

האומנם פרש רבי אלעזר בן ערך מרבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן והלך לאמאוס?

הראל רוזנברג

תקציר

המאמר דן מחדש בהשערותו של גדליהו אלון שרבי אלעזר בן ערך, גדול תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, פרש מרבן לאחר החורבן משום שהתנגד לעמדותיו הפוליטיות – ההסכם של רבן יוחנן בן זכאי עם הרומאים שהביא להקמת המרכז התורני החדש ביבנה. עוד דן המאמר בהשערה שהתקבלה על ידי אלון וחוקרים נוספים ולפיה רבי אלעזר בן ערך הלך להתיישב בעיר אמאוס במקום ביבנה, כפי שמשמע בשני הנוסחים של אבות דרבי נתן ובמקור המקביל בקהלת רבה. מן המאמר עולה שאין ראיה שרבי אלעזר בן ערך פרש מרבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, ואדרבה – יש מקום לטעון שלפי מקורות המציגים מצב הפוך, ניתן למצוא את רבי אלעזר בן ערך יחד עם רבו גם לאחר החורבן. כמו כן, עולה שכנראה רבי אלעזר בן ערך לא הלך לשבת באמאוס, שכן המילה "אמאוס" השתבשה מן המילה היוונית "מיומס" – חג פגני סורי שנחוג במקומות שונים באימפריה הרומאית, לרבות ברחבי ארץ ישראל. ייתכן שרבי אלעזר בן ערך הלך לאחד ממוקדי החגיגות משום שביקש ליישם את מימרתו הידועה: "דע מה שתשיב לאפיקורוס".

מילות מפתח: אמאוס, מיומס, רבי אלעזר בן ערך, רבן יוחנן בן זכאי

הראל רוזנברג – תלמיד ללימודי תואר שלישי במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה

ע"ש מרטין (זוס), אוניברסיטת בראילן;

harelros@gmail.com

מבוא

כבר שנים רבות נחשבים מחקריו של גדליהו אלון פורצי דרך בתחום חקר ההיסטוריה של עם ישראל בתקופת בית שני, המשנה והתלמוד. ואולם, כפי שציין אהרן אופנהיימר (2004) לפני כמה שנים, מחקרים אלה דורשים כיום בחינה מחודשת, לאור התפתחות המחקר מאז ימיו של אלון. בין הרעיונות השונים של אלון שסקר אופנהיימר במאמרו המקיף הייתה גם השערתו של אלון שרבי אלעזר בן ערך, גדול תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז)¹, פרש מרבו במהלך חורבן ירושלים. במאמר מקיף בעניין נשיאותו של ריב"ז התייחס אלון למקורות אגדיים המלמדים שרבי אלעזר בן ערך בחר להתיישב באמאוס לאחר החורבן ולא ביבנה (ראו להלן). לדעת אלון, מקורות אלה, וכן אי-הזכרתו של רבי אלעזר בן ערך לצד ריב"ז בעת בריחתו מירושלים, מלמדים שרבי אלעזר בן ערך פרש מרבו משום שחלק על מדיניותו הפוליטית, כלומר על ההסכם שערך ריב"ז עם הרומאים שהביא להקמת המרכז התורני ביבנה (אלון 1967: 261–263). אלון ראה בפרישה זו חלק ממגמת התנגדות רחבה בקרב שכבות ההנהגה היהודית לנשיאותו של ריב"ז (שם: 255–273).

לדעת אופנהיימר, אין מקום לטעון שרבי אלעזר בן ערך פרש מריב"ז כי חלק על המדיניות שלו, משום ש"אין כל רמז לכך שהדבר נעוץ בהתנגדות לריב"ז ולפועלו" (אופנהיימר 2004: 466). אופנהיימר לא הרחיב בנושא זה. נראה כי לאור התפתחות המחקר יש מקום לחדש ולהרחיב את הדיון בשאלת יחסי ריב"ז ותלמידו רבי אלעזר בן ערך לאחר החורבן, וכן בעניין ישיבתו של האחרון באמאוס. במאמר זה אני מבקש לטעון כי לא זו בלבד שרבי אלעזר בן ערך לא פרש מריב"ז לאחר החורבן, אלא הוא אף לא הלך לשבת באמאוס. לדעתי מדובר בטעות סופרים שהשתרשה בגרסאות מאוחרות יותר של סיפורו של רבי אלעזר בן ערך.

1 הדבר משתמע מכך שריב"ז ביכר את רבי אלעזר בן ערך מבין חמשת תלמידיו במשנה (אבות ב, י-יא, כ"י קאופמן): "חמשה תלמידים היו לר' יוחנן בן זכאי ואילו הן: ר' אליעזר בן הורקנוס ר' יהושע בן חנניה ר' יוסף הכהן ור' שמעון בן נתנאל ור' אלעזר בן ערך [...] הוא היה אומ' אם יהיו כל חכמי יש' בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שנייה מכריע הוא את כולם. אבא שאול או' משמו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס עימהן ואלעזר בן ערך בכף שנייה מכריע את כולם". באבות דרבי נתן (נו"ב, כט, עמ' 59) הנוסח חריף יותר: "אבא שאול אומר משום רבי עקיבא שהיה אומר משמו לא היה אומר אלא אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס עמהם ואצבעו של רבי אלעזר בן ערך מכריע את כולם". ועוד אנחנו מוצאים באבות דרבי נתן (נו"א, יד, עמ' 58–59) שרק רבי אלעזר בן ערך הצליח לנחם את ריב"ז לאחר שנפטר בנו.

האם פרש רבי אלעזר בן ערך מריב"ז לאחר החורבן?

גדליהו אלון טען שרבי אלעזר בן ערך פרש מריב"ז לאחר החורבן משום שלא הסכים עם השקפתו הפוליטית ואופן יישומה, ופנה לשבת באמאוס. את טענתו הוא ביסס על שני דברים:

1. השוואה בין הגרסאות השונות של סיפורו של רבי אלעזר בן ערך המופיעות בקהלת רבה (ז, ז) ובאבות דרבי נתן (נו"א, יד; נו"ב, כט) מלמדת שזמן הליכתו של רבי אלעזר בן ערך לאמאוס היה מייד עם יציאתם של ריב"ז ותלמידיו מירושלים בתקופת החורבן. באבות דרבי נתן (נו"ב, כט, עמ' 59) נאמר: "אלא כיון שיצאו מירושלים" (אלון 1967: 261).

2. אי-הזכרתו של רבי אלעזר בן ערך לצד רבו באף אחת מהגרסאות של סיפור יציאתו של ריב"ז מירושלים ופגישתו עם אספסינוס מלמדת שהוא לא נותר לצידו בעת עזיבת רבו את ירושלים. מן ההיגיון היה שהתלמיד הכי קרוב של ריב"ז היה מסייע לו לצאת מן העיר ולהיפגש עם אספסינוס (שם: 261-262).

לדעת אלון (שם: 263), פרישה זו מסבירה מדוע למרות גדולתו התורנית של רבי אלעזר בן ערך אין בדיניו כמעט מקורות המשמרים את משנתו. המקורות האגדיים מרמזים שמשום שהוא התיישב באמאוס ולא ביבנה הוא "שכח תלמודו" (קהלת רבה ז, ז, עמ' 30), או "נתמעט שמו בחכמה" (אבות דרבי נתן נו"ב, כט, עמ' 59).

קשה טענתו של אלון שרבי אלעזר בן ערך פרש מרבן משום שחלק על מדיניותו הפוליטית, וכמה סיבות לקושי זה. ראשית, עיון במקורות השונים הקשורים לריב"ז מלמד כי יש חטיבה שלמה של מקורות המוצגים כמתרחשים לאחר יציאתו מירושלים:

1. אבות דרבי נתן נו"ב (כט, עמ' 58-59): הסיפור על הליכתו של רבי אלעזר בן ערך כולל את המילים "ומפני מה לא נתגדל שמו בחכמה, אלא כיון שיצאו מירושלים" (ההדגשה שלי כאן ולהלן). יש לציין שבמקבילות באבות דרבי נתן נו"א (יד, עמ' 59), בקהלת רבה (ז, ז, עמ' 30) ובתלמוד הבבלי (שבת קמז ע"ב) ירושלים אינה מוזכרת.

2. אבות דרבי נתן נו"א (ד, עמ' 21): סיורם של ריב"ז ורבי יהושע בסביבת ירושלים נפתח במילים "פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה ר' יהושע הולך אחריו". יש לציין שבמקבילה באבות דרבי נתן נו"ב (ח, עמ' 22) ירושלים אינה מוזכרת בסיפור.

