

הסוגיא השמינית: 'חסידים' (נג ע"א)

חסידים ואנשי מעשה כו'.

- [1] תנו רבנן: יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו – אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו.
- [2] תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן. [3] אף הקב"ה אומר לו: > כך ברוב העדים, וכן צריך לומר. בדפוס וילנה: "הוא היה אומר כן: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי", וכיוצא בזה במקצת כתבי היד. בחלק מן העדים מצאנו קונפליציה של שתי הגירסאות < אם אתה תבוא אל ביתי – אני אבוא לביתך, אם אתה לא תבוא אל ביתי – אני לא אבא לביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.
- [4] אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפור, ודאטפור יאטפוניה > כך ברוב העדים, וכן צריך לומר. בדפוס וילנה "ומטיפין יטופון", הגהה על פי משנה אבות ב ט <.
- [5] אמר רבי יוחנן: רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה.
- [6] הנהו תרתני כושאי דהוו קיימי קמי שלמה, אליחרף ואחיה בני שישא, סופרים דשלמה הוו. יומא חד חזייה למלאך המות דהוה קא עציב. אמר ליה: אמאי עציבת? – אמר ליה: דקא בעו מינאי הני תרתני כושאי דיתבי הכא. מסרינהו לשעירים שדרינהו למחוזא דלוז. כי מטו למחוזא דלוז שכיבו. למחר חזיא מלאך המות דהוה קבדח, אמר ליה: אמאי בדיחת? – אמר ליה: באתר דבעו מינאי תמן שדתינהו. מיד פתח שלמה ואמר: רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה.
- [7] תניא, אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה נוטל שמנה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו. וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן. וזו היא קידה.
- [8] לוי אחוי קידה קמיה דרבי, ואיטלע.
- [9] והא גרמא ליה? והאמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע, ומנו – לוי! – הא והא גרמא ליה.
- [10] לוי הוה מטייל קמיה דרבי בתמני סכיני. שמואל קמיה שבור מלכא בתמניא מזגי חמרא. אביי קמיה דרבה בתמניא ביעי, ואמרי לה בארבעה ביעי.
- א. שתי ברייתות ובהן דברים שנאמרו בשמחת בית השואבה, בשנייה מדברי הלל הזקן
- ב. מעשה בהלל על פי משנה אבות ב ט, הערה של רבי יוחנן על המעשה, ומעשה נוסף בשלמה המלך
- ג. ברייתא, ובה מתוארים מעשי רבן שמעון בן גמליאל בשמחת בית השואבה
- ד. מעשי אמוראים הדומים לריקודי רבן שמעון בן גמליאל בשמחת בית השואבה המתוארים בחלק ג

ה. ברייתא
נוספת עם עדות
ראייה משמחת
בית השואבה,
דיין בה

[11] תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה – תמיד של שחר, משם – לתפלה, משם – לקרבן מוסף, משם – לתפלת המוספין, משם – לבית המדרש, משם – לאכילה ושתיה, משם – לתפלת המנחה, משם – לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך – לשמחת בית השואבה.

[12] איני? והאמר רבי יוחנן: שבועה שלא אישן שלשה ימים – מלקין אותו וישן לאלתר!

[13] אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה, דהוּוּ מנמנמי אכתפא דהדדי.

מסורת התלמוד

[1] תוספתא סוכה ד ב (מהד' ליברמן, עמ' 272); ירושלמי סוכה ד ד, נה ע"ב. [2] ירושלמי שם; השו"ש משנה אבות א יד. [3] תוספתא סוכה ד ג (מהד' ליברמן, עמ' 272); מכילתא בחודש, פרשה יא (מהד' הורוביץ-רביץ, עמ' 243); אבות דרבי נתן נו"א, פרק יב; אבות דרבי נתן נו"ב, פרק כו. **בכל המקום... וברכתין**. שמות כ כד. [4] משנה אבות ב ט. [5-6] ירושלמי כלאים ט ד, לב ע"ג; כתובות יב ג, לה ע"ב. [5] בראשית רבה כ"ו פרשה קא; השו"ש בבלי בכורות מח ע"א-ע"ב. [6] **אליחרף ואחיה בן שישא**. מלכים א ד ג. **למחוזא דלזו**. ראו בבלי סוטה מו ע"ב. [7] תוספתא סוכה ד ד (מהד' ליברמן, עמ' 272); ירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג. [8] ירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג; בראשית רבה פרשה לט, סימן יב (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 377). [11] תוספתא סוכה ד ה (מהד' ליברמן, עמ' 273); ירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב. [12-13] ירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב. [12] ירושלמי נדרים ב א, לו ע"ב; בבלי שבועות כה ע"א; נדרים טו ע"א; יבמות ככא ע"ב.

רש"י

יש מהן אומרים היינו תושבחתא דמתניתין שמשבחין להקדוש ברוך הוא על כך. אלו חסידים כל חסיד הוא חסיד מעיקרו. **שלא ביישה כו'** שלא עברנו עבירה בילדותינו, לבייש את זקנותנו. **אם אני כאן הכל כאן דורש** היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקדוש ברוך הוא, אם אני כאן הכל כאן – כל זמן שאני חפץ בבית הזה, ושכינתי שרויה בו – יהא כבודו קיים ויבאו הכל כאן, ואם תחטאו ואסלק שכינתי, מי יבא כאן, הכי גרסינן בתוספתא: הוא היה אומר: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי אם תבא לביתי – ונראה לי שאף כאן צריך לגורסה כן משום דאמר רבי יוחנן בתרה: רגלוהי דבר איניש כו', ואי לא גרסינן ליה, מאי שייכא דרבי יוחנן הכא? שצפה על פני המים – שחתכו את ראשו והטילוהו למים, והכיר בו שהוא רוצח, ופגעו בו עכשיו לסטים כיוצא בו. **אמר לה על דאטפת אטפוך** על שהצפת גלגולות של אחרים במים – אטפוך – הציפוך אחרים עכשיו. **לסוף מטיפיך יטופון** עוד יבא יום ויציפו גולגולתם של אלו שהרגוך. **לאתר דמתבעי** למקום שנגזר עליו למות בו, משם הוא מתבקש ליטול נשמתו. **תמן מובילין יתיה** לשם רגליו מוליכות אותו. **תרי כושאי** על שם שהיו יפים קרי להו הכי. **אליחרף ואחיה** פסוק הוא במלכים, שהיו סופרים לשלמה. **דקא בעו מינאי** אלו מתבקשים ממני למעלה, שהגיע זמנם למות, ולא היה יכול ליטול נשמתם כיון שלא נגזר עליהם למות, כי אם בשער לזו. **מסרינהו** שלמה. **לשעירים** לשדים, שהוא היה מלך עליהם, – כדכתיב (דה"א דברי הימים א כט) וישב שלמה על כסא ה' למלך – שמלך על העליונים ועל התחתונים. אמטינהו למחוזא דלזו – עיר שאין מלאך המות שולט בתוכה, כדאמרינן בסוטה (מו, ב). **ערבין ביה** לשמים, משלמין ערבותן ומוליכין אותו למקום שמתבקש שם. **שני גודליו** של שתי ידיו, ונשען עליהן עד ששוחה ונושק את הרצפה, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה (תהלים קב). **וזו קידה** האמורה בכתובים, דאמר מר: קידה על אפים, אין לו להשתטח להגיע לארץ גופו אלא פניו בלבד, מי שיודע ויכול לעשות כן, ובדורו של רבן שמעון לא היה אחד מעומדי עזרה יכול לעשות כן, אלא הוא. **איטלע** נעשה חיגר, לפי שכשזוקף גופו מאליו, ואינו נשען על ידיו בחזקה לדחוף גופו למעלה, נמצא כל אונס זקיפתו על מתניו. **יטיח יזרוק**, לשון כמטחוי קשת (בראשית כא). **הטיח דברים** במסכת תענית (כה, א): עלית וישבת לך במרום ואי אתה משגיח על בניך. **הא והא גרמא ליה** נענש בחטאת דברים ונענש בשעת המאורע, כדאמרינן במסכת שבת (לב, א): נפל תורא חרד לסכינא. **קמיה דרבי בביתו**, שהיה נשיא ומכבדין אותו לשמחו, שהיה דואג תמיד בצרת ישראל ובחוליו, כדאמרינן בנדרים (ג): יומא דמחיק ביה רבי אתי פורענות לעלמא. **שבור מלכא** מלך פרס היה. **מוזגי חמרא** כוסות זכוכית מלאים יין, ואין היין נשפך. **רבי יהושע בן חנניה** מן הלויים המשוערים היה, כדאמר בערכין (יא, ב): וכבר הלך רבי יוחנן בן גודגדא לסייע את רבי יהושע בן חנניה בהגפת דלתות. **מלקין אותו** שנשבע לשוא, ומשעה שיצאת שבועה מפיו הרי הוא כנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב, שאף זה נשבע על דבר שאי אפשר, ובשבועות (כט, א) תנן דהיינו שבועת שוא, וחייבים על זדונה מכות – וכגון שהתרו בו.

תקציר

ביסוד סוגיא זו עומד קובץ של ברייתות ובהן תיאורי מנהגיהם של חסידים ואנשי מעשה בשמחת בית השואבה. לחלק מן התיאורים נוספו חומר אמוראי ומשא ומתן. בין התיאורים: הגיגים שאמרו קבוצות אנונימיות בשעת שמחת בית השואבה וכאלה שיוחסו להלל הזקן, תיאור מעשי הלוליינות של רבן שמעון בן גמליאל ולוח הזמנים הצפוף של רבי יהושע בן חנינא בלילות בית השואבה ובימי חג הסוכות, שהדיד שינה מעיניו. על אחת האמירות של הלל מוסבת אמירה דומה מפי האמורא רבי יוחנן, וסיפור המייחס אותה אמירה עצמה לשלמה המלך. על תיאור הלוליינות של רבן שמעון בן גמליאל, מוסבים תיאורים של מעשי לוליינות של אמוראים. טענתו של רבי יהושע בן חנינא בעניין השינה זוכה אף היא לדיון קצר ולהבהרה.

הפירוש מתחקה אחר השתלשלות המסורות הללו על ידי השוואתן לחומר מקביל הנמצא בתוספתא סוכה ד ב-ג, ירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ב-ע"ג, ואבות דרבי נתן, נוסחא א פרק יב ונוסחא ב פרק כו. במאמרים של החסידים, העוסקים בחזרה בתשובה, משתקפת המשמעות המקורית של שמחת בית השואבה שנועדה להחליף את שאיבת המים מן השילוח וניסוך המים, או להמעט בחשיבותו, בגלל המשמעויות המיתיות הפגניות שיוחסו לטקסים אלו. אלו שהשתתפו בטקס ההוא בצעירותם מביעים חרטה על השתתפות זו והודאה על שהם זוכים עתה להשתתף בחוויה הרוחנית של שמחת בית השואבה במקדש עצמו. תולדות הנוסח והמסירה של המאמרים המיוחסים להלל זוכות לדיון מפורט; גם בהן משתקפת החשיבות של המקדש כמעין של הראה רוחנית לעולי רגל הבאים להיראות לפני ה' – בניגוד לחשיבותו כמקום מוצאו של התהום הקמאית שמתחת לאבן השתייה, שאותה חגגו בניסוך המים – והשתתפות היחיד בעלייה לרגל כחלק מן הציבור.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

לפי משנה סוכה ה ד, במסגרת חגיגות שמחת בית השואבה "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות". הסוגיא שלנו פותחת בציון חלק מדברי השירות והתשבחות שנאמרו בפי חסידים ואנשי מעשה אלו (חלק א) ומימרות דומות (חלק ב), ועוברת לתיאור מפורט של ריקודי רבן שמעון בן גמליאל במסגרת שמחת בית השואבה (חלק ג) וריקודי אמוראים הדומים להם (חלק ד). לבסוף מובאת עדות של רבי יהושע בן חנינא על לוח הזמנים הצפוף של תלמידי החכמים בחול המועד סוכות שהדיד שינה מעיניהם, ודיון בכך (חלק ה).

מקבילות לברייתות שבחלקים א, ג ו-ה מצאנו בתוספתא סוכה ד ב-ה (מהד' ליברמן, עמ' 272-273). בירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ב-ע"ג, מצאנו מקבילות לחומר שבחלקים א ו-ג ופיסקא [8] שבחלק ד, ובירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב, מצאנו מקבילה לחומר שבחלק ה. נביא כאן את לשון המקבילות בהשוואה ללשון הברייתות והמעשים שבסוגיא שלנו (מספרי הפיסקאות בבבלי הם על פי החלוקה שבראש הסוגיא):

בבלי סוכה נג ע"א

1. תנו רבנן: יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו – אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו.

2. תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן.

3. אף הקב"ה אומר לו: אם תבא אל ביתי – אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי – אני לא אבא אל ביתך, שנאמר (שמות כ כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.

4. אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפור, ומטיפיך יטופן.

5. אמר רבי יוחנן: רגלודי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה

7. תניא, אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמח שמחת בית השואבה היה נוטל שמנה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו. וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן. וזו היא קידה.

8. לוי אחוי קידה קמיה דרבי, ואיטלע.

תוספתא סוכה ד ב-ד

[ב] מזה היו אומרים? אשרי מי שלא חטא וכל מי שחטא ימחל. ויש מהן או' אשרי ילדותי שלא ביישה את זקנותי, אילו אנשי מעשה. ויש מהן אשרי מי שלא חטא ומי שחטא יימחל לו.

[ג] הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שנ' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.

[ד] מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמנה אבוקות של אור ולא היה אחד מהן נוגע בארץ.

וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה שוחה ונושק וזוקף מיד.

ירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ב-ע"ג

יש מהן שהיו אומרים אשריך ילדותי שלא ביישת את זקנותי, אילו אנשי מעשה. ויש מהן אומרי' אשריך זקנותי שכפרת על ילדותי, אילו בעלי תשובה. אילו ואילו היו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא יימחל לו.

הלל הזקן כד הוה חמי לון עברין בפחוה הוה אמר לון דאנן הכא, מאן הכא? ולקילוסן הוא צריך? והכתיב אלף אלפין ישמשוניה וריבוא ריבון קדמוהי יקומון. כד הוה חמי לון עבדין בכושר הוה אמר די לא נן הכא, מאן הכא? שאע"פ שיש לפניו כמה קילוסין, חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל. מה טעמ' ונעים זמירות ישראל יושב תהילות ישראל. בן יהוצדק היה משתבח בקפיצותיו.

אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמונה אבוקות של זהב, ולא היה אחד מהן נוגע בחברו.

וכשהיה כורע היה נועץ גודלו בארץ וכורע ומיד היה נזקף. אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה? ר' חייה רבה הראה כריעה לפני רבי ונתרפא. לוי בר סיסי הראה בריכה לפני רבי ונתרפא ולא נתרפא.

בבלי סוכה נג ע"א	תוספתא סוכה ד ה	ירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב
<p>11. תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה – תמיד של שחר, משם – לתפלה, משם – לקרבן מוסף, משם – לתפלת המוספין, משם – לבית המדרש, משם – לאכילה ושתיה, משם – לתפלת המנחה, משם – לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך – לשמחת בית השואבה.</p> <p>12. איני? והאמר רבי יוחנן: שבועה שלא אישן שלשה ימים – מלקין אותו וישן לאלתר! –</p> <p>13. אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה, דהו מנמנמי אכתפא דהדדי.</p>	<p>[ה] אמ' ר' יהושע בן חנניה: כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה. משכימין אנו לתמיד של שחר, משם לבית הכנסת, משם למוספין, משם לאכילה ושתיה, ומשם לבית המדרש, משם לתמיד של בין הערבים, משם לשמחת בית השואבה.</p>	<p>אמר רבי יהושע בן חנניה: כל ימים של שמחת בית השואבה לא היו טועמין טעם שינה כל עיקר. בתחילה היו הולכין להקריב תמיד של שחר, משם היו הולכין להקריב את המוספין, ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות, ומשם היו הולכין לוכל ולשתות, ומשם היו הולכין לתלמוד תורה, ומשם היו הולכין להקריב תמיד של בין הערבים, ומשם היו הולכין לשמחת בית השואבה.</p> <p>והא תני: שבוע' שלא אישן ג' ימי' מלקין אותו וישן מיד. מתנמנמין היו.</p>

על פרטי המקבילות הללו – ומקבילות אחרות מספרות חז"ל שנשתמרו במקורות אחרים – נעמוד להלן, בעיוני הפירוש.

על אופיין ומטרתן של חגיגות שמחת בית השואבה עמדנו בנספח לפרק ד, סוגיא כא.¹ שם שיערנו שניסוך המים, והחליל של בית השואבה שנהג במקור בשילוח ונלווה לניסוך המים, הונהג בימי המלך הורדוס בניסיון להדגיש את החיבור של בית המקדש שנבנה מחדש על ידו עם טבור הארץ, השית והתהום שמתחתיו. מכיוון שיש יסודות פגניים בניסוכי מים אל תוך התהום הקמאית, שמהם הושפע הורדוס, ביקשו חסידים ואנשי מעשה לאחר מותו של הורדוס לשנות את הדגש של החגיגות בימי הסוכות לשאיבה רוחנית. לשם כך הנהיגו את החגיגות הליליות של שמחת בית השואבה בלילי חול המועד סוכות, ובהם מודגש מקום המקדש כמקום של שאיבה רוחנית ממעייני הישועה, ולא כמקום המחובר אל תהום קמאית על ידי מים של ממש. נביא כאן שוב את עיקרי הדברים הנוגעים לענייננו:

לפי המסורת המאוחרת הסכימו הפרושים לדעתו של הורדוס בעניין ניסוך המים,² כפי שעשו בקשר להדלקת הנר בחנוכה.³ אך אם טקס ניסוך המים יסודו בחיקוי של קרבן יווני, כדי להדגיש את מרכזיותה של ירושלים על פי דפוסים של קוסמולוגיה פגנית, יש לשער שבמקורו הוא עורר התנגדות אצל אלו שדגלו בגישה שמרנית יותר לתורה מכל הכתות, כולל חלק מן הפרושים. נראה שמסיבה זו מצאנו בתקופה הבתראורדיאנית ניסיון להחליף את ניסוך המים בשמחת בית

1 ראו לעיל, הנספח לפרק ד, סוגיא כא, 'ששון': 'למוצאם ומשמעם של ניסוך המים ושמחת בית השואבה'.
 2 רבי עקיבא פירש את ניסוך המים כבקשה לגשם (תוספתא סוכה ג יח [מהד' ליברמן, עמ' 271]), ואפשר שיש בכך ביטוי לדרך שבה השלימו הפרושים עם הטקס. ובאמת אפשר שהורדוס בחר להנהיג ניסוך מים בסוכות דווקא כדי לרמוז לצורך בגשם, כפי שהנבואה בזכריה יד קושרת בין סוכות לגשם, מן הסתם משום שלאחר הקיץ הצחיח מים הם צורך השעה. מטעמים דומים חגגו אנשי רומא את הפונטנליא, חג לכבוד אל המעיינות והבארות פונס, בשלושה עשר באוקטובר (וארו, על השפה הלטינית, ו, 22). חג הפונטנליא לווה ביציאה חגיגית משער פונטנליס שבאחת מחומות העיר רומא אל עבר מעיינות ובארות שמחוץ לעיר; ראו תיעוד מפורט אצל Pauly-Wissowa, *Pauly's Realencyclopaedie der Classischen Altertumswissenschaft*, כרך יב, שטוטגרט 1909. ערך Fons. אין צורך, כמוכח, להניח השפעה ישירה של מועד חגיגת הפונטנליא ופולחנו על ניסוך המים והחליל בית השואבה שהונהג בימי הורדוס, אך המקבילה ראויה לציון.
 3 ראו מ' בנוביץ, הורדוס וחנוכה, ציון סח (תשס"ג), עמ' 29-31.

השואבה הלילית. "שמחת בית השואבה" הועברה למקדש, ו"בית השואבה" התפרש מחדש כמקום שממנו שואבים השראה, רוח וישועה, כלשון הכתוב: "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" (ישעיהו יב ג), כפי שמצאנו מאוחר יותר כהסבר לשם "בית השואבה" בירושלמי.⁴ ואף אם נניח שלא תמיד שימשה שמחת בית שואבה תחליף של ממש לניסוך המים, שכן מן הסתם על פי רוב נהגו גם בזה וגם בזה לאחרי ימי הורדוס, שמחת בית השואבה הלילית החדשה החליפה לכל הפחות את החגיגה העממית שליוותה את שאיבת המים מן השילוח ("החליל"), והיא גימדה את ניסוך המים בעיני העם, שתפסו את הניסוך עצמו כנספח ל"שמחת בית השואבה" וכטפל לה. שמחת בית השואבה היא חגיגה גדולה, המונית ועממית, המדגישה את ההיצמדות לקב"ה ולמקדשו, ואת הדחייה של יסודות פגניים שהתלו לעבודת המקדש.

את העובדה ששמחת בית השואבה יסודה בשלהי ימי הבית, כשהמוטיבים המרכזיים שבה הם חזרה בתשובה מן הפגניות של ימי הורדוס והעתקה של חליל של בית השואבה מן החוץ אל המקדש ניתן ללמוד לא רק מן הפולמוס המפורש נגד השתחויה לשמש שבמשנה סוכה ה ד, אלא גם מכמה מקורות נוספים. נפתח בסדרה של ברייתות שנשתמרו בין היתר בתוספתא סוכה ד ב-ג שבהן מובא חלק מ"דברי התושבחות" שנאמרו על ידי חסידים ואנשי מעשה כשרקדו בשמחת בית השואבה.

נפתח בתוספתא סוכה ד ג, המקבילה לפיסקא [3] בסוגיא שלנו:

הלל הזקן או': למקום שלבי אוהב, לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי, אני אבא לביתך. אם אתה לא תבוא לביתי, אני לא אבוא לביתך, שנ': בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך.

כיצד מתקשרים דברי הלל הזקן כאן למעמד של שמחת בית השואבה? לדברינו העניין פשוט: הלל משבח כאן את העתקת הטקס מן השילוח אל העזרה בתקופה הבת-ההרודיאנית, ואומר: למקום שלבי אוהב שם רגליי מוליכות אותי – ואני אוהב את המקדש, ולא את השילוח. חשוב שהעם יראה לפני ה' דווקא, במקדשו, בחג הסוכות, כמצוות התורה. ואם יבואו אל ביתו – במקום אל השילוח – הקב"ה יבוא אל ביתם ויברך אותם.

מוטיב החזרה בתשובה מודגש גם בהלכה שלפני כן, תוספתא סוכה ד ב (מקבילה לפיסקא [1] בסוגיא שלנו):

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפנין באבוקות, ואומר' לפנין דברי תושבחות. מה היו אומרין? אשרי מי שלא חטא וכל מי שחטא ימחל. ויש מהן או': אשרי ילדתי שלא ביישה את זקנותי. אילו אנשי מעשה. ויש מהן שהיו אומ': אשריך זקנתי שתכפרי על ילדתי. אילו בעלי תשובה.

אשרי מי שלא חטא – ולא השתתף בחגיגות הפגניות של הורדוס, וכל מי שחטא בחטאים הללו יימחל. אנשי מעשה, שסירבו להשתתף גם בימי הורדוס, אמרו "אשרי ילדתי שלא ביישה את זקנותי", ואילו בעלי התשובה, שהשתתפו בחגיגות של הורדוס בצעירותם, אומרים "אשריך זקנתי שתכפר על ילדתי".

אף האמוראים, בהסבירם את השם "בית השואבה", מדגישים שמדובר בשאיבה רוחנית, ולא בשאיבת מים מן השילוח: "אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקראת שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש" (ירושלמי סוכה ה א, נה ע"א).⁵

כל אלו הן עדויות מספרות חז"ל שהגיעו לידינו מחיבורים מאוחרים מאוד, ואף על פי כן הן מאשרות את הנחתנו ששמחת בית השואבה היא טקס שיש בו יסוד של חזרה בתשובה שהונהג בימי הלל הזקן. ברם, מצאנו גם עדות קדומה יותר, מדברי בן דורו של הלל, ישו, שנאמרו

4 ירושלמי סוכה ה א, נה ע"א. וראו להלן.

5 השו"ב בבלי סוכה נ ע"ב, וראו מקורות נוספים המובאים אצל מ"צ פוקס, "שמחת בית השואבה", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 195-197. ראו גם לעיל, הדיון בפרק ה, סוגיא א, 'שואבה'.

בשמחת בית השואבה במאה הראשונה לספירה (יוחנן ז לז-לח), "הוי כל צמא לך אלי, ושתה כל המאמין בי". לפי הפרשנות שהצענו לעיל לפסוקים אלו ולפסוק לט הבא אחריו⁶ ניתן היה לפרש שדברי ישו מכוונים למים ממש הזורמים מן הגוף, אבל למעשה דיבר ישו על הרוח. הוא הדין לבית השואבה עצמו: פעם פירשו שמדובר בטקס המלווה ניסוך של מים, אך מעתה מפרשים שמדובר בשאיבת השראה רוחנית מן המקדש.⁷

לסיכום: הדלקת אורים במקדש הונהגה על ידי הורדוס בחנוכה לציון הולדת השמש, ולוותה בהשתחויה לשמש. ניסוך המים במקדש בסוכות הונהג אף הוא על ידי "מי שבנה את הבית", הורדוס, כדי להדגיש את מרכזיותם של המקדש וירושלים בתשתית הקמאית של העולם. בטקס הזה השתתף העם בשעת מילוי המים בשילוח, בתהלוכה "חליל של בית השואבה". יש בטקסים הללו יסודות פגניים, ולאחר ימי הורדוס ביקשו לחזור בתשובה מן הפגניות הזאת. לשם כך הנהיגו את שמחת בית השואבה בעזרה בלילות חול המועד סוכות. רמזים לאופייה של שמחת בית השואבה בשלהי ימי הבית, כ"כנס תשובה" מיסודות פגניים שקדמו לה, נשתמרו במקורות.

עיוני פירוש

[1] תנו רבנן: יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו – אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו

על הקשר בין התשובה לשמחת בית השואבה ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה". לפי משנה סוכה ה ד "חסידים ואנשי מעשה היו אומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות", והברייתא שלנו מוסבת על משנה זו. מן הסתם הכינוי "מהן" בצירוף "יש מהן היו אומרים" שבברייתא מתייחס לחסידים ואנשי מעשה. קצת קשה, אפוא, שמבחינים בהמשך בין חסידים ואנשי מעשה, המהווים רק חלק מן הקבוצה, לבין בעלי תשובה, שהם החלק השני של הקבוצה, שהרי הקבוצה כולה הוגדרה במשנה כ"חסידים ואנשי מעשה". והנה, במקבילות בתוספתא ובירושלמי מצאנו שהקבוצה האומרת "אשרי ילדותנו..." כוללת אנשי מעשה בלבד, ולא חסידים, ומן הסתם לפי הירושלמי⁸ החסידים הם בעלי התשובה, שלא זכו אמנם למעשים מושלמים במשך כל ימי חייהם כאנשי המעשה, אך זכו לחזור בתשובה בחסדי ה'. וזאת בניגוד גמור לדברי רש"י בפירושו לבבלי על אתר, ד"ה אלו חסידים, "כל חסיד הוי חסיד מעיקרו".⁹

במקבילה בירושלמי סדר הדברים הוא כמו בסוגיא שלנו, ויש לפרש, כאמור, שמדובר בשתי קבוצות – אנשי המעשה, והחסידים בעלי התשובה. אך בתוספתא הדברים המיוחסים בירושלמי ובבבלי ל"אלו ואלו" מובאים מלכתחילה בסתם:

מה היו אומרים? אשרי מי שלא חטא וכל מי שחטא ימחל. ויש מהן או' אשרי ילדתי שלא ביישה את זקנותי, אילו אנשי מעשה. ויש מהן שהיו אומ' אשריך זקנתי שתכפרי על ילדתי, אילו בעלי תשובה.

6 ראו לעיל, פרק ד, סוגיא בא, עיוני הפירוש לפיסקא [2].

7 ראו גם פוקס (לעיל, הערה 5), עמ' 202.

8 לפירוש הדברים בתוספתא ראו להלן בסמוך.

9 רבנו חננאל על אתר פירש את הדברים על פי הירושלמי, אף על פי שגרס כנראה כדברי הבבלי, מה שגרם לסתירה פנימית בפירושו בקשר ל"חסידים", וזה לשונו: "חסידים ואנשי מעשה שלא טעמו טעם חטא בילדותם כל שכן בזקנותם. חסידים, בעלי תשובה". המהדיר, ד' מצגר, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, סוכה, ירושלים תשנ"ד, מגיה בדברי רבנו חננאל "חסידים ואנשי מעשה. [אנשי מעשה] שלא טעמו...", ומעיר שלפי הגהתו עלינו לפרש שרבנו חננאל גרס בבבלי כמו בירושלמי, או שפירש את הירושלמי ולא את הבבלי. אך גירסתו לפני ההגהה מעידה שפירש את הבבלי על פי הירושלמי אף על פי שגרס בבבלי כמו בספרים שלנו.

נראה שבשני התלמודים העבירו את הדברים "אשרי מי שלא חטא" וייחסו אותם במפורש לאלו ואלו, לשם הבהרה. אך אפשר שהתוספתא לא התכוונה לכך אלא התייחסה לשלוש קבוצות: חסידים, אנשי מעשה ובעלי תשובה. חסידים אמרו "אשרי מי שלא חטא וכל מי שחטא ימחל", אנשי מעשה אמרו "אשרי ילדוטי שלא ביישה את זקנותי", ובעלי תשובה אמרו "אשריך זקנתי שתכפרי על ילדוטי".

על כל פנים, בבבל גרסו כמו בירושלמי, וממילא מדובר בשתי קבוצות בלבד, אך הם לא זיהו את החסידים עם בעלי התשובה אלא עם אנשי המעשה, ולכן הגיהו את נוסח הברייתא והוסיפו "חסידים" ללשון "אלו אנשי מעשה". רבנו חננאל, שהכיר את המקבילה שבירושלמי, ניסה לפרש את הבבלי על פי הירושלמי, אך לא מחק את הלשון "חסידים" גם מן הרישא.¹⁰ כתבי היד התימניים שבסוגיא שלנו גורסים ברישא של הברייתא "אנשי מעשה" בלבד, ללא חסידים, כמו במקבילות, ונראה שהגיהו את הבבלי בעקבות פירוש רבנו חננאל.

[2] תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן

דברים אלו, המיוחסים להלל הזקן, מפתיעים ביותר, במיוחד על רקע הגדרתו של הלל כענוותן בברייתא המפורסמת שבבבלי שבת ל ע"ב, "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי". קשה לדמיין אמירה ענוותנית פחות מ"אם אני כאן, הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן".¹¹ שיקולים אלו הביאו את רש"י לפרש שהלל מדבר בשמו של הקב"ה:

דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקדוש ברוך הוא, אם אני כאן הכל כאן – כל זמן שאני חפץ בבית הזה, ושכינתי שרויה בו – יהא כבודו קיים ויבאו כל כאן, ואם תחטאו ואסלק שכינתי, מי יבא כאן.¹²

אך דוד פלוסר¹³ ויאיר לורברבוים¹⁴ פירשו שדברי הלל כאן מכוונים לכל אדם באשר הוא אדם הנברא בצלם אלוהים. פלוסר רואה בכך ביטוי ל"הערכה העצמית הגבוהה"¹⁵ ול"תודעה העצמית העילאית" של הלל,¹⁶ ואילו לורברבוים מרחיק לכת ורואה בדברים אלו של הלל אף "ממד של האלה-העצמית: אני = הכול".¹⁷ לדעת שניהם הלל אינו מדבר על עצמו בלבד אלא על האדם באשר הוא אדם, הנברא בצלם אלוהים.¹⁸

תובנות אלו יפות הן, אך ספק רב אם ניתן לייחסן להלל. התחכום שבטענות אלו היה נשגב מבינתו של רש"י, כאמור, שהתקשה לייחס להלל האלהה עצמית במונח כלשהו. אף אם נאמר

- 10 ראו בהערה הקודמת.
- 11 בתוספתא סוכה ד ב (מהד' ליברמן, עמ' 272) מצאנו מאמר נוסף המיוחס להלל בשמחת בית השואבה ונראה על פניו יהיר, והוא הוא גירסת הדפוס לפיסקא [3] להלן, על פי הגהה של רש"י: "הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שני' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך". הלל עוסק בעצמו ומביא סיוע מפסוק העוסק בקב"ה. כיוצא בזה מצאנו במקום אחר שהלל מדבר לכאורה על עצמו, אך מובא סיוע לדברים מפסוק הקשור בשכינה. בויקרא רבה פרשה א, סימן ה (מהד' מרגליות, עמ' יז), נאמר: "וכן היה הלל אומר השפלותי היא הגבהתי, הגבהתי היא השפלותי. מה טעם? המגביהי לשבת המשפילי לראות". על כך ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3].
- 12 רש"י סוכה נג ע"ב, ד"ה אם אני כאן הכל כאן.
- 13 ד. Flusser, "Hillel's Self-Awareness and Jesus", in *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 509-514; השו"ר פלוסר, "מתינתו של הלל הזקן", מחניים 5 (תשנ"ג), עמ' 37-35.
- 14 י' לורברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 314-317.
- 15 "high consciousness about himself", המאמר האנגלי של פלוסר (לעיל, הערה 13), עמ' 513.
- 16 "exalted self-awareness", שם, עמ' 514.
- 17 לורברבוים (לעיל, הערה 14), עמ' 315. לדעת לורברבוים, "הכל" כאן ובמקומות אחרים משמש כינוי לקב"ה, וכך הוא מפרש את הביטוי to pan בברית החדשה ואצל אבות הכנסיה; ראו שם, עמ' 315-316, הערה 126. אך אין ללורברבוים אף דוגמא של "הכל" או to pan כשלעצמם ככינויים של האל, ופשוט הוא שאמירות כגון "או באין כל אתה כל היית" או "שהכל ברא לכבודו" או אפילו "אתה הוא הכל" רחוקות מאוד מן השימוש (הפאנתאיסטי?) במילה "הכל" עצמה ככינוי לאל.
- 18 לפלוסר, האמונה שהאדם נברא בצלם מעניקה לאדם מעמד נעלה; ללורברבוים, אמונה זו קובעת שהאדם הוא הוא האיקונין של האל; ראו לורברבוים, שם, עמ' 317; ר' לואיס, ז'לפני כבוד ענוה' – עיון באידיאל הענוה כיסוד בשפתם המוסרית של חז"ל, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח, עמ' 228-238.

שרמת התחכום של הלל הייתה גבוהה מזו של אלו שפירשו את דבריו בימי הביניים,¹⁹ כלום ייתכן שהקהל בשמחת בית השואבה היה מבין שדבריו מכוונים לאדם באשר הוא אדם, ושמשמעות הדברים היא שכל אדם ואדם הוא עולם ומלואו, באשר הוא נברא בצלם? דומה שיש לנו הוכחה לכך שאין הדבר כן – בפסוקים שהבאנו מן הברית החדשה בעניין מאמרו של בן דורו של הלל, ישו, בשמחת בית השואבה:

[לז] ויהי ביום האחרון הגדול בחג, ויעמוד ישוע ויקרא לאמר: "הוי כל צמא לך אלי, ושתה [לח] כל המאמין בי". כפי שדיבר הכתוב מקרבו יזלו נחלי מים חיים. [לט] אך כזאת דיבר על הרוח אשר עתידים המאמינים בו ליטול, כי טרם ניתנה רוח הקדש בטרם נתפאר ישוע.

הקהל הלא מתוחכם הבין שישו מדבר על נזילת מים מגופו, ולא הבין שמדובר ברוח הקודש. כלום מסוגל היה אותו קהל להבין שדברי הלל "אם אני כאן הכל כאן, ואם איני כאן מי כאן" מתייחסים לא לעצמו אלא לאדם באשר הוא אדם הנברא בצלם, ושאינ בהם שמץ של יהירות, בניגוד לתפיסה העצמית של ישו?

