אגדת רב אדא בר אבא – כפל הקשרים וכפל מסרים באגדה בסוגיה תלמודית אחת

יונתן פיינטוך

אחד מכיווני המחקר שהתפתח מאד בעשרים השנים האחרונות בחקר האגדה בספרות חז"ל בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט, הוא קריאתן של אגדות כחלק מההקשר הספרותי הרחב יותר שבו הן מופיעות – כגון משניות סמוכות בפרק במשנה[1] וסוגיות הלכתיות ואגדיות בתלמודים – ולא כיחידות סגורות ומנותקות מהקשר. עפרה מאיר, למשל, פיתחה את הכיוון הזה באחדים ממאמריה,[2] וג'פרי רובנשטיין הרחיב אותו מאד בנוגע לתלמוד הבבלי במאמרים ובספרים אחדים,[3] ואף פרס בחיבוריו בסיס תאורטי רחב ומפותח לאופן קריאה זה. על פי אותם מחקרים, קריאתה של אגדה בהקשרה עשויה להשפיע הן על קריאת האגדה, על ידי מיקוד הקורא בנקודות מסוימות ובתמות מסוימות שלה, הן על קריאת ההקשר, באמצעות מסרים רעיוניים שונים שהאגדה מוסיפה לדיון ההלכתי או האגדי שבסמיכות אליו או שבהקשרו היא משובצת. הקריאות שהציעו החוקרים הללו, וביחוד הקריאות שהוצעו על ידי רובנשטיין באגדות התלמוד הבבלי, מרימות תרומות חשובות ומשמעותיות להבנת דרכי פעולתם של עורכי החיבורים השונים בספרות חז"ל. מחקרים אלה הראו שעורכי החיבורים, וביחוד עורכי הבבלי, השקיעו מאמץ לא רק בבחירת המיקומים וההקשרים שבהם שיבצו אגדות, אלא גם בעיצובן מחדש

1 ראו, למשל, י' פרנקל, 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 655–683. אמנם, בדרך כלל בחר פרנקל לנתח את הסיפורים בספרות חז"ל דווקא כיחידות סגורות ומנותקות. ראו, למשל, הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש א, גבעתיים תשנ"א, עמ' 237, 260–263.

2 ראו, למשל, ע' מאיר, 'סיפורי־האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי־היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית־הקברות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג–יד (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' 81–97; הנ"ל, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה', טורא ג (1994), עמ' 67–84. וראו גם מחקרים נוספים בסִפרה, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל (פואטיקה ובקרת), תל אביב תשנ"ג.

3 ראו, למשל, J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, MD and London 1999; idem, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD 2010

[מחקרי ירושלים בספרות עברית, כז (תשע"ד), עמ' 1-19]

של אגדות – שחלקן הגיעו לידיהם ככל הנראה בגרסאות קדומות יותר – הן מבחינת העיצוב והלשון, הן מבחינת התמות של אותן אגדות, על מנת להתאימן להקשריהן החדשים.

במאמר הנוכחי בכוונתנו לבחון דוגמה ספציפית של אגדה שמשובצת בהקשר הלכתי בבבלי (בבא בתרא כב ע"א), וששופכת אור חדש על האופן שבו יוצרי האגדות בבבלי ועורכיו[4] עיצבו אגדות, שיבצו אותן וקישרו אותן להקשרן הרחב בסוגיות. בדברינו להלן, לאחר שננתח את האגדה כשלעצמה ניתוח ספרותי, נבחן אותה בהקשרה הרחב. כפי שנראה, קריאתה של האגדה בהקשרה ההלכתי המידי, ברצף עם הדיון ההלכתי הקודם לה, מוסיפה מסר מוסרי חשוב בנוגע לאותו דיון הלכתי, שאיננו מובע במסגרת הדיון ההלכתי עצמו. ברם, בחינה רחבה יותר של הסוגיה שבסופה משובצת האגדה תגלה שהאגדה קשורה באמצעות זיקות מילוליות ותמטיות שונות גם לעניין אחר שמופיע בסוגיה, וממילא יתברר שהעורכים ייעדו, ככל הנראה, לאגדה זו תפקיד נוסף במסגרת הסוגיה הרחבה שבה היא משובצת. באמצעות דוגמה זו בכוונתנו להוסיף נדבך נוסף להבנת מטרותיהם של עורכי הבבלי ויוצריו ודרכי פעולתם בשיבוצם של קטעי אגדה בתוך סוגיות הלכתיות וביצירת זיקות שונות בין החומר ההלכתי לחומר האגדי בסוגיות.[5]

4 התייחסותי כאן ולהלן ליוצרי הסיפורים או לעורכי הבבלי היא במובן הרחב, כהגדרתו של לייב מוסקוביץ: 'By "redactors" I refer not just to the final redactors of rabbinic works (assuming that such redactors existed in the first place), but to all scholars who participated in the redaction of rabbinic texts, whether by organizing rabbinic teachings, reformulating these teachings, formulating them ab initio, or other, similar activities. Thus, rabbinic literary works might have undergone multistage redaction at the hands of different scholars, who might have flourished over an extended period of time', L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization* [Texte und Studien zur antiken Judentum 89], Tübingen 2002, p. 21 note 84

5 מאמר זה הינו עיבוד של פרק בעבודתי : י' פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם, בבא בתרא פרקים א–ג', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ד. בסוגיה הנידונה כאן, שעוסקת בין השאר בענייני חינוך, עסק משה ארנד, חינוך יהודי בחברה פתוחה: פרקי עיון במקורות (תרבות יהודית והוראתה) א, תל אביב תשנ"ה, עמ' 31–48 (ובמיוחד עמ' 35–41). ארנד אינו ניגש לטקסט הנידון בגישה ספרותית, אלא בעיקר מנסה להסיק מסקנות חינוכיות מכל חלק בפני עצמו. ניתוח ספרותי של האגדה שנידונה כאן – ברם, ללא דיון בהקשרה הרחב – מצוי גם בעבודתה של נילי בן־ארי, 'טורא בטורא פגע: סיפורים בתלמוד הבבלי על עימות בין אמוראים בבית המדרש', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 4–26. התייחסות מצומצמת יותר לאגדה זו מצויה בעבודתו של שמואל פאוסט ('תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תש"ע, עמ' 47–54). פאוסט מתייחס, במסגרת מחקרו זה, שעוסק בביקורת על החכמים בסיפורי התלמוד, לכמה היבטים ספציפיים של האגדה הנ"ל שנוגעים לנושא הביקורת על החכמים, אך אינו דן בהקשרה הרחב של האגדה בסוגיה. בקריאת האגדה הנידונה כאן בתוך הקשרה הרחב בסוגיה עסק בהרחבה בארי וימפהיימר בספרו: B. S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories* (Divinations: Reading Late Ancient Religion), Philadelphia, PA 2011, pp. 122–146. בנוגע לסוגיה הנידונה, הגענו, וימפהיימר בספרו ואנוכי בעבודת המוסמך, באופן בלתי תלוי זה בזה, להכרה בזיקות שבין חלקה

האגדה

בפרק השני בבבלי, בבא בתרא כב ע"א, מופיע קטע אגדי ארוך (להלן: האגדה) המורכב מכמה חלקים, שמשותפת להם דמות אחת, רב אדא בר אבא (להלן: רב אדא).[6] האגדה מופיעה לאחר דיון הלכתי שעוסק בזכויותיהם של סוחרים שמגיעים מחוץ לעיר ובמגבלותיהם, לעומת אלה של סוחרי העיר. אחד הפרטים בדיון זה הוא שלתלמידי חכמים שבאים מחוץ לעיר עם סחורתם מוענקת הטבה כלכלית שמאפשרת להם למכור את סחורתם ביתר קלות ומהירות.

להלן האגדה כולה, כפי שהיא מופיעה לפנינו בדפוס וילנה,[7] מחולקת לחלקים:

האגדי של הסוגיה הנידונה לחלקיה ההלכתיים. ברם, הגישות המתודולוגיות וחלק גדול מהפרשנות של הסוגיה במחקר של וימפהיימר ובמחקר הנוכחי שונים. וימפהיימר מיישם בסוגיה הנידונה כאן תאוריית קריאה ספרותית־סוציולוגית־כלכלית, על פי מודל שיצר פייר בורדו, המכונה 'internal literary sociology' (ראו וימפהיימר, שם, עמ' 122–123, והפניותיו לבורדו בהערות שם). קריאה זו מתבוננת בחלקיה השונים של הסוגיה דרך מודלים כלכליים־סוציולוגיים, שמיושמים אף על תחומים בלתי־כלכליים לכאורה, כגון לימוד התורה וגדולה בתורה, ועיקרה הניסיון להסיק מהסוגיה מסקנות בנוגע לתרבותם, ערכיהם ומערכות היחסים של החכמים המיוצגים בה. קריאתו זו של וימפהיימר איננה מבחינה הבחנה עקרונית בין הסוגות הלכה ואגדה בסוגיה זו וקוראת את כל חלקיה ההלכתיים והאגדיים של הסוגיה כרצף אחד (ראו בעניין זה גם את הבסיס התאורטי בפרקו הראשון של ספרו הנ"ל, 'Deconstructing Halakha and Aggada', עמ' 31–62; ראו גם, בנוגע לסוגיה הנוכחית, שם, עמ' 130). ואילו המחקר הנוכחי משמר את החלוקה ה'מסורתית' בין אגדה להלכה בנוגע לחלקי הסוגיה הנידונה. אגדת רב אדא נקראת כאן כטקסט ספרותי קריאה צמודה, ואנו מנסים לעמוד על המסרים שעולים ישירות מתוכנה ומעיצובה הספרותי, ללא זיקה לתאוריות קריאה סוציולוגיות או כלכליות, ושלא במטרה להסיק מסקנות סוציולוגיות בנוגע לחברה שהיא מייצגת. בהמשך לקריאה הנ"ל מבקש המחקר הנוכחי לבחון את השפעת שיבוץ האגדה בסוגיה ההלכתית על ידי עורכיה על קריאת חלקיה ההלכתיים של הסוגיה, שלגביה עולים מסרים רעיוניים מן האגדה, מחד גיסא, ואת השפעת שיבוץ זה על קריאת האגדה ופרשנותה, מאידך גיסא. כל זאת, כאמור, תוך שמירה על ההבחנה ביניהן כסוגות שונות שעורכי הסוגיה סמכו זה לזה, אך לא טשטשו את אופיין השונה – טקסט משפטי־נורמטיבי לעומת ספרותי־רעיוני. המחקר הנוכחי יציע אפוא פרשנות שונה מזו של וימפהיימר לאגדת רב אדא עצמה (אף שישנן גם נקודות חופפות בין המחקרים לגבי פרשנות האגדה) ולזיקותיה לסוגיה ההלכתית שהיא משובצת בה. הקריאה במחקר הנוכחי תתבסס גם על הזיקות בין האגדה הזו לחלק אגדי נוסף בסוגיה, שאליו לא התייחס וימפהיימר ('אגדת יואב בן צרויה'; עיינו להלן). נקודה נוספת מבחינה בין המחקרים בנוגע לגבולות הקורפוס הנחקר. כפי שנראה להלן (ראו בעיקר ליד הערה 19), חלקים מסוימים מהסוגיה שנחקרו על ידי וימפהיימר הם ככל הנראה תוספת מאוחרת לסוגיה, ולא יילקחו בחשבון במחקר הנוכחי.

6 שתי גרסאות שונות לשם החכם מצויות בעדי הנוסח השונים, ופעמים שאף באותו עד נוסח מופיעות שתי הגרסאות לסירוגין: רב אדא בר אהבה ורב אדא בר אבא. מדובר בדמויות שונות; הראשון, שייך לדור השני באמוראי בבל, והשני בן הדור הרביעי (ראו ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 193, 354). די בעובדה זו כדי להראות שללא ספק מדובר בסיפורנו ברב אדא בר אבא, שכן הוא מתואר כאן כתלמידו של רבא. השוו תוספות על אתר (ד"ה 'אמר ליה'), שמציינים שכך גרסת רבנו חננאל. החילוף בחלק מהמקומות ל'רב אדא בר אהבה' נובע, ככל הנראה, מהדמיון בין השמות.

7 מטעמי נוחות והקלה על הקורא מובאת האגדה להלן כנוסחה בדפוס וילנה, בתוספת פיסוק.

א.1.

רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה. א"ל ריש גלותא לרבא: פוק חזי אי צורבא מרבנן הוא נקיט ליה שוקא. א"ל רבא לרב אדא בר אבא: פוק תהי ליה בקנקניה.[8] נפק [אזל] בעא מיניה: פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי מהו? לא הוה בידיה. א"ל: מר ניהו רבא? טפח ליה בסנדליה. א"ל בין דידי לרבא איכא טובא מיהו על כרחך אנא רבך ורבא רבה דרבך. לא נקטו ליה שוקא.[9] פסיד גרוגרות דידיה.

א.2.

אתא לקמיה דרב יוסף. א"ל: חזי מר מאי עבדו לי.[10] א"ל: מאן דלא שהייה לאוניתא דמלכא דאדום לא נשהייה לאוניתיך, דכתיב: כה אמר ה' על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לסיד. נח נפשיה דרב אדא בר אבא.

ב.

רב יוסף אמר: אנא ענישתיה דאנא לטייתיה.[11]

רב דימי מנהרדעא אמר: אנא ענישתיה דאפסיד גרוגרות דידי.[12]

אביי אמר: אנא ענישתיה דאמר[13] להו לרבנן אדמגרמיתו[14] גרמי בי אביי תו אכלו בשרא [שמינא] בי רבא.

הבדלים בין עדי הנוסח שעשויים להיות משמעותיים לדיוננו באגדה צוינו בהערות השוליים. בחלק הראשון של האגדה ההבדלים בין עדי הנוסח קטנים, על פי רוב. בחלק השני של האגדה יש הבדלים משמעותיים יותר, והם נדונו בהערות השוליים. להלן עדי הנוסח שבדקנו לאגדה זו (וסימניהם להלן באות עבה): **א** – כ"י אסקוריאל G-I-3 (Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial G-I-3); **ג** – קטע גניזה, אוקספורד, (Bodl. heb. e. 77 [2851] 62–63); **ד** – דפוס ראשון, פיזארו רע"א; **ה** – כ"י המבורג 165 (Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. hebr. 19); **ו** – כ"י וטיקן 115 (Biblioteca Apostolica ebr. 115.II.2); **מ** – כ"י מינכן 95 (Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95); **ס** – כ"י פריס 1337 (Bibliotheque Nationale heb. 1337); **פ** – כ"י פירנצה Biblioteca Nazionale Centrale Magl. II-I-9) I-9 Bodl. Opp. 249); **ק** – כ"י אוקספורד 249 (נויבאואר 369]); **ל** – מדרש הגדול על ויקרא כה, יז (מהד' רבינוביץ, עמ' תרצ"ח); **ע** – עין יעקב דפוס ראשון, סלוניקי רע"ו; **ת**$_1$ – הגדות התלמוד, דפוס קונשנטינה רע"א; **ת**$_2$ – הגדות התלמוד, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, Ms. Heb 4°943. על מבנה האגדה וחלקיה ראו להלן, 'מבנה האגדה ונוסחה'.

8 **אקנקניה הומפע.**

9 **לא נקט ליה שוקא אעלת**$_{1}$**ת**$_{2}$; לא נקט ליה שוק' **מ**; לא נקיט ליה שוקא **פ**.

10 מאי עבד בי **המפע**; מאי עבדו בי **ל**; מאי דעבדו ביה **ק**; מאי קעבד/קא עבד בי **ת**$_{1}$**ת**$_{2}$.

11 ליתא **דאנא לטייתיה גמ**; נוסף בגליון: **דלטיתיה פ**.

12 ליתא **דאפסיד גרוגרות דידי גמ**.

13 ליתא **דאמר להו** [...] **בי רבא ג**; **דהוה אמר להו הע**.

14 **אדמגרדיתו א**; אדמגרשיתו **דה**; עד דמגרדתו **ו**; אדמגרריתו **מע ת**$_{1}$**ת**$_{2}$; אדמגרדישתו **ל**; עד דמי גרגי **ק**.

ורבא אמר: אנא ענישתיה [דכי הוה אזיל לבי טבחא למשקל אומצא] אמר להו לטבחי אנא שקילנא בישרא מיקמי שמעיה דרבא דאנא עדיפנא מיניה.[15]

רב נחמן בר יצחק אמר: אנא ענישתיה,

דרב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה[16] כל יומא מיקמי דניעול לכלה מרהיט בהדיה רב אדא בר אבא לשמעתיה והדר עייל לכלה. ההוא יומא נקטוה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לרב אדא בר אבא משום דלא הוו בסיומא. אמרו ליה אימא לן הני שמעתתא דמעשר בהמה היכי אמרינהו רבא. אמר להו הכי אמר רבא והכי אמר רבא. אדהכי נגה ליה [לרב נחמן בר יצחק] (ולא אתי רב אדא בר אבא). אמרו ליה רבנן לרב נחמן בר יצחק קום דנגה לן, למה יתיב מר? אמר להו יתיבנא וקא מנטרא לערסיה דרב אדא בר אבא. אדהכי נפק קלא דנח נפשיה דרב אדא בר אבא.

ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה.

[תרגום:]

א1. רב דימי מנהרדעא הביא גרוגרות בספינה. אמר לו הריש גלותא לרבא: צא ראה, אם תלמיד חכמים הוא החזק לו את השוק. אמר לו רבא לרב אדא בר אבא: צא תהה על קנקנו. יצא (רב אדא) ושאל אותו: פיל שבלע כפיפה [...] לא היה בידיו. אמר לו (רב דימי): אדוני הוא רבא? טפח לו בסנדלו. אמר לו: ביני לרבא יש הרבה. אבל על כרחך אני רבך ורבא הרב של רבך. לא החזיקו לו את השוק. הפסיד את הגרוגרות שלו.

א2. בא לפני רב יוסף, אמר לו: יראה אדוני מה עשו לי. אמר לו: מי שלא השהה את אונאת מלך אדום לא ישהה את אונאתך. שנאמר: כה אמר ה' [...] נחה נפשו של רב אדא בר אבא (נפטר).

ב. רב יוסף אמר: אני הענשתיו, שאני קללתיו. רב דימי מנהרדעא אמר: אני הענשתיו, שהפסיד את הגרוגרות שלי. אביי אמר: אני הענשתיו, שאמר להם לחכמים – עד שאתם גורסים עצמות בבית אביי בואו אכלו בשר שמן בבית רבא. רבא אמר: אני הענשתיו, שכאשר היה הולך לבית הקצב לקחת בשר אמר להם לקצבים: אני לוקח בשר לפני שמשו של רבא, שאני עדיף ממנו. רב נחמן בר יצחק אמר: אני הענשתיו, שרב נחמן בר יצחק ראש כלה היה.[17] כל יום לפני שבא לכלה היה מריץ עם רב אדא בר אבא את

15 ליתא דכי הוה [...] עדיפנא מיניה ג.

16 בנוגע לסיפור זה יש הבדלים ניכרים וחשובים בין עדי הנוסח. בחלק מהעדים מצויה, בנוסף לסיפור שמופיע למעלה, גם גרסה נוספת, מקוצרת, של הסיפור. כמו כן, בחלק מהעדים מופיע הסיפור לפני המשפט המסכם 'ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה', ובאחרים מופיע הסיפור אחרי משפט זה, דבר שעשוי להעיד על שהסיפור הוא תוספת מאוחרת לסוגיה. ואילו בקטע הגניזה ג אין הסיפור מופיע כלל, וראו על כך להלן, 'מבנה האגדה ונוסחה'.

17 במונח 'ריש כלה' כאן הכוונה לראש שורה בבית המדרש, ראו י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א, עמ' 199–200 (והפנייתו לאפשטיין שם, עמ' 198 הערה 87).

שמועתו ואחר בא לכלה. אותו יום לקחו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע את רב אדא בר אבא משום שלא היו בסיומא. אמרו לו: אמור לנו אלה השמועות של מעשר בהמה, כיצד אמרן רבא? אמר להם: כך אמר רבא וכך אמר רבא. בינתיים התאחר לו לרב נחמן בר יצחק. אמרו לו החכמים לרב נחמן בר יצחק קום, שמאוחר לנו, למה יושב אדוני? אמר להם: אני יושב ושומר (מחכה) למיטתו של רב אדא בר אבא. בינתיים יצא קול שנחה נפשו של רב אדא בר אבא. ומסתבר שרב נחמן בר יצחק העניש.]

מבנה האגדה ונוסחה

האגדה שלפנינו מכילה כמה סיפורים, שכולם עוסקים באמוראים בבליים בני הדורות השלישי והרביעי, והמשותף לכולם הוא, כאמור, דמותו של רב אדא בר אבא.

האגדה נחלקת תמטית לשניים: חלק א, העוסק במקרה רב דימי, ולו שני חלקי משנה: (1) סיפור רב דימי והגרוגרות; (2) תלונת רב דימי לרב יוסף, ומותו של רב אדא. חלק ב: טענות שונות על האחראי לעונשו של רב אדא, שלחלקן נוספו אנקדוטה או סיפור שמסבירים את הטענה.

חוקרים שעסקו באגדה זו[18] התייחסו לכל חלקיה אלה, כפי שהובאה לעיל. ברם, בקטע גניזה קדום ובעל נוסח אמין של התלמוד הבבלי, אוקספורד, Bodl. heb. e. 77 (2851) 62–63 (ג לעיל)[19] – קטע ארוך יחסית שזוהה בבדיקה פלאוגרפית על ידי עדנה אנגל כקטע מזרחי קדום (שנכתב ככל הנראה לפני המאה העשירית) – הסיפור על רב נחמן בר יצחק, שבחלק ב, כלל אינו מופיע, ואף אין מופיעות בו האנקדוטות הקצרות שבחלק ב שמסבירות מדוע העניש רבא ואביי, לטענתם, את רב אדא. לאחר חלק א של האגדה מופיעות בקטע הגניזה רק הטענות של האמוראים השונים, 'אנא ענשתיה', והסיום 'ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה'. נראה אפוא שהסיפורים על אביי, רבא ורב נחמן בר יצחק אינם חלק מהאגדה המקורית, אלא חדרו לנוסח הסוגיה בשלב מאוחר יותר.[20] אכן, סביר להניח שמאחורי ההכרזות של שלושת חכמים אלה,

18 ראו המחקרים שהוזכרו לעיל, בהערה 5.

19 על טיבו של קטע גניזה זה בפרט, ועל התפתחות נוסח האגדה בכלל, עמדתי במקום אחר בהרחבה (י' פיינטוך, 'על נוסח קדום מן הגניזה של אגדה אחת בבבלי ועל שלבי התפתחותה', תרביץ פב [תשע"ד], עמ' 231–239) ואין כאן מקום להאריך בכך. אציין רק שבדיקה של הקטע כולו העלתה שזהו קטע אותנטי של התלמוד הבבלי, ללא קיצורים והשמטות חשובים, מלבד חלקי אגדת רב אדא שהוזכרו למעלה.

20 אמנם, אפשר שחלק מסיפורים אלה קדומים, וחוברו בתקופת עריכת הסוגיה, ועברו בעל־פה מחוץ לנוסח הסוגיה. ברם, אפשר גם שנוצרו מאוחר יותר, כדי להסביר את ההכרזות 'אנא ענישתיה'. כדוגמת 'מעשה דרב פפא' בבבלי, ברכות ח ע"ב, ראו פירוש רב ניסים גאון ודקדוקי סופרים על אתר. על התופעה כולה ועל האפשרויות בנוגע לסיפורי אביי, רבא ורב נחמן בר יצחק באגדה שנידונה כאן הרחבתי במאמר הנזכר בהערה הקודמת.

'אנא ענשתיה', עומדים מקרים כלשהם שבהם פגע רב אדא גם בכבודם של החכמים הללו. ברם, קשה להכריע אם אכן מדובר באותם סיפורים שמופיעים מאוחר יותר בנוסח הסוגיה, או במקרים אחרים שהמסורת עליהם אבדה. בשאלה זו הרחבנו במקום אחר.[21] מכל מקום, בשל מעמדן המסופק של מסורות אלה והיעדרן מעדות הנוסח הקדומה של הסוגיה, לא נעסוק בהן במסגרת ניתוח האגדה להלן.

ניתוח ספרותי

חלק א. 1. סיפור רב דימי והגרוגרות

הסיפור פותח ברב דימי מנהרדעא (להלן: רב דימי), שמביא גרוגרות שבכוונתו למכור לפרנסתו. על רקע הדיון והמעשה שקדמו לסיפור בסוגיה נראה מימוש הוראת הריש גלותא כמעט מובן מאליו, עניין של נוהל בירוקרטי טכני:[22] ייבחן רב דימי, תינתן לו ההטבה, והוא יתפרנס בכבוד ויתפנה ללימודו. ברם, הסיפור מסתיים במפתיע להפך. לא זו בלבד שרב דימי אינו מקבל את ההטבה, אלא הוא מפסיד את סחורתו. ואילו רב אדא, שנשלח כביכול לתפקיד פשוט, מוצא את מותו (בחלק הבא של האגדה).

ברם, קריאה צמודה של הסיפור מגלה שאין בו היפוך פתאומי, אלא התפתחות הדרגתית. יש פער מסוים בין פניית הריש גלותא לרבא לפניית רבא לרב אדא. רבא אינו מבצע במדויק את הוראת הריש גלותא ('פוק חזי' – צא ראה [בעצמך]), אלא מטיל את המשימה על רב אדא. הוראתו של רבא אף מנוסחת באופן שונה מהוראת הריש גלותא, אף ששתיהן נפתחות באותה צורת פועל – 'פוק', עובדה שמבליטה את ההבדל בהמשך: ההוראה 'תהי ליה בקנקניה' שונה, לפחות בניסוח, מ'חזי אי צורבא מרבנן הוא'. ברם, לא ברור כלל עד כמה משמעותית הסטייה מהוראת הריש גלותא, ומהי כוונתו המדויקת של רבא בסטייה זו: אפשר שלא הייתה לו כוונה שלילית, אלא שבתור ראש הישיבה המקומית היה לו עניין לתהות על קנקנם של תלמידי חכמים שמגיעים לעיר.[23] אכן, וימפהיימר הצביע על כך שבבבלי (שבת קח ע"א) מצויה מקבילה אחת לביטוי 'תהי ליה אקנקניה', שמופיע בהוראתו של רבא, ושעשויה לכאורה לשפוך אור על הוראה זו:[24]

> שמואל וקרנא הוו יתבי אגודא דנהר מלכא, חזינהו למיא דקא דלו ועכירי. אמר ליה שמואל לקרנא: גברא רבה קאתי ממערבא, וחייש במעיה, וקא דלו מיא לאקבולי אפיה

21 ראו לעיל, הערה 19.

22 ראו לעיל, עמ' 3.

23 כפי שנראה בהמשך, שאלה זו אינה באה בהכרח על פתרונה בפשטות, ומכל מקום נראה שהאגדה מתמקדת בעיקר ברב אדא ולא ברבא.

24 ראו וימפהיימר (לעיל הערה 5), עמ' 140–141.

קמיה, זיל תהי ליה אקנקניה.[25] אזל אשכחיה לרב, אמר ליה: מניין שאין כותבין תפילין אלא על גבי עור בהמה טהורה? אמר לו: דכתיב: למען תהיה תורת ה' בפיך – מן המותר בפיך [...]

בהמשך הסיפור שם מגיע רב לביתו של שמואל, ושמואל עצמו פוגע בו. ברם, אף אם נניח שיוצרי אגדת רב אדא הכירו את המסורת בבבלי, שבת, או מסורת דומה לה, תוצאות ההקבלה בין הסיפור הנדון כאן לסיפור בבלי, שבת, אינן חד־משמעיות. מחד גיסא, בהמשך הסיפור בשבת שמואל עצמו, האמורא (ראש הישיבה) השולח, חושש מאד מפני החכם החדש שמגיע מבחוץ, ואף גורם לו בהמשך לחוש ברע, וההקבלה פותחת את האפשרות שאף לרבא הייתה כוונה לפגוע ברב דימי באמצעות שליחו. מאידך גיסא, דווקא השוואת הסיפורים מבליטה שני הבדלים חשובים ביניהם.

ראשית, השאלה ששואל קרנא, שליחו של שמואל שנשלח 'לתהות על קנקנו' של רב, נראית כשאלה הגונה וסבירה, שבוחנת את ידיעותיו של החכם בתורה ואינה מנסה במכוון להכשילו. נראה אפוא שלפחות קרנא לא הבין את ההוראה 'פוק תהי אקנקניה' במובן שלילי. זאת לעומת שאלתו של רב אדא לרב דימי שנועדה באופן די ברור להכשיל. שנית, אכן רב הוא דמות שעשויה לאיים על שמואל, שכן הוא בן דורו של שמואל ותלמידם של רבי ור' חייא, 'גברא רבה' כפי שמתבטא שמואל. לעומת זאת, בלתי סביר שרב דימי מנהרדעא, חכם מדור תלמידי רבא, עשוי לאיים במידה דומה על מעמדו של רבא. קשה אפוא להוכיח ממקבילה זו שכבר לרבא הייתה כוונה שלילית כלפי רב דימי בהוראה 'תהי ליה אקנקניה', ואפשר שההקבלה ביניהם היא על דרך הניגוד.[26]

בשלב הבא בסיפור מתרחש המפגש בין רב אדא לרב דימי, שבו חל המפנה האמתי בסיפור. רב אדא פותח בשאלה מוזרה, בלתי־שגרתית, שנראה שכל מטרתה להכשיל את רב דימי: 'פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי מהו'.[27] אם לא די בכך, הרי שכשרב דימי אינו יודע לענות, ואף טועה לחשוב שהוא עומד לפני רבא, נוקט כלפיו רב אדא אלימות – 'טפח ליה בסנדליה' – ובאמירה מזלזלת ומשפילה. נוסף על כך, רב דימי אינו מקבל את ההטבה – 'לא נקטו ליה שוקא', ולבסוף הוא אף מפסיד את הגרוגרות. זוהי התפתחות נוספת, שהרי לא כל סוחר שאין מסייעים לו באופן מיוחד מפסיד את סחורתו. התפתחות זו מעמידה באופן חמור יותר את התנהגותו של רב אדא כלפי רב דימי.

המתח שבין תחילת הסיפור לסופו משתקף במבנהו הכיאסטי של הסיפור:

25 אקנקניה – כך בכל עדי הנוסח של בבלי, שבת, הנ"ל, כפי שמופיע באגדת רב אדא בהומפע.

26 זאת בניגוד לפרשנותו של וימפהיימר, שהסיק, בין השאר, מההקבלה בין הסיפורים, שרבא שינה מהוראתו של הריש גלותא משום שחש מאויים מרב דימי (וימפהיימר [לעיל הערה 5], עמ' 140–141).

27 ראו דיון מפורט יותר בשאלה זו להלן.

א רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה
ב א"ל ריש גלותא לרבא פוק חזי אי צורבא מרבנן הוא נקיט ליה שוקא
ג א"ל רבא לרב אדא בר אבא פוק תהי ליה בקנקניה
נפק בעא מיניה פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי מהו
לא הוה בידיה
א"ל מר ניהו רבא
טפח ליה בסנדליה
א"ל בין דידי לרבא איכא טובא מיהו על כרחך אנא רבך ורבא רבה דרבך
ב' לא נקטו ליה שוקא
א' פסיד גרוגרות דידיה

המתח הראשוני נוצר בין **א** ל־**א'**:

א רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה
א' פסיד גרוגרות דידיה

במקרה דנן, גם ל־**ב** ול־**ב'** תפקיד דומה – הוראה פשוטה של הריש גלותא עומדת מול אי־התמלאותה:

ב א"ל ריש גלותא לרבא פוק חזי אי צורבא מרבנן הוא **נקיט ליה שוקא**
ב' **לא נקטו ליה שוקא**

ג הינו מרכז המבנה. אף שמצבו של רב דימי מחמיר והולך באופן קווי מתחילת הסיפור ועד סופו, שבו השיא – הפסד הגרוגרות, הרי שהמפגש שמתואר ב־**ג** הוא שיא חשוב מבחינת חווייתו הקשה של רב דימי, שסופג בשלב זה השפלה מפתיעה וקשה. המבנה הכיאסטי ממקד את הקורא ב־**ג**. בכך עובר המוקד של קריאת הסיפור משאלת ההטבות הכלכליות לחכמים, שבה נפתח הסיפור, לעימות בין רב אדא לרב דימי ותוכנו.[28] המפגש הטעון שמתואר ב־**ג** מעוצב ככזה, בין השאר, באמצעות שני פריטים שמחברי הסיפור היו עשויים לשאול ממקורות אחרים, חלקם בבבלי עצמו, ולשבצם בסיפור: השאלה בנוגע לפיל, והטפיחה בסנדל.

קושיית רב אדא בנוגע לפיל שבלע כפיפה מצרית נראית, כאמור, מוזרה ובלתי שגרתית.[29] אמנם, בסוגיה בבבלי, מנחות סט ע"א, עולה שאלה זו כשאלה שעסקו בה בבית המדרש – אם

28 נראה ששורה 3 – הוראת רבא לתהות על קנקנו של רב דימי – שייכת לחלק האמצעי מפני שהיא מהווה את המעבר מהעיסוק הכלכלי בסחורות ובהטבות לעיסוק בתורתו של רב דימי.

29 השאלה נראית בלתי שגרתית בגלל התיאור של הכפיפה שעוברת את מערכת העיכול של הפיל. נוסף על כך, באופן כללי מועטות השאלות בספרות חז"ל על אודות פילים, אף שמדי פעם עולות שאלות כאלה, ראו, למשל, בר"ר לא, יד (תיאודור–אלבק, עמ' 287), ובעקבותיו בבבלי, שבת קכח ע"א.

כי גם שם היא נותרת ללא מענה ברור. אכן, בסוגיה במנחות שואל זאת רמי בר חמא, חכם מפומבדיתא שידוע בחריפותו.[30] אף חכמים אחרים מפומבדיתא היו ידועים בעיסוק בנושאים כאלה,[31] שמחדדים את השכל אף שאין להם משמעות מעשית רבה – 'חריפי דפומבדיתא' (בבלי, קידושין לט ע"א), 'דמעיילין פילא בקופא דמחטא' (בבלי, בבא מציעא לח ע"ב). הפיל, שגם הוא חלק מדימוי זה של חכמי פומבדיתא, מופיע גם בשאלה ה'חריפה' של רב אדא, ואפשר שגם בכך מכוון הקורא לדימוי זה. ניתן לשער אפוא שמתח בין מרכזי לימוד שונים, או בין שיטות לימוד שונות, עומד ברקע שאלתו המוזרה של רב אדא.[32] רב דימי, כפי שמעיד הסיפור, מגיע מנהרדעא, ואילו רב אדא, כרבא רבו, שייך ל'סביבה הלימודית' של ישיבת פומבדיתא.[33] נראה שהמסר של שאלתו המכשילה של רב אדא הוא שעל מנת להיחשב 'צורבא מרבנן' בעיני תלמידי פומבדיתא אין זה די להיות חכם במובן הרגיל, אלא נדרשת היכולת לפלפל כאנשי פומבדיתא. ממילא, רב דימי, שאינו בעל יכולת פלפול כזו, אינו רצוי.[34] רב אדא, מצדו, מצטייר

30 ראו אלבק (לעיל הערה 6), עמ' 380.

31 כפי שניתן, למשל, לראות בסיפור המופיע בבבלי, חולין קי ע"א, על התנצחות הלכתית בין תלמיד פומבדיתא, רמי בר תמרי, לבין רב חסדא, בסורא, שמסתיימת באמירת רב חסדא: 'חזינא לך דחריפת טובא'. בדור של רבה ורב יוסף, בשאלת מינוי ראש הישיבה, יש התלבטות בין שתי צורות הלימוד, 'סיני' לעומת 'עוקר הרים' (בבלי, ברכות סד ע"א [=הוריות יד ע"א]). ראו גם התבטאותו של רבא (או לפי ה'איתימא' של רב נחמן בר יצחק) בבבלי, חגיגה י ע"א: 'טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי'. בענין זה ראו י"ד יודלביץ, ישיבת פומבדיתא בימי האמוראים, תל־אביב תרצ"ה, עמ' 21–23, 42–43; י"ש צורי, שלטון ראשות הגולה והישיבות (תולדות המשפט הצבורי העברי), תל־אביב תרצ"ט, עמ' 66–72, 126–130. על התפתחות הישיבות השונות בבבל ראו י' פלורסהיים, 'ייסודן וראשית התפתחותן של ישיבות בבל: סורא ופומבדיתא', ציון ל"ט (תשל"ד), עמ' 183–197; י' גפני, יהדות בבל ומוסדותיה בתקופת התלמוד (מקורות לתולדות עם ישראל ב), ירושלים תשל"ה, עמ' 80–82. על שתי צורות הלימוד הנ"ל ראו גם, לאחרונה: A. Amit, 'The Homilies on *Mishnah* and *Talmud* Study at the Close of Bavli *Bava Metsi'a* 2 and Yerushalmi *Horayot* 3 : Their Origin and Development', *The Jewish Quarterly Review* 102 (2012), pp. 163–189, ובייחוד עמ' 172–173. מהמקורות הללו נראה שישנם לפחות הבדלי גישה בין מרכזי הלימוד, והסיפור של רב אדא נראה כמצביע על מתח סביב הבדלי הגישה, לפחות בין התלמידים. אך ראו ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ־ישראליות ודרכן לבבל', קתדרא 92 (תשנ"ט), עמ' 30–36 (ובהפניותיו בהערה 175); J. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD 2003, pp. 48–51, and n. 52, שמדבריהם עולה בעיקר חלוקה בין ארץ־ישראל לבבל, ולא בין מרכזים בתוך בבל גופה בנוגע ליחס ל'סיני' לעומת 'עוקר הרים'. מכל מקום, הסיפור אינו מתעד בהכרח מתחים אלה, כפי שהיו בפועל בין הדמויות ההיסטוריות או מרכזי הלימוד הנזכרים, אלא ייתכן שהוא מתעד את התדמיות של אותם מרכזים ודמויות, כפי שהיו בעיני יוצרי הסיפור או עורכי הבבלי, שאפשר שחיו דורות אחדים מאוחר יותר.

