

נתון כולו לשרירות ליבם של הכובש הזר ושלוחיו; המצב הזה מביא לידי עימות בלתי נמנע בין כובש לנכבש.

טרילוגיה זו של הבבלי מהווה, אם כן, העתקה של כל המרכיבים של הסיפור על קמצא ובר קמצא, כפי שהם מופיעים במדרש איכה. אלא שהמספרים הבבליים, שחיו בתוך מציאות מדינית וחברתית אחרת מזו של אחיהם שבארץ ישראל, עשו את הסיפור כלי לבטא ולשקף את מחשבותיהם ודאגותיהם הם. אומנם סיפורים אלה מספרים לנו 'עובדות' היסטוריות, אבל לא ההיסטוריה של החורבן גרידא. פרוסה לפנינו, אלא ההיסטוריה-התרבותית והמחשבתית של אותם הדורות המאוחרים, הנוכחים בחורבן בית המקדש ושואלים "חורבן - מהו?". עבור המספר הארץ ישראלי, מעשה החורבן הוא שניים שהם אחד: חורבן פנימי וחיצוני, הנגרם כתוצאה מחשדות הדדיים של בני העם, המשקפים ומקדימים את החשדות וחוסר ההבנה הקיימים בין העמים; בעיה זו הטרידה את מנתחם של היהודים בארץ ישראל משך כל התקופה הביזנטית. ואילו עבור המספר החי בבבל, המסר של החורבן מתפצל: מצד אחד הוא מתבטא בפשיטת הרגל של המנהיגות הרבנית, ואף של המערכת ההילכתית הנהוגה על ידה; מצד שני הוא מתגלה בעימות הבלתי נמנע שבין תרבות השלטון ובין התרבות של העם הפשוט, המבקש להמשיך את חייו הטבעיים בצל הכיבוש.

## 1

מאז הגלות הראשונה, גלות בבבל, ועד לסוף תקופת הגאונים חי רוב רובו של העם היהודי בשני מרכזים שונים, שהשפיעו בצורות שונות על השפה, על ההלכה, על האגדה ועל שאר המרכיבים התרבותיים של העם. מעט מאוד ידוע לנו על העם היהודי ותרבותו בבבל בתקופה הקדומה; אך מאז ירידתו של רב לבבל ותורת ארץ ישראל בידו, נשמרו לנו רישומים מגלות זו בספרות ההילכתית והאגדית העניפה שהתפתחה שם: תחילה בהעברה בעל-פה ולאחר מכן בכתב. רבים הם הכלים שבעזרתם ניתן לחקור ולהבין את הספרות הזו - את המיוחד בה ואת המשותף לה ולספרות הארץ ישראלית המקבילה. השתמשתי כאן בכלי נוסף, הניתוח הספרותי, שיכול לעזור בליקוטם ובשימורם של הפירות היפים שצמחו בשני המרכזים הגדולים והחשובים הללו.

יעקב (ג'פרי) רובינשטיין

### התמודדות עם מעלות ארץ ישראל:

### ניתוח סוגיית בבלי, כתובות קי"א-קי"ב

מסכת כתובות בתלמוד הבבלי מסתיימת בסוגיה נרחבת העוסקת במעלותיה של ארץ ישראל ובמגרעות חיי הגולה. מסורות רבות מהללות את הארץ בשל טוהרה הרוחני, פוריותה וכוחותיה בכל הקשור בתחיית המתים. חיי הדת בגולה משולים לעבודת אלילים, והחיים בעולם הבא נשללים. מאלה הנקברים בגלות. אבל רעיונות אלה מעוררים התנגדות נמרצת. הסוגיה שבה נדון בוחנת בסגנון תלמודי אופייני את הטענות דלעיל, מבחירה מהו הביסוס במקורות, מבארת, שואלת, מתפלמסת ומשווה בין מסורות מתחרות העונות על מרב הרעיונות. זו איננה רק תשובה לכמעט כל מסורת קיימת המהללת את הארץ, אלא גם מאמץ מסוים לסגת מערכים אלה ולתאר את בבל כעדיפה, לפחות בהבטים מסוימים. התוצאה הסופית היא כמעט תיק"ו. כיצד עלינו להבין את המסורות הסותרות והעמדות המנוגדות? מהי המשמעות של סוגיה זו?

המסורות המהללות את מעלותיה של ארץ ישראל מבוססות היטב במקרא. התורה מתארת את ארץ ישראל כארץ המובטחת לאבות, "ארץ זבת חלב ודבש", "מבורכת ה'", "ארץ אחוזת ה'", "המנוחה" ו"הנחלה"<sup>1</sup>. זוהי "ארץ חמדה נחלת צבי צבאות בגוים", ו"ארץ אשר עיני ה' אלקיך דרש אתה תמיד"<sup>2</sup>. רק ארץ ישראל היא ארץ הקודש, ועל כן כל שטח שמחוצה לה הוא "אדמה טמאה"<sup>3</sup>. העובדה, שמצוות רבות, כגון הילכות שמיטה, חלות רק על ארץ ישראל, הינה סיבה נוספת לאידיאליזציה של המגורים שם וראיית החיים בגלות כפגומים מבחינה רוחנית.<sup>4</sup> יחד עם פרשנים

1 שמות ג ח, דברים יב ט, יהושע כב יט, דברים לג יט. ראו: A.S. Halkin, 'Zion in Biblical Literature', in: *Zion in Jewish Literature*, New York 1961, p. 19; W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley 1982, pp. 1-27

2 ירמיה ג יט, דברים יא יב.

3 המונח "ארץ הקודש" אינו מופיע במקרא, וזאת מכיוון שלפי תמונת העולם המקראית קדושתה של הארץ נובעת מנוכחות האל בה. אבל ייחודה של ארץ ישראל בכך שהיא "מקיאה" מתוכה את החוטאים (ויקרא יח כח-ל, כ כב-כו, עמוס ז טז). יהושע כב יט מתייחס לטומאה של ארצות אחרות באופן מטאפורי ולא חוקי. הטענה שארץ ישראל קדושה יותר מארצות אחרות מצויה באופן מפורש במשנה, כלים א ו.

4 ראו: משנה, קידושין א ט. לרשימה מקיפה של המצוות החלות על ארץ ישראל בלבד, ראו: מ' גוטמן, מפתח התלמוד, ברסלוי 1930, נספח לכרך ג, עמ' 118-133.

פוסט־מקראיים אחרים, החכמים ירשו עמדות אלה וביטאו אותן בספרות. המשנה, למשל, טוענת באופן חד וחלק ש"ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות"<sup>5</sup>. העובדה, שחלק גדול מההלכה התנאית עוסק בארץ ובמוסדותיה, משקפת את השיבות הרבה בעיני התנאים. המסורות התלמודיות המהללות את הארץ נובעות מרקע זה ומבטאות יסוד משותף לחשיבה המקראית, הפוסט־מקראית ומחשבת חז"ל.

רעיון זה היה בעייתי עבור חכמים שחיו בבבל. האם הם מונעים מעצמם את היתרונות הרבים שבישיבה בארץ? האם הם מחמיצים עיקרון מרכזי מתוך המסורת של עצמם? מדוע לא להגר לארץ ישראל ולהנות ממעלותיה? שאלות אלה ואחרות ודאי היו מקור למתח וחרדה פסיכולוגית ודתית. ככל שהמסורות המהללות את הארץ שופעות יותר, כך גוברת החרדה הנובעת מהימנעות מיישוב הארץ. על כן הייתה נחוצה לחכמי בבל אסטרטגיה כלשהי שתשיב על השאלה: איך להתמודד עם "המימד הסרטוריאלי של היהדות" מבלי לחיות בשטחה של ארץ ישראל?<sup>6</sup>

הקושי שברעיון קדושת ארץ ישראל מתעצם עוד יותר בשל הביטויים המפליגים שבסחה של הארץ הנמצאים במסורות שונות. המקורות התנאיים אינם מסתפקים בקילוס הארץ אלא מהללים אותה בביטויים מפליגים ביותר. מסורות אלה לא רק שראות את הגולה כנחותה בקדושתה ביחס לארץ, אלא אף מגדירות אותה כטמאה, מושחתת ומסוכנת. חוקרים רבים מייחסים ניסוחים קיצוניים אלה למדיניות מודעת המכוונת ליישוב הארץ.<sup>7</sup> תנאים ואמוראים ארץ־ישראליים הגוימו בתיאור כוחה של הארץ וגיבו בחריפות את איכות חיי הגלות על מנת להרתיע את המתכוננים להגר ממנה. חכמי בבל לא יכלו לדחות בנקל מסורות אלה, מכיוון שהם היו שותפים לאותן תפיסות תיאולוגיות שבמקרא ובמשנה המבטאות את מרכזיותה של ארץ ישראל. אלו

5 משנה, כלים א.ו. וראו: R.S. Sarason, 'The Significance of the Land of Israel in the Mishna', *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, ed. L.A. Hoffman, Indiana 1986, pp. 109–136; S. Safrai, 'The Land of Israel in Tannaitic Halakhah', *Das Land Israel in biblischer Zeit*, ed. G. Strecker, Göttingen 1983, pp. 201–215

6 הביטוי, כמובן, של דיווס. ראו: לעיל, הערה 1.

7 דיווס, שם, עמ' 36–37; ספראי (לעיל הערה 5), עמ' 210–211; E. Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, trans. D. Greniman, London 1985, pp. 15–43. בדרך כלל איני נוטה להבין מסורות של חז"ל כתגובה למצבים היסטוריים. גישה זו לוקה מבחינה מתודולוגית בכך, שהקונטקסט היסטורי נובע מהמקורות, ואילו מקורות אלו מובנים על רקע אותו קונטקסט. ישנן מעט ראיות לגבי הגירה מארץ ישראל בתקופה זו, למעט מסורות אלו. השענה, שהמסורות נלחמות בהגירה מהארץ – בעיה הידועה לנו מתוך התשובות של המקורות לבעיה זו – היא בבחינת היגיון סיבובי. אולם במקרה הנה הביטויים הקיצוניים וההשמצה המרושעת כנגד הגלות מחייבים הסבר. איני יכול להבין אותם כביטויים למעמדה העליון של ארץ ישראל בלבד; ההנחה, שקיים היה ברקע ויכוח על ההגירה מהארץ, נראית סבירה.

תפיסות רבניות המוסכמות על כולם, גם אם לעיתים ביטוין נוקב והרטוריקה פולמוסית. ככל שהתפוכות ההיסטוריה דרשו בחינה מתודשת של סוגיית קדושתה של הארץ, כך נוצרה מורשת של שבחים מפליגים, ורעיון זה נעשה מרכזי יותר בתרבות של חז"ל.<sup>8</sup> כך עמדו חכמי בבל בפני אתגר יוצא דופן: הם היו צריכים להתמודד לא רק עם ערכה הרוחני של הארץ, אלא גם עם התאוריה המפליגה והרטוריקה המוגזמת שנתלוותה אליה.

על כן, צריך להבין סוגיה זו כביטוי ותשובה למתח בסיסי זה שבתרבות הרבנית הבבלית.<sup>9</sup> מצד אחד הודו חכמי בבל בערך הרב שביישוב הארץ. הם האמינו באהבתו של האל את הארץ, בהבטחתו לאבות ובאידיאל של ממלכת בית דוד. הם נתנו את דעתם לעובדה, שניתן לקיים מצוות רבות רק בארץ ישראל. יום יום הם התפללו לאל, "שא נס לקבץ גלותנו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ", וקיוו ש"תיבנה ירושלים".<sup>10</sup> הם היו שותפים לאותה עמדה מקראית ופוסט־מקראית שטיפחה את רעיון עליונות הארץ, וברמה מסוימת הם יכלו להסכים עם כל הרעיונות שבמסורות אלה. מצד שני, מסיבות שונות רוב חכמי בבל לא יכלו או לא רצו להגר לארץ ישראל. אותם גורמים המקשים על כל הגירה ודאי עצרו בעד רבים: הקושי הפסיכולוגי שבאריזה ובעזיבה, החרדה מפני השינוי, העלויות הכספיות, הקשרים המשפחתיים והרגשת הביתיות התרבותית במקום שבו הם חיים. אחרים ראו במסורת ההילכתית של ישיבות בבל

8 מ' אביזונה, בימי רומא וביזאנטיון, מהדורה רביעית, ירושלים תש"ל, עמ' 38–40; י' גפני, 'מעמדה של ארץ־ישראל בתודעה היהודית בעקבות מרד בר־כוכבא', מרד בר־כוכבא, מחקרים חדשים, בעריכת א' אופנהיימר וא' רפפורט, ירושלים תשמ"ד, עמ' 227–234. גפני קושר מסורות אלו למצב ששרר לאחר מרד בר כוכבא. הבעיה היא, שמסורות דומות מיוחסות לתנאים ואמוראים לאורך כמה וכמה דורות, ורעיונות דומים מופיעים בספרות החיצונית; אולם גפני מתמודד עם בעיות אלו של ייחוס מקורות ותיארוך בהצלחה לא מבוטלת. בדומה, חוקרים מסוימים טוענים שהמסורות הפרד־בבליות הינן תגובת־נגד לנעלמות הקהילה הארצישראלית במאות החמישית והשישית לספירה, כשהסוגיה חוברת. ראו: ג' אלן, תולדות היהודים בארץ־ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשכ"ז, עמ' 22–24; G. Cohen, 'Zion in Rabbinic Literature', *Zion in Jewish Literature*, ed. A.S. Halkin, New York 1961, p. 47

9 ראו: D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley and Los Angeles 1993, pp. 15–16. בוירין טוען, ש"הן ההלכה והן ההגדה מייצגות נסיון התמודדות עם אותן בעיות תרבותיות, פוליטיות, חברתיות, אידיאולוגיות ודתיות". ש' ראבינוביץ, עיונים במחשבת ישראל, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 122–124, מעריך את הידאלקטיקה של הסוגיה וכמה מאסטרטגיות העריכה, אבל בעיקר מתייחס אל הסוגיה כאל מאבק בין ארץ ישראל לגלות על זכות קיום ומעמד יותר מאשר דיון בבלי פנימי. אולם הוא גם נותן את הדעת לעובדה, שהסוגיה משקפת הבדלי השקפות בין אמוראי בבל ביחס לשאלת העלייה לארץ. ראבינוביץ מספק את הגיתוח הטוב ביותר של הסוגיה המוכר לי.

10 בשמונה־עשרה, ברכות עשירית וארבע־עשרה.

דא"י מחכים" והתייחס לחבריו לשעבר כאל "בבלאי טפשאי".<sup>14</sup> הערותיו המזלזלות של ר' אלעזר מצוטטות לכל אורך הסוגיה. חכמים אלה משקפים בעיה חמורה יותר מאשר אובדן מוחות מבריקים: אלעזר וזירא נתפשו כבוגדים.

להגנת החיים בבבל גויסו בעיקר רב יהודה, רבה, רב יוסף, אביי ורבא, שתרמו אמירות מרכזיות. היו אלה המנהיגים הבולטים של הישיבה בפומבדיתא. רב יהודה בן יחזקאל ייסד ישיבה זו, וירשו אותו, לפי סדר זה, רבה, רב יוסף ואביי.<sup>15</sup> רבא בלט בפומבדיתא לפני שהנהיג את הישיבה במחוזא, לשם נדדה זמנית ישיבת פומבדיתא.<sup>16</sup>

מוזכרים גם בבבלים אחרים שהיגרו לארץ: ר' אבא, ר' חנינא, ר' אמי, ר' אסי ור' חייא בר אבא.<sup>17</sup> למעשה, ר' אבא היה תלמיד נוסף של רב יהודה שניסה להימנע מלפגוש את מורו בשל רצונו להגר לארץ ישראל.<sup>18</sup>

בולטות בהעדרן מסורות על חכמי ארץ ישראל, כגון ר' יוחנן וריש לקיש, אשר התנגדותם לבבלים ואהבתם את הארץ הייתה לשם דבר.<sup>19</sup> אמירות רבות שלהם, אשר השתמרו במקומות שונים בבבלי, יכלו להשתלב היטב בסוגיה זו. אומנם מסורת אחת שמהללת את הארץ ומיוחסת לר' יוחנן נמסרה על ידי רב ירמיה בר אבא, בבבלי נוסף שהיגר אל ארץ ישראל, ואילו ריש לקיש מופיע רק בשני אירועים משניים.<sup>20</sup> יש לשים לב, שאחיו של רבא ביקשו ממנו להצטרף אליהם, אך הוא אינו מוזמן על ידי אמוראים

מסורת העולה על זו שבארץ ישראל, הוקירו את מעמדם וסמכותם בקהילה והעמידו את לימוד התורה מעל לכל ערך אחר. תהיה הסיבה שבגללה הם נשארו בבבל אשר תהיה, חייבים היו חכמי בבל להצדיק – קודם כל בפני עצמם – את הישארותם שם; את המציאות שבה רבנים, מנהיגים ומחנכים בעם היהודי לא מימשו את עיקרון יישוב הארץ. הביטויים המפליגים המשבחים את מעלותיה הרבות של הארץ והתיאורים של המצב הרוחני הירוד בגולה רק הגבירו את המתח הדתי. היה צורך בתשובה מבוססת ועקבית על מנת להקל את החרדה הנובעת מסתירות אלה.

היצירה האגדית עונה למתח זה על ידי יציאה חזיתית כנגד היתרונות המיוחסים ליישוב הארץ, תוך כדי ייחוס מעלות דומות לבבל. מבחינה זו, הסוגיה שלנו היא יצירה אפולוגטית המהללת את החיים הדתיים בגולה. אבל אפולוגטיקה זו מופנית בראש ובראשונה לקהל מבית, דהיינו לחכמי בבל עצמם. המתח הרי היה ביסוד השקפת עולמם הם, ולא תוצאה של תעמולה מבחוץ. הוא היה טבוע בלב ליבה של התרבות הרבנית בבבל. על כן, ככל שניתן היה לנטרל את המעלות המיוחדות לארץ, כך עשוי היה המתח הדתי להיחלש והלחץ לעלות לארץ לקטון – גם אם אין דרך לפתור את המתח לחלוטין. בשום מקום אין הסוגיה דוחה את האמונה שבקדושת הארץ כעיקרון בעל ערך רב. היא מספקת כלים תיאולוגיים להתמודדות עם קושי זה ולא דחייה פשטנית.

## גיבורי העלילה

החכמים המשחקים את התפקידים הראשיים בסוגיה נבחרו בקפידה. המקור הראשי למסורות המהללות את הארץ ומבקרות את חיי הגלות הוא ר' אלעזר בן פדת. ר' זירא, אשר מאמציו להגיע לארץ מתוארים כאן, משחק גם הוא בתפקיד ראשי. הן ר' אלעזר והן ר' זירא היו בבבלים שהגרו לארץ ישראל והיו לחכמים בולטים שם.<sup>11</sup> ר' אלעזר למד עם ר' יוחנן וירש אותו כמנהיג הישיבה בטבריה, ואילו מסורות רבות של ר' זירא נשתמרו בתלמוד הירושלמי.<sup>12</sup> חכמים אלה ייצגו את הדוגמה הקיצונית ביותר לתופעת "בריחת המוחות" – תלמידי חכמים מבריקים שעזבו את ישיבות בבל ושגשגו בארץ ישראל. גרוע מזה, לאחר שערקו נודעו שניהם ביחסם המזלזל במורשת הבבליית ובהתנערותם ממנה. ר' זירא מעיד על עצמו, שכשהגיע לארץ ישראל "יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא דבבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה".<sup>13</sup> הוא טען, ש"אוריאה

11 זאת, בהנחה שר' זירא ורבי ועירא הינם אותו אדם, כפי שרוב המפרשים מעריכים. ראו: רש"י, בבלי, כתובות מג ע"ב, ד"ה אמר; וראו: א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 387.

12 ר' אלעזר מוכר בבבלי כ"מרא דארעה דישאל", בבלי, יומא ט ע"ב, גיטין יט ע"ב ונידה כ ע"ב.

13 בבלי, בבא מציעא עה ע"א.

14 בבלי, בבא בתרא קנח ע"ב, ביצה טו ע"א, נדרים מט ע"ב.

15 קשה לקבוע כרונולוגיה מדויקת של הדמויות האלה, ומיילא היא אינה רלוונטית לצורך ענייננו. בבלי, גיטין ס ע"ב מסדר אותם ברצף. ראו: י' וייס, דור דור ודורשיו, וילנה 83–1871, ג, עמ' 191 והערה 2; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Leiden 1969, IV, pp. 91–100, 286–290.

16 כך לפי המסורת המקובלת. ראו: היימן (לעיל, הערה 11), עמ' 1047. זו מבוססת ככל הנראה בבבלי, ברכות ג ע"א ויומא ג ע"א. על המעבר למחוזא ראו: A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Weisbaden 1983, p. 364.

17 כך לפי כתב יד וטיקן, עמ' 113. בדפוסים כתוב חייא בר גמדיא, ויש אף גירסאות אחרות. בבלי, ברכות מד ע"ב.

18 למשל, בבבלי, קידושין לא ע"ב. ר' יוחנן אוסר על ר' אסי, שיצא מהארץ, לבקר את אמו. ראו גם: בבלי, ברכות ח ע"א, בבא בתרא קז ע"ב, פסחים כד ע"ב, קיג ע"א; וראו גם: ב"ב, בכר, אגדות אמוראי ארץ ישראל, כרך ראשון, חלק שני, תל-אביב תרפ"ו, עמ' 7. על ריש לקיש, ראו: בכר, שם, ו, עמ' 138; וגם: ש' ליברמן, "כך היה וכך יהיה" – יהודי ארץ ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד, קתדרה, 17 (תשמ"א), עמ' 4–7, אשר דן כמו כן בעניינות הכללית בארץ ישראל כנגד יהודי בבל.

20 רבי יוחנן אף הוא מופיע בסוגיה רק בעניינים שוליים מעטים. על ירמיה בר אבא, ראו: היימן (לעיל, הערה 11), עמ' 813. היימן מונה שני חכמים בשם הזה, אבל שניהם עברו מבבל לישראל. בכתבי יד אחרים מופיע ר' חייא בר אבא במקום ר' ירמיה בר אבא, ובשתיים מהעדויות חסר כל התיאור. ראו: דקדוקי סופרים השלם: מסכת כתובות, בעריכת מ' הרשלר, ירושלים תשל"ב–תשל"ו, עמ' 545, בהערות לשורות 40–42. להלן: דק"ס.

ארצישראלים. הסוגיה משקפת, אם כן, דיון בבלי פנימי. היא מבטאת חילוקי דעות בין חכמי בבל לבין עצמם, ולא את מאבקם האידיאולוגי נגד הארצישראלים. הנוכחות הרחבה של חכמי פומבדיתא בקרב הדמויות הבולטות מרמזת על כך שהסוגיה הינה תוצר של ישיבה זו. אם העדויות ההיסטוריות הינן מדויקות, הן משקפות דיון נרחב, רב-דורי, בסוגיית היתרונות שבעלייה כנגד הישארות בשיבה. בקונטקסט של היצירה כולה – הן אם זו מדויקת מבחינה היסטורית והן אם לאו – המסורות משקפות את המחלוקת שבין חכמים מאוחרים לגבי שאלות אלו.<sup>21</sup> השקפות עולם שונות משתקפות על ידי האישים הבולטים במוסד, כך שהם הופכים מופת לערכים, לעמדות ולאפשרויות בחירה.

הרקע ההילכתי (בבלי, כתובות קי ע"ב)

[1] משנה: הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין הכל מעלין לירושלים

ואין הכל מוציאין אחד האנשים ואחד הנשים...

[2] תנו רבנן הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה היא אומרת לצאת והוא אומר שלא לצאת כופין אותה שלא לצאת ואם לאו תצא בלא כתובה הוא אומר לצאת והיא אומרת שלא לצאת כופין אותה שלא לצאת ואם לאו יוציא ויתן כתובה.

האגדה מצורפת למשנה האחרונה במסכת כתובות (משנה, כתובות יג יא) אשר עוסקת, כמו רוב המסכת, בהלכות הקשורות בענייני נישואים. המשנה קובעת, שהן הבעל והן

21 העובדה, שרבי זירא ורבי אלעזר היגרו לארץ ישראל, מאשרת גם במסורות מקבילות בתלמוד הירושלמי. הכוונה שלי לומר, שמה שאיננו יודעים בבטחה הוא שאכן רבי זירא התחמק מלפגוש את ר' אלעזר, והאם רבה קיבל מכתב כמתואר, וכו'. העובדה שמסורות אלו מיוחסות או קשורות לחכמים שונים במקבילות מרמזת לכך שאין להתייחס אליהן כמדויקות מבחינה היסטורית. למשל, המסורת על רמי בר יחזקאל מיוחסת לתנא ר' אליעזר במדרש תנאים (מהדורת ד' האפפמן, ברלין 1909, עמ' 174), ולרב הונא בשם רב אידי בירושלמי, פ"א ז (ד), כ ע"א. המסורות אודות התנובה של סאה אחת חיטה המיוחסת לרבי יוסי, מיוחסת לרבי חייה בר בא בירושלמי, פ"א ז (ד), כ ע"א = ירושלמי, סוטה א (ח), יו, ע"ב. הסיפור על רבי חלבו, ר' עירא ור' יוסי בן תנינא מיוחס לרבנים אבהו, שמעון בן לקיש ויוסי בן תנינא בירושלמי, פ"א ז (ד), כ ע"א. בנוסח של סיפור זה בבבלי ר' אלעזר חזר בשנה שלאחר מכן, ואילו לפי הירושלמי אותם רבנים חזרים. יכול להיות שחלק משינויים אלה נעשה במכוון; ראו למטה, הערה 65. שמא פרידמן הוכיח שהעורכים בתלמוד הבבלי נטלו לעצמם חרות רבה לעבד את המסורות הארץ ישראליות. ראו: 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-163.

האישה יכולים לכפות על בני זוגם לעלות לארץ ולמנוע בעדם מלעזוב את הארץ[1].<sup>22</sup> ההלכה מניחה, שיישוב הארץ הינו ערך מרכזי בדת – אם לא מצוות עשה אז ודאי זכות גדולה. בן הזוג הרוצה לחיות בארץ, ידו על העליונה. הברייתא השייכת לה, תוספתא, כתובות יב ה, מספקת המחשה לחוק[2]. אם הבעל רוצה לחיות בארץ, על האישה ללכת איתו או להתגרש ולהפסיד את כתובתה. אם האישה רוצה לחיות בארץ, הבעל חייב להצטרף אליה או לתת לה גט במלוא התשלום הכתוב בכתובה.<sup>23</sup> מכיוון שקשה לכפות על בן זוג להגר או למנוע זאת ממנו, התוספתא קובעת עונשים כספיים. החוק נקבע באופן כזה שהוא נותן תמריצים כספיים לצד המעוניין להתגורר בארץ ומחייב את זה המעוניין להישאר בגלות.<sup>24</sup> צריך להבין הלכות אלה כביטויים חוקיים לערך הרוחני הניתן ליישוב הארץ. המשנה והתוספתא מתרגמות ערך זה למושגים משפטיים על ידי מתן תמריצים וסנקציות לצדדים השונים.<sup>25</sup>

בזמן שהמקורות ההילכתיים משקפים את עליונותה של ארץ ישראל, הם גם מגלים עמדת מיעוט המתנגדת לערך זה ומרמזים לבעיות ולמתחים היכולים להתעורר בעקבותיו. בן הזוג המתנגד לעלייה הינו דוגמא למערכת ערכים יריבה המייחסת ערך מועט ליישוב הארץ. הספרות התלמודית מעלימה בדרך כלל עמדה זו, אך היא צצה כאן בדמותו של בן הזוג הסרבן. המקורות הללו מרמזים, שהבחירה ליישב את הארץ יכולה להיות בעלת השלכות מרחיקות לכת בחיי הזוג והמשפחה. אם אחד מבני הזוג מסרב לעלות לארץ, הסירוב גורר פרידה ופירוק התא המשפחתי. אם האישה אינה רוצה להגר, היא תפסיד לא רק את משפחתה אלא אף תידרדר לעוני. בן זוג שיותר כנגד רצונו, עלול לשמור טינה לבן או בת זוגו ולהיות אומלל בארץ. האם אפשרי הדבר שעידוד יישוב הארץ יגביר את שיעור הגירושים ויוסיף מריבות בחיי משפחות רבות? האם ערך דתי זה עדיף על שיקולים אישיים ומשפחתיים אלו?<sup>26</sup> הברייתא מתייחסת

22 כך גם בגירסה של המשנה בבבלי. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שנייה, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 691-692; ד' וייס הליבני, מקורות ומסורות: סדר נשים, תל-אביב 1968, עמ' 159-161.

