

השתנו לו שבילי העיר – עיצוב חלופות בסיפורי חז"ל

שמואל פאוסט

מבוא

דמות הגיבור היא מרכיב הסיפורת המרכזי והדומיננטי ביותר בטקסט של מעשי חכמים, ובה למעשה מגולמים תכניו.¹ במעשי חכמים, כנגזר משם הסוגה, הגיבור הוא חכם בית המדרש – על שלל המאפיינים הכרוכים בשיוך זה. בהצטרפות, בסיפורים אלה מצטיירת דמות קולקטיבית, שמגלמת באופייה ובמעשיה את השדרה המרכזית של חברת החכמים ואת הזרם הרעיוני המרכזי שלה ומייצגת דגם אידאולוגי. ההתמקדות בדמות הגיבור החכם לשם חילוץ מסריו של הסיפור היא אפוא מובנת מאליה. במאמר זה אני מבקש לעמוד על תפקידן בסיפור של דמויות, שאינן דמות החכם, ויש בהן כדי לגלם חלופה מתקנת לדגם האידאולוגי המרכזי שנבנה בסיפורים באמצעות דמויות החכמים. במובן זה, זוהי דרך פואטית להצגת ביקורת על חלק ממאפייניו של הזרם המרכזי. ביקורת שהיא ביקורת עצמית, במסגרת הצעת דגמים חלופיים לבית המדרש, שיוצריהם הם אנשי בית המדרש עצמם. לצד עיצוב הדמויות, מופנית אצבע לאמצעים פואטיים נוספים המשמשים למטרות בניית החלופות. כמו כן, אני מבקש לטעון שסוגות סיפוריות אחרות, שאינן מעשי חכמים, משמשות גם הן כהצבת חלופה לדגם הבית-מדרשי של החכמים.

סמלים וקודים במבנה החלופי

כחלק מבניית המערך החלופי-ביקורתי, סיפורי מעשי חכמים מעצבים מבנה חלופי מורכב (להלן גם: סטרוקטורה אלטרנטיבית). במסגרת הסיפור הבודד, סטרוקטורות אלה נבנות באמצעים מגוונים, שרובם קשורים בעיצוב הדמויות; אך לצד מרכיב הדמות משמשים מרכיבים תמטיים ואמצעים אמנותיים נוספים, המשרתים את בניית המערך החלופי. למשל,

1. כפי שהטעים פרנקל, המיקוד בגיבור הוא ממהותו של הסיפור האומנותי הדרמטי שמציג את תכניו על ידי העלאת מתחים המגולמים בגיבורי הסיפור (פרנקל, תשס"א, עמ' 295).

באמצעים סימבוליים הבאים לידי ביטוי בתיאורי מקום, בכינויי שם, בפעולות ובעצמים, שברגיל מקומם במעשי חכמים מצומצם מאוד עד נפקד לחלוטין. שני סיפורים קצרים משמשים כאן להדגמת האופן שבו נבנית הסטרוקטורה האלטרנטיבית בסיפור באמצעות חומרים תמטיים מגוונים. האחד הוא סיפור רבי חנינא בן חכינאי:²

ר' חנינא בן חכינאי הוה קאזיל לבי רב בשילהי הללוא דר' שמעון בן יוחי. הוה אמר ליה: איעכב לי דאזיל בהדך. לא איעכב. אזל יתיב תריסרי שני בבי רב. אדאתא אשתנו ליה שבילי דמתא, לא הוה קא ידע למיזל לביתיה. אזל יתיב אגודא דנהרא. שמעא לה להאיא רביתא דהוון קרו לה בת חכינאי. אמר: שמ' האי רביתא דידן היא. אזל בתרא. הוה קא יתבא דביתוהו קא נהלא קימחא. דלאה עינה חזיתיה ואיסתקרת ביה [סוי לבה] ופרח רוחה. אמר לפניו: רבונו של עולם, ענייה זו זו שכרה? בעא רחמי עלה ואחייה.

תרגום

רבי חנינא בן חכינאי היה הולך לבית הרב, בסוף חתונתו של רבי שמעון בן יוחאי. היה אומר לו: המתן לי שאלך איתך. לא המתין. הלך וישב 12 שנים בבית הרב. עד שבא [בחזרה] השתנו לו שבילי העיר, ולא היה יודע ללכת לביתו. הלך וישב על שפת הנהר. שמע לה לאותה נערה שהיו קוראים לה "בת חכינאי". אמר: למד מכאן, זו הנערה שלנו היא. הלך אחריה. הייתה יושבת אשתו מנפה קמח. הרימה עיניה, ראתה אותו וקפצה [או שמחה בו; קפץ, שמח או ראה לבה]³ ופרחה רוחה. אמר לפניו: ריבונו של עולם, ענייה זו, זה שכרה? ביקש רחמים עליה והחיה אותה.

2. כתובות סב, ע"ב, לפי כתב יד וטיקן 130.

3. הביטוי נדיר ומוקשה, כפי שהעיר פרנקל (תשס"א, עמ' 55 הערה 14). פרנקל תרגם "נדמה ליבה" בעקבות רש"י: "ראה לבה, כלומר: נדמה ללבה פתאום שזה בעלה", שמשמעותו ניטרלית. לעומת זאת, במילון נמצא משמעות חיובית, של שמחה: את הביטוי "סוי לבה" תרגם סוקולוף מילולית "her heart jumped" ומפרש: "she was happy" (סוקולוף, 2002, עמ' 792. בהערה שם הוסיף סוקולוף שמשמעות הביטוי אינה ודאית). בדומה לכך את הביטוי שבכתב היד תרגם סוקולוף: "איסתקרת ביה": "rejoiced at him" (שם, עמ' 829). מחבר הערוך הציע הסבר אחר, עם משמעות שלילית, לביטוי "סוי לבה": "ולי נראה מענין מסוה, כלומר שנכסה ונדחק לבה" (ערוך השלם, ערך "סוי", חלק ששי, עמ' 31). ובערך "אסתקר", הוא תרגם כ"הזדקר", קפץ, ולכן הוא מציע מחד גיסא, לחקן את הנוסח ל"אסתקר לבה" ולפרש "קפץ לבה מרוב שמחה שראתה בעלה" (שם, חלק ראשון, עמ' 207); מאידך גיסא הוא תתרגם ופירש שם את "סוי": "פי' פחד ובהלה. ושיעורו פחד לבה מחרדת ראייה ודאגה בלב איש ישחנה ומתה שראתה בעלה פתע פתאום" (שם).

הסיפור נדון במחקר⁴, ולא אדון בו כאן במלואו, אלא אתייחס לאמצעים המשמשים בו לייצור החלופה האידאולוגית. מצג הסיפור ממלא את תפקידו כראוי, באשר מייד מוצעת ההתפלגות בין שתי החלופות: "בית הרב" ו"החתונה". החתונה היא ייצוג סמלי של הבית, בשני מובניו בלשון חכמים: המקום והאישה.

מבוכתו של רבי חנינא נוכח **שבילי העיר** באה גם לידי ביטוי סמלי. שינוי שבילי העיר עשוי להיות עובדה רגלית המציינת זמן⁵, אולם אני מציע לראות בו ביטוי מטונימי לניתוק המוחלט מהתרחשות החיים המקומית, ה"עירונית", הביתית, שיש לה קצב חיים משלה; ולהשתנותו שלו בעקבות השהות בבית המדרש⁶. מסיבה זו, של ניכור מן המקום, הוא הולך **לשפת הנהר**. זהו שוב ביטוי סמלי למרחב לימינלי, גבולי, שבוודאי אינו בית המדרש אך גם אינו ממש העיר, או הבית. זהו סמל לאי־הוודאות, אך גם לחוסר האונים שהוא מצוי בו. דבר זה מפורש לטעמי בביטוי הנאש **לא היה יודע ללכת לביתו**. הבעיה של רבי חנינא בוודאי איננה בעיית ניווט גרידא. ניתוקו מהבית גרם לו אובדן דרך במובן המטפורי לעולמו הרגשי והרוחני. אין הוא יודע עוד את המסילות הנכונות, הטבעיות כל כך לכל מי שאינו בן בית המדרש, לביתו, לאשתו.

הכינוי שבו מכונה הבת, "בת חנינא", משמש גם הוא ייצוג מטונימי לסטרוקטורה החלופית ההולכת ונבנית בסיפור. באמצעותו מופיע שם המשפחה, שם הסב, המייצג את המסורת המשפחתית להבדיל מזו הבית־מדרשית; מסורת שבה אדם נקרא על שם אבותיו ולא על שם רבותיו. כדי לעשות את הדרך חזרה אל הבית, בית האבות, בית המסורת המשפחתית שאבד לו, נאלץ רבי חנינא לבצע היפוך בתנועה הדורית: הוא חוזר לבית בעקבות ביתו – הדור החדש שאותו אין הוא מכיר כלל (אלא באמצעות ייחוסו לשם האבות). זהו היפוך לא טבעי, שבאופן טרגי גם לא יצלח. כשהגיע בדרכו העקלקלה לביתו, מצא שם את אשתו, הנתונה בפעילות סימבולית ביותר: **יושבת ומנפה קמח**. נראה שכאן מקודדת תמצית מהותו של "הבית" ותכלית יחסיו עם בית המדרש. הבית הוא מקום של עשייה, של יצירה ושל חיות, המסומלת ביסוד המזון. הבית הוא קמח, קמח מנפה

4. ראו למשל ולר, תשנ"ג, עמ' 69-71; וייס וסתי, תשע"ח, עמ' 73-85; פרנקל, תשס"א, עמ' 55-57. פרנקל ראה בסיפור בגרסתו הבבלי גרסה "אופטימית", נטולת עוקץ הביקורת האישית כלפי ר' חנינא (ראו גם פרנקל, תשמ"א, עמ' 108). לטעמי, בשל המאמץ להצביע על ההבדלים הברורים שבין גרסה זו למקבילה שבבראשית רבה, אפשר שפרנקל החמיץ את העקיצות האירוניות כלפי ר' חנינא, הטמונות גם בנוסח הבבלי.

5. פרנקל, תשמ"א, עמ' 108.

6. הניסוח בגרסה שלפנינו מדגיש זאת היטב: "אישתנו **ליה** שבילי דמתא" (השתנו **לו** שבילי העיר). בכתב יד וטיקן 113 ובנוסח הדפוס "ליה" ליתא. זהו שינוי זעיר אך רב־משמעות. לא העובדות הרגליות, התלויות בזמן ובמקום, כפי שהדגיש פרנקל, אלא ניכור הפנימי מביתו (בכפל המשמעות של המילה) הוא שגרם למכשול, והביטוי הוא יותר סמלי מאשר מציאותי.

ומבורר היטב; והרי "אם אין קמח – אין תורה". הבית מתגלה כבסיס המאפשר גם את קיומו של בית המדרש. מעבר לביקורת מוסרית כלשהי, הממוקדת בדמותו הספציפית של רבי חנינא, נבנית כאן אפוא אלטרנטיבה המתעצבת מתוך העיבוי הסימבולי המייצג את חלופת הבית.

לצד המוטיבים הסימבוליים בסיפור מתפקדות דמויות המשנה ומצטרפות לבניית המערך החלופי. נוסף על הדמויות הנשיות,⁷ הסיפור מציג במכוון את דמותו הידועה של רבי שמעון בר יוחאי (להלן: רשב"י) כהנגדה לדמותו של רבי חנינא, ש"לא המתין" והלך לבית המדרש. רשב"י מייצג את המתיונות: "איעכב ל"י" (המתן ל"י) ואת הפרופורציות הראויות בין הבית לבין בית המדרש. המספר אינו מבטל כמובן את חלופת בית המדרש מפני חלופת הבית, אלא מתריע על סכנת העיוות הניצבת לפתחו של בית המדרש. הצגת דמותו הידועה של רשב"י מייצגת כל פירוט בעבור נמעני הסיפור, היודעים ש"התעכבותו" בביתו לא גרמה לעיכוב בגדלותו בתורה. גדולה המוכרת לאין שיעור יותר מזו של רבי חנינא.⁸ הסיפור השני הוא סיפורו של רבי חמא בר ביסא, הצמוד לסיפורו של רבי חנינא ואף מתייחס אליו במפורש. (כתובות סב ע"ב):⁹

רבי חמא בר ביסא אזיל יתיב תרי סרי שני בבי מדרשא. כי אתא, אמר: לא איעביד כדעביד בן חנינאי. עייל יתיב במדרשא, שלח לביתיה. אתא ר' אושעיא בריה יתיב קמיה, הוה קא משאיל ליה שמעתא. חזא דקא מתחדדי שמעתיה, חלש דעתיה, אמר: אי הואי הכא הוה לי זרע כי האי. על לביתיה. על בריה, קם קמיה. הוא סבר, למשאיליה שמעתתא קא בעי. אמרה ליה דביתהו: מי איכא אבא דקאים מקמי ברא?

תרגום

רבי חמא בר ביסא הלך וישב 12 שנים בבית המדרש. כשבא אמר: לא אעשה כמו שעשה בן חנינאי. נכנס וישב במדרש ושלח לביתו. בא רבי אושעיא בנו, ישב לפניו, והיה שואל לו שמועה. ראה ששמועותיו מחודדות, חלשה דעתו, אמר: אילו הייתי כאן היה לי זרע כזה. נכנס לביתו, נכנס בנו, קם לפניו. הוא סבר שרוצה לשאלו על שמועה. אמרה לו אשתו: האם יש אב שקם מלפני בנו?

7. ראו הרחבה אצל פאוסט, תש"ע, 181-183.

8. ראו הערה דומה של פרנקל בניתוח הנוסח השונה של המקבילה בבראשית רבה: פרנקל, תשמ"א, עמ' 105.

9. כתובות סב, ע"ב, לפי נוסח הדפוס.

גם כאן הסיפור מנגיד בין החלופות "בית" ו"בית המדרש", כדי להציע את החלופה הטובה יותר ולקעקע את הסטייה הבית-מדרשית.¹⁰ מספר הסיפור הזה בחר בטכניקה סימבולית שונה מזו ששימשה בסיפור הקודם לבניית האלטרנטיבה. הפעם, במקום מוטיבים שיש בהם ייצוגי בית, הוא השתמש בקודים המתחלפים בין הבית לבין בית המדרש במונחי הפוזיציות הגופניות-מרחביות: ישיבה וקימה. בחלק הראשון של הסיפור, המצוי בקוטב בית המדרש, מוטיב הישיבה הוא הדומיננטי, ובחלקו האחרון – המתרחש בבית – מוטיב הקימה הוא הדומיננטי.

רבי חמא "הלך ישב שנים עשרה שנה בבית המדרש", וגם כשהוא בא סופסוף לעיר, בטרם הגיע לביתו, "ונכנס ישב במדרש". מקום זה, על אף שפיזית אינו בית המדרש שבו עשה רבי חמא 12 שנים, ועל אף שהוא מצוי במקום יישובה של משפחתו – וכפי שיתברר מייד גם משמש את בנו – הוא בעצם על-מקום, הוא תבנית פרדיגמטית של "בית המדרש". זהו המקום שבו רבי חמא חש ביטחון ובו הוא בעל מעמד. במקום זה, המפגש נעדר הפרסונליות בינו לבין בנו בא לידי ביטוי בישיבתו של הבן לפני האב: "בנו ישב לפניו". במעבר של מיקום הסצנה מבית המדרש אל הבית חל ההיפוך הטרגי. כעת האב קם מלפני בנו.

הטרגיות שלו באה לידי ביטוי בכך שלא מעבר אמיתי מבית המדרש לבית גרם לו, אלא משיכת הקודים הזרים של בית המדרש אל תוככי הבית פנימה. לא אב קם מפני בנו, אלא החכם המבוגר רבי חמא קם מפני החכם הצעיר, אך הגדול בתורה, רבי אושעיא. זוהי מחווה שעניינה הכבוד הניתן לתורה המגולמת בחכם, הנובעת מערכי בית המדרש. את החלופה הביתית לערכי בית המדרש מציג לגלוגה של האישה, הרעיה והאם. בבית, היא מזכירה, עולם הערכים שונה, ובעקבותיו שונה גם עולם הקודים הנהוגים בו. בבית בן קם בפני אביו, ללא זיקה למידת גדלותם ורוחב ידיעתם של השניים בתורה.

הביטוי המריר מלעיג את החלופה הבית-מדרשית על עיוותיה ומציג את התנפצותה על קיר הבית, שאיננו כלי קיבול גרידא, "עגלה ריקה", למימוש הקודים ההתנהגותיים של בית המדרש. הבית הוא יישות המציגה תפיסה ערכית ויישום התנהגותי חלופי לזה של בית המדרש. "הבית", במובנו הרחב, הוא המקום שבו, אחרי הכול, צמח הבן לגדולה

10. פרנקל (תשמ"א, עמ' 111) עמד כאן בצדק על זיהוי הניגוד בין הבית לבין בית המדרש. עם זאת, נראה שפרנקל ראה זאת כביטוי לפער בלתי ניתן לביטול בהבנת הבית את הערכים, את ההתנהגויות ואת הבעיות של בית המדרש. לפיכך, תפקידה של האישה בסיפור הוא ייצוג קוטב "הבית", המונגד בו לקוטב "בית המדרש" ושרוי באי-הבנה מוחלטת של עולמו. בעיניי, מוחמץ כאן אופיו האירוני של הסיפור, שעל בסיסו אפשר לפרש את דבריה של האישה כתגובה מרירה ואירונית. זהו לעג סרקסטי להלך המחשבה הטמון ביסוד טעותו של רבי חמא, שלפיו ללא נוכחות האב לא תיתכן צמיחתו של בן תלמיד חכם, שהרי המציאות דווקא מוכיחה ההפך: שבהיעדרו של האב, תחת חינוכה של האם, צמח הבן והיה תלמיד חכם מרשים מאין כמותו (ראו פאוסט, תש"ע, 184-185).

בתורה, גם ללא נוכחות האב – מייצגו המטונימי של בית המדרש. העיצוב האמנותי הבא לידי ביטוי בחלוקה המבנית ובמילות המפתח הניגודיות, מְבִנֶה אפוא את שוויון הערך הקיים בין שני המרחבים כחלופות שיש להן משמעות רוחנית-קיומית, ולא רק מצביע על הפער הטרגי ביניהן.

כמו בסיפור הקודם, גם סיפור זה אינו יוצא, כמובן, כנגד ערך לימוד התורה בשם ערך המשפחה. אדרבה, בדרכו האירונית הוא מראה כיצד קוטב הבית משמש חלופה מעולה לגדילתו של חכם בתורה כבן, רבי אושעיא.

כדרכו, בתוך בניית חלופות אנטיטטיות (ניגודיות), הציע המספר התלמודי את הסינתזה הראויה לדעתו, המגולמת מבחינה מוסדית ב"מדרש" המקומי, ומבחינה אישית בבן החכם. ה"מדרש" המקומי מביא לידי ביטוי את מקום המפגש הראוי לערכי התורה והבית גם יחד, והבן מביא לידי ביטוי את השילוב המוצלח שנולד ממפגש קטבים זה.

הסיפורים מפגישים את אנשי בית המדרש עם המציאות שמחוצה לו. הם עשויים היו לאשר בעבורם את תפיסת העולם המתרחקת בין כותלי בית המדרש ולדחות את הפרשנות שמציע ה"עולם" שבחוץ, אך מספריהם העדיפו לעצב את סיטואציית המפגש כעימות טרגי, או למצער מטריד ומטלטל, כדי להציע לנציג בית המדרש השקפת עולם ופרשנות מציאות שונה מזו שבה הוא אוחז.

דמויות כייצוגים של אלטרנטיבות

במקביל לאפיוניה של דמות הגיבור עמדו חוקרי הספרות על קיומה ותפקידה של דמות המשנה בסיפורת.¹¹ ככלל, דמות המשנה מסייעת לבניית אפיונה של הדמות המרכזית, והיא עשויה להאיר או להבליט את תכונותיה, כאשר אחד מתפקידיה המרכזיים הוא לשמש פונקציה רטורית, לשם הכוונת הקורא להערכת הדמות המרכזית. דמות טיפולוגית נועדה בעיקר לייצג טיפוס חברתי-מעמדי או אתני מובהק כרקע לעלילה, או לייצג תכונה יחידה וקבועה (יושר, צדק, צביעות וכיוצא באלה) כרקע להשתנותה של דמות המרכזית.¹² זיהוין של דמויות כדמויות מרכזיות או דמויות משנה הוא בעייתי.¹³ לפיכך, הדמות שאותה אני

11. ראו אבן, תש"ם, עמ' 196.

12. אבן, תש"ם, עמ' 34-35.

13. לדיון בשאלת מעמד הדמויות בסיפורת (קביעת מעמדן כדמות מרכזית או משנית ואפשרות ההבחנה בין סוגי הדמויות) עיינו למשל אבן, תשל"ח, עמ' 47-53; בראפרת, תשמ"ד, עמ' 108; סימון, תשנ"ז, עמ' 317-318.

בוחן אינה עונה בהכרח להגדרות דמות המשנה כפי שנוסחו בחקר הסיפורת, אלא היא דמות נוספת לדמות החכם, והיא עשויה לעיתים להיות דמות מרכזית בעצמה. אני מעוניין להצביע על תפקידה של הדמות האחרת בסיפור, שאינה דמות הגיבור, כדמות אלגורית. כאן אני מבקש להרחיב את תפקידה, מעמדה וסמכותה של דמות זו, ולראות בה **מסמן של דגם אידאולוגי חלופי** לדגם המיוצג בדמות המרכזית. במעשי חכמים, דגמים אלה יהיו אלטרנטיבות אידאולוגיות, מוסריות ואף תאולוגיות לדגם הבית-מדרשי – זה האמפירי ולא האוטופי – המעמידות אותו באור ביקורתי ומציעות חשיבה מחודשת על דרכו.

כל דמות מסופרת היא תוצר מעוצב שנוצר על ידי מספרה. אף שקביעה זו נכונה גם באשר לספרות תיעודית-היסטורית, ביוגרפית או אוטוביוגרפית, ואף לדיווח "עובדתי" בדברים שבעל-פה, היא מתקבלת יותר על דעת השומעים כאשר מדובר בסיפור בדיוני מוצהר. בכל הקשור לסיפורי מעשי חכמים נערמים קשיים על הפנמתה של קביעה זו, בשל אופיים הדתי, שזיכה אותם בקנוניזציה ובפרשנות מסורתית מצד אחד, ובשל קושי שיוכם הסוגתי וכן התפלגות השתייכותם הדיסציפלינרית של חוקריהם מצד אחר. אין בכוונתי להיכנס כאן לדיון סבוך זה, הממשיך להתקיים בין החוקרים גם שנים לאחר מחקריו של יעקב ניוזנר, ולאחר שיונה פרנקל הראה את יסוד המבדה שבסיפורים.¹⁴

את הדיון בדמויות כייצוגים של אלטרנטיבות נוח לי לפתוח בדוגמאות שבהן ניכר היסוד הבדיוני (להלן גם: הפיקטיבי) בדמויות, ולכן מדגיש את היותן מרכיב ספרותי מובנה ומקל על הצגת תפקודן התמטי בסיפור. אחזור ואדגיש כי העמידה על הפיקטיביות של הדמות אין משמעותה שלילת הזהות ההיסטורית של דמות מסוימת. אף כי יש ברקעה הכרעה שבעבור יוצרי הסיפורים חשיבות הסיפור עצמו (הרעיון האידאולוגי, הדידקטי או האומנותי) עולה על חשיבות הדיוק ההיסטורי, עד כדי שעבודה המוחלט של הדמות למבדה.¹⁵

אפתח בתופעה ספרותית בסיפורי מעשי חכמים בבבלי, שעליה כבר עמדו במחקר ההיסטורי: התופעה של קשרים משפחתיים "ספרותיים" בין דמויות. בממצאי מחקר זה יש כדי לתרום לערטול חלק מהדרכים המשמשות את המספרים בהקשר בניית הדמויות, והם ישמשו אותי בניתוח הדוגמאות להלן.

14. את עמדותיו של ניוזנר ראו למשל ניוזנר, 1971; הנ"ל, 1986. ניסוח עקרוני של שיטת פרנקל ראו אצל פרנקל, תשס"א, עמ' 11-50; הנ"ל, תשנ"א, עמ' 242. לשאלת הביוגרפיה במעשי חכמים ראו גושן, 2000, עמ' 1-18 ובביליוגרפיה המובאת שם; רובינשטיין, תשפ"א, בפרק המבוא, עמ' 24-31 ובביליוגרפיה המצוינת בהערה 1.

15. העמדה העקרונית זכתה לאישוש גם במחקר התלמודי. ראו למשל פרידמן, תשנ"ג.

שמואל ספראי הפנה את תשומת הלב לעובדה שסיפורי התלמוד הבבלי על אודות דמויות ארץ-ישראליות, מציגים קשרי משפחה בין הדמויות, בעוד שבמקורות הארץ-ישראליים עצמם אין אזכור כזה.¹⁶ בין השאר, דמויות נשיות מסוימות נקשרו כך לדמויות מרכזיות בסיפורים, כגון: שלומציון המלכה, כאחותו של שמעון בן שטח ואשת ינאי המלך,¹⁷ ואחות רבי יוחנן שהיא אשת ריש לקיש.¹⁸ עובדה זו מצביעה על תופעה של קשרים משפחתיים "ספרותיים" בין דמויות בעולמם של חכמים, שאינם מעוגנים במסורות אחרות ומיוחדים לעיצוב הסיפור הבבלי. בממצאים אלה יש ראייה נוספת לעיבוד הספרותי החופשי והמשוכלל של עורכי הבבלי לסיפורים, שאולי נועדו לחשק את רכיבי העלילה, לחזק את אמינותה ולהציגה כמלוכדת לצורך מטרותיהם הדידקטיות.¹⁹

מכל מקום, ספראי לא נימק את התופעה שגילה. בהקשר שלפנינו, אני מציע לראות את תפקיד הדמות הנשית כהצעה חלופית לתפיסות שמייצגות הדמויות ולא כמכריעה בין שתי עמדות. קרבתה לדמויות החכמים מתקפת את מעמדה כגילום של אלטרנטיבה, ובחלק מהמקרים מעניקה לה את המעמד הסיפי המאפשר לה מבט כפול, מפנים ומחוץ, על ההתרחשות. שתיים מהדמויות הנשיות הללו יעמדו במרכז הדיון בדוגמאות שלהלן.