נראה, אפוא, שיש לפרש את הדברים בדרך אחרת. יש להניח שהלל אכן פנה לקהל הרחב, ואכן התכוון בלשון "אני" לדבר על כל אחד ואחד, וכפי שמצאנו במאמר הדומה שבפי הלל במשנה אבות א יד, "אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני", שוודאי אינו מכוון אל עצמו דווקא אלא אל האדם באשר הוא אדם. אך אין בכך אמירה תאולוגית עילאית, אלא ניסיון לעודד עלייה לרגל והשתתפות בשמחת בית השואבה.²⁰ כפי שהעירו התוספות,²¹ כך עולה מן המקבילה בירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ב-ע"ג:

הלל הזקן כד הוה חמי לון עברין בפחו הוה אמר לון דאנן הכא, מאן הכא? ולקילוסן הוא צריך? והכתיב אלף אלפין ישמשוניה וריבוא ריבון קדמוהי יקומון. כד הוה חמי לון עבדין בכושר הוה אמר די לא נן הכא, מאן הכא? שאע"פ שיש לפניו כמה קילוסין, חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל. מה טעמ' ונעים זמירות ישראל יושב תהילות ישראל.

נראה שיש לגרוס בירושלמי "עבדין בפחו", במקביל לדברים שבהמשך "עבדין בכושר", ולפרש "דאנן" כקיצור של "דאי אנן", כשהמילית ד- משמשת לפני דיבור ישיר, ו"אי" פירושי "אם". כשהלל היה רואה שעושים בפחו, דהיינו ששמחת בית השואבה הפכה להוללות, היה אומר לקהל "אם אנחנו כאן, מי כאן? ולקילוסן הוא צריך? הרי יש לו אלף אלפים ורובא רבבות של משמשים העומדים לפניו!" – ואין הקב"ה זקוק לקילוסים שלנו. אך כשהיה רואה אותם עושים בכושר, היה אומר: "אילולא היינו כאן, מי היה כאן...".

לפי זה יש לומר שהבבלי הביא רק את הדברים שאמר הלל כששמחו כראוי. אפשר שמדובר בברייתא קדומה בעברית, אף שאינה מובאת אלא בבבלי, ודברי הירושלמי הם הסבר ארמי לברייתא זו, שלא נשתמרה שם.²² אך אפשר גם שאמוראי ארץ ישראל ניסחו לראשונה את סיפור הדברים על הלל בשמחת בית השואבה, בעקבות הדגש ששם הלל במקומות אחרים על השתתפות היחיד בחובות ציבוריות,²³ ובבבל ניסחו את סיפור הדברים הארמי שביירושלמי

19 כפי שמדגישים לורברבוים (לעיל, הערה 14), ור' לואיס, שם, על סמך דברים אחרים המיוחסים להלל. אך ספק אם ניתן להסתמך על הייחוסים בספרות חז"ל, במיוחד בתחום האגדה, כדי לבנות משנה סדורה המאפיינת תנא זה או אחר. אף במקרה שלנו, כפי שנראה להלן, ייתכן מאוד שדברי הלל בפיסקא [2] הם עיבוד בבלי של דברים שנמסרו מפיו על ידי אמוראי ארץ ישראל ונשתמרו במקבילה שביירושלמי, ואילו מי שאמר "אם תבוא אל ביתי..." לא היה הלל, כפי שעולה מן התוספתא והבבלי כאן, אלא רבי אליעזר בן יעקב, כפי שעולה מן המקבילה במכילתא בחודש. ראו להלן בסמוך.

20 השימוש בגוף ראשון יחיד הוא עניין של תחביר. ראו להלן, הערה 27.

21 תוספות סוכה נג ע"א, ד"ה אם אני כאן. התוספות הביאו את הירושלמי בניסוח אחר, של קושיא ותירוץ; עיינו שם.

22 ראו ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלוי תר"ל, לו ע"א-ע"ב; ל' מוסקוביץ, "עוד על הברייתות החסרות" בירושלמי, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61 (1995), עמ' 1-21, וציטונים שם, עמ' 2, הערה 6.

23 "אל תפרוש מן הציבור" (משנה אבות ב ד); "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" (משנה אבות ב ה).

מחדש, ובעברית, בעקבות דברי הלל במשנה אבות א יד, "אם אין אני לי, מי לי?", שאותם פירשו במובן: אם אין אני כאן, מי יהיה כאן במקומי.²⁴

חג הסוכות נתפס בתודעה העממית ובהלכה כ"החג", בה"א הידיעה, המועד העיקרי של העלייה לרגל, ושמחת בית השואבה נתפסה כשיא ההשתתפות הלא-כוהנית באירועי המקדש.²⁵ לפי הירושלמי עודד הלל את הקהל להשתתף בעלייה לרגל ובשמחת בית השואבה, שכן קילוסן של ישראל חביב על הקב"ה יותר מכול. בניסוח שבבבלי, הלל היה אומר שראוי שכל אחד ואחד יבין שלא די בכך שעם ישראל יקלס את הקב"ה כקולקטיב – הציבור מורכב מיחידים, ורק אם כל יחיד ויחיד יקבל על עצמו להשתתף באופן אישי בעלייה לרגל ובשמחת בית השואבה תשרה השכינה בתוך ישראל.²⁶ כאמור, יש לדמות את דברי הלל בבבלי כאן, "אם איני כאן, מי כאן", לדבריו הזהים כמעט שבמשנה אבות א יד, "אם אין אני לי, מי לי".²⁷ דבריו בשמחת בית השואבה הם יישום אחד של הכלל שקבע במסכת אבות: אין לסמוך על אחרים, אלא יש לקחת אחריות אישית גם כלפי מפעלים ציבוריים, כי הקהל מורכב בסופו של דבר מבודדים. אם כל אחד יפטור את עצמו מהשתתפות בפעילות ציבורית בטענה שהציבור חייב ולא הוא עצמו, "מי כאן?" – אף לא אחד.

[3] אף הקב"ה אומר לו: אם את תבוא אל ביתי – אני אבוא לביתך, אם אתה לא תבוא אל ביתי – אני לא אבא לביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך

כך הגירסא בכ"י מינכן 140; כיוצא בה בכ"י אוקספורד 366, בכ"י וטיקן 134 פנים ובכתבי היד התימניים. נוסח הדפוסים – "הוא היה אומר" במקום "אף הקב"ה אומר", עם ההוספה "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי" – הוא הגדה על פי רש"י, ד"ה הכי גרסינן בתוספתא, נג ע"א. וזה לשונו של רש"י:

הכי גרסינן בתוספתא הוא היה אומר למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי אם אתה תבא לביתי. ונראה לי שאף כאן צריך לגורסה כן משום דאמר ר' יוחנן בתרה רגלוהי דבר איניש כו' ואי לא גרסינן ליה מאי שייכא דר' יוחנן הכא.

כיוצא בזה מצאנו בכ"י מינכן 95: "והוא אמ' אם אתה תבא לביתי אני אבא אל ביתך שנ' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך".²⁸ בכ"י לונדון נוספה ההגדה של רש"י לתוך

24 מלשון הבבלי עצמו עולה שהלל הזקן עצמו אינו התנא של הברייתא אלא מדובר בברייתא המביאה דברים שיוחסו להלל: "תניא: אמרו עליו על הלל הזקן...", ואפשר שבכגון זה השתמשו בלשון "תניא" לציין דברים המיוחסים לתנא אף כשהניסוח הוא ניסוח בבלי המבוסס על סיפור הדברים הארמי שנשתמר בירושלמי, ודאי אין לייחס לתנאים ממש. למקרה דומה ראו מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 92.

25 ראו ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודים של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 87-159, וראו לעיל, הדיון בפרק ד, סוגיא ד, "בעלי מומין", עיוני הפירוש לפיסקא [1], ציונים בהערות 16 ו-17.

26 להגדרת מצוות העלייה לרגל ומצוות שמחת הרגל כחובת הציבור שלגביה מוטלת אחריות על כל יחיד ויחיד, ולמקומה של שמחת בית השואבה בהגדרות אלו, ראו הנשקה, שם, עמ' 125-132.

27 לפי זה יש לומר ש"אני" בברייתא שלנו ובמשנה אבות א יד משמש בחומר תנאי קדום ככינוי סתמי, ללא משמעות תאולוגית מיוחדת, כמו one באנגלית גבוהה on בצרפתית, או כמו "אתה" בעברית מדוברת ו you באנגלית מדוברת. השוו השימוש בגוף ראשון במשנה "הירושלמית" הקדומה בבא קמא א ב, "כל שחבתי בשמירתו, הכשרתי את נוקי"; ראו י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 55. ז' בכר, אגדות התנאים כרך א, חלק א, יפו תר"פ, עמ' 4, הערה 5, רואה בתופעה תחבירית זו באגדה ובהלכה סגנון ש"קבלו עוד מהלל", ורואה בכך אמצעי רטורי ולא תחביר עברי קדום בלבד; עיינו שם.

28 גם בשאלות מצאנו את הגירסא "הוא" במקום "הקב"ה"; ראו שאלות דרב אחאי גאון, כרך ה, מהד' ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז, עמ' קד; וכן בקטע שאלות מן הגניזה – ראו י"ג אפשטיין, "שרידי שאלות", תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 493, שורה 3. ברם, מצאנו גם מקומות אחרים בקטע הגניזה שהוא שהשאלות הוגה בהם כהגהת רש"י בתלמוד, על פי רש"י או מאותם שיקולים – כגון נוסח המקבילה בתוספתא – שהניעו את רש"י. ראו שם, עמ' 490, שורה 20 ("וחזורין על העקב", כהגהת רש"י, סוכה מח ע"ב, ד"ה וחזורין); שם, עמ' 491, שורה 24 ("ולא רבוע", כפי שהוסיף רש"י שם, מט ע"א, ד"ה שכל מובח, את עניין הריבוע, בניגוד לנוסח מקצת הספרים והמקבילה בתוספתא סוכה ג טז). ראו הערת מירסקי שם, ד"ה תניא, שם עמ' קד, שעל אף הגירסא בשאלות כותב "וכנראה שהוסיפו כן בגמרא שלנו על פי רש"י והתוספתא". להגהות קדומות בנוסח הבבלי על פי מקבילה בתוספתא ראו רשב"ם בבא בתרא צו ע"ב, ד"ה הכי גרסינן בפירוש רבנו חננאל; א"ש רחנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים כתב יד ששון-לונצר ומקומו במסורת הנוסח, לונדון תשמ"ה, עמ' 8, הערה 9; ה"ל, "ללשוניותה של מסכת תמורה", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 329, ודיון בכל המקורות הללו ודוגמה נוספת אצל ש"י פרידמן, "להתהוות שינוי הגירסאות בתלמוד הבבלי", סידרא ז (תשנ"א), עמ' 78-83; ה"ל, תלמוד ערוך: השוכר את האומנין, כרך הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 27, ודוגמאות בהערה 6 שם.

נוסח הספרים באופן מלאכותי,²⁹ בכ"י אוקספורד 366 נוספו המילים "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי" לדברי הלל שבפיסקא [2] ואילו בכ"י וטיקן 134 נוסף בין השיטין "הוא הי' אומר" לצד "אף הק' היה אומ'".

בשאלת רש"י בעניין ההקשר של דברי רבי יוחנן שבפיסקא [5] נדון להלן, בעיוני הפירוש לפיסקאות [4-5]; על כל פנים, ברור מדברי רש"י עצמו שלא כך גרסו ספרי הבבלי שהיו לפניו.³⁰ כל עדי הנוסח של הבבלי, פרט לכ"י מינכן 95 ולדפוסים שהוגהו בעקבות דברי רש"י, מייחסים את המילים "אם אתה תבוא לביתי אני אבוא לביתך..." לקב"ה, לא להלל בשמו של הקב"ה – כפי שפירש רש"י בפיסקא [2] ומן הסתם גם בפיסקא [3] – וודאי לא להלל עצמו, כפי שעולה לכאורה מן המקבילה שבתוספתא. אשר לגירסת כ"י מינכן והדפוסים, "הוא היה אומר" במקום "אף הקב"ה אומר", יש לייחס גם את הייחוס הזה להגהה של רש"י, שכאמור ציטט גם את הייחוס שבתוספתא: "הוא היה אומר: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי. אם אתה תבוא..."³¹.