23 כן הוא בבבלי ובתוספתא, כתובות יב ה (כ"י ערפורט). בירושלמי, כתובות יג (יא), לו ע"ב ובכ"י וינה של התוספתא נמסר שאי-אפשר לכפות על אדם להגר לארץ. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ירושלים תשט"ו-תשמ"ח, ו, עמ' 386-387, והליבני, שם.

24 ההערה הסתמית הקצרה לביטוי במשנה "אין הכל מוציאין" טוענת שהחוק חל אפילו על עבדים נמלטים (קי ע"ב). אסור על אדוניהם להכריח אותם לעזוב את הארץ ולחזור למולדתם "משום ישיבת הארץ". הנה לפנינו אמירה מפורשת, הטוענת שהחוק מיועד לעודד את יישוב הארץ.

25 אבירינה (לעיל, הערה 8), עמ' 39-40; כהן (לעיל, הערה 8), עמ' 46. אבירינה טוען שמאבק כנגד ההגירה מארץ ישראל נוהל בשני אופנים – הראשון חוקי והשני דתי או מוסרי. הגם שהתאוריה של אבירינה על התקופה שאחרי המרידות ספקולטיבית באופיה (ראו לעיל, הערה 8), אני מאמץ את דעתו ומבין את המקורות ההילכתיים והאגדיים כמשלימים אלו את אלו.

26 ספרות השו"ת הענפה בנידון מעידה על כך שנושאים אלו הפכו למשניים וכואבים בימי

לבעיה נוספת: התוצאות הכלכליות של העלייה לארץ על ידי חיוב או שלילת התשלום הקבוע בכתובה. בזמן שהברייתא ניסתה ליצור תמריצים כלכליים ליישוב הארץ, קרוב לוודאי שהמציאות הכלכלית לחצה לכיוון הפוך. חכמי בבל הכירו את קשיי הפרנסה, שהיו תוצאה של הכלכלה הארצישראלית החלשה.<sup>27</sup> כך מעלים המקורות ההילכתיים את הבעיות העומדות בפני יהודי הגולה והנובעות מעקרון יישוב הארץ.

אנו יכולים להבין בנקל מדוע אגדה נרחבת זו נמצאת כאן ולא במקומות אחרים במשנה שעניינם מעשר, שנת שמיטה או הלכות אחרות התלויות בארץ. למשל, המשנה בקידושין א ט, הקובעת ש"מצווה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ", נראית כרקע אידיאלי לדיון במסורות האגדיות המשבחות את מעלותיה של ארץ ישראל. אבל נושאים אלה רק מקצינים את הבעיה ואינם מציעים הקלה כלשהי. חכמי בבל הבינו קרוב לוודאי שנמנעות מהם הזדמנויות חשובות לקיום מצוות. הם היו מצויים דווקא בזווית האחרת: אותו קול שהועלם מן המסורת, המיעוט שהמעט בערכה של הארץ. קול זה נשמע אצל בן הזוג הסרבן. יתר על כן, הלכות אחרות אינן מספקות רמזים לקשיי העלייה, למתחים הקשורים להחלטה או להתנגשות הערכים. בהביאם דוגמאות לתוצאות שליליות בכוח שבעלייה, ההקשר במסכת כתובות מהווה פתח לטיעונים נגד העלייה לארץ. לבסוף, משנה, כתובות יב ה, מתייחסת לעניין המעבר לארץ. משניות אחרות עוסקות במצוות שמקיימים בארץ ומתארות את קדושתה, אבל אינן מתייחסות ישירות לנושא העלייה. וזהו מוקד המתח העיקרי: בהתחשב בעובדה שתחמי בבל מאמינים בקדושתה של הארץ, מדוע הם אינם עולים אליה?

חכמי בבל יכלו למצוא בהלכה מקורות המתאימים למצב שעימו קהילתם מתמודדת. בזמן שחכמים מסוימים התייבשו בארץ והצטרפו לקהילה הארץ ישראלית, אחרים הרימו גבה למראה תופעת "בריחת המוחות". סביר להניח שהם הרגישו שהעריקים מחלישים את הישיבות בבבל, מכשילים את מפעל הפצת התורה בגלות ותורמים לעליונות המסורת הארצישראלית. שני החכמים שהמסורות שלהם מופיעות באופן בולט, ר' זירא ור' אלעזר, מדגימים סכנה זו. גיתן לצפות שעזיבתו של "הברותא", ידך, תלמיד או מורה, תעורר רגשות אובדן וטינה. יחסי מורה-תלמיד משולים ליחסי אב ובנו, והיחסים בין חכמים מסוימים לא היו שונים מקשרי משפחה. ההחלטה של צד

הביניים. ראו: M. Saperstein, 'The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of Two Rabbinic Statements', *History of Two Rabbinic Statements*, הופמן (לעיל, הערה 5), עמ' 190-195; וגם: S. Bar-Asher, 'The Jews of North Africa and the Land of Israel in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: The Reversal in Attitude toward *Aliyah* (Immigration to the Land), from 1779-1860', *שם*, הופמן, עמ' 297-315.

27 ראו: אבייונה (לעיל, הערה 8), עמ' 38, 106-107; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, New York, 1952, pp. 204-205.

אחד לעלות לארץ סיכנה את היחסים שחכמים מסוימים ראו כיקרים מכל. איך יכול היה חכם בבלי לגנות עמית או תלמיד שרצה להתגורר בארץ ישראל? סכסוך בין בני זוג בעניין העלייה המופיע במשנה מקביל אם כן למתחים בין חברי קהילת החכמים בבבל, כאשר הפרידה של בני הזוג הנשואים מרמזת בברייתא להרס היחסים שבין חכמים כתוצאה מהעלייה לארץ ישראל.

שוהר דתי (בבלי, כתובות קי ע"ב-קיא ע"א)

[3] תנו רבנן לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה גויים ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצות לארץ דומה כמי שאין לו אלוה שנא' לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים [ויקרא כה לח]. וכי הדר בארץ ישראל יש לו אלוה ושאינו דר בארץ ישראל אין לו אלוה? אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים.

כן ברוד הוא אומר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים [שמואל א, כו יט]. וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים.

[4] ר' זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה דבעא למיסק לארץ ישראל. דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה שנאמר [קיא ע"א] בבבל יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' [ירמיהו כו כב]

ורבי זירא? הוא בכלי שרת כתיב

ורב יהודה? כתיב קרא אחרינא השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו' [שיר השירים ב ז]

ורבי זירא? הוא שלא יעלו ישראל בחומה

ורב יהודה? השבעתי אחרינא בתביב [שיר השירים ג ה]

ורבי זירא? הוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן. בישראל יותר מדאי

ורב יהודה? אם תעירו ואם תעוררו כתיב [שם]

ורבי זירא? מיבעי ליה לכדרבי לוי דאמר שש שבועות הללו למה? תלתא הגי דאמרן אינך שלא יגלו את הקץ ושלא ירחקו את הקץ ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים

מאי בצבאות או באילות השדה [שיר השירים ב ז]? אמר רבי אלעזר אמר להם

הקדוש ברוך הוא לישראל אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה.  
 [5] אמר רבי אלעזר כל הדרי בארץ ישראל שרוי בלא עון שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון [ישעיהו לג כב]  
 אמר ליה ר' אבא לרב אשי אנן בסובלי חלאים מתנינן לה.

הסוגיה פותחת בברייתא המאיצה ביהודים לחיות בארץ ישראל ומתארת את מצב קהילות הגולה במונחים שליליים ביותר[3].<sup>28</sup> כל מי שחי בגלות, אפילו בעיר שרובה ישראל, "דומה כמי שאין לו אלוה". מצד שני, נראה שזה שגר בארץ ישראל "דומה שיש לו אלוה".<sup>29</sup> הטענה ממקור תנאי, שאין ליהודי הגולה קשר לאל, מביכה עד מאוד וצריך למתן אותה מיד. הסוגיה מפרשת "אין לו אלוה" "כאילו עובד עבודת כוכבים". כלומר, יהודים החיים בחוץ לארץ אולי חוטאים, אך למרות זאת גם הם מצויים תחת השגחת האל. בגלות אי-אפשר שלא להיות מושפע תרבותית מהסביבה הנוכרית וקל להתפתות לסינקרטיזם. אפילו במקומות שבהם הסביבה הקרובה היא על טהרת היהודים, השפעת התרבות הסובבת היא בלתי נמנעת. הברייתא משלימה את המשנה בהביאה הסבר מדוע החוק מעודד לחיות בארץ ובכך היא מהווה פתיח הולם לסוגיה. באותו זמן, הלשון הפולמוסית ואף המעליבה, אפילו בקריאה מבוקרת, מעמידה את קהילות הגולה בפני הבעיה במלא חומרתה. החיים בארץ מבטיחים נאמנות דתית; חיי הגלות מבטיחים כפירה. אלה אינם מסוג' הדברים שיהודי בבל שמחו לשמוע. לאחר קריאת דברים אלה עולה השאלה: כיצד ניתן להצדיק הישארות בגולה?

הסיפור על ר' זירא ורב יהודה מעביר את הדיון מתיאוריה למעשה ומתחום המשפחה לקבוצה הרבנית[4]. המתחים הקיימים באופן משתמע במשנה ובברייתא מוצגים באופן גלוי במתחים שבין מורה לתלמידו. ר' זירא ניסה להימנע מלפגוש את מורו, רב יהודה, שביטא התנגדות עזה לעלייה, השקולה בעיניו להפרת מצוות עשה.<sup>30</sup> התבטאות זו מהווה יציאה חזיתית כנגד רעיון עליונות ארץ ישראל תוך היפוך מוחלט של ערך הדברים: לא רק שאין בהגירה מבבל לארץ משום זכות, אלא שיש בה טעם לפגם והיא אף בבחינת חטא. לפחות עבור יהודי בבל, יישוב הארץ איננו מצוות עשה אלא ביטול מצווה. רב יהודה מגייס לטובת עמדתו סמכות מקראית, כלומר דרשה.

הסוגיה אכן סוטה לדיון בדרשות המקרא ואינה מתמקדת עוד בענייני השעה. היא מקשרת את הדעות של ר' זירא ורב יהודה עם פסוקים משיר השירים ועוסקת – בסגנון סתמי מובהק – בשאלה: מי מפרש כל מילה ולאיוו מטרה בדיוק? הדרשות בעניין

28 הברייתא מקבילה בקירוב לתוספתא, עבדה ורה (נה) ד-ה (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 466).

29 נראה שטענה זו מעוררת התנגדות מן הסוג: "האמנם כל שאינו דר בארץ, אין לו אלוה?"

30 איני טוען שאלה פני הדברים, אבל כך האמין עורך הסוגיה.

השבועות שהשביע האל את ישראל והעמים גובעות ממסורות המיוחסות לר' לוי ולר' יוסי בן ר' חנינא.<sup>31</sup> צירוף הפרשה של ר' זירא ורב יהודה יחד עם מסורות אלה הינו תחבולה מבריקה אך מלאכותית.<sup>32</sup> ראשית, הוא מספק את התמיכה התיאולוגית בעמדתו של רב יהודה. אומנם ארץ ישראל ממשיכה להיות הארץ המובטחת שבמקרא, ואולם האל החליט מאוחר יותר להגלות את עמו ולשעבדו לגויים. על כן, עלייה לארץ בזמן הזה מנוגדת לרצון האלוהי. יהיו היתרונות ביישוב הארץ אשר יהיו, התוכנית האלוהית בהווה היא שהיהודים יחיו בגלות. שנית, הסוגיה יוצרת יש מאין "שבועה" כנגד עליית בודדים לארץ ומספקת בכך תמיכה בעמדת רב יהודה. מבין ששת השבועות המיוחסות לרב לוי ולרבי חנינא, רק אחת קשורה לנושא העלייה, והיא, שאין ישראל צריכים ל"עלות בחומה" או "בחומה", כלומר, לעלות לארץ כגוש אחד.<sup>33</sup> במקביל לשבועה זו, העורכים בדיון הסתמי ממציאים שבועה ללא תקדים, ומבססים עליה את עמדת רב יהודה. למעשה הם קבעו מושג תיאולוגי חדש, שבועה כנגד עליית יחידים לארץ, יצרו את הרושם שזהו חלק ממסורת השבועות, ועל ידי כך הם העניקו לה סמכות משמעותית. שלישיית, בקושרה בין דעתו של ר' זירא לזו של רב יוסי בן ר' חנינא, הסוגיה מרמזת לכך שגם ר' זירא האמין בשבועה כנגד עלייה המונית. בכך הוא מצורף למחנה המתנגד לעלייה. כל החכמים, כולל ר' זירא, מסכימים שיישוב המוני מחודש של ארץ ישראל איננו צו השעה, ומכאן שגם הגשאים בגלות ממלאים את רצון האל. אלה העולים לארץ חייבים להיזהר שמא יסיתו אחרים להפר את השבועה.<sup>34</sup> הסוגיה איננה דוחה באופן גלוי את עליונותה של ארץ ישראל או פותרת באופן מלא את המתח, מכיוון שהיא מצדיקה הן את דרשת ר' זירא והן את זו של רב יהודה. אבל היא מנסרלת את המתח הפסיכולוגי בכך שהיא מסבירה שחיי הגלות בשלב הזה הם רצונו של האל. שיטות אחרות של ניטרול מופעלות על המסורת הבאה – הדרשה המיוחסת לר'

31 מסורות אלו נשתמרו, בצורה אחרת, בשיר השירים רבה, ב ז, מהדורת וילנה, טו ע"ב.

32 רב יהודה מצטט את ירמיה כז. כב. סתם התלמוד שם בפיו של רבי זירא את הטיעון הנגדי, שהפסוק מתכוון לכלי המקדש, ואז מציע שרב יהודה הסתמך למעשה על פסוק אחר, שיר השירים ב ז. בדרך זו נקשרות המסורות על השבועות. יש לשים לב, שיהודה משנה בפיקחות את העניין ואוסר על עזיבת בבל, לכאורה בגלל שזהו מקום של תורה, ומצטט פסוק האומר במפורש: "בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי". שיר השירים מתייחס לגלות בכלל ולא דווקא לבבל.

