

החשודים על השביעית (בבלי סנהדרין כו ע"א): עיון בסיפור וביחסו של התלמוד הבבלי לריש לקיש

רונית שושני

א. מבוא

"יהושע בן פרחיה אומר: עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות" (אבות א ו).¹ הסיפא של דברי יהושע בן פרחיה בא בניסוח אחר בבבלי שבועות ל ע"א: "בצדק תשפוט עמיתך – הוי דן את חבריך לכף זכות", ורש"י מבאר: "ולא בדין בעלי דינים הכתוב מדבר, אלא ברואה חבירו עושה דבר שאתה יכול להכריעו לצד עבירה ולצד זכות, הכריעו לזכות, ואל תחשדהו בעבירה".

סיפורים אחדים בספרות חז"ל מציגים יישום של עיקרון מוסרי זה.² בסיפורים אלו מופיעות שתי דמויות (או שתי קבוצות של דמויות). דמות אחת מבצעת מעשה שעל פניו נראה כעברה ברורה: הלנת שכר,³ ניאוף⁴ או גניבה.⁵ לעתים אין זו עברה ממש אלא מעשה מחשיד, כמו עיכוב הסעודה מצד אשת הלל הזקן⁶ וכמו סירוב להשאל חיטה או מעות.⁷ הדמות הצופה במעשה, שלעתים אף נפגעת ממנו ישירות,⁸ דנה את הדמות החשודה לכף זכות, ומוצאת הסבר תמים (שאינו טבעי ומתבקש) למעשה החריגים. בסוף הסיפור נערך בירור בין שתי הדמויות, וממנו עולה כי הפירוש התמים קלע לאמת,⁹ והדמות שדנה לכף זכות זוכה לשבח על התנהגותה.¹⁰

במאמר זה ברצוני להראות כי הסיפור "החשודים על השביעית" בבבלי סנהדרין כו ע"א עוסק אף הוא בעיקרון של "דן לכף זכות". שלא כבסיפורים שתוארו לעיל, אין בסיפור זה עימות בין הדמות החשודה ובין הדמות הצופה בה, אלא שיש בו עימות בין הדמויות הצופות בדמות החשודה: ריש לקיש, הדן לכף חובה, ושני החכמים, הדנים לכף זכות. הסיפור מגנה את ריש לקיש על שדן לכף חובה, אף שאין הדבר נאמר שם ישירות. פרשנות זו של הסיפור

פותחת פתח לזיהויה של מגמה כללית בתלמוד הבבלי בעיצוב דמותם של ריש לקיש ושל חכמים ארץ־ישראליים מובילים אחרים. בהמשך אדון בסיפורים נוספים בתלמוד הבבלי שבהם משתקפת נטייה לגנות את דמותו של ריש לקיש, או את זו של רבי יוחנן, ואנסה לעמוד על הסיבות לנטייה זו.

ב. נוסח הסיפור בבבלי סנהדרין כו ע"א¹¹

ר' חייה בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק הוו קא אזלי לעבר שנה באסיא. איטפל בהדיהו ריש לקיש, אמ': איזיל אחזי היכי עבדי הלכה למעשה. בהדי דקא אזלי חזייה לההוא גוברא דקא כריב. אמ' ליה: כהן וחרש! אמרו ליה: יכול לומ': אגוסטעין אני בתוכה. תוא חזייה לההוא גוברא דקא כסח, אמ' ליה: כהן וזמר! אמרו ליה: יכול לומ' לך: לעקל בית הבד אני צריך. אמר להו: הלב יודע אם לעקל בית הבד ואם לעקלקלות.

[הערת הסתמא דגמרא:] הי מיניהו אמר להו ברישא? אי לימא הך קמיתא אמר להו ברישא – הא נמי לימרו ליה לאגוסטעין הוא בתוכה! אלא: האיי אמ' להו ברישא, והדר אמ' להו הך. ומאי שנא כהן דינקט? משום דחשידי אשביעית. דתנן: סאה שלתרומה שנפלה למאה שלשביעית – תעלה, פחות ממאה – ירקבו. והוינן ביה: אמאי ירקבו? ימכרו בדמי תרומה לכהנים, חוץ מדמי אותה סאה! ואמ' ר' חייה בר אמ' משמא דעולא: זאת אומרת נחשדו כהנים על שביעית.

אמרי: דין טרודא הוא. כי מטוא להתם סליקו אאיגרא, ושמיטו לדרגא מיקמיה. אתא ריש לקיש לקמיה דר' יוחנן, אמ' ליה: בני אדם הללו החשודין על השביעית, כשרין לעבר את השנה? הדר אמר: הא לא קשיא לי, מידי דהוה אשלשה רועי בקר, ורבנן סמכי עילויהו. הדר אמ': ומי דאמי, התם – אימנו רבנן ועברוהו לשתא, אבל הכא – הוה ליה קשר רשעים, וקשר רשעים אינו מן המנין. אמ' ר' יוחנן: דא עקא.

כי אתו לקמיה דר' יוחנן אמרו ליה: קרי לן קמך רועי בקר ולא מחית ביה? אמ' להו: אלו קרי לכו רועי צאן מאי איעביד לכו?¹²

ג. ניתוח הסיפור

סיפור "החשודים על השביעית" בא בבבלי סנהדרין במסגרת דיון בסוגיית פסולי עדות. הגמרא דנה במשמעות הביטויים "אוספי שביעית" ו"משרבו האנסין" ומזכירה את ההיתר של רבי ינאי לצאת ולזרוע בשביעית בגלל המסים

החשודים על השביעית

הכבדים ("כד מכריז ר' ינאי: פוקו זרעו בשביעיתא, מפני ארנונא"). מיד לאחר מכן בא הסיפור, המתקשר לדיון ההלכתי על ידי שמתוארות בו עברות לכאורה בתחום איסורי שביעית. העובדה שהסיפור מתרחש בשנת שמיטה משתמעת מן ההקשר ההלכתי ומן העלילה אך נאמרת במפורש רק בחלקו האחרון של הסיפור, שבו מתייצב ריש לקיש לפני רבי יוחנן ומוחה על התנהגותם של החכמים החשודים על השביעית.¹³

רבי חייה בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הולכים לאסיא לעֵבֶר את השנה.¹⁴ ריש לקיש מצטרף אליהם ביזמתו כדי ללמוד כיצד מתבצע העיבור הלכה למעשה. בדרכם ריש לקיש רואה אדם חורש, ופונה אל שני החכמים בתלונה: "כהן וחורש",¹⁵ מתוך ציפייה שיוכיחו את האיש על מעשיו בזמן השמיטה.¹⁶ אולם החכמים מלמדים על האיש זכות במילים: "יכול לומ': אגוסטעין אני בתוכה".

"אגוסטעין", או "אגיסטון",¹⁷ היא מילה יחידאית בספרות חז"ל וכבר הקדמונים התקשו בה. על פי פירושו הראשון של רש"י, ד"ה אגיסטון, ופירוש שני של הערוך, בערך "אגיסטון" (קוהוט תשט"ו, כךך א, עמ' כה), הכוונה לשכיר בקרקע של גוי. אולם כפי שמעירים התוספות ד"ה אגיסטון אני בתוכה, גם עבודת שכיר בקרקע של גוי אסורה בשביעית,¹⁸ ועל כן התוספות מעדיפים את הפירוש השני של רש"י, ד"ה אגיסטון, שהכוונה לשכיר אצל בעל שדה יהודי, שהותרה לו העבודה בשדה בגלל הארנונא (על פי ההיתר של רבי ינאי המוזכר במסגרת ההלכתית של הסיפור). אבל יש לתמוה על פירוש זה, שאם הותר לבעל הבית לחרוש אין צורך ללמד זכות על החורש בטענה ששכיר הוא, אלא שיכול האיש להיות בעל השדה עצמו. על פי הפירוש הראשון של הערוך,¹⁹ משמעות "אגיסטון" היא "אנגריא" – עבודת כפייה. כלומר, החורש משועבד לעבודה זו בגלל הארנונה, וכך מתקשר תירוצם של שני החכמים למסגרת ההלכתית של הסיפור. פירוש זה מתאים להקשר, אך אינו מציג גיזרון למילה "אגיסטון". לאחרונה הציע עמית (תש"ע) שמילה זו מקבילה למילה "האסטו" בסיפור המקביל בירושלמי שביעית ד ב (לה ע"א), ושהיא גזורה ממילה יוונית שמשמעה "קדוש". בסיפור בירושלמי מילה זו באה בדברי הגערה לחורשים בשביעית, ומשמעות הגערה שהאדמה קדושה ואסור לחרוש בה. לדעת עמית המספר הבבלי לא הבין את המילה והעביר אותה לדברי ההגנה של החכמים על מעשיו של החורש.

מכל מקום ברור מן ההקשר שלדעת המספר "אגוסטעין אני בתוכה" הוא הסבר נאות לעבודת החורש, ויש בו כדי ללמד זכות עליו. ריש לקיש אינו מגיב

על דברי החכמים, ובשלב זה של הסיפור איננו יודעים אם קיבל את תירוצם. בשלב הבא ריש לקיש מבחין באדם זומר בכרם, מלאכה האסורה מן התורה (ויקרא כה ד: "וכרמך לא תזמר"), והוא שב ופונה אל החכמים ומסב את תשומת לבם אל העברה, בתקווה שהפעם יעירו לחוטא. אך גם הפעם שני החכמים מעלים השערה הדנה לכף זכות את הזומר:²⁰ הוא אינו עושה פעולה זו לתועלת הגפן, דבר האסור בשביעית, אלא מתכוון להשתמש בזמורות לְעֵקֶל בית הברד (זמורות הערוכות כמין סל, שמניחים עליו את הזיתים בבית הברד, והשמן הנסחט מהם מסתנן בין הזמורות), ופעולה זו מותרת גם בשביעית.

את הרעיון של אדם הזומר בשביעית ויכול לתרץ את מעשהו בטענה שהוא זקוק לזמורות לעקל בית הברד, לקח המספר מן הסיפור על רבי עקיבא בירושלמי שביעית ד א (לה ע"א):²¹ "ר' עקיבא עבד כשיטתיה,²² חמא חד איזמר כרמא, אמ' ליה: ולית אסיר? אמר ליה: לעקלין אנא בעי; 'הלב יודע אם לעקול אם לעקולקולת'".²³ בסיפור בירושלמי רבי עקיבא פונה ישירות לאיש הזומר. האיש מתרץ את מעשיו בטענה שהוא זקוק לזמורות, ורבי עקיבא עונה לו במשפט: "הלב יודע אם לעקול אם לעקולקולת". בסיפור "החשודים על השביעית" מתנהל הוויכוח בין ריש לקיש ושני החכמים. החכמים מציעים את התירוץ המכשיר את פעולתו של הזומר, וריש לקיש מגיב לדבריהם בדבריו של רבי עקיבא. שינוי זה בגרסה הבבלית מבלית את מגמת המספר: מוקד הסיפור אינו התנהגותם של החורש והזומר, אלא העימות בין ריש לקיש ושני החכמים. תשובתו של רבי עקיבא, הנאמרת גם בפי ריש לקיש, היא פתגם ידוע שמשמעותו: הלב יודע אם הכוונה לטוב או לרע. "עקל" בפתגם אינו קשור ל"עקל בית הברד",²⁴ ושילובו של הפתגם בסיפור יוצר משחק מילים בין שני ביטויים אלו.²⁵

כאמור לעיל, במעשה האיש החורש ריש לקיש אינו מגיב, ואין לדעת אם השתכנע מדברי שני החכמים או שלא העז להתווכח עמם בגלל מעמדם הבכיר. במעשה השני, הפתגם המצוטט בפי ריש לקיש רומז בבירור על הסתייגותו מן התירוץ המוצע.²⁶ בשלב זה נוצרת ציפייה בלב הקורא לפיתוח העלילה, כך שיתברר אם אכן התכוון האיש לזמורות בלבד או שעבר על איסור שביעית. אבל הסיפור ממשיך בתיאור המסע, ופעם נוספת מתברר לקורא כי מוקד הסיפור אינו התנהגותם של החורש והזומר אלא העימות המתמשך בין ריש לקיש ושני החכמים.²⁷

לאחר שני אירועים שבהם ריש לקיש דורש מן החכמים להעיר לעוברי עברה בעיניו, שני החכמים מחליטים שריש לקיש הוא טרדן, ומוטב למנוע את

החשודים על השביעית

נוכחותו במעמד העיבור. בהגיעם לעליית הגג, שבה יושב בית הדין לעבר את השנה²⁸, הם עולים בסולם לפני ריש לקיש, מאחר שמעמדם בכיר משלו, ומיד מסלקים את הסולם כדי למנוע מריש לקיש לעלות אחריהם.

