

'יודע צדיק', או: הפתגם כמפתח פרשני באגדה תלמודית

מאת

חבצלת (זלק) לורברבוים

הפתגם בהקשר שיידון כאן אינו משמש כקישוט ספרותי או כהצטעצעות של דמות כדי להתבלט,¹ אלא כחלק מן המסר שהסיפור מקפל בתוכו. כך מהווה הפתגם מפתח פרשני לגילוי רובד סמוי באגדה הנדונה, וכן להבנה נוספת של הסוגיה שבה היא משובצת. המדובר בסיפורם של ר' עקיבא ובתו של בן כלבא שבוע, המופיע בבבלי, כתובות סב ע"ב – סג ע"א. אינני בטוחה שללא החלת תאוריות הקשורות לחקר הפתגם וללא בחינת הקשרו של הפתגם בסוגיה התלמודית הייתי מגיעה לאותן מסקנות שהגעתי אליהן. כרבים שחונכו כמוני, התוודעתי בעודי צעירה מאוד אל סיפור ר' עקיבא ואשתו, שאו ברור היה לי מעבר לכל ספק כי שמה בישראל רחל. הסיפור בוודאי היה מנותק מהקשרו שבתלמוד, ואני משערת כי היה זה עיבוד ששילב בין מסורות אחדות המספרות את סיפור ראשיתו המופלאה של ר' עקיבא כמנהיג וכגדול בתורה.² מן הסתם גם בי ניטעו גישות שרווחו באותם זמנים, ושעל פיהן הסיפור הוא דוגמה לחיים הרמוניים בין בני זוג, כשהלימוד עומד בראש סולם העדיפויות שלהם. מעיון מאוחר, ובמידת מה מקרי, הגעתי למסקנות שונות לחלוטין באשר להבנת הסיפור.

במנותק מהקשרו הובן הסיפור כסיפור אהבה רומנטי בין עלמה לעלם, היא ממשפחה טובה והוא ממעמד נחות. בני הזוג המאוהבים מתגברים על מכשולים הנערמים על דרכם בניסיונותיהם להתאחד, מכשולים שהגורם המידי להם הוא הדור הבוגר, במשפחה ומחוץ לה. לאחר שנים של סבל הם מגיעים אל הסוף הטוב ומתאחדים, כשברקע מתהפך גם מצבם הכלכלי, המעמדי והמשפחתי – כמובן לטובה. מי יודע כמה סיפורים כאלה קיימים

* המאמר הוא עיבוד של פרק שכתבתי לעבודת הדוקטור שלי, ושלא נכלל בה בסופו של דבר. העבודה, 'מותו של ר' עקיבא כגיבור עממי במסורת היהודית: בחינות ספרותיות עממיות', האוניברסיטה העברית בירושלים, 2001, נכתבה בהדרכתה של פרופ' גלית חזן-רוקם. פרופ' חזן-רוקם הכניסה אותי לאתרוגה אל עולם הפתגמים, ועל כך תודתי לה.

1 ג' חזן-רוקם, 'הפסוק המקראי כפתגם וכציטוט', מחקרי ירושלים בספרות עברית, א (תשמ"א), עמ' 156, הערה 3.

2 כגון: ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, ספר האגדה, תל אביב תשט"ז, עמ' קעט, ס' קמה.

בעולם.³ הדיון בסיפור כחלק מקובץ סיפורים מאפשר להיווכח בעיבוד הספרותי של הקובץ כולו ושל הסיפור המסוים הנדון כאן בפרט. העיבוד והארגון של הקובץ מעניקים לסיפור משמעות נוספת, שקשה לגלותה כשהסיפור מנותק מהקשרו זה. ואכן נוסחים אחרים של סיפור ראשיתו של ר' עקיבא כגדול בתורה הקושרים את אשתו לכך, מציעים אפשרויות אחרות.⁴

תאוריות מדעיות בחקר הפתגם הן צעירות יחסית, וכך גם הניסיונות להגדרתו. זאת אף שכבר בעת העתיקה ידוע השימוש בפתגם בהקשרים שונים ובקבצים שנועדו כנראה לצרכים דידקטיים. כך עולה למשל מן השימוש בפתגמים בסיפור המקראי, בנבואותיהם של נביאי ישראל ובספר משלי על כותרותיו. וכבר הראו חוקרים את הקשר ההדוק שבין ספרות זו בישראל לבין תרבויות שכנות, זו המצרית וזו המסופוטמית.⁵ ובתרבות היוונית – אריסטו, בדונו באמנות הרטוריקה, המליץ לנושאי נאומים לכלול בנאומיהם פתגמים, כאמצעי שכנוע. למרות זאת רק במחצית השנייה של המאה העשרים החלו לחקור את הפתגם בכלים מדעיים, והועלו הצעות שונות לאפיונו ולהגדרתו, תוך התייחסות אל מרכיביו הלשוניים, המבניים, הפואטיים וההקשריים.⁶ נקודת המוצא שלי היא הגדרתה של גלית חזן-רוקם את הפתגם: 'הפתגם הוא סוג של ספרות עממית שהוא סיכום פואטי ותמציתי בעל תבנית מסוימת

3 ניתוחים של סיפור זה: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של עולם האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 111–115; הנ"ל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ג, עמ' 365–378; ד' צימרמן, שמונה סיפורי אהבה מן התלמוד והמדרש, תל אביב תשמ"א, עמ' 66–72; צימרמן עסק אמנם בנוסח סיפור ר' עקיבא ואשתו כפי שהוא מופיע בבבלי, נדרים נ ע"א, עם זאת אני מונה אותו כאן מפני שהפתגם ממשלי מושם בפי האישה גם בנוסח זה, וכמוהו האמירה שבפי ר' עקיבא בתשובתו לתלמידיו; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב 1993, עמ' 56–80; ולר עמדה גם על מקבילות לסיפורים שבסוגיה זו; ד' בוירין, 'הנזיר הנשוי': האגדה הבבלית כעדות לתמורה בהלכה הבבלית', י' עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 77–93; D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, Calif. 1993, pp. 134–166 הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם ע' אופיר, תל אביב תשנ"ט, עמ' 139–169; א' שנקן, 'שלוש נשותיו של ר' עקיבא', מסכת, ב (תשס"ד), עמ' 11–25; T. Ilan, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Woman's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 38–48

4 ראו: בבלי, נדרים נ ע"א; אבות דרבי נתן, נוסח א, ו (מהדורת שכטר, עמ' 28–29). על פי המקורות הללו יש לאשתו של ר' עקיבא חלק בקידומו. לא הבאתי מקורות שאין בהם לאישה כל חלק בכך.

5 J.M. Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, Paris 1974;

6 C.R. Fontain, *Traditional Sayings in the Old Testament*, Sheffield 1982

7 חוקרים ציינו תכונות שונות המאפיינות את הפתגם ואת הקשריו המגוונים, והיו שהציעו כי ככל שאמירה כוללת מאפיינים רבים יותר, וככל שמשתמשים רבים יותר מבינים אותה כפתגם, כך הפתגמיות שלה מבוססת יותר. ראו למשל: ד' זילברשטיין, 'הפתגם בשיח: דיון בפונקציה הפרגמטית', בלשנות עברית, 30–28 (1990), עמ' 181–193; S.L. Arora, 'The Perception of Proverbiality', W. Mieder (ed.), *Wise Words: Essays on the Proverb*, New York 1994, pp. 3–29. סקירות של אבני דרך משמעותיות בחקר הפתגם ראו: ג' חזן-רוקם, אדם לאדם גשר: פתגמים של יהודי גורגיה בישראל, ירושלים תשנ"ג; ולאחרונה: ת' אלכסנדר-פריור, מילים משביעות

המתייחס לניסיון חברתי. הפתגם מאופיין על ידי שימוש חוזר, ונתון לשינוי בפי דוברי אותה קבוצה אתנית.⁷ במקום אחר ציינה חזן-רוקם כי אין להגדיר את ה'קבוצה' המשתמשת בפתגם הגדרה מצמצמת – קבוצה זו יכולה להיות משפחה, קבוצה אתנית ועד לתפוצה הפורצת גבולות בין-לאומיים.⁸ תכונה נוספת האופיינית לפתגם היא האפשרות להעמידו מבחינה לשונית כמשפט תנאי.⁹

בהגדרתו זו הפתגם הוא סוגה בתוך המעטפת הכוללת של הספרות העממית, ועל כן נשאלת השאלה עד כמה הוא בא במגע עם עולמו של בית המדרש, שמקובל לראותו שייך לעולמה של שכבה משכילה ואליטיסטית.¹⁰ שאלה זו נוגעת לפתגם הנדון כאן עוד בשלב קודם להשתלבותו בסיפור מדרשי, בהיותו משובץ בתוך ספר חכמתי, ספר משלי.¹¹ אני סבורה כי קשה למתוח גבולות בלתי חדירים בין שתי יצירות תרבות אלו. מצד אחד החכם הגדול בתורה הוא גם אדם המעורב בין הבריות, והנעשה בבית, בחצר, ברחוב ובשוק אינו זר לו. מצד אחר גם לחוגים עממיים שאינם מלומדים יש קשרים עם בית המדרש ובית הכנסת, וכך גם לנשים, שלכאורה צפוי היה כי תהיינה מרוחקות יותר מחוגים אלה, ותעיד על כך האגדה על ר' מאיר והאישה, אגדה שאדון בה בהמשך.

בדיון שלפנינו תשמך כ'קבוצה' קבוצת נשים שכנות שבפי אחת מהן שם המספר פתגם. השימוש החוזר בפתגם בהקשרים שונים מעלה את ההיבט המסורתי המסירתי של הפתגם באותה חברה, והיבט זה הוא כאמור מרכיב בהגדרתו של הפתגם כסוגה בתוך הספרות

מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תשס"ד, ובסקירות אלה יש הפניות לביבליוגרפיה עשירה.

7 ג' חזן-רוקם, 'פתגמים בסיפוריים', יחסים מבניים בין סיפורים ופתגמים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 3.

8 T. Alexander and G. Hasan-Rokem, 'Games of Identity in Proverb Usage: Proverbs of a Sephardic Jewish Woman', *Proverbium*, 5 (1988), pp. 1–14

9 חזן-רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 19.

10 לדיון עקרוני בעניין זה ראו: 'פרנקל', 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 139–172; הנ"ל (לעיל הערה 3), עיונים; הנ"ל (לעיל הערה 3), מדרש ואגדה – שם הדגיש כי האגדה התלמודית היא יצירה אמנותית שנוצרה בבית המדרש. לעומת זאת יש הסבורים כי קיימים יחסי גומלין בין הספרות שנוצרה בבית המדרש לבין זו שנוצרה בחוגים עממיים, ראו: א' שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 221–239; ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, בעיקר בפרק הרביעי (עמ' 83–269), וכן בביבליוגרפיה המצוינת שם. וכפי שהגדירה זאת חזן-רוקם: 'הקולות הבאים לביטוי בטקסט הם הן של נציגי האליטה, הן של נציגי שכבות רחבות יותר. ריבוי הקולות והקולקטיביות של המבצע, המאפיינים את ספרותם של חז"ל, מתבטא גם בייצוג של סוגות (ואנרים) וצורות שיח המזוהות בדרך-כלל עם הספרות העממית' (ג' חזן-רוקם, רקמת חיים, תל אביב תשנ"ז עמ' 9–10).

11 על הקשר שבין ספרות החכמה המקראית, ובעיקר הפתגמים שבמקרא, לבין ספרות המזרח הקדום ועל הרבדים החברתיים שבהם נוצרה ספרות החכמה ראו: מ' הרן, 'משל', אנציקלופדיה מקראית, ה, טורים 548–553; ש' אחיטוב, 'משלי', ס' משלי, שם, עמ' 553–566, וראו גם לעיל הערה 5.

העממית. ומכאן ודאי שמי שמשתמש בפתגם איננו גם יוצרו, והשימוש איננו בהכרח דומה לזה שהיה לפתגם עם היווצרותו, שימוש שממילא קשה או אף בלתי אפשרי לשחזור. להיבט הפואטי חשיבות מפני שהוא גם מצייר תמונה, אם הפתגם נושא בתוכו תמונה מטפורית. תמונה זו יכולה לשפוך אור נוסף על ההקשר החדש שבו משובץ הפתגם. תכונה זו גם מאפשרת את יישומו של הפתגם בהקשרו החדש, ומאפשרת לקיים באמצעותו שיח בעל רובדי משמעות נוספים; שיח זה מעשיר את הסיפור שבתוכו משולב הפתגם ותורם למורכבותו. הקשרו של הסיפור בסוגיה התלמודית כולה והקשרו של הפתגם בסיפור שופכים אור נוסף על הסיפור ועל הסוגיה.

מקומו של סיפור ר' עקיבא ואשתו בהקשרו הספרותי

המשנה שממנה נובע הדיון שבו משובץ סיפורם של בני הזוג אומרת כך:

המדיר את אשתו מתשמיש המטה בית שמאי אומרים: שתי שבתות, בית הלל אומרים שבת אחת. התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלוש יום. הפועלים שבת אחת. העונה האמורה בתורה: הטיילין – בכל יום, הפועלים – שתיים בשבת, החמרים – אחת בשבת, הגמלים – אחת לשלשים יום, הספנים – אחת לששה חדשים, דברי רבי אליעזר.

הסוגיה עוסקת במשך הזמן שרשאים בעלי עיסוקים שונים להיעדר מביתם, וממילא להתרחק מנשותיהם, ללא רשותן של הנשים. על פי ראשיתה של המשנה, העניין עולה בגלל החובה המוטלת על הנושא אישה למלא את חובת העונה, בצד שארה וכסותה: 'אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע' (שמ' כא 10), בעוד שבמציאות נאלצים לעתים גברים נשואים לשהות פרקי זמן ממושכים מחוץ לביתם בגלל עיסוקם.¹² אין במשנה חולק על דברי ר' אליעזר, אך בגמרא קובע חכם אחד שאכן הלכה כר' אליעזר, ומיד לאחר מכן חולק עליו חכם אחר ומביא מדברי 'חכמים' ללא ציון שמם. מדבריהם עולה כי אין הם קובעים את עמדתם לפי הלכה כלשהי, אלא מסיקים את מסקנתם מהתנהגותם של חכמים, ומביאים את סיפוריהם. מכל מקום החריגה נוגעת לתלמידי חכמים בלבד.¹³

12 ראו בספרו של בויארין (לעיל הערה 3), באנגלית, עמ' 134–166; בעברית, עמ' 139–169, ושם ניתח את ההתייחסות של חז"ל אל חיי הזוגיות, על חוסר האחידות שבהתייחסות זו, ועמד על מודעותם לגוף ולתשוקותיו, ועל קבלתם אותו כפי שהוא. על פי תפיסה זו לא באה חובת העונה לצורך הולדה בלבד, אלא למלא גם את הערך הרגשי שבחיי בני הזוג, על כל ההיבטים המשתמעים מכך.

13 לצורך הדיון אביא כאן את הסוגיה כולה, תוך מספור הסיפורים שבה. התרגום על פי ולר (לעיל הערה 3), עמ' 60–65; פרנקל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 366–367.

משנה: התלמידים יוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות שלושים יום, הפועלים שבת אחת, העונה האמורה בתורה. הטיילין בכל יום, והפועלים שתיים בשבת, והחמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלושים יום, הספנים אחת לששה חדשים, דברי ר' אליעזר.

גמרא: אמר רב ברונא אמר רב: הלכה כרבי אליעזר. אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: זו דברי ר' אליעזר. אבל חכמים אומרים: התלמידים יוצאים לת"ת ב' וג' שנים שלא ברשות.

1. אמר רבא: סמכו חכמים על של רב בר אהבה ועשו מעשהו בעצמם, כזה של רב רחומי, [ש]היה מצוי לפני רבא במחזוא. היה רגיל שהיה בא לביתו כל ערב יום כיפור. יום אחד משכתהו שמועה. הייתה מצפה אשתו: עכשיו בא, עכשיו בא, לא בא. חלשה דעתה, ירדה דמעה מעינה. היה יושב בגג. נפחת הגג מתחתיו ומת. עונה של תלמידי חכמים מתי? אמר רב יהודה אמר שמואל: מערב שבת לערב שבת, 'אשר פריו יתן בעתו'. אמר רב יהודה, ואם תאמר רב הונא, ואם תאמר רב נחמן, המשמש מיטתו מערב שבת לערב שבת.

2. יהודה בנו של ר' חיה חתנו של ר' ינאי היה. הלך וישב בבית רב, וכל ערב שבת היה בא לביתו. וכאשר היה בא היה נראה לפניו עמוד של אש. יום אחד משכתהו שמועה. כיון שלא ראה אותו סימן אמר להם רבי ינאי: כסו מטתו, שאלמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הייתה כשגגה שיוצא מפי השליט, ומת.

3. רבי עסק לולבנו בבית רבי חייא. כאשר הגיע לכתוב את הכתובה, מתה הריבה. אמר רבי: ח"ו פסול יש? ישבו ועיינו במשפחות. רבי בא משפטיה בן אביטל ורבי חייא בא משמעי אחי דוד. הלך עסק לולבנו בבית ר' יוסי בן זימרא.¹⁴ פסקו לו שתיים עשרה שנים ללכת לבית רב. העבירוה לפניו. אמר להם: יהיו שש שנים. העבירוה לפניו. אמר להם: אשא ואחר אלך. היה מתבייש מאביו. א"ל: בני, דעת קונך יש בך. מלכתחילה כתוב 'תביאמו ותטעמו' ולבסוף כתוב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. הלך, ישב שתיים עשרה שנים בבית הרב. עד שבא נתעקרה אשתו. אמר רבי: איך נעשה? נגרשה – יאמרו, ענייה זו לשוא שימרה. נשיאו אישה אחרת – יאמרו זו אישתו וזו זונתו, ביקש עליה רחמים ונרפאה.

4. רבי חנניה בן חכנאי¹⁵ היה הולך לבית רב בשלהי משתה החתונה של ר"ש בן יוחאי. א"ל: התעכב לי עד שאבוא אתך. לא התעכב לו. הלך, ישב שתיים עשרה שנים בבית רב. עד שבא השתנו שבילי המקום ולא ידע ללכת לביתו. הלך, ישב

14 מאחרוני התנאים.

15 מתלמידי המובהקים של ר' עקיבא. נזכר כאחד מבין עשרת הרוגי מלכות, ונמנה עם מי שהיו 'דנים לפני חכמים בכרם דיבנה, שהיו יודעים שבעים לשון'. מקבילה לסיפור זה: ויקרא רבה כא, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תפד-תפז).

על שפת הנהר. שמע לאותה ריבה שהיו קוראים לה: בת חכינאי, מלאי כדך ובואי נלך. אמר: שמע ממנה זו הריבה שלנו. הלך אחריה. הייתה יושבת אשתו מפנה קמת. הרימה עיניה, ראתה אותו, הבין לבה, פרח רוחה. אמר לפניו: רבש"ע, ענייה זו, זה שכרה? ביקש רחמים עליה וחיתה.

5. רבי חמא בר ביסא¹⁶ הלך, ישב שתיים עשרה שנים בבית המדרש. כאשר בא אמר: לא אעשה כמו שעשה בן חכינאי. נכנס, ישב בבית המדרש. שלח לביתו. בא ר' אושעיא בנו, ישב לפניו, היה שואל אותו שמועות. ראה שמתחדדות השמועות. חלשה דעתו. אמר: אילו הייתי כאן היה לי זרע כזה. נכנס לביתו, נכנס בנו, קם לפניו. הוא סבר שלשואל שמועות הוא מבקש. אמרה לו אשתו: האם יש אב שקם מלפני בנו? קרא עליו רמי בר חמא: החוט המשולש לא במהרה יינתק (קה' ד' 12). זה ר' אושעיא בנו של רבי חמא בר ביסא.

6. ר' עקיבא היה רועה של בן כלבא שבוע. ראתה אותו בתו שהיה צנוע ומעולה, אמרה לו: אם מתקדשת אני לך, הולך אתה לבית המדרש? אמר לה: הן. התקדשה לו בצנועה ושילחה אותו. שמע אביה, הוציאה מביתו, הדירה הנאה מנכסיו. הלך, ישב שתיים עשרה שנה בבית המדרש. כשבא – הביא עמו שנים עשר אלפי תלמידים. שמע זקן אחד שאומר לה: עד מתי את מתהלכת אלמנות חיות. אמרה לו: אם הוא מציית לי, ישב שתיים עשרה שנים נוספות. אמר: ברשות אני עושה. חזר וישב שתיים עשרה שנים אחרות בבית המדרש. כשבא הביא עמו עשרים וארבעה אלפי תלמידים. שמעה אשתו, היתה יוצאת לקראתו. אמרו לה השכנות: שאלי כלים, לבשי והתכסי. אמרה להם: יודע צדיק נפש בהמתו (מש' יב 10). כשהגיעה אצלו נפלה על פניה. וכשנשקה לו רגלו, דחפה השמיים. אמר להם: הניחוה, שלי ושלכם שלה הוא. שמע אביה שבא אדם גדול לעיר, אמר: אלך אצלו, אפשר שיפר נדרי. בא אצלו. אמר לו: על דעת שהוא אדם גדול האם נדרת? אמר לו: רבי, אפילו פרק אחד ואפילו הלכה אחת. אמר לו: אני הוא. נפל על פניו ונשקו ברגלו ונתן לו מחצית ממונו.

7. בתו של ר' עקיבא עשתה לו לבן עזאי כך. וזהו שאומרים אנשים: רחלה אחר רחלה הולכת. כמעשי האם כך מעשי הבת.

8. רב יוסף בנו של רבא, שלח אותו אביו לבית הרב לפני רב יוסף. פסקו לו שש שנים. כאשר עברו שלוש שנים בא ערב יום כיפור. אמר: אלך ואראה אותם את אנשי ביתי. שמע אביו, לקח כלי ויצא לקראתו. אמר לו: זונתך נזכרת? יש אומרים אמר לו: יונתך נזכרת? נטרדו. לא מר הפסיק ולא מר הפסיק.¹⁷

16 דור אחרון לתנאים, כנראה בבית דינו של רבי. חי בדרום (לוד?).

17 כלומר לא סעד את הסעודה המפסקת.

פרק הזמן שיכולים תלמידי חכמים להינתק מנשותיהם ללא רשותן על פי דברי חכמים ארוך מאוד בהשוואה לפרק הזמן המותר להם על פי המשנה, ובוודאי בהשוואה לבעלי עיסוקים אחרים. עולה מכך שריחוק לצורך פרנסת המשפחה וחינוך בני הדור הצעיר אינו מוצדק, בעוד ריחוק לשם לימוד דוחה הכול. יתר על כן, הסיפורים המובאים בסוגיה מכפילים, משלשים ואפילו מרבעים משך זמן זה. בצדק ציינה שולמית ולר, כי התמקדות בחובת העונה 'מגמדת את הבעיה האמיתית, שהיא מורכבת הרבה יותר'.¹⁸ דניאל בויארין אכן עמד על ההיבט הרגשי הקשור בכך.¹⁹ עצם הארגון של הסיפורים בקובץ מעניק להם משמעות נוספת, ומאפשר דיון בנקודות ספרותיות שלא היו יכולות לעלות בדיון בכל אחד מן הסיפורים כשהוא לעצמו, מנותק מן ההקשר המסוים הזה. אני מחלקת את הסיפורים שבסוגיה לשמונה יחידות,²⁰ ואותן אני מחלקת לצמדים, ארבעה במספר. לכל צמד מכנה משותף מבחינת התוצאה הנגרמת מריחוקו של תלמיד החכם מביתו=אשתו.

ניתן להבחין במטבעות לשון החוזרים על עצמם בסיפורים השונים ושוורים אותם למחרוזת אחת. מילת מפתח בכל הסיפורים היא המילה 'בית', במשמעותיה השונות: במשמעות המקובלת בית הוא המבנה הפיזי שבו אדם מתגורר; במשמעות נוספת זהו בית המדרש, בית הרב, שלשם הולך תלמיד החכם לצורך לימודו; ובמשמעות מטפורית – ביתו זו אשתו.²¹

השימוש הדחוס במילה המנחה משקף את ההיטלטלות המתמדת בסיפורים הללו בין שני הקטבים, בין שני ה'בתיים'. השימוש באותה מילה לשני קטבים מנוגדים כל כך מעצים את המתח הקיים ביניהם, שכן הוא נותן לשניהם אותו משקל. כל צד 'צודק' מנקודת ראייתו, ויכול להוכיח את צדקתו ללא קושי. עם זאת אין אפשרות לפשר ביניהם. ואם קיימת התגוששות בין שני כוחות שווים, קשה ביותר לאחד מהם לנצח, ונותר תיקו. בסופו של הסיפור אחד הצדדים אמנם מנצח בעוד האחר מנוצח, אך ניצחון כזה אינו יכול להיות שלם והוא מותיר טעם מר.

בשני הסיפורים הראשונים הנפגעים הם הגברים; בכל האחרים – הנשים. הבעיות האמתיות נעוצות במעמדה החברתי והכלכלי של האישה, ויותר מכך – במצבה הנפשי הנגזר מכל אלה. מסקנתה של ולר מניתוח הסוגיה היא כי מבנה הסוגיה מוביל 'מן הפתרון

18 ולר (לעיל הערה 3), עמ' 56-57.

19 ראו לעיל הערה 12.

20 ולר ובוירין התייחסו אל סיפור הבת כאל המשכו של סיפור ר' עקיבא ואשתו. ראו: ולר (לעיל הערה 3), עמ' 60-65; בוירין (לעיל הערה 3) בספרו באנגלית, עמ' 154, בספרו בעברית, עמ' 157 ובמאמרו, עמ' 89. פרנקל ושנאן לא הביאו את סיפור הבת בניתוחם את סיפור ר' עקיבא ואשתו. ראו: פרנקל, עיונים (לעיל הערה 3), עמ' 111-115; הנ"ל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 365-369; שנאן (לעיל הערה 3), עמ' 11-25. האם הם רואים אותו כסיפור נפרד?

21 'נאכט, סמלי אשה, תל אביב תשי"ט, עמ' נד-סא. מה עוד שבארמית המילה 'אשתו' היא 'דביתהו', כלומר של ביתו.

הרע ביותר, דרך הפחות רע אל הפתרון הטוב ביותר – ומלמדים הן בתוכנם והן באופן סידורם בקובץ, מהו הקלקול או מהי הבעיה, וכיצד ניתן לתקנו(ה).²² וכן היא טוענת כי יש לראות בנשותיהם של חמא בר ביסא ושל ר' עקיבא 'נשים פעילות ויוזמות, המניעות, זו את בנה וזו את בעלה, לדרך שהן בחרו בעבורם'.²² הדבר אכן יכול היה להתפרש כך אילו היו הסיפורים עומדים בפני עצמם. אך אם בוחנים אותם בהקשרם כאן, נשים אלה הן קרובן לנהוג סותר הלכה, ואין בדברים קביעה חד־משמעית כיצד יש לנהוג. נראה לי כי סדר הסיפורים אכן נקבע על פי הפתרונות המוצעים בהם; הם מסודרים מן הפתרון החד־משמעי והברור אל המעורפל וחסר התשובה, המותיר את הבעיה פתוחה ובלתי מוכרעת, או ליתר דיוק – אותם חכמים נוהגים בפירוש בניגוד להלכה, ואין כל רמז לשינוי נוהג זה.

סיפור ר' עקיבא ואשתו

בין כל הסיפורים בולט סיפורם של ר' עקיבא ואשתו, משום שבו האישה היא היוזמת את ההליכה ללימודים. רבים וטובים אכן קראו סיפור זה כסיפור אופטימי. גם מבחינת פיתוחו הספרותי שונה הוא מכל הסיפורים האחרים שבסוגיה.

הסיפור על ר' עקיבא ובתו של בן כלבא שבוע מציב את האב כגורם המשתתף בסיפור. שרה צפתמן ציינה כי המעורבות היתרה של ההורים בסיפור הגיבור היא מאפיין של הסיפור היהודי.²³ אמנם היא עסקה בסיפורים מימי הביניים, והסיפורים הנדונים כאן הם מן העת העתיקה, אך אפשר שזרעים לתופעה ייחודית זו של הסיפור היהודי אכן מצויים כבר בעת העתיקה, ושהסיפור הנדון הוא דוגמה לכך. מכל מקום מעורבות רבה של ההורים בשידוך הצעירים בתקופה זו ידועה גם ממקורות אחרים.²⁴ האב מופיע מיד בהתחלת הסיפור כמעבידו של הגיבור, ובכך תורם בלא יודעין את חלקו בהפגשת בני הזוג. לאחר מכן הוא מתפקד כמי שמנסה למנוע את הזיווג, ומנדה את בני הזוג כאשר אינו מצליח למנוע את התקשרותם. גם בסיפורים האחרים בסוגיה זו שבכתובות, אם נזכר מישוהו מדור ההורים הריהו האב.

הבת נישאת בסיפור זה בניגוד לרצון אביה, בניגוד לכל מה שהיה מקובל באותו זמן בחברה שאליה השתייכה, והאב אכן מעניש אותה על כך. עם זאת אין המספר מעמיד אותה כדמות שלילית, אלא להפך. טל אילן ציינה תופעה זו כיחידאית בסיפורי חז"ל.²⁵

22 ולר (לעיל הערה 3), עמ' 80.

23 ש' צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 63.

24 ט' אילן, 'מעמד האישה היהודיה בא"י בתקופה ההלניסטית רומית (332 לפנה"ס – 200 לספירה)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 100–101; הנ"ל (לעיל הערה 3), עמ' 118.

25 אילן (שם), עמ' 101.

היא פירשה את התופעה בכך שבאותו זמן חל חילוף בהשקפתם של חכמים, ושוב לא הייחוס המשפחתי או המצב הכלכלי של המשפחה היה חשוב, אלא הגדולה בתורה. לעומת זאת הספרות העממית מכירה את המוטיב של בת האומרת או עושה דברים המתפרשים על ידי אביה כשליליים ועקב כך מנודה על ידו, ולבסוף מתברר לאב כי טעה, כי בתו צדקה ממנו, והם מתפייסים.²⁶

בהשוואה לתבנית הביורגרפית הבין-לאומית ואף לזו של חכמי ישראל המאוחרים יותר, חסרה בסיפור שלפנינו האם, ואת מקומה תופסת דמותה של הרעיה.²⁷ בתבנית הבין-לאומית ובזו של חכמי ישראל המאוחרים יותר יש התרחקות בין הגיבור הצעיר לבין אמו, כשלב הכרחי בתהליך התבגרותו והתפתחותו כגיבור, ובסיום תהליך זה הוא נושא לו אישה. גם בסיפור שלפנינו חלה התרחקות כזו מן הדמות הנשית שבבית, אלא שכאן דמות זו היא אשתו של הגיבור ולא אמו. ובעוד שלפי הדגם הבין-לאומי הדמות הנשית שבבית, האם, נעלמת מן הסיפור, כאן האישה נשארת וממלאת בו תפקיד מרכזי, ואף מסופרות קורותיה בפרק הזמן שבין הניתוק לבין השיבה. זאת ועוד, שלא כמו במעשייה, המסתיימת בנישואין, המציינים את שלב הבