

הסוגיא השתים עשרה – ייסורין (ה ע"א - ה ע"ב)

- [1] אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שנאמר: ובני רשף יגביהו עוף (איוב ה ז). ואין עוף אלא תורה, שנאמר: התעף עיניך בו ואיננו (משלי כג ה). ואין רשף אלא יסורין, שנאמר: מזי רעב ולחומי רשף (דברים לב כד).
- [2] אמר ליה רבי יוחנן: הא, אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, שנאמר: ויאמר אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך (שמות טו כו), אלא [3] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכווערין ועוכרין אותו, שנאמר: נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר (תהלים לט ג). ואין טוב אלא תורה, שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו (משלי ד ב).
- [4] אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן; נתן להם תורה לישראל, ושמח, שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו (שם).
- [5] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, שנאמר: נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' (איכה ג מ). פשפש ולא מצא – יתלה בבטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). ואם תלה ולא מצא – בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב).
- [6] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקב"ה חפץ בו – מדכאו ביסורין, שנאמר: וה' חפץ דכאו החלי (ישעיה נג ז). יכול אפילו לא קבלם מאהבה? תלמוד לומר: אם תשים אשם נפשו (שם), מה אשם – לדעת, אף יסורין לדעת. ואם קבלם מה שכרו? יראה זרע יאריך ימים (שם). ולא עוד, אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנא': וחפץ ה' בידו יצלח (שם).
- [7] פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא.
- [8] חד אמר: אלו הם יסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב).
- [9] וחד אמר: אלו הם יסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר: ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי (תהלים סו כ).
- [10] אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא, הכי אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: אלו ואלו יסורין של אהבה הן, שנאמ': כי את אשר יאהב ה' יוכיח
- א. דין אמוראי בענין ייסורין ותלמוד תורה, המסתיים במובאה ממשלי ד ב
- ב. דרשה אמוראית נוספת על משלי ד ב
- ג. שתי מימרות של רבא בשם רב סחורה בשם רב הונא בענין ייסורין
- ד. דין אמוראי ארץ ישראלי בהגדרת ייסורין של אהבה

(משלי ג יב). אלא מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב)? אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו, קל וחומר משן ועין. מה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה.

[11] והיינו דר' שמעון בן לקיש. דאמר רשב"ל: נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין. נאמר ברית במלח, דכתיב: ולא תשבית מלח ברית (ויקרא ב יג), ונאמר ברית ביסורין, דכתיב: אלה דברי הברית (דברים כח טט). מה ברית האמור במלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין, יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם.

[12] תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא. תורה מנין? שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). ארץ ישראל, דכתיב: כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך (דברים ח ה), וכתיב בתריה: כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה (דברים ח ז). העולם הבא, דכתיב: כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר (משלי י כג).

ה. שתי ברייתות בענין יסורין, דיון בשנייה, וברייתא שלישיית המובאת במסגרת הדיון

[13] תני תנא קמיה דר' יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו, מוחלין לו על כל עונותיו.

[14] אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים, דכתיב: בחסד ואמת יכופר עון. חסד זו גמילות חסדים, שנאמר: רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד (משלי כא כא). אמת זו תורה, שנאמר: אמת קנה ואל תמכר (משלי כג כג). אלא קובר את בניו מנין?

[15] תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי: אתיא עון עון. כתיב הכא: בחסד ואמת יכופר עון (משלי טו ו), וכתיב התם: ומשלם עון אבות אל חיק בניהם (ירמיה לב יח).

[16] א"ר יוחנן: נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה.

ו. מימרא של רבי יוחנן ודיון בה

[17] ונגעים לא? והתניא: כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה.

[18] מזבח כפרה הווי, יסורין של אהבה לא הווי.

[19] ואי בעית אימא: הא לן והא להו.

[20] ואי בעית אימא: הא בצנעא הא בפרהסיא.

[21] ובנים לא? היכי דמי? אילימא דהווי להו ומתו, והא א"ר יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר!

[22] אלא: הא דלא הווי ליה כלל, והא דהווי ליה ומתו.

[23] ר' חייא בר אבא חלש. על לגביה ר' יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שברן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

ז. ארבעה מעשים בייסורין עם דיון קצר במעשה השני

[24] ר' יוחנן חלש. על לגביה ר' חנינא. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שברן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

[25] אמאי? לוקים ר' יוחנן לנפשיה!

[26] אמרי: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

[27] ר' אלעזר חלש. על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל. גלייה לדרעיה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי ר' אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשת, שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואי משום מזוני, לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. ואי משום בני, דין גרמא דעשיראה ביר. אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה: על דא ודאי קא בכית. ובכו תרוייהו. אדהכי והכי אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

[28] רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה: רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה: לעיין מר במיליה. אמר להו: ומי חשידנא בעיניכו? אמרו ליה: מי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא? אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא, לימא. אמרו ליה: הכי שמיע לן, דלא יהיב מר שיבשא לאריסיה. אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה! אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי, בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא והוה חמרא, ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזרבן בדמי דחמרא.

מסורת התלמוד

[1] השווה דברי רבי יצחק בסוף הסוגיא הקודמת. [2] אמר רבי יוחנן הא אפילו תינקות... יודעין אותו בבלי גיטין כט ע"א; חולין פא ע"ב. [3] השווה בבלי שבת לב ע"ב; איכה רבה א כ. [4] השווה תנחומא א תרומה ג; תנחומא בובר תרומה ב. [6] השווה בראשית רבה צב א. [8] בראשית רבה צב א; תנחומא בובר מקץ טז. [10] קל וחומר משן ועין... על אחת כמה וכמה בראשית רבה צב א; תנחומא כי תצא ב. שממרקין כל גופו של אדם השווה בראשית רבה סב ב. [11] השווה מכילתא בחודש י; ספרא נדבה פרק יד סימן ו; ספרי דברים לב. [12] מכילתא בחודש י; ספרי דברים לב; תנחומא א שמות א א; מדרש תהלים צד ב; שמות רבה א א. ולעניין עולם הבא השווה גם בראשית רבה ט ח. [13] כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים השווה ירושלמי תענית ד ב, סח ע"א; מגילה ג ו, עד ע"ב; בבלי בבא קמא יז ע"א; סנהדרין צח ע"ב; עבודה זרה ה ע"ב. וראה גם בבלי ראש השנה יח ע"א. וקובר את בנו השווה בבלי שבת קה ע"ב; מועד קטן כה ע"א. [15] אתיא עון עון השווה שבועות ט ע"ב. [16] נגעים ובנים השווה מדרש תנאים לדברים כג כב; בבלי שבת לב ע"ב; תנחומא א מצורע א; תנחומא בובר מצורע ב. וראה גם ספרא בהר פרשה ג פרק ד; תוספתא בבא מציעא ג כה, עמ' 79; בבלי בבא מציעא נח ע"ב. [17] כל מי שיש בו... מזבח כפרה. אליהו רבה ה. [21] דין גרמא דעשיראה ביר בבא בתרא קטז ע"א. [23-27] השווה שיר השירים רבה ב לה. חביבין עליך יסורין מכילתא בחודש י; ספרי דברים לב; בבלי בבא מציעא פה ע"א; בבלי סנהדרין קא ע"א; תנחומא א יתרו טז; מדרש תהלים צד ב, קיח טז. [23-26] רבי חייא בר אבא חלש. על לגביה רבי יוחנן... רבי יוחנן חלש. על לגביה רבי חנינא שיר השירים רבה ב לה. [26] אין חבוש... מבית האסורים בבלי נדרים ז ע"ב; מדרש תהלים יח ל. [27] רבי אלעזר חלש... גלייה לדרעיה... אמאי קא בכית... להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא פסיקתא דרב כהנא יא כג; קהלת רבה יא א; בבלי תענית כה ע"א. אחד המרבה ואחד הממעט... לשמים משנה מנחות יג יא. לא כל אדם... שולחנות דרך ארץ רבה ג ד. [28] תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא ראה בבא מציעא פג ע"א. דלא יהיב מר שיבשא לאריסיה ראה משנה בבא מציעא ט א; גיטין נו ע"א.

רש"י

אפילו תינקות של בית רבן יודעים שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש: אם שמוע תשמע... כל המחלה אשר שמתי (שמות טו כו) וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב, כבר למדו. החשיתי מטוב מן התורה וכאבי נעבר מכה עכורה. המוכר עצב שפירש הימנו דבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו. ושמה שהרי הקדוש ברוך הוא מזהירים מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אחר שנתנה להם. פשפש ולא מצא לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוי יסורין הללו לבא. אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה. יסורין של אהבה הקדוש ברוך הוא מייסרו בעולם הזה בלא שום עון, כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו. וה' חפץ דכאו החלי מי שהקדוש ברוך הוא חפץ בו, מחלהו ביסורין. אשם קרבן. נפשו מדעתו. דבר זה שאשרי אדם אשר תיסרנו יה, מתורתך תלמדנו כלומר מתורתך אנו למדין אותו. נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית אחר הקללות נאמר, במשנה תורה. אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסינן. ודרך חיים חיי העולם הבא, הויין לו תוכחות מוסר לאדם. ובנים קא סלקא דעתיה הקובר את בניו. ארבע מראות שאַת ותולדתה, בהרת ותולדתה. בהרת עוזה – כשלג, שניה לה – כסיד ההיכל. שאת – כצמר לבן, שניה לה – כקרום ביצה. הא לן והא להו בארץ ישראל, שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן – אינן יסורין של אהבה, בבל, שאין טעונין שילוח, והן מזבח כפרה – הוו יסורין של אהבה. בצנעא תחת בגדיו. דין גרמא דעשיראה ביר זה עצם של בן עשירי, שמת לו. ביר כמו בר, וצר עצם פחות מכשעורה ממנו בסודרו לעגמת נפש, וגברא רבא כרבי יוחנן לא באו לו יסורין שאינן של אהבה. דהוו להו בנים ומתו הוו להו יסורין של אהבה, שהאבלות מכפרת על עונותיו. גלייה רבי יוחנן לדרעיה ונפל נהורא שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד, כדאמרינן בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים (בבא מציעא פד ע"א). אי משום תורה שלא למדת הרבה כרצונך, אחד המרבה ואחד הממעט לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (קי ע"א). נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח ובמנחה ריח ניחוח, ללמדך שאחד המרבה וכו'. אי משום מזוני שאינך עשיר. על דא ודאי קא בכית על זה ודאי יש לך לבכות. דני חביות. תקיפו החמיצו. ליעיין מר במיליה יפשפש במעשיו. אי איכא דשמיע עלי מילתא, לימא אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בו, יודיעני. שבישא חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (בבא מציעא קג ע"א) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ י). מי שביק לי מידי מיניה וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו? בתר גנבא גנוב כו' הגונב מן הגנב, אף הוא טועם טעם גנבה.

תקציר הסוגיא

סוגיא זו היא קובץ של חומר בנושא ייסורין, המוצג כדיון ארוך ומפותל. חלק א הארץ ישראלי וחלק ג הבבלי דנים ביחס שבין ייסורין ללימוד תורה. בחלק א נאמר שלימוד תורה מגן מפני עונשם של ייסורין, ולהפך, ייסורין באים כעונש על ביטול תורה. בחלק ג נאמר שייסורין מכפרים על חטא, ובהיעדר חטא יש לתלות את העונש בעון ביטול תורה. ואם לא ביטל תורה, הרי שייסורין של אהבה¹ הן. המקבל ייסורין אלו באהבה, תלמודו מתקיים בידו. בחלק א מובאת דרשה של ריש לקיש לאיוב ה' ז שעובדה על ידי רבי יצחק בסוגיא הקודמת, וזאת הסיבה למיקום הסוגיא שלנו כאן. חלק א מסתיים במובאה ממשלי ד ב המובילה לחלק ב, שמשמש כמאמר מוסגר, ואשר בו דרשה נוספת לפסוק זה. בחלק ג משמש הביטוי "ייסורין של אהבה" במובן ייסורין ללא חטא, וחלק ד מורכב מדיון ארץ ישראלי על המושג "ייסורין של אהבה", אבל במובן אחר: ייסורים פרופורציונליים לחטא שעליו הם מכפרים, שאינם מונעים מהאדם תפילה או תלמוד תורה. דיון זה מסתיים במספר מימרות אמוראיות בעניין ייסורין וכפרה, נושא הזוכה לחיזוק בחלק ה, שבו סדרה של ברייתות בנידון. בראש חלק ו אומר רבי יוחנן: "נגעים ובנים אינן ייסורין של אהבה", מימרא המתפרשת לכמה פנים בהמשך. חלק ז מורכב מארבעה סיפורי ייסורין, עם דיון קצר בסיפור השני. בשלושת הסיפורים הראשונים מדובר בביקור חולים, ובכל אחד מהם מוצג רבי יוחנן כחולה או כמבקר. כולם מסתיימים בריפוי נסי של החולה על ידי המבקר, לאחר שהחולה מתאונן על מר גורלו וטוען שייסורין אינם חביבים עליו: "לא הן ולא שכן". הסיפור הרביעי עוסק בייסורין כלכליים, והמסר הפוך: הסבל מוצג כעונש "מידה כנגד מידה", וכתזכורת לחטא שממנו התעלם החוטא.

עיון מגלה שבמקור הדברים הוצגו בסוגיא שלנו, באופן מאוד ברור, שתי גישות מנוגדות לשאלת הייסורין: גישה אחת היא הדעה הקלסית, אשר לפיה הסבל הוא בעל ערך רב ומשמש ככפרה אישית, ככפרה לכלל ישראל או ככור היתוך המזכה בשכר לעתיד לבוא. לעומתה הוצגה דעתו הרדיקלית של רבי יוחנן, אשר לפיה לסבל, לפחות בגילוייו הקשים ביותר, אין כל ערך, ואין לראות בו סמל לאהבה אלוהית. שתי נקודות המבט הללו הוצגו במקור הדברים זו לצד זו ללא הערת עורך וללא ניסיון לשלב ביניהן, סגנון עריכה אופייני לעורך סוגיות האגדה בפרק שלנו (השוה במיוחד סוגיות יח, "בית הכנסת", וכה, "ברכי נפשי", להלן). אך עורך מאוחר העיר על החומר והוסיף עליו, וזאת כדי לטשטש את המסר הרדיקלי של רבי יוחנן.

מבנה הסוגיא ומהלכה

כאמור בדיון בסוגיא הקודמת, סוגיא זו הינה חלק מחטיבה של עשר סוגיות באגדה, והיא חריגה במערך סוגיות זה משתי בחינות:

- (א) הסוגיא שלנו היא הסטייה הראשונה של בעל חטיבת האגדה שלנו מנושא קריאת שמע;
 (ב) פרט לסוגיא זו, שאר הסוגיות בחטיבת האגדה הראשונה עוסקות בנושא התפילה במובן זה או אחר.

חריגות אלה אינן מקריות: אין ספק שהבלטת נושא הייסורין במקום זה דווקא, היא מלאכת מחשבת של עורך הפרק.¹

ונראה ליתן טעם לדבר: לקראת סוף המסכת, בבבלי ברכות סא ע"ב, מצאנו סוגיית אגדה נוספת בעניין ייסורין ותלמוד תורה, סיפור מותו של רבי עקיבא, סוגיא המוסבת על הדרשה "ובכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך", המובאת במשנה האחרונה במסכת, ברכות ט ה. הסוגיא ההיא מציגה את העמדה הקלסית של רבי עקיבא, הרואה בייסורין ערך חיובי. בסוגיא שלנו באה

1 העילה הפורמלית להכנסת קובץ זה כאן היא הדמיון שבין המימרא הראשונה בקובץ זה למימרא האחרונה בקובץ הקודם. ואף על פי כן אין לראות בכך הצדקה להכנסת הקובץ הארוך בעניין ייסורין כאן, שהרי הערך יכול היה להסתפק בהצמדת המימרא של ריש לקיש [1] לסוף הסוגיא הקודמת. יצוין שהסוגיא הבאה, "אבא בנימין", נקשרת אף היא לסוגיא יא, "מטתו", ולא לסוגיא שלנו, מה שמדגיש את אופיה הזר של סוגיית ייסורין בחטיבת האגדה בפירקין.

אמנם עמדה זו לידי ביטוי, אבל לצדה מצאנו עמדה אחרת, זו של רבי יוחנן, השולל את ערכם של ייסורין. כפי שהציע ריצ'רד לואיס,² דומה שהסוגיא שלנו היא מעין תגובה לסיפור מותו של רבי עקיבא. ונראה שבעל הסוגיא שלנו רצה למקם תגובה זו במקום מקביל במסכת לסוגיא ההיא, בחטיבת האגדה הקשורה למשנה הראשונה בפרק, המקבילה מבחינת מיקומה לחטיבת האגדה המוסבת על המשנה האחרונה בפרק.

כדרכו,³ שיבץ עורך חטיבת האגדה שלנו בסוגיא שתי גישות מנוגדות לעניין הייסורין זו לצד זו, מבלי לעמת ביניהן:

א – הגישה הקלסית, המשתקפת בדברי התנאים והאמוראים, אשר לפיה נועדו ייסורין לכפר על חטאי היחיד או הכלל, ולזכות את הסובל בשכר באחריתו.

ב – הגישה המיוחסת בסוגיא המקורית כאן לרבי יוחנן, אשר לפיה יש ייסורין בלא חטא וללא שכר הולם בצדם, ייסורין שאינם לא של תוכחה ולא של אהבה.

אך דעתו של רבי יוחנן, שהובלטה בסוגיא המקורית במימרא ובעובדה, טושטשה על ידי עורך מאוחר יותר, שניסה לגשר בין שתי הגישות.

הסוגיא כמות שהיא לפנינו, רצופת קשיים. ואלו הם:

(1) המונח "ייסורין של אהבה" מופיע בשלושה הקשרים שונים בסוגיא, בשניים או בשלושה מובנים שונים: במימרא הראשונה של רב הונא [5],⁴ ייסורין של אהבה הם ייסורין ללא חטא. במחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל [7-11] מוגדרים ייסורין של אהבה כייסורין רגילים של תוכחה (שהרי הם ממרקים גופו ועוונותיו של אדם ומוציאים אותו לחירות של חיי העולם הבא), אבל במינון נסבל. ואילו המקשה בפיסקא [17] מניח ש"ייסורין של אהבה" הם ייסורין המשמשים "מזבח כפרה", פירוש שאינו הולם במדויק לא את השימוש הראשון במונח ולא את השני, שהרי אם מדובר בייסורין ללא חטא אין צורך בכפרה, ואם מדובר בייסורין של כפרה במינון נסבל, ייתכנו ייסורין שהם "מזבח כפרה" שאינם ייסורין של אהבה.

(2) כאמור, בפיסקא [5] מוגדרים "ייסורין של אהבה" כייסורין ללא חטא. אבל ניסוח הדברים מחוספס במקצת: "אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תורה... ואם תלה ולא מצא, בידוע שיסורין של אהבה הם...". "יתלה בביטול תורה" אין פירושו "יפשפש בביטול תורה", אלא ייחס את הייסורין לעוון ביטול תורה, דהיינו: יניח שהעונש בא לו בעוון ביטול תורה, שהרי אין לך אדם שהוגה בתורה יומם ולילה ממש. וכך משמש הפועל "תלה" בכל מקום.⁵ אין היגיון אפוא בהמשך: "ואם תלה ולא מצא, בידוע שייסורין של אהבה הם", שהרי תלייה, מעצם טיבה, אינה גוררת אחריה מציאה.

(3) בפיסקא [10] אומר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא:⁶ "אלו ואלו ייסורין של אהבה הן, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח". בהקשר הנוכחי "אלו ואלו" פירושו ייסורין שאינם מונעים תלמוד תורה וייסורין שאינם מונעים תפילה. אבל קשה להבין אם כך את ההוכחה מן הפסוק "כי את אשר יאהב ה' יוכיח". ולא עוד, אלא שקשה להבין את המחלוקת בין רבי יעקב בר אידי לרבי אחא בר חנינא, ואת "ההכרעה" של רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: הרי ייסורין שאינם מונעים תלמוד תורה (ייסורין קלים יחסית) גם לא ימנעו תפילה ולהפך, ואין כאן מחלוקת עקרונית אלא מחלוקת ב"משמעות דורשין" בלבד, ולכן אין טעם בדברים "אלו ואלו". זאת ועוד: אם אכן לדעת רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא ייסורין של אהבה

2 בשיעור לזכר רועי שוקרון ז"ל, שנשא במכון שכטר ללימודי היהדות בכ"ה באב תשנ"ח, יום השנה הראשון לנפילתו בלבנון.
3 ראה להלן, סוגיא יח, "בית הכנסת", תחילת מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", וסוגיא כח, "ברכי נפשי", סוף מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

4 כך בכל כתבי היד: "אמר רבה/רבא (בר/אמר רב סחורה) אמר רב הונא". בדפוס: "אמר רבא ואיתימא רב חסדא".

5 למשל, משנה נדה ח ב, ט ג; ירושלמי יומא ו ד, מג ע"ד; ובבלי בבא בתרא קט ע"ב.

6 כך בכתב יד פירנצה, ללא "הכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן", ומסתבר שגירסא זו היא המקורית. ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [10].

הם ייסורין קלים יחסית, מדוע הוא מדבר בהמשך אותה מימרא בשבחם של ייסורין "הממרקין כל גופו של אדם"?

(4) בפסקא [21] מניח בעל הסוגיא שדברי רבי יוחנן: "דין גרמא דעשיראה ביר", המובאים מן המעשה שבפסקא [27], אמורים להביע הערכה לשכול, והיותו בגדר "ייסורין של אהבה". אך כפי שכבר הראה דוד קריימר,⁷ פשוט יותר לפרש את דברי רבי יוחנן הפוך: השכול הוא כאב גדול מכדי היות ייסורין של אהבה. רבי יוחנן אומר לרבי אלעזר בפסקא [27]: סבלי כָּאָב שכול גדול מסבלך כמי שאין לו בנים, ולכן אין לך סיבה לבכות. רבי יוחנן קובל על מר גורלו, ואינו רואה שום תועלת, זכות או "חביבות", בשכול, ולכן הוא פוסל שכול מהיות ייסורין של אהבה [16]. לדעת קריימר מטעה הפרשנות לדברים שבפסקא [21] במודע, ועל ידי הבאת הסיפור ששימש מקור לדברי רבי יוחנן שבפסקא [21], "בעל הסוגיא מזמין אותנו לשקול מחדש ובסופו של דבר לדחות את מסקנתו כאן (= בפסקא [21])".⁸ אך קריימר אינו מסביר מה ראה בעל הסוגיא להוציא את הדברים מפשוטם מלכתחילה.

(5) מה פשר הסיפור על רב הונא בסוף הסוגיא? מהי מטרת העורך בהעמידו הפסד כלכלי כשווה ערך לכאבים פיזיים, גסיסה ושכול? כלום אין כאן אנטיקלימקס גס או נימה של לעג? הרי ממה נפשך: אם מטרתו של בעל הסוגיא היא לסיים בחזרה לעמדת רעי איוב: "אין ייסורין ללא חטא", מדוע בחר לספר על ייסורין שהם כלכליים בלבד? ואם לא רצה לחזור לעמדת רעי איוב, מדוע בכלל הביא סיפור זה, תחת סיום הסוגיא בסיפור המרשים על רבי יוחנן ורבי אלעזר?

דומה שניתן יהיה להבין את כל התופעות הללו אם נבחין בין שלושה סוגים של חומר בסוגיא:

א. חומר תנאי או אמוראי אותנטי שנמסר כלשונו – או כפי שנמסר לבעל הסוגיא או עם תיקונים קלים, כדרכן של מימרות בכל הש"ס;

ב. מלאכת עורך הסוגיא, שביקש להציג את עמדת רבי יוחנן לצד העמדה המקובלת;

ג. תוספות לסוגיא, שנוספו על ידי בעל עמדה אחרת מזו של בעל הסוגיא, שביקש לטשטש את עמדת רבי יוחנן.

את הסוגיא המקורית בנה העורך משני האלמנטים הראשונים, ובה הנגיד כאמור בין שתי דעות בענייני ייסורין: העמדה הקלסית ("אין ייסורין בלא חטא"; "ייסורין ממרקין עוונותיו של אדם"; ייסורין מזכין את הסובל בשכר) ועמדת רבי יוחנן, אשר לפיה אין בייסורין תועלת. יצוין שכבר בשלב הזה הביא בעל הסוגיא מימרות של אמוראי בבל, המודעים לעמדתו הרדיקלית של רבי יוחנן, ומנסים לעמעם במקצת את משמעה המקורי.

לרובד מקורי זה של הסוגיא שייך רוב החומר שבפסקאות [16-1] ו-[27-23]. פסקאות [17-22] ו-[28] הן תוספות של המוסיף המאוחר, אשר ביקש לטשטש את המסר הרדיקלי שבדברי רבי יוחנן. אותו בעל גמרא הוסיף תוספות גם לפסקאות [5], [7], [10] ו-[11], ובכך גרם לרוב הסתירות והקשיים הנזכרים לעיל. הבה נסקור את הסוגיא המקורית פסקא פסקא. העורך המקורי של הסוגיא פתח בדיון בין רבי יוחנן לריש לקיש:

[1] אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה יסורין בדילין דימנו, שנאמר: ובני רשף יגביהו עוף

7 D. Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, New York and Oxford 1995, p. 195
8 שם. וראה ההפניה שם בהערה 16 ל-*From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 125. אך אין הנידון דומה לראיה: בדוגמאות של פראאדה אין חוסר היגיון ביחידה הבודדת, כמו בפירוש ל"דין גרמא דעשיראה ביר" בפסקא [21] כאן, ואין גם סתירה פנימית. שהרי פראאדה, שלא כמו קריימר, מייחס את היחידות שבספרי למחברים שונים (ראה עמ' 126 שם, וכפי שמשמע משם הספר *From Tradition to Commentary*), ורואה בהיבטי הזמן שבטקסט פוליפוני טכניקה של עריכה בלבד. לעומת זאת, קריימר שולל את האפשרות לשחזר תת רבדים בתוך הבבלי, והוא יוצא מתוך הנחה שהטקסט הערוך משקף עמדה אחידה, תפיסה המביאה אותו להנחות אבסורד פעם אחר פעם. וראה הביקורת של י' אלמן על ספרו של קריימר, *JQR* 89 (1999), pp. 361-386, ולהלן, הערות 14 ו-32. למרבה האכזבה בחר אלמן שלא לדון בסוגיא שלנו במאמריו היפים על ייסורין בבבלי, ב-*Jewish Quarterly Review* 80 (1990), pp. 315-339, ו-*Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1990-91), pp. 35-67.

(איוב ה ז). ואין עוף אלא תורה, שנאמר: התעיק עיניך בו ואיננו (משלי כג ה). ואין רשף אלא יסורין, שנאמר: מזי רעב ולחומי רשף (דברים לב כד).

[2] אמר ליה רבי יוחנן: הא, אפילו תינקות של בית רבן יודעין אותן, שנאמר: ויאמר אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך (שמות טו כו),

[3] אלא כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכווערין ועוכרין אותן, שנאמר: נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר (תהלים לט ג). ואין טוב אלא תורה, שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזבו (משלי ד ב).

המימרא של רבי יוחנן [3] צריכה להתפרש כאירוניה. ריש לקיש [1] מציג כאן את העמדה הקלסית: ייסורין הם עונש, והזכות שבתלמוד תורה מגינה מפני עונש מעין זה. ואילו רבי יוחנן טוען שאין היגיון בייסורין מלכתחילה, ואדרבה, מי שלומד תורה חושף עצמו לייסורין יותר ממי שאינו לומד תורה, שכן "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכווערין ועוכרין אותן". והרי תלמיד חכם שלמד תורה "אפשר לו לעסוק בתורה", ואף על פי כן אין אפשרות של ממש שיהגה בתורה יומם ולילה פשוטו כמשמעו, ועל כל ביטול תורה הקב"ה מביא עליו ייסורין מכווערין שעוכרין אותן. אירוניה זו משתמעת מן המילים "יסורין מכווערין ועוכרין אותן", ומעצם היות דברי רבי יוחנן תגובה לדברי ריש לקיש. שהרי אם התכוון רבי יוחנן לומר בצורה לא אירונית שייסורין באים כעונש על ביטול "רציני" של תורה, גם על זה ניתן לומר "הא אפילו תינקות של בית רבן יודעין אותן". מאי שנא ביטול תורה מכל שאר החטאים שעליהם נענש אדם בייסורין? ולא עוד, אלא שהפסוק המובא כראיה המובנת מאליה של תינקות של בית רבן לעמדת ריש לקיש, ניתן להתפרש גם לעניין ביטול תורה: "ויאמר, אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך... והאזנת למצותיו..." (שמות טו כו). נראה אפוא שיש לראות בדברי רבי יוחנן טרוניה נגד ייסורין, ברוח דבריו להלן בפיסקאות [14], [16] ו-[24], וברוח הנאמר באיוב ד יח: "הן בעבדיו לא יאמין, ובמלאכיו ישים תהלה..."

לאחר מובאה קצרה, המהווה סטייה מגוף הסוגיא, ואשר בָּהּ דרשה נוספת על משלי ד ב [4], מביא העורך שתי מימרות של רב הונא, המציג עמדת ביניים בין עמדת ריש לקיש לעמדת רבי יוחנן (כפי שנראה להלן, המילים באותיות הקטנות אינן שייכות לרובד המקורי של הסוגיא):

[5] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, שנאמר: נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' (איכה ג מ). פשפש ולא מצא – יתלה בבטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יד ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). ואם תלה ולא מצא – בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב).

[6] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקב"ה הפץ בו – מדכאו ביסורין, שנאמר: וה' הפץ דכאו החלי (ישעיה נג י). יכול אפילו לא קבלם מאהבה? תלמוד לומר: אם תשים אשם נפשו (שם), מה אשם לדעת, אף יסורין לדעת. ואם קבלם מה שכרו? יראה זרע יאריך ימים (שם). ולא עוד, אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר: וחפץ ה' בידו יצלח (שם).

המימרא הראשונה (פיסקא [5] ללא המילים "ואם תלה... יוכיח") היא מעין ניסוח אחר של דברי רבי יוחנן שבפיסקא [3], ניסוח המתעלם מן האירוניה שבדברים: ביטול תורה הוא רק דוגמה לעוון שעליו באים ייסורין לכפר, ומכיוון שקשה למדוד ביטול תורה, ניתן תמיד "לתלות" ייסורין שנראים לא מוצדקים בעוון ביטול תורה. ואף על פי כן, ובניגוד למשמעות האירונית של דברי רבי יוחנן המקוריים, מדובר בעוון רציני, והייסורין ממרקים אותו ושכרם בצדם, על פי המימרא שבפיסקא [6].

הווה אומר: המילים בפיסקא [5]: "פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה", מקבילות לדברי רבי יוחנן בפיסקא [3]: "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכווערין ועוכרין אותן", אך ללא העוקץ האירוני. ועם כל זה, פיסקא [5] בצורתה המקורית עדיין מודה בכך שעוון ביטול תורה הוא חמקני מעט וקשה למדידה, ולכן גם אדם שלא מצא לעצמו חטאים יכול תמיד לתלות את ייסוריו בעוון זה.

שלב נוסף ביישוב ההדורים ובחזרה לעמדה הקלסית בעניין ייסורין, מצאנו במילים "תלה ולא מצא – ייסורין של אהבה הן..." שבהמשך פיסקא [5]. מילים אלו אין להן משמע, כאמור, משום ש"תלה" פירושו "לא מצא אלא הניח". נראה שהמילים נוספו על ידי המוסיף הבתר-תלמודי, שראה בביטול תורה עוון ככל העוונות, הניתן לפשפש ולמדידה, ולא משימה בלתי אפשרית שכולם נכשלים בה במידה זו או אחרת. בכך החזיר המוסיף הבתר-תלמודי הזה את יושרו של הקב"ה על כנו.

ואם ביטול תורה הוא עוון ככל העוונות, הרי שייסורין של אהבה, שאין לתלותם אף בחטא של ביטול תורה, הם ייסורין ללא חטא לפי בעל גמרא מאוחר זה. באופן פרדוקסלי, בכך הוא מתקרב לעמדת רבי יוחנן המקורית, שבה כינה רבי יוחנן באירוניה ייסורין ללא חטא ייסורין של "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק". אך בעוד שבדברי רבי יוחנן יש קובלנה סמויה על אי הצדק שבדבר, הרי שבעל הגמרא הזה רואה בייסורין ללא חטא ייסורין של אהבה, דהיינו סימן לאהבת ה'. ובאמצע מצאנו את רב הונא, המודע לכך שעוון ביטול תורה הוא בלתי נמנע ובלתי מדיד, ואף על פי כן חושב שהמבטל תורה צריך לבוא על עונשו.

לאחר מכן מביא בעל הסוגיא המקורית שתי הגדרות של ייסורין של אהבה, המוצגות כמחלוקת:

[7] [ומה הם ייסורין של אהבה?] פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא.

[8] חד אמר: אלו הם ייסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר:

אשרי הגבר אשר תיסרנו יח ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב).

[9] וחד אמר: אלו הם ייסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר:

ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי (תהלים סו כ).

כפי שראינו לעיל, האזכור של ייסורין של אהבה בדברי רב הונא לעיל [5] הוא תוספת מאוחרת, והמשמעות שם היא: "ייסורין ללא חטא". כאן בא לידי ביטוי פירוש אחר של המונח ייסורין של אהבה: ייסורין קלים יחסית, שאינם מפריעים למהלך החיים התקין, ובמיוחד להמשך קיום המצוות (או בלשון דוד קריימר, אינם מונעים תקשורת עם הקב"ה¹⁰). ואף על פי שהמשמעות כאן שונה, ברור שבעל הגמרא שהוסיף את מוטיב הייסורין של אהבה לפיסקא [5] שאב את הביטוי מפיסקא [8]. לפי פיסקא [8], ייסורין של אהבה אינם מפריעים לתלמוד תורה, אבל רב הונא ורבי יוחנן כבר הצביעו על כך שביטול תורה הוא המקור לכל הייסורין שאותם אי-אפשר לקשור לחטא מסוים! כיצד ייתכנו אפוא ייסורין שלא רק שאינם עונש על ביטול תורה אלא אף מאפשרים המשך קיום מצוות תלמוד תורה? יש ייסורין ללא חטא כלל, ואלו הם המכונים "ייסורין של אהבה". אלה אינם באים כעונש על ביטול תורה (שהרי אם ביטל תורה גם לפני שבאו עליו ייסורין, לא ניתן לומר שאין בייסורין ביטול תורה כלל), וגם אינם גורמים לביטולה.

דומה שבסוגיא המקורית לא הוצגו דברי האמוראים כאן כמחלוקת. הרי גם ללא ההכרעה שבהמשך: "אלו ואלו ייסורין של אהבה הן", ברור שאותם ייסורין קלים שאינם מונעים תלמוד תורה לא ימנעו תפילה. הכותרת "פליגי בה" או "מה הן ייסורין של אהבה? פליגי בה..." נוספה כנראה על ידי המוסיף המאוחר, שהוסיף את האזכור של "ייסורין של אהבה" קודם לכן בסוגיא, בפיסקא [5] לעיל. לאחר התוספת ההיא, מתבקש הדבר להציג את ההגדרות של האמוראים כאן כפירושים למושג שהוזכר כבר לעיל, וכדי לקשור בין הדברים הוסיף המוסיף כאן את הביטוי "פליגי בה".

ברם, בהקשר המקורי של דברי האמוראים רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, אין כל טעם להניח שייסורין של אהבה הם ייסורין ללא חטא. אדרבה, זכות היא לתלמיד חכם או לצדיק שהקב"ה מאפשר לו לרצות את עונשו בייסורין קלים יחסית, שאינם מונעים ממנו את המשך החיים הדתיים התקינים. ונראה שבדברי האמוראים הללו משתמעת בעידון מסוים אותה עמדה

9 כך בכתב יד פריז ובכתב יד מינכן, וכיוצא בזה בגיליון של כתב יד פירנצה, וכך מתבקש מן ההמשך "פליגי בה".
10 בספרו הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 192.

הקובלת על "ייסורין מכווערין" שראינו בדברי רבי יוחנן לעיל. אך אמוראים אלו אינם שוללים את הערך שבייסורין קלים, שאינם מפריעים לתלמוד תורה ולתפילה.

[10] אמר להו רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: הכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אלו ואלו יסורין של אהבה הן, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב). אלא מזה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב)? אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו, קל וחומר משן ועין. מזה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורים שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה.

[11] והיינו דרבי שמעון בן לקיש. דאמר רבי שמעון בן לקיש: נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין. נאמר ברית במלח, דכתיב: ולא תשבית מלח ברית (ויקרא ב ג), ונאמר ברית ביסורין, דכתיב: אלה דברי הברית (דברים כה ט). מזה ברית האמור במלח ממתקת את הברש, אף ברית האמור ביסורין, יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם.

כפי שנראה להלן במדור "עיוני פירוש", יש לייחס את פיסקא [10] המקורית לרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא עצמו, בן דורם של רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, ללא ציטוט מפי אביו מפי רבי יוחנן, וכך הגירסא בכתב יד פירנצה. המשמעות המקורית של "אלו ואלו" איננה "ייסורין שאין בהן ביטול תורה" ו"ייסורין שאין בהן ביטול תפלה", אלא "ייסורין שאין בהן ביטול תורה ותפלה" (כדברי האמוראים האחרים) ו"ייסורין שיש בהן ביטול תורה ותפלה". הוזה אומר: רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא שוללים ייסורין כבדים, ורואים רק בייסורין קלים, פרופורציונליים, שאינם מפריעים לחיים התקינים, ייסורין של אהבה. בכך הם מתקרבים לדעתו של רבי יוחנן, השולל את הערך שבייסורין, לפחות זה שבייסורין כבדים כמו נגעים ובנים ומחלות קשות. אך רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא דווקא רואה בחיוב "ייסורין הממרקין כל גופו של אדם", ורואה בהם כפרה המזכה בשחרור (מחטאים או לחיי העולם הבא) כפי ששן ועין מוציאים את העבד לחירות, והיינו דרבי שמעון בן לקיש. שוב הציג בעל הסוגיא המקורית זו לצד זו את העמדה השוללת את ערכם של ייסורין, עמדת רבי יוחנן, רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, ואת זו הרואה את הערך שבייסורין, עמדת רבי אבא בר חייא בר אבא וריש לקיש.

המוסיף המאוחר הוסיף את המילים "פליגי בה" או "מה הן ייסורין של אהבה? פליגי בה", בתחילת פיסקא [11], משום שהוא כבר הוסיף את המילים "ייסורין של אהבה" לפיסקא [10]. ואפשר שהוא גם ייחס את עמדת רבי אבא בר חייא בר אבא, הרואה ערך רב בייסורין כבדים, לרבי יוחנן (כגירסת רוב הספרים), כדי לטשטש את עמדתו המקורית של רבי יוחנן.¹¹ ייחוס מאוחר זה מצא את דרכו למקצת העדים, אבל לא לכולם.

עמדת רבי יוחנן מונגדת לעמדה הקלסית גם בקטע הבא שבסוגיא המקורית:

[12] תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא. תורה מנין? שנאמר: אשרי הגבר אשר תיטרנו יד ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). ארץ ישראל, דכתיב: כי כאשר ייטר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך (דברים ח ה), וכתוב בתריה: כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה (דברים ח ז). העולם הבא, דכתיב: כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר (משלי ו כג).

[13] תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו, מוחלין לו על כל עונותיו.

[14] אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים, דכתיב: בחסד ואמת יכופר עון (משלי טו ו). חסד זו גמילות חסדים, שנאמר: רודף צדקה וחסד ימצא חיים [צדקה] וכבוד (משלי כא כא). אמת זו תורה, שנאמר: אמת קנה ואל תמכר (משלי כג כג). אלא קובר את בניו מנין?

[15] תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי: אתיא עון עון. כתיב הכא: בחסד ואמת יכופר עון (משלי טו ו), וכתוב התם: ומשלם עון אבות אל חיק בניהם (ירמיה לב יח).

[16] אמר רבי יוחנן: נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה.

רבי יוחנן שולל כאן את הרעיון שהשכול מכפר. השכול הוא כאב גדול מכדי לספק "כפרה" כלשהי. הוא מסוג הדברים שאין להם הסבר רציונלי, דין שאי-אפשר להצדיק כלל, אלא אם כן רואים בקב"ה מי שאינו מאמין בעבדיו ושם תהלה במלאכיו – תלמידי החכמים. תורה וגמילות חסדים יכולים לכפר על עוונות, אבל אין לראות בייסורין כגון שכול כפרה כלשהי. ונראה שלכך מתכוון רבי יוחנן באומרו "נגעים ובנים אינן ייסורין של אהבה"^[16]. נגעים ושכול הם עונשים כבדים מנשוא: "ייסורין מכווערין".

אך המוסיף המאוחר פירש מחדש את עמדתו הרדיקלית של רבי יוחנן, על ידי הוספת שקלא וטריא כדלהלן:

[17] ונגעים לא? והתניא: כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה.

[נ"א: הרי זה מזבח כפרה לישראל/לכל ישראל^[12]].

[18] מזבח כפרה הו, יסורין של אהבה לא הו.

[19] ואי בעית אימא: הא לן והא להו.

[20] ואי בעית אימא: הא בצנעא הא בפרהסיא.

[21] ובנים לא? היכי דמי? אילימא דהו והו ומתו, והא אמר רבי יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר!

[22] אלא: הא דלא הו ליה כלל, והא דהו ליה ומתו.

כפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש, אין להבין את המשא ומתן הזה אלא אם כן נגרוס בפיסקא [17] כגירסת כתבי יד פריז ומינכן: "מזבח כפרה לישראל". רק אם נגרוס כך, ורק אם נצא מתוך הנחה שייסורין של אהבה הם ייסורין ללא חטא כהגדרת המושג בתוספת לפיסקא [5] לעיל, ניתן יהיה להבין את הקושיא: אם נגעים ובנים אינם ייסורין ללא חטא, ייסורין הבאים חינם על הצדיק, כיצד ניתן לומר בוודאות שהם מהווים מזבח כפרה לכל ישראל? אולי הם באים לכפר על חטאיו הפרטיים של הסובל?!

המוסיף מפרש מחדש את מימרת רבי יוחנן: "נגעים ובנים אינם ייסורין של אהבה", על כל מילותיה: "בנים" אין פירושו שכול אלא עקרות. שכול דווקא מכפר. "ייסורין של אהבה" אינם ייסורין קלים, אלא ייסורין שיש בהם משום מזבח כפרה לכל ישראל.

לאחר מכן מובאים שלושה סיפורים שהם הביטוי המובהק ביותר לעמדתו של רבי יוחנן, השולל את ערכם של ייסורין. בשלושת הסיפורים שבהם מעורב רבי יוחנן קובל חולה על ייסוריו ואומר בפירוש ש"לא הן ולא שכרן" אינן "חביבין עליו", ובכל שלושת המקרים משמשת שלילת הערך של הייסורין סימן ועילה לביטולם: החולה קם ממיטת חוליו.

[23] רבי חייא בר אבא חלש. על לגביה רבי יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

[24] רבי יוחנן חלש. על לגביה רבי חנינא. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

[25] אמאי? לוקים רבי יוחנן לנפשיה!

[26] אמרי: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

[27] רבי אלעזר חלש. על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל. גלייה לרעיה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשת, שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואי משום מזונני, לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. ואי משום בני, דין גרמא דעשיראה ביר. אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה: על דא ודאי קא בכית. ובכו תרוייהו. אדהכי והכי אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה.

המוסיף לא ניסה לעדן את המסרים הבוטים שבסיפורים אלו, ומכאן נראה שהוא לא פעל בתקופת עריכת הסוגיא אלא בתקופה הבתרת-תלמודית, כשהסוגיא כבר היתה

מגובשת. הוא הסתפק אפוא בהוספת סיפור בבלי משלו, המדגים את הגישה הקלסית לייסורין ככפרה על חטא, סיפור רב הונא והאריס.

[28] רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה: לעיין מר במיליה. אמר להו: ומי חשידנא בעיניכו? אמרו ליה: מי חשיד הקב"ה דעביר דינא בלא דינא? אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא, לימא. אמרו ליה: הכי שמיע לן, דלא יהיב מר שיבשא לאריסיה. אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה! אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי, בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא והוה חמרא. ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזרבן בדמי דחמרא.

דומה שהמוסיף התעלם מן ההתייחסות הסמויה לסיפורי רבי עקיבא בסיפורים אלו, וראה בשלושת הסיפורים על רבי יוחנן הדגמה למימרא השנייה של רבא בשם רב סחורה בשם רב הונא לעיל [6]:

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין, שנאמר: וזה חפץ דכאו החלי (ישעיה נג י). יכול אפילו לא קבלם מאהבה? תלמוד לומר: אם תשים אשם נפשו (שם), מה אשם לדעת אף יסורין לדעת.

לדעת המוסיף אין עמדתם של אמוראי ארץ ישראל בסיפורים שבפיסקאות [23-27] ראויה לשבח, אך היא מגלה את האמת שבמימרת רב הונא בפיסקא [6]: רק מי שמעריך את הייסורין, זוכה בהם.

לסיכום, דרכו של בעל חטיבות האגדה בפירקין היא להציג זו לצד זו שתי עמדות מנוגדות ביחס לנושא מסוים, מבלי לעמת ביניהן ולהכריע.¹³ ונראה שגם סוגיא זו, במתכונתה המקורית, באה להנגיד בין העמדה הקלסית בנוגע לייסורין כממרקי עוונות ששכרם בצדם (אם בעולם הזה אם בבא), לבין עמדת רבי יוחנן, השוללת לחלוטין את התועלת שבייסורין: בחלק א מעומתת עמדת רבי יוחנן [3] עם עמדת ריש לקיש [1], כשעמדת ביניים מוצגת על ידי רב הונא בחלק ג [5-6]. בחלק ד מעומתת עמדתם של רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא [8-9], הרואים ערך בייסורין רק אם הם מתונים ופרופורציונליים, עם עמדת רבי אבא בר חייה בר אבא וריש לקיש, הרואים ערך בייסורין הממרקים את החטא [10-11]. בחלק ה מעומתת עמדת רבי יוחנן, השולל מן השכול את ערכו המכפר והמזכה [14] עם עמדת רבי שמעון בר יוחאי, המצדד בייסורין כמזכין בתורה, ארץ ישראל ועולם הבא [12], ורואה בשכול גורם מכפר [13, 15]. בחלק ו מובאת עמדת רבי יוחנן בסוגיא המקורית ללא דיון [16] – הדיון שלפנינו הוא מעשה ידי מוסיף מאוחר. בחלק ז מובאת עמדת רבי יוחנן בשלושה סיפורים השוללים את ערך הייסורין והשכול.

לשלד זה הוסיף המוסיף תוספות שבאו לעמעם את גישתו הרדיקלית של רבי יוחנן. אך תוספות אלו יצרו את הקשיים שהעלינו לעיל:

(1) המונח "ייסורין של אהבה" מקורו בפיסקאות [7-10] ו- [16], ובשני המקומות משמעו: ייסורין סבירים ופרופורציונליים, המכפרים על החטא. השימוש במונח זה בפיסקא [5] במונח ייסורין ללא חטא הוא משני, וכמו כן הדיון המוקשה בפיסקאות [12-27], שאף הוא מתאים להגדרה של ייסורין של אהבה שבפיסקא [5].

(2) הביטוי "תלה ולא מצא" במימרת רב הונא הוא תוספת מאוחרת, שלה נועד תפקיד תיאולוגי.

(3) הצגת דברי רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא כמחלוקת בפיסקא [7] יסודה בדברי קישור של המוסיף המאוחר, שהוסיף את המונח "ייסורין של אהבה" במימרת רב הונא בפיסקא [5]. בסוגיא המקורית לא היתה כאן מחלוקת כלל. ואף רבי אבא בר חייה בר אבא לא בא להכריע כשניהם אלא לחלוק עליהם.

- (4) פיסקא [21] (ולמעשה כל הדיון בפיסקאות [17-22]) היא תוספת מאוחרת, ואינה שייכת לרובד המקורי של הסוגיא, שלא כמו הסיפורים המקוריים שבפיסקאות [23-26].
- (5) הסיפור על רב הונא הוא תוספת מאוחרת, סיפור שאמנם אינו מצליח לבטל כליל את הרושם של הסיפורים שקדמו לו, אך נועד לאזן סיפורים אלו ולסיים את הסוגיא בגישה הקלסית לייסורין.

עיוני פירוש

- [1] אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שנאמר: ובני רשף יגביהו עוף (איוב ה ז). ואין עוף אלא תורה, שנאמר: התעוף עיניך בו ואיננו (משלי כג ה). ואין רשף אלא יסורין, שנאמר: מזי רעב ולחומי רשף (דברים לב כד)

ראה לעיל, סוגיא יא, "מטתו", עיוני הפירוש לפיסקא [9], לענין היחס בין מימרא זו לבין המימרא של רבי יצחק שם, והוכחות לאותנטיות שלה.

- [2] אמר ליה רבי יוחנן: הא, אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותן, שנאמר: ויאמר אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך (שמות טו כו)

בשני מקומות נוספים בבבלי אומר רבי יוחנן לריש לקיש "הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותן", בגיטין כט ע"א ובחולין פא ע"ב. נראה שמדובר במרגלא בפומיה דרבי יוחנן ולא דווקא בהעברה, שהרי אין כאן אלא ביטוי אירוני שצפוי שהנוקט בו ינקוט בו ביותר מהקשר אחד. אך אפילו אם בהעברה מדובר, נראה שהביטוי מקורי כאן ומכאן הושאל, שהרי בסוגיא שלנו הידיעה מבוססת על פסוק בתורה, חומר הלימוד של "בית רבן", בעוד שדברי ריש לקיש שאליהם מגיב רבי יוחנן בשני המקרים האחרים: "אין השואל רשאי להשאל ואין השוכר רשאי להשכיר" (גיטין כט ע"א) ו"קם ליה מדרבא מיניה" (חולין פא ע"ב) הם אמנם פשוטים יחסית (הראשון מבחינה מוסרית והשני מבחינת ידע בסיסי בהלכה), אבל רק על דרך ההגזמה ניתן לומר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותם.

- [3] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו

ראה לעיל, מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", שם שיערנו שמימרת רבי יוחנן נאמרה באירוניה, והוא מתכוון בעצם לקבול על ייסורין המגיעים לתלמיד חכם על "ביטול תורה", שהם ייסורין ללא חטא, שהרי אי-אפשר לו לאדם שלא יבטל תורה כלל. מימרא זו מצטרפת אפוא למימרות הבאות של רבי יוחנן, המתפרשות כפשוטן כקובלנות נגד ייסורין בכלל, וייסורין ללא חטא בפרט: "קובר את בניו מניין?" [14], "נגעים ובנים אינם ייסורין של אהבה" [16], "חביבין עליך ייסורין? לא הן ולא שכרן" [23], ו"דין גרמא דעשיראה ביר" [27].¹⁴ נראה שיש להבין את דברי רבי יוחנן על רקע הנאמר בבבלי שבת לב ע"ב:

תניא: רבי נתן אומר, בעון נדרים מתה אשה של אדם... רבי אומר: בעון נדרים בנים מתים כשהן

קטנים... תנו רבנן: בעון נדרים בנים מתים, דברי רבי אלעזר ברבי שמעון. רבי יהודה הנשיא אומר: בעון ביטול תורה... מכדי רבי יהודה הנשיא היינו רבי, ורבי בעון נדרים קאמר! בתר דשמעה מרבי אלעזר ברבי שמעון. פליגי בה רבי חייה בר אבא ורבי יוסי: חד אמר בעון מזוזה וחד אמר בעון ביטול תורה...

מסורת תנאית קשרה בין ביטול תורה לבין שכול. בשל ניסיונו המר עם שכול, ניסח רבי יוחנן את העמדה המקובלת הזאת ניסוח קיצוני וציני: "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק... הקב"ה מביא עליו ייסורין מכווערין ועוכרין אותו".¹⁵

[4] אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן. נתן להם תורה לישראל, ושמח, שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזובו (משלי ד ב)

מימרא זו מובאת כאן משום שכמו המימרא הקודמת של רבי יוחנן אף היא מסתיימת במובאה "כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזובו" (משלי ד ב). המימרא תמוהה מכמה סיבות:

א. אין שום הוכחה מן הפסוק שהקב"ה שמח כשהוא נפרד מן התורה. גם מוכר בשר ודם, הנעצב בהיפטרו מסחורתו, רגיל להשתבח בה ולומר "כי לקח טוב נתתי", ואף הוא מציע ללקוח לשמור עליה היטב;

ב. הקב"ה לאו דווקא נפרד מן התורה כשמסרה לעם ישראל;

ג. גם מוכר בשר ודם לאו דווקא עצב בשעה שהוא נפרד מסחורתו; אדרבה, הוא שמח ברווחים שלו, ואינו זקוק לסחורתו לצריכה אישית.

ובאמת, בתנחומא מצאנו דרשה דומה להפליא לדרשה שלנו, אך המסר שלה הפוך. וזה לשון תנחומא א פרשת תרומה, ג (והשווה תנחומא בובר שם, סימנים א ו-ב):

...דבר אחר: כי לקח טוב – למי שעושה פרקמטיא והוא משתכר; פעמים שעומד בידו פעמים אינו עומד. אבל התורה עומדת לו בעולם הזה ולעולם הבא, הוי: כי לקח טוב נתתי לכם. אמר להן הקב"ה לישראל: התורה שלי ונטלתם אותה, קחו אותי עמה, שנאמר: ויקחו לי תרומה (שמות כה ב).

לפי התנחומא, מדת בשר ודם היא שמי שמשתכר מפרקמטיא (מוכר או לקוח) שמח או עצוב בהתאם לנסיבות, אבל התורה היא לקח טוב בכל מקרה, ולכן דווקא הקב"ה היה עצוב בהיפרדו מן התורה, וביקש להתלוות אליה. ונראה שדרשה זו היא העומדת מאחורי דברי רבי זירא או רבי

14 ודאי יש כאן חלק אינטגרלי מן הסוגיא, כדברי לואיס ג'ייקובס במאמרו במחקרים לזכר יוסף היינימן, עמ' 32-44, שלא כדברי קריימר בספרו הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 243-244, הערה 8. קריימר סבור שפיסקאות [1-4] אינן חלק אינטגרלי מן הסוגיא משום שפיסקא [4] אינה רלוונטית, וזאת לשיטתו שהבבלי כולו הוא מערך אחד ערוך היטב. אך הדגם של שרידי קבצים קדומים שנספחו לחלקים מן הסוגיא בדרך זו או אחרת בשל נסיבות העריכה, חוזר על עצמו פעם אחר פעם, ואין לשלול את האינטגרליות של היחידה [1-4] לסוגיא רק בגלל פיסקא [4]. כפי שראינו לעיל, פיסקאות [1-3] הן חלק עיקרי בסוגיא.

15 ושמא יש בדברי רבי יוחנן כאן היפוך מכוון של מימרת רבי אלכסנדר בבראשית רבה צב א: "אין לך אדם בלא ייסורין, אשריו לאדם שתורתו ייסוריו". רבי אלכסנדר מסיק שמכיוון שייסורין בלתי נמנעים, עדיף שיבואו תוך כדי לימוד תורה (השווה המקבילה בתנחומא בובר מקץ טו. אך שמא עדיף לפרש "אדם שתורתו ייסוריו", אדם שייסוריו באים עליו בעקבות סכנת ביטול התורה האורבת לתלמידי חכמים). רבי יוחנן ממיר את את ה"אשריו לאדם" של רבי אלכסנדר ב"ייסורין מכווערין ועוכרין אותו". והשווה גם איכה רבה א כ, שם מצאנו דרשה על אחד הפסוקים שהביא רבי יוחנן, משלי ד ב, ומסר מאוד דומה, אבל במישור הלאומי: "איר ידן: לא חרבה ירושלים אלא על ביטול תורה, שנאמר: זנח ישראל טוב, ואין טוב אלא תורה, שנאמר: כי לקח טוב וגו'". בהקשר הלאומי בהחלט ניתן לראות בזניחה כוללת של ציבור שלם את מצוות תלמוד תורה סיבה לחורבן. אך במישור האישי, עון ביטול תורה אינו ניתן למדידה, והוא בלתי נמנע. אם נניח שרבי יוחנן הכיר את הדרשה שבאיכה רבה, נראה שעל ידי הסבת העניין על תלמידי חכמים דווקא ("כל שאפשר לו לעסוק בתורה"), והמרת חורבן ירושלים ב"ייסורין מכווערין", משתמש רבי יוחנן בדרשה המקורית שימוש אירוני.

חנינא בר פפא כאן, אלא שנסיבות המסירה גרמו ל"פישוט" המסר וליצירת הנגדה בין הרישא לסיפא ובין המשל לנמשל, תחת הקבלה.¹⁶ ושמה שונתה הדרשה מפני הכבוד, בשל הבעיה התיאולוגית שבהצגת הקב"ה כמי שתלוי בתורתו ועצוב בהיפרדו ממנה.

[5] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, שנאמר: נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' (איכה ג מ). פשפש ולא מצא – יתלה בבטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב)

מימרת רב הונא זו, היא למעשה ניסוח אחר של דעתו של רבי יוחנן בפיסקא [3] לעיל, אשר לפיה ייסורין הם עונש על עוון ביטול תורה. אך בעוד שרבי יוחנן הזכיר את העניין, לשיטתנו, כקובלנה אירונית על חוסר הצדק שבענישה חמורה על "עוון" בלתי נמנע זה, מתפרשים דברי רב הונא היטב בניחותא, ולא באירוניה: אין ייסורין בלא חטא, וכשאינן חטא, ניתן לתלות את הייסורין בעוון הבלתי נמנע של תלמוד תורה. התפתחות זו היא תחילת המגמה של עידון ועמעום המסר החתרני שבדברי רבי יוחנן. התהליך החל כבר עם מסירת רעיונותיו של רבי יוחנן בבבל, ונמשך בדברי המוסיף המאוחר (ראה מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה" לעיל). ואף שאין להניח שרב הונא הכיר את דברי רבי יוחנן, מסדר הסוגיא שלנו (בניגוד למוסיף המאוחר, ראה לעיל, "מבנה הסוגיא ומהלכה") ודאי הכיר את דבריו במשמעם המקורי, ובנה את הסוגיא סביב הניגוד בין עמדת רבי יוחנן לעמדה הקלסית. את עמדת רב הונא כאן הוא מציג כעמדת ביניים, המפשרת בין השיטה הקלסית: "אין ייסורין ללא חטא", לבין שיטת רבי יוחנן, השוללת לחלוטין עמדה זו.

ואם תלה ולא מצא – בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב)

כפי שראינו לעיל, במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", ברור שמשפט זה נוסף על ידי מוסיף מאוחר, שהרי "תלה ולא מצא" אינו הגיוני כלל: "יתלה בביטול תורה", בניגוד ל"פשפש במעשיו", פירושו ייחס ללא הוכחה את הייסורין הבאים עליו לביטול תורה, כפי שברור מן השימוש הזהה בפועל תל"ה במשנה נדה ח ב, ט ג-ד. ההנחה שמשפט זה הוא תוספת מאוחרת לסוגיא מסבירה גם את השימוש החריג כאן בביטוי "ייסורין של אהבה" במונח "ייסורין ללא חטא". בחומר הארץ ישראלי שבהמשך הסוגיא ובמקבילה לחומר זה בבראשית רבה צב, "ייסורין של אהבה" הם ייסורין בעקבות חטא, אלא שהם ייסורין במינון נכון, שאינם מפריעים למהלך התקין של קיום המצוות, וזהו מובנו המקורי של הביטוי. המוסיף למימרת רב הונא כאן, שאב את הביטוי משם, ופירש שאם ייסורין של אהבה אינם מפריעים לתלמוד תורה, כפי שנאמר בפיסקא [6] להלן, אזי ודאי שאינם באים על עוון ביטול תורה, ומי שאינו מבטל תורה כלל ודאי אין לו זמן לחטוא בחטא אחר.

[6] אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקב"ה חפץ בו – מדכאו ביסורין, שנאמר: וה' חפץ דכאו החלי (ישעיה נג ז). יכול אפילו לא קבלם מאהבה? תלמוד לומר: אם תשים אשם נפשו (שם), מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. ואם קבלם מה שכרו? יראה זרע יאריך

16 שהרי ללא ההקשר של פרשת תרומה אין זה ברור כיצד מלווה הקב"ה את תורתו לאחר נתינתה, מה גם שהמסר המקורי בעניין המשכן אינו אקטואלי בתקופת התנאים והאמוראים, בפרט בבבל.

ימים (שם). ולא עוד, אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר: וחפץ ה' בידו יצלח (שם)

בסוגיא במתכונתה הנוכחית, מימרא זו היא הבסיס לרעיון "ייסורין של אהבה" במובן "ייסורין ללא חטא". במימרא הקודמת נאמר שייסורין באים כעונש על חטאים מן השורה, על ביטול תורה או ללא חטא כלל, ואילו כאן נאמר על ידי אותם אמוראים שייסורין ללא חטא נועדו לזכות אדם בשכר של אריכות ימים וקיום תלמודו בידו. אך כפי שראינו, המשפט בעניין ייסורין של אהבה הוא תוספת למימרא הקודמת. ולכן אין להבין כאן שייסורין באים ללא חטא: ייסורין הם סימן לאהבת הקב"ה, אבל לאו דווקא כשהם באים ללא עוון. אדרבה: הקב"ה מדכא את החוטא שבו הוא חפץ, בייסורין, בכדי לכפר על עוונותיו ולזכותו בשכר.

[10-7] פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא. חד אמר: אלו הם יסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). וחד אמר: אלו הם יסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר: ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי (תהלים סו ט). אמר להו רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, הכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אלו ואלו יסורין של אהבה הן, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב). אלא מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב)? אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו, קל וחומר משן ועין. מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורים שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה¹⁷

כאמור לעיל, במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", יש להניח שהמילים "פליגי בה" (או לפי גירסא אחרת: "מאי ייסורין של אהבה? פליגי בה") נוספו בתחילת הסוגיא על ידי המוסיף המאוחר. בסוגיא המקורית לא נחלקו רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, אלא שניהם הביאו דוגמאות לייסורין קלים שאינם מפריעים לחיים דתיים תקינים, כדי להדגים ייסורין של אהבה. אך דברי רבי אבא בר חייא בר אבא לחבריו בשם אביו בשם רבי יוחנן, "אלו ואלו יסורין של אהבה הן, שנאמר: את אשר יאהב ה' יוכיח" [10], מוקשים מכמה סיבות:

- (1) כאמור לעיל, במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", גם רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא לא ממש התכוונו לחלוק זה על זה, וללא ה"פליגי בה" שבראש פיסקא [7], שהוא כאמור תוספת מאוחרת, נראה שדברי רבי יוחנן מיותרים.
- (2) רבי יוחנן מכריע כאן בין דברי תלמידו, רבי יעקב בר אידי, לתלמיד תלמידו, רבי אחא בר חנינא, דבר שהוא קשה מבחינת הדורות, אם כי לא בלתי אפשרי.
- (3) גם אם אין הדבר בלתי אפשרי מבחינת הדורות, קשה להבין כיצד ובאיזה הקשר התייחס רבי יוחנן לדברים: אם שמע את הדברים מפייהם, מדוע נזקקו הם לשמוע את "ההכרעה" של רבי יוחנן מיד שלישיית, דרך רבי חייא בר אבא שמסר את הדברים לבנו רבי אבא שמסר את הדברים לרבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא? ואם לא שמע את הדברים ישירות מהם, כיצד שמע אותם?
- (4) אם אכן סבור בעל מימרא זו שייסורין של אהבה הם אך ורק ייסורין שאין בהם ביטול תורה וביטול תפילה, מדוע הוא מספר בשבתם של ייסורין כבדים, "הממרקין כל גופו של אדם", בקל וחומר משן ועין? הרי אם בייסורין שהם כבדים משן ועין מדובר, אלה אינם ייסורין של אהבה!

17 לפני "פליגי בה" נוסף בכתבי יד פריז ומינכן ובגיליון של כתב יד פירנצה: "ומה הם יסורים של אהבה". המשפט "הכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן" חסר בכתב יד פירנצה. בכתבי יד פריז, מינכן-פנים ושני קטעי גניזה (ג, ג): "אמר רבי יוחנן", ללא "הכי אמר רבי חייא בר אבא".

(5) כיצד ייתכן שרבי יוחנן, השולל את ערכם של ייסורין, הם ושכרם, ומוציא משום כך את הנגעים והשכול מכלל ייסורין של אהבה, מדבר כאן בשבחם של ייסורין הממרקין כל גופו של אדם?

דומה שניתן להציע פירוש אחר לדברי רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא בשם רבי חייה בר אבא בשם רבי יוחנן. מקבילה לענייננו מצאנו בבראשית רבה צב: "אמר רבי יהושע בן לוי: כל ייסורין שבאין לאדם ומבטלין אותו מתורתו, ייסורין שלתוכחת הן, וכל ייסורין שאין מבטלין אותו מתורתו, ייסורים שלאהבה הם".¹⁸ ושוא גם כאן נוסחו או הובנו דברי רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא באופן דומה, בלאו והן:

חד אמר: אלו הם ייסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תורה, שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב) [אבל יש בהן בטול תורה, ייסורין של תוכחת הן].

וחד אמר: אלו הם ייסורין של אהבה? כל שאין בהן בטול תפלה, שנאמר: ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתו וחסדו מאתי (תהלים סו כ) [אבל יש בהן ביטול תפלה, ייסורין של תוכחת הן].

אמר להו רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא: הכי אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: אלו ואלו ייסורין של אהבה הן, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי ג יב).

אם זהו הקשר הדברים, הרי שרבי אבא בר חייה בר אבא בשם רבי חייה בר אבא בשם רבי יוחנן אינו מסכים עם האמוראים האחרים ואף אינו מכריע מעין שניהם אלא חולק עליהם. לדעתו, הן ייסורין המבטלין אדם מתורתו ותפילתו הן ייסורין שאין מבטלין אדם מתורתו ותפילתו הם למעשה ייסורין של אהבה, שהרי גם התוכחת היא סימן לאהבת ה', שנאמר: "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג יב). ומסיבה זו מביאים לאחר מכן דרשה המספרת בשבחם של ייסורין הממרקין כל גופו של אדם.¹⁹

אך אם כן הדבר, הרי שעמדת רבי יוחנן כאן סותרת את עמדתו בכל שאר הסוגיא. בשאר הסוגיא הוא קובל נגד הייסורין, "הן ושכרן", ומתכחש לכך שייסורין כבדים יכולים להיחשב כייסורין של אהבה.²⁰ ולכן נראה שיש לגרוס ככתב יד פירנצה: "אמר להו רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא: אלו ואלו ייסורין של אהבה הן", ללא "הכי אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן". לגירסא זו אין כל קושי בהבנת נסיבות התהוות הסוגיא: רבי אבא בריה דרב חייה בר אבא מתייחס ישירות לדברי בני דורו, שהסכימו שרק ייסורין קלים, שאינם מפריעים לחיים הדתיים התקינים, יכולים להיחשב כייסורין של אהבה, והוא אומר שבין ייסורין כבדים בין ייסורין קלים, ייסורין של אהבה הם, שנאמר: "את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג יב).²¹

אלא מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו? אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו, קל וחומר משן ועין. מה שן ועין

18 וכיוצא בזה בתנחומא בובר מקץ טז.

19 ודומה שאף קריימר רומז לפירוש זה (למרות שאין הדבר משתקף בתרגום שלו), שהרי הוא כולל את הפיסקאות [10-11] שלנו בפיסקא אחת, ובעמ' 192 הוא כותב "בקטע ב [פיסקאות 7-11 אצלנו] אנו למדים שלדעת אחדים סבל מסוים – סבל שמביא לידי תקלה בתקשורת עם הקב"ה – אינו יכול להיות ייסורין של אהבה; אילו הקב"ה היה אוהב אותנו, מה הטעם בהסרת האפשרות של תקשורת? אבל העמדה האחרונה בקטע זה [10-11] מעירה שאפילו סבל כזה אינו יוצא מגדר ייסורין של אהבה. הסבל בכלל נחשב, משני טעמים (הקל וחומר מעבר, והיחס בין סבל ל"ברית"), גילום פוטנציאלי של אהבה אלוהית".

20 ודברי קריימר בעניין זה, בעמ' 192, "אף רבי יוחנן, שאליז מיוחסת עמדה זו [10], עומד על כך שישנם ייסורין שאינם של אהבה [16]. במבט לאחור, ההשלמה הקלה אכן נראית אירונית", אינם מספקים. אין כאן אירוניה אלא סתירה מובהקת.

21 כיצד השתרכב שמו של רבי יוחנן לכאן? אפשר שמדובר באשגרה, שהרי במקומות רבים שבהם מובא רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא בבבלי הוא מביא מדברי רבי יוחנן (ברכות סא ע"ב; גיטין עו ע"א; תמורה יד ע"ב). ואף במקומות אחרים מצאנו חילופי גירסא: "אמר רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן / אמר רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא [ללא "אמר רבי יוחנן"] (ברכות מג ע"ב; ברכות מח ע"א; עבודה זרה יג ע"ב; בכורות מד ע"ב). אך אפשר גם שהמילים "הכי אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן" נוספו על ידי המוסף המאוחר, שניסה לעמעם את עמדתו הרדיקלית של רבי יוחנן נגד ייסורין, ולהצמיד את שמו לגישה המקובלת, הדוגלת בערכם המכפר.

שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורים שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה

המשך זה של המימרא של רבי אבא בר חייא בר אבא הנו שילוב של שני חלקים של בראשית רבה צב א. בפתיחת הפרשה מצאנו דרשה מעין "אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו", אבל שם הלימוד שונה לחלוטין:

רבי פינחס בשם רבי חנן דציפורין פתח: אשרי הגבר אשר תיסרנו יד (תהלים צד יב) וגו'. ואם בא להקפיד: מתורתך תלמדינו (שם): מה כתיב באברהם? ואברכה ואגדלה שמך (בראשית יב ב) וגו', כיון שיצא, קפץ עליו רעבון ולא הקפיד ולא קרא תגר. אף את, אם באו עליך ייסורין לא תהא מקפיד ולא קורא תגר.

ובהמשך אותה פרשה:

רבי חמא חד סגיא נהורא דלעי באוריתא, אמ' ליה: שלם לך בר חוריה, אמ' ליה: מה את שמע דהוא גברא בר עבדין? אמר ליה: לא, אלא שאת בר חורין לעולם הבא [=רבי ראה עוור העוסק בתורה. אמר לו: שלום לך בן חורין. אמר לו: האם שמעת שאני בן עבדים? אמר לו: לא, אלא שאתה בן חורין לעולם הבא]. אמר רבי יודן: כתיב, אם שן עבדו או שן אמתו יפיל (שמות כא כז) וגו', מי שייסורין באים עליו, על אחת כמה וכמה.

אך במדרשים שבבראשית רבה אין לראות בהכרח שני מדרשים עצמאיים ששולבו יחד בבבלי, ואין לשלול את ייחוס הדרשה שלנו לרבי אבא בר חייא בר אבא, שחי לפני רבי פנחס, והיה בן דורו של רבי חנן דציפורין. אפשר שהרעיון לפרש "מתורתך תלמדנו" במובן "רעיון זה רמוז בתורה", היה נפוץ בין הדרשנים. ואף אם תמצי לומר שמדובר בהשפעה ישירה, סביר להניח שהדרשה שלנו קדמה לדרשות שבבראשית רבה: השימוש בדרשה "מתורתך תלמדנו" למעין קל וחומר "הלכתי" משן ועין, "לימוד" ממש,²² טבעי יותר מנקיטת הדוגמה של אברהם אבינו. זאת ועוד: רבי חנן דציפורין נאלץ להוסיף לדרשה: "ואם בא להקפיד, מתורתך תלמדנו", בעוד שבבבלי לומד רבי אבא בר חייא בר אבא את עצם העובדה ש"אשרי הגבר אשר תיסרנו יד", קל וחומר משן ועין.

יסורין שממרקין כל גופו של אדם

ובפיסקא הבאה: "יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם", וכלשון התוספתא יומא ד ח, עמ' 252, ומקבילות: "תשובה ויום הכיפורים תולין, ויסורין שבשאר ימות השנה ממרקין", ושם מדובר בחטאים. ברם נראה שניתן למרק את הגוף מן העוונות וניתן למרק את העוונות עצמם, והיינו הך. ושמה "יסורין שממרקין כל גופו של אדם" הם מחלות מעיים דווקא, ויש כאן התאמה בין מירוק הגוף למירוק הנפש, כפי שמצאנו בבראשית רבה סב ב: "אמר רבי יהודה בר אילעאי: חסידים הראשונים היו מתייסרין בחולי מעיים בעשרה ובעשרים יום, לומר שהחולי ממרק".

[11] והיינו דרבי שמעון בן לקיש. דאמר רבי שמעון בן לקיש: נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין. נאמר ברית במלח, דכתיב: ולא תשבית מלח ברית (ויקרא ב' ג), ונאמר ברית ביסורין, דכתיב: אלה דברי הברית (דברים כח ט). מה ברית האמור במלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין, יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם²³

היקש זה תמוה; וכי היכן מצינו היקש שבו הנידון אינו דומה ממש לראיה אלא יש לו תכונה עם צליל דומה בלבד? זאת ועוד: מלח אינו ממתק את הבשר!²⁴ נראה אפוא שיש לגרוס ככתב יד פירנצה: "מה ברית האמורה במלח ממרקת את הקרבן", מירוק במובן גמר מלאכה והשלמה.²⁵ ואף על פי כן העניין תמוה: מה הקשר לברית? ומה הקשר בין מירוק הקרבן, לשון גמר מלאכה, למירוק החטאים, לשון שפשוף וניקוי? ולכן נראה שעדיף שילוב של שתי הגירסאות. יש לגרוס כמו הדפוס ומקצת כתבי היד "את הבשר", בצירוף הפועל "ממרק" מכתב יד פירנצה, ולפרש עניין מירוק בשר חולין מדמו, על ידי מליחה. ושמא יש כאן משחק מילים "ברית – בורית": כשם שהמלח הוא "הבורית" שבאמצעותו ממרקין את הבשר מדמו, כך הייסורין הם "הבורית" שבאמצעותם ממרקין את הגוף מעונותיו.²⁶

[12] תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא. תורה מנין? שנאמר: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו (תהלים צד יב). ארץ ישראל, דכתיב: כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך (דברים ח ה), וכתיב בתריה: כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה (דברים ח ז). העולם הבא, דכתיב: כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר (משלי ו ג)

דומה שהפירוש המקורי של הברייתא הזאת הוא, שאין קשר כלל בין ייסורין לבין חטא. רבי שמעון בר יוחאי מציע לנתק לחלוטין את הקשר בין ייסורין לחטא, ולראות בייסורין ערך בפני עצמו, המזכה בשכר בעתיד, אבל אינו קשור בעבר כלל.²⁷ גישה סגפנית זו מתאימה למשנתו של רבי שמעון במקומות אחרים.²⁸ אך אין הד לגישה זו בשום מקום אחר בסוגיא שלנו: הסוגיא מציגה וריאציות על שתי גישות בסיסיות בלבד: זו הרואה את הייסורין בחיוב, כמנגנון כפרה על חטאים, וזו השוללת את ערכם. בעל הסוגיא אינו דן כלל בברייתא זו של רבי שמעון בן יוחאי, והדבר מעורר תהייה באשר לתפקיד הברייתא בסוגיא.

23 במקום "ממתקת את הבשר" גרס כתב יד פירנצה פנים, "ממרקת אף הקרבן", והוגה ל"ממרקת את הבשר". כתב יד פריז: "ממתיק כל הקרבנות". כתב יד מינכן: "ממתק את הקרבן".

24 הסברו של קוהוט בערוך השלם: "והושאל בברכות ה סע"א מלח ממתקת את הקרבן פי' לתקן לעשותו ראוי למזבח" (דוגמת "ממתקין את הקדרה"). מוקשה. השאלה זו היא בלתי מוצלחת במיוחד לאור העובדה שמתיקות היא ההפך ממליחות גם בלשון חז"ל, כפי שמוכח מבבלי תענית ט ע"ב: "אמר לו רבי יהושע: והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן! אמר לו: ממתקין בעבים".

25 לשון: "מכיון שהתחיל במצוה אומר' לו מרק" (ירושלמי פסחים י ו, לו ע"ד, ומקבילות) ו"ישראל ששחט ומירק הגוי" (תוספתא חולין א ב, עמ' 500).

26 לא מצאנו בשום מקום אחר היקש בין הברית הנאמרת במלח לברית הנאמרת בייסורין. אך בספרא נדה פרק יד סימן ו מקישים את הברית האמורה במלח לברית האמורה בלחם הפנים: "ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך, ולהלן הוא אומר: מאת בני ישראל ברית עולם, מה ברית אמורה להלן משלציבור, אף כאן משלציבור". ובמכילתא בחדש י (והשווה ספרי דברים לב) מקישים את הברית הנאמרת בייסורין לברית הנאמרת בארץ ישראל: "רבי יונתן אומר: חביבין יסורין, כשם שהברית כרותה לארץ כך ברית כרותה ליסורין". ושמא ההיקש של ריש לקיש הוא מעין שילוב של שני ההיקשים האלה, בתוספת משחק המילים "ברית – בורית".

27 ראה התלבטותיו של ד' קריימר בעניין זה. מצד אחד טוען קריימר בעמ' 84 בספרו (לעיל, הערה 7), שהדרשה המקדימה את הדרשה של רבי שמעון בר יוחאי במכילתא בחדש י, שבה נאמר, בין היתר, "הוי לך ידע מעשים שעשית וייסורין שהבאתי עליך, שלא לפי מעשיך הבאתי עליך את הייסורין", מנתקת את הקשר בין ייסורין לחטא ומחייבת תפקיד אחר לייסורין, כמזכה במתנות, תפקיד הבא לידי ביטוי במימרת רשב"י. מצד שני הוא מדגיש בהמשך שהייסורין הם מנגנון כפרה המקביל למערכת הקרבנות גם לפי עורך המדרש הזה.

28 בבלי ברכות לה ע"ב; שבת לב ע"ב; פסחים מט ע"א.

דומה אפוא שבעל הסוגיא פירש את הברייתא באופן אחר: ייסורין מזכים בשלש המתנות משום שהם מכפרים על חטאי העבר, ובכך מביאים את הסובל לכדי היותו ראוי לקבל אותן. הברייתא משמשת את בעל הסוגיא שלנו כהקדמה לשתי ברייתות העוסקות בייסורין ככפרה: הברייתא הבאה [13], המובאת בעילום שם, והברייתא המבהירה פרט מסוים בברייתא ההיא [13], שאותה מצטט ההוא סבא מפי רבי שמעון בן יוחאי [15]. למקרה שישאל השואל בנוגע לפיסקא [15]: "רבי שמעון מאן דכר שמייה? איך הוא יודע מה נאמר בברייתא שבפיסקא [13]?", הקדים בעל הסוגיא לברייתא שבפיסקא [13] את הברייתא שבפיסקא [12], ברייתא של רבי שמעון, לאמר: רבי שמעון אכן נזקק לנושא שלנו, והוא בעל הגישה הרואה בייסורין עניין חיובי, המכפר על חטא ומביא שכר.²⁹

הברייתא שלנו [12] מובאת במכילתא בחדש י (ובספרי דברים לב), בהאי לישנא:

רבי שמעון בר יוחאי אומר: חביבים יסורים, ששלש מתנות טובות נתנו לישראל ואומות העולם מתאוין להם, ולא נתנו להם אלא בייסורין. ואלו הן: תורה וארץ ישראל ועולם הבא. תורה מנין... ארץ ישראל מנין... העולם הבא מנין... .

אם הכיר בעל הסוגיא שלנו את הברייתא כלשונה, אזי עלינו להניח שהוא השמיט בכוונה את המילים "חביבים יסורים" שבתחילת הברייתא. דוד קריימר טוען שאולי עשה זאת משום שהגישה הבאה לידי ביטוי בסוגיא היא שייסורין אינם חביבים.³⁰ אבל לשיטתנו מביא בעל הסוגיא בכוונה זו לצד זו את שתי הגישות, מבלי לעמת ביניהן. מכיוון שרבי שמעון בר יוחאי ורבי יוחנן הם נציגים מובהקים של שתי הגישות, ומכיוון שרבי יוחנן (ואמוראים אחרים) אומרים מפורשות בהמשך הסוגיא שייסורין אינם חביבים, "לא הן ולא שכרן", היינו מצפים שבעל הסוגיא דווקא ירצה לכלול בברייתא זו, העוסקת בייסורין ושכרם, את המילים "חביבים יסורים".

דומה שהשמטת מילים אלו נועדה לשרת את המטרה שלשמה הובאה הברייתא. בעל הסוגיא רצה ליצור רצף אידיאולוגי בין הברייתא הזאת [12] לברייתא הבאה [13], המובאת בעילום שם. בברייתא ההיא מדובר לא בייסורין באופן כללי או במחלות, כמו בסיפורים דלהלן, אלא בשכול: "קובר את בניו". ונראה שבעל הסוגיא ראה טעם לפגם בשימוש במילה "חביבים" בנוגע לייסורין ספציפיים אלו, אף לשיטה הרואה ערך בייסורין.

[13] תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו, מוחלין לו על כל עונותיו

המילים "וקובר את בניו", שהן עיקר עניינו של בעל הסוגיא, הן נטע זר; מן התחביר ניכר שמדובר בקונפליציה של שתי ברייתות שונות: "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים מוחלין על כל עונותיו" ו"כל הקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו" או כיוצא באלו. ואכן מצאנו מקבילות לכל אחת מן הברייתות בנפרד. מצאנו שתי דרשות על הפסוק ישעיה לב כ, המובאות על ידי רבי יוחנן מפי תנאים, ושתייהן מייחסות סגולות ל"עוסק בתורה ובגמילות חסדים". בבבלי בבא קמא יז ע"א: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מאי דכתיב: אשריכם זרעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור (ישעיה לב כ) ? כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים, זוכה לנחלת שני שבטים", ובבבלי עבודה זרה ה ע"ב: "אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה: מאי דכתיב: אשריכם זרעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור (ישעיה לב כ) ? אשריהם ישראל, בזמן שעוסקין בתורה ובגמילות חסדים, יצרם מסור בידם ואין הם מסורים ביד יצרם".

29 עניין זה עשוי ללמדנו על הרצינות שבה התייחס בעל הסוגיא למקורותיו ולייחוסים שבהם. במקום להקדים את הברייתות הבאות בברייתא שלנו, יכול היה העורך להוסיף לפיסקא הבאה ייחוס לרבי שמעון בר יוחאי: "תני תנא קמיה דר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי". הוא לא עשה זאת, ומכאן שהיה זהיר בייחוס החומר שבסוגיא לתנאים ולאמוראים.

30 עמ' 194. קריימר מסופק בעניין זה, משום שבמדרשי ההלכה, ההקדמה "חביבים יסורין", מקדימה כמה וכמה מן ההיגדים, ויש לה אופי "נוסחתני".

קרוב לומר ששלד הברייתא שלנו מהווה אף הוא וריאציה על דרשות אלו.³¹ אך מניין הסיום "מוחלין לו כל עונותיו"? בבבלי שבת קה ע"ב ובמועד קטן כה ע"א מצאנו ברייתא כדלהלן: "דתניא: מפני מה בניו ובנותיו של אדם מתים כשהן קטנים? כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר, שכל הבוכה ומתאבל על אדם כשר, מוחלין לו על כל עונותיו בשביל כבוד שעשה לו". לפי פשוטה של ברייתא זו, הקטן עצמו, שמת לפני שהגיע לכלל עונשין, הוא האדם הכשר שעליו בוכה אביו, על אף שהגמרא שם מוציאה את הברייתא מלשונה ומפשוטה (עיין שם). דומה שלידי בעל הסוגיא שלנו הגיעו ברייתות אלו פחות או יותר כלשונו, והוא שילב ביניהן: על הפתיחה "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים", פתיחת הברייתא המובאת על ידי רבי יוחנן עצמו בבבא קמא מפי רבי שמעון בר יוחאי, הוא הרכיב את הפריט "קובר את בניו" (פרפרזה של "כל שבניו ובנותיו מתים שהם קטנים"), ואת הסיום "מוחלין לו על כל עונותיו", הלקוח היישר מן הברייתא בעניין השכול – ממסכתות שבת ומועד קטן. הוא נוהר שלא לייחס את הברייתא הזאת לרבי שמעון בר יוחאי, שהרי לא היו לו מספיק נתונים לקבוע שכל האלמנטים שבברייתא אכן ניתן לייחסם לרבי שמעון, אבל הוא רמז למוצא הברייתא על ידי הצמדתה לברייתא הקודמת, "שלש מתנות...", המיוחסת לרבי שמעון בר יוחאי.

[15-14] אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים, דכתיב: בחדס ואמת יכופר עון (משלי טז ו). חסד זו גמילות חסדים, שנאמר: רודף צדקה וחסד ימצא חיים [צדקה] וכבוד (משלי כא כא). אמת זו תורה, שנאמר: אמת קנה ואל תמכר (משלי כג כג). אלא קובר את בניו מנין? תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי: אתיא עון עון. כתיב הכא: בחדס ואמת יכופר עון (משלי טז ו), וכתיב התם: ומשלם עון אבות אל חיק בניהם (ירמיה לב יח)

בנוסף לשתי הברייתות שאותן הרכיב לכדי ברייתא אחת [13], הכיר בעל הסוגיא גם ברייתא שלישית, אשר בה נימק רבי שמעון בר יוחאי את מחילת העוונות שבאה בעקבות השכול, בגזרה השווה "עון עון". כמו כן הכיר בעל הסוגיא את תרעומתו של רבי יוחנן עצמו בעקבות השכול: "לא הן ולא שחרן" ו"דין גרמא דעשיראה ביר", המובאות במעשה להלן. מחומרי גלם אלו יצר העורך את הפיסקאות [15-13]. הוא רואה לנגד עיניו תנא השונה בפני רבי יוחנן את הברייתא שהוא עצמו הביא במסכת בבא קמא בשם רבי שמעון בר יוחאי, אבל בתוספת הברייתא ממסכת שבת בעניין השכול. רבי יוחנן מתנגד לאלמנט השכול, ומובאת ברייתא מפי רבי שמעון בר יוחאי המנמקת בכל זאת את סגולת השכול במחילת עוונות.