לרש"י היה חשוב לצטט גם את הפיסקא שלנו בשם הלל ("הוא היה אומר"), ולא בשמו של הקב"ה, לא משום שהוא שלל את הייחוס לקב"ה, אלא משום שהוא ייחס גם את הרישא להלל בשמו של הקב"ה. לשון ההצעה עם הייחוס "אף הקב"ה אומר" היה שולל את הפירוש של רש"י לרישא, שכן אם ברישא הלל אומר "אם אני כאן הכל כאן, ואם אני כאן מי כאן" בשמו של הקב"ה, מה טעם להוסיף "אף הקב"ה אומר" לפני המאמר השני? אלא על כורחו הביא רש"י מן התוספתא גם את הייחוס של הסיפא ל"הוא", דהיינו הלל, ובכך פתח את הפתח לפירוש שהן ברישא [2] הן בסיפא [3] הלל מדבר בשמו של הקב"ה.

אך דוד פלוסר³² ויאיר לורברבוים³³ שללו את הייחוס לקב"ה מכול וכול, וכפי שפירשו את דברי הלל שבפיסקא [2] כך פירשו גם כאן שהלל אומר את הדברים על עצמו, ובמשתמע על כל אדם באשר הוא אדם, והלל מביא סימוכין מדברי הקב"ה בתורה משום שהאדם נברא בצלמו של הקב"ה. פלוסר ולורברבוים רואים בכך ביטוי נוסף לתודעה העצמית הגבוהה של הלל, או אף להאלהה עצמית שלו – לא כיחיד, אלא כאדם באשר הוא שנברא בצלם.

אין לשלול את הפירוש הזה מטעמים תאולוגיים. בניגוד למאמר שבפיסקא [2], המאמר הזה כשלעצמו אינו יהיר במיוחד,³⁴ וההשוואה לקב"ה עולה רק מן הפסוק המסייע, וזה אינו בהכרח מדברי הלל. אך כבר ראינו שכל עדי הנוסח של הבבלי עד לרש"י ייחסו את הדברים במפורש לקב"ה, ואף רש"י לא הגיה אלא משום שסבר שגם את הדברים שלפני כן אמר הלל בשמו של הקב"ה. הרי שבבבלי ודאי פירשו שהקב"ה אומר "אם תבוא אל ביתי אבוא אל ביתך", בניגוד

29 בדיבור המתחיל כותב רש"י "הכי גרסינן בתוספתא: הוא היה אומר למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי, אם אתה תבא לביתי", אך ברור שהמילים "אם אתה תבא לביתי" היו בנוסח שלפניו, כבגירסת רוב כתבי היד, ואינם חלק מן ההוספה של רש"י. אך כ"י לונדון הכניס את ההוספה של רש"י באופן מכני לתוך גירסת הספרים, כדלהלן: "תניא אמרו עליו על הילל הזקן כשהיה שמו שמחת בית השואבה או' אם אני כאן הכל כאן אם אני כאן מי כאן הוא היה אומ' במקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אתו אם תבוא אף הקב"ה או' אם אתה תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך אם [אתה לא] תבוא אל ביתי אף אני לא אבוא אל ביתך שני' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך".

30 ההגהה של רש"י שורבבה לנוסח הספרים שהיו לפני בעל התוספות ד"ה אם אני כאן, סוכה נג ע"א, שנאלץ לפרש שמדובר בקב"ה: "הא דקאמר אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך לא אפשר אלא בשכינה, דהא דריש ליה מדכתיב בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך".

31 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 888, שהסתמך על דקדוקי סופרים על אתר וגירסת השאילתות (ראו לעיל, הערה 28) וכנראה לא ראה את מכלול עדויות הנוסח בבבלי, הגדיר את נוסח רוב כתבי היד בבבלי גירסת משנית לעומת גירסת כ"י מינכן 95 והדפוס. אף על פי כן פירש ליברמן את גירסת כ"י מינכן והדפוס בבבלי, ואף את לשון התוספתא, כרמו של הלל "שאף כלפי מעלה אפשר לומר אותם דברים". מכל מקום, ממכלול עדויות הנוסח עולה בבירור שדווקא הגירסת "הוא" שבכ"י מינכן 95 והדפוסים הנה משנית, חלק מן ההגהה של רש"י על פי התוספתא.

32 פלוסר (המאמר האנגלית המצוין לעיל, הערה 13), עמ' 511, הערה 10; פלוסר (המאמר העברי המצוין לעיל, הערה 13), עמ' 35-36.

33 לורברבוים (לעיל, הערה 14).

34 בפי הלל המאמר מתפרש כעניין של דרך ארץ – יש לבקר רק בבתיים של חברים "אנשי שלומנו"; ראו D. Flusser, "Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness", in: *Hillel and Jesus* (ed. J. H. Charlesworth and L. L. Johns), Minneapolis 1997, pp. 87-91, והמקבילות שפלוסר מביא שם מן הספרות הזורואסטריית (עמ' 89 שם, וציון בהערה 57 שם), וממתי כ יב-יד (עמ' 90 שם). מקבילות אלו מוכיחות בהחלט שאין לשלול את הייחוס להלל מטעמים תאולוגיים ושאינן דבריו נועזים כלל וכלל. אף על פי כן, הערות מן המקבילות ועדות הנוסח בבבלי מכריעות את הכף לטובת הפירוש שלפיו הדובר הוא הקב"ה, ומדובר בגלגול של דרשה על דברי הקב"ה בשמות כ כד, וכפי שנראה להלן בסמוך.

לטענת ליברמן שגירסא זו משנית היא בבבלי. זאת ועוד: גם העדות התנאית הכוללת מכריעה את הכף לטובת הפירוש שלפיו הקב"ה מדבר, ולא הלל. אף שבתוספתא מצאנו שהלל אומר גם "למקום שאני אוהב שם רגליי מוליכות אותי" וגם "אם תבוא לביתי, אבוא לביתך...", ואין רמז לכך שהקב"ה מדבר, במכילתא בחודש פרשה יא (מהדר' הורוביץ-רבין, עמ' 243) הדברים מיוחסים לרבי אליעזר בן יעקב, ושם ברור שמדובר בפרשנות לשמות כ כד, ואם כן, מדובר בדברי הקב"ה:

בכל המקום וגו'. שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור להאמר בגבולין; ר' אליעזר בן יעקב אומר, **אם תבא לביתי, אבא לביתך, ואם לא תבא לביתי, לא אבא לביתך, מקום שלבי אוהב, שם רגלי מוליכות אותי.** מכאן אמרו, כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת, שכינה עמהם, שנאמר (תהלים פב א) אלהים נצב בעדת אל; ומנין אפילו שלשה שדנין, שנאמר (תהלים פב א) בקרב אלהים ישפוט; ומנין אפילו שנים, שנאמר (מלאכי ג טז) אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו; ומנין אפילו אחד, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך.

מן המכילתא ברור שמדובר בדברי הקב"ה, משום שמדובר בפרשנות של רבי אליעזר בן יעקב לפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". "אם תבא לביתי" הוא פירוש ל"בכל המקום אשר אזכיר את שמי", דהיינו, בכל המקום אשר יזכירו ישראל את שמי, ו"אבוא אל ביתך" הוא פירוש ל"אבוא אליך וברכתך", ואף הדברים "מקום שלבי אוהב, שם רגלי מוליכות אותי" הם אנתרופומורפיזם המתייחס לקב"ה – כשם שבני אדם מטבע הדברים נמשכים למקומות שבהם נותנים להם להרגיש נוח, כך הקב"ה בא למקומות שבהם מזכירים ומשבחים את שמו. כיוצא בזה מצאנו באבות דרבי נתן א, פרק יב, ואבות דרבי נתן ב, פרק כז, שהדברים מוסבים על הקב"ה, המשמר את ישראל בתוך מחניהם שעה שהם הולכים להקביל פני שכינה במקדש.

נראה שדרשה זו לשמות כ כד היא שיוחסה להלל הזקן במעמד של שמחת בית השואבה, ובתור דרשה על פסוק ברור שהגוף הראשון שבפירוש התנאי, כמו הגוף הראשון המשמש בפסוק, מתייחס לקב"ה, ואין צורך לציין זאת במפורש. אך בתוספתא טושטש מעמד המאמר כדרשה לפסוק והפסוק הועבר מתחילת הדרשה לסופה, משום שביקשו לשלבו במסגרת דברי השירות והתשבחות שנאמרו במקדש, ומדרשי הכתובים אינם דברי שירות ותשבחות. אף על פי כן, המשמעות המקורית של הדברים לא זזה ממקומה, ובבבלי נשתמר בצדק מעמד הדברים כדברי הקב"ה, עד שהוגה הנוסח על פי התוספתא בעקבות דברי רש"י.

5-4. אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפוך, ודאטפוך אטפוניה. אמר רבי יוחנן: רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה.

שיבוצן של שתי הפיסקאות הללו כאן מתמיה. פיסקא [4] הנה מובאה ממשנה אבות א ו, אך היא מובאת ללא לשון "תנן" או כל לשון הצעה אחרת. אמנם גם במשנה אבות מדובר בהלל, כך שהלשון "אף הוא" מתאימה לאחר פיסקאות [2-3], אך ברור שהאירוע הזה לא התרחש בשמחת בית השואבה, שהרי אין בעזרה לא מים ולא גולגולת, ומכל המעשים והמאמרים המיוחסים בספרות חז"ל להלל קשה להבין מה ראה בעל הסוגיא שלנו להביא דווקא את זה כאן.

הקשר בין פיסקא [5] לפיסקא [4] מתברר מתוך המעשה שבפיסקא [6], שם מתפרשים דברי רבי יוחנן שבפיסקא [5], "רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה" כעניין להובלה לתביעת נפשו למות דווקא, וכעונשו של המטביע אחרים שמובל למים כדי שיטביעו אותו. אך גם עניין זה קשה, שכן אם אכן ההקשר המקורי של דברי רבי יוחנן כאן הוא מעשה הלל והגולגולת, וכוונתם שהרגליים מוליכות את האדם למותו בעל כורחו, כיצד התגלגלה גירסא עברית של דבריו להקשר המשמח של תוספתא סוכה ד ג, ובפי הלל הזקן דווקא, ובקשר לדברים שהובאו בבבלי בפיסקא [3] דווקא? וזה לשון התוספתא (מהדר' ליברמן, עמ' 272):

הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שני' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.

קושי זה הביא את רש"י להגיה בבבלי כלשון התוספתא, וכפי שראינו הרישא של התוספתא "למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי" שובץ במקצת עדי הבבלי, כולל הדפוס, בפיסקא [2] או בפיסקא [3]. לפי רש"י, בעקבות השימוש בביטוי "לשם רגליי מוליכות אותי" בהקשר משמח בפי הלל, הביאו את הדברים הדומים שאמר רבי יוחנן בארמית בקשר למוות. אך גירסת רש"י אינה אלא הגהה על פי התוספתא, ופיסקא [4], המובאת סמוך לפני פיסקא [5] בכל הגירסאות, היא ודאי ההקשר המקורי של דברי רבי יוחנן שבפיסקא [5]. אך אם כן הדבר, מיקומן של פיסקאות [4-6] כולן טעון הסבר. ועוד: כלום ייתכן שצירוף מקרים הוא שבבבלי מצאנו סמוך לדברי הלל בשמחת בית השואבה גירסא ארמית של מאמר הרגליים, בפי רבי יוחנן, ובתוספתא מצאנו במסגרת דברי הלל בשמחת בית השואבה גירסא עברית של אותו מאמר ממש?