סצנה זו קצרה מאוד בהשוואה לסצנות האחרות, ויש כאן אפקט אירוני, המדגיש שכל המסע הארוך של ריש לקיש היה לחינם. מטרת הצטרפותו של ריש לקיש למסעם של שני החכמים הייתה ללמוד את מעשה העיבור, וברגע אחד, עם משיכת הסולם, נמנעה נוכחותו במושב בית הדין. שלא כבסצנות האחרות בסיפור, שבכל אחת מהן בא דיאלוג (בין ריש לקיש לחכמים, בין ריש לקיש לרבי יוחנן, בין החכמים לרבי יוחנן), בסצנה זו אין דיבורים. החכמים אינם טורחים להסביר לריש לקיש את סירובם לאפשר לו לצפות במעמד העיבור, ואף אינם מודיעים לו על כוונתם, אלא מעמידים אותו לפתע בפני עובדה. התנהגותם מבטאת זלזול בריש לקיש, והוא מוצג באור מגוחך. הסיפור אינו אומר דבר על העיבור עצמו, ומכאן ניתן ללמוד שלא זה היה העניין שהעסיק את המספר, אלא שהייתה זו התנהגותו של ריש לקיש.

ריש לקיש חוזר נסער לארץ ישראל, מספר לרבי יוחנן את כל סיפור המעשה²⁹, ושואל אם בני אדם החשודים על השביעית כשרים לעבר את השנה. ב"חשודים על השביעית" הוא מתכוון לרבי חייה בר זרונקי ולרבי שמעון בן יהוצדק, שדנו לכף זכות את החורש והזומר. ריש לקיש אינו ממתין לתשובתו של רבי יוחנן, וממהר לענות לעצמו. רבי יוחנן שותק, ואולי אינו מספיק לענות בגלל שטף דיבורו של ריש לקיש, הממשיך לדבר ללא הפוגה.³⁰ ריש לקיש מנסה ל'הכשיר' את פעולת העיבור בעזרת תקדים, שבו שמעו חכמים שלושה רועי בקר משוחחים אודות תופעות מסוימות במזג האוויר שהיה בהן סימן שיש לעבר את השנה ועיברו את השנה (בבלי סנהדרין יח ע"ב). רבי יוחנן ממשיך לשתוק, וריש לקיש שב והופך בשאלה ומחליט ששני האירועים אינם דומים משום שבאירוע הקודם רועי הבקר, שלהם הוא ממשיל את שני החכמים, לא היו במניין בית הדין שעיבר את השנה, אך באירוע הזה שני החכמים החשודים בעיניו על השביעית היו במניין בית הדין. ומאחר שהם רשעים, גם אם עיברו כדין אין השנה מתעברת על ידם.³¹

בשלב זה רבי יוחנן מפר את שתיקתו ואומר שתי מילים: "דא עקא" (זו צרה). על פי פירושו של רש"י: "שאתה קורא אותן רשעים". עד לרגע זה שתק רבי יוחנן, אך כאשר שמע את ריש לקיש מכנה את שני החכמים הבכירים "רשעים" העיר לו במשפט קצר. תגובתו הקצרה של רבי יוחנן עומדת בניגוד

אירוני לשטף המלל של ריש לקיש, בדומה לניגוד האירוני שבין תיאור המסע הארוך לאסיה ובין הסצנה הקצרה של משיכת הסולם מריש לקיש. פירושו של רש"י לביטוי "דא עקא" עדיף בעיניי על פירושו של הרמ"ה: "זו צרה, שחכמים כאלו באין לידי חשד והשנה מתעברת על ידן". על פי פירוש הרמ"ה רבי יוחנן תומך בדעתו של ריש לקיש ומבקר את התנהגותם של החכמים. אולם אם נקבל פירוש זה קשה להבין מדוע המתין רבי יוחנן להגדרה "רשעים" כדי להביע תמיכה בדברי ריש לקיש במקום לענות מיד על שאלתו הראשונה שחשודים על השביעית אינם כשרים לעבר שנה. קשה להבין גם מדוע אין מסופר שרבי יוחנן הורה לבטל את העיבור; מדוע התלוננו החכמים לפני רבי יוחנן על שלא מחה על הכינוי "רועי בקר" בפי ריש לקיש במקום למחות על הסכמתו להגדרתם כרשעים; ומדוע ענה רבי יוחנן לתלונתם של החכמים על ריש לקיש בתשובה מבודחת במקום להוכיחם על התנהגותם (ראו דיון בהמשך).

השיחה בין ריש לקיש לרבי יוחנן הסתיימה במפח נפש נוסף של ריש לקיש. במסע לאסיה החכמים התעלמו מתלונותיו בנוגע לחורש ולזומר, בהגיעם לעליית הגג הושפל והושאר לפתע מחוץ לדיון, וכאשר התלונן לפני רבי יוחנן ננף בתשובה קצרה.

לאחר שהסתיימה שיחתם של ריש לקיש ורבי יוחנן ניגשו שני החכמים אל רבי יוחנן. הסיפור אינו מציין כיצד ידעו חכמים אלו את תוכן שיחתו עם ריש לקיש, וייתכן שהיו נוכחים בשיחה. ציינתי לעיל כי שני החכמים היו בכירים מריש לקיש. הם אלה שנשלחו לעבר את השנה והם שעלו לפניו לעליית הגג. ניתן היה לצפות שייגשו ראשונים אל רבי יוחנן, ועל כן יש לשער ששלושתם נכנסו ביחד לרבי יוחנן, אך ריש לקיש הנסער התפרץ וניגש ראשון לדבר עם רבי יוחנן.³² שני החכמים הביעו תרעומת על שריש לקיש קרא להם רועי בקר ורבי יוחנן לא העיר לו. מאחר ש"רועי בקר" הוא כינוי חמור פחות מ"רשעים", ברור ששני החכמים הבינו את תשובתו הקצרה של רבי יוחנן ("דא עקא") כנזיפה בריש לקיש בגין הכינוי רשעים ועל כן התלוננו רק על שתיקתו בתחילת הדברים.

רבי יוחנן ענה להם בכדיחות הדעת שגם אם ריש לקיש היה קורא להם רועי צאן, כינוי מעליב עוד יותר,³³ לא היה יודע מה לעשות. במילים אחרות, רבי יוחנן אמר לשני החכמים שאין צורך להתייחס ברצינות לדברי ריש לקיש. קשה להעלות על הדעת שתשובתו של רבי יוחנן לחכמים מביעה תמיכה בדברי ריש לקיש. אילו חשב שריש לקיש צודק, לא היה מסתפק בהצדקת הכינוי המעליב

החשודים על השביעית

“רועי בקר”, אלא שהיה פועל מפורשות לביטול העיבור, שנעשה בידי אנשים שאינם כשרים לכך (מאחר שהם חשודים על השביעית).³⁴ סיפור נוסף המנגיד רועי בקר ורועי צאן בדרך של קל וחומר מצוי בבבלי יבמות טז ע”א. יונתן בן הרקינס פנה בגסות לרבי עקיבא ואמר לו שעדיין לא הגיע לדרגת רועי בקר. במקום להיעלב ענה לו רבי עקיבא בבדיחות הדעת: “ואפילו לרועי צאן”.³⁵

על פי הניתוח שהצגתי עד כה, ריש לקיש מתואר בסיפור כטרדן הממהר לדון לכף חובה אנשים הנקלעים לדרכו, וזוכה ליחס מזלזל מצד החכמים שאליהם נלווה וגם מצד רבי יוחנן.³⁶ ניתוח זה נתמך בראיות מחוץ למסגרת הסיפור. ההקשר הרחב של ספרות חז”ל מציין לשבח את הנטייה לדון לכף זכות;³⁷ ההקשר ההלכתי שבמסגרתו בא הסיפור מזכיר את ההיתר של רבי ינאי לזרוע בשביעית משום ארנונה, וניתן לצפות לסיפור שידגים הקלה הלכתית בשביעית, ולא לסיפור המגנה עושי מלאכה בשביעית.

עוד חיזוק לתפיסה שהסיפור “החשודים על השביעית” רואה בחיוב את יחסם של שני החכמים לחורש ולזומר נמצא בסיפור מקביל בירושלמי שביעית ד ג (לה ע”ב).³⁸ סיפור זה אינו מקביל בדמויות ובעלילה אלא בעניין שבו הוא עוסק: היחס הראוי לעוברי עברה לכאורה בשביעית, והוא בא בהקשר הלכתי זהה: ההיתר של רבי ינאי בעקבות המסים הכבדים. בבבלי סנהדרין כו ע”א: “כד מכריז ר’ ינאי: פוקן זרעו בשביעיתא, מפני ארנונא”, ובירושלמי שביעית ד ב (לה ע”א): “בראשונה כשהיתה המלכות אונסת הורי ר’ ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה”.³⁹ בירושלמי שביעית ד ג (לה ע”ב) כתוב:⁴⁰

רבי חנינא [בר] פפא ור’ שמואל בר נחמן עברון על חד מחורשי שביעיות. אמ’ ליה ר’ שמואל בר נחמן: “אישר”.⁴¹ אמ’ ליה ר’ חנינא בר פפא: לא כן אילפן ר’ ולא אמרו העוברים” (תהלים קכט, ח) – [מכאן] שאסור לומר לחורשי שביעיות “אישר”? אמ’ ליה: לקרות את יודע, לדרוש אי אתה יודע: “ולא אמרו העוברים” – אילו אומות העולם, שהן עוברין מן העולם; “ולא אמרו” ליש’ ברכת ה’ אליכם” (שם). מה יש’ אומרין להם: “ברכנו אתכם בשם ה’” (שם), לא דייכם כל הברכות הבאות לעולם בשבילינו, ואין אתם אומ’ לנו: בואו וטלו לכם מן הברכות הללו, ולא עוד אלא שאתם מגלגלין עלינו פיסים וזימיות, גולגליות וארנוניות.⁴²

בסיפור זה מתואר מפגש של שני חכמים עם אדם החורש בשביעית, כמוהו כחורש בשביעית שראו ריש לקיש ושני החכמים בסיפור הבבלי. רבי שמואל

בר נחמן מברך את החורש, ורבי חנינא בר פפא מעיר לו שדרשת פסוק בתהלים מלמדת שאסור לברך חורשי שביעית. בתגובה לדברים אלה דורש רבי שמואל את הפסוק בכיוון אחר, ומסיים את דרשתו בדברי ביקורת על אומות העולם המטילות מסים שונים על עם ישראל. אף שדרשתו של רבי שמואל אינה מספקת הצדקה מפורשת למעשה החרישה או לדברי הברכה לחורש, יש בה רמז למקור ההיתר לחרישה, שהוא המסים הכבדים, וכך מתקשר הסיפור להיתר של רבי ינאי, הנידון בחלק ההלכתי של הסוגיה. הסיפור מסתיים ללא מחאה נוספת של רבי חנינא, ועל כן נראה שהוא מביע הערכה חיובית למעשה החורשים.⁴³

בסיפור "החשודים על השביעית" בבבלי סנהדרין אין קשר בין טענות ה"אגיסטון" ו"עקל בית הבר" ובין עניין המסים וההיתר של רבי ינאי.⁴⁴ לכן סביר להניח כי הסיפור בירושלמי על החורש בשביעית הוא הסיפור המקורי, וכי הסיפור בבבלי סנהדרין נוצר בהשראתו. בהקבלה למקור הירושלמי הוסמך הסיפור הבבלי להיתר של רבי ינאי, אף על פי שפרטי העלילה אינם מתקשרים להיתר זה.⁴⁵

יש להוסיף כי דמותו של ריש לקיש כפי שהיא מוצגת בסיפור "החשודים על השביעית" אינה מתיישבת עם דמותו כפי שהיא מצטיירת בסיפורים מן המסורת הארץ ישראלית. בשיר השירים רבה א לט ריש לקיש מוצג כאדם המקפיד מאוד להימנע מלשון הרע: "ר' אבהו וריש לקיש הוו עללין לחדא מדינתא דקיסרין. אמר ליה ר' אבהו לריש לקיש: מהו כן עלינן למדינתא דחירופיא וגידופיא? נחת ליה ריש לקיש מן חמרין וספא חלא ויהב בפומיה. א"ל: מהו כן? א"ל: אין הקב"ה רוצה במי שאומר דילטוריא על ישראל."⁴⁶ אף בתלמוד הבבלי מצוינת תכונה זו של ריש לקיש בשני מאמרים הבאים בשמו: "אמר ריש לקיש: החושד בכשרים לוקה בגופו" (בבלי שבת צ"ז ע"א);⁴⁷ "ואמר ריש לקיש: כל המספר לשון הרע – מגדיל עונות עד לשמים" (בבלי ערכין טו ע"ב).