[14] אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים, דכתיב: בחדס ואמת יכופר עון (משלי טז ו). חסד זו גמילות חסדים, שנאמר: רודף צדקה וחסד ימצא חיים [צדקה] וכבוד (משלי כא כא). אמת זו תורה, שנאמר: אמת קנה ואל תמכר (משלי כג כג). אלא קובר את בניו מנין?

כאמור, נראה שדברים אלה של רבי יוחנן, בניגוד לברייתות, אינם מובאה ישירה, אלא בעל הסוגיא יצר את הדרישה בין רבי יוחנן לתנא שלו על סמך מקורות אחרים, שבהם הביע רבי יוחנן תרעומת על השכול ועל ערכו. ושמה מבוססים הדברים על דברי אביו בבלי ראש השנה יח ע"א:

31 והשווה ברייתות נוספות המייחסות סגולות לעוסק בתורה ובגמילות חסדים: ירושלמי תענית ד ב, סח ע"א; מגילה ג ו, עד ע"ב; "זוכה לישב בצלו של הקב"ה"; בבלי סנהדרין צח ע"ב; "ינצל מחבלו של משיח", דברי אביו בעניין כפרת החטא של בית עלי בתורה ובגמילות חסדים; ראש השנה יח ע"א (ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [14]).

...דאמר רב שמואל בר אמי, ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן: מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע, שנאמר: ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה (שמואל א ג יד). אמר רבא: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. אביי אמר: בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים.

הפסוק "בחסד ואמת יכופר עון" (משלי טז ו), על אף שאינו מוזכר מפורשות על ידי אביי בראש השנה, מתאים כמשקל נגד לפסוק "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה".

[15] תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי: אתיא עון עון. כתיב הכא: בחסד ואמת יכופר עון (משלי טז ו), וכתיב התם: ומשלם עון אבות אל חיק בניהם (ירמיה לב יח)

יש להניח שברייתא זו היא ברייתא אותנטית או לפחות ברייתא שהגיעה לידי בעל הסוגיא כחומר תנאי ארץ ישראלי המיוחס לרבי שמעון בר יוחאי. וזאת מכמה סיבות:

א. ברייתא זו אינה אלא דרשה המנמקת נקודה אחת בתוך הברייתא שבפיסקא [13]. אותו "תנא" ("ההוא סבא") שנה בפני רבי יוחנן את שתי הדרשות, לפי הנאמר כאן, והעובדה שרק הנימוק מובא בשם רבי שמעון יש בו סממן של אותנטיות, מתוך שאם היה רוצה, היה מייחס העורך גם את הברייתא שבפיסקא [13] לרבי שמעון. וכפי שראינו, נזהר בעל הסוגיא שלא לייחס את הברייתא שבפיסקא [13] לרבי שמעון, משום שמדובר בעיבוד שלו לחומר המיוחס רק בחלקו לרבי שמעון. אין זה נראה אפוא שייחס לרבי שמעון על דעת עצמו ברייתא אחרת.

ב. ללא מסורת המייחסת ברייתא זו לרבי שמעון, קשה להבין מדוע בחר בעל הסוגיא להעמיד את רבי שמעון כ"בר פלוגתא" של רבי יוחנן בחלק זה של הסוגיא, מה גם שהצגת תנא כבר-פלוגתא של אמורא בנושא זה מחלישה את העמדה של רבי יוחנן, שהיא עיקר החידוש של סוגייתנו אל מול התייחסויות אחרות לנושא הייסורין בספרות חז"ל.

אתיא עון עון

לגזרה שווה נוספת, "עון עון", המיוחסת לרבי שמעון, ראה בבלי שבועות ט ע"ב.

[16] אמר רבי יוחנן: נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה

כאמור לעיל, ההגדרה המקורית של המושג "ייסורין של אהבה", כפי שהוא משמש במימרות הארץ ישראליות כאן ובפיסקאות [7-10] לעיל, היא ייסורין קלים, ייסורין במידה פרופורציונלית לחטא, ולא "ייסורין ללא חטא", כפי שמשמש הביטוי בתוספת המאוחרת לפיסקא [5] לעיל. הרי לא ייתכן לומר שנגעים ובנים אינם ייסורין של אהבה על פי ההגדרה שבפיסקא [5]: הייסורין עצמם, לפי המימרא המורחבת של רב הונא שם, בין אם הם ייסורין של כפרה בין של אהבה, זהים, ורק לאחר עיון במעשי הסובל ניתן להחליט איזה סוג של ייסורין הם. רבי יוחנן כאן אומר שנגעים ובנים אינם ייסורין של אהבה במובן המשמש בפיסקאות [7-9]. אין אלו ייסורין קלים. אלו ייסורין קשים, המפריעים לתפילה ולתלמוד תורה, ייסורין שאין להם צידוק של ממש ואשר אינם הוגנים.

באשר לבנים, רבי יוחנן מדבר מן הניסיון, כפי שמבכה הוא את גורלו בסיפור שבפיסקא [27] בהמשך. אך מה עניין נגעים לכאן? מניין לרבי יוחנן שנגעים אינם ייסורין של אהבה הבאים לכפר על חטא ואשר מהווים עונש סביר ופרופורציונלי? הרי במדבר יב יד מצדיק הקב"ה בכבודו ובעצמו את נגע הצרעת של מרים בדרך המוכיחה שמדובר בכפרה ובעונש פרופורציונלי! דומה שרבי יוחנן התבסס על מקור אחר שקשר בין נגעים לבנים. מצאנו את השילוב של נגעים ובנים בשני הקשרים נוספים, ואפשר שרבי יוחנן מתבסס על אחד מהם:

א. אפשר שדברי רבי יוחנן כאן אינם אלא פירוש לברייתא המופיעה בספרא בהר פרק ד סימן ב; תוספתא בבא מציעא ג כה, עמ' 79; ובבלי בבא מציעא נח ע"ב. וזה לשון הספרא: "ולא תונו איש את עמיתו הרי הונאת דברים... כיצד? אם היה בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים מה היו, ואם היה בן גרים לא יאמר לו: זכור מה היו מעשה אבותיך. היו חללים באים עליו, היה קובר את בנו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב: הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכיך. זכור נא מי הוא נקי אבד ואפוא ישרים נכחדו (איוב ד ו-ז). ראה חמרים מבקשים תבואה, מבקשים יין, לא יאמר להם: לכו אצל פלוני והוא לא מכר חיטה מימיו". אם ייחוס חוליים ושכול לחטא שחטא הסובל הוא בגדר אונאת דברים, אזי לפי רבי יוחנן אין ייסורין אלו ייסורין פרופורציונליים לחטא, "ייסורין של אהבה". אמנם את הברייתא עצמה אפשר לפרש בשתי דרכים: אפשר להבין שחבריו של איוב דיברו אתו אמת, ואיסור אונאת דברים אינו מצביע על השקר שבדברים אלא על חוסר הנימוס שבאמירתם, כעין הדוגמאות הקודמות בספרא בעניין בעל התשובה ובן הגרים.³² אך אפשר גם להבין שמדובר בהטעיה ממש, כמו בדוגמה שלאחר דוגמה זו, בעניין התבואה והיין. רבי יוחנן מעדיף פירוש אחרון זה, והוא רואה בו ביסוס לעמדתו שלו, השוללת את ערך הייסורין, בדומה לעמדתו של איוב אל מול רעיו.³³

ב. אפשרות שנייה היא, שדברי רבי יוחנן היו במקורם דרשה על קהלת ה': "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא, למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך". מצאנו שהמילים "וחבל את מעשה ידיך" נדרשו לשון נגע צרעת, לשון שכול, ואף לשון "נגעים ובנים" כאחד.³⁴ ושוא אף רבי יוחנן דרש את הפסוק הזה: "...ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא, למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך", והסיק שחבלה במעשי הידיים, בצורת נגעים ושכול, הינה עונש על חטא בשגגה, עונש חסר פרופורציה (בדומה לשיטתו בעניין העונש על ביטול תורה, שהוא "חטא" בלתי נמנע), ומכאן שייסורין אלה אינם ייסורין של אהבה.

32 ראה קריימר, עמ' 69, המוכיח פירוש זה על סמך ברייתא אחרת בתוספתא סוטה המצודת בעמדת רעי איוב, וזאת על פי שיטתו שהתוספתא, כמו שאר היצירות של ספרות חז"ל, משקפת עמדה מגובשת ואחידה. אך גישה זו תמוהה כשלעצמה, וראה מאמרו של אלמן הנ"ל (הערה 8). יצוין שבמקרה שלנו אין קריימר מציין שאותה ברייתא מופיעה גם בספרא.

33 לפי זה, פירושה המקורי של המילה "נגעים" במימרא של רבי יוחנן הוא מחלות, אולי מחלות דוגמת השחין של איוב, אבל לאו דווקא נגעי צרעת, כפי שמשמש הביטוי בדרך כלל אצל חז"ל (ראה נדה יט ע"א: "נגע טהור מי איכא"). וראה איוב יט כא: "חנני חנני אתם רעי כי יד אלוה נגעה בי", והדרשה על הפסוק הזה בתנחומא א קדושים טו ותנחומא בוכר קדושים טו: "איוב היה לבוש שבעה מיני שחין והיה צריך לצדקה, שנאמר: "חנני חנני אתם רעי כי יד אלוה נגעה בי", והביטוי "נגעו כן ייסורין" באגדת בראשית נו א.

34 לשון נגע הצרעת: "וחבל את מעשה ידיך" – מרים בפיה חטאת ושאר כל איברים לקו" (ויקרא רבה טו ה). לשון שכול: "רבי אומר: בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים... וחבל את מעשה ידיך – איזה הן מעשה ידיו של אדם? הוי אומר בניו ובנותיו של אדם" (בבלי שבת לב ע"ב). לשון "בנים הלוקין בנגעים": "וחבל את מעשה ידיך – אלו הבנים שלוקים בנגעים. אמר ר' אחא: אם שימש אדם את אשתו נדה, הבנים לוקין בצרעת" (תנחומא בוכר מצורע ג).

[17] ונגעים לא? והתניא: כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה

במקום "אינן אלא מזבח כפרה" גורס כתב יד פירנצה: "הוי זה מזבח כפרה", ונוסף בגיליון: "לישראל". כתב יד פריז גורס: "הרי זה מזבח כפרה לישראל", ובכתב יד מינכן: "אינן אלא מזבח כפרה לכל ישראל".

לגירסת הדפוס בברייתא, השאלה אינה מובנת כלל, ובצדק מתרצים מיד בסמוך [18], לפי הפירוש המקובל: "מזבח כפרה הווי, יסורין של אהבה לא הווי". הביטוי "ייסורין של אהבה" משמש בפסיקא [5] לעיל לשון "ייסורין ללא חטא", ואם כן הם אינם מזבח כפרה – ומה הקושיא בכלל? לעומת זאת, לפי הדיון האמוראי הארץ ישראלי בפסיקאות [7-10] לעיל, ההגדרה הרווחת ל"ייסורין של אהבה" היא ייסורין פרופורציונליים, אבל אין זה אומר שייסורין ללא פרופורציה, נגעים ובנים, שאינם ייסורין של אהבה, לא יכולים לשמש כפרה; אדרבה, אם ייסורין סבירים מהווים מזבח כפרה, אזי ייסורין שאינם במידה לא כל שכן! גם לפי הגדרה זו של ייסורין של אהבה אין סתירה בין דברי רבי יוחנן לבין הברייתא בעניין הנגעים.

אין להבין את הדברים אלא אם כן נגרוס בלשון הברייתא כמו כתב יד פריז (וכיוצא בזה בכתב יד מינכן ובתוספת שבגיליון כתב יד פירנצה): "כל מי שיש בו מארבע מראות נגעים הללו הרי זה מזבח כפרה לישראל". מצאנו את הביטוי "[מזבח] כפרה ל[כל] ישראל" בנוגע למיתתן של צדיקים,³⁵ ושם הכוונה היא שהמיתה אינה תוצאה של חטא אלא כפרה לכלל ישראל, וכך הבין בעל הגמרא שלנו את הביטוי שבברייתא: מזבח כפרה לישראל ולא עונש על חטא פרטי, ואם כן, היינו ייסורין של אהבה. והשווה מקבילה לברייתא זו באליהו רבה ה, שם העניין מפורש:

ואם ראיתה אחד מישראל שיש עליו אחד מארבע מיני נגעים – מזבח כפרה לישראל בכל מקומות מושבותיהן. ואם ראית אחד מישראל שיש עליו מכה אחת מכל המכות האמורות – שעיר המשתלח לישראל בכל מקומות מושבותיהן, מפני שאחד מישראל שקול כנגד כל אומות העולם... לפיכך הקב"ה ממשמש ייסורין ומביא על ישראל להעביר את הפורענות.

אם אכן ייסורין של אהבה הם ייסורין ללא חטא, אזי הם אמורים לשמש "מזבח כפרה לישראל בכל מקומות מושבותיהן", ואכן יש סתירה בין מימרת רבי יוחנן לבין הברייתא.

[18-20] מזבח כפרה הווי, יסורין של אהבה לא הווי. ואי בעית אימא: הא לן והא להו. ואי בעית אימא: הא בצנעא הא בפרהסיא

במקום "ואי בעית אימא הא לן והא להו. ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא", גורס כתב יד אוקספורד "איבעית אימא.... איבעית אימא...", ללא וי"וים. וכן בכתב יד מינכן, אלא ששם הסדר הפוך: "איב' אי' הא בצנעא הא בפרהסיא אי' אי' לן והא להו". בפריז הסדר כמו במינכן, אבל עם וי"וים.

לגירסת הדפוס (ואב"א... ואב"א...) מפרשים שיש כאן שלושה תירוצים: לפי התירוץ הראשון אין לזהות מזבח כפרה עם ייסורין של אהבה. לפי השני, מזבח כפרה וייסורין של אהבה הם אכן מושגים זהים. בבבל, שם ההשלכות של נגעים אינן כה חמורות, מהווים נגעים מזבח כפרה וייסורין של אהבה, בעוד שבארץ ישראל, שם ההשלכות חמורות יותר, העונש כבד מנשוא ואין להגדירו בלשון חיובי כלל. ולפי התירוץ השלישי, נגעים שניתן להסתירם תחת הבגדים הם עונשים סבירים, ייסורין של אהבה ומזבח כפרה, בעוד שנגעים גלויים הם בושה בלתי נסבלת, שאין להגדירה בלשון חיובי.

אך לפי הגירסא "מזבח כפרה לישראל" בפיסקא [17], ולאור הפירוש שלנו לקושיא לפי גירסא זו, אין מקום לתירוץ הראשון: תמוה הדבר שייסורין המכפרים על כל ישראל משום שהם פוגעים בצדיקים חינם אינם "ייסורין של אהבה" במונח ייסורין ללא חטא! לכן יש לגרוס עם רוב העדים "אי בעית אימא... ואי בעית אימא", במקום "ואי בעית אימא... ואי בעית אימא", ולראות בפיסקא [18] המשך של הקושיא שבפיסקא [17]:

ונגעים לא? והתניא: "כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו הרי זה מזבח כפרה לישראל. מזבח כפרה הו, יסורין של אהבה לא הו?
אי בעית אימא: הא לן והא להו, ואי בעית אימא: הא בצנעא הא בפרהסיא.

וכרגיל כשיש שני תירוצים חלופיים, ששניהם מובאים בלשון "אי בעית אימא".³⁶

שני התירוצים מניחים אפוא ש"ייסורין של אהבה" בפיסקא [16] הם ייסורי חינם הבאים על הצדיק כדי לזכות אותו בשכר ואת כלל ישראל בכפרה, שלא כפשוטם של דברי רבי יוחנן. לפי התירוץ הראשון, נגעים הם מזבח כפרה וייסורי חינם רק בבבל, והברייתא עוסקת בבבל. לעומת זאת, בארץ ישראל, כשמערכת הטהרה עומדת על כנה, משמשים נגעים חלק ממערכת זו,³⁷ ואינם "חינם" ואינם סימן לאהבת הקב"ה, ואין בהם משום מזבח כפרה. לפי התירוץ השני, נגעים שניתן להסתירם הם מזבח כפרה וייסורי חינם הפוגעים בצדיק, אבל נגעים גלויים, המרתיעים מבחינה חברתית, הם ודאי עונש כבד, ולא כפרה על כלל ישראל.

[22-21] ובנים לא? היכי דמי? אילימא דהו להו ומתו, והא אמר רבי יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר! אלא: הא דלא הו ליה כלל, והא דהו ליה ומתו

רש"י פירש את הקושיא כך: "וגברא רבה כרבי יוחנן לא באו לו יסורין שאינן של אהבה", ואילו התוספות (ד"ה והאמר) הקשו שהיו הרבה "גברא רבה" שלא היו להם ילדים ולכן אין משמעות לתירוץ לפי רש"י. התוספות פירשו: "מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך, שמע מינה דהו יסורין של אהבה".