כדי לעמוד על ההקשר המקורי של הדברים המובאים בתוספתא ובבבלי, כדאי לחזור ולהשוות בין המובא בירושלמי, בתוספתא ובבבלי בקשר להלל הזקן ושמחת בית השואבה:

בבלי סוכה נג ע"א	תוספתא סוכה ד ג	ירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ב-ע"ג
<p>תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן.</p> <p>אף הקב"ה אומר לו: אם תבא אל ביתי – אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי – אני לא אבא אל ביתך, שנאמר (שמות כ כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.</p> <p>אף הוא ראה גלגלת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפור, ומטיפיך יטופון.</p> <p>אמר רבי יוחנן: רגלוהי דבר איניש אינן ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה.</p>	<p>הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שני' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.</p>	<p>הלל הזקן כד הוה חמי לון עברין בפחו הוה אמר לון דאנן הכא, מאן הכא? ולקילוסן הוא צריך? והכתיב אלף אלפין ישמשוניה וריבוא ריבון קדמוהי יקומו. כד הוה חמי לון עבדין בכושר הוה אמר די לא נן הכא, מאן הכא? שאע"פ שיש לפניו כמה קילוסין, חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל. מה טעמ' ונעים זמירות ישראל יושב תהילות ישראל.</p>

הנה בירושלמי אין זכר לחומר תנאי כל שהוא בקשר להלל, אלא סיפור דברים ארמי המקביל לדברי הלל שבברייתא שבפיסקא [2], שאין לה מקבילה בירושלמי. לעיל שיערנו שייתכן שהברייתא שבפיסקא [2] עצמה היא ברייתא בבליית שיסודה בסיפור הארמי המאוחר שבירושלמי, ואם כן הדבר, אין בספרות התנאית ייחוס מפורש להלל של דברים שנאמרו בשעת שמחת בית השואבה דווקא, שכן בתוספתא סוכה ד ג (מהד' ליברמן, עמ' 272) מצאנו רק "הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך..." ללא התייחסות מפורשת לשמחת בית השואבה. אפשר שהדברים הובאו במסגרת הדיון בשמחת בית השואבה משום שמסדר התוספתא חש שהם מסוג הדברים שהיו מתאימים להיאמר בשמחת בית השואבה.

נראה, אפוא, שהדברים שהובאו בתוספתא, בירושלמי ובבבלי נשאבו מקבצים מקבילים של דברי תנאים ואמוראים שנאמרו בקשר למשניות המיוחסות להלל במשנה אבות א-יב-יד, ב ד-ז. קבצים כאלה נשתמרו באבות דרבי נתן נוסחא א, פרק יב, ונוסחא ב, פרק כז. נביא כאן את לשון נוסחא ב, פרק כז:

הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי: אם אין אני לי מי לי אם [לא] זכיתי [אני] לעצמי בעולם הזה מי יזכה לי לחיי העולם הבא. אבא אין לי אימא אין לי [אח אין לי]. אברהם אבינו אינו יכול לפדות את ישמעאל. אבינו יצחק אינו יכול לפדות את עשו. (ואם) ואפילו [אם] נותנים הם את ממונם אינם יכולים לפדות את עצמם שנאמר ויקר פדיון נפשם (תהלים מט ט). יקרה היא הנפש הזו שכל מי שהוא חוטא בה אין לו תשלומים...

הה"א אם תבוא לביתי אבוא לביתך ואם לא תבוא לביתי לא אבוא לביתך: הה"א אם תבוא לביתי אני אבוא לביתך אלו ישראל שמניחים כספם וזהבם ועולין לירושלים לעשות שלשה רגלים והשכינה מחזרת עליהם ומברכתן שנאמר והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים (ויקרא כו יב). דבר אחר אם תבוא לביתי אבוא לביתך אלו ישראל שמניחין גרנותיהן וגתותיהם ועולין לירושלים שלש רגלים והקדוש ב"ה חוזר עליהם ומברכין שנאמר אבוא אליך וברכתך (שמות כ כ):

[הה"א] דאנן בה מן בה ואין לית אנן בה מן בה. ומה הוא הפוך בה והפוך בה דכולא בה ומינה לא תזוע שאין לך מדה טובה יותר ממנה. בן הא הא אומר לפום צערא אגרא: דאנן בה מן בה מעשה בהלל הזקן שהיה יושב על בית השואבה ובני אדם עומדים ומתפללים ראה אותם שגבה לבם. אמר להם יודעים אתם שאנו (או שבחנו) [ושבחינו] כלום והלא [יש] לפניו אלף אלפים ורבי רבבות של מלאכי השרת שיעבדו אותו שנאמר היש מספר לגודויו (איוב כה ג) ואין לית אנן בה מן בה. כיון שראה אותם שנשבר לבם. אמר להם והלא יש לפניו אלף אלפים ורבי רבבות של מלאכי השרת ואינו רוצה בשבחן של כולם אלא בשבחן של ישראל שנאמר (משח) [משוח] אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל (שמואל ב כג א) ואומר ואתה קדוש יושב תהלות ישראל (מזמור כב ד):

ומה הוא הפוך בה והפוך בה דכולא בה ומנה לא תזוע שאין לך מדה טובה ממנה בן הי הי אומר לפום צערא אגרא. מעשה בחמר אחד שבא אצל הלל הזקן א"ל רבי ראה מה אנו יתרים מכם שאתם מצטערים בכל הדרך הזו ועולים מבבל לירושלים ואני יוצא מפתח ביתי ולן בפתחה של ירושלים. (המתין) [שתק והמתין] לו זמן א"ל בכמה את משכיר לי חמורך מכאן ועד [מיאם] [אמאום]. א"ל [בדינר]. עד לוד בכמה. א"ל בשנים. עד קיסרין בכמה. א"ל בשלש. א"ל ראה אני לפי שאני מרבה את הדרך את מרבה את השכר א"ל הן לפי הדרך הוא השכר. א"ל לא יהו שכר רגלי כשכר רגלי הבהמה הוא שהיה הלל מקיים לפום צערא אגרא:

מעשה ברבי יהושע שהיה בא בדרך וראה גלגולת אחת צפה על פני המים. אמר לה על דאטפך אטפוך ולמטיפיך יטופון:

ועוד ה' דברים היה אומר בלשון הבבליים נגד שמא אבד שמיה. ודלא מוסיף יסיף. ודאשתמש בתגא חלף. ודלא שמש חכימיא קטלא חייב. ודשמש ולא מקיים חייב קטלי קטילין: נגד שמא אבד שמיה יצא שם פלוני בעיר. פלוני נאה פלוני גבור. למחר את מבקשו אין אתה יודע אימתי נפטר מן העולם...

בין אם נניח שקובץ זה או כיוצא בו עמד לפני עורכי הסוגיא שלנו והקטעים המקבילים שבתוספתא ובירושלמי ובין אם לאו, קובץ זה יכול ללמד אותנו כמה עקרונות בהבנת תהליך גיבוש הסוגיא והמקבילות:

1. בעלי קובצי אגדה הביאו דברים המיוחסים מפורשות לתנא אחד בהקשר של תנא אחר, בין משום שלא הקפידו על ייחוס הדברים בין משום שראו חשיבות בהבאת ייחוסים חלופיים לאותם מעשים ומאמרים, כדרכם של חוקרי התלמוד בימינו המקפידים לציין מקבילות וחילופי נוסחאות. אין ספק שבעל הקובץ שבאבות דרבי נתן נוסחא ב הכיר את משנה אבות ב ט, המייחסת את סיפור הגולגולת להלל, ואף על פי כן הביא את סיפור הגולגולת בייחוס לרבי יהושע משום שהכיר גם מסורת זו.
2. בעלי קובצי אגדה תרגמו באופן חופשי מעברית לארמית ולהפך, מבלי לחשוש למעמד הדברים כמשנה, ברייתא או סיפור דברים בעלמא. כך מובאים הדברים המיוחסים להלל בברייתא שבסוגיא שלנו בלשון "דאנן בה מן בה, ואין לית אנן בה מן בה".

3. מוטיבים המיוחסים בקובץ אחד לסיפור אחד עלולים לרחף ולהיצמד בקבצים אחרים למאמר אחר. כך בקובץ הזה הדברים "דאנן בה מן בה" מיוחסים להלל בבית השואבה, אך בתוספתא ייחסו לו במעמד ההוא דווקא את המאמר שלפני כן בקובץ שבאבות דרבי נתן נוסחא ב, "אם תבוא לביתי אבוא לביתך".

דומה שעל פי עקרונות אלו ניתן להבין את גלגול הדברים במקבילות שלנו. נשתמרו קבצים של מאמרים של הלל הזקן, מעשים בהלל הזקן, מימרות שהובאו ממקומות אחרים כדי לפרש מאמרים או מעשים בהלל הזקן ומקבילות למעשים בהלל הזקן שנאמרו בקשר לחכמים אחרים. בנסיבות אלו ניתן בנקל להבין כיצד עוברים מוטיבים ממעשה אחד למשנהו, ואין להתפלא על כך שסיפור דברים בירושלמי הופך לברייתא בבבלי, ודברים המיוחסים להלל בתוספתא במסגרת שמחת בית השואבה ובהקשר חיובי מאוד מיוחסים בבבלי לרבי יוחנן, בתור פירוש לדברים אחרים של הלל שנאמרו בעניין המוות, או להפך. הניזילות שבמוטיבים הללו ודאי נובעת מכך שהם שימשו בפועל בדרשות עממיות, עד כדי כך שנשתמרו עקבות קלושים ביותר לשלבים השונים בהתפתחות הדברים.

לפי זה יש לומר שהן הבבלי הן התוספתא שאבו ממקור ארוך יותר שבו שולבו המוטיבים הלל, שמחת בית השואבה, הובלת האדם על ידי רגליו, גולגולת על פני המים, תנאים ואמוראים, כגון זה שהשתמר באבות דרבי נתן. אך סביר להניח שכפל התפקידים שבו משמשים חלק מן המוטיבים הללו, וכפל הייחוסים וחילופי השפה שמצאנו בהם, קדמו לעריכת הבבלי או התוספתא, והם תולדה של נסיבות של מסירה ודרשה יצירתית שעבדה וחזרה ועבדה אותם מוטיבים.

על כל פנים, דברי רבי יוחנן שבפיסקא [5] מתפרשים היטב כפירוש לדברי הלל שבפיסקא [4], כפי שעולה מן הסיפור שבפיסקא [6]: הקדוש ברוך הוא גורם לאדם להיות במקום ששם הוא צריך להיות בשעת מותו, כגון גולגולת זו שנדונה למות במים משום שהטביעה אחרים – ואף מטביעה יודמן על ידי הקב"ה למים כשתגיע שעתו. הוא הדין לעבדי שלמה, שהקב"ה הסב אותם להגיע למחוזא דלזו דווקא כדי למות שם. אין צורך, אפוא, להניח שבעל הגמרא שלנו ביקש להסב את דברי רבי יוחנן על דברי הלל בשמחת בית השואבה,³⁵ וכפי שפירש רש"י כשהגיה על פי התוספתא.³⁶

ברם, בקובץ שממנו שאבו בעלי הגמרא שלנו את דברי רבי יוחנן, משנה אבות ב ט, שעליה היו דברים אלו מוסבים, לא הובאה כלשונה אלא בפרפרזה, ולכן היא לא צוטטה בלשון "תנן". כך מצאנו ברוב העדים שהגיעו לידינו שני הבדלים בין נוסח הסיפור שבפיסקא [4] לבין נוסח המשנה אבות ב ט. במקום "על פני המים" כנוסח המשנה גורסים כ"י לונדון, כתבי היד התימניים וקטע בולוניה 117 "בנהר", ובמקום [ולסוף] מטיפין יטופן" כנוסח המשנה גורסים כתבי היד לונדון, וטיקן 134, מינכן 95 ומינכן 140 "ודאטפון יאטפוניה", ובכתבי היד התימניים מצאנו שיבוש של נוסח זה, "ומעטפוניה יעטפוניה". מסיבה זו לא הובאה המשנה בפיסקא [4] בלשון "תנן". בכ"י אוקספורד 366 ובדפוסים הגיהו את הלשון על פי המשנה, ואף על פי כן לא הוסיפו לנוסח התלמוד את לשון ההצעה "תנן".

