

הסוגיא השישית – חורבה (ג ע"א - ג ע"ב)

- [1] תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי, אמר לי: שלום עליך רבי, ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומורי.
- [2] ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל. ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך. ואמרתי לו: מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי: היה לך להתפלל תפלה קצרה.
- [3] באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.
- [4] ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם. [5] אמר לי: חייך וחי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך. [6] ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין: יהא שמיה הגדול מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי האב שמקלסין אותו בביתו כך. מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם.
- [7] תנו רבנן: מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה – מפני חשד, מפני המפולת ומפני המזיקין.
- [8] **מפני חשד.**
- [9] ותיפוק ליה משום מפולת! בחדתי.
- [10] ותיפוק ליה משום מזיקין!
- [12] בתרי.
- [13] אי בתרי, חשד נמי ליכא.
- [14] בתרי ופריצי.
- [15] **מפני המפולת.**
- [16] ותיפוק לה משום חשד ומזיקין!
- [17] בתרי וכשרי.
- [18] **מפני המזיקין.**
- [19] ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת!
- [20] בחורבה חדתי ובתרי וכשרי.
- [21] אי בתרי, מזיקין נמי ליכא!
- [22] במקומן חיישינין.
- [23] ואי בעית אימא: לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא, דהתם משום חשד ליכא, דהא אשה בדברא לא שכיחא, ומשום מזיקין איכא.
- א. ברייתא, חלק ראשון
- ב. תוספת לברייתא
- ג. המשך הברייתא
- ד. ברייתא שנייה
- ה. דיון בברייתא השנייה

מסורת התלמוד

[1] השווה ירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ג (אמר ליה אליהו זכור לטוב לרב נהוראי וכו'); בבלי ברכות נט ע"א (מאי זועות וכו'). [2] **היה לך להתפלל בדרך השווה** תוספתא ברכות ג כ, עמ' 16-17; ירושלמי ברכות ה א, ט ע"א (תני היה עומד ומתפלל וכו'); בבלי ברכות ל ע"א (אבוה דשמואל וכו'), לב ע"ב (המתפלל וראה אנס וכו'). **היה לך להתפלל תפלה קצרה** השווה משנה ברכות ד ד; תוספתא ברכות ג ז, עמ' 13; בבלי ברכות כט ע"ב (אמר ליה אליהו לרב סלא וכו'). [3] **למדתי ממנו שלשה דברים** השווה תוספתא דמאי ג יד, עמ' 77; בבלי ברכות סב ע"א. [4] **אוי לבנים** ראה בסוגיא הקודמת, "אשמורה", והשווה המקורות המובאים לעיל במסורת התלמוד לפיסקא [1]. [6] **בשעה שישאל מדרש משלי יד כח. יהא שמויה הגדול** מבורך ספרי דברים שו; בבלי ברכות כא ע"ב, נו ע"א; שבת קיט ע"ב; סוטה מט ע"ב. [7] **מפני שלשה דברים** השווה תוספתא פאה א ו, עמ' 42-43; סוכה ב ה; עבודה זרה ב ז, ומקבילותיהן. **מפני החשד** במקורות תנאיים ראה ירושלמי שקלים ג ד, מז ע"ג; בבלי יומא ל ע"א. ולענייננו השווה בבלי ברכות מג ע"א; כתובות יג ע"א-ע"ב. **מפני המפולת** השווה בבלי תענית כ ע"ב, וראה בבלי שבת לב ע"א. **ומפני המזיקין** השווה ירושלמי גיטין ו ו, מב ע"א (אמר רבי אבון מזיקין מצויין בבורות וכו'); בבלי ברכות סב ע"ב (אמר רבי תנחום בר חנילאי וכו'). [14] **בתרי ופריצי** השווה בבלי סוטה ז ע"א; ירושלמי קידושין ד יא, סו ע"ב. [23] **אשה בדברא לא שכיחא** השווה בבלי מגילה לב ע"א.

רש"י

ושמר והמתין. כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת גילולים פלוני (סנהדרין סג ע"ב), ובבבא קמא בפרק החובל (צ ע"ב) שמרה עומדת על פתח הצרה. וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז יא). שומר אמונים (ישעיה כו ב). **תפלה קצרה** [הבינונו] ולקמן מפרש לה בפרק תפלת השחר (כט ע"א). **אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בבית המקדש.** **מפני חשד** שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם. **ומפני המפולת** שהומת החורבה רעועה, ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו. **תיפוק ליה** כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר אחד, הרי די באחת מהן אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה. **בחדתי שנפלה** מחדש. שהחומה שלה נפלה ועודנה בחזקתה. **חשד נמי ליכא** דתנן (קידושין פ ע"ב) אבל אשה מתייחדת עם שני אנשים. **בתרי ופריצי** דאמרינן התם, לא שנו אלא בכשרים. **במקומן חיישינן** במקום שהם מצויין תדיר חיישינן, אפילו בתרי. בדברא בשדה.

תקציר הסוגיא

סוגיא זו מורכבת משתי ברייתות בנושא חורבות. הברייתא הראשונה [1-6] היא מונולוג של התנא רבי יוסי בעניין חווייתו המיסטית בחורבה בירושלים: הוא נכנס לחורבה להתפלל, שמע בת קול הבוכה על החורבן, ואליהו הנביא גילה לו שבת קול מבכה את החורבן שלוש פעמים ביום (ראה בסוגיא הקודמת, "אשמורה"; מוטיב זה הוא הסיבה להבאת הסוגיא שלנו כאן). הברייתא השנייה [7] אוסרת את הכניסה לחורבה כלשהי משלוש סיבות: מפני החשד (למעשה פריצות); מפני המפולת ומפני המזיקין (שדים לפי הפרשנות שבסוגיא, אבל אולי, בכונה המקורית, חיות מזיקות). לאחר הברייתא השנייה מובא דיון, כנראה מתקופת הסבוראים, בצורך לנקוט בשלוש סיבות לאיסור.

עיון מגלה שהברייתא השנייה אותנטית, אבל הברייתא הראשונה היא עיבוד בבלי לסיפור ארץ ישראלי שתיאר מפגש בין אליהו לבין התנא רבי נהוראי לאחר רעידת אדמה. תוכן הדרושי שהתנהל ביניהם השתמר בירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ג, אבל המסגרת הסיפורית חסרה, ויש לשחזרה על פי מקבילה בבליית אחרת, בבלי ברכות נט ע"א, שעניינה אמורא בבלי בשם רב קטינא. בעוד שבירושלמי ובבבלי ברכות נט ע"א מתבטא בכיו של הקב"ה ברעידת אדמה, בסוגיא שלנו הומר בכי זה בבת קול מנהמת, בעקבות הסוגיא הקודמת, שבה מפורש שהקב"ה בוכה על החורבן שלוש פעמים בלילה. לאחר שחזור המסגרת הספרותית הארץ ישראלית המקורית, אנחנו מציעים שכל אחד מן הסיפורים הבבליים – הסיפור בסוגיא שלנו והסיפור בבבלי ברכות נט ע"א – הנו פיתוח בבלי עצמאי של הסיפור הארץ ישראלי המקורי. בסוגיא שלנו הוחלף רבי נהוראי בבר הפלוגתא שלו, המוכר היטב, רבי יוסי.

הסיפור הבבלי שבסוגיא שלנו נכתב בסגנון אוטוביוגרפי, בגוף ראשון, ולכן יוחס לרבי יוסי והוצג בסוגיא שלנו כברייתא. הוא כלל במקורו רק את הפיסקאות [1] ו-[4-6] בסוגיא. אך בעל הסוגיא שלנו התנגד לעצם כניסת רבי יוסי לחורבה בעקבות האיסור המפורש שבברייתא השנייה בסוגיא, ולמעשה הביא את הברייתא השנייה כדי לציין את הקושי ההלכתי שבמעשהו של רבי יוסי. אך במקום להקשות מן הברייתא בעצמו, הוא הוסיף לסיפורו של רבי יוסי את פיסקאות [2-3], המשלבות בתחום את התנגדותיו שלו למעשה לתוך הדרושי בין רבי יוסי לאליהו, והסתפק בהבאת הברייתא השנייה אחר כך ללא הערה, כשהיא מדברת בעד עצמה.

במסגרת הדרושיה בינו לבין רבי יוסי בסוגיא שלנו, בפיסקאות [4-6], מספר אליהו הנביא לרבי יוסי שהקב"ה בוכה על החורבן שלוש פעמים ביום, וגם "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך". מענה זה עומד כיום במרכזו של הקדיש, הנאמר במסגרת התפילה ולאחר דרשה בבית הכנסת. חוקרים רבים מציינים את הסוגיא שלנו כעדות לקדמות הקדיש ולהיותו חלק מסדר התפילה "שלש פעמים ביום" בתקופת התנאים והאמוראים. אך עיון מגלה שבימי חז"ל נאמר "יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא" רק במסגרת הדרשה ("יהא שמייה רבא דאגדתא"), ואין עדות לכך שקטע זה שובץ בתפילה ארוכה יותר בשם "קדיש". כמה עדויות השתמרו בנוגע לשימוש המקורי בהצהרה "יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא". מספרי דברים שו משתמע שהדרשן פתח או סיים את הדרשה בהצהרה: "יהא שמו הגדול מבורך", והקהל ענה "לעולם ולעלמי עולמים". מתנא דבי אליהו נראה שכל המשפט היה מענה של הקהל לאזכור שם ה' או כינויו בדרשה עצמה. הקדיש נוצר בתקופה הבתרת-תלמודית כמסגרת ל"יהא שמייה רבא דאגדתא", ובשלב כלשהו הועבר לתפילת הציבור ולסיום קריאת התורה.

מבנה הסוגיא ומהלכה

סוגייתנו מורכבת משתי ברייתות (1-6) ודיון בברייתא השנייה [8-23]. הברייתא הראשונה מתקשרת היטב לנושא שנידון באקראי בסוגיא הקודמת: בכיו התדיר של הקב"ה בעקבות החורבן. כתב יד פריז אף גורס "ותניא" בראש הסוגיא, במקום "תניא", מה שמצביע על הקשר ההדוק בין הברייתא הראשונה לבין המימרא האחרונה בסוגיא הקודמת.