התבטאויותיו של ריש לקיש נגד שני החכמים בסיפור סנהדרין אינן מתיישבות עם תיאורו במסורת הארץ ישראלית כאדם המקפיד מאוד על כבודו של תלמיד חכם. בירושלמי בבא קמא ח ו (ו ע"ג) מסופר שאדם אחד בייש את ר' יודה בר חנינה וריש לקיש קנס אותו בליטרה זהב. אפילו בתלמוד הבבלי מסופר במגילה כח ע"ב שריש לקיש הספיד במילים נרגשות תלמיד חכם בינוני, והתנהגות מכובדת זו מעומתת עם התנהגותו הלא ראויה של רב נחמן בר יצחק.

החשודים על השביעית

לסיכום הדיון בסיפור "החשודים על השביעית", נראה שסיפור זה הוא סיפור משני, שהוסב על ריש לקיש במהלך עיבוד בבלי תנייני. זאת לנוכח התמיהות ההלכתיות והכרונולוגיות העולות ממנו,⁴⁸ לנוכח ההקבלות לסיפורים בתלמוד הירושלמי, שבהם מוטיבים דומים אך דמויות שונות מן הדמויות המוזכרות בסיפור הבבלי⁴⁹ ולנוכח תיאור התנהגותו של ריש לקיש בסיפור הבבלי, השונה במוכהק מתיאור התנהגותו במקורות הארץ ישראליים. נראה שסיפור זה נתחבר כדי לגנות את ריש לקיש ולהציגו באור מגוחך ונלעג.

ד. סיפורי גינוי נוספים

סיפור "החשודים על השביעית" אינו הסיפור היחיד שבו המספר הבבלי מגנה את ריש לקיש.

ירושלמי מועד קטן ג א (פא ע"ד)

ר' שמעון בן לקיש הוה מעיני תינין בברברית. אתון ליסטיא וגנבון מינהון בליליא, ובסופא ארגש בהון. אמ' לון: ליהוון אילון עמא מחרמין. אמרון ליה: ייא ההוא גוברא מחרם. חש על נפשיה, אמ': ממון אינון חייבין לי, דילמא נפשן? נפק פרי בתריהון, אמ' לון: שרון לי, אמרון ליה: שרי לן ונן שריי לך. הדא אמרה: המנדה את מי שאינו צריך, ונידה אותו, נידווי נידוי. מי מתיר? לא כן תני, מת אחד ממנדין אין מתירין לו? אמ' ר' יהושע בן לוי: הדא דת אמר בשאין שם נשיא, אבל אם יש שם נשיא הנשיא מתיר.⁵¹

בבלי מועד קטן יז ע"א

ר' שמעון בן לקיש הוה קא מינטר פרדיסא. אתא ההוא גברא קא אכיל תיני. רמא ביה קלא, לא אשגח ביה. אמ' ליה: ליהוי ההוא גברא בשמתא. אמ' ליה: אדרבא, ליהוי ההוא גברא בשמתא! אם ממון נתחייבתי לך, נידוי מי נתחייבתי לך? אתא לבי מדרשא. אמרו ליה: שלו – נידוי, שלך – אינו נדוי. מאי תקנתאי? זיל לגביה דלשרי לך. לא ידענא ליה. [ז]יל גבי נשיאה דלישרי לך, דתניא: נידוהו ואינו יודע מי נדהו ילך אצל הנשיא, ויפר לו נידויו.

בסיפור שלעיל יש הקבלה ברורה בין גרסת הירושלמי לגרסת הבבלי, ואין ספק שאלו שתי גרסאות לסיפור אחד. העיבוד הבבלי למסורת הארץ ישראלית מציג את ריש לקיש באור שלילי.⁵⁰ שתי הגרסאות, הבבלית והארץ ישראלית, זהות

כרוב פרטי הסיפור. בשתיהן ריש לקיש שומר, בשתיהן אדם אחר או קבוצה גונבים תאנים, בשתיהן מכריז ריש לקיש נידוי על הגנב או על הגנבים, בשתיהן מכריזים עליו הגנב או הגנבים נידוי, ובשתיהן מסתיים הסיפור בלימוד ההלכה שאם אין המנדה מתיר את הנדר הנשיא מתיר. אולם הבדלים אחדים בין שתי הגרסאות מלמדים על מגמת המספר הבבלי: בגרסת הירושלמי גונבי התאנים הם "ליסטים", ואילו בגרסת הבבלי הגנב הוא אדם שאכל בלי רשות, ומעשה זה דרגת חומרתו פחותה. בגרסת הירושלמי, לאחר שהגנבים הכריזו עליו נידוי, חושש ריש לקיש שנידויים תקף, משום שהם חייבים לו ממון בלבד ולא הייתה הצדקה לנדוּתם, ועל כן הוא רודף אחריהם ומבקש את התרת הנידוי. הסיפור מסתיים ברוח טובה ואחר כך בא דיון בעניינים ההלכתיים שניתן ללמוד מפרטי הסיפור. ריש לקיש מוצג בסיפור כאדם מצפוני המסוגל להבין את טעותו ולתקנה. בגרסת הבבלי אוכל התאנים המכריז על נידוי חוזר של ריש לקיש משתמש בטיעון שהעלה ריש לקיש בגרסת הירושלמי: המחלוקת ביניהם היא בענייני ממון, ואין הצדקה לנידוי שהכריז ריש לקיש. למרבה הפלא בגרסת הבבלי ריש לקיש לא הבין בעצמו את הקושי בנידוי שהכריז ואף לא הבין את טיעונו של אוכל התאנים, והוא נאלץ לפנות לבית המדרש כדי להתייעץ בנוגע למעשה. שם הוא מגלה להפתעתו שנידוי של האיש תקף, ומאחר שאינו יכול לאתרו עליו לפנות לנשיא להתרת הנידוי. פרטי ההלכה הקשורים לסיפור נלמדים תוך הצגת ריש לקיש באור מגוחך, כאדם פזיז שאינו בקי בהלכה. קשה להניח שההבדלים בין גרסת הירושלמי לגרסת הבבלי הם מקריים. נראה שהסיפור הירושלמי עבר עיבוד מגמתי שהמעט בחומרת מעשהו של הגנב והקצין את הצגת טעותו של ריש לקיש.

בסיפור הידוע על רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי בבא מציעא פד ע"א ריש לקיש מוצג כאדם שהחל את דרכו בחיים כליסטים – פרט ביוגרפי המוזכר רק בסיפור זה בתלמוד הבבלי ובירושלמי אינו מוזכר כלל.⁵² גם רבי יוחנן מוצג בסיפור זה באור שלילי כעריץ, כאגוצנטרי וכחסר רחמים.⁵³ עוד תיאור שלילי של רבי יוחנן מצוי בסיפור על רב כהנא בבבלי בבא קמא קיז ע"א–ע"ב. רבי יוחנן מוצג באור נלעג, רב כהנא מתואר כעולה עליו בתורתו המלמד אותו את כל מה שהוא יודע. מגמתו של סיפור זה היא להראות את עליונות תורת בבל על תורת ארץ ישראל.⁵⁴

אני סבורה כי סיפור "החשודים על השביעית" בבבלי סנהדרין כו ע"א מצטרף לקבוצת הסיפורים שמנתי לעיל, שיש בהם גינוי לדמותו של ריש לקיש ובמקצתם גם לזו של רבי יוחנן. הסיפור מציג את ריש לקיש כאדם קפדן

החשודים על השביעית

וחשדן הדן בקלות לכף חובה, ואילו שני האמוראים שהלך עמם מחזיקים בכלל של "הוי דן את כל האדם לכף זכות". התנהגותו של ריש לקיש מגונה בעקיפין בשתיקה של רבי יוחנן, ובמפורש במילים "דא עקא". בסעיף הבא אדון בשאלה מדוע נמצאים בתלמוד הבבלי סיפורי גינוי חריפים לדמויותיהם של שני חכמים אלו – ריש לקיש ורבי יוחנן.

ה. הסבר ליחסם העוין של סיפורים בתלמוד הבבלי לריש לקיש ולרבי יוחנן

במקורות הארץ ישראלים יש עדויות אחדות העשויות להתפרש כגילויי עוינות כלפי יהודי בכל בבית מדרשו של רבי יוחנן.⁵⁵ במבט ראשון נראה שיש לקשור עדויות אלו למגמת הסיפורים בתלמוד הבבלי שהזכרתי לעיל, מגמת גינויים של ריש לקיש ושל רבי יוחנן. בירושלמי סנהדרין י א (כח ע"א) ריש לקיש אומר: "אם יאמר לי אדם שיש דברי הימים בבבל הרי אני הולך ומביאו משם".⁵⁶ רבי יוחנן נהג לכנות את תלמידיו הבבליים, כשהיה פונה אליהם או מדבר עליהם, "בבלייא" (בבלי).⁵⁷ בשיר השירים רבה ח יא מתוארים עימותים ישירים בין ריש לקיש ורבי יוחנן ובין העולים מבבל:

ר' יוחנן ור' שמואל בר נחמן. ר' יוחנן אמר: כתיב "ונתן ה' לך שם לב רגז" (דברים כח סה), כיון שעלו רוגזו ניתן ועלה עמהם, ר' שמואל אמר: "שמה לב רגז", כיון שעלו נתרפאו. ר"ל כד הוה חמי להון מצמתין בשוקא הוה אמר להון: בדרו גרמיכון,⁵⁸ א"ל: בעליתכם לא נעשיתם חומה וכאן באתם לעשות חומה. ר' יוחנן כד הוה חמי להון הוה מקנתר להון, אמר: מה נביא מקנתר להון שנאמר: "ימאסם אלהי כי לא שמעו לו" (הושע ט יז), ואנא לית אנא מקנתר להון?⁵⁹

ריש לקיש, כאשר היה רואה קבוצה של עולי בבל מתקהלת בשוק היה גוער בהם שיתפזרו, ומאשים אותם שלא עלו לארץ ישראל כחומה, כלומר בקבוצה גדולה ומגובשת כמו חומה, וכעת הם עומדים כחומה.⁶⁰ רבי יוחנן נהג לקנטר אותם. מן הפסוק המוזכר בדבריו ניתן ללמוד שאף הוא מכוון לביקורתו של ריש לקיש, משום שבחלקו השני של הפסוק בהושע כתוב: "ויהיו נדדים בגוים". פשטו של מקרא הוא שהנדודים בגוים הם עונש לעם, אך בדרשתו של רבי יוחנן זה חטאם של הגולים (המשך של "כי לא שמעו לו"), שבגללו מאס ה' בהם (ראו שלו תש"ן, עמ' 197).

מן הטענות בשיר השירים רבה ח יא אפשר להבין את הסיבה ליחסם של רבי יוחנן וריש לקיש כלפי הבבלים. אין כאן איבה אישית, אלא כעס על שאינם

עולים לארץ במספר גדול יותר. התרעומת נובעת מאהבת הארץ ומהרצון ליישבה. דרשות נוספות של ריש לקיש מציגות השקפה שבגולה אין לעם ישראל מנוח וכי יש לעודד את העלייה לארץ: איכה רבה א רטז (מהדורת בובר, עמ' 62):⁶¹

"היא ישבה בגוים לא מצאה מנוח" (איכה א ג), ר' יודן ב"ר נחמיה בשם ר' שמעון בן לקיש אמר: אלו מצאה מנוח לא היתה חוזרת, ודכוותיה:⁶² "ולא מצאה היונה מנוח" (בראשית ח ט), ודכוותיה: "ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכף רגלך" (דברים כח סה).

בראשית רבה עד א (מהדורת תיאודור-אלבק, כרך ב, עמ' 858):

ריש לקיש אמר בשם בר קפרא: מן הכא "נותן נשמה לעם עליה" (ישעיה מב ה), אמר לו הקב"ה: אתה אמרת: "חלקי בארץ החיים" (תהלים קמב ו), "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (בראשית לא ג). אביך מצפה לך, אמך מצפה לך, אני עצמי מצפה לך. ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש: נכסי חוץ לארץ אינן בכלל ברכה אלא משתשוב אל ארץ אבותיך אהיה עמך.

לצד האמירות העוינות לכאורה כלפי עולי בבל ניתן למצוא עדויות על יחס אוהד של ריש לקיש ורבי יוחנן לתלמידי חכמים בבבלים. ריש לקיש דיבר בשבחו של רבי חיייה הבבלי ואף צם שלוש מאות צומות כדי לראותו בחלום:

לא כן אמ' ר' אמי משם ר' שמעון בן לקיש: משעלו מן הגולה לא לקת פשתן ולא החמיץ יין ונתנו עיניהן בזכות ר' חיייה הגדול ובניו. (ירושלמי מעשר שני ה יג [נו ע"ד])

ר' שמעון בן לקיש צם תלת מאתן צומין למיחמי ר' חיייה רובה ולא חמתיה, ובסיפא שרי מצטער. אמ': מה הוה לעי באוריתא סגין מיניי? אמרין ליה: ריבץ תורה בישי' יותר ממך, ולא עוד אלא דהוה גלי. אמ' לון: ואנא לא הוינא גלי? אמרין ליה: את הויתא גלי מילף והוא הוה גלי מלפא.⁶³ (ירושלמי כתובות יב ג [לה ע"א])

אף בתלמוד הבבלי מסופר על יחס אוהד שהפגין ריש לקיש כלפי חכמים בבליים כבמאמר הבא בשמו בבבלי סוכה כ ע"א: "דאמר ריש לקיש: הריני כפרת רבי חייא ובניו. שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה, חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא

החשודים על השביעית

ובניו ויסדוה". בירושלמי שביעית ו א (לו ע"ד) מסופר על ריש לקיש שהגיע לבוצרה ואנשי המקום ביקשו ממנו לבחור להם אדם שישמש כדרשן, כדיין, כמלמד וכחזן, אדם שידאג לכל צרכיה הרוחניים של הקהילה. ריש לקיש ראה בבלי אחד (מבני הישיבה) ואמר לו: "חמית לך חד אתר טב".⁶⁴ על רבי יוחנן מסופר שפנה לתלמידו הבבלי חייא בר אבא בכינוי חיבה "חייא ברי" (ויקרא רבה ל א, מהדורת מרגליות עמ' תרפח–תרפט), וכן מסופר שרצה לבוא לבבל לראות את שמואל (ירושלמי שבת ו י [ח ע"ג]).⁶⁵

הסיפורים המתארים יחס עויין לעולי בבל בארץ ישראל אכן משקפים מציאות של מתח מסוים בין יושבי ארץ ישראל ובין העולים. זהו מתח טבעי בתקופות של הגירה, אבל בסך הכול העולים מבבל נקלטו יפה ותלמידי החכמים שעלו הצליחו בלימודיהם בישיבות ארץ ישראל.⁶⁶ דווקא בתלמוד הבבלי באות אמירות אנטי-בבליות חריפות יותר מהאמירות האנטי-בבליות במקורות הארץ ישראליים. ראו, למשל, מקבץ של אמירות מסוג זה בבבלי סנהדרין כד ע"א:⁶⁷

אמ' ר' הושעיה: מאי דכתי' "ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים" (זכריה יא ז)? נעם – אלו תלמידי חכמ' שבארץ-ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה, חבלים – אלו תלמידי חכמ' שבבבל, שמחבלין זה את זה בהלכה [...] ואמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: זו חנופה וגסות הרוח שירדה מארץ-ישראל לבבל [...] בבל – אמ' ר' יוחנן: כלולה במקרא, כלולה במשנה, כלולה בתלמוד. "במשכים הושיבני עולם" (איכה ג ו). אמ' ר' ירמיה: זה תלמודה שלבבל.

ההתבטאות החמורה ביותר מיוחסת לריש לקיש במסגרת סיפור בבבלי יומא ט ע"ב:⁶⁸

ריש לקיש הוה קא סחי מיא בירדן. אזל רבה בר בר חנה, יהב ליה ידא. אמ' ליה: מאלהא! סנינא לכו,⁶⁹ דכת' "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז" (שיר השירים ח ט). אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם בימי עזרא – נמשלתם בכסף שאין רקב שולט בו. עכשו שעליתם בדלות – נמשלתם בארז שרקב שולט בו.

ריש לקיש רוחץ בירדן, ורבה בר בר חנה מושיט לו יד לעזרה. בתגובה מטיח בו ריש לקיש דברים קשים, מצהיר על שנאתו לבבלים ומצדיק את השנאה להם

בטענה שלא עלו כחומה בימי עזרא. סיפור מקומם זה הוא ככל הנראה הרחבה של התיאור הקצר בשיר השירים רבה ח יא שהבאתי לעיל. במקור הארץ ישראלי מתרעם ריש לקיש על שיושבי בבל לא עלו בהמוניהם לארץ ישראל ("בעליתכם לא נעשיתם חומה"), אך אינו מבטא שנאה כלפיהם. העיבוד הבבלי הוסיף לו את ההתבטאות החריפה "מאלהא! סנינא לכו", וכל החוקרים המציינים את שנאתו המיוחדת של ריש לקיש לבבלים נסמכים על סיפור זה,⁷⁰ אף על פי שהוא עיבוד ספרותי ואיננו מעשה היסטורי.⁷¹

הסיפור בבבלי יומא ט ע"ב מצטרף לסיפורים מן התלמוד הבבלי שהצגתי בסעיף הקודם, שיש בהם גינוי לדמותו של ריש לקיש ושמציינים את דמותו בשונה מתיאורה במקורות הארץ ישראליים. במקור הארץ ישראלי (שיר השירים רבה) ריש לקיש פונה לקבוצת עולי בבל בשוק. המספר הבבלי החליף קבוצה אלמונית זו בדמות של תלמיד חכם, המושיט ידו לריש לקיש, וכך הקצין את התוקפנות שבדברי ריש לקיש ואף הוסיף לה היבט של גסות רוח. ההתבטאויות האנטי-בבליות הבאות במקורות הארץ ישראליים בשם ריש לקיש ורבי יוחנן מתונות, וניתן, כאמור, לנמקן בשאיפה ליישוב ארץ ישראל. העדויות במקורות אלה על יחס של כבוד וחיבה רבות מן העדויות השליליות. הסיפור מבבלי יומא ט ע"ב שהזכרתי לעיל העצים את תיאור היחס השלילי לבבל⁷² ויצר רושם מוטעה של עוינות מצד ריש לקיש כלפי הבבלים. מכאן שגישתם העוינת לכאורה של ריש לקיש ושל רבי יוחנן לבבל אינה הסיבה ליחסם העוין של מחברי הסיפורים שלעיל בתלמוד הבבלי כלפי השניים, אלא שהתיאורים שעולה מתוכם גישה עוינת של השניים לבבל הם תוצר של עוינות המספרים הבבליים כלפיהם.

נראה שיש לתלות את הסיבה ליחסם העוין של הסיפורים הבבליים, שנזכרו לעיל, לריש לקיש ולרבי יוחנן, בהיותם גדולי עולם,⁷³ עמודי התווך של התלמוד הירושלמי,⁷⁴ וברצונם של הבבלים לנגח את תלמודה של ארץ ישראל, בבחינת אם גדולי אמוראי ארץ ישראל מוצגים בדרך ביקורתית, קל וחומר שכל האחרים אינם ראויים.⁷⁵

בדבריהם המתונים של ריש לקיש ושל רבי יוחנן במקורות הארץ ישראליים אין ולו מקצת גסות הרוח שמיוחסת לרבי יונתן בסרבו ללמד תורה לבבלי:

ר' שמלאי אתא גבי ר' יונתן, אמ' ליה: אלפן אגדה, אמ' ליה:⁷⁶ מסורת בידי מאבותיי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, שהן גסי רוח

החשודים על השביעית

ומעוטי תורה, ואת נהרדעאי ודר בדרום. (ירושלמי פסחים ה ג [לב ע"א])

לפי דברים אלה רבי יונתן אינו מסתפק באמירות בוטות, אלא שהוא מסרב בפועל ללמד תלמיד חכם בבלי. דבר מעין זה לא סופר מעולם על ריש לקיש או על רבי יוחנן במקורות הארץ־ישראליים.⁷⁷ ובכל זאת אין בתלמוד הבבלי סיפורים בגנות רבי יונתן, משום שסיפורים כאלה אינם יכולים לסייע בניגוח תלמודה של ארץ ישראל באמצעות גינוי גדולי חכמיה.

1. סוף דבר

במאמר זה הראיתי כי הסיפור בבבלי סנהדרין כו ע"א שייך לסוג הספרותי של "סיפורי כף זכות". הסיפור מגנה את ריש לקיש על שלא דן לכף זכות, ומציג את דמותו באור מגוחך. הניתוח שהצגתי פותח פתח לזיהויה של מגמה בבלית כללית בעיצוב דמותם של ריש לקיש ושל רבי יוחנן בתלמוד הבבלי. דנתי בסיפורים נוספים בתלמוד הבבלי המגנים את ריש לקיש ואת רבי יוחנן, גדולי האמוראים בארץ ישראל, וטענתי שהסיבה למגמת הגינוי היא הרצון להחליש את מעמדם של חכמי ארץ ישראל ושל התלמוד הירושלמי ולחזק את מעמדו של התלמוד הבבלי.

מעמדו הבולט של התלמוד הבבלי וכוחם של הסיפורים – בייחוד הסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי בבא מציעא פד ע"א וסיפור הפגישה על הירדן בבבלי יומא ט ע"ב – עיצבו בקרב קוראי התלמוד דמות של ריש לקיש השונה במאוד מן הדמות המשתקפת במקורות הארץ־ישראליים. ריש לקיש מוכר בעיקר כשוודד שחזר בתשובה וכאדם שרחש שנאה חריגה לעולי בבל, ומידע זה אינו אלא תוצר של יצירה ספרותית תניינית ומגמתית.

עם זאת, גם בתלמוד הבבלי יש סיפורים חיוביים על ריש לקיש. פעמיים מעמת הבבלי התנהגות ראויה של ריש לקיש עם התנהגות מגונה של חסיד בבלי ומשבח את ריש לקיש בביטוי "תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל":⁷⁸ בבבלי מגילה כח ע"ב משבחים את ריש לקיש על גילוי כבוד לתלמידי חכמים⁷⁹ ובבבלי חולין קכב ע"א משבחים אותו על הכרת הטוב.⁸⁰ על גדולתו בתורה של ריש לקיש מסופר בבבלי סנהדרין כד ע"א: "והאמר עולא: הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה". עורכי התלמוד הבבלי לא יכלו להתעלם מגדולתו של ריש לקיש בתורה וממידותיו הטובות, והם מצטטים את מאמריו הרבים ואף מספרים עליו סיפורי שבח. את

הגיגיו העקיף של ריש לקיש בסיפורי התלמוד הבבלי אפשר להבין מתוך הכרת המגמה לנגח את חכמי ארץ ישראל כדי להראות את עליונות תורת בבל.

הערות

- * תודתי נתונה לר"ר אהרן עמית, לר"ר יעל שמש ולקורא המעריך של כתב העת "תעודה" על הערותיהם המועילות למאמר זה.
- 1 ראו דיון בסיפא של דברי יהושע בן פרחיה ובמקבילותיו אצל שפרבר (תשנ"ד) עמ' 103–104.
 - 2 דיון מקיף בסיפורים אלו ראו אצל ולר ורצבי (תשס"ז, עמ' 41–57); מאיר (תשנ"ג).
 - 3 הסיפור הראשון בבבלי שבת קכז ע"ב.
 - 4 שני הסיפורים העוקבים בבבלי שבת קכז ע"ב, וסיפורים דומים באבות דרבי נתן נ"א ח (מהדורת שכטר עמ' 37); נ"ב יט (מהדורת שכטר עמ' 40–42).
 - 5 המעשה באבא אומנא בבבלי תענית כא ע"ב–כב ע"א.
 - 6 מסכת דרך ארץ, פרקי בן עזאי ד ב (מהדורת היגר עמ' 200–201).
 - 7 המעשה בארץ, פרקי בן עזאי ד ב (מהדורת היגר עמ' 200–201).
 - 8 כמו בסיפור על השכיר בבבלי שבת קכז ע"ב.
 - 9 חוץ מהסיפור על אבא אומנא בבבלי תענית, שבו אכן גנבו תלמידי החכמים את רכושו כדי להעמידו בניסיון: האם ידון אותם לכף זכות. בסיפור על הלל הזקן ואשתו אומר הלל שדן אותה לכף זכות, אך אינו מציין מה ההסבר שעליו חשב לפני ששאל לפשר מעשיה.
 - 10 בסיפורים בבבלי שבת קכז ע"ב דברי השבח נאמרים מפיה של הדמות החשודה לכאורה, המברכת את הדמות השנייה שהמקום ידון אותה לכף זכות, כשם שהיא עצמה דנה את הדמות החשודה לכף זכות. בסיפור על אבא אומנא בבבלי תענית משתמע השבח מן העובדה שיש כאן העמדה בניסיון, ואבא אומנא עמד בניסיון ולא חשד בהם. בסיפור על הלל הזקן ואשתו השבח משתמע מדברי ההקדמה לסיפור המעשה: "לא יהא אדם קפדן בתוך סעודה". הסיפורים שהזכרתי לעיל שייכים לסוג הספרותי של סיפורי מעשי חכמים. בסיפור דרשני על סיפור חנה ועלי בשמואל א א מוצג דגם סיפור הפוך: עלי דן שם את חנה לכף חובה, וחנה מוכיחה אותו על כך (בבלי ברכות לא ע"ב).
 - 11 נוסח הסיפור על פי כ"י יד הרב הרצוג. לדיון בכתב יד זה ראו סבתו (תשנ"ח). הוספתי לטקסט סימני פיסוק וחילקתי לפסקאות. להלן, בניחוח הסיפור, אני מעירה על שינויים חשובים בעדי הנוסח האחרים.
 - 12 תרגום: רבי חיה בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק היו הולכים לעבר שנה באסיא (על פי ההמשך, מעשה זה אירע בשנת שמיטה). הצטרף אליהם ריש לקיש, אמר: אלך ואראה כיצד עושים הלכה למעשה (את עיבור השנה). בלכתם ראה (ריש לקיש) אדם אחד חורש. אמר לו (בגרסאות אחרות "להם", כלומר לשני החכמים, ראו להלן, הערה 16): כוהן וחורש! אמרו לו: יכול לומר: אגוסטעין אני בתוכה (בגרסאות אחרות "אגיסטון", בכתיבים שונים! לפירוש "אגיסטון" ראו דיון בסעיף הבא). עוד ראה (ריש לקיש) אדם אחד זומר. אמר לו (בגרסאות אחרות "להם"): כוהן וזומר! אמרו לו: יכול לומר לך: לעקל בית הבוד אני צריך. אמר להם: "הלב יודע אם לעקל בית הבוד ואם לעקלקלות" (על נוסח הפתגם ראו להלן, דיון והערה 24). (שואלת הגמרא:) איזו (טענה) אמר להם בתחילה? אם נאמר שהראשונה (הטענה) שנזכרה ראשונה: כוהן וחורש) אמר להם בתחילה – הרי גם (במעשה השני) יכלו לומר לו לאגוסטעין הוא בתוכה! אלא: זה (כוהן וזומר) אמר להם תחילה (ועל זה השיבו החכמים שיכול לומר: לעקל בית הבוד), וחזר ואמר להם זה (כוהן וחורש, ועל זה ענו שיכול לומר: אגוסטעין אני

החשודים על השביעית

בתוכה). (ועוד שואלת הגמרא:) מה שונה כוהן (מדוע חשב ריש לקיש שהאנשים שראו הם כוהנים)? משום שחשודים (הכוהנים) על השביעית. ששנינו: "סאה שלתרומה שנפלה למאה שלשביעית – תעלה, פחות ממאה – ירקבו". והיינו מקשים בה: מדוע ירקבו? ימכרנו לכוהנים בדמי תרומה, חוץ מדמי אותה סאה! ואמר רבי חייה בר אמי משמו של עולא: זאת אומרת (מכאן ניתן ללמוד) שנחשדו כוהנים על שביעית. אמרו (שני החכמים): טרדן הוא. כאשר הגיעו לשם (לעליית הגג ששם היו מעבריים את השנה) עלו לגג וסילקו את הסולם מלפניו (כדי שריש לקיש לא יוכל לעלות אחריהם). בא ריש לקיש לפני רבי יוחנן, אמר לו: בני אדם הללו החשודים על השביעית, כשרים לעבר את השנה? חזר ואמר: זה לא קשה לי, בדומה לשלושה רועי בקר (אירוע המתואר בבבלי סנהדרין יח ע"ב), והחכמים סמכו עליהם. חזר ואמר (ריש לקיש): והאם דומה (האירוע)? שם – נמנו חכמים ועיברו את השנה, אבל כאן – היה לו קשר רשעים (שני החכמים, החשודים על השביעית בעיני ריש לקיש, היו בין הדיינים שעיברו את השנה), וקשר רשעים אינו מן המניין. אמר רבי יוחנן: זו צרה. כשבאו (שני החכמים) לפני רבי יוחנן אמרו לו: קרא לנו (ריש לקיש) בפניך רועי בקר ולא מחית בו? אמר להם: אילו קרא לכם רועי צאן מה אעשה לכם?

13 בסיפור זה דנו חוקרים רבים, אך אלה עסקו בעיקר בקשיים ההלכתיים הקשורים בו או בשאלות נוסח ופרשנות. עמית (Amit 2006) מציג דיון בשאלת התהוותו ודרך עריכתו של הסיפור, ואילו עניינו של מאמרי הוא ניתוח ספרותי של הסיפור בצורתו הסופית. לניתוח ספרותי אחר של הסיפור השלם ראו לאו (1997). הוא מתמקד במסר החינוכי של הסיפור: מהו היחס הרצוי לעוברי עברה – תוכחה או שתיקה. לדעתו, החורש והזומר בסיפור הם אכן עבריינים ושני החכמים התעלמו בכוונה ממעשיהם, ואילו לדעתי המספר מעמעם את המידע ביחס לאופי פעולתם של החורש והזומר, מאחר שמטרת הסיפור היא לעמת אנשים הדנים לכף זכות (שני החכמים) מול אדם הדין לכף חובה (ריש לקיש) ולגנות את התנהגותו של האחרון.

14 פרט זה בסיפור מעלה שני קשיים הלכתיים. האחד – אסיא נמצאת בחוץ לארץ, והרי נאמר בבבלי סנהדרין יא ע"ב: "אין מעברין את השנים אלא ביהודה", והשני – אסור לעבר את השנה בשנת שמיטה (שם יב ע"א: "אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית"). על כן סוברים בעלי התוספות ד"ה לעבר השנה בעסיא שלא הלכו לעבר את השנה אלא רק לחשב את העיבור, אף על פי שמן הסיפור מסתבר שהלכו לעבר את השנה ממש. כפי שמראה עמית (Amit 2006), הסיפור הבבלי התחבר על ידי איחוד והרחבה של סיפורים נפרדים בירושלמי. הקשיים ההלכתיים נוצרו מעירוב של סיפורים על עבודה בשמיטה (ירושלמי שביעית ד א–ב [לה ע"א]), על דחיית ריש לקיש מעיבור השנה (סנהדרין א ב [יח ע"ג]), ועל עיבור שנה באסיא (תוספתא מגילה ב ה). יש להעיר שבתקופה הקדומה עיברו את השנה בעיקר על פי סימני האביב ונעזרו בעוד שיקולים, ובהם השיקול שלא לעבר בשנת שמיטה (בבלי סנהדרין יא ע"ב–יב ע"א), אך הירושלמי מעיר בדיונו המקביל על עיבור בשביעית (סנהדרין א ב [יח ע"ד], מקבילות בירושלמי פאה ה א [יח ע"ד]; שקלים א ב [מו ע"א]): "ואם עיבורה הרי זו מעוברת", ובהמשך: "אבל משתהיר ר' ליקח ירק חמוצה לארץ לארץ היא שביעית היא שאר שני שבוע". בנוגע לעיבור בחוץ לארץ מעיר הירושלמי בסוף הדיון בסנהדרין א ב (יט ע"א): "אבל בשאינן יכולין לעבר בארץ–יש שמעברין אותה בחוצה לארץ. ירמיה עיבר בחוצה לארץ, יחזקאל עיבר חוצה לארץ, ברוך בן נריה עיבר בחוצה לארץ". לעניין עיבור בחוץ לארץ יש גם מקור תנאי (תוספתא מגילה ב ה) המעיד על רבי מאיר שעיבר באסיא. לכן אין אלו הפרות הלכתיות חמורות, אלא הפרות אפשריות שהדיון בירושלמי סנהדרין מעיד על קיומן. ועוד יש לומר שסיפור החשודים על השביעית אינו מגנה את ההפרות ההלכתיות ואינו עוסק בהן. על פי סופו של הסיפור, ההליכה לאסיא הייתה על

- דעתו של רבי יוחנן, והחכמים מתייצבים לפניו לאחר שחזרו. ריש לקיש אינו מתלונן על מעשה העיבור באסיא, אלא על העובדה ששני החכמים לא גינו את העובדים בשביעית.
- 15 סברתו של ריש לקיש שהאיש הוא כוהן מוסברת בהערת הסתמא דגמרא שכוהנים נחשדו על השביעית ("ומאי שנא כהן דינקט? משום דחשידי אשביעית"). הערת הגמרא נסמכת על ברייתא, שיש לה מקבילה בתוספתא תרומות ו ג. לביאור העניין ראו ליברמן (תשט"ו, עמ' 379–381).
- 16 בכ"י יד הרב הרצוג כתוב "אמ' ליה" (גם במעשה החורש וגם במעשה הזומר). על פי גרסה זו, ריש לקיש פונה בדברי התלונה שלו ישירות לאדם המבצע את העברה לכאורה. על פי עדי הנוסח האחרים ריש לקיש פונה אל החכמים, וגרסה זו נוסף בהם. החורש והזומר משמשים רקע לעימות בין ריש לקיש לשני החכמים, ועימות זה הוא עניינו העיקרי של הסיפור. כפי שמעיר סבתו (תשנ"ח, עמ' 170) גרסת רוב עדי הנוסח משתמעת גם מפירושו של הגאון (טויבש תשכ"ז, עמ' רי): "אל תחרישו ממנו". נראה מן הסיפור ששני החכמים היו במעמד בכיר מזה של ריש לקיש. הם אלה שנסלחו לעבר את השנה, ריש לקיש רק הצטרף אליהם ללמוד את העניין, והם עלו עלליית הגג לפניו (ועל כן יכלו לסלק את הסולם ולמנוע את עלייתו של ריש לקיש). לכן סביר שריש לקיש יבקש מהם לנזוף במי שנראה בעיניו כחוטא, ולא יעשה זאת בעצמו.
- 17 כאמור, בכתיבי היד יש כתיבים שונים למילה זו. בדיון להלן אני משתמשת בכתיב "אגיסטון", משום שכך נכתבת המילה במילונים ובפירושים לסיפור.
- 18 לפי בבלי גיטין סב ע"א: "אין עודרין עם הגוי בשביעית".
- 19 מקביל לפירושו של הגאון (ראו לעיל, הערה 16).
- 20 בדפוס וילנה כתוב "אמר לו" אחרי המילים "כהן זומר", אך אין ספק שזו טעות, שהרי תוכן הדברים הוא תשובת החכמים לריש לקיש, ותשובה זו פותחת ב-"יכול לומר", כמו בתשובה שניתנה במעשה החורש. בכל עדי הנוסח האחרים כתוב "אמרו לו" (בשינויי גרסה קלים).
- 21 השוו עמית (Amit 2006). כל הטקסטים מן הירושלמי מצוטטים במאמר על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית.
- 22 על פי פליקס (תש"ם, עמ' 221) יש לגרוס כאן "עבר בשמיטה" (וכך תרגמתי בהערה הבאה).
- 23 תרגום: רבי עקיבא עבר בשמיטה, ראה (אדם) אחד זומר את הכרם. אמר לו: ולא אסור? אמר לו (הזומר): לזמורות אני צריך. (אמר לו רבי עקיבא): "הלב יודע אם לעקול אם לעקלקלות".
- 24 כך מוכח מהיקרותו של הפתגם בתוספתא שביעית ג ח. לכן נראה כי גרסתו של כ"י יד הרב הרצוג: "הלב יודע אם לעקל בית הברד ואם לעקלקלות" אינה מקורית, אף על פי שהיא נתמכת בגרסתו של הרמ"ה. כל עדי הנוסח האחרים גורסים: "הלב יודע אם לעקל (ו)אם לעקלקלות".
- 25 ראו ליברמן (תרצ"ז, עמ' 227). גוטליב (תשמ"ט) מחזק את דברי ליברמן שזה פתגם קדום. לדעתו הפתגם היה שגור בפי העם במאות הראשונות לפני הספירה.
- 26 הרצף העלילתי של הסיפור מופסק בהערת הסתמא דגמרא, הקובעת שמעשה האיש הזומר התרחש לפני מעשה האיש החורש, שאם לא כן, יכלו החכמים לתרץ גם במעשה האיש הזומר שהוא אגיסטון בתוכה. לעומת זאת, התירוצ "לעקל בית הברד" מתאים רק למעשה הזומר, ועל כן אם מעשה החורש התרחש אחריו נאלצו להמציא לו תירוץ מסוג שונה. אולם עלילת סיפור מופעלת על ידי כללי היגיון שונים מאלו של דיון הלכתי. העלילה בנויה על עליית מתח הדרגתית, ומעשה הזומר מעלה את המתח בין ריש לקיש לחכמים, משום שכאן לראשונה מבטא ריש לקיש את מורת רוחו מנטייתם ללמד זכות על עבריינים לכאורה. התירוצ "לעקל בית הברד" מאפשר את שילוב הפתגם "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" (שבו מביע ריש לקיש במרומז את ביקורתו), ועל כן מסתבר כי הסיפור מביא את האירועים על פי סדר

החשודים על השביעית

התרחשותם (הכוונה להתרחשותם במסגרת הסיפור, שכן על פי טענתי סיפור זה אינו תיאור היסטורי, אלא יצירה ספרותית).

27 לאו (1977) סבור כי תשובתם של החכמים לריש לקיש בשני האירועים אינה משכנעת, משום שבמקום לטעון שהאיש "יכול לומר", היה עליהם לפנות לעובר העברה ולברר את פשר מעשיו. אולם מן הסיפורים העוסקים בעיקרון של "דן לכף זכות" (ראו סעיף המבוא) ניתן ללמוד כי הדמות הדנה לכף זכות וזוכה לשבח על התנהגותה אינה מבקשת כל הסבר מן הדמות העוברת לכאורה את העברה, וכי הבירור נערך לבקשת הדמות השנייה, השואלת את הדמות הראשונה במה חשדה בה (ראו גם דיון בהערה 37 להלן).

28 עיבור השנה נעשה בעליית גג; ראו בבלי סנהדרין יא ע"א.

29 שתי עובדות אלו אינן נזכרות בסיפור, אך הן מתחייבות מן העלילה. הסיפור אינו מציין שרבי יוחנן הצטרף למסע, ועל כן מסתבר שהשיחה עמו נערכה אחרי שחזרו, והמספר השמיט את תיאור החזרה משום שהיא מובנת מאליה. וכן ברור כי ריש לקיש סיפר לרבי יוחנן את כל פרטי המסע, שאם לא כן לא היה רבי יוחנן יכול להבין מדוע רואה ריש לקיש בשני החכמים חשודים על השביעית. יש להעיר כי ההתייצבות לפני רבי יוחנן בסוף הסיפור היא מוטיב ספרותי, המצוי גם בסיפורים אחרים. בכל הסיפורים הללו סצנת הסיום פותחת במשפט "כי" אתא לקמיה דרבי יוחנן", ורבי יוחנן מגיב על האירוע המתואר לפני כן, אף על פי שהסיפור אינו מציין במפורש כי רבי יוחנן קיבל דיווח על מה שאירע. כך בסיפור על ריש לקיש שהיה רוחץ בירדן (בבלי יומא ט ע"ב); בסיפור על רבי חייא בר אבא (בבלי יבמות מו ע"א); בסיפור על עולא שעלה לארץ ישראל (בבלי נדרים כב ע"א); ובסיפור על רבי יהודה נשיאה וריש לקיש (בבלי בבא בתרא ז ע"ב). קלמין (1994, Kalmin, עמ' 87–91) מונה את סיפור החשודים על השביעית בקבוצת סיפורים בעלי המוטיבים האלה: חכם זוטר מגיע למקום מרוחק, רואה הפרה של ההלכה, מוחה או שותק ומדווח אחר כך לחכם בכיר (ברוב הסיפורים הבכיר הוא רבי יוחנן). החכם הבכיר מחווה את דעתו על המעשה, מאשר את התנהגותו של החכם הזוטר או חולק עליה. יש להעיר כי סיפור החשודים על השביעית שונה מסיפורים אלה, משום שבסיפור זה אין ריש לקיש דן לפני רבי יוחנן במעשיהם של החורש והזומר, אלא במעשיהם של שני החכמים שאתם הלך. הברל נוסף הוא שבכל הסיפורים האחרים תגובתו של החכם הבכיר חד משמעית, ואילו בסיפור החשודים על השביעית תגובתו של רבי יוחנן מעורפלת.

30 בנוסח כ"י קרלסרוהא וריכלין 2 כתוב אחרי שאלתו הראשונה של ריש לקיש ("בני אדם החשודין על השביעית כשירין לעבר שנה?"): "ולא א"ל ולא מידי" (ולא אמר לו מאומה). גרסה זו מבליטה בניסוח מפורש את העובדה שרבי יוחנן לא ענה לריש לקיש.

31 בלשונו של רש"י: "והיאך אנו סומכין על מנין זה לעשות כדבריהם, ואפילו אי הן עושין עבור כדן וכדת, אין השנה מתעברת על ידיהן, דבעינן בית דין מימין וזה אינו מנין".

32 יש להוסיף כי רבי שמעון בן יהוצדק היה ככל הנראה רבו של רבי יוחנן (ראו בכר תרפ"ה–תרצ"ח כרך ראשון, חלק ראשון, עמ' 119–120). ועל כן תמהו בעלי התוספות (גדה י ע"ב, ד"ה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק): "משמע שהיה רבו, ובפרק זה בורר (בבלי סנהדרין כו ע"א) קרי ליה ר"ל ר"ש בן יהוצדק רועי קר, ולא היה מוחה ר' יוחנן על כבוד רבו, ואומר ר"ת דתרי הוו (שהיו שני רבי שמעון בן יהוצדק)". אמנם רבי שמעון בן יהוצדק מתואר בסיפור כחכם במעמד בכיר, אך רבי יוחנן נראה במעמד בכיר ממנו, ואילו היה תלמידו של רבי שמעון, הייתה תלונתם של שני החכמים מנוסחת אחרת. אם לא נניח שהיו שני רבי שמעון בן יהוצדק, ניתן להוסיף תמיהה זו לתמיהות האחרות המערערות את אמינותו ההיסטורית של הסיפור (ראו לעיל, הערה 14, לתיאור הקשיים ההלכתיים העולים מן הסיפור).

- 33 בריון בפסולי עדות בבבלי סנהדרין כה ע"ב מבחין רבא בין רועי בהמה דקה, הפסולים בארץ ישראל אך כשרים בחו"ל, ובין רועי בהמה גסה הכשרים אפילו בארץ ישראל.
- 34 לכאורה אפשר למצוא חיזוק לדעה שרבי יוחנן אינו מצדיק את ריש לקיש בירושלמי כלאים ח א (לא ע"ב): "דר' לעזר אמ': לוקין על ידי חרישה בשביעית, רבי יוחנן אמ': אין לוקין על ידי חרישה בשביעית". אולם לא ברור אם המספר הבבלי ידע זאת, משום שבבבלי מועד קטן ג ע"א המחלוקת מצוטטת מבלי לציין מי אמר שלוקה ומי אמר שלא לוקה.
- 35 המהרש"א מציין מקבילה זו בפרושו לסיפור החשודים על השביעית, אך לדעתו משמעות הערתו של רבי יוחנן היא שמצוי בדברי תלמידי חכמים שמקפחים זה את זה בלשון זו, ואין צורך להקפיד על כך. אולם הסיפור ביבמות מתאר גסות יוצאת דופן של אדם המוגדר כ"בכור שטן", וקשה להניח שרבי יוחנן ייסמך על סיפור זה כדי להצדיק כינוי מעליב של ריש לקיש.
- 36 לאו (1977) סבור כי התנהגותו של ריש לקיש בסיפור מאפיינת אדם שהיה פושע וחזר בתשובה, וכעת הוא דורש קיום מושלם של המצוות ואינו מוכן להשלים עם פשרות ועם התעלמות מקלוקלים. אולם לא מתעלם מן העובדה כי הטענה שריש לקיש היה ליסטים וחזר בתשובה באה רק בסיפור אחד בתלמוד הבבלי (בבלי בבא מציעא פד ע"א). סיפור זה מוכר היום לכל קורא תלמוד, אך אין ודאות שמחבר סיפור החשודים על השביעית הכיר את סיפור רבי יוחנן וריש לקיש, ואין שום רמז בסיפור החשודים על השביעית שריש לקיש הוא פושע לשעבר. ראו גם דיון בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש בסעיף ד להלן.
- 37 ראו דיון במבוא. ועוד יש לומר, כי בכל הסיפורים שהזכרתי במבוא יש שבח למי שדן לכף זכות, אך אין בספרות חז"ל סיפור שבו משבחים אדם שדן לכף חובה. אמנם בסיפור על רב הונא בבבלי ברכות ה ע"ב החכמים דנים אותו לכף חובה, אבל סיפור זה פותח בתיאור של ארבע מאות חביות יין שהחמיצו. אסון כלכלי זה יכול להתפרש רק כעונש, והחכמים שבאים אל רב הונא עוזרים לו להבין את הסיבה לעונש ולתקן את מעשיו. בסיפור זה נערך בירור שבו מודה רב הונא בחשד שהעלו נגדו החכמים, שלא כבסיפור החשודים על השביעית שבו לא נערך כל דיון עם החורש והזומר.
- 38 בקשר שבין שני הסיפורים דנו גליא (תשס"א); גרוזמן (תשס"א); פליקס (תשל"ג), עמ' רמ–רמא.
- 39 על פי הגרסה בירושלמי, התיר רבי ינאי לחרוש רק חרישה ראשונה, כדי לשבח את הקרקע שתצמיח יבול גבוה בשנה שאחרי שנת השמיטה, ועל פי הגרסה בבבלי רבי ינאי התיר לזרוע בשביעית. אופנהיימר (תשנ"א, עמ' 92) וספראי (תשנ"ד, כרך שני, עמ' 605–606) סבורים שיש להעדיף את המסורת הבבלית על פני המסורת הארץ ישראלית. סברתם נסמכת על ההנחה שחרישה בלבד אינה מועילה לגביית הארנונה. אולם פליקס (תשל"ג) מבחיר כי על פי שיטת החרישה הראשונה מוכפל היבול בשנה שאחריה, וכי בבבל הבינו בטעות שרבי ינאי התכוון לחרישה שעמה זריעה. גם גילת (תשנ"ב, עמ' 271) סבור שיש להעדיף את המסורת הארץ ישראלית. מאחר ששני הסיפורים הנדונים לעיל מתארים חורשים בלבד, די לנו בעובדה שבשתי המסורות, הבבלית והארץ ישראלית, באה מסגרת הלכתית המאפשרת לראות באור חיובי את פעולת הדמיונות החשודות בסיפור.
- 40 סיפור זה חוזר במקומות נוספים בתלמוד הירושלמי: שביעית ה ט (לו ע"א); גיטין ה ט (מז ע"ג); עבודה זרה ד ט (מד ע"ב); וכן בא במדרש תהלים קכט ב (מהדורת בובר עמ' 514–515); ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפא.
- 41 תרגום: רבי חנינא בר פפא ורבי שמואל בר נחמן עברו וראו אדם שחרש בשביעית. אמר לו רבי שמואל בר נחמן: יישר כוחך.
- 42 מונחים שונים למסים.

החשודים על השביעית

- 43 הסיפור בירושלמי אינו נעדר קשיים, והוא מנוגד לנאמר במפורש במשנה שאין שואלים בשלומם של ישראל העוברים על השמיטה. אולם המסר המשתמע מן הסיפור הוא הצדקה לפעולת החורשים וקשירתה לעניין המסים.
- 44 בדין לעיל ציינת שאחד הפירושים למילה "אגיסטון" הוא "אנגריא" (עבודת כפייה). פירוש זה קושר את "אגיסטון" להיתר של רבי ינאי, אולם הוא נסמך על ההקשר בלבד ולא על גזרון למילה "אגיסטון". מכל מקום, טענת "עקל בית הבר" אינה קשורה להיתר זה.
- 45 עמית (Amit 2006) מראה הקבלות לשוניות ועלילתיות בין הסיפור בבבלי סנהדרין כו ע"א ובין שלושה סיפורים בירושלמי: בשביעית ד א (לה ע"א) – הקבלה לסצנת האיש הזומר; בשביעית ד ב (לה ע"א) – הקבלה לסצנת האיש החורש; עמית מציע שהסיפור בבבלי סנהדרין התחבר על ידי איחוד והרחבה של שלושה סיפורים אלה. נראה לי שגם הסיפור בירושלמי שביעית ד ג (לה ע"ב) עומד ברקע הסיפור בבבלי סנהדרין, אף על פי שכאמור לעיל אין ביניהם הקבלה מדויקת בדמויות ובעלילה אלא רק הקבלה רעיונית: היחס לעוברי עברה בשביעית.
- 46 תרגום: רבי אבהו וריש לקיש היו נכנסים לאותה עיר קיסריה. אמר לו רבי אבהו לריש לקיש: מה אנחנו נכנסים לעיר של חרפות וגידופים? ירד לו ריש לקיש מחמורו ולקח חול ונתן לתוך פיו. אמר לו (רבי אבהו): מה זה? אמר לו (ריש לקיש): אין הקב"ה רוצה במי שאומר מלשינות על ישראל.
- 47 מאמר זה בא גם בבבלי יומא יט ע"ב. בדפוסים שם הוא מיוחס לרבי יהושע בן לוי, אך בכל כתבי היד מיוחס לריש לקיש.
- 48 ראו לעיל, הערה 14, דיון בעניין העיבור בחוץ לארץ ובשנת שמיטה, ולעיל, הערה 32, דיון בשאלת זהותו של רבי שמעון בן יהוצדק.
- 49 ראו לעיל, הערה 45. הסיפורים מן הירושלמי המקבילים לסצנות בסיפור החשודים על השביעית משתלבים היטב בהקשרם ונראים מקוריים יותר מן הסיפור בבבלי. יש להעיר שיצירת סיפורים על ידי מיוזג מסורות ומוטיבים קדומים אופיינית לספרות חז"ל ובפרט לתלמוד הבבלי. למשל, נעם (תשס"ג) מראה שהסיפור על בנות שמואל בבבלי כתובות כג ע"א הוא פרי עיבוד ומיוזג של שני סיפורים מן הירושלמי; עמית (Amit 2005) מראה שהסיפור על מות תלמידי רבי עקיבא בבראשית רבה סא ג התחבר על ידי מיוזג מסורות בירושלמי ובאבות דרבי נתן; פרידמן (Friedman 2002) מראה שסיפור רב כהנא בבבלי בבא קמא קיז ע"א–ע"ב מאחד ומפתח מוטיבים מסיפורים בתלמוד הירושלמי.
- 50 נוסח הסיפור בבבלי מועד קטן יז ע"א על פי כ"י ניו יורק–קולומביה T141 X893. יש שינויי נוסח קלים בעדי הנוסח האחרים, שאינם תורמים לניתוח הסיפור.
- 51 תרגום:

ירושלמי מועד קטן ג א (פא ע"ד)

רבי שמעון בן לקיש היה שומר תאנים בכרברית (שם מקום). באו גנבים וגנבו מן התאנים בלילה, ובסוף הרגיש בהם. אמר להם: יהיו אנשים אלה מוחרמים. אמרו לו: יהיה איש זה מוחרם. חשש על נפשו, אמר: ממון הם חייבים לי, וכי נפשות? יצא בריצה אחריהם. אמר להם: התירו לי (את החרם). אמרו לו: התר לנו ואנו נתיר לך. זאת

בבלי מועד קטן יז ע"א

רבי שמעון בן לקיש היה שומר בפרדס. בא אדם אחד ואכל תאנים (מן הפרדס). הרים (ריש לקיש) עליו את קולו ולא השגיח (אוכל התאנים) בו. אמר לו (ריש לקיש): יהיה אותו אדם בנידוי. אמר לו (האוכל): להיפך, יהיה אותו אדם בנידוי! אם ממון נתחייבתי לך, וכי נידוי נתחייבתי לך? בא (ריש לקיש) לבית המדרש

אומרת: המנדה את מי שאינו צריך, ונידה אותו (מי שנידו אותו – נידה את המנדה) נידויו (של השני) נידוי. מי מתיר (את הנידוי של השני, אם אינו מוצא את המנדה)? לא כן שנינו: מת אחד ממנדיו אין מתירין לו? אמר רבי יהושע בן לוי: זה נאמר במקרה שאין שם נשיא, אבל אם יש שם נשיא הנשיא מתיר.

לשאול על המעשה). אמרו לו (החכמים): שלו – נידוי, שלך – אינו נידוי. (שאל ריש לקיש): מה תקנתי (בענין הנידוי)? (אמרו לו החכמים): לך אליו שיתיר לך. (ענה ריש לקיש): איני מכיר אותו. (אמרו לו): לך אל הנשיא שיתיר לך, ששנינו: נידוהו ואינו יודע מי נידוהו ילך אצל הנשיא, ויפר לו נידויו.

52 על פי בבלי גיטין מז ע"א ריש לקיש מכר את עצמו ללודים (למשחקי הקרקס) מחמת עוניו. בכר (תרפ"ה-תרצ"ח, כרך ראשון, חלק שני, עמ' 133) סבור כי הפתגם "ליסטאה בליסטיותיה ידע" בא בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש בתור שנינה חריפה, מפני ש"לודים" ו"ליסטאים" קרובים זה לזה בערכם. פתגם זה גרם להשערה מוטעית שריש לקיש היה ליסטאים בימי נעוריו, ועל כן בא בפרקי דרבי אליעזר, מג (מהדורת הורוביץ) סיפור המיוחס לכן עזאי (שחי לפחות מאה שנה לפני ריש לקיש): "תדע לך כח התשובה בא וראה מר' שמעון בן לקיש שהיו הוא ושני רעיו בהרים גוזלים כל אשר יעבור עליהם בדרך". וסרשטיין (תש"ס, עמ' 197-198) מסכים לדעתו של בכר, ומוסיף השערה כי הכינוי "ליסטאים" נשען על משחק מילים בפתגם "לקיש ליסטאים בכר לצלובים" הבא בקהלת רבה ז כו. מכל מקום, דמותו של ריש לקיש מוצגת בתחילת סיפור רבי יוחנן וריש לקיש באור שלילי. כאדם רב כוח, כריק מכל ידיעה בתורה, שאת כל ידיעותיו בתורה למד מרבי יוחנן.

53 לדיון בסיפור ראו בן-אהרון (2000, עמ' 23-29); חברוני (תשס"ח); פרנקל (1981, עמ' 74-77); קוסמן (2002, עמ' 34-51). חברוני, פרנקל וקוסמן מתרכזים במסר החינוכי-תיאולוגי של הסיפור, ורק במחקרו של בן-אהרון מובלטת מגמת המספר הבבלי לגנות את דמותו של רבי יוחנן. יש להעיר כי האופי המגמתי של סיפור רבי יוחנן ורב כהנא בבבלי בבא קמא (ראו להלן) בולט מאוד, אך בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי בבא מציעא העיצוב הספרותי המרשים מקשה על ההבחנה במגמתיות העריכה. ביקורת מעודנת על רבי יוחנן מצויה בסיפור על תינוקו של ריש לקיש (בבלי תענית ט ע"א). בכונתי לדון בסיפור זה במאמר נפרד.

54 לדיון בסיפור ובמגמתו ראו פרידמן (2002) (Friedman); פרידמן (תשס"ו); שפרבר (Sperber, 1982). פרידמן מראה שסיפור רב כהנא מאחד ומפתח מוטיבים מסיפורים בתלמוד הירושלמי. ועוד מראה פרידמן שסיפור זה נשען על מרכיבים מן הסיפור בבבלי בבא מציעא על רבי יוחנן וריש לקיש, ושיש בו ניסיון לתקן את תיאור דמותו של רבי יוחנן בסיפור שבבא מציעא. לספרות נוספת על הסיפור ראו פרידמן (תשס"ו, הערה 1 עמ' 409).

55 על העדויות בתלמוד הבבלי ראו דיון בהמשך.

56 ככל הנראה ריש לקיש יוצא בדברים אלו נגד נטייתם של הבבלים להתפאר בייחוסם (בבלי קידושין עא ע"א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל ארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבלי".

57 ירושלמי ברכות ב א (ד ע"ב); ו א (י ע"א); ירושלמי שבת ז ב (ט ע"ג); ירושלמי שביעית א א (לג ע"ב) ועוד.

58 תרגום: ריש לקיש כאשר היה רואה אותם מתקהלים בשוק היה אומר להם: פזרו עצמכם.

59 תרגום: רבי יוחנן כאשר היה רואה אותם היה מקנטר אותם, אמר: מה נביא מקנטר אותם שנאמר: "ימאסם אלהי כי לא שמעו לו" (הושע ט יז), ואני לא אקנטר אותם?

החשודים על השביעית

- 60 הרפו (תשל"ה, עמ' 110–111) טוען כי "באתם לעשות חומה" מרמז על מרידה. לדעתו, ריש לקיש מוכיחם על שבעלייתם לארץ לא באו בהמוניהם כדי לחזק את ארץ ישראל, אבל כעת בהימצאם בארץ ישראל הם מבקשים לעורר מרד נגד השלטון כשהתנאים אינם כשרים לכך. אולם ייתכן שריש לקיש רק התרעם על נטייתם של הבבלים להתבדל מיושבי הארץ, לשמור על מבטאם ומנהגייהם הבבליים ולגורר ביחד, נטייה שהיא טבעית למהגרים. לדיון בעולי בבל ראו שוורץ (תשנ"ח). יש להוסיף כי באותה פרשה בשיר השירים רבה באה גם דרשתו של רבי שילא על שיר השירים ח ט: "אילו עלו ישראל חומה מן הגולה לא חרב בית המקדש פעם שנייה". נראה שקשירת פסוק זה משיר השירים לעלייה מבבל הייתה מדרש מקובל ולא טענה מיוחדת לריש לקיש.
- 61 נוסח מקביל בבראשית רבה לג ו (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 310).
- 62 תרגום: וכמותו.
- 63 נוסח מקביל בירושלמי כלאים ט ד (לב ע"ב). תרגום: רבי שמעון בן לקיש צם שלוש מאות צומות לראות את רבי חייה הגדול ולא ראה אותו. לבסוף התחיל מצטער, אמר: האם (רבי חייה) יגע בתורה יותר ממני? אמרו לו: לימד תורה בישראל יותר ממך, ולא עוד, אלא שהיה גולה. אמר (ריש לקיש): ואני לא הייתי גולה? אמרו לו: אתה היית גולה ללמוד והוא היה גולה ללמד.
- 64 תרגום: מצאתי לך מקום אחד טוב (לפרנסתך). מוצאו הבבלי של האיש מוזכר משום שבהמשך מסופר שפנה לרבי יוחנן לבקש רשות לצאת לבוצרה (שרבי יוחנן סבר שאינה בארץ ישראל, שלא כשיטת ריש לקיש). רבי יוחנן התיר לו מפני שהיה בבלי (ראו פליקס תשמ"ז, עמ' 64–65). הקשרו של הסיפור עוסק בשאלות הלכתיות הקשורות לגבולות ארץ ישראל ולא בקורותיו של ריש לקיש, ונמצא הסיפור מעיד לפי תומו על יחסו החיובי של ריש לקיש לתלמיד ישיבה בבלי ועל דאגתו לפרנסת התלמיד.
- 65 סיפור מקביל בא בבבלי חולין צה ע"ב. בסיפור בירושלמי רבי יוחנן וריש לקיש רוצים לראות את שמואל, במקבילה הבבלית מוזכר רק רבי יוחנן.
- 66 שוורץ (תשנ"ח) טוען שלא הייתה עוינות גדולה כלפי העולים מבבל. תלמידי החכמים שעלו נקלטו בארץ בתחומם, ואף התקבלו למסגרות השונות של ההנהגה הרוחנית בארץ ישראל. גם פשוטי העם נקלטו בארץ ומצאו פרנסה. יש אמנם תיאורים של קבלת פנים עוינת ושל כינויי גנאי, ולפעמים הייתה אפילו אלימות פיזית מצד פשוטי העם בארץ ישראל כלפי העולים מבבל. הסיבה לעוינות לדעת שוורץ הייתה דווקא הכעס כלפי אלה שנשארו בבבל בגלל התנאים הכלכליים הטובים שהיו בה, וכעס זה הופנה כלפי העולים. סיבות נוספות היו הכעס על העולים מפני שנטו לשמר את מנהגייהם השונים מאלה של ארץ ישראל, וקנאה בעולי בבל המוכשרים שנקלטו והצליחו בתחומם. לא הייתה שנאה ממש אלא מתיחות שהיא טבעית במסגרת של קליטת הגירה.
- 67 הנוסח על פי כ"י יד הרב הרצוג.
- 68 נוסח הסיפור על פי כ"י מינכן 6. יש שינויי נוסח קלים בעדי הנוסח האחרים, שהם חסרי חשיבות להבנת הסיפור. במקבילה בילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקצד הסיפור מיוחס לרבי שמעון בן לוי, כנראה בשל פתיחה שגויה של ראשי התיבות רשב"ל.
- 69 תרגום: ריש לקיש היה רוחץ בירדן. הלך רבה בר בר חנה, הושיט לו יד (כדי לעזור לו לצאת מן המים). אמר לו (ריש לקיש): מאלוהים (לשון שבועה)! שונא אני אתכם (את הבבלים).
- 70 כגון בכר (תרפ"ה–תרצ"ח, כרך ראשון, חלק שני, עמ' 8): "אבל בכל זאת ר' יוחנן לא הרחיק כל כך ללכת בהתנגדותו לבבלים, כמו ר' שמעון בן לקיש, שאמר, ובעמ' 138: "את הבבלים לא היה רשב"ל מחבב".

- 71 אפילו הערת הסתמא דגמרא מפפקת במהימנותו של הסיפור: "ומי מישתעי ריש לקיש בהדי רבה בר בר חנה? השתא בהדי ר' אלעזר מרה דארעא דישראל לא מישתעי, דמאן דמשתעי ריש לקיש בהדיה בשוקא מוזפי ליה זוזי בלא סהדי, בהדי רבה בר בר חנה קא מישתעי?" (תרגום: והאם היה ריש לקיש מדבר עם רבה בר בר חנה? כעת עם רבי אלעזר – ארון ארץ ישראל [היה קרוי כך בשל בקיאותו בהלכות מסוימות] – לא היה מדבר, כי מי שריש לקיש היה מדבר עמו בשוק היו מלווים לו זוזים בלי עדים, ועם רבה בר בר חנה [שהיה קטן מרבי אלעזר] היה מדבר?).
- 72 השו: בכר (תרפ"ה–תרצ"ח, כרך ראשון, חלק שני, עמ' 8) והערת המתרגם (שם, עמ' 8–9).
- 73 ירושלמי ברכות חו (יב ע"ג; נוסח מקביל בבראשית רבה ג ד [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 22]): "אמ' ר' ברכיה: כך דרשו שני גדולי עולם ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש".
- 74 בכר (תרפ"ה–תרצ"ח, כרך ראשון, חלק שני, עמ' 1) אומר: "התלמוד של ארץ ישראל (הירושלמי), שחתימתו הייתה לערך מאה שנה אחרי מותו של ר' יוחנן, נחשב אחר כך למעשי ידיו, מפני שעבודתו ועבודת בית מדרשו בבאורי המשנה ויחוסה לשאר ההלכות המקבלות היא היא היסוד העקרי של התלמוד הירושלמי".
- 75 שפרבר (Sperber 1982) דן במגמה להוכיח את עליונות תורת בבל, אך דיונו מתמקד בסיפור רב כהנא בלבד. בן-אהרון (2000) דן במלחמתם של הדרשנים בעד בכורת בבל ונגד חכמי ארץ ישראל ותורתה, אך דיונו מתמקד בקובץ סיפורים בפרק "השוכר את הפועלים" בבבלי בבא מציעא, שבו סיפורים על רבי יוחנן וריש לקיש וגם על חכמים אחרים. הדיון במאמרי מתמקד בסיפורים העוסקים בריש לקיש וברבי יוחנן, ומנסה לברר מדוע נכתבו סיפורים המגנים את שני החכמים האלה במיוחד. יש להעיר שהמתח בין שני המרכזים – הבבלי והארץ ישראלי – משתקף גם בסיפורים ארץ ישראליים, המביעים ביקורת על חכמים בבליים. כך, למשל, בגרסת הירושלמי לסיפור בנות שמואל (ראו דיון בסיפור במאמרה של נעם תשס"ג).
- 76 תרגום: רבי שמלאי בא לפני רבי יונתן, אמר לו: למדני אגדה, אמר לו (רבי יונתן).
- 77 אמנם בהמשך הסיפור רבי יונתן משיב על שאלה מסוימת של רבי שמלאי, אך עובדה זו אינה מוקדה את גסות תשובתו הראשונה. לסיפור בירושלמי פסחים יש מקבילה בבבלי פסחים סב ע"ב. הסיפור הבבלי הרחיב את הסיפור המקורי ושינה בו פרטים אחדים. בגרסת הדפוס ובכמה כתבי יד לנוסח הבבלי החכם המסרב ללמד הוא רבי יוחנן, אך בכ"י וטיקן 109 כתוב "ר' יונתן" כמו בירושלמי, ובכמה כתבי יד כתוב "ר' נתן". נראה שהגרסה "רבי יוחנן" היא טעות בלבד ולא שינוי מגמתי.
- 78 תרגום: בוא וראה מה בין תקיפי ארץ ישראל (כאן – ריש לקיש) לחסידיו בבל.
- 79 על ריש לקיש מסופר שהספיד במילים נרגשות תלמיד חכם בינוני שהלך לעולמו. בניגוד להתנהגות מופתית זו, כאשר רב נחמן בר יצחק מתבקש להספיד תלמיד חכם שנפטר הוא שואל: "היכני נספדיה? הי צנא דמלי סיפרי דחסר" (רש"י מבאר: "במאי אספדנו? אינו אלא כסל שמילאוהו ספרים, ואין מבין מה בתוכה").
- 80 ריש לקיש מודה למי שלימד אותו הלכה מסוימת במילים "תיב לקבלי" (רש"י מבאר: "שאמרת לי דבר טעם וישר כחך"). לעומת זאת רבי זירא, ששאל שאלה זהה לשאלת ריש לקיש, מגיב בגסות לתשובה שקיבל (כאשר המשיב סובר שלא שמע את דבריו וחוזר עליהם): "חדא הויה לך אמרת" (רש"י מבאר: "דבר חידוש אחד היה בידך שאין בידינו, הרי אמרתו, ולמה תחזור ותשנונו פעם שניה להראות חכמתך").

מראי מקום

אופנהיימר א', תשנ"א, **הגליל בתקופת המשנה**, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר. בכר ב"ז, תרפ"ה–תרצ"ח, **אגדת אמוראי ארץ-ישראל**, תרגם מגרמנית רבינוביץ א"ז, תל אביב, דביר.

בן-אהרון י', 2000, **אגדת פומבדיתא**, מחברת שדמות גליון מס' 12, קרית טבעון, ארנים.

גוטליב י', תשמ"ט, "'הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות'", **סידרא ה**, עמ' 41–45.

גילת י"ד, תשנ"ב, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן. גליא מ', תשס"א, "ביאור בירושלמי שביעית בענין היתר לברך חורשי שביעית באונס", **מוריה כג**, י–יב (רעד–רעו), עמ' סח.

גרזומן מ', תשס"א, "פינת השמיטה: כג: שני סיפורים ומשמעות אחת", **דף שבועי מספר 410**, פרשות ניצבים וילך,

<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/netzabim/gru.html>

הרפז מ', תשל"ה, "רבי יוחנן בר נפחא – האיש ופעלו", **עבודת דוקטור באוניברסיטת תל אביב**, תל אביב.

ולר ש' ורצבי ש', תשס"ז, **שיחות חולין בתלמוד הבבלי**, תל אביב, עם עובד. וסרשטיין א', תש"ם, "ריש לקיש בין הליסטים", **תרכיץ מט**, עמ' 197–198. חברוני ע', תשס"ח, "זונה וליסטים בבית המדרש", **תכלת 31**, עמ' 73–89. טויבש ח"צ (עורך), תשכ"ז, **אוצר הגאונים: למסכת סנהדרין**, ירושלים, מוסד הרב קוק.

לאו ב', 1977, "'דא עקא' – חובת מחאה או זכות השתיקה (עיון בסיפור תלמודי, בבלי סנהדרין כו ע"א)", **ספראי ז' ושגיא א' (עורכים)**, **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 464–481. ליברמן ש', תרצ"ז, "תוספות הערוך השלם לש' קרויס", **קרית ספר יד**, עמ' 218–228.

ליברמן ש', תשט"ו, **תוספתא כפשוטה**, כרך א, נויארק, מכון מ' ל' רבינוביץ. מאיר ע', תשנ"ג, "הוי דן את כל האדם לכף זכות", **צפון ב**, עמ' 157–168. נעם ו', תשס"ג, "מעשה בסיפור שנשבה: לגלגוליו של מעשה בין ארץ ישראל לבבל", **מחקרי ירושלים בספרות עברית יט**, עמ' 9–21.

סבתו מ', תשנ"ח, **כתב-יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח**, ירושלים, האוניברסיטה העברית בירושלים, החוג לתלמוד.

- ספראי ש', תשנ"ד, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים, מאגנס.
- עמית א', תש"ע, "האסטו" ו'אגיסטון': על תרומת העיון המשווה בבבלי ובירושלמי ללקסיקוגרפיה התלמודית", *לשונונו עב*, עמ' 135–153.
- פליקס י', תשל"ג, "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא", *סיני עג*, עמ' רלה–רמט.
- פליקס י', תש"ם, *תלמוד ירושלמי מסכת שביעית*, כרך א, ירושלים, צור-אות.
- פליקס י', תשמ"ז, *תלמוד ירושלמי מסכת שביעית*, כרך ב, ירושלים, ראובן מס.
- פרידמן ש', תשס"ו, "סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק קיז ע"א–ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג", *בר-אילן ל–לא*, עמ' 409–490.
- פרנקל י', 1981, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.
- קוהוט ח"י, תשט"ו, *ספר ערוך השלם*, ניו יורק, פרדס.
- קוסמן א', 2002, *מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים*, ירושלים, כתר.
- שוורץ י', תשנ"ח, "קליטת עולים מבבל בתקופת המשנה והתלמוד", *הכהן ד' (עורכת)*, *קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל – מיתוס ומציאות*, ירושלים, מרכז זלמן שזר, עמ' 51–65.
- שלו מ', תש"ן, "פגישה על הירדן", *כהנא מ' (עורך)*, *בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג*, רחובות, כיוונים, עמ' 185–210.
- שפרבר ד', תשנ"ד, *מסכת דרך ארץ זוטא ופרק השלום*, מהדורה ג מורחבת ומתוקנת, בתוספת ביאור מורחב, מבואות ונספחים, ירושלים, צור-אות.
- Amit A., 2005, "The Death of Rabbi Akiva's Disciples: A Literary History", *Journal of Jewish Studies* 56, pp. 265–284.
- Amit A., 2006, "The Staged Redaction of Palestinian Material in Bavli Sanhedrin 26a: Historical and Philological Implications", *Lecture at the AJS conference*.
- Friedman S., 2002, "The Further Adventures of Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine", Schäfer P. (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture Vol. III*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 247–271.
- Kalmin R., 1994, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.

החשודים על השביעית

Sperber D., 1982, "On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia", Shaked S. (ed.), *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute, volume I, pp. 83–100.