33 על משמעות המושג, ראו: בבלי, יומא ט ע"ב.

34 זה כוחה של הפרשנות של הסעיף האחרון בשיר השירים ב ז, "בצבאות...". מי שמפר את השבועות, צפוי לתוצאות מסילות אימה. אבל קיים ויכוח לגבי השאלה מהן בדיוק תוכנו של השבועות. עדיף להישמר מכל משמר ולקיים את כל השבועות, כולל זו של יהודה. אפילו יחיד העולה לארץ צפוי לסכנות איומות.

אלעזר, ולפיה כל מי שיושב בארץ חי ללא חטא[5]. ר' אבא<sup>35</sup> מודיע לרב אשי, שהטקסט המהווה הוכחה לר' אלעזר שייך לאלו הפגומים. האמוראים הבבליים הרסו, אם כן, את היסוד הפרשני של המסורת המהללת את הארץ; ייסורים מכפרים על חטא, ולא יישוב הארץ.

קבורה, מיתה, תחייה (בבלי, כתובות קיא ע"א-קיא ע"ב)

[6] אמר רב ענן כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח. כתיב הכא מזבח אדמה תעשה לי [שמות כ כא] וכתיב התם וכפר אדמתו עמו [דברים לב מג]

עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל. נח נפשיה בחוץ לארץ. אתו אמרו ליה לרבי אלעזר. אמר אנת עולא על אדמה טמאה תמות, אמרו לו ארונו בא. אמר להם אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה.

[8] רבה ורבי יוסף דאמר תרוייהו כשרין שבבבל א"י קולטתן כשרין שבשאר ארצות בבבל קולטתן. למאי? אילמא ליוחסין והאמר מר כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל. אלא לענין קבורה.

[10] א"ר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים שנאמר ונתתי צבי בארץ חיים [יחזקאל כו כ] ארץ שצביוני בה מיתה חיים. שאין צביוני בה אין מיתה חיים. מתיב ר' אבא בר ממל יחיו מתין נבלתי יקומון [ישעיהו כו יט] מאי לאו יחיו מתין מתים שבא"י; נבלתי יקומון מתים שבחוץ לארץ... אמר ליה רבי מקרא אחר אני דורש נותן נשמה לעם עלייה ורוח להולכים בה [ישעיהו מב ה]...

ורבי אבא בר ממל האי נותן נשמה לעם עלייה מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדרבי אבהו דאמר ר' אבהו אפילו שפחה כנענית שבא"י מובטח לה שהיא בת העולם הבא...

ורוח להולכים בה [שם]. א"ר ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא ולר' אלעזר צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא ע"י גלגול מתקיף לה ר' אחא סלא בריה דר' אחא סלא רבא. גלגול לצדיקים צער הוא. אמר אביי מחילות נעשות להם בקרקע.

[11] ונשאתני ממזרים וקברתני בקבורתם [בראשית לו ל]. אמר קרנא דברים

35 כך בכתבי יד רבים. בדפוסים כתוב רבא, ויש גם גירסאות שונות. לרוב ר' אבא עונה לרב אשי בדרך זו. ראו: י"ג אפשטיין, מבוואות לספרות האמוראים, בעריכת ע"ו מלמד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 301.

בגו. יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה. ואם מתים שבחוזה לארץ חיים למה הטריח את בניו?

שמא לא יזכה למחילות

כיוצא בדבר אתה אומר וישבע יוסף את בני ישראל וגו' [בראשית נ כה]. א"ר חנינא דברים בגו יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה. ואם מתים שבחוזה לארץ חיים למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה? שמא לא יזכה למחילות.

[12] שלחו ליה אהויה לרבה יהודה יודע היה יעקב שצדיק גמור היה וכו' אילפא מוסיף בה דברים. מעשה באחד שהיה מצטער על אשה אחת וביקש לירד כינן ששמע כזאת גלגל בעצמו עד יום מותו. אף על פי שחכם גדול אתה אינו דומה לזמד מעצמו ללומד מרבו. וא"ת אין לך רב, יש לך רב. ומנו? רבי יוחנן. ואם אין אתה עולה הזהר בשלשה דברים: אל תרבה בישיבה שישביה קשה לתחתוניות ואל תרבה בעמידה שעמידה קשה ללב. ואל תרבה בהליכה שהליכה קשה לעינים אלא שליש בישיבה שליש בעמידה שליש בהילוך... [קיא ע"ב]... וכן אמרו: יצחק ושמעון ואושעיא אמרו דבר אחד. הלכה כר' יהודה בפרדות דתניא רבי יהודה אומר פרדה שתבעה אין מרביעין עלייה לא סוס ולא חמור אלא מינה...

[13] אמר ר' אלעזר עמי הארצות אינן חיים שנאמר מתים כל יחיו וגו' [ישעיהו כו יד]. תניא נמי הכי מתים כל יחיו. יכול לכל. ת"ל רפאים כל יקומו [שם]. במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר אמר ליה רבי יוחנן לא ניתא למרייהו דאמרת להו הכי. והוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב

אמר ליה מקרא אחר אני דורש דכתיב כי טל אורות סליך וארץ רפאים תפיל [ישעיהו כו יט]. כל המשתמש בטל תורה טל תורה מחייהו וכל שאין משתמש בטל תורה אין טל תורה מחייהו. כיון דחוייה דקמצטער אמר ליה רב מצאתי להן תקנה מן התורה ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום [דברים ד כד]. וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב כי ה' אלהיך אש אוכלה [דברים ל כ]. אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמנהגה לתלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה...

[14] א"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים שמבצבצין ועולים בירושלים... וא"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים שיעמדו במלבושיהן ק"ו מחטה מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה

וא"ר חייא בר יוסף עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהי פסת בר בארץ [תהילים עב טו]

הדיון הנ"ל סוטה מרעיון עליונותה של הארץ, במונחים של טוהר דתי, לדיון בענייני מוות וקבורה. סידרה של מסורות קובעת את היתרונות של קבורה בארץ ישראל ואת התרונות של מוות בגולה. רב ענן משווה קבורה בארץ לקבורה ישירות מתחת למזבח<sup>36</sup>. הוא מתאר את יסודות המקדש והמזבח כציר העולם, מרכז היקום והנקודה שממנה עולים לשמיים.<sup>36</sup> אין הסבר מדויק של היתרונות שלהם זוכה המנוח, אך סביר להניח שהדבר מבטיח לו קשר קבוע עם האל או שזו סגולה לחיים בעולם הבא ולתחיית המתים.<sup>37</sup> הסיפור על מותו של עולא וקבורתו הופך עיקרון זה מפרשנות גרידא לתקדים (מעשה שהיה) וממקד את ההשלכות לגבי החכמים עצמם<sup>38</sup>. למרות שבדרך כלל עולא העביר את זמנו בארץ, הוא נפטר בחוץ לארץ, מה שגרם לרבי אלעזר צער עמוק על כך שמת "על אדמה טמאה".<sup>38</sup> קבורתו של עולא בארץ ישראל אינה מכפרת לגמרי, שכן "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה". הן המושג קליטה והן כוחו של הבדל זה אינם ברורים. אפשר שהדבר נובע מכך שהגוף נרקב בדרך או שמא נהיה טבוע בנגע המוות בארץ וזה. אולי בדרך מיסטית כלשהי התופעות החיוביות שבקבורה בארץ זקוקות קודם לכן לקליטה מוקדמת של גורמים מסוימים בתוך הגוף החי. ניסיון להבין את ה(מ)טאפיזיקה ודאי שהוא מעבר לדיונונו זה. לצורך ענייננו ראוי לציין, שהצהרת היתרונות שבמוות וקבורה בארץ הינה ביטוי שקוף נוסף בהקשר של עליונותה של ארץ ישראל בכלל ויישוב הארץ בפרט. מכל מקום, קביעה זו מקצינה את הבעיה היהודי הגלות. היתרונות שבמוות בארץ אינם ניתנים להשגה לא בביקורים תכופים ולא בקבורה שם.<sup>39</sup> לא היה אפשר לצייר את הניגוד באופן חריף יותר: קבורה בארץ כקבורה

36. על המקדש כמרכז היקום, ראו: M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York 1958, pp. 36-47; R. Patai, *Man and Temple*, New York 1947, pp. 54-104; J. Levenson, *Sinai and Zion*, San Francisco 1985, pp. 111-137. על המשמעות הקוסמית של המזבח, ראו: J. Jeremias, 'Golgotha und der Heilige Felsen', *Angelos*, 2 (1926), pp. 105-106; and M. Fishbane, *Text and Texture*, New York 1979, pp. 118-119.

37. תפיסות מיתיות (ראו הערה קודמת) מתארות זמנים של פוריות וחיות הנובעים מבית המקדש והמזבח; לכן גן העדן מוזהה לעיתים עם ציון, והמזבח מתואר בדימויים המזכירים את גן העדן, כמו ביהוקאל מז א-יב; ולכן קבורה מתחת למזבח יכולה להתפרש כקבורה בגן העדן עצמו, במקום של חיי נצח. על הרקע למושג "קבורה מתחת למזבח", ראו: S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, pp. 259-261. המהרש"א מסביר, שקבורה בישראל מטהרת את הנשמה ומכפרת על החטאים כפי שהמזבח מכפר.

38. באופן מילולי: "על אדמה טמאה תמות". השימוש בזמן עתיד נובע מציטוט מעמוס ו יז. בירושלמי, כלאים טג, לב ע"ג (=כתובות יבג), לה ע"ב) רבי אלעזר מגיב באופן חיובי יותר לקבורה של יחזיה הגלות בארץ. הוא מקבל בחיוב ארונות קבורה המובלים לארץ ישראל ורואה

מתחת המזבח, האתר המקודש ביותר ומקום הטוהר העליון, לעומת מיתה בחוץ לארץ, הגוררת טומאה שלא ניתן להסיר אותה.

רעיונות אלה מתאזנים באופן פתאומי על ידי אמירה המיוחסת לרבה ולרב יוסף – "כשרין שבבבל א"י קולטתן, כשרין שבשאר ארצות בבל קולטתן"<sup>8</sup>. השניים טוענים שארץ ישראל אכן "קולטת" את הכשרים, כפי שהחכמים ודאי ראו את עצמם. המושג מעביר את הסיבה לקליטה ממקום המוות למעלות הדתיות של המנוח. הבטחת היתרונות של קבורה בארץ לכל הבבלים הראויים לכך מקטינה את המתח. החלק השני של האמירה מייחס לבבל מעמד דומה לזה של ארץ ישראל מול יתר הגלות. קבורה בבבל איננה חסרת ערך, מכיוון שהיא קולטת כשרים מארצות אחרות. מעמדה של בבל מתחזק עוד יותר לנוכח אמירת אגב, סתמית ומיותרת, ולפיה הייחוס של בבל גדול מזה של ארץ ישראל.<sup>40</sup> הערה זו מבהירה למראית עין, שרבה ורב-יוסף מתכוונים לקבורה ולא לייחוס. אבל רעיון זה מובן מאליו ומשתמע כבר מהשימוש במושג "קליטה" שבאמירתו של אלעזר<sup>41</sup>. במקרה את תשומת הלב, לתחום העליונות של בבל, ההערה הופכת על פיה את עליונותה של ארץ ישראל. קהל (או קורא) ערני ישים לב, שבמקום קליטה בארץ, שלה זוכים הבבלים הראויים, ניתן למצוא את הייחוס המכובד ביותר רק בבבל.

אמירה שנייה של רבי אלעזר מעלה אף יותר את אשר נתון על כף המאזניים<sup>10</sup>: מיתרונות לא מוגדרים, הנובעים מקבורה תחת המזבח וקליטה בארץ, לרווח גדול אף יותר – תחיית המתים. הוא טוען, כי כל מי שקבור מחוץ לארץ לא יזכה לתחיית המתים, ואף מביא לכך הוכחה מדרשית. מחשבה זו עלולה לרפות את ידי הבבלים כולם: האם לאחר חיים שלמים, שהוקדשו ללימוד תורה ולקיום מצוות, ישלל מהם הגמול על כך בעולם הבא? הסוגיה מנסרלת מסורת זו בדרך המזכירה את הויכוח הפרשני של ר' זירא ורב יהודה שלמעלה. ר' אבא בר ממל מציע דרשה אחרת לפסוקו של ר' אלעזר ומוכיח, שהן אלו שנפטרו בארץ ישראל והן אלו שנפטרו בארצות אחרות יזכו לתחיית המתים. בכך מועבר הדיון התיאולוגי לפולמוס פרשני, המבטל, או לפחות מעמיד בסימן

כדבר מועיל הוספת אדמה מהארץ. לעומת זאת, במקבילה בתלמוד הבבלי על סיפור מותו של עולא, עולא עצמו הוא זה שמצטער על מותו בגולה (שם). הוא נראה מוטרד יותר מתהליך הגסיסה מאשר מ"קליטת" זגוף בארץ. כל זה מרמז על כך, שהתלמוד הבבלי תיקן את הגירסאות למסורתיו. הנוסחים הקיצוניים יותר מבטאים את העמדות המנוגדות באופן חד יותר. וראו: לעיל, הערה 21.

40. בבלי, קידושין עז ע"א.

41. משמעות המונח "כשרים" יכולה להיות כשרות מבחינת ייחוס גנאולוגי או כשרים מבחינה דתית, כלומר, צדיקים. הקונטקסט מוכיח שמדובר במעלה דתית. המושג של קליטה איננו מובא אף פעם בהקשר של ייחוס משפחתי.