המשותף לשתי הברייתות המובאות בסוגיא הוא, ששתיהן עוסקות בחורבה: הראשונה היא ברייתא אוטוביוגרפית, העוסקת בחוויה שחווה רבי יוסי בחורבה, והשנייה היא ברייתא הלכתית האוסרת על כניסה לחורבה משלושה טעמים. שתי הברייתות הן מעין קובץ של חומר תנאי בנושא חורבה. אלא שהדבר אומר דרשני: שני מקורות בלבד הם חומר דליל למדי לקובץ, אם נצא מתוך הנחה שקובץ זה הסתובב בקרב אמוראי בבל כיחידה עצמאית קודם שילובה במסכת ברכות במיקום הנוכחי.¹ זאת ועוד: שתי הברייתות כל כך שונות זו מזו באופיין, שקשה לדמיין שמישהו ראה בהן קובץ של חומרים הקשורים בחורבה: בברייתא הראשונה אין החורבה אלא אתר התרחשות של מעשה חכמים, ואילו הברייתא השנייה עוסקת ב"דיני חורבה". דומה אפוא ששתי הברייתות הובאו יחד דווקא בשל הניגוד שביניהן: הראשונה עוסקת בהתרחשות קוסמית חיובית שחווה אדם כשנכנס לחורבה, ואילו השנייה – באיסור הכניסה עצמו. בעל הסוגיא הוא שהביא את שתי הברייתות בזו אחר זו בכדי להנגיד ביניהן, אך הוא אינו מקשה מן הברייתא השנייה על מעשה רבי יוסי שבברייתא הראשונה, שהרי במתכונתה הנוכחית של הברייתא הראשונה כלולה בה ביקורת מפורשת של אליהו הנביא על כניסת רבי יוסי לחורבה.

דומה שביקורת מפורשת זו מפי אליהו, כמו כל הדו־שיח ההלכתי שבין אליהו לרבי יוסי [2-3], לא היתה חלק מן הברייתא המקורית. במקום להקשות מן הברייתא השנייה על הראשונה ולתרוץ, בחר בעל הסוגיא להוסיף לגוף הברייתא הראשונה הסתייגות של אליהו מעצם הכניסה של רבי יוסי לחורבה, וקבלה מפורשת של ביקורת זו על ידי רבי יוסי ("למדתי ממנו שלשה דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה"). לכך ניתן להשוות סוגיא אמוראית העוסקת בנושא זה עצמו – הסתייגות מן הכניסה לחורבה – המופיעה בירושלמי תענית ג י, סו ע"ג ובבבלי תענית כ ע"ב. בירושלמי גרסינן:

מפלתא הוויין תמן, והוה רב מיתב חד מן תלמידיה בביתא עד דהוון מפנין ביתא. וכיון דהוה נפק מן ביתא, הוה בייתא רבע. ואית דאמרין רב אחא בר אחווה הוה.

ואילו בבבלי מצאנו אותו סיפור עם תוספת מעניינת:

רב הונא הוה ליה ההוא חמרא בההוא ביתא רעיעא, ובעי לפנייה. עייליה לרב אדא בר אהבה להתם, משכיה בשמעתא עד דפנייה. בתר דנפק, נפל ביתא.

ארגיש רב אדא בר אהבה, איקפד. סבר לה כי הא דאמר רבי ינאי: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס. ואם תמצו לומר עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו...

הרי שבבבלי ידעו שאין זה מן הראוי להיכנס לחורבה ולסמוך על הנס, והיתה להם מימרא של רבי ינאי האומרת כך במפורש. אך במקום להקשות ממימרת רבי ינאי על מעשה רב אדא בר אהבה ולתרוץ, הוסיפו עורכי הבבלי לגרעין הסיפור על רב אדא בר אהבה (החלק המקביל לזה שבירושלמי) תוספת ("ארגיש רב אדא בר אהבה...") שבה הסתייגות מפורשת של רב אדא בר אהבה מהצלה תוך כדי סיכון. וכך גם במקרה דנן. לפני בעל הסוגיא היתה עדות להתרחשות מאוד חיובית ומאוד משמעותית שקרתה עם כניסת רבי יוסי לחורבה, לצד ברייתא האוסרת על עצם הכניסה לחורבה משלושה טעמים! במקום "למירמי מתניתא אהדדי" בחר העורך להוסיף לגוף הסיפור הכרה של רבי יוסי בטעות שבמעשהו.

בשני המקרים נראה שעורכי הסוגיות בחרו להוסיף לגוף המעשה את ההסתייגות מן המעשה, במקום להקשות ולתרוץ, משום שלא היה להם תירוץ נאות על דרך האוקימתא. הם עצמם הסתייגו ממעשי החכמים שסמכו על הנס, ורצו להזהיר מפני גישה מיסטית הדוגלת בהסתכנות פיזיה מתוך אמונה עיוורת. לכן, תוך כדי סיפור מעשי החכמים מחוללי הנסים, סיפרו גם על האמביוולנטיות של מחוללי הנסים עצמם כלפי מעשיהם.

1 ראה א' וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, עמ' 176-231. ושם גם התלבטות אם יכולים שני מקורות בלבד להוות קובץ.

ההקבלה לעריכת הסוגיא בבבלי תענית אינה העדות היחידה לכך שפיסקאות [3-2] הן תוספת בבלי לסיפור על רבי יוסי. לכך יש להוסיף את העדויות הבאות:

(1) כבר הצביע יונה פרנקל² על המתח הפנימי שבין סיפור המסגרת בבבלי הראשונה, אשר לפיו רבי יוסי זוכה להעשרה רוחנית בכניסתו לחורבה ואליהו מברך אותו על כך ומוסיף פרטים לגבי אותה תופעה שעליה העיד רבי יוסי, לבין הדיון ההלכתי בינו לבין אליהו, שבו הסתייגות מעצם הכניסה לחורבה. הוא פירש את העניין כטכניקה ספרותית המכוונת להעביר מסר מסוים, וכל זה טוב ויפה כשמדובר בפרשנות ליצירה ספרותית במתכונתה הסופית. אך קשה להסביר את התהוות הסיפור בדרך זו.³ לפי הגישה שלנו, סתירות פנימיות מצביעות על שלבים בהתפתחות היצירה הספרותית, ולא על תכנון מתוחכם מראש.

(2) לפיסקאות [6-4], שאותן ייחסנו לברייתא המקורית, ישנה מקבילה בירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ג, ושם מסופר על דרשיח בין אליהו לרבי נהוראי (בר פלוגתא של התנא רבי יוסי), המתייחס בין היתר לשאגות הקב"ה בעקבות החורבן. אמנם חסר לדרשיח הזה שבירושלמי סיפור מסגרת, אך ניתן לשחזר את סיפור המסגרת באופן סביר למדי על פי רמזים ומקבילות אחרות,⁴ ולפי שחזור זה מדובר בדרשיח המתרחש על פתח חורבה לאחר רעידת אדמה. הווה אומר: לגבי פיסקאות [1] ר [6-4] ישנן אסמכתאות כלשהן לקיומו של מקור ארץ ישראלי, ולגבי פיסקאות [3-2] אין אסמכתאות כאלה.

(3) מצאנו אפוא מקור ארץ ישראלי גלוי לפיסקאות [6-4], מקור ארץ ישראלי משוחזר לפיסקא [1], ואילו לפיסקאות [3-2] – הדרשיח בין אליהו לרבי יוסי בעניין הכניסה לחורבה והתפילה בדרך – לא מצאנו מקבילה ארץ ישראלית. לעומת זאת מצאנו מעין מקבילה בבלי לקטע זה: בבבלי ברכות כט ע"ב אומר אליהו הנביא לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, אמורא בבלי, להתפלל לפני צאתו לדרך: "וכשאתה יוצא לדרך, המלך בקונך וצא". הווה אומר: המסורת אשר לפיה אליהו ייעץ לחכם כלשהו בעניין תפילה ביציאה לדרך, היא מסורת אמוראית בבלי. אמנם שם מדובר בעצה להתפלל לפני היציאה לדרך ואילו כאן מדובר בעצה להתפלל תפילה קצרה בדרך, אך נראה שמאחורי שני סיפורים אלו, הקשורים באליהו, עומדת מסורת אחת: חכם, תפילה ודרך – והיא מסורת בבלי דווקא.⁵

(4) ההוכחה הברורה ביותר לכך שפיסקאות [3-2] הן תוספת מאוחרת, היא התוכן ההלכתי של דברי אליהו לרבי יוסי בנוגע לתפילה בדרך ולתפילה בשעת סכנה. הרעיון לקצר בתפילת העמידה בשעת סכנה כשמתפללים בדרך הוא רעיון בבלי מובהק.⁶ במקורות הארץ ישראליים המקוריים (תוספתא ברכות ג כ, עמ' 16-17, וירושלמי ברכות א, ט ע"א) נאמר שהמתפלל בדרך ובאה כנגדו סכנה ימשיך בתפילתו הרגילה תוך כדי הסתלקות מן המקום: "היה עומד ומתפלל באיסטרטיא או פלטיא הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון, ובלבד שלא יפסיק את תפלתו". התפילה בעמידה במקום אחד אמנם רצויה, אבל בשעת סכנה אין היא הכרחית, ומתפללים את תפילת העמידה הרגילה תוך כדי הליכה. התפילה בשעת סכנה שבמשנה ברכות ד ה לפי זה, אינה תחליף לעמידה, אלא בקשת רחמים נוספת בשעת סכנה, מעין תפילת הדרך.⁷ לעומת זאת, בבבלי פירשו שהתפילה בשעת סכנה שבמשנה

2 י' פרנקל, "הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה", בתוך: מחקרים לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' קמד, הערה 23; והשווה גם א"א אורבך, חו"ל, עמ' 132, הערה 65; ה' פרנקל, התפלה הקבועה בשעת סכנה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' 113-117.

3 וכפי שרומזת הגר פרנקל, שם. הגר פרנקל רואה בפיסקאות [3-1] סיפור אינטגרלי מקורי, ובפיסקאות [6-4] תוספת מאוחרת.

4 ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

5 למעשה, עצת אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, להתפלל לפני היציאה לדרך, באה אף היא כדי למנוע את הצורך להתפלל תוך כדי הליכה.

6 ירמיהו מלחי, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58 (1992), החלק העברי, עמ' 1-13. טענתו דומה לזו של הגר פרנקל, התפלה הקבועה בשעת סכנה, עמ' 12-16. אך לדעת פרנקל, הגישה המתוארת כאן על ידי מלחי כ"בבלי" היא גישה של רבי יוסי עצמו, וזאת על סמך הברייתא שלנו, שאת החלק ההלכתי שבה היא רואה כברייתא אותנטית (ראה לעיל, הערה 3).

7 ועניין תפילת הדרך אכן נידון גם בבבלי במסגרת הדיון בתפילת שעת סכנה, בבלי ברכות כט ע"ב-ל ע"א. וראה מלחי, שם, עמ' 11.

ברכות ד ד היא תחליף לתפילת העמידה הנאמרת בדרך בשעת סכנה, וזאת משום שאסור להתפלל תוך כדי הליכה אפילו בשעת הדחק. לכן, בגירסתו הבבלי, (ברכות לב ע"ב) שונה במקצת נוסח אותה ברייתא, וגרסו: "המתפלל וראה אנס בא כנגדו, ראה קרון בא כנגדו, לא יהא מפסיק, אלא מקצר ועולה". זוהי גם הגישה המשתקפת בדברי אליהו כאן: מותר להתפלל בדרך, ובשעת הסכנה יש לקצר (להתפלל תפילה קצרה) ואחר כך לעלות מן הדרך.⁸

לברייתא השנייה המובאת בסוגיא [7] אין מקבילה במקום אחר בספרות חז"ל, אך סגנון זה: "מפני שלשה דברים", אינו זר לספרות התנאית,⁹ והעובדה שהברייתא נתפסה בבבלי כחומר תנאי אותנטי עולה הן מן העובדה שהדברים הובאו יחד עם הסיפור על רבי יוסי וכמעין קושיא על מעשהו, הן מן הרצינות שבה מתייחס הדיון הנסוב על הברייתא השנייה לכל מילה ומילה בברייתא. ואכן, הרעיונות הגלומים בברייתא נמצאים כולם במקומות אחרים בספרות הארץ ישראלית: כבר ראינו שרבי ינאי, בדברים המובאים מפיו בבבלי תענית כ ע"ב, מבטא את הרעיון שאין לסמוך על הנס ולכן אין להיכנס לחורבה מפני המפולת. הרעיון שהמזיקין נמצאים במקומות מוזנחים ואפלים מופיע בין היתר במדרש התנאים לדברים א לג, שלפיו הברית עמוד האש במדבר מזיקין, וכן בירושלמי גיטין ו ו, מח ע"ב ("אמר רבי אבין: המזיקין מצויין בבורות") ובבבלי ברכות סב ע"א (אמר רבי תנחום בן חנילאי וכו'). אשר להימנעות מכניסה לחורבה משום חשד עריות, השווה הברייתא המובאת בבבלי כתובות יג סוף ע"א.¹⁰

סגנון הדיון בברייתא זו, מוקשה. דרכו של הבבלי להקשות "תיפוק ליה..." כאשר דרשה של פסוק או דיוק ממקור תנאי מיותר לחלוטין מפני שיש לנו כבר מקור אחר שממנו ניתן ללמוד הלכה זו. אבל כאן הביא התנא את שלושת הנימוקים יחד, כולם נימוקים טובים, והסגנון המקובל במקרה זה הנו צריכותא: "וצריכי, דאי תני משום החשד, הוה אמינא בפריצי אבל בכשרי לא, קמשמע לן... ואי תני משום המפולת, הוה אמינא בעתיקי אבל בחדתי לא, קמשמע לן... ואי תנא משום המזיקין, הוה אמינא בחד אבל בתרי לא, קמשמע לן...". סוגיא ה"דורשת" את לשון המשנה כדרך המדרשים על התורה נתפסת לרוב כסוגיא סבוראית, ולכן נראה שדיון זה יסודו בתלמודם של הסבוראים.¹¹

8 בבבלי לא העלו על הדעת תפילה תוך כדי הליכה: או שמתפללים מעומד ובמקום או שמתפללים בישיבה, וכפי שעולה מן הסוגיא בברכות ל ע"א: "אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא, הוו מקדמי ומצלי. וכי הוה מטי זמן קריאת שמע, קרו. כמאן? כי האי תנא, דתניא: השכים לצאת לדרך, מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע, יקרא. השכים לישב בקרון או בספינה, מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע, קורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל...". לפי הבנת הבבלי, לדעת התנא קמא, המשכים לדרך מתפלל לפני יציאתו, וכשיטת התנא קמא נהגו אבוה דשמואל ולוי. אבל ניכר מדברי רבי שמעון בן אלעזר: "בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל", שלפי התנא קמא, המשכים לדרך קורא קריאת שמע ומתפלל בדרך. רבי שמעון בן אלעזר בא להשוות את דין המשכים לישב בקרון או ספינה לדין היוצא בדרך בהליכה. אבוה דשמואל ולוי חולקים למעשה הן על התנא קמא הן על רבי שמעון בן אלעזר, שהרי לפי הברייתא, לדברי הכל מתפללין תוך כדי הליכה, והמחלוקת אינה אלא אם ניתן להתפלל בדרך כשייאלץ לשבת בקרון! אלא שבבבלי לא העלו על הדעת תפילה תוך כדי הליכה, ולכן התעלמו מן הרישא של הברייתא והתייחסו רק למחלוקת בנוגע לספינה או קרון. וכך נראה לפרש את עצת אליהו לרב סלא בבבלי ברכות כט ע"ב: "כשאתה יוצא לדרך, המלך בקונן וצא", דהיינו: התפלל לפני היציאה לדרך, שכן אסור להתפלל תוך כדי הליכה (וזאת בניגוד לפירוש הבבלי אשר אותו מקבל מלחי [לעיל, הערה 6], עמ' 11, שמדובר בתפילת הדרך).

9 ראה למשל תוספתא פאה א ו, עמ' 42-43, ומקבילות; תוספתא סוכה ב ה, עמ' 262; תוספתא עבודה זרה ב ז, עמ' 462, ומקבילות.

10 וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [7] ר- [23].

11 ובנוסף לכך, יש חוקרים הרואים בשימוש לא מדויק במינוח סימן לסוגיא סבוראית מאוחרת. ראה א' כהן, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופת ג, עמ' שלא-שמו, ובמיוחד הערות 61-75, וציונים שם.

עיוני פירוש

[1] תניא

בבבלי מרבה רבי יוסי שיחה עם אליהו הנביא.¹² לדעת זאב בכר,¹³ מקור מסורת זו היא הברייתא שלנו: רבי יוסי אכן אמר את הדברים המיוחסים לו בברייתא, אך בספרו את המעשה האוטוביוגרפי כביכול לא התכוון אלא ליצור יצירה ספרותית המביעה את הכאב הנורא על החורבן. בבבל הבינו שרבי יוסי אכן פגש את אליהו, ועל סמך זה יצרו סיפורים נוספים על מפגשים של רבי יוסי וחכמים אחרים עם אליהו, כשבאחד מהם אף נאמר "אליהו הוה רגיל בפירקא דרבי יוסי" (בבלי סנהדרין קיג ע"א-ע"ב).

בניגוד לבכר מפקקים רוב החוקרים באותנטיות של הברייתא,¹⁴ משום שהסיפור אינו מופיע כלל מחוץ לבבלי. חוקרים אלו טענו שמדובר ביצירה מסוף תקופת האמוראים. הסיפור זוכה למעמד של ברייתא וללשון ההצעה "תניא" משום שהוא מובא מפי רבי יוסי, אך למעשה, לדעת חוקרים אלו, מדובר ביצירה מאוחרת. הם הבחינו באלמנטים בתר-תנאיים בסיפור, כולל ההתייחסות לקדיש, כשהקדיש נתפס כתפילה מאוחרת.¹⁵

הצד השווה לבכר ולמתנגדים לגישתו הוא ההנחה שלסיפור אין מקבילות מחוץ לבבלי שבהן ניתן להיעזר בקביעת תולדות הברייתא ואבחון מהימנותה ומקורה. אך נראה שיש לברייתא שלנו מקבילה מובהקת בירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ג:

אליהו זכור לטוב שאל לרבי נהוריי: מפני מה באין זועות לעולם?

אמר ליה: בעון תרומה ומעשרות. כתוב אחד אומר תמיד עיני ה' אלהיך בה (דברים יא יב) וכתוב אחד המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו (תהלים קד לב). הא כיצד יתקיימו שני כתובין הללו? בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ומוציאים מעשרותיהן כתיקנן, תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה ואינה ניוקת כלום, בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום ואינן מוציאים מעשרותיהן כתיקנן, המביט לארץ ותרעד.

אמר ליה: חייך בני חייך, כך היא סברא דמילתא, אבל כך עיקרו של דבר: אלא בשעה שהקב"ה מביט בבתי תיטריות ובבתי קרקסיות יושבות בטח ושאנן ושלודה ובית מקדשו חרב, הוא אפילו לעולמו להחריבו. הה"ד שאוג ישאג על נהוה (ירמיה כה ל), בשביל נהוה.

אמר רבי אחא: בעון משכב זכור... רבנן אמרין: מפני המחלוקת... אמר רבי שמואל: אין רעש אלא הפסק מלכות...

אליהו זכור לטוב שאל לרבי נהוריי: מפני מה ברא הב"ה שקצים ורמשים בעולמו?...

נקודות הדמיון בין סיפור זה (להלן: ירושלמי "הרואה") לבין הסיפור שלנו ברורות ומובהקות:

1. בשני הסיפורים משוחחים אליהו וחכם בעניין שאגתו של הקב"ה בעקבות החורבן.
2. החכם בשני הסיפורים הוא תנא בן דור אושא.¹⁶ ולא זו בלבד, אלא שמדובר בבני הפלוגתא

12 ראה סנהדרין קיג ע"ב; יבמות טג ע"ב.

13 ז' בכר, אגדות התנאים, כרך ב, חלק א, עמ' 110.

14 ראה א"א אורבך וי' פרנקל (לעיל, הערה 2).

15 ראה פרנקל, שם, המתבסס על אלבוגן, התפלה בישראל, עמ' 72 ואילך. וראה להלן, עיוני פירוש לפיסקא [5]. פרנקל גם מציין את איסור הכניסה לירושלים בימי רבי יוסי כראיה לכך שהסיפור אינו קדום וארץ ישראלי, אך ראה להלן, הערה 34.

16 כך לפי ז' בכר, אגדות התנאים, כרך ב, חלק ב, עמ' 77, ומ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ערך "רבי נהוראי". א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך "ר' נהוראי", ב, נוטה לזהות את רבי נהוריי כאן כאמורא רב או רבי נהוראי, המוזכר פעם אחת בבבלי חולין נה ע"ב: "תא שמע, דפירש ר' נהוראי משמיה דשמואל ברוחב כסלע על פני כל השרדה" (הציון האחר שהוא מביא בשם רב נהוראי האמורא, מרות רבה, ניתן לייחסו באותה מידה לרבי נהוריי התנא, וראה להלן הערה 27). אטלס עץ חיים נמנע מלהכריע בין הדעות.

נראה שהיימן מסתמך על העובדה שבמקבילה בבבלי פרק "הרואה", ברכות נט ע"א, מסופר סיפור דומה על רב קטינא (ראה להלן). שהוא אמורא בן הדור השני, כמו רבי נהוראי תלמידו של שמואל. אבל ספק אם היה בכלל רב או רבי נהוראי שאמר הלכה משמו של שמואל: לפי דקדוקי סופרים שם בחולין, הגירסא בכתב יד רומי היא: "פריש רבי נהוראי משמיה דרבי שמעון" ולא "משמיה דשמואל". גירסא זו עדיפה, מפני שהלשון "תא שמע דפירש רבי פלוני בשם רבי פלוני", כשמדובר בהרחבה של

רבי יוסי ורבי נהוריי,¹⁷ ורגיל החילוף בין בני פלוגתא במסירת חומר תנאי ואמוראי בארץ ישראל ובבבל.¹⁸

3. שאגתו של הקב"ה נלמדת בירושלמי מן הפסוק "שאוג ישאג על נהור". פסוק זה אינו מוזכר אמנם במפורש בסוגיא שלנו בבבלי, אך הברייתא של רבי יוסי מובאת בבבלי בשל זיקתה לסוגיא הקודמת, ושם אכן נלמדת שאגתו של הקב"ה מפסוק זה.¹⁹

4. בשני הסיפורים מביעים אליהו והתנא דעות שונות בנוגע לשאגתו של הקב"ה, ובשניהם מנוסחת אחת הדעות בלשון "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום..." (דעתו של התנא רבי נהוריי בירושלמי ועדותו של אליהו בבבלי לפי רוב העדים אם גם לא לפי הדפוס).²⁰ בשתי הסוגיות ניתן ביטוי קונקרטי לעשיית רצונו של המקום על ידי ישראל: בירושלמי – הביטוי הארץ ישראלי "מוציאין מעשרותיהן כתיקנן", ובבבלי – ביטוי הקשור לעבודת בית הכנסת, שאינה תלויה בארץ: "ועונין יהא שמייה הגדול מבורך".²¹

5. בשני הסיפורים מביע התנא את דעתו/עדויותו ראשונה ואליהו עונה לו בהודאה חלקית, אך מוסיף עדות נוספת, חזקה יותר.

6. בשני הסיפורים פותחים דברי אליהו בשבועה "חייך".

7. בשני הסיפורים שאגתו של הקב"ה אליבא דאליהו היא תגובה למתרחש בבתים שיש בהם משום תחליף או ניגוד לביתו החרב: בבבלי – בתי כנסיות ובתי מדרשות; ובירושלמי – בתי תיטריות וקרקסיות העומדים על תלם בעוד ביתו חרב.

כפי שנראה בהמשך, ישנו גלגול אחר של סיפור רבי נהוריי בתלמוד הבבלי, השונה מאוד מן הברייתא שלנו, ונראה שמשום כך לא הבחינו החוקרים ביחס הברור שבין הסיפור שלנו לזה שבירושלמי. בנוסף לכך ישנם שני הבדלים משמעותיים בין הסיפור שבבבלי לזה שבירושלמי:

1. אין סיפור מסגרת לדרישיח שבירושלמי.

2. בירושלמי משוחחים רבי נהוריי ואליהו על האטיולוגיה של רעידות אדמה (וועות), שלא כמו בבבלי, שם נסובה השיחה בין רבי יוסי לאליהו על דבריו של הקב"ה ובכיו.

ואף על פי כן, נראה שהברייתא שלנו אינה אלא גלגול ישיר של הסיפור שבירושלמי, אלא שבבבלי שינו את אופי הסיפור בשל ההקשר: בסוגיא הקודמת הוזכרו שאגותיו "הרגילות" של הקב"ה, המציינות את חילופי האשמורות בלילה. מאידך, בירושלמי למדו מאותו פסוק שרעידות האדמה הן ביטויים לשאגותיו של הקב"ה. לכן הסיפור עובד בבבלי, ובמקום שיחה בין התנא לאליהו בעניין האטיולוגיה של רעידות האדמה, הפכה השיחה לדיון בשאגותיו התמידיות של הקב"ה. ומכיוון ששאגות אלו אינן תופעת טבע המוכרת לכל כמו רעידת אדמה, היה צורך להוסיף סיפור מסגרת שבה שומע התנא את השאגה, לפחות באופן חד-פעמי. ומכאן כניסתו של רבי יוסי לחורבה בעוד אליהו שומר לו על הפתח.

מקור תנאי, טבעי יותר כשמדובר בתנאים מאשר באמוראים. ואף אם תמצוי לומר שהיה אמורא בשם רב או רבי נהוראי שפירש משמיה דשמואל הלכה תנאית, לדברינו להלן בסמוך יוצא שגם המעשה ברבי יוסי בסוגיא שלנו וגם הסיפור בבבלי "הרואה" הם מקבילות בבליות למעשה דרבי נהוריי בירושלמי, ולכן אין לדבר הכרע על פי המקבילות שבבבלי אם מדובר בתנא או באמורא. ובמקום שאין הכרע נראה לייחס את כל האזכורים בספרות הארץ ישראלית לתנא רבי נהוריי, ולא לשער שבירושלמי וברות רבה סיפרו סיפורים על תלמיד של שמואל שאולי מוזכר פעם אחת בבבלי חולין נה ע"ב. אם אכן היה אמורא בן הדור השני בשם רב או רבי נהוריי, סביר יותר להניח שבעל הסיפור בבבלי "הרואה", שהחליף את רבי נהוריי ברב קטינא הבבלי, הוא זה שסבר בטעות שמדובר באמורא הבבלי רב נהוריי.

17 ראה משנה נזיר ט ה; תוספתא שבת (זח) כד, עמ' 29; סוטה ג טז, עמ' 165; בבלי ברכות נג ע"ב; וכן בכמה מקומות במדרשי הלכה ואגדה. ראה ציונים ודיון אצל בכר, שם.

18 כפי שמעידים המונחים המשמשים בירושלמי ובבבלי: "איפוך", "מוחלפת השיטה", "חד אמר... וחד אמר..." או "חד אמר... ואחרת אמר" בנוגע לדברי תנאים ואמוראים. לדוגמאות של מקבילות בבבלי ובירושלמי שבהן מוחלפים שמות של בני פלוגתא ובני דור אחד ראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 38-40, 80, 101, 127. ברבים ממקומות אלה מציין אפשטיין שאין צורך בדוגמאות לתופעה זו, שהיא מוכרת.

19 ראה לעיל בדיון בסוגיא הקודמת, "אשמורה", עיוני הפירוש לפיסקא [5].

20 ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [6].

21 לדוגמאות נוספות למציאת תחליפים בגולה לתופעות הקשורות בארץ ראה להלן, הדיון בסוגיא ז, "א"ר יוחנן משום רשב"י", עיוני הפירוש לפיסקא [18]. והדיון בסוגיא יח, "בית הכנסת", עיוני הפירוש לפיסקא [6].

אך נראה שגם סיפור מסגרת זה לא נוצר יש מאין. לפי תפיסת הבבלי, שיסודה בברייתא השנייה המובאת בסוגיא [7], הכניסה לחורבה בעייתית מבחינה הלכתית, ולכן אין סבירות לכך שאלמנט זה הומצא בבבל. נראה שגם לסיפור המקורי בירושלמי היתה במקור הדבר מסגרת. שיחה הלכתית בין תנא לאליהו הנביא אינה דבר שביומיום, וקשה להאמין שהמסורת בנוגע לדרישיח זה לא לוותה מלכתחילה במסגרת אגדתית כלשהי; מה גם שאין כאן משא ומתן אחד בלבד בין אליהו לרבי נהוריי אלא שניים ("מפני מה באין זועות לעולם... מפני מה ברא הב"ה שקצים ורמשים..."). דרישיח מסתעף בין אליהו לבין תנא טבעי יותר עם סיפור מסגרת מאשר בלעדיו. נראה שבסיפור המסגרת המקורי חוו רבי נהוריי וברייהשיח שלו רעידת אדמה, כפי שעולה מן המקבילה המובהקת לסוגיא שבירושלמי, בבלי פרק הרוואה (ברכות נט ע"א):

מאי זועות?

א"ר קטינא: גוהא.

רב קטינא הוה קאזיל באורחא. כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא, גנח גוהא. אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו? רמא ליה קלא: קטינא, קטינא, אמאי לא ידענא? בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא...

ורב קטינא אמר: סופק כפיו, שנאמר: וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי (יחזקאל כא כב). רבי יוחנן [כך בכתבי יד פירנצה ואוקספורד. בדפוס: רבי נתן] אומר: אנחה מתאנח, שנאמר: והניחותי חמתי במ והנחמתי (יחזקאל ה יג).

ורבנן אמרי: בועט ברקיע, שנאמר: הידר כדורכים יענה על כל יושבי הארץ (ירמיה כה א). רב אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, שנאמר: כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישעיה סו א).

