רבו של אדם לעומת הוריו

היבטים הלכתיים והשוואתיים של נאמנות כפולה

יעקב בלידשטיין

כידוע, מקורות ההלכה מלמדים, כי בעמדו להכריע בין אביו ורבו חייב אדם מישראל להעדיף את רבו. ברם מובן, שאין להסתפק בהצגה כה גסה, פשטנית ולא־מעודנת של העניין, לכל הפחות עד שאין בוחנים את המקורות עצמם, ולבירור תוכני זה עצמו נייחד את החלק הראשון של דברינו. לאחר מכן ננסה לעמוד על משמעותן של הלכות אלו, ומאמצינו בעיקרם יופנו לליבון משמעותם החברתית של הדברים. בנושא זה, שלא כבנושאים רבים אחרים, מתארות משניות וברייתות עצמן את התשתית הרעיונית שעליה מוקם המבנה ההלכתי, ואין צורך לחשוף אותה; ברם, הממד הסוציולוגי של הדברים עדיין נשאר סמוי במקצת. בפיצוח זה של ההלכות, נתבונן במקורות בפרספקטיבה שאינה מתנסחת בהם עצמם, וניעזר גם בחומר שיספק ממד השוואתי, שאף יאפשר לנו לחדד את שאלותינו.

א

שתי משניות עוסקות בשאלה שאנו מעלים כאן, משנת בבא מציעא ב, יא[1] ומשנת

* הדברים האלה הם הרחבה ופיתוח של הכתוב בספרי: G. J. Blidstein, *Honor Thy Father and Mother*, New York 1975, pp. 137–147 (להלן: בלידשטיין).

1 'אבדתו ואבידת אביו, אבדתו קודמת; אבידתו ואבידת רבו, שלו קודמת; אבדת אביו ואבדת רבו — שלרבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא; ואם אביו חכם, שלאביו קודמת. היה אביו ורבו נושאין משאוי — מניח את של רבו, ואחר כך מניח את שלאביו; היה אביו ורבו בבית השבי — פודה את רבו, ואחר כך פודה את אביו; ואם היה אביו חכם — פודה את אביו ואחר פודה את רבו'. כך הוא נוסח הדפוס. לנוסח אחר, ראה

כריתות ו, ט[2] ושתיהן מכריזות על העדיפות שתינתן לרב.

1

משנת בבא מציעא מעלה את בעיית הבן החייב להכריע בין הֲשָׁבַת אֲבֵדה לרבו לבין השבת אֲבֵדה לאביו, בין הגשת עזרה לרבו בנשיאת משא לבין הגשתה לאביו, בין פדיון רבו מן השבי לבין פדיון אביו משביו. המשנה קובעת, כי צורך של רבו תמיד קודם, וזאת משום ש׳אביו הביאו לעולם הזה ורבו שֶׁלִּמְּדוֹ חכמה מביאו לחיי העולם הבא׳. תרומת ההורה אמנם הקדימה את תרומת הרב, אך היא מרוכזת כל־כולה בתחום הקיום הביולוגי, לעומת התוכן הערכי הרם לאין־ערוך הגלום בפועלו של הרב. למעשה, ׳הקאלקולוס התועלתני׳ (felicitic calculus) הוא משמעותי עוד יותר, שכן תרומת האב כל־כולה בעבר (׳הביאוֹ׳) שעה שפועלו של הרב נמשך בהווה ובעתיד (׳מְביאוֹ׳) — אם בכך שרבּוֹ עדיין ממשיך ללמדו, אם בכך שעולם הבא טמון בעתיד.[3] הַנְּגָדוֹת אלו — פיזי/ערכי, עבר/הווה (עתיד) — שייכות אורגאנית אהדדי, שכן הפיזי הוא מעצם טבעו נתון סטאטי המגיע מן העבר שעה שהערכי הוא נתון דינאמי שפניו לעתיד. מוזר הדבר במקצת, שמייסדים את הדיון על שיקולים תועלתניים (או על הכרת הטוב); ונוח יותר אפוא לטעון כי כוונת משנתנו להסביר, כי רבו של אדם הוא הורה במובן עמוק ואמיתי יותר מן ההורה הביולוגי, שכן בעוד שניהם ׳מביאים׳ את האדם לעולם, הקיום האמיתי בא לו מידי רבו.

משנתֵנו גם מוסיפה, כי אם אביו של אדם חכם, אזַי הוא קודם לרבו.[4] במבט

להלן, הערה 4; וכן ראה: י״נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים תש״ח, עמ׳ 956–957, לגבי הבבות האחרונות של משנתנו; ראה גם: ספרי דברים, ואתחנן, פסקה לב (פינקלשטין, עמ׳ 58), המְספר כיצד ניסה ר׳ אלעזר בן עזריה (ללא הצלחה!) לנחם את ר׳ אליעזר בחוליו: ׳חביב אתה לישראל מאב ומאם, שאב ואם מביאים לעולם הזה ואתה הבאת בעולם הזה ולעולם הבא׳.

2 ׳וכן בתלמוד תורה, אם זכה הבן לפני הרב, הרב קודם את האב בכל מקום, מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד רבו.׳

3 כך, על־כל־פנים, לפי גרסת הדפוס וכ״י מינכן. ברם במשניות כ״י קאופמן וקמברידג׳ (לו), יש בשני המקומות: ׳הביאו׳.

4 רבות כאן הגרסאות, וגיוון זה מעיד, לדעתי, לא על פיתוח סגנוני בלבד, אלא על פרשנות והבחנות שיש בהן ממד רעיוני־תוכני. משנתנו עוסקת בשלושה מקרים שבהם יש לבחור בין הרב ולהורה: (א) החזרת אבֵדה; (ב) הנחת משאוי; (ג) פדיון מבית השבי. והנה, כ״י קאופמן וקמברידג׳ (לו) גורסים לגבי (א) ׳אם היה אביו שקול כנגד רבו...׳, ולגבי (ג) ׳אם היה אביו

ראשון, פרט זה אינו מתיישב יפה עם הנימוק שנותנת המשנה עצמה להעדפת הרב. אם העדפה זו נובעת מתרומתו של הרב לחינוך הבן, תרומה היוצרת מעין 'הורות רוחנית' (='מביאו לעולם הבא'), אין זה רלוואנטי להתחשב במעמדו של האב או בהֶישגיו, כל עוד לא פעלו הם פעולה חינוכית מקבילה. לכן, כנראה, מפרש ר' יוסי ברבי בון, כי האב האמור גם חינך את בנו, ומביאו אף הוא לעולם הבא. ללא הנחה זו — והיא חסרה מן הספר — נוצר שעטנז רעיוני והמשנה מדברת בשני קולות; קול אחד בזכות ה'הורות הרוחנית', וקול אחד (המתאים, אגב, למשנת כריתות שעוד נדון בה) בזכות המעמד הכללי והכבוד הכרוך בו.[5]

(פרט זה מעלה הרהור נוסף. בניגוד להנחה הנפוצה, כי דיני ההלכה, רובם ככולם, אובייקטיביים־כמותיים,[6] לפנינו הוראה הדורשת הערכה, והערכה סובייקטיבית. הרי מסתבר, כי 'חכם' אינו מעמד רשמי או תפקיד, אלא רמה מסוימת בידיעת התורה; אופי סובייקטיבי זה מתחזק לפי הגרסה (ראה הערה 3): 'חכם שקול כרבו': מה 'משקלו' של חכם אחד לעומת 'משקלו' של חברו? ומסתבר, שהאדם הניצב מול הבעיה הוא שאחראי לקבל את ההחלטה בנידון. דומני, כי פרט זה יוצא ללמד על הרבה פרטים אחרים. רבות־רבות ההוראות ההלכתיות התובעות הערכה סובייקטיבית מסוג זה. הנורמה נתונה כהוראה מגבוה, ותוכנה היסודי הוא אמנם ממשי ואובייקטיבי. אך היא גם תכלול, לא אחת, מרכיב סובייקטיבי חיוני. אפשר לדבר אפוא על אופי סובייקטיבי ברמה משנית. בדרך כלל, מתעלם המחקר מאופי מורכב זה של ההלכה. אך מן הראוי להקדיש לו תשומת לב).

תלמיד חכם...'; כ"י מינכן גורס לגבי (א) 'ואם היה אביו חכם שקול כנגד רבו...', ולגבי (ג) 'ואם אביו חכם...', בדומה לדפוס. הירושלמי (ראה הערה 5) גורס בדומה לכ"י קאופמן 'שקול כרבו'; בתוספתא ב"מ ב, כט (מהדורת ליברמן, עמ' 72) יש 'שקול כרבו' (כ"י וינה) ו'שקול כנגד רבו' (כ"י ארפורט) לגבי הֲשָׁבַת אבֵדה (מקרים ב ו־ג אינם נמצאים שם). הרמב"ם, כידוע, נטל את ההתניות כפי שהן משתנות מבבא לבבא, ופסיקתו גררה דיונים נרחבים במאפיינים השונים של כל מקרה ומקרה.

5 ירושלמי הוריות פ"ג ה"ח (מח ע"ב). וראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט, עמ' 168. על־כל־פנים, ההתניה בסגנון 'חכם שקול כרבו' שייכת דווקא לעולם המושגים של משנת כריתות, 'שהוא ואביו חייבים בכבוד רבו'. וראה: בית יוסף יו"ד, סוף סימן רמ"ב; ח' אלבק בפירושו למשנת כריתות שם. למשמעות המונח 'חכם' ראה: D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, pp. 26–27

6 ראה: א' גולאק, יסודי המשפט העברי, כרך א, ספר א, ברלין תרפ"ב, עמ' 14–18; מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד², ירושלים תשכ"ד, עמ' 45–59; וכן ראה מש"כ: דיני ישראל, יב (תשד"ם–תשמ"ה), עמ' שיא; ולהלן, הערה 9. לאחרונה הרחבתי את הדיבור על התופעה; ראה מאמרי: 'Subjectivity in Tannaitic Halakhic Definition', *Torah U-Maddah Journal*, VI (1996), pp. 1–14

2

משנת כריתות (ו, ט) מרחיבה את הֶיקף היתרון המוקנה לרב: 'אם זכה הבן לפני הרב, הרב קודם את האב בכל מקום'. 'בכל מקום' זה הוא סתמי למדַי. ייתכן שהביטוי רוֹמז לאותן חובות ומחוות הרשומות בברייתא הידועה, המפרטת את חובת הבן להורה (וחלקה מופיע גם כרשימת החובות כלפי הזקן);[7] ייתכן שהוא נשאר פתוח.[8] גם התנאי 'אם זכה הבן לפני הרב' דורש הערכה סובייקטיבית למדַי, שכן נתבעת הכרעה, אם הבן אכן הצליח בלימודיו, על כל המשתמע — איכותית וכמותית — משאלה זו.[9]

על־כל־פנים, לא נראה, כי משניות אלו חלוקות ביניהן בנוגע להֶיקף יתרונו של הרב ביחס לאב; שהרי אין זה מסתבר, כי משנת בבא מציעא מציגה עמדה המצמצמת יתרון זה לשלושת המקרים האמורים בלבד. מסתבר יותר, כי משנה זו נמשכה מבחינה ספרותית אחרי הֶקשרה הספרותי. הלוא הוא הֲשָׁבַת אֲבֵדה, ומכאן עברה להדגמות קונקרטיות נוספות של העיקרון הכללי[10] (ואף 'בכל מקום' של משנת כריתות משקף את הסגנון של אותה משנה כולה).[11] אם כן, העיקר הוא לקבוע את מקומן היחסי של הדמויות המרכזיות בחיי אדם מישראל, הלוא הם הוריו ורבו, שעה שהמשנה מכריעה לטובת הרב. הכרעה זאת נראית, לפי שעה, חד־משמעית וחריפה למדַי, אך להלן ניווכח, כי ייתכנו גישות קיצוניות יותר — ואלה לא נתקבלו.

3

מתי וכיצד נוצרה זיקה בין מורה לתלמיד, המעניקה למורה את הכינוי: 'רבו' של התלמיד? האם יש להשיב במונחים כמותיים, או במונחים איכותיים; ומה הם המונחים האלה? למעשה, נראה, כי משנת כריתות נוגעת בשאלה זו, אם כי בצורה סתמית־משהו: 'אם זכה הבן לפני הרב, הרב קודם לכל דבר'. מסתבר, שכוונת משנתנו לציין, כי לא כל מי שלימד אדם נעשה רבו, אלא כי נדרשת מידה לא מבוטלת של הצלחה בהוראה זו, וכן מוּכּר לנו הניב בעניין אחר: 'אין מכל אדם זוכה ללמוד,

7 חלק מחובות אלו אכן חלות גם כלפי הזקן; ראה: תוספתא מגילה ג(ד), כד; בלידשטיין, עמ' 176, הערה 11. להשוואת חובות אלו לחובותיו של העבד לרבו עיין: בלידשטיין, עמ' 47–50.

8 ראה: פיה"מ לרמב"ם [משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג–תשכ"ט], כריתות, שם; הרמב"ם מפרש משנת כריתות לאור משנת בבא מציעא, ומוסיף: 'וכל הדומה לכך מכל הדברים שיש בהם מניעת הזק או הבאת תועלת הרי רבו קודם.' האם כוונתו לומר, שלא מדובר במחוות של כבוד ונימוס?

9 ראה: ברייתת קידושין כט, ב, הדורשת הערכת האב, אם בנו מצליח יותר בלימודיו ממנו.

10 ראה: אפשטיין, לעיל, הערה 1.

11 ראה: שושנים לדוד לר' דוד פרדו על אתר. ואמנם הביטוי 'קודמים בכל מקום' פירושו בשלושה שימושיו הראשונים במשנה: נזכר ראשון בכתוב, ולא כפירושו כאן: זוכה לעדיפות. ייתכן שהקטע 'אבל אמרו חכמים, האב קודם לאם בכל מקום...' כבר כולל את שתי משמעויותיו של הביטוי, ומהווה גשר לענייננו.

אלא ממי שזוכה לו׳.[12] הרמב״ם אף מרחיק לכת ומפרש כאן, כי כוונת משנתנו לקבוע, כי נקרא רבו של אדם רק אותו אדם ש׳למד ממנו רוב חכמתו׳. בכך נמשכת משנתנו (לדעתו) לעבר הוויכוח המפורש בנושא שבברייתא.

הברייתא עוסקת בפירוש למושג ׳רבו׳ של אדם. והנה שעה שרבי מאיר נדרש לשאלת התחום שבו מדובר (׳חכמה׳ ולא תורה או משנה, לגרסת הבבלי; ׳חכמה׳ ולא אומנות בברייתת התוספתא), רבי יהודה ורבי יוסי חלוקים ביחס להֶיקף הלימוד המזכה אדם במעמד רבו של הזולת: ׳רוב תלמודו הימנו׳ (רבי יהודה) מכאן, או ׳כל שהאיר עיניו במשנתו׳ (רבי יוסי). (ויש דעה — המיוחסת לתנא קמא אנונימי או לר׳ מאיר לפי המקורות השונים — הסבורה, כי מי ש׳לימדו ופתח בו תחילה׳ זאת אומרת, רבו הראשון של אדם, הוא רבו המובהק לענייננו).[13] האימפליקאציות הנגררות מעמדת רבי יוסי נראות קיצוניות למדַי: כל אדם שלימדו ולוּ פרט הלכתי אחד (ופשוט?) כבר יזכה בהעדפה לכבוד ולטרחה על אביו או אמו![14] כך מתפרש המושג בתלמודים, אם כי עדיין אני תוהה שמא ר׳ יוסי אינו תובעני יותר; ׳האיר עיניו במשנתו׳ (על הגרסה ראה הערה 14) אינו במסירת פרט אינפורמאטיבי בלבד, אלא במתן הארה כוללת ועמוקה יותר. כך או כך, דרישה זו גם יוצרת מצב שבו יזכו אנשים אחדים לעדיפות על־פני ההורה. בכל מקרה, גלומה בדעתו של ר׳ יוסי עמדה קיצונית למדַי בכל הקשור למעמדם של ההורה מכאן והרב והמורה מכאן. ר׳ יהודה מניח, ש׳רב׳ אחד לאדם, אותו מורה שממנו ספג את רוב ידיעותיו ותורתו. לפי רבי יוסי, לעומת זאת, אדם עשוי ליצור זיקה עם כמה מוקדים רוחניים, וכולם זוכים בכינוי ׳רבו׳.

ואכן יש מקום לפקפק, אם רבי יוסי אכן נתכוון לתוצאה זו. הנה, הברייתא עצמה עוסקת בהגדרת ׳רבו׳ של אדם, אך היא אינה מפרשת את ההקשר שאליו יש לשייך

12 תוספתא מועד (קטן) א, יב (מהדורת ליברמן, עמ׳ 368).

13 לשון התוספתא הוריות ב, ה: ׳הוא ואביו ורבו עומדין בשבי הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו ואמו קודמת לכל אדם. איזהו רבו, רבו שלימדו חכמה (כ״י וינה ודפוס: תורה) ולא רבו שלימדו אומנות. ואיזה זה? זה שפתח בו תחילה. ר׳ מאיר או׳ רבו שלימדו חכמה ולא רבו שלימדו אומנות (כ״י וינה ודפוס: תורה). ור׳ יהודה או׳ כל שרוב תלמודו הימנו ור׳ יוסי או׳ כל שהאיר עיניו במשנתו׳. מקבילות נמצאות בתוספתא ב״מ ב, ל; ירושלמי ב״מ פ״ב הי״ג (ח ע״ד); שם הוריות פ״ג ה״ז (מח ע״ב); שם מו״ק פ״ג ה״ז (פג ע״ב); בבלי ב״מ לג ע״א. השינויים שבין המקבילות מעניינים למדַי, במיוחד השינויים הנוגעים לשאלת זֶהות החומר הנלמד, המַקנה לאדם מעמד רב, אך אין שאלה זו נוגעת ישירות לענייננו; וראה: ר״ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט, עמ׳ 168. על־כל־פנים, יש לציין, כי לדעת רש״י (ב״מ לג ע״א, ד״ה ותנן) חולקים הן ר׳ יהודה הן ר׳ יוסי על ר׳ מאיר וסבורים, כי הוראת כל חלק מן הסִפרות התורנית (ובכלל זה המקרא) מזכה בתואר ׳רבו׳.

14 לשון ברייתת התוספתא: ׳כל שהאיר עיניו במשנתו׳, אך הבבלי גורס: ׳אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זהו רבו׳, והדבר נמצא גם בגרסאות מסוימות של הירושלמי, בכללן כ״י אסקוריאל, וראה: תוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 13), לשורה 79.

נושא זה; והיא גם אינה נדרשת מפורשות לשאלת עדיפותו של הרב על ההורה. היא פותחת בלשון: 'רבו שאמרו...', ותו לא. יתֵרה מזו: הצורך להגדיר את זֶהותו של 'רבו' עולה בשני הֶקשרים (לפחות): (א) נושא העדיפות לעומת ההורה, או לעומת צרכיו שלו עצמו, הנושא שבו אנו עוסקים; (ב) הצורך במחווה מיוחדת כביטוי לאבֵלות שחייב תלמיד כלפי רבו. עתה, מי ערב לנו, כי הברייתא שלנו עוסקת בשאלת העדיפות ולא בשאלת האבֵלות? ואם בשאלת האבֵלות עוסק המקור שלנו, נוכל להניח בביטחון, כי לגבי שאלת ההעדפה מַקנֶה ר' יוסי מעמד מיוחד רק לרבו המובהק של אדם ומסכים, כי רק לגביו נתבעת נאמנות העולה על הנאמנות שבה חייב אדם להורה. ואכן טענה זו עצמה העלה ר' יוסף קולון.[15] ואמנם, הסיפורים המובאים בתלמודים בנוגע למעשי אמוראים — רב, שמואל, ר' יוחנן — שמתוכם למֵדים על פסיקתם כתנא זה או זה במחלוקת שלפנינו, עוסקים כולם בענייני אבֵלות בלבד.

ברם, למרות קסמהּ של הצעה זו, אין היא משכנעת לגמרי, מחמת סיבות אחדות: (א) הברייתא בתוספתא מופיעה היישר בהקשר בעיית ההעדפה;[16] (ב) עולא, המוסֵר, כי 'תלמידי חכמים שבבבל עומדים זה מפני זה וקורעין זה על זה, ולענין אבדה במקום אביו אינן חוזרין אלא לרבו מובהק',[17] מְאמץ את עמדת רבי יוסי ביחס לאבֵלות אך דוחה אותה בכל הקשור להעדפת רב על הורה — אך שמא נרמזים אנו, כי דברי רבי יוסי נגעו במקורם גם להקשר זה; (ג) סוגיית הש"ס הסתמית, בבא מציעא לג ע"א, מקשָה ממשנתנו על ר' יוחנן שפסק כר' יהודה, ומכאן שאף היא מפרשת את מחלוקת התנאים שבברייתא בהקשר שאלת ההעדפה.

נמצינו למדים אפוא, כי לעומת רבי יהודה, שהיה מוכן להעדיף את הרב על ההורה רק כשמדובר ברב מובהק ויחיד, ייתכן שרבי יוסי נקט עמדה קיצונית הרבה יותר ופתוחה: המלמד את חברו ולוּ פרט הלכתי־תורני אחד, זוכה בכך למעלה המעניקה לוֹ עדיפות על אביו; או כך הוא הובן במשך הדורות. אמנם אמוראי בבל לא נהגו בעניין זה כר' יוסי, וגם אם הכירו בערך של לימוד תורה כלשהו והמחישו הכרה זו בעשיית מחווֹת אבֵלות המתאימות לרַב אחד כלפי חברו, דחו עמדה זו בכל הנוגע להעדפת רב על הורה; העדפה זו יוחדה לרב מובהק. אך ר' יוסי הסיק אולי את המסקנה המתבקשת מערכו הסגוּלי של לימוד תורה ודרש את הֶחלתה גם במגזר חברתי יסודי ורגיש זה.