ועל אף קושיית התוספות נראה כדעת רש"י, שהרי לפי הסיפור דלהלן לא ניחם רבי יוחנן את רבי אלעזר בעצם של בנו אלא השתיק את הבכי של רבי אלעזר בהצביעו על צרותיו שלו.³⁸ ודאי מקשה כאן בעל הגמרא בפשטות: אם ייסורין של אהבה הם ייסורין הבאים על האדם שלא מחמת חטא ושלא מחמת ביטול תורה, ורבי יוחנן שכל עשרה ילדים, כיצד ניתן לומר שהשכול אינו ייסורין של אהבה? אף אם נאמר שרבי יוחנן חטא חטא כלשהו או ביטל תורה מדי פעם, כלום יעלה על הדעת שביטל כל כך הרבה תורה או חטא חטאים הגוררים אחריהם עונש כה חמור? ודאי שאצל רבי יוחנן השכול הוא ייסורין של אהבה לפי ההגדרה שבפיסקא [5]! ובעל הגמרא כאן מתרץ: אכן השכול הוא ייסורין של אהבה, וכשאמר רבי יוחנן "בנים אינם ייסורין של אהבה", הוא התכוון למי שלא נולדו לו בנים כלל. העקרות, כמו הנגעים הגלויים או הנגעים בארץ ישראל, הם ייסורין המכפרים על עוונות, שאינם פוגעים בצדיקים גמורים.

וראיה לפירוש רש"י ניתן להביא מבבא בתרא קטז ע"א:

"אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים" (תהלים נה כ). רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי: חד אמר: כל שאינו מניח בן, וחד אמר: כל שאינו מניח תלמיד. תסתיים רבי יוחנן דאמר תלמיד, דאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר, תסתיים.

36 ראה לעיל ד ע"ב, סוף סוגיא ת, "חכמים". וכן רבים.

37 ראה רש"י ותוספות ד"ה הא לן והא להו.

38 קריימר, עמ' 244 הערה 15, מעדיף את הפירוש של התוספות, הן מטעמים של התוספות והן משום ש"הגמרא להלן מספקת לנו הקשר 'מקורי' לדברי רבי יוחנן שבו ברור שמטרתו לנחם את הזולת במעשהו", ובעמוד 198 הוא מסביר: "רבי יוחנן מנחם את חברו בטענה שהדברים יכולים היו להיות הרבה יותר גרועים [שכול לעומת עקרות]". ברם נחמה של ממש אין כאן כי אם השתקה, כפי שאמרנו.

גם כאן מניחה הגמרא בפשטות שרבי יוחנן לא היה אומר על עצמו "ולא יראו אלהים". והוא הדין בסוגיא שלנו: בעל הגמרא מניח שרבי יוחנן לא היה מגדיר את ייסוריו שלו עצמו כייסורין שאינם של אהבה. ואשר לקושיית התוספות, "והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים", נראה שבעל הסוגיא מסתמך על סיפורי הלידה של יצחק, יעקב ועשיו ושמואל, וקובע שלצדיקים גמורים נעשים נסים ונולדים להם ילדים על אף עקרותם. לעומת זאת, השכול הוא זכות לצדיק, לשיטתו, כפי שמצאנו אצל אהרון דוד.

את התשובה שאב המוסיף מן הסיפור על רבי יוחנן לרבי אלעזר בהמשך, פיסקא [27], שם מונגד השכול לעקרות,³⁹ ונאמר שהשכול הוא סיבה מוצדקת יותר לבכי. דומה שבעל התוספת מגיב למסר ההוא, וטוען להפך: שכול הוא ייסורין של אהבה בעוד שעקרות היא סבל חסר תועלת, סיבה אמיתית לבכי.

[26-23] רבי חייא בר אבא חלש. על לגביה רבי יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה. רבי יוחנן חלש. על לגביה רבי חנינא. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה. אמאי? לוקים ר' יוחנן לנפשיה! אמרי: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים

כך הגירסא בדפוס ובכתב יד אוקספורד. ברוב כתבי היד סדר הפיסקאות שונה: מובא הסיפור על מחלת רבי יוחנן וביקורו של רבי חנינא קודם, ואחר כך מקשים "ולוקים ר' יוחנן לנפשיה", דהא רבי חייא בר אבא חלש על לגביה רבי יוחנן אמר ליה: חביבין עליך יסורין אמר ליה: לא הן ולא שכרן. יהב ליה ידיה ואוקמיה. וליקום אנפשיה!" ומתרצים: "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

מקבילה לסיפור זה מצאנו בשיר השירים רבה ב לה:

"הרועה בשושנים" (שה"ש ב טז). רבי יוחנן אתייסר ועבד חשש בצמרמוריה ג' שנים ופלג. סלק רבי חנינא למבקרקה יתיה. אמר ליה: מה אית עלך? אמר ליה: אית עלאי יותר ממשאי. אמר ליה: לא תהוי אומר כן, אלא הוי אומר "האל הנאמן". כד הוה צערא קשי עלוי הוה אמר "האל הנאמן", וכד הוה מקשה עלוי צערא יותר מצרכו, הוה סלק רבי חנינא אמר עלוי מלה, והוה נסב נפש. לבתר יומין אתשש רבי חנינא. סלק רבי יוחנן למבקרקה. אמר ליה: מה אית עלך? אמר ליה: מה קשין הן היסורין. אמר ליה: ומה שכרן מרובה. אמר ליה: לא אנא בעי להון ולא לאגריהון. אמר ליה: למדה דית את אמר ההיא מילתא דהוית אמר עלי ואיתנסיב נפש? אמר ליה: כד הוונא מלבר, הוונא ערב לאחרנין, וכדון, דאנא מלגיו, לית אנא בעי אחרנין דיערבוני? אמר ליה: כתיב "הרועה בשושנים" – אין שרביטו של הקב"ה ממשמש ובא אלא בבני אדם שלבם רך כשושנים.

ההבדלים בין הסיפור שבבבלי לסיפור השירים רבה הם כדלהלן:

- (1) בשיר השירים רבה ישנן בסך הכל שתי דמויות שתפקידיהן מתחלפים כעבור זמן. רבי יוחנן הוא החולה המקורי ורבי חנינא מבקר אצלו, ובסצנה השנייה רבי חנינא הוא החולה, ורבי יוחנן מבקר אצלו. לעומת זאת, התפקיד המרכזי בסיפור בבבלי הוא של רבי יוחנן, ולצדו שתי דמויות: הוא מבקר אצל רבי חייא בר אבא בסצנה הראשונה, ורבי חנינא מבקר אצלו בסצנה השנייה.
- (2) תפקידי רבי יוחנן ורבי חנינא מוחלפים בשני הסיפורים: בשיר השירים רבה רבי חנינא הוא המרפא שכעבור זמן נופל למשכב, בעוד שבבבלי נשמר תפקיד זה לרבי יוחנן.

(3) פרטי הסיפור יותר מדויקים ויותר "טבעיים" בשיר השירים רבה. טיב המחלה ומשכה מצוינים בפירושו, ויש הבחנה בין תפילה, "האל הנאמן", לבין לחש מסתורי השמור למקרים דחופים ביותר. התפילה והלחש מקלים על הסימפטומים, אבל אינם מרפאים את המחלה. לעומת זאת, בסיפור המסוגן וה"נסי" יותר שבבלי, מדובר בקסם חד-פעמי בכל סצנה, המרפא את המחלה כליל.

(4) לסיפור בבבלי יש סוף טוב. החולים בשתי הסצנות מתרפאים בסופו של דבר. בשיר השירים רבה רק החולה שבסצנה הראשונה מתרפא, והסיפור מסתיים בניצחון שרביטו של הקב"ה.

(5) המסר של הסיפור שבבבלי הוא שייסורין אינם ערך למי שאינו מקבל אותם באהבה. מכיוון שהאמוראים שבסיפור לא הכירו בערך הייסורין, הם קמו ממשכבם בנס. לעומת זאת, לסיפור בשיר השירים רבה יש מסר פחות רדיקלי. אמנם הייסורים בשני המקרים היו קשים מנשוא, אבל בסופו של דבר, גם מי שלא היה מעוניין בהם, נאלץ לקבל אותם, ודווקא: "אין שרביטו של הקב"ה ממשמש ובא אלא בבני אדם שלבם רך כשושנים", אלה שמתקשים לסבול.

אין ספק בכך שהסיפור בשיר השירים רבה הוא המקורי. כפי שהראה דוד קריימר,⁴⁰ בעל הסוגיא שלנו עיבד את הסיפור ההוא כדי לחדד את העמדה של רבי יוחנן נגד ייסורין. הוא העניק לרבי יוחנן הן את תפקיד המתלונן, שאינו מעוניין לא בייסורין ולא בשכרם, הן את תפקיד המרפא המצליח דווקא בגלל שהוא מעודד את ההתרסה נגד "ייסורין של אהבה" בשאלה "חביבין עליך ייסורין?". כדי לעשות זאת נאלץ העורך בבבלי לפרק את שתי הדמויות בסיפור המקורי לשלושה: רבי חייא בר אבא – תלמידו של רבי יוחנן – רבי יוחנן עצמו, ורבי חנינא רבו.

כדי לבטא את המסר שייסורין של אהבה אינם אפקטיביים אצל מי ששולל את ערכם, הסב עורך הסוגיא שבבבלי את ההקלה בסימפטומים להחלמה שלמה ומהירה. מסיבה זו אין צורך לא בלחש ולא בתפילה: ההתנגדות לייסורין הופכת אותם לחסרי ערך וההחלמה אוטומטית, ומסיבה זו מנצחת ההתנגדות לייסורין את הייסורין בשני המקרים. מוסר ההשכל של שיר השירים רבה, המשלים עם שרביטו של הקב"ה, הוחלף אפוא במסר חד-משמעי נגד ייסורין.

כאמור לעיל, סיפור זה והסוגיא כולה נועדו לשמש משקל נגד לעמדתו של רבי עקיבא, הבאה לידי ביטוי בשני מקומות: סיפור מותו של רבי עקיבא (ברכות סא ע"ב ומקבילות) וסיפור ביקורו של רבי עקיבא אצל רבי אליעזר בשעת חוליו (סנהדרין קא ע"א ומקבילות).⁴¹ וזה לשון הבבלי ברכות סא ע"ב:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה. והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה: בכל נפשך, אפילו נוטל את נשמתך. אמרתי, מתי יבא לידי ואקיימנו? ועכשיו שבא לידי, לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: זו תורה וזו שכרה? ממתים ירך י"י ממתים (תהלים יז יד) וגו'. אמר להם: חלקם בחיים (שם). יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא, שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

וזה לשון הסיפור המובא בבבלי סנהדרין קא ע"א:

תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר נכנסו ארבעה זקנים לבקרו: רבי טרפון ורבי יהושע, ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. נענה רבי טרפון ואמר: טוב אתה לישראל מטיפה של גשמים... נענה רבי יהושע ואמר: טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה... נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: טוב אתה לישראל יותר מאב ואם... נענה רבי עקיבא ואמר: חביבין ייסורין.

40 ד' קריימר (לעיל הערה 7), עמ' 134-135.

41 סיפור מותו של רבי עקיבא מופיע גם בירושלמי ברכות ט ה, יד ע"ב; ירושלמי סוטה ה ז, כ ע"ג; תנחומא א כי תבוא ב; ותנחומא בובר שם ד. והשווה גם בבלי מנחות כט ע"ב. דברי רבי עקיבא על ערש הדווי של רבי אליעזר מובאים גם במכילתא בחדש י וספרי דברים לב. הבאנו בכל זאת את לשון המקבילות בבבלי, מכיוון שבעל הסוגיא מתייחס ללשונות המופיעים בסיפורים בבבלי דווקא, וכאמור, הוא מיקם את סוגייתנו כאן ככוונה כמשקל נגד לסיפור מותו של רבי עקיבא, שהיה כבר ממוקם בסוף המסכת בבבלי.

דומה שבעל הסוגיא שלנו ניסח מחדש את הדרישיח שבשיר השירים רבה, "אמר ליה: מה קשין הן היסורין. אמר ליה: ומה שכן מרובה. אמר ליה: לא אנא בעי להון ולא לאגריהון", בלשון: "אמר ליה: חביבין עליך ייסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכן" כדי לרמוז לסיפורים על רבי עקיבא, ובכך להבליט את הניגוד שבין עמדת רבי יוחנן לזו של רבי עקיבא. כנגד "נענה רבי עקיבא ואמר: חביבין ייסורין" שבסנהדרין קא ע"א, שם העורך בפי רבי יוחנן את המילים "חביבין עליך ייסורין?" כאן; וכנגד "זו תורה וזו שכרה" בברכות טא ע"ב, ניסח בעל הסוגיא שלנו "לא הן ולא שכן" כאן.

ברם עדיין יש לשאול: מה ראה עורך הבבלי לשמור על המבנה של שתי הסצנות שבשיר השירים רבה? די היה לו אילו עיבד את הסצנה הראשונה בסיפור שבשיר השירים רבה, המסתיימת בהקלה במחלה בעקבות התנגדותו של הסובל. לכל היותר היה עליו להמיר את המילים "אית עלאי יותר ממשאי" שבסצנה הראשונה במילים "לא אנא בעי להון ולא לאגריהון" (או "חביבין עליך ייסורין? לא הן ולא שכן") מן הסצנה השנייה.

דומה שבעל הסוגיא הוקסם מן המסר המשני שבסיפור המקורי בשיר השירים רבה, "וכדון דאנא מלגיו, לית אנא בעי אחרנין דיערבוני?". המסר הזה מעדן ומשלים את המסר הרדיקלי שבהתרסה של רבי יוחנן נגד ייסורין. לכאורה, מי ששולל את ערכן של "ייסורין של אהבה" ואף את שכן, מעמיד עצמו ואת הבלי העולם הזה מעל לרצונו של הקב"ה, ויש חשש שהעניין ייתפס כחולשה רוחנית וכאנוכיות קיצונית. כדי לעדן את המסר רצה עורך הסוגיא לכלול גם את מסר הערבות ההדדית שבסיפור ההדדי. אמנם אין ערך לייסורין, ושרביטו של הקב"ה, כשהוא פועל בניגוד לכללי ההגינות, "מנוצח" על ידי רצונם של בשר ודם, אבל יש בכל זאת חשיבות בעזרה ההדדית שמושיטים בני האדם אלו לאלו, ורק בדרך זו ניתן להתגבר על אי הצדק שבייסורין.

כדי להבליט מסר זה, שהוא כאמור מסר משני בסיפור המקורי, הוציא בעל הסוגיא את הדיבורים על ערבות הדדית מפיהן של הנפשות הפועלות, והקדיש לנושא זה דיון מיוחד בלשונו שלו [26-25]. מסר זה חייב אותו לשמור על המבנה בעל שתי הסצנות של הסיפור המקורי. ברם כדי להעניק לרבי יוחנן את תפקיד החולה והמרפא כאחד, נאלץ בעל הסוגיא להוסיף דמות שלישית, דמות תלמידו של רבי יוחנן – רבי חייא בר אבא.⁴²

[27] רבי אלעזר חלש. על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל. גלייה לדרעיה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשת, שנינו: אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואי משום מזוני, לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. ואי משום בני, דין גרמא דעשיראה ביר. אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה: על דא ודאי קא בכית. ובכו תרוייהו. אדהכי והכי אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכן. אמר ליה: הב לי ירך. יהב ליה ידיה ואוקמיה⁴³

בסיפור הקודם ראינו שבעל הסוגיא שלנו ניסה להבליט את המסר המשני בסיפור בשיר השירים רבה: חשיבות הערבות ההדדית של בני האדם זה לזה, כדי שישמש ערך חיובי חלופי לערך

42 ושמו מתבססים הדברים במעומעם על סיפור ביקורו של רבי אלעזר אצל רבי שמעון בר אבא בשעת חוליו, שבמסגרתו דנים במחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר, ירושלמי ברכות ב א, ד ע"ב.

43 במקום "לא כל אדם..." גורסים רוב כתבי היד "אין אדם...". גירסת הדפוס היא הגהה של התוספות ד"ה לא כל אדם. במקום "להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא", גורס כתב יד פירנצה "להאי שופרא דאזיל ובלו בעפרא". ברוב העדים האחרים מוזכר במפורש שמדובר ביופיו של רבי יוחנן. כתב יד פריז גורס: "שופרן חזינא ובכינא דאזיל ובלו בעפרא", וכיוצא בזה בכתב יד אוקספורד. בכתב יד מינכן: "על האי שופרא דירך קא חזינא ובכינא דאזיל ובלו בעפרא". וכיוצא בגירסאות הללו בשרידי גניזה (ויש מהם הגורס "להאי שופרא", ללא אזכור מפורש של רבי יוחנן).

הייסורין וההשלמה איתם, הנשללים על ידי רבי יוחנן. דומה שאת הסיפור שלנו [27] הוסיף בעל הסוגיא כדי להציג עוד פן חיובי שבהתרסה של רבי יוחנן נגד הייסורין: ההערכה שרוחש רבי יוחנן לחיים. בניגוד לדעה רווחת אצל חז"ל, השוללת את הערך של העולם הזה בכינוי "חיי שעה", מכונה הגוף הארצי בסיפור זה "שופרא" ו"נהורא".

על פי רוב מפרשים שרבי יוחנן גילה את זרועו שלו, ובכך האיר את החדר, ורבי אלעזר בוכה על יופיו של רבי יוחנן "דבלי בעפרא". וזאת על פי תיאורי יופיו של רבי יוחנן בבבלי בבא מציעא פד ע"א. אבל הגיון הסיפור מחייב שהיופי העומד להתבלות הוא זה של הגוסס, ובכי של רבי יוחנן על הארעיות של יופיו שלו, כשהוא מבקר אצל גוסס, הוא חסר טעם במיוחד! ובצדק העיר לואיס ג'ייקובס שניתן להבינו רק כהומור.⁴⁴

אך מצאנו שתי מקבילות לסיפור שלנו, האחת בפסיקתא דרב כהנא יא כג ובקהלת רבה יא א, והשנייה בבבלי תענית כה ע"א. מן הראשונה מתברר שעלינו לפרש שמדובר בזרועו וביופיו של רבי אלעזר, ומן השנייה מתברר שהאור יצא מגופו של רבי אלעזר ולא מגופו של רבי יוחנן.

