

מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו?

הוויכוח על צביונה של הקהילה במסורת חז"ל המבארת את סיבת הגלות

העיון בדרשות חכמים על סיפורי המקרא ובדרך פרשנותם את האירועים הנזכרים בו, מאפשרים לא פעם להציץ אל תקופתם ולנסות לדמיין את מאפייני המציאות שבה חיו ואת דרכי הפעולה שהציעו.¹ כגודל החריגה מביאור פשט הפסוקים, כן עולה החשד בדבר המגמות הסמויות והרמיזות האקטואליות המשתלבות בדרשותיהם.

עונש הניתן לדמות מקראית חשובה, או אסון הפוקד חלקי ציבור או את עם ישראל כולו, מהווה תשתית נוחה לפריסת עמדת חכמים בדבר החטא או הגורם שהובילו לתוצאה הקשה. הקשת הרחבה של הסכרי הדרשנים לעונש או לאסון, המתמודדים כביכול עם השאלה מה התרחש באמת, מלמדת על מגוון הדעות של בעליהם בדבר הלקח של האסון והעונש על המציאות בדורם.²

במאמר זה נציג דרשה המובאת בתלמוד הבבלי, ומוסרת את עמדתם של שלושה חכמים בשאלה מהו הגורם לעונש הגלות והשיעבוד שנגזר על זרעו של אברהם.³ ננסה לבחון את משמעות תשובתם על רקע מציאות התקופה שבה פעלו בארץ ישראל, ונציע מסורות נוספות המיוחסות לאותם דרשנים או לאותה תקופה, המלמדות על התמודדות עם האתגר הנזכר בתשובתם לשאלת הגורם לגלות.

1 עמדו על כך רבים מחוקרי המדרש שקצרה היריעה מלהזכיר את כולם. לסקירת הגישות השונות ראו י' גפני, "ארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור - הישגים ותהיות", קתדרה, 100 (תשס"א), עמ' 200-226.

2 כך לדוגמה ריבוי החטאים שמייחסים הדרשנים לנדב ואביהוא, ראו: פסיקתא דרב כהנא אחרי מות פסקא כו ז-ט ומקבילות, וראו מאמרי: ברכי אליצור, "מסרים אקטואליים והשפעות ביוגרפיות בפרשנות חטא נדבר ואביהוא בפרשנות חז"ל", מסכת, ו (תשס"ז), עמ' 197-213. וכן שאלת הדרשן "מפני מה נענש אבנר..." והתשובות הרבות שניתנו לשאלתו, סנהדרין כ ע"א ושם מט ע"א; ירושלמי פאה א, א; תנחומא שמות יח.

3 בחזון ברית בין הבתרים: 'וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית ט"ו, יג).

למחקר מסוג זה אורבים שני מוקשים מרכזיים: א. שאלת אמינות הייחוס לחכם כזה או אחר; ב. הצורך להבחין בין תקופתו של הדרשן (בהנחה שהייחוס אמין) לתקופה שבה נערכו דבריו. נבאר:

א. בבואנו לתאר את אתגר התקופה שעמו מתמודד הדרשן על פי דרשת הכתובים שלו, אנו מתבססים על הייחוס שניתן לו בספרות חז"ל ועל התקופה שבה הוא חי על פי הידוע לנו.⁴ חוקרים לא מעטים סבורים שייחוס הדרשות והמימרות לחכם כזה או אחר, בעיקר בדרשות המובאות בתלמוד הבבלי, אינו מעיד בהכרח כי הדברים אכן נאמרו על ידו,⁵ ואלו נימוקיהם: שיבוש בתהליך המסירה; הבדלי נוסח בשמו של החכם; שיקולי עריכה מגמתיים של חומר ארץ-ישראלי בתלמוד הבבלי.⁶

ב. גם אם נניח שייחוס הדרשה או המימרה לחכם הינו אמין, האם נבקש לחפש את אתגרי תקופתו של הדרשן שלו מיוחסת המימרה, או את אתגרי התקופה שבה בחרו עורכי הספרות התלמודית לשלב דרשה או מימרה זו? לעתים תהיה זהות בין תקופתו של הדרשן לתקופת החיבור, אולם במקרים אחרים נמצא דרשות תנאיות שלא הוזכרו כלל בספרות התנאית, ומובאות בחיבורים שנערכו כמה דורות מאוחר יותר, או דרשות מתקופת התלמוד המוקדמת הנזכרות רק בספרות המאוחרת. מהי אפוא התקופה שאנו מבקשים לגלות את מאפייניה?⁷

שתיים מהתשובות הניתנות על ידי חכמים (ויידונו במאמר זה) לשאלה על מה נענש עם ישראל בגלות, הן תשובות המיוחסות לחכמי ארץ ישראל (ר' יוחנן ור' אלעזר בן פדת) ומובאות בבבלי. במאמר נבחן אם העמדה המיוחסת לחכם בבבלי, מאפיינת מימרות ודרשות אחרות המיוחסות לו, ואם ניתן למצוא עדויות לעמדה זו גם מחיבורים ארץ-

4 בעיקר על פי אגרת רב שרירא גאון.

5 ראו: W. S. Green, "What's in a Name? - The Problematic of Rabbinic 'Biography'", in: *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* (ed. William Scott Green), Montana 1978, pp. 72-96; L. Jacobs, "How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?" *JSJ*, 28 (1977), pp. 46-59; J. Neusner, "Evaluating the Attributions of Saying to Named Pages in the Rabbinic Literature", *JSJ*, 45 (1994), pp. 28-51.

6 ראו זכריה פרנקל, שכתב בספרו *מבוא הירושלמי* שפעמים הרבה "ר' יוחנן" בבבלי איננו באמת ר' יוחנן אלא זו היא דרכו של התלמוד לציין עמדה שונה משלו, עמדה ארץ ישראלית בניגוד לדעה של חכמי בבל, ומביא דוגמאות לשיבושים נוספים במעבר שבין המסורות (ברסלאו תר"ל (מהדורת צילום שלעטטער), עמ' כו-כז, מא-מה).

7 ניוזנר היה ממתנגדיה הראשיים של ההשקפה שעל פיה החיפוש אחר מאפייני תקופת החכם הנזכר במסורת, עשוי להסביר את הרקע או את המגמה של תוכנה. לדידו, את מאפייני התקופה יש לחפש על פי מועד עריכת החיבור שבו מופיעה המסורת. את השקפתו זו הוא הזכיר ברבים מספריו. החיבור המרכזי שאותו הקדיש להוכחת מתודולוגיה זו הוא: J. Neusner, *Judaism, The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.

ישראלים מקבילים.⁸ תוצאות בדיקה חיוביות יסייעו לביסוס ההשערה ביחס לאתגרי תקופתו של הדרשן ועמדותיו החברתיות-לאומיות. תוצאות בדיקה שליליות (העדרן של עדויות בספרות מקבילה) יובילו לשתי אפשרויות הסבר: הסבר היסטורי חרף העדרן של הוכחות בספרות המקבילה; הסבר מגמתי ביחס לדרך עיצובם של חכמי ארץ ישראל בתלמוד הבבלי.

בנוסף לאלו יש לציין את ההתנגדות לגישה ההיסטוריוציסטית בידי מי שמפקקים בתרומתו של חקר ההיסטוריה להבנת רבדיו העמוקים יותר של המדרש ומצביעים על מסרים רעיוניים ורוחניים על-דוריים הגלומים בו, או על פרשנות אינטרטקסטואלית המתקיימת בין בעלי הדרשות.⁹ נדמה שזיקה בין תחומי פרשנותו של דרשן לסיפור מקראי, לתחומי דרשות או מימרות אחרות של אותו הדרשן בהקשרים אחרים, מהווה הוכחה לקיומן של מגמות דיסקטיות תקופתיות על פרשניות בדרשותיהם של חכמים.

מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו למצרים?

הגמרא בבבלי נדרים, בסוגיה העוסקת בתומתו של אברהם, דנה בסיבת גזרת גלות בניו ושיעבודם:

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגרייא בת"ח, שנאמר: "וירק את חניכו ילידי ביתו" (בראשית י"ד, יד).

-
- 8 גם בקרב המפקקים באמינות הייחוס יש המבחינים בין אגדות ביוגרפיות העוסקות בסיפורים המתארים אירועים מחייו של חכם ובין דרשות המיוחסות לו. האגדות העוסקות בתיאור אירועים מאופיינות באמצעים ספרותיים, פרי עיבוד מאוחר, מה שאין כן בדרשות שהן בדרך כלל קצרות וענייניות, ועל כן שאלת האמינות קיימת אולי לגבי זהות הדורש אך לא לגבי תוכן הדרשה (על ההבחנה בין אמינות האגדה הביוגרפית לעומת הדרשה או המאמר התלמודי ראו D. Kraemer, "On the Reliability of Attributions in the Babilonian Talmud", *HUCA*, 60 (1989) pp. 175-190). לגבי זהות הדורש, קיימת שורה של חוקרים הסבורים כי יש לסמוך על שושלת המסירה, ומעמידים את הייחוס כאמין במרבית המסורות: קרמר (לעיל) יוצר הבחנה בין מסורות בלתי עצמאיות (מסורות תלויות טקסט) המהוות חלק מהסוגיה התלמודית, שאינן ניתנות להבנה ללא הקשרן התלמודי - בהן יש להטיל ספק באותנטיות הייחוס לחכם, ובין הדרשות שהיוו בדרך כלל יחידות עצמאיות, ונערכו בצורתן זו בתלמוד - ובהן אין לפקפק באמינות הייחוס.
- 9 להרחבת העיון בגישת הפרשנות הפרוגרסיבית (המתנגדת לגישה ההיסטוריוציסטית) עיינו: דניאל בויארין, "המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", בתוך: ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (עורך: שמא יהודה פרידמן), ניו יורק תשנ"ג, עמ' 105-117; הנ"ל, מדרש תנאים, אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, עמ' 21-46.

ושמואל¹⁰ אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שנא': "במה אדע כי אירשנה" (בראשית ט"ו, ח).

ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר: "תן לי הנפש והרכוש קח לך" (בראשית י"ד, כא).

(נדרים לב ע"א)

ר' אבהו מביא את עמדותיהם של שלושה חכמים הדנים בקביעה המובנת מאליה, מבחינתם, שגזרות הגלות והשיעבוד הן עונש לאברהם.¹¹ המחלוקת ביניהם היא על שאלת מהות חטאו.

ר' אלעזר (בן פדת)¹² - "מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים": אנגריה היא הלאמה של רכוש פרטי מטעם השלטון למען הממלכה או למען צורכי המלך.¹³ לדברי ר' אלעזר, הכליל אברהם אבינו את חניכיו בחובת מס האנגריה, על ידי גיוסם למלחמה בשובי לוט. חניכי אברהם מתוארים בדרשתו כתלמידי חכמים, ומכאן שר' אלעזר סבור כי מעמדם אמור לזכות אותם בפטור מחובת תשלום המס. ר' אלעזר סבור כי השימוש בתלמידי חכמים למטרות המסיטות אותם מלימוד תורה, הוא שיוביל לעונש של גלות ושיעבוד. שמואל - "מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא": המילה הפריז משמעותה הרבה.¹⁴ חטאו של אברהם היה במה שהרבה לשאול, והיה לו לסמוך על הבטחת ה' אליו, מבלי שיבקש אות שיאמת את ההבטחה. אליבא דשמואל, פגם בשלמות האמונה בהבטחת ה' על הארץ, הוא הגורם לגלות ממנה.

ר' יוחנן - "שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה": חטאו של אברהם שהמיט עליו את גזרת השיעבוד, לדעת ר' יוחנן, הוא הוויתור על השבויים הסדומיים שנצלו הודות להתערבותו במלחמת המלכים. מלך סדום מבקש "תן לי הנפש והרכוש קח לך" (בראשית י"ד, כא), ואילו אברהם מוותר על הנפש ועל הרכושו. ר' יוחנן סבור כי אלמלא

10 בגניזת Cambridge (מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד על שם ש' ליברמן), כתב יד TSF1(2).104, מובא: ר' שמואל בר נחמני".

11 שמות החכמים ותוכן תשובתם לשאלת חטאו של אברהם נתמכים בכל עדי הנוסח שבידינו, למעט כתב יד ותיקן שבו מופיעה רק תשובתו של ר' אלעזר בן פדת עצמו, ונדמה שחלה בו השמטה מחמת הדומות. הפסוק "ירק את חניכיו" מופיע כהוכחה לדעתו של ר' אלעזר בן פדת, ומהווה פתיחה גם לדרשה הבאה.

12 ראו: אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, א, ירושלים תשכ"ד, עמ' 192.

13 על מס האנגריה ודרכי גבייתו עיינו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, א, ירושלים תש"ח, עמ' 119; א' גולאק, "לסדרי המסים הרומאים בארץ", בתוך: ספר מאגנס (עורך: נ' אפשטיין), ירושלים תרצ"ח, עמ' 104-97; ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשכ"ז, עמ' 185.

14 ראו אברהם בן עזריאל, ספר ערוגת הבושם, ירושלים תרצ"ט, עמ' 63.

ויתורו של אברהם, אפשר היה לקרב את השבויים הסדומיים ולהפכם לשותפים לאמונה הדתית של אברהם.¹⁵

מבין שלוש התשובות, התשובה המיוחסת לשמואל, החכם הבבלי, היא הקרובה ביותר לפשט הפסוקים, הן מבחינת סמיכות הפסוקים המהווים בסיס לפרשנות, והן מבחינת הקשר בין החטא לעונש. אברהם אבינו שואל "במה אדע כי אירשנה", ובתשובת ה' לשאלתו, הוא מספר לו על גזרת השיעבוד. אברהם אבינו פקפק בהבטחת הארץ, ונענש בעיכוב מימושה של הבטחה זו. לעומת זאת, התשובות המיוחסות לחכמי ארץ ישראל, מחברות בין סיפורים, שהקשר ביניהם נדמה קצת מלאכותי מצד סמיכות הפסוקים ובגלל העדר קשר משכנע בין החטא לעונש.

מקובל בקרב כמה מחוקרי ספרות חז"ל להבחין בין מגמות פרשניות המאפיינות את חכמי בבל ובין המגמות הדידקטיות-חינוכיות של חכמי ארץ ישראל. הנחת החוקרים היא שבניגוד לחכמי בבל, אשר מוקד פעילותם התיקיים בבתי המדרש ואשר תורתם יועדה לתלמידי חכמים (למעט פרקי זמן מתוכננים בלוח השנה, שבהם הצטרפו גם בעלי בתים לקהל לומדי התורה),¹⁶ בארץ ישראל שימשו החכמים גם כפרנסים וכבעלי תפקידים ציבוריים, ומתוקף סמכותם הרחבה, הפכה גם תורתם לנחלת הכלל.¹⁷ הדרשות שנשאו חכמי ארץ ישראל, ובראשם מנהיגיה הרוחניים, היו מיועדות לקהל הרחב, ובאמצעותם הם העבירו מסרים חינוכיים בתחומי הלאום, החברה והמוסר.¹⁸

בדברינו הבאים נתמקד אפוא בתשובות המיוחסות לשני חכמי ארץ ישראל, ר' יוחנן ור' אלעזר, לשאלת חטאו של אברהם. ננסה לאפיין את המציאות המשתקפת מדבריהם, נחפש מסורות נוספות העשויות להעיד על מציאות זו, ונבדוק אם קיימות עדויות אחרות להתמודדותם של חכמים אלו עם האתגרים הנובעים ממציאות זו.

15 ייתכן שהדרשה נשענת על המילה 'רכוש' היוצרת כעין אלוזיה בין דברי מלך סדום ובין חזון בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכש גדול" (בראשית ט"ו, יד). הוויתור על הנפש הוביל לעינוי הנפש, והוויתור על הרכוש הוביל לעיכוב של ארבע מאות שנה בהשגת הרכוש הגדול.

16 ראו י' גפני, יהדות בבל ומוסדותיה בתקופת התלמוד, ירושלים 1977, עמ' 83-84.

17 השו: E. Segal, *The Babylonian Esther Midrash: A Critical Commentary*, vol 3, Atlanta 1994; C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Berline 1997, pp. 1-50. וראו: י"ל לוי, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ד; ר' קימלמן, "ר' יוחנן ומעמד הרבנות", *שנתון המשפט העברי*, ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 329-358; R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006, pp. 37-60.

18 הנחה זו אינה מקובלת על כמה מחוקרי ספרות חז"ל, המפקקים באפשרות להפיק מידע היסטורי מתוך ספרות שעברה עריכה בדורות מאוחרים יותר להיווצרותה. ראו למשל: ד' בויראין, *מדרש תנאים - אינטרקסטואליות וקריאת מכילתא*, ירושלים תשע"א, עמ' 21-44, הסוקר את הדעות השונות במחקר, מרחיב בתיאור הגישה ההיסטוריוציסטית ולאחר מכן חולק על הנחותיה, ומציג את השקפתו ביחס לתפקידן האינטרקטואלי של הדרשות והפרשנות האינטרקסטואלית המובעת בהן.

'שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה'

הדרשה מייחסת לר' יוחנן את הדעה כי עונש הגלות הוא תוצאה של מניעת תשובה או דחייה של מי שהיו יכולים להצטרף לעם ישראל. מי הם אפוא אותם מסורכי תשובה או הדחויים בני תקופתו של ר' יוחנן שאולי נרמזים בדבריו? האפשרות המתבקשת ביותר לנוכח הפסיפס החברתי דתי של תקופתו היא 'היהודים הנוצרים', ועמדתו הליברלית של ר' יוחנן בשאלת היחס הראוי כלפיהם, מבקרת, כך נראה, את עמדתם של חכמים אחרים שקראו לנדותם.¹⁹

שלבי התפשטותה של הנצרות ותהליך היפרדותה מהדת היהודית נתונים למחלוקת חוקרים. דון, שיפמן ולוין סבורים כי אפשר לזהות שלבי פירוד ראשוניים בין יהודים ובין מי שגילו ענין בתיאולוגיה הנוצרית והחלו לאמץ את השקפותיה הדתיות, כבר מהתקופה שלאחר החורבן.²⁰ מנגד סבור בויארין כי מדובר בתהליך ארוך ואטי שנמשך עד למאה הרביעית, וכי מסורות תנאיות המביאות גילויים מוקדמים של היפרדות, אינן מעידות מאומה על זמן התרחשות המאורעות המתועדים בהן, אלא על מועד עריכתן, כמה עשרות שנים מאוחר יותר.²¹ בין החוקרים המקדימים לחוקרים המאחרים מצויה קבוצה גדולה של חוקרים המונים שלבים שונים בתהליכי ההפרדות המתחילים בהולדת ישו ומסתיימים בהתנצרות האימפריה ואף מאוחר יותר.²² חוקרים אלו מצביעים על

19 ראו רמיזה לאפשרות זו אצל אורבך, "חז"ל אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 490 הערה 88. אורבך כורך את תשובתו של ר' יוחנן ביחסו הליברלי לגרים. אנחנו נרחיב את היריעה ונעמוד על הסיבה להתפתחות גישה זו דווקא אצל ר' יוחנן, ונוכיח כי ההשערה ביחס לתפיסתו הליברלית מהווה מפתח להבנת רבות ממימרותיו ודרשותיו.

20 עיינו: James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, London and Philadelphia 1991, p. 231; Lawrence H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken, N.J. 1985, p. 51; Lee I. Levine, "Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.", in: *Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of Their Origins and Early Development* (ed. Herschel Shanks), Washington D.C. 1992, pp. 128-129.

21 ראו: D. Boyarin, *Dying for God*, Stanford 1999, p. 32.

22 ראו לדוגמה: Anthony J. Saldarini, "The Social World of Christian Jews and Jewish Christians", in: *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* (ed. Hayim Lapin), Maryland 1998, p. 119; A. Schremer, *Brother Estranged, Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford 2010, pp. 93-119. "דת וחיי רוח בישוב היהודי", ההיסטוריה של ארץ ישראל, תקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1990, עמ' 174-177; ז' ואלה, הנצרות הקדומה - היסטוריה וספרות בתקופת כינונה, רעננה תשס"ו; י' גייגר, "התפשטות הנצרות בארץ ישראל מראשיתה עד ימי יוליאנוס", בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי (עורכים: צבי ברס ואחרים), ירושלים תשמ"ב, עמ' 218-235.

סוף המאה השנייה וראשית המאה השלישית כשלב מרכזי בתהליך הפירוד בין היהדות לנצרות. הנצרות הלכה והתפשטה בשכבות נרחבות של החברה (לא בהכרח היהודית), לרבות השכבות העליונות. הנוצרים הפיצו את תורתם ואת תפקידם ההיסטורי בקרב אומות העולם, ואת עיקר מרצם הפנו לכתבי פולמוס נגד היהדות. המונח 'מינים' ששימש עד כה לתיאור קבוצות שונות שחרגו בהתנהגותם ממצוות הדת בתחומים השונים, התקבע בהדרגה לתיאור מעמדם של 'היהודים הנוצרים' שהלכו שבי אחר הבטחות הנוצרים, ונטשו את מצוות הדת, מתוך אמונה כי תוקפם אינו מחייב את מי שמאמינים בישו.²³

ר' יוחנן עמד בראש ישיבת טבריה ושימש מנהיג רוחני של יהודי ארץ ישראל בראשית תקופת התלמוד.²⁴ בראייה רטרוספקטיבית, התקופה שבה פעל הייתה נקודת מפנה גורלית ביחסי יהודים ונוצרים. בתשובה המיוחסת לו לשאלת סיבת הגלות, מצטייר אפוא ר' יוחנן כמי שעוד נלחם על הישארותם או צירופם מחדש של מי שנדחו על ידי אחרים, תוך האשמת הבדלנים כמי שבעטיים תתרחש גלות.

מסורות נוספות המיוחסות לר' יוחנן מביעות עמדה ליברלית דומה, המבקשת להקל בתנאי קבלתם של חוטאים או פורשים מדרך התורה, דרך התגמשות בקביעת מעמדם של מי שנותרו פוסחים על שני הסעיפים. נדמה שאפשר להצביע על זיקה דידקטית ביניהן:

שתי התייחסויות ישירות לסוגיית 'הכשרים לבא בקהל', מלמדות על עמדה מכילה שפסק ר' יוחנן בשאלת מיהו יהודי:

תני רבי אבהו קמיה דר' יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה - לא מעלין ולא מורדין, אבל המינין והמסורות והמומרים - היו מורדין ולא מעלין. אמר לו, אני

23 ראו: שרמר (לעיל, הערה 22), עמ' 69-99; R. Langer, *Cursing the Christians? History of the Birkat*; HaMinim, Oxford 2011.