3. תלמוד בבלי, כתובות (סו ע"ב, כ"י מינכן 95): פגישתם של ריב"ז ותלמידיו עם בתו של נקדימון בן גוריון נפתחת במילים "מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא בירושלם² והיו תלמידיו מהלכין אחריו". גם במקבילה במדרש הגדול (דברים כח, מג, עמ' תריח) מוזכרת ירושלים. יש לציין שבמקבילה במכילתא דרבי ישמעאל (דבחדש א, עמ' 203) לא נאמר שמאורע זה התרחש כאשר יצא מירושלים, אלא כשהיו בדרך למעון ביהודה או לאמאוס. ואולם, יש לשים לב שהסיפור שם אינו מזכיר את התלמידים עד שריב"ז פונה אליהם בשאלה, מה שמעלה סימן שאלה על כל מבנה הסיפור כפי שהתקבע במכילתא.
4. תלמוד בבלי, חגיגה (יד ע"ב, כ"י מינכן 95): סיפור ריב"ז, רבי אלעזר בן ערך ומעשה מרכבה נפתח במילים "מעשה ברכן יוחנן בן זכאי שיצא מירושלם והיה רוכב על החמור והיה ר' אלעזר בן ערך תלמידו מהלך אחריו ולומד ממנו תורה". לדעת אפשטיין, נוסח זה של הסיפור מופיע גם במכילתא דרשב"י (משפטים כא, א, עמ' 158). יש לציין שבמקבילות בתוספתא (חגיגה ב, א, עמ' 380) ובתלמוד הירושלמי (חגיגה ב, א, עז ע"א, עמ' 782-783) ירושלים אינה מוזכרת בסיפור.

הווי אומר, כל מאורע שמתואר כמתרחש לאחר יציאתו של ריב"ז מירושלים התרחש לאחר זמן, ולכן אין להוכיח שמאורע כזה או אחר בהכרח התרחש בדיוק כשריב"ז יצא מירושלים. קשה לומר שכל מאורע ומאורע התרחש בדיוק באותו זמן, או אפילו בסביבות אותו זמן. עוד יש לומר שגם אם איחורם של רוב המקורות מטיל ספק במקוריות הביטוי "יוצא מירושלים", לצד העובדה שהביטוי אינו מופיע בכל המקבילות, נראה שספק זה חל גם על המקורות האחרים.³

אם כן, קשה לקבל את טענתו של אלון שיש להקביל את מועד הליכתו של רבי אלעזר בן ערך ליום או לסביבות היום שבו החליט ריב"ז לצאת מירושלים ולחתום על הסכם עם הרומאים. אדרבה, אם בכל זאת ניתן לקבל את הביטוי "יוצא מירושלים" כמקורי וכמשקף חטיבת מסורות הקשורות למעשיהם של ריב"ז ותלמידיו לאחר יציאתם מירושלים – ויש לשים לב שבכל הסיפורים מופיע ריב"ז לצד תלמיד או תלמידים שלו –

2 בדפוס וילנא, שונצינו וונציה, ובכ"י פירקוביץ 187, וטיקן 113 ווטיקן 130 כתוב: "מירושלים".

3 באופן כללי יש לדון האם אבות דרבי נתן הוא מקור תנאי או פירוש מאוחר יותר על מסכת אבות. לדיונים בנושא זה ראו למשל הר ושרירא 1937: 248-249; קיסטר 1997: 7-40; Goldin 1955: xviii-xxiii; Saldarini 1975: 12-16

המסקנה אמורה להיות הפוכה: מוכח מכאן שרבי אלעזר בן ערך נותר לצידו של ריב"ז לאחר החורבן, והספיק לכל הפחות לשנות בפניו את מעשה מרכבה ולזכות לשבחים נוספים מפיו.

שנית, יש לשים לב לשני מקורות המראים כי ריב"ז לא חשש ללכת לאמאוס. המקור הראשון, שהוזכר לעיל, הוא מקור שוודאי מתייחס לתקופה שאחר החורבן (מכילתא דרבי ישמעאל, דבחדש א, עמ' 203-204, כ"י אוקספורד):

כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה למאוס דיהודה. ראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת גללי הסוס. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי, ראיתם ריבה זו מה היא? אמרו לו: עברית. סוס זה של מי הוא? אמרו לו: של פרש ערבי אחד. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו [...].

תאריכו של המקור מובן מהמשכו, שלא הובא כאן. שם מתברר שהריבה היא בתו של נקדימון בן גוריון שאיבדה את כל רכושה בחורבן. המקור השני אינו מתוארך (קהלת רבה ז, יב, עמ' 78):

מעשה ברבן יוחנן [בן זכאי] שאחזו בולמוס והלך (לאימונים) [לאימאוס] וישב לו למזרחת של תאנה ונתרפא. אמרו ליה: הדא מנא לך? מן דוד, דכת': ויתנו לו פלח דבלה ושני צמוקין וקרן עליה החכמה תחיה בעליה.⁴

מן המקור עצמו אין לדעת מתי התרחש מעשה זה. ואולם, נראה שבכל אופן ריב"ז לא חשש ללכת לאמאוס, מה שהיה עלינו כנראה להניח לו היינו מקבלים את דעתו של אלון. בכלל יש לתמוה: אם רבי אלעזר בן ערך אכן ביקש לברוח מרבן, מדוע הלך לשבת בעיר אחרת ביהודה? מן ההיגיון היה לשבת במקום מרוחק יותר בארץ ישראל, כמו בגליל, בגולן או בעבר הירדן. כלומר לא נראה במקורות אלה ולו צל של קרע בין ריב"ז ובין תלמידו.

באשר לשאלה מדוע כמעט שלא השתמרה בידינו משנתו של רבי אלעזר בן ערך, נראה שיש לקבל את הצעתו של אלון גושן-גוטשטיין (1993: 196-197), שטען על בסיס תוספתא

4 ההגהות על פי קליין (1939: 5), וכן סבר אלון (1967: 261, הערה 38) שמדובר באמאוס ביהודה. בפירוש שצירף קיפרוסר למהדורת קהלת רבה שלו (עמ' 79), הוא חלק על הגהות אלה וזיהה את אימונים כיישוב בגליל, וכן סבר לונץ (1905: קנז-קסג).

נדרים (ו, ה, עמ' 118-119) שרבי אלעזר בן ערך נפטר בצעירותו, עוד טרם ישיבתו של רבי עקיבא לפני רבי אליעזר ורבי יהושע.⁵ מסיבה זו רבי אלעזר בן ערך כמעט שאינו מוזכר במקורות חז"ל המצויים בידינו.

אם כן, נראה שקשה לקבל את דעתו של אלון לפיה רבי אלעזר בן ערך פרש מריב"ז משום שחלק עליו מטעמים פוליטיים, וכן נראה שקשה לקבל את הטענה ש"פרש" ממנו באופן כללי. קרוב לוודאי שעצם ההליכה לעיר אחרת אינה הבעיה, שכן רבי יהושע הלך לפקיעין ורבי אליעזר הלך ללוד, ככל הנראה עוד בחיי רבם: על רבי יהושע שומעים בשלושה מקורות מקבילים שהוא הלך לבקר את ריב"ז בברור-חיל (תוספתא, מעשרות ב, א, עמ' 230-231; ירושלמי, דמאי ג, א, כ"ג ע"ב, עמ' 125; ירושלמי, מעשרות ב, ג, מט ע"ד, עמ' 269-270); על רבי אליעזר מסופר בתוספתא (מעשר שני ה, טז, עמ' 271) שלא הכיר תקנה חדשה של ריב"ז בזמן שגר בלוד עד שתלמידיו הודיעו לו על כך. אין אנו יודעים מדוע רבי אלעזר בן ערך אינו מוזכר לצד ריב"ז כשיצא מירושלים, אך באותה מידה אין אנו יודעים כיצד שרד את החורבן כל אחד ואחד מהחכמים, וחלקם יחד עם משפחותיהם.⁶

האם רבי אלעזר בן ערך אכן הלך לשבת באמאוס?

נעבור כעת לדון בטענה שרבי אלעזר בן ערך הלך לשבת באמאוס, טענה שבה תומכים חוקרים רבים מלבד אלון (הירשפלד 1988: 15; גושן-גוטשטיין 1993: 186;

5 לשון התוספתא מעומעמת: "[...] הבל אילו הייתה בימי ר' לעזר בן ערך [...]". האם רבי אלעזר בן ערך נפטר או פרש? כבר לדעת רבי אברהם זכות (ספר יוחסין, עמ' לח), התוספתא מלמדת שרבי אלעזר בן ערך נפטר צעיר. לדיון במסקנה זו ראו ליברמן 1967: 485-486. האפשרות שהכוונה היא שהוא פרש משאר החכמים קשה יותר, שכן אז יש לתהות מדוע רבי יהושע מוצג כמצטער על כך שרבי עקיבא לא היה בימיו של רבי אלעזר בן ערך.

6 לדוגמה: רבי זכריה בן הקצב העיד שהוא ואשתו שרדו את חורבן ירושלים בעודם בתוך העיר (משנה, כתובות ב, ט; תוספתא, כתובות ג, ב, עמ' 63; מדרש תהלים ו, ח, עמ' 62); רבי צדוק ובנו רבי אלעזר שרדו את המרד הגדול לפי שתי גרסאות של בריחת ריב"ז מירושלים (איכה רבה א, עמ' 68; בבלי, גיטין נו ע"ב), והישרדותו של רבי אלעזר אולי גם נרמזת מעדותו על עינויה של מרתא בת בייתוס (איכה רבה א, עמ' 86); רבן גמליאל דיבנה, אחותו אימא שלום, בעלה רבי אליעזר ודודו של רבן גמליאל, רבי חנינה בן גמליאל, שרדו גם הם את החורבן – אימא שלום העידה בתלמוד הבבלי (בבא מציעא נט ע"ב) ששמעה כך אצל סבה רבן גמליאל הזקן, ורבי חנינה בן גמליאל העיד במדרש תנאים לדברים (לב, ל, עמ' 199) ששמע על מקרה שהתרחש ביהודה, ככל הנראה בתקופת המרד הגדול.

אופנהיימר 2004: 466; מרינברג-מיליקובסקי 2015: 7-24; 155; Fischer et al. 1996: 294; Levine 2002; Schremer 2015). יש לציין שחלקם הציעו סיבות שונות מן הסיבה שהציע אלון להליכתו של רבי אלעזר בן ערך לאמאוס.

כפי שראינו, קשה לקבל את הטענה שהליכתו של רבי אלעזר לאמאוס שיקפה קרע בינו ובין החכמים. כמו כן, קשה לקבל את הטענה שעצם ישיבתו באמאוס היא־היא שהביאה לדרדור רוחני כלשהו בקרב (ראו למשל 287-289, Levine 2002: 281-282), שכן באמאוס הייתה קהילה יהודית (משנה, ערכין ד, ב; אך ראו פרס 1951: 24. וראו גם קליין 1939: 6; נאמן 1972: 82-83, "אמאוס"; הירשפלד 1988). גם חכמים אחרים באו לשם,⁷ וחלקם אף ישבו שם לאורך דורות.⁸ במה מסוכנת אמאוס יותר מערים מעורבות אחרות שבהן ישבו חכמים אחרים, כמו לוד, טבריה ויבנה? נעיין בגרסאות השונות של סיפור ירידתו של רבי אלעזר כדי לנסות להבין את הסיפור:

7 רבן יוחנן בן זכאי (מכילתא דרבי ישמעאל, דבחדש, א, עמ' 203-204, כ"י אוקספורד; קהלת רבה ז, יב, עמ' 78; וראו לעיל הערה 4 לדיון על הנושא); רבי עקיבא, רבן גמליאל דיבנה ורבי יהושע (משנה, כריתות, ה, ז, כ"י קאופמן); רבי יהושע מוזכר גם במדרש תנאים לדברים (כו, יג, עמ' 175); ורבי אחא (ירושלמי, עבודה זרה ה, ג, מד ע"ד, עמ' 1407).

8 רבי נחוניא בן הקנה ישב באמאוס לאחר החורבן (מדרש תנאים לדברים כו, יג, עמ' 175); רבי שמעון בן יהודה איש כפר אמוס מוזכר בתלמוד הירושלמי (סוטה ז, ד, כא ע"ג, עמ' 935), וראו את המקבילה "איש כפר עמוס" בתוספתא (סוטה ח, יא, עמ' 208), אך במקום אחר בירושלמי (סנהדרין י, ה, כ"ט ע"ג, עמ' 1326) מוזכר "רבי שמעון בן יהודה איש כפר אכוס".

אבות דרבי נתן נו"א (יד, עמ' 58-59)	אבות דרבי נתן נו"ב (כט, עמ' 58-59)	קהלת רבה (ז, ז, עמ' 30)	בבלי שבת קמז ע"ב (כ"י מינכן 95)
חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי [...] כשמת בנו של רבן יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לנחמו [...] אמר לו רב"י [רבן יוחנן] אלעזר בני נחמתי כדרך שכני אדם מנחמין. כשיצאו מלפניו הוא אמר אלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים והם אמרו נלך ליבנה למקום שתלמידים חכמים מרובים אוהבים את התורה. הוא שהלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים נתמעט שמו בתורה. הם שהלכו ליבנה למקום שתלמידים חכמים מרובים ואוהבים את התורה נתגדל שם בתורה.	חמשה תלמידים היו לו לרבי יוחנן בן זכאי [...] ומפני מה לא נתגדל שמו בחכמה אלא כיון שיצאו מירושלים אמר אנה אלך והוא שאמר נלך למאוס לעיר יפה שמימיה (מעוסקים) [מתוקים] לא נתגדל שמו בחכמה והם שאמרו נלך לנו ליבנה למקום שמאהבים התורה למקום שתלמידי חכמים מרובים הם נתגדל שם בחכמה. משל אם יראה אדם דינר לצבע ואת הצמר לשולחני זה אינו יודע מה טיבו של זה. אבל אם יראה צמר לצבע ואת הדינר לשולחני זה מכיר אומנותו. הוא שאמר נלך לנו למאוס העיר יפה לעיר שמימיה יפים! כל מי שהוא מבקש ללמוד תורה ילך לו אחריה (נתגדל) [נתמעט] שמו בחכמה. והם שאמרו נלך לנו למקום שמאהבין את התורה למקום שתלמידי חכמים מרובים הם נתגדל [שם] בחכמה.	אי זהו תלמיד? כל ששואלין אותו הלכה ממשנתו ומשיב עליה. (ר' אלעזר בן ערך) [רבן יוחנן בן זכאי] כל זמן שהיה קיים, היו יושבין לפניו, וכשנפטר הלכו ליבנה. והלך ר' אלעזר בן ערך אצל אשתו לאמאוס, מקום מים יפים ונוי יפה. המתין להן שיבאו אצלו ולא באו. כיון שלא באו, בקש לילך אצלן ולא הניחה אותו אשתו. אמרה לו: מי צריך למאן? אמ' לה: הם צריכים לי. חמת ועכברים, מי דרכן לילך לדבר? שיבקש העכברים אצל החמת או החמת אצל עכברים? שמע לה וישב לו, עד ששכח תלמודו. לאחר זמן באו אצלו. שאלו: פת חטין או פת שעורין מסב ואוכל בליפתך? ולא ידע להשיב בלפתן. ר' אלעזר ור' יוסי או' שני (תפשילין) [תבשילין] לפותין זה בזה.	א"ר חלבו חמרא דפרוגיתא ומיא (דכיסמת) [נדיומסי'] קיפחו עשרת השבטים מישראל. ר' אלעזר בן ערך איקלע להתם אימשוב בהדיהו איעקר תלמודיה כי הדר אתא קם למיקרי בסיפרא בעי למימר החדש הזה לכם אמ' החדש היה לכם בעו רבנן רחמי עליהו והדר תלמודיה. והיינו דתנן ר' נהוראי או' הוי גולה למקום תורה [ואל תאמר שהיא תבא אחריך] שחבירך יקיימוה בידך ואל בינתך אל תשען תנא לא נהוראי שמו (ו)אלא ר' נחמיה שמו וא"ל ר' אלעזר בן ערך שמו ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה.

מכל ארבעת המקורות ניכר כי רבי אלעזר בן ערך "ירד" משום שנמשך אחר דימוסיות, כלומר
בתי מרחץ. עם זאת, יש הבדלים בין הגרסאות השונות:

הגרסה של אבות דרבי נתן נו"א מחברת את הסיפור להצלחתו של רבי אלעזר בן ערך בניחום
רבו ריב"ז. נראה שבעל המקור סבר שלאחר הפגנת גדולתו של רבי אלעזר יש צורך בהסבר מדוע
אין כמעט אזכורים נוספים שלו במקורות חז"ל, בניגוד לרבי אליעזר ורבי יהושע. על כך מגיעה
התשובה: רבי אלעזר נמשך אחרי היופי של "דמסית" ומימיה היפים ולא הלך עם חבריו ליבנה.

הגרסה של אבות דרבי נתן נז"ב מקשרת את הסיפור אל ההערכה הרבה שהביע ריב"ז כלפי רבי אלעזר כאשר נשאלו תלמידיו מהי דרך טובה ומהי דרך רעה. כמו בגרסה של נז"א, נראה שבעל המקור סבר שלאחר הפגנת גדולתו של רבי אלעזר יש צורך בהסבר מדוע יש רק מעט אזכורים שלו במקורות חז"ל, בניגוד לרבי אליעזר ורבי יהושע. על כך מגיעה התשובה: רבי אלעזר נמשך אחרי המים היפים של "מאוס" ולא הלך עם חבריו ליבנה.

