריא,⁸⁰ ובכל מקרה "נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף, ובשטר ובחזקה, ושאינן להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה". רבי אליעזר הביא את הסיפור שבו לא מוזכר כלל מצבו הבריאותי של המדוני כסיוע לשיטתו, לפיה אין לחלק בין בריא לחולה בדין הקניית נכסים.
- פתיחת הסיפור השני, כפי שסופרה, מאזכרת את מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים, לעומת זאת הסיפור הראשון נפתח ב"מעשה במדוני אחד בירושלים", אין כל איזכור למחלתו של המדוני, ובאופן זה הוא מתאים יותר את נושא המחלוקת שבסוגיה, הקניית מיטלטלין צבורים על הקרקע.

המושג המשמש לתיאור שטח הקרקע עליה נעשה הקניין בסיפור השני שונה משל הראשון; בסיפור הראשון נאמר "בית סלע". מובן המילים "בית סלע" אינו ברור, לכן יכול היה בעל הסוגיה לבטל את המסקנה "לא בעינן צבורים" בתירוץ שהמילה מלמדת על סוג הקרקע ולא על גודלה. לעומת זאת בסיפור השני נאמר "בית רובע", והאמירה "טפח על טפח לפלוני ועימו מאה צאן..." מנטרלת אי בהירות זו ומשאירה את המסקנה "לא בעינן צבורים" על מקומה.

בדיון שבסוגיה מערערים על המסקנה "לא בעינן צבורים" בטענה שכונת נותן המתנה הייתה לתת כסף השווה בערכו ל"מאה צאן ומאה חביות". לסכום כסף זה יש די מקום כדי להיות צבור בשטח של בית הרובע שנרכש, מכאן שגם גרסת הסיפור השני אינה יכולה לשמש כהוכחה ודאית לדין "בעינן צבורים".

⁷⁹ גודל קרקע הראוי לזריעת רבע קב חיטה; שטח השווה לכעשרים ואחד מ"ר.
⁸⁰ לשיטת רבי אליעזר בנדון ראו גם משנה בבא בתרא פ"ט מ"ז.

הסיפור השלישי

סיפור זה הובא גם הוא כדי לברר ממעשה חכמים אם קיים צורך שהמיטלטלין יהיו צבורים על גבי הקרקע בקניין אגב קרקע. מקור הסיפור במשנה,⁸¹ המשנה עוסקת במקרה בו בעל הקרקע הפריש את המעשרות אך לא הקנה אותם. המשנה שואלת לדרך הקניית המעשרות במציאות שבה בעל השדה רחוק משדהו, ומשיבה "לקרא להם שם", משמע ליעד כל מעשר לאדם מסויים בשמו.

בסיפורנו רבן גמליאל ששהה עם זקנים בספינה, נזכר שלא הפריש⁸² מעשרות מתבואת שדותיו. הוא הצהיר בפני הזקנים שמעשר ראשון מהתבואה הוא נותן לרבי יהושע (בן חנניה) שהוא מבני שבט לוי, והמקום בו מצוי המעשר מושכר לו, זאת כדי שהמעשר יוקנה אגב הקרקע. את המעשר השני נתן לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו עניים,⁸³ וגם מקומו של המעשר השני הושכר לו.

בדיון של בסוגיה על הסיפור נדחה הניסיון להוכיח על פי דברי רבן גמליאל שבקניין אגב קרקע חייב הקניין להיות צבור על גבי הקרקע. נטען כי השכרת הקרקע עם התבואה שעליה נעשתה כדי שמקבלי המעשר לא יצטרכו לטרוח ולדחוק עצמם בפינוי מיידי של תבואת המעשר לביתם, ואין זה מעיקר הדין שעל המיטלטלין להיות צבורים על גבי הקרקע. הסיפור כפי שמובא במשנה מאשר טענה זו, שכן כל מקבלי המעשרות היו על הספינה, ולא הייתה להם האפשרות לפנותם.

שלושת הסיפורים שולבו בסוגיה כדי לסייע בקביעת ההלכה אם בקניין אגב קרקע צריכים המיטלטלין להיות צבורים על הקרקע שנקנית, אם לאו. אולם בעל הסוגיה דחה את האפשרות ללמוד הלכה על פי הסיפורים. כל מסקנה שניתן היה להסיק מהסיפורים, בין זו שלפיה על המיטלטלין להיות צבורים על גבי הקרקע, ובין זו שלפיה אין צורך שיהיו צבורים עליה, נדחתה בדיון הסתמאי שהובא אחרי הסיפור. נמצא כי "הדרא קושיא לדוכתא", והנושא ימשיך להידון בהמשכה של הסוגיה.

⁸¹ מעשר שני פ"ה מ"ט.

⁸² ואפשר כי כשעזב את ביתו לא הגיע עת הפרשת מעשרות (ראה פירושו של רע"ב למשנה) ואפשר כי הפריש את המעשרות אך לא יעדם.

⁸³ מעשר שני מופרש בשנים הראשונה, שניה רביעית וחמישית במחזור שנות השמיטה. מעשר זה ניתן ללוים. בשנה השלישית והשישית למחזור השמיטה מופרש במקום מעשר שני "מעשר עני" המחולק לעניים. לפי הסיפור יש להניח כי המעשה היה בשנת מעשר עני.

ה – מצוות הבן על האב

המשנה (פ"א מ"ז) עוסקת ב"מצוות הבן על האב", משמע מצוות שמוטלות על האב לעשות לבנו. וביניהן החובה ללמדו תורה ולהשיאו אשה. בקובץ זה שלושה סיפורים: 'אני עדיף ממך (דף כט ע"ב), שעניינו מי קודם ללמוד תורה, האב או הבן, 'גיל הנישואין' (דף כט ע"ב) שעוסק בגיל הראוי לשאת אישה, וסיפור בנושא הרחבת החובה ללמדו תורה מהאב לסב 'ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא (דף ל ע"א).

אני עדיף ממך: קידושין כט ע"ב

מקור	תרגום
כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבוא לקמיה דאביי	כמו זה שרב יעקב בנו של רב אחא בר יעקב שלחו אביו לפני אביי
כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה	כשבא (הבן) ראה (האב) שלא היו מחודדות שמועותיו
א"ל: אנא עדיפא מינך טוב את דאיזיל אנא	אמר לו: אני עדיף ממך, שב אתה שאלך אני
שמע אביי דקא הוה אתי	שמע אביי שהיה (האב) בא.
הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי	היה אותו מזיק בבית המדרש של אביי.
דכי הוה עיילי בתרין אפי' ביממא הוה מיתזקי	שכאשר היו נכנסים בשניים אפילו ביום היו ניזוקים.
אמר להו: לא ליתיב ליה אינש אושפיזא אפשר דמתרחיש ניסא	אמר להם: לא יושיב ⁸⁴ לו איש אכסניה, אפשר שיתרחש ניסא.

על בת בהווא בי רבנן	נכנס , לן ⁸⁵ באותו בית המדרש.
אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה	נדמה לו כתנין ששבעה ראשיו,
כל כריעה דכרע נתר חד רישיה	כל כריעה שכרע, נפל ראש אחד.
אמר להו למחר: אי לא איתרחיש ניסא	אמר להם: למחר: אם לא התרחש ניסא סכנתם

⁸⁴ בכ"י מינכן 95 נכתב 'יהיב' שמשתלב היטב במשפט ובתרגומו. עם זאת ראוי לציין ש'יתיב' משמעו יָשַׁב, ושניתן למצוא פועל זה כשמדובר בישיבה בבית מדרש, למשל 'ויתיב במתיבתא דרב...!' (בבא מציעא פה ע"א). במקרה זה מעניין השימוש בפועל זה; רצונו של רבי אחא בר יעקב לשתב בבית המדרש ללמוד, ולעומת זאת רצונו של אביי שלא להושיב אלא שם אלא לצורך אחר.

⁸⁵ ע"צ מלמד, מילון ארמי עברי לתלמוד הבבלי, ערך 'בת', עמ' 94.

סכינתין

(אותי).

ההקשר

המשנה⁸⁶ קובעת כי על האב מוטלות מצוות שעליו לעשות לבנו, והן מפורטות בסוגיה: ⁸⁷ "... למולו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה ויש אומ' אף להשיטו בנהר...". חובת האב "ללמדו תורה" עשויה להתנגש בחובתו כלפי עצמו ללמוד תורה, ולכן בעל הסוגיה ציטט ברייתא⁸⁸ הקובעת שהאב קודם לבנו, אך רבי יהודה מסייג קביעה זו ואומר: "אם היה בנו זריז ותורה מתקיימת בידו בנו קודמו". הסיפור משקף את המתח הקיים בין "הוא ללמוד תורה ובנו ללמוד תורה" ומביא מקרה שבו מתקיים הכלל הראשון שבברייתא "הוא קודם...".

הדמויות בסיפור

רב יעקב בר אחא, אמורא בן הדור הרביעי, הוא הבן בסיפור.
רב אחא בר יעקב, אמורא בבלי בן הדור השלישי, הוא האב בסיפור.
 אב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; רבותיו המובהקים היו דודו רבה בר נחמני ורב יוסף. שימש כראש ישיבת פומבדיתא. היה חברו של רבא, ודרך לימודם ועיונם בתלמוד מכונה "הוויות דאב"י ורבא".

דיון בסיפור

הסיפור בנוי משלוש תמונות שכל אחת מהן מתרחשת במקום אחר, והן מובאות בסדר כרונולוגי.

תמונה ראשונה (כי הא – דאיזיל אנא)

בעל הסוגיה פתח תמונה זו במילת הקישור 'כי הא', כיוון שלדעתו המקרה המתואר בה הוא כנאמר בברייתא.⁸⁹

⁸⁶ קידושין פ"א מ"ז.

⁸⁷ על חובות אלו ראו גם תוספתא קידושין (מהד' ליברמן) פ"א ה"א עמ' 279.

⁸⁸ "הוא ללמוד תורה ובנו ללמוד תורה הוא לישא אשה ובנו לישא אשה ... הוא קודם את בנו", תוספתא בכורות (מהד' צוקרמאנדל) פ"ו ה"י.

⁸⁹ הברייתא שבמסכת בכורות.

רב אחא בר יעקב שלח את בנו יעקב⁹⁰ ללמוד בבית מדרשו של אביו. ניתן להניח שסבר כי בנו, כדברי רבי יהודה, הוא "זריז ותורה מתקיימת בידו", היינו, קולט מהר, זוכר והתורה משתמרת בו. אולם משחזר הבן התברר לאב "דלא הוה מיחדדין שמעתייה"⁹¹, כיוון שכך הסיק שהוא עדיף ממנו וקודם לו בלימודים.

האב העמיד רף גבוה להמשך לימודי בנו, ולתפיסתו, הבן לא עמד בו. קשה לדעת אם קביעתו שהוא עדיף ממנו בלימוד הייתה 'טעות תמימה' או שמא מתוך להיטותו לצאת ללמוד הסיק כך. מכל מקום הוא פעל לפי עמדת התנא קמא "הוא קודם" ויצא ללמוד בבית מדרשו של אביו בפומבדיתא. תמונה זו ממחישה את התימה העיקרית של הברייתא.

אפשר שהתמונה הראשונה הייתה סיפור בפני עצמו, ושתי התמונות הבאות היו סיפור נפרד שהעורך קישר ביניהם ויצר באופן זה השלמה לעניין עדיפות האב בלימוד.

תמונה שנייה (שמע אביו – דמתרחיש ניסא)

בתחילה מסופר כי אביו שמע כי רב אחא בר יעקב עתיד לבוא, ומיד בסמוך נמסר שמזיק אלים במיוחד מצוי בבי רבנו, היינו, בבית המדרש של אביו,⁹² והוא תוקף אפילו לאור היום שניים הנכנסים לשם בצוותא. אביו הורה למנוע מרב אחא בר יעקב אכסניה כדי שייאלץ ללון בבית המדרש, ואמר: "אפשר דמתרחיש ניסא"⁹³, כלומר, אפשר שבאמצעות רב אחא בר יעקב יתרחש נס. מפשט דברי אביו עולה כי הוא העריך את רב אחא בר יעקב כבעל יכולת להתמודד עם המזיק, לגבור עליו ולנקות את המקום ממנו.⁹⁴

בחירה במזיק וההתמודדות העתידית איתו הן מטאפוריות; ייתכן שמובע כאן צערו של האב על כך שהישגי בנו היו דלים או התלבטותו על שהורה לו להישאר בבית.⁹⁵ ואולי המזיק מדמה התלבטות בעניין צדקת קביעתו לצאת ללמוד במקום בנו.

⁹⁰ הבן נקרא על שם סבו.

⁹¹ שמועה משמעה דבר שנמסר מפה לפה; השם הושאל לתורה שבעל פה במובן מסורה (מסורת). סוקולוף תרגם כדיון משפטי או מסורת משפטית (ערך 'שמעתא', עמ' 1161 – 1162).

⁹² רש"י מגילה כח ע"ב ד"ה מאי בי רבנו, ובסוגייתנו ד"ה בי רבנו וערוך השלם ב', ערך 'ביל', עמ' 53.. עם זאת ראוי לציין כי ישנם פירושים אחרים; אפשר כי זהו ביתם של חכמים, מקום שבו הם מתגוררים או נאספים "דאמר רבי יהושע בן לוי: מאי בי רבנו - ביתא דרבנו" (מגילה כח ע"ב). סוקולוף מתרגם את המילה 'ביל' גם כקבוצה (ערך 'ביל#1', עמ' 198).

⁹³ בכ"י אוקספורד ובדפוס ספרדי: נוסף 'על ידיה', היינו, על ידי רב אחא בר יעקב.

⁹⁴ סוקולוף מתרגם את 'בת' כבעל יכולת, קבלת תומכת באפשרות זו. ראו במילונו ערך 'בת' (הסבר מס' 2), עמ' 248.

⁹⁵ המזיק פוגע בשניים, ואפשר כי מבחינה מטאפורית ישנם שני נפגעים, האב ובנו.

תמונה שלישית (על בת בההוא – סכינתין)

בשל הוראת אב"י רב אחא בר יעקב לא קיבל אכסניה בביתם של בני המקום ונאלץ לשהות במשך הלילה בבי רבנן, ולהתמודד עם מזיק שנראה לו כתנין בעל שבעה ראשים. רבי אחא בר יעקב התמודד עם התנין בעל שבעת הראשים, במהלך הלילה הוא התפלל וכרע שבע פעמים, עד שהמזיק איבד את שבעת ראשיו. השימוש במספר שבע המבטא שלמות מאדיר את קשיי ההתמודדות ואת גודל הניצחון. המספר חוזר על הביטוי 'איתרחיש ניסא' פעמיים, ובאופן זה ייתכן שהביע כי הקונפליקטים הפנימיים של האב, אולי של אבות נוספים, ואולי של אב"י עצמו הם קשים.

הסיפור ממחיש את ההתלבטות הקיימת סביב הוראות הברייתא (הן זו של התנא קמא והן זו של רבי יהודה) בדבר סדר הקדימויות בין הבן והאב בלימוד התורה.

גיל הנישואין: קידושין כט ע"ב

מקור	תרגום
משתבח ליה רב חסדא לרב הונא	משתבח לו רב חסדא (בפני) לרב הונא
בדרב המנונא דאדם גדול הוא	ב(שבחיו) של רב המנונא שאדם גדול הוא
א"ל: כשיבא לידך הביאהו לידי	אמר לו כשיבוא לידך הביאהו לידי
כי אתא חזייה דלא פריס סודרא	כאשר בא ראה אותו (רב הונא) שלא פרס
	סודר
א"ל מאי טעמא לא פריסת סודרא	אמר לו מה הטעם לא פרסת סודר
א"ל דלא נסיבנא	אמר לו שלא נשאתי
אהדרינהו לאפיה מיניה	הפך (רב הונא) (את) פניו ממנו
א"ל חזי דלא חזית להו לאפי עד דנסבת	אמר לו ראה שלא תראה להם לפני עד
	שתישא

ההקשר לסוגיה

בסוגיה מובאת ברייתא המפרטת את חובות האב כלפי בנו, וביניהן '...להשיאו אישה'. לברייתא זו נקשרת ברייתא העוסקת בשאלה מה קודם למה לימוד תורה או נישואין "...

ללמוד תורה ולישא אשה לומד תורה ואחר כך נושא אשה ר' יהודה אמר אם אין יכול לישב בלא אשה נושא אשה ואחר כך לומד תורה...⁹⁶ בדיון מציג בעל הסוגיה את דעת רב יהודה הקובע בשם שמואל: "הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה" ומביא לעומתה את שאלתו הרטורית של רבי יוחנן: "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה".

בסמוך מובא סיפור המתאר את יחסו של רב הונא לרב המנונא, תלמיד חכם שלא נשא אישה.

הדמויות בסיפור

רב חסדא, אמורא בבלי בן הדור השני – שלישי; היה תלמיד-חבר לרב הונא. פעל בכפרי, ושנתיים לאחר מות רב הונא התמנה לראש ישיבת סורא.

רב הונא, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמידו של רב. לאחר מות שמואל מילא את מקום רב כראש ישיבת סורא. נחשב כבעל הסמכות בבבל, וגם רבי אמי ורבי אסי שבארץ ישראל היו כפופים לו.⁹⁷

רב המנונא, אמורא בבלי בן הדור השלישי שפעל בחרטא דארגיז ובסורא; היה תלמיד-חבר לרב חסדא.

דיון בסיפור

בפתיחת הסיפור רב חסדא שיבח את רב המנונא בפני רב הונא, והאחרון אמר לו שיביאו אליו. כשהגיע התברר לרב הונא שהוא עדיין לא נשא עדיין אישה, לכן נזף בו שלא יראה לפניו עד שישא.

המחבר יצר תחושה של מהפך פתאומי ומפתיע שהתרחש במעמד המפגש של רב הונא ורב המנונא (ואפשר שנכח בו גם רב חסדא), באמצעות הלשון המשמשת לתיאורו ולשון השיח המתנהל בו.

אשר למפגש, רב הונא ביקש להכיר את רב המנונא ואמר לרב חסדא "כשיבא לידך הביאהו לידי"; כפילות השימוש בשורש בו"א יוצרת תחושה של רצון רב, של השתוקקות להכיר את רב המנונא, והכפלת המילה 'ליד' יוצרת התייחסות שוויונית אליו. הופעתה השנייה במשפט מבטאת את רצונו של רב הונא שרב המנונא ישב לידו. אולם במפגש עצמו התרחש מהפך; רב הונא החזיר פניו מרב המנונא ובכך ביטא באופן בוטה התנשאות ו הסתייגות.

⁹⁶ תוספתא (מה' צוקרמאנדל) בכורות פ"ו ה"י.

⁹⁷ "...שאני רב הונא, דאפילו רבי אמי ורבי אסי כהני חשיבי דא"י מיכף הוו כייפי ליה" (בבלי גיטין נט ע"ב).

אשר ללשון השיח בין רב הונא ובין רב המנונא זו כוללת משחקי מילים וחזרות:

- רב הונא ראה את רב המנונא "דלא פריס סודרא" ושאל אותו מה הטעם "דלא פריס סודרא".
- רב המנונא השיב: "דלא נסיבנא" ורב הונא הורה שלא יראה לפניו "עד דנסבת".
- בתחילת המפגש רב הונא "חזייה", ובסיומו אמר בלשון ציווי: "חזי", במובן של 'קח לתשומת ליבך', ובהמשך חזר על הפועל בזמן עתיד על דרך השלילה "דלא חזית".
- המספר דיווח: "אהדרינהו לאפי" ורב הנא אומר: "חזי דלא חזית להו לאפי".

הלשון הפואטית, היינו משחקי מלים, החזרות והחריזה, נועדה לטעון את הסיטואציה בנוף דרמטי, להדגיש את הדרמה הרגשית שהתחוללה הן אצל רב הונא הן אצל רב המנונא, וייתכן שאף אצל רב חסדא המופתע, ולהבליט את תחושת המהפך הפתאומי והמפתיע במפגש עצמו. מאיגרא רמא, מציפייה לפגישה מיוחדת בין רב הונא לרב המנונא שישבו זה ליד זה כשוים, לבירא עמיקתא, לדחייה מפורשת כשרב הונא הסתייג ממנו והגיב כלפיו כאל תלמיד שסרח.

הדרמה הרגשית ומילת השלילה 'לא' שחוזרת בפגישה ארבע פעמים, נועדה ליצור התרשמות שלילית מצעיר שלא נשא אישה טרם הלימוד ובאופן זה להדגיש את חשיבות הנישואין בגיל צעיר.

בעל הסוגיה שילב את הסיפור כדי להצדיק את הנישואין לפני הלימוד ולהראות שאפילו צעיר ברוך כשרונות וגברא רבה, אם לא נשא אישה, יש בו פגם. אפשר גם כי הסיפור שולב כהקדמה להמשך הסוגיה שבה מנסים ליצור כללים לגיל הראוי לנישואין.⁹⁸

ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא: קידושין ל ע"א

מקור	תרגום
רבי חייא בר אבא אשכחיה לריב"ל,	רבי חייא בר אבא מצא את רבי יהושע בן לוי
דשדי דיסנא ארישיה	שמושלך סדין על ראשו
וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא,	והיה מביא לו לתינוק לבית הכנסת.
א"ל: מאי כולי האי?	אמר לו מה כל זה?
א"ל:	אמר לו
מי זזטר מאי דכתיב והודעתם לבניך,	(i) כי (דבר) קטן מה שכתוב והודעתם לבניך

⁹⁸ "אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפה עצמותיו אמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר ואי הוה נסיבנא בארביסר" (דף כט ע"ב).

וסמוך לו	וסמיך ליה
יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב?	יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב?
מכאן ואילך, רבי חייא בר אבא לא טעם אומצה עד שמקריא לתינוק ומוסיפו.	מכאן ואילך, רבי חייא בר אבא לא טעם אומצה, עד דמקרי לינוקא ומוספיה
רבה בר רב הונא לא טעם אומצה עד שמביא את התינוק לבית המדרש.	רבה בר רב הונא לא טעם אומצה, עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא

ההקשר לסוגיה

המשנה עוסקת במצוות שהאב חייב לעשות לבנו; לאחר הדיון בחובת האב להשיא את בנו דנים בחובתו ללמדו תורה, ועולה השאלה "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה". כתשובה מובאים דברי רב יהודה בשם שמואל "כגון זבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות". לפי דברים אלה חובת האב ללמד תורה אינה רק לגבי בניו אלא גם לגבי נכדיו.

בעל הסוגיה מבסס את חובתו של הסב ללמד את נכדו תורה על מימרתו של רבי יהושע בן לוי "כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני". דבריו מתבססים על הסמיכות המצויה בין הפסוקים "... והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב..." (דברים ד טז). על פי סמיכות זו בן או נכד הלומד תורה מאביו או מסבו כאילו קבלה מהר סיני.

בסוגיה משולב סיפור הממחיש את מסירותם של רבי אמוראים שונים לקיום מצות לימוד תורה לנכדיהם.

הדמויות בסיפור

רבי חייא בר אבא, אמורא ארצישראלי בן הדור השלישי. עלה מבבל ושימש בארץ ישראל את רבי חנינא ואת רבי יהושע בן לוי, אך עיקר לימודו היה אצל רבי יוחנן. עקב בעיות פרנסה חזר וירד לבבל.

רבי יהושע בן לוי, אמורא ארצישראלי בן הדור הראשון, פעל בעיר לוד. נודע כבעל אגדה, ובבית מדרשו היה חכם שתפקידו לסדר לפניו דברי אגדה (ברכות י"א).

רבה בר רב הונא, אמורא בבלי בן הדור השלישי, בנו של רב הונא שכיהן כראש ישיבת סורא. אביו היה רבו המובהק.

הסיפור

בפתיחה נמסר כי רבי חייא בר אבא פגש את רבי יהושע בן לוי מחוץ לביתו וראה שעל ראשו מושלך סדין, והוא מביא 'ינוקא' לבית הכנסת,⁹⁹ כלומר הביא ילד צעיר ללימודים.

שני פרטים מרכיבים את הפתיחה:

הפרט הראשון שהובא הוא הופעתו של רבי יהושע בן לוי בלבוש לא מוקפד, על ראשו לא היה סודר כמקובל אלא סדין.¹⁰⁰ אפשר שרבי יהושע בן לוי יצא בחיפזון רב לכן הופעתו הייתה מרושלת. עם זאת הוא הקפיד על כיסוי ראשו כי חכמים נהגו ללכת בכיסוי ראש מפני כבודו של הקב"ה, שנאמר: "מלא כל הארץ כבודו..."¹⁰¹.

הפרט השני הוא ציון העובדה שהביא 'ינוקא' לבית הכנסת. זהותו של הילד אינה מפורשת בסיפור, אך כיוון שעניינה של הסוגיה ב"זבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות", היינו, בנכד שלמד מסבו, הרי שניתן להניח כי עורך הסוגיה סבר שרבי יהושע בן לוי הביא את נכדו ללימודים. עיון בסדר הדורות של הדמויות תומך בהנחה זו.¹⁰²

בהקשר לשני פרטים אלו שאל רבי חייא בר אבא "מאי כולי האי", היינו מה הסיבה לחיפזון שלפי הנחתנו גרם להופעתו זו, ורבי יהושע בן לוי השיב בשאלה: "מי זזטר מאי דכתיב והודעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב", כלומר, וכי קטנה בעיניך צמידות הפסוקים "... והודעתם לבניך ולבני בניה: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

⁹⁹ בסיפור נאמר כי ריב"ל הביא את הילד לבית הכנסת, בעוד שבהמשך מסופר שרבה בר רב הונא הביא את הילד לבית מדרשו. יש לתהות מהו מקום לימודם של הילדים, בית מדרש או בית כנסת. עיון בסוגיות הבבלי מעלה אפשרות כי מקום לימודם של ילדים היה בבית הכנסת. ראו כדוגמא: בבא בתרא כא ע"א "לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, אבל מבי כנישתא לבי כנישתא ממטינן", תענית כג ע"ב "מאי טעמא יהיב מר לינוקא קשישא חדא ריפתא ולזוטרא תרי? - אמר להו: האי קאי בביתא, והאי יתיב בבי כנישתא". רש"י על הדף "ינוקא קאי בבי כנישתא - קמי רביה, ולא אתי כולי יומא" (ילד יושב בבית כנסת לפני רבו ולא אוכל כל היום). ראו השתמעות דומה בברכות יז ע"א, חגיגה טו ע"א-ע"ב, יבמות כא ע"ב.

¹⁰⁰ רש"י על הדף "סדין שאינו ראוי לעטיפת הראש אלא כסוי בעלמא שם על ראשו שלא לילך בגילוי ראשו ולא הספיק להתעטף בסודרו".

¹⁰¹ ואף מסופר על דרך התנהלותו של רב הונא בריה דרב יהושע שלא היה מהלך ארבע אמות בגילוי ראש שכן "שכינה למעלה מראשי".

¹⁰² ריב"ל הינו בן הדור הראשון לאמוראי בכל בעוד שרבי חייא בר אבא הינו בן הדור השלישי והאפשרות שרבי חייא בר אבא ראה אותו הולך עם בנו הקטן אינה סבירה, האפשרות היא שהלך עם נכדו.

"... כאמור, בסוגיה הוא דרש את צמידות הפסוקים כמורה על חובת הוראת התורה לנכד, ולכן תשובתו מובנת, הוא נחפז לקיים את אשר דרש.

מן הראוי לציין שבברכות¹⁰³ דרש רבי יהושע בן לוי את צמידות הפסוקים כמורה על חובת הוראת התורה לבנו. אפשר כי הדרשה שימשה אותו בסיטואציות שונות, ומסיבה זו לימד באמצעותה דברים שונים. ואפשר כי המדרש המצוי במסכת ברכות היה הבסיס עליו התפתחה ההלכה משמו במסכת קידושין שכוללת גם את חובת הלימוד לנכד.

חובת הנחלת המסורת הנדרשת מהפסוק "וְשִׁנְנָתָם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" (דברים ו ז) עוסקת ב"בניך" בלבד, אולם הרחבת הציפוי מבניך גם לבן בנך אינה חריגה, ולמעשה מתבקשת מהתפיסה של הנחלת התורה מהאב לבן לדורות.¹⁰⁴ אם הנחה זו נכונה נמצא כי רבי יהושע בן לוי הרחיב את חובת הנחלת המורשת לדורות והוסיף על הבן גם את הנכד, ובעל הסוגיה חבר לימוד זה למעשה זבולון בן דן "שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות".

בסוף הסיפור בצמוד לתיאור המקרה של ריב"ל והשיח בינו ובין רבי חייא בר אבא הובאו שתי אנקדוטות לחיזוק התפיסה שמצוות לימוד התורה מוטלת לא רק על אבות כלפי בניהם אלא גם על סבים כלפי נכדיהם. האנקדוטות מתחברות לסיפור באמירה "מכאן ואילך", משמע כי מעת שנודע חידושו של רבי יהושע בן לוי בדבר חובת הסב בחינוך נכדיו, נהגו שני החכמים עליהם מסופר, במחויבות גדולה לכך.

רבי חייא בר אבא לא טעם בבוקר אומצה, מעט בשר מחומם בגחלים, "עד דמקרי לינוקא ומוספיה", כלומר, עד שחזר עם הינוקא על מה שלמד יום קודם לכן ואף לימדו פסוק נוסף.¹⁰⁵ רבה בר רב הונא לא טעם אומצה עד שהביא את הינוקא לבית המדרש. בשתי אנקדוטות אלו לא נאמר דבר על זהות ה"ינוקא", ואין לדעת אם מדובר בבני החכמים, נכדיהם או אפילו בני משפחה אחרים. מכל מקום ההגדרה "ינוקא" משמעה ילד רך, ולפי זה

¹⁰³ דף כא ע"ב.

¹⁰⁴ הבנה זו ניתנת לדרישה הן מהפסוק המוזכר "וְשִׁנְנָתָם לְבָנֶיךָ..." הן מהפסוק "וְלִמַּדְתָּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" (שם יא יט), כאשר הנכד הינו בכלל "בניכם". יש לתת את הדעת כי הנחה זו היא ודאית בפסיקת ההלכה (ואפשר שבעקבות הסוגיה שבה עיסוקנו); ראו מנין המצוות לרמב"ם יא (מצוות עשה) "ללמוד תורה וללמדה שנאמר ושננתם לבניך". ואין הרמב"ם מסייג מצווה זו לבנו דווקא, "כשם שהייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצווה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך..." (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב).

¹⁰⁵ לפי פירושו של רש"י על הדף.

יש להניח שמדובר בנכד, וכי מגמת האנקדוטות היא לחזק את הרחבת חובת החינוך ולכלול בה את הסבים.

ו – מצוות האב על הבן

הסוגיה עוסקת ב"מצות האב על הבן", היינו, במצוות שעל הבן לעשות לאביו. חובתו המרכזית של הבן כלפי הוריו, כפי שעולה בדיון, היא מתן כבוד להם. קובץ הסיפורים שלהלן מציג היבטים שונים במצוות כיבוד הורים: 'בן אלמנה אחת וכבוד אבא ואמא' (דף לא ע"א – ע"ב), 'דמא בן נתינה ואביו' (דף לא ע"א), 'דמא בן נתינה ואימו' (דף לא ע"א), 'כיבוד הורים וחיי עולם הבא' (דף לא ע"א – ע"ב), 'רבי טרפון ואימו' (דף לא ע"ב), 'כיבוד הורים לפי רב יוסף, רבי יוחנן ואביו' (דף לא ע"ב) ו'רב אסי ואימו' (דף לא ע"ב). הסיפור האחרון בקובץ 'רב הונא קרע שיראי' (דף לב ע"א) שונה מקודמיו כיוון שאינו מתאר כיבוד הורים.

בן אלמנה אחת וכבוד אבא ואמא: קידושין דף לא ע"א – ע"ב

הסיפור

שאל בן אלמנה¹⁰⁶ אחת את רבי אליעזר:

אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים,

איזה מהם קודם?

אמר ליה (לו):

הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך,

שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

בא לפני רבי יהושע,

אמר לו כך.

אמר לו: רבי, נתגרשה מהו?

אמר ליה (לו):

מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה,

הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין.

ההקשר

המשנה¹⁰⁷ עוסקת במצוות שהאב חייב בהן לבניו, ובמצוות שהבנים חייבים בהן להוריהם,

ביניהן מצוות כיבוד אב ואם. בסוגיה מובאות שתי ברייתות: באחת¹⁰⁸ מובהר שמתן כבוד

¹⁰⁶ בכ"י מינכן 95 ובדפוס ספרדי מוצג כבן גרושה.

¹⁰⁷ קידושין פ"א מ"ז: "לכל מצות האב על הבן - אחד אנשים ואחד נשים חייבין."

¹⁰⁸ "ת"ר, שלשה שותפין הן באדם: הקדוש ברוך הוא, ואביו, ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקדוש ברוך הוא: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני."

להורים הריהו ככבוד לקב"ה, והשנייה¹⁰⁹ מייחדת דבריה להבדל ביחסו של הן לאביו ולאִימו ולסיבה להבדל זה; את אימו מכבד כיוון ש"משדלתו בדברים",¹¹⁰ מפתה אותו במיני תרגימא,¹¹¹ ואילו מאביו הוא מתיירא כיוון שמלמדו תורה. הסיפור הראשון עוסק בקושי בקיום המצווה.

הדמויות בסיפור

בן אלמנה, דמות אנונימית המניעה את עלילת הסיפור. **רבי אליעזר (בן הורקנוס)**, תנא בן הדור השני, דור יבנה, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. היה חבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל גיסו. רבי אליעזר נחשב בר פלוגתא לרבי יהושע, נתפס כתקיף ועומד על דעותיו, עובדה שהביאה עליו את נידויים של חכמים.¹¹² **רבי יהושע (בן חנינה)**, תנא בן הדור השני, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. בתקופת יבנה שימש כחבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל. היה בר פלוגתא לרבי אליעזר ולנשיא רבן גמליאל. מחלוקותיו הידועות הן בעניין עיבור החודש,¹¹³ חובת תפילת ערבית¹¹⁴ ובעניין בכורות.¹¹⁵

דיון בסיפור

הסיפור מתפתח בשלושה שלבים סביב שאלה הלכתית¹¹⁶ בדבר קדימות בקיום מצוות כיבוד ההורים שהבן מתבקש לעשותה בו זמנית. בשלב הראשון ("שאל ... בכבוד אביך") הופנתה השאלה לרבי אליעזר. השואל נקרא 'בן אלמנה', ועשויה להתעורר תהייה מה לו ולעניין שעליו הוא שואל, אולם ייתכן שביקש לשאול שאלה תיאורטית ולא דווקא כזו הנוגעת לו באופן אישי. רבי אליעזר השיב באופן ענייני ואמר שכבוד האב קודם לכבוד האם כיוון שגם האישה חייבת בכבוד בעלה.¹¹⁷ נוסח התשובה

¹⁰⁹ "תניא, רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים, לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא כיבוד אב לכיבוד אם; וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו, מפני שמלמדו תורה, לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא מורא האם למורא האב". [הברייתא נזכרת גם במדרש אגדה (מהד' בובר) ויקרא פרשת אחרי מות קדושים פי"ט סימן ג ובמכילתא דר"י יתרו מסכתא דבהודש פרשה ח'].

¹¹⁰ מחניפה לו [בן יהודה (כרך י"ד), ערך 'שָׁנָל', עמ' 6914].

¹¹¹ רש"י על הדף.

¹¹² ראו סיפור תנורו של עכנאי בבא מציעא נט ע"ב.

¹¹³ ראו משנה ראש השנה פ"ב מ"ח – מ"ט.

¹¹⁴ ברכות כז ע"ב.

¹¹⁵ בכורות לו ע"א.

¹¹⁶ שאין דנים בה בסוגיה.

¹¹⁷ "אמר רבי יוסי בר חנינא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - אלמנה עושה ליורשים, חוץ ממיזגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו" (בבלי כתובות צו ע"א). לפי מקור זה מובן שאת מיזגת הכוס עושה האישה לבעלה

מחזק את התחושה כי מדובר בשאלה כללית שנשאלה לשם לימוד.

השלב השני ("בא לפני ... לו כך") המספר על פניית השואל לרבי יהושע מסוגן כתמצית החלק הקודם, אין בו דו-שיח, אין חזרה על השאלה והחידוש היחיד הוא שהשאלה הופנתה לרבי יהושע. תמוה שבן האלמנה פנה אליו אף כי קיבל תשובה ברורה ומנומקת מרבי אליעזר,

השלב השלישי בסיפור ("אמר לו, רבי ... כתרנגולין") יוצר תפנית, ונראה כי אפשר להגדירו כשיא דרמטי בהיבט הרגשי וכהתרת השאלה בהיבט התוכני.

בן האלמנה שאל בפעם השלישית "נתגרשה מהו". תשובת רבי יהושע "מבין ריסי עינך ניכר בך..." מהווה פנייה אישית לשואל ומצביעה על כך שהבין כי שאלתו נובעת ממצוקה פרטית ולא מצורך לימודי. התשובה מבארת מדוע ניתן לשואל בתחילת הסיפור הכינוי "בן אלמנה"¹¹⁸.

אם אכן השואל היה בן אלמנה או בן גרושה, כפי שסבר רבי יהושע, ושאלתו לא הייתה עקרונית אלא אישית, נראה שכיוון בשאלתו למקרה שהקשר בין האב לאם נפסק וביקש לדעת מהו סדר הקדימות ביניהם לעניין מצוות כיבוד הורים.

כאמור, רבי יהושע התייחס ברגישות למצבו האישי של השואל, לכן מפתיע סגנונו הבוטה בחלקה השני של תשובתו "הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין". להטיל מים זו לשון נקייה להטלת שתן;¹¹⁹ ספל אינו כוס שתייה אלא כלי גדול שמשמש להחזקת מים או חלב או לרחצה;¹²⁰ קעקע במובן צֶעֶק¹²¹ או קרקר מדמים קולות של בעלי כנף, ואינם מעידים על דיבור מתוך כבוד; הדימוי 'כתרנגולין' אפשר שנוסף כדי להמחיש את הקרקור, אך גם הוא אינו הולם דיבור מתוך כבוד.

בלבד. "רב הונא אמר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות לו דברים של יחיד מהו דברים של יחיד סכת לו את גופו ומרחצת לו את רגליו ומוזגת לו את הכוס..." (ירושלמי כתובות פ"ה ה"ו דף ל ע"א);

¹¹⁸ הצגתו בפתיחה כ'בן אלמנה' התבססה, כנראה, על דברי רבי יהושע אליו, 'ניכר... שבן אלמנה אתה', ואילו בכתבי היד שבו הוצג כבן גרושה סביר שהמספר או המעתיק התבססו על שאלתו 'נתגרשה מהו'.

¹¹⁹ ראו משנה יומא פ"ג מ"ב, ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף יד ע"ב.

¹²⁰ ראו מהרש"א על והדף ובן יהודה (כרך ח'), ערך 'ספל', עמ' 4163 – 4165.

¹²¹ בן יהודה (כרך י"ב), ערך 'קעקע', עמ' 6049.

קשה להבין מדוע בחר לענות כך, ותיתכנה כמה אפשרויות לפירוש אופן תשובתו: אולי השיב בבדיחות הדעת¹²² כי רצה לבדר את הנער שנראה לו עצוב; ייתכן שזלזל בשואל וראה בו טרחן המציג לו שאלה טריוויאלית שהתשובה עליה מובנת מאליה; אפשר שענה בלגלוג כי נעלב מפני שהשואל פנה ראשונה לרבי אליעזר; יתכן שהלגלוג לא היה מכוון כלפי השואל אלא כלפי הוריו שנהלו מלחמות של כבוד והעמידו את בנם במצב בלתי אפשרי, ולכן דימה אותם לשני תרנגולים ניצים. ולבסוף, אפשר כי התשובה כלל לא הייתה לעגנית אלא עניינית ורצינית. בתשובתו רבי יהושע רמז לשואל כיצד הוא יוכל לפטור עצמו מהצורך להתערב בסדר הקדימות של הוריו¹²³ ולחלוק את הכבוד הראוי הן לאב והן לאם.¹²⁴

מכל מקום משמעות התשובה היא שאין במקרה מעין זה קדימות של האב בקבלת כבוד משום שהאם כבר אינה חייבת בכבודו.

ברובד הגלוי נראה שהסיפור שולב בסוגיה כדי ללמד עיקרון כלל לפיו אם נקרא הבן לשרת את אביו ואת אימו באותו הזמן, עליו להעדיף את האב, היינו, להקדים את מעשיו לאביו ואחר כך לאימו. רבי יהושע לא חלק על קביעה זו של רבי אליעזר אלא הוסיף עליו שיש מצבים שהעדפת האב אינה חלה לגביהם, ובהם על הבן לשרת את הוריו בלי להעדיף אחד מהם.

ברובד הסמוי נראה שהעמדת הסיפור בראש קובץ סיפורים העוסקים בכיבוד הורים באה ללמד על קושי ובעייתיות העלולים להתעורר בקיום המצווה בסיטואציות מסוימות. באמצעות הסיפור הראשון הצביע העורך על קשיים טכניים מינוריים בקיום מצוות כיבוד הורים, בסיפורים הבאים יסופר על מקרים בהם הקשיים בקיום המצווה כבדים ומתישים.

דמא בן נתינה ואביו: קידושין לא ע"א

הסיפור

בעו מיניה מרב עולא: עד היכן כיבוד אב ואם?
 אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו,
 פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שכר,
 והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו,
 ולא ציערו.

¹²² רש"י, ריטב"א ופסקי הרי"ד על הדף.

¹²³ המאירי על הדף; וכן "...אלא יניח באמצע, והרי לא ילכו שניהם לקבל, שהרי אסורים מלהיות ביחד, אלא מי שיזדרז ויקח תחלה הוא הקודם" (מרומי שדה, קידושין לא ע"א ד"ה מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה)

¹²⁴ ריטב"א על הדף.

אמר רב יהודה אמר שמואל,
שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם?
אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו,
בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר,
ורב כהנא מתני: בשמונים ריבוא,
והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.
לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו,
שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.
נכנסו חכמי ישראל אצלו,
אמר להם: יודע אני בכם, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי,
אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

ההקשר לסוגיה

הסיפור על דמא בן נתינה ואביו מובא כתשובה לשאלה מה הם הגבולות של כיבוד ההורים.

הדמויות בסיפור

עולא, אמורא ארצישראלי בן הדור השלישי, היה תלמידם של רבי יוחנן ורבי אלעזר. נחשב לראשון ה"נחותי", אותם אמוראים ארצישראליים שירדו לבבל כדי למסור את תורת ארץ ישראל.
רב יהודה (בר יחזקאל), אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמידו של שמואל. ייסד את ישיבת פומבדיתא ועמד בראשה.
שמואל, אמורא בבלי בן הדור הראשון. ייסד את ישיבת נהרדעא ועמד בראשה. אחת מקביעותיו הידועות שאמורה הייתה למנוע התנגשות בין חוק התורה לחוק המדינה היא "דינא דמלכותא דינא" (גיטין י ע"ב), על פי המסורת עסק ברפואה ובאסטרונומיה.
רבי אליעזר, הוא רבי אליעזר בן הורקנוס, תנא בן דור יבנה.
רב כהנא, ישנם חמישה אמוראים בשם זה,¹²⁵ וסביר כי מדובר באמורא בבלי בן הדור השני, תלמידם של רב ושמואל. הוא ברח לארץ ישראל וישב בישיבתו של רבי יוחנן בטבריה.

¹²⁵ אמורא בן הדור הראשון, יליד בבל. עלה לארץ ישראל; אמורא בן הדור השני, פעל בבבל (סורא) ובארץ ישראל לסירוגין; אמורא בן הדור השלישי-רביעי, יליד בבל, עלה לארץ ישראל; אמורא בבלי בן הדור החמישי. פעל בפומבדיתא; אמורא בבלי בן הדור השישי.

דיון בסיפור

לפנינו שתי מסורות בבליות המוסרות סיפור ארצישראלי קדום; המסורת האחת מוצגת כתשובה של האמורא הישראלי עולא לשאלה "עד היכן כיבוד אב ואם?". תשובתו היא דוגמה תמציתית לכיבוד הורים אופטימאלי שנעשה על ידי דמא בן נתינה "עובד כוכבים אחד באשקלון". המסורת האחרת שנמסרה על ידי רב יהודה מפי מורו שמואל, מציגה תשובה מפורטת של התנא רבי אליעזר לאותה השאלה, ובה הומחש גבול כיבוד ההורים באמצעות סיפור על אותה הדמות, דמא בן נתינה.

להלן מוצגות שתי המסורות זו מול זו:

מסורת א	מסורת ב

בעו מיניה מרב עולא	אמר רב יהודה אמר שמואל
עד היכן כיבוד אב ואם?	שאלו את ר' אליעזר
אמר להם: צאו וראו מה עשה	עד היכן כיבוד אב ואם?
עובד כוכבים אחד באשקלון	אמר להם: צאו וראו מה עשה
ודמא בן נתינה	עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון
פעם אחת בקשו חכמים	ודמא בן נתינה שמו
פרקמטיה בששים ריבוא שכר	בקשו ממנו חכמים

והיה מפתח מונח	אבנים לאפוד בשישים ריבוא שכר
תחת מראשותיו של אביו	ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא
ולא ציערו	והיה מפתח מונח
	תחת מראשותיו של אביו
	ולא ציערו
	לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו
	שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.
	נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם:
	יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם
	כל דבר שבעולם אתם נותנין לי
	אלא אין אני מבקש מכם
	אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

השינויים (המוצגים באמצעות גופנים מודגשים) מצביעים על כמה הבדלים משמעותיים בין שתי המסורות. בעוד הראשונה אינה שופכת אור רב על דמותו של דמא בן נתינה ומדווחת

בקיצור נמרץ על כיבוד האב שלו, המסורת השנייה מאדירה את דמותו הן באמצעות הדיווח על הרכוש בו החזיק, אבנים לאפוד ולא סתם פרקמטיה, הן באמצעות הוספת הערכת הגבוהה של רב כהנא לגבי מחיר האבנים שלפיה ויתר דמא בן נתינה על רווח גדול מאד. האדרת דמותו נעשית בעיקר באמצעות הדיווח המעוצב במקצב ובחריזה על מה שקרה לו כעבור שנה.

נראה כי התכנים אשר שונו או נוספו והעיצוב הם מעשה ידיו של עורך שביקש לבנות את הסיפור כשיר הלל לדמא בן נתינה, הגוי ישר הדרך מאשקלון, כדי לומר שרק אדם בעל אישיות יוצאת דופן כמוהו יכול היה להעניק כבוד כה מרחיק לכת לאביו כפי שנהג.

שתי מסורות הסיפור המובאות בבבלי בעברית (פרט לתוספת "ורב כהנא מתני"), הן כנראה, עיבודים של הגירסאות המובאות במקורות הארצישראליים:¹²⁶

פעם אחת אבדה ישפה של בנימין אמרין מאן דאית ליה טבא דכוותה אמרין דאית לדמה בן נתינה אזלון לגביה ופסקו ליה עמיה במאה דינרין סליק בעא מייתיתא להון ואשכח לאבוי דמך ואית דאמרין מפתחא דתיבותא הוה יהיב גוא אצבעיה דאבוא ואית דאמרין ריגליה הוות פשוטא על תיבותא נחת לגביהון אמר לון לא יכילית מייתיתא לכון אמרין דלמא דהוא בעי פריטין טובן אסקיניה למאתים אסקיניה לאלף כיון דאיתעיר אביו מן שינתיה סלק ואייתיתא להון בעו מיתן ליה כד פסקו לה לאחרייא ולא קביל אמר מה אנא מזבנא לכון איקרא דאבהתי בפריטין איני נהנה מכיבוד אבותיי כלום מה פרע לו הקדוש ברוך הוא שכר אמר רבי יוסי בי רבי בון בו בלילה ילדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה זהב ושקלוה¹²⁷

תרגום:

(פעם אחת אבדה ישפה של בנימין. אמרו: מי (ש)יש לו (אבן)טובה שכמותה? אמרו שיש לדמה בן נתינה. הלכו אליו ופסקו לו אתו במאה דינרים. עלה ורצה להביאה להם ומצא את אביו שישן ויש שאומרים מפתח של התיבה היה נתון בתוך אצבעו של אביו ויש אומרים רגלו הייתה פשוטה על התיבה. ירד אליהם אמר להם: לא יכלתי להביאה לכם. אמרו שמא הוא רוצה יותר כסף (פרוטות), העלוהו (את הסכום) למאתים, העלוהו לאלף. כיון שהתעורר אביו משנתו עלה והביאה להם. רצו לתת לו כמה שפסקו באחרונה ולא קבל. אמר: מה אני מוכר

¹²⁶ ירושלמי פאה פ"א ה"א דף טו ע"ג וירושלמי קידושין פ"א ה"ז דף סא ע"ב.
¹²⁷ הסיפור מובא גם בפסיקתא רבתי (מהד' איש שלום) פיסקא כג - י' הדברות פ' תליתאה.

לכם את כבוד אבי בפרוטות? איני נהנה מכבוד אבותי כלום. מה פרע ל הקדוש ברוך הוא שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון : בו בלילה ילדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה זהב ושקלוה).

בסיפור המובא בשלושה מקורות ארצישראליים שונים, מוצג כיבוד האב בצורה קיצונית מאד, כי הבן מתואר כמי שמוכן להפסיד מאה דינר ואפילו מאתיים ואפילו אלף, ולא ששים או שמונים כבמסורת הבבלית, כדי למנוע אפשרות רחוקה שאביו יתעורר, שכן מדובר בהזזת אצבע או הזזת רגל ולא הזזת ראש כמסופר בבבלי. יושרו והגינותו של הבן מועצמים באמצעות דיווח על כך שהחכמים רצו לתגמל אותו בממון רב, אך הוא סרב לקבלו. שאלתו המתריסה והחריפה "מה אנא מזבנא לכון איקרא דאבהתי בפריטין" (מה אני מוכר לכם את כבוד אבותי בפרוטות) מובאת בגירסת הבבלי השנייה כמשפט חיווי פושר: "יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל דבר שבעולם אתם נותנים לי, אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא". סיפור לידת הפרה האדומה המובא בכל המקורות הארצישראליים כתוספת מפי רבי יוסי בן רבי בון, ולפיו זכה דמא בעושר רב, נעדר מהגירסות הבבליות.

מהשוואת המקורות הארצישראליים למסורת הבבלית עולה שהמספרים הבבליים לא התרכזו בדמותו של דמא בן נתינה אלא במצוות כיבוד ההורים ובנושא ה'מצווים ועושים' אל מול ה'לא מצווים שעושים'. הם הדגישו את הכבוד המופלג שבו נהג הגוי כלפי אביו יותר מאשר את יושרו והגינותו.

דמא בן נתינה ואימו: קידושין לא ע"א

הסיפור

כי אתא (כאשר בא) רב דימי אמר:

פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב

והיה יושב בין גדולי רומי,

ובאתה (ובאה) אימו

וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו,

ולא הכלימה.

ההקשר לסוגיה

במקורות הארצישראליים מסודר הסיפור מיד לאחר הסיפור על דמא ואביו וניתן להניח שבמקור היו אלה שני סיפורים צמודים ולעומתיים, האחד על אם אקטיבית העושה רע בידעין, והאחר על אב פסיבי ומנומנם החף מכל יוזמה להרע.

בבבלי מפרידות בין הסיפור על דמא ואביו ובין סיפור זה על דמא ואימו מימרות שעניין העדפת המצווה ועושה על פני זה שאינו מצווה ועושה. הסיפור על דמא שהפגין איפוק קיצוני כלפי אימו, מסודר לאחר המימרות, בפתח סדרת סיפורים המגדירים כיבוד הורים כהתייחסות סבלנית ומאופקת כלפיהם. כל סיפורי הסדרה למעט סיפור זה וקודמו עוסקים בגיבורים מזרע ישראל שהם מצווים ועושים.

ייתכן שהעורך בחר להעמיד בראש הסדרה את הסיפור על דמא בן נתינה הגוי ולשלב אותו דווקא לאחר ההבחנה בין המצווה ועושה לבין שאינו מצווה ועושה כדי למתוח את גבולות כיבוד ההורים מנקודת ראות כללית של היכולת האנושית ולא דווקא מנקודת ראות פרטיקולרית של מצווה.

הדמויות בסיפור

רב דימי, אמורא בבלי בן הדור השלישי – רביעי; נמנה עם ה"נחותי". היה נוהג להגיע לארץ ישראל ולשוב לישיבתו בפומבדיתא כדי להביא אליה שמועות מארץ ישראל.

דיון בסיפור

תמונת הפתיחה מציגה מקרה שבו דמא בן נתינה לבש סירקון של זהב¹²⁸ וישב בין גדולי רומי. התמונה אינה תואמת את תיאורו של דמא בן נתינה בסיפור הקודם כ"עובד כוכבים אחד באשקלון", היינו, כאדם אנונימי שאינו בן מעמד נשוא פנים, אולם תואמת לחלוטין את תיאורו במקורות הארצישראליים כ"ראש פטר בולי"¹²⁹, כלומר, ראש מועצת העיר, כנראה, אשקלון, ולכן אין להתפלא על כך שהזדמן לו לשבת בין גדולי רומי.

כבר בפתיחה מתוודעים איפוא, לכך שהסיפור הבבלי הוא עיבוד של הסיפור הארצישראלי. נראה כי העיבוד שבאמצעותו הוצגה האם כאחוזת טירוף נעשה מתוך מגמה למתוח עד

¹²⁸ סונצינו מתרגם silken cloak היינו, גלימת משי שהייתה כנראה רקומה בחוטי זהב.
¹²⁹ ירושלמי פאה פ"א ה"א דף טו ע"ג וירושלמי קידושין פ"א ה"ז דף סא ע"ב.

הקצה את גבול כיבוד ההורים. כראיה לכך תושווה להלן גירסת הירושלמי בקידושין לגירסת הסיפור בבבלי:

הסיפור בירושלמי¹³⁰

דמה בן נתינה [ראש פטרבולי הוה]¹³¹
פעם אחת היתה אימו מסטרתו לפני בולי שלו
ונפל קורדקין (נעל)¹³² שלה מידה
והושיט לה כדי שלא תצטער .

ניתן למנות שלושה הבדלים משמעותיים בין הסיפור בבבלי לזה שבירושלמי:

- ההבדל הראשון מצוי בפתחה; בסיפור שבירושלמי אין תיאור המפאר את המעמד "פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב ויושב בין גדולי רומי" כמו בסיפור הבבלי.
- ההבדל השני מצוי במעשה האם; בירושלמי מתואר מעשה בוטה אחד של האם: "פעם אחת היתה אימו מסטרתו לפני בולי שלו" (נראה לפי ההמשך שסטרה לו באמצעות הקורדקין). לעומת זאת בבבלי ישנו תיאור רחב של שלושה מעשים המסודרים בהדרגה עולה מבחינת חומרת התעללות האם בבנה: "קרעתו" (את מלבוש המשי המוזהב), "טפחה לו על ראשו" ו"ירקה לו בפניו".
- ההבדל השלישי מצוי בסצינת הסיום של התקרית המביכה; בירושלמי מסופר על פעילות של הבן לטובת האם שעלבה בו: "ונפל קורדקין שלה מידה והושיט לה כדי שלא תצטער", ואילו בבבלי מסתפק המספר בדיווח מינימליסטי בן שתי מלים "ולא הכלימה" שעל פיו אי אפשר לדעת מה בדיוק עשה הבן.

מההבדלים המצויינים לעיל נראה שהמספר הארצישראלי הדגיש את רגישותו של דמא בן נתינה כלפי אימו, ואילו המעבד הבבלי ביקש להדגיש את יכולת האיפוק וההבלגה שלו, ולשם כך ציין את מעמדו של דמא, הרחיב בתיאור מעשי האם וייחס לו פסיביות וחוסר תגובה. הצגת הפגיעה המתמשכת והפומבית ברגשותיו של דמא בן נתינה ובמעמדו מסייעת להבין את גדלות הנפש שהפגין בכך שנמנע מלהגיב. אימו פגעה פגיעה אנושה בכבודו, ואילו הוא הקפיד בכבודה ולשם כך ביטל את עצמו. התיאור הנרחב של מעשיה הפרועים של האם לעומת השקט של הבן מציג את ההימנעות מתגובה שלילית להתנהגות בעייתית של הורים כפן של קיום מצוות כיבוד הורים וכך מותח את גבולותיה.

¹³⁰ המקור מירושלמי קידושין (ראו הערה קודמת).

¹³¹ נוסף בכ"י לידן.

¹³² סוקולוף מתרגם כנעל בעלת סוליית מעץ. (מילון לארמית ארץ ישראלית, ערך 'קורדיק', עמ' 484).

כיבוד הורים וחיי העולם הבא: קידושין לא ע"א-ע"ב

מקור	תרגום
מימרה	
תני אבימי בריה דרבי אבהו	-----
יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם	יש מאכיל לאביו פסיונים ¹³³ וטורדו מן העולם
יש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא	-----
סיפור ראשון	
אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי	
קיים מצות כיבוד	
חמשה בני סמכי הוה ליה	אמר רבי אבהו כגון אבימי בני
לאבימי בחיי אביו	קיים מצות כיבוד (אב)
וכי הוה אתא רבי אבהו קרי אבבא	חמישה בניס סמוכים היה (היו) לו
רהיט ואזיל ופתח ליה ואמר אין אין	לאבימי בחיי אביו
עד דמטאי התם	וכאשר היה בא רבי אבהו וקרא על השער
סיפור שני	רץ הלך ופתח לו ואמר כן כן
יומא חד אמר ליה אשקיין מיא	עד שהגיע לשם.
אדאייתי ליה נמנם	
גחין קאי עליה עד דאיתער	יום אחד אמר לו (האב) השקני מים
איסתייעא מילתיה ודרש אבימי	עד שהביא לו נמנם (האב)
מזמור לאסף	גחן עמד עליו (אבימי) עד שהתעורר
	הסתייע הדבר ודרש אבימי (בזמן
	ההמתנה) מזמור לאסף

הדמויות בסיפור

רבי אבהו, אמורא ארץ ישראל בן הדור השלישי; שימש כראש ישיבה בקיסרין.

¹³³ עוף ממשפחת התרנגולות חסרות הכרבולת, בעל זנב ארוך. בשרו נחשב לטוב ומעודן. מקור השם מיוונית (אבן שושן, ערך 'פסיון', עמ' 1310).

אבימי, בנו של רבי אבהו, אמורא ארץ ישראל בן הדור הרביעי. אף כי היה חכם ארץ ישראלי הוא מוזכר רק בבבלי, ואף זאת בקשר לאביו בלבד.

ההקשר לסוגיה

המימרה והסיפורים הינם חלק מקובץ שעניינו כיבוד אב ואם. העורך שילב את מימרתו של אבימי בנו של רבי אבהו "יש שהוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם ויש שהוא כודנו לריחים ויורש גן עדן", לפני סיפורים המתארים את דרכו במתן כבוד אביו. בבבלי מובאת המימרה בלבד, אך בירושלמי¹³⁴ מובא אחריה סיפור כדי להבהיר את כוונתה.

הסיפור בירושלמי¹³⁵

מקור	תרגום
יש שהוא מאכיל את אביו פטומות ¹³⁶ ויורש גיהנם	-----
יש שהוא כודנו ¹³⁷ לריחים ויורש גן עדן	-----
כיצד הוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם?	-----
חד בר נש הוה מייכל לאבוי תרנגולין פטימן	אדם אחד היה מאכיל לאביו תרנגולים מפוטמים
חד זמן אמר ליה אבוי	פעם אחת אמר לו אביו
ברי אילין מנן לך	בני אלו מניין לך
א"ל סבא סבא אכול ואדיש דכלביא אכלין ומדשין	אמר לו זקן זקן אכול ושתוק שהכלבים אוכלים ושותקים.
נמצא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם	נמצא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם
כיצד כודנו בריחיים ויורש גן עדן	כיצד כודנו בריחיים ויורש גן עדן

¹³⁴ ירושלמי פאה פ"א ה"א דף טו ע"ג וקידושין פ"א ה"ז דף סא ע"ב.

¹³⁵ לפי קידושין פ"א ה"ז דף סא ע"ב.

¹³⁶ פטום משמעו אבוס; הכוונה כאן לתרנגולת אבוסה, שמנה (בן יהודה י', ערך 'פטום', עמ' 4889).

¹³⁷ קשר ואסר (את העבד או בעל חיים כסוס ושור) ושם עול על צווארו (בן יהודה ה', ערך 'כדן', עמ' 2266).

אדם אחד היה טוחן ברחיים	חד בר נש הוה טחין בריחיא
הגיעה פקודה לטחון (למלך)	אתא מצוותא לטחונייא
אמר לו (הבן):	אמר ליה
אבא הכנס וטחון במקומי	אבא עול וטחון תחתיי
אם יבוא בזיון (לעובדי המלך) טוב לי	אין מטת מבזייה טב לי
אני (אתבזה) ולא אתה	אנא ולא את
(ו)אם יבואו מלקות טוב לי אני ולא אתה.	אין מטת מילקי טב לי אנא ולא את
ונמצא כודנו לריחיים ויורש גן עדן	ונמצא כודנו לריחיים ויורש גן עדן

הסיפור בירושלמי מציג היבט התנהגותי נאות ורצוי; ההתחשבות בהורים מזדקנים, דרך ארץ וסבלנות שמפגינים כלפיהם הם העיקר ולא יציאת ידי חובה באמצעות טיפול בצורכיהם הפיזיים. קיום מצוות כיבוד הורים באופן זה הוא שיקנה את חיי העולם הבא.

דברי רבי אבהו: "כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד אב" הם מעבר מהמימרה לסיפורים המתארים כיצד נהג אבימי ברגישות כה רבה באביו, עד שזה העיד עליו שהוא זכאי וראוי לחיי העולם הבא.

דיון בסיפורים

בסיפור הראשון מתוארת התנהגותו של אבימי כאשר אביו היה מגיע לביתו, כלומר, מדובר במצב והתנהגות החוזרים על עצמם. הסיפור נפתח בתיאור מצבו המשפחתי של אבימי: "חמשה בני סמכי הוה ליה לאבימי בחיי אביו", היינו היו לו חמישה בנים בוגרים שכולם "סמוכים".¹³⁸ נראה שתיאור מצבו המשפחתי של אבימי מובא כדי להעצים את הכבוד שחלק לאביו. אף כי היו לו חמישה בנים בוגרים, (ומכאן, שהוא עצמו היה אדם לא צעיר), הוא לא שלח אף לא אחד מהם כדי לקדם את פני אביו כשהתקרב לביתו וקרא על השער, אלא הקפיד ללכת בעצמו ולפתוח לאביו את הדלת תוך כדי קריאת "כן כן" כדי ליצור עם אביו קשר, להודיעו שהוא בא לפתוח לו את השער.

¹³⁸ את הביטוי "סמכי" ניתן לפרש בשני אופנים: בנים הסמוכים על שולחן אביהם ותלויים בו מבחינה כלכלית, או שנסמכו להוראה, כלומר, תלמידי חכמים בעלי התואר "רבי". לפירוש זה יש לשים לב לעובדה הבולטת שבעוד אביו רבי אבהו וחמשת בניו נושאים את התואר "רבי" הרי אבימי בעצמו אינו נחשב סמוך ואינו נושא בתואר "רבי" למרות היותו אמורא ותלמיד חכם המוזכר כמה פעמים בתלמוד הבבלי. עוד מעניין לציין שהחכם אבימי בריה דרבי אבהו מוזכר רק בבבלי, ואינו מוזכר כלל בירושלמי למרות היותו אמורא ארצישראלי.

הסיפור מעוצב כמו בתמונת ראי: מעשי האב והבן מובאים בצורה שבה הם משתקפים זה מול זה. מול האב הבא אל הבית מן החוץ אל השער, מוצב הבן שרץ מן הפנים מהבית אל השער. ומול קריאת האב כשמגיע מוצבת קריאת הבן "כן כן" העונה לקריאתו. עיצוב זה משרת את התוכן שכן יש במעשי הבן הבנה של מחשבות אביו העומד בחוץ, ואולי חושש שמא לא שמעו את קריאתו או שאין אדם בבית לקבל את פניו. מעשה זה שכאמור הוא קבוע וחוזר על עצמו מבטא דרך נאותה של כיבוד אב.

בסיפור השני מתואר מקרה חד פעמי; מסופר שרבי אבהו ביקש מבנו אבימי כי ישקה אותו מים, אך עד שאבימי הגיע עם המים נרדם האב. אבימי חיכה בסבלנות ונשאר עומד כפוף מעל אביו. אפשר שנשאר גחון מעל אביו כדי שיוכל להשקותו ברגע שיתעורר, ואפשר כי נשאר בתנועה זו כדי למנוע מאביו מבוכה על שהוא עומד ומחכה לו שיתעורר או בשל התנומה שנפלה עליו. ובינתיים, בזמן שעמד כפוף, התגלה לו פירושו של מזמור בתהילים "מזמור לאסף".¹³⁹

על פי שני הסיפורים ניתן לומר שכדי לקיים את מצוות כיבוד ההורים, די ב'דברים קטנים', כמו קבלת פניהם בבואם, כמו הבאת מים לשתייה ובלבד שייעשו מתוך רגישות, כבוד והידור. מעשיו הקבועים של אבימי וגם התנהגותו באירוע חד פעמי נעשו כך, ונראה שבעל הסוגיה שילבם כדי שישמשו דוגמה לדרך בה יש לכבד הורים.

רבי טרפון ואימו: קידושין לא ע"ב

מקור	תרגום
רבי טרפון הוה ליה ההיא אמא	רבי טרפון הייתה לו אותה אמא
דכל אימת דהות בעיא	שכל אימת שהייתה רוצה
למיסק לפוריא	לעלות למיטה

¹³⁹ ישנם שבעה מזמורים הפותחים ב"מזמור לאסף", ופרשנים נחלקו ביניהם באיזה מזמור מדובר. רש"י סבור כי מדובר במזמור עט' וכי אבימי התקשה להבין מדוע הפרק מתחיל במילה "מזמור" ולא במילה "קינה"? ו באותה עת הבין כי יש בפרק זה הודאה לאל על כך שכילה את חמתו על עצים ואבנים בחורבן בית המקדש ולא כילה לגמרי את עם ישראל. הפני יהושע (קידושין לא ע"ב ד"ה עד דאיתער). מפנה למזמור עג' בתהילים בשל הפסוקים "וְאָנֹכִי תָמִיד עִמָּךְ אֶחָזֶקֶת בְּיַד יְמִינִי: בְּעֲצָתְךָ עֲצָתְךָ תִּגְחַנֵּי וְאַחַר כְּבוֹד תִּקְחֶנִּי" (כג' – כד'), שרבי יהודה בן בתירא פירשם כקשורים לכיבוד הורים [פסיקתא רבתי (מהד' איש שלום), פיסקא כג - י' הדברות פ' תליתאה].

גחן והעלה לה	גחין וסליק לה
וכל אימת שהייתה יורדת	וכל אימת דהות נחית
ירדה עליו	נחתת עלויה
בא והיה משתבח בבית המדרש	אתא וקא משתבח בי מדרשא
אמרו לו	אמרי ליה
עדיין לא הגעת לחצי כיבוד	עדיין לא הגעת לחצי כיבוד
כלום זרקא ארנק בפניך לים	כלום זרקא ארנקי בפניך לים
ולא הכלמתה?	ולא הכלמתה?

ההקשר לסוגיה

רבי אבהו סיפר שני סיפורים על הכבוד הרב שרחש לו אבימי בנו, והאחרון עסק במתן מים לאב, ואחריהם משולבת שאלה שהפנה רב יעקב בר אבהו לאביי: "דעד דאתינא מבי רב אבא מדלי לי כסא ואמא מזגה לי היכי אעביד". אביי משיב "מאמך קביל ומאבוך לא תקבל" ובנימוקו קובע הבחנה בין האב שהוא בן תורה, ובין האם שאינה כזו. מבחינת ההקשר הישיר לסוגיה ההשוואה בין האב והאם היא העילה לשילוב הסיפור על יחסייהם של רבי טרפון ואימו. מבחינת ההקשר הרחב לסוגיה, נושא הסיפור, המתח בין כבוד עצמי ובין כיבוד האם, מקשר אותנו לסיפורים על דמא בן נתינה הפותחים את הסוגיה, וליתר דיוק לסיפור על דמא ואימו.

הדמויות בסיפור

רבי טרפון, תנא בן דור יבנה, תלמידם של רבן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי. בצעירותו בית המקדש השני עדיין עמד על תילו. הוא התגורר בעיר לוד אך פעל רבות ביבנה והיה תלמיד-חבר לרבי עקיבא.

דיון בסיפור

בסיפור שתי מערכות המתרחשות בשני מקומות שונים זה מזה, בבית ובבית המדרש. במערכה הראשונה המתקיימת בבית מסופר על נוהל שירות קבוע שהפעיל רבי טרפון כלפי אימו, כל אימת שהייתה רוצה לעלות למיטתה או לרדת ממנה. אפשר שהשוני בניסוח בין תיאור העלייה למיטה "גחין וסליק לה" ובין תיאור הירידה ממנה "נחתת עלויה" (ללא המילה "גחין") רומז לכך שבירידה האם עלתה במלוא כובד גופה על גבו של בנה, ואילו בעלייה

למיטה רק נשענה על גופו.¹⁴⁰ מכל מקום המבנה הזה של תיאורי העלייה והירידה מלמד על כך שהאם נסמכה על גופו של בנה, והחזרה על הביטוי "כל אימת" מלמדת שעשתה זאת דרך קבע.

מחבר הסיפור מציג תמונה קיצונית של יחסים של שליטה וכניעה בין אם ובן. האם שולטת בבנה באמצעות חולשתה והבן מתבטל בפניה באמצעות הכפפת גופו לצרכיה. הרי מצד כיבוד הורים רגיל לא היה כל הכרח בכך שרבי טרפון יגחן ואמו תעלה על גבו, הוא יכול היה לסייע לה על ידי הצבת דרגש למרגלות מיטתה.

בעניין זה ראוי להוסיף כי קיים סיפור על כך שהקיסר הרומי אנטונינוס נהג לגחון בפני רבי יהודה הנשיא כדי לסייע לו לעלות למיטתו.¹⁴¹ מהשיחה בין שניהם המהווה חלק מהסיפור ניתן להסיק שמעשה כזה היה נהוג רק בין עבדים לאדוניהם.

במערכה השנייה שזירת התרחשותה היא בית המדרש, מתוארת התפארותו של רבי טרפון במעשיו והסתייגותם של החכמים מדבריו. ההתפארות של רבי טרפון מעוררת ספק בדבר טוהר כוונותיו ומעלה את השאלה, האם אכן עשה מה שעשה מתוך רגישות כנה כלפי אימו או מתוך כך שביקש להתנאות ולהבטיח לעצמו שכר על קיום מצוות כיבוד אם. דברי החכמים מבהירים שהם לא התפעלו ממעשיו כלל ועיקר. האמירה המיוחסת להם "כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה!" מתכתבת עם מימרתו של רבי אלעזר (או רבי אליעזר) המובאת בהמשך הסוגיה (קידושין לב ע"א) וקובעת את גבולות כיבוד ההורים: "ת"ש, שאלו את ר"א: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו". תוכנם של דברי החכמים לרבי טרפון, נכונות להפסיד ממון בשל כיבוד אם, מקשר את הסיפור לסיפור על דמא בן נתינה ואביו, והלשון "ולא הכלמתה" מקשרת אותו לסיפור דמא בן נתינה ואימו המסתיים במלים "ולא הכלימה".

¹⁴⁰ בכ"י מינכן ובדפוס ויניציה לא הוזכר כלל עניין הירידה מהמיטה. אך בעוד שבדפוס וניציה תיאור העלייה למיטה זהה לזה שבנוסח הדפוס, הניסוח בכ"י מינכן הוא "קאי אימי עילויה", ולפי זה האם עמדה על גבו של בנה. כ"י מינכן 95: "ר' טרפון הויה ליה ההי' אימ' דכל אימת דהות בעי' למיסק לפוריא גחין קאי אימ' עילויה סלק' אתא וקמשתבח בי מדרשא אמרי ליה עדיין לא הגעת לחצי כיבוד כלום זרק' ארנקך בפניך ולא הכלמתה".

¹⁴¹ דפוס וניציה: "ר' טרפון הויה ליה ההי' אימא דכל אימת דהות בעיא למיסק לפוריה גחין וסליק אתא וקא משתבח בי מדרשא אמרי ליה עדיין לא הגעת לחצי כבוד כלומר זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה". בנוסחים של כת"י ותיקן ואוקספורד מצויינות העלייה למיטה והירידה ממנה, ובשניהם העלייה למיטה מתוארת כמו בכ"י מינכן.

¹⁴¹ עבודה זרה י ע"ב: "כל יומא היה משמש לרבי מאכיל ליה משקי ליה. כי קא בעי למיסק לפוריא הוה גחין קמיה פוריא. א"ל: סק עילואי לפוריא. אמר: לאו אורח ארעא לזלזלי במלכותא כולי האי אמר מי ישימני מצע תחתך לעולם הבא".

בשני הסיפורים על האימהות והבנים, סיפור דמא בן נתינה ואימו וסיפור רבי טרפון ואימו, תפקידי הדמויות הפועלות מהווים הפכים. אימו של דמא בן נתינה היא הפעילה, ואילו הוא אינו עושה ואינו אומר דבר, לעומת זאת אימו של רבי טרפון אינה נשמעת כלל, ואילו הבן רבי טרפון הוא הפעיל. בהתאם לכך שונים האתגרים שבפניהם ניצבים גיבורי הסיפורים. האתגר של גיבור הסיפור הראשון הוא לספוג עלבונות מאמו ולהישאר פסיבי, ואילו האתגר של גיבור הסיפור השני הוא לעשות באופן אקטיבי מעשה שיש בו ביטול עצמי לצורך רווחתה של אמו. שני הסיפורים עוסקים בפנים שונות של דילמה אחת, מהו גבול כיבוד ההורים, וליתר דיוק, האימהות, ושניהם מבקשים לעמוד על גבולות כיבוד אם באמצעות תיאור מצבים קיצוניים.

הקיצוניות בהתנהגותו של רבי טרפון כלפי אמו בולטת מתוך השוואה בין ספורנו הבבלי ובין סיפור מקביל המובא בשני מקומות בירושלמי:¹⁴²

אימו של רבי טרפון ירדה לטייל

לתוך חצרה בשבת

ונפסק קורדייקין¹⁴³ שלה¹⁴⁴

והלך רבי טרפון

והניח שתי ידיו

תחת פרסותיה (כפות רגליה)

והייתה מהלכת עליהן

עד שהגיעה למיטתה

פעם אחת נכנסו חכמים לבקרו¹⁴⁵

אמרה להן התפללו על טרפון בני

שהוא נוהג בי בכיבוד יותר מדאי

אמרין לה מה הוא עבד לך (אמרו לה מה הוא עשה לך)

ותניית להן עובדא¹⁴⁶ (וסיפרה להם המעשה)

¹⁴² הסיפור מצוטט מתוך קידושין פ"א ה"ז דף ס"א ע"ב. הוא מובא גם בירושלמי פאה פ"א ה"א דף טו ע"ג: "אימו של ר' טרפון ירדה לטייל לתוך חצירה בשבת והלך ר' טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה פעם אחת חלה ונכנסו חכמים לבקרו אמרה להן התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי כבוד יותר מדאי". אמרו לה מה עביד לך ותניית להון עובדא אמרו לה אפילו עושה כן אלף אלפים עדיין לחצי כבוד שאמרה התורה לא הגיע

¹⁴³ מעין נעל בית; לפי סוקולוף (מילון לארמית ארץ ישראלית, ערך 'קורדיק', עמ' 484) זו נעל בעלת סוליית עץ.

¹⁴⁴ בירושלמי פאה לא נזכר עניין הקורדיקין ולפי זה נראה שהנחת הידיים תחת רגלי האם הייתה בבחינת נוהג קבוע, דבר המתקרב לגירסת הבבלי.

¹⁴⁵ בירושלמי פאה נוסף "חלה", אולם בירושלמי קידושין לא נזכר שחלה, אך זה מתברר מדברי האם לחכמים שבאו לבקרו.

אמרין לה אפילו הוא עושה כן אלף אלפים
עדיין לחצי כיבוד שאמרה תורה לא הגיע

השוואת המערכה הראשונה של הסיפור הבבלי לזו של הסיפורים הארצישראליים מעלה שני
הבדלים משמעותיים:

א. תוכן פעילותו של רבי טרפון

לפי הבבלי (נוסח הדפוס מכל מקום), כשהאם רצתה לעלות למיטתה או לרדת ממנה היא
דרכה על גבו. ואילו לפי הירושלמי, הוא הניח את כפות ידיו תחת כפות רגלי האם והיא פסעה
עליהן. נראה שדווקא המעשה המתואר בירושלמי קשה יותר וגורם יותר סבל לעושהו
מהמעשה המתואר בבבלי. כמו כן בבבלי מתואר דפוס התנהגות המתקיים בין בן לאימו
במרחב הפרטי שלהם ומסמן את השליטה שלה בו באמצעות חולשתה, ואילו בירושלמי
מתואר מעשה הנעשה על ידי בן לאימו במרחב הציבורי ונראה כסיוע לנזקת.

ב. תדירות הפעילות

לפי הבבלי "כל אימת" שהאם ביקשה לעלות למיטתה או לרדת ממנה היה רבי טרפון גוחן
לפניה, ואילו לפי הירושלמי נראה שמדובר במקרה אחד "אימו של רבי טרפון ירדה לטייל
לתוך חצרה בשבת". יתר על כן לפי גרסת הירושלמי בקידושין המעשה נעשה מתוך אילוץ
חד פעמי, "ונפסק קורדקין שלה".¹⁴⁷

ההבדלים המשמעותיים במערכה השנייה באים לידי ביטוי בזוהר הדובר ובתוכן הדברים:

א. הדובר

בסיפור הבבלי הוא רבי טרפון עצמו ה"משתבח" במעשהו. התפארותו מעוררת ספק בדבר
טוהר כוונותיו ותמימות מעשיו, ויש בה משום נימה של ביקורת כלפיו. בשתי גרסאות הסיפור
שבירושלמי הדוברת היא אימו של רבי טרפון המבקשת מהחכמים להתפלל להבראת בנה.
אפשר שהאם מתארת את הכבוד שנהג בה בנה כדי לדרבן אותם לבקש רחמים עליו, שהרי
לפי התורה הוא ראוי לאריכות ימים.

¹⁴⁶ בשתי הגרסאות שורה זו וקודמתה הן בארמית (כך גם בנוסח של כ"י ליידין). לא ניתן להסביר זאת בכך שהן
מוסרות את השיחה בין האם ובין החכמים בלשונה (לשון העם), הרי ניתן להשמיטן בלא שתהיה פגיעה בתוכן הסיפור.
סביר להניח ששתי שורות אלו נוספו בידי בעל הסיפור לצורך הסבר.

¹⁴⁷ בשבת אי אפשר היה לתקן את הנעל, והדרך היחידה שבה ניתן היה לסייע לאם הייתה יפי שרבי טרפון נהג.

ב. תוכן דברי התשובה של החכמים ונימתם

בבבלי החכמים מפנים כלפי רבי טרפון מעין האשמה בהתפארות לא מידתית ומציינים שהוא רחוק מגבול הכיבוד הנדרש, בדבריהם נשמעת נימת ביקורת המחזקת ברמזים לסיפורי דמא בן נתינה והוריו. רמז תוכני "כלום זרקה ארנקי בפניך לים", היינו, כלום גרמה לך הפסד ממון, ורמז מילולי "ולא הכלמתה". דמא היה מוכן להפסיד ממון רב בשל כבוד אביו, והיה מוכן למחול לאמו על עלבוננו כדי לא להכלימה. באמצעות רמזים אלה המקשרים את הסיפור על רבי טרפון לסיפורים על דמא בן נתינה, מובהר שאין לרבי טרפון סיבה להשתבח בהתנהגותו כלפי אימו, שכן הגוי נזהר בכבוד אימו יותר ממנו. שונים הדברים בסיפורים שבירושלמי בהם החכמים מציגים לאם את גבול כיבוד ההורים כלימוד ענייני מהתורה, ואין בהם ביקורת על רבי טרפון.

המסקנה מהשוואת הסיפור הבבלי לסיפורים הארצישראליים היא שתוכנו וסגנונו של הראשון עוצבו במטרה להציג מקרה קיצון של כיבוד אם שהתאפיין בביטול עצמי מתמשך, ולהצביע על ספק באמינותו של כיבוד מעין כזה. הצגת המקרה הקיצון והעלאת הפקפוק בו פותחים שיח על השאלה אם קיים גבול לכיבוד אב ואם, ואם כן, מהו.

כיבוד הורים לפי רב יוסף, רבי יוחנן ואביי: קידושין לא ע"ב

מקור	תרגום
רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה,	רב יוסף כאשר היה שומע קול רגלי אימו
אמר: איקום מקמי שכינה דאתיא	אמר: אעמוד מלפני שכינה שבאה.
אמר רבי יוחנן: אשרי מי שלא חמאן.	אמר רבי יוחנן: אשרי מי שלא ראה אותם.
רבי יוחנן, כי עברתו אימו מת אביו,	רבי יוחנן, כי עברתו אימו מת אביו,
ילדתו - מתה אימו; וכן אביי.	ילדתו - מתה אימו; וכן אביי.

הדמויות בסיפורים

רב יוסף, אמורא בבלי בן הדור השלישי; לאחר מות חברו רבה התמנה לראש ישיבת פומבדיתא. נודע כ'סיני', היינו בקיא בברייתות ובשמועות, וכשחלה ושכח את ידיעותיו, אביי הוא שהחזירן לו ושיקם את זכרונו.

רבי יוחנן, אמורא ארצישראלי בן הדור השני; ייסד את ישיבת טבריה ועמד בראשה. הוא נחשב כמניח היסוד לתלמוד הירושלמי.

ההקשר לסוגיה

האנקדוטה על רב יוסף מסודרת לאחר הסיפור על רבי טרפון ואימו, כנראה, משום שיש ביניהם שתי נקודות השקה - האחת, כיבוד קיצוני, והשנייה, דריכת הרגליים. ניתן להניח כי הכרת האם על פי טפיפות רגליה מיוחסת לרב יוסף משום שהיה עיוור וסביר שגילה רגישות רבה לקול.

דיון בסיפור

באנקדוטה על רב יוסף ואימו אין מאפייני מבנה או סגנון מיוחדים. החידוש שבה הוא ההתייחסות אל האם כאל השכינה. ייתכן שרעיון זה מעוגן בברייתא המצוטטת קודם לכן בגמרא¹⁴⁸ ומשווה בין הקדוש ברוך הוא ובין האב והאם: "ת"ר, שלשה שותפין הן באדם: הקדוש ברוך הוא, ואביו, ואימו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אימו, אמר הקדוש ברוך הוא: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני".

מכל מקום, האנקדוטה על רב יוסף ואמו דומה לסיפור ארצישראלי על אימו של התנא רבי ישמעאל שתוכנו הפוך, והפועלת בו היא אם המעריצה את בנה. הסיפור מובא ללא שינויים משמעותיים בשני מקומות בירושלמי,¹⁴⁹ ולהלן מצוטט נוסח הסיפור בירושלמי קידושין:

אימו של רבי ישמעאל באת (באה) ואמרה וקבלה עליו לרבותינו אמרה: גערו בר' ישמעאל בני שאינו נוהג בי כבוד.
באותה שעה נתכרכמו פניהן של רבותי אמרין (אמרו) אפשר לית (אין) רבי ישמעאל נהג בכבוד אבותיו?!
אמרו: מהו עביד לך? (מה הוא עושה לך?)
אמרה: כד נפיק מבית ועדא (כאשר יצא מבית הועד)
אנא בעא משזנה ריגלווי ומישתי מהן (רציתי לרחוץ רגליו ולשתות מהם [מהמים]) ולא שבק לי (ולא הניח לי).
אמרין (אמרו) הואיל והוא רצונה הוא כבודה.

¹⁴⁸ קידושין ל ע"ב.

¹⁴⁹ ירושלמי פאה פ"א ה"א דף טו ע"ג וקידושין פ"א ה"ז סא ע"ב.

כאמור, תוכנו של הסיפור הארצישראלי דלעיל הפוך מתוכנה של האנקדוטה הבבלית על רב יוסף, אולם שניהם מתארים סגידה המתבטאת בהקשר לרגליים. רב יוסף קם מפני אימו כמפני שכינה כשהוא שומע את טפיפות רגליה, ואימו של רבי ישמעאל מבקשת לשתות את המים שבהם היא רוחצת את רגליו היינו, לבצע פעולה שיש בה משום פולחן וביטוי של סגידה לבן.

נראה שהיוצר של האנקדוטה הבבלית על רב יוסף ואמו השתמש באבני בניין ארצישראליות: מוטיב הרגליים ומוטיב הכיבוד הקיצוני עד כדי סגידה, ומהן בנה מעין תמונת ראי לתמונה המתוארת בסיפור הארצישראלי. הוא הפך את תפקידי הגיבורים ועיצב את מעשהו של רב יוסף בהקבלה למעשיהם שלגיבורי הסיפורים הקודמים שהובאו בסוגיה דמא בן נתינה ורבי טרפון. כך נוצרה קבוצת סיפורים על מקרים קיצוניים של כיבוד אם הערוכים בהדרגה מסיפור הימנעותו של דמא בן נתינה, הגוי הנכבד מאשקלון, מלהגיב להצקותיה של אימו, דרך הסיפור על רבי טרפון ששהה בתנוחה פסיבית כשגוו שימש מדרך לרגלי אימו, אל הסיפור על רב יוסף שקם ועמד לשמע טפיפות רגלי אימו שאותה דימה לשכינה.

לאנקדוטה על רב יוסף ואמו נסתפחה מימרתו של רבי יוחנן "אשרי מי שלא חמאן". מימרה זו שמשמעה יתמות עדיפה על פני התמודדות עם הדרישות הקיצוניות של כיבוד הורים, הובאה כדי להדגיש את היקפה הגדול של מצוות כיבוד הורים ואת הקושי לקיימה. בעל הסוגיה הוסיף את הרקע הביוגרפי של רבי יוחנן ושל אביו כדי לאשרר את שיוך המימרה על העדפת היתמות לרבי יוחנן.

רב אסי ואימו: קידושין לא ע"ב

תרגום	מקור	הסיפור
רב אסי הייתה לו אותה אם זקנה	רב אסי הוא ליה ההיא אמא זקנה	
אמרה לו: אני מבקשת (רוצה) תכשיטים	אמרה ליה: בעינא תכשיטין	
עשה לה	עבד לה	
אני מבקשת (רוצה) גבר	בעינא גברא	
אחפש לך	נייעין לך	

אני מבקשת (רוצה) גבר יפה כמוך	בעינא גברא דשפיר כותך
עזב אותה והלך לארץ ישראל	שבקה ואזל וארעא דישראל
שמע שהיא הלכה אחריו	שמע דקא אזלה אבתריה
בא לפני רבי יוחנן	אתא לקמיה דרבי יוחנן
אמר לו: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ?	אמר ליה: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ?
אמר לו: אסור	אמר ליה (לו): אסור
לקראת אמא מהו?	לקראת אמא מהו?
אמר לו: איני יודע.	אמר ליה (לו): איני יודע.
חיכה קצת	אתרח פורתא
חזר, בא	הדר אתא
אמר לו: אסי, נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום!	אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום!
בא לפני רבי אלעזר	אתא לקמיה דרבי אלעזר
אמר לו: חס ושלום שמא לרתוח רתח (עליי)?	אמר ליה: חס ושלום דילמא מירתח רתח
אמר לו: מה אמר לך?	אמר ליה מאי אמר לך?
אמר ליה (לו): "המקום יחזירך לשלום"	אמר ליה: "המקום יחזירך לשלום"
אמר לו: ואם יש שרתח (אם היה רותח)	אמר ליה: ואם איתא דרתח
לא היה מברך אותך	לא הוה מברך לך
בין כה וכה שמע לארונה שבא	אדהכי והכי שמע לארונה דקאתי
אמר: אם ידעתי לא (הייתי) יוצא	אמר: אי ידעי לא נפקי

הדמויות בסיפור

רב אסי, אמורא בן הדור השלישי; עלה מבבל לארץ ישראל ולמד בעיקר בישיבתו של רבי יוחנן.

רבי יוחנן, אמורא ארצישראלי בן הדור השני; ייסד את ישיבת טבריה ועמד בראשה. הוא נחשב כמניח היסוד לתלמוד הירושלמי.

רבי אלעזר (בן פדת), אמורא בן הדור השלישי; נולד בבבל ולמד שם אצל רב ושמואל. לאחר שעלה לארץ ישראל למד בעיקר אצל רבי יוחנן וברבות הימים נעשה תלמיד-חבר שלו.

ההקשר לסוגיה

הסיפור משולב לאחר הסיפור רב יוסף ואימו שבו נכללו מימרת רבי יוחנן, רקע ביוגרפי עליו ועל אביי והסבר על האישה שכונתה בפי אביי "אם".

דיון בסיפור

בסיפור שני חלקים שכל אחד מהם מתרחש במקום אחר; הראשון מתרחש בבבל, והשני בארץ ישראל.

עיקרו של החלק הראשון הוא תיאור הדרישות של אימו של רב אסי, הן מסוגנות במעין חריזה קצבית ומסודרות בהדרגה עולה מבחינת אי השפיות שבהן. ההדרגה מתבטאת גם בכך שבדרישה השלישית יש חריגה מהסגנון הקצר המאפיין את הראשונות:

בעינא תכשיטין

בעינא גברא

בעינא גברא דשפיר כוותרך

באופן דומה בצמוד לשתי הדרישות הראשונות מובאות בהתאמה תגובות קצרות מאד להן, אולם לדרישה השלישית צמודה תגובה ארוכה יותר המבהירה את השיגעון שבה ואת קצה גבול יכולתו להיענות לה:

עבד לה

נייעין לך

שבקה ואזל לארעא דישראל.

ההדרגה בדרישות ובמענים והסיום הקיצוני מבהירים את רצון המספר להציג דוגמה של מקרה שבו חרף הכוונה הטובה לקיים את מצוות כיבוד ההורים (במקרה זה האם) לא ניתן לעשות זאת. החלק הראשון של הסיפור מסתיים במשפט: "שבקה וקא אזל לארץ ישראל" המבטא את תחושת המבוי הסתום וחוסר המוצא בו מצוי רב אסי.

החלק השני נפתח במשפט "שמע דקאזלה אבתריה" המעצים את האובססיביות של האם מחד גיסא ואת תחושת חוסר המוצא של הבן מאידך גיסא. משפט זה מקביל למשפט המסיים את חלקו הראשון של הסיפור: "שבקה ואזל לארץ ישראל" וההקבלה מבהירה כי הברירה מפני האם לא נשלמה.

במרכז חלק זה שני סיפורים קצרים על ניסיונותיו של רב אסי לקבל היתר ליציאה מהארץ. הסיפור הראשון בנוי משלוש פניות לרבי יוחנן ושלוש תשובות שלו:

מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? אסור

לקראת אמא מהו? איני יודע

אתרח פורתא חזר אתא אמר ליה: אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום.

הבקשה הראשונה של רב אסי היא סתמית, בשנייה נוסף הנימוק "לקראת אמא", ובינה לבין השלישית שמדווח עליה בעקיפין, מפרידות המלים "אתרח פורתא" המלמדות על הפסקה קצרה בין הבקשות. מבנה זה מלמד על נחישותו של רב אסי לצאת לקראת אימו, שלכאורה, היא תמוהה, הרי ברח מפניה. סביר להניח שרב אסי רצה להרחיק את אימו מארץ ישראל שאליה ברח משום שהיה שרוי בפחד מפני התמודדות נוספת עימה.

התשובות של רבי יוחנן עוצבו באופן מקביל לבקשות של רב אסי וסודרו באופן מדורג כדי להעיד על תהליך ההתוודעות שלו למצוקתו של האחרון. התשובה הראשונה מבטאת החלטיות לגבי האיסור לצאת מהארץ, השנייה מבטאת פקפוק לאור הכרת הנסיבות, והשלישית מבטאת ויתור. המעבר מאיסור ופסילה אל ויתור וקבלה מלמד על כך שרבי יוחנן הכיר בייחודיות המקרה ובסבלו של רב אסי.¹⁵⁰

בסיפור הקצר השני מסופר על כך שרב אסי חשש שההיתר שקיבל מרבי יוחנן היה מגומגם וניתן באי רצון, וביקש לבדוק את כוונתו של האחרון בעזרת רבי אלעזר שהיה תלמיד-חבר שלו. רבי אלעזר אכן נענה לבקשתו והעמיד אותו על מה שנראה לו כפירוש הנכון של כוונת רבי יוחנן. נראה שסיפור זה הממחיש את התלבטותו של רב אסי אינו נדרש לעלילה, והוא הובא כדי להדגיש את הדילמה המוצגת בסיפור הראשון, הצורך לבחור בין עבירה על איסור היציאה מארץ ישראל ובין צורך לקיים כיבוד הורים, ולו במחיר של היענות לרצון האם שאפשר שמשמעותו גילוי עריות.

¹⁵⁰ רבי יוחנן אמר לאסי "המקום יחזירך לשלום". בתלמוד הבבלי מצויים בכמה מקומות הסברים למשמעות החיובית של השימוש במילה "לשלום" בברכת הדרך והבחנות בין שימוש במילה זו ובין שימוש במילה "בשלום". להלן ציטוט הסבר והבחנה המובאים במסכת ברכות דף סד עמוד א:
 "...ואמר רבי אבין הלוי: הנפטר מחברו אל יאמר לו לך בשלום, אלא לך לשלום. שהרי יתרו שאמר לו למשה לך לשלום - עלה והצליח, דוד שאמר לו לאבשלום לך בשלום - הלך ונתלה. ואמר רבי אבין הלוי: הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום, שנאמר ואתה תבוא אל אבתיך בשלום."

החלק השני של הסיפור השלם מסתיים בכך שנודע לרב אסי שאמו מתה בדרך "אדהכי והכי שמע לארונה דקאתי" ובתגובה שלו לידיעה זו - אמירה דו משמעית "אי ידעי לא נפקי". לא ברור אם התכוון לומר שאילו היה יודע כי אימו תמות, לא היה בורח לארץ ישראל מלכתחילה, או שהתכוון כי אילו היה יודע זאת, לא היה מבקש היתר לצאת מארץ ישראל לקראתה. ייתכן שהאניגמטיות של הסיום נועדה לרמוז לקשר בין מצוות כיבוד הורים ובין מצוות הישיבה בארץ ישראל, אולי משום ששתיהן קשות ותובעניות.

מכל מקום ברור שהמטרה של המספר על רב אסי ואימו היא למתוח את מצוות כיבוד ההורים עד קצה גבול האפשר באמצעות תיאור מקרה קיצוני של אם שדרישותיה מבנה הן על גבול הטירוף. מטרה זו מתבהרת היטב מתוך השוואת הסיפור הבבלי למקבילות הארצישראליות המובאות בתלמוד הירושלמי,¹⁵¹ שעל פיהן עיקרו של הסיפור הוא איסור היציאה מארץ ישראל. על פי כל המקבילות הארצישראליות הסיפור מתחיל בכך שרבי יוסי/יסא שמע שאימו הגיעה לבוצרה וביקש לצאת לקראתה. הפתיחה מקבילה, איפוא, לפתיחה של החלק השני בסיפור הבבלי, אלא בעוד שבבבלי הוא נענה בתחילה בשלילה, במקבילות שבירושלמי הוא נענה בחיוב המותנה בסיבת היציאה. מכאן ואילך יש דמיון רב בין פרטי הסיפור הבבלי לפרטי המקבילות הארצישראליות: הפקפוק של רבי יוחנן, ההטרחה, הטרדה שרב אסי נוקט כלפיו, הוויתור של רבי יוחנן ומתן ברכת הדרך, ולבסוף, התהייה של רב אסי על כוונת רבי יוחנן והבהרתו של רבי אלעזר.

על רקע ההקבלה בפתיחה והדמיון בפרטים בולטת העובדה שבכל המקבילות בתלמוד הירושלמי אין זכר לחלקו הראשון של הסיפור הבבלי שבו מפליגה אימו של רב אסי בדרישותיה ממנו. כמו כן נעדרים מהן משפטי הסיום: "אדהכי והכי שמע לארונה דקאתי", אמר אי ידעי לא נפקי". מכל אלה ניתן להסיק כי המספר הבבלי העמיס על הסיפור הארצישראלי שעניינו קונפליקט בין מצוות כיבוד אם ובין איסור היציאה מארץ ישראל, סיפור נוסף שעניינו גבולות כיבוד האם והקושי העצום עד כדי אבסורד לעמוד בו.

¹⁵¹ ירושלמי ברכות פ"ג ה"א דף ו ע"א: "רבי יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה(שבאה אימו לבוצרה) אתא(בא) שאל לרבי יוחנן מהו לצאת א"ל אם מפני סכנת דרכים צא אי משום כיבוד אב ואם איני יודע אטרח עליו רבי יוחנן ומר אם גמרת לצאת תבוא בשלום אמר רבי שמואל ב"ר יצחק עוד היא צריכה שמע רבי אלעזר ומר אין רשות גדולה מזו". הסיפור מופיע גם בנזיר פ"ז ה"א דף נו ע"א ובשביעית פ"ו ה"א דף לו ע"ג. קיימים מספר הבדלים בין שלושת המקבילות שהם זניחים מבחינת ענייננו בהן.

לסיום, הסיפור הבבלי על רב אסי ואימו מציג מערכת יחסים קיצונית בין אם שתלטנית בטירוף ובין בנה המונע עד כלות כוחו מרצון לכבדה ולרצותה. רב אסי ניסה ככל יכולתו להתמודד עם שגיונותיה של אימו ולבסוף נכשל בכך.

סיפור זה חותם סדרה של סיפורים ששלושה מהם הציגו הצלחות בהתמודדויות עם כיבוד אם והראו כי קיום המצווה אפשרי, הגם שלעתים הוא קשה ביותר. ניתן להניח שעיצובו של הסיפור החותם את הסדרה כנע מהאפשרי אל הבלתי אפשרי ביחסי בן-אם, נעשה במטרה לשרטט את הגבולות של מצוות כיבוד ההורים ולהצביע על כך שלא בכל מקרה ניתן לקיימה.

בסוגיה שולב קובץ של ארבעה סיפורי אימהות המסודרים במבנה של שלושה + אחד. שלושת הסיפורים הראשונים: סיפור דמא ואימו, סיפור רבי טרפון ואימו וסיפור רב יוסף ואימו מסודרים באופן הירארכי על פי עוצמת כיבוד האם בכל אחר מהם. הסיפור הרביעי, סיפור רב אסי ואימו, שובר את הרצף ההירארכי ומציג דרישת כיבוד כה עוצמתית שלא ניתן לעמוד בה. בסיפור זה הבן, רב אסי, נענה לגחמותיה של אימו הן בתחום החומרי הן בתחום הרגשי עד גבול האפשרי ולבסוף נאלץ לברוח מפניה.

בהקשר למבנה הקובץ ולקשרים בין סיפוריו ראוי עוד לציין את המוטיב המבריא – רגליים ותנועתן. אימו של דמא מכה אותו בסנדלה, אימו של רבי טרפון דורכת ברגליה על גבו, אימו של רב יוסף פוסעת ברגליה לקראתו, והוא מדמה את קול רגליה לקול השכינה. בסיפור על רב אסי ואימו אין הרגליים מוזכרות באופן מפורש, אך יש בו תנועה רבה - יציאת רב אסי (בריחתו) מבבל, מרדף האם אחריו לארץ ישראל, כניסתו של רב אסי לרבי יוחנן ולרבי אלעזר ויציאתו לקראת אמו.

רב הונא קרע שיראי : קידושין לב ע"א

מקור	תרגום
וכי הא דרבה בר רב הונא	וכמו זה של רבה בר רב הונא
דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה,	שרב הונא קרע (בגד) משי בפני רבה בנו
אמר: אלך אראה אם רתח אם לא רתח.	אמר: איזול איחזי אי רתח אי לא רתח.

ההקשר לסוגיה

עניינה של הסוגיה הוא כיבוד אב ואם, ושלוש פעמים נשאל בה "עד היכן כיבוד אב ואם".¹⁵² רבי אליעזר השיב: "כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו",¹⁵³ היינו, מידת הכבוד המספיקה תהיה שאפילו יזרוק האב ארנקו לים, הבן לא יבייש את אביו. בעל הסוגיה מעלה את השאלה אם הארנק הוא של האב או של הבן, והוא גם משיב כי בכל מקרה יהיה הפסד ממון, שכן אף ארנקו של האב עשוי להיתפס על ידי הבן כממונו כירושתו. בנקודה זו מביא בעל הסוגיה את הסיפור המיניאטורי ומצרפו לסוגיה באמצעות מילות הקישור "וכי הא ד...", מכאן שמגמת הסיפור היא להמחיש את תשובתו של רבי אליעזר.

הדמויות בסיפור

רב הונא, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמידו של רב. לאחר מות שמואל מילא את מקום רב כראש ישיבת סורא. נחשב כבעל הסמכות בבבל, וגם רבי אמי ורבי אסי שבארץ ישראל היו כפופים לו.¹⁵⁴

רבה בר רב הונא, אמורא בבלי בן הדור השלישי, בנו של רב הונא שכיהן כראש ישיבת סורא. אביו היה רבו המובהק.

דיון בסיפור

בסיפור הקצרצר שלפנינו קרע רב הונא שיראים¹⁵⁵ בפני בנו, והסביר שמעשהו נועד לבחון אם הבן יתפרץ עליו בכעסו בשל קריעת בגדי המשי או יבליג ולא יכלימו. באופן זה ידע רב הונא אם בנו מגיע לאותה דרגת כיבוד אב עליה דיבר רבי אליעזר.

אפשר שהמספר בחר לספר על קריעת בגד שיראים בשל ערכו הגבוה, שאם לא כן אין משמעות לניסוי של רב הונא בכיבוד הורים, ואפשר שבחר לספר על כך משום שבסיפור קודם¹⁵⁶ הוזכר שאמו של דמא בן נתניה קרעה את סירקון הזהב בו היה לבוש. שני הבגדים

¹⁵² שאלו את עולא ואת רבי אליעזר (דף לא ע"א) ואת רבי אליעזר בשנית (דף לב ע"א).

¹⁵³ תשובה שונה ניתנה בדף לא ע"א, שם מדובר בדמא בן נתניה שלא הפריע למנוחת אביו למרות ההפסד הכספי שהיה עלול לספוג בשל כך. ראו לעיל הסיפור דמא בן נתניה ואביו.

¹⁵⁴ "...שאני רב הונא, דאפילו רבי אמי ורבי אסי כהני חשיבי דא"י מיכף הוו כייפי ליה" (בבלי גיטין נט ע"ב).

¹⁵⁵ סוג של בד משי משובח, שערכו רב מאוד ומשמש בספרות חז"ל כדוגמא לאריג יקר ערך ויוקרתי [שבת קלג ע"ב, כתובות סה ע"א, קידושין ז ע"ב (ודברי ר"ת בתוספות שם), תמיד, לא ע"ב]. על היוקרה המלכותית של השיראי ראו סנהדרין פב ע"א, ברכות נ"ו ע"א ועוד.

¹⁵⁶ קידושין לא ע"א: "כי אתא רב דימי אמר: פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה".

עשויים משי, אבל השיראי יקרים יותר ובעלי יוקרה רבה יותר מהסירקון ולפיכך קריעתם בידי האב עלולה לגרום לתגובה יותר חמורה מקריעת הסירקון בידי האם.¹⁵⁷

המעשה הקצר שלפנינו נראה לכאורה, כ"עובדא", מעשה שנהג אחד מן החכמים ואשר עשוי לשמש ראיה להנהגה ראויה או מקור להלכה.¹⁵⁸ אולם חכמים העלו בדיון עליו את השאלה אם מעשהו של האב היה בבחינת "וְלִפְנֵי עֵזְרָא לֹא תִתֵּן מִכְּשָׁל" (ויקרא י"ט י"ד), ואף תִּרְצוּ שהייתה מחילה מוקדמת שלו. על פי התירוץ מדובר במקרה מסויים, ולכן אי אפשר לראות בעובדא מקור להלכה.

ניתן להניח כי הסיפור שולב בסוגיה כדי לתמוך בדברי רבי אליעזר בברייתא לפיהם גבול כיבוד ההורים הוא "כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו", והסיפור בא לתמוך במימרתו. בכך סוגר הסיפור את קובץ סיפורים, שעניינם כיבוד הורים,¹⁵⁹ באותה שאלה בה הוא נפתח: "עד היכן כיבוד אב ואם". בפתיחה הובאה דרכו של דמא בן נתינה, גוי מאשקלון, שכיבד את אביו ואת אימו, ובסיום הובא סיפור על רבה בר רב הונא, חכם יהודי, שבעל הסוגיה והקורא מניחים כי לא הכלים את אביו.

אשר לבחירה ברב הונא כגיבור הסיפור, חכם הבוחן את מידת הכבוד שבנו רוחש לו, ייתכן שזו נעשתה משום שהוא היה ידוע בכך שנהג ללכת עד הקצה ביישום ההלכה.¹⁶⁰

¹⁵⁷ "סריקין: מעיל העשוי נעורת של משי" (רש"י מנחות לט ע"ב ד"ה סריקין). בכל אגן הים התיכון כבר מתקופות קדומות היה מוכר המשי ה'מזויף', משי זה היה באיכות ירודה, והוא הופק ממיני טוואי שונים (זהר עמר, מהפיכת הטקסטיל, עמ' 43). מכל מקום הסירקון הוא מין משי גס יותר, ואפשר כי בשל כך צויין בסיפור על דמא בן נתינה שהסירקון היה של זהב, מה שהעלה אותו בדרגה לעומת סירקון רגיל. הביטוי אינו מצוי בעדי נוסח שונים. (ראו עדי נוסח לסיפור אצל שמא פרידמן "דמא בן נתינה – לדמותו ההסטורית" בתוך: לוינסון ואחרים, הגיון ליונה, ירושלים תשס"ו עמ' 99 הערה 68. בעד נוסח אחד, כתב יד גניזה G239 (סימון במאגר ליברמן), יש: "פעם אחת היה לבוש סיקריקון ויושב בין גדולי רומי",

¹⁵⁸ מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 768 – 771.

¹⁵⁹ קידושין לא ע"א – לב ע"א.

¹⁶⁰ על איפיון זה ראו תענית כ ע"ב, נזיר נז ע"ב, סוטה מ ע"ב ובבא קמא פ ע"א.

ז – כבודם של חכמים

הסוגיה עוברת מעיסוק בכבודם של הורים לעיסוק בכבודם של חכמים. החובה לכבד חכמים נדרשת מהפסוק "מִפְּנֵי שִׁבְהַ תִּקּוּם וְהִדְרַת פְּנֵי זָקֵן..." (ויקרא יט לב), ואין זקן אלא חכם. שני הסיפורים בקובץ 'רב שמחל על כבודו' (דף לב ע"ב) והסיפור 'נשיא שמחל על כבודו' (שם, שם) עוסקים בשאלה אם כבודם מחול. בחובת הקימה לכבודו של רב (דף לג ע"א), בהתנהלות חכמים שאינם רוצים להטריח את הזולת בכבודם (דף לג ע"ב), בשאלת הצורך לקום לכבוד חכם נוכרי (דף לג ע"ב) וכן בשאלת הקימה לכבודו של ספר תורה (דף לג ע"ב).

רב שמחל על כבודו: קידושין לב ע"ב

סיפור ראשון

מקור

תרגום

רבא משקי בי הלולא דבריה,	רבא (היה) משקה (את האורחים) בבית משתה החתונה של בנו
ודל ליה כסא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע וקמו מקמיה,	ומזג לו כוס לרב פפא ולרב הונא בנו של רב יהושע וקמו מפניו
לרב מרי ולרב פנחס בריה דרב חסדא - ולא קמו מקמיה,	(מזג כוס) לרב מרי ולרב פנחס בנו של רב חסדא ולא קמו מפניו
איקפד ואמר:	הקפיד ואמר:
הנו רבנן - רבנן, והנו רבנן לאו רבנן	אלו חכמים - חכמים ואלו חכמים שאינם חכמים

סיפור שני

ותו,

ועוד

רב פפא הוה משקי בי הלולא דאבא מר בריה,	רב פפא היה משקה (את האורחים) בבית משתה החתונה של אבא מר בנו
ודלי ליה כסא לר' יצחק בריה דרב יהודה ולא קם מקמיה,	ומזג לו כוס לרבי יצחק בנו של רב יהודה ולא קם מפניו
ואיקפד	והקפיד

ההקשר לסוגיה

במסגרת הדיון במצוות כיבוד אב מפורטת הדרך הנכונה שעל הבן לנקוט בעת לימוד תורה עם האב. הלימוד המשותף מעמיד את האב ואת הבן במעמד שיויוני כלפי החומר הנלמד, לפיכך האב צריך למחול¹⁶¹ על כבודו כדי שהבן יוכל להעיר הערות ענייניות. בסוגיה דנים בנושא "אב שמחל על כבודו", הדיון משתלשל לנושא "רב שמחל על כבודו", ומובאת בו מחלוקת בין רב חסדא ורב יוסף. לשיטת רב חסדא, האב שמחל על כבודו, כבודו מחול, ואילו רב שמחל על כבודו, אין כבודו מחול; לעומתו רב יוסף סבור כי אפילו רב שמחל על כבודו, כבודו מחול. רבא קיבל את דעתו של רב יוסף.

שני הסיפורים בהם אנו עוסקים באים כהמשך לדיון וכתשובה לשאלה 'איני' התוהה על הפער בין דעתו העקרונית של רבא בעניין זה לבין הדרך בה נהג .

הדמויות בסיפור

רבא, אמורא בבלי בן הדור הרביעי. ייסד את ישיבת מחוזא ועמד בראשה. עיקר הלימוד בעיניו היה דרך הסברה ולא השמועה (גיטין עג ע"א). אחרי פטירת אביו עברו תלמידי ישיבת פומבדיתא וחכמיה לישיבתו.

רב פפא, אמורא בבלי בן הדור החמישי, תלמידו של רבא. עמד בראש ישיבת נרש.

רב הונא בנו של רב יהושע, אמורא בן הדור החמישי לחכמי בבל ומתלמידיו של רבא.

רב מרי ורב פנחס בריה דרב חסדא, אמוראים בבליים בני הדור הרביעי; שניהם אחים ובניו של רב חסדא.¹⁶²

יצחק בריה דרב יהודה, אמורא בבלי בן הדור השלישי, בנו של רב יהודה.

עובדה זו יוצרת קושי בסיפור מחמת פער הדורות בינו לבין רב פפא. לפי אלבק¹⁶³ הוא מזג לרב יצחק בריה דרב משרשיא.

רב יצחק בריה דרב משרשיא, אמורא בבלי בן הדור החמישי.

¹⁶¹ "מחל" מבואר בערוך השלם כסליחה על חוב או עוון. סוקולוף מבאר כ"ויתור" ..

¹⁶² ראו בבלי כתובות סא "אג".

¹⁶³ מבוא לתלמודים, עמ' 412.

דיון בסיפורים

סיפור ראשון

רבא, מזג כוס משקה לאורחיו שנקבצו לחתונת בנו, וניתן להבין את מעשהו כמחילה על כבודו.¹⁶⁴ כאשר הוא הגיש את כוס המשקה לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע הם קמו לכבודו, ומעמידתם השתמע כי בנושא "רב שמחל על כבודו" עמדתם היא שאין כבודו מחול, לעומתם רב מרי ורב פנחס לא נהגו כן.¹⁶⁵ ניתן להסביר את הסיבה בגללה לא קמו בשני אופנים: האחד, הם הבינו שכבודו של רבא מחול, בהתאם לעמדתו שהובאה בסוגיה, והשני, הם סברו כי חובת הקימה אינה חלה עליהם בשל קרבתם המשפחתית לרבא.¹⁶⁶

הסיפור מסתיים בשאלתו של רבא לרב מרי ולרב פנחס "הנו רבנן רבנן, והנו רבנן לאו רבנן?" משמע האם אתם סבורים שאתם חכמים יותר מהחכמים שקמו מלפני? השאלה מלמדת על שרבא ראה את התנהגותם של רב מרי ורב פנחס כהתנשאות על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, שוודאי לא נפלו בחכמתם מהם.¹⁶⁷

מכל מקום, מהביקורת של רבא על התנהגותם של רב מרי ורב פנחס ניתן להסיק כי למרות שמחל על כבודו במקרה מסויים כאשר ארח תלמידי חכמים בחתונת בנו, דעתו העקרונית הייתה שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

סיפור שני

רב פפא, תלמידו של רבא, נהג כרבו ומזג משקה לאורחיו במשתה החתונה של בנו, מעשה שניתן להבינו כמחילה על כבודו. רב יצחק בריה דרב משרשיא לא קם לכבודו, ורב פפא הקפיד עליו. כעסו הבהיר את עמדתו כי אף על פי שרב מחל על כבודו, "אין כבודו מחול".

¹⁶⁴ מהרש"א חידושי אגדות: "במה שהיה משקה אותן הרי הודיען שמחל על כבודו... וראו גם את דברי רבי אליעזר בסיפור הבא בו רבן גמליאל היה עומד ומשקה את אורחיו. "...מה זה יהושע? אנו יושבין ורבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?..."

¹⁶⁵ סוקולוף מבאר את הערך 'קפד'ככעס (עמ' 1030 – 1031)..

¹⁶⁶ הם היו גיסיו; אחותם, בתו של רב חסדא, נישאה לרבא אחר מותו של רמי בר חמא בעלה הראשון. עדות על כך ראו ב מסכת בבא בתרא יב: ב וכן יבמות לד:ב.

¹⁶⁷ ר' חננאל בן שמואל (בשיטת הקדמונים) על הדף: "ויש אומרים שהן נקראים חכמים, והן כפי מה שקוראין אותם חכמים, שיש [בהם] דרך ארץ, ויש בני אדם שקוראין להם חכמים, והם אינם חכמים, מפני שאין להם דרך ארץ ולא שימשו תלמידי חכמים, וקרא ושנה ולא שימש אינו כלום".

לכאורה, לפי שני הסיפורים קיימת אפשרות של סתירה בין עמדתו העקרונית של רבא בהלכה "רב שמחל על כבודו כבודו מחול" לבין הדרך שבה יישמו הוא ותלמידו רב פפא את עמדתם במציאות. בעל הסוגיה מתרץ את את הסתירה בכך שיש להבחין בין כבוד ובין הידור; דרישת ההידור נלמדת מצמידות המילים "...תְּלָוּם וְהַדְרָתָּה..." שבפסוק "מִפְּנֵי שִׁיבָה תְּלָוּם וְהַדְרָתָּה פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה" (ויקרא יט לב). משמעות ההידור לפי רש"י "לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו".¹⁶⁸ נמצא כי אין "הידור" זהה ל"כבוד" המחייב קימה, ולכן אף על פי שמחל הרב על כבודו, וכבודו מחול, תלמידיו לא היו פטורים מחובת ה"הידור". מכאן שאין סתירה בין עמדתו העקרונית של רבא לבין יישומה בסיפורים; רבא ורב פפא תלמידו מחלו על כבודם, אך לא היה במחילתם משום ויתור על ההידור שבו חייבים התלמידים כלפי רבם. הם הקפידו עם תלמידיהם על כך שלא קיימו מצווה זו.

חיזוק לכך שמחילת רב על כבודו אינה פוטרת את תלמידיו מהחובה לקום מפניו מפני מצוות הידור, משתמע גם מההבדל בין שני הסיפורים ומסדר הבאתם בקובץ. הסיפור הראשון מסתיים בדברי התרסה של רבא כלפי רב מרי ורבי פנחס היוצרים ספק בדבר הסיבה לכעס עליהם. אל מול האפשרות להבין שהקפיד על כך שהם זלזלו בכבודו שלו, עומדת אפשרות להבין שהקפיד על כך שהם זלזלו בכבודם של החכמים האחרים שכן קמו מפניו. לעומת זאת בסיפור השני נכתב רק "הקפיד", ואין סיבה לפקפק בכך שרב פפא הקפיד על רבי יצחק בנו של רב יהודה משום שסבר כי היה עליו לכבדו בקימה. סידורו של סיפור זה בסוף הקובץ מחזק את ההבנה שמחילת הרב על כבודו אינה פוטרת את התלמידים מהצורך לקום מפניו.

נשיא שמחל על כבודו: קידושין לב ע"ב

אמר רב אשי: אפילו למאן דאמר (למי שאמר) הרב שמחל על כבודו כבודו מחול,

נשיא שמחל על כבודו - אין כבודו מחול.

מיתבי:

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל,

והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם,

¹⁶⁸ רש"י קידושין לב ע"ב ד"ה הידור.

נתן הכוס לרבי אליעזר ולא נטלו,
נתנו לרבי יהושע וקיבלו;
אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל עומד ומשקה עלינו?
אמר ליה:
מצינו גדול ממנו ששמש, אברהם גדול הדור היה,
וכתוב בו: והוא עומד עליהם!
ושמא תאמרו, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים,
ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?
אמר להם רבי צדוק:
עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות?
הקדוש ברוך הוא משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה,
ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד,
ואנו לא יהא רבן גמליאל עומד ומשקה עלינו?

ההקשר

דברי רב אשי, הובאו בהמשך לדיון המצוי בסיפור הקודם שעוסק בבירור דינו של "רב שמחל על כבודו". רב אשי קבע כי גם לדעת הסבורים "רב שמחל על כבודו מחול", אין כך כשמדובר בנשיא, "נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול". הסיפור שולב בסוגיה בהקשר למימרתו.

הדמויות בסיפור

רבי אליעזר (בן הורקנוס), תנא בן הדור השני, דור יבנה, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. היה חבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל גיסו. רבי אליעזר נחשב בר פלוגתא לרבי יהושע, נתפס כתקיף ועומד על דעותיו, עובדה שהביאה עליו את נידויים של חכמים.¹⁶⁹

רבי יהושע (בן חנינה), תנא בן הדור השני, מתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי. בתקופת יבנה שימש כחבר בסנהדרין תחת נשיאותו של רבן גמליאל. היה בר פלוגתא לרבי אליעזר ולנשיא רבן גמליאל. מחלוקותיו הידועות הן בעניין עיבור החודש,¹⁷⁰ חובת תפילת ערבית¹⁷¹ ובעניין בכורות.¹⁷²

¹⁶⁹ ראו סיפור תנורו של עכנאי בבא מציעא נט ע"ב.

¹⁷⁰ ראו משנה ראש השנה פ"ב מ"ה – מ"ט.

רבי צדוק, תנא שפעל בסוף תקופת הבית השני ובראשית דור יבנה; דמותו מצטיירת כמנהיג ציבור ייחודי בעל עוצמה מוסרית וחברתית.¹⁷³

רבי צדוק נפגע מרבן גמליאל בדין בנושא בכורות.¹⁷⁴

רבן גמליאל, הוא רבן גמליאל דיבנה; כנשיא היה תקיף והטיל מרותו על תנאים ידועים כרבי יהושע ורבי אליעזר.¹⁷⁵ את הטלת מרותו יש לייחס לעמדתו שלאחר חורבן הבית בתקופה שבה מתעצבת דרך חדשה בעבודת האל ראוי שלא להותיר מחלוקות פתוחות, אלא לקבוע הלכה אחידה. כדבריו "...גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל..."¹⁷⁶.

רב אשי, אמורא בבלי בן הדור השישי, תלמידו של רב כהנא. כיהן כראש ישיבת סורא, ולפי המסורת התלמודית ערך את התלמוד הבבלי יחד עם רבינא.¹⁷⁷

הסיפור

רבי אליעזר, רבי יהושע ורבי צדוק נקבצו יחדיו למשתה בנו של רבן גמליאל, "והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם". נתן רבן גמליאל כוס של משקה לרבי אליעזר ולרבי יהושע, בעוד שרבי יהושע לקח את הכוס מרבן גמליאל רבי אליעזר סרב ואף גער בחברו: "מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל עומד ומשקה עלינו". ממעשהו של רבן גמליאל, נשיא הסנהדרין, ניתן להסיק כי עמדתו הייתה שנשיא המוחל על כבודו, כבודו מחול, ואילו את סירובו של רבי אליעזר לקבל את כוס משקה ניתן לבאר בכך שסבר בניגוד לרבי יהושע כי נשיא שמחל על כבודו, אין כבודו מחול.¹⁷⁸

רבי יהושע.¹⁷⁹ סבר שאין צורך להפגין גינוי כבוד כלפי נשיא המוחל על כבודו, ואת דעתו הוא עיגן בדרך של דרישת קל וחומר ממידת הכנסת האורחים שבה נהג אברהם אבינו כלפי

171 ברכות כז ע"ב.

172 בכורות לו ע"א.

173 על אחריותו הציבורית ראו למשל בבלי גיטין נו ע"א: "ר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליהרב ירושלים...". כדמות ערכית המוכיחה את אחיו הכוהנים ראו בתוספתא יומא פ"א הי"ב. כמו כן ידועה מימרתו בעניין כבוד התורה "רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם..." (אבות פ"ד מה).

174 הנפגע העיקרי היה רבי יהושע אך יש להניח כי גם רבי צדוק לא ראה בעין יפה את מעשה הנשיא.

175 ראו ברכות כז ע"ב ובכורות לו ע"א.

176 בבא מציעא נט ע"ב.

177 ראו בבלי בבא מציעא פו ע"א "רב אשי ורבינא סוף הוראה... " על מעשה רב אשי ורבינא ראו הסברו של רש"י על הדף ד"ה סוף הוראה.

178 אפשר כי באמירתו של רבי אליעזר "אנו יושבין ורבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו" מתכוון רבי אליעזר למצוות "הידור" וספק בדבר שכן כבודו של נשיא מייחוסו המשפחתי ולא דווקא מתורתו.

179 יש להניח כי המשיב הינו רבי יהושע כלפיו מופנית גערתו של רבי אליעזר. כ"י ותיקן 95 מיהס את התשובה לרבי צדוק.

שלושת האנשים שעברו על פניו "כחום היום".¹⁸⁰ לדבריו, אברהם אבינו שכונה נשיא בפי הסובבים אותו,¹⁸¹ מחל על כבודו, עמד בפני אורחיו בעוד הם ישבו¹⁸² ושרתם כנאמר: "וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחָלַב וּבָן הַבְּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנֵיהֶם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ". (בראשית יח ח). אם אברהם שהיה נשיא בעמו, מחל על כבודו ושירת את אורחיו אף כי לא ידע שהם מלאכים שהרי נדמו לו כערביים, קל וחומר שרבן גמליאל יכול למחול על כבודו ולעמוד ולשרת את אורחיו בעוד הם יושבים. וכשם שכבודו של אברהם אבינו מחול, אף רבן גמליאל כבודו מחול.¹⁸³

כאמור, רבי צדוק נכח אף הוא באותה סעודה, ויש להניח כי כוס של משקה הוגשה גם לו אף כי לא מסופר על כך. מכל מקום אף הוא התבטא בעניין "נשיא שמחל על כבודו" וטיעונו שונה במהותו מטיעוניהם של רבי אליעזר ורבי יהושע ומשתלב עם דבריו ההלכתיים של רבי צדוק המבטאים תפיסה עקרונית בדבר קדימות כבודו של האל.¹⁸⁴ על פי תפיסתו זו הוא נזף ברבי אליעזר וברבי יהושע על שעוסקים בכבוד הבריות ומניחים את כבודו של הקב"ה ועיגן את נזיפתו בלימוד קל וחומר ממעשי האל: "הקדוש ברוך הוא משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה, ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד ואנו לא יהא רבן גמליאל עומד ומשקה עלינו?".

בדברי רבי צדוק נרמזת ביקורת על הנשיא ועל מעמדו; הבחירה במילה 'נשיאים'¹⁸⁵ אינה מקרית. יש לה משמעות כפולה, האחת, עננים שאותם מעלה האל כדי להוריד גשמים, והשנייה, נשיא כנשיא הסנהדרין. בכפילות לשון זו נרמז כי האל "מעלה נשיאים", ויש ביכולתו להורידם, לכן הוא סיבת כבודם.¹⁸⁶

בסיפור השלם מוצגות עמדות החכמים בהדרגה עולה מזו של רבי אליעזר לפיה נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול אל זו של רבי יהושע שסבר שנשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול,

¹⁸⁰ בראשית תחילת פרק יח.

¹⁸¹ "...נְשִׂיאֵי אֱלֹהִים אֲתָהּ בְּתוֹכָנוּ..." (בראשית כג ו).

¹⁸² את ישיבת אורחיו של ניתן להסיק ממשט הפסוק "עֹמֵד עֲלֵיהֶם", והן מהצעתו של אברהם "יִקַּח נָא מְעַט מִיָּם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ" (שם פס' ד).

¹⁸³ פאוסט סבור כי דרשת הקל וחומר שדרש רבי יהושע כפולה. לא זו בלבד שאברהם אבינו גדול מרבן גמליאל, אלא שהאורחים זהיום אחרי הכל הם תלמידי חכמים נופלים בהרבה מרבם מארחם ולא "ערבים" סתם. ראו ש' פאוסט, אגדתא סיפורי הדרמה התלמודית, תל אביב 2011, עמ' 227-228.

¹⁸⁴ משנה גדרים פ"ט מ"א: "רבי אליעזר אומר פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו וחכמים אוסרין אמר רבי צדוק עד שפותחין לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד המקום..."

¹⁸⁵ נשיאים היא מילה נרדפת לעננים; "נְשִׂיאִים נְרוֹס וְנִשְׁם אֵין..." (משלי כה יד).

¹⁸⁶ ראו פאוסט, שם, עמ' 228.

ולבסוף אל העמדה הקיצונית של רבי צדוק לפיה עצם העיסוק בכבוד הנשיא שהוא בן אנוש מיותר כי הוא דוחה את העיסוק בכבוד האל. להדרגה העולה יש ביטוי גם בעיצוב העמדות: רבי אליעזר אינו מביא כל אסמכתא לדעתו, רבי יהושע סומך את דעתו על מעשה אחד של אברהם שהיה נשיא בעמו, ואילו רבי צדוק סומך את דעתו על נהגו הכללי של האל בבריותיו.

אפשר כי ברקעו של הסיפור מצוי רובד היסטורי המבטא ביקורת על מוסד הנשיאות בכלל או על רבן גמליאל בפרט.¹⁸⁷ הביקורת על רבן גמליאל מצויה בין השיטין הן בדיווח על כך שרבי יהושע לא קבל את כוס המשקה מידו הן בהעדר דיווח על מה שעשה רבי צדוק המאפשר להבין שהוא סירב לניסיונות השירות של רבן גמליאל.

סיכום

בסוגיה הובאה קביעתו של רב אשי "אפילו למאן דאמר הרב שמחל על כבודו מחול, נשיא שמחל על כבודו, אין כבודו מחול" והיא נבדקת לאורו של סיפור תנאי.

המסקנה המתבקשת מהסיפור אינה חד משמעית, לכל אחת מהדמויות הפועלות בו דיעה משלה. רבי אליעזר סבר כי נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, בניגוד לו רבי יהושע סבר כי כבודו מחול. רבי צדוק הסיט את הדיון לכיוון המבטל את הצורך במתן כבוד לנשיא וחובת מתן כבוד לאל בלבד.

בעל הסוגיה שילב דווקא סיפור שיש בו עמדות לעומתיות לעמדתו של רב אשי, אולי כדי להראות שהיו תנאים קדומים שנהגו בניגוד לדעתו, וכך להחליש אותה.

קימה בפני חכם בבית המרחץ

דף לג ע"א

תרגום	מקור
והרי רבי חייא היה יושב בבית המרחץ	והא ר' חייא הוה יתיב בי מסחותא
וחלף והלך רבי שמעון בן רבי	וחליף ואזיל רבי שמעון בר רבי
ולא קם מלפניו	ולא קם מקמיה

¹⁸⁷ ראו לעיל בסעיף 'הדמויות בסיפור' את המחלוקות בין רבן גמליאל לבינם ואת דרכו לפגוע בהם בתקיפותו.



וכעס	ואיקפד
ובא אמר לו לאביו	ואתא אמר ליה לאבוא
שני חומשים שניתי לו בספר תהלים	שני חומשים שניתי לו בספר תהלים
ולא עמד מפני	ולא עמד מפני
ועוד	ותו
בר קפרא ואומרים לה (אותה) רבי שמואל	בר קפרא ואמרי לה ר' שמואל בר
בן רבי יוסי היה יושב בבית המרחץ	ר' יוסי הוה יתיב בי מסחותא
נכנס והלך רבי שמעון בן רבי	על ואזיל ר' שמעון בר רבי
ולא קם מלפניו	ולא קם מקמיה
וכעס	ואיקפד
ובא אמר לו לאביו	ואתא א"ל לאבוא
שני שלישי שלישי שניתי לו בתורת כהנים,	שני שלישי שלישי שניתי לו בתורת כהנים
ולא עמד מפני	ולא עמד מפני
ואמר לו שמא בהן יושב ומהרהר	ואמר לו: שמא בהן יושב ומהרהר

ההקשר לסוגיה

הפסוק "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן..." (ויקרא י"ט ל"ב) כפשוטו מלמד כי יש לעמוד בפני זקן, אדם בא בימים, מפאת גילו. בסוגיה מצוטטת ברייתא¹⁸⁸ שבה המילה 'זקן' נדרשה כחכם, כמי שקנה תורה. בסוגיה נשאל פעמיים - פעם באופן אנונימי ופעם תחת הכותרת "אמר מר" - האם יש לקיים את הציווי לקום לפני חכם גם בבית הכסא ובבית המרחץ? בפעם הראשונה התשובה שלילית והנימוק: אלה מקומות שאין בהם הידור, ובפעם השנייה אין תשובה החלטית.

בדיון משולבים שני סיפורים העוסקים בקימה בפני חכמים בבית המרחץ.

¹⁸⁸ "מפני שיבה תקום יכול מפני אשמאי תלמוד לומר זקן ואין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, רבי יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא זה שקנה חכמה שנאמר ה' קנני ראשית דרכי. יכול יעמוד לפניו מרחוק תלמוד לומר והדרת פני זקן, אי והדרת יכול יהדרנו בממון, תלמוד לומר תקום והדרת, מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בה חסרון כיס. איזהו הידור לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו, יכול אם ראהו יעצום עיניו כאלו לא ראהו, הרי הדבר מסור ללב, שנאמר ויראת מאלהיך אני ה' הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר ויראת מאלהיך" (ספרא קדושים פרשה ג פ"ז סעיפים י" - י"ד).

הדמויות בסיפורים

רבי חייא, אמורא ארצישראלי בן הדור הראשון; תלמיד-חבר לרבי יהודה הנשיא. על פי המסורת ערך את התוספתא.

רבי שמעון ברבי, בנו הצעיר של רבי יהודה הנשיא; לפני פטירתו מינה אותו רבי ל"חכם הישיבה" (כתובות קג ע"ב).

רבי יהודה הנשיא, פעל בדור החמישי לתנאים. בתקופת נשיאותו פעל לחיזוק הקשרים עם נציגי השלטון הרומי, ובמקביל ריכז סביבו את חכמי הדור. מפעלו הגדול היה עריכת המשנה. **בר קפרא**, אמורא ארץ ישראלית בן הדור הראשון; אפשר שהוא רבי אלעזר בן רבי אלעזר הקפר. לא ידוע מהו מקום פעילותו הקבוע. מפורסם בלשונו העשירה, בידיעתו לספר משלים וביכולתו לבדח.

רבי שמואל בן רבי יוסי, חכם בשם זה מופיע בתלמוד הבבלי רק כאן, ולא ידועים עליו פרטים.¹⁸⁹

דיון בסיפורים

בשני הסיפורים הדמויות הפועלות הן מסוף תקופת התנאים, ראשית דור המעבר, ובשניהם העלילה דומה: חכם שישב בבית המרחץ לא קם מלפני רבי שמעון ברבי, הוא כעס והתלונן באוזני אביו שהחכם לא קם לפניו אף כי הוא לימדו.

עם זאת קיימים שני הבדלים בין הסיפורים;

א. בסיפור הראשון רבי חייא ישב בבית המרחץ, ורבי שמעון ברבי "חליף ואזיל", צירוף פעלים שאולי מצביע על כך שחלף על פניו והלך הלאה ואולי על כך שהלך הלך וחזרו. ואילו בסיפור השני ישב בבית המרחץ בר קפרא ואפשר שהיה זה רבי שמואל ברבי יוסי, שניהם תלמידי חכמים בני אותו הגיל של רבי שמעון ברבי, ורבי שמעון ברבי "על ואזיל". צירוף פעלים שמצביע על כך שנכנס לבית המרחץ והלך נכחו למקום בו ישב בר קפרא.

ב. בסיפור הראשון טען רבי שמעון ברבי בפני אביו כי לימד את רבי חייא שתי חמישיות מספר תהילים, ובסיפור השני טען בפניו שלימד את בר קפרא או את רבי שמואל ברבי יוסי 'שני שלישי תורת כהנים'.¹⁹⁰

¹⁸⁹ בכ"י וטיקן 111 נכתב ר' ישמע' בר' יוסי. היימן סבור כי השם 'שמואל' הוא טעות סופר וצ"ל ר' ישמעאל בנו של רבי יוסי בר חלפתא (תולדות תנאים ואמוראים ג', עמ' 1138).

¹⁹⁰ לדברי אפשטיין הפעם הראשונה שהשם 'תורת כהנים' נזכר היא בדברי רבי שמעון ברבי. הוא סבור כי מדובר במדרש הלכה על ספר ויקרא, שנקרא בארץ ישראל 'תורת כהנים', ובבבל 'ספרא'. המדרש מחולק לתשעה דיבורים,

הבדלים אלה יוצרים הדרגתיות בין הסיפורים מבחינת חומרת המקרה; במקרה הראשון רבי שמעון ברבי "חליף ואזיל", יכול להיות שחלף והלך על סיפו של בית המדרש ויכול להיות שחלף והלך בתוכו, מכל מקום הוא לא ניגש לרבי חייא. לעומת זאת במקרה השני רבי שמעון "על ואזיל" היינו הלך נכחו אל בר קפרא או אל רבי שמואל ברבי יוסי ולפיכך התבקש לדעתו, שזה יקום לכבודו.

כמו כן, במקרה הראשון רבי שמעון ברבי טען שלימד את רבי חייא שתי חמישיות מספר תהלים ואילו במקרה השני טען שלימד את בר קפרא או את רבי שמואל ברבי יוסי שתי תשיעיות מתורת כהנים היינו, מספר חשוב וקשה יותר מספר תהלים.

נראה כי בשל חומרת היתר של המקרה השני חשב המספר שיש צורך לתרץ את התנהגות היושב כלפי רבי שמעון ברבי ולפיכך שם בפי רבי את התירוץ: "שמא בהן יושב ומהרהר". התשובה כפשוטה נראית כדחיייה בקש. אבל, ניתן להעלות כמה אפשרויות הסבר לעצם הניסיון של רבי להצדיק את אי הקימה בפני בנו: אפשר שהוא עצמו סבר שאין צורך לכבד חכם בקימה לכבודו בבית המרחץ, אפשר שסבר שזו הייתה עמדתו של החכם שלא קם מפני בנו ואפשר שהעריך שאותו חכם עולה בחכמתו על בנו ואינו חייב לקום בפניו.

הסיפורים שולבו בסוגיה בהקשר לשאלת הקימה מפני זקן בבית המרחץ ובבית הכיסא, הקובץ בן שני הסיפורים שבנויים בהדרגה, יוצר עמימות בדבר חובת הקימה בפני תלמידי חכמים במקומות אלו. בסיפור הראשון אין תגובה של רבי לתלונת בנו. אפשר שמשום גדולתו של רבי חייא, סבר שלא היה צריך לקום מפני בנו ואפשר שסבר שאין צורך לקום מפני חכם בבית המרחץ. יוצא אפוא, שלא ניתן לדעת מה הייתה עמדתו של רבי בעניין הקימה. בסיפור השני מובאת תגובה של רבי לתלונת בנו, שיש אפשרות לפרש אותה כתגובה צינית. אולי לגלג על בנו שנעלב מדבר שטותי ואולי רצה לומר שלדעתו אין מקום לשאלה אם צריך לקום במקום כמו בית מרחץ שאין בו הידור.

הסיפורים עוסקים בשאלה האם יש לקום לכבודו של חכם בבית המרחץ, ואין בהם תשובה מוחלטת לשאלה. אולם דברי בעל הסוגיה על תשובת רבי לבנו: "הא לאו הכי לא" מעלים

ואפשטיין מניה כי רבי שמעון ברבי שנה לבר קפרא את שני הדיבורים הראשונים, דיבורא דנדבה ודיבורא דחובה (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 645). לעומת זאת אלבק מפקפק אם הכוונה ל'ספרא', וסבור כי שנה לבר קפרא חלק מספר ויקרא עם הפירוש והדרש שהיה מקובל באותה תקופה. (אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 106 הערה 64).

תפיסה, לפיה יש לקום לכבודו של חכם בכל מקום, גם בבית המרחץ, אלא אם כן אותו אדם שעליו לקום עוסק בתורה. מכאן שבניגוד לאמירה אחת בסוגיה שאין לקום במקומות שאין בהם הידור,¹⁹¹ אפשר שבעל הסוגיה שילב את הסיפורים כדי לתמוך במדה שיש לקום לכבודו של חכם בכל מקום,¹⁹² והוסיף את הסברו על תשובת רבי לבנו כדי להבהירה.

קימה בפני רב מובהק

דף לג ע"א

מקור	תרגום
אב"י מכי הוה חזי ליה לאודניה דחמרא דרב יוסף דאתי הוה קאים	אב"י משהיה רואה לו לאוזן של החמור של רב יוסף שבא היה עומד
אב"י הוה רכיב חמרא וקא מסגי אגודא דנהר סגיא	אב"י היה רוכב (על) חמור והולך על גדת נהר גדול
יתיב רב משרשיא ורבנן באידך גיסא ולא קמו מקמיה	ישב רב משרשיא וחכמים בצד האחר ולא קמו מלפניו
אמר להו ולא רב מובהק אנא אמרו ליה לאו אדעתין	אמר להם ולא רב מובהק אני אמרו לו לא על דעתנו

ההקשר לסוגיה

בסוגיה הובאה ברייתא שעניינה הוא קביעת המרחק שבו חייב תלמיד לקום לכבוד רבו: "תנא איזוהי קימה שיש בה הידור הוי אומר זה ד' אמות"¹⁹³. אב"י סייג את קביעת הברייתא וקבע

¹⁹¹ באמירה השנייה שבסוגיה אין אמירה חד משמעית שיש לקום גם בבית הכיסא ובבית המרחץ.

¹⁹² . אם כן הוא תמוה שנבחרה לשם כך דמותו של רבי שמעון ברבי.

¹⁹³ לעניין ארבע אמות, המרחק שמחייב קימה, ראו תוספתא מגילה (מהד' ליברמן) פ"ג הכ"ד עמ' 360. בסוגייטנו נפתח המשפט ב'תנא', ומציין אפשרות כי

כי יש להבחין בין קימה לכבודו של רב מובהק לקימה לכבוד רב שאינו מובהק: "לא אמרן (ארבע אמות) אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו המובהק מלא עיניו".¹⁹⁴

בסמוך מובא סיפור המתקשר למימרת אביי.

הדמויות בסיפור

אביי, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; רבותיו המובהקים היו דודו רבה בר נחמני ורב יוסף. שימש כראש ישיבת פומבדיתא. היה חברו של רבא, ודרך לימודם ועיונם בתלמוד מכונה "הוויות דאביי ורבא".

רב משרשיא, אמורא בן הדור החמישי; פעל במחוזא ורבו המובהק היה רבא.

דיון בסיפור

הסיפור נפתח במסירת רקע: אביי רכב על חמור על שפת נהר גדול, ובעברו השני של הנהר ישבו רב משרשיא וחכמים שלא קמו מלפניו. אביי שסבר כי בפני רב מובהק יש לקום משנגלה לעין גם ממרחק, שאל כנראה, בנימה של נזיפה וטרוניה: "ולאו רב מובהק אנא".¹⁹⁵ רב משרשיא והחכמים השיבו "לאו אדעתין". תשובתם אניגמטית; אפשר שהתכוונו לכך שהוא אינו רבם המובהק, אך אילו היה רבם המובהק, היו קמים לכבודו מרגע שנגלה לעיניהם שכן, אין להם התנגדות לדעתו. ואפשר שהתכוונו לומר שאין הם מסכימים לדעתו אלא סבורים שיש לקום רק במרחק של ארבע אמות.

בין אביי ובין רב משרשיא והחכמים עובר 'נהר גדול', הם נמצאו על גדות הנהר המנוגדות, משמע מבדיל ביניהם מרחק ממשי מעבר לארבע אמות. המרחק מהווה גם מטאפורה לפער בין מצבם ותפיסותיהם: אביי רוכב על חמור, והרכיבה נותנת לרוכב גובה ולכן גם מרחב ראייה, לעומת זאת רב משרשיא והחכמים 'נמוכים' כיוון שישבו. אביי ראה את החכמים, אך למעשה, לא 'ראה' בבחינת לא היה מודע לעיסוקם, ואילו הם אפשר שלא ראו את אביי בשל ישיבתם בחברותא ואולי בשל עיסוקם העיוני.

¹⁹⁴ רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ז: "וחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מרחוק מלא עיניו עד שיתכסה ממנו ולא יראה קומתו ואח"כ ישב".

¹⁹⁵ תמוה. הרי רב משרשיא היה תלמידו של רבא ופעל בסורא, אפשר שלתפיסתו של אביי ראש ישיבת פומבדיתא הוא רבם המובהק של החכמים בזמנו או שסבר כי אדם במעמדו ראוי לכבוד כשל רב מובהק.

ניתן להבחין בהיפוך מצבים בין האנקדוטה ובין הסיפור; באנקדוטה אב"י הוא התלמיד שלא ידוע אם עמד או ישב, ורבו רכב על החמור. לעומת זאת בסיפור אב"י הוא הרוכב, ורב משרשיא וחכמים הם היושבים ואולי לומדים, פרט שאינו ידוע. באנקדוטה אב"י קם לכבוד רבו כשהוא יחיד, ומובן שדרש מעצמו גם כשאינן קהל, ואילו בסיפור איש מבין החכמים, לא קם.

החיבור בין האנקדוטה ובין הסיפור מלמד שהתנהגותו של אב"י כלפי רבו הייתה יוצאת דופן, ולא כל החכמים נהגו לקום בפני רב הנראה מרחוק בציבור.

מנין לזקן שלא יטריח : קידושין לג ע"ב

מקור	תרגום
אמר אב"י	אמר אב"י
נקטינן דאי מקיף ח"י	אנו מחזיקים (קבלה בדינו) ¹⁹⁶ שאם מקיף חי
אב"י מקיף רבי זירא מקיף	אב"י מקיף רבי זירא מקיף
סיפור	
רבינא הוה יתיב קמיה דר' ירמיה מדיפתי,	רבינא היה יושב לפניו (לפני) רבי ירמיה מדפתי
חלף ההוא גברא קמיה	חלף אותו איש לפניו
ולא מיכסי רישא,	ולא (היה) מכוסה ראשו
אמר: כמה חציף הא גברא!	אמר: כמה חצוף איש זה.
א"ל: דלמא ממתא מחסיא ניהו	אמר לו : שמא ממתא מחסיא הוא
דגיסי בה ¹⁹⁷ רבנן.	שרבים בה חכמים

¹⁹⁶ רש"י מבאר מסורת מאבותינו (גיטין מח ע"ב, ד"ה נקטינן); ר"י הזקן על הדף מבאר קבלה בידנו.
¹⁹⁷ בכ"י ותיקן 111 מופיע דגיסי בהו רבנן. בכ"י מהגניזה Jerusalem (NLI) 577.5.13(4) מופיע דגיסי ברבנן טובא.

ההקשר לסוגיה

הסוגיה העוסקת בכבודם של זקנים תלמידי חכמים הרחיבה את דיונה על פי המצוי בברייתא.¹⁹⁸ עניינו של הסיפור בחלק הברייתא שבו הובאה דעתו של רבי שמעון בן אלעזר "מנין לזקן שלא יטריח, תלמוד לומר זקן וְיִרְאֶת מְאֹלְהֶיךָ". דבריו מתייחסים לחובת התלמידים לעמוד בפני רבם כפי שלמדו חכמים מהפסוק "מִפְּנֵי שִׂיבָה תִּקְוֶם וְהִדְרָת פְּנֵי זָקֵן". הוא סבור כי מעבר הרב על פני תלמידיו מטריח את ציבור תלמידיו ועליו להימנע מלהטריחם.

הדמויות בסיפור

אביי, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; רבותיו המובהקים היו דודו רבה בר נחמני ורב יוסף. שימש כראש ישיבת פומבדיתא. היה חברו של רבא, ודרך לימודם ועיונם בתלמוד מכונה "הוויות דאביי ורבא".

רבי זירא, אמורא ארץ ישראל בן הדור הרביעי – חמישי, עלה מבבל.

רבינא, אמורא בבלי בן הדור החמישי.¹⁹⁹

רב ירמיה מדפתי,²⁰⁰ אמורא בבלי בן הדור החמישי.

דיון בסיפור

באנקדוטה מובאת בשמו של אביי מסורת שבה נטען כי 'רב שמקיף חי', כלומר, רב הסובב את הדרך כדי לא להטריח את תלמידיו בקימה מלפניו מאריך ימים. ובשני קצות העולם ובדורות שונים פעלו שני חכמים, אביי ורבי זירא, באופן דומה; הם הקיפו את מושבם של תלמידיהם כדי לא להטריחם בקימה בפניהם. המסורת "זקן לא יטריח" מתבססת על דברי התנא רבי שמעון בן אלעזר שאמר: "זקן לא יטריח", ובדור השלישי לאמוראי בבל היא קיבלה פן מעשי במנהגם של אביי ורב זירא.

סיפור המעשה ברב ירמיה מדפתי וברבינא, מציג פן נוסף בהוראת "לא יטריח".

¹⁹⁸ הברייתא מצוטטת בסוגיה (דף לב ע"ב) ומקורה בספרא (תורת כהנים) פרשה ז פרק ג; ישנם שינויים קלים בין המצוי בספרא ובין ציטוטה בסוגיה.

¹⁹⁹ אבינעם כהן סבור כי היו שלושה חכמים בשם רבינא, ובסיפור מדובר זה מדובר ברבינא השני, חברם של רב אשי ומרימר. הוא היה צעיר משניהם ופעל בדורם, בדור השישי והאריך ימים אל תוך הדור השביעי. בצעירותו למד לפני רבי ירמיה מדפתי מראשוני הדור השישי. (רבינא וחכמי דורו, רמת גן תשס"א. עמ' 259-260).

²⁰⁰ עיר המצויה באזור שיפוטה של סורא, אך אין ודאות למקומה המדויק (בן ציון אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, אונומסטיקון תלמודי, עמ' 99).

בעת שרבינא ישב לפני רב ירמיה מדפתי כתלמיד בפני רבו חלף לפני רבי ירמיה²⁰¹ מדפתי אדם שראשו היה גלוי. רבינא²⁰² הגיב למראה אותו אדם ואמר למורו: "כמה חציף הא גברא". סיבת חוצפתו של אותו אדם אינה ברורה, אך מהקשרו של הסיפור יש להניח כי עניינה מעבר לפני תלמידי חכמים בגילוי ראש.²⁰³ אפשר כי רבינא התכוון לרמוז לרב ירמיה שלא ימחל על כבודו ויקפיד על אותו אדם, כדרך שחכמים מקפידים על כבודם.²⁰⁴ אך רב ירמיה השיב לרבינא "דלמא ממתא מחסיא ניהו דגסי בה רבנן". נראה שהתכוון לומר כי בשל כך ששיבת סורא הייתה במתא מחסיא שהו בעיר תלמידי חכמים רבים עד שלבם של בני העיר גס בהם,²⁰⁵ היינו, היו רגילים אליהם ולא הקפידו בחובת הכבוד כלפיהם. פירושו של רש"י "תמיד רגילים אצלם ולבם גס בחכמים כאילו הם מהם" תומך בהבנה זו.

ייתכן שרב ירמיה היה ער לדברי התנא רבי שמעון בן אלעזר שאל לו לחכם להטריח, ומשום שלא רצה להטריח את האדם שהופיע בפניו בגילוי ראש, ביקש להסביר את התנהגותו במקום לנקוט כלפיו תגובה בוטה. למעשה, ההסבר שסיפק לרבינא לגבי התנהגותו של אותו אדם "דלמא ממתא מחסיא ניהו" לא היה ודאי אולם רב ירמיה מדפתי ממניעי "לא יטריח" לא בדק והניח אפרוירית שאותו אדם הינו בן מתא מחסיא, וככזה הוא מחל לו.

דרכו של רבי ירמיה מדפתי ממשיכה את דרכם של אב"י ורב זירא, עם זאת ישנו הבדל מהותי ביניהם. אב"י ורב זירא מקיפים את מקום מושבם של תלמידיהם כדי לא להטריח, ואילו רבי

²⁰¹ אומנם לא נאמר 'רבי ירמיה מדפתי, אך לו הייתה הכוונה שעבר לפניו, היה כתוב 'קמיהון'. בניסוח זה מובן שחשוב היה לכותב לציין כי הוא גברא עבר לפני רבי ירמיה מדפתי, הדמות הבחירה בסיפור. (ראו י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים 1960, עמ' 27).

²⁰² מדרך ניסוחו של הסיפור לא ודאי מי הוא הדובר ומי המשיב לו. לדעתנו, רבינא אמר "כמה חציף", ואילו רבי ירמיה מדפתי השיב לו. חיזוק לדיעה זו ניתן למצוא בניסוח 'חלף קמיה' (ראו הערה קודמת), וסביר שרבינא הגיב מתוך רצון להגן על כבודו של רבי ירמיה מדפתי. בניגוד לכך סבור אבינועם כהן כי הדובר הוא רב ירמיה מדפתי, ורבינא הוא המספר על המציאות בנוגע לכבודם של חכמים במתא מחסיא. (שם, עמ' 205 הערה 104). יש להניח כי קביעתו של רבינא מתבססת על היותו בן מתא מחסיא, ולכן גם מכיר את אורחותיה (שם, עמ' 96-98).

²⁰³ בדברי חז"ל לא נמצא מקור לנוהג לכסות את הראש מפני כבודם של חכמים, אבל מסופר על מנהגו של רב הונא בנו של רב יהושע שלא להלך ארבע אמות בגילוי ראש, וסיבת מנהגו נעוצה בעובדה כי "שכינה למעלה מראשי" (קידושין לא ע"א). משתמע כי רב הונא בנו של רב יהושע ראה בכיסוי הראש כהבעה של כבוד כלפי שמיא, כבוד לאל. כמו כן מצויה האמירה "אחד גלה את ראשו, שמע מינה גלוי ראש עזות תקיפא הוא" (מסכת כלה רבתי פ"ב ה"ב). ה"עזות" הינה ודאי כלפי השמים, אך אפשר (אולי בדוחק) להבינה כחוצפה כלפי תלמידי חכמים.

²⁰⁴ ראו מקרי הקפדה בשל אי מתן כבוד: רבא מקפיד על רב מרי ורב פנחס בנו של רב חסדא שלא עמדו מפניו (קידושין לב ע"ב); רבי שמעון בר רבי מקפיד על רב חייא שלא כיבדו (שם, לג ע"א); רבי חנינא בר חמא מקפיד על רב שלא חזר על קריאת הפרשה עבורו (יומא פז ע"ב); רבי מקפיד על בר קפרא משום פגיעה בכבודו (מועד קטן טז ע"א); רב ששת מקפיד על מי שאינו מביא שמועה בשמו (בכורות לא ע"ב). בנושא זה ראו גם מועד קטן כד ע"ב יבמות צו ע"ב ועוד.

²⁰⁵ בן יהודה, ב', ערך 'גס', עמ' 816 (עמודה שמאלית). כפועל יוצא מכך שרגילים אליהן אין מתביישים בנוכחותם, אין מקיפים בנימוסים לידם. הביטוי "דגסי בה רבנן" ניתן להבנה כ "יהירים בה חכמים" (ראו בן יהודה שם) תרגום שאינו מתיישב עם הבנת הסוגיה המוצעת. בכ"י מהגניזה (ראו הערה 1) מופיעה "דגיסי ברבנן טובא". גרסה זו תואמת את הבנת הסוגיה במשמעות של גיסי-יהירים.

ירמיה מדפתי ויתר על כבודו כדי שלא יטריח.²⁰⁶ ההרחבה למושג "לא יטריח" שאותה נקט רבי ירמיה מדפתי היא הסיבה לשילובו של סיפור זה בסוגיה.

קימה בפני זקן נוכרי: קידושין לג ע"א

האנקדוטות

מקור	תרגום
ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי	ר' יוחנן היה קם מלפני זקנים ארמים ²⁰⁷
אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני	אמר כמה הרפתקאות עברו ²⁰⁸ עליהם אלו
רבא מיקם לא קאי הידור עבד להו	רבא לעמוד לא עמד הידור עשה להם
אביי יהיב ידא לסבי	אביי נתן יד לזקנים
רבא משדר שלוחיה	רבא שלח שליחיו
רב נחמן משדר גוזאי	רב נחמן שלח סריסים ²⁰⁹
אמר אי לאו תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא	אמר אי לאו תורה כמה נחמן בר אבא יש בשוק

ההקשר לסוגיה

בפתיחת הברייתא שהובאה לעיל²¹⁰ נשאל: "...יכול אפילו מפני זקן אשמאי?" היינו, האם יש לכבד כל זקן באשר הוא זקן בקימה, אפילו הוא "זקן אשמאי".²¹¹ לדעתו של רבי יוסי הגלילי, "זקן" הוא אדם שקנה חוכמה, ומכך ניתן להבין כי לעמדתו מתן כבוד בקימה יש להעניק רק לחכמים.²¹² דעתו של איסי בן יהודה המובאת

²⁰⁶ ראו בניגוד את הקפדתו של אביי על כך שלא קמו לכבודו תלמידי חכמים שהיו מעבר לנהר. (הסיפור "קימה בפני רב מובהק").

²⁰⁷ סוקולוף תרגם לפגאנים (ערך 'ארמאה', 'ארמא', עמ' 169), ויאסטרוב תרגם לגוי, לרומי (ספר מילים, ערך 'ארמאי', עמ' 118).

²⁰⁸ שם, ערך 'עדלי', עמ' 844.

²⁰⁹ שם, ערך 'גוואזא #2', עמ' 267.

²¹⁰ הברייתא מובאת בדף לב ע"א, להלן הובאה מהמקור בספרא.

"מפני שיבה תקום יכול מפני אשמאי תלמוד לומר זקן ואין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, רבי יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא זה שקנה חכמה שנאמר ה' קנני ראשית דרכו. יכול יעמוד לפניו מרחוק תלמוד לומר והדרת פני זקן, אי והדרת יכול יהדרנו בממון, תלמוד לומר תקום והדרת, מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בו חסרון כיס. איזהו הידור לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו, יכול אם ראהו יעצום עיניו כאלו לא ראהו, הרי הדבר מסור ללב, שנאמר ויראת מאלהיך אני ה' הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר ויראת מאלהיך" (ספרא קדושים פרשה ג פ"ז סעיפים י" – י"ד).

²¹¹ לפי בן יהודה, מקור המילה ומשמעותה לא נתברר. הוא מצייין כי רש"י פירש את השם כרשע ועם הארץ, והערוך כאדם בור, אך שניהם לא ציינו מהו המקור לפירושה. קוהוט ביאר כטמא ורע התבסס על השפה הפרסית. בן יהודה כלל בהסברו את פירושי קודמיו ואמר עליהם "וכל זה בספק" (בן יהודה א', ערך 'אשמאי', עמ' 423 – 424, הערה 3).

²¹² על קטע ישנו דיון בסוגיה האם יש לקום לפני צעיר וחכם או לפני זקן וחכם

בסוף הברייתא שונה: "... מפני שיבה תקום אפילו כל שיבה במשמע" היינו, במילה "שיבה" הכוונה למובנה היסודי והפשוט.²¹³

על מחלוקת התנאים בברייתא אין דיון בסוגיה למעט קביעתו של רבי יוחנן "הלכה כאיסי בן יהודה", ובסמוך לה מובאות חמש אנקדוטות.

הדמויות

רבי יוחנן, אמורא ארצישראלי בן הדור השני; ייסד את ישיבת טבריה ועמד בראשה. הוא נחשב כמניח היסוד לתלמוד הירושלמי.

רבא, אמורא בבלי בן הדור הרביעי. ייסד את ישיבת מחוזא ועמד בראשה. עיקר הלימוד בעיניו היה דרך הסברה ולא השמועה (גיטין עג ע"א). אחרי פטירת אביו עברו תלמידי ישיבת פומבדיתא וחכמיה לישיבתו.

אביו, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; רבותיו המובהקים היו דודו רבה בר נחמני ורב יוסף. שימש כראש ישיבת פומבדיתא. היה חברו של רבא, ודרך לימודם ועיונם בתלמוד מכונה "הוויות דאביו ורבא".

רב נחמן, אמורא בבלי בן הדור השלישי. על פי המסורת היה מקורב לבית ראש הגולה ונחשב כמומחה בדיני ממונות.

דיון באנקדוטות

האנקדוטות מרחיבות את מעגל הראויים לכבוד, ומביאות את דרכם של ארבעה חכמים במתן כבוד לזקנים נוכריים. מדברי האמוראים מובן כי מדובר באנשים שגילם גבוה.

ניתן להבחין בחלוקה לשתי יחידות המציגות שני אופנים של התייחסות לזקן הנוכרי; היחידה הראשונה שבה שתי אנקדוטות עוסקות בקימה לכבודם; רבי יוחנן היה קם לכבודם תוך הערכה לניסיון חייהם, ואילו רבא עשה להם הידור, היינו נע על מושבו כביכול מתכוון לעמוד. המספר מציין כי 'רבא לעמוד לא עמד', ובדברים אלו נראה שהדגיש כי רבא חלק לזקנים הנוכריים פחות כבוד משחלק להם רבי יוחנן.

²¹³ רש"י על הדף ד"ה כל שיבה. ר' חננאל בן שמואל (בשיטת הקדמונים) קידושין לב ע"ב "איסי בן יהודה אומר כל שיבה במשמע. פירוש בין חכם נער בין חכם זקן בין זקן שאינו חכם".

היחידה השנייה בת שלוש אנקדוטות אפשר שהיא עוסקת במתן סיוע לזקנים ואפשר בקבלת פניהם. מההקשר ניתן להבין שמדובר בזקנים נוכריים אך אין זה נאמר מפורשות. אביי היה נותן ידו, רבא שלח שליחים כדי לסייע, וסביר שהם היו מישראל, לעומתו רב נחמן שלח סריסים, כלומר, אנשים שסביר כי אינם מישראל.

החכמים המוזכרים נתנו כבוד לזקנים נוכריים, במידות שונות ובאופנים שונים, אך אף לא אחד מהם התעלם מהם, ונראה כי הם קיבלו את דבריו של איסי בן יהודה "... מפני שיבה תקום אפילו כל שיבה במשמע". אלא שעיון בדרך עיצובן של חמש האנקדוטות עשוי להעלות אפשרות של תפיסה שונה.

חמש האנקדוטות מובאות במבנה ובעיצוב מוקפדים:

- ביחידה הראשונה מדובר על קימה ובשנייה על קבלת פנים או סיוע.
- בשתי היחידות ישנה הדרגה יורדת במתן הכבוד; בתחילה מתואר שרבי יוחנן קם בפני זקנים נוכריים, ואחריו רבא שרק עשה הידור לכבודם. הירידה במתן הכבוד מעוצבת בחזרה ניגודית: "קאי מיקמי" לעומת "מיקם לא קאי". היחידה השנייה בנויה גם היא בהדרגה יורדת: אביי מושיט את ידו שלו לזקן, רבא מסתפק בשליחת שליחים, ואילו רב נחמן שולח סריסים. בתיאור מעשיהם של שלושת החכמים חוזרת המילה 'שלח'²¹⁴
- ייתכן שניתן לראות הדרגה גם בין שתי היחידות השלמות; ביחידה הראשונה, מסופר על כך שהחכמים כיבדו זקנים בקימה או במחווה של התרוממות קלה משיבתם, ואילו ביחידה השנייה מסופר על כך שהסתפקו בשליחת נציגות שלהם. אביי שלח את ידו, והאחרים שלחו שליחים.
- ביחידה הראשונה מדובר בבירור על מתן כבוד בקימה, ואילו ביחידה השנייה יתכן שמדובר על סיוע ולא על כבוד.
- באנקדוטות הפותחת והמסיימת ישנו מבנה ברור של עשייה ואמירה המנמקת אותה. האמירות דיכוטומיות ומבטאות את הדיון של הברייתא, 'זקן אשמאי' מול 'זקן מי שקנה תורה'. רבי יוחנן סבור כי אפילו לזקן אשמאי יש נסיון חיים ולכן מגיע לו כבוד ואילו רב נחמן מדגיש את חשיבות התורה בהקשר למתן הכבוד.

מסידור האנקדוטות בקובץ נראה שהוא ממחיש את הקונפליקט הקיים בברייתא לגבי השאלה מי הם הזקנים הראויים לכבוד. מצד אחד האנקדוטות מחזקות את דעת איסי בן יהודה "... מפני שיבה תקום אפילו כל שיבה במשמע". שכן, מובן מהן כי אם אכן מדובר

²¹⁴ על מעשי רבא ורב נחמן נאמר 'שלח', ואילו אביי 'יהיב', היינו, נתן, שלח ידו לשלום.

במתן כבוד לזקנים נוכריים, על אחת כמה וכמה כשמדובר בישראלים שאינם בני תורה. אולם מצד שני פסקת הסיום המיוחסת לרב נחמן עניינה מתן כבוד לבני התורה, ונראה שהיא נועדה לחזק את ההבנה כי רק "זקן" חכם ראוי לכבוד.

מהו לעמוד מפני ספר תורה?: קידושין דף לג ע"ב

מקור	תרגום
איבעיא להו:	נשאלה להם:
מהו לעמוד מפני ספר תורה?	מהו לעמוד מפני ספר תורה?
ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי:	רבי חלקיה ורבי סימון ורבי אלעזר אמרו:
קל וחומר, מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן.	קל וחומר, מפני לומדיה, עומדים, מפניה לא כל שכן.
ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי הוו יתבי,	רבי אלעי ורבי יעקב בר זבדי היו יושבים
חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו מקמיה,	(ועוסקים בתורה),
אמר להו:	חליף ועבר רבי שמעון בר אבא וקמו מלפניו.
חדא, דאתון חכימי ²¹⁵ ואנא חבר!	אמר להם:
ועוד, כלום תורה עומדת מפני לומדיה?	אחת, שאתם חכמים ואני חבר
	ועוד, כלום תורה עומדת מפני לומדיה?

ההקשר לסוגיה

מהפסוק מפני שיבה תקום והדרת פני זקן...²¹⁶ למדו חכמים על הצורך לקום מפני כבודם של חכמים. כהשתלשלות מלימוד זה נשאל בסוגיה מהו לעמוד מפני ספר תורה? שפרושה האם יש לעמוד כאשר רואים ספר תורה. בעל הסוגיה מבקש לברר שאלה זו בעזרת המעשה בשלושת החכמים.

²¹⁵ בכ"י אוקספורד ווטיקן 111: חכמין. בכ"י מינכן 95: חברין. יש להניח כי טיעונו של רבי שמעון בר אבא הינו שרבי אלעי ורבי יעקב בר זבדי הינם חכמים סמוכים בעוד שהוא "חבר" חכם שאינו סמוך. המושג "חבר" יוסבר להלן.

²¹⁶ ויקרא יט לב.

הדמויות בסיפור

רבי חלקיה, אמורא ארץ ישראל בן הדור הרביעי. בבבלי מוזכר שמו רק בסוגיה זו.
רבי סימון (שמעון בן פזי), אמורא ארץ ישראל בן הדור השלישי.
רבי אלעזר (בן פדת), אמורא בן הדור השלישי; נולד בבבל ולמד שם אצל רב ושמואל.
 לאחר שעלה לארץ ישראל למד בעיקר אצל רבי יוחנן וברבות הימים נעשה תלמיד-חבר שלו.
רבי אלעי, אמורא ארץ ישראל בן הדור השלישי.
רבי יעקב בר זבדי, אמורא ארץ ישראל בן הדור הרביעי.
רבי שמעון (שמן) בר אבא, אמורא ארץ ישראל בן הדור השלישי. עלה מבבל שם היה תלמידו של שמואל. בארץ לא נסמך ולפיכך נקרא בירושלמי על פי רוב "שמעון" ללא התואר רבי.²¹⁷

דיון בסיפור

רבי אלעי ורבי יעקב בר זבדי ישבו ללימוד משותף, על פניהם חלף רבי שמעון בר אבא והם קמו מפניו. מהקשרו של הסיפור יש להניח כי קמו מפני כבודו ומעמדו של רבי שמעון בר אבא.²¹⁸ רבי שמעון בר אבא דחה את הכבוד שחלקו לו החכמים בשני טיעונים:
 א. "שאתם חכמים ואני חבר".²¹⁹

טיעון זה מסתמן כטיעון פורמאלי במהותו, שכן רבי שמעון בר אבא התבסס על מדרג הכבוד. אין סיבה לכך שהם יכבדו אותו משום שהם חכמים סמוכים, ואילו הוא 'חבר', חכם שלא נסמך.²²⁰

ב. "כלום תורה עומדת מפני לומדיה?"

האמירה חברה לפתיחת הסיפור "מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן" ויצרה מסגרת של טיעון ערכי לסיפור. לפי רש"י (על הדף) כיוון שרבי אלעי ורבי יעקב בר זבדי היו ישובים ועוסקים בדבר הלכה יש לראותם כתורה עצמה, ואילו רבי שמעון בר אבא שעבר על פניהם יש לקרוא לו "לומדיה". מכאן שטיעונו השני של רבי שמעון בר אבא אינו עוסק בפרקטיקה של התואר אלא מתמקד במעשה, ולכן הכינוי "תורה" ניתן לכל הלומד תורה ברגע נתון. וכל שאינו עוסק באותו רגע בלימוד התורה מכונה

²¹⁷ אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 268.

²¹⁸ ואין הדבר עולה בוודאות מזמנן של הדמויות; קימה נדרשת מרבי יעקב בר זבדי הצעיר מרבי שמעון בר אבא, ואילו רבי אלעי בן הדור השני – שלישי מה לו לעמוד בפניו. בסיפור הירושלמי (ראו להלן) מופיע במקום רבי יעקב בר זבדי רבי יעקב בר אידי שהינו כרבי אלעי בן הדור השני – שלישי. הימאן בערכו של שמואל בר אבא (תולדות תנאים ואמוראים כרך ג עמ' 3133) טוען כי בבבלי נפלה טעות סופרים, וצריך להיות רבי יעקב בר אידי שהינו בן הדור השני – שלישי לאמוראי ארץ ישראל.

²¹⁹ . למושג "חבר" שני הסברים האחד כינוי למי שקיבל על עצמו לדקדק בענייני טומאה וטהרה ולהיות נאמן על המעשרות. ההסבר השני הינו כינוי לתלמיד חכם שלא נסמך. בר הסביר את המושג 'חברייא' בירושלמי כקבוצה של תלמידי חכמים (חברים) באחת משיבות ארץ ישראל, בייחוד בטבריה, במרוצת המאה השלישית ועד למחצית המאה הרביעית. חברי הקבוצה לא הגיעו להוראה, לסמיכה או למינוי [משה בר, "על החברייא: מעולמן של הישיבות בא"י במאות הג' וד", בתוך ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן כ/כא (תשמ"ג), עמ' 76-95].

²²⁰ על האפשרות ששמעון בר אבא לא נסמך ראו אצל אלבק המצוטט ב"לוח הזמנים" וכן בבלי סנהדרין דף יד ע"א.

"לומדיה".

רבי שמעון בר אבא חידש כלל ערכי "אין תורה" עומדת בפני 'לומדיה'".²²¹

לסיפור שבבבלי קידושין מקבילה בירושלמי ביכורים, ויש להניח שמקבילה זו מהווה את הבסיס לסיפור הבבלי. השוואתם של הסיפורים תבהיר כי על אף הדמיון הרב ביניהם הרי שהסיפור הבבלי נערך על פי מגמה שונה ממגמתו של הסיפור בירושלמי.

בבלי קידושין ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג

איבעיא להו:

מהו לעמוד מפני ספר תורה?

ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמר רבי לעזר

אמרי: אין התורה עומדת מפני בנה.

קל וחומר, שמואל אמר

מפני לומדיה עומדים, אין עומדים מפני חבר.

מפניה לא כל שכן.

ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי²²² רבי הילא²²³ רבי יעקב בר אידי

הוו יתבי, הוון יתיבין

חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו עבר שמואל בר בא²²⁴ וקמו

מקמיה, לון מן קמוי.

אמר להו: אמר לון תרתיי גבכון

חדא, דאתון חכימי ואנא חבר! חדא שאיני זקן

ועוד, כלום תורה עומדת מפני וחדא שאין התורה עומדת מפני

²²¹ ראו כאנקדוטה את התפתחות הרעיון בסיפורו של חיים באר על רבי אריה לוי "רב האסירים" <https://www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/13554>

"פעם, כשהייתי ילד, לא התאפקתי ושאלתי את ר' אריה: זה נכון שאתה אחד מל"ו צדיקים? הוא חייך ואמר: **לפעמים**. איזו תשובה נפלאה ונכונה. הרי על פי המסורת העולם מתקיים בזכות 36 צדיקים, ל"ו צדיקים נסתרים, שבכל דור ודור. ר' אריה אמר לי בעצם שזה לא משרה ותפקיד לכל החיים, אלא זה תקן מתחלף. העולם מתקיים בזכות ל"ו צדיקים, ובכל פעם שאתה עושה מעשה ראוי – אתה נחשב לאחד מהם, ואחר כך אתה מפנה את המקום לזה אחריו שעושה מעשה ראוי."

²²² היימאן סבר כי גרסת רבי יעקב זבדי בבבלי הינה טעות ויש לגרוס רבי יעקב בר אידי כפי שמצוי בירושלמי. ראו הימאן, תולדות תנאים ואמוראים ב, עמ' 779.

²²³ רבי הילא בירושלמי הוא רבי אלעי בבבלי. (היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 143).

²²⁴ אמורא ארץ ישראלית בן הדור השלישי. בירושלמי הוא נקרא על פי רוב שמואל בר אבא בלי התואר רבי, ואילו בבבלי מוכתר כרב. לדעתו של היימאן שמואל בר אבא לא נסמך, כמו כן סבור היימאן כי נפלה בירושלמי טעות סופרים והחולף על פניהם הוא שמעון בר אבא, כמו בבבלי. (תולדות תנאים ואמוראים ג, עמ' 1133).

בנה.

לומדיה?

הסוגיה בירושלמי ביכורים עוסקת בעמידה לפני חכמים מפני כבודם והובאו בה שתי מסורות בהקשר זה. מסורת אחת מובאת בשמו של רבי אלעזר בן פדת שטען כי "אין התורה עומדת בפני בנה". את קביעתו ביאר בעל הגהות מיימוניות²²⁵: "... פירוש אין הרב עומד מפני תלמידו", להבנתו האמירה "אין התורה עומדת בפני בנה" מייצגת את ההיררכיה הראויה במתן כבוד לחכמים, ולפיה אין הרב עומד בפני תלמידו. מסורת שנייה הובאה בשמו של שמואל שסבר כי "אין עומדים בפני חבר". נמצא שהסיפור הירושלמי נפתח בשתי קביעות המייצגות היררכיה במתן כבוד לתלמידי חכמים: אין רב עומד בפני תלמידו ואין לעמוד בפני "חבר".

בסיפור שהובא לאחר קביעותיהם של רבי אלעזר ושמואל מסופר ששמואל בר אבא עבר על פניהם של רבי הילא (הוא רבי אלעי בבבלי) ורבי יעקב בר אידי, והם קמו מפניו. הוא סרב לקבל את הכבוד שחלקו לו מאותן הסיבות שמנו רבי אלעזר ושמואל: הוא אינו זקן (משמע שאינו "חבר") ושאין התורה עומדת מפני בנה.

מגמת הסיפור בירושלמי הינה הבהרת ההיררכיה הראויה במתן כבוד לתלמידי חכמים; רבי שמואל בר אבא סירב לכבוד שאינו ראוי לו על פי אמות המידה שקבעו רבי אלעזר ושמואל. קימתם של רבי אלעי ורבי יעקב בר אידי בפני רבי שמואל בר אבא הייתה, כנראה, טעות בזיהוי מעמדו, טעות שאותה מגייס בעל הסיפור להוכחת קביעתם של רבי אלעזר ושמואל.

לסיכום, בסיפור בירושלמי נקבעו קריטריונים 'טכניים' בדרך מתן הכבוד לתלמידי חכמים, ואילו המספר בבבלי גייס אותה העלילה לשם קביעת קריטריון ערכי, האדם שלומד תורה באותה העת הוא נחשב ל'תורה', ואין הוא חייב בקימה לכבוד חכמים.

²²⁵ הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ט.

ח – קיום מצוות התלויות בארץ בבבל

משניות ז – ט בפרקנו עוסקות בפטור של קבוצות באוכלוסייה ממצוות מסויימות. משניות ז וח עוסקות במצוות שנשים פטורות מהן, ומשנה ט עוסקת בפטור של יהודים הגרים מחוץ לארץ ישראל ממצוות התלויות בארץ. בין מצוות אלו מצויות הערלה והכלאיים שבהן עוסקים הסיפורים הבאים: 'ספק ערלה' (דף לט ע"א), 'הלכות כלאיים בחוץ לארץ' (דף לט ע"א), ו'רב יוסף והלכות כלאיים' (דף לט ע"א – ע"ב).

ספק ערלה : קידושין ל"ח ע"ב – לט ע"א

אנקדוטה א

מקור	תרגום
אמר ליה לוי לשמואל: אריוך, ספק לי ואנא איכול.	אמר לו לוי לשמואל: אריוך, ספק לי ואני אוכל.

אנקדוטה ב

להדדי.	רב אויא ורבה בר רב חנן מספקו ספוקי
רב אויא ורבה בר רב חנן (היו) מספקים ספוקים זה לזה.	

סיפור

לארץ.	אמרי חריפי דפומבדיתא: אין ערלה בחוצה לארץ.
שלח רב יהודה לקמיה דרבי יוחנן.	שלח רב יהודה לפני רבי יוחנן.
שלח ליה: סתום ספיקא ואבד ודאה,	שלח לו: סתום ספק ואבד ודאי,
והכרז על פירותיהן שטעונים גניזה,	והכרז על פירותיהן שטעונים גניזה,
וכל האומר אין ערלה בחוצה לארץ	וכל האומר אין ערלה בחוצה לארץ
לא יהא לו נין ונכד משליך חבל בגורל בקהלה!	לא יהא לו נין ונכד משליך חבל בגורל בקהלה!

ההקשר

במשנה שבה עוסקת הסוגיה²²⁶ נמצא:

"כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ
ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ
חוץ מן הערלה וכלאים
רבי אליעזר אומר אף מן החדש".²²⁷

ממשנה זו למדים כי דיני עורלה וכלאיים נוהגים גם בחוץ לארץ על אף שהם מצוות התלויות
בארץ ישראל.

כנגד המצוי במשנה קידושין מצויה משנה בערלה²²⁸ שאפשר ומשתמעים ממנה דינים שונים
לעורלה וכלאיים בחוץ לארץ.

"ספק ערלה בארץ ישראל אסור

ובסוריא מותר

ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט

כרם נטוע ירק וירק נמכר חוצה לו בארץ ישראל אסור

ובסוריא מותר

ובחוצה לארץ יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד

החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים:

הרישא של המשנה מתירה (בסייג) אכילת פירות שקיים לגביהם ספק עורלה או ספק
כלאיים.

מהסיפא של המשנה נלמד כי:

החדש אסור מן התורה בכל מקום גם בחוץ לארץ.

הערלה גם היא אסורה בכל מקום שכך ההלכה

²²⁶ משנה קידושין פ"א מ"ט

²²⁷ עורלה וכלאיים הן מצוות התלויות בארץ מן התורה, שקושרת בין הכניסה לארץ "נְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ... לבין
המצווה "נְעַבְרְתֶם עִרְלָתוֹ אֶת פְּרִיזוֹ שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לְכֶם עֲרֵלִים לֹא נֶאֱכַל" (ויקרא יט כג).

²²⁸ משנה ערלה פ"ג מ"ט.

הכלאים אסורים בכל מקום מדברי סופרים.

עניינינו בדין עורלה שאותו אוסרת המשנה כ"הלכה". אופן הבנת המושג "הלכה" הובא בסוגיה כמחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי בבל. רב יהודה בשם שמואל גרס "הלכתא מדינה" משמע, ההלכה נקבעת בהתאם למנהג המקום, ואילו עולא משמו של רבי יוחנן גרס: "הלכה למשה מסיני"²²⁹, משמע הלכה שתוקפה מחייב בכל מקום. היתר אכילת ספק עורלה בחוץ לארץ מתיישב עם הסבורים כי דין עורלה בחוץ לארץ הוא הלכת מדינה ואינו מתיישב עם הסבורים כי איסור עורלה בחוץ לארץ הוא הלכה למשה מסיני, שכן אם האיסור הוא הלכה למשה מסיני, הוא חל גם על ספק עורלה²³⁰.

שתי האנקדוטות המובאות בסוגיה מעידות על נוהגם של חכמים בבבל בספק עורלה ומלמדות שהם הבינו את המושג "הלכה" כ"הילכתא מדינה". בצמוד לשתי האנקדוטות הובא סיפור המצביע על מחלוקת בין חכמים בבליים לחכמים ארצישראליים בעניין קיום דיני עורלה מחוץ לארץ ישראל.

הדמויות בסיפור

לוי, כנראה, רבי לוי, אמורא בן הדור הראשון שירד מישראל לבבל ופעל בנהרדעא. **שמואל**, אמורא בבלי בן הדור הראשון. ייסד את ישיבת נהרדעא ועמד בראשה. אחת מקביעותיו הידועות שאמורה הייתה למנוע התנגשות בין חוק התורה לחוק המדינה היא "דינא דמלכותא דינא" (גיטין י"ע"ב), על פי המסורת עסק ברפואה ובאסטרונומיה. **רב אויא**, אמורא בבלי בן הדור הרביעי, פעל בפומבדיתא, אך התגורר זמן מה בארץ ישראל. **רבה בר רב חנן**, אמורא בבלי בן הדור הרביעי, פעל בפומבדיתא. **רב יהודה (בר יחזקאל)**, אמורא בבלי בן הדור השני; היה תלמידו של שמואל. ייסד את ישיבת פומבדיתא ועמד בראשה.. **רבי יוחנן**, אמורא ארצישראלי בן הדור השני; ייסד את ישיבת טבריה ועמד בראשה. הוא נחשב כמניח היסוד לתלמוד הירושלמי.

²²⁹ זו הלכה שאין לה סמך במקרא, היא מוצגת כהלכה שעברה מדור לדור מאז משה רבנו, וניתן לה תוקף של דברי תורה (שלום אלבק, מבוא למשפט העברי בימי התלמוד, רמת גן 1999, עמ' 22).

²³⁰ ראו רש"י ד"ה בסוריא מותר.

דיון באנקדוטות ובסיפור

אנקדוטה ראשונה

לוי פנה לשמואל בכינויו 'אריוך',²³¹ וביקש "ספק לי ואנא איכול". כפשוטו, בקשתו משמואל שיספק לו ולפי הסיפא ניתן להבין שיספק לו מזון והוא יאכל. המספר ניצל את שתי משמעויות המילה "ספק", הן כפעל בציווי שעניינו הספקה והן כשם עצם במשמעות של 'לא ודאי', ובמתכוון שם בפי לוי בקשה דו משמעית 'ספק לי מזון שהוא ספק ערלה, ואני אוכל'. רש"י עמד על כוונתו ופיתח אותה כשפירש: "לקוט שלא בפני שיהיה ספק בידי ואנא איכול".²³²

מקרה זה מלמד כי חכמי בבל התירו לעצמם אכילת ספק ערלה, ויש להניח כי ההיתר נשען על קביעתו של שמואל שהמושג "הלכה" שבמשנה משמעו "הלכתא מדינה", כלומר, ההלכה היא על פי הכרעת חכמים במקום.

אנקדוטה שנייה

כאן מתוארת דרך התנהלותם של חכמים בבבל לאחר תקופתו של שמואל. גם כאן נוצלו שתי המשמעויות של השרש ספ"ק ונאמר כי רב אויה ורבה בר רב חנן "מספקו ספוקי להדדי",²³³ כלומר סיפקו פירות שהן ספק ערלה זה לזה. התנהגותם תואמת את נוסח המשנה ביחס לספק עורלה בחוצה לארץ,²³⁴ אף לא אחד מהם ראה כשרעהו קטף פירות שהן ספק ערלה, ולכן יכול היה לאוכלן.

האנקדוטה משקפת התנהלות שבשגרה וגם כאן ניתן להניח כי ההיתר שהתירו לעצמם דרך קבע נשען על פירושו של שמואל למושג הלכה במשנה.

²³¹ כינויו של שמואל אריוך מצוי גם בבבלי שבת נג, ע"א ובחולין ע"ו ע"ב ובמנחות לח ע"ב. כינוי זה, שהוא שם של מלך בתנ"ך (ראו בראשית יד:א, ישעיהו טז:ט ודניאל ב: טו, כד), נועד להצביע על תקפות פסיקתו של שמואל, "שדינו דין כמו מלך", שהכל שומעים בקולו. (ראו רש"י ד"ה אריוך חולין ע"ו ע"ב):

²³² פרושו של רש"י מבוסס על האמור במשנה ערלה פ"ג מ"ט.

²³³ בדומה לסיפור הקודם, בעל הסוגיה משלב את השרש 'ספק' באופן היוצר משחק מילים בין הפועל לספק לבין מושא האספקה, הפרי שאפשר שהוא בגדר 'ספק ערלה', ומאפשר לאוכלו לבוא על סיפוקו.

²³⁴ ערלה פ"ג מ"ט.

הסיפור

הסיפור נפתח באמירה הלכתית בשם חריפי דפומבדיתא:²³⁵ "אין (איסור) ערלה (חל) בחוצה לארץ". רב יהודה שלח את דבריהם לרבי יוחנן שהסתייג בנחרצות מעמדתם, ותשובתו כללה שלוש הוראות וקללה:

הוראה ראשונה – "סתום הספק"; הפועל "סתום" נאמר בציווי ומשמעו 'הסתר', 'כסה';²³⁶ היינו, רבי יוחנן הורה להסתיר את הפירות שהם ספק ערלה מן הציבור אולי כדי שלא יתקיים דיון גלוי בציבור בדין ספק ערלה.²³⁷

הוראה שנייה – "ואבד ודאה"; רבי יוחנן דרש השמדת פירות שהם ודאי עורלה כדי שלא יבואו לידי טעות בשל ההקלה הקיימת בהלכה ויאכלו אותם.²³⁸

הוראה שלישית – "והכרז על פירותיהן שטעונים גניזה"; רבי יוחנן תבע להכריז על פירותיהם של המקילים בדין עורלה שהם טעונים גניזה, משמע אסר הן על אכילת הפירות והן על הנאה מהן.

בהוראותיו דחה רבי יוחנן כל אפשרות של הקלה בדין עורלה וספק ערלה בחוץ לארץ, ואת המקל בדין זה הוא קילל. חלקה הראשון של הקללה "לא יהא לו נין ונכד" מבטא תפיסה לפיה כל מי שעובר על איסור עורלה בחוץ לארץ סופו כליה, שכן לא יהיו לו צאצאים ממשיכים.²³⁹ חלקה השני של הקללה מכיל ציטוט מנבואת התוכחה והחורבן של מיכה לשכבה השלטת, שאותה הוא מכנה "חֲשָׁבִי אֶנּוּ וּפְעָלִי רָע" (ב, א) ומוסיף: "לֹכֵן לֹא יִהְיֶה לָךְ מִשְׁלִיךְ חֶבְל בְּגוֹרֶל בְּקֶהֱל ה'" (ב, ה). אפשר שרבי יוחנן שילב פסוק זה בדבריו מתוך שדרש אותו כמצביע על החטא ועונשו; מי שמתיר עורלה בחוץ לארץ מנתק את החבל הקושר אותו לארץ ולעם היושב

²³⁵ הכינוי 'חריפי דפומבדיתא' נזכר בתלמוד הבבלי בשלושה מקומות: בקידושין לט ע"א, בסנהדרין יז ע"ב ובמנחות יז ע"א. במסכת סנהדרין הם מזוהים כשני אחים, עיפה ואבימי בני רחבה, אמוראים בבליים בני הדור רביעי. אולם העובדה שרב יהודה, אמורא בבלי בן הדור השני, מביא את פסיקתם, עשויה להצביע על כך שהכינוי כאן אינו מדבר בשני אחים אלה, אלא כוונתו לאנשי פומבדיתא, שנחשבו כחריפים במיוחד, כפי שעולה מתיאורו הציורי של רב ששת בדברו אל רב עמרם: "אמר ליה: דלמא מפומבדיתא את, דמעילין פילא בקופא דמחטא?" (בבא מציעא לח ע"ב).

²³⁶ בדומה למשמעות המילה סתום במימרה "רב הסתום על הגלוי".
²³⁷ אפשר שדרישתו של רבי יוחנן 'סתום הספק' בהוראה של הסתר מתבססת על האמור במשנה עורלה פ"ג מ"ט: "ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט...", וברוח זו מפרש רש"י: "ספיקו מותר ודאו אסור, והיתר ספיקא סתמיהו להורות בהצנעה ולא לדרשו ברבים, הואיל ומקילין בה".

²³⁸ שתי ההוראות הראשונות יוצרות לכאורה הבחנה בין דין ספק עורלה לבין דין (ודאי) עורלה. בפועל, רבי יוחנן גוזר גזירה שווה לגבי פרי שהוא ספק עורלה ופרי שהוא ודאי עורלה.

²³⁹ ישעיהו המנבא את חורבנה של בבל אומר: "נְקַמְתִּי עֲלֵיהֶם נָאִם ה' צְבָאוֹת וְהִכַּרְתִּי לְכָבֶל שֵׁם וְשָׂרָר נִינּוּ וְנָכַד נָאִם ה'" (ישעיהו יד כב). בלדד החושי טוען כנגד איוב כי סבלו מלמד על חטאו ודינו של עובר העבירה ש"לא נין לו ולא נכד בעמו נאין שריד בַּמְּגוּרִיו" (איוב יח יט) ובאופן דומה דורשת המכילתא דרשב"י את עונשו של עמלק, הארכיטיפוס של אויבי ישראל: "כי מחה אמהה" - מחה בעולם הזה אמהה לעולם הבא. מחה לו ולכל משפחתו... "מתחת השמים" - ר' יהושע אומר שלא יהיה לו נין ונכד לעמלק. (פרק י"ז פסוק י"ד) ומדרש דומה מצוי במסכתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דעמלק פרשה ב'.

בארץ, ולכן לא יהיה לו גם בעתיד חלק בנחלת האבות שחולקה בין השבטים על ידי חבל.²⁴⁰ למעשה שני חלקי הפסוק משלימים זה את זה, מי שמתיר ערלה בחו"ל מנתק עצמו מן הארץ והעם וכן מאפשרות התיקון בעתיד, שהרי לא יהיו לו צאצאים ממשיכים, וגוזר על משפחתו כליה.

תגובתו של רבי יוחנן קשה ומסתמנת כמייצגת מאבק חסר פשרות בקביעת חכמי בבל. נראה שהקיצוניות שלו נובעת הן משאיפתו לשמר את קדימותם של חכמי ארץ ישראל בפסיקת הלכה, במיוחד בהלכות התלויות בארץ ישראל, והן מרצון למנוע "הטבות כלכליות" בדמות ויתור על איסור ערלה לעוזבים את ארץ ישראל.

שתי האנקדוטות והסיפור מסודרים באופן הירארכי: באנקדוטה הראשונה מתואר מקרה חד-פעמי שאינו מלמד על התנהגות שגרתית בשנייה מתוארת התנהגות מתמשכת המלמדת על נוהג שהיה קיים בחו"ל לאכול ספק ערלה. אמירת חריפי דפומבדיא המסודרת במקום השלישי, מלמדת על ניסיון לקבוע נורמה הלכתית שלפיה איסור ערלה אינו חל בחוץ לארץ. נראה כי תחילה סודרו האנקדוטות והאמירה של חריפי דפומבדיא באופן האמור לעיל כדי לאשש את המנהג הבבלי להקל בספק ערלה אך בהמשך הסיפור שנפתח באמירת חריפי דפומבדיא הובאה תגובתו של רבי יוחנן שהרסה את המבנה המשוכלל ואת האישוש למנהג הבבלי.

כלאיים בחוץ לארץ: קידושין ל"ט ע"א – ע"ב

²⁴⁰ רש"י פירש את הכתוב "משליך חבל" - חולק נחלה שכן דרך לחלק נחלה בחבל המדה: ורד"ק מפרש: לא יהא לאותם פועלי אוון בן ממשיך שיהא לו חלק בנחלת אבות.

	סיפור ראשון
	מקור
תרגום	
רב חנן ורב ענן היו נושאים (ונותנים) והולכים באורחא,	רב חנן ורב ענן הוו שקלי ואזלי
בדרך,	
ראוהו לאותו אדם שהיה זורע זרעים זה עם זה	חזיוהו להווא גברא דקא זרע זרעים בהדי הדדי
אמר/ו לו: ²⁴¹ נבוא אדוני וננדה אותו	א"ל: ניתי מר נשמתיה,
אמר להם: ²⁴² לא מחוורות (לכם). ²⁴³	א"ל: לא חווריתו.

	סיפור שני
	ותו חזיוהו להווא גברא דקא זרע
ושבו ראוהו לאותו אדם שהיה זורע חטים ושעורים בין הגפנים.	חטי ושערי בי גופני
אמר/ו לו נבוא מר ננדה אותו	א"ל: ניתי מר נשמתיה
אמר להם: לא צוהרות ²⁴⁴ (לכם).	א"ל: לא צהריתו
לא קיים לנו (מוסכם עלינו) כרבי יאשיהו	לא קיימא לן כרבי יאשיהו
שאמר:	דאמר:
עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.	עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

רב יוסף והלכות כלאיים

חלק א

רב יוסף (היה) מערב זרעים זרע	רב יוסף מערב ביזרני זרע.
אמר לו אב"י	א"ל אב"י,
והרי אנחנו שנינו הכלאים מדברי סופרים.	והאנן תנן: הכלאים מדברי סופרים

¹ בכת"י קושטא בכת"י מהגניזה קהירית cul:t-s1(1),101 " אמר ליה". קשה לדעת מתוך ההקשר מי הדובר או הדוברים ומי הנמען.

²⁴² לא ברור מי המשיב ולמי, אולם לאור התשובה 'לא חווריתו' – נראה להניח שהכוונה – אמר להם.

²⁴³ בן ציון מלמד, מילון ארמי עברי – "לא חווריתו" משמעו - לא הלבתם, לא בררתם. (ע' 140). לפי רש"י – המשיב טוען כלפי רב חנן ורב ענן "אין הלכות כלאים מחוורים לכם".

סוקולוף, אינכם מבינים, לא ברור. (חוור, ע' 435).

²⁴⁴ סוקולוף – לא נתבררה (נתבהרה) השמועה כצהרים לכם (צהר, ע' 953) או ההלכה אינה מוצהרת, אינה נהירה לכל.

מילון בן-יהודה (ערך צהר, כרך יא', עמ' 5405), השורש צהר מופיע בהפעיל ובהופעל, ובין משמעויותיו: א. להצהיר הצהרה (המילה חודשה על ידי בן יהודה ב-1910). ב. מחוור, ברור (הלכות צוהרות או צהורות).

א"ל, לא קשיא: כאן בכלאי הכרם, כאן בכלאי זרעים,
 כלאי הכרם דבארץ אסורים בהנאה, בח"ל נמי גזרו בהו רבנן,
 כלאי זרעים דבארץ לא אסירי בהנאה, בח"ל נמי לא גזרו בהו רבנן.
 אמר לו, לא קשה כאן בכלאי הכרם, כאן בכלאי זרעים.
 כלאי הכרם שבארץ אסורים בהנאה בחוץ לארץ גם גזרו בהם חכמים.
 כלאי זרעים שבארץ לא אסרו בהנאה בחוץ לארץ גם לא גזרו בהם חכמים.

חלק ב

הדר

אמר רב יוסף: לאו מלתא היא דאמרי, דרב זרע גינתא דבי רב משארי משארי,
 מאי טעמא? לאו משום עירוב עירובי כלאים. אמר ליה אביי:
 בשלמא אי אשמעינן ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע - שפיר,
 אלא הכא משום נוי, ואי נמי משום טרחא דשמעא היא
 חזר (בו)
 אמר רב יוסף:
 לא (סתם) דיבור היא שאמרו שרב זרע גינת רב משארי משארי,
 בית רב ערוגות ערוגות. מה הטעם? לא משום עירוב עירובי כלאים.
 אמר לו אביי:
 בשלום, אם (היה) משמיענו ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע - יפה (טוב)
 אלא כאן משום נוי, ואו גם משום טרחת השמש היא.

ההקשר

המושג 'כלאים' משמעו צירוף מין בשאינו מינו. בתורה נאסרו שלושה סוגי כלאים: בצמחים, בבהמה ובלבוש. הסיפורים עוסקים בכלאי צמחים משני סוגים, כלאי השדה וכלאי הכרם.

- איסור כלאי השדה משמעו איסור כלאי זרעים, היינו, איסור זריעה משותפת של מיני זרעים מסוגים שונים, כגון תבואה, קטניות, פירות וירקות. המקור לאיסור הוא החוק המקראי "אֶת חֲקֵמֵי תִשְׁמְרוּ בְּהַמְתָּהּ לֹא תִרְבִּיעַ כְּלָאִים שְׂדֵךְ לֹא תִזְרַע כְּלָאִים וּבִגְד כְּלָאִים שְׂעֵטָנָו לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ" (ויקרא יט ט).

- איסור כלאי הכרם משמעו איסור זריעת הרצני ענבים עם שני מיני זרעים אחרים של תבואה, קטניות או ירקות וכן חובת הרחקה של שדה תבואה, ירקות וקטניות מכרם. המקור לאיסור הוא בחוק המקראי "לֹא תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלָאִים כִּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלֶאכָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֵת הַכְּרָם" (דברים כב ט).

המשנה²⁴⁵ קובעת כי מצוות ערלה וכלאיים, על אף היותן מצוות התלויות בארץ ישראל, תקפות גם מחוץ לארץ ישראל. על מקור תוקפן מביא רבי אסי את דברי רבי יוחנן הקובע כי תוקף איסור כלאיים בחוץ לארץ הוא מן התורה. הגמרא מעלה טענה שלפיה קביעתו של רבי יוחנן נמצאת בסתירה למצוי במשנה אחרת (עורלה פ"ג מ"ט) שקובעת כי תוקף איסור כלאיים בחוץ לארץ הינו מדברי סופרים. העיסוק במקור תוקפו של איסור כלאיים אפשר שהוא מלמד על כך שהיו בבבל חכמים שהתנגדו לפסיקת רבי יוחנן²⁴⁶ ואולי גם על חוסר הוודאות ששרר בבבל באשר לדרך קיומן של הלכות כלאיים.

עניינם של שלושת הסיפורים להלן הוא באיסור כלאיים מחוץ לארץ ישראל, בנוהג שמתפתח בבבל לגביו ובמתח שנלווה לכך.

הדמויות בסיפורים

רב חנן, אמורא בבלי בן הדור השני, כנראה רב חנן בר רבא. רב ענן, אמורא בבלי בן הדור השני, תלמידו של שמואל. רב יוסף, אמורא בבלי בן הדור השלישי; לאחר מות חברו רבה התמנה לראש ישיבת פומבדיתא. נודע כ'סיני', היינו בקיא בברייתות ובשמועות, וכשחלה ושכח את ידיעותיו, אב"י הוא שהחזיר לו ושיקם את זכרונו. אב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי; רבותיו המובהקים היו דודו רבה בר נחמני ורב יוסף. שימש כראש ישיבת פומבדיתא. היה חברו של רבא, ודרך לימודם ועיונם בתלמוד מכונה "הוויות דאב"י ורבא".

דין בסיפורים

עלילות שני הסיפורים הראשונים דומות; רב חנן ורב ענן ראו בעת הליכתם בדרך אדם העובר לכאורה על הלכות כלאים. אחד מהם הציע לנדות את האדם, אך ההצעה נדחתה בטענה כי הלכות הכלאיים אינן ברורות.