24 מאגרת רב שריא גאון עולה כי ר' יוחנן נפטר בשנת 279 לספירה הנוצרית, ו'מלך' (כלשון האגרת) כ-80 שנה: "ובימייה דרב הונא שכיב ר' יוחנן בארץ ישראל ואמרינן דתמנין שנין מלך ר' יוחנן בארץ ישראל בתר ר' חנינא דהוה בתר ר' אפס, דהוה בתר רבינו הקדוש... ובשנת תק"ץ [למנין השטרות] אפטר ר' יוחנן ור' אלעזר בשתא חדא ומלך ר' אמי" (מהדורת לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 83). תיארוך זה נתמך במסורות שונות המציינות את רבותיו ותלמידיו, וההשערות בנוגע לשנות חייהם. ראו: ז' פרנקל, מבוא לירושלמי, ירושלים תשכ"ז (הדפסה חדשה), צ"ז ב; ד' שפרבר, "גלגולי מספרים", סיני, סב (תשכ"ח), עמ' 278-280.

שונה: "לכל אבידת אחיך" (דברים כ"ב, ג) - לרבות את המומר, ואת אמרת היו מורידין! סמי מכאן מומר.

(עבודה זרה כו ע"א - ע"ב)²⁵

רבי אבהו מאתגר את ר' יוחנן במסורת תנאית הנוגעת לאיסור הצלה של סוגי זרים וחוטאים שנקלעו לצרה העשויה לגרום למותם, וממנה נלמד שאין מצילים אף אחד מהם, אולם ישנו הבדל בין רועי בהמה דקה, שאין מצילים ואין מטביעים אותם, ובין מינים, מלשינים ומשומדים שאין מצילים ויש להטביעם. ר' יוחנן מוכיח כי דינם של משומדים שונה, ונקבע לאור ההלכה שנקבעה בהלכות השבת אבידה 'לכל אבידת אחיך' - לרבות את המשומד,²⁶ ומכאן שמשומד הינו במעמד של אח, ואסור להטביעו. ר' יוחנן מבחין בין המשומד למין.²⁷

במסורת נוספת מביע ר' יוחנן את עמדתו הליברלית בשאלת המותרים לבא בקהל:

ר' יסא בשם ר' יוחנן: אף לעתיד לבוא אין הקדוש ברוך הוא נזקק אלא לשבט לוי [...] אמר ר' יוחנן: כל משפחה שנשתקע בה פסול אין מדקדיקין אחריה. אמר ר' שמעון בן לקיש מתניתא אמרה כן²⁸ משפחת בני צריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע ועוד אחרת היתה שם וקרבוה בני ציון בזרוע, ולא ביקשו חכמים לפרסמן, אבל חכמים מוסרין אותן לבניהן ותלמידיהן פעמיים בשבוע. אמר ר' יוחנן: העבודה שאני מכירן ומה נעשה ונשתקעו בהן גדולי הדור.

(ירושלמי קידושין ד, א)²⁹

דברי ר' יוחנן מובאים בסוגיה הדנה בכשרים לבוא בקהל, אולם המסר הנובע מדבריו חורג מעיסוק בענייני פסולי חיתון ויוצא נגד חיפוש הפסול ופרסומו. ר' יוחנן מודיע כי טהרת הייחוס תיבדק על ידי הקב"ה לעתיד לבא רק ביחס ללוויים, ולפיכך אין מקום לשמרנות יתר כלפי גרים המבקשים לבא בקהל. ר' יוחנן נשבע באוזני קהל שומעיו כי רבים מגדולי הדור נולדו מהמשפחות שלכאורה נשתקעו בהן פסול.³⁰

25 בכל עדי הנוסח של כתבי היד הגרסה היא: "אבל המינים והמסורות והמשומדים - היו מורידין ולא מעלין. אמר ליה: אני שונה: לכל אבידת אחיך - לרבות את המשומד, ואת אמרת מורידין? סמי מכאן משומד."

26 מזרש תנאים דברים כ"ב ג.

27 ראו גם שרמר (לעיל, הערה 22), עמ' 140.

28 ראו: משנה עדויות ח, ז.

29 מקבילה: ירושלמי יבמות ח, ג.

30 במסורת אחרת מצטט ר' אבהו את דברי ר' יוחנן רבו שהכשיר גרים מתדמור (ירושלמי יבמות א, ו). יהא הקשרם של דבריו אשר יהא, אי אפשר להתעלם ממאפייני הליברליזציה והסובלנות שבדבריו,

ריש לקיש, תלמידו המובהק (וחברו) של ר' יוחנן, שהצטרף במסורת הקודמת לעמדת רבו ונתן לה מעמד של מסורת תנאית המוכחת ממעמדה המשוקם של משפחת בני צריפה, מביע את השקפתו ביחס למעמדם של פושעי ישראל, ללא כחל ושרק:

אמר ריש לקיש: אין אור של גיהנם שולטת במושעי ישראל, קל וחומר ממזבח הזהב; מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב, כמה שנים אין האור שולטת בו, פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון, דכתיב "כפלח הרמון רקתך" (שה"ש ו', ז), אל תקרי רקתך אלא רקנין שבך - על אחת כמה וכמה.

(חגיגה כז ע"א)

מרמורשטיין עומד על חריגותם של דברי ריש לקיש ומסיק כי הכינוי 'פושעי ישראל' מוסב כלפי ה'יהודים הנוצרים' של תקופתו. קבוצה זו מתוארת על ידי מרמורשטיין כבעלת 'זהות כפולה' או אולי כחסרת זהות. היהודים התייחסו אליהם כאל כופרים שכן הם רופפו את הקשר עם הקהילה היהודית וחברו לשכניהם הנוצרים, ואילו הנוצרים החשיבו אותם כיהודים כל עוד המשיכו לקיים את מצוות היהדות.³¹ נדמה שבסוגיה זו אימץ ריש לקיש את השקפת רבו, ונלחם על השאתם של המושומדים - 'פושעי ישראל', 'היהודים הנוצרים' - כחלק מהקהילה היהודית, ואי הכללתם בקטגוריית המינים, המקבעת את מעמדם מחוץ לגבולות הקהילה.³²

בנוסף לשלוש מסורות אלו, המייחסות לר' יוחנן ולתלמידו עמדה ליברלית ונכונות להכיל בתוך החברה היהודית גם את מי שאינו עומד בכללי ההתאמה המקובלים, יש קבוצת מימרות גדולה המעודדות תשובה וכן דרשות המסנגרות על חוטאי המקרא, וכל אלו מיוחסות לר' יוחנן. נציג את המימרות והדרשות, ונציע את השערותנו ביחס לרקע ההיסטורי והמציאות החברתית המהווים תשתית להיווצרותן של מימרות ודרשות אלו, ולתשובה המיוחסת לר' יוחנן בדבר הגורם לעונשו של אברהם.

המבקשים להגמיש את תנאי הכניסה לקהילה היהודית.

31 A. Marmorstein, "Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century", *HUCA*, 10 (1935), pp. 223-263.

32 ההסכמה בין ברי הפלוגתא החריפים, ר' יוחנן וריש לקיש, שאנו מציעים בשאלת מעמדם של 'פושעי ישראל', איננה דבר מובן מאליה, שכן מלבד המחלוקות ההלכתיות הרבות בין השניים, הייתה ביניהם גם אי הסכמה מוחלטת בסוגיה חברתית-לאומית, בשאלת ההנהגה הראויה לתקופתם, עיינו: R. Kimelman, "The Conflict between R. Yohanan and Resh Laqish on the Supremacy of the Patriarchate", *Proceedings of the 7th World Congress of Jewish Studies*, 3 (1981), pp. 1-20. על פי כן, נדמה שהם ראו עין בעין את סכנת התפוררות החברה היהודית בארץ ישראל, ושיתפו פעולה בניסיון לשמור על גודלה, תוך גילוי גמישות כלפי תנאי הישארותם של החוטאים.

מעלת התשובה ותשובתם של חוטאי המקרא

בכמה מימרות ודרשות המיוחסות לר' יוחנן הוא מפליג בתיאור מעלתה של התשובה ושכרם של בעליה: במימרה אחת מתוארים בעלי התשובה כנמעני השכר שבהבטחת הנביאים (ברכות לד ע"ב): בדרשה אחרת דורש ר' יוחנן את נבואת התוכחה של ירמיהו: "ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'" (ירמיהו ג', א) בציווי, 'ואת זנית רעים רבים [ואף על פי כן] - ושוב אלי!' ולמד מהפסוק כי כוח התשובה גדול כל כך, עד כי גם מי שבגד באלוהיו לטובת אלים אחרים, שערי תשובה עדיין פתוחים בפניו (יומא פו ע"ב). המימרות המעודדות תהליך של חזרה בתשובה, פונות מן הסתם אל קהל שומעיו בהווה. מה פשרן של דרשות המייחסות לדמויות מן העבר חזרה בתשובה? נעיינ בזהותן של הדמויות המקראיות המצטיירות בדברים המיוחסים לר' יוחנן כמי שחזרו בתשובה, ואת הדרך שבה הוא מוכיח את ההנחה המיוחסת לדמות.

ישמעאל

אמר ר' יוחנן: ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שנאמר: "ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו" (בראשית כ"ה, ט) [...] ודילמא דרך חכמתן קא חשיב להו! אלא מעתה "ויקברו אותו עשו ויעקב בניו" (בראשית ל"ה, כט), מאי טעמא לא חשיב להו דרך חכמתן? אלא מדאקדמיה - אדבורי אדבריה, ומדאדבריה - שמע מינה: תשובה עבד בימיו.

(בבא בתרא טז ע"ב)

תשובת ישמעאל מתוארת כבר בתוספתא,³³ ואין זה חידוש של ר' יוחנן. החידוש שבדבריו הוא ההוכחה המקראית לתשובה זו. ר' יוחנן מסתפק בצייטוט פסוק המתאר את קבורת אברהם,³⁴ בהמשך הסוגיה מנסים להסביר כיצד מוכיח פסוק זה את תשובת ישמעאל. ר' יוחנן אינו נמנע מלהסביר את אסמכתאותיו, כשהוא מרגיש צורך בכך, אולם במקרה דנן מסתפק ר' יוחנן בעובדה שישמעאל, אף שנדחה על ידי אביו, לא נמנע מלהשתתף בקבורה, והכתוב בכינויו 'בניו', המוסב גם לישמעאל, מלמד על המשך זיקתו של ישמעאל לבית אברהם.

33 תוספתא קידושין (ליברמן) ה, יט.

34 כך על פי גרסת הדפוס, הנתמכת בכתב היד שבגניזת Cambridge (מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד על שם ש' ליברמן), Vaican 115; Escorial G-1-3.