15 ראה: שו"ת מהרי"ק החדשות (מהדורת א' פינס, ירושלים תש"ל), סימן יב, עמ' 66–68. והשווה ריטב"א על אתר; וכן ראה: נצי"ב, העמק שאלה, שאילתות קלא, אות ד. ברם ראה גם: תוספתא עבודה זרה יט, א, ד"ה אמר, המצמצם את הדיון לדיני אבֵלות.

16 ראה לעיל, הערה 13. נוסח התוספתא ב"מ, שם: 'ואיזהו רבו...'. הברייתא נידונה בהקשר של אבֵלות בירושלמי מו"ק (ומשם בירושלמי הוריות).

17 ב"מ לג ע"א. מלשון עולא: 'ולענין אבדה במקום אביו אינם חוזרין אלא לרבו מובהק' משתמע, שהצורך לקבוע עדיפות בין הרב להורה לא היה עניין תֵאורטי בלבד.

4

עוד כמה מקורות הלכתיים עוסקים בשאלת כבודם היחסי של הורה ורב, ומן הראוי שנסקור אותם כאן, לפני שנִפנה לעיון מסוג אחר. כללית, הקַו שנקטו תנאים — ללא יוצא מן הכלל — נשמר גם בהמשך, כצפוי. אמנם, לא תמיד מדובר בצורך להכריע בין הרב ולהורה או בצרכים המתנגדים התובעים קביעת עדיפויות. לפעמים ידובר בדיונים המשווים בין רב להורה, אך גם השוואות אלו הן רלוואנטיות לבירורנו.

הנה, לדעת רב חסדא, אב רשאי למחול על כבודו, אבל לא כן רב, ובמקרה שמחל 'אין כבודו מחול' (קידושין לב ע"א). הרב — בניגוד להורה — מייצג את התורה ואת ה', ואין הוא יכול למחול על כבודם, וזאת בניגוד להורה. אמנם רב יוסף חולק על רב חסדא וטוען, כי גם רב רשאי למחול על כבודו, והראיה — ה' בעצמו מחל על כבודו. אולם גם אם רב יוסף משווה רב והורה למעשה, הרי הוא מקבל את הבסיס האידיאולוגי להבחנה ביניהם. גם מצינו, כי רב יוסף הורה לתלמידו אביי, כי תלמיד אינו נוהג הסבה (בפסח) בשולחן רבו, אלא יושב ישיבה רגילה; וזאת בניגוד לעובדה, כי בן בשולחן אביו כן מסב: 'מורא רבך כמורא שמים', וכאן כבר לא ידובר על מחילת הרב. הבן חייב אפוא לנהוג מנהג בני חורין בנוכחות אביו — אך לא ינהג כן בנוכחות רבו.[18]

ב

עד כה עסקנו בהֶיבט ההלכתי של הנושא. סקרנו את ההוראות המעשיות, אך כמעט שלא עסקנו בתשתית העקרונית של הדברים, ועל כן פסחנו על האגדה, להוציא ההנמקה האגדתית שבמשנה עצמה. תשתית עקרונית זו מתלבנת גם בחקר הדת, ובמיוחד בבחינתה הסוציולוגית. גם לא העמקנו במהותם של דברים מבחינה חברתית, או לנוכח המציאות הדתית של התקופה והמקום.

1

מן המפורסמות הוא, שתנועות רוחניות דורשות נאמנות מופלגת מן המצטרפים אליהן, נאמנות הכרוכה לא אחת בהינתקות מִזיקות קודמות, ובמיוחד — מִזיקות משפחתיות. בחלקה, גורמת העובדה, כי תנועות אלו קשורות במוקד פיזי־חברתי, הדורש נוכחות ממשית והשתתפות מעשית ומתמדת, ומוקד חדש זה מושך אליו את נאמניו. כך הוא, לדוגמה, בחסידות — חצר הרבי עומדת ומתחרה עם בית ההורים

18 פסחים קח ע"א. אמנם ראה בברייתא (שם): 'עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו', אך הסוגיה מתרצת 'בשוליא דנגרי', זאת אומרת, רבו בנגרות. ואכן מצינו לשון 'רב' בהקשר זה; ראה: תוספתא הוריות ב, ה (לעיל, הערה 13), וכן ראה: ע"ז יז ע"ב: 'ומ"ט קרו לך רבי? רבן של תרסיים אני'. אך על־כל־פנים, מגדר תירוץ לא יצאנו.

והכפר, וכך הוא גם בציונות התובעת את ההגירה לארץ חדשה. אפילו ברור, כי יש אינטרס ביצירת מוקד פיזי־חברתי זה, המשמש סמל לשינוי שמתחולל והדגמת ממשותו בה בשעה.

ברם, תופעה זו היא, כמובן, עמוקה הרבה יותר. אם התנועה הרוחנית היא טוטאלית — ובתחום הדתי, אם מדובר בדתות מונותֵאיסטיות — לא אחת, קיימת הנגדה עקרונית ומהותית בינה לבין בית ההורים. התנועה הרוחנית פוסלת, מעצם טיבה, את העולם שאינו בנוי לפי דפוסיהָ שלה, ובדרך כלל, את העולם המשקף את הטֶבע ודפוסיו הביולוגיים־ההכרחיים. ואין לך כמשפחה לסַמל מבנה טבעי זה. לא אחת משתלבת אפוא התופעה החברתית־המעשית שעליהָ דיברנו, עם התופעה האידיאולוגית הזאת ומשרתת אותה.[19]

אם נשוב ונעיין במשנתנו נראה, כי לא זו בלבד שהיא מעדיפה את התורה הרוחנית על הלידה החומרית, אלא אף זו: משנתנו מניחה, כי אין האב תורם (אלא אם כן הוא 'חכם') כל תרומה ממשית בעיצוב זֶהותו הרוחנית של הבן, ולוּ בדרך של הנחלת מסורת אבות וכדומה. והנה יש מקומות שבהם הסִפרוּת התלמודית כן מניחה, כי אביו של אדם 'מלמדו תורה' — וכל אב במשמע. הנחה זו מערערת את ההבחנה החדה שבין רב לאב, ואף מונעת את הקביעה, שהרב מועדף על האב. אך משנתֵנו אינה מוכנה ללכת בדרך זו. היא בוחרת להעמיד אב ורב זה מול זה, והיא דוחה את האב מכבוד לעומת הרב.[20] כמעט נוצר הרושם אפוא שחכמי ההלכה מחדדים את העניין במיוחד.

כמובן, יש שוני גם בין תפיסות אידיאולוגיות, כפי שנראה, אך הנאמר פה ישמש בסיס להמשך עיוננו בסוגיית הרב וההורה, וזיקתו לסוגיה זו ברורה. כל זאת מבלי להזכיר את הממד הפסיכולוגי, שעה שתקופת ההתבגרות, המלוּוָה במרד בבית ההורים ובתרבותו, חופפת את ההצטרפות לתנועה רוחנית ואף תורמת לה משאיפתה לעצמאות ולהתחדשות.