גם בין סיפור זה (להלן: בבלי "הרוואה") לבין הברייתא שלנו הרבה מן המשותף:

1. בשניהם יש קול הברה: בת הקול בסיפור שלנו והקול הנזרק על ידי הפיתום בסיפור בבבלי "הרוואה".
 2. בשניהם מוזכר "פתח". רב קטינא עבר ליד פתח בית האוב, ואילו אליהו שמר על רבי יוסי בפתח החורבה.
 3. בסוגיא שלנו מנהמת בת הקול בבכי של צער כיונה, ולא שואגת בכעס כאריה כמו במקבילה בירושלמי. לעומת זאת, בבבלי "הרוואה" מדובר במפורש בבכי של צער ולא בכעס. ולא עוד, אלא שמוטיב הנהימה כיונה מרומז אף הוא בסוגיא בבבלי "הרוואה". דרשת רבי יוחנן מן המילה "והנחמתי" ביחזקאל ה יג, שאותה הוא מפרש "אנחה מתאנח", נראה שיסודה בקריאה "והנהמתי".
 4. מעבר לכך, העובדה שלפי בבלי "הרוואה" השיחה התרחשה בשעת רעידת אדמה, מזכירה את אלמנט החורבה שבברייתא שלנו: מי שחוה רעידת אדמה בעיר בעולם העתיק ודאי ראה לנגד עיניו חורבות רבות. ולא מן הנמנע שבגלגול קודם של סיפור המסגרת עמד החכם בפתח ביתה החרב של דמות המסתורין בשעת הדרישיח או להפך.
- קשה להניח שבעל הברייתא שלנו הושפע ישירות מן הסיפור כפי שהוא מופיע בבבלי "הרוואה", ושהוא השווה בין הסיפורים בבבלי ובירושלמי "הרוואה" ודלה פרטים מכאן ומכאן. נראה יותר שאותם פרטים שלכאורה השפיעו על בעל הברייתא שלנו, ושעכשיו נמצאים בסיפור המסגרת שבבבלי "הרוואה", היו חלק מסיפור המסגרת הארץ ישראלי שהגיע לבבל יחד עם "תמליל" השיחה בין רבי נהוריי לאליהו שהשתמר בירושלמי "הרוואה". נראה שהמסורת הארץ ישראלית המקורית נראתה פחות או יותר כדלהלן:

רבי נהוריי היה מהלך בדרך. שמע קול זועות. נכנס לבית. נפל כותלו מקול הזועות. בא אליהו ושמר לו על פתח הבית ולא ניזוק. אמר לו: מה קול שמעת? אמר: קול זועות. אמר: מפני מה באין

זועות לעולם? אמר ליה בעון תרומה ומעשרות... אמר ליה: בני, חייך... שאוג ישאג על נוהו, בשביל נוהו.

בירושלמי ציטטו את שאלת אליהו על האטיולוגיה של הזוועות, תשובת רבי נהוראי ותגובת אליהו, ללא סיפור המסגרת וללא הפסוקים הנוספים, משום שמה שעניין אותם היה ההסברים לתופעת הזוועות (ואכן מובאות שם בהמשך דעות אחרות בנוגע לאטיולוגיה של הזוועות). בבבלי "הרואה" הכירו כנראה גלגול של הסיפור בלי אזכור מפורש של אליהו, ולכן הבינו את הקול המשותח עם רב קטינא²² כעין המשך לקול הגוהא.²³ קול ללא מקור הזכיר לבעל הסיפור בבבלי "הרואה" את הפיתום, בעל אוב המשליך את קולו אל עבר מקומות אחרים (ראה משנה סנהדרין ז ז). בברייתא שלנו, לעומת זאת, הובא הסיפור פחות או יותר במתכונתו המקורית, אלא שרעידת האדמה הומרה בבת קול²⁴ כדי להביא לידי ביטוי את בכיו הקבוע של הקב"ה, המוזכר בסוגיא הקודמת. אם אין רעידת אדמה אזי אין הבית החרב שעל פתחו שומר אליהו אלא חורבה סתם, וקשה להבין מדוע נכנס רבי יוסי לחורבה. לכן נוספו המילים "אחת מחורבות ירושלים להתפלל". ומכיוון שרבי יוסי היה עד יחיד לתופעה לא מוכרת, בחר המנסח בבבלי לנסח את הסיפור בגוף ראשון, ועל כורחנו מדובר בסיפור של תנא בגוף ראשון, דהיינו ברייתא.

ברור אפוא מדוע זוכה הסיפור ליחוס של ברייתא בלשון "תניא". אך אין זה שולל את האפשרות שהמסורת שהגיעה מארץ ישראל לבבל אכן היתה מסורת תנאית. כאמור, היה תנא בשם רבי נהוראי, בן דורו של רבי יוסי. ואף על פי שאין הוכחה לכך שסיפרו עליו את הסיפור המשותח לעיל עוד בתקופת התנאים, אין טעם גם לשלול אפשרות זאת, שהרי בירושלמי רגילים להביא ברייתות גם ללא לשונות הצעה מיוחדים.²⁵ ישנם סיפורים רבים בירושלמי על התרחשויות בתקופת התנאים שהם יצירות מתקופת האמוראים,²⁶ אך על פי רוב מסופרים אלו בארמית, וכאן הדו־שיח הוא כמעט על טהרת העברית (אם כי יש לציין שהדעות המובאות בנוגע לאטיולוגיה של רעידות אדמה בהמשך הסוגיא בירושלמי מיוחסות לאמוראים רבי שמואל ורבי אחא, וגם הן מנוסחות בעברית). על כל פנים, מדובר בסיפור ארץ ישראלי על תנא, שהגיע לבבל בימי האמוראים. מכיוון שאמוראי בבל ראו בו סיפור אותנטי, ייחסו אותו לתקופת התנאים.

אמר רבי יוסי

שיחה נוספת של רבי יוסי עם אליהו מובאת ביבמות סג ע"ב, ובסנהדרין קיג ע"ב נאמר שאליהו היה רגיל אצל רבי יוסי. אך המסורת הקושרת את רבי יוסי עם אליהו משתקפת רק בבבלי. לעומת זאת, במקורות ארץ ישראלים רגיל דווקא רבי נהוראי לשוחח עם אליהו.²⁷ בכמעט מחצית האזכורים של רבי נהוראי בספרות חז"ל הוא חולק על רבי יוסי,²⁸ ונראה שנחשב לבר

22 על החלפת נהוראי בקטינא ראה לעיל, סוף הערה 16.

23 שהרי קשה להבין לפי הסיפור למה בחר רב קטינא לבחון את ידיעותיו של האוב דווקא בעניין זה. טבעי יותר להניח שבמסורת שהגיעה לידי בעל הסיפור בבבלי "הרואה" שמע רב קטינא קול גוהא בעוברו ליד פתח בית אובא טמיא, והאוב דיבר אתו מתוך הגוהא כהמשך ו"ורבליזציה" של קול הגוהא.

24 לדוגמאות נוספות של פסיכולוגיה ומטפורה באגדה הארץ ישראלית שהופכת לתופעה ממשית על טבעית במקבילה בבבלי ראה ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 135-139; סינור פסיכולוגי לאחר ראיית רב בחלום הופך לסינור ממראה פניו של הרב בשמים ממש, וציפייה לראות את הרב המת בחלום הופכת לחיטוט של ממש בקבר הרב. ואף כאן, פירוש רעידת האדמה כשאגתו של הקב"ה הופכת לבת קול: קול בכיו המילולי של הקב"ה בכבודו בעצמו.

25 ראה מ' בנוביץ, פרק שבעות שנים בתרא, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 267; הנ"ל, "עדי ממונות", בתוך: עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 31-32, הערה 13.

26 ראה פרידמן (לעיל, הערה 24), עמ' 119-164.

27 ראה בראשית רבה עא; רות רבה ד.

28 ראה לעיל, הערה 17.

פלוגתא קבוע שלו. לכן נראה שהמסורות הקושרות תנא מדור אושא עם אליהו יוחסו במקורן לרבי נהוראי, אך דמות לא מוכרת זו הוחלפה בבבלי בבר פלוגתא המוכר שלו, רבי יוסי.²⁹

פעם אחת

ביטוי זה משמש כלשון פתיחה דווקא באגדות המוצגות כאוטוביוגרפיה.³⁰ אגדות מנוסחות כאוטוביוגרפיה כאשר רוצים להדגיש את ממד החוויה הדתית האישית³¹ או את היות הגיבור לבדו בשעת מעשה.³² כאמור, בעל הסיפור כאן החליף את רעידת האדמה, ששימשה במקור שהיה לפניו ביטוי לשאגתו של הקב"ה, בבת קול תמידית הנשמעת רק ליחידי סגולה. מכאן הצורך להדגיש את הממד הפרטי ואת החוויה הדתית.

דומה ששני דברים נוספים גרמו לכך שסיפור זה נוסח בבבלי כאוטוביוגרפיה בלשון "פעם אחת":

(א) ישנם כמה סיפורים אוטוביוגרפיים הפותחים ב"פעם אחת" בקרבת מקום: סיפורו של רבי טרפון במשנה ברכות א ג, והסיפור של רבי ישמעאל בן אלישע, המובא בברייתא בבבלי ברכות ז ע"א, שהשפיע, כפי שנראה, על מנסח הסיפור שלנו כאן גם בעניינים אחרים.³³

(ב) הביטוי "פעם אחת" בפי רבי יוסי (ובפרפרזה של אליהו בפיסקא [5]: "שעה זו בלבד") משמש לשון ניגוד לדברי אליהו בפיסקאות [6-5] להלן, אשר לפיהם מדובר בתופעה רגילה בפמליא של מעלה, ומדגיש את העובדה שרבי יוסי היה עד אקראי להתרחשות תדירה.

ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים

הכניסה לירושלים היתה אסורה על יהודים לאחר מלחמת בר כוכבא, ועובדה זו היא אחד הגורמים לפקוק החוקרים באותנטיות של ברייתא זו ולייחוסה לתקופת האמוראים בבבל.³⁴ אך כפי שראינו שימשה החורבה בתפקיד אחר במקור שהיה לפני מנסח הברייתא בצורתה הבבלית: מדובר בבית שחרב ברעידת אדמה. מנסח הברייתא בבבלי השמיט את יסוד רעידת האדמה מן הסיפור והחליפו בבת קול, ולכן פירש מחדש את החורבה כסמל לחורבן ירושלים שעליו מקונן הקב"ה.