המקבילה הראשונה, ממדרשי האגדה, אינה עוסקת אמנם ברבי אלעזר ורבי יוחנן אלא ברבי אלעזר ברבי שמעון ואשתו, אך ההקבלה מדויקת וברורה. וזה לשון הסיפור בפסיקתא דרב כהנא יא כג:

ר' לעזר בר' שמע' אתשש ואתגליית אררעה וחמא לאינתתיה דהות דחכא ובכיא. אמ' לה חיין דאנא ידע למה דכחת וידע למה דבכית. דכחת דאמרת טובי מה הוה חלקי בהדין עלמא, טובי דאידיבקי להדין גופא צדיקא. ובכית דאמרת ווי דהדין גופא אזל לרימה. וכן הוא, מדמוך אנא ברם רימה חס ושלום לית הוא משלוט בי, אלא חדא תולעתא דעתידא דנקרא אחורי אודני...

אך בבבל סיפרו את הסיפור הזה, ווריאציות עליו, על רבי אלעזר בן פדת, כפי שמוכח מבבלי תענית כה ע"א:

רבי אלעזר בן פדת... חלש לביה ונים. אזול רבנן לשיולי ביה. חזוהו דקא בכי וחיין, ונפק צוציתא דנורא מאפותיה. כי אתער אמרו ליה: מאי טעמא קבכית וחיכית? אמר להו: דהוה יתיב עמי הקב"ה, ואמרי ליה: עד מתי אצטער בהאי עלמא? ואמר לי: אלעזר בני, ניחא לך דאפכיה לעלמא מרישא? אפשר דמתילדת בשעתא דמזוני. אמרי לקמיה: כוליה האי ואפשר? אמרי ליה: דחיי טפי או דחינא? אמר לי: דחיית. אמרי לקמיה: אם כן לא בעינא. אמר לי: בהאי אגרא דאמרת לא בעינא, יהינא לך לעלמא דאתי תליטרי נהרוותא דמשחא אפרסמון דכין כפרת והידקל דמעגנת בהו. אמרי לקמיה: האי ותו לא? אמר לי: ולחברך מאי יהינא? אמרי ליה: ואנא מגברא דלית ליה בעינא? מחיין באיסקוטלא אפותאי, ואמר ליה: אלעזר ברי גירי בך גירי.

ישנם יסודות משותפים לכל שלושת הסיפורים, ויסודות רבים הנמצאים בשניים מן השלושה וחסרים בשלישי. האלמנטים המשותפים לשלושת הסיפורים הם דר־שיח בין חולה בשם רבי אלעזר לבין דמות אחרת (רבי יוחנן, אשתו של רבי אלעזר או הקב"ה). בכולם דמות אחת בוכה, ובכולם מובטח לרבי אלעזר שכר לאחר מותו. האלמנטים המשותפים לסיפור בסוגיא שלנו ולסיפור בפסיקתא דרב כהנא הם גילוי הזרוע והבכי על הגוף העומד להתבלות. האלמנטים המשותפים לסיפור בסוגיא שלנו ולסיפור בבבלי תענית הם האור היוצא מן הגוף, והעניין בעונו של רבי אלעזר בעולם הזה לעומת עושרו לעולם הבא.

האלמנט היחיד המשותף לשתי המקבילות, החסר בסוגיא שלנו, הוא הצחוק. אבל תחת צחוק מצאנו בסיפור שלנו את הבדיחה של רבי יוחנן "על דא ודאי קא בכית", והסוף הטוב. ומכיוון שהסיפור שלנו מורכב ביותר, ומכיל אלמנטים משני הסיפורים האחרים, נראה שבעל הסוגיא שלנו התבסס על שני הסיפורים ההם, והוסיף את הסוף על פי הסיפורים על רבי יוחנן ורבי חנינא ורבי חייא בר אבא דלעיל [26-23].

דומה שהסיפור המקורי הוא זה שבפסיקתא דרב כהנא, והסיפור בבבלי תענית מבוסס עליו. אך בבבלי הכירו את הסיפור כסיפור על רבי אלעזר בן פדת. השינויים הוכנסו לסיפור מטעמי צניעות: סיפור על איבר מגולה⁴⁵ בגופו של רבי אלעזר שנראה על ידי אשתו במקרה, כשהוא על ערש דווי, הוחלף בסיפור על ניצוץ של אור היוצא ממצחו ונראה על ידי תלמידיו במקרה בהיותו חולה. הדרשיח בין הרב לאשתו הוחלף בדרשיח בינו לבין הקב"ה, והצחוק והבכי בעניין המיני הוחלפו בבכי ובצחוק בעניין מזונות, המבוסס על סיפור ארץ ישראלי אחר.⁴⁶

בעל הגמרא שלנו הכיר הן את המקור הן את הגירסא הבבליית המעודנת שבתענית, כסיפורים על רבי אלעזר בן פדת. הוא ראה בעמדתה של אשת רבי אלעזר, המעריכה את הקיום הגופני בעולם הזה ומבכה את אובדנו, ערך חלופי לערך הייסורי הנשלל על ידי רבי יוחנן, ולכן סיפר מחדש את הסיפור, כשרבי יוחנן משמש בר שיח לרבי אלעזר, במקום אשתו או הקב"ה.

בעל הגמרא הדגיש את ערך היופי הגופני על ידי שילוב היסוד המקורי של גילוי הזרוע עם התחליף שלו בבבלי תענית – זיק האור – וכך נוצר הביטוי "גליא לדרעיה ונפל נהורא".⁴⁷ ולפי זה יש לפרש גם בסיפור שלנו שרבי יוחנן נכנס לחדר האפל וגילה את זרועו של רבי אלעזר חברו, ויופיה של הזרוע האיר את החדר. בעקבות זאת בכה רבי אלעזר הגוסס על יופיו שלו, הנידון לכליה, כפי שבכתה אשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון בסיפור שבפסיקתא דרב כהנא, ורבי יוחנן בכה יחד אתו. אך המסורת על יופיו של רבי יוחנן בבבא מציעא פד ע"א הביאה לכך שפירשו שרבי יוחנן הוא זה שגילה את זרועו שלו, וכך גם הביטוי "להאי שופרא" בהמשך, התפרש כיופיו של רבי יוחנן, וכפי שהבינו הסופרים שגרסו "שופרן" או "שופרא דידך" במקום "להאי שופרא".

אי משום תורה דלא אפשת, שנינו: אחד המרבה ואחד הממעט
ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואי משום מזוני, לא כל אדם זוכה לשתי
שלחנות. ואי משום בני, דין גרמא דעשיראה ביר

כדי להבליט את מסר ההערכה לאסתטיקה של הגוף, שם העורך בפי רבי יוחנן דחייה מראש של שלושה הסברים "רוחניים" לבכיו של רבי אלעזר: בכי על התורה שביטל, בכי על עוונותיו ובכי על "בנים". דומה שבחר בשלוש התשובות הללו כדי להאיר ולהבהיר דברים אחרים שאמר רבי יוחנן בסוגיא.

תגובת רבי יוחנן לחרטה האפשרית של רבי אלעזר על ביטול תורה: "אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים", הוא ציטוט ממשנה מנחות יג יא, ושם מדובר בקרבנות ולא בתלמוד תורה. עצם העברת המושג לתלמוד תורה⁴⁸ היא בניגוד גמור למימרת רב הונא בפיסקא [5] לעיל, אשר לפיה אם ייסורין באים על אדם ופשפש ולא מצא לעצמו עוונות, יתלם בביטול תורה.⁴⁹ משפט זה בפי רבי יוחנן כאן מצביע על כך שדברי רבי יוחנן בפיסקא [3], אשר לפיהם ייסורין מכוערים באים על תלמיד חכם שמבטל תורה כלשהי, נאמרו באירוניה ובנימה של תרעומת.

45 אפשר שבסיפור המקורי במדרשים "אדרעה" הוא כינוי לאבר מינו של רבי אלעזר ברבי שמעון, ולכן אשתו שמחה על שזכתה להידבק לגוף זה.

46 סיפור על רבי אבהו, ירושלמי עבודה זרה ג א, מב ע"ג; בראשית רבה סב ב.

47 הצירוף מופיע גם בכתובות סה ע"א, ומכיוון שהארת החדר התאימה לבעל הסוגיא שלנו יותר מיציאת זיק של אש מן הזרוע, הוא המיר את אור ה"צוציתא דנורא" ב"נפל נהורא".

48 יצוין שבבבלי ברכות יז ע"א מובאת תפילת "רבנן דיבנה", וגם בה יישום הכלל שבמשנה מנחות לתלמוד תורה, אלא ששם הממעט אינו תלמיד חכם אלא חקלאי, שמלאכתו בשדה. ואפשר שבעל הסוגיא שלנו מתייחס גם לתפילה זו, ומצביע על כמה רבי יוחנן מרחיק לכת בשוללו את האפשרות שייסורין הם עונש מתאים לביטול תורה: לא זו בלבד שהעני, המקריב קרבן זול, שווה לעשיר אם הוא מכון לבו לשמים, ולא זו בלבד שעם הארץ, הממעט בלימוד תורה, שווה לתלמיד חכם ובלבד שיכוין את לבו לשמים, אלא גם לתלמיד חכם מותר למעט בתלמוד תורה, ובלבד שיכוין את לבו לשמים!

49 דומה שהביטוי "תורה דלא אפשת" הוא הרהוד מכון של "פשפש ולא... יתלה בביטול תורה", על אף ההבדל במשמעות השורש פוש/פשפש ומעמדו בשני המשפטים.

תגובת רבי יוחנן לאכזבה אפשרית של רבי אלעזר מעוניו: "אין אדם זוכה לשתי שולחנות" לפי הגירסא המקורית, עם ההבטחה המרומזת לחיי עולם הבא, לקוחה כאמור מן המקבילה בבבלי תענית. אך בהקשר שלנו משמשת תגובה זו בתפקיד נוסף: היא מבהירה שרבי יוחנן אינו מתנגד עקרונית לטענה שקשיים בעולם הזה מזכים בחיי העולם הבא, כפי שאולי היה משתמע מן העובדה שדבריו לעיל בעניין "ייסורין מכוערין" [3], "אינם ייסורין של אהבה" [16] ו"לא הן ולא שכרן" [24], מונגדים לאמירות בזכות ייסורין המקנים חיי העולם הבא [10] ו"12] כאן, ובת הקול שבסיפור מותו של רבי עקיבא בברכות סא ע"ב). רבי יוחנן שולל את הערך שבייסורין הכבדים משום שיוצא שכרם בהפסדם, אבל הוא מודה שקשיים "שוטפים" בעולם הזה, כגון קשיי פרנסה, מזכים בחיי העולם הבא.

התגובה של רבי יוחנן לחשש של רבי אלעזר מהיעדר בנים,⁵⁰ "דין גרמא דעשיראה ביר", מספקת את הרקע לעמדתו הרדיקלית של רבי יוחנן: ניסיונו האישי המר.

[28] רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה: לעיין מר במיליה. אמר להו: ומי חשידנא בעיניכו? אמרו ליה: מי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא? אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא, לימא. אמרו ליה: הכי שמיע לן, דלא יהיב מר שיבשא לאריסיה. אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה! אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי, בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא והוה חמרא. ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא

כאמור לעיל, אין לייחס את סיום הסוגיא עם סיפור אנטיקלימקטי זה לעורך הסוגיא עצמו, שהרי ממה נפשך: אם צידד בעמדה הבאה לידי ביטוי בסיום זה, מדוע לא סיפר על ייסורין של ממש שבאו מידה כנגד מידה? ומדוע הפר את האיזון על ידי הקדמת סיפור הסיום בשלושה סיפורים מרשימים הרבה יותר עם מסר הפוך, העוסקים בייסורין של ממש ולא בהפסד כלכלי גרידא? ואם לא צידד בעמדה זו, אלא רצה להציגה כעמדה חלופית ופחות מרשימה, מדוע לא הקדים את הסיפור על רב הונא לסיפורים על רבי יוחנן כדי לסיים במסר המוחץ? לכן נראה שהסוגיא המקורית אכן הסתיימה בסיפורים על רבי יוחנן, וסיפור זה הוא תוספת של מוסיף מאוחר, שעשה כמיטב יכולתו לאזן את עמדת רבי יוחנן, ולסיים את הסוגיא בסיפור המבטא את העמדה הקלסית כלפי ייסורין, שהקב"ה מעניש מידה כנגד מידה, ולא את העמדה הרדיקלית המזוהה עם רבי יוחנן.

החיוב לספק זמורות גפן לאריס מפורש במשנה בבא מציעא ט א: "המקבל שדה מחברו... כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים".⁵¹ רש"י ד"ה מי שביק לי מידי מיניה, פירש: "וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו", אך אם אכן לקח האריס יותר מחלקו בעצים, קשה להבין מדוע מאשימים את רב הונא שלא נתן זמורות לאריס.

נראה אפוא שהאריס לקח לעצמו את כל העצים,⁵² משום שרב הונא לא טרח לבצע חלוקה מסודרת תוך זמן סביר. מצב זה מעורפל ונתון לפרשנויות שונות: מצד רב הונא ניתן לפרשו כרשלנות או אי עמידה בתשלום, ומצד האריס ניתן לפרשו כגנבה. ונראה שבצטטם את הפתגם

50 או אולי מבנים לא מוצלחים. פירוש זה מסתבר על רקע ההקבלה לתורה ולמונות: היו לרבי אלעזר תורה ומונות, אלא שרבי יוחנן חשש שאינו רווה מהם נחת, ואפשר שהוא הדין לבנים.

51 ראה מ' בר, אמוראי בבל, עמ' 115, הערה 48.

52 כגירסת כתב יד פירנצה והדפוס, "הא קא גניב ליה כוליה". משפט זה חסר בעדים האחרים.

"בתר גנבא גנוב וטעמא טעים" מתכוונים חבריו של רב הונא לחוסר הבהירות שבשאלה "מי גנב ממני", שהרי אין כאן מקרה קלסי של "הגונב מן הגנב".

בדומה לרב הונא, שמנע מאריסו עצים, מצאנו בגיטין נו ע"א שחברו, רב חסדא, לא נהג למסור לשמשו את המפתח לאוצר העצים: "רב חסדא, כל אקלידי הוה מסר לשמעיה בר מדציבי".⁵³ כמו כן, סיפור על "ארבע מאה דני דחמרא" שהחמיצו, מצאנו גם בבבא מציעא פג ע"א:⁵⁴

ההוא גברא דאמר ליה לחבריה: זיל זבין לי ארבע מאה דני חמרא. אול זבן ליה. לסוף אתא לקמיה, אמר ליה: זביני לך ארבע מאה דני חמרא ותקיפו להו. אתא לקמיה דרבא. אמר ליה: ארבע מאה דני חמרא תקיפי קלא אית להו, זיל אייתי ראייה דמעיקרא כי מזבנת להו, חמרא מעליא הוה, ואיפטר.

מקרה זה דומה לסיפור רב הונא והאריס בסוגיא שלנו, בכך שגם בו יש אי בהירות מסוימת בנוגע למידת האחריות של השליח ובעל היין כלפי היין.

על כל פנים, יש בסיפור שלנו "מידה כנגד מידה". משום שלא נתן רב הונא לאריסו זמורות גפן, החמיץ יינו. ולולי דמסתפינא, הייתי מציע שבעל הסוגיא שלנו הרכיב את סיפור ה"מידה כנגד מידה" שלנו מן הסיפור בבבא מציעא והנאמר בנוגע לרב חסדא בגיטין, אלא שהמיר את רב חסדא ברב הונא (חילוף שמצאנו במקומות אחרים בין מקבילות⁵⁵), אי משום שרב הונא צידד בייסורין כעונש, לעיל בפיסקא [5], אי משום שרב הונא ובני משפחתו עסקו ביין.⁵⁶ רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא (כפי שעלול לקרות כשנושאים ונותנים ביין, לפי העובדא בבבא מציעא), וכשחיפשו חטא המתאים לעונש זה מידה כנגד מידה, גילו שרב הונא מנע מאריסו מועסקו עצי גפן (בדומה לרב חסדא שמנע משמשו גישה לעצים).

53 בר, שם, מוכיח מן הנאמר על רב חסדא שם והנאמר על רב הונא אצלנו, שעצים היו מאוד יקרים בבבל.
 54 והשווה גם סיפור על שבירת ארבע מאה דני דחמרא בברכות נא ע"ב, וראה מה שכתב מו"ר ש"י פרידמן בספרו תלמוד ערוך, כך הפירושים, עמ' 398, בנוגע למספר ארבע מאות כמספר עגול, ובנוגע למוצא המילה "דני".
 55 ראה הדין בסוגיא כו, "משיכיר", להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [5], והערה 31 שם. יצוין שיש גם הקבלה בביוגרפיות של השניים: שניהם היו עניים בצעירותם ועשירים בבגרותם. ראה מ' בר, אמוראי בבבא, עמ' 259-260 וציונים שם.
 56 ראה תענית כ ע"ב; עבודה זרה ל ע"א. אמנם גם רב חסדא בעל כרמים היה, לפי בבא קמא צב ע"א.