הגרסה של קהלת רבה שונה משתי הגרסאות של אבות דרבי נתן, משום שהיא מקשרת את הסיפור לשאלה מיהו האדם שיכול להיחשב תלמיד (חכם), ומייד עונה שמדובר במי שיכול לענות על שאלות ששואלים אותו על החומר שלמד. בעקבות כך מגיע הסיפור על רבי אלעזר בן ערך, המדגים מיהו אדם שכבר אינו יכול להיקרא תלמיד משום ששכח את תלמודו. עוד מוסיפה גרסה זו פרטים על הגעת רבי אלעזר לאמאוס: הוא הלך בעקבות אשתו, ונשאר שם משום שהיא שכנעה אותו שיותר נכון שחבריו יבואו אליו. לימים שכח את תלמודו, וכשחבריו ביקרו אותו לא הצליח להשיב להם. יש לשים לב שעל אף שהמדרש מציין שהסיפור התרחש לאחר פטירתו של ריב"ז, לא זו הסיבה שרבי אלעזר כבר לא נחשב תלמיד, אלא משום שלא הלך עם חבריו ליבנה וכך שכח לימים את תלמודו.

הגרסה של התלמוד הבבלי שונה משלושת המקורות האחרים, ומנתקת את הסיפור מחייו של רבי אלעזר לצד חבריו (שאר תלמידיו המקורבים של ריב"ז). היא מציגה את הסיפור כמקרה שאירע בהזדמנות, כאשר רבי אלעזר בן ערך נקלע למקום כלשהו, נמשך אחר יין ובתי מרחץ ושכח את תלמודו. בשונה משאר המקורות, לימים ביקשו עליו חכמים רחמים והוא נזכר בתלמודו.

החוקרים השונים שעסקו בסיפורו של רבי אלעזר בן ערך ביקשו להבין מהו הגרעין ההיסטורי שעליו מבוססות כל הגרסאות של הסיפור, ואיזה מקור משקף את המסורת המקורית ביותר. מתוך כך הם ניסו להבין מה הביא לירידתו של רבי אלעזר בן ערך.⁹ רוב החוקרים התמקדו בעיקר במקורות שזוהו כקדומים או מדויקים יותר – שני הנוסחים של אבות דרבי נתן וקהלת רבה (גולדין 1965: עט-פ; גושן-גוטשטיין 1993: 185-186, 189-196; Levine 2002: 280-289; Schremer 2015: 294, n. 27). ואולם, אני מבקש להציע כי דווקא הגרסה של התלמוד הבבלי עשויה לשמר מקור קדום יותר, ומקור זה יכול להיות המפתח להבנת ירידתו של רבי אלעזר בן ערך. נעניין שוב בגרסה זו:

9 יש לציין ששתי שאלות אלה אינן תלויות זו בזו בהכרח, כפי שציינו גם החוקרים. הדיון בסיבת ירידתו של רבי אלעזר בן ערך זולג לתחומי האגדה והמשמעות הסמלית של הטקסטים השונים, ואין הכרח לראות בכך סיבתיות היסטורית.

א"ר חלבו חמרא דפרוגיתא¹⁰ ומיא (דכיסמת) [דדיומסי] קיפחו עשרת השבטים מישראל. ר' אלעזר בן ערך איקלע להתם אימשוך בהדיהו איעקר תלמודיה כי הדר אתא קם למיקרי בסיפרא בעי למימר החדש הזה לכם אמ' החדש היה לכם בעו רבנן רחמי עלייהו והדר תלמודיה.

דבריו של רבי חלבו מבוססים כנראה על דברי הנביא עמוס, אשר מתח ביקורת על התרבות הקלוקלת של משתאות פוליטיים ומוצרי יוקרה שחדרה לשורות האליטה הישראלית:

שָׁנְאוּ בַשָּׁעַר מוֹכִיחַ וְדֹבֵר תָּמִים יִתְעַבּוּ. לָכֵן יַעַן בּוֹשְׁסֶכֶם עַל דָּל וּמִשָּׁאֵת בֶּר תִּקְחוּ מִמֶּנּוּ בְּתִי גְזִית בְּנֵיתָם וְלֹא תִשְׁבוּ בָם בְּרָמִי חֲמֹד נִטְעַתֶם וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת יַיִנָּם. כִּי יִדְעֹתִי רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם וְעֲצָמִים חֲטָאֵתִיכֶם צָרִי צָדִיק לִקְחִי כֶּפֶר וְאַבְיוֹנִים בַּשָּׁעַר הָטוּ. לָכֵן הַמִּשְׁפִּיל בָּעֵת הַהִיא יָדָם כִּי עֵת רָעָה הִיא (עמוס ה, י-יג).

הוּי הַשְׁאֲנָנִים בְּצִיּוֹן וְהַבְּטָחִים בְּהַר שְׁמֶרֶן נִקְבִי רֹאשִׁית הַגּוֹזִים וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל. עָבְרוּ כְּלָנָה וּרְאוּ וּלְכוּ מִשֶּׁם חֶמֶת רַבָּה וּרְדּוּ גֵת פְּלִשְׁתִּים הַטּוֹבִים מִן הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה אִם רַב גְּבוּלָם מִגְּבֻלָּכֶם. הַמְּנַדִּים לַיּוֹם רָע וְתַגִּישׁוֹן שַׁבַּת חֲמָס. הַשֹּׁכְבִּים עַל מְטוֹת שֵׁן וּסְרָחִים עַל עֲרֻשׁוֹתָם וְאֹכְלִים פָּרִים מִצֶּאֱזָן וְעֹגְלִים מִתּוֹךְ מִרְבֵּק. הַפְּרָטִים עַל פִּי הַנֶּבֶל כְּדוּיד חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלִי שִׁיר. הַשְׁתִּים בְּמִזְרְקֵי יַיִן וְרֹאשִׁית שְׂמָנִים יִמְשְׁחוּ וְלֹא נָחְלוּ עַל שִׁבְרֵי יוֹסֵף. לָכֵן עֲתָה יִגְלוּ בְּרֹאשׁ גְּלִים וְסָר מִרְנוֹחַ סְרוּחִים [...] הִירְצוּן בְּסֻלַּע סוֹסִים אִם יַחְרוֹשׁ בְּבָקָרִים כִּי הִפְכֶתֶם לְרֹאשׁ מִשְׁפָּט וּפְרִי צִדְקָה לְלַעֲנָה (שם ו, א-יב).

בשני קטעים אלה מותח הנביא ביקורת על תרבות מוצרי היוקרה של האליטות של ממלכת ישראל, שהביאה למצב של חוסר צדק מחפיר בממלכה.¹¹ בין מוצרים אלה נמצאים גם היין והשמן: "וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת יַיִנָּם" (ה, יא); "הַשְׁתִּים בְּמִזְרְקֵי יַיִן וְרֹאשִׁית שְׂמָנִים יִמְשְׁחוּ" (ו, ו). זיהוי הפסוקים שעליהם כנראה התבסס רבי חלבו מאפשר לנו להבין גם את עניין ה"מיא דדיומסי" שבדבריו. יש להשוות את דבריו אלו בגמרא לדרשה מקבילה מבחינה רעיונית בבמדבר רבה (י, ג):

10 יש מחלוקת בין החוקרים לגבי זיהוי המקום: לונץ (1905: קסג) סבר שמדובר בארץ פריגיה; יסטרוב (Jastrow 1903: 1177) זיהה את פרוגיתא עם פלוגתא, ולדעתו זהו מקום ליד טבריה; גולדהאר (1912: 142) סבר שמדובר ביישוב בקרבת אמאוס ורמסית בארץ יהודה; וקליין (1939: 124) חילק בין פלוגתא שליד טבריה לפלוגתא-פרוגיתא, מקום השוכן לדעתו בארץ עמון.

11 על תרבות זו בממלכת ישראל ראו למשל Nam 2012: 156–158; Aster 2016: 188–191

והבטחים בהר שמרון - אלו עשרת השבטים שיושבים לבטח בסבסטי [...] ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק - באו וראו כל שבט ושבט היה לו מיומם בפני עצמו. כיון שהיה מבקש לילך למיומם שלו, היה מעביר כל המרעה לפניו והיה נוטל השמן שבהם ועומד עליו ושוחטו [...] השתים במזרקי יין - [...] מהיכן שותים. ר' אבהו בשם ר' חנינא אמר מפתגיתא שהיה יינו מפתה את הגוף. רבנן אמרין בשם ר' חנינא מפלגותא.

כבר עמד מרקוס יסטרו (Jastrow 1903: 771) על כך שהמילה "מיומם" כאן היא שיבוש של המילה "מיומס" (*μαϊομᾶς*), כלומר משתה הוללות טקסי. אברהם ביכלר (Büchler 1901: 125-128) ציין שהמילה "מיומס" מופיעה במפת מידבא, והיא מקבילה לביטוי "בית מרוח" ומקבילותיו השמיות. אם כן לפי חז"ל, כאשר הנביא עמוס אמר "וְסָר מִן־חַ" (ו, ז), כוונתו הייתה שייפסקו משתאות ההוללות הטקסיים. כך גם נאמר במפורש בדרשה דומה המובאת בויקרא רבה (ה, ג, עמ' קח): "מהו מרוח סרוחים, אמ' ר' אייבו שלש עשרה מיומסאות היו להן, אחת לכל שבט ושבט ואחת לכולן, וכולן חרבו ולא נשתייר מהן אלא זו בלבד, לידע כמה תיעוב נעשה מהן".

אני מבקש לטעון כי בגרסה של התלמוד הבבלי המילה "דרימוסית" משובשת מן המילה "דמימוסית". לפי הצעה זו, גם רבי חלבו, כמו החכמים המוזכרים במדרשים, עמד על כך שתרכות היין והמשתאות (ולא יין ובתי מרחץ) הביאה לחורבן ממלכת ישראל, כדברי הנביא. עוד אני מבקש לטעון כי שיבושים שונים של המילה "מיומס" במקורות השונים שופכים אור גם על הגרסאות השונות של סיפור רבי אלעזר בן ערך.

מדרכי מרגליות ציין במדור חילופי הנוסחאות במהדורתו לויקרא רבה (שם) את השיבושים "דימוסיות" ו"דימוסיא". על המילה היוונית הדומה "מימוס" (*μῖμος*; ראו להלן) הביאר רבי יששכר בער כ"ץ, בפירושו "מתנות כהונה" על איכה רבה (פתיחתא יז, עמ' נג), את הגרסה "מאומס" שמצא בשני מקומות. קליין (1937: 199) טען שהשם "קרייתמאוס" (*Καριαθμαουμ*) או "קרייתמאוס" (*Καριαθμαους*), עיר הולדתו של יונה הנביא לפי הספר "חיי הנביאים" (*Vitae Prophetarum*), משובש מ"קריית-מיומס" (**Καριαθμαιουμας*), והכוונה למקום המיומס, כלומר חג המיומס שנחוג בערי החוף בארץ ישראל.¹²

12 קליין (1937: 199-200, 205-206) סבר שניתן למצוא הדין להצעה זו באגדה המובאת בכמה מקורות חז"ל, שלפיה יונה או אשתו עלו לרגל בשמחת בית השואבה, שהייתה כמובן מאורע חגיגי הכולל טקס מים. יש לציין גם את השיבוש מ"מיומס" ל"מומס" שהביא חסידה (1934: נד) על מדרש הגדול לדברים ה, ו.

שיבושים אלה מעלים חשד שכאשר נאמר בגרסאות השונות של הסיפור שרבי אלעזר בן ערך הלך ל"דימסית"/"מאוס"/"אמאוס", כוונתו הייתה ללכת ל"מיומס", אלא שמילה זו השתבשה עם הדורות. באבות דרבי נתן נז"ב אף הוסיפו את המילה "העיר" כדי להסביר מהי אותה "מאוס", אלא שככל הנראה זו טעות. אם כן, כאשר נאמר שרבי אלעזר "איכלע להתם" בגרסת הסיפור בתלמוד הבבלי, הכוונה היא שהוא הגיע למקום כלשהו שבו התקיים מיומס שכזה. יש לציין שבגרסת התלמוד לא נכתב במפורש שרבי אלעזר בן ערך הלך למקום שנקרא "דיומסית". זו היא הנחה רווחת, אך באותה מידה הוא יכול היה ללכת ל"פרוגיתא". נראה שיותר סביר לומר ש"התם" הוא מקום שבו התקיים מיומס שכלל שתיית יין.

המיומס הרומאי היה חג הוללות סורי במקור, שהוקדש לאלוהויות היווניות-רומיות אפרודיטי-ונוס ודיוניסוס-באככוס. אין מידע רב על אודות חג זה, אך כנראה הוא היה קשור למוטיבים המים (ברסלבי 1972: 10; 26; da Silva 2021: 4, and n. 26). הוא כלל ככל הנראה שחייה מעורבת, מיצגים מימיים ליליים, מעשי פריצות ומשתאות טקסיים (Coleman 1993: 71, and n. 109). אם כן, הביטוי "מאמא דמיומסית" מתייחס להיבטים המימיים של החג הזה.

אם נכונה השערה זו, מתברר שרבי אלעזר בן ערך נקלע בזמן מן הזמנים למקום שבו חגגו את המיומס, שנחוג ברחבי המזרח (למשל דבורז'צקי 2001; פרידהיים 2001: 14-24; Belayche 2004: 14-21; Kamash 2013: 161, 173-174; Lipiński 2013: 932-938; Wilson 2019: 203; da Silva 2021: 4). לא ידוע מדוע בכלל הגיע לשם. ייתכן שביקש ליישם את מימרתו הידועה: "[ודע] מה שתשיב לאפיקורס" (משנה, אבות ב, יד, כ"י קאופמן [עם הגהה שלי]),¹³ כלומר רבי אלעזר בן ערך לא הלך למיומס כדי ליהנות אלא כדי ללמוד מהרומאים את הגותם ואת מנהגיהם על מנת לדעת להשיב להם (וראו גם גולדין 1965: עט-פ). אכן, המיומס הנהנתני עשוי להתאים להשקפת עולמם הנהנתנית של תלמידי הפילוסוף אפיקורוס.¹⁴ לפי בעל האגדה, הגעתו לשם השפיעה עליו לרעה, וכאשר שב ופגש את חבריו הכירו בו שאיבד את לימודו. לחלופין, הלשון "איכלע" בתלמוד הבבלי עשויה ללמד שרבי אלעזר בן ערך הגיע למקום שבו במקרה נערך מיומס והוא נגרר אחרי צד כזה או אחר של החג, אולי בהשפעת השקפתו שיש להכיר את האפיקורסים כדי לדעת להשיבם.

13 קשר זה בין דברי רבי אלעזר בן ערך במשנה להליכתו לאמאוס נרמז לראשונה אצל גולדין (1965: עה-פ), שהציע שייתכן שיש קשר בין משנתו של רבי אלעזר בן ערך לבחירתו ללכת לאמאוס, המסמלת את משיכתו אחר חוכמות נפסדות (בעיני חכמים). באופן מפורש יותר תהה גושן-גוטשטיין (1993: 186, הערה 59) אם המשפט משקף את מגעיו של רבי אלעזר בן ערך עם הגויים שחיו באמאוס.

14 על הדוניהם בהשקפתם של אפיקורוס ותלמידיו, ראו Annas 1987; Sedley 2005.

לאור הבנה זו של הסיפור, כפי שהובא בתלמוד, נראה שלא יהיה זה רחוק אם נשער שהמסורת הזאת משקפת את הגרסה המקורית ביותר של סיפור רבי אלעזר בן ערך. כיום יש נטייה במחקר להעדיף את המקורות הארץ-ישראליים כדי לשחזר אירועים שהתרחשו בארץ ישראל. ואולם, במקרים נקודתיים מסוימים, ובפרט בהתייחסויות לצורות שונות של עבודה זרה בארץ ישראל, יש מקום לראות מקורות בבליים כמהימנים, ולפעמים אפילו עדיפים על פני מקורות ארץ-ישראליים (למשל שטיבל 2010; בן שחר 2017: 593-596; Stern 2014: 15). אף במקרה שלנו נראה שיש להעדיף את גרסת התלמוד, לאור התאמתה לדרשות חז"ל על המיומס.

נראה שסיפור זה המשיך להתגלגל לאורך השנים. עורכי אבות דרבי נתן וקהלת רבה כבר ראו בסיפור זה פתרון לשאלתם מדוע רבי אלעזר בן ערך אינו מוזכר כמעט כלל במקורות תנאיים, ועל כן שילבו את הסיפור בטקסטים שלהם. ייתכן שאפילו היו להם מסורות שונות לגבי רקע הסיפור, כמו קישורו הפוטנציאלי לסיפורי "יציאתו של ריב"ז מירושלים", או שרבי אלעזר בן ערך נמשך למקום המיומס בגלל אשתו. אכן קשה לדעת מתי נוצר השיבוש בין "מיומסית" ל"דיומסית" או בין "מיומס" ל"אמאוס", ומה הנוסח שהיה לפני העורכים של אבות דרבי נתן וקהלת רבה.¹⁶

15 למקרה הפוך, שבו יש עדיפות לגרסת התלמוד הירושלמי על פני גרסת התלמוד הבבלי בתיאור עבודה זרה עילמית, ראו: Friedheim 2014.

16 סבירותה של הצעה זו מתחזקת במובן מסוים לפי דבריו של רבי דוד לוריא (רד"ל), שסבר שיש להגיה את המילה "מיומס" במדבר רבה (י, ג) ולתקנה ל"דיומס". בדומה לכך, גם חסידה (1934: נד) הציע להגיה את המילה "מיומס" במדרש הגדול לדברים ה, ו (ובמקבילות) ל"דיומס". מדבריהם ניתן ללמוד מה עשוי היה לחלוף בראשם של מעתיקים כאשר נתקלו במילה "מיומס", הנדירה בספרות חז"ל: המעתיקים לא זיהו את המילה ולא ידעו את משמעותה, אך שמו לב לדמיון בינה ובין מילים מוכרות יותר מספרות חז"ל – "דיומס", "דימוסיות" ו"דימסית", ובמקרה של הסיפור על רבי אלעזר בן ערך "מאוס" ו"אמאוס" – והניחו שסופר קדום יותר שגה בהעתקה. על כן הם מיהרו לתקן. נוסף על כך, לעיל הוזכרה דעתו של קליין ששם המקום היווני *קרית-מיומס השתבש ל-*קריתמאוס או *קריתמאוס (על פי כתבי יד שונים). כלומר גם אם שידוע יוונית היה עשוי לטעות בין המילים הדומות. לתימוכין באפשרות ששפת המקור של החיבור הייתה יוונית, ראו Hare 1985: 380, 390, n. j. לתימוכין באפשרות שהחיבור חובר בידי נוצרים בתקופה הביזנטית, אפשרות שמפחיתה את הסבירות לגרסת מקור שמית, ראו Satran 1995. להלן אציע תשובה נוספת לשאלה מדוע עשויים היו מעתיקים להחליף את המילה *דיומסית" דווקא ל"דיומסית".

דיון בהצעה

הצעה זו, שרבי אלעזר בן ערך לא הלך לאמאוס אלא הלך בזמן מן הזמנים למיומס מקומי כלשהו, אינה חפה מקשיים. ננסה לעמוד על הקשיים השונים ולפתור אותם:

קושי ביחס אל המעשה

עצם הרעיון שרבי אלעזר בן ערך הלך למאורע פגני קשה, אך התרעמות המקורות יחסית מצומצמת. כאשר רבן גמליאל למשל הלך להתרחץ בבית מרחץ של אפרודיטי, אפילו גוי מקומי, פרקלוס בן פילוסופוס, הרים גבה וביקש להבין את העניין (משנה, עבודה זרה ג, ד). על פניו היינו מצפים לראות הזדעקות גדולה יותר במקורות על מעשהו של רבי אלעזר בן ערך, אך מעבר להתייחסות לשכחת תלמודו אין הבעת ביקורת חריפה יותר כלפיו. קושי זה הוא אכן משמעותי, אך למען האמת איננו יודעים יותר מדי על אופן התרחשותו של חג המיומס וכיצד נחוג ברחבי העיר. כמו כן, אין אנו יודעים לגמרי מה משמעות דברי התלמוד הבבלי שרבי אלעזר בן ערך "איקלע" לשם. נראה שלא מופרך כל כך לומר שרבי אלעזר בן ערך הגיע לאחד ממוקדי המיומס שלא נסוב סביב הבחינות הפולחניות האליליות והמיניות של החג, אלא עיקרו היה מרכז חברתי לפילוסופים הלניסטיים-רומים.¹⁷

דווקא לאור קושי זה הציע פרופ' עמנואל פרידהיים, בשיחה איתו, שאולי יש לתקן את הנוסח ל"מימוס" (*μῆμος*), שבעולם הרומי משמעו סוג של מופע תיאטרון גס (ובעל אופי מיני לעיתים רבות), אך פחות אלילי באופיו.¹⁸ אפשרות זו סבירה מבחינה אטימולוגית ורעיונית, אך

17 בייחוד יש לציין את הנאמר במדרש תהלים (יח, יז, עמ' 146): "אמר ר' יהודה הנשיא מלך בשר ודם כשהוא יוצא למלחמה הוא נוטל כל חיילותיו עמו, וכשהוא הולך למיומס שלו הוא נוטל לגיונות עמו לשמשו, אבל הקב"ה כשהוא יוצא למלחמה, אינו יוצא אלא לעצמו, שנאמר ה' איש מלחמה ה' שמו, וכשהוא יוצא למיומס שלו במתן תורה [...]"; על הנוסח של דרשה זו ראו פרידהיים 2011: 152-153, הערה 53. משום שחז"ל ראו לנכון להשוות בין המיומס למתן תורה, נראית סבירה האפשרות שהם הכירו שלא כל חגיגות המיומס עסקו במנהגים אליליים ומיניים, אלא היו גם מוקדים מסוגים אחרים במהלך החגיגות. יש לציין שבמקבילה בפסיקתא רבתי (כא, כד, עמ' 462-463) יש אומנם השוואה בין יציאת מלך בשר ודם למיומס ומלחמה ובין יציאתו של הקב"ה למלחמה בים סוף וירידתו על הר סיני, אך מעמד הר סיני אינו מכונה שם "מיומס" במפורש.

18 יש להבדיל בין המיומס היווני, שכלל דיאלוגים, ובין המיומס הרומאי, שכלל לכל היותר קולות גסים ומזרחיים; ראו Schmitz 1875. על המיומס במקורות יהודיים ראו למשל הר 1995;

Jacobs 2000: 342-346; Weiss 2017: 275, 278, n. 22

היא עוקרת את ההקבלה בין דבריו של רבי חלבו בתלמוד הבבלי למדרשים השונים המתייחסים ל"מיומסאות" שהיו אצל עשרת השבטים, וכן את השורש המקראי של דרשת רבי חלבו. מן הבחינה הזאת, אין הצעה זו סבירה בהרבה מן ההבנה המקובלת שרבי אלעזר בן ערך נמשך אחר בתי המרחץ של אמאוס.¹⁹ כמו כן, כיצד נסביר את המושג "מִיָּא דְּדִיּוּמְסִית", המדגיש שגם המים השתתפו בסיפור? יש לתת את הדעת גם לבקיאותם של החכמים באופנים שבהם נחוגו חגים פגניים שונים. כבר עמדו החוקרים על כך שבקיאות זו לא הייתה מבוססת על שמועות גרידא, אלא שלחכמים עצמם יצא להיתקל בחגיגות אלו (למשל פרידהיים 2000; 2004; שטיבל 2010; פרידהיים 2011: 151-153; 327-328; Friedheim 2014: 187-189, 192; Cohn 2011). אין זה מופרך כל כך לומר אפוא שרבי אלעזר בן ערך אכן נקלע לחגיגות מיומס בזמן מן הזמנים.

קושי ספרותי

קושי זה נסוב סביב המקורות המאוחרים יותר, אבות דרבי נתן וקהלת רבה. במקורות אלה נראה שיש הנגדה מכוונת בין יבנה לאמאוס: יבנה היא מקום הגדילה בתורה, ואילו אמאוס היא מקום אי-הגדילה בתורה, או איבוד התורה. הפיכת אמאוס למיומס עוקרת הנגדה זו. ואולם, קושי זה אינו קשה כל כך, שכן לא ידוע מה הייתה צורת המסורת שעמדה לפני העורכים של חיבורים אלו. ייתכן בהחלט שהעורכים לא ניסו ליצור ניגוד בין שתי ערים אלא בין עצם ההליכות של החכמים השונים, בין המגמות השונות – אלה הולכים לעסוק בתורה וזה הולך לעסוק בחוכמות חיצוניות. לחלופין, כפי שהצענו לעיל, ייתכן שעורכי אותם מקורות כבר קיבלו את הסיפור בצורתו המשובשת, וסברו שנכון ליצור הנגדה בין אמאוס ליבנה.

קושי במבנה של הסיפור בתלמוד הבבלי

הקטע בתלמוד (שבת קמז ע"ב) שמובא לפני מימרתו של רבי חלבו עוסק באופן מפורש בדיומסית ("דיומסת" בלשון הגמרא), ואין דרך להבין שגם כאן מדובר בדיומס. ברי שכאן מדובר בבית מרחץ, ולכן הגיוני להבין את דבריו של רבי חלבו כמתייחסים גם לדיומסית שכזו, וממילא גם רבי אלעזר בן ערך הגיע לדיומסית. ואולם, יש לזכור שדבריו של רבי חלבו הם חלק ממקבץ של מקורות אגדתיים המובאים בסיומו של הפרק שם. אין זה יוצא דופן שסיום פרק בתלמוד סוטה מן הנושא ההלכתי האחרון שנידון בפרק. מן הבחינה

19 אם כי ייתכן שהצעתו זו מאירה באור חדש את גרסת השיבוש "החרש היה לבס", ששנה רבי אלעזר לאחר שאיבד את תלמודו, כגרסת דפוס וילנא, ונציה ואיטליה, וכן בכ"י וטיקן 108; בכ"י מינכן 95 כתוב "החדש היה לבס", ובכ"י אוקספורד 366 – "החדש הזה לבס".