להתפלל

נראה שבמקור הדבר רבי יוסי נכנס לחורבה להתפלל תפילה פרטית ולא דווקא את העמידה, ולא דווקא בעקבות סכנות הדרך. מוטיבים אלו שבתוספת [3-2] נוספו כאמור כדי לתרץ את כניסתו של רבי יוסי לחורבה למרות האיסור המפורש המובא בברייתא השנייה. אך התפילה עצמה היתה מוטיב גם בסיפור המקורי, כפי שעולה מתחילת הסיפור. נראה שבמקור העניין

29 ראה לעיל, הערה 18.

30 ראה ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 125.

31 כגון הברייתא של רבי ישמעאל בן אלישע כוהן גדול המובאת להלן בסוגיא טו, "א"ר יוחנן משום רבי יוסי", ברכות ז ע"א. ראה מובאה להלן בסמוך.

32 כגון בסיפור על רבי עקיבא ומת המצודה, ירושלמי נזיר ז א, נו ע"א ומקבילות.

33 והשווה גם הסיפור על רבי יהודה בתוספתא ברכות א ב, עמ' 2. אך אין הוכחה לכך שמקור זה היה לפני מנסח הברייתא בבבלי.

34 מבחינה היסטורית נראה שאין יסוד לדברים אלו, שהרי רבי יוסי יכול היה להיכנס לירושלים בצעירותו, לפני מרד ברכוכבא, ובוודאי במשך שנות המרד, כשהיה שלטון יהודי בירושלים (אלא שבימי שלטון יהודי בירושלים מובן בכיו של הקב"ה פחות, והוא פחות מרשים כמוטיב ספרותי). ואף לאחר המרד מצאנו עדויות לכניסת יהודים לירושלים, ואף כאלה הקשורות ברבי יוסי. ראה תוספתא נדרים ה א, עמ' 113-114, ודברי ליברמן שם בתוספתא כפשוטה.

הוכנס מוטיב התפילה לסיפור בבבלי בהשפעת הסיפור על רבי ישמעאל בן אלישע כוהן גדול, המובא להלן, סוגיא טז, "א"ר יוחנן משום רבי יוסי", ז ע"א: "תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני ברכני...". רבי יוסי משמש בסיפור שלנו כצל דהוי של רבי ישמעאל בן אלישע, והניגוד ביניהם מבליט את הצער על החורבן.³⁵ רבי ישמעאל בן אלישע זוכה להתגלות הקב"ה בכבודו ובעצמו בקודש הקודשים, ואילו על רבי יוסי בסיפור שלנו להסתפק בבת קול בחורבה מחורבות ירושלים בעקבות תפילה, בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו".

ושמר לי על הפתח (והמתין לי)

הפועל "שמר" משמש במובן "המתין" רק כאן ובברייתא שבבבלי סנהדרין סג ע"ב: "לא יאמר אדם לחברו שמור לי בצד עכו"ם פלוני".³⁶ אך במקבילה לברייתא ההיא בתוספתא עבודה זרה ו יא, עמ' 470: "המתין לי בצד עבודה זרה פלונית". נראה שבמקור הארץ ישראלי המשוחזר של הסיפור שלנו שימש הביטוי "שמר על הפתח" לשון שמירה ממש, שהרי נוכחותו של אליהו הצילה את רבי נהוריי מן המפולת. לעומת זאת, בסיפור שבבבלי, שבו אין רעידת אדמה, התפרשה השמירה כהמתנה. אך שימוש זה נדיר אף בבבלי, ולכן הוסיפו גרסנים מסוימים (שני קטעי גניזה, כתב יד פריז, כתב יד אוקספורד-גיליון דפוס שונצינו) את הביטוי המפורש והברור: "והמתין לי".

ואמר לי... מתפלל תפלה קצרה [3-2]

תוספת בבלי לברייתא. ראה לעיל במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

בני, מה קול שמעת בחורבה זו? [4]

שאלה זו אינה טבעית בהקשר הנוכחי: מי אמר שרבי יוסי שמע קול בחורבה? אך לפי השחזור דלעיל היתה שאלתו של אליהו מוסבת במקורה על רעידת אדמה. כשמנסח הברייתא בבבלי המיר את רעידת האדמה בבת קול, נותרה שאלה מלאכותית זו כדי לתת "פתחון פה" לרבי יוסי.

בת קול מנהמת כיונה

בסוגיא הקודמת, הדימוי ששימש לבכיו של הקב"ה היה שאגת האריה, הנקראת בלשון המקרא גם נהימה (השרש נה"ם בבנין קל).³⁷ כאן נאמר שבת הקול מנהמת כיונה. השרש נה"ם בבנין פיעל, במובן קול הבכי שמשמיעה היונה, אינו מופיע במקרא, ולמיטב ידיעתי הוא משמש בעברית של חז"ל רק כאן.³⁸ אך ביטוי זה רגיל בסורית, והוא נמצא גם בארמית הגלילית.³⁹ דומה

35 אם אכן השפיעה הברייתא של רבי ישמעאל בן אלישע על ניסוח הסיפור שלנו וגיבושו, אזי יש להניח שמוקום הברייתא של רבי ישמעאל בן אלישע להלן בפירקין קדם לגיבוש הסוגיא שלנו, או שמנסח הברייתא שלנו הוא גם זה שהיה אחראי על סידור הדברים שם.

36 משמעות דומה מצאנו כבר במקרא, תהלים קל ו: "נפשי לה' משמרים לבקר"; ואיוב כד טו: "ועין נאף שמרה נשף". אך שם הכוונה היא יותר "ציפה לעתיד" מאשר "המתין".

37 משלי יט יב, כ ב, כח טו.

38 ובמקבילה לברייתא שלנו במדרש משלי יד כח ובמדרשים מאוחרים אחרים, אך אלו מבוססים על הבבלי.

39 ראה ציונים במילונים של פיין-סמית' וסוקולוב.

שמנסח הברייתא שלנו הכיר את השימוש הארמי, ועל פיו הגה כאן את הביטוי "מנהמת כיונה". שאגת האריה התאימה כמטפורה לבכיו של הקב"ה אך ורק כשבכיו זה התבטא ברעידת אדמה. אך מנסח הסיפור בבבלי המיר את רעידת האדמה בבת קול, דהיינו הדהוד בכיו של הקב"ה בין כותלי החורבה. בת קול המהדהדת בבכיו בחורבה נשמעת יותר כקול יונה מאשר כקול ארי, ולכן כינה בעל הסיפור שבבבלי בכיו זה במילה הארמית "מנהמת", כווריאציה על הארי המקראי, הנהם.⁴⁰

אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי... והגליתים לבין אומות העולם

כך הגירסא בדפוס וילנה, כאן ובמימרת רב שבסוף הסוגיא הקודמת. אך כל כתבי היד, ואף הדפוס הראשון, גורסים כאן ושם: "אוי לי שהחרבתי את ביתי... והגלית את בני לבין אומות העולם", וברור שזוהי הגירסא המקורית. הגרסן האחראי לנוסח דפוס וילנה ראה בכך בעיה תיאולוגית ("לא איש אל ויכזב ולא בן אדם ויתנחם"), ולכן הטיל את האשמה בעוונות הבנים.⁴¹ (וראה גם להלן, שינוי הגירסא המוזכר בעיוני הפירוש לפיסקא [6], ד"ה מה לו לאב.)

נוסח הבכיו כאן זהה אמנם לזה שבסוגיא הקודמת, אך הוא שונה במקצת מתגובת הקב"ה בשומעו "יהא שמייה רבא" בפיסקא [6]. והדבר תמוה: הרי לפי אליהו אין הבכיו ששמע רבי יוסי עניין חד-פעמי, וראוי אפוא שכל פעם יקונן הקב"ה באותו לשון. אפשר שאליהו התכוון לבכיו על החורבן בכלל ולא דווקא לניסוח זה או אחר של קינה, והניסוח המדויק הותאם לנסיבות על ידי המספר: רבי יוסי שומע את הבכיו בלי לדעת על ההקשר (התכנסות בבתי כנסת) ולכן הוא זוכר נוסח אחד, ואילו אליהו, המכיר גם את ההקשר של הבכיו, מציין נוסח שונה במקצת, המתייחס גם לקילוס בבתי הכנסת ובבתי המדרש.

[5] אמר לי: חייך וחיי ראשך

הכוונה היא: "אני נשבע בחיי ובחיי ראשי", אלא שהנשבע תולה קללתו באחרים.⁴²

אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך

כך גם בדפוסים האחרים ובכתב יד אוקספורד. לעומת זאת, כתב יד פריז גורס "אלא שלש פעמים אומרת כך", ובקטע גניזה וכתב יד מינכן: "אלא שלש פעמים ביום אומרת כך".

י' פרנקל קושר את הביטוי "שלש פעמים" כאן עם שלוש התפילות היומיות ועם המענה יהא שמייה הגדול מבורך המוזכר להלן בסמוך.⁴³ לפי זה, הביטוי "ולא זו בלבד" שבראש פיסקא [6] הוא לאו דווקא: בפיסקאות [5-6] אומר אליהו לרבי יוסי שהבכיו שגונב לאוזנו לא היה עניין חד-

40 וראה גם לעיל בעיוני הפירוש לפיסקא [1], בדיון בסיפור בבבלי "הרואה", שם שיערנו שהדרשה של רבי נתן (או רבי יוחנן) על יחזקאל ה' יג מבוססת על קריאת המילה "והנהמת": ואפשר שמדובר במסורת מדרשית המשתמשת בשרש נה"ם לחיבור בכיו של הקב"ה.

41 ראה גם Michael Fishbane, "The Holy One Sits and Roars", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 1-21. פישביין מתייחס לנוסח הדפוס כ-*textus receptus* שאותו הוא מתקן על סמך עדויות ספורות אצל הראשונים ובכתבי היד. פישביין רואה בתיקון "או תוצאה של דה-מיתולוגיזציה מכוונת או, כפי שנראה יותר, תוצאה ישירה של כניעה לביקורת קראיות" (שאותן מצטט פישביין כעדות לגירסא "אוי לי"). אך פישביין אינו שם לב לכך שכל העדים פרט לדפוס גורסים "אוי לי" הן במימרת רב שבסוגיא הקודמת הן בדברי אליהו, והתיקון שבדפוסים מאוחר יותר.