ציור הקרבה המשפחתי – בין הבעל לאח

סיפור תלמודי ידוע מוכר בכינוי "תנורו של עכנאי".²⁰ זהו סיפור ארוך ומורכב למדי. לאחר תיאור הקונפליקט שבין החכמים, נידויו של רבי אליעזר ותוצאתו שבאה לידי ביטוי בסכנה לחייו של רבן גמליאל, בסצנה האחרונה נוספת דמותה של אמא שלום, שעל פי הסיפור הייתה אשתו של רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל. למסרים התאולוגיים

16. ספראי, 1971, עמ' 229-232.

17. ברכות, מח, ע"א. לדיון ראו ספראי, 1971, עמ' 229-230.

18. בבא מציעא פד, ע"א. לדיון ראו ספראי, 1971, עמ' 231-232.

19. ארי אלון (אלון, תשמ"ב, עמ' 29) הציע לצרף לדיון את דמותה של אמא שלום, המופיעה בסיפורי הבבלי כאחותו של רבן גמליאל ואשתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, ולבחון את הממצא הספרותי כ"מוטיב משפחתי" בבלי של אישה החצויה נפשית ואידאולוגית בין שני "גדולים" שהם גם קרוביה הישירים (מלך וראש הסנהדרין [ינאי ובן שטח]; נשיא וגדול הדור [ר"ג ור"א]; ושני גדולי הדור [ר' יוחנן ור"ל]). בעקבות ספראי, ציינה יפעת מוניקנדס את ה"נישואים הספרותיים בין ברוריה לר' מאיר" (מוניקנדס, תשנ"ט, עמ' 62).

20. רבים עסקו בסיפור זה ונדרשו לו לצרכים מגוונים. ראו אנגלרד, תשל"ד, והמקורות שהביא שם; וגם: רובנשטיין, תשס"ז, ורשימה חלקית של חוקרים בעמ' 457 הערות 1, 3.

המובהקים של הסיפור כולו מצטרפת משמעות תאולוגית הנוספת בסצנה הזו, הזנוחה מעט בפרשנות הסיפור.²¹

סיפור "תנורו של עכנאי" – חלק הסיום:²²

[...] אמא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הוא! מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקתיה למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה,²³ אתא עניא וקאי אבבא, אדיהבת ליה ריפתא משכח דנפל על אפיה. אמרה ליה: קום, קטלתי לאח. אדהכי נפק שיפורא מבי רבן גמליאל. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבא: כל השערים ננעלין חוץ משערי אונאה.

תרגום

אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר, אחותו של רבן גמליאל הייתה. אחרי אותו המעשה לא הניחה לו ליפול על פניו. אותו היום ראש חודש היה, בא עני ועמד בפתח. עד שנתנה לו לחם, נמצא שנפל על פניו. אמרה לו: קום, הרגת לאח. בינתיים יצא (קול) שופר מבית רבן גמליאל. אמר לה: מניין ידעת? אמרה לו: כך מקובלני מבית אבא: "כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה".

סצנה זו נפתחת בתיאור קשרי המשפחה שבין שלוש הדמויות: אמא שלום, רבי אליעזר ורבן גמליאל. רבן גמליאל, הנשיא, מסמל את סמכות החכמים ואת הנידוי שהטיל בית המדרש על רבי אליעזר, אף שלא נזכר קודם לכן כדמות פעילה בסיפור.²⁴ אחרי הנידוי, אמא שלום השגיחה שרבי אליעזר לא ייפול על פניו במהלך תפילותיו; העני, שעמד בפתח ביום ראש חודש, גורם לשינוי ונמצא רבי אליעזר נופל על פניו (כשהוא מחוץ להשגחת אשתו). אקט זה גרם לאמא שלום להכריז שבכך הרג רבי אליעזר את אחיה, רבן גמליאל. קול השופר, המבשר את מותו של רבן גמליאל, מאשר את הכרזתה. רבי אליעזר המופתע שואל "מנא ידעת"? ומתשובתה על "שערי אונאה" אפשר להבין למפרע הן את

21. ראו רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 457 הערה 2.

22. בבא מציעא נט, ע"א-ע"ב, לפי כתב יד מינכן 95.

23. בכל עדי הנוסח האחרים מופיע כאן המשפט: "איחלף לה בין מלא לחסר", שהוא הערה פרשנית הבאה להסביר את חוסר ההשגחה הרגעי של אימא שלום על נפילת האפיים בשעת תפילת התחנון של בעלה. אלא שתוספת זו יוצרת סתירה פנימית בסיפור וכן מנוגדת למוטיב נפילת האפיים בסיפורי אגדה אחרים, הנתפס כתפילה אישית ולא כחלק מן התחנון. ראו דיון מפורט אצל אלון, תשמ"ב, עמ' 30-32 (במיוחד הערה 5); וכן רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 459 (במיוחד הערה 6), הנסמך על פרשנותו של אלון. לעניין מוטיב נפילת האפיים כתפילת יחיד אישית, ראו אלון, שם, עמ' 33-53.

24. ראו רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 466.

המניע למעשיה (החשש מפני תוצאות תפילתו של רבי אליעזר על העוול שנעשה לו) והן את עמדתה באשר למעשה כולו (אונאת רבי אליעזר).

הסצנה הזאת, החותמת את אחד הסיפורים המורכבים שבסיפורי מעשי חכמים בבבלי, שפרשנים וחוקרים רבים קשרו לו כתרים רבים, היא למעשה כתב אשמה חריף וביקורת נוקבת מאין כמותה על חכמי בית המדרש ועל מנהיגיו. הבחירה בדמותה של האישה בחלק האחרון – והביקורת ביותר – של הסיפור איננה מקרית. זוהי בחירה פואטית מודעת, המבקשת להעתיק את נקודת המבט של נמען הסיפור מנקודת המבט הפנימית של חכמי בית המדרש, על השקפותיהם השונות והחלוקות, למבט סיפי, הרואה את שני העולמות ומסוגל להציע זווית ראייה אלטרנטיבית.

בסצנות הקודמות בסיפור מתערבים כוחות הטבע הנקראים על ידי רבי אליעזר כראיות לשיטתו.²⁵ בהמשך גייס המספר את כוחות הטבע כדי להביע את עמדתו על המעשה שנעשה לרבי אליעזר.²⁶ ה"טבע" הוא ייצוג של "אחר" לתרבות בית המדרש, כשם שהאישה וכשם שהעני שעל פתח הבית הם "אחרים" לעולמם של חכמים, ומשום כך מייצגים אלטרנטיבות לדרכם.

התפרעות סדרי הטבע, כדברי רובנשטיין, נתפסת כביטוי לפריצת "הכעס האלוהי על השפלתו".²⁷ בכך יש רמז למיקוד הביקורת בפגיעת החכמים בחברם באמצעות התפרצות ההשחתה וההרס האלוהיים (כשכבר סצנה זו רומזת לדמותה של אישה: "יש אומרים אף בצק שבידי אשה טפח", ומורכת אותה בשינוי סדרי הטבע). החכמים, הדוחים את כל המחאות, נתונים בין כותלי בית המדרש, ואינם נותנים מקום למה שמצוי מחוצה לו, אך מושפע ישירות ממעשיהם: האישה, הצומח, סדרי הטבע, העולם כולו ואף הקב"ה עצמו; אפילו כתליו של בית המדרש זוכים לגערה על ניסיון התערבותם.

דמות העני בפתח מצטרפת כאן לא רק כהסבר פונקציונלי לחוסר תשומת ליבה של אמא שלום לתפילתו של בעלה, אלא גם מסייעת לבניית דמותה כאלטרנטיבה מוסרית לחכמים. אמא שלום, שביקשה להציל את חייו של אחיה, נטשה את משמרתה רק כדי לפעול טוב למען הזולת הנזקק, כאשר היא מממשת את רגש האחוה האנושי הבסיסי, האמור להיות נר גם לרגליהם של חכמים ונעדר מפועלם בסיפור.

25. "...אמר להם: אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו... אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב... אמר להם: אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו. וחזרו המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן המים..." (בבא מציעא נט, ע"א).

26. "לקה העולם שליש בחטין ושליש בזיתין ושליש בשעורין, ויש אומרים אף בצק שבידי אשה טפח. תנא: אף גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו רבי אליעזר עיניו מיד נשרף. אף רבן גמליאל היה בספינה, עמד נחשול שבים לטבעו..."

27. רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 466. וכן ראו שם, הערה 24, על הראיות לייחוס הליקויים להתערבות ההשגחה ולא לכוחות על-טבעיים כלשהם של רבי אליעזר.

בסצנה הסופית, תבוא דמותה של האישה, אמא שלום, כדי לצרף את שלל התגובות לכדי ביקורת טרגית על החכמים ועל מייצגם בסיפור: אחיה, רבן גמליאל. הסיפור כולו, וכך גם חלקו האחרון המצוטט כאן, גדוש במוטיבים סימבוליים. נוסף למוטיב העני, מצטרפים מרכיבים תמטיים נוספים בסיפור לבניית האלטרנטיבה המיוצגת בדמותה של אמא שלום, וביניהם ייחוסה המשפחתי וכינוי שמה. המיקום המיוחס לה בין החכמים מדגיש את חוסר האחוה המתגלה בסיפור בין החכמים לבין עצמם,²⁸ וכינויה, אמא שלום, מציב אותה הן כאנטיטזה לקרע הזה והן כסינתזה – כדמות המייצגת את הדרישה לאיחוי. אמירתה המסכמת, החותמת את הסיפור כולו, היא הבנה הכרחית של העונש הנורא שנגזר על רבן גמליאל, כמייצג החכמים בנידויו של רבי אליעזר, והיא מספקת את כתב האישום: אונאה. בד בבד, אמירה זו, הבאה בשם ידענותה של אמא שלום והתמצאותה במסורת העתיקה מבית אביה, בונה את מעמדה כייצוגה של אלטרנטיבה תאולוגית בעלת משמעות מוסרית. כפי שהטעים רובנשטיין, כל סוגי ההתערבויות העל־טבעיות המוצעות בסיפור נדחו, כולל בתהקול ועדותו של אליהו, שעסקו בקביעת ההלכה. רק סוג אחד של התערבות אלוהית אינו מוטל בספק: התגובה על צער האונאה.²⁹

צירי קרבה – משפחה ובית המדרש

דמותה של אחות ורעיה אחרת, הקרועה בין בעל לאח, מתפקדת, לכאורה, באופן דומה למדי בסיפור ידוע נוסף, שזכה גם הוא לפירושים ולמחקרים רבים: סיפור היכרותם ומוותם של רבי יוחנן ורש ליקיש.³⁰ כיוון שדמות זאת אינה נושאת עמה כאמא שלום את מטען המסורת העתיקה, המסוגלת להנחיל מסר תאולוגי (ואולי משום כך גם אין לה שם או כינוי משל עצמה), תפקידה בבניית האלטרנטיבה בסיפור שונה וחסרונה מתמלא על ידי התפקיד שממלאת דמות אחרת בסיפור, כפי שנראה בהמשך. כמו בסיפור תנור

28. ראו רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 467, המצרף לכך הזכרות משפחתיות נוספות בסיפור, כגון: "בית אבא" בפיהם של רבן גמליאל ובפיה של אמא שלום. בקישורם של הזכרות אלה לדברי ה', שתיאר את החכמים כבניו ("נצחוני בני"), מחזק רובנשטיין את פרשנותי לעיל לעמדתו של הקב"ה בסיפור: "הגם שה' מקבל – אפילו שמח – שבניו נוצחים את 'אביהם' שבשמים, הוא אינו מרשה להם לעשות עוול לזולתם" (שם).

29. רובנשטיין, תשס"ז, עמ' 469.

30. כפי שציין בווארין: "מעניין שבמקום אחר בתלמוד (בבא מציעא ס ע"א) אנו מוצאים סיפור דומה על שני גיסים, שבו קללת האחד הורגת את האחר, אבל ביחס מהופך. שם האישה מנסה לגנון על אחיה בעניין עלבון חמור הנוגע לתלמוד תורה והבעל הורג את אחי אשתו" (בווארין, 1999, עמ' 285 הערה 35). להלן התייחסות בעיקר לביאוריהם האחרונים של קלדרון, 2001, עמ' 27-40 וקוסמן, 2002, עמ' 34-51. למקורות נוספים שהתייחסו לסיפור זה, ראו אלון, 1991, קי-קכב; קלדרון, 2001, עמ' 40 והפניותיו של קוסמן, שם.