הזאת דווקא אפשר להבין כיצד חל השיבוש המשוער בדבריו של רבי חלבו: מעתיק כלשהו הניח שיש לקשר את דבריו של רבי חלבו אל הדיון ההלכתי האחרון של הפרק, ולכן ה"דמיומסית" הפך ל"דיומסית". ייתכן גם שאין כאן סטייה כל כך גדולה מן הדיון ההלכתי הקודם: אולי הקשר בין דברי רבי חלבו לדיון ההלכתי הוא הסכנות בדברים מימיים שונים המגיעים מתרבויות זרות, כאשר הדיומסית (בית המרחץ) היא דוגמה אחת לכך והמיומס הוא דוגמה שנייה.

קושי מהמשך הסוגיה

לאחר סיפורו של רבי אלעזר בן ערך מובא הקטע הבא: "והיינו דתנן ר' נהוראי או' הוי גולה למקום תורה [ואל תאמר שהיא תבוא אחריו] שחביריך יקיימוה בידך ואל בינתך אל תשען. תנא לא נהוראי שמו (ו)אלא ר' נחמיה שמו וא"ל ר' אלעזר בן ערך שמו ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה". לדעת גושן-גוטשטיין (1993: 194-196), מקור זה הוא-הוא שמעיד על ריחוקה של גרסת התלמוד מן הגרעין ההיסטורי המקורי, שכן מדובר בניסיון להסביר מדוע אין מוצאים מקורות חז"ל רבים על רבי אלעזר בן ערך, וההסבר המוצע הוא שיש לזהות אותו עם חכם אחר. לדעתו, הגרעין ההיסטורי טמון בפרט אוטוביוגרפי שנמצא בתוספתא נדרים שהוזכרה לעיל, ולפיה מסתבר שרבי אלעזר בן ערך נפטר בצעירותו. ידיעה זו נעלמה עם הדורות, ונוצר צורך להסביר מדוע אין מידע רב על משנתו של רבי אלעזר בן ערך. על כך מגיע ה"פתרון" בתלמוד (שם: 196-197).

ואולם, לאור המסקנה שדווקא גרסת התלמוד היא הגרסה המקורית ביותר של הסיפור, נראה שיש להבין את המשך הגמרא בצורה אחרת: הגמרא קובעת בצורה סמלית שלאחר ששב לעצמו זכה רבי אלעזר בן ערך להמשיך להאיר את עיני החכמים בהלכה. לפי דברי התוספתא, כנראה תקופה זו לא נמשכה זמן רב, אבל גם התוספתא רומזת לחריפות שכלו של רבי אלעזר בן ערך כאשר היא משווה בינו ובין רבי עקיבא. כלומר אין הכרח לראות במסורת המזהה את רבי אלעזר בן ערך עם רבי נהוראי ניסיון לענות על השאלה לאן נעלמה משנתו של רבי אלעזר בן ערך, אלא עמידה על כך שרבי אלעזר בן ערך אכן שב לעצמו לאחר ירידה זמנית.²⁰

20 יש לציין שבספר המעשים מובא כך: "הזהר בזקן ששכח תלמודו, ר' נהוראי אומר זה ר' אלעזר בן ערך ששכח תלמודו מחמת אונסו, ואהדר ליה בהדיה אליהו" (אוצר מדרשים, עמ' 355). דשא-הלוי (ילקוט מדרשים, עמ' פג) ציין שבכ"י מינכן 255 חסרות המילים "הזהר בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו". בכל אופן, אף ממקור זה, המתייחס לסיפור ירידתו של רבי אלעזר בן ערך, נראה שירידה זו הייתה זמנית (אך מי שהחזיר אותו היה אליהו ולא חכמים).

סיכום

כפי שהשתדלתי להראות במאמר, עיון מחודש במחקריו של גדליהו אלון עשוי להניב הבנות חדשות במקורות הראשונים השונים שקשורים לחקר תקופת בית שני, המשנה והתלמוד. במקרה שנידון במאמר נראה שאכן יש בסיס חזק לומר שרבי אלעזר בן ערך כלל לא פרש מריב"ז לאחר חורבן ירושלים, ואף לא הלך והתיישב באמאוס. מנגד, נראה שבהזדמנות כלשהי במהלך חייו הוא ביקר בחגיגות מיומס כלשהן. עוד יש מקום לדון מדוע בכלל הגיע למיומס, ואולי אפילו לנסות לשער היכן התקיים אותו מיומס, אך נראה שאין לראות בסיפור זה מפגן התנגדות לריב"ז או לחכמים אחרים בצורה כזו או אחרת. לאור מסקנה זו, דומה שיש מקום לדון מחדש בשאלת יחס החכמים לנשיאותו של ריב"ז.

מקורות

מקורות ראשוניים

- אוצר מדרשים: בית עקד למאתים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות בסדר אלפא ביתא, כרך ב: מ'–ת' (מהד' י"ד אייזנשטיין). ניו יורק: דפוס י"ד אייזנשטיין, 1915.
- ילקוט מדרשים: אוצר מדרשי חז"ל, כרך ג (מהד' ע' דשא־הלוי). צפת: אור עולם, 2005.
- מדרש איכה רבה: על פי כתב יד הגנוז באוצר הספרים ברומי, והפתיחות ע"י השואה עם כתב יד בבריטיש מוזעאום בלאנדאן (מהד' ש' בוכר). וילנה: האלמנה והאחים ראם, 1899.
- מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ספר דברים (מהד' ש' פיש). ירושלים: מוסד הרב קוק, 2005.
- מדרש ויקרא רבה: יוצא לאור על פי כתבי יד ושרידי הגניזה עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים (מהד' מ' מרגליות). ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, 1993.
- מדרש חמש מגילות רבתא עם פירוש מתנות כהונה מאת ר' יששכר בער כ"ץ (דפו"ר). קראקוב 1588.
- מדרש תהלים המכונה שוחר טוב (מהד' ש' בוכר). וילנה: האלמנה והאחים ראם, 1891.
- מדרש תנאים על ספר דברים (מהד' ד"צ הופמן). ברלין: דפוס צבי הירש איטצקאווסקי, 1908.

מדרשי קהלת – קהלת רבה ז-יב, קהלת זוטא ז-ט: מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה, עם מבוא, מסורת המדרש, חילופי נוסח ופירוש (מהד' ר' קיפרווסר). ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, 2021.

מכילתא דרבי ישמעאל: עם חלופי גרסאות והערות (מהד' ח' הורוויץ ו' רבין). פרנקפורט: חברת תומכי מדעי היהדות בברלין, 1931.

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי: עפ"י כתבי יד מן הגניזה וממדרש הגדול עם מבוא, חלופי גרסאות והערות (מהד' ינ"ה אפשטיין). ירושלים: מוקצי נרדמים, 1955.

מסכת אבות דרבי נתן – בשתי נוסחאות: הנוסחא המפורסמת בתיקון והגהה ע"פ הדוגמאות וכתבי יד שונים; נוסחא אחרת עתיקה בכתב יד והוזכרה בקצת ספרים ולא נדפסה עדיין (מהד' ש"ז שכטר). וינה: מרדכי קנאפלמאכער, 1887.

ספר יוחסין מאת ר' אברהם זכות (דפו"ר). קושטאנדינא 1566.

תוספתא: ע"פ כתב יד ווינה ושנויי נוסחאות מכתב יד ערפורט, כתב יד לונדון, קטעים מן הגניזה ודפוס ויניציאה רפ"א, בצרוף מסורת התוספתא ופרוש קצר (מהד' ש' ליברמן). ירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, 1992-1995.

תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים. ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, 2001.

Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps (ed. by R. Ulmer). Atlanta: Scholars Press, 1997-2002.

מקורות אחרים

אופנהיימר, א' 2004. גדליהו אלון במבחן היובל. ציון סט: 486-459.

אלון, ג' 1967. מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, כרך א. ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

בן שחר, מ' 2017. ביטול הקרבן לשלום הקיסר. בתוך ט' אילן וו' נעם, בין יוספוס לחז"ל, כרך ב: אגדות החורבן. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 566-596.

ברסלבי, י' 1972. "אל תבוא בית-מרזח" (ירמיה טז, ה); "וסר מרזח סרוחים" (עמוס ו, ז). בית מקרא יז(א): 5-16.