42 ראה Moshe Benovitz, *Kol Nidre: Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions*, Atlanta 1998, p. 135.
43 י' פרנקל (לעיל, הערה 2), עמ' קמד.

פעמי, אלא ששלוש פעמים ביום, עם ההתכנסות לבתי הכנסת ואמירת הקדיש, בוכה הקב"ה על החורבן. ומכיוון שלטענת פרקנל אמירת הקדיש בבתי הכנסת בשעת התפילה היא מנהג בבלי מאוחר, אזכור הקדיש בסוף הברייתא הנו סימן נוסף לכך שמדובר ב"ברייתא" בבליית מתקופת האמוראים.

אך כנגד תפיסה זו ניתן להעלות את הנקודות הבאות:

1. כל העדים כולם, ללא יוצא מן הכלל, גורסים "ולא עוד אלא" או "ולא בוז בלבד אלא" בתחילת פיסקא [6], דבר המוכיח ש"שלוש פעמים ביום" והמענה בבתי הכנסת: "יהא שמיה הגדול", הם שני דברים שונים.
2. הקביעה הלא-מותנית: "בכל יום ויום שלש פעמים", סותרת את הלשון המותנה: "בזמן שישראל [עושין רצונו של מקום] ונכנסין...".
3. אין שום עדות לכך שאמרו את הקדיש בשעת התפילה בבתי הכנסת בתקופת התנאים או האמוראים, לא בבבל ולא בארץ ישראל. הקדיש אינו מוזכר בתלמוד. כפי שנראה להלן בסמוך, "יהא שמיה רבא" כשלעצמו, ללא מסגרת הקדיש, שימש נוסחת מענה בתקופת התנאים בארץ ישראל (ומובא על ידי רבי יוסי ורבי נהוראי דווקא, במדרש הלכה תנאי ארץ ישראל!) בשעת לימוד אגדה.⁴⁴ מכיוון שאין סבירות לכך שדרשו באגדה שלוש פעמים ביום בבתי כנסת בתקופת חז"ל, הרי שאין קשר בין "בכל יום ויום שלש פעמים" לבין ההתכנסות בבתי הכנסת לומר "יהא שמיה רבא".

ברור שבקושרו בין "בכל יום ויום שלש פעמים" לבין "יהא שמיה רבא" ראה פרנקל לנגד עיניו את מנהג הקדיש הבתרת-למודי הנוהג עד ימינו. אבל איך ניתן להסביר את המקור? בירושלמי אומר אליהו לרבי נהוריי שרעידת אדמה היא לא דווקא תגובה אלוהית לעוון מעשרות, אלא בכי קבוע של הקב"ה בראותו תיטריות עומדות על תלן. וגם כאן עלינו להניח שבמקור הדבר אמר אליהו לרבי יוסי שבת הקול שגונבה לאונו אינה אירוע חד-פעמי אלא בכי קבוע של הקב"ה. אבל המבנה המשולש: "לא בשעה זו בלבד... אלא בכל יום ויום שלש פעמים... ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל... מסורבל, ויש בו סתירה פנימית: מתי בוכה הקב"ה? שלוש פעמים ביום, או בשעת הדרשה, עם עניית "יהא שמיה רבא"?

מבין שני הביטויים: "בכל יום ויום שלש פעמים" ו"בשעה שישראל עושין רצונו של מקום" ראינו שדווקא השני מכיל יסודות מן הסיפור המקורי שבירושלמי: "עושין רצונו של מקום" ו"בת... ובתי...". לעומת זאת, הביטוי "בכל יום ויום שלש פעמים" הוא כנטע זר בתוך הסיפור, וקל מאוד לפרשו כתוספת על פי מקורות חיצוניים. לכאורה אפשר לפרש שתוספת זו יסודה במנהג הקדיש הבתרת-למודי, אמירת אמן יהא שמיה רבא במסגרת שלוש התפילות היומיות. אך נראה שאין לאחרה עד כדי כך, שהרי יש מניע יותר חשוב להוספת מילים אלו: בסוגיא הקודמת קבע רב שהקב"ה בוכה על החורבן עם חילופי המשמרות, וראינו גם שעורך מאוחר שיבץ את דבריו אלו לתוך ברייתא העוסקת בשלוש המשמרות. דומה שאותו עורך שיבץ גם לתוך הברייתא שלנו את המילים "בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא" (סוף פיסקא [5] ותחילת [6]). במקורה הובאה הסוגיא "חורבה" אחרי הסוגיא "אשמורה" מפני שבשתייהן מוזכר בכיו של הקב"ה על החורבן. אבל עורך מאוחר שם לב לכך שהסוגיות מוחלפות בנוגע לפרטי הבכי: לפי הסוגיא הקודמת הקב"ה בוכה שלוש פעמים ביום במשך הלילה באופן קבוע, ולפי הסוגיא כאן תלוי בכיו באמירת "יהא שמיה רבא" עלי אדמות. כדי ליישב את הסתירה הוסיף העורך לתוך הסוגיא שלנו אזכור של בכי שלוש פעמים ביום. עורך זה אמנם יכול היה לדייק יותר בלשונו ולהוסיף את המילים "בכל לילה ולילה שלוש פעמים", אלא שביטוי זה נשמע מאולץ קצת ללא אזכור ישיר של המשמרות, והיום כולל ממילא גם את הלילה, ולכן הסתפק המוסיף באחד

44 ראה להלן בסמוך. הקדיש מוזכר כמענה ליטורגי בשעת התפילה לראשונה במסכת סופרים, יצירה בתרת-למודית. ראה אלבוגן, התפלה בישראל, עמ' 72-73. אמנם מבבלי ברכות כא ע"ב עלול להיווצר הרושם שענו "יהא שמיה רבא" גם בתקופת התלמוד בשעת התפילה, כמו שהקדושה היא מענה בשעת התפילה, אך נראה שמדובר שם ב"יהא שמיה רבא דאגדתא" שנאמר בסוף הדרשה באגדה בבבל, ודרשה זו, הפירקא, נדרשה במסגרת התפילה (ראה למשל בבלי ברכות כח ראש ע"א). דוק: רבי יוחנן שם מדבר על הפסקת לימוד לצורך עניית יהא שמיה רבא.

מביטויים אלו: "שלוש פעמים" (כתב יד פריז), "שלוש פעמים ביום" (קטע גניזה וכתב יד מינכן) או "בכל יום ויום שלוש פעמים" (כתב יד אוקספורד והדפוס). ריבוי הגירסאות עצמו, אפשר שיש בו סימן לתוספת מאוחרת.

[6] בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין

בכתבי יד פירנצה, פריז ומינכן: "בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונכנסין...", ביטוי המזכיר את דברי רבי נהוריי בנוגע לתרומה ולמעשרות במקבילה שבירושלמי. דומה שהמילים "עושין רצונו של מקום" הושמטו ממצקת העדים בעקבות מנהג הקדיש הבתרת-למודי ובעקבות הסתירה שהזכרנו לעיל בין הקביעה הלא מותנית בפיסקא [5]: "בכל יום ויום שלוש פעמים" לבין הקביעה כאן, המתנה את הבכי בהתנהגות עם ישראל. ללא המילים "עושין רצונו של מקום" ניתן לומר שישראל נכנסים לבתי הכנסת לומר קדיש שלוש פעמים ביום, ומשום כך מנהמת בת הקול "בכל יום ויום שלוש פעמים".⁴⁵

ועונין יהא שמייה הגדול מבורך

רוב כתבי היד והדפוס הראשון גורסים "יהא שמייה רבא מברך". כתב יד אוקספורד, כתב יד פריז והגיליון של כתב יד פירנצה, גורסים: "אמן יהא שמייה רבא מברך". בקטע גניזה (ג) מצאנו גירסא עברית: "אמן יהא שמו הגדול מבורך". גירסת הדפוס שלנו היא קונפליציה של הגירסאות העברית והארמית.

המילה "עונין" כאן אינה מדברת בהכרח על מענה לקדיש שלנו.⁴⁶ נראה שהמילה "אמן" שבמצקת העדים היא תוספת בעקבות מנהג הקדיש הבתרת-למודי, שהרי כל האמון על מנהג זה יוסיף באופן טבעי את המילה "אמן" לתוך הביטוי "עונין יהא שמייה רבא מברך". "עונין" כאן פירושו "קראו במענה". על אופן עניית "יהא שמייה רבא" בתקופת התנאים ניתן ללמוד מן המקור הקדום ביותר המזכיר את העניין, ספרי דברים שו:

כי שם ה' אקרא (דברים לב א). רבי יוסי אומר: מנין לעומדים בבית הכנסת ואומרים ברכו את ה' המבורך שעונים אחריהם ברוך ה' המבורך לעולם ועד? שנאמר: כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר לו רבי נהוריי: השמים, דרך ארץ היא – גולירים מתגרים במלחמה וגבורים נוצחים.

ומניין שאין מזמנין אלא בשלשה...

ומניין לאומרים יהא שמו הגדול מבורך שעונים אחריהם לעולם ולעולמי עולמים? שנאמר: הבו גדל לאלהינו.

הוזה אומר: "יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיה" שימש בעצמו נוסחת מענה לקריאת מקהלה, כמו ברכו וזימון. ונראה שההבדל היחיד בין מענים אלו הוא ההזדמנות שבה נאמרו: לפני התכנסות בבית הכנסת לצורך לימוד תורה שבכתב ("קריאת התורה" ו"קריאת שמע"), כפתיחה חגיגת לברכת התורה,⁴⁷ פתח שליח הציבור במילים "ברכו את ה' המבורך" והקהל ענה "ברוך ה' המבורך לעולם ועד". לפני ברכת המזון אמר המברך "נברך שאכלנו משלך", והאחרים

45 אין לשלול גם את האפשרות שמנהג אמירת הקדיש בשעת התפילה בתקופה הבתרת-תלמודית (ראה מיד בסמוך) יסודה בהבנה זו של הסוגיא: אם הקב"ה בוכה שלוש פעמים ביום ובשעת אמירת "יהא שמייה רבא" בבתי הכנסת, הרי שיש לומר "יהא שמייה רבא" בבית הכנסת שלוש פעמים ביום. אך דא עקא, נראה שהקדיש הונהג דווקא בארץ ישראל בתקופת הגאונים.