יהונתן בן גרשם

יהונתן בן גרשם הוא דמות משנית בסיפור המקראי, והוא מתואר במרבית הפסוקים כנער לוי אנונימי שנשכר על ידי מיכה לפולחן הפרטי שלו. בסוף הסיפור נחשפת זהותו של הנער שבגד באדוניו ושימש כהן לשבט דן: "וַיִּקְיֵמוּ לָהֶם בְּנֵי דָן אֶת הַפֶּסֶל וַיְהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשָׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבְנָיו הָיוּ כַּהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ" (שופטים י"ח, ל). בעלי המדרש נטפלו לאופן החריג שבו נכתבה האות נ' במילה "מנשה" בנוסח המסורה, ודנו בייחוסו של יהונתן ובסיבה להסתרת זהות אבותיו. ר' יוחנן מסביר, בשמו של רשב"י, כי הסתרת הזהות נועדה למנוע פגימה בשמו של משה בתיאור נכדו כמי ששימש כהן לעבודה זרה, ועל כן ייחסו אותו (באופן אנכרוניסטי) למי שדמה לו במעשיו - למנשה (בבא בתרא קט ע"ב ומקבילות). משנתבררה במדרש זהותו האמתית של יהונתן, דנים הדרשנים בגורם שהביא לקלקולו של הנכד. ר' אלעזר בן פדת תולה את האשמה בייחוסו הפגום של יהונתן, צאצא לנישואי תערובת של משה לבת כהן מדיין: "אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו - יצא ממנו יהונתן" (שם), ואילו בירושלמי מתוארת אהבתו לממון כגורם להיענותו להצעת תפקיד הכומר:

[...] את מוצא בשעה שבא דוד ומצאו שהוא עובד עבודה זרה, אמר לו: אתה בן בנו של אותו הצדיק ואת עובד עבודה זרה? אמר לו: מסורת בידי מאבי אבא מכור עצמך לעבודה זרה ואל תצטרך לבריות. אמר לו: חס ושלום, לא אמר לך כן אלא מכור עצמך לעבודה שהיא זרה לך ואל תצטרך לבריות. כיון שראה דוד שהיה הממון חביב עליו מינהו קומיס תיסוורין³⁵ על בית המקדש, הדא היא דכתיב: ושבואל בן גרשום בן מנשה נגיד על האוצרות (דה"א כ"ו, כד). שבואל - ששב לאל בכל כוחו. נגיד על האוצרות שמינהו קומיס תיסוורין על האוצרות [...] מתביין לרבי שמואל בר נחמן והא כתיב עד יום גלות הארץ אמ' לון כיון שמת דוד ועמד שלמה והחליף את כל סנקליטין [=יועצים] שלו חזר לקלקולו. (ירושלמי סנהדרין יא, ה)³⁶

יהונתן מתואר בדרשה כדמות רבת תהפוכות, אשר הכוח המניע את פעולותיה הוא האהבה לממון. שיבתו לאל בכל כוחו החזיקה כל עוד שימש בתפקיד בתחומי המקדש, אולם משהודח מתפקידו - חזר לסורו. בגרסת הבבלי למסורת זו מיוחסת דרשת שמו

35 על משמעות התפקיד בתקופה הרומית ראו: א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 319.

36 מקבילה: שיר השירים רבה פרשה ב ג.

של יהונתן בן גרשום לר' יוחנן, ר' יוחנן מסתפק בתיאור חזרתו למוטב, מבלי לפקפק ביציבותו של התהליך לאורך השנים:

ושבואל בן גרשם בן מנשה נגיד על האוצרות. וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו! א"ר יוחנן: ששב לאל בכל לבו.

(בבא בתרא קי ע"א)³⁷

גיחזי

גיחזי נמנה במשנה עם ארבעה הדיוטות שאין להן חלק לעולם הבא (משנה סנהדרין י, ב). קללת גיחזי "וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם" (מל"ב ה', כז) בפי אלישע, המתוארת במקרא, והכללתו ברשימת רשעי עולם במשנה, מעוררת אי נוחות לנוכח חטאו. גיחזי הפר אמנם את דברי הנביא, אולם כלום אפשר להשוות חטא זה להריגת כהני נב שנגרמה בעטייה של הלשנת דואג או לתכנון הריגת דוד על ידי אחיתופל, הנמנים עם גיחזי בקטגוריית המנודים מהעולם הבא? בדרשה המיוחסת לר' יוחנן הוא מסביר את עונשו החמור של גיחזי, כפי שנקבע על ידי רבותיו חכמי המשנה, ומתאר את ההזדמנות שניתנה לגיחזי בטרם נגזר דינו:

"ויבא³⁸ אלישע דמשק" (מל"ב ח', ז) - למה הלך? אמר ר' יוחנן: שהלך להחזירו לגחזי בתשובה, ולא חזר, אמר לו: חזור בך, אמר לו, כך מקובלני ממי: כל מי שחטא והחטיא את הרבים - אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

(סוטה מז ע"א)

על הבבואה שבדמותו של גיחזי במסורות חז"ל ועל האנלוגיה בין דרשה זו לאגדה המספרת על דחייתו של ישו בידי יהושע בן פרחיה, עמדו חוקרים רבים.³⁹ אם נקבל את סברתם הרי שהדרשה מציבה קריטריון ביחס לשאלה מי מהקבוצה המיוצגת על ידי ישו ומאמיניו זכאי לפריווילגייית התשובה וראוי להצטרף מחדש לציבור שממנו פרש בעקבות עוונותיו, ומי אבד הזדמנות זו עקב חומרת מעשיו. בדברים המיוחסים לר' יוחנן מודגש כי גיחזי לא נדחה סופית מהקהילה הישראלית עד אשר סירב לחזור בתשובה, והשפיע לרעה על סביבתו.

37 כך על פי מרבית עדי הנוסח. בכתב יד פריס 1337 מיוחסת הדרשה לר' יונתן, ואלו בכתב יד ותיקן 115 לא נזכר שמו של בעל הדרשה כלל.

38 כך לשון הפסוק. בכמה מעדי הנוסח מופיע הפועל 'וילך': "וילך אלישע דמשק" - למה הלך?."

39 ראו: ע' טרופר, כחומר ביד היוצר - מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 89-110 והביבליוגרפיה שם.

מנשה מלך יהודה

תשובת מנשה נזכרת בספר דברי הימים (דה"ב ל"ג, יב-יג), ומעוררת לא מעט תהיות למקרא תיאור רשעותו בספר מלכים ללא זכר של תהליך תיקון.⁴⁰ חכמי המשנה חלוקים בשאלת זכאותו של מנשה לעולם הבא (משנה סנהדרין י, ב), בירושלמי מתוארת התנגדותם של מלאכי השרת לקבלת תשובתו של מנשה ואת תשובתו של הקב"ה לטענתם:

והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם אדם שעבד עבודה זרה והעמיד צלם בהיכל אתה מקבלו בתשובה אמר להן אם איני מקבלו בתשובה הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה מה עשה לו הקדוש ברוך הוא חתר לו חתירה מתחת כסא הכבוד שלו ושמע תחינתו הדא היא דכתיב ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחינתו וישיביהו ירושלם למלכותו.

(ירושלמי סנהדרין י, ב)⁴¹

התשובה המיוחסת במסורת הירושלמי והפסיקתא לקב"ה, מיוחסת בבבלי לר' יוחנן:

אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה [...] אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב וישמע אליו ויחתר לו,⁴² ויעתר לו מיבעי ליה! - מלמד שעשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע, כדי לקבלו בתשובה, מפני מדת הדין.

(סנהדרין קג ע"א)

תשובת מנשה, שהינו החוטא החמור ביותר, מוצגת כמי שאמורה לעודד את יתר החוטאים לנהוג כמותו מתוך אמונה שתשובתם תתקבל.

על הנמנעים מלימוד זכות

נטיית הסנגוריה בדרשות המיוחסות לר' יוחנן ניכרת גם בדרשות רבות אחרות המיוחסות לו שאינן עוסקות בהכרח בחוזרים בתשובה, אלא בזכותם של מלכי ישראל ויהודה,

40 על ההשערות ביחס למקורות התיאור עיינו: ב' עודד, *עולם התנ"ך*, תל אביב 2002, עמ' 251-253; J. R. Davila, "Is the Prayer of Menasseh a Jewish work?", in: *Heavenly Tablets* (eds. Lynn LiDonnici & Andrea Lieber), Leiden / Boston 2007, pp. 75-85.

41 וכן פסיקתא דרב כהנא שובה פסקא כד יא.

42 נראה כי לפני הדרשן היה נוסח מקראי אחר מזה שמצוי בידינו, ובו הופיעה המילה "ויחתר". על חילופי הנוסח ראו מ' סבתו, *כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח*, עמ' 331.

ואף הרשעים שבהם,⁴³ בלימוד זכות על מעשי בני שושלת בית דוד ובעלי תפקידים בממלכתו⁴⁴ ועוד.⁴⁵ לאור זאת, דרשות בודדות המיוחסות לר' יוחנן, המביעות ביקורת על אישי מקרא, שחטאם לא נזכר בכתוב, מעוררות תמיהה וסקרנות לפשר החריגה מנטייתו הברורה. נעיינ בדרשות בודדות אלו, וננסה לעמוד על המשותף להן:

בני שושלת שאול המומתים

סיפור המובא בספר שמואל (שמ"ב כ"א, א) כהבטה לאחור בתיאור קורות ממלכת דוד, מספר על פגיעה של שאול בגבעונים חרף הברית שנכרתה עמם עוד מימי יהושע (יהושע ט', טו). בני שושלת שאול, שנותרו לאחר מלחמת הר הגלבוע, הומתו בפקודת דוד על עוון פגיעת אביהם בגבעונים. מראה בני המלך התלויים עורר תמיהה ביחס לחומרת הנקמה ולהפרת האיסור על הלנת נבלה. דרשה המובאת בירושלמי ובמקורות ארץ-ישראליים מקבילים, המתמודדת עם תמיהה זו, מיוחסת בבבלי לרבי יוחנן, בשונה מייחוסה במקורות הארצישראלים:

והא כתיב: "לא תלין נבלתו על העץ!" אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק:⁴⁶ מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא, שהיו עוברים ושבים ואמרים: מה טיבן של אלו? הללו בני מלכים הם, ומה עשו? פשטו ידיהם בגרים גרורים, אמרו: אין לך אומה שראויה להדבק בה כזו, ומה בני מלכים כך, בני הדיוטות על אחת כמה וכמה! ומה גרים גרורים כך, ישראל על אחת כמה וכמה! מיד נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף, שנאמר: "ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר".

(יבמות עט ע"א)⁴⁷

43 ראו לדוגמה: ברכות יב ע"ב - סנגוריה על שאול; סנהדרין קא ע"ב - סנגוריה על ירבעם בן נבט; שם קב ע"ב - סנגוריה על עמרי ואחאב; פסחים פז ע"ב - סנגוריה על ירבעם בן יואש; ערכין יז ע"א - סנגוריה על יהויקים וצדקיהו; ועוד.

44 ראו: בראשית רבה פרשה פה ח - דרשת סנגוריה על מעשה יהודה ותמר "ויט עליה - על כורחו שלא בטובתו"; בבלי יבמות עו ע"ב - ר' יוחנן מטהר את מוצאו של דוד מרות המואביה; ירושלמי סנהדרין ב, א; ומדרש תהילים ד ב - תיאור מעלת תשובת דוד בעוון חטאו עם בת שבע.

45 ראו: ב' אליצור, על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא, דיסרטציה, רמת גן תשס"ו, עמ' 67-132.

46 על פי כתב יד ותיקן, הנוסח הוא: "אמר ר' שמעון בן יוחי אמר ר' יוחנן". בכת"י גינזבורג 594 מופיעות ראשי התיבות רש"ב.

47 בירושלמי קידושין ד, א; סנהדרין ו, ז; במדבר רבה פרשה ח ד; ומדרש שמואל פרשה כח ו, מובאת הדרשה בשם ר' אבא בר זימנא המביא מסורת משמו של ר' הושעיא. ר' הושעיה היה רבו של ר' יוחנן ואילו ר' אבא בר זימנא חי שני דורות לאחר ר' יוחנן. מעניין שעורך הבבלי בחר להביא אותה בשמו של ר' יוחנן, או לתאר אותו כמי שמביא את מסורת רבותיו. בנוסח הבבלי חלה הרחבה של משמעות

ר' יוחנן מפתח את המימרה של ר' שמעון בן יהוצדק, ומוכיח כי מניעת חילול השם מצדיקה הפרה של אחת ממצוות התורה. ומהו חילול השם שלמענו ניתן ההתר? הפגיעה במי שגילו רצון להידבק באומה הישראלית. מראה בני המלך המומתים בעוון זה, יוכיח לכל עובר ושב את כמיהתה של האומה להצטרפותם של גרים, ואכן זו הייתה, על פי דרשת ר' יוחנן, תוצאתו של מראה גויית בני שושלת שאול.

אלישע

לר' יוחנן מיוחסת מסורת הדורשת שבבחו של אלישע המתאמץ להחזיר את גיחזי בתשובה,⁴⁸ ובגנותו של גיחזי,⁴⁹ אולם אלו אינם מפריעים לו להטיל דופי באופן טיפולו של אלישע בגיחזי מלכתחילה, ולתאר את מחלתו כנובעת מאותה אשמה, כפי שמתואר במסורת ארץ-ישראלית המיוחסת לו:

אמר רבי יוחנן בחוץ לא ילין גר דלתי לאורח אפתח מיכן שדוחין בשמאל ומקרבין בימין לא כשם שעשה אלישע שדחה את גיחזי בשתי ידיו. שני חלאים חלה אלישע אחד כדרך הארץ ואחד שדחה את גיחזי.

(ירושלמי סנהדרין י, ב)

דברי ר' יוחנן מבוססים על הברייתא הקדומה, הסודרת בפני משה הלכות קירוב גרים בעת מפגשו עם יתרו בהר האלוהים:

אני הוא שקרבתי את יתרו ולא רחקתיו, אף אתה, כשיבא אדם אצלך להתגייר ואינו בא אלא לשום שמים, אף אתה קרבהו ולא תרחיקהו. מכאן אתה למד, שיהא אדם דוחה בשמאל וימין מקרב, ולא כשם שעשה אלישע לגחזי ודחפו לעולם.

(מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק פרשה א)

גיחזי חטא וראוי היה לתוכחה, אולם קללת אלישע שמקבעת את נידויו לנצח נוגדת את ההנחיה האלוהית ביחס לקירוב חוטאים לאחר שקיבלו את התוכחה הראויה להם. נדמה שאי אפשר להתעלם מהמאפיין המשותף של מגמת דרשות אלו, וזיקתן לאופי החטא שמייחס ר' יוחנן לאברהם. בכל הדרשות הללו מצטייר ר' יוחנן כמי שמעמיד על

המעשה מבחינה לאומית כללית "ישראל על אחת כמה וכמה", והדרשה נוקטת במספר מופרז של כמות המצטרפים לעם בעקבותיו, ואילו בנוסח שבירושלמי עיקר הדרשה עוסק בבני השושלת, ותיאור הצטרפות הגרים ריאלי יותר: "הרבה גירים נתגיירו באותה שעה".

48 ראו לעיל עמ' 24 בדרשה המתארת את מאמצי אלישע להחזיר את גיחזי בתשובה.

49 "דאמר רבי יוחנן: מפני מה נענש גיחזי - מפני שקרא לרבו בשמו" (סנהדרין ק ע"א).

נס את ערך התשובה, נוטה לזהות תהליך של תשובה בקרב חוטאי מקרא, ומקפיד עם מי שהיה בכוחו לקרב חוטאים, ונמנע מלממש אפשרות זו.

האם זהו ר' יוחנן עצמו, או שמא זוהי התדמית שנבנתה לו על ידי חכמי בבל? גם אם לא נוכל להוכיח באופן ודאי כי כל הדרשות המיוחסות לו, הן פרי יצירתו או מסירתו, הרי שאבני היסוד של תדמית זאת נטועים עמוק בספרות הארץ-ישראלית, המכילה פסיקות הלכתיות, מימרות ודרשות המוכיחות את מתינותו של ר' יוחנן בעניינים הקשורים ליחסי העם היהודי עם הסביבה הנכרית, שבאה לידי ביטוי גם בהגמשת הכללים המהווים תנאי כניסה לקהילה הישראלית.⁵⁰ בהנחה שהדרשות המעודדות תשובה והנטות לייחס לחוטאי מקרא תהליך של חזרה בתשובה אלו דרשותיו של ר' יוחנן או תלמידי בית המדרש שלו, נוכל ללמוד על אופיים של הפורשים (היהודים-הנוצרים) בני דורו, על תפיסתו של ר' יוחנן ביחס לדרך קירובם בחזרה ועל הפולמוס שהוא ניהל עם חכמים בני דורו, שביקשו למנוע את שילובם מחדש בקהילה הישראלית.

הדמויות שנבחרו בדרשות לתיאור תהליך של חזרה בתשובה, אינן הדמויות המזוהות במקרא כמי שעברו תהליך כזה. ר' יוחנן לא בחר ביהודה או בדוד, שתשובתם מופיעה במקרא עצמו. נדמה שבחירת הדמויות נעשתה על פי הבכואה שביכולתם להוות לחוטאים בני דורם של הדרשנים, שקריאתם לתשובה מופנית אליהן.⁵¹ בדרשות נזכרים חוטאים גמורים וכופרים, פשוטי עם ומלכים. אפשרות התשובה שמיוחסת למנשה המייצג את קיצוני החוטאים, מלמדת על מידת הנכונות לקבל אף את תשובתם של חוטאים גמורים. ישמעאל עשוי לייצג את החוטאים שנטשו את העם מתוך חוויה של דחייה (כדברי ר' יוחנן: "שהכל יהיו גדלים ביישוב והוא יהיה גדל במדבר") [בראשית רבה פרשה מה ט]. יהונתן בן גרשם משמש בכואה לדמויות מקרב הציבור שסטו מדרך הישר עקב מצוקה כספית, ובחרו לצאת מתוכה כדי להתפרנס.⁵² גיחזי מייצג בכמה דרשות את בן דמותו של ישו, ונדמה כי החובה שחש ר' יוחנן להסביר את סיבת דחייתו,

50 ראו: א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית ההיסטורית במאה השניה ובמאה השלישית", ארץ ישראל, ה' (תש"ט), עמ' 189-205; ד' הרמן, "מגמות בפסיקתו של ר' יוחנן בתחום היחסים החברתיים והכלכליים עם הנכרים", שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 219-241.

51 על הבחירה בתיאור תשובתן של דמויות מקראיות כאמצעי עידוד לבני הדור עיינו: מ' בר, "על מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל", ציון, מו (תשמ"א), עמ' 159-181, וכן: ח' מאק, "דמותו של מנשה מלך יהודה בעיני חז"ל", מחשבת חז"ל (דברי הכנס הראשון), אוניברסיטת חיפה תש"ן, עמ' 101-116.

52 וראו דברי מ' בר, "אגדת יהונתן בן גרשום בן משה - הרקע הריאלי", בתוך: חכמי המשנה והתלמוד (עורכים: ר' ינקלביץ, ע' פרידהיים וד' שפרבר), רמת גן תשע"א, עמ' 441, וכן דברי אורבך (לעיל, הערה 49), עמ' 195 הערה 53. תועמלני הנצרות צדו אנשים בעלי מצוקה כלכלית על ידי הבטחות שכר לעניים שיאמינו בעיקרי הנצרות. הם טיפחו את העוני, וראו בו אידיאל, ובכך שימשו בית פתוח לאנשים בני דמותו של יהונתן בן גרשם.

באה ליצור הבחנה בין מי שחטא ומגלה נכונות לחזור בתשובה ובין מקרה קיצוני של מי שחטא והחטיא את הרבים, וכך מנע מעצמו את אפשרות התיקון.⁵³ סטייתו של ר' יוחנן מלימוד זכות על חוטאי מקרא, תוך האשמת כמה מהזכאים שבהם בעוון אי לימוד זכות על חוטאים, עשויה להצביע על המחלוקת הפנימית בבית מדרשו של ר' יוחנן מול חכמים. אלו הביעו עמדה בדלנית יותר והסתייגו מרוחב הלב שבו נקט מנהיג הציבור היהודי ביחס למי שחצו את גבולות הקהילה ואיימו על שלמותה הדתית.⁵⁴

לר' יוחנן מיוחסות שתי התבטאויות (במסורות שונות) למעמדו של גיחזי: במסורת האחת, מאשים ר' יוחנן את אלישע בדחיית גיחזי,⁵⁵ ובאחרת, מתוארת חוצפתו של גיחזי וסרבנות התשובה שלו שהובילה לדחייתו.⁵⁶ היחס הכפול מאפשר לפענח את תפיסתו של ר' יוחנן ביחס להשלכת דחייתו של מי שקיים בו עדיין פוטנציאל של תשובה: דחיית החוטא בשלבי התפקרותו הראשונים תוביל להידרדרות החוטא שלא יסתפק בהתפקרותו האישית, אלא יסית וידיח את סביבתו הקרובה והרחוקה להצטרף אליו.⁵⁷ הסכנה האורבת לשלמותה הדתית של הקהילה היא דווקא מקרב אותם טועים שדלתות הקהילה שתנעלנה בפניהם, תגברנה את זיקתם לדת המתחרה ולתעמולתה.

ייעודו של אברהם אליבא דר' יוחנן היה להדריך את העם כיצד לחזור בתשובה: ר' חנינא ור' יוחנן תרוויהון אמרין בן ארבעים וח' שנה הכיר אברהם את בוראו, ומה אני מקיים 'היה',⁵⁸ שהיה מתוקן להדריך כל העולם כולו בתשובה" (בראשית רבה

53 על דמותו של גיחזי בספרות חז"ל והאנלוגיה המדרשית בין עיצוב דמותו לזו של ישו, עיינו: ג' וכמן, "הוא קדוש ואין תלמידו קדוש - קווים לדמותו המדרשית של גיחזי", דרך אגדה, יב (תשע"ג), עמ' 95-128; ע' טרופר, "המקדיח תבשילו ברבים: על גיחזי וישו הנוצרי", כחומר ביד היוצר (מעשי חכמים בספרות חז"ל), ירושלים תשע"א, עמ' 89-110. הזיהוי המדרשי בין שתי הדמויות, כפי שמוכח ממאמרם של וכמן וטרופר, מחזק את הנחתנו כי יחסו של ר' יוחנן לדמויות מקראיות נתפס כהנחיה דתית חברתית החורגת מגבולות הפרשנות המקראית, ומכוונת את קהל שומעיו לתרגם את דרשותיו להנחיות פעולה ביחס לנוצרים הראשונים בני דורם.

54 ראו דברי שרמר (לעיל, הערה 22), עמ' 97-99, 138, והביבליוגרפיה שם העוסקת בהצגת העמדת השונות בקרב חכמים ביחס לזר והאחר במאות השנייה והשלישית, וכן: D. R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, pp. 5-15.

55 לעיל עמ' 27.

56 לעיל הערה 49.

57 ראו דברי שרמר, המביא את הסברה של באומל, לברייתא על דחיית גיחזי כמלמדת על המחלוקת הפנימית בשאלת מעמדו של היהודים הנוצרים: שרמר (לעיל, הערה 22), עמ' 99.

58 על פי הפסוק מיחזקאל ל"ג, כד: "אחד היה אברהם וירש את הארץ".

פרשה ל ח).⁵⁹ ויתורו של אברהם על הנפשות הסדומיות' גזר את גורל צאצאיו לישעבוד ועינוי.⁶⁰

'מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים'

בדרשה המיוחסת לר' אלעזר המסבירה את חטאו של אברהם, הזיקה האקטואלית למציאות ימיו מתבקשת עוד קודם לחיפוש מאפיינים דומים במסורות אחרות המיוחסות לו, הודות לשימוש במונחים אנכרוניסטיים הלקוחים מחיי ההווה, המולבשים כביכול על בני דורו של אברהם. האנגריה מוכרת במסורות חז"ל כמס אימתני שאיים על הישרדותן הכלכלית של משפחות רבות בציבור היהודי בארץ ישראל בתקופתו של ר' אלעזר, ובתוכן משפחות תלמידי החכמים.⁶¹ האם תשובתו של ר' אלעזר מוחה נגד מס האנגריה בתקופתו?⁶² כלפי מי מופנית המחאה? קודם שנעסוק במסריה האקטואליים האפשריים

59 קודם לכן דורש ר' יוחנן שכל דמות המוצגת עם המילה 'היה' (כגון: "איש צדיק תמים היה") מורה על צדיקותו של אותו אדם מתחילתו ועד סופו, ואז מקשים על ר' יוחנן מדברי עצמו שאמר "בן מ"ח שנה הכיר אברהם את בוראו", כיצד אפשר לראות באברהם צדיק מתחילתו, אם רק כשהיה בן מ"ח שנים הכיר את בוראו? ומסביר ר' יוחנן, שייעודו של אברהם מרגע לידתו היה להחזיר את העולם כולו בתשובה וזאת צדיקותו. דרשת ר' יוחנן על חטאו של אברהם "מפני מה נענש...", מותירה את השאלה על כנה, אבל אם חכמי בית מדרשו לא הקשו עליו, נפטור גם אנחנו את עצמנו מפתרון הסתירה.

60 שני סיפורים תלמודיים המופיעים בבבלי ללא מקבילה ארץ ישראלית, מתארים את מעורבותו של ר' יוחנן בסוגיית התשובה של חכמים בני תקופתו. האחת מספרת על מאמציו להביא את נשמתו של אלישע בן אבויה, שיצא לתרבות רעה, לעולם הבא, ואת מותו של ר' יוחנן כמי שהביא גאולה לנשמתו של 'אחר' (חגיגה טו ע"ב). האגדה השנייה היא הסיפור המוכר על חזרתו בתשובה של ריש לקיש הודות להבטחת ר' יוחנן שישא לו את אחותו היפה (בבא מציעא פד ע"א). העובדה שסיפורים אלו אינם מופיעים במסורות הארץ-ישראליות, ופרטים מתוכם אף סותרים ידיעות אחרות על אודות עברו של ריש לקיש, מעלים ספק באמינותם ההיסטורית (ראו: י"א. הלוי, דורות הראשונים, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 317-320; אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 660). נדמה שהבחירה בר' יוחנן כגיבור המרכזי של שתי אגדות אלו, נובעת מהכרתו של עורכן עם מאפייני התשובה ולימוד הזכות בדרשותיו של ר' יוחנן והבנת מרכזיות הסוגיה בהגותו ובהנהגתו הציבורית.

61 ראו מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא בחדש פרשה א, וסקירתם של ש' ספראי, "התאוששות היישוב היהודי בדור יבנה", בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי (עורך: יורם צפרי), ירושלים תשמ"ב, עמ' 20-26; מ' גיל, והרומאי אז בארץ, תל אביב תשס"ט, עמ' 18-28.

62 בדרשה נוספת במסכת סוטה י' ע"א מתואר עונשו של המלך אסא על שום שעשה אנגריה בתלמידי חכמים, אלא שבמקרה דגן, הכתוב עצמו מתאר את הגיוס רחב ההיקף של אסא היוזם מלחמת אחים עם הממלכה הצפונית, כורת ברית עם ארם ומגייס את כל צבא ממלכתו: "והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי" (מל"א ט"ו, כב). הפרשנות הדרשנית המשתלבת עם העולה מהכתוב פוטרת אותנו מחיפוש אחר נסיבות חברתיות-היסטוריות מובהקות מתקופתו ומאזור פעילותו של הדרשן.

של דרשת ר' אלעזר, נציע מסורות אחרות המיוחסות לר' אלעזר,⁶³ ובהן מצויות עדויות נוספות לעמדתו הכלכלית או לפסיקות ודרשות העוסקות בתחום זה. מימרות רבות המיוחסות לר' אלעזר עוסקות בחשיבותה של מצוות הצדקה.⁶⁴ במסורות אחרות המיוחסות לו הוא מתאר את עליבותו של מי שלא זכה להימנות עם בעלי הקרקע או מי שנוזק לתמיכה כלכלית, ומדבר בהיותה של הפרנסה נס אלוהי.⁶⁵ בשתי מסורות נוספות מוכיח ר' אלעזר את החובה להקפיד על ממונם של ישראל. מהלכות הנוגעות לעבודת המקדש, עולה כי התורה מוותרת על איכות הקמח והשמן המוקרבים למנחה, עקב היותה של המנחה קורבן יומיומי:

סולת ואפית אותה - מלמד שנקחת סולת, ומנין שאפילו חיטין? תלמוד לומר: ולקחת, מ"מ. יכול אף בשאר מנחות כן? תלמוד לומר: אותה, מפני החיסכון. מאי מפני החיסכון? אמר רבי אלעזר: התורה חסה על ממונן של ישראל. היכא רמיזא? דכתיב: והשקית את העדה ואת בעירם.

(מנחות עו ע"ב)

תנו רבנן: זך - אין זך אלא נקי; רבי יהודה אומר: כתית - אין כתית אלא כתוש. יכול יהא זך כתית פסול למנחות? ת"ל: ועשרון סולת כלול בשמן כתית, א"כ מה ת"ל למאור? אלא מפני החיסכון. מאי חיסכון? אמר רבי אלעזר: התורה חסה על ממונן של ישראל.

(מנחות פו ע"ב)

במסורת אחרת מדבר ר' אלעזר בגנותם של עמי ארצות ומפקיע אותם מזכאות לתחיית המתים. ר' יוחנן חש אי נחת מהשוואת גורלו של עם הארץ לגורלו של עובד עבודת כוכבים. ר' אלעזר רואה בצער רבו ומעדן את תיאור גורלם הגורף של עמי הארץ:

כיון דחזייה דקמצטער, א"ל: רבי, מצאתי להן תקנה⁶⁶ מן התורה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום - וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלה! אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא

63 מקובל על ידי הוגי כללי התלמוד כי ר' אלעזר סתם הוא ר' אלעזר בן פדת. ראו: היימאן (לעיל, הערה 12), עמ' 192.

64 ראו: שבת קנ ע"א; סוכה מט ע"ב; בבא בתרא ט ע"א-ע"ב.

65 ראו: יבמות סג ע"א; ברכות ו ע"ב; סנהדרין קח ע"ב; מדרש תהילים קו א; בראשית רבה פרשה כ ט.

66 בנוסח כמה מכתבי היד: "מצאתי להם רפואה מן התורה".

לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

(בבלי כתובות קיא ע"ב)

בדברי ההבהרה של ר' אלעזר הוא מבחין בין עמי הארץ שניתקו עצמם מחיי תורה ואינם זכאים לתחית המתים, ובין עמי הארץ שדבקו בשכינה. עמי הארץ שדבקו בשכינה הם אלו שדאגו לפרנסת תלמידי חכמים על ידי השאת בנותיהם להם⁶⁷ או על ידי תרומה מנכסיהם. דבקים בשכינה אלו יזכו לחיים שלאחר המוות.

הצורך להקפיד על ממונם של תלמידי חכמים נזכר בכמה דרשות המיוחסות לר' אלעזר שעוסקות באבות האומה:

עפרון ובני חת

סיפור קניית מערת המכפלה מתאר משא ומתן ארוך שמנהל אברהם, תחילה עם בני חת, ולאחר מכן עם עפרון. הצורך בפירוט הארוך של שלבי הקנייה שימש בסיס ללא מעט פרשנות.⁶⁸ בדרשה המיוחסת בבבלי לר' אלעזר,⁶⁹ הוא מגנה את תרגיל העוקץ שעשה עפרון לאברהם:

כתיב ואקחה פת לחם, וכתיב ואל הבקר רץ אברהם! - אמר רבי אלעזר: מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה, רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים. מנלן - מעפרון.⁷⁰ מעיקרא כתיב ארץ ארבע מאות שקל כסף, ולבסוף כתיב וישמע אברהם אל עפרון וישקל אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת ארבע מאות שקל כסף עבר לסחר - דלא שקל מיניה אלא קנטרי, דאיכא דוכתא דקרי ליה לתיקלא קנטירא.⁷¹

(בבא מציעא פז ע"א)

67 מה שמבטיח את פרנסת המשפחה מעושרם של ההורים.

68 ראו לדוגמה: 'אליצור, "ברית בין הבתרים", הגות במקרא, ד (תשמ"ד), עמ' 34-45.

69 חלקים מדרשה זו מופיעים בחיבורים נוספים, כמפורט להלן. ייחוס הדרשה השלמה לר' אלעזר מופיע רק בבבלי.

70 מקבילות: אבות דרבי נתן נו"א פ"ג; תנחומא וירא ד; מדרש לקח טוב בראשית כג טו; מדרש שכל טוב בראשית כג טו.

71 תרגום: לא שקל פשוט אלא כזה שעובר לסוחר ושוויו מאה מונים. ראו גם מכילתא דרשב"י, יתרו, י"ח א; בראשית רבה פרשה כג טו-טז; ובבלי בכורות נ ע"א. מקורות אלה מבארים את ההבדל בין ארבע מאות שקל כסף לארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר: שקל כסף שאמור בתורה בסתם הוא שווה ערך לסלע, ואילו המדד של שקל כסף עובר לסוחר הינו לפי מנהג הסוחרים שבכל מקום ומקום, עד לסכום של מאה סלעים לכל שקל.

ומשבח את הקפדתם של בני חת על ממונו של הצדיק:

לאברהם למקנה לעיני בני חת אמר ר' לעזר כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת, עשרה פעמים כתוב בני חת כנגד עשרת הדיברות,⁷² ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו שלצדיק כאילו קיים עשרת הדיברות. (בראשית רבה פרשה נח ח)⁷³

הדרשה המבקרת את עפרון על הונאת אברהם נזכרת כבר במכילתא דרשב"י. הדרשן מסביר מדוע שמו של עפרון שנכתב לאורך הסיפור בכתב מלא, נכתב באופן חסר בתיאור גביית תשלום המערה מאברהם (בראשית כ"ג, טז). הביקורת במכילתא מינורית למדי ומסתייגת רק מהנוסח שבו נקט עפרון בשעה שנקב במחיר הקניה. דרשת ר' אלעזר מפתחת את הביקורת, ומייחסת לעפרון הונאת ממון, שמוסכרת בגמרא כהפרת סכום התשלום שנחתם בעסקה, ומכנה אותו 'רשע'. בדרשה המאוחרת יותר הנאמרת בשמו של ר' יהודה בר סימון⁷⁴ מאחד הדרשן את שתי המסורות הקדומות, ומתאר את עפרון על פי הפסוק ממשלי "נִבְהַל לְהוֹן אִישׁ רַע עֵינָיו וְלֹא יָדַע כִּי חֶסֶר יִבְאֶנּוּ" (כ"ח, כב).⁷⁵ אהדה לבני חת עולה כבר מדרשת המכילתא דרבי ישמעאל: "אתם כבדתם את ידידי אף אני אקרא הארץ על שמכם ואתן לכם ארץ יפה כארצכם".⁷⁶ ר' אלעזר מנתב שבח זה לתיאור הקפדתם על ממונו של אברהם, כמבואר במדרש המאוחר: "נתעסקו לברר מקחו, ונעשים לו מליצים ועדים".⁷⁷ אם כן, גנותן ושבחן של דמויות המשנה המלוות את אברהם נקבעים על פי הקפדתן על שלמות ממונו.

יוסף ואחיו

שלושה חכמים מנסים להוכיח מסיפורי המקרא כי "כל המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו", בעוד שניים מהחכמים מפרשים 'מגדל' כפשוטו, ההוכחה המיוחסת לר' אלעזר מתארת תמיכה כלכלית:

72 בני חת נזכרים שמונה פעמים בסיפור המכירה (בראשית כ"ג), פעם נוספת בבראשית כ"ה, י וכן שם מ"ט, לג.

73 מקבילות: מדרש שמואל פרשה כז ו; מדרש לקח טוב בראשית כג יח; מדרש שכל טוב בראשית כג כ.

74 חי במחצית הראשונה של המאה הרביעית ונמנה על הדור השלישי והרביעי של חכמי התלמוד, ואילו ר' אלעזר נמנה על הדור השני והשלישי של חכמי התלמוד.

75 בראשית רבה פרשה נח טו-טז.

76 בא, מסכתא דפסחא פרשה יח.

77 מדרש שכל טוב בראשית כג כ.

ללמדך שכל המגדל יתום בתוך ביתו - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. רבי חנינא אומר: מהכא ותקראנה לו השכנות שם לאמר יולד בן לנעמי. וכי נעמי ילדה? והלא רות ילדה, אלא: רות ילדה ונעמי גידלה, לפיכך נקרא על שמה. רבי יוחנן אומר: מהכא ואשתו היהודית ילדה את ירד אביגדור וגו', ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח (לו) מרד [...] וכי בתיה ילדה? והלא יוכבד ילדה, אלא: יוכבד ילדה ובתיה גידלה, לפיכך נקרא על שמה. רבי אלעזר אומר מהכא גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה. וכי יוסף ילד? והלא יעקב ילד.⁷⁸ אלא, יעקב ילד ויוסף כילכל, לפיכך נקראו על שמו.

(סנהדרין יט ע"ב)

בשלוש ההוכחות המובאות בסוגיה לא מדובר ביתום של ממש, אלא בבנים שאחרים סייעו בגידולם. ר' אלעזר בחר בהוכחה המתארת תמיכה כלכלית המעלה את דרגת התומך למעמד של אב. מעמדו של יוסף הושווה בכתוב למעמד אביו, על שום שהציל את אחיו מחרפת רעב.

בשתי הדרשות הבאות אין המסורת המיוחסת לר' אלעזר עוסקת בחובת התמיכה או הזהירות הנדרשת ממנו של הצדיק, אולם היא מנמקת את הצורך להקפיד בו.

יעקב במעבר יבק

ר' אלעזר מציע הסבר לקושי העולה מתיאור תהליך חציית מעבר יבק. יעקב הינו הדמות הדומיננטית בחצייה, ונראה כי הוא חוצה את הנחל יותר מפעם אחת, תחילה מעביר את משפחתו ולאחר מכן את הכבודה. מהו אם כן פשר תיאור יעקב כמי שנותר לבדו (מעברו השני של הנחל) לאחר שסיים את תהליך ההעברה?

ויותר יעקב לבדו - אומר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכל כך למה - לפי שאין פושטין ידיהן בגזל.

(חולין צא ע"א)⁷⁹

יעקב מתואר כמי שחוזר ובודק שלא נותר ציוד במקום החנייה שלפני חציית הנחל. ר' אלעזר מוסיף מסקנה המוכחת ממנהגו של יעקב, בדבר החשיבות שמייחסים הצדיקים לממונם עקב היותו פרי עמלם הבלעדי. מסקנה זו מוכחת מדרשה נוספת העוסקת בבניית תיבת משה.

78 בכתב יד תימני הנוסח הוא "וכי בני יעקב ובני יוסף הם". ראו: סבתו (לעיל, הערה 42), עמ' 301.
79 מקבילות: מדרש לקח טוב בראשית כג, טז; מדרש שכל טוב בראשית כג טו, שם מובא בשם ר' אליעזר.

אם משה

ר' אלעזר מביע תמיהה על שימוש בגומא (צמח מים) לבניית התיבה במקום שימוש בחומר חזק ועמיד יותר, ומסביר:

ותקח לו תבת גומא - מאי שנא גומא? א"ר אלעזר: מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן, וכל כך למה? לפי שאין פושטין ידיהן בגזל.
(סוטה יב ע"א)

אף כשמדובר בחייו של בנה, משתדלת אם משה לחסוך בממונה, ולהסתפק בחומר פשוט יותר שיתן אף הוא הגנה.

קרח

בדרשה המיוחסת לר' אלעזר על עושרו של קרח, הוא מבטא עמדה חריגה המעמידה את רכושו של האדם כמי שמשפיע על כוח הישרדותו. עושרו של קרח אינו נזכר באופן מפורש בכתוב, ואף על פי כן חז"ל מתייחסים לכך כאקסיומה שאין עליה עוררין, והוא כפי הנראה המקור להיווצרותו של הביטוי 'עשיר כקרח'.⁸⁰ בשונה מדרשות העוסקות בביקורת על מקורות עושרו של קרח,⁸¹ על דרכי השכנוע שהפעיל על נשיאי העדה באמצעות כספו,⁸² ועל מגרעותיו של העושר כמי שממיט אסון על בעליו - בשעה שקרח מהווה לכך דוגמה - מצליח ר' אלעזר להוכיח מפסוק העוסק באסונו של קרח את חשיבותו של העושר:

עשר שמור לבעליו לרעתו (קהלת ה', יב), אמר רבי שמעון בן לקיש: זו עשרו של קרח, ואת כל היקום אשר ברגליהם, אמר רבי אלעזר: זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו.

(פסחים קיט ע"א)⁸³

ר' אלעזר מפקיע את המילים "אשר ברגליהם" מתחום העונש,⁸⁴ וחלוק על עמדת חבריו כי "עשר שמור לבעליו לרעתו". לדידו, המילים "אשר ברגליהם" אינן תיאור שלילי של

80 ראו: ב' אליצור, "מאפייני אופוזיציה מימי בית שני המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קרח", נטועים, יט (תשע"ד), עמ' 49-86.

81 כגון: ירושלמי סנהדרין י, א; תנחומא מטות ה.

82 ראו סנהדרין נב ע"א.

83 מקבילות: תנחומא (בובר) קרח ד, ללא ייחוס הדרשה לר' אלעזר; מדרש לקח טוב במדבר קטו ע"ב.

84 "וְאִשֶּׁר עָשָׂה לְדָתוֹ וְלֹאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָהּ הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת כְּתִיבָתָם וְאֶת אֹהֲלֵיהֶם וְאֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל" (דברים י"א, ו).

תוצאת העושר, המובילה את האדם לעמוד ולחלוק על יריבו, אלא מתארות במאמר מוסגר את יתרונותיו של העושר כמה שיש בכוחו לאפשר לאדם לעמוד על רגליו.⁸⁵ ראינו אם כן מבחר גדול של מסורות, המופיעות ברובן בספרות הבבלית, אשר מייחסות לר' אלעזר פעילות נמרצת והגות רחבה בתחומים הקשורים לקשיי פרנסה, חובת הצדקה, הצורך להקפיד על ממונם של צדיקים ותלמידי חכמים ולדאוג לפרנסתם. בעוד הספרות הבת־מקראית וספרות חז"ל מגלות יחס אמביוולנטי עד מסתייג לרכוש ולממון,⁸⁶ מביע ר' אלעזר עמדה נחרצת יותר, המונה את הרכוש כאחד האמצעים המאפשרים לאדם עמידה על רגליו. נדמה שהקשר בין מסורות ודרשות אלו ובין עמדתו ביחס לסיבת עונשו של אברהם ניכר ביותר. מהי המציאות ההיסטורית שהובילה את היווצרותן של מסורות אלו? מדוע הפך ר' אלעזר לנושא דגלו של המאבק הכלכלי?

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן

ר' אלעזר בן פדת חי בדור השני והשלישי לתקופת האמוראים, והיה מעולי בכל שהצטרף לשיבת טבריה, ואף ירש את כיסאו של ר' יוחנן לאחר מותו ושימש ראש הישיבה.⁸⁷ ר' אלעזר היה תלמיד מובהק של ר' יוחנן. בעובדה זו השתמש ר' אלעזר כדי לנמק את התנהגותו שעוררה את כעסו של ר' יוחנן על שהלה לא מוסר את הלכותיו בשמו: "אמר לו כ"ע [כל העולם] ידעין דר' אלעזר תלמידיה דר' יוחנן" (ירושלמי ברכות ב, א). ר' אלעזר היה במידה רבה שותף לשיטת רבו בקרוב חוטאים, ואולי יותר בעמדתו

85 ראו פירושו של רש"י: "שמעמידו על רגליו" - שמשמח ליבו. השפת אמת מבאר כי הכוונה היא לממון שעוסק בו למצוות ולמעשים טובים שמעמידו על רגליו לעולם הבא. להרחבה עיינו: הרב שלמה אישון, "פרשת קרח: ממונו של אדם מעמידו על רגליו", אוהזר מתוך מכון כת"ר: <https://www.keter.org.il>, נצפה בתאריך י"ב באייר תשע"ז, 8.5.17. בין דברי ריש לקיש ובין הפסוק "ואת כל היקום..." מופיעה בסוגריים בנוסח הנדפס המילה "שנאמר", ועל כן יש שפירשו שפסוק זה מוכיח את מגרעותיו של העושר הגורם להתקוממות ולמרד (שמרימו על רגליו...) אולם מילה זו אינה מופיע באף אחד מעדי הנוסח, ונראה שהפסוק מהווה פתיחה לתיאור השקפתו הייחודית של ר' אלעזר ביחס לעושר.

86 השו"ת: "Ben Sira's wisdom and opportunities of wealth and poverty in Ben Sira's wisdom", F. V. Reiterer, *Biblische Notizen*, 146 (2010), pp. 55-79; A. V. Morla, "Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions", in: *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (ed. Renate Egger-Wenzel & Ingrid Krammer), Berlin / New York 1998, pp. 151-178. בתורת הצדקה של חז"ל, ציון טז (תש"א), עמ' 1-27, ובעיקר עמ' 19.

87 ראו: היימאן (לעיל, הערה 12), עמ' 192-198. היימאן סבור שר' אלעזר עלה לארץ, לאחר מותו של ר' יהודה נשיאה הראשון, כ-40 שנים לאחר מותו של רבי. הוא מוכיח זאת מדברי ר' אלעזר בבבלי גיטין עו ע"ב, המברר דברים משמו של 'ההוא סבא' - ר' יהודה נשיאה לאחר מותו. מנוסח השאלה נראה כי ר' אלעזר לא הכיר את הדברים מפי ר' יהודה נשיאה עצמו, ומברר בקרב חכמי ארץ ישראל את משמעותם המדויקת של דבריו.

האווהדת כלפי גרים: "ואמר רבי אלעזר: לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (פסחים פז ע"ב), וכן בתיאור מפעלם של אברהם ושרה: "ואת הנפש אשר עשו... אילו הגרים... ללמדך שכל מי שמקרב את הגוי כילו בראו"⁸⁸, אולם בניגוד לר' יוחנן, ר' אלעזר מתואר בבבלי כמי שמשקיע את עיקר מרצו ופעלו בתחום הכלכלי, שמוכר אף הוא כאחד מאתגרי התקופה.⁸⁹ נראה שהרקע לפעילותו של ר' אלעזר הוא גזרה חדשה שמרחפת על ציבור תלמידי החכמים מצד בית הנשיאות, ועל פיה הפטור ממסים, שהיה מקובל עוד מימי ר' יהודה הנשיא,⁹⁰ כבר איננו מוחלט.

רבי יהודה נשיאה⁹¹ רמא דשורא אדרבנן [ר' יהודה נשיאה רצה לשתף את החכמים בהוצאות הכרוכות בבניית החומה שתגן על טבריה], אמר ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא, דכתיב: אספרם מחול ירבון [...] וק"ו: ומה חול שמועט - מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים - לא כל שכן שמגינים עליהם. כי אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, מאי טעמא לא תימא ליה מהא: אני חומה ושדי כמגדלות, אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח.

(בבא בתרא ז ע"ב)

אין בידינו אפשרות להכריע אם גזרה זאת התקיימה הלכה למעשה,⁹² אולם נדמה שעצם המחשבה על כך הסעירה את גדולי החכמים, כפי שאנו שומעים מתגובתם של ר' יוחנן ושל ריש לקיש.⁹³

88 בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה לט ה.

89 על המצב הכלכלי בדורם של ר' יוחנן ור' אלעזר ראו: D. Sperber, *Roman Palestine 200-400: Money and Prices*, Ramat Gan 1991; על המחלוקת בשאלת המשבר הכלכלי במאה השלישית ראו גם: L. I. Levine, "Was There a Crisis in Settlement in the Eastern Galilee of late Antiquity", in: *Jewish Identities in Antiquity - Studies in Memory of Menachem Stern* (eds: L. I. Levine & D. Schwartz), Tübingen 2009, pp. 267-319.

90 ראו: בבא בתרא ח ע"א: "כהווא דמי כלילא דשדו אטבריא [תרגום: אותו מס שהטילו על אנשי טבריה], אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו [תרגום: ייתנו] רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקינן [תרגום: נברח]. [א"ל:] ערוקו".

91 מדובר בר' יהודה נשיאה השני, נכדו של ר' יהודה נשיאה הראשון. ראו: היימאן (לעיל, הערה 60), עמ' 613.

92 ראו: אברהם ביכלר, *מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים תשכ"ח, פרק חמישי; מ' בר, "תלמוד תורה ודרך ארץ (לשאלת קיומם הכלכלי של התנאים)", *בר אילן*, ב (תשכ"ד), עמ' 134-162; הנ"ל, "יששכר וזבולון", *בר אילן*, ו (תשכ"ח), עמ' 167. על השינויים במעמד החכמים במאה השלישית, ראו: C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997, pp. 186, 255-306; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.* New York 2012, chapter three.

93 שתי התייחסויות נוספות של חכמים אלו לסוגיית גביית המסים על ידי נשיא, מובאות בשתי מסורות: האחת מתארת את תשובתו של ריש לקיש לאנחת הנשיא על קושי ההתמודדות שלו עם הקיסרות

ר' אלעזר הורגל בבבל ליחס שונה שהונהג כלפי תלמידי החכמים,⁹⁴ ומעבר לכך, בלא מעט מסורות עולות עדויות המלמדות על עוניו האישי של ר' אלעזר שגרם לו צער גדול: מסורת אחת מתארת את חולשתו לאחר שהקיז דם, ומרוב עוניו לא מצא מזון כדי להחזיר לעצמו את כוחותיו עד שנתעלף, ובעלפוננו זכה להתגלות אלוהית, שבה הובטח לו עושר ייחודי בעולם הבא.⁹⁵ במסורת נוספת מתואר ביקור של ר' יוחנן אצל תלמידו ר' אלעזר בשעת מחלתו של הלה, והוא מנחמו על שום שלא זכה לשני שולחנות, כלומר שלא היה עשיר בעולם הזה.⁹⁶

האותנטיות ההיסטורית של כל אחת מהמסורות מוטלת בספק, המתחזק לאור העבודה שמסורות אלו נזכרות בבבלי, ואין להן מקבילות בספרות הארץ-ישראלית.⁹⁷ אף על פי כן יש מקום להאמין שתיאורו של ר' אלעזר כאדם עני הינו אותנטי, ומשקף את מצבו הכלכלי של אחד מגדולי תלמידי החכמים, שעוניו הגדול אף פגע בכמות הזמן שיכול היה להשקיע בלימוד תורה "אי משום תורה דלא אפשר".

האם כל המסורות שיוחסו בבבלי לר' אלעזר, שעוסקות בהיבטים הכלכליים של תלמידי חכמים, הן פרי הגותו? - אין בידינו להכריע. אם כן, הרי שהן משקפות עמדה אופוזיציונית כלפי מדיניותו הכלכלית של הנשיא, ואולי ניכרת בהן גם השפעה של מצבו הביוגרפי. נדמה שהפער שחווה ר' אלעזר בין שני המרכזים (בבל וארץ ישראל) ביחס למעמד תלמידי החכמים, וחוויותיו האישיות כתלמיד חכם החי בעוני גדול, הביא אותו לכוון את עיקר פעילותו הציבורית לשיקום מעמדם הכלכלי של תלמידי חכמים. אם לא - מדוע ראו חכמי בבל להלביש על ר' אלעזר אופי ייחודי זה של מסורות? ייתכן להסביר

הרומית. ריש לקיש מבקר את הנשיא על גביית המסים וטוען שהיא הגורם הישיר למצוקתו מול מלכות רומי (בראשית רבה פרשה עח יא); רבי יוחנן מסווה את תוכחתו לנשיא, על ידי תיאור שבחו של המלך החוטא ירבעם בן נבט, והזכות שמייחס לו על המחאה השמיע נגד נטל המסים בימי שלמה: "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה ירבעם למלכות - מפני שהוכיח את שלמה [...] אמר לו: דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו ישראל לרגל, ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריה לבת פרעה?" (סנהדרין קא ע"ב). אף שדברי ריש לקיש ור' יוחנן אינם מבקרים במסורות אלו גבייה מפורשת מתלמידי חכמים, העובדה שהם לוקחים חלק במחאה מלמדת על סוגיה טעונה ביחסי הנשיא ותלמידי החכמים. וראו: M. Aberbach & L. Smolar, "Jeroboam and Solomon: Rabbinic Interpretation", *JQR*, 59 (1968), pp. 118-132.

94 ראו: בר, **אמוראי בבלי**, רמת גן תשמ"ב, פרק שישי ובמיוחד עמ' 241-245, שם מוכיח בר כי תלמידי החכמים שבבבל נהנו מפריוילגיות כלכליות שונות, ובתוכן השחרור מעבודות שמירה, וכן: ש' קרויס, **פרס רומי בתלמוד ובמדרשים**, ירושלים תש"ח, עמ' 272; J. Newman, *Life of the Jews in Babylonia*; Between the Years 200 C.E. and 500 C.E. Oxford 1932, p. 186.

95 תענית כה ע"א.

96 ברכות ה ע"ב.

97 ראו: ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן** (עורך: שמא יהודה פרידמן), ניו יורק תשנ"ג, עמ' 119-164; ע' בן גוריון, **שבילי האגדה**, ירושלים תש"ל, עמ' 180.

שחכמי בכל בחרו את ר' אלעזר, כדמות שאפשר להוכיח באמצעותה את עדיפות לימוד התורה בכבל, על פני לימוד התורה בארץ ישראל.⁹⁸ ר' אלעזר שבחר לעלות לארץ ישראל ללמוד תורה, חווה את הקשיים שמערימה הנשיאות הארץ-ישראלית על נתיניה, ונאבק על זכויותיהם של תלמידי החכמים לפרנסה ולפטור ממס. ההפלגה בתיאור עוניו הגדול של ר' אלעזר עם הגעתו לארץ, שגרם לפגיעה באפשרות לימוד התורה שלו, ותיאורו כמי שמבקר את התמיכה הבלתי מספקת בתלמידי החכמים, מהווים הוכחה ליתרונה היחסי של בכל כמקום של לימוד התורה והוראתה.



במאמר זה ניסינו להתחקות אחר פשר תשובותיהם של שניים מחכמי ארץ ישראל בשאלת החטא שהוביל לעונשו של אברהם בגלות בניו ושיעבודם. הפער הגדול בין החטאים שיוחסו לאברהם בדברי החכמים ובין הפשט העולה מהפסוקים, הוביל אותנו לבחון את תשובותיהם בחיפוש אחר חוויה אותנטית ממצייאות חייהם בהווה, ולנסות ולהבין את קריאת האזהרה החברתית-לאומית המושמעת באמצעותן. תשובת ר' יוחנן שייחס לאברהם חטא של הפקרת מועמדים פוטנציאליים מהסתופפות תחת כנפי השכינה, השתלבה בתוך אוסף רחב של מסורות משמו של ר' יוחנן שבהן הוא מדבר בשבחה של התשובה ושל בעליה, וקובל על מי שנמנע מקבלת שבים. תשובת ר' אלעזר שהזהירה מפני השלכותיה של הטלת מס האנגריה על תלמידי חכמים, השתלבה בהיקף רחב של מסורות משמו, שעוסקות בהיבטים שונים של פרנסתם תלמידי חכמים, היחס לממונם ולתומכיהם.

ר' יוחנן ור' אלעזר אלו רב ותלמידו הפועלים יחדיו בבית המדרש בטבריה, נוטלים חלק בהנהגה הרוחנית של הציבור הארץ-ישראלי, וחווים על בשרם את קשיי היום יום ואת האיום על שלומה של הקהילה היהודית בארץ ישראל.⁹⁹ אתגרי ההנהגה כוללים דאגה לצבינה של הקהילה תוך הגנה עליה מפני רוחות זרות המאיימות לחדור לתוכה; התמודדות עם המשבר הכלכלי הפוקד את האימפריה הרומית המשפיע ישירות על מצבם של היהודים; התחרות עם המרכז המתהווה בכבל, והחשש מפני ירידתם של חכמים. נדמה שאין מחלוקת בין החכמים על הצורך להתמודד עם כל אחד מהאתגרים,

98 על מאבקי הכוח בין שני המרכזים מצד ההיבט של הוראת התורה, ראו: YOSHUA SCHWARTZ, "Tension Between Palestinian Scholars and Babylonian Olim in Amoraic Palestine", *Journal for the Study of Judaism*, 11 (1980), pp. 78-94. וכן: אליצור (לעיל, הערה 45), עמ' 197-208.

99 על סבלו של ר' יוחנן ראו: קידושין לא ע"ב - יתמותו; ברכות ה ע"ב - מות בניו; תענית כא ע"ב וכן ויקרא רבה פרשה א א - על עוניו. ראה שם הסיפור על כך שנאלץ למכור את כל שדותיו כדי שיוכל ללמוד תורה.

אולם הם מצטיירים כמי שחלוקים ביניהם בשאלה מהו צו השעה שבו תלויה יציבותה של הקהילה: ר' יוחנן סבור שהאתגר המרכזי הוא צירופן מחדש של הנפשות הטועות לקהילה היהודית, ואילו ר' אלעזר סבור שיציבותה של הקהילה תלויה ועומדת ביכולתה לתמוך בתלמידי החכמים, והבטחת הישארותם בבתי המדרש בארץ ישראל. אם הייתה זאת מחלוקת הנהגה אמתית או שמא עוצבה כך על ידי תלמידי החכמים שבבבל, אין בכוחנו להכריע, ואף על פי כן היא פותחת בפנינו צוהר להבנת חלק ממורכבות חיי היהודים בארץ ישראל, בדורות הראשונים של תקופת התלמוד.