19 ראה, למשל: J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, pp. 110; 134–135: 'The new form of grouping is characterised by the concept of relationship or spiritual fatherhood and spiritual brotherhood... it is a definite break with the past and with the ties of nature. Membership in the group may require radical change in social... relationships. Ties of family and kinship... are at least temporarily relaxed or severed'. ואפשר להרבות במובאות.

20 ראה: מכילתא דרבי ישמעאל לשמות כ, יב, מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, עמ' 232 (=קידושין לא ע"א); וראה: תוספות פסחים שם, ד"ה בפני. ואמנם נסוגו בעלי הלכה מאוחרים מן העמדה הקיצונית של המשנה, אך לא מן הטעם שהעליתי, אלא בטענה, כי אב ששילם שכר־מלמדים הביא אף הוא את הבן לעולם הבא; ראה: רמ"א ליו"ד, סימן רמב, סעיף לד (על־פי ספר חסידים), ושו"ת הרמ"א, סימן קיח.

2

ביטוי נאה לתופעה שעליהָ הצבענו מופיע במקרא, בסיפור משיחת אלישע לנביא.

וילך משם וימצא את אלישע בן־שפט והוא חֹרש שנים־עשר צמדים לפניו והוא בשנים העשר, ויעבֹר אליהו אליו וישלך אדרתו אליו. ויעזֹב את הבקר וירץ אחרי אליהו ויאמר אֶשְּׁקָה־נא לאבי ולאמי ואלכה אחריך ויאמר לו לֵךְ שוב כי מה עשיתי לָךְ. וישב מאחריו ויקח את צמד הבקר ויזבחהו ובכלִי הבקר בִּשְּׁלָם הבשר ויתן לעם ויאכלו, ויקם וילך אחרי אליהו וישרתהו (מלכים א׳ יט, יט–כא).

הסיפור אינו ברור כל צורכו: מה פירוש אותו ביטוי סתום ׳לך שוב, כי מה עשיתי לך׳ שבמרכז הדברים. יש כאן היסוס מסוים, ואולי חוסר הבהירות משקף דו־ערכיות מסוימת מצד הנביא הגדול, העומד נבוך נוכח המציאות האנושית. ייתכן מאוד, שאליהו מאפשר לפרח־הנבואה להיפרד בנחת מהוריו, ואינו מציב דרישה לקריעה מהירה ואכזרית מחֵיק המשפחה. גישה כזו תואמת את היחס המקראי למשפחה בכלל, וגם עולה היא בקנה אחד עם דרכה של היהדות הקלאסית בדורות הבאים. ואכן אפשר לזהות קַו פרשני יהודי זה כבר בכתבי יוסף בן־מתתיהו ולעקוב אחריו דרך פרשנות ימי־הביניים. הפרשנות הנוצרית, לעומת זאת, משתעשעת באפשרות, כי אליהו דרש מאלישע שיבוא אחריו מיד ללא כל פרֵדה מהוריו, ואף קַו זה יסודות עתיקים לו, כפי שניווכח בהמשך.[21]

על־כל־פנים, תחושותיו ומעשיו של אלישע הם חד־משמעיים. הוא מבין, כי קריאת אליהו ללכת ׳אחריו׳ מחייבת נשיקת פרֵדה להוריו — בוודאי במישור הפיזי, וכנראה, גם במישור הקיומי. אלישע גם עורך סעודה ל׳עם׳ שהתכנס סביב המאורע, ומסתבר (כדברי רד״ק), שיש בכך משום הכרה בשינוי מעמד חשוב למדַי.[22] כנראה, לא במקרה זבח אלישע את צֶמד הבקר שחרש עמו וכְלֵי הבקר משמשים להבעיר את האש: אלישע מבין, ששוב לא יהיה לו צורך בבהמות ובכלים האלה, שנהג לעשות בהם את מלאכתו, כי תלמידו־ממשיך־דרכו של אליהו לא יחרוש בשדה אבותיו.

21 כבר יוסף בן־מתתיהו (קדמוניות היהודים [תרגם מיוונית אברהם שליט], כרך שני, ספר שמיני², ירושלים–תל־אביב 1955, עמ׳ 303 [ז, 354]) מפרש, כי אליהו מאפשר לאלישע להיפרד מהוריו בצורה נאותה, כבקשתו; וראה גם: רד״ק ורלב״ג על אתר. בפרשנות הנוצרית, לעומת זאת, קיימת נטייה לראות כאן התרסה מצד אליהו כלפי אלישע, שאינו מסוגל לנתק כליל ובמהירות את הקשר הטבעי־המשפחתי; הדברים נקראים בבירור לאור לוקאס ט, 61–62. הקיצוני בכולם הוא: G. Fohrer, *Elia*², 1968, p. 22; וראה גם: J. Montgomery, *A Critical Commentary on the Books of Kings*, New York 1951, pp. 315–316; J. Gray, *I and II Kings*, London 1964, p. 368; S. J. DeVries, *I Kings*, Waco, 1985, pp. 239–240; וכן ראה להלן, הערה 25.

22 ברם ראה: שמואל ב׳ כד, כב.

אמנם סיפור אלישע אינו מהדהד ביצירת חז״ל, אך יש בו בהחלט כדי לרמוז על המפגש המתוח שבין הנבואה לבין חיי חברה ומשפחה ממוסדים, ויָדהּ של הנבואה על העליונה. לא בכדי צועק אלישע, כשאליהו עולה השמימה במרכבת אש: ׳אבי אבי...׳

3

סִפרוּת התנאים איתנה בדעתה, כי הרב המלמד נעשה אב לתלמידו, וכי התלמיד נעשה בן לרבו:

> ׳ושננתם לבנך׳, אלו תלמידים, שנא׳ ׳בנים אתם לה׳ א־להיכם׳. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים שנאמר: ׳ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע׳ וכי בני הנביאים היו והלא תלמידים היו, אלא מיכן שהתלמידים קרויים בנים וכן הוא אומר ׳ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע׳, וכי בני נביאים היו והלא תלמידים היו אלא שהתלמידים קרויים בנים, וכן אתה מוצא בחזקיהו מלך יהודה שלמד כל התורה לישראל וקראם בנים שנא׳ ׳בני אתה אל תשלו׳. וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב שנא׳ ׳ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו...׳[23]

מובן, כי הדרשות האלה, המזהות את הרב עם האב הטבעי ואת התלמיד עם הבן, פועלות לבסס את האידיאל הנורמאטיבי של לימוד תורה המקיף את העם כולו, אידיאל שמציב את הרב המלמד במרכז התמונה. המדרשים האלה מספקים את האסמכתה המקראית למגמה זו. ברם, מן הראוי לתת את הדעת גם לנאמר בגוף המדרש, על צדדיו הספרותיים.

כפי שראינו, המדרש קובע, כי ה׳בנים׳ הם התלמידים, וה׳אב׳ הוא הרב. והנה, חלק הארי של חומר הראיות המקראי אינו עוסק במורים ובתלמידים, אלא מקורו בתחום אחר. ראשית כול ידובר על ישראל שהם ׳בני׳ המקום. מובן, כי גם כוונת המקרא הייתה מטאפורית־רוחנית, וכי המקור המיתולוגי של הביטוי אבד הכלח עליו מזמן. גוש ראיות אחר שייך לעולם הנבואה, ואף כאן משמש הצמד ׳בנים׳ ו׳אב׳, לתאר את זִיקת הנביא לחוג המתמיד סביבו. הרב התלמודי משתווה אפוא לא־ל ולנביא; כשם שאלה נקראים ׳אב׳, כך ייקרא אף הוא, והוא נהנה ממעמדם הרוחני המקיף. אין למעט בחשיבותו של תכסיס מדרשי זה, ממטענו האידיאולוגי הנכבד.[24]

עם כל זאת, לא נאמר, כי מעתה התלמיד בלבד הוא הבן, ולא הבן הביולוגי; או כי

23 ספרי דברים ואתחנן, פסקה לד (פינקלשטין, עמ׳ 61), על־פי כ״י ברלין ורומי (ראה שינויי נוסח שם).

24 מבחינה מקראית באים שימושי לשון אלו לידי ביטוי כבר בספר משלי, מקום ש׳בני׳ = תלמידי.

הרב בלבד הוא האב, ולא ההורה הביולוגי. ערכה של הזיקה הטבעית לא נגרע כהוא זה. הדבר לא נאמר, ואף אין לגרור את המדרש שלפנינו לכיוון זה (בדרך כלל, מן הראוי שלא לערבב בין הפיתוח הפוטנציאלי של מדרש לבין מה שנאמר בו מפורשות, כשם שמסוכן להגזים בדמיון שבין נמשל למשל). במקרה שלנו תחטא מגמה פרשנית זו לרוח התרבות התלמודית, שאינה מוכנה, לאור המבנה הכללי של אמונותיהָ והליכותיהָ, לוותר על היסוד המשפחתי־האֶתני השורשי. ואולם, רומז־גם־רומז המדרש שלפנינו, כי הרב עשוי להיקרא האב ה'אמיתי' של האדם. ברם, אז נשאלת השאלה: מה גבול עִרפול זה במושג האבהות? איזה מחיר נדרשת ההורות הביולוגית לשלם להורות הרוחנית?

המשניות שבהן עסקנו בתחילת עבודתנו מתארות מחיר זה, אך דומני, שעוד לא מיצינו את משמעותן. לכאורה מציגים המקורות האלה תמונה חד־משמעית ובהירה — כבוד הרב עדיף על כבוד ההורה וצרכיו בכל מקום. ברם, ניתן לבדוק הוראות אלו מזווית אחרת, הלוא היא הזווית ההשוואתית, ואזַי נראה, כך סבורני, כי התמונה יותר מגוּוֶנת ממה שחשבנו עד עתה. כוונתי לסיפורים ולהוראות הנובעות מן הסִפרות הנוצרית הקדומה, סִפרות שנוצרה בארץ־ישראל בערך באותן שנים שבהן נוצרו רובדי המשנה הקדומים.

4

הנה, הסִפרות הנוצרית הקדומה משמרת מסורות אחדות הנוגעות בענייננו; ההשוואה למקורות התנאיים תחדד כמה מן השאלות שהעלינו מכבר.

הסיפור הראשון מופיע בכמה מקבילות:

> ויבואו אמו ואחיו ויעמדו מחוץ וישלחו אליו לצאת אליהם. ועם רב ישבו סביב לו, אמרו אליו, הנה אמך ואחיך מחוץ מבקשים לראותך. ויען ויאמר אליהם, מי אמי ומי אחי? ויבט כה וכה אל היושבים סביב לו ויאמר, הנה אמי ואחי. כי איש איש אשר יעשה רצון האלהים הוא אחי ואחותי ואמי.[25]

יֵשוּ כמובן, אינו מעמיד הורה לעומת רב; אך העיקר כאן הוא בהעדפת המשפחה הרוחנית על המשפחה הביולוגית, והזדהותו של יֵשוּ עם משפחתו הרוחנית, הנעשית לו מעתה אם ואח ואחות.[26] ברם, נשאלת השאלה — מנקודת ראות פֶנוֹמֶנולוגית,

25 מרקוס ג, 31–35 (=מתי יב, 46–50). הפרשנות הנוצרית מציינת במקום זה גם ליחסיו המתוחים של יֵשוּ עם משפחתו, אך אין זה מענייננו כאן. ראה גם הנוסח שבלוקאס ח, 19–21; יש מפרשים, שכאן מצהיר יֵשוּ, כי אמו ואחיו הביולוגיים הם הממלאים את רצון האל (ראה, למשל: F. A. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke*, New York 1981, pp. 833–837). אין הדבר הכרחי, כפי שנמצינו למדים מן התרגומים השונים, אך אם אכן פותחה מסורת חלופית יש לפנינו עדות מעניינת לרגישות הנושא ולקושי שהורגש בקבלת המסר הקיצוני.

26 ראה גם הסיפור ביוחנן יט, 26–27: לפני מותו 'רואה יֵשוּ את התלמיד האהוב עליו ביותר,

לא־היסטורית, כמובן — האם האֶתוס של סיפור זה זהה עם האֶתוס של משנתנו? ובצורה ממשית יותר: האם עלינו לדַמות לעצמנו, כי גם התנא היה עונה כפי שענה יֵשוּ?

במבט ראשון, נראה כאילו הסיפור שלפנינו אכן קרוץ מאותו חומר שממנו נוצרה הנורמה של משנתנו. אולם עלינו לתת את הדעת לכמה הבדלים שיש ביניהם, אולי, לסייג את הזיהוי האמור ולהעמיד על האופי הקיצוני בהרבה של הסיפור הנוצרי:[27] (א) יֵשוּ אינו מעדיף את הזיקה הרוחנית בלבד, הוא גם שולל את ההגדרה הביולוגית של השיוך המשפחתי. במילים אחרות: משנתנו מוסיפה את ההורות הרוחנית לזו הפיזית, אך ההורות הפיזית, שהיא ראשונה בזמן אך לא במעלה, אינה זזה ממקומה. במשנת יֵשוּ, לעומת זאת, ההורות הרוחנית באה להחליף את ההורות הביולוגית, ולעקור אותה. החברה הרוחנית הופכת למשפחה והאם והאח הביולוגיים אכן נשארים בחוץ; (ב) משנת בבא מציעא מקפידה להציג רק מצבים שבהם חייב אדם לבחור בין הטיפול בצורכי רבו לבין הטיפול בצורכי אביו, שכן הדרישות מתנגשות. מדובר בהתנגשות של צרכים אמיתיים־ריאליים: פדיון מן השבי, נשיאה במשא, הֲשָׁבַת אבֵדה. יתֵרה מזו: הצגת עדיפות הרב במקרה של התנגשות בלבד, מלמדת, שברגיל, אין לצמצם את כבודו של ההורה, כעיקרון. אנו מתרשמים, כי יֵשוּ נאחז במאורע ובשימושי הלשון 'אמך', 'אחיך', בעיקר כדי ללמד את הלקח האידיאולוגי החד־משמעי. לקח העשוי להתבטא בהקשרים רבים, גם בשאינם הֶקשרים של התנגשות. למעשה שתי הנקודות אינן אלא שני צדדים של אותו מטבע: כֵּיוון שאין חז״ל שואפים לעקור את המשפחה ממקומה או להינתק ממנה, מוכנים הם להכיר בעדיפות הרב רק במקרים של התנגשות, כשהמצב דורש הכרעה מבחינה עניינית.[28]

צמד סיפורים אחר משלים את התמונה:

> ... ואל איש אחר אמר: לך אחרי. ויאמר אליו האיש: אדֹני, תנה לי ללכת ולקבור את אבי ראשונה. ויאמר אליו הנח למתים לקבור את מתיהם, ואתה לך והשמע מלכות האלהים בארץ.
> ועוד איש אחר אמר אליו אלכה אחריך אדֹני, אפס תנה לי ראשונה להפרד

עומד לְיָדָהּ [=ליד אמו]. הוא אמר לה, ״אמא, הנה בנך״, ולוֹ אמר ״הנה אמך״, והתלמיד לקח אותה אל ביתו'. לפנינו הנגדה נוספת בקרב המשפחה, אך הפעם מכיווּן אחר, דהיינו, בשינוי משמעות המושגים 'בן' ו'הורה' כאחד.

27 ואמנם הפולמוס היהודי בימי־הביניים מצא בסיפור זה מטרה לחִציו; ראה: S. Krauss, 'Un Fragment polemique de la Gueniza', *REJ*, LXI (1912), pp. 69; 72

28 ברם, ניתן לטעון, כי יֵשוּ, הדורש לפני הציבור שיושב לרגליו, רואה את עצמו כמלמד תורה שאינו רשאי ליבטל מן המצווה — גם לכבד את אמו.

מבני ביתי בדברי שלום. ויאמר אליו יֵשׁוּ, כל איש השת ידו על מחרשתו ומביט אחורנית איננו נכון למלכות האלהים.[29]

בשני הסיפורים האלה הוטלה החובה לבחור בין המשפחה לבין יֵשׁוּ. הסיפור האחרון מזכיר לנו, כמובן, את סיפור אליהו ואלישע, אך יֵשׁוּ, בניגוד לאליהו, תובע שהתלמיד יבוא אחריו מיד ואל יתעכב להיפרד מבני ביתו.[30] מן המקרה הראשון — שיש בו רובדי משמעות נוספים, כמובן, ואנחנו מתעכבים רק על התכנים הנאראטיביים — נמצינו למדים, כי הניב הידוע, ׳הנח למתים לקבור את מתיהם׳ בא במקור כתשובה לאדם הרוצה לקבור את אביו. אף כאן מדובר בזִלזול מילולי על חשבון המשפחה הביולוגית (הנקראת מן הסתם ׳מתים׳) וזלזול מעשי בהורה (שאינו זוכה לקבורה בידי בנו). נדרש מן הבן להזניח נורמה חשובה (הדוחה איסור טומאת כהן ונזיר), הקשורה לכבוד ההורה כדי שלא לדחות את הצטרפותו ליֵשׁוּ. אנו שבים ומתרשמים, כי ההוראה התַנָּאית מאופקת יחסית למגמתו של המקור הנוצרי.

הבדל זה — אם צודקים אנחנו — עשוי למצוא את הנמקתו במונחים סוציולוגיים, כיוון שהנצרות מופיעה כתנועה חדשה, החייבת לנתק את נאמניהָ בכוח ממשפחותיהם (הפרושיות־היהודיות) ולצרפם אליהָ; ואף פעילותו של יֵשׁוּ תואמת פעילות כאריזמאטית טיפוסית. ברם ייתכן, כי ההבדל משקף תכנים עקרוניים יותר: הנצרות תגלם, סוף־סוף, דת אוניברסאלית־אינדיבידואליסטית, הכופרת במשמעותן של זיקות לאומיות ואף משפחתיות.[31] היהדות, לעומת זאת, תשמור מכל משמר על זיקות אלו, ותִראה במשפחה תא יסודי בהמשך דרכה של האומה, ובכלל זה החינוך לחיי תורה. אם אכן, גם כשההלכה תִרצה להכיר במוקד העדיף בחשיבותו על

29 לוקאס ט, 59–62. ראה עכשיו: B. R. M^cCane, '"Let the Dead Bury Their Own Dead": Secondary Burial and Matt. 8:21–22', *Harvard Theological Review*, LXXXIII, I (1990), pp. 31-43, הכולל חומר ביבליוגראפי עשיר.

30 לספרוּת ולפרשנות, ראה: פיצמאייר (לעיל, הערה 25), עמ׳ 835–837. כמובן, יש לצרף סיפור זה למוטיב הכללי של ההליכה אחרי יֵשׁוּ, ויהא המחיר אשר יהא; ראה, למשל: לוקאס שם, 23–25.

31 ראה לעניין זה: G. Theissen, *The First Followers of Jesus*, London 1978, p. 11–12 (אני מודה לד״ר מ׳ בר־אילן, שהִפנה אותי לחיבור זה). טבעי להיזכר כאן גם בדברי יֵשׁוּ (מתי י, 37): ׳האוהב את אביו או את אמו יותר ממני אינו כדאי לי...׳, או בגרסה חריפה יותר (לוקאס יד, 26): ׳מי שבא אלי ואיננו שונא את אביו ואת אמו... אינו יכל להיות תלמידי.׳ ברם, אין לנתק הֶיגד זה מהֶקשרוֹ המלא: בשני המקרים נדרש המאמין לשנוא גם את נפשו הוא (לוקאס, שם) או לאבד את נפשו למען יֵשׁוּ (מתי שם, 39). ההיגיון הדתי העומד מאחורי האִמרה במתי הוא, אגב, שגרתי למַדַי, ומסתבר, כי גם חז״ל היו סומכים את ידיהם עליו. השאלה המהותית היא, כמובן, באילו נסיבות וכיצד תתבטא העדפה זו. לדיון בגיוון הקיים גם במקורות הנוצריים עצמם, ראה: E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1989, pp. 14–17; 22–23. לדיון מקיף — הן טקסטואלי הן סוציולוגי — במקורות אלו ולסיכום המחקר, ראה: S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge 1992

המשפחה, היא תנסה לצמצם את הפגיעה במשפחה למינימום הנדרש ותגן על מעמדה, ככל האפשר.

דומה, כי אֶתוס זה משתקף בברייתת התוספתא, המוסיפה על ההוראה, כי אם 'הוא ואביו ורבו עומדים בשבי הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו', את הסייג: 'ואמו קודמת לכל אדם', כולל רבו כמובן.[32] מסתבר, שהקדמת 'אמו' ל'רבו' נובעת ביסודו של דבר מהיותה אישה, והברייתא מקדימה הוצאת נשים מן השבי להוצאת גברים. אך העיקר הוא, שמעמדו של הרב אינו עדיף, תמיד, על צורכי ההורה, וכי מעמד זה אף ייבחן לאור המציאות הממשית.

כמובן, אפשר לטעון, כי אין טעם להשוות את החומר של סִפרות חז"ל והחומר מן הסִפרות הנוצרית האמורה, כֵּיוון שהם משקפים סוגים ספרותיים השונים שינוי מובהק: כאן מדובר במקורות הלכתיים־נורמאטיביים, כאן במקורות סיפוריים־אגדתיים. ברם, סבורני, שלא נוכל לפטור את עצמנו מן ההשוואה האמורה, בטענה צורנית זו. סוף־כל־סוף, היה ניתן לנסח את האֶתוס הנוצרי הקיצוני יותר, גם במונחים נורמאטיביים לוּ רצו בכך חכמים — והעובדה שהסִפרות התנאית לא עשתה כך אלא בחרה למסור אֶתוס שונה במקצת, היא בעלת חשיבות מכרעת. גם דומה שלא מצינו אגדות חז"ל הטעונות מסר כה חריף, כולל אותן אגדות המספרות על הבן הנוטש את ביתו כדי להגיע לבית המדרש.

***

נכון הדבר, כי ההשוואה למקורות הנוצריים מראה, כי חז"ל לא הרחיבו את העדפת הרב על ההורה לגבול האפשר. ואולם, לא ראינו, כי חז"ל מהססים בקביעת עדיפותו היסודית של הרב. אין מחלוקת, אין דעה שונה.

ברם, זעיר שם זעיר שם, מתגלים סימנים — ולוּ בסִפרות האגדה — של דו־ערכיות מסוימת. מסוּפר, כי רבי מאיר, תלמידו של אחר, ר' אלישע בן אבויה, נשאל אם יעדיף להביא את אביו לעולם הבא או את רבו. לאור המקורות שראינו עד כה, בהעמדת השאלה עצמה יש מן ההפתעה: אם אֲבֵדת ממונו של רבו קודמת לשל אביו, כלום לא תקדם אֲבֵדת נפשו? ואמנם, אין להתעלם מן האירוניה שבשאלתנו. האב הביא את בנו לעולם הזה; אך הבן יביא את האב לעולם הבא! ורב שהביא את תלמידו לעולם הבא, אך את עצמו לא יוכל להביא, עד שתלמידו יביאנו!

על־כל־פנים, מהי תשובת האגדה? מה ענה רבי מאיר? וכאן מתפלגות המסורות. לפי מדרש רות רבה ומדרש קהלת רבה, רבי מאיר אמר, שיקדים את אביו לרבו. ברם, לפי הירושלמי חגיגה הוא אמר היפוכם של דברים אלו, והעדיף את רבו על אביו.[33]

32 תוספתא הוריות ב, ה, ובמקבילות.

33 רות רבה ו, ד; קהלת רבה ז, ח; ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א (עז ע"ג). ברות רבה ובקהלת רבה

אמנם ניתן לפרנס הן את עצם העמדת השאלה הן את חוסר הוודאות שבתשובה, בדמותו המיוחדת של אלישע בן אבויה ובאופי המיוחד של יחסיו עם רבי מאיר. אך גם נראה לי, שללא התוכן הטעון של הנושא הורה־רב, שאלתנו לא הייתה עולה, והיא לא הייתה זוכה לפיתוח הטקסטואלי שזכתה לו. מכאן, שלמרות הגישה החד־משמעית של המקורות ההלכתיים, גם שרדו עדויות למורכבות הבעיה מבחינה אנושית.[34]

***

עיוננו זה בְּנושא העדפת הורה או רב הוא, למעשה, חלק משאלה רחבה יותר. הנה, הנאמנות לרב אינה אלא ביטוי לזיקת היהודי לתורה, וזאת כנתיב ישיר לכיוון הרוחני והאלוהי. הנאמנות להורה מבטאת נאמנות אנושית יסודית, אך היא מבטאת גם את קיום מצוות האל, ובמובן מסוים היא ביטוי לעבודתו בצורה עקיפה וארצית. הבעייתיות של המתח, שבין הנאמנות להורה (וכן לדמויות אחרות של סמכות אנושית לגיטימית) לבין הנאמנות הישירה לאל, עולה, כמובן, גם בהקשרים אחרים, מקיפים יותר. דוגמה פשוטה: האם יש להעדיף מילוי רצון ההורה וסיפוק צרכיו, או קיום מצווה אחרת של ה׳? מובן, כי השאלה היא גולמית למדַי, וכי אפשר (וצריך!) לעַדן אותה בהרבה: האם מדובר בקיום מצווה או בעשיית עבֵרה? באיזה סוג מצווה — בין אדם למקום או בין אדם לחברו? ואף במצוות שבין אדם למקום יש סוגים שונים ומצבים שונים. למעשה, לא באתי, אלא לרמוז לממדים הרחבים יותר של השאלה, להראות, כי היא אינה אלא תת־סעיף לנושא מקיף יותר. ואף נושא זה טעון אותן משמעויות אידיאולוגיות וחברתיות שזיהינו בנושא המצומצם יותר שבו עסקנו.[35]

בהתחשב באופיו הכללי של המפעל ההלכתי, לא נתפלא אם נושא מקיף זה מעלה דעות מדעות שונות; ואף נמצא שחכמים חולקים אלה על אלה. בכל זאת ניתן לסכם, כי המצווה לכבד את ההורה אינה מועדפת על מצוות אחרות; למעשה, ההֵפֶך הוא הנכון, לכל הפחות, בכל האמור בהתנגשות ישירה ובלתי נמנעת. אף־על־פי־כן

סתם: ׳מה את בעי אבוך או רבך׳ (ראה: מהדורת מ״ב לרנר ובשינויי הנוסחות שם); בירושלמי חגיגה: ׳מאן את בעי למבקרא׳, זאת אומרת לבקר. ברם, בתשובת ר׳ מאיר, שם: ׳אנא מקרב לרבי תחילה׳, אני מקרב, זאת אומרת, אני מביא (ואמנם השינוי מ׳קרב׳ ל׳בקר׳ כרוך בשינוי סדר האותיות בלבד).

34 יש לציין, כי תחום אחד שבו אין ההתנהגות המחויבת כלפי הרב משתווה אל ההתנהגות כלפי הורה כלל, הלוא הוא תחום האבֵלות. הניסיונות להשוות רב להורה בעניין זה נשארו בגדר מעשֵי יחידים, שעה שההלכה שמרה על המסגרת הביולוגית כעל המסגרת היסודית לדיני אבֵלות. ראה: בלידשטיין, עמ׳ 147–151.

35 הנ״ל, עמ׳ 80–85.

(וברוח הדברים שנאמרו במסגרת הדיון דלעיל) אין כל ניסיון לערער עִרעור עקרוני על החובה לכבד את ההורה, כל עוד אין מדובר בהתנגשות עם נורמה אחרת. כאן יישמר הקַו המקראי היסודי, הדוגל בכבוד ההורה כערך חשוב ויציב. יתֵרה מזו: המדרש אף יתעקש ללמד, כי גם האל אינו רואה בכבוד ההורה משום פחיתת כבודו הוא. מסוּפר, כי כששמעו מלכי העולם מפי הקב"ה את הדיבר 'כבד את אביך ואת אמך', 'אמרו, בנימוסות שלנו כל מי שמכתיב את עצמו סיגרון[36] למלך הוא כופר באבותיו, וזה מכריז ואומר: כבד את אביך ואת אמך?! עמדו מכסאותם והודו לו' (במדבר רבה ח, ד). הדרישה הדתית ליראת שמים ועבודת האל אינה דרישה לטוטאליוּת בלעדית העוקרת את הנאמנות להורה. אדרבה: 'בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו אמר הקב"ה, יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם...' (קידושין לא ע"א).

36 סגרון=שומר. ראה: סנהדרין מד ע"ב.