של עכנאי, אפשר לומר גם כאן, שמדובר בסיפור קשה על הריגתו של אמורא גדול אחד על ידי אמורא גדול אחר.³¹ המפתח להבנת הסיפור טמון גם כאן בסצנה שבה מעורבת האישה – הרעייה והאחות.

אזכורה הראשון של האישה בסיפור מתקיים בחלקו הראשון, בסצנת הפגישה הראשונה שבין שני החכמים. היא מוזכרת כאחותו של רבי יוחנן, המוצעת על ידו לריש לקיש כגמול על חזרתו בתשובה: "אי הדרת בך יהיבנא לך אחתי דשפירא מנאי". בחלקו המרכזי של הסיפור מופיעה דמותה שנית, הפעם כדמות פעילה, כאחותו של רבי יוחנן, שהיא כעת – כמובטח בחלק הראשון – גם אשתו של ריש לקיש.

להלן נוסח החלקים המרכזי והאחרון בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש:³²

[...] יומא חד הוה קא מיפלגי בי מדרשא. הסייף והסכין והפיגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה [משעת גמר מלאכתן. ומאימתי נגמרה מלאכתן], ר' יוחנן אמר: משיצרפן בכבשן. וריש לקיש אמר: משיצחצחן במים. אמר ליה ר' יוחנן: לסטאה בלסטיותיה ידע. אמר ליה: מאי אהנית לי? התם ר' קרו לי והכא ר' קרו לי! [אמר ליה: לא אהניי לך ולא מיד]. חלש דעתיה דר' יוחנן. חלש ריש לקיש. אתיא אחתיה וקא בכיא קמיה, אמרה ליה: חזי לדידי. לא אשגח בה. חזי להני יתמי. אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה". בשביל אלמנותי. אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו". נח נפשיה דריש לקיש. הוה קא מצטער ר' יוחנן בתריה טובא. אמרי רבנן: מאי נעביד דמיתבא דעתיה. נתיוה לר' אלעזר בן פדת דמחדדן שמעתתיה ונותבאה קמיה. אתיוה לר' אלעזר בן פדת ואותבאה קמיה. כל מלתא דהוה קאמר הוה אמר ליה: תניא דמסייעא לך. אמר: וכי להדין צריכנא? בר לקישא, כל מלתא דהוה קאמינא הוה מקשי לי עשרין וארבעה קושיאתא ופריקנא ליה ארבעה ועשרין פירוקי עד דרוחא שמעתא. ואת אמרת: תניא דמסייעא לך. אטו אנא לא ידענא דשפיר קאמינא? הוה קא אזיל וקארי אבבי: בר לקישא היכא את? עד דשני דעתיה. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.

תרגום

[...] יום אחד היו חלוקים בבית המדרש: הסייף והסכין והפיגיון ומגליד ומגל קציר – מאימתי מקבלין טומאה [משעת גמר מלאכתן. ומאימתי נגמרה מלאכתן]. רבי יוחנן אמר: משיצרפן בכבשן וריש לקיש אמר: משיצחצחם במים. אמר לו רבי יוחנן: לסטים בלסטיותו ידע. אמר לו: מה הועלת לי? שם רבי קראו לי וכאן רבי קראו לי! [אמר לו: לא הועלתי לך דבר]. חלשה דעתו של רבי יוחנן, חלש ריש לקיש.

31. בפרפרזה על דברי אלון, תשמ"ב, עמ' 1.

32. בבא מציעא פד ע"א, לפי כתב יד המבורג 165.

באה אחותו והייתה בוכה לפניו, אמרה לו: ראה אותי! לא השגיח בה; ראה את היתומים הללו! אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה"; בשביל אלמנותי! אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו". מת רישליקיש. היה מצטער רבי יוחנן אחריו הרבה. אמרו חכמים: מה נעשה שתתיישב דעתו? נביאו את רבי אלעזר בן פדת שמחודדות שמועותיו ונושיבו לפניו. הביאוהו את רבי אלעזר בן פדת והושיבוהו לפניו. כל דבר שהיה אומר (רבי יוחנן) היה אומר לו (רבי אלעזר): שניה (הלכה) שמסייעת לך. אמר: וכי לזה הוצרכנו? בן לקיש, כל דבר שהייתי אומר היה מקשה לי 24 קושיות ופירקתי לו 24 פירוקים עד שנתרווחה השמועה (הסוגיה). ואתה אמרת "שניה שמסייעת לך"? וכי איני יודע שיפה אני אומר? היה הולך וקורא על הדלת: בן לקיש היכן אתה? עד שנשתנתה דעתו. בקשו חכמים רחמים עליו ונחה נפשו.

לאחר המחלוקת, חילופי הדברים הקשים שגררה ותוצאתם הנפשית ("חלש דעתיה") והפיזית ("חלש"), באה אחותו של רבי יוחנן לפניו ומתחננת בבכי על חיי בעלה, תוך ציון ההשלכות הטרגיות של הפגיעה בו. בתחילה רבי יוחנן התעלם ממנה וכשהוא נענה הוא משיב לה לקונית ובאופן לא אישי באמצעות פסוקים, המבטיחים לה את משענתו (של הקב"ה, או שלו עצמו!) כשתתאלמן ובניה יישארו יתומים. דיאלוג קצר, מכמיר לב – ואכזרי – זה מסתיים בעובדת מותו של ריש לקיש ובתיאור צער הרב של רבי יוחנן על אובדנו. פרשני הסיפור התייחסו בעיקר למאבק האדירים שבין שתי דמויות הגיבורים הגדולים של הסיפור ומיעטו להתייחס למקומן של דמויות המשנה בסיפור זה.³³ דומני שמבין ההתייחסויות האחרונות לסיפור, קוסמן הוא שזיהה נכונה את מקומה של האישה בו: "לכאורה דמות זו היא אך ורק דמות משנית – לפי הבנתי היא אינה שולית כלל וכלל כפי שלכאורה הדברים נראים ממבט ראשון, אלא היא היא שמועמדת באופן מעודן ומתוחכם גם יחד על ידי המספר שלנו במרכזו של הסיפור, כגיבורה האמיתית".³⁴ מול דמויות בית המדרש, מוצג "הדגם האחר", ה'נשי', כאלטרנטיבה האמיתית לעולמם האטום של הגברים.³⁵ החלופה הגלויה לעין, הגלומה בדמות האישה, מצויה בפן הרגשי. לכאורה, רבי יוחנן אינו חסר רגשות. רגשותיו כלפי אובדן החברותא שלו מובעים במשפט טעון

33. פרנקל, למשל, לא התייחס למשמעות דמותה של האישה כלל (פרנקל, תשמ"א, עמ' 73-77). הוא אומנם העיר כי "בסיפור ארוך זה יש ענינים שונים שראויים לתשומת לב" [75] ופירש זאת בהערה: "כגון בעיית יפ הגוף של ר' יוחנן או יחס ר' יוחנן אל אחותו" [שם, הערה 12]. וכמוהו אלון (אלון, 1991, עמ' קי-קכב). בויארין, הזכיר את תפקודה רק כאמצעי למעתק, המחויב מ"מסגרת המוסר היהודית", מ"ההשתמעויות ההומואירוטיות מן היחסים בין ריש לקיש לרבי יוחנן, אל היחסים בין ריש לקיש לאחותו של יוחנן" (בויארין, 1999, עמ' 217). קלדרון, פתחה את ביאורה בהתייחסות לדמות האישה ומציעה "להתבונן דרך עיניה" (קלדרון, 2001, עמ' 36). אלא שהתבוננות זו אינה משרתת אותה להבנת המסרים של הסיפור.

34. קוסמן, 2002, עמ' 45.

35. קוסמן, שם.

הרגש: "הוא קא מצטער ר' יוחנן בתריה טובא". אלא שבהקשר רגשי זהו משפט אירוני. שכן, במהרה יתברר צערו על האובדן המותיר אותו בעולם חסר אתגר לימודי. לא ריש לקיש האדם חסר לו, לא אובדנה של נפש אדם ולא השלכות אובדנו על משפחתו הקרובה, שהיא גם משפחתו הקרובה שלו עצמו. רבי יוחנן ביכה את הפונקציה שהיה ריש לקיש בעבורו בעולם לימוד התורה הסגור שלו. האלטרנטיבה לעולם סגור זה נבנית כעת באמצעות האישה המייצגת את האובדן האישי והמשפחתי – את הפן האנושי-מוסרי שרבי יוחנן עיוור לו לחלוטין.

קוסמן הדגיש שהפן המוסרי הוא ביטוי לתשתית תאולוגית. הוא מציג את הפן המגדרי-תאולוגי של הסיפור כעימות שבין תפיסה גברית, פאלית, רודפת כבוד, עסוקה בעצמה ועיוורת לסביבתה, לתפיסה הנשית, המסוגלת לצאת מעצמה, החשה בצערו של האחר ונחלצת להגן עליו. בית המדרש, שנחזה בעיני ריש לקיש כ"נשי" ומפתה ברכותו בדמותו הנשית של רבי יוחנן (הנדמה לריש לקיש כאישה בראשית הסיפור), מתגלה לו להוותו כזה לעולמו הקודם – עולם הליסטים, עולם "גברי", העסוק בתחרות כוחנית ובמאבקים היררכיים פוגעניים ופוצעים. בית המדרש הכיב בשאיפה התאולוגית שיוצגה על ידי ריש לקיש ולא הצליח לנפק תאולוגיה חלופית.

אולם האלטרנטיבה המלאה לפן הבית מדרשי שמייצג רבי יוחנן – פן תחרותי ולוחמני – עוד זקוקה להשלמה, שגבולות הפרספקטיבה המגדרית, שבה בחר קוסמן, עצרו בעדו מלהגיע אליה. נראה שלדעת המספר נקודת המבט שתורמת דמות האישה (האחות, הרעייה והאם) היא פנימית לזירה המשפחתית, אך חיצונית לזירה הבית מדרשית. היא אומנם מספקת את הממד המוסרי ומנכיחה את היעדרו באופן קורע לב, אך חסרה את הממד המסורתי שהיה בדמותה של אמה שלום, למשל, כדי לספק אלטרנטיבה יישומית לעולמו של בית המדרש.

הדיכטומיה החד-משמעית שהציע קוסמן, בין "כל הגברים הסובבים אותה (אחיה, בעלה וחכמי בית המדרש)" ובין האלטרנטיבה ה"נשית", מחמיצה דמות חשובה נוספת בסיפור, שנדמית כדמות משנה חיוורת – דמותו של חכם בית המדרש, רבי אלעזר בן פדת. משוחדים מעמדתו של רבי יוחנן עצמו, הגוער ברבי אלעזר, רואים החוקרים ברבי אלעזר תחליף דהוי ולא ראוי לריש לקיש, המעצים את נטייתו של רבי יוחנן לסמכותיות בלעדית.³⁶ אך המספר לא השתמש בדמותו של רבי אלעזר בדרך זו. אדרבה, רבי יוחנן התנגד לתלמיד שכל מהותו הוא אישור וסיוע לדבריו, ללא הצגת חלופה! דמותו של רבי יוחנן מממשת בדרך זו באופן מובהק את האתוס המרכזי של בית המדרש שאותו הזכרנו: החיפוש המתמיד וחסר הנחת אחר אלטרנטיבות.

36. ראו: קוסמן, 2002, עמ' 42; רובנשטיין, 2003, עמ' 42-43.

בתוך העיסוק הבית מדרשי, על פי תפיסתו של רבי יוחנן – שהיא ייצוג טיפוסית לתפיסה הבבלית של הלימוד – משמעותו של חיפוש האלטרנטיבות היא הפירוק האובססיבי כמעט, הבא לידי ביטוי בהצבת מספר אין-סופי (המיוצג במספר סופי, אסטרנומי ומעגלי) של קושיות ופירוקן. טעותו של רבי יוחנן נעוצה בדרך שבה חיפוש זה נעשה ובהבאתו לטוטליות קיצונית, תוך התעלמות מהיבטים של מוסר ושל רגישות אנושית.

מייד לאחר הסצנה שבמרכזה דמות האישה – המציבה אלטרנטיבה מוסרית – מובאת בסיפור מורכב זה הסצנה שבמרכזה דמותו של רבי אלעזר. סצנה זו מציגה אלטרנטיבה רוחנית לאופן לימוד התורה עצמו. את ההבנה בצורך באלטרנטיבה מגלים החכמים, אך זו מתגלה כהבנה שטרם הגיעה לבשלות אצל ראש בית המדרש שלהם. התלמידים סברו בטעות שרבי יוחנן קץ בתחרותיות המייגעת והמסוכנת עד מוות, וכדי "ליישב דעתו" בקשו לו אופי לימוד אחר, נינוח יותר. רבי אלעזר מייצג את אופי הלימוד המסורתי (הארץ-ישראלי), שחשיבותו בבקיות בהלכות ובדיוק המסורות; לימוד של יצירת הרמוניה בין חלקי התורה – חידוש ההלכות מחד גיסא ועיוגן במסורות הוותיקות מאידך גיסא – ולא בהתנצחות ובצחצוח החרבות האינטלקטואלי. הטרגדיה של הסיפור היא שגם אלטרנטיבה יישומית זו נדחת על ידי ראש בית המדרש המצוי כפסע מטירוף הדעת. כך נארגות על ידי המספר נקודת המבט החיצונית לבית המדרש, שמביאה איתה האישה, ונקודת המבט הפנימית בדמות רבי אלעזר, המשתלבות לביקורת נוקבת על התנהלותו הכוחנית, התחרותית והאטומה של בית המדרש והעומד בראשו, ויוצרות יחד אלטרנטיבה מוסרית, רוחנית ורעיונית הנושאת משמעות תאולוגית.

דרך עיצוב האלטרנטיבה המגולמת בסיפור בדוגמאות אלה, היא באמצעות **מיקום** הדמות הטיפולוגית האלטרנטיבית על ציר יחסי הקרבה שבין הדמויות המרכזיות.³⁷

37. הצעתי, שאולי אפתח במקום אחר, היא כי מידת הקרבה בין הדמויות מגיעה לעיצוב עדין ומורכב יותר של קרבה עד כדי חפיפה של הדמויות ומציעה את הקונפליקט הסבך מכלול. כוונתי להצעה לראות דמויות שונות כמייצגות קולות פנימיים בקרבה של דמות אחת. למשל, דמויותיהם של אלישע בן אבויה, "אחר", ור' מאיר. ר' מאיר מוצג במסורות כתלמידו הנבחר של אחר, כבר פלוגתא, אוהב ומליץ ישר. מראשיתו, מחקר דמותו של ר' מאיר מציג אותו כדמות חריגה ואף לימנלית (לסקירת המחקר ראו ניקריטין, תשס"ט). חוקרי דמויותיהם של ר' מאיר ואלישע בן אבויה תהו על מהות הקשר ביניהם והציעו תשובות מגוונות (ראו סקירה אצל גושן, 2000). אני מבקש להעלות כאן בזירות היפותזה, הפותחת פתח למחקר עתידי שיקרא קריאה מחודשת את כל המקורות. למצער, בעיצובן הבבלי, אפשר להעלות את ההשערה ששתי הדמויות דמות אחת הן, במובן זה שאחר הוא האלטרנטיבה, הצד האחר, הנסתר, של ר' מאיר, המלווה אותו כצל בחיים ובמוות. אחר מביא לידי ביטוי את השאלות האסורות המטרידות את רבי מאיר וגם את התשובות והמאויים, "אחר" הוא "אחרים". (ראו כינוי "אחרים" בסיפור בהוריות יג, ע"ב, וראו גושן, 2000, עמ' 137). הפן השני של עיצוב קול פנימי אלטרנטיבי בדמותו של רבי מאיר, הוא ביצירת האופוזיציה לדמותו של ברוריה, המציעה לו כקול פנימי אלטרנטיבה אתית-תאולוגית מכיוון אחר (ראו מוניקנדס, תשנ"ט, עמ' 60, 62). אם זו דרך פרשנית אפשרית, ייתכן שמעצבי דמות המופת

הרווח הספרותי של השימוש בממד המיקום החברתי־משפחתי, נעוץ לדעתי במיקוד האוריינטציה של הקורא במרחב המשמעות שהדמות מייצגת. הדמות הנשית, למשל, הממוקמת בנקודה אסטרטגית בין שני החכמים המתגוששים על ציר יחסי המשפחה, מציעה חלופה בתחום המוסר האישי והמידות ההומניות; לעומתה, הדמות הבית־מדרשית, הממוקמת ביחס לדמויות המרכזיות על ציר יחסי רב־תלמיד, מציעה אלטרנטיבה בתחום אופיו של הלימוד הבית־מדרשי.

אפקט רטורי נוסף שאני מזהה בדרך זו הוא הפניית תשומת הלב דווקא ל**דמיון** שבין הדמויות המרכזיות, על אף המאבק ביניהן. הופעת "הדמות השלישית", המציעה זווית ראייה שונה, ממקמת לפתע את הדמויות, שנראו כניצבות משני עברי הציר, באותו מישור עצמו, אל מול האלטרנטיבה המוצעת. רבי יוחנן ורבי לקיש מציגים לכאורה אתוס של הצבת אלטרנטיבות, הבא לידי ביטוי בעשרות הקושיות והפירושים, אך הדמות האחרת מפנה את תשומת לבנו לכך שלמעשה הם אינם אלטרנטיבה זה לזה. שניהם לכודים במעגל ההתגוששות התחרותית ללא יכולת היחלצות ממנו. האלטרנטיבה המוסרית, שמציעה האישה שביניהם, והאלטרנטיבה הרוחנית, שמציע התלמיד המצוי בינותם, אינן חודרות את תודעתם ולכן שניהם מתים בסופו של סיפור, נמותירים את התפיסה המבוקרת ואת האלטרנטיבות המוצעות לה לנמעני הסיפור הבאים אחריהם.

גיבורים חלופיים

עמדנו על כך שתפקידן של דמויות משניות או מקבילות בסיפורים עשוי להיות רחב יותר מתפקידן של דמויות טיפולוגיות, סטטיות, ולהתפתח כדמות המסמנת תפיסה חלופית לתפיסתו של הגיבור. בהרחבה נוספת, ברצוני לטעון שסיפורים שלמים, עם דמויות מרכזיות אחרות, עשויים להתייחס אל הסיפורים שבמרכזם החכמים כהצעת אלטרנטיבה. במילים אחרות, חז"ל העמידו סיפורים שמייצגים חלופה לעולם בית המדרש באמצעות גיבורים מסוג אחר – למשל סיפורי "חסידים ואנשי מעשה".

בסעיף זה אני מבקש להתבונן ביחסים בין סוגי **סיפורים** ביצירה החז"לית לפי מודל היחסים שראינו בין **דמויות** בסיפור הבודד. בדרך זו נעמוד על תופעה ספרותית הקשורה

לחיפוש אחר אלטרנטיבות בעולם, נטלו את דמותו הפרדיגמטית של רבי מאיר, ממכונני התורה שבעל פה; דמות שהיא מופת לדיאלקטיקה הלמדנית, ובהתנהלותה הלימינלית גם מופת לדיאלקטיקה האתית והתאולוגית, התרה כל העת אחר אלטרנטיבות, בוחנת גבולות ומערערת סמכויות. דמות זו מעמיתם היוצרים עם אלטרנטיבות שלטעמי הן עצמיות, כביטוי להתרועעות פנימית.

במטרות העריכה של הסיפורים בתלמוד, ונציע קריאה בסיפורי החסידים מתוך אנלוגיה בין תפקידה של הדמות הטיפולוגית בסיפור הבודד ביחס לגיבור, לבין תפקודן של דמויות החסידים ביחס לגיבורי הסוגה הדומיננטית – מעשי חכמים – ביצירה הערוכה.

בתופעה שבה אני דן הופכת הדמות הטיפולוגית לכאורה לדמות מרכזית בסיפור הבודד ולגיבורתה של סוגה חדשה: סיפורי חסידים (ושמא זו תתסוגה).³⁸ טענתי היא שהסיפור שגיבורו הוא החסיד, שהוא זולתיקרום לחכם (ויש שהוא חכם המוצג בכובעו החסידי),³⁹ מציג לרוב חלופה לעולמו הדתי והרוחני של חכם בית המדרש ה"סטנדרטי". כשם שדמות המשנה הטיפולוגית היא אנלוגיה מנגידה, שעל רקעה נבחן הגיבור, ואף יש בידה להציב לו אלטרנטיבה, כך הגיבור החסידי מונגד לגיבור סיפור החכמים ומציע כנגדו חלופה הנובעת מהתפיסה הדתית-חברתית הייחודית שהוא מייצג. בכך, לדעתי, רבים מסיפורי החסידים הם בעצם סיפורי ביקורת מציבי-מראה על החכמים.⁴⁰ במובן זה, עריכתם ככאלה אל תוך הסוגה התלמודית, היא אקט של ביקורת עצמית.⁴¹

38. יונה פרנקל הציע הגדרה מרחיבה לסוגת מעשי חכמים ולא הבחין בינה לבין סיפורי החסידים (ראו למשל פרנקל, תשנ"א, עמ' 244-245, 307, 322; וכן המשתקף מבחירת הסיפורים בספרו פרנקל, תשמ"א; וראו שם, עמ' 8) – הבחנה שאני עורך כאן לצורך העימות בין שתי קבוצות הסיפורים כתת-סוגות מקבילות. 39. ראו ספראי, תשמ"ה. השווה בן שלום, תשס"ח, המצמצם מאוד את ההבחנה בין חסידים לפרושים והחכמים והציב אותם על רצף אחד. וכן ראו ספראי, תשל"ג; הנ"ל, 2004, עמ' 60-64, 72-78; לרנר, תשכ"ו, עמ' 234-236; אורבך, תשל"א, עמ' 292-300, 420-430; צרפתי, תשי"ז. על כל פנים, בתלמוד הבבלי, דומני שהזהות ה"סוציולוגית" מטושטשת ויכול חסיד להיות חכם בית המדרש ולהפך. עם זאת, החכם יתגלה כחסיד בשעה שהמספר מבקש להבליט מידות חסידיות שיש בו, ואין בסטנדרט הבית-מדרשי. לענין טשטוש ההבחנות ראו הרמן, תשמ"ז, עמ' 113-118.

40. בעניין זה אני מסכים עם תיאורו של קלמין (שהתייחס לדוגמת סיפור ה"חסיד מכפר אימי", מירושלמי תענית א, ד, סד ע"ב-ע"ג, שהוא מקבילה לסיפור אבא חלקיה שבו אני דן להלן): "החסיד, הוא הקדוש שאינו חכם כלל (או שהנו רק מעין חכם), מאתגר את הערכים של החכמים עצמם, המייצגים בסיפור זה את הממסד" (קלמין, 2003, עמ' 222). אך טענתי הפוכה מטענתו בשאלת המוטיבציה של חכמים בהכללתם של סיפורים אלה.

41. בעקבות חוקרים אחרים, עלי יסיף עמד על הלעומתיות המתגלה בסיפורים בין "דמויות מופת לא מלומדות" – החסידים – לבין החכמים (יסיף, תשנ"ד, עמ' 132-133). הוא הטעים שהסיפורים מראים את החסידים כעולים על החכמים ביראת שמים. יסיף גם הבחין היטב שהסיפורים "במבט כולל הם מבטאים באופן ברור את ההרגשה שיראת שמים וגדלות בתורה אינם תלויים בקיומם זה בזה" ואף ש"הם זוכים לעדיפות על העוסקים בתורה בפני בורא עולם עצמו". הבחנות אלו דומות מאוד למסקנותיי כאן, אלא שיסיף ראה בכך "תגובה עממית כנגד זלזולם הבוטה של חכמים ב'עמי הארץ', ועדות ל"תפקיד החשוב שממלאים סיפורי העם כביטוי הממשי היחיד לתחושותיהן של שכבות החברה האילמות". כלומר, מדובר בחדירה של ספרות עממית לתוך הספרות התלמודית למרות "הניסיונות לטשטש אותה". אומנם יסיף היה מודע לכך שאינו יכול להתחמק מהעובדה שהסיפורים "סופרו והועלו על הכתב בין כותלי בית-המדרש עצמו", אך הסביר זאת בכך ש"הם עצמם לא ראו בהם בדרך-כלל סיפורי-מחאה או סכנה למעמדם כמנהיגי העם". ההשערה שהעלה יסיף כאפשרות לסיבת הכללתם של סיפורים

סיפורי החסידים הם לרוב סיפורי שבח מובהקים, שלא נמצא רבים כמותם על חכמים "סטנדרטיים", שאינם חסידים.⁴² אדגים את דבריי באמצעות שלושה סיפורי חסידים מתוך קובץ סיפורים במסכת תענית.⁴³ כמה מסיפורי הורדת הגשמים ממסכת תענית, שחכמים הם גיבוריהם, רוויים בביקורת עצמית של חכמים.⁴⁴ סיפורים אלה נכתבו לרוב בשימוש הפתיחה הנוסחאית "גזר תעניתא ולא אתא מיטרא", מולם ניצבים סיפורי החסידים שבהם כתוב לרוב בפשטות "ואתי מיטרא".⁴⁵ הניגוד הנוסחאי כבר מצביע על האנלוגיה הניגודית שבין שתי הנוסחאות, כלומר בין שני סוגי הסיפורים ושני סוגי הגיבורים שבהם. הסיפור הראשון הוא סיפורו של אבא חלקיה:⁴⁶

אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל הוה, וכי מצטרין עלמא למיטרא הוו משדרי רבנן לגביה ובעי רחמי, ואתי מיטרא. זימנא חדא איצטרין עלמא למיטרא, שדור רבנן זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דניתי מיטרא. אזול לביתיה ולא אשכחוהו, אזול בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק. יהבו ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה. בפניא, כי הוה מנקט ציבי, דרא ציבי ומרא בחד כתפא, וגלימא בחד כתפא. כולה אורחא לא סיים מסאני, כי מטי למיא – סיים מסאניה. כי מטא להיזמי והיג – דלינהו למניה. כי מטא למתא נפקה דביתיה לאפיה כי מיקשטא. כי מטא לביתיה עלת דביתיה ברישא, והדר עייל איהו, והדר עיילי רבנן. יתיב וכריך ריפתא, ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו. פלג ריפתא לינוקי, לקשישא – חדא, ולזוטרא – תרי. אמר לה לדביתיה: ידענא דרבנן משום מיטרא קא אתו, ניסק לאיגרא וניבעי רחמי, אפשר דמרצי הקדוש ברוך הוא וייתי מיטרא, ולא נחזיק טיבותא לנפשיין. סקו לאיגרא, קם איהו בחדא זויטא ואיהו בחדא זויטא, קדים סלוק עני מהך זויטא דדביתיה. כי נחית, אמר להו: אמאי אתו רבנן? אמרו ליה: שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי אמיתרא. אמר להו: ברוך המקום שלא הצריך אתכם

אלה בתלמוד – "אפשר שאף בין כותלי ביתהמדרש עצמו היתה הסתייגות מלימוד התורה המוגזם הרואה בו עצמו את התכלית הסופית, ולא רק את אחת הדרכים המובילות ליראת שמים" – היא בעיני המסקנה הראשונה המתבקשת. אין כאן חוסר תשומת לב או איהבנה או כשל בעמידה על המשמר מפני משמעותם של סיפורים עממיים אלה, אלא שימוש מכון בשום שכל בסיפורים לעומתיים שיציגו אלטרנטיבה לתפיסה רווחת בבית המדרש כביקורת עצמית של תרבות החכמים.

42. סיפורי חוני המעגל (תענית יט, ע"א, כג, ע"א) הם במידה רבה יוצאים מן הכלל במרכיב הביקורתי שבהם, המלמדים על הכלל.

43. אני מתחיל בסיפורי החסידים הבאים לאחר סיפור חוני המעגל, שהוא ברייתא ממקורות ארץ-ישראליים ושונה באופיו. על סיפורי הקובץ ראו עוד הירשמן, תשמ"ט.

44. ראו פאוסט, תש"ע, עמ' 153-154, 214-215, 37-35, 66-67.

45. גם כאן סיפור חוני המעגל שונה מחבריו ונפתח במילים "התפלל ולא ירדו גשמים".

46. תענית כג ע"א-ע"ב, לפי נוסח הדפוס וראו שינויי נוסחאות אצל מלסער, תר"ץ. בחרתי להשמיט את התוספת בעניין ה"בריוני" שבגרסת הדפוס, שאינה ממין העניין ושכנראה נמשכה מברכות י', וראו הערתו של מלסער, שם, עמ' 101.

לאבא חלקיה. אמרו ליה: ידעין דמיטרא מחמת מר הוא דאתא, אלא לימא לן מר הני מילי דתמיה לן: מאי טעמא כי יהבינא למר שלמא לא אסבר לן מר אפיה? אמר להו: שכיר יום הוא, ואמינא לא איפגר. ומאי טעמא דרא מר ציבי אחד כתפיה וגלימא אחד כתפיה? אמר להו: טלית שאולה היתה, להכי - שאלי, ולהכי - לא שאלי. מאי טעמא כולה אורחא לא סיים מר מסאניה, וכי מטי למיא סיים מסאניה? אמר להו: כולה אורחא חזינא, במיא - לא קא חזינא. מאי טעמא כי מטא מר להיזמי והיג דלינהו למניה? אמר להו: זה מעלה ארוכה וזה - אינה מעלה ארוכה. מאי טעמא כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי מיקשטא? אמר להו: כדי שלא אתן עיני באשה אחרת. מאי טעמא עיילא היא ברישא והדר עייל מר אבתרה, והדר עיילין אנן? אמר להו: משום דלא בדקיתו לי. מאי טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן איתו כרוכו? משום דלא נפישא ריפתא, ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא בחנן. מאי טעמא יהיב מר לינוקא קשישא חדא ריפתא ולזוטרא תרי? אמר להו: האי קאי בביתא, והאי יתיב בבי כנישתא. ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זיתא דהוות קיימא דביתהו דמר, לענגא ידידיה? משום דאיתתא שכיחא בביתא, ויהבא ריפתא לענני ומקרבא הנייתה.

תרגום

אבא חלקיה בן בנו של חוני המעגל היה, וכאשר הצטרך העולם לגשם היו שולחים חכמים אליו וביקש רחמים ובא גשם. פעם אחת הצטרך העולם לגשם. שלחו חכמים זוג חכמים אליו לבקש רחמים שיבוא גשם. הלכו לביתו ולא מצאוהו. הלכו לשדה ומצאוהו שהיה חופר. נתנו לו שלום ולא הסביר להם פניו. בערב, כשהיה אוסף עצים, נשא את העצים ואת המעדר על כתף אחת ואת הגלימה על כתף אחת. כל הדרך לא נעל נעליים כשהגיע למים נעל נעליים. כשהגיע לקוצים הפשיל את בגדיו. כאשר הגיע לעיר יצאה אשתו לקראתו כשהיא מקושטת. כשהגיע לביתו נכנסה אשתו בראש, ואחר כך נכנס הוא, ואחר כך נכנסו החכמים. ישב וכתב פת ולא אמר לחכמים "בואו כרכו". חלק את הפת, לילד הגדול אחת ולקטן שתיים. אמר לה לאשתו אני יודע שחכמים משום גשם באו. נעלה לגג ונבקש רחמים, אפשר שיתרצה הקדוש ברוך הוא ויביא גשם ולא נחזיק טובה לעצמנו. עלו אל הגג. עמד הוא בזווית אחת והיא בזווית אחת. קדמו ועלו עננים מזו הזווית של אשתו. כאשר ירד אמר להם: למה באו חכמים? אמרו לו: שלחו אותנו חכמים אל אדוני לבקש רחמים על הגשם. אמר להם: ברוך המקום שלא הצריך אתכם לאבא חלקיה. אמרו לו: יודעים אנו שהגשם מחמת אדוני הוא בא, אלא יאמר לנו אדוני דברים אלה שתמוהים הם לנו. מה הטעם שכאשר נתנו לאדוני שלום לא הסביר לנו אדוני פניו? אמר להם: שכיר יום הייתי ואמרתי לא אבטל. ומה טעם נשא אדוני עצים על כתף אחת וגלימה על כתף אחת? אמר להם: טלית שאולה הייתה - לכך שאלתי ולכך לא שאלתי. מה הטעם כל הדרך לא נעל אדוני נעליים וכאשר הגיע למים נעל נעליים. אמר להם: כל הדרך אני רואה במים אני רואה. מה הטעם שכאשר הגיע לקוצים ודרדרים העלה את בגדיו? אמר להם: זה מעלה ארוכה וזה אינה מעלה ארוכה. מה הטעם כאשר הגיע אדוני

לעיר יצאה אשתו של אדוני מקושטת? אמר להם: כדי שלא אתן עיני באישה אחרת. מה הטעם נכנסה היא בראש וחזר נכנס אדוני אחריה וחזרנו ונכנסנו אנחנו? אמר להם: משום שלא הייתם בדוקים לי. מה הטעם כאשר כך אדוני פת לא אמר לנו "בואו כרכו"? משום שלא רבה הפת ואמרתי לא אחזיק בהם בחכמים טובה בחינם. מה הטעם נתן אדוני לילד הגדול פת אחת ולקטן שתיים? אמר להם: זה נמצא בבית וזה יושב בבית הכנסת. ומה הטעם קדמו לעלות עננים מהצד שבו הייתה אשתו של אדוני לעננים שמצדו? משום שהאישה מצויה בבית ונותנת פת לעניים ומקרבת את הנאתם.

הסיפור ארוך ומורכב ועשיר בפרטים ובמוטיבים סימבוליים. אותנו יעניינו כאן המרכיבים הבונים חלופה לעולמם של חכמים. דמויות החכמים בסיפור הן דמויות אנונימיות, קיבוציות, המקבלות על עצמן את תפקיד הדמות הטיפולוגית מול הדמות המרכזית – אבא חלקיה. הייצוגיות שבדמותם מודגשת בהצגת תפקידם – על ידי המספר בפתיחה ועל ידי בהמשך – כמי שנשלחו על ידי חכמים. כלומר, הם באופן מפורש מוצגים כשליחי חברת החכמים ולא כאינדיבידואלים. הן השולחים והן השליחים זהים בשמם הקיבוצי: "רבנן". התמטיקה של כמה מעשי חכמים קצרצרים במסכת תענית (ממחזור סיפורי "גזר תעניתא ולא אתא מיטרא"), יוצרת שילוב מרתק בין תאולוגיה לאתיקה. שילוב הניתן לתמצות כך: השפע האלוהי תלוי בענווה; התנאי להורדת מטר הוא הנמכת הרוח והקפדתו העצמית של המבקש. החכמים, גיבורי הסיפורים הללו, הגיעו להבנה זו לאחר כישלון בניסיון הורדת הגשמים ובעקבות תהליך ביקורת עצמית נוקב או חלופה שהוצגה בדמותו של שליח ציבור פשוט ("אילפא", "מלמד דרדקי"). סיפור אבא חלקיה, שדמויותיו מוצגות בהיפוך תפקידים למעשה החכמים, מציג אלטרנטיבה שהיא מופת חיובי, בעלילה שהיא סיפור הצלחה מתחילתו ועד סופו.

דמותו של אבא חלקיה מציבה רף גבוה ביותר של מוסר אישי. סדרת המעשים התמוהים של אבא חלקיה, וסדרת השאלות שהוא נשאל בעקבותיהם, מאורגנת במבנה משוכלל הבונה את דמותו כמאופיינת ברמת הקפדה עצמית גבוהה ביותר. בעקבות ולר, נחלק את סדרת השאלות לצמדים ונראה את משמעותן.⁴⁷ צמד התשובות הראשונות עוסק באתיקה של התחשבות בזולת: כשכיר יום הוא נמנע מביטול זמן, אפילו זה הדרוש להשבת שלום, כדי לא לגנוב את דעת מעבידו; הוא מקפיד על שימוש בגלימה באופן שלא תיפגע, מפני שהיא שאולה מאחר. הצמד הבא מצביע על איזון בין שמירת גופו לשמירת רכושו (ואגב כך מוכיח את עניונו – מאפיין חסידי מובהק – ומגביר את רושם הקפדותיו הקודמות). זוג התשובות הבאות עוסק במוסר המשפחתי, המיני: אשתו מתקשטת כדי שלא ייתן עיניו באחרת, והוא נכנס אחריה לביתם, לפני אורחיו, כדי לחצוץ

47. ראו ולר, תשס"ו. הסבריי למשמעות התשובות אינם חופפים במלואם לפירושה.

בינה לבינם, כל עוד אינו מכירם. הצמד האחרון עוסק בשאלות של יושר ואמת: הוא אינו מציע לחכמים לאכול, כדי לא לגנוב את דעתם ולהשלות אותם בציפייה לסעודה, והוא מחלק את האוכל בין בניו על פי מידת הצדק.

סדרות השאלות והתשובות מלמדות כמובן לא רק על דמות המשיב אלא גם על עולמם של השואלים. שאלותיהם של החכמים בנויות על הנחות לוגיות וסוציולוגיות, שהן למעשה היגיון פשוט ונימוס בסיסי (המשותפים, מן הסתם, לרוב נמעני הסיפור, שאינם אבא חלקיה). הנחות אלה ניצבות גם בתשתיתה של הלכת חכמים המדריכה לשאילת ולהשבת שלום, לשמירת הגוף ולזהירות מהשחתתו, לצניעות ולהכנסת אורחים. נימוקיו המפתיעים של אבא חלקיה למעשיו, שלפתע נמסך לתוכם היגיון רב, מעלים את רף ההתנהגות המצופה לגבהים שמהם נראות הנחות היסוד של חכמים אחרות: תועלתניות ועוסקות בשאלות של כבוד והיררכיה, בעוד שהחסיד מציב ערכים של אמת וצדק מוחלטים. לדידו של אבא חלקיה, מהו נימוס השבת השלום לעומת ממונו של המעביד; מהו כבוד האורחים לעומת הברית הזוגית; מהו כבוד הבכור לעומת המעשה הדתי הנכון. אך במפורש הסיפור אינו עוסק בפן המוסרי בלבד. פירוט קוד ההתנהלות האתי של אבא חלקיה משמש מטרה מסדר גבוה יותר: מטרה תאולוגית. בשני הדיאלוגים שהוא מקיים בסיפור מציע אבא חלקיה את משנתו: "אפשר דמרצי הקדוש ברוך הוא וייתי מיטרא, ולא נחזיק טיבותא לפשין", בדיאלוג שבינו לבין אשתו; ו"ברוך המקום שלא הצריך אתכם לאבא חלקיה", בדיאלוג שבינו לבין החכמים. אבא חלקיה מתאמץ בכל כוחו להתנגד לתפיסת החכמים, הרואה בו את מוריד הגשם, ומבקש להדגיש מיהו האחראי הבלעדי לירידת גשמים.

אבא חלקיה יודע את חלקו בהורדת הגשם. הוא מודע היטב למעמדו בתודעתם של החכמים, כפי שנגלה בדבריו לאשתו, אך בוחר להיתמם ולהצטנע בדבריו לחכמים באופן אירוני. החכמים אינם מקבלים את ניסיונותיו ועומדים על דעתם שהוא מוריד הגשם. ההבדל בין ידיעתם ("ידעין") לבין ידיעתו ("ידענא") הוא שהם אינם מבינים מהו שעושה את אבא חלקיה לגורם כה חשוב בתיווך שבינם לבין הקדוש ברוך הוא (ועצם שליחותם מורה שהחכמים זקוקים לתיווך זה). הם **יודעים** את גדולתו אך אינם **מבינים** אותה. מביניהם, לכל פעולה יש דרך אחת ברורה, הנובעת מהאופן שבו פועלת המציאות: בדרך נועלים נעלים ובמים לא, לכן הבכור נותנים פִּישְׁנִים, אבא חלקיה מוריד גשמים וחכמים לא. לכן כל מעשיו הם "מילי דתמיה לן", מעשים תמוהים. השאלות והתשובות נועדו להבהיר את מהותה של הסגולה המיוחדת, שאיננה טבועה במציאות ואף אין היא מאגית או פלאית. פירוט המעשים מבהיר כי הדבר תלוי בהתנהגות המוסרית השואפת לשלמות.

מלבד הדוגמאות למעשיו השונים והמשונים, משמשות השאלה והתשובה האחרונות להמחשת שאיפת השלמות המוסרית, באמצעות דמותה של אשת אבא חלקיה.⁴⁸ לחכמים ברור שהגשם בא מחמתו של אבא חלקיה, ולכן תמוהה להם התנהגות העננים. זאת ההזדמנות של אבא חלקיה להצביע על מקומה של אשתו (שלאורך הסיפור היא שותפתו המלאה, לא נחותה ממנו וגם לא משמשת לו אפוזיציה), ולהציגה כמצויה במעלה מוסרית גבוהה ממנו, ומכאן שאין גבול לחתירה לשלמות המוסרית. הסיפור אינו מציע את דמותו של אבא חלקיה כדי לאמץ בהכרח את קוד ההתנהגות המחמיר שהוא מציב לעצמו על כל סממניו הספציפיים. הוא מציע אלטרנטיבה מופתית לחכמים – השליחים והשולחים – בחיבור שבין האתי והתאולוגי.

הסוגיה נמשכת בסיפור נוסף, קצר הרבה יותר, המסופר על נכד אחר של חוני המעגל:⁴⁹

חנ[י] הנחבא בר ברתיה דחוני המעגל הוה. כי מצטרך עלמא למיטרא הוו משדרי רבנן ינוקי דבי רב לגביה, ונקטי ליה בשיפולי גלימיה ואמרו ליה: אבא, אבא, הב לן מיטרא. אמר לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, עשה בשביל אלו שאין מכירין בין אבא דיהיב מיטרא לאבא דלא יהיב מיטרא [ואתי מטרא]. ואמאי קרי ליה חנ הנחבא מפני שהיה מחביא עצמו בבית הכסא.

תרגום

חנ[י] הנחבא בן בתו של חוני המעגל היה. כאשר הצטרך העולם לגשם היו שולחים חכמים תינוקות של בית רב אליו, והיו תופסים אותו בשולי גלימתו ואומרים לו: אבא, אבא, תן לנו גשם. אמר לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, עשה בשביל אלו שאין מכירים בין אבא שנותן גשם לאבא שאינו נותן גשם [ובא הגשם]. ומדוע קראו לו "חנ הנחבא"? מפני שהיה מחביא עצמו בבית הכיסא.

מה שפירשנו כמחלוקת בהבנת זהות נותן הגשם בסיפור הקודם, מצוי במפורש בסיפור זה: יש הטועים לראות בחסיד את נותן הגשם במקום לראותו באב שבשמים. להבנתי, התינוקות של בית רב כאן הם ייצוגים של חכמי בית המדרש. כבסיפור הקודם, מוצגים אלה כשלוחיהם של חכמים. את האמירה המפורשת על חוסר ההבחנה, שלא יכול היה אבא חלקיה לומר על רבנן, משום שחס על כבודם, אומר כאן חנ על התינוקות, שלוחי דרבנן. מוטיב חוזר נוסף הוא של החסיד המצטנע והנחבא. נדמה שכאן אף עולה חנ בצניעותו על אבא חלקיה, שהצטנע על חלקו בהורדת הגשמים, והוא עצמו מסתתר במכוון מעין רואה, עד כדי כך שהוא נקרא על שם נטייתו זו להיחבא.

48. ראו מאיר, תשע"א.

49. תענית כג ע"ב, לפי נוסח הדפוס. וראו גם כאן חילופי נוסחאות אצל מלסטר, תר"ץ, עמ' 101-102.

מחזור הסיפורים בסוגיה נמשך בסיפור הבא:

אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא: תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל. חסידי דבבל – רב הונא ורב חסדא, כי הוה מצטרין עלמא למיטרא אמרי: ניכניף הדדי וניבעי רחמי, אפשר דמירצי הקדוש ברוך הוא דייתי מיטרא. תקיפי דארעא דישראל – כגון רבי יונה אבא דרבי מני, כי הוה מצטרין עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה, ואמר להו: הבו לי גואלקי, ואיזיל ואייתי לי בזוזא עיבורא. כי הוה נפיק לברא, אזיל וקאי בדוכתא עמיקתא, דכתיב ממעמקים קראתיך ה', וקאי בדוכתא צניעא, ומכסי בשקא, ובעי רחמי, ואתי מיטרא. כי הוה אתי לביתיה אמרי ליה: אייתי מר עיבורא? אמר להו: אמינא, הואיל ואתא מיטרא השתא – רווח עלמא.

תרגום

אמר לו רבי זריקא לרב ספרא: בא וראה מה בין תקיפי ארץ ישראל לחסידי בבל. חסידי בבל – רב הונא ורב חסדא, כאשר היה צריך העולם לגשם היו אומרים: נתאסף יחד ונבקש רחמים, אפשר שיתרצה הקדוש ברוך הוא שיביא גשם. תקיפי ארץ ישראל – כגון רבי יונה אביו של רבי מני, כאשר היה צריך העולם לגשם היה נכנס לביתו, ואומר להם: תנו לי שקי ואלך ואביא לי תבואה בזוז. כאשר היה יוצא לחוץ, הלך ועמד במקום עמוק שכתוב "ממעמקים קראתיך ה'" ועומד במקום נסתר ומתכסה בשק ומבקש רחמים ובא גשם. כאשר היה בא לביתו היו אומרים לו: האם הביא אדוני תבואה? אמר להם: אמרתי הואיל ובא גשם עכשיו רווח העולם.

הקדמת הסיפור מכניסה אותו להקשר השוואתי ביקורתי בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל, המכונים כאן חסידים. חכמי בבל זוכים, לכאורה בצדק, לכינוי חסידים. התנהלותם מזכירה מאוד את דברי אבא חלקיה בסיפור קודם, שאמר דברים כמעט זהים לאשתו. אך בעוד שם נראה היה שהתנהגותו זו של אבא חלקיה זוכה לשבח מצד המספר ומציבה מופת חיובי בפני החכמים, כאן נראה כי התנהגות זו מוצבת כנמוכה יותר במשוואה שנעשית בין התנהגות החכמים החסידים הבבלים לבין תקיפי ארץ ישראל.

נדמה שסיפור זה אכן מציע שלב גבוה יותר בסוגיה החסידית של הורדת הגשמים. התנהלותו של רבי יונה נעשית בצנעה מוחלטת. איש אינו יודע ואינו מסוגל לראות את מעשיו (בשונה מ"חסידי בבל" הקוראים זה לזה להתכנס יחד בתפילה; ובשונה מאבא חלקיה, המשתף את אשתו וגם סבור שהחכמים אינם רואים אותם מתפללים בעליית הגג, אך אלה יודעים לדווח על תנועת העננים בכיוונה של האישה בעומדה בתפילה).

שוב מייצר עורך הסוגיה תנועה קיבוצית של מחזור סיפורים המציע חלופה לחלופה. אבא חלקיה הציג כלפי חכמים מופת מוסרי נעלה בשאיפה לשלמות המייצגת את תנועת ההתקרבות הדרושה לאל, כדי להגיע למצב השפעה על החלטתו בעניין בצורת וגשם. מכיוון שהאדם נבחן בהתמודדותו ובדרך למימוש שאיפותיו לשלמות ולא במבחן

המושלמות, אבא חלקיה מציג את אשתו כמי שמצויה מעליו בסולם המופת המוסרי. במדד הצניעות והכרת מקומו ביחס למוריד הגשם, חנן הנחבא מייצג שלב נוסף, של המתרחק מן הכבוד והמתחנן לשינוי תודעתם של הבריות, שאינם מבדילים בין המתווך לבין בורא הגשם. סיפור רבי יונה מציב את כל אלה במקום נמוך יותר בסולם מופת הצניעות. איש אינו יודע כי הוא זה שבזכות תפילתו בא הגשם. אדרבה, אפילו אנשי ביתו אינם מזהים את הזיקה שבין לכתו, מאובזר בשק, לבין הגשם שירד באותה שעה.⁵⁰

התופעה הנגלית כאן היא למעשה פשוטה ומובנת מאליה: בכל מקום שבו מוצגת מידת חסידות הרי שמוצג מופת חיובי, שהוא אלטרנטיבה להתנהגות האנושית השכיחה. אולי לא הכול מסוגלים לאלטרנטיבה, אך היא לכל הפחות מציבה רף דתי ומוסרי שאליו יש לשאוף. הנקודה שאותה ביקשתי להדגיש היא ההצבעה על **זהותם של הנמענים המיידיים להצעת האלטרנטיבה**; מול איזו השקפת עולם, תפיסת מציאות או התנהלות דתית מוצגת האלטרנטיבה החסידי? התשובה היא שאין מדובר בסיפורי מופת ל"ציבור הרחב", אלא **בהצבת אלטרנטיבה לעולמו של בית המדרש**.

כפי שהראיתי, רכיבי העימות האנלוגי מצויים בסיפורים עצמם: רבנן שלוחי דרבנן בסיפור אבא חלקיה, ינוקי שדורי רבנן בסיפור חנן הנחבא וחכמי חסידי בבל בסיפור רבי יונה. אולם גם ללא רמזים אלה, עצם עריכתם של סיפורים אלה והעמדתם מול מעשי חכמים – ובמיוחד בסוגיה שבה מעשי חכמים מלמדים על כישלונם של אלה בתפילה להורדת גשמים – מלמדת על השימוש בתת־סוגה זו כביטוי נוסף למסר הביקורתי המציע חלופות. הביקורת המזוהה בסיפורים גופם אינה בהכרח העמדה של החכמים, או של דרכם, באור שלילי, אלא מציעה רף גבוה של שאיפה מוסרית לצד ניעור דרכי חשיבה תאולוגיות. צירוף קבוצת סיפורי החסידים לאופני הצבת האלטרנטיבה כחלק מהמעשה הביקורתי הנעשה באמצעים נרטיביים, הוא נדבך נוסף בבניית התמונה הכוללת של דרכם של המספרים והעורכים התלמודיים. ייצוג ספרותי לקולות אלטרנטיביים פנימיים בתוככי בית המדרש עשוי להימצא בקבוצות סיפורים נוספות, שבחינתן חורגת מיריעה זו. אני מתכוון למשל לסיפורי המינים, שתבניתם היא ויכוח בין "חכם" ל"מין", שמקובל לראותם כסיפורים פולמוסיים. מבלי לסתור את קיומם ההיסטורי של המינים בתקופת חז"ל, תיתכן קריאה שתראה בסיפורים הללו ביטוי למאבק פנימי. היינו, באמצעות תבנית הוויכוח עם המינים, מעלים יוצרי הסיפורים שאלות תאולוגיות שעלו במהלך לימוד הפסוקים בבית המדרש.

50. פרנקל זיהה בסיפור מתח וניגוד שבין ר' יונה לבין "הציבור" (שאותו הוא זיהה עם בני הבית) ובינו לבין עצמו ולא דן במתח שבין סוגי החכמים החסידים (ראו פרנקל, תשנ"ג, עמ' 382). נאמן לתפיסת הסגירות, פרנקל תלש את הסיפור מהקדמתו ומתחיל במילה תלושת ההקשר "כנו", תוך דילוג על ההקשר המיידי (הפרולוג) שבו מובא הסיפור כעימות בין שתי דרכי התנהלות. מאותה סיבה הוא בוודאי לא נוקק להקשר הרחב – שבו אני עוסק כאן – זה שבין מעשי חכמים המנסים להביא לירידת גשם לבין מעשי החסידים מורדי הגשמים.

דברים קרובים כבר שיער אורבך בהתייחסו לדרשות שונות בעניין רעיון הבחירה של עם ישראל: "מקורות רבים שנתפרשו על ידי חוקרים כדברי פולמוס ותשובה לגויים ולמינים אינם לאמיתו של דבר אלא התעצמות עם בעיות שהעסיקו את החכמים עצמם והן נפתרו על ידם בדרכים שונות".⁵¹ אפשר אפוא שהדגם של סיפורי פולמוס רבים – בין חכמים למינים, בין חכמים לנוכרים (שלרוב כללים בתוכם דרשות פסוקים) – אינו אלא שיח פנים ביתמדרשי. ככזה הוא בעצם רפלקסיה, ביקורת עצמית מתמדת של חכמים על אמונותיהם ודעותיהם, תוך התמודדות עם אלטרנטיבות רעיוניות קיימות או מומצאות.

סיכום

כחלק מתופעת ההתססה המתמדת והביקורת העצמית הבאה לידי ביטוי במעשי חכמים, מציעים חלק מהסיפורים חלופה לדפוס התנהגות או חשיבה מקובל. מאמר זה דן באסטרטגיות לעיצובן של תפיסות המוצגות כאלטרנטיבות לדמות הקולקטיבית ולזרם המרכזי של החכמים.

המרכיב הזמין ביותר לעיצוב ההצעה החלופית הוא מרכיב הדמות לסוגיה. עם זאת, בסיפורים מסוימים מגויסים חומרים תמטיים נוספים ליצירת מבנים של אלטרנטיבה. אלה עשויים להיות חומרים סטטיים, כגון: בית, שביל, נהר, קמח, או חומרים דינמיים, כגון ממד הזמן, וכן קודים התנהגותיים מטונימיים כגון נוהגי קימה וישיבה. בעזרת חומרים תמטיים אלה נבנית חלופה לעולמו של החכם, הנושאת מטפורה מרחבית (למשל, "הבית" כייצוג לעשייה, חיות ומסורת משפחתית לעומת "בית המדרש" כייצוג לניתוק וניכור אקדמי) שמשמעותה רוחנית.

תפקידן של הדמויות כייצוג אלטרנטיבי בא לידי ביטוי באופנים מגוונים שהודגמו או שהוצעו כהשערות מחקריות. מחברי הסיפורים משתמשים בדמות טיפולוגית, המהווה מסמן של דגם אידאולוגי אלטרנטיבי לדגם המיוצג בדמות המרכזית. לצרכיו השונים עשוי המחבר לבחור בדמויות מובחנות בשמן, הקשורות בקשרי משפחה לדמות הגיבור לשם הצגת חלופות בעלות ממד רגשי; או דמויות בית מדרשיות להצגת חלופות בעלות ממד תורני; בדמויות כופרים להצגת שאלות תאולוגיות העולות לדיון וכיוצא באלה. יש שהדמויות הן אנונימיות ותפקידן הוא טיפולוגי חברתי-מעמדי קלסי שאל מולו נבנית החלופה המוצעת בטקסט; ויש שהדמויות הן קיבוציות (כדמויותיהם של המינים שדרכם, לפי הצעתי, נמסרים קולות חתרניים מכבשונם של בית המדרש).

51. אורבך, תשל"א, עמ' 468.

במסגרת בניית הקואליציות של המספר, המשמשות אופוזיציות לזרם המרכזי, תוארה אסטרטגיה נוספת. זו פועלת באמצעות עריכתן של יחידות סיפוריות שלמות, שגיבוריהן המרכזיים הם בעצמם אלטרנטיבה. אלו מוצבות מול יחידות מעשי החכמים הקלסיים ומתמודדות עמן במישור המוסרי והרוחני.

הזרם המרכזי בעולמו של התלמוד הוא הזרם ה"חכמי", המייצג את תורת בית המדרש. כאשר בית המדרש הציג בעצמו חלופה רעננה לזרם הכהני המרכזי והשולט, שימשו אותם אמצעים נרטיביים כדי למתוח ביקורת על תפיסות תאולוגיות בעייתיות ומנוונות, ובעיקר על עיוותים אתיים שבאו לידי ביטוי בסיאוב, השחתה, תחרותיות, ניצול וכיוצא באלה, שפשטו בשכבה השלטת בשלהי ימי הבית השני.⁵² החכמים היו חלופה – תאולוגית ומוסרית – לכהנים ולאשר הם מייצגים.⁵³ המספרים והעורכים הבבליים עורכים מהלך דומה שמטרתו הוסטה מבית המקדש לבית המדרש.

כדי להתמודד עם האגנדה המרכזית, יוצרים המספרים קואליציות מגוונות עם קולות שונים, הנשלחים לחזית ההתמודדות כיחידים או כנציגי קבוצות. אלה עשויים להיות קולות נמוכים יותר בהיררכיה הפנימית: המספרים מציעים את הפרספקטיבה שלהם למטרות הביקורת, בחינת הגבולות והצעת האלטרנטיבה למאפייני הזרם המרכזי, בדמותם של נשים, קטנים, נוכרים, דמויות עממיות ואף חכמים זוטרים. כפי שניסיתי להראות לעיל, אלה עשויים להיות גם קולות גבוהים מסוגם של החסידים. לשם פרספקטיבה המסוגלת למבט סימולטני – פנימי וחיצוני – על בית המדרש, יש צורך בדמויות לימנליות. תפקיד זה עשוי להתמלא, כפי שנכחנו, על ידי נשות חכמים ואחיות חכמים, וכן, לדוגמה, על ידי דמויותיהם של גרים המצטרפים לעם ישראל. כך נבנות קואליציות מגוונות, משפחתיות, חוץ-בית-מדרשיות ופנים-בית-מדרשיות, וכן קבוצות ייצוגיות – קרובות כחסידים או לעומתיות כמינים – שתפקידן לשמש אופוזיציה לזרם המרכזי, ולייצג מאבקים אידאולוגיים פנימיים בתוכו.

דיון זה עשוי לתרום למסקנות באשר לתפקידם החינוכי של מעשי חכמים בתלמוד הבבלי ולאופנים הספרותיים שנקטו לצורך זה. המגמה המצטיירת כאן היא של סיפורים מעוצבים, שמטרתם אינה לתאר את חייהם של חכמים, ובוודאי לא לפאר את שמם או להציגם כדמויות מופת כאמצעי דידקטי פשטני. אלה הם סיפורים שתפקידם החינוכי הוא הפוך: הוא מבקש לעמת את תלמידי החכמים עם חלופות למעשה ולהשקפת עולם, ובכך לאפשר להם חשיבה ביקורתית ואפשרות מתמדת לתיקון.

52. לשם דוגמה ראו הטקסטים המוצעים בפרק "המקדש וחורבנו" בספרו של פרנקל, תשמ"א. על הקונפליקט בין הכהנים לחכמים ראו סקירה מחקרית אצל פיינטוך, תש"ע.

53. עיינו לדוגמה בסיפור ר' צדוק ורצח הכהן בבית המקדש, יומא כג, ע"א ובמקבילותיו.

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- אבן, תש"ם
אבן, תשל"ח
אורבך, תשל"א
אלון, תשמ"ב
- א' אבן, **הדמות בסיפורת**, תל אביב תש"ם
א' אבן, **מילון מונחי הסיפורת**, ירושלים תשל"ח
א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"א
א' אלון, **הסימבוליזציה של מרכיבי העלילה בספור התלמודי**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ב
- אלון, 1991
אנגלרד, תשל"ד
בוירין, 1999
- א' אלון, **עלמא די**, תל אביב 1991
א' אנגלרד, **"תנור של עכנאי: פירושה של אגדה", שנתון המשפט העברי א (תשל"ד)**, עמ' 45-50
ד' בוירין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999
- בן שלום, תשס"ח
בראפרת, תשמ"ד
גושן, 2000
- מ' בן שלום, **חסידות וחסידים - בתקופת בית שני ובתקופת המשנה**, תל אביב תשס"ח
ש' בראפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, תל אביב תשמ"ד
A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Elazar ben Arach*, Stanford 2000
- מ' הירשמן, **"מוקדי קדושה משתנים: חוני ונכדיו", טורא (תשמ"ט)**, עמ' 109-118
ד' הרמן, **חסידים קדמונים: החסידים ומשנתם בתקופת הבית השני ובימי המשנה והתלמוד**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן תשמ"ז
- ח' וייס וש' סתיו, **שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי**, ירושלים תשע"ח
ש' ולר, **"סיפור אבא חלקיה בתלמוד הבבלי, מסמך היסטורי או יצירה ספרותית?"**, מ' מור ואחרים (עורכים), **לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, מוגשים לאוריאל רפפורט**, ירושלים תשס"ו, עמ' 279-300
ש' ולר, **נשים ונשיות בסיפורי התלמוד**, תל אביב תשנ"ג

- יסיף, תשנ"ד
 ע' יסיף, **סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו**,
 ירושלים תשנ"ד
- לרנר, תשכ"ו
 מ"ב לרנר, "מחקרי תלמוד (בעא מיניה רב חסדא מרב
 הונא, ב"מ לג ע"א)", **סיני** נט (תשכ"ו), עמ' 15-22
- מאיר, תשע"א
 ת' מאיר, "חסידות ונשות מעשה", **אורשת – כתב עת ליהדות,
 לחברה ולחינוך**, ב (תשע"א), עמ' 85-110
- מוניקנדם, תשנ"ט
 י' מוניקנדם, "ברוריה כדמות אנלוגית-ניגודית לרבי מאיר",
דרך אגדה ב (תשנ"ט), עמ' 37-63
- מלטער, תר"ץ
 צ' מלטער, **מסכת תענית מן תלמוד בבלי**, ניו יורק תר"ץ
 J. Neusner, *Development of a Legend*, Leiden 1971
- ניוזנר, 1971
 J. Neusner, *Reading and Believing: Ancient Judaism and
 Contemporary Gullibility*, Atlanta 1986
- ניקריטין, תשס"ט
 ד' ניקריטין, **'תורה מבחוש': הסיפורים התלמודיים על רבי
 מאיר כמכונני שיח של גבולות תרבות**, עבודת דוקטור,
 אוניברסיטת בראילן תשס"ט
- סוקולוף, 2002
 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic
 of the Talmud and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002
- סימון, תשנ"ז
 א' סימון, "הדמויות המשניות בסיפור המקראי", **הנ"ל**,
קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים תשנ"ז,
 עמ' 317-324
- ספראי, תשמ"ה
 ש' ספראי, "חסידים ואנשי מעשה [בתקופה התנאית]",
ציין נ (תשמ"ה), עמ' 133-154 (= בימי הבית ובימי המשנה,
 ב: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 518-539)
- ספראי, תשל"ג
 ש' ספראי, "משנת חסידים שבספרות התנאים", **"והנה אין
 יוסף": קובץ לזכרו של יוסף אמוראי**, תל אביב תשל"ג,
 עמ' 136-152 (= בימי הבית ובימי המשנה, ב: מחקרים
 בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 501-517)
- ספראי, 1971
 S. Safrai, "Tales of the Sages in the Palestinian Tradition
 and the Babylonian Talmud", *Scripta Hierosolymitana* 22
 (1971), pp. 209-232
- ספראי, 2004
 Z. Safrai and C. Safrai, "Rabbinic Holy Men", M.
 Poorthuis, J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models
 in Judaism and Christianity*, Leiden 2004

- פאוסט, תש"ע ש' פאוסט, **תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תש"ע
- פיינטוך, תש"ע י' פיינטוך, "בין כוהנים לחכמים: על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כג (תש"ע), עמ' 1-14
- פרידמן, תשנ"ג ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", הנ"ל (עורך), **ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 120-163
- פרנקל, תשס"א י' פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב תשס"א
- פרנקל, תשנ"א י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים תשנ"א
- פרנקל, תשנ"ג י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, א-ג, תל אביב תשנ"ג
- פרנקל, תשמ"א י' פרנקל, **עינים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב תשמ"א
- צרפתי, תשי"ז ג' בן עמי צרפתי, "חסידים ואנשי מעשה", **תרביץ** כו (תשי"ז), עמ' 126-153
- קוסמן, 2002 א' קוסמן, **מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים**, ירושלים 2002
- קוסמן, תשס"ח א' קוסמן, **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, תל אביב תשס"ח
- קלדרון, תשנ"א ר' קלדרון בן שחר, **דמות המשנה כטופוס בסיפורת האגדה שבתלמוד הבבלי**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"א
- קלדרון, 2001 ר' קלדרון, **השוק. הבית. הלב: אגדות תלמודיות**, ירושלים 2001
- קלמין, 2003 R. Kalmin, "Holy Men, Rabbis, and Demonic Sages in Late Antiquity", idem and S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, pp. 213-249
- רובנשטיין, 2003 J. L. Rubenstein., *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003

י' (ג'פרי) רובנשטיין, "סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי",
 י' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים
 בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים
 לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים
 וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 457-478
 ג' רובינשטיין, סיפורים תלמודיים – אומנות הסיפור, עריכה
 ותרבות, באר שבע תשפ"א

רובנשטיין, תשס"ז

רובינשטיין, תשפ"א