46 בניגוד לדעתו של יונה פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' קמד, שהמילה "עונין" מוכיחה שמדובר במענה המשובץ בתוך מסגרת.

47 לפני קריאת התורה משמש "ברכו" פתיחה לברכות התורה שלנו. יצוין שגם "אהבה רבה" היא ברכת התורה לפי בבלי ברכות יא ע"ב, ולפי הבבלי שם שימשה קריאה דומה לברכו: "ברכו ברכה אחת", כפתיחה ל"אהבה רבה", כבר במקדש. ראה להלן, סוגיא לח, "ברכה אחת", ברכות יא ע"ב-יב ע"א, והדיון בסוגיא זו, עיוני הפירוש לפיסקא [1] ולפיסקא [3], והערה 42 שם.

ענו "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו". בשעת הדרשה באגדה בבית הכנסת ובבית המדרש, או לאחריה, פתח הדרשן "יהא שמייה רבא מברך" והקהל ענה "לעלם ולעלמי עלמיא" בארמית או בעברית. כך עולה מבבלי סוטה מט ע"ב, שם מכונה יהא שמייה רבא "יהא שמייה רבא דאגדתא"⁴⁸, ומוזכר עם מענה נוסף: הקדושה דסידרא, ששימשה בתפילת הקבע ("סידרא")⁴⁹ ואולי גם לאחריה: "אלא עלמא אמאי קא מקיים? אקדושה דסידרא ואיהא שמייה רבא דאגדתא". וכן במקורות ארץ ישראלים מוזכרת עניית "יהא שמייה רבא" בנוגע ללימוד אגדה.⁵⁰ נראה שאלו מסורות אמינות ועתיקות: יהא שמייה רבא שימש כדוקסולוגיה במסגרת דרשת החכם, כשם ששימש "ברכו" בשעת לימוד התורה שבכתב והקדושה בשעת התפילה ולאחריה.⁵¹

רבי יוסי, התנא היחיד המזכיר במקור תנאי את המענה "יהא שמייה רבא",⁵² הוא גם גיבור הסיפור שלנו. אין זה מקרה. כפי שראינו, מנסח הברייתא שבבבלי חיפש תחליף לתרומות ומעשרות שבמקור שהיה לפניו, וכבעל אגדה בחר במענה הקשור באגדה דווקא, ומענה המתקשר במסורת תנאית לגיבור סיפורו, רבי יוסי, ולגיבור הסיפור המקורי, רבי נהוריי, המוזכר אף הוא בספר דברים שם. ולא זו בלבד, אלא ש"יהא שמייה רבא" מתקשר גם לאליהו: במדרשים אליהו רבא ואליהו זוטא מופיעות פעמים רבות המילים "יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים" לאחר אזכור שמו של הקב"ה במסגרת הדרשה.⁵³

מה לו לאב כך בדפוס וילנה. כל העדים האחרים: "אוי לו לאב". נראה ש"מה לו לאב" בדפוס וילנה הוא תיקון סופרים מחמת כבודו של מקום, כמו "אוי להם לבנים" לעיל. ראה לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [4].

[7] מפני החשד

ביטוי זה נפוץ מאוד בספרות חז"ל, ופירושו: "משום מראית עין". והשווה הברייתא המובאת בבבלי ברכות מג ע"א שלפיה אסור לתלמיד חכם לצאת יחידי בלילה, וגם שם נאמר שהטעם הוא מפני החשד. כאן נראה שהתכוונו לכך שחורבות בדרך כלל נטושות, ולכן משמשות מקום טוב לפגישות חשאיות. השווה הסוגיא בבבלי כתובות יג ע"ב, שם מוזכרת החורבה כמקום המועד לפריצות.

ומפני המפולת

השווה דברי רבי ינאי ומעשה רבי אדא בר אהבה המובאים בבבלי תענית כ ע"ב לעיל במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".⁵⁴

- 48 ראה אלבוגן, התפלה בישראל, עמ' 72 ואילך; היינמן, התפלה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 163, 169.
- 49 אלבוגן ואחרים אמנם מפרשים שהכוונה היא לסדר הלימוד (ראה אלבוגן, עמ' 62 והערה 23 שם, עם התוספת והביבליוגרפיה של היינמן). אך נראה שהכוונה היא לסדר הקדושה עצמה או על כל פנים לסדר התפילה. אין הכרח שבתלמוד התכוונו דווקא ל"ובא לציון". אפשר שהתכוונו לקדושה הנאמרת במענה באמצע חזרת הש"ץ (תוספתא ברכות א ט, עמ' 3-4), דהיינו באמצע "סידור" התפילה הרגיל. אך אפשר גם שכבר בתקופת התלמוד נהגו לסיים את התפילה בקדושה. על כל פנים, התפילה לא נפתחה במענה כלשהו. ראה הערה 51 להלן.
- 50 במדרש תנא דבי אליהו נאמר פעמים רבות לאחר המילים "הקדוש ברוך הוא", "יהא שמו הגדול מברך לעולם ולעולמי עולמים", ואפשר שנהגו במענה זה במקורו של דבר לא לאחר הדרשה אלא בעיצומה, בכל פעם שהזכירו את שם ה'! ראה ציונים במבוא של מ' איש-שלום לסדר אליהו רבא זוטא, עמ' 79.
- 51 לפני התפילה (תפילת העמידה) לא היה מענה, כפי שעולה ממשנה ברכות ה א ובבלי וירושלמי ברכות ריש פרק ה, המציעים טכניקות שונות לעורר את הכוונה. בנוסף לאלו יש לציין את פסוקי דומרא ואת סמיכת גאולה לתפילה.
- 52 ספרי דברים שו. במדרש משלי יד כח מיוחסים דברי אליהו כאן לתנאים אחרים, אך אין זה אלא גלגול מאוחר של הברייתא שבבבלי.
- 53 ראה הערה 50 לעיל. כבר בתלמוד מובאות ברייתות רבות בענייני אגדה בלשון ההצעה "תנא דבי אליהו". ראה רשימה אצל מ' איש-שלום, מבוא לסדר אליהו רבא זוטא, מאמר ה.
- 54 וראה גם בבלי שבת לב ע"א.

ומפני המזיקין

בתיאולוגיה של חז"ל נתפסו הסכנה והשדים כדבר אחד: השטן מקטרג בשעת סכנה. העובדה שכאן מוזכרים המפולת והמזיקין כשני טעמים נפרדים, מוקשה אפוא במקצת. כמו כן, הטענה שחורבה היא מקומן של מזיקין (להלן [22]) אומרת דרשני: מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם, אלא אם כן נחזור לטענה: "השטן מקטרג בשעת סכנה", אבל אז היינו מפולת היינו מזיקין.

ושמא יש לפרש כאן מזיקין לא במובן שדים, אלא במובן בעלי חיים מזיקים. אזי ניתן להסביר מדוע נחשבים מפולת ומזיקין לשני דברים שונים, וגם את הטענה שאין לחשוש למזיקין בתרי (שהרי שניים יכולים להזהיר זה את זה מפני עקרבים וכדומה), אבל במקומן חיישינן אף בתרי (משום שרבים הם, וגם שניים לא יוכלו להם). לשימוש זה ראה בבלי שבת קכא ע"ב: ⁵⁵ "אמר רבי יהושע בן לוי: כל המזיקין נהרגין בשבת. מתיב רב יוסף: חמשה נהרגין בשבת, ואלו הן: הזובב שבארץ מצרים וצירעה שבנינוה ועקרב שבחדייב ונחש שבארץ ישראל, וכלב שוטה בכל מקום".

[10] בחדתי

תירוץ זה מאולץ מאוד, שהרי גם חורבה חדשה מועדת למפולת: בית חדש שאינו בנוי טוב יכול ליפול ממש כמו בית ישן. נראה שיש בכך סימן לאופיו המלאכותי של המשא ומתן כאן. ראה לעיל, מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

[22] במקומן חיישינן

בירושלמי גיטין ו ו, מח ע"א, ובמקבילה בירושלמי יבמות טו ו, טו ע"ד, נאמר שהמזיקין מצויים בבורות ובשדות דווקא, אבל חורבות אינן מוזכרות. וייתכן שכאן מדובר בחיות מזיקות ושם מדובר בשדים, כפי שהוצע לעיל.

[23] דקאי בדברא

על חורבה דברא כמקום המועד לפריצות ראה בבלי כתובות יג ע"ב. ונראה שמשם שאב בעל הסוגיא הסבוראית שלנו את המושג "דקאי בדברא".

דהא אשה בדברא לא שכיחא

הדבר תמוה במקצת, שהרי לפי בבלי כתובות יג ע"ב חורבא דדברא עלולה לשמש מקום לפגישת אהבים, ונראה שלצורך זה דווקא מתאימה חורבה דדברא יותר מחורבה דמתא: חורבה היא בית פרוץ, ובעיר יכולים עוברים ושבים להסתכל לתוכה. אך בעל הסוגיא הסבוראית שלנו שאב את הביטוי "אשה בדברא לא שכיחא" מן הסוגיא האמוראית בבבלי מגילה לב ע"א, ושם נאמר שהשומע קול של אישה בדברא יתייחס אליו כאל בת קול שמימית משום שנדיר הדבר שאישה תימצא בשדה, ולכן הסיכויים הם שמדובר בבת קול ולא בקול אישה בשר ודם. ונראה שאגב עניינו בבת קול נדרש העורך לסוגיא ההיא, ולא דייק, שלצורך פגישת אהבים, אישה בדברא דווקא שכיחא.

⁵⁵ ואולי זו המשמעות גם בדברי רבי תנחום בר חנילאי בברכות סב ע"א, המציין את בית הכיסא כמקום המיועד לנחשים, עקרבים ומזיקין. מאידך, נראה שבעל הסוגיא שלנו הבין שמדובר בשדים, שהרי הביטוי "במקומן חיישינן" [22] מזכיר את מימרת רבי אבון בירושלמי גיטין ו ו, מב ע"א, שלפיה יש מקומות שבהם חוששין למזיקין (= שדים) יותר מבמקומות אחרים.