[5-6] אמר רבי יוחנן: רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה. הנהו תרתי כושאי דהוו קיימי קמי שלמה, אליחרף ואחיה בני שישא, סופרים דשלמה הוו. יומא חד חזייה למלאך המות דהוה קא עציב. אמר ליה: אמאי עציבת? – אמר ליה: דקא בעו מינאי הני תרתי כושאי דיתבי הכא. מסרינהו לשעירים שדרינהו למחוזא דלזו. כי מטו למחוזא דלזו שכיבו. למחר חזיא מלאך המות דהוה קבדת, אמר ליה: אמאי בדיחת? – אמר ליה: באתר דבעו מינאי תמן שדרינהו. מיד פתח שלמה ואמר: רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה

35 ראו ליברמן (לעיל, הערה 31).

36 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [3].

מקבילה למימרא זו וסיפור זה מצאנו בירושלמי כלאים ט ג, לב ע"ג, ובמקבילה בירושלמי כתובות יב ג, לה ע"ב. זה לשון הירושלמי כתובות:

רבי יונה בשם ר' חמא בר חנינא: ריגלוי דבר נש אינון מובלין יתיה כל הן דמיתבעי, דכתיב ויאמר יי' מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמו' גלעד, וימת בתוך ביתו, לא תמן. אליחורף ואחייה תרי' איסקריטורי דשלמה. חמא מלאך מות' מסתכל בון וחרוק בשיניו, אמ' מילה ויהבון בחללה. אזל ונסבתון מן תמן. אתא גחירך. קם ליה קיבליה, א"ל: ההיא שעתא הוות אחרוק בשיניו וכדון את גחירך? אמ' ליה: אמ' לי רחמנא דנסף לאליחורף ואחייה מן גוא חללה, ואמרין מאן יהב לי אלין להון דשלחי' מינסבינין? ויהב בליבך למיעבד כן בגין דנעביד שליחות. אזל ואיטפל בהון מן תמן.

ברם, כפי שראינו לעיל בעיוני הפירוש לפיסקאות [4-5], סביר להניח שהבבלי לא הביא את הדברים ישירות מן המקבילות בירושלמי כלאים או כתובות אלא מקובץ של חומרים הקשורים בהלל הזקן, ושם הובאו הדברים במסגרת מעשה הלל והגולגולת שבפיסקא [4] לעיל ומשנה אבות ב ט. אף על פי כן, נראה שנוסח הדברים שבבבלי, בין אם הוא הובא מקובץ כזה ובין אם הוא נוסח על ידי עורכי הסוגיא שלנו, משני הוא לעומת המקבילות שבירושלמי כלאים וכתובות. המימרא המובאת בפי רבי יונה בשם רבי חמא בר חנינא בירושלמי מובאת בשם רבי יוחנן בבבלי, כדרכן של מימרות ארץ-ישראליות להתייחס בבבלי לרבי יוחנן.³⁷ הסיפור שבירושלמי מסתבר: שלמה המלך גונו את אליחורף ואחייה בחלל, דהיינו בור, כדי שמלאך המוות לא ימצא אותם, אך דווקא הקב"ה הסיתו לעשות כן, כי מקום זה הוא המקום שממנו תיתבענה נפשותיהם. לעומת זאת, בבבלי שולח אותם שלמה המלך למחוזא דלזו, שם מלאך המוות אינו שולט לפי ברייתא שנשתמרה רק בברייתא בבבלי סוטה מו ע"ב:³⁸

תניא: היא לזו שצובעין בה תכלת, היא לזו שבא סנחריב ולא בבלה, נבוכדנצר ולא החריבה, ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה, אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן – יוצאין חוץ לחומה והן מתים.

נראה שבסוגיא שלנו בבבלי החליפו את החלל בלזו בעקבות דברי רבי אלעזר בר מרום משם רבי פנחס בר חמא שנשתמרו בבראשית רבה פרשה סט, סימן ח (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 798):

ר' לעזר בר מרום מש' ר' פינחס בר חמא: לזו היה עומד על פתח המערה והיה הלז חלול ונכנסים דרך הלז למערה ודרך המערה לעיר, הה"ד: ויראו השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לו הראנו נא את מבוא העיר ועשינו עמך חסד. ויראם את מבוא העיר ויכו את העיר לפי חרב ואת האיש ואת כל משפחתו שילחו (שופטים א כד-כה).

המסורת הבבלית, ולפיה העיר לזו הייתה מוגנת מפני סנחריב ונבוכדנצר, והיא מוגנת מפני מלאך המוות, יסודה ודאי בסיפור בשופטים א כב-כו ולפיו התקשו בני יוסף שעלו על העיר למצוא את "מבוא העיר", אך גם בדברי יעקב בבראשית כח יז, "מה נורא המקום הזה". ברם, בניגוד לסיפור המקורי שבירושלמי ולפיו ניסה שלמה באופן מילולי "להחביא" את עבדיו מפני מלאך המוות כדי שלא ימצא אותם, מהלך שנועד לכישלון, קשה להבין את מטרתם של מנסחי הסיפור בבבלי שהמירו את החלל ב"מחוזא דלזו". ממה נפשך: אם מלאך המוות אכן אינו יכול לעבור שם, כדברי הברייתא בסוטה מו ע"ב, אזי מה משמעות קביעתו של הקב"ה שנפשותיהם של עבדי שלמה תיתבענה דווקא שם? ואף אם טובב הקב"ה את הדברים כדי שיגיעו לשם, כיצד שלט בהם מלאך המוות בהגיעם לשם, הרי זקני העיר אינם מתים עד שמחליטים מיזמתם לצאת מחוץ לחומה, ומחוץ לחומה אינו המקום שממנו נתבעו נפשות עבדי שלמה.

מסיבות אלו נראה ברור שהאגדה שלנו בבבלי מתפלמסת נגד התפיסה המגית שעולה מתוך הברייתא שבבבלי סוטה. בעל האגדה שלנו המיר את החלל הסתמי שבסיפור שהיה לפניו בחלל

37 ראו ציונים לעיל, פרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', הערה 48.

38 לשון הברייתא שבבבלי שורבבה לדפוס בראשית רבה, פרשה סט, סימן יט; ראו ההערה במהדורת תיאודור-אלבק, שם, עמ' 798, שורה 1.

שבמחוזא דלזו דווקא, משום שביקש לערער על תפיסה מגית שלפיה יש מקומות החסינים בפני מלאך המוות. אדרבה – רומז בעל הסוגיא שלנו – לא זו בלבד שלמוות יש שליטה במחוזא דלזו, וכל ניסיון של שלמה המלך לסכל את רצונו של הקב"ה באמצעות חכמתו, הגדולה מזו של מלאך המוות, נועד לכישלון, אלא שיש אנשים שדווקא נועדו למות במחוזא דלזו, ואינם יכולים למות אלא במחוזא דלזו.

[7] תניא, אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמח שמחת בית השואבה היה נוטל שמנה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו

ברייתא זו מובאת גם בתוספתא סוכה ד ד (מהד' ליברמן, עמ' 272) ובירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג, אלא שבתוספתא מצאנו שהאבוקות לא היו נוגעות "בארץ" (במקום "זו בוז" בירושלמי ובבבלי), ובירושלמי מצאנו אבוקות "של זהב" (במקום "של אור" בתוספתא ובבבלי).

להטוטנים ודאי יכולים להתגאות בכך שהחפצים שהם זורקים אינם נוגעים זה בזה, והם יכולים להתגאות בכך שהחפצים אינם נופלים לארץ, אך הלשון "ולא היה אחד מהן נוגע בארץ" שבתוספתא מוקשה במקצתו, שכן "נופל לארץ" מיבעי. אפשר שבמקור גם בתוספתא היה הנוסח "נוגע בחברו" או כיוצא בזה, והלשון "בארץ" בתוספתא מושפע מהמשך הדברים, "וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ".

אשר לנוסח "אבוקות של זהב" שבירושלמי, נראה שגרסני הברייתא שבירושלמי התקשו להבין את הביטוי "אבוקות של אור", שהרי כל אבוקה היא של אור, ולכן גרסו של זהב, בדומה ל"מנורות של זהב" שבמשנה סוכה ה ב. יצוין שגם בלשון המשנה נחלקו העדים, כשעדי הנוסח המושפעים מן הבבלי גורסים במשנה סוכה ה ד "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפנייהם באבוקות של אור", אך בכתבי היד מן הטיפוס הארץ-ישראלי לא מצאנו "של אור", שהרי פשוט הוא שכל אבוקה היא של אור, וכפי שהעיר שמואל קרויס: "ובכן 'של אור' אולי גלוסי הוא, להורות שהאבוקה דולקת".³⁹ מפתיע, אפוא, שבתוספתא מצאנו בכל העדים "אבוקות של אור", אך נראה שרצו להדגיש שכל האבוקות דלקו כל הזמן ולא כבו. לעומת זאת, הביטוי "אבוקות של זהב" שבירושלמי אינו מסתבר, שכן אבוקה אינה אלא מוט עץ מוצת, או חבילה של מוטות עץ מוצתים שלפעמים "כללו בתוכם נעורת הממולחת בשעווה, בחלב, בזפת ובשרף".⁴⁰ ושמא ראו גרסני הברייתא שבירושלמי לנגד עיניהם ידיות של זהב שבתוכן שובצו המוטות המוצתים.

בין אם מדובר באבוקות של זהב בין אם לאו, אין ספק ששמונה האבוקות מזכירות את המנורות של זהב ש"היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם", לפי משנה סוכה ה ב. והנה, לפי החישובים שבירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב, בקושי היה מספיק מקום בעזרה למנורה אחת כזאת בגובה מאה אמה, והספיק המקום לשתיים או יותר על דרך נס, ולפי המסורת הבבלית, שהמנורות היו בגובה חמישים אמה, כנראה היו שתי מנורות לכל היותר, שכן "מנורות של זהב היו שם", ומיעוט רבים שתיים. הרי שלפי המסורת התלמודית הודלקו שמונה נרות שמן גדולים בעזרה בשמחות בית השואבה, ולפי מה שנמסר כאן, רבן שמעון בן גמליאל היה מרקד עם שמונה אבוקות.

דומה שאין זה צירוף מקרים. כפי שטענו לעיל,⁴¹ שמחת בית השואבה היא תחליף שהנהיגו בימי הלל הזקן, לאחר מותו של הורדוס, כדי להחליף שני טקסים שהנהיג במקדש בהשפעה זרה, או לפחות להאפיל עליהם: (1) ניסוך המים בחג; (2) הדלקת נר או נרות בעזרה בחנוכה, לכבוד השמש הנולדת מחדש כשהימים מתחילים להתארך בתקופת טבת. הדלקת האורים הועברה מדצמבר לחג הסוכות כדי לשרש ממנה את הקשר ללידת השמש. אף שיערנו במקום אחר⁴² שהטקס שערכו הכהונים בכל לילה של שמחת בית השואבה, המתואר במשנה סוכה ד ד,

39 ש' קרויס, קדמוניות התלמוד כרך ב, חלק א, תל אביב תרפ"ט, עמ' 59.

40 קרויס, שם, הערה 3.

41 ראו הציון בהערה 1 לעיל.

42 מ' בנובין, "הורדוס וחנוכה", ציון סח (תשס"ג), עמ' 32.

הגיעו לשער היוצא ממזרח, הפכו פניהן למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ופניהם קדמה, והמה משתחיים קדמה לשמש – ואנו ליה עינינו. ר' יהודה אומר: היו שונין ואומרין אנו ליה וליה עינינו,

הוא חזרה בתשובה מטקס השתחויה "קדמה לשמש" שנהג בימי הורדוס בחנוכה. אף על פי שהדלקת אורים בחנוכה המשיכה גם בימי בית הלל ואילך, כטקס ביתי שנערך מחוץ למקדש, דומה שהדלקת האורים בשמחת בית השואבה, תחליף נוסף להדלקת אורים במקדש בחנוכה, אף היא הייתה כרוכה בהדלקת שמונה אורים, בין אם נראה בכך הד לנרות חנוכה שהודלקו לשיטת בית הלל בסדר עולה בכל ימי החג ובין אם נראה בכך רמז לשמונת ימי החג.

וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן. וזו היא קידה

במקבילה שבתוספתא סוכה ד ד (מהד' ליברמן, עמ' 272): "מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה, שוחה ונושק וזוקף מיד", ובמקבילה שבירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג: "נועץ גודלו בארץ וכורע, ומיד היה נזקף", ואילו לפי הבבלי היה נועץ "שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף". אך נראה שהיינו הך. לפי התוספתא, רבן שמעון גמליאל סימן בקרקע שלפניו את המקום שאותו הוא יישק בפיו, נשק את הקרקע בפיו במקום הזה מבלי לכרוע ברך, ומיד נזקף. כך גם לפי הבבלי, אלא שלפי הבבלי נעץ שני אגודלים בקרקע לפני שהוריד את הראש ונשק את הקרקע, מה שמקל קצת מבחינת האיזון. לפי הירושלמי נראה אמנם שרבן שמעון בן גמליאל כרע ברך והשתחוה כרגיל, אלא שעשה זאת בשעה שאגודל אחד היה נעוץ בקרקע. ברם, אין זו הכוונה. מיד בסמוך הירושלמי מבחין בין כריעה לבריכה, ומכאן שכריעה לפי הירושלמי אינה כריעת ברך אלא הכפפת כל הגוף בבת אחת, וכפי שתיארו בתוספתא ובבבלי. הכפפה זו מכונה בבבלי קידה, אולי משום שהקדקוד בלבד מגיע לקרקע, ובירושלמי כריעה, אבל מה שנכרע אינו הברך אלא הגוף כולו.⁴³

[10-8] לוי אחוי קידה קמיה דרבי, ואיטלע. והא גרמא ליה? והאמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע, ומנו – לוי! – הא והא גרמא ליה. לוי הוה מטייל קמיה דרבי בתמני סכיני

סוגיא קצרה זו מובאת כלשונה גם בבבלי מגילה כב ע"ב, וגם שם דרך אגב, לאחר אזכור השתחויה במסגרת דיון בנפילת אפיים בתענית ציבור. לעומת זאת, בבבלי תענית כה ע"א מצאנו סוגיא הפוכה שעיקר עניינה הטחת הדברים כלפי מעלה:

לוי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, אמר לפניו: רבונו של עולם! עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך. אתא מיטרא, ואיטלע. אמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה – ואיטלע, ומנו – לוי. והא גרמא ליה? והא לוי אחוי קידה קמיה דרבי ואיטלע! – הא והא גרמא ליה.

אף על פי שהבבלי בכל המקומות סבור "הא והא גרמא ליה", ותירוץ זה הוא יפה ומשמעותי מאוד, שכן הוא מצביע על כך שההשגחה פועלת דרך הטבע ובמקביל לו, במקרה זה דווקא ניתן להראות שמדובר ב"תרי עובדי". לוי בן סיסי עצמו לא הצטלע אלא בעקבות הדגמת ההשתחויה, כפי שעולה לא רק מן הבבלי אלא גם מן המקבילה בירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג, המובאת גם בבראשית רבה פרשה לט, סימן יב (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 377):

אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה? ר' חיייה רבה הראה כריעה לפני רבי ונפסח ונתרפא. לוי בר סיסי הראה בריכה לפני רבי ונפסח ולא נתרפא.

43 אף בבבלי "כרע" אין פירושו כריעת ברך, אלא קימור הגו כולו בצורת רי"ש. ראו מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 598.

אך הסיפור על הטחת הדברים כלפי מעלה מסופר באופן שונה בירושלמי תענית ג ח, סו ע"ד:

לוי בן סיסי באו הגייסות לעירו. נטל ספר תורה ועלה לראש הגג, אמר: רבון העולמים אין בטלית חדא מילה מן הדין ספר אוריתא ייעלון לון, ואין לא ייזלון לון. מיד איתבעון ולא אשתכחון.

תלמידיה עבד כן, יבשת ידיה ואזלון לון.

תלמיד תלמידיה עבד כן, לא יבשת ידיה ולא אזלון לון. לומר שאין שוטה נפגע ולא בשר המת מרגיש באוזמל.

לפי הירושלמי לוי לא בדיוק הטיח דברים כלפי מעלה אלא ניסה את ה', העמיד אותו במבחן, והוא הצליח ולא נענש על כך. אך כשתלמידו עשה כן הוא אמנם הצליח אך נענש בייבוש היד, דהיינו סוג של פגיעה בגפיים הדומה לצליעה. כשתלמידו תלמידו עשה כן לא היה למעשה שום תוצאה, לא מבחינת האפקטיביות שלו ולא מבחינת העונש על החוצפה כלפי מעלה.

בבבלי המירו את התענית על הגייסות בתענית גשמים הנפוצה יותר בסיפורים כאלה, ואת תלמידו של לוי בלוי,⁴⁴ ואת ייבוש היד בצליעת הרגל – מן הסתם בעקבות הסיפור האותנטי שהיה מוכר להם על כך שלוי צלע. אלא שגלגול ספרותי זה הפך לבעיה כשניסו לעמוד על הנסיבות שאכן גרמו לצליעתו של לוי, וכאן השיבו "הא והא גרמא ליה", דהיינו, הטיח דברים כלפי מעלה, ולאחר מכן, כשבא להדגים קידה בפני רבי, ניצל הקב"ה את פגיעותו בשעה שסיכן את עצמו בהדגמת הקידה והעניש אותו על שהטיח דברים כלפי מעלה.

נראה שבשלב הראשון סיפרו בבבלי תענית רק על הטחת הדברים כלפי מעלה, ובבבלי סוכה ובבבלי מגילה רק על הדגמת הקידה בפני רבי. בשלב מאוחר יותר שמו לב לכפילות שבגורמים, והעירו בכל מקום על הגורם השני, וקבעו "הא והא גרמא ליה".

נשאר רק לשאול אם הסוגיא שלנו הביאה את עניין הקידה ממגילה, או להפך. מפני שהסיפור מופיע בירושלמי כאן, הדעת נותנת שהוא נקשר במקור לברייתא שלנו בעניין רבן שמעון בן גמליאל והקידה שלו, והוא משמש שימוש משני במגילה כב ע"ב. ולא זו בלבד שמוצא הסיפור כאן, אלא נראה שלוי הדגים את הכריעה בפני רבי כדי להסביר לו כיצד רקד אבי אבותיו של רבי בשמחת בית השואבה. כלום צירוף מקרים הוא שרבן שמעון בן גמליאל רקד עם שמונה עצמים ביד וקד קידה, ולוי רקד לפני רבי עם שמונה עצמים ביד וקד לפני קידה? דומה שלא. מספר הדברים סבור היה שלוי ביקש להדגים בפני רבי את שני תרגילי ההתעמלות שנהג בהם זקן וקנו בשמחת בית השואבה.

כך עולה גם מן המקבילה בירושלמי סוכה ה ד, נה ע"ג:

אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמונה אבוקות של זהב, ולא היה אחד מהן נוגע בחברו. וכשהיה כורע היה נועץ גודלו בארץ וכורע ומיד היה נזקף. אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה? ר' חיייה רבה הראה כריעה לפני רבי ונפסח ונתרפא. לוי בר סיסי הראה בריכה לפני רבי ונפסח ולא נתרפא.

לכאורה חסרה כאן תשובה לשאלה "אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה", ואף המקבילה בבראשית רבה פרשה לט, סימן יב, אינה מספקת הקשר נאות למעשי רבי חייא ולוי, וגם בה מצאנו שמקשים "אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה", ללא תשובה:⁴⁵

תני אילו ברכות ששוחים בהם, ראשונה תחילה וסוף, מודים תחילה וסוף, ואם שוחה על כל ברכה וברכה מלמדים אותו שלא ישחה, ר' יצחק בר' נחמן בשם ר' יהושע בן לוי כהן גדול תחילת כל ברכה והמלך תחילת כל ברכה וסוף כל ברכה, ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי מי שהיה כורע לא היה נזקף עד שהיה גומר כל תפילתו ה"ה דכת' ויהי ככלות שלמה להתפלל

44 ראו ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים, תל אביב תשס"א, עמ' 139-140.

45 כפי שכבר העירו תיאודור-אלבק על אתר, עמ' 377, בפירושו לשורה 3.

אל י"י את כל התפילה והתחנה הזאת קם מלפני מזבח י"י מכרוע על ברכיו וגו' (מלכים א ח נד), אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה, ר' חייא רבה הראה כריעה לפני ר' ונפסח ונתרפא, לוי בן סוסי הראה בריכה לפני ר' ונפסח ולא נתרפא.

נראה ברור שמוצא הדין "אי זו היא כריעה ואי זו היא בריכה? ר' חייא רבה הראה כריעה לפני רבי ונפסח ונתרפא, לוי בר סוסי הראה בריכה לפני רבי ונפסח ולא נתרפא" הוא בירושלמי סוכה, ובבראשית רבה הובא משם משום שהזכירו כריעה ו"כרוע על ברכיו". והנה, בירושלמי סוכה ברור שההדגמות הן הן התשובות! ועלינו להניח שרבי שאל את תלמידיו, כששנו את הברייתא על אבי אבותיו שכרע בשמחת בית השואבה, "איזו היא כריעה ואי זו היא בריכה", והתשובה היא בהדגמות, מה שכמובן אי אפשר לרשום בסוגיא עצמה.

שמואל קמיה שבור מלכא בתמניא מזגי חמרא. אביי קמיה דרבה בתמניא ביעי, ואמרי לה בארבעה ביעי

אגב אֶזכור הלהטוטים במסגרת שמחת בית השואבה וההדגמה של לוי בפני רבי שבאה בעקבות דיון בעניין זה, הבבלי מעיר ששני אמוראים בבליים אף הם היו מוכשרים בתחום הלהטוטנות.

[11-13] תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה – תמיד של שחר, משם – לתפלה, משם – לקרבן מוסף, משם – לתפלת המוספין, משם – לבית המדרש, משם – לאכילה ושתייה, משם – לתפלת המנחה, משם – לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך – לשמחת בית השואבה. אינני? והאמר רבי יוחנן: שבועה שלא אישן שלשה ימים – מלקין אותו וישן לאלתר! – אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה, דהוּוּ מנמנמי אכתפא דהרדי

ברייתא זו מובאת גם במקבילות בתוספתא סוכה ד ה (מהד' ליברמן, עמ' 273) ובירושלמי סוכה ה ב, נה ע"ב, בשינויים קלים. בירושלמי אף הקשו על האפשרות להימנע כליל משינה במשך ימי חג הסוכות מעניין שבועה שלא אישן שלושה ימים, כמו בבבלי, והביאו אותו תירוץ: "והא תני: שבוע' שלא אישן ג' ימי' מלקין אותו וישן מיד! מתנמנמין היו", אלא שבירושלמי "שבועה שלא אישן שלושה ימים מלקין אותו וישן מיד" הוא ברייתא, ולא מימרא של רבי יוחנן, ונשאלת השאלה: אם הכירו בעלי הגמרא שלנו את המקבילה שבירושלמי, מדוע ייחסו ברייתא לרבי יוחנן? ואם לא הכירו בעלי הגמרא שלנו את המקבילה שבירושלמי, כיצד ייתכן שהשיבו אותה תשובה בדיוק, ואף השתמשו בלשון דומה, "דהוּוּ מנמנמי"?

כפי שהראנו במקום אחר,⁴⁶ מצאנו שבירושלמי נדרים ב א, לו ע"ב, הדברים מובאים ללא ציון כחלק מהיגד ארוך יותר: "שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד. שבועה שלא אוכל ג' ימים ממתנין אותו עד שיאכל ומלקין אותו". נראה שהחומר הארץ-ישראלי הגיע לבבל ללא ייחוס, ובבבל הוא יוחס לרבי יוחנן, אך למעשה מדובר בברייתא. כן מצינו בכמה מקומות שחומר תנאי מיוחס לרבי יוחנן.⁴⁷ אך אפשר גם שירושלמי סוכה מביא את הדברים מן הסוגיא בירושלמי נדרים. היות שהדברים הובאו בנדרים ללא ציון, סברו בעלי הסוגיא בסוכה שמדובר בברייתא, כשלמעשה מדובר היה במימרא של רבי יוחנן.⁴⁸

46 מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 267.

47 ראו שם, הערה 7, וציונים שם; לעיל, ליד הערה 37, וציון בהערה 37 שם.

48 והשוו יפה עינים לשבועות כה ע"א: "בירושלמי נמצא לשון תני גם על מימרא".