32 כיוון זה פותח בהרחבה על ידי נילי בן־ארי (לעיל הערה 5), בייחוד עמ' 23–24.

33 אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל הערה 6), עמ' 375–376.

34 אפשר שמסר הדחייה של רב אדא כלפי רב דימי נרמז באופן נוסף בתוכן השאלה, שבוחנת את מעמדה של כפיפה שעברה את תהליך העיכול של הפיל, אך שמרה על צורתה המקורית. מחוץ להקשר הסוגיה במנחות ניתן לפשט את הבעיה לניסוח כללי יותר: האם גורם שבא מבחוץ יכול להתאקלם

כמי שמבטא כלפי רבא, רבו, נאמנות קנאית, שמתבטאת בזלזול בכל מי שאינו משתייך באופן מוחלט לחוגו המצומצם, או באופן קצת רחב יותר ל'חריפי דפומבדיתא'.

הביטוי 'טפח ליה בסנדליה', המביע זלזול ובוז,[35] מופיע רק בשני מקומות נוספים בבבלי, מועד קטן כה ע"א ובבא קמא לב ע"ב, וקריאתם עשויה לשפוך אור נוסף על הביטוי בהקשרו כאן. במועד קטן מסופר על מותו של רב הונא:

> כי נח נפשיה דרב הונא [...] פתח עליה רבי אבא: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה, אלא שבבל גרמה ליה. מתיב רב נחמן בר חסדא [...]: היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים! טפח ליה אבוה בסנדליה. אמר ליה: לאו אמינא לך לא תיטרוד עלמא? מאי היה – שהיה כבר.

הטפיחה בסיפור זה ניתנה בתגובה לשאלה שלדעת ה'טופח' תשובתה ברורה מאליה, ואינה ראויה להישאל. כך נראה גם במקרה של רב אדא: הטפיחה היא ביטוי לזלזול שמפגין רב אדא כלפי רב דימי וכלפי טעותו בזיהוי.

מעניינת עוד יותר לענייננו המקבילה בבבלי, בבא קמא לב ע"ב. הדיון בסוגיה שם עוסק בהריגה בשוגג בזמן הלקאה בבית הדין:

> מתיב רבא: הוסיף לו רצועה אחת ומת הרי זה גולה על ידו [...] אמר רב שימי מנהרדעא:[36] דטעי במניינא. טפח ליה רבא בסנדליה, אמר ליה: אטו הוא מני? והתניא גדול שבדיינין קורא והשני מונה והשלישי אומר הכהו. אלא אמר רב שימי מנהרדעא: דטעה דיינא גופיה.

ישנן כמה נקודות דמיון בין דיון זה בבבא קמא לסיפור רב אדא בבבא בתרא. בשני התיאורים אדם מקבל טפיחה מרבו (או אדם שמגדיר עצמו כרבו – 'אנא רבך') בעקבות אמירה פזיזה ושגויה. יתר על כן, באופן אירוני, רב שימי מנהרדעא 'זוכה' לטפיחה מרבא על ייחוס תפקידו ומעמדו של השולח לשליח הנחות ממנו: ייחוס מניית המכות לשליח בית דין, במקום לדיין. זאת בדומה לרב דימי מנהרדעא, ש'זוכה' לטפיחה מתלמידו של אותו רבא, בעקבות בלבול בין זהותו

(להיחשב 'מעוכל'), במיוחד אם הוא שומר בצורה זו או אחרת על משהו מזהותו המקורית? נזכיר גם את מה שהוזכר לעיל, שחריפי דפומבדיתא 'מעיילין פילא בקופא דמחטא'. כלומר, אפשר שדימויים פנטסטיים על דרך הגוזמא עם פילים היו אהובים עליהם.

35 רש"י, על אתר (ד"ה 'טפח ליה בסנדליה'), מפרש: 'הכהו על סנדלו במקל דרך שחוק כשם שמכין למי שאינו חשוב'. וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד (סוכה), עמ' 909, לגבי טפיחתה של מרים בת בלגה: 'והוא עונש של בזיון [...]'. ברם, השוו במיוחס לרש"י במועד קטן כה ע"ב, ד"ה 'טפח ליה אבוה'.

36 הקשר בין השמות רב שימי מנהרדעא ורב דימי מנהרדעא הוא, ככל הנראה, מקרי לחלוטין (ראו אלבק [לעיל הערה 6], עמ' 361, 381). לאפשרות שבאחד המקורות חל שיבוש בשם אין סימוכין בעדי הנוסח.

של התלמיד לזהותו של רבו, רבא, כאשר הוא שואל: 'מר ניהו רבא?'. אפשר אפוא שמחברי הסיפור בבבא בתרא הכלילו בו את הטפיחה בסנדל בהשראת התיאור הנזכר לעיל בבבא קמא. קריאת הסיפור בבבא בתרא לאור תיאור זה בבבא קמא מבליטה גם את ההבדל בין המקרים. בבבא קמא מדובר ברב (רבא) שמנסה לחנך את תלמידו במהלך הלימוד (ואף מצליח, שהרי רב שימי עונה מיד תשובה אחרת, טובה יותר). ואילו בבבא בתרא אין הצדקה לטפיחה של רב אדא, שאינו באמת רבו של רב דימי, ורב אדא אינו מנסה לתקן את ידיעתו בלימוד. הנגדה זו מבליטה את חומרת מעשהו של רב אדא, ומלמדת על אופיו של המעשה: נטילת סמכות שלא כדין,[37] מתוך יוהרה וקנאה לרבו.

חלק א. 2. תלונת רב דימי לרב יוסף ומיתת רב אדא

בחלק זה מתואר דו־שיח בין רב דימי, הנפגע בחלק הקודם, ורב יוסף, שאליו פונה רב דימי כדי לבקש צדק. נראה שפנייתו של רב דימי דווקא לרב יוסף איננה מקרית. רב יוסף היה אמנם ראש ישיבת פומבדיתא. ברם, בניגוד לעמיתו, רבה בר נחמני, שהיה תלמיד מובהק של רב יהודה בר יחזקאל, והמשיך ופיתח את דרך החריפות והפלפול, התאפיין רב יוסף, על פי מקורות אחדים בבבלי, בדרך הלימוד שמכונה 'סיני', שכאמור, מדגישה את הידע והשינון על פני הפלפול והחריפות.[38] פנייתו של רב דימי לרב יוסף מחזקת את ההשערה שהעימות בין רב אדא לבינו נסב בין השאר על שיטת הלימוד.

רב יוסף מבטיח את תביעת עלבונו של רב דימי, ובתשובתו משולב מדרש על פסוק בספר עמוס (ב 1). השימוש בפסוק זה אינו ברור דיו, שכן ישנם פסוקים רבים במקרא שמזהירים נגד אונאות שונות, והיה טבעי יותר לכאורה, לבחור, למשל, בפסוק מהתורה שעליו הובאה אגדה זו במדרש הגדול – 'ולא תונו איש את עמיתו' (וי' כה 17). מדוע אפוא מפליג רב יוסף לאונאתו של מלך אדום?[39] נילי בן־ארי נתנה פרשנות חשובה לשימוש בפסוק זה במישור הפנימי של הסיפור.[40] לדבריה, רב יוסף דורש את הפסוק על ידי משחק בין המילים אדום (מלך אדום) ושיד ('על שרפו עצמות מלך אדום לשיד'), שהוא לבן. המעבר מאדום ללבן, שמבוטא בשרפת עצמות מלך אדום לשיד לבן, מזכיר את המטפורה שמשמשת בבבלי, בבא מציעא נח ע"ב,

37 נמצא, באופן אירוני, שאמנם רב אדא הוא הטופח, אך מעשהו מזכיר את תוכן טעותו של רב שימי בבבא קמא (שייחס לשליח ב"ד שלא כהוגן את סמכות הדיין: מניית המכות, והאחריות למכה המיותרת, שאינה במקומה), שהרי הוא בסך הכול שליח, שנוטל שלא כהוגן את סמכותו של הרב, ומכה את רב דימי מכה שאינה במקומה (לאחר מכן הוא אף נוטל במפורש מעמד שאיש לא העניק לו – 'על כרחך אנא רבך [...]'). אלא שכאן, לא המוכה עתיד למות בשל המכה המיותרת, אלא המַכֶּה.

38 ראו לעיל הערה 31.

39 נראה שתשובה חלקית מצויה במהרש"א על אתר (ד"ה 'מאן דלא שהייה'), שמסביר שמבין הפסוקים השונים בעמוס א–ב, שכולם בנויים באותה תבנית, נבחר דווקא פסוק זה משום שהוא היחיד שבו העוול נעשה לאדם בודד, מלך אדום, ולכן מדמה רב יוסף את אונאת רב אדא לאונאת מלך אדום.

40 בן־ארי (לעיל הערה 5), עמ' 15–16.

לתיאור אונאת דברים: 'תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים. אמר ליה: שפיר קא אמרת, דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא'. להלן נראה שהפסוקים שנדרשים בחלק זה של האגדה מקבלים משמעויות נוספות בהקשר הרחב יותר של הסוגיה.

חלק ב: הסברים שונים לעונשו של רב אדא

בחלק זה שורת מימרות של אמוראים שונים מהדור השלישי והרביעי בבבל שמייחסים לעצמם את ענישתו של רב אדא.[41] ריבוי המימרות מרים תרומה חשובה להבנת עונשו החמור: מחיבורם יחד עולה תמונה מאד בעייתית של אישיותו של רב אדא, שככל הנראה פגע לא פעם בחכמים אחרים, רובם גדולים ממנו.[42] בכך מתבהרת לא רק שאלת מותו של רב אדא, אלא גם נשפך אור על היחס היהיר והקשה שזכה לו רב דימי מצד רב אדא. באופן כללי ניתן לומר שחיבורו של חלק ב באגדה לחלק א מסייע אף הוא למיקוד הקריאה בסיפור שבחלק א בעימות בין החכמים.[43]

רשימת ההכרזות בקטע זה נגד רב אדא גם עשויה לשפוך אור על דברי רב יוסף בקטע הקודם, שכן רשימה זו רומזת לארבעה אירועים שבהם חטא רב אדא: רב דימי והגרוגרות וקללת רב יוסף שבאה בעקבותיו, הפגיעה באביי, הפגיעה ברבא והפגיעה ברב נחמן בר יצחק. האופן שבו מחברי הסיפור צירפו יחד את דברי האמוראים השונים יוצר מעין ויכוח[44] בשאלה איזה חטא הוא האחרון

41 בתוספות ד"ה 'אנא ענשתיה' פירשו: 'כל אחד מהן היה מתאונן שעל ידו מת רב אדא משום דאמרינן [...] כל מי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה [...]'. ברם, בקריאה פשוטה אין עולה בהכרח מדברי האמוראים האלה נימה של עצב או של חשש. ניתן בהחלט לקרוא הכרזות אלה כהיגדים עניינים שבאים להסביר את עונשו הקשה של רב אדא, ואולי אף יש בהן נימה של התפארות על הענשתו של התלמיד ה'סורר'. באופן כללי, מצב שבו חכם גורם למותו של תלמיד או חכם אחר כתוצאה מפגיעה בכבוד אינו חריג בעולמם של האמוראים, ראו, למשל, ירושלמי, שביעית ו, א (לו ע"ג), ומקבילות; בבלי, ברכות מז ע"ב, שבת לד ע"א, בבא קמא קיז ע"א, בבא מציעא פד ע"א, בבא בתרא יד ע"א, עבודה זרה ל"ח ע"ב, נדה לו ע"ב–לז ע"א. אמנם במקרה של רב אדא אין מדובר בתלמיד שפגע ברבו, ואולי בשל כך יש צורך בחלק ב של האגדה, שבו מתברר שרב אדא פגע גם בחכמים אחרים, ובתוכם רבא, רבו.

42 סביר להניח שמאחורי הטענות 'אנא ענשתיה' של אביי, רבא ורב נחמן בר יצחק עומדים מקרים שבהם פגע רב אדא בכבודם, אף אם המסורת על המקרים הללו אינה ידועה לנו בוודאות, כאמור לעיל.

43 ברם ראו: R. Kalmin, 'Talmudic Portrayals of Amoraic Relationships', *Association for Jewish Studies Review* 17 (1992), pp. 178–179. קלמין מנסה לפרש את האגדה כעוסקת בגינוי המנהג לבחון חכמים חדשים המגיעים למקום, ברם, נושא זה לא נראה כמרכזי באגדה כמכלול. בספרו *Sages, Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia* [Brown Judaic Studies 300],) (Atlanta, GA 1994, pp. 5–7, 206, 209 הוא מגדיר מטרה נוספת לאגדת רב אדא – מתן פשר תאולוגי למותו בלא־עת של חכם.

44 אכן, אין לדעת אם האמוראים שמוזכרים בחלק זה ידעו זה על טענתו של זה בנוגע לרב אדא או התווכחו ביניהם. ייתכן, ואף סביר להניח, שזהו רק האופן שהדברים מעוצבים באגדה על ידי מחבריה ומעצביה.

(ה'רביעי'), שעליו, למעשה, נחתם דינו של רב אדא. רשימה זו מזכירה אפוא את הפסוק מספר עמוס שמצוטט בדברי רב יוסף: 'על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו [...]'.[45]

אפשר שטענתו של רבא, 'אנא ענשתיה', ממלאת באגדה עוד תפקיד בנוסף לתפקיד שממלאות הצהרות יתר האמוראים. דבריו של רבא מסיטים את המוקד מהמחלוקות בין המרכזים ושיטות הלימוד אל עבר בעיה פרטית יותר, שמשותפת לכל הטענות, התנהגותו הבעייתית של רב אדא כלפי חכמים, החל מרב דימי וכלה ברבא עצמו. יתר על כן, כשנבחנת טענת רבא במסגרת המכלול השלם של האגדה, כפי שהיא לפנינו, היא עשויה לשמש כאמירה של המחברים או העורכים שפעולתו של רב אדא נגד רב דימי לא הייתה חלק משליחותו של רבא, גם אילו היה עלול להיווצר רושם כזה,[46] שהרי אין זה סביר ש'שותף לפשע' ישמש בעמדת שופט, בכפיפה אחת עם רב דימי הנפגע.

הזיקות בין האגדה לסוגיה שמכילה אותה

האגדה באה בסופו של הקטע התלמודי על המשנה (בבלי, בבא בתרא כ ע"ב [פ"ב מ"ג]):[47]

> [...] חנות שבחצר יכול למחות בידו לומ' לו איני יכול לישן לא מקול הנכנסין ולא מקול היוצאין. ועושה כלין ויוצא ומוכר בתוך השוק. אבל אינו יכול למחות בידו לומ' לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחין ולא מקול התינוקות.

משנה זו עוסקת בהגדרת זכותם של שכנים בחצר למנוע פעילויות מסחריות שונות של דיירי החצר. הסוגיה על משנה זו מתגלגלת, דרך העיסוק ב'קול התינוקות' שמוזכר בסוף המשנה, לשני נושאים עיקריים: דיונים שונים שנוגעים לחינוך והוראה לילדים, ותחרות במסחר. לאחר הדיון ההלכתי בתחרות במסחר מובאת אגדת רב אדא החותמת את הסוגיה. שני נושאים אלה, חינוך ותחרות במסחר, קשורים זה בזה, משום שהדיון בחינוך בסוגיה מתנהל בין השאר במישור של התחרות העסקית והמקצועית בין העוסקים במקצוע זה. החלק של הסוגיה שעוסק במסחר דן, בין השאר, בהטבות כלכליות שניתנו לחכמים הסוחרים במסגרת התחרות במסחר, כחלק מהדיון בשמירה על זכויות הסוחרים המקומיים מפני סוחרים נודדים מבחוץ. הדין נקבע כך שסוחרים מבחוץ רשאים להסתובב בעיר ולמכור את סחורתם, אך לא לשבת במקום קבוע בעיר ולמכור (כב ע"א):

> דאמר מר: עזרא תקן להן לישראל שיהו רוכלין מחזירין בעיירות, כדי שיהו תכשיטין

45 השוו לדברי בעל 'עין יעקב' (ב'עיון יעקב' על אתר).

46 ראו לעיל, על יד הערה 26, ובהערה זו.

47 המשנה מובאת על פי כ"י קויפמן (בודפסט) (Magyar tudomanyos akademia, MS. Kaufmann A 50).

מצויין לבנות ישראל. והני מילי לאהדורי, אבל לאקבועי לא. ואי צורבא מרבנן הוא, אפילו לאקבועי נמי.

ההסבר הפשוט להטבה זו הוא ככל הנראה כפי שמסביר רש"י (שם, ד"ה 'ואי'): 'דטריד בגירסא ולא אורחיה לאהדורי'. מטרת התקנה היא אפוא לחסוך לתלמידי חכמים זמן שהוא יקר להם ללימוד התורה. לאחר מכן מופיע 'תיאור מקרה' (case story):

כי הא דרבא שרא להו לר' יאשיה ולרב עובדיה לאקבועי, דלא כהלכתא, מאי טעמא? כיון דרבנן נינהו, אתו לטרדו מגירסייהו.

לאחר שורות אחדות, שבהן מובאים שני 'תיאורי מקרה' נוספים,[48] מופיעה אגדת רב אדא. ניתן לומר שהאגדה שובצה במיקומה הנוכחי בסוגיה אגב הקשר בינה לדיון בהטבות הכלכליות שניתנות לתלמידי החכמים.[49] אכן, זהו קשר תמטי ברור ובולט. על רקע הדיון ההלכתי הנדון לעיל גם בולט שדווקא במקומו של רבא, שהעניק הטבות כלכליות לשני חכמים אחרים, רב דימי אינו זוכה בהטבה, אלא בהשפלה ובהפסד.

קריאת האגדה בהקשרה הישיר הזה בסוגיה מדגישה באגדה את ההטבה הכלכלית לחכמים ואת אי־קבלתה על ידי רב דימי. זאת בשונה מקריאת האגדה בפני עצמה, שכפי שהראינו לעיל, המוקד בה שונה. מקריאת האגדה בהקשר הסוגיה עולה מסר מורכב לגבי דין ההטבה לתלמידי החכמים, שכן האגדה מצביעה על מתח שיכול להיווצר בין הדין התאורטי לבין יישומו בפועל. גם אם תאורטית מוצדק לדאוג ללומדי התורה באמצעות הטבות שונות, הרי שיישום התקנה המפלה בפועל טומן בחובו סכנות רבות, כגון המתואר בסיפור, שהכוח שמחזיקים בידם חכמים ותלמידיהם עלול להיות מנוצל לרעה. האגדה יכולה אפוא להיקרא כמציבה אותות אזהרה מוסריים ליישומו בפועל של הדין וכקוראת להפעלת רגישות ושיקול דעת מוסרי וזהיר. אמנם, נראה שאין האגדה מבטלת את התקנה, ולא עולה ממנה שאין מקום למתן הטבות כאלה כלל, אלא היא מוסיפה נקודת מבט ערכית זו.

48 'הנהו דיקולאי' ו'הנהו עמוראי' – שני מקרים של סוחרים שבאים מחוץ לעיר, ובני העיר מחילים עליהם מגבלות מסויימות, המעניקות יתרון לבני המקום. יש מקום לבחון את שאלת הסדר: מדוע מופיע תיאור מקרה אחד שעוסק בתלמידי החכמים, לאחריו שני מעשים שאינם עוסקים בתלמידי החכמים, ולאחר מכן מופיעה אגדת רב אדא, שחוזרת ועוסקת בתלמידי החכמים. ייתכן שהדבר קשור באורכה של אגדת רב אדא, שגרם לה להידחק לסוף הסוגיה.

49 יש להעיר שההטבה שדובר עליה בהלכה לעיל היא האפשרות 'לאקבועי', ואילו בסיפור ברב דימי ההטבה היא אחרת: 'נקיט ליה שוקא' – כלומר, מאפשרים לחכם למכור את סחורתו ללא תחרות כלל. מכל מקום, מדובר בהטבה מסחרית. על הפריווילגיות השונות של האמוראים בבבל ראו מ' בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת־גן תשל"ה, עמ' 221, ובפרק השישי שם ('זכויות יתר בתחום הכלכלה'), במיוחד עמ' 222; הנ"ל, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, ירושלים תשל"ו, עמ' 126, 217–223. על זכויות מיוחדות של החכמים בארץ־ישראל ראו י' לוין, מעמד החכמים בארץ־ישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 31–32.

ברם, בחינת כל הקטע התלמודי על המשנה בדף כ ע"ב מעלה שאגדת רב אדא מקיימת זיקות מילוליות ותמטיות מעניינות גם לחלק הראשון של הסוגיה, שעוסק בהקמת מערכת חינוך ותחרות במקצוע החינוך. בדף כא ע"א מופיעות שתי מחלוקות בין רבא ורב דימי מנהרדעא, שהם דמויות מרכזיות בחלק הראשון של האגדה. היות שרב דימי מנהרדעא אינו דמות נפוצה בתלמוד,[50] הופעתו יחד עם רבא הן במחלוקות אלה הן באגדה יוצרת זיקה בין האגדה לבין חלק זה של הסוגיה, שיש לברר את טיבה.

המחלוקת הראשונה היא:

> ואמר רבא: האי מקרי ינוקי דגריס ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה לא מסלקינן ליה דילמא אתי לאיתרשולי.
>
> רב דימי מנהרדעא אמר: כל שכן דגריס טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה.

רבא טוען שאין למנות מלמד תינוקות חדש תחת הישן על סמך הצטיינות החדש – 'דגריס טפי' – מפני שמינוי על רקע כזה עלול לגרום לגאווה אצל המלמד החדש, שתוביל לרשלנות.[51] מעמדתו של רבא נובע למעשה דיכוי מסוים של התחרותיות בין החכמים. על כך עונה לו רב דימי שדווקא תחרותיות כזו, 'קנאת סופרים', תתרום למלמד החדש, שידע שמקומו אינו מובטח לו, ועל מנת לשמור על משרתו עליו להמשיך במאמציו לשמור על רמה גבוהה. זווית ראייה אפשרית נוספת במחלוקת היא שרב דימי מעודד כניסת כוחות חדשים מבחוץ כדבר שיכול לשפר את המערכת, ואילו מדברי רבא נובעת, לפחות בעקיפין, שמירה על הקבוצה הקיימת.

הזיקה בין מחלוקת זו של רבא ורב דימי ובין האגדה היא מעניינת. רב דימי, שמעודד תחרות על ידי כניסת כוחות חדשים מבחוץ, הוא שניסה להתקבל במקומו של רבא כלומד וכסוחר ונדחה באגרסיביות על ידי תלמידו של רבא, רב אדא. אמנם, רבא, במחלוקתו עם רב דימי, ראה לנגד עיניו את טובת הלימוד והתלמידים, וחשש מהתרשלותם של מלמדים שימונו. ברם, רב אדא, תלמידו של רבא, בחר להדגיש דווקא את המסר החיצוני – שמירה על מעגל מצומצם והתנגדות לכוחות חדשים – ומתוך כך הגיע להתנהגות יהירה ומתנשאת. אגדת רב אדא, בהיקראה בהקשר

50 למשל, ב' קוסובסקי, 'רב דימי מנהרדעא', אוצר השמות לתלמוד הבבלי א, ירושלים תשל"ו, עמ' 358, מונה שמונה עשרה הופעות של שם זה בבבלי, מלבד סוגייתנו.

51 כך מפרשים הראשונים רש"י (ד"ה 'דילמא אתי לאיתרשולי') ור' יונה ('עליות דר' יונה', מובא ב'שיטה מקובצת' על אתר). ואילו הר"י מיגש (על אתר, ד"ה 'דילמא אתיא לאיתרשולי') מפרש שנושא חלק זה של המשפט הוא הסופר הראשון, שבגלל שסולק מתפקידו יתרשל מכאן ואילך בלימודו (ככל הנראה מייאוש). מההקשר הרחב נראה שההסבר הפשוט לדברי רבא הוא כרש"י וסיעתו, שכן הדאגה בשתי המחלוקות של רבא ורב דימי מנהרדעא היא לאיכות ההוראה, ולכן נראה שרבא דואג במימרא הראשונה לרשלנות מצד המלמד החדש שמונה, ולא לגורלו של המלמד שפוטר (ראו גם ב'שיטה לא נודע למי', מובא ב'שיטה מקובצת' על אתר, שמפרש קצת אחרת, שדאגתו של רבא היא לכלל המלמדים, שיתרשלו בתפקידם משום שממילא מרחפת על ראשם כל העת חרב הפיטורין). והשוו וימפהיימר (לעיל הערה 5), עמ' 127 ובהערה 11 שם, שהעדיף את פירושו של הר"י מיגש.

המחלוקת בין רבא לרב דימי, מצביעה אפוא על הסכנה שבתפישת רבא, שבפרשנות מסוימת שלה עלולה ליצור, באופן אירוני, אותה גאווה ויהירות שהיא באה למנוע. אמנם, אף בעמדתו של רב דימי יש בעייתיות, שעליה מצביעה האגדה, בהראותה כיצד עלולה להתפתח התחרות בין התלמידים או החכמים באופן מכוער, בדומה למתרחש לעתים בתחרות במסחר.[52]

גם המחלוקת השנייה בין רבא לרב דימי מקיימת זיקות לאגדה:

> ואמר רבא: הני תרי מקרי דרדקי חד גריס ולא דייק וחד דייק ולא גריס, מותבינן ההוא דגריס ולא דייק, שבשתא ממילא נפקא.
> רב דימי מנהרדעא אמר: מותבינן ddייק ולא גריס, שבשתא כיון דעל על.

לאחר הצגת עמדת רב דימי, ובהמשך להם, מובאת אגדה קצרה:

> דכתיב: 'כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום'. כי אתא לקמיה דוד א"ל מאי טעמא עבדת הכי? א"ל דכתיב 'תמחה את זֶכֶר עמלק'. והא אנן זֵכֶר קרינן, א"ל אנא זָכָר אקריון. אזל שייליה לרביה. אמר ליה היאך אקריתן? א"ל זָכָר. שקל ספסירא למקטליה. א"ל אמאי? א"ל דכתיב 'ארור עושה מלאכת ה' רמיה'. א"ל שבקיה להוא גברא דליקום בארור. א"ל כתיב 'וארור מונע חרבו מדם.[53]

אגדה זו הינה מדרש על הפסוק ממלכים א יא 16, המספר שיואב הכרית כל זכר באדום. הפסוקים כשלעצמם טעונים ביאור, שהרי אין זה ברור כלל על איזה רקע הלך יואב והרג את כל זכרי אדום. פער זה מנסה המדרש למלא.

באגדה מסופר שדוד שואל את יואב 'מאי טעמא עבדת הכי?' (תרגום: מדוע עשית כך?). מתשובתו של יואב מתברר שמעשהו מבוסס על לימוד בלתי־מדויק של הפסוק 'תמחה את זכר עמלק' (דב' כה 19). כך מוכחת עמדתו של רב דימי – 'שבשתא כיון דעל על'. שיבוש בלימוד הפסוק שנובע מ'לא דייק' יכול להביא להשלכות כה חמורות, שעל המלמד שנתרשל נגזרה מיתה.

52 המעשים הבעייתיים של רב אדא כלפי אביי ורבא, שמופיעים בכתבי־היד ובדפוסים, וחדרו כאמור לעיל רק בשלב שני לנוסח הסוגיה, מתקשרים, באופן מטפורי או מציאותי, לשוק המסחר בבשר, ובכך מדגימים היטב נקודה זו. אף אם המעשים הללו אינם חלק מהאגדה התלמודית המקורית, הרי שבעיני מי שהוסיפם הם מחזקים את רעיון ההידרדרות האפשרית של התחרות בין חכמים על ידי הבאת סיפורים שמשתמשים במונחים שלקוחים מעולם שוק הבשר.

53 בנוסח דפוס וילנה נוסף: 'איכא דאמרי קטליה ואיכא דאמרי לא קטליה'. ברם, תוספת זו אינה מופיעה באופן הזה באף לא אחד מעדי הנוסח הישירים של התלמוד (לרבות הדפוס הראשון), אלא בחלקם מופיע 'קטל[יה?]' (פ) 'וקטליה' (א) או 'שקל ספסירא וקטליה' (ומס בגליון) ובחלקם לא כתוב דבר (הק) והאגדה מסתיימת ב'ארור מונע חרבו מדם', ונראה שיואב אכן הרגו. הנוסח שלפנינו בדפוס וילנה נלקח ככל הנראה מ'עין יעקב' (כפי שמעיר בעל 'דקדוקי סופרים' על אתר), שבו מופיעה גרסת ה'איכא דאמרי', ההוספה מיוחסת על ידי בעל 'דקדוקי סופרים' למהרש"ל.

יש כמה זיקות תמטיות מעניינות בין אגדת רב אדא למדרש על יואב שצמוד למחלוקת השנייה של רבא ורב דימי. דמותו של יואב בן צרויה, כפי שהיא מוכרת מהמקרא, היא דמותו של קרובו של דוד, חם המזג, שמוכן להרוג מיד כדי להגן על חייו או כבודו של דוד, כאחיו אבישי. לשניהם מתייחס דוד בכפיפה אחת כ'בני צרויה' בבקרו תכונה זו. פעמים מספר קרה ש'בני צרויה' רצו לפגוע במישהו בשם ההגנה על כבודו של דוד, כאשר דוד עצמו לא היה מעוניין כלל בפגיעה זו.[54] מובן שהדמויות בשתי האגדות, אגדת יואב ואגדת רב אדא, אינן זהות. ברם, ניתן להבחין בקשר בולט בין יואב לרב אדא, ובין יחסי דוד–יואב והקנאות האלימה של רב אדא לרבו, רבא, באגדת רב אדא, שייתכן שגם כוללת קיום מעוות ומשובש של ההוראות שנתן רבא. בשני המקרים התלמיד הוציא לפועל, כביכול בשם רבו, שיבוש שהוביל לפגיעה באדם או אנשים.[55]

נראה שהקשר בין האגדות מתחזק בעיון בפסוק שמצטט יואב לרבו (יר' מח 10). בפרק זה מופיעה נבואת פורענות על מואב, ובה קריאה לאויבים המכים את מואב לעשות את מלאכתם נאמנה: 'ארור עשה מלאכת ה' רמיה וארור מנע חרבו מדם'. יואב קורא פסוק זה על רבו, שעקב אי־דיוקו טעה יואב ביחסו לאדום. ואילו רב יוסף, באגדת רב אדא, קורא על רב אדא דווקא את הפסוק 'על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לשיד'. אף רבו של יואב גרם לפגיעה באדום, ויואב קרא עליו את פסוק הפורענות (מירמיה מח) שנאמר כלפי מואב.

אגדת רב אדא מתקשרת אפוא לדיון בסוגיה שעוסק בחינוך, באמצעות זיקות מילוליות – אזכור שמות זהים של חכמים (רבא ורב דימי מנהרדעא), ותמטיות – העיסוק ביחסי רב ותלמיד, תחרות בין תלמידים, ושיבושים מוטעים או מכוונים הנוגעים לדיני נפשות. נראה אפוא שאף זיקות אלו תרמו להחלטת העורכים לשבץ את קטע האגדה בהקשרו הנוכחי.

הזיקות הללו מאירות באור חדש וחשוב הן את האגדה הן את הדיון ההלכתי. הזיקות לדיון בחינוך ממקדות את הקריאה באגדה בתמות של יחסי רב ותלמיד ותחרות בין חכמים. כמו כן, הזיקה לדמויות של יואב ודוד מדגישה את דמותו הבעייתית של רב אדא, ואולי אף מצמצמת את אחריותו של רבא למעשיו. לאידך גיסא, אגדת רב אדא מאירה ומדגישה במחלוקות בין רבא לרב דימי את הסכנה שבכל אחת מהעמדות – התחרותיות שנובעת מעמדת רב דימי, אך גם האקסקלוסיביות וסגירת המעגל בפני אנשים חדשים שעלולה לנבוע מעמדת רבא.

* * *

לסיכום, בין אגדת רב אדא לסוגיה שבהקשרה היא משובצת בבבלי יש זיקות מסוגים שונים ובמעגלים שונים. מחד גיסא, אגדת רב אדא מתקשרת לחלק ההלכתי שצמוד אליה, שעוסק

54 כגון שאול (שמ"א כו), אבנר (שמ"ב ג) או שמעי (שמ"ב טז).

55 למעשה, יש לומר שדמותו של רב אדא בסיפור דומה לדמות שנוצרת מהרכבת הדמויות של יואב ורבו. מותו של הרב המשבש דומה למותו של רב אדא באגדת רב אדא.

בתקנה שמעניקה הטבות כלכליות לחכמים. קריאתם יחד ממקדת את הקורא במסר המוסרי שמצוי באגדה בנוגע למורכבותה של תקנה זו. אמנם, כפי שראינו לעיל, הסיפור שמובא בסוגיה אינו מבטל את התקנה ההלכתית של ההטבות הכלכליות לחכמים, אלא שולח מסר כלפי הדיון ההלכתי על הזהירות הנדרשת ביישומה של תקנה זו. מאידך גיסא, אגדת רב אדא מקיימת זיקות מילוליות ותמטיות אף עם חלק אחר בסוגיה, הדיון שעוסק בחינוך, שבו האגדה מאירה זוויות חדשות בנוגע לתחרות בין חכמים לעומת סגירות של מעגל לומדים כלפי אנשים שבאים מבחוץ, ובנוגע ליחסים המורכבים בין רב ותלמיד (או דוד ויואב). אף כאן, הסיפור אינו מכריע במחלוקות ההלכתיות לגבי מינוי המלמדים, אלא מעשיר את נקודת המבט בהיבטים חינוכיים ומוסריים בנוגע לדינים שנידונו בהן.

כאמור לעיל, ישנו קשר בין שני הנושאים ההלכתיים בסוגיה, שכן בשאלת מינויי המלמדים ב'מערכת החינוך', המתוארת בחלק הראשון של הסוגיה, נידונים שיקולים של תחרות והכנסת כוחות חדשים, כפי שנושאים אלה עולים בתחום המסחר. ברם, האגדה שמשובצת בסוף הסוגיה מתקשרת באופנים שונים, באמצעות זיקות שונות, תמטיות ומילוליות, לכל אחד מנושאים אלה ועולה ממנה מסר שונה לגבי כל אחד מהם. שיבוצה של אגדת רב אדא בסוגיה הנידונה בבבלי הינו אפוא דוגמה לחשיבה יצירתית ומתוחכמת של עורכי הסוגיה התלמודית הנידונה, שבאמצעות אגדה מורכבת אחת העלו בסוגיה כמה מסרים רעיוניים, חינוכיים ומוסריים, שנוגעים לחלקים שונים של הדיון ההלכתי בה. לאידך גיסא, הזיקות בין האגדה לחלקים שונים בסוגיה מעניקות קריאות מרובות באגדה עצמה, על ידי מיקודה של הקריאה בכל פעם בנקודות אחרות, ועל ידי הארת זוויות שונות בדמויות השונות שמופיעות באגדה.

בסוגיה שנידונה במאמר זה ראינו כיצד הביעו עורכי הסוגיה, באמצעות שיבוץ חומר בה, עמדות מוסריות וחינוכיות שונות בנוגע לאותם חלקים הלכתיים. הדוגמה שנידונה במאמר הנוכחי מחזקת את המסקנות שעלו במחקרים אחרים, שעסקו בסוגיות אחרות,[56] בנוגע למטרותיהם של העורכים בשיבוץ אגדה בסוגיות הלכתיות בבבלי. אמנם, יש לבחון כל אגדה שמשובצת בבבלי יחד עם הסוגיה שמכילה אותה לגופן, ברם, מצירופן של הדוגמות שכבר נחקרו עולה תמונה מעניינת ומבוססת בנוגע למטרותיהם של העורכים: במקומות רבים בבבלי העשירו העורכים את הדיון ההלכתי באמצעות שיבוץ אגדה שעולים ממנה מסרים רעיוניים שונים. במקביל, על יד שיבוץ אגדות בהקשרים ספציפיים בבבלי הוסיפו העורכים קריאות חדשות באותן אגדות, שלא עולות או שמודגשות פחות באותן אגדות בהינתקן מהקשרים אלה.

56 ראו המחקרים שהוזכרו לעיל, בייחוד בהערות 2, 3.