חרף הדמיון בעלילות קיימים הבדלים בין הסיפורים. בסיפור הראשון מדובר באדם שזרע בשדהו מיני זרעים שונים זה עם זה, ומכך משתמע כי

²⁴⁵ משנה קידושין פ"א מ"ט

²⁴⁶ על המתח בין ארץ ישראל ובבל הדבר קיומן של המצוות התלויות בארץ ראו גם באגדה הקודמת העוסקת בדין עורלה וצרפו לסיפור זה.

עניינו של מביא הסיפור לעסוק בדין כלאי זרעים בחוץ לארץ. לעומת זאת בסיפור השני מתואר אדם שזרע שני מיני זרעים, חיטים ושעורים, בין גפנים היינו, הנושא הוא כלאי הכרם בחוץ לארץ.

בסיפור הראשון התשובה לדרישת הנידוי הינה "לא חווריתו" משמע הלכות כלאי זרעים מחוץ לארץ ישראל אינן מחוורות-ברורות, לפיכך יתכן שהזרע לא עבר על האיסור, ולכן הדרישה לנידוי אינה במקומה.²⁴⁷ ואילו בסיפור השני התשובה לדרישת הנידוי היא "לא צהריתו" משמע, יש אולי צדק בטענה לנידוי של העובר על דיני כלאי הכרם, אך במקרה שלפנינו אין לנדות כיוון שהאיסור אינו בוהק באופן גלוי ומוחלט כשמש בצהריים,²⁴⁸ הוא אינו מוצהר וידוע לכל. שכן, התנא רבי יאשיהו הסתייג מאיסור כלאי הכרם וקבע שרק הזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד הוא שעובר עליו,²⁴⁹ וזה אינו המקרה המצוי לפנינו. חשוב לציין כי הסייג שקבע רבי יאשיהו לגבי כלאי הכרם תקף בארץ ישראל, ולפיכך קל וחומר שהוא תקף גם בחוץ לארץ.²⁵⁰

משני הסיפורים הראשונים עולה כי בקרב חכמי בבבל בדור השני קיימת אי בהירות בדבר הדרך שבה יש לקיים את מצוות איסור כלאי השדה וכלאי הכרם מחוץ לארץ ישראל.

אי בהירות זו שוררת אף בדורות השלישי והרביעי, ובכך עוסק הסיפור השלישי, רב יוסף והלכות כלאיים.

לסיפור זה שני חלקים; בחלק הראשון מסופר על רב יוסף שהיה מערב זרעים וזורעם יחד. תלמידו אב"י פנה אליו בשאלה שמא במעשהו הוא עובר על איסור כלאים שהוא מדברי סופרים. רב יוסף השיב במעין "קל וחומר" שמציב מדרג בקיום דיני כלאיים מחוץ לארץ ישראל ומביא רציונל הלכתי למעשהו. לדבריו, כלאי הכרם אסורים בארץ ישראל בהנאה, ולפיכך החמירו בהם חכמים וגזרו עליהם איסור גם מחוץ לישראל. לעומת זאת כלאי זרעים אינם אסורים בהנאה בארץ ישראל, ולכן הותרו מחוצה לה. לפי מעשהו של רב יוסף ולפי תשובתו מובן שהתיר כלאי זרעים מחוץ לארץ ישראל.

²⁴⁷ המשיב לבקשת הנידוי אינו מפרט מהן ההלכות כלאיים בחוץ לארץ, ואפשר שיש בכך כדי לבטא את אי הבהירות בהלכות כלאיים בחוץ לארץ, ובמקרה של אי בהירות לא ניתן להצביע על עבירה המחייבת נידוי.

²⁴⁸ ראו ערוך השלם כרך ז, ערך 'צהר', עמ' 11-12.

²⁴⁹ ברכות כ"ב ע"ב, בכורות נד ע"א, ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד דף ו ע"ג.

²⁵⁰ בירושלמי ברכות שם, מובאת קביעתו של רבי יאשיהו כאחת הדוגמאות לאופן בו נהגו בבבל: "א"ר יעקב בר אהא ונהגין תמן כר' אלעי בראשית הגז וקר' יאשיה בכלאי הכרם וגו'". באופן דומה נאמר במסכת ברכות כ"ב ע"א: "אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי: כרבי אלעאי בראשית הגז, כרבי יאשיה בכלאים, כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה".

בחלקו השני של הסיפור מתברר כי רב יוסף שינה את עמדתו לגבי איסור כלאי זרעים בחוץ לארץ. עמדתו הראשונה מתבססת על פרשנותו להלכות כלאיים, אולם בעקבות שמועה שהגיעה אליו אודות מנהגו של רב, אותה פירש כעדות להקפדה על איסור כלאי זרעים, הוא חזר בו מפסיקתו הראשונית. אב"י תלמידו שתהה בשני המקרים על המנהג של רבו, החזיר אותו לעמדתו הראשונה המתירה כלאי זרעים מחוץ לארץ ישראל, תוך ביסוס דבריו על אותה גישה פרשנית שלמד מרבו.

- א. אילו ביקש רב להקפיד על איסור כלאי זרעים היה זורע את ערוגתו בדרך שונה, בכל צלע של הערוגה סוג ירק אחר ובאמצע מין אחר.²⁵¹
- ב. אפשר שדרך הזריעה בשורות נעשתה לשם נוי.
- ג. אפשר שדרך זריעה זו באה להקל על השמש היורד ללקוט את הירקות.

לסיכום, שלושת הסיפורים מעידים על קיומה של אי בהירות באשר לחובת ההקפדה על איסור כלאיים בקרב אמוראים בדורות שני עד רביעי בבבל, תקופה שבה התגבשה ההלכה המקילה על איסור כלאיים בבבל.

קובץ סיפורים זה עומד כנגד פסיקתו של רבי יוחנן "לוקין על כלאיים מן התורה" ומבסס את הקביעה כי תוקף הלכות כלאיים הוא מדרבנן.

ט – חכמים וגבירות נוכריות

הסוגיות הקודמות עסקו בקיום מצוות בתנאים שונים, ומעניין זה השתלשל עיסוק בשכרן של מצוות ומכאן בשכר על הימנעות מעבירות. בקובץ שלהלן שלושה סיפורים (דף לט ע"ב – דף מ ע"א) שעניינם ניסיונם של חכמים להשתמט מדבר עבירה תוך סיכון עצמם.

תבעתיה ההיא מטרוניתא: קידושין דף לט ע"ב - דף מ ע"א

סיפור ראשון

מקור

תרגום

כמו זה של רבי חנינא בר פפי

כי הא דרבי חנינא בר פפי

²⁵¹. משנה מסכת כלאים פרק ג משנה א: ערוגה שהיא ששה טפחים על ששה טפחים זורעים בתוכה חמשה זרעונים, ארבעה בארבע רוחות הערוגה ואחד באמצע

תבעה אותו היא מטרונה	תבעתיה היא מטרוניתא.
אמר דבר ומילא עצמו שחין וכיב	אמר מלתא ומלי נפשיה שיחנא וכיבא,
עשתה היא דבר ונרפא.	עבדה היא מילתא ואיתסי.
ברח התחבא באותו בית מרחץ.	ערק טשא בההוא בי בני,
שכאשר היו נכנסים בשניים אפילו ביום,	דכי הוו עיילין בתרין אפילו ביממא
היו ניזוקים.	הוו מיתזקי;
למחר אמרו לו חכמים: מי שמרץ?	למחר, אמרו ליה רבנן: מאן נטרץ?
אמר להם: שני נושאי קיסר שמרוני כל	אמר להו: שני נושאי קיסר שמרוני כל
הלילה.	הלילה.
אמרו לו: שמא דבר ערוה בא לידך	אמרו ליה: שמא דבר ערוה ²⁵² בא לידך
וניצלת ממנו.	וניצלת הימנו.

דתיניא (ששנינו): כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס.

גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו - כגון רבי צדוק וחביריו.

סיפור שני

רבי צדוק תבעה אותו היא מטרונה,	רבי צדוק תבעתיה היא מטרוניתא,
אמר לה: חלש לי ליבי ²⁵³ ואני לא יכול,	אמר לה: חלש לי ליבאי ולא מצינא,
יש משהו לאכול?	איכא מידי למיכל?
אמרה לו: יש דבר טמא.	אמרה ליה: איכא דבר טמא,
אמר לה: מה יוצא מזה?	אמר לה: מאי נפקא מינה?
שעושה זה אוכל זה.	דעביד הא אוכל הא.
הסיקה התנור הייתה מניחה לו (לאוכל),	שגרת תנורא קא מנחא ליה,
עלה וישב בתוכו.	סליק ויתיב בגויה.
אמרה לו: מה זה?	אמרה ליה: מאי האי?
אמר לה: שעושה זה נופל בזה.	אמר לה: דעביד הא נפיל בהא.
אמרה לו: אם ידעתי כול זה לא צערתיך.	אמרה ליה: אי ידעי כולי האי לא צערתיך.

סיפור שלישי

²⁵² בכתב יד אוקספורד (367) Opp. 248 ובכ"י וטיקן 111 נכתב "דבר עבירה".
²⁵³ קיבתו של האדם נקראת בארמית 'ליבא', גם באשורית וביוונית יש לקיבה מובן של לב (יצחק יוליוס פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד, י' וירצבורגר (מתרגם), הוצאת מאגנס 2012, עמ' 140).

רב כהנא היה מוכר סלים,
 תבעה אותו היא מטרונה,
 אמר לה: אלך אקשט עצמי.
 עלה ונפל מהגג לארץ,
 בא אליהו קבלו,
 אמר לו: הטרחת (אותי) ארבע מאה פרסות.
 אמר לו: מי גרם לי, לא העניות?
 נתן לו תיבה של דינרים.

רב כהנא הוה קמזבין דיקולי,
 תבעתיה ההיא מטרונתא,
 אמר לה: איזיל איקשיט נפשאי.
 סליק וקנפיל מאיגרא לארעא,
 אתא אליהו קבליה,
 אמר ליה: אטרחתן ארבע מאה פרסי!
 א"ל: מי גרם לי, לאו עניותא?
 יהב ליה שיפא דדינרי.

ההקשר לסוגיה

המשנה²⁵⁴ "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ..." עוסקת בשכר הניתן בעולם הזה לעושה מצווה אחת. רב טובי בר קיסנא²⁵⁵ הקשה עליה ממשנה במכות:²⁵⁶ "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה", משום שדברי משנה זו משווים בין עשיית מצווה לבין הימנעות מעבירה. בעל הסוגיה הביא את דברי רבא²⁵⁷ שתירץ את הקושי: "התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה", כלומר, המשנה במכות מדברת באדם שהזדמן לו לעבור עבירה, אך הוא מנע עצמו מכך.

הביטוי 'דבר עבירה' נקשר בסיפורים להלן לעבירה בתחום הערווה.

הדמויות בסיפורים

רבי חנינא בר פפא (פפי), אמורא ארץ ישראלי בן הדור השלישי.²⁵⁸
רבי צדוק, תנא שפעל בסוף תקופת הבית השני ובראשית דור יבנה; דמותו מצטיירת כמנהיג ציבור ייחודי בעל עוצמה מוסרית וחברתית.²⁵⁹
רב כהנא, חמישה אמוראים שפעלו בדורות שונים נקראים בשם זה,²⁶⁰ ובסיפור השלישי אין לזהות בוודאות במי מדובר.

²⁵⁴ קידושין פ"א מ"י.

²⁵⁵ אמורא בבלי בן הדור השני (אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 199).

²⁵⁶ פ"ג מט"ו. ניסוח המשנה בדברי האמורא שונה קלות.

²⁵⁷ אמורא בבלי בן הדור הרביעי; עמד בראש ישיבת מחוזא.

²⁵⁸ אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 239 – 240.

²⁵⁹ על אחריותו הציבורית ראו למשל בבלי גיטין נו ע"א: "ר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים...". כדמות ערכית המוכיחה את אחיו הכוהנים ראו בתוספתא יומא פ"א הי"ב. כמו כן ידועה מימרתו בעניין כבוד התורה "רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם..." (אבות פ"ד מה).

דיון בסיפורים

בכל אחד משלושת הסיפורים בא לידם של חכמים דבר עבירה, מטרונות רומאיות תבעו אותם לתשמיש האסור על פי גזרת בית דין של חשמונאים,²⁶¹ והם השתמטו מהן אף כי חששו מעונשן.

סיפור ראשון

הביטוי "כי הא" מקשר את הסיפורים לסוגיה ומלמד שהם הובאו כדי להמחיש שהשכר על הימנעות מעבירה זהה לשכר על עשיית מצווה.²⁶²

מטרונה אחת תבעה את רבי חנינא בן פפי לתשמיש, כדי להתחמק מתביעתה "אמר מלתא" וכיסה את גופו בשחין כדי שתידחה ממנו.²⁶³ אך היא "עבדה ... מילתא" והוא נרפא. ייתכן שהמספר בחר להשתמש במילים שונות לפעולותיהם, הוא 'אמר', היינו, מילא עצמו שחין במאמר המזכיר עשייה אלוהית ואילו המטרונה 'עבדה', כלומר עשתה מעשה אנוש.²⁶⁴ יתכן שהבחנה זו יוצרת תחושה שפעולת הריפוי של המטרונה נמשכה זמן מה, ובזמן הזה היא המשיכה להטריד את רבי חנינא בן פפי. ראוי לציין כי הביטויים "אמר מילתא" ו"עבדה היא מילתא" והמשכם חסרים בכמה עדי נוסח.²⁶⁵ ייתכן שהן נוספו בנוסח הדפוס כדי ליצור בסיפור מבנה של דו שיח בדומה לשני הסיפורים הבאים.

²⁶⁰ 1. אמורא בן הדור הראשון, יליד בבל. עלה לארץ ישראל; 2. אמורא בן הדור השני. פעל בבבל (סורא) ובארץ ישראל לסירוגין; 3. אמורא בן הדור השלישי – רביעי. יליד בבל, עלה לארץ ישראל; 4. אמורא בבלי בן הדור החמישי. פעל בפום נהרא; 5. אמורא בבלי בן הדור השישי.

²⁶¹ קיים איסור לבעול גויה; "כי אתא רב דימי אמר: בית דינו של חשמונאי גזרו: הבא על הנכרית חייב עליה משום נדה, שפחה, גויה, אשת איש. כי אתא רבין אמר: משום נשג"ז נדה, שפחה, גויה, זונה". (סנהדרין פב ע"א).

²⁶² לדעת וולפיש, הביטוי "כי הא" שנאמר בלשון יחיד מבהיר שרק הסיפור הראשון הובא כהמחשה, ושני האחרים הובאו אגב גררה (אברהם וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", 31-79 (2008) *JSIJ* 7, עמ' 50 הערה 7). [http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/7-](http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/7-2008/Walfish.pdf)

²⁶³ בחירת המספר בשחין נועדה לרמוז לכך שאלו יחסים אסורים, כי שחין על פי המדרש הוא עונש על יחסי מין אסורים [ראו בראשית רבה (מהד' תיאודור-אלבק) פרשת לך לך פרשה מ ד"ה (יז) וינגע יי]. וגם ליצור דחייה במטרונה (ראו משנה כתובות פ"ז מ"י).

²⁶⁴ מבחינה ספרותית מתאים לחזור ולומר 'אמר מילתא' ו'אמרה מילתא', אך המספר לא רצה לתת את המילה 'אמר' לנוכריה, כי עשייה באמירה מיוחסת לאל.

²⁶⁵ שתי השורות העוסקות בלחשי הקסם חסרות בכ"י מינכן 95, וטיקן 111 ואוקספורד (367) 248.

מעשי רבי חנינא מסודרים בהדרגה עולה: אחרי שנרפא מהשחין הוא ברח לבית מרחץ והתחבא בו כל הלילה. הבריחה לבית המרחץ משקפת את המלכוד שבו היה נתון. שכן בית מרחץ נתפס כמקום מסוכן הן משום תנאיו הפיסיים האוביקטיביים: מקום חם, טחוב ואפלולי, הן משום שהשהייה בעירום בתנאים אלה היא כר לצמיחת מחשבות זימה, הן משום שהיה סמל לתרבות היוונית של פולחן גוף וחופש מיני.²⁶⁶ בלשון הסיפור יש ביטוי לכל אלו במשפט המתאר את כוחו המזיק של בית המרחץ כך שאפילו אם שני בני אדם נכנסים אליו יחד ביום הם ניזוקים.²⁶⁷

המספר לא תיאר מה התרחש בלילה בבית המרחץ, אך חכמים שתמחו על כך שלא ניזוק שאלוהו: "מי נטרך", והוא השיב: "שני נושאי קיסר שמרוני כל הלילה". רבי חנינא בן פפי השתמש בביטוי מטאפורי, 'נושאי הקיסר' הם לתפיסתו, מלאכי האל ששמרו עליו. לאור דבריו הסיקו החכמים: "שמא דבר ערוה בא לידך וניצלת הימנו".

בין הסיפור הראשון לשני הוסיף בעל הסוגיה ברייתא המשמשת אסמכתא תנאית לדברי חכמים לרבי חנינא בר פפי: "דתנינא: כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס". כלומר, מי שמציל עצמו מהעבירה עושים לו נס, מצילים אותו ממוות, ובסיפור הצלתו של רבי חנינא בן פפי היא מהעונש שהיה צפוי לו מהמטרונה ומבעלי בריתה.

בהמשך הוסיף בעל הסוגיה פסוק " ... גִּבְרֵי כַח עֲשֵׂי דְבָרוֹ לְשִׁמְעַע בְּקוֹל דְּבָרוֹ" (תהילים ק"ג כ'). שאותו ביקש לקשר לסיפור הראשון, ולהבהיר כי זה שנעשה לו נס הוא אותו גיבור המונע עצמו מעברה בכל מחיר ושומע בקול דבר האל. ציטוט הפסוק מקשר בין הסיפור הראשון ובין הסיפור השני שבו הדמות המרכזית היא רבי צדוק.²⁶⁸

²⁶⁶ בברכה הנאמרת לפני הכניסה לבית המרחץ וביציאה ממנו ניתן לזהות את הסכנות המצויות בבית המרחץ: "תנו רבנן, הנכנס לבית המרחץ אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה וכיוצא בו, ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ... אמר רב אחא: מודה אני לפניך ה' שהצלתני מן האור" (בבלי ברכות ס ע"א). כמו כן נראה שחום האש עשוי להיות מטאפורה לתאוה.

²⁶⁷; לפי דברי רבא (פסחים קי ע"ב) המזיקים אינם מזיקים אם נתקלים באנשים שמספרם זוגי. מכאן ש'אפילו' מדגיש את הסכנה, לכאורה, בבית מרחץ זה, וסביר שאדם יחיד בוודאי שיינזק.

²⁶⁸ בפסוק כפשוטו פנה המשורר למלאכים לברך את האלוהים והוסיף להם תארים: הם "גִּבְרֵי כַח עֲשֵׂי דְבָרוֹ", היינו, יש בהם כוח לבצע את המוטל עליהם על ידי האל, והם גם שומעים בקולו "לְשִׁמְעַע בְּקוֹל דְּבָרוֹ", כלומר, מציינים לכל דבריו. לא בכדי השמיט בעל הסוגיה את הרישא של הפסוק, וכך מיוחסים הדברים לאדם בשר ודם, לרבי צדוק וחבריו. הם מיוחדים ביכולתם, הם גיבורים בעלי כוח בנפשם, דבר המאפשר להם לקיים את דברי האל.

סיפור שני

הסיפור בנוי על דו-שיח בין מטרונה ורבי צדוק; שתי הדמויות חיות בעולמות שונים, והדו-שיח ביניהם מציג מתח בין תפיסותיהם המקוטבות: תפיסת המטרונה שאין שום רע בנהייה אחרי תשוקתה המינית, ולעומתה תפיסת רבי צדוק הגורסת ריסון עצמי והימנעות מדבר ערווה. המטרונה תבעה את רבי צדוק לתשמיש, והוא השיב "חלש לי ליבאי איכא מידי למיכל" בספרות חז"ל לב קשור לקיבה ולמזונות²⁶⁹ ואוכל ומזון נקשרים למין וליחסי מין,²⁷⁰ לפיכך כל רכיבי הדו-שיח והמעשים שעשו רבי צדוק והמטרונה הם בעלי משמעות כפולה, ובאמצעותם יצר המספר רובדי משמעות. רבי צדוק חשב על איסור היחסים ביניהם וטען את דבריו במשמעות כפולה משום שחשש לסרב באופן מפורש לתביעתה,²⁷¹ ואילו היא הבינה את דבריו כפשוטם, כבקשה למזון, לכן הציעה לו מזון טמא, שרק הוא היה ברשותה. בעיני רבי צדוק האכילה היא חטא שיוביל לעוד חטא. הקשר בין שני החטאים נאמר על ידו באופן מפורש וגם מודגש בעקיפין על ידי השימוש החוזר בשורש אכ"ל בעל המשמעות הכפולה, במהלך השיח עם המטרונה. מעשה הסקת התנור המצוי במרכז האירוע אף הוא בעל משמעות כפולה: הגברת האש והחום בתנור, היינו, במציאות החיצונית והתגברות אש התשוקה במציאות הפנימית.

דבריו של רבי צדוק סוגנו בלשון השיח התלמודי: "מאי נפקא מינה²⁷² דעביד הא אכול הא". סגנון השקלא והטריא ההילכתי יוחס לו כדי לחדד את ההבחנה בין עולמו לעולמה של המטרונה. זו, שבאה מעולם תרבותי אחר שמעה את המילים אך לא הבינה את כוונתן ולכן המשיכה בהכנת הארוחה.

השיח שהתנהל עד כה היה מעין שיח של 'חרשים', לְמַדְנֵי אצל רבי צדוק, ופעלתני וייצרי אצל המטרונה. נקודת המפנה היא כניסתו של רבי צדוק אל התנור. מעשה התאבדות זה המהווה שיא בניסיונו להמנע מעברה מבטא שבר ויאוש אצלו, אך גורם להארה אצלה.

סיפור שלישי

בפתיחת הסיפור נמסר כי הגורם להיווצרות הקשר בין המטרונה לרב כהנא הוא עיסוקו כמוכר סלים, מוצר שכנראה, נקנה בעיקר על ידי נשים. המטרונה תבעה את רב כהנא

²⁶⁹ קיבתו של האדם נקראת בארמית 'ליבא'. גם באשורית וביוונית יש לקיבה מובן של לב, (יצחק יוליוס פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד, י' וירצבורגר (מתרגם), הוצאת מאגנס 2012, עמ' 140).

²⁷⁰ "ואי בעית אימא: יחודי הוו מיחדי להו, לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלול למי שאין לו פת בסלול" המשפט מופיע בהקשרים שונים של תשמיש ביומא יח ע"ב, ביבמות לז ע"ב ובכתובות סג ע"א.

²⁷¹ היא גבירה רומית נכבדת, נמנית על העם השולט בישראל.

²⁷² המובן הסתמי של הביטוי עשוי להיות גם 'מה זה משנה'.

לתשמיש, והוא מחשש לתגובתה לא התנגד באופן מפורש אלא התחמק בטענה שקודם לכן יתקשט. התקשטות נקשרת לאישה שרוצה יחסי מין אסורים,²⁷³ אך בסיפור זה הדברים מתהפכים, הוא הגבר 'רוצה להתקשט' ורומז לכך שהיענות לתביעתה תהיה מעשה זנות. אולם הלשון שבה משתמש אינה מובנת למטרונה, היא מבינה שהוא חפץ להתקשט למענה.²⁷⁴ בזמן שכביכול 'התקשט' הוא ברח לגג ונפל, אליהו הנביא קיבל אותו לזרועותיו, הצילו ממוות והעשירו כדי שלא ייאלץ להתפרנס מעבודתו הקודמת שנעשתה בסביבת נשים.

הסיפור ממחיש את דברי החכמים: " כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס", שכן רב כהנא היה טוטאלי בהמנעות מדבר הערווה, ולפיכך, נעשה לו נס כפול, הוא גם ניצל ממוות וגם התעשר.

בשלושת הסיפורים ניסוח הפתיחה זהה, והעלילה מתפתחת באופן דומה: החכם מתחמק מתביעת המטרונה ומסכן את חייו. סידור הסיפורים אינו כרונולוגי וניתן להניח שהוא נקבע במגמה ליצור הדרגה בניסיונות ההתחמקות של החכם, בסיכון ובדרכי ההצלה.²⁷⁵ ההדרגה מתקיימת ברכיבים הבאים:

- א. הפרשי הגובה בין המקום בו מתרחשת תביעת המטרונה ובין המקומות שאליהם בורחים הגיבורים – רבי חנינא בר פפי, גיבור הסיפור הראשון, ברח לבית המרחץ הנמצא מן הסתם, באותו מישור בו הוא נפגש עם המטרונה, רבי צדוק, גיבור הסיפור השני, עלה מהמקום בו התנהלה השיחה אל התנור, ורב כהנא, גיבור הסיפור השלישי, עלה אל מקום יותר גבוה – אל הגג.
- ב. הסכנות אליהן נכנסו הגיבורים כדי להימנע מן העבירה – רבי חנינא בר פפי, לאחר שנכשל בניסיון להמאס עצמו על המטרונה, התחבא בבית המרחץ הנתפס כמקום שיש בו סכנה, אך אין ודאות שהנכנס אליו יפול בה. רבי צדוק שנכשל במשא ומתן עם המטרונה, הכניס עצמו לסכנת מוות ודאית, אך לא פעל באופן אקטיבי אלא ישב בתנור מוסק וציפה למותו. רב כהנא התאבד בפועל כאשר עלה לגג ונפל ממנו.
- ג. דרך הצלתם של הגיבורים – בסיפור הראשון לא ידוע בוודאות אם רבי חנינא ניצל מכוחם של "נושאי הקיסר" ששמרו עליו אם לאו, בסיפור השני ידוע בוודאות כי רבי צדוק ניצל על ידי בת אנוש שחל בה שינוי תפיסתי ובסיפור השלישי רב כהנא ניצל בידי כוח על אנושי, אליהו הנביא.

²⁷³ משנה סוטה פ"א מ"ז: "במדה שאדם מודד בה מודדין לו היא קשטה את עצמה לעבירה המקום ניולה היא גלתה את עצמה לעבירה המקום גלה עליה בירך התחילה בעבירה תחלה ואחר כך הבטן לפיכך תלקה הירך תחלה ואחר כך הבטן ושאר כל הגוף לא פלט". כמו כן ראו את הגמרא על המשנה בסוטה ח ע"ב – ט ע"א, ואת הסיפור על אשת רבי חייא בר אשי שקשטה עצמה (קידושין פא ע"ב).

²⁷⁴ אפשר כי בהקשר זה יש משמעות לכך שעבד בעבודה הקשורה לנשים, לכן ביקש להימלט מתביעתה בתירוץ הנוגע לנשים.

²⁷⁵ להרחבה ראו ולר, נשים בחברה ביהודית, עמ' 36 – 40.

ד. **מעורבות המטרונות** – שלושתן תובעות את החכם למשכב, אך קיימת הדרגה יורדת בפעילותן. בסיפור הראשון הגבירה תבעה אותו לתשמיש, אחר כך הפעילה עליו קסם כדי להבריאו מהשחין, וניתן להניח כי המשיכה לתבוע אותו לתשמיש כיוון שברח לבית המרחץ. בסיפור השני המטרונה פועלת באופן פחות קיצוני, היא משוחחת עם רבי צדוק, מכינה לו ארוחה ולבסוף מבינה את האבסורד בדרישתה ממנו. בסיפור השלישי המטרונה אינה נוכחת כלל למעט תביעתה.

ה. שכר נוסף על ההצלה ממוות קיים רק בסיפור השלישי.

המסר המועבר באמצעות הסיפורים הוא שהימנעות מעבירה כמוה כעשיית מצווה, קל וחומר אם היא נעשית תוך מסירות נפש. התפיסה לפיה אדם המתמודד עם עבירה בכל נפשו ומאודו, יצליח ולא יחטא ואף יזכה להצלה ולנס, מודגשת על ידי סידור הסיפורים בהדרגה עולה מבחינת הסיכון של הגיבורים והניסים שאירעו להם ובהדרגה יורדת מבחינת פעילות המטרונות.

כיוון שכיבוש היצר קשה, ואולי קשה במיוחד היא ההימנעות מדבר ערווה, בחר בעל הסוגיה לשלב בה סיפורים דווקא בנושא זה כדי ללמד את משנתו העקרונית שהנמנע מעבירה מקבל שכר כעושה מצוה.