שאלה, את הבסיס של עמדת ר' אלעזר. אכן, ר' אלעזר מביא כראיה טקסט נחות יחסית (ישעיהו מב ה), המוכיח רק שאלו שבארץ ישראל יקומו לתחייה, אבל אינו אומר דבר על אלה שבגלות. יתרה מכך. פסוק זה יכול להתפרש בדרך המלמדת, שאף שפחה כנענית הקבורה בארץ ראויה לתחיית המתים.<sup>42</sup> דרשה אלטרנטיבית זו משמרת את רעיון עלינונות הארץ אבל מעבירה את השפעתה מיהודים לנוכרים. כל היהודים – כולל אלו שבגלות – ראויים לתחיית המתים, והנוכרים הקבורים בארץ, נהנים גם הם מזכות זו. אם כן, הסוגיה איננה דוחה את ערכה של ארץ ישראל ואת כוחה, אלא מקטינה את ההשלכות שיש לרעיונות אלו על יהודי הגלות.<sup>43</sup>

הסוגיה איננה מסתפקת בהשאת הדברים על כנם, והחיבור ממשיך ושואל: האם אפשרי הדבר – וקל לחוש את המתח העמוק שבעצם השאלה – שר' אלעזר הגדול מאמין שגורלנו קודר כל כך? התשובה היא שלילית: ר' אילעי<sup>44</sup> מסביר שר' אלעזר מאמין, שהישרים מקרב יושבי הגולה יעברו גלגול מחילות עד אשר יגיעו לארץ, ואבי מוסיף שיחפרו מנהרות כדי לא לגרום צער למתגלגלים. פרשנות נועזת זו סותרת את האמירה החד-משמעית של ר' אלעזר, שהמתים מחוץ לארץ ישראל לא יקומו לתחייה,<sup>45</sup> ומשרתת באופן מבריק את הצורך של יהודי הגולה להפיג מתחים. אף חכם אינו שולל תחיית מתים של ישרים בארצות אחרות; אפילו לא ר' אלעזר.

על כן, תחיית מתים תלויה במעלותיו של האדם ולא במקום קבורתו[11]. מהפך זה שעבר על השאלה מעניק תשובה מספקת לשאלה מדוע יעקב ויוסף ביקשו להיקבר בארץ. הם חששו שמא הם לא היו ישרים דיים לזכות במנהרה, ולא מתוך חשש לא לזכות לתחייה מכיוון שהם קבורים בחוץ לארץ, כפי שקורא ר' הנינא הציעו. המסקנה מפחיתה את המתח; אך אינה מפיגה אותו באופן מלא. יהודי הגולה אומנם יקומו לתחייה, אבל יהיה עליהם לעבור דרך מנהרות על מנת להגיע לארץ ישראל. אם הם אינם ראויים למנהרה, הם יסבלו בזמן שהם יתגלגלו באדמה. על כן יהודי בבל צריכים להיות מודאגים מהשאלה האם הם ישרים דיים וראויים למנהרה או לא; עם זאת, נושא זה נמצא במידה רבה בשליטתם. אכן, אם הבבלים משוכנעים בעליונות המסורת שלהם

42 כלומר, כך התלמוד מסביר שר' אבא בר ממל יכול היה לפרש את הפסוק, לפי הדרך שר' אבא פירש.

43 השווה את המסורת התנאית, מדרש תנאים, עמ' 58, המפרש מספר פסוקים שפירש רבי אלעזר. המסורת התנאית אינה שוללת מיהודי הגלות את תחיית המתים אלא רק דוחה זאת. קו מחשבה זה הרבה פחות מדאיג.

44 ראו חילופי גוטהאוז.

45 הערתו של ר' אילעי, "ע"י גלגול", בלקוזה כנראה מהקשר אחר. אמירה זו יכולה להופיע כהערה לעניינים שונים.

והלימוד בשיבות, אזי יכולים הם להיות סמוכים ובטוחים שהם יעמדו בתנאים הדרושים לתחייה.<sup>46</sup>

פעם נוספת עובר החיבור מפרשנות לעלילה ומספר שאחיו של רבה החיים בארץ שלחו לו מסר עם הסבר ולפיו רצונו של יעקב להיקבר בארץ מוכיח שתחיית המתים חלה רק בארץ ישראל[12]. המסר שלהם חד משמעי: עליך לעלות לארץ. על מנת להקדים את השגותיו האפשריות של רבה, אילפא מוסיף, שהליכה בעקבות אישה או לימוד תורה אינם סיבות מספקות לעזיבת הארץ. העובדה שאחים אלה נפרדו בעקבות בחירה של מקומות מגורים שונים משקפת את המתח בתוך המשפחות הגלום במקורות ההלכתיים, ודיווחו של אילפא על מקרה של אדם שהתנגעע ל"אישה אחת" מזכיר שוב את המקורות האלו. נראה שהיא סירבה לחיות בארץ, והפרידה גרמה כאב רב לאיש אומלל זה. למרות זאת הוא בחר להישאר בארץ, ובכך הוא הדגים הן את מערכת הערכים של המשנה והן את המחיר האישי שיש לשלם בגין קיום ערכים אלו. הביטוי הלא שייגרת המתאר את היאוש שבו קיבל האיש את חיי הרווקות שנכפו עליו מעתה – שהוא "גלגל בעצמו עד יום מותו" – מזכיר את ה"גלגול" שהיהודים שאינם קבורים בארץ ישראל צריכים לעבור על מנת להגיע לארץ ישראל בזמן תחיית המתים.<sup>47</sup> הברירה קשה: להתגלגל בדרך – רווק, ללא משפחה וללא אהבה – בארץ ישראל או להתגלגל במנהרות לאחר המוות; לאחר מימוש חיי נישואים וטיפוח משפחה. הסיפור מעורר את תשומת ליבנו לעובדה, שאפשרות אחת באה על חשבון האחרת. הדאגה ללימוד תורה הינה סיבה גלויה אחת להתנגדות הבבלים לעבור לארץ ישראל, כפי שכבר חשדנו לכל אורך הדרך. לרבה ברור שהוא לו ימצא לעצמו מורה מתאים בארץ וכי בבל היא המקום לתלמידי חכמים.

בנוסף למסר המפוכח יחסית מוסיפים חכמי ארץ ישראל כמה המלצות מפתיעות. הם ממליצים לרבה, שאם הוא אינו עולה, לפחות עליו לדאוג לא לשבת, לעמוד או ללכת יותר מדי. חוסר ההיגיון כאן גובל באבסורד: הבחירה היא בין עלייה, תוך העמדת הערך של יישוב ארץ ישראל מעל ללימוד תורה, לבין הישארות בגלות והקפדה על תנוחה ויציבה! במקום שבו היינו מצפים לאוהרה חמורה על הסכנות שבחיי הגלות או להערה על האווירה הרוחנית הדלה שם, אנו מוצאים המלצה רפואית, ולא מן המתוחכמות. צירוף עצה זו – רגישה ככל שתהיה, אך לא ממש ביקורתית – מרמז שעלייה איננה מצווה כל כך חשובה, אחרי הכל. אדם יכול לשגשג בגלות אם רק ידאג לכריאותו. מסר זה של חלופה קלה לעלייה מספק נחמה גדולה ליהודים המושרשים בגלות. ההערה האחרונה של האחים גם היא גובלת בחוסר היגיון. הם מנצלים את ההזדמנות

46 ויש לזכור, שדבה ורב יוסף הכלילו גם קבורה בארץ כחלק מה"כשרות" (כלומר, להיות צדיק).

47 השווה מדרש"א.

קשר בלתי ישיר זה עם תלמידי חכמים מביא לתחיית מתים, קל וחומר לגבי החכמים עצמם. כללו של דבר: תורה וכל קשר אליה מעניקים חיי עולם.<sup>52</sup> במיזמנות רבה החיבור מעביר את תשומת הלב מארץ ישראל אל תלמוד התורה ולשם כך אף מגייס את ר' אלעזר, ההופך למי שמחזיק ברעיון שתלמוד תורה הוא הדרך לזכות בחיי העולם הבא. באמצעות איזכור עניין חיי הנישואים מושג היפוך נוסף: הפיכת היחסים בין המינים ממקור של סבל ומתח ליסוד של חיים ורווחה. עד כאן יחסים אלו זכו להערכה שלילית ונקשרו לעניין הגט בברייתא ולבדידות וסבל באמירתו של אילפא[12]. יחסי נישואים עלולים להיות בעייתיים מכיוון שהמחויבות כלפי הארץ עלולה לתבוע גט וגירושין, תוכייה בתחיית המתים עלולה להביא לאובדן האהבה והרס הנישואים. התורה היא מקרה הפוך, מכיוון שאפשר לזכות באמצעותה בתחיית המתים על ידי נישואים לתלמיד חכם. התורה מעניקה לנישואים את המפתח לחיי עולם, ואילו הארץ גובה מחיי הנישואים מחיר כבד.

המסורת המיוחסת לר' חייא בר יוסף ממשיכה לנטרל את המתחים בהקשר של תחיית המתים[14]. הוא קובע בקצרה, שהישרים "עולין בירושלים", ואין זה משנה אם הם קבורים בארץ או בגלות. המושג "עולין בירושלים" מזכיר את המשנה "מעלין לירושלים", המכוונת לעלייה בכלל.<sup>53</sup> הצדיקים יעלו בבוא העת לירושלים; אם לא בעולם הזה, אזי בעולם הבא. טענתו השנייה של ר' חייא, שהישרים עולים אל פני האדמה כשבגדיהם ללא פגע, מרמזת לכך שהם לא יתגלגלו בתוך האדמה ואפילו לא במנהרות. ניתן להבין שזה לא יהיה תהליך קשה מדי. יציאה לאוויר העולם בירושלים מרמזת לקבורה תחת המזבח<sup>54</sup> שהזכרה קודם לכן, והיתרונות שבכך מורחבים עתה ומוחלים על כל הישרים.

הסכנות שבעזיבת ארץ ישראל (בבלי, כתובות קיא ע"א)

[7] ההוא גברא דנפלה ליה יבמה ביה חזואה. אתא לקמיה דר' חנינא. אמר ליה מהו למיחת וליבמה. אמר ליה אחיזי נשא גויה ומת – ברוך המקום שהרגו – והוא ירד אחריו?

אמר רב יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו אפילו מפומבדיתא לבי כובי  
ההוא דנפק מפומבדיתא לבי כובי שמתיה רב יוסף

52 השו"ב בבלי, שבת קיא ע"א, תגיגה ג ע"ב; שיר השירים רבה ו ה-ט.

53 בכתבי יד אחדים אכן כתוב: "עולין לירושלים". ראו דק"ס, עמ' 521, שורה 20.

54 בית המקדש וירושלים אכן משמשים כמרכזים וכצירי עולם (*axes mundi*).

כדי ליידיע את רבה על סעיף לא ידוע בהילכות כלאים, תוך מעבר חד מעניינים כבדי משקל כגון תחיית המתים לדקויות הילכתיות. הנספח ההילכתי נראה כניסיון לשכנע את רבה בבקיאיותם בתורה. לאחר שהבטיחו לאחיזה שהוא ימצא ברבי יוחנן מלומד גדול, הם מנסים עתה להדגים את הידע שרכשו במקום. רבה אכן יכול לתמוד דבר או שניים מרעיו הארצישראליים,<sup>48</sup> אלא שהצירוף גורם אפקט הפוך. פרט הילכתי זה, כמו ההמלצה בעניין ישיבה והליכה, משמש כמשקל נגד לעלייה. אם כך הדבר, עדיף לו לרבה שלא להקדיש מאמץ רב לעלות לארץ. לימוד הילכות כלאים דחוף לא פחות, ומטרה זו ניתנת להשגה בבבל, למרבה האירוניה, לא מעט הודות לאגרות של אחיו. יתר על כן, תשומת הלב הניתנת לפרטים הילכתיים מחזקת את סולם הערכים של רבה ואת דאגתו שמא לא ימצא לתלמוד תורה ראוי לשמו בארץ ישראל. לימוד תורה, ולא יישוב הארץ, מהווה ערך עליון ורק הוא יכול להצדיק הישארות בגולה. מה שנראה כעידוד חד משמעי לעלייה מתגלה כמסר מורכב יותר.<sup>49</sup> יש לשים לב, שאין לסיפור הזה סוף: לא נדע לעולם האם רבה הסכים לבקשת אחיו להצטרף אליהם בארץ. תכלית הפרשה היא לבדוק את הבעיות ואת המתחים ולמתן אותם במידת האפשר, גם אם לא לפותרם באופן מוחלט.

הקטע הבא ממשיך להדגיש את עדיפותו של לימוד תורה על פני יישוב הארץ[13]. אמירה נוספת של ר' אלעזר טוענת שעמי הארץ, אלה שאינם בקיעים בתורה, לא יזכו לתחיית המתים.<sup>50</sup> טענה זו קובעת שתלמוד תורה, ולא יישוב הארץ, הוא הגורם המכריע. מכאן ניתן להסיק, שאם עמי הארץ לא יקומו לתחייה, אזי החכמים ודאי שיוזכו לכך. נקודה זו מתבחרת בדיון שאחריו, ובו ר' אלעזר נסוג פעם נוספת מקביעותיו החמורות. הוא מודה שעם הארץ יכול לזכות בתחיית המתים בתנאי שיתחזק עם בתו של תלמיד חכם או יתמוך כלכלית בחכמים.<sup>51</sup> ולפיכך חכמי בבל יכולים לקוות, שאם

48 על אגרות אחרות עם הלכות שנשלחו מארץ ישראל לבבל, ראו: בבלי, בבא בתרא מא ע"ב, שבת קטו ע"א, שבויעות מח ע"ב, כתובות מט ע"ב, סנהדרין נא ע"ב.

49 בחירת הלכה זו הינה משמעותית ביותר. ההלכה מעלה עניין של פרדה הרוצה להזדווג, ומובאות הוראות כיצד להביא לידי סיפוקה. הצורך לספק צרכים מיניים מהווה ניגוד לדוגמה של אילפא על אותו אדם שהחזיק מעמד בסבלו ולא עזב את-ארץ ישראל. מסר זה מערער את הרעיון שעלייה לארץ עדיפה על נישואים.

50 אומנם אמירה זו אינה בהכרח סותרת את ביטוי הקודם, על כך שאלו החיים מחוץ לארץ ישראל לא יקומו לתחייה, אבל היא יוצרת מתח מסוים, ולו רק על דרך של הסקת מסקנות: האם יהודי עם הארץ חתי בישראל ראוי לתחייה או לא? ומה על יהודי מלומד המתגורר בחו"ל?

51 הוא מפרש את ישעיה כו יס כן: "כל המשתמש בטל תורה, טל תורה מחייו"; כלומר, התורה מקימה לתחייה רק את מי שמתעסק בה ("משתמש בטל תורה"). התרופה שלו לעמי הארצות היא, ש"אתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום". מכיוון ש"לדבוק" מוצג כ"תקנה", אני מניח שזו המקבילה לתחיית המתים.

הוא דפק מפומבדיתא לאסתוניה. שכיב. אמר אביי אי בעי האי צורבא מרבנן הוא חיי. [9] אמר רב יהודה כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל שנאמר הוי ציון המלטי יושבת בת בבל [זכריה ב יא]. אמר אביי נקטינן בבל לא חזיא חבלי דמשית. תרגמה אהוצל וקרו ליה קרנא דשיזבתא.

בנוסף לקידום מעלותיה של הארץ והסגולות שהיא מעניקה לתושביה, המסורות הארצישראליות מזהירות כנגד אלו העורקים מארץ חסותו של האל: ר' חנינא אוסר למעשה על יבם לנסוע לבי חוזהא שבבבל לקיים מצוות ייבום[7]. הוא מפרש את מות האח כעונש על ירידתו מן הארץ ונישואיו לגויה, ואף מהלל את האלוהים על כך שהרג את האיש הזה. אולם אין זה אפשרי שהאישה אכן גויה, כלומר, לא יהודייה, שכן במקרה הזה לא חלה חובת הייבום.<sup>55</sup> חנינא עושה שימוש רטורי במונח המזולזל "גויה", המכוון לשפל הדתי שמאפיין את הגולה. הוא מרשה לעצמו לקרוא לנשים היהודיות בגולה גויות משום שהוא מעריך שמצבן הרוחני ירוד. מותו בטרם עת של האדם מספק הוכחה חד-משמעית לחשיבות החיים בארץ ולסכנות שבגולה. תמונה זו משלימה את המקרים שתוארו במקורות ההילכתיים ולפיהן אין לכפות על בן זוג לעזוב את הארץ. איש זה הוזמן לחוץ לארץ על ידי מי שמיועדת להיות אשתו, וברור שאין עליו ללכת. מכאן שאפילו קיום מצוות ייבום אינו מצדיק ירידה מן הארץ.

רב יהודה, המקור המספק מסורות פרו-בבליות, מחזק במקצת את היחס שבין שתי הארצות על ידי הענקת מעמד דומה גם לבבל[7]. הוא אומנם מסכים שאין אדם צריך לעזוב את ארץ ישראל ולרדת לבבל, אך במקביל הוא אוסר לעזוב את בבל לארצות אחרות. יש בכך אומנם הכרה בעליונותה של הארץ, אבל גם מידה מסוימת של הפחתת הדאגה של הבבלים; שכן אומנם קיים איסור על ירידה מהארץ, אבל אין חובת עלייה אליה. הפער בין ארץ ישראל לבבל קטן בכך שהוענק לבבל מעמד דומה לזה של ארץ ישראל ביחס לתר הארצות, ובכך היא נבדלה משאר ארצות הגולה. במסורת הבאה, רבה ורב יוסף – אותם שניים שטענו שארץ ישראל קולטת את הצדיקים שבאנשי הגולה – מעניקים מעמד דומה לפומבדיתא, מקום מושבה של הישיבה הבבליית המובילה, ובאופן לא מפתיע גם ביתס[7]. שני חכמים אלו למדו אצל רב יהודה ואחריו שירתו כראשי ישיבה.<sup>56</sup> למרות שהמסורת היא אינטרסנטית ועוסקת בקידום עצמי, לקהל

55 ראו: מהרש"א, שם; וגם ז"ו רבינוביץ, שערי תורת בבל, ירושלים 1961, עמ' 104. ואכן מסורת חיצונית לסוגיה הבבליית, הנמצאת במקבילה בירושלמי, מועד קטן ג(א), פא ע"ג, תומכת באופן עקיף במסקנה זו, מכיוון שהאישה שם היא יהודייה ללא כל ספק.  
56 ראו לעיל, הערה 15.

ערגי, המזהה את פומבדיתא עם לימוד תורה, המסר הינו ברור:<sup>57</sup> אל לו לאדם לעזוב מקום של תורה. כדי להמחיש רעיון זה הסוגיה מספרת, שרב יוסף החרים אדם שעבר מפומבדיתא לעיירה שכנה, בי כובי שמה, ושחכם אחד מת מזיוון שעזב את פומבדיתא. סיפור זה מהווה משקל נגד לאמירות של ר' חנינא – אלה העוזבים את פומבדיתא מתים בדיוק כמו אלה העוזבים את ארץ ישראל. כשם שהקשר לחכמים ולתורה מבטיח תחייה, כך גם קירבה למרכז של לימוד תורה בבבל מבטיחה הגנה בעולם הזה.

אם ההקבלה בין ישראל לבבל עדיין איננה ברורה לחלוטין, מסורת נוספת של רב יהודה מבטאת זאת באופן מפורש: "הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל"[9]. רב יהודה מפרש את קריאתו של זכריה לגולי יהודה אשר גרים בבבל – המכונה על ידי הנביא באופן מטפורי "ציון" – כך שהמשמעות היא שיהודי בבל נחשבים תושבי ציון, כלומר, ארץ ישראל. דרשה זו הופכת את משמעות הפסוק על פיה, שהרי זכריה קורא למעשה לעזוב את בבל ולחזור לארץ: "הוי ציון המלטי יושבת בת בבל" (זכריה ב יא).<sup>58</sup> בזמן שהנביא מתייחס ליהודים כאל "ציון" על מנת להזכיר להם את מולדתם האמיתית, רב יהודה מסיק שהם שומרים על מעמדם כיושבי ציון גם כשהם בבבל. הפיכת משמעות הפסוק מקבילה להפיכת המסורות המבטאות את עליונות הארץ. כל היתרונות שבמגורים בארץ ישראל – מחילה על החטאים, טהרה של הדת, השגחה אלוהית – ניתנים למימוש בבבל.

בשביל רב יהודה ארץ ישראל הינה המקור העליון לכל הרווחים, מאחר שהוא טוען שמגורים בבבל הם "כאילו" לחיות בארץ. באמירה זו ארץ ישראל הינה עדיין קנה המידה העליון להשוואה. אם אין בכך די, הסוגיה מביאה ציטוט נוסף המדגיש את עליונותה של בבל: אביי טוען ש"בבל לא חזיא חבלי דמשיתח"[9]. קביעה זו אינה מלווה בהסבר כלשהו, וההתייחסות המוזרה להוצל – "וקרו ליה קרנא דשיזבתא", כלומר, פיגול ההצלה – איננה מבהירה דבר.<sup>59</sup> אמירות אלו, שהן תמציתיות, מסתוריות וכמעט אלמוניות, פונות אל סמכויות נסתרות. אלה המכירים את הספרות האסכולוגית יחשבו פעמיים לפני שיעזבו את המקלט הבבלי. הסוגיה חוזרת לנושא זה קרוב לסיומה ב"קטגוריא" נגד חכמים בימות המשיח[20]. בייחוד לחכמים יש סיבה להישאר במחסה הבבלי.

57 הישיבה בפומבדיתא הייתה ידועה בתריפות וזיכוחים (בבלי, סנהדרין ז ע"ב, בבא מציעא, לה ע"ב).

58 כך גם בפסוק הקודם: "הוי ונסו מארץ צפון נאם ה' כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'" (זכריה ב י).

59 המסורת מנצלת את השרש 'נצל' של השם הוצל. הכתוב "הוצל מבנימין" הינו שיבוש; בכתבי היד כתוב רק "הוצל". ראו: דק"ס, עמ' 542, והערה 64; אופנהיימר, (לעיל, הערה 16), עמ' 156-164.

פזריות (בבלי, כתובות קיא ע"ב-קיא ע"א)

[15] (א) תנו רבנן יהי פסת בר בארץ בראש הרים [תהילים עב טו]. אמרו עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. ושמה תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר ירעש כלבנון פרו [שם]. הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גזויו ומגשבה עלייה ומשרה את סלתה ואדם יוצא, לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו

(ב) עם חלב כליות חטה [דברים לב יד]. אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול ואל תתמה שהרי שועל קינן בלפת ושקלוהו ומצאו בו ששים ליטרין בליטרא של צפורי

(ג) תניא אמר רב יוסף מעשה בשיחין באחד שהגזיז לו אביו שלשה בדי חרדל ונפשח אחד מהן ונמצאו בו תשעה קבין חרדל ועציו סיככו בו סוכת יוצרין: (ד) אמר ר"ש בן תחליפא קלה של כרוב הניח לנו אבא והיינו עולים ויורדים בו בסולם

(ה) ודם ענב תשתה חמר [שם]. אמרו לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך. העולם הבא מביא עונה אחת בקרון או בספינה ומניח בזוית ביתו ומספק הימנה כפטוס גדול...

(ו) כי אתא רב דימי אמר מאי דכתיב אוסרי לגפן עירה [בראשית מט יא]. אין לך כל גפן וגפן שבא"י שאין צריך עיר אחת לבצור ולשורקה... (ז) פשטיה דקרא במאי כתיב? כי אתא רב דימי אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא...

[16] (א) רב חייא בר אדא מקרי בריה דר' שמעון בן לקיש הוה. ואמרי לה מתני בריה דר' שמעון הוה. איפגרי תלתא יומי ולא אתא. כי אתא אמר ליה אמאי איפגרת. אמר ליה דליל אחת הניח לי אבא ובצרתי ממנה יום ראשון ג' מאות אשכולות, אשכול לגרב. יום שני בצרתי ג' מאות אשכולות, שתי אשכולות לגרב. יום שלישי בצרתי ממנה ג' מאות אשכולות, שלש אשכולות לגרב והפקרתי יותר מחציה. אמר ליה אי לאו דאיפגרת הוה עבדא טפי

(ב) רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק. חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיגי וקנטיף ובשא מתאיגי וחלבא. טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי. אמר היינו זבת חלב ודבש.

(ג) א"ר יעקב בן דוסתאי מלוד לאונו שלשה מילין. פעם אחת קדמתי בנשף וחלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים.

(ד) אמר ריש לקיש לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של צפורי והוי שיתסר מילין אשיתסר מילין.

(ה) אמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל [קיא ע"א] והויא כמבי מיכסי עד אקרא דתולבנקי כ"ב פרסי אורכא ופותיא שיתא פרסי.

(ו) רבי חלבו ור' עזירא ור' יוסי בר חנינא איקלעו להווא אתרא. איתנו קמיהו אפרסקא הווא כאילפס כפר הינו... אכלו שליש והפקירו שליש ונתנו לפני בהמתן שליש. לשנה איקלע ר' אלעזר להתם ואייתו לקמיה. נקטו בידיה ואמר ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה [תהילים קו לד].

(ז) רבי יהושע בן לוי איקלע לגבלא. חזנהו להנהו קטופי דהוו קיימי-כי עיגלי. אמר עגלים בין הגפנים. אמרו ליה קטופי נינהו. אמר ארץ ארץ הכניסי פירותייך למי את מוציאה פירותייך? לגויים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו. לשנה איקלע ר' חייא להתם חזנהו דהוו קיימי כעיוזי. אמר עזים בין הגפנים. אמרו ליה ויל לא תעביד לך כי חברך.

[17] (א) תנו רבנן בברכותיה של ארץ ישראל בית סאה עושה חמשת ריבוא כורין בישיבתה של צוען בית סאה עושה שבעים כורין (ב) דתניא אמר רבי מאיר אני ראיתי בבקעת בית שאן בית סאה עושה שבעים כורין...

(ג) תניא אמר רבי יוסי סאה ביהודה הייתה עושה חמש סאין סאה קמת סאה סלת סאה סובין סאה מורסין וסאה קיבוריא [18] אמר ליה הווא מינא לר' חנינא יאה משבחיתו בה בארעכון. בית סאה אחת הניח לי אבא ממנה משח ממנה חמר ממנה עיבור ממנה קיטניות ממנה רועות מקנתי.

אמר ליה הווא בר אמוראה לבר ארעא דישראל האי [תאלתא] דקיימא אגודה דירדנא כמה גדדיתו מינה. אמר ליה שיתין כורי. אמר ליה אכתי לא עייליתו בה אחריבתוהו. אגן מאה ועשרים כורי הוה גזרינן מינה אמר ליה אנא נמי מחד גיסא קאמינא לך

אמר רב חסדא מאי דכתיב ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי [ירמיהו ג יט]? למה ארץ ישראל נמשלה לצבי? לומר לך מה צבי זה אין עורו מחזיק בשרו אף ארץ ישראל אינה מחזיקת פירותיה...

[20] אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה בר אבא דור שבן דוד בא קטיגוריא בתלמידי חכמים...

תני רב יוסף בוזי ובוזי דבוזי

אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פרוו תאנה וגפן נתנו חילם [יואל ב כב]

יתרת הסוגיה מוקדשת ברובה לתיאור נלהב של הפזריות המדהימה של ארץ ישראל,

נושא ששורשיו במסורות המיתיות על המקדש ועל היות הארץ המרכז הקוסמי ונקודת הגישה למים המפרים שבתהום. מוטיב זה פחות מאיים מכיוון שאינו תוקף את איכות החיים הדתיים בגולה, אינו טוען שאלה הקבורים בארץ יזכו ליתרונות בעולם הבא, ואף אינו משווה בין שני המקומות באופן שאינו מחמיא לבבל. מה שמעסיק את חז"ל הוא מילוי רצון האל, ולא ההנאה מהשפע של הארץ. עבור חכמי בבל, ההבטחה לשפע מאכלים הינה תמריץ זניח. הוא יכול להרשים רק את אלו שמצבם הכלכלי איום – זאת בהנחה שהם מאמינים למסורות אלו על אף הדיווח הלא מציאותי: גבעולי כרוב מטפסים בסולמות, גפן אחת מחזיקה שלוש מאות אשכולות ענבים, דבש תאנים מכסה שטחים נרחבים. הקורא חש ודאי שמדובר בפיקציה ולא באמיתות, והצורך לנטרל מסורות אלה הוא על כן הרבה פחות דחוף.

יחד עם זאת, הסוגיה מערערת את היסודות של מסורות אלו על פוריותה יוצאת הדופן של ארץ ישראל ומקטינה בדרך זו את האטרקטיביות שלה כיעד למגורים. האסטרטגיה כאן היא לתאר את הפוריות הניסית הזו כהתפתחות עתידית באחרית הימים ולא כמציאות עכשווית. המסורות על הפוריות המדהימה מתחילות במבואה השלישית של ר' חייא בר יוסף, ולפיה הארץ "עתידה" לייצר גלוסקאות וכלי מילת[14]. הסוגיה מסתיימת במסורת של ר' חייא בר אשי, ולפיה כל עצי ארץ ישראל "עתידין" לתת פרי[20]. המושג "עתיד" מתייחס תמיד לאחרית הימים. שני החכמים הללו מפרשים טבע זה של ארץ ישראל במונחים אסכולוגיים: הוא יתרחש באחרית הימים, ואין הוא מתאר מצב עניינים עכשווי. שתי תפיסות אלה מבססות את המסורות הבאות וממקדות את הקהל בעתיד המשיחי. הן מפתחות את התיאולוגיה המשקפת במסורות על ה"שבועות", הדוחות את העלייה לארץ לימות המשיח, כשהאל יפתח עידן חדש.

בינתיים נעות יתר המסורות בין ההווה לעתיד, בין תיאור למדרש. שתי המסורות הבאות בסידרה – דרשות על תהילים עב טז ודברים לב יד – מתמקדות באחרית הימים[15 א ב]. המסורת הבאה מתייחסת לגודל העצום של גרעיני החרדל והכרוב[15 ג ד]. המסורת שאחריה שבה לאחרית הימים ולייצור היין באותה תקופה [15ה]. רב דימי מתמקד למראית עין בטבעם של הגפנים בארץ, אבל הדרשה שלו היא שאין זה תאור העניינים בהווה[15]. בהמשך ישנן שבע מסורות על חוויות של אמוראים אחדים[16],<sup>61</sup>

60 כל המסורות האלה נובעות-מספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין), ניו יורק תשכ"ט, פיס' שטו, עמ' שנת; עיין עוד פיס' שיו, עמ' שנט.

61 ר' חייא בר אבא, רמי בר יחזקאל, ר' יעקב בן דוסתאי, ריש לקיש, רבה בר בר חנה, ר' חלבו, ר' יהושע בן לוי ואחרים.

ולאחר מכן שלוש ברייתות המהללות את פוריותה של ארץ ישראל בעבר[17].<sup>62</sup> כמו המסורות האסכולוגיות, גם הברייתות מסיטות את תשומת הלב מההווה בכך שהן ממקמות את הפוריות בעבר בלתי ניתן להשגה. משתמע מכך, שבהווה הארץ איבדה את כושרה. הברייתות ממשיכות בסידרה של כמה מסורות נוספות על ההווה לפני המסקנות האסכולוגיות[20].<sup>63</sup> בזמן שמסורות רבות מדוחות על אירועים שאכן התרחשו ושכמה חכמים חזו[16 18 19], הן משובצות בין נבואות על אחרית הימים. המעבר המתמיד בתיאורים אל אחרית הימים וממנה יוצר את הרושם שפוריות מאפיינת דווקא את הזמן האידילי שבעתיד האסכולוגי (או בימי הזוהר שבעבר), ולא את מצב העניינים בהווה.

בנוסף להעתקת הפוריות אל העתיד ואל העבר, הסוגיה מגייסת אסטרטגיות נוספות לניטרול הנושא. ראשית, הכנסת התורה כגורם העליין המביא לפוריות. כשמורה מסביר שלא היה יכול להופיע במשך שלושה ימים מכיוון שגפנו היחידה הניבה מאות חביות יין, ריש לקיש מודיע לו שאם הוא לא היה מבטל תורה, הגפן הייתה מפיקה הרבה יותר[16א]. פוריות, אם כן, היא גמול לשקדנות בתורה ולא איפיון של הארץ עצמה. כוח הפיריון של הארץ הוא תכונה נרכשת ואינו חלק מעצם מהותה. ניתן להסיק מכך, שאלה העוסקים בתורה בבבל, גם הם יתוגמלו ביבול שופע. יש לשים לב, שכבר למעלה, בדיון על קבורת ותחייה,<sup>64</sup> געשה שימוש בהעברת המשקל מהארץ אל התורה כגורם הקובע בסוגיה של קבלת הטבות שונות.

שנית, מסורות שונות מעמידות בסימן שאלה את יציבות הפוריות. כבר ציינו, ששלוש ברייתות, מהללות את הפוריות השופעת של הארץ בשנים המבורכות של העבר, עובדה המרמזות לכך שהמצב הורע[17]. שקיעה זו מתוארת בחזיונות רבה בסיפור על המטע שר' חלבו ביקר בו יחד עם חבריו, ושנה לאחר מכן ביקר שם ר' אלעזר[17]. לאחר שראה כמה הצטמק היבול מאז השנה הקודמת, העיר שהאל הפך "ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה" (תהילים קו לד). שוב: הפוריות תלויה יותר באיכויות הדתיות של האיכר מאשר באדמה שהוא מעבד. כפי שמשמע מהתיאור, ממדי הפוריות מאוד

62 תנו רבנן בברכותיה של וכו'... דתניא אמר רבי מאיר אני ראיתי וכו'... תניא אמר רבי יוסי וכו'.

63 אמר ליה ההוא מינא לר' תנינא וכו'... אמר ליה ההוא בר אמוראה וכו'... אמר רב חסדא מאי דכתיב וכו'.

64 שוהו מוטיב בבלי בעיקרו עולה מהשוואה עם סיפור דומה בירושלמי (נד), כ ע"ב: "מעשה באחד שזרע טאה של אפונים ועשת שלש מאות סאין. אמרו לו התחיל הקב"ה לברכך. אמר לון אולון לכן די ינחת טלא בישא עליה. די לא כן בכפלא הוות מעביד". בסיפור זה הירידה בתגובה היא תוצאה של סוג של טל רע, ואינה קשורה בלימוד תורה. הסיפור מדגיש את הפוריות המחולטת של האדמה בכך שאפילו במצבים שליליים היא מייצרת שלוש מאות סאים. לעומת זאת, לפי הסיפור בבבלי הפוריות תלויה בעיסוק בתורה.

המצדד הראשי במגורים בארץ ישראל, מדגים כמובן את היתרונות שבעלייה. הוא מונה שלוש סגולות ושלוש הקלות הקשורות ספציפית לארץ. יישוב הארץ כשלעצמו מזכה במחילה הראשונה. הסמכה גם היא אחת מזכויות היתר של ישיבת ארץ ישראל, ולכן חכמים רבים בבבל לא קיבלו הסמכה רשמית.<sup>67</sup> המועצה הקובעת בענייני לוח השנה יכולה להתכנס רק בארץ-ישראל. הן הסמכה לרבנות והן עיבור השנה היו מוקדי מתח בין חכמי בבל וארץ ישראל.<sup>68</sup> פעמים רבות נשללה הרבנות ממועמדים בבליים שפנו לחכמים ארצי-ישראליים, עובדה שגרמה תיסכול וטינה.<sup>69</sup> לפי אגדה אחת כשחנינא, אחיינו של ר' יהושע, ניסה לעבר את השנה בגלות, הוא נתקל בהתנגדות כה עזה מצד חכמי ארץ ישראל עד שנאלץ לוותר.<sup>70</sup> אם כן, עיבור השנה נחשב לאחת מהסמכויות הבלעדיות של הנשיא והוא שימש מקור סמכות ועוצמה. לסיכום: יישוב הארץ, הסמכה ועיבור שימשו מקור לעליונותה של ארץ ישראל. ר' אלעזר שימש דוגמה חיה ליתרונות הארץ: מה שהוא השיג בארץ לא יכול היה להשיג בגלות.

תיאור הגעתו של ר' זירא לארץ מספק את הפיתרון שלו ציפינו רבות, מאז שר' זירא ניסה להימנע מפגישה עם רב יהודה בתחילת הסוגיה. אנו למדים שלבסוף, למרות התנגדות מורו, ר' זירא מימש את חלומו להגר לארץ ישראל. אבל המאורע מתואר באור אמביוולנטי. ר' זירא חצה נחל על גשר תבלים, עניין מסוכן, שגרם למין אחד שהיה במקום לבקר את ההעזה שלו. ר' זירא מסביר את הסיכון שהוא לוקח על עצמו בכך שאפילו משה ואהרן לא זכו להיכנס לארץ, כך ששום דבר אינו מבטיח שהוא כן יצליח. אין הוא יכול לחכות לרגע הנכון, מכיוון שזה עלול שלא להגיע. הכופר ממשיך ומתייחס לחיפזון שבו קיבלו בני ישראל את התורה, עובדה שהחכמים ראו בה מעשה של אמונה גדולה וזכות גדולה. נראה שר' זירא היה חמוש בהעזה מהסוג הבריא. אבל תשובתו למין מכסה את כל האפשרויות. אם משה ואהרן לא היו ראויים להיכנס לארץ, הרי שגם אנשים קטנים יותר – ומי אינו נחות בהשוואה לשני גדולים אלה? – אפשר שאינם ראויים לכך. כישלון בניסיון להגיע אל הארץ איננו בושה. האם ר' זירא הינו גיבור הממלא את חובתו, מתגבר על סכנות גדולות ומממש ערך דתי חשוב? או שמא הוא נועז, חסר אחריות, חסיד שוטה המסכן את חייו ללא סיבה מוצדקת ושואף לחיים במדרגות קדושה שמעבר לכושרו? אין זה משנה כיצד נתאר את ר' זירא, העובדה שהוא

לא יציבים, ותגודות חדות ברמת הפוריות חלות בן לילה. הערכתו המציאותית את חולשתם של התושבים סותרת דרך אגב טענה קודמת שלו, ש"כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון"<sup>5</sup>.<sup>65</sup> ר' אלעזר, המקור הראשי של הרבה מסורות המשבחות את פוריות הארץ, מעיד על מציאות הפוכה: פוריות בינונית ותושבים רשעים.

שלישית, הפוריות הרבה של הארץ הופכת לבלתי רצויה. כשר' יהושע בן לוי ראה גויים בוצרים יכול גפנים ענק, הוא התחנן לאדמה וביקש ממנה לא להיות נדיבה כל כך: "ארץ ארץ הכניסי פירותיך למי את מוציאה פירותיך לגויים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו"<sup>16</sup>.<sup>66</sup> פוריות בהווה היא בעייתית מאחר שהיא מיטיבה עם הנוכרים שכבשו את הארץ ונישלו את היהודים. עדיף היה שהאדמה תדחה את שפעה לעתיד לבוא, בזמן שהגויים לא יהיו נשכרים ממנה. הקללה מתגשמת, והגפנים מצטמקות מגודל של עגלי בקר לגודל של תיש, וכשר' חייא מתקרב, הגויים-חוששים שמא הוא יגרום נזק דומה. אם כן, אפילו חכמי ארץ ישראל מנסים להקטין את פוריותה של הארץ. קו מחשבה זה מנטרל פיריון כמניע לעלייה וכסימן לעליונותה של ארץ ישראל.

#### הקליטה בארץ (בבלי, כתובות קיב ע"א-קיב ע"ב)

[19] רבי אלעזר כי הוא סליק לארץ ישראל אמר פלטי לי מתדא. כי סמכווה אמר פלטי לי מתרתי. כי אותבווה בסוד העיבור אמר פלטי לי מתלת... רבי זירא כי הוא סליק לא"י לא אשכח מברא למעבר. נקט במצא וקעבר. אמר ליה ההוא מינא עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפזיזותייכו קיימיתו. אמר ליה דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה אנא מי יימר דזכינא לה. ר' אבא מנשק כיפי דעכו ר' חנינא מתקן מתקליה. ר' אמי ורבי אסי [קיב ע"ב] קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא. ר' חייא בר גמדא מיגנדר בעפרה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו [תהילים קב טו].

לאחר הדיון התיאולוגי והפרשני הנרחב על מעלותיה של ארץ ישראל ביחס לבבל, הסוגיה פונה לתיאור חייהם של כמה מחכמי בבל שהיגרו לארץ ישראל [19]. ר' אלעזר,

65 מסיבה זו התלמוד הבבלי מתאר את אלעזר חוזר בשנה הבאה. בירושלמי, פאה ז, כ ע"א, אותם שלוש החכמים (ר' אבהו, ר' יוסי בן חנינא וריש לקיש) חוזרים ומצטטים את תהילים, קו לד. למעשה, הגירסה בתלמוד-הבבלי קשה; מכיוון שלא ברור כיצד יודע ר' אלעזר שתנובת הפרי ירדה. גם זה-חלק מהתיקון של מסורות ארץ ישראליות על ידי התלמוד הבבלי. וראו לעיל, הערה 39.

66 בכתבי יד ובדפוסים מוקדמים מופיע "גויים". בדפוסים מאוחרים יותר: "ערבים". התקרית מתרחשת בבבלא, שמיקומה המדויק שנוי במחלוקת. לפי הסוגיה שלנו היא בבירור חלק מארץ ישראל.

67 ראו: בבלי, סנהדרין יד ע"א, פסחים נא ע"א, ירושלמי, ביכורים (גג), סה ע"ד; אבי-יונה (לעיל, הערה 8), עמ' 39.

68 על עיבור השנה ראו התיאור האגדי בירושלמי, נדרים (ות), מ ע"א - סנהדרין (אב), יט ע"א; בבלי, ברכות סג ע"א, וראו: אלון (לעיל, הערה 8), א, עמ' 237-247; וי' נוסטר (לעיל, הערה 15), א, עמ' 125-130.

69 ראו: י' נוסטר, שם, א, עמ' 188-189 לדיון בעניין זה ומראי מקום נוספים.

70 בבלי, ברכות סג ע"א, וראו לעיל, הערה 68.

מזכיר את משה ואהרן מהווה משקל-נגד להתייחסויות קודמות אל יעקב ויוסף כמודלים מקראיים המוכיחים את עליונות הארץ. משה ואהרן משמשים כמופת לאלה החיים בגולה, וחכמי בבל שאינם מהגרים לארץ ישראל מצויים בחברה טובה. העובדה, שהסיום של עלילותיו של ר' זירא נדחה עד לאחר ההקדמה הנרחבת והדיון במסורות, מדגישה עוד יותר את היחס האמביוולנטי כלפי הארץ. הסיפור על ר' זירא מקיף את כל המשא ומתן לגבי מעלותיה של ארץ ישראל ובבל: היתרונות והמחירים הכרוכים בעלייה, הסיבות לעלות והסיבות להישאר. כמו בנושא הרחב יותר – לעלות או לא לעלות – גם בפרשת ר' זירא אין תשובה חד-משמעית על השאלה: האם הוא פעל נכון או לא?

הסיפורים הקצרים על הגעתם של חכמים אחרים לארץ ישראל מציינים את הניסיון באופן חיובי, לפחות במידה מסוימת. הם נישקו את הקרקע, הסירו לבנים ורוקות והתגלגלו בעפר; במילים אחרות: הם שמחו ונהגו מן הארץ. בולטים בתיאורים האלמנטים הגופניים והחושניים: סלעים, לבנים, שמש וצל, וגלגולים בעפר. האם מטרת תיאורים אלה להוות מעין "אנטי-קליימקס"? החכמים שעזבו את בבל ועלו לארץ ישראל לא חוו את פיריונה העצום ואף לא את הטוהר הדתי שאליו כיוון ר' אלעזר. הם מצאו את ארץ ישראל די דומה לכל מקום – עפר, סלעים ואבנים. אם ר' אמי ור' אסי עזבו למקום מוצל כדי לא להרגיש אי-נוחות שעלולה הייתה להביא אותם להתלונן על פגם כלשהו בארץ, כפי שהמפרשים מעירים, אזי משתמע שהחיים בארץ עלולים להיות גם לא נעימים במידה מסוימת, בעיקר לאלה שאינם מוכנים להיוותר עד כדי כך. לכן, מסורות אלו כמו מבטלות את ההילה המיסטית שניסו ליצור המסורות שהגזימו בשבחה של הארץ. הן מציעות תיאור מציאותי, המהווה משקל נגד לעלילות המיתיות על כוחותיה העל-טבעיים של הארץ. המעבר מר' אלעזר לר' זירא ואל חכמים אחרים יוצר הרגשה של נפילה מהקשגים הרוחניים של ר' אלעזר, דרך הסכנות שחווה ר' זירא, אל הארץ המוחשית מאוד שפגשו החכמים האחרים. אם יש גמול בעלייה לארץ, אזי מדובר בהנאות קטנות שממילא אדם יוצר לעצמו.

#### מסקנות

אייאפשר שלא להתרשם מן התושייה שהסוגיה מגלה בנישורל המעלות שביישוב הארץ. מושג זה אינו נדחה על הסף בשום מקום. הסוגיה גם אינה מייחסת משקל רוחני לרעיון על ידי הענקת לארץ מעמד של "העולם הבא", כפי שניתן למצוא בהקשר אחד במשנה,<sup>71</sup> ואינה רואה בארץ סמל לחוכמה או לסגולות טובות, כפי שעשה פילון

מאלכסנדריה.<sup>72</sup> אין הסוגיה הופכת את הארץ לסמל מיסטי שמעבר למהותה המוחשית, כפי שמוצאים בקבלה הימיי-ביינימית,<sup>73</sup> אין היא מזהה אותה עם חצר הצדיק, כפי שעשו כמה רבנים חסידיים,<sup>74</sup> ואף אינה מכניסה אותה לקונטקסט היסטורי של ימי בית ראשון ושני, כפי שעשו פוסקים שונים.<sup>75</sup> כל האסטרטגיות האלו, שסיפקו ליהודי הגלות מנגנונים להתמודד עם הבעיה, היו בהשג ידם של חכמי בבל. אבל הם נמנעו מפרשנות מרחיקת לכת עד כדי כך, ובסך הכל הסכימו למושג המקראי המקובל לגבי מעלותיה של ארץ ישראל. הם גם מכירים בערכה הרוחני הרב ומטפחים את התקווה לממלכה יהודית בארץ ישראל. הבעיה שלהם הייתה שאלת המגורים בארץ בהווה והאגדות עם הביטויים המופרזים על ערכה של הארץ. בעייתיות במיוחד הן המסורות שהשמיצו את הגלות ושללו מיושביה גמול בעולם הבא. הסוגיה מאמצת שיטות שונות על מנת להתמודד עם המתח שנוצר מרעיונות אלה: עמידה על כך שיהודי בבל כן יזכו לאותם גמולים, דחיית יתרונותיה של ארץ ישראל לאחרית הימים, הדגשת יתרונותיה של בבל בהבטים מסוימים, הזכרת תלמוד תורה כערך-העיקרי, הצעת דרשות חלופיות וסיפוק הצדקות תיאולוגיות להישארות בגלות. תשובות אלו הקטינו את המתח וסיפקו לחכמי בבל את האמצעים התיאולוגיים הדרושים להמשך החיים בגלות מבלי לוותר על רעיון חשיבותה של הארץ.

סוגיה זו עוררה ביהודים רושם אדיר במאות השנים שלאחר מכן. הפולמוס המפורסם בין הרמב"ם לרמב"ן בשאלה האם יישוב הארץ הוא מצוות עשה משקף את הדיאלקטיקה של סוגיה זו, בזמן שהשבחים לארץ ישראל שבספר 'הכוזרי' ליהודה הלוי חבים חוב גדול למסורות המהללות את הארץ בסוגיה זו.<sup>76</sup> מחברים אלה ואחרים מצטטים סוגיה

72 ראו: B. Halpern Amaru, 'Land Theology in Philo and Josephus', בתוך: הופמן (לעיל), הערה 5, עמ' 65-93.

73 מ' אידל, 'על-ארץ ישראל במחשבה המיסטית של ימי-הביניים', ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 193-214; ח' פריה, 'ארץ של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל הרמב"ן, שם, עמ' 233-298.

74 ראו: אידל, שם, עמ' 212-213; ספרסטיין (לעיל, הערה 26), עמ' 201-204.

75 למשל, תוספות, בבלי, כתובות קי ע"ב, ד"ה הוא; וגם בפרוש מגילת אסתר של יצחק בן אליעזר דה לאון לספר המצוות לרמב"ם. למרא' מקום נוספים, ראו: S. Rosenberg, 'The Link to the Land of Israel in Jewish Thought', הופמן (לעיל, הערה 5), עמ' 158-160.

76 ראו את פירושו של הרמב"ן לבמדבר לג נג. בביאור שלו על ספר המצוות לרמב"ם, בתוספות למצוות עשה הרביעית, הרמב"ן מתייחס למקורות אחרים המצוטטים בסוגיה שלנו. ראו: ספר המצוות להרמב"ם... עם השגות הרמב"ן, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' רמד-רמו. על הרמב"ן, ראו: ג' בת יהודה, 'תורת ארץ ישראל של הרמב"ן במחשבת התורה', סיני, סא (תשכ"ז), עמ' רכו-רכת; י' טברסקי, 'ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם', חלמיש ורביצקי (לעיל, הערה 73), עמ' 90-123; מ' נהוראי, 'ארץ-ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן', שם, עמ' 132-138; A. Newman, 'The Centrality of Eretz Yisrael in

זו באופן נרחב ככסיס לטענות שלהם, כשהם משמיטים לטובת צורכיהם את העמדה המנוגדת או מייחסים לה משקל שולי על ידי הצגתה כתחבולה פרשנית.<sup>77</sup> אם כן, כשנושא זה עלה בוויכוחים פילוסופיים, הילכתיים או בספרות השו"ת לאורך ימי הביניים ועד התקופה המודרנית, הוא ניוון הרבה מחומר המובא בסוגיה זו.<sup>78</sup> כל עוד יישוב הארץ לא היה אפשרות מעשית, היה הדיון תיאורטי בעיקרו.<sup>79</sup> עם עלייתה של הציונות וייסוד מדינת ישראל הפכו שוב שאלת יישוב הארץ וערכה הרתי לשאלות דחופות ומציאותיות, והדיון התלהט. בצד האחד של המתרס סיפק מושג שלוש השבועות לרבי מאטמר את התיאולוגיה האנטי-ציונית והאנטי-ישראלית שלו, כמו גם את ההסבר שלו על השואה.<sup>80</sup> גם השורשים של התפיסות האנטי-ציוניות בהשכלה המוקדמת נובעים מסוגיה זו.<sup>81</sup> מן הצד האחר, המסורות, המהלכות את הארץ ומשמיות את הגולה מצוטטות כבדרך שיגרה על ידי אנשי הציונות הדתית וכל שוללי הגלות.<sup>82</sup> תרומתה של סוגיה זו לטיעונים משני הצדדים מוכיחה עד כמה היא הייתה משמעותית בדיון על בעיה מתמשכת זו בתרבות הרבנית.

שלמה (סטיוארט) מילר

### ציפורי והתפוצות: ההשפעה המתמשכת של מרכז תלמודי בגליל

השפעתה של העיר ציפורי, שלפי יוסף בן מתתיהו הייתה "פנינת הגליל כגליל"<sup>1</sup>, התפשטה אל מעבר לגליל ולארץ ישראל. הגיוון התרבותי שהיה קיים בעיר, הנלמד מן הממצאים הארכיאולוגיים שנתגלו לאחרונה, ובהם הפסיפסים של דיוניסוס ושל הנילוס, מעיד על גורמים אחרים של השפעה מלבד כושר קליטה מקומי של תרבות זרה.<sup>2</sup> המגעים של יהודי ציפורי עם זרים, יהודים ושאינם יהודים, עזרו ודאי לסימביוזה תרבותית זו.

אף על פי כן לא נשאר מידע רב על יחסיה של ציפורי עם קהילות יהודיות שמחוץ לארץ מפני שהמקורות התלמודיים התעניינו בעיקר בעניינים מקומיים. עם זאת, נותרו לפחות ידיעות ורמזים אחדים, כי ציפורי הייתה ידועה בחוץ לארץ והשפעתה פעלה על היהודים שהתגוררו בתפוצות. במחקר זה יוצגו הזדויות למסקנה זו וכן מקורות מאוחרים מתוך כוונה לתאר ולהעריך את התפיסה של עיר עתיקה זו; שטופחה על ידי יהודי התפוצות מעבר לתקופת התלמוד. מתוך מאמצו להסביר את השפעתו המתמשכת של מרכז תלמודי זה – לפי תנא אחד מציפורי הייתה ציפורי "עיר גדולה של חכמים ושל סופרים"<sup>3</sup> – מקווים אנו גם להעריך כיצד ומדוע זכתה ציפורי העתיקה להיזכר דווקא בתפוצות כאחת מן הערים המפוארות בתולדות עם ישראל.

### ציפורי ויהודי התפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד

על המגעים בין ציפורי ובין קהילות היהודים בתפוצות בימי בית שני לא ידוע הרבה.

30–21 (1968–69), pp. Nachmanides', Tradition, 10. ספר הכוזרי, בעריכת י' אבן שמואל, תל-אביב תשל"ב, ב, כג-כה, עמ' 61–64, מצטט בהרחבה מן הסוגיה שלנו. לדיון בתיאולוגיה של ארץ ישראל של יהודה הלוי, ראו: שביד (לעיל, הערה 7), עמ' 43–60.

77 לתמצית הדיון, ראו: רונברג (לעיל, הערה 75), עמ' 139–169.

78 ראו: י' שציפאנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, ירושלים תשכ"ה-תשל"ח, א, עמ' 119–160, 310–440, ג, 1–139, והמאמרים באוסף בעריכת חלמיש ורביצקי (לעיל, הערה 73). כמו כן, ראו: ספרסטיין (לעיל, הערה 26), עמ' 195, הטוען שהאמירה "כל הדר בתוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה" אין לה משמעות הילכתית, ולמרות זאת היא מצוטטת כמעט בכל דיון אחדות ארץ ישראל, בספרות ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת.

79 אך לא פחות מציאותי. ראו למשל: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 277–305, המצטט מספר עצום של סופרים המתייחסים לשלוש השבועות. רביצקי טוען, שהשבועות נתפסות כמושג תיאולוגי יותר מאיסור הילכתי (עמ' 304). על התשובות לשלוש השבועות, ראו שם, עמ' 302–305, והמקורות שלו.

80 ראו: י' טייטלבוים, 'מאמר שלוש שבועות', מאמר יישוב ארץ ישראל, ויאל משה, הדפסה חוזרת, ירושלים תש"ן; הנ"ל, קונטרס על הגאולה ועל התמורה, ברקלין תשכ"ז, עמ' 10–11. לאו גם הערה קודמת; ורביצקי, שם, עמ' 88–92.

81 ראו: J.J. Petuchowski, 'Diaspora Judaism – an abnormality?', Judaism, 9 (1960), pp. 27–28, העוקב אחר הפילוסופיה האנטי-ציונית של הרפורמה, הזוהרות עד-ל"עמדתו של רב יהודה, הדרוש שתלמידיו יישארו איתו בבבל".

82 וראו למשל: א' סלוצקי, שיבת ציון, ירושלים תשמ"ה (הדפסה חוזרת), עמ' 35, 41, 66 ועוד; ע' יוסף-מצוות יישוב הארץ בזמן-הזה, ארץ הצבי: קובץ מאמרים בענייני ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1–12; והמקורות (והתשובות) אצל: J. Neusner, Who, Where and What is "Israel"?, Lanham MD 1989, pp. 129–130.

1 ἀπόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντός, ראו: קדמוניות היהודים יח, 27. על המונח ἀπόσχημα, ראו: S.S. Miller, 'Josephus on the Cities of Galilee: Factions, Rivalries and Alliances in the First Jewish Revolt', Historia, 50:4 (2001), p. 454.

2 ראו: E.M. Meyers, E. Netzer and C.L. Meyers, Sephoris, Winona Lake 1992; וי"א נצר, 'שתי עונות הפירה בצפורי', קדמוניות, כד (תשנ"ב), עמ' 113–121.

3 ראו: מכילתא דרשב"י (מהדורת הופמן), עמ' 98, בשם רבי יוסי בן חלפתא, לעומת משנה אבות ו ט, המייחסת את ההערה לרבי יוסי בן קיסמא. לפי קליין, הגירסה במכילתא דרשב"י יותר מדויקת. ראו: ש' קליין, 'דרך חוץ-הים', כתבי האוניברסיטה ובית-הספרים בירושלים, קדם ויהדות, א, עמ' 6.



# CENTER AND DIASPORA

The Land of Israel and the Diaspora in the  
Second Temple, Mishna and Talmud Periods

edited by  
Isaiah M. Gafni



The Zalman Shazar Center for Jewish History  
Jerusalem