

תורתו של שמעון הצדיק והשפעתה על תפיסת השיקום של רבן יוחנן בן זכאי

יעל שלוסברג

פתיחה

חורבן בית המקדש השני במאה הראשונה לספירה, חורבן שלוה במלחמת אחים קשה, הציב את האומה בנקודת שבר עמוקה שעלולה הייתה להוביל לייאוש מוחלט ולהתפוררות המרכז הרוחני והמקרקם החברתי שעוד נותרו. נדרשו דמויות בעלות חזון ומעש שתוכלנה להתרומם מעל למציאות היומיומית הקשה וליטול לידיהן את מושכות המנהיגות ואת התוויית דרכי השיקום. רבן יוחנן בן זכאי, מגדולי התנאים בדור החורבן, היה אחד מהם. כך כתב אברהם אדרת:

עיונו במערכות ההלכות המכונסות במסכת עדויות מעלה, שאין מסכת זו מכוונת רק לכינוס דברי הלכה מימי הבית ומימי יבנה, אלא מיועדת, בעיקר, להורות על דרכי ההתנערות והשיקום מאסון החורבן ומהמבוכה והמשבר שנתלוזז אליו. החורבן עצמו נגרם בתבוסת צבאות הקנאים מול העוצמה האדירה של לגיונות הרומאים. אולם הסכנה להמשך קיום האומה נשקפה מבפנים – מייאוש, מבוכה ומחלוקות והתגודדות: ממחלוקות על דרכי ההלכה ואורחות החיים, המציאות של היעדר בית המקדש וירושלים כמוקד שאיפה והשראה מלכדת של כל חלקי האומה ותפוצות ישראל. מסכת עדויות מכוונת להציב תריס נגד סכנות אלו בדור שלאחר החורבן.¹

בהמשך לדבריו אלה של אדרת, לא רק מסכת עדויות אלא גם רבות מפעולותיו של רבן יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז) מכוונות "להציב תריס נגד הסכנות" ו"להורות על דרכי ההתנערות והשיקום מאסון החורבן". במאמר זה אנסה לבחון את מחשבת השיקום של ריב"ז. ברצוני לבחון את פעולותיו כפעולות המקיימות זיקה עמוקה לדברי שמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדולה,² ורואה בתלמידים, בני הדור הבא, את מי שיהיו מופקדים על ביסוסן.

1 א' אדרת, "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני", בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 251-265. הציטוט מעמ' 263.

2 שמעון הצדיק חי כ-500 שנה לפני ריב"ז, וידועים דבריו במסכת אבות א, ב: "הוא היה אומר: על שלושה דברים העולם עומד על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים". ראה גם אבות דרבי נתן נו"א פ"ד, דף ט"א, ונו"ב פ"ה, דף ט"ב. לאמרות אלה יתייחס המאמר.

כידוע, חקר מעשי חכמים מתמודד באופנים שונים עם שאלת האמינות ההיסטורית של אגדות חז"ל.

עמרם טרופר סוקר את תולדות המחקר של מעשי חכמים ומתאר שלוש גישות (שהן שלושה שלבים): הגישה המסורתית (המיוצגת על ידי מרבית ההיסטוריונים של המאות התשע-עשרה והעשרים) שלפיה כל סיפורי חז"ל מתבססים על גרעין היסטורי שהתרחש במציאות, ותפקיד החוקר הוא לחשוף (בכלי מחקר שונים) גרעין זה ולהשמיט כל מה שאינו עובר את מבחן הסבירות ההיסטורית שלו.³

הגישה השנייה היא הגישה הספרותית המייצרת סוגה חדשה ביחס לסיפורי חכמים, ומפתחה ומייצגה החשוב הוא פרופ' יונה פרנקל.⁴ גישה זו דוחה על הסף את הגישה ההיסטורית המסורתית, מציבה במרכזה את הקריאה הצמודה כמתודה פרשנית ונדרשת לניתוח המאפיינים הספרותיים הרבים והמגוונים של סיפור האגדה ומשמעותם. לשיטתו של פרנקל, אף אם יש בסיפור מרכיבים היסטוריים אין להם חשיבות היסטורית, ואף אין דרך אמינה לחשוף אותם, כשם שלא ניתן לחשוף גרעין היסטורי ביצירה אמנותית-בדיונית.

הגישה השלישית מיוצגת באופנים שונים על ידי דניאל בויראין,⁵ ישעיהו גפני,⁶ שמא יהודה פרידמן⁷ ועוד, ומציעה סוג של סינתזה בין שתי הקודמות לה. נעשה בה שימוש נרחב בכלים

- 3 ע' טרופר, כחומר ביד היוצר; מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א. ראה המבוא, עמ' 11-26, והערות שם.
- 4 לדוגמה ראה מאמרו של י' פרנקל, "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 139-172; הנ"ל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1991, ועוד.
- 5 ראה למשל ד' בויראין, "המדרש והמעשה - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117, הטוען לקשר של הטקסטים המדרשיים-תלמודיים ל"היסטוריונים החדש", והיינו ל"היסטוריה של האידאות" (עמ' 105), ולאו דווקא להיסטוריה של המעשים. גישה זו פורשת "חס דיאקטי הרבה יותר מורכב בין הטקסט הספרותי והמציאות שבה נוצרה" (עמ' 114). האגדה אינה משקפת את המציאות אלא משקפת אידיאה תרבותית, ולבחינת האמינות ההיסטורית אין כל חשיבות כשלעצמה. לפי שיטה זו תיאור מותו של רבי עקיבא, לדוגמה, מאפשר, נוסף על חשיפת הגרעין ההיסטורי של המסופר, לזהות רגע היסטורי מכריע בתולדות האידיאה היהודית של מוות על קידוש השם. באופן זה המקורות הבבליים והמקורות הארץ-ישראליים מהווים המשך והתפתחות של תהליך תרבותי אחד, ואין ערך לדיון מי מהם אמין יותר. גישה זו יכולה להשתלב בגישה החינוכית שאציג להלן.
- 6 ראה לדוגמה י' גפני, "בין בבל לארץ ישראל: עולם התלמוד ועימותים אידיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה של העת החדשה", ציון סב (תשנ"ז), עמ' 213-242.
- 7 ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: הנ"ל (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (לעיל, הערה 5), עמ' 119-164. פרידמן פותח את מאמרו במילים הבאות: "פשוט הוא הדבר שתיאורים היסטוריים מחיי חכמי התלמוד ומעשיהם צריכים להתבסס על הצורה הראשונית יותר מבין מקבילות שונות של עניין מסוים" (עמ' 119). על ידיעות "ממעשי העולם הזה" פרידמן טוען שניתן להניח שיש להן גרעין היסטורי, ואילו מה שמופיע בבבלי בלבד בלי מקבילה במקורות ארץ-ישראליים "חזקה היא שלפנינו הרחבה ספרותית... ולא ידיעה היסטורית". לשיטתו יש סבירות רבה שאין בסיס היסטורי לידיעות שנמצאות בהרחבה רק בבבלי, ויש אפוא לחפש את הגרעין ההיסטורי של המסופר. ראה גם הערה 8 שם שבה הוא מפנה לדברי ליברמן בנושא.
- עוד על שיטתו בשאלות היסטוריות בחקר האגדה ראה: ש"י פרידמן, "דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית: פרק בחקר האגדה התלמודית", בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מאמרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, ירושלים תשס"ז, עמ' 83-130. פרידמן מציע גישה הבוחנת את האגדה בתוך המכלול הרחב של "ההוויה החז"לית השורשית" (עמ' 83), ובחינת תפיסת עולמה של הדמות הדוברת כסיפור מתוך השוואה למקורות אגדיים והלכתיים אחרים המובאים בשמה. המטרה אינה שחזור ההיסטוריה או תיאור ספרותי של התוצר הסופי, אלא שחזור תהליכי התהוות האגדה תוך "קילוף שכבות" הסיפור,

הספרותיים על פי שיטתו של פרנקל, ויחד עם זאת אצל חלקם חוזרת למרכז הבמה גם הראייה ההיסטורית והעיסוק בציר הזמן, אלא שכפי שטרופר מציין, ניתוח הסיפורים נעשה לאור ההווי התרבותי והחומרי של המספרים ועולמם. ההקשר ההיסטורי הוא ההקשר ההיסטורי של המספר – היוצר, ולא של המסופר.⁸

סוזן הנדלמן מציבה נקודת מבט אחרת.⁹ אף שהיא מודעת היטב למחקר המביע ספקנות עמוקה ביחס לשאלה האם דברי התנאים אכן נאמרו מפיהם, ולתפיסות הדנות באותנטיות ההיסטורית מחד גיסא וברובדי הסיפור מאידך גיסא, היא מעמידה במרכז המחקר שלה את הדיון המצביע על הטקסטים ככאלה המתפקדים כטקסטים של לימוד בסוגיית יחסי מורה/תלמיד וכמודלים של השפעה ותיקון במסורת היהודית ובתרבות בת זמננו. לטענתה, במבנה הרטורי שלהם הטקסטים מגלמים רעיון חינוכי שהוא אולי המטרה שלשמה נכתבו. היא מעידה על עצמה שהיא ניגשת לטקסטים כמי שתרה אחר הערכים האסתטיים והתאולוגיים בעלי המשמעות הנצחית, ערכים שחוצים גבולות של זמן ומקום. כמידה רבה אני מאמצת גישה זו מתוך רצון לעסוק במשמעותם העל-זמנית של הערכים העוברים מדור לדור, מרב לתלמיד ומאב לבנו, באופנים המאפיינים העברה זו וברלוונטיות שלהם לאורך הדורות.

הנדלמן דנה בהקדמה לספרה גם בהבדלים המהותיים שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה ופורשת את יחסי הרב והתלמיד כמייחדים את הלימוד היהודי לאורך הדורות ועומדים בבסיסו. בהשראת דבריה ניתן לטעון כי ריב"ז הוא תלמידו של שמעון הצדיק. קולה של התורה שבעל פה (בניגוד לתורה הכתובה), לדברי הנדלמן, חוצה גבולות של מקום ומגיע אל התלמיד היושב בעבר השני של השולחן כקול ייחודי הנאמר ברגע שאינו חוזר על עצמו.¹⁰ בבסיס מאמרי מונחת ההבנה כי הקול הזה חוצה גם גבולות של זמן ומאפשר צירופים מיוחדים של רב ותלמיד, שאף שלא נפגשו פנים אל פנים מנהלים דיאלוג ער,¹¹ שכן, כפי שהנדלמן טוענת, "תורה שבעל-פה מעמידה

בחזית עבודת העריכה והשוואת מקורות מוקדמים ומאוחרים בכל אחד מן המקורות. בעבודת העריכה הזו ילולים, לטענתו, לברוא "ברייה חדשה" שבאמצעותה הם יבטאו את הערכים המוסריים ו/או ההלכתיים שהם רוצים להבליט (כך למשל לגבי דמותו של דמא בן נתניה. שם, עמ' 120).

8 בספר אחר שלו העוסק בדמותו של שמעון הצדיק (*Literature: A Legend Reinvented*, Boston 2013) טרופר מטיל ספק באמינות ההיסטורית של סיפורי התנאים בכלל ושל שמעון הצדיק בפרט, ובאמינות והדיוק של שרשרת המסירה בעל פה עקב פער הזמנים הגדול שלשיטתו היו חכמים צריכים להשלים. הוא רואה בניסוח דבריו של שמעון הצדיק במסכת אבות (כמו גם במקורות הנוספים העוסקים בדמותו) שיקוף של עולם האידיאות של התנאים והשלכה של עולמם על דמותו של שמעון הצדיק, וטוען ל"המצאה מחדש" (*reinventing*) של דמותו "האגדית" של שמעון הצדיק על ידי חכמים ובראי דמותם. ראה בהקדמה, עמ' 3-9, וכן פרק 3 עמ' 69-79, 213-216 ועוד. עוד על תפיסה זו ראה בספר נוסף של טרופר: A. Tropper, *Rewriting Ancient Jewish History: The History of the Jews in Roman Times and the New Historical Method*, UK 2016, בו הוא מתאר בהרחבה את "המתודה ההיסטורית החדשה".