גולדהאר, י' 1912. אדמת קדש היא ארץ ישראל לגבולותיה הם תחומי א"י שבכתובים כמחלקותיה לשבטי ישראל בעלותם ממצרים, וכפי שנתחלקה למדרגות קדושה כשעלו מבבל. ירושלים: ליטערארישע געזעלשאפט.

גולדין, י' 1965. משהו על בית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי. בתוך ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון למלאת לו שבעים וחמש שנה, חלק עברי. ירושלים: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, עמ' סט-צב.

גושן-גוטשטיין, א' 1993. ר' אלעזר בן ערך: סמל ומציאות. בתוך א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 173-197.

דבורז'צקי, א' 2001. חגיגות המאיומאס באשקלון בתקופות הרומית והביזנטית: "נעשה בכרכי הים מה שלא נעשה בדור המבול". בתוך א' ששון, ז' ספראי ונ' שגיב (עורכים), אשקלון: עיר לחוף ימים. תל אביב: המכללה האקדמית אשקלון, עמ' 99-118.

הירשפלד, י' 1988. אמאוס: "מקום מים יפים ונווה יפה" - סקירה היסטורית-ארכיאולוגית. אריאל 55-56: 9-30.

הר, מ"ד 1995. בין בתי כנסיות לבין בתי תאטראות וקרקסאות (הדרשה בציבור בבתי הכנסיות והסטירה האקטואלית בתאטראות ובקרקסאות). בתוך ש' אליצור, מ"ד הר, א' שנאן וג' שקד (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת - אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 105-119.

הר, ש' ושרירא, ש' 1937. תולדות הספרות התלמודית, כרך א: יצירתה של התורה שבעל-פה עד חתימת המשנה. תל אביב: השכלה לעם.

חסידה, מ"ז 1934. מדרש הגדול ואתחנן: כת"י תימן נב-נה. הסגלה יח: 1-4.

לונץ, א"מ 1905. ספר המעמר את כל המאמרים הנפרדים שנתפרסמו בכל מקצעות מדע ארץ ישראל ומחקריה בשפתנו הקדושה בספרים, מאספים שנתיים, ירחונים, ועתונים שבועים ויומים, במשך המאה האחרונה (תק"ע-תרס"ה), כרך א. ירושלים: הוצאת א"מ לונץ.

ליברמן, ש' 1967. תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, כרך ו: סדר נשים. ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה.

- מרינברג-מיליקובסקי, א' 2015. הוי גולה למקום תורה? עצמאות, פריפריאליות ותלמוד תורה בדימויו של ר' אלעזר בן ערך. JSIJ 13: 1-24. <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIJ13/marienberg.pdf>
- נאמן, פ' 1972. אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית: בצירוף מפות, צילומים ולוחות, כרך א. תל אביב: הוצאת יהושע צ'צ'יק.
- פרידהיים, ע' 2000. לשאלת משמעותו הריאלית-היסטורית של הביטוי "יום תיגלחת זקנו ובלוריתו". בד"ד 10: 63-78.
- פרידהיים, ע' 2003. מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו: עיון בראליה ארץ-ישראלית. קתדרה 105: 7-32.
- פרידהיים, ע' 2004. החגים הציבוריים שבמשנה עבודה זרה א, ב והמציאות התרבותית בארץ ישראל וסביבותיה בימי המשנה והתלמוד. בד"ד 14: 48-72.
- פרידהיים, ע' 2011. למשמעותו ההיסטורית של מונח אלילי בתורת ארץ ישראל. סידרא כו: 141-153.
- פרס, י' 1951. ארץ ישראל: אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, כרך א: מבוא, אבדר-גת-רמון. ירושלים: ראובן מס.
- קיסטר, מ' 1997. אבות דרבי נתן מהדורת ש"ז שכטר: עם ציונים למקבילות בין הנוסחים ולתוספות שבמהדורת שכטר בתוספת "אקדמות מילין". ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה.
- קליין, ש' 1937. על הספר Vitae Prophetarum. בתוך נ"ה טורטשינר, א"א קבק, א' צ'ריקובר וב"ש שוחטמן (עורכים), ספר קלוזנר: מאסף למדע ולספרות יפה מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל הששים. תל אביב: הוצאת ועד היובל.
- קליין, ש' 1939. ספר הישוב: אוצר הידיעות והרשומות, הכתובות והזכרונות, שנשתמרו בישראל ובעמים בלשון העברית ובשאר לשונות על ישוב ישראל ותולדותיו בארצו מימי חרבן בית שני עד ראשית ההתישבות החדשה בימי חבת ציון, כרך א: מימי חרבן בית שני עד כבוש ארץ ישראל ע"י הערבים. ירושלים: מוסד ביאליק.
- שטיבל, ג' 2010. קרקוף בארץ ישראל הרומית - "minime sacrum Romanum"? היסטוריה ותיאוריה: הפרוטוקולים 18. <https://journal.bezalel.ac.il/he/protocol/article/3212>

- Annas, J. 1987. Epicurus on Pleasure and Happiness. *Philosophical Topics* 15: 5–21.
- Aster, S. Z. 2016. Israelite Embassies to Assyria in the First Half of the Eighth Century. *Biblica* 97: 175–198.
- Belayche, N. 2004. Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza. In B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 5–22.
- Büchler, A. 1901. Une Localité Énigmatique Mentionnée sur la Mosaïque de Madaba. *Revue des Études Juives* 42: 125–128.
- Clermont-Ganneau, C. 1901. Archeological and Epigraphic Notes on Palestine. *Palestine Exploration Quarterly* 33: 235–250.
- Cohn, Y. B. 2011. The Graeco-Roman Trade Fair and the Rabbis. *Journal of the American Oriental Society* 131: 187–193.
- Coleman, K. M. 1993. Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire. *Journal of Roman Studies* 83: 48–74.
- Cooke, G. A. 1903. *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish*. Oxford: Clarendon Press.
- da Silva, G. V. 2021. Images of the Feast in Antioch: Reflections About Dionysus' Mosaics in Domestic Settings. *Mythos* 15. <https://journals.openedition.org/mythos/3364>
- Fischer, M., Isaac, B. and Roll, I. 1996. *Roman Roads in Judaea*, Vol. 2: The Jaffa-Jerusalem Roads. Oxford: B.A.R.
- Friedheim, E. 2014. The Mithrakana in the Yerushalmi: A Historical Note. *Maarav* 21: 319–328.
- Goldin, J. 1955. *The Fathers According to Rabbi Nathan ('Abot Dē-Rabbi Natan)*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hare, D. R. A. 1995. The Lives of the Prophets (First Century A.D.): A New Translation and Introduction. In J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Garden City, NY: Doubleday, pp. 379–399.

- Jacobs, M. 2000. Theatres and Performances as Reflected in the Talmud Yerushalmi. In P. Schäfer and C. Hezser (eds.), *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture*, Vol. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 327–347.
- Jastrow, M. 1903. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac.
- Kamash, Z. 2013. *Archaeologies of Water in the Roman Near East: 63 BC–AD 636*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Levine, N. 2002. R. Elazar B. Arach: The "Overflowing Spring", the Emmaus Hot Spring, and Intertextual Irony. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 33: 278–289.
- Lipiński, E. 2013. Marna and Maiuma. *Latomus* 72: 919–938.
- Nam, R. S. 2012. Power Relations in the Samaria Ostraca. *Palestine Exploration Quarterly* 144: 155–163.
- Saldarini, A. J. 1975. *The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot De Rabbi Nathan Version B)*. Leiden: Brill.
- Satran, D. 1995. *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*. Leiden: Brill.
- Schmitz, L. 1875. Mimus. In W. Smith (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities by Various Writers*. London: William Clowes, pp. 763–764.
- Schremer, A. 2015. "Avot" Reconsidered: Rethinking Rabbinic Judaism. *Jewish Quarterly Review* 105: 287–311.
- Sedley, D. 2005. Epicureanism. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epicureanism/v-1/sections/influence-8>
- Stern, S. 2014. Babylonian Talmud, Avodah Zarah 16a – Jews and Pagan Cults in Third-Century Sepphoris. In S. Fine and A. Koller (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*. Boston: De Gruyter, pp. 205–224.

- Weiss, Z. 2017. Actors and Theaters, Rabbis and Synagogues: The Role of Public Performances in Shaping Communal Behavior in Late Antique Palestine. *Journal of Ancient Judaism* 8: 271–279.
- Wilson, A. 2019. Aphrodisias in the Long Sixth Century. In I. Jacobs and H. Elton (eds.), *Asia Minor in the Long Sixth Century: Current Research and Future Directions*. Oxford: Oxbow Books, pp. 197–221.