ראה בעיקר פרקים 6, 7, 8.

9 S. Handelman, *Make Yourself a Teacher: Rabbinic Tales of Mentors and Disciples*, Seattle 2011

10 ראה ההקדמה לספר, עמ' 3-17, ובעיקר עמ' 14-15. הנדלמן מציינת עוד כי באקדמיה אנחנו שוכחים לעתים אמת פשוטה שהאדם צריך לאהוב את הטקסטים כדי שיוכל לקראם כראוי, כשם שאנו צריכים לאהוב אחרים על מנת להבינם כראוי (שם, עמ' 10). אף אני ניגשת אל הטקסטים באהבה.

11 ראה למשל דברי ההספד על הלל הזקן שחי מאות שנים אחרי עזרא הסופר, כפי שהגמרא מביאה בבבלי סוטה מה

אותנו פנים אל פנים מול כל המורים לאורך הדורות והופכת אותנו לתלמידיהם".¹² מאמר זה ינסה לבחון כיצד כ"תלמיד" ריב"ז מעגן את שלושת היסודות שקבע שמעון הצדיק בתפיסת השיקום שלו, וכיצד כ"מורה" הוא מנחיל את התפקיד לתלמידיו ובונה מנהיגות שבכוחה לשקם את השבר בעם.

המאמר מציע קריאה הבוחנת את ניסיונו של ריב"ז ללמוד מן הדורות הקודמים מתוך העמדה במרכז של תודעתו כתודעה היונקת השראה מדמויות שקדמו לו, מנהלת עמן דיאלוג פנימי ומושפעת מהן.¹³

אם טענתנו שריב"ז מציב לנגד עיניו את עקרונותיו של שמעון הצדיק נכונה, הוא אף ידרש לענות על שלוש השאלות המוצגות באבות דרבי נתן ומבהירות עקרונות אלו: על התורה כיצד, על העבודה כיצד ועל גמילות חסדים כיצד.

רבן יוחנן בן זכאי

ריב"ז, תלמידם של הזוג האחרון הלל ושמאי העומד בפתחה של תקופת התנאים, הוא ההוגה את רעיון המעבר ליבנה, ובתשובה להצעת אספיינוס "שאל מה אתן לך"¹⁴ מבקש אותה מידיו, כפי שמתארים המקורות הארץ-ישראליים: "איני מבקש ממך אלא יבנה שאלך ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפילה ואעשה בה כל מצוות. אמר לו לך וכל מה שאתה רוצה לעשות עשה",¹⁵ וכן: "שואל אני ממך את יבנה ואלמוד בה תורה ואעשה בה ציצית ואעשה בה שאר כל המצוות. א"ל הרי היא נתונה לך במתנה".¹⁶ בתלמוד הבבלי מופיע הנוסח הידוע של הבקשה: "תן לי יבנה וחכמיה".¹⁷

בראש המרכז ביבנה יעמוד רבן גמליאל,¹⁸ אך ריב"ז יניח את הבסיס להקמתו, יפנה לשם את

ע"ב, ובמקבילה בבבלי סנהדרין יא ע"א: "הי חסיד, היא עניו, תלמידו של עזרא".

12 שם, עמ' 11.

13 וראה להלן הדיון הקצר בקשר שבין דמותו של ריב"ז לדמותו של חזקיהו מלך יהודה, וכן להלן הערה 27.

14 אבות דרבי נתן נו"א פ"ד, דף יב ע"א; בנו"ב פ"ו, דף יע"א: "שאל לך שאלה".

15 אבות דרבי נתן נו"א, שם.

16 אבות דרבי נתן נו"ב, שם.

17 בבלי גיטין נו ע"ב. גדליהו אלון כבר עמד באריכות בספרו מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשי"ז, כרך א, עמ' 219–252, על השאלה האם הייתה יבנה ידועה כעיר חכמים עוד לפני בקשתו זו של ריב"ז או לא. לשיטתו לא רק שיבנה לא הייתה עיר חכמים אלא להפך, יבנה שימשה אחד ממקומות הגולה שבהם כלאו הרומאים את אלו שניאותו להשלים עםם, ואף ריב"ז וחבורתו הוגלו לשם, "וכל עיקר בקשתו של רבן יוחנן מאספיינוס שיתן לו 'ללמוד תורה ביבנה ולעשות ציצית ולעשות בה שאר המצוות' אין עניינה אלא שלא יחמירו שוביהם בתנאי העיצור כדרך שנהגו כנראה עם אחרים ושיתנו להם חופש פעולה מסוים שלא כאסירים גמורים" (עמ' 237–238). עוד על הדרך להבנת המקורות העוסקים במפגש שבין ריב"ז לאספיינוס ראה להלן בסוף הערה 24. כך או כך, ודאי הוא שלימים הפכה יבנה מרכז לאומה אחרי החורבן ובה נעשו פעולות שיקום משמעותיות להמשך קיומו הרוחני והפיזי של העם. עוד על התפתחותה של יבנה והפיכתה למקום מושב הסנהדרין ראה במאמרו של ב"צ רוזנפלד, "גלגולי משמעות השם 'יבנה' בספרות הז"ל", בתוך: יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד (לעיל, הערה 1), עמ' 149–164, ובמיוחד עמ' 149–156.

18 ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשי"ד, כרך א, עמ' 71–78.

תלמידיו ואת חלקם נמצא בהמשך בראש ההנהגה יחד עם רבן גמליאל.¹⁹ המקורות התלמודיים מציגים את ריב"ז כמי שלנגד עיניו עומדת סכנת השתלטות הייאוש בעקבות החורבן. לא רק בקרב העם הפשוט פושה הייאוש – "משחרב בית [האחרון] רבו פרושין בישראל שלא [היו אוכלין בשר ולא שותין] יין"²⁰ – אלא גם בתוך עולמם של חכמים: "א"ר ישמעאל מיום שחרב בהמ"ק דין הוא שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין... שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים ושלא להקים שבוע הבן עד שיכלה זרעו של אברהם מאליו".²¹

כיצד שבים ונבנים מתוך מציאות שרואה בחיים ללא מקדש חיים ריקניים וחסרי משמעות שאין ברירה אלא להמשיכם רק מפני שאין אדם רשאי ליטול את חייו בידיו? איזו אלטרנטיבה ניתן להציב לייאוש ולשבר, ובאיזו דרך ראוי לעשות זאת?

נראה שריב"ז מתמודד עם הבעיה בדרכים מספר שתפורטנה להלן. ברצוני לטעון כי בבואו להניח תשתית לשיקום העם אחרי החורבן ריב"ז רואה לנגד עיניו את דרכו של שמעון הצדיק הקובעת ש"על שלושה דברים העולם עומד", מציע תורת שיקום השואבת את השראתה משמעון הצדיק ונשענת על שלושת העקרונות המוצעים בדבריו הידועים במסכת אבות: תורה, עבודה וגמילות חסדים.²² הוא רואה בדור התלמידים את מנהיגי העתיד, ועמל להקנות להם את שלושת יסודות השיקום הללו.²³

עיון באבות דרבי נתן חושף זיקה מעניינת בין שני האישים שביניהם מפרידות כאמור מאות שנים. סיפור יציאתו של ריב"ז מירושלים, המפגש בינו לבין אספסינוס ובקשת ריב"ז ממנו מופיעים באבות דרבי נתן במסגרת הדיון בדברי שמעון הצדיק.²⁴ בהקשר זה מופיע גם דיון מעניין בין ריב"ז לתלמידו רבי יהושע על היחס שבין עבודת המקדש לבין גמילות חסדים.

נראה לי כי שילוב סיפורו של ריב"ז בתוך הדיון בדברי שמעון הצדיק אינו מקרי ובא להצביע על שיתוף בתפיסת העולם, ואולי אף – כטענתנו – על בחירתו של ריב"ז לפעול בהשראתו ועל פי העקרונות שמציב שמעון הצדיק.

19 כגון רבי יהושע בן חנניה המשמש אב בית דין בבית דינו של רבן גמליאל ביבנה.

20 תוספתא סוטה טו, ה.

21 שם.

22 ראה לעיל, הערה 3.

23 בדברים שיוצגו להלן אני רואה המשך לתפיסתו של שמואל ספראי הטוען, בניגוד לדעתו של גדליהו אלון, כי במעשיו של ריב"ז "אין רק הסקת מסקנות מן המציאות החדשה שנוצרה ומילוי החלל שנפער בחייה התרבותיים והציבוריים של האומה עם החורבן, אלא אף הנחת יסודות ויצירה שעיצבו את דמותה של היהדות, התוו דרך וקבעו מסגרת לחיי הרוח והציבור של העם". ש' ספראי, "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", בתוך: מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 203–226, הציטוט מעמ' 204. ראה גם דברי א"א אורבך, "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל", מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 317, שאומר על ריב"ז: "דמותו מגלמת את החכם הפועל תוך חירות ואי תלות, המכיר במוסדות הקיימים, אבל אינו משתלב בשום הירארכיה ואינו ראשו של בית או תלמידו". המאמר מנסה לחשוף את מקורות ההשראה של ריב"ז.

24 אבות דרבי נתן נ"א פ"ד, בחלק העוסק בשאלה גמילות חסדים כיצד, ובנו"ב פ"ו–פ"ז, בחלק העוסק בעמוד העבודה. עיין עוד במאמרו של מ' קיסטר, "ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן", תרכ"ס (תשנ"ח), עמ' 483–529, שמשווה את תיאור נוסחי האגדות בשני הקבצים. הוא מציין אמנם את מקומם בתוך הדיון בדברי שמעון הצדיק, אך רואה בכך "אולי כהמשך למעשה אחר ברבן יוחנן בן זכאי", שם, עמ' 485, ועיין שם גם בהערות 10, 11, 13.

אף הגמרא במסכת יומא (לט ע"א-ע"ב), אגב דיון באופן העלאת הגורלות על ידי הכוהן הגדול בבית המקדש ביום הכיפורים, ויצרת, בדרך שבה היא מציגה את הדברים, זיקה בין שני האישים. הגמרא מתארת שרשרת של תופעות נסיות שאפיינו את ארבעים שנות כהונתו של שמעון הצדיק ככוהן גדול: "תנו רבנן: ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימיו"; "והיה לשון של זהורית מלבין"; "והיה נר מערבי דולק", ועוד.²⁵ עם מותו – לעתים הופיעו נסים אלו ולעתים לא, ובלשון הגמרא: "מכאן ואילך פעמים... ופעמים...". בהמשך הגמרא מתוארות אותן תופעות בפרק זמן מאוחר הרבה יותר: "תנו רבנן ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימיו ולא היה לשון של זהורית מלבין ולא היה נר מערבי דולק". כל מה ש"היה" בארבעים שנותיו של שמעון הצדיק "לא היה" בארבעים השנים שקודם החורבן. תופעה שלילית נוספת המרמזת על החורבן הקרב הייתה בשנים שקודם החורבן: "והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי אמר לו היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך יודע אני כך שסופך עתיד ליחרב וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא פתח לבנון דלתך ותאכל אש בארזך". ריב"ז הוא הדמות העומדת מול התופעות המאפיינות את ארבעים השנים האחרונות, תופעות שהגמרא מציבה כהפכות לאלו שהתרחשו בארבעים שנותיו של שמעון הצדיק. יוצא אם כן שבכחינת מצבו של המקדש הגמרא מעמידה, באופן מטפורי, את ריב"ז מול שמעון הצדיק ויצרת זיקה ביניהם.

עדות עקיפה לדיאלוג פנימי שמקיים ריב"ז עם מנהיגי העם בדורות קדומים שבהם הוא רואה מתווך דרך ניתן לשמוע בדבריו האחרונים לתלמידיו לפני מותו: "בשעת פטירתו אמר להם: פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא".²⁶ ריב"ז, שחי בסוף ימי הבית השני, חושף קשר עמוק לחזקיהו שחי בסוף ימי הבית הראשון. שניהם פועלים בשעת משבר קשה כשגזרת חורבן מרחפת מעל לירושלים והמקדש, והם נאלצים לקבל הכרעות קשות. אמנם חזקיהו במעשיו מצליח לדחות את הגזרה, מה שריב"ז אינו יכול (או אינו רוצה) לעשות, אך דומה כי את אומנות הוויתור והפשרה ריב"ז לומד מחזקיהו המקיים פסח "בלא ככתוב", "ולא כשהרתת הקודש", ומתפלל שלמרות זאת "ד' הטוב הוא יכפר" (דבה"י ב ל, יח-כ). כמו חזקיהו גם ריב"ז מציב בלב המפעל שלו את לימוד התורה המאפשר לפתוח אופק חדש שמטרתו לאפשר שיקום בעת משבר ולאחריו.²⁷

25 עיין גם בתוספתא סוכה יג, ז.

26 בבלי ברכות כח ע"ב.

27 את פועלו של חזקיהו בתחום זה מתארת הגמרא בבבלי סנהדרין צד ע"ב באופן הבא: "מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדון ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו ותינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה" (הדקירה בחרב היא סמל למה שעלול לקרות לעם מידי אויביו אם יזנחו את התורה). את פועלו של ריב"ז בתחום זה ניתן לסכם במילותיו הוא שהובאו לעיל, "תן לי יבנה וחכמיה", ושתידונה באריכות בהמשך המאמר. ניתן להצביע על כך שלא מעט מפעולותיו של ריב"ז מקיימות זיקה עמוקה לפעולותיו של חזקיהו מלך יהודה, כגון הדגשת הרפואה לעם, התייחסות לדלתות ההיכל, הבכי של שניהם, עמידת האדם מול מלך מלכי המלכים ולא מול מלך בשר ודם ועוד ועוד, ואין כאן מקום להאריך. לאור זאת נראה שריב"ז אכן שואב השראה מדמותו ומפעולותיו של חזקיהו, השראה הנחשפת כאמור רק ערב מותו של ריב"ז בדבריו לתלמידיו.

"שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה"

"שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה. הוא היה אומר: על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"²⁸.

טרם בואנו לדון בתורת השיקום של ריב"ז ובזיקה הקיימת בינה לבין תפיסתו של שמעון הצדיק, יש מקום לתאר בקצרה את דמותו של שמעון הצדיק ואת ייחודה של התקופה שבה חי. שמעון הצדיק, כפי שמתארת אותו מסכת אבות, היה "משיירי כנסת הגדולה", וכמעט הדמות היחידה בת התקופה שאיננה אנונימית. צדיק, כוהן גדול, מנהיג דתי ומדיני ישר דרך המתואר במקורות כדמות ייחודית, וזוכה אף למעין רוח הקודש²⁹ המצביעה בוודאי על גדולתו.

אנשי הכנסת הגדולה שבאו "להחזיר הגדולה ליושנה"³⁰ מסמלים את המעבר מעולם הנבואה לעולם החכמים, מעולם הכמה לקול עליון לעולם המפתח ומעמיק את הקולות הבוקעים מבת המדרש שבמרכזם ניצבים בני אדם, ולמרות זאת הם מציבים בראשם כוהן גדול.

א' פינקלשטיין מעיר בספרו "הפרושים ואנשי הכנסת הגדולה" כי שלשלת הקבלה הנוכרת במסכת אבות ובנוסחים השונים של אבות דרבי נתן אינה מציינת שם של אף כוהן גדול למעט שמעון הצדיק. הוא מסיק מכך כי "רק בתור עמדתו כמנהיג הכנסת [הגדולה – י"ש] נוכר כאן בין מקבלי התורה"³¹, לא מכוח היותו כוהן אלא למרות היותו כוהן.

עוד הוא אומר:

יוצא מכאן שבימיו של שמעון הצדיק אירעו שני מאורעות מפתיעים: האחד, שבני הכנסת הגדולה בחרו בכהן גדול למנהיגם וראשם. השני שהכהן הגדול הואיל להיבחר למשרה זו על ידם. בוודאי שהכירו החסידים בשמעון הצדיק כהן גדול מיוחד במינו, כהן גדול שבהזכירו את ג' העמודים שעליהם העולם עומד, נתן מקום בראש לתורה ושם את העבודה שניה לה. כהן גדול כזה ראוי לשמש ראש לכנסת שבראשה עמדו סופרים וחכמים.³²

28 משנה אבות א, ב. קווים לדמותו של שמעון הצדיק ראה אצל מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב תשס"ח, עמ' 76–79, וכן ב' לאו, חכמים, כרך א, ירושלים תשס"ז, עמ' 38–46.

29 ראה לדוגמה את תיאור מותו בבבלי יומא לט ע"א: "תנו רבנן: אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להם: בשנה זו הוא מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: בכל יום הכפורים מודמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויצא עמי, והיום נודמן לי זקן אחד לבוש שחורים ועטוף שחורים נכנס עמי ולא יצא עמי. אחר הרגל חלה שבעה ימים ומת", וכן בירושלמי יומא ה, ב, כז ע"א. כמו כן ראה בבבלי שם את תיאור ההבדל בין ההתרחשות במקדש בארבעים שנות כהונתו של שמעון הצדיק לבין מה שהתרחש "מכאן ואילך"; במשנה פרה ג, ה את ההצבעה על שמעון הצדיק כמו שעשה פרה אדומה ואת דברי הרמב"ם ביד החזקה (בעקבות דברי הבבלי שם), הלכות תפילה ונשיאת כפיים פי"ד ה"י: "...ומשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם המפורש אפילו במקדש". בבבלי יומא ט ע"א הוא מופיע ברשימת הכהנים הגדולים הבוודיים ששימשו ככהונה עשרות בשנים; גם תיאור המפגש שלו עם אלכסנדר מוקדון (מגילת תענית כ"א בכסליו, נוסח הסכוליון, מהדורת ורד נועם, ירושלים תשס"ד), אף שמעלה שאלות כרונולוגיות, מעיד על גדולתו וייחודו של האיש.

30 ירושלמי ברכות ז, ג, יא ע"ג ומגילה ג, ז, עד ע"ג, ובניסוח אחר – "שהחזירו עטרה ליושנה" – בבבלי יומא סט ע"ב.

31 א' פינקלשטיין, הפרושים ואנשי הכנסת הגדולה, ניו יורק תש"י, עמ' מב.

32 שם. בהמשך נציג על כך שגם ריב"ז הכהן ממשיך מגמה זו. על העדרם של הכהנים מרשימת שלשלת המסירה והכנסת הנביאים במקומם ראה גם מאמרו של מ"ד הר, "הרצף שבשלשלת המסירה של התורה", ציון מד (תשל"ט), עמ' 43–56. את סיבת השינוי הרואה בפירוד שחל בין החשמונאים לבין הפרושים בימי יוחנן הורקנוס או בימי ינאי המלך. אין ספק כי הדרת הכהנים נובעת גם מהסתאבותם הדתית וההבדלתית, ראה שם הערה 44.

תולדותיה של כנסת הגדולה שנוסדה בימי עזרא³³ ובראשה עמד, בסוף ימיה, שמעון הצדיק, לוטים בערפל, ומעטים יחסית המקורות המזכירים אותה. בספרו רב החשיבות שהוזכר לעיל פינקלשטיין מגיע למסקנה כי את המונח "כנסת הגדולה" יש לפרש כבית דין הגדול,³⁴ וייסודה מרחיק את הכהנים ממוקדי ההשפעה על העם למרות קיומו של המקדש.

אף שפעולתה של כנסת הגדולה נמשכת כמאתיים וחמישים שנה והשפעתה הייתה מכריעה בתולדות התפתחותה של התורה שבעל פה – שמות מייסדיה והחברים בה לאורך הדורות אינם ידועים. פינקלשטיין תוהה "איך נתהווה הפלא, שאנשי הכת, שראשיהם ומנהיגיהם היו ידועים ומפורסמים בדורותיהם, הצליחו להעלים את שמותיהם מדורות אחרונים".³⁵ הוא רואה בכך כוונת מכוון של אנשי כנסת הגדולה וביטוי לגודל רוחם של אישים בעלי השפעה שביטלו לחלוטין את אישיותם הפרטית ואסרו לבקש גדולה ופרסום.³⁶ מימי שמעון הצדיק הותר אמנם להזכיר את שמו של ראש כנסת הגדולה, ונוכרים שמות הזוגות (נשיא ואב בית דין³⁷), אך אין נוכרים חכמי הדור האחרים. רק מימיו של ריב"ז נפגוש בגלריה הרחבה והמפורטת של החכמים ונתוודע לתורתם, למחלוקותיהם עם חבריהם, לאישיות שלהם ולהנהגותיהם.

שמעון הצדיק ורבן יוחנן בן זכאי

שמעון הצדיק הניח חותם מיוחד בשלשלת המסירה, ותורתו משמשת בסיס ואבן יסוד לתורת ריב"ז. נדגיש כי שני האישים – שמעון הצדיק וריב"ז – מסיימים תקופה ועומדים בפתחה של תקופה חדשה, ומודעים כנראה למשמעות "קו התפר" שבתוכו הם פועלים. שמעון הצדיק מצוי בקו התפר שבין סיום תקופת אנשי כנסת הגדולה לבין פתיחת תקופת הזוגות, וריב"ז מצוי בקו התפר שבין סיום תקופת הזוגות לבין פתיחת תקופת התנאים.

קו התפר שבו מצוי שמעון הצדיק הוא קו התפר שבמעבר בין התקופה הפרסית לתקופה ההלניסטית. בהיסטוריוגרפיה היהודית זו נקודת ציון משמעותית. כפי שמוכיחה רבקה רביב, האלילות שליוותה את עם ישראל מאז ימי היותו לעם ולאורך כל ימי בית ראשון, ושבגללה אף חרב המקדש, נעלמת מישראל בתקופה הפרסית.³⁸ חכמים, כפי שמעירה רביב, מאפיינים תקופה

33 כמתואר בנחמיה י, ל-מ, וכפי שמעיר פינקלשטיין: "פסוקים אלה מהווים רק קטע מתעודה גדולה יותר בה נכללו סעיפים המשמשים בסיס למוסד חדש בישראל" (שם, עמ' ס).

34 שם, עמ' מה-נו. עוד על כנסת הגדולה ראה בספרו של ח"ד מנטל, אנשי כנסת הגדולה, תל אביב 1983, בעיקר עמ' 63-168, וכן מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, כרך א, עמ' 454-455.

35 פינקלשטיין, שם, עמ' סד.

36 טרופר טוען להשפעה הלניסטית רחבה על ההיגדים השונים במסכת אבות. הוא מתייחס בין השאר לשלשלת המסירה ולאופן שבו נוצרה, וכן למשמעות מקומו של שמעון הצדיק כמנהיג כוהני בתוך שושלת זו. A. Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004, ראה שם בעיקר עמודים 165-184.

37 ראה בבלי חגיגה טז ע"א-ע"ב.

38 ר' רביב, "הפסקת האלילות בישראל בתקופה הפרסית – עיון בין-תחומי", בד"ד 25 (תשע"א), עמ' 83-92. רביב מביאה ראיות מספריות נביאי בית שני (חגי, זכריה ומלאכי) ומהספרים ההיסטוריים של בית שני (אסתר, עזרא ונחמיה) שבהם נעדרת תוכחה על ע"ז ואלילות, מהספרות הבתר-מקראית הקדומה, מהממצא הארכאולוגי ומספרות חז"ל. תודתי ל"ד רבקה רביב על הערותיה המועילות.

זו כתקופה שבה נפסקה הנבואה, צומצמו מאוד הנסים במקדש (ראה לעיל ההשוואה בין ימי שמעון הצדיק לבין ימיו של ריב"ז), מתבססת התגלות התורה שבע"פ על ידי החכמים ואף שונה הכתב העברי הקדום לכתב אשורי. מכל אלה ועוד היא מסיקה "שבתקופה הפרסית חל מהפך עמוק בתודעתם ובעולמם הרוחני של יושביה היהודיים של ארץ ישראל, שהשפיע על ההיסטוריה היהודית לאורך כל הדורות"³⁹. שלושת העקרונות שקבע שמעון הצדיק משקפים, כפי שנראה להלן, את המודעות לתקופה הייחודית שבה נאמרו, הן בתוכנם והן בסדר שבו הם מובאים. גם קו התפר שריב"ז מצוי בו הוא רב משמעות בחיי עם ישראל – מעבר ממציאיות שבמרכזה עומד המקדש למציאות שממנה הוא נעדר. יש צורך לאחות את הקרעים שהולידה מלחמת האחים שהתחוללה סביב המקדש, לבנות דפוסי חיים חדשים ולשנות תודעת זהות בת מאות שנים הרואה במקדש את מרכז ההווה והחיים היהודיים. כל אלה עומדים בלב פעילותו של ריב"ז. המאמר מציע לבחון את "נקודות המפגש" הערכיות-חינוכיות שריב"ז יוצר בינו לבין שמעון הצדיק באמצעות יישומם של שלושת עקרונות היסוד שהציב שמעון הצדיק (תורה, עבודה וגמילות חסדים) בתורת השיקום שלו.

על התורה כיצד?

אף על פי ששמעון הצדיק חי בזמן שבית המקדש השני עמד על תלו ואף שימש בו ככוהן גדול, התורה (ולא העבודה – עבודת המקדש) היא היסוד הראשון שעליו לפי דבריו "העולם עומד". אף בתפיסתו של ריב"ז יהווה לימוד התורה את אבן היסוד הראשונה בתורת השיקום שלאחר החורבן. בביסוס עולם התורה וקימומו מחדש של בית המדרש ריב"ז רואה את הלב החי והפועם של ההווה היהודית. כל עוד המקדש עומד על תלו "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו"⁴⁰. משמגשבות רוחות החורבן בעצמה גדולה, ריב"ז מבקש מאספסיינוס את יבנה במטרה להקים בה "בית מדרש" שירכו את הסמכות ההלכתית והפסיקית ויהווה מקום התכנסות ללימוד תורה, מקום חילופי לזה שחרב בירושלים.⁴¹ אספסיינוס נענה, ועתה מונח לפתחו של ריב"ז האתגר של הקמת בית מדרש שיצליח להתמודד עם החוליים החברתיים הקשים שהביאו לחורבן. ברצוני להציע קריאה וניתוח של משניות ח-ט בפרק ב במסכת אבות שבהן מובאים דברי ריב"ז, קריאה הרואה במשניות אלו משניות המבססות את השקפתו ביחס לעקרונות היסוד שעליהם צריך בית המדרש להיות מושתת, עקרונות שהוא מקנה לתלמידיו.

כך פותחת המשנה:

רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי. הוא היה אומר אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת.

39 שם, עמ' 91-93 והע' 53-55.

40 בבלי פסחים כו ע"א.

41 ראה לעיל בפתחה למאמר זה, והערות 4-7. לגישה המערערת את אמינות המפגש ראה טרופר, Rewriting (לעיל),

הערה 8, עמ' 149-156.

באופן מפורש ומודע מעביר ריב"ז, שכפי הנראה היה כוהן, את מרכז הכובד מעבודת המקדש ללימוד תורה,⁴² מהכהנים לחכמים, ומעמיק בכך את המגמה שהתחילה כבר בתקופת אנשי כנסת הגדולה⁴³ והעמיקה בתקופת הזוגות במאבק מול המוהנים הצדוקים, כפי שניתן לראות לדוגמה בימי הזוג השלישי, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח,⁴⁴ ובימי הזוג הרביעי, שמעיה ואבטליון.⁴⁵ לימוד תורה וענווה כרוכים יחדיו בתורתו של ריב"ז כשהוא תובע מהאדם למלא את ייעודו (ללימוד תורה) ולא להתגאות בכך.

החריגות בשתי משניות אלה (ראה להלן הציטוט המלא) בולטת על רקע מסכת אבות כולה, כפי שניתן לראות מעיון בנוסח המלא של שתי המשניות:

רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי. הוא היה אומר אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי ואלו הן רבי אליעזר בן הרקנוס ורבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן נתנאל ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן. רבי אליעזר בן הרקנוס בור סוד שאינו מאבד טפה רבי יהושע בן חנניה אשרי יולדתו רבי יוסי הכהן חסיד רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא ורבי אלעזר בן ערך מעין המתגבר. הוא היה אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הרקנוס בכף שניה מכריע את כלם. אבא

42 בהקשר זה מעניין מאוד הדיון של ש' ספראי במאמרו "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", בתוך: מ' דורמן (עורך), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, ספר זכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 203–226, שבו הוא דן בשאלה אם היה ריב"ז כוהן או לא. הוא מגיע למסקנה כי ככל הנראה היה כוהן, ולמרות זאת "מכל המסורות השונות על מאורעות חייו, דבריו ומעשיו מימי הבית אין כל מסורת המקשרתו לעבודה שבמקדש, מלבד אותה מסורת על הפרה האדומה (תוספתא פרה ג, ח), המתקשרת, כפי שהנחנו, עם מאבקו בצדוקים. אותן מסורות המזקקות אותו למקדש מעלות ומדגישות את עיסוקו בלימוד תורה" [ההדגשה שלי], עמ' 207 וכן הערה 57. לאור זאת יוצא שעוד לפני החורבן העביר ריב"ז עצמו את מרכז הכובד מעבודת המקדש ללימוד תורה. לעניין היותו של ריב"ז כוהן ראה גם מאמרו של ד' שוורץ, "האם היה רבן יוחנן בן זכאי כהן?", סיני פח (תשמ"א), עמ' לב–לט.

43 ראה דברי מ' אלון, המשפט העברי (לעיל, הערה 34), כרך א, עמ' 265–268, האומר על עזרא: "בעקבות ניתוקו של העם ממשפט התורה באשמת מוריו הכהנים העביר עזרא – שהוא עצמו היה מראשי הכהנים – את לימוד התורה, דרישתה והוראתה ממעמד הכהנים לידי העם כולו, לחכמי התורה שבכל שבטי ישראל". עמ' 265.

44 אין זה מענייננו במאמר זה להיכנס לסוגיית המאבק בין הפרושים לצדוקים, אך כדי להמחיש את המתח בשאלת מוקדי ההשפעה ראה לדוגמה המאבק בין רבי שמעון בן שטח לגיסו ינאי המלך לבית חשמונאי שהיה כוהן גדול צדוקי: בבלי סנהדרין יט ע"א ובבלי ברכות מוח ע"א, וכן תגובת העם שרוגמים את ינאי באתרוגים כשהוא מנסך את המים על רגליו בחג. המשנה (סוכה ד, ט), התוספתא (סוכה ג, ה) והרמב"ם בפירושו המשניות (שם, שם) מזכירים את האירוע, אך אינם מציינים את שם המלך הכהן "שניסך על גבי רגליו" אלא מכנים אותו "אחד", "זה", או "ביתוסי אחד". לעומתם יוספוס פלביוס בקדמוניות היהודים מזכיר את שמו של ינאי (אלכסנדרוס), ואף שמוזכר את חג הסוכות אינו מזכיר את ניסוך המים: "ובני עמו של אלכסנדרוס עוררו מהומה נגדו, שכן התקוממה האומה עליו בשעה שנעשה חג וכשעמד על יד המזבח להקריב וורקו בו אתרוגים, שכן חוק הוא אצל היהודים, שיהיו לכל אחד בחג הסוכות לולבים של תמרים ואתרוגים... ונוסף על כך עלבו אותו ואמרו שנולד כביכול משבויה ואינו ראוי למשרת הכבוד שלו ולהקריב...". יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ירושלים תשכ"ג, ספר שלושה עשר, עמ' 106. עוד ראה במגילת תענית (לעיל, הערה 29), עמ' 107–109, כ"ח טבת, המתארת את פעולותיו של רבי שמעון בן שטח מול ינאי עד "שנסתלקה סנהדרין של צדוקים וישבה סנהדרין של ישראל עשאוהו יום טוב" (שם. נוסח הכלאיים עמ' 109). כל אלה ועוד מעידים על הנתק ההולך ומתעצם בין מעמד החכמים למעמד הכהנים עד כדי דחיקת הכהנים מתפקידים המקראיים – הוראת התורה לעם – והעברת מרכז הכובד באופן מוחלט לידי החכמים.

45 ראה בבלי יומא עא ע"ב, שם מתוארת עזיבת העם את הכוהן הגדול כמוצאי יום הכיפורים ונהייתו אחרי החכמים שמעיה ואבטליון. ראה גם אורבך (לעיל, הערה 23), עמ' 311–312.

שאול אומר משמו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הרקנוס אף עמהם ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה מכריע את כלם (אבות ב, ח).

אמר להם צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר עין טובה. רבי יהושע אומר חבר טוב. רבי יוסי אומר שכן טוב. רבי שמעון אומר הרואה את הנולד. רבי אלעזר אומר לב טוב. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם. אמר להם צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם רבי אליעזר אומר עין רעה. רבי יהושע אומר חבר רע. רבי יוסי אומר שכן רע. רבי שמעון אומר הלוה ואינו משלם. אחד הלוה מן האדם כלוה מן המקום ברוך הוא שנאמר (תהלים לז, כא) לזה רשע ולא ישלם, וצדיק חונן ונותן. רבי אלעזר אומר לב רע. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם (אבות ב, ט).

התבנית החוזרת במסכת אבות היא ציון שם התנא, ציון שם רבו שממנו קיבל ואזכור דבריו, בדרך כלל תוך שימוש במטבע הלשון החוזר "הוא היה אומר"⁴⁶ אף המשנה העוסקת בריב"ז פותחת כך, אלא שאף על פי שלריב"ז מוקדשות שתי משניות ארוכות – אין הן מוקדשות לדבריו הוא אלא ברובן המכריע (למעט המשפט הראשון במשנה ח) לדבריו על תלמידיו או אליהם. אחרי ציון דברי ריב"ז, המשנה הראשונה מפרטת את שמות חמשת תלמידיו של ריב"ז ואת השבח שהוא מונה לכל אחד ואחד מהם, ומסיימת בדיון בשאלה מי "מכריע את כולם" (משנה ח). במשנה השנייה מוזכרת פנייתו (הכפולה) של ריב"ז לתלמידיו, ההנחיות שהוא נותן להם, מילוי ההנחיות על ידי התלמידים והשיפוט של ריב"ז את מסקנותיהם (משנה ט).

מה טעם ראה ריב"ז למנות את שבחם של חמשת תלמידיו ולחלוק להם מחמאות (משנה ח) ואחר כך להנחותם: "צאו וראו איזוהי דרך טובה שידבק בה האדם" ו"צאו וראו איזוהי דרך רעה שירחק ממנה האדם", להמתין לתשובותיהם ולהתייחס לדבריהם (משנה ט) במקום לפרוש את משנתו?

ומה טעם ראה רבי יהודה הנשיא – עורך המשנה – בחריגה מהמבנה הקבוע של פרקי אבות ובהבאת דברים מעין אלו?

גולדין מתייחס לשאלה זו, ואף תוהה מדוע אף לא אחד מן התלמידים מציין את התורה בדרך הטובה שבה יש לדבוק.⁴⁷ לדעתו ריב"ז שואל את תלמידיו שאלה פילוסופית. יחד הם עורכים "דין וחשבון יסודי בערכי מוסר, ערכים המתאימים לחומר בפרקי אבות. ו'תעודה' זו כאילו משלימה את השבחים שנמנו מקודם. כאילו אומר העורך, רוצה אתה לדעת מה טיבם של אלו שהמשיכו את המסורת אחרי ריב"ז? הנה לך לא רק עדות ריב"ז עליהם אלא גם הדו"ח של ישיבה חשובה

46 רבי עובדיה מברטנורא בפירושו למסכת אבות א, ב מסביר את מטבע הלשון "הוא היה אומר": "הוא היה אומר – כלומר כך היה מרגלא בפומיה תמיד וכן כל ר' פלוני אומר, הוא היה אומר שבמסכת זו פירוש היה רגיל לומר כן תמיד". אולי ניתן להוסיף שלא רק "רגיל לומר" יש כאן, אלא אף אמירה המבטאת את לוח חייו של הדובר.

47 י' גולדין, "משהו על בית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי", בתוך: ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, חלק עברי, ירושלים תשכ"ה, עמ' סט–צב.

שקיימו⁴⁸:

בניגוד לדברים אלו ברצוני לטעון שהתיאור הייחודי של שבח התלמידים מחד גיסא, ותיאור השיחה אתם מאידך גיסא מקפל בתוכו את כל תורת השיקום הרוחנית והמעשית של ריב"ז, ובכך מציג גם את לוז חייו, את ה"הוא היה אומר" שלו.⁴⁹ בשתי משניות אלו ריב"ז מקנה לתלמידיו את הדרך לשיקום עולם התורה ולהקמת בית מדרש חדש אחרי החורבן, ובכך הופך אותם לממשיכי המסורת העוברת מימות משה. במשנה ח, העוסקת בשבח התלמידים, נעסוק בחלק זה של המאמר, ובמשנה ט, העוסקת בקריאה לתלמידים "צאו וראו מהי דרך טובה...", נעסוק בהמשך.

הוא היה מונה שבחם.

ברצוני לטעון כי באמצעות הצבעה על הכוח המייחד כל אחד מן התלמידים ("שבחם") ריב"ז משרטט את מבנהו של "בית מדרש" בר קיימא במציאות המיוחדת שנוצרה בעם ישראל לאחר החורבן, ומעמיד בכך דגם חינוכי לדורות. באמצעות ציון תכונות התלמידים והחיפוש אחר ייחודו של כל אחד, ריב"ז מציין את מרכיבי היסוד והאדנים הנדרשים להקמת בית מדרש.⁵⁰

ריב"ז, בהעתקתו את מרכז הכובד מירושלים ליבנה, שואף להקים בה בית מדרש שיכיל את העולם שקדם לחורבן מחד גיסא, אך גם יתייחס למציאות שהשתנתה כמעט לבלי הכר מאידך גיסא. יסוד בית דין ובית מדרש חדש ביבנה ודאי מקפל בתוכו את המתח בין מסורת לחידוש, וריב"ז אינו מתעלם ממתח זה אלא קובע את האופן שבו יש להכיל את שני המרכיבים.⁵¹

כאדן הראשון ריב"ז מונה את שבחה – כוחה – של המסורת העוברת מדור לדור, מרב לתלמיד ומאב לבן, ובאה לידי ביטוי במטפורה של בור הסוד המאפיינת את רבי אליעזר בן הורקנוס. בור סוד הוא בור לאגירת מים עיליים שנחפר בידי אדם וטויח בסיד על מנת למנוע חלחול של המים אל תוך האדמה. כל מה שנאגר בו – נשמר.

רבי אליעזר בן הורקנוס, בחיר תלמידי ריב"ז⁵² ובחיר תלמידי בית שמאי,⁵³ הוא האוגר והמשמר הגדול של המסורות הקדומות.⁵⁴ כוח הזיכרון המופלג שלו, בצירוף עם תפיסתו האידאולוגית

48 שם, עמ' פז–פח. עוד הוא דן שם באריכות בהשפעות הסטואיות על עיצוב השיחה בין ריב"ז לתלמידיו ועל תוכנה, ומוצא השפעות ישירות בעיקר בכל הקשור לדמותו של רבי אלעזר בן ערך, עיין שם בעיקר עמ' עד–פ.

49 מן הראוי לשים לב לכך שהביטוי "הוא היה אומר" חוזר אצל ריב"ז פעמיים: פעם ראשונה כפי שהראנו בתחילת משנה ח לפני הפנייה לתלמידים, ופעם שנייה בסוף אותה משנה לפני הדיון מי מכריע את כולם. עובדה זו מצביעה על כך שהעיסוק בשבחם של התלמידים – כפי שיוסבר השבח להלן – אף הוא חלק מלוז חייו. ראה לעיל, הערה 46.

50 באבות דרבי נתן נ"א פ"ד, דף קט ע"א, נאמר: "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, לכולן קרא להן שמות". השימוש בביטוי "קרא להן שמות" מעיד על חיפוש המהות המייחדת כל תלמיד.

51 ראה להלן הדיון במשמעות בור הסוד המייצג את שמירת המסורות הקדומות, לעומת המעיין המתגבר המסמל את ההתחדשות המתמדת.

52 ראה י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב 1968, עמ' 316–318.

53 שם, עמ' 309–316, וכן ראה מ' בן שלום, חסידות וחסידים (לעיל, הערה 28), עמ' 214–215. אף שלכאורה נראה כי בחיר תלמידיו של ריב"ז המייצג את בית הלל אינו יכול להיות גם בחיר תלמידי בית שמאי – לא כך הם פני הדברים. "רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי", ומבית מדרשו יוצאים תלמידים בני שתי האסכולות המנוגדות.

54 כך אומר גילת, שם, עמ' 7: "משנתו של ר' אליעזר בהלכה ובמדרשה מייצגת לפנינו את דמותה של מסורת הקבלה כפי שהייתה רווחת בימי הבית. תנא גדול זה אשר עלה על כל חכמי דורו [...] הצטיין במאגר השמועות שבידו ותואר כ'בור סוד שאינו מאבד טיפה' [...] תורה זו שקבלה מרבותיו ושוקעה במשנתו ובהלכותיו השתל ר' אליעזר להנחילה לבני דורו", וכן ראה כל הדוגמאות שהוא מביא בהמשך דבריו. על היחס שבין הרב לתלמיד בעניין זה אומר גילת: "ייחודו

שהתלמיד לעולם צריך לומר רק מזה ששמע מרבו,⁵⁵ מייצרים עמוד יסודי ומרכזי להישען עליו: בית המדרש ביבנה אינו מתחיל מנקודת האפס אלא מזמן לתוכו את כל המסורות והשמועות שעברו מדור לדור, ומניח אותן כתשתית לייסוד בית המדרש החדש. בהמשך ינסח רבי יהודה הנשיא את העיקרון הזה ממש ויציב אותו כפתיחה למסכת אבות: "משה קבל תורה מסיני ומסרה וליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות א, א).

את האדן השני מייצג רבי יהושע בן חנניה, תלמידם המובהק של בית הלל⁵⁶ ובר הפלוגתא של רבי אליעזר. כמי ש"קבל מהלל ומשמאי" רואה ריב"ז הכרח לתת מקום לשני הבתים בתוך בית המדרש, כדברי בת הקול שייצאה בבית דינו של רבן גמליאל והכריזה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כבית הלל".⁵⁷ אף על פי שהלכה כבית הלל – דברי בית שמאי אף הם, כדברי בית הלל, "דברי אלוקים חיים", ויש להשמיעם בבית המדרש, לשמעם ולהתמודד עמם.

רבי יהושע מייצג את היפוכו הגמור של רבי אליעזר, הן בדרכו בהלכה והן באורחות חייו ובאופן התנהלותו. כנגד דבקותו של רבי אליעזר בבת קול – "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו" – רבי יהושע קובע כי "אין משגיחים בבת קול", ומנסח את האמרה ההלכתית בת האלמוות "לא בשמים היא".⁵⁸ כנגד קפדנותו של רבי אליעזר מציב רבי יהושע דגם של אדם ש"דעתו מעורבת עם הבריות", ודפוס הנהגתו הוא כשל "פרנס על הציבור".⁵⁹

התכונה שריב"ז מזהה ברבי יהושע היא "אשרי יולדתו". על פניהם הדברים נשמעים כשבח לאמו של רבי יהושע ולא כתיאור תכונת יסוד הכרחית לבניין בית מדרש. אך לא היא. נראה כי ריב"ז מציג כאן את התביעה לחינוך ללימוד תורה מקטנות כאחד מיסודותיו של בית המדרש. גירסא דינקותא מהווה לגבי דידו אבן יסוד להעמדת בית מדרש על תלו. בית המדרש נשען מחד גיסא על מאגר המסורת יוצא הדופן של ענקים כמו רבי אליעזר, אך מאידך גיסא הכרח לייסוד גם על הקניית דרכי לימוד ועיצוב דרכם של ילדים רכים שיגדלו להיות תלמידי החכמים של הדור הבא.⁶⁰

של אוצרם הגדול בהלכה של הרב, רבן יוחנן בן זכאי, ושל התלמיד, רבי אליעזר בן הורקנוס, היה איפה בזה, שכל כולו מסורת חכמים עתיקה שבאה להם בקבלה" (שם, עמ' 319), וכן בן שלום, שם, עמ' 214–233. הסתכלות מעניינת על תפיסת רבי אליעזר בהשוואה לתפיסת חכמים בסיפור תנורו של עכנאי ראה בספרה של הנדלמן (לעיל, הערה 9), עמ' 52–43.

55 בבבלי סוכה כח ע"א ניתן לראות שגם עיקרון זה למד מרבו המובהק, ריב"ז.

56 עיין לדוגמה י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 264–266 ועוד, שבדיון על י"ח דבר שגזרו בו ביום מתעכב על המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע כמייצגים את שני הבתים.

57 בבבלי עירובין יג ע"ב.

58 בבבלי בבא מציעא נט ע"ב. עוד על שתי התפיסות המנוגדות ראה א"א אורבך, "הלכה ונבואה", מעולמם של חכמים (לעיל, הערה 23), בעיקר עמ' 30–31, שם הוא גם טוען כי בעת הוויכוח על צרת הבת (בבלי יבמות טו ע"ב) עדיין לא ידע רבי יהושע על פסיקת בת הקול ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כבית הלל" (בבלי עירובין יג ע"ב). נציין שבסוגיית צרת הבת, אף שרבי יהושע מסרב להכניס ראשו בין "שני הרים גדולים בין שתי מחלוקות גדולות", הוא מציין שתי משפחות גדולות שהיו בירושלים והיו בני צרות כדעת בית הלל. עוד טוען אורבך כי "כללו של רבי יהושע לא נתקבל מעולם על דעתם של כל החכמים" (שם, עמ' 31. ההדגשה שלי).

59 על ההבדל בין פרנס על הציבור לבין קברניט עיין הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין א"ה על מסכת ברכות, דף כח ע"ב, עמ' 114 אות כב.

60 ארבעה דורות מאוחר יותר היה זה רבי חייא הגדול, חברו ותלמידו של רבי יהודה הנשיא, שיבסס את תפיסת ההקנייה של לימוד התורה לילדים קטנים על ידי שיכתוב המישה חומשי תורה וילמדם לחמישה ילדים, ישנן שישה סדרי

ריב"ז מאתר בתכונותיו של רבי יהושע את המודעות והרגישות לנקודה זו: רבי יהושע עצמו זכה "שהייתה אמו מולכת עריסתו" לפני בית המדרש "בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה",⁶¹ ואף יחסו שלו לילדים מובא לפחות פעמיים במקורות בהקשרים הנוגעים לענייננו. רבי יהושע הוא זה שאומר "מעולם לא נצחני אדם חוץ מאשה תינוק ותינוקת".⁶² מהתינוק הוא למד שיש דרך קצרה שהיא ארוכה ויש דרך ארוכה שהיא קצרה, ומהתינוקת הוא למד את חובת הזהירות בגזל הבא לידי ביטוי במעבר בשדה של אחרים אף אם הכול נוהגים קלות ראש בדבר. רבי יהושע מקשיב לתורה הנשמעת מפי ילדים, מייחס לה חשיבות, לומד ממנה ומכריז על כך בראש חוצות.

דוגמה משמעותית יותר לענייננו היא פדיונו מהשבי של הילד שיהפוך לימים לתנא רבי ישמעאל בן אלישע:

תנו רבנן מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל מומן שפוסקין עליו אמרו לא זו משם עד שפדאו במומן הרבה ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע.⁶³

רבי יהושע יודע כאמור להקשיב לילדים, יודע אף לזהות בילד את פוטנציאל המנהיגות ומוצא בו את מי שיוכל להיות מורה הוראה. לכן הוא אף מוכן להשקיע בפדיונו אנרגיה רבה וממון רב. דומה שלא יהיה זה רחוק לומר כי ריב"ז, בדבריו על רבי יהושע, הוא זה שחושף את היכולת המיוחדת של רבי יהושע הקשורה בחינוך הדור הצעיר לתורה, ורבי יהושע בהמשך פועל על פי הנחיית רבו מתוך הבנה שזוהי אבן היסוד השנייה של בית המדרש.

האדון השלישי בא לידי ביטוי בתכונותיו של רבי יוסי הכהן: חסיד (או בנוסח של אבות דרבי נתן: חסיד שבדור). לדעתי אין מדובר כאן במידת החסידות שבהנהגות שבין אדם לחברו, שכן זו תבוא לידי ביטוי במשנה הבאה. לטענתנו שבמשנה זו ריב"ז בודק מהם המרכיבים ההכרחיים להקמת בית מדרש שהוא גם סנהדרין הפוסק הלכות, הרי שבמסגרת זו הוא קובע את מקומו של ההיבט של לפני משורת הדין, היבט החסידות, בתהליך המשפטי.

במסכת בבא מציעא מובאים דברי רבי יוחנן: "דאמר רבי יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. אלא דיני דמגזיתא לדיינו?! אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין".⁶⁴ ירושלים של ימי ריב"ז ותלמידיו לא חרבה אלא על שלא נהגו לפני

משנה לשישה ילדים אחרים ויאמר לכל אחד מהילדים "אתני סדרך לחברך". באופן זה ייצור מצב "שלא תשתכח תורה מישראל", ועל פעולותיו אלה יכריז רבי ויאמר: "כמה גדולים מעשי היא". עיין בבלי כתובות קג ע"ב.

61 בבלי יבמות ח ע"ב.

62 בבלי עירובין נג ע"ב.

63 בבלי גיטין נח ע"א.

64 בבלי בבא מציעא ל ע"ב, ורש"י על אתר מסביר: "דמגזיתא – גוזאי הדנין ביסודים ובחזקה, וחבירו בכבא קמא (קיד, א) דדייני בגזיתא". דיון מעניין בהפיכת הכלל המוסרי של לפני משורת הדין לנורמה משפטית מחייבת שאף כופין עליה

משורת הדין במשפט, לא בצעו (התפשרו) בדין אלא העמידו דיניהם על שיטת "יקוב הדין את ההר", כפי שניתן אולי לראות מהתנהגותו של זכריה בן אבכולם בסיפור קמצא ובר קמצא.⁶⁵ את הכוח להתפשר בדין מביא עמו לבית המדרש החדש רבי יוסי הכהן.⁶⁶ האדן הרביעי בא לידי ביטוי בתכונתו של שמעון בן נתנאל:⁶⁷ ירא חטא. יראת חטא, כפי שמוען הירשמן, הוא ביטוי נדיר⁶⁸ במקורות התנאיים ומייצג את התפיסה הרוחנית שלפיה "האדם מגיע לשיאו הרוחני על ידי זהירות מירבית והישמרות קפדנית מן החטא".⁶⁹ הוא אף מביא את דבריו של אורבך הטוען כי "דומה... שלפני החורבן סמוך לימיו של ריב"ז נתייחד הכינוי ירא חטא לבני אדם שבאותה מידה שזוהרו בעבירות דייקו בקיום מצוות מתוך מסירות ואהבה".⁷⁰ לאור זאת ניתן לטעון כי יראת חטא, שהיא התכונה המעמידה במרכז את ההקפדה והזהירות במצוות, נדרשת בבית המדרש כחלק מבנייה שלמה של עולם התורה וקיומו, כמו שאומר רבי חנינא בן דוסא, בן דורו של ריב"ז: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת".⁷¹ העדר יראת חטא עלול להוליד גאוה שסופה להרחיק את האדם מבית המדרש ואף לפלוט אותו החוצה מתוך שרשרת המסירה, כפי שקרה בהמשך לרבי אלעזר בן ערך.⁷²

האדן החמישי שבית המדרש נשען עליו בא לידי ביטוי בכוח המייחד את רבי אלעזר בן ערך: כוח החידוש וההתחדשות המסומל במטפורה "מעייין המתגבר". כידוע אין בית מדרש בלא חידוש, והמתח המרכזי המלווה תדיר את עולם בית המדרש הוא המתח שבין המסורת לבין החידוש.

האם יעקור החדש את הישן או ידע להישען עליו ולהיבנות מתוכו? האם ידע הישן להכיל ולהחיל את החדש מבלי שיקועקעו יסודותיו? ריב"ז מכניס את רבי אלעזר בן הורקנוס, בור הסוד,

בתנאים מסוימים ראה אצל מ' אלון, המשפט העברי (לעיל, הערה 34), כרך א, עמ' 176–180.

65 עיין בבבלי סנהדרין ו' ע"ב מחלוקת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי עם חכמים ודרכם השונה של משה ואהרן. ניתן לטעון כי העובדה שריב"ז מוותר על ירושלים ומבקש את יבנה וחכמיה נעוצה בתפיסת עולמו כי מצווה לבצוע ולעשות לפני משורת הדין, כדבריו של רבי יוחנן.

66 על תכונה זו כמאפיינת את החסידים הראשונים ועל הקשר בין חסיד לירא חטא ראה מ' הירשמן, "לברור המושג יראת חטא", בתוך: מ' אידל, ד' דימנט ושי' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה, מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 155–163. מקורות אלה ואחרים מספקים נקודת מבט שונה מזו שהצגנו כאן.

67 מהתלמידים הפחות ידועים של ריב"ז שלא הטביע חותם של ממש על הספרות ההלכתית. נוסף על המקורות במסכת אבות ראה עוד תוספתא עבודה זרה ג, ג.

68 הירשמן מונה שבעה מופעים במשנה, ארבעה מהם באבות, וכן שני מופעים בבביתות. שם, עמ' 156, וראה שם גם הערה 3.

69 שם, עמ' 160. כך אף עולה מהברייתא של רבי פנחס בן יאיר שבה נאמר כי "יראת חטא מביאה לידי חסידות וחסידות מביאה לידי רוח הקודש". כמו כן ראה בן שלום, חסידות וחסידים (לעיל, הערה 28), עמ' 208–212, שמגדיר באופן דומה את יראת חטא וקושר כמעט בלי אבחנה בין יראת חטא לחסידות.

70 שם, עמ' 156, וראה עוד שם הערות 6–7.

71 משנה מסכת אבות ג, ט. על גישתו הייחודית של רבי חנינא בן דוסא החסיד ראה הירשמן, שם, עמ' 161–162.

72 עיין באבות דרבי נתן, נו"ב פכ"ט, דף ל' ע"א, בבלי שבת קמז ע"ב וקהלת רבה פרשה ז, טו, מקורות המתארים את סופו של רבי אלעזר בן ערך ששכח תלמודו עקב יחירתו וביטחוננו כי הם (שאר החכמים) צריכים לו ואין הוא צריך להם. עיין גם ברמב"ם בהקדמה ליד החזקה שאינו מונה את רבי אלעזר בן ערך בשרשרת המסירה, וכן בדברי הגמרא בבבלי חגיגה יד ע"ב, אחרי התיאור המופלא של דרשת רבי אלעזר בן ערך כמעשה מרכבה בפני רבו, ריב"ז: "ואילו רבי אלעזר בן ערך לא קא חשיב דארצי וארצו קמיה קחשיב, דארצי ולא ארצו קמיה לא קא חשיב".

ואת רבי אלעזר בן ערך, המעיין המתגבר, לתוך אותו בית מדרש ורואה בכך את סוד כוחו.⁷³ קיומם של שני הכוחות תוך דיון מתמיד בשאלת האיזון ביניהם היא שתשמר לדורות את הרלוונטיות של בית המדרש.

העולה מהדברים הוא שעל השאלה "ועל התורה כיצד" הנשאלת באבות דרבי נתן ביחס לקביעתו של שמעון הצדיק שהתורה היא אחד מהעמודים שעליהם העולם עומד, ריב"ז עונה: העמדת העולם על התורה פירושה הקמת בית מדרש הנשען על חמשת היסודות המיוצגים על ידי חמשת התלמידים, תוך העברת שריבית ההנהגה אליהם; מהרב לתלמידיו.

על העבודה כיצד?

בתפיסת שמעון הצדיק שחי בזמן הבית מופיעה העבודה – עבודת המקדש⁷⁴ – כרגל השנייה שעליה העולם עומד. ריב"ז, לעומתו, נערך לעולם ללא מקדש ונדרש לתת פרשנות שונה לעמוד העבודה. עבודת הקרבנות תהפוך ל"עבודה שבלב",⁷⁵ ובהמשך נמצא כי "שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה"⁷⁶ ושמואל הקטן יתקן את ברכת המינים. התפילה, שתחליף את עבודת הקרבנות, תלך ותתפוס אמנם מקום רחב ומגובש יותר לאורך הדורות,⁷⁷ אך אצל ריב"ז לא נמצא הכרזה מפורשת על כך שהתפילה היא המחליפה את עבודת הקרבנות. לגבי דידו מסתבר יותר לומר כי לימוד התורה וגמילות החסדים הם שתי הרגליים המרכזיות בעוד שהרגל של העבודה, שתבוא אמנם לידי ביטוי בתקנות ריב"ז כפי שנראה להלן – היא הרגל השלישית. חיזוק או השראה לדרך זו הוא מקבל אולי משמעון הצדיק, שעל אף היותו כוחן גדול שחי בזמן הבית מקדים בדבריו את התורה לעבודה.

יתר על כן: מותר להניח, כפי שאומר ש' ספראי, כי אף ש"קרובים היו הדברים כי ישאר זכר של ממש למעשה הקרבת הקרבנות" כפי שהמשיכו להקריב במקדש חוניו במצרים, ובהתאם להלכה השנויה אצל כמה תנאים ואמוראים כי ניתן להקריב אף לאחר החורבן, ריב"ז פעל באופן מכוון לכך "שלא נשתייר כל שיור של הקרבת קרבנות, לא בירושלים בתחום המקדש ולא מחוץ לירושלים בבית הכנסת או במקום אחר ולו רק בצורה סמלית או בדמות זכר לקרבן".⁷⁸

אך זהו רק היבט אחד של הדברים, שכן ריב"ז פועל על קו התפר העדין שבין העדרו הפיזי של המקדש וביטול הפן המעשי של עבודת המקדש והקרבנות מחד גיסא, לבין השאיפה לשמר

73 אולי לכך מכוונות שתי גרסאות המחלוקת המופיעות בסוף המשנה באבות ב, ח בשאלה מי משניהם גובר כששמים את כולם בכף מאוניים אחת ואותו בכף השנייה. בעיניי יש אף חשיבות רבה לסדר שבו ריב"ז מונה את שבחם של תלמידיו: ראש וראשון רבי אלעזר בן הורקנוס ואחרון רבי אלעזר בן ערך, מה שמסמל את המתח שבין שני הקטבים.

74 ראה פירושו של ר"ע מברטנורא ופירוש הרמב"ם על אתר.

75 עיין בבלי תענית ב ע"א: "דתניא לאהבה את ה' א-להיכם ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוא אומר זו תפלה", וכן דברי המאירי על מסכת ברכות כ ע"ב: "מחלוקת גדולה בין גאונים עולם בתפלה אם חייבים בה מן התורה אם לאו יש שפוסקים שהתפלה מן התורה אלא שהמטבע שבה וזמנים שלה מדברי סופרים ומצות עשה שבה ועבדתם את ה' אלקיכם בכל לבבכם מפי השמועה למדו איזו היא עבודה שבלב זו תפלה", ועוד.

76 בבלי ברכות כח ע"ב.

77 על הרחבת נוהג ההתכנסות בבתי הכנסת בבוקר ובערב בדור שלאחר החורבן ראה למשל ש' ספראי, "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן" (לעיל, הערה 23), עמ' 212.

78 ספראי, שם, עמ' 211.

אותו במישור התודעתי של העם מאידך גיסא. קו התפר שבין הפסקה מוחלטת של חיי המעשה במקדש – "העבודה", לבין קיום שאיפה תוססת וגעגוע פנימי מתמיד אליו. על קו התפר הזה, שהוא קו התפר שבין זיכרון לשכחה, ניצב ריב"ז, ואותו הוא נדרש לעצב. ברצוני לטעון כי התקנות שריב"ז מתקן ושאחת מהן הוא מגדיר כ"זכר למקדש", ועניין סידור אורחות החיים היהודיים במגוון תחומים שיש להם נגיעה למה שהתרחש במקדש, משקפות מגמה זו. על ידי הטמעת הלכות מעשיות ומחייבות⁷⁹ בתוך ריטואל החיים הדתיים של העם, הלכות הקשורות למקדש ומזכירות אותו אך גם יוצרות ניתוק ממנו, ריב"ז מייצר את "עמוד העבודה" המהווה אחת משלוש הרגליים שעליהן עומד עולם השיקום שלו.

תקנות רבן יוחנן בן זכאי

תקנות ריב"ז תוקנו כולן לאחר החורבן ובעקבותיו. הברייתא בבבלי ראש השנה ל ע"ב מציינת "תשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי", וחלקן נמנות גם במשנה ראש השנה ד, א–ד. אף שלא ניכנס לפירוט והסבר כל התקנות, נמנה אותן:⁸⁰

(א) תקיעת שופר בשבת מחוץ למקדש. בזמן הבית כשחל ראש השנה בשבת היו תוקעים במקדש ולא במדינה. משחרב הבית התקין רבן יוחנן שיהיו תוקעים בשבת בכל מקום שיש בו ב"ד.

(ב) נטילת לולב כל שבעת ימי החג וזכר למקדש. בזמן המקדש היה הלולב ניטל במקדש שבעה ימים ובמדינה יום אחד. משחרב הבית התקין רבן יוחנן נטילת לולב בכל מקום שבעה ימים.

(ג) שיהא יום הנפת העומר (ט"ז בניסן) כולו אסור באכילת התבואה החדשה, ולא כמו בזמן המקדש שקרבן העומר היה מתיר את התבואה ואפילו הרחוקים היו מותרים באכילת התבואה אחר חצות היום.

(ד) שיהיו מקבלים עדות החודש כל היום, ולא רק עד המנחה כמו שהתקינו בזמן המקדש אחר שפעם אחת קלקלו הלויים בשיר של יום.

(ה) שלא יהיו עדים (הבאים להעיד על המולד) הולכים אלא למקום הוועד – מקום ישיבת הסנהדרין (אף אם ראש בית הדין איננו במקום).

79 על התקנה ליטול לולב כל שבעה זכר למקדש כתב י' זולדן במאמרו "נטילת לולב לאחר החורבן ומיסוד ההנהגות לזכר המקדש", מועדי יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ד, עמ' 113–132: "ריב"ז מייסד תקנה זו כתקנה מחייבת, ולא כמנהג רצוי ומומלץ. תקנה זו שימשה כנראה אבן יסוד להנהגות זכר למקדש אחרות שנבאו מכאן ואילך. נראה שעצם הסמיכות לחורבן, והיות התקנה יוצאת מתחת ידיו של אישיות כה חשובה ומרכזית, מלמדת על כך שפריצת הדרך בכיוון הזה היא של ריב"ז". עמ' 117.

80 להסבר מפורט של התקנות ראה ספראי, שם, עמ' 209–218, וכן בדיון הרחב של הרב י' שציפנסקי, "תקנות רבן יוחנן בן זכאי", אור המזרח לד' (תשמ"ו), עמ' 23–35, 148–164. לעניין זמן חיבור התקנות ראה במיוחד בסיכום, עמ' 163–164. את ההבדל שבין תקנה לגזרה מנחם אלון מגדיר כך: "לפי הגדרת הרמב"ם המונח 'גזירות' כולל הוראות שתכליתן להרחיק את האדם מן האיסור, לעשות סוג לתורה, היינו הוראות הבאות לשלול פעולה מסוימת. לעומתו מכון המונח 'תקנות' להוראות שתכליתן להטיל חובת עשייה לשם הסדרת חיי החברה ותיקון העולם. היינו הוראות הבאות לחייב פעולה מסוימת". מ' אלון, המשפט העברי (לעיל, הערה 34), כרך א, עמ' 402.

- (ו) שעדי החודש לא יחללו את השבת, למעט חודשים ניסן ותשרי שבהם קובעים את המועדות.
- (ז) שלא יעלו כוהנים לדוכן בסנדליהם.
- (ח) שגר בזמן הזה לא יפריש רובע לקנו (רובע השקל דמי עלות קרבן העוף שחייב היה גר להקריב בזמן המקדש).
- (ט) מחלוקת מהי התקנה התשיעית: לדעת רב נחמן בר יצחק מדובר בתקנה שתוקנה עוד בימי הבית והיא שיקשרו את לשון הזהרית חצייה על הסלע וחצייה על השעיר המשתלח. לדעת רב פפא מדובר בתקנה שנתקנה אחרי החורבן ולפיה התיר ריב"ז שלא להעלות פרות נטע רבעי לירושלים.

מהי מגמתן של התקנות?

כבר הבבלי במסכת סוכה מא ע"ב דן בסיבה לתיקון תקנות זכר למקדש ואומר: "מנא לן דעבדינן זכר למקדש אמר רבי יוחנן דאמר קרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה". הרב זולדן בספרו "מועדי יהודה וישראל" מסביר כי "דרישת ציון היא הקריאה לעשות דברים ממשניים שיוזכרו לנו את בניין המקדש והעבודה בו",⁸¹ ומביא את דעותיהם של הרב סולוביצ'יק, הרב קוק ואף הרמח"ל במסילת ישרים שהדרישה עניינה עשיית מעשה המזכיר לנו את המקדש, שלא נבוא חלילה לידי שכתו.

הרב י' שציפנסקי רואה בתקנות אמצעי לחיזוק סמכות החכמים והסנהדרין שוודאי התערערה בעקבות החורבן. המגמה לדבריו היא "לחזק את בנין האומה ההרוס ע"י נטיעת הרגשה בלב העם שכוחם של המקדש ובית הדין הגדול שבירושלים עודנו קיים ונמשך במוסדות בתי הדין ובתי המדרש שביבנה והדומים להם".⁸²

אחרים רואים במכלול תקנותיו של ריב"ז התמודדות ישירה עם המציאות המורכבת שלאחר החורבן בדרכים מספר:

בדיונו המקיף בתקנות ריב"ז טוען שמואל ספראי⁸³ כי כל תקנותיו של ריב"ז הייתה כוונתן "לנתק (ההדגשה שלי) את סדרי המצוות וסדרי הציבור מן הזיקה הגמורה למקדש",⁸⁴ ולהעביר את המצווה מוזיקה למזבח לזיקה לבית הכנסת (כך למשל ביחס לתקנות על עדות החודש, נטילת לולב במדינה כל שבעה, תקיעת שופר בשבת ועוד), ובכך לאפשר פתיחת חיים חדשים. בדומה לו, הרב בני לאו רואה בכל התקנות הנחת תשתית ליצירת חיים ללא מקדש, ולא דרך להזכיר את המקדש.⁸⁵ הוא רואה בריב"ז "מנהיג שעיצב את דמותה של היהדות ללא מקדש".⁸⁶

81 זולדן (לעיל, הערה 79), עמ' 117-120. עוד עיין שם בהמשך דבריו שדן בשאלות מעניינות הנוגעות לתקנות של זכר למקדש כגון מיסוד ההנהגה של זכר למקדש, הקריטריונים להנהגתו ועוד.

82 שציפנסקי (לעיל, הערה 80), עמ' 24.

83 ספראי (לעיל, הערה 1), עמ' 209-211 וכן עמ' 214-218.

84 שם, עמ' 215.

85 ב' לאו, חכמים (לעיל, הערה 28), כרך ב, עמ' 30-37.

86 שם, עמ' 37.

לעומתם, הרב עדין שטיינזולץ⁸⁷ מדגיש את החידוש שיצר ריב"ז בתקנו תקנות המהוות "זכר למקדש", ורואה בפעולותיו ניסיון "מצד אחד לבנות אלטרנטיבות כפתרון ביניים להיעדר בית המקדש, ומצד שני, לדאוג שלעולם יישאר המרכז – של ירושלים והמקדש – חשוב כמו שהיה קודם לכן".⁸⁸ הוא רואה בתקנות דרך להעתקת מרכז הכובד ממרכז אחד (המקדש) אל מרכזים אחרים של חשיבות (התורה והמקדש, הארץ וחזון לארץ).

גישה מעניינת להבנת התקנות מובאת בדבריו של א' וולפיש: "מסתמנת כאן מגמה של ריב"ז לציין ולאפיין מחדש, אחרי החורבן, את מוקדי הזמן והמקום של הקיום היהודי, מתוך הדגשה מיוחדת של תפקידו המרכזי של בית הדין",⁸⁹ ובהמשך הוא מבסס את טענתו שבאמצעות התקנה הראשונה ריב"ז מנסה לתת ליבנה מעמד זהה לזה של ירושלים שחרבה. ניתוח התקנות מוביל אותו לשלוש מסקנות עיקריות: הראשונה, הבולטת ביותר ושהוזכרה לעיל, היא "הקמת מרכז רוחני שימלא את מקומה של ירושלים". השנייה – ההפוכה – היא "לבטא באופנים שונים את אובדן המקדש ואת דרכי התגובה המתאימות למחסור זה", והשלישית היא "ניהול הלוח – קידוש החודש, ראש השנה והרגלים – הדורש 'תקנות' על מנת להמשיך ולהתנהל לאחר החורבן".⁹⁰ אני נוטה להסכים עם תפיסתו הכללית של הרב שטיינזולץ ועם המגמה הנזכרת בדברי וולפיש שלפיה עמל ריב"ז להקנות לעם תפיסה מורכבת שיש בה היאחזות איתנה בחיי המעשה ובמציאות ללא מקדש, ויחד עם זאת חיפוש דרכים לשימור ובניית החלום והגעגוע לגאולה עתידית ולמקדש עתידי (ניתן לומר כי הכלים שריב"ז משתמש בהם הם – כדברי וולפיש – אפיון מחדש של מוקדי הזמן והמקום).

תשובתו הידועה של רבי יהושע בן חנניה, תלמידו של ריב"ז, לפרושים שלא היו אוכלים בשר ולא שותים יין אחרי החורבן, אף היא פרי אותה תפיסה עצמה: "סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלים, עושה אדם [עסקי סעודה] ומשייר דבר מועט [זכר לירושלים], עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירה דבר מועט זכר לירושלים".⁹¹ למרות החורבן נתבע העם להמשיך את זרימת החיים הטבעית: לבנות בית, לשאת אישה, לקיים סעודת מצווה ואישה אף מתקשטת לבעלה, אלא שבכל הפעולות המציינות את שמחת הבניין והיצירה יש להקפיד לנטוע גם את גרעין זיכרון העבר: "זכר לירושלים", "זכר למקדש". שלא להתאבל אי אפשר, שכן אבד בית מקדשנו, ולהתאבל יותר מדי – גם אי אפשר, שכן אז יעצרו החיים. זיכרון העבר הוא המזין את השאיפות לעתיד, ועל כן יש למצוא את הכפתח לבניית תפיסת חיים מורכבת הממשיכה אמנם את זרימת החיים אך נוטעת בתוכם את ה"זכר" המשמר את החלום.

87 עדין שטיינזולץ, אישים בתלמוד, אוניברסיטה משודרת, תל אביב 1989, עמ' 21–26.

88 שם, עמ' 26.

89 א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 160.

90 שם, עמ' 181. א' וולפיש מזכיר שניים מתוך שלושת היסודות שהסידות מרבה לעסוק בהם: עולם (מקום), שנה (זמן), נפש (אדם). לאור דברים אלו ניתן אולי להוסיף גם את המרכיב השלישי – נפש – ולהתייחס לחשיבות שנתן ריב"ז למקומו ולמעמדו של האדם היהודי בתוך התקנות. ראה למשל התקנות בדבר עדי החודש ואי הפרשת רובע השקל על ידי גר.

91 תוספתא סוטה טו, יב-יד.

נראה לי כי התקנות, רובן ככולן, משקפות מגמה זו: הן מבקשות ליצור מציאות של המשך קיום חיים ורוחניים מלאים ככל האפשר אף בהעדר מקדש, אך זאת מתוך תודעת העדרו ואזכורו ולא מתוך מחיקתו (כך תקיעת שופר בשבת בכל מקום שיש בו בית דין כמו שנהוג היה במקדש, ונטילת לולב כל שבעה במדינה "זכר למקדש").

יש מהתקנות המבקשות, בהעדר מקדש, ליצור "מקדש מעט" בכל קהילה (כמו התקנה שלא יעלו כוהנים לדוכן בסנדליהם, כמו שנהגו במקדש).

יש מהן המבקשות להתאים את ההלכה לחיים ללא מקדש וללא הקרבת קרבנות (כמו התקנה שעדי החודש אינם מחללים שבת למעט בחודשים תשרי וניסן כיוון שבהם נקבעים המועדות), ולאפשר המשך חיים תקינים אף ללא מקדש (כגון ביטול הפרשת רובע לקנו על ידי גר, תקנה שתאפשר הצטרפות לעם היהודי ללא מחויבות שלא ניתן יהיה לעמוד בה בהעדר מקדש, וכן ההיתר שלא להעלות פרות נטע רבעי מפני שלאחר החורבן אין צורך "לעטר שוקי ירושלים בפירות").

מאידך גיסא יש תקנות המבקשות לשמר את הציפייה והגעגוע ש"מהרה יבנה המקדש" (כמו התקנה שיום הינף כולו אסור באכילת התבואה החדשה, כדי למנוע טעות אם יבנה המקדש בשנה שאחריה).

נראה כי ריב"ז, אף שחושש ממציאות שתעודד אמונות משיחיות ותותר על תיקון העוולות שהביאו לחורבן הבית, כדבריו באבות דרבי נתן: "אם היתה נטיעה בתוך ירך ויאמרו לך הרי לך המשיח בוא ונטע את הנטיעה ואח"כ צא והקבילו",⁹² אינו מוכן לוותר על החזון ועל השאיפה לציין ולמקדש ומחפש, באמצעות תקנותיו, את הדרכים לחדש את זרימת החיים ולשלב בה את החזון לעתיד.

על גמילות חסדים כיצד?

הצלע השלישית שעליה עומדת תורת השיקום של ריב"ז היא גמילות החסדים. כמשנה ט בפרק ב במסכת אבות ריב"ז שולח את תלמידיו ואומר להם: "צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם", ואחר כך: "צאו וראו איזוהי דרך רעה שירחק ממנה האדם".

מתוך בית המדרש הוא שולח אותם – אף אם באופן מטפורי – אל החיים והחברה שמחוץ לבית המדרש ודורש מהם שלא להסתגר במגדל השן של ד' אמות של הלכה. יש לצאת, להתבונן, לראות ואז לשוב אל תוך בית המדרש עם תובנות ומסקנות. התלמידים מבינים את הכוונת רכס כהכוונה הבאה אלמדם להתבונן בהתנהלות שבין איש לרעהו ובין אדם לשכנו.⁹³ באופן מטפורי ניתן לומר כי התלמידים יצאו מבית המדרש ומצאו עצמם מתבוננים במעשה קמצא ובר קמצא, שהוא המעשה המייצג את השחיתות המוסרית והחברתית שהביאה לחורבן,⁹⁴ וממנו למדו את המידות הטובות שבהן יש לדבוק ואת המידות הרעות שמהן יש להתרחק.

92 אבות דרבי נתן נו"ב פל"א, דף לד ע"א.

93 בניגוד לתפיסת גולדין שנערך כאן דיון פילוסופי בין הרב לתלמידיו. ראה לעיל, הערות 47–48.

94 עיין בבלי גיטין נה ע"ב – נו ע"א.

סיפור קמצא ובר קמצא (כמו גם סיפורים נוספים מאגדות החורבן) מכיל את כל היסודות שמהם יש להתרחק: חבר רע, שכן רע, עין רעה, אי ראיית הנולד⁹⁵ ולב רע. תיקון הדרך הזו בדמות חבר טוב, שכן טוב, עין טובה, הלווה ומשלם מפני שהוא רואה את הנולד ולב טוב – הם המתווים את הדרך הראויה.

בתפיסתו של ריב"ז אין קיום לעולם התורה ובית המדרש ללא עולם החסד וגמילות החסדים. בית מדרש שיעמיק בתורה ויצמיח תלמידי חכמים גדולים אך יתעלם מסוגיות חברתיות ומוסריות שבין אדם לחברו – לא יתקיים, בדיוק כמו שמקדש שני "שהיו עוסקין בתורה" (בבלי יומא ט ע"ב) אך רבתה בו השנאה שבין אדם לרעהו – חרב. השיקום מתאפשר, אם כך, באמצעות תיקון העוולות המוסריות שהביאו לחורבן.

את החשיבות שריב"ז מייחס לגמילות החסדים בעולם שנעדר ממנו המקדש ניתן לראות בדברים הבאים המובאים אף הם מתוך הדיון בשאלה "על גמילות חסדים כיצד" באבות דרבי נתן:

פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה רבי יהושע הולך אחריו וראה בית המקדש חרב [אר"י אוי לנו על זה שהוא חרב] מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. א"ל בני אל ירע לך יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמ"ח שנאמר (הושע ו, 1) כי חסד חפצתי ולא זבח.⁹⁶

ריב"ז מייחס לגמילות החסדים את כוח הכפרה של הקרבנות, ואף שהוא אומר "יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה", הוא מצטט את הפסוק מהושע שבו נשמעת העדפת החסד על פני הזבח: כי חסד חפצתי ולא זבח!

המושך הפסוק בהושע אף הוא חשוב לענייננו – "כִּי חֶסֶד חִפְצָתִי וְלֹא זֶבַח וְדַעַת אֱ-לֹהִים מַעֲלֹת". הנביא מעדיף גם את דעת א-לוהים – לימוד התורה – על פני הזבח! באמצעות הפסוק מהושע ריב"ז מלמד את תלמידו, רבי יהושע, כי יש להעביר את מרכז הכובד מעבודת המקדש אל שני היסודות האחרים: תורה וגמילות חסדים. יסודות אלו אינם מוגבלים במקום ובזמן, ואף פונים לכל שכבות האוכלוסייה בלי הבדל ייחוס, מעמד או תפקיד. האחריות עוברת לידי כל אדם היכול במעשיו "להעמיד את העולם", או חלילה להביא לחורבנו.

סיכום

כפי שהזכרנו לעיל, לא בכדי משלב אבות דרבי נתן את סיפורו של ריב"ז ואת סיפור החורבן בתוך ביאור דברי שמעון הצדיק.

מעשה העריכה, כפי שניסינו לטעון, בא להצביע על כך שריב"ז, בהיותו מחפש את הדרכים לשיקום העולם היהודי אחרי החורבן, שואב השראה והתוויית דרך משמעון הצדיק. במרכז תפיסת עולמו הוא מעמיד את שלושת היסודות של שמעון הצדיק, אם כי לא באותה דרגת חשיבות. תורה וגמילות חסדים הן שתי הרגליים המרכזיות, והעבודה היא הרגל הנוספת. באופן

95 ראה דברי רש"י, בבלי גיטין נה ע"ב.

96 אבות דרבי נתן נו"א פ"ד, יא ע"א.

מפורש הוא אומר לרבי יהושע שגמילות חסדים מכפרת כמו הקרבנות, ובאופן עקיף, בבקשו את יבנה, הוא אומר שגם תלמוד תורה הוא בבחינת "כפרה אחרת שהיא כמותה".

במקום אחר אנו מוצאים התייחסות מפורשת של ריב"ז לסוגיה זו:

תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה⁹⁷ מתין בני שמונה עשרה שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכו ועסקו בתורה וחיזו הלכו ועסקו בתורה וחיזו והיו קורין אותה משפחת רבן יוחנן על שמו.⁹⁸

ריב"ז מנחה את צאצאי בית עלי הכוהנים כיצד להינצל מהקללה שקוללו בימי עלי, ומפנה אותם לדרך כפרה המחליפה את עבודת הקרבנות: לימוד תורה. הגמרא שם דנה בגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע, ומביאה כראיה את בית עלי. לפני שהגמרא מציגה את שאלת אותה משפחה לפני ריב"ז היא מביאה את המשך הדיון:

אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה, אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. רבא⁹⁹ ואביי מדבית עלי קאתו, רבא דעסק בתורה חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין.

אפשר אמנם לתמוה מדוע לבני אותה משפחה ריב"ז מציע רק את לימוד התורה ואינו מציע גם גמילות חסדים, אך צירוף של שני המקורות נותן את התמונה השלמה: לבני בית עלי ריב"ז ממליץ על לימוד תורה כמה שקורע גזר דין שיש עמו שבועה, וכפי שראינו לעיל, עם רבי יהושע תלמידו הוא מדבר על גמילות חסדים כמה שמכפר בהעדר קרבנות. משני המקורות גם יחד עולה תפיסת ריב"ז ביחס למרכזיות לימוד תורה וגמילות חסדים.¹⁰⁰

גלגל העבודה, שבתורת שמעון הצדיק תופסת את המקום השני בחשיבותו (אחרי עמוד התורה), נדחקת בתורת ריב"ז אל המקום השלישי (אחרי התורה וגמילות החסדים). הסדר מתהפך מפני שהמציאות מתהפכת, ממציאות שהמקדש במרכזה למציאות שממנה הוא נעדר. ריב"ז שואף לשמר בקרב העם את תודעת המקדש, ובאמצעות התקנות שהוא מתקין, תקנות המתייחסות באופנים שונים לחיים במקדש, הוא מטמיע לדורות את זיכרון המקדש בחיי העם. את שתי הרגליים העיקריות שאינן תלויות זמן ומקום – תורה וגמילות חסדים – הוא מבסס ומעמיק ומעמיד עליהן את תורת השיקום שלו המונחלת לתלמידיו ולדורות הבאים אחריו.

97 רנ"ג רבינוביץ מביא בדקדוקי סופרים את נוסח כה"י: שהיו בחוריה מתין.

98 בבלי ראש השנה יח ע"א, וכן בבלי יבמות קה ע"א.

99 ולא רבה. עפ"י דקדוקי סופרים נוסח כתב היד, וכך גם במקבילה ביבמות, וכן ראה מהדורת שוונשטיין, מסכת ראש השנה דף יח, ב הע' 10.

100 המהרש"א בחידושי אגדות ליבמות (ראה הערה 98) מתייחס לדיון בגמרא ומצטט אנב אורחא את דברי שמעון הצדיק: "אלו הן ג' עמודי עולם כדתגן העולם עומד על ג' דברים על התורה ועל העבודה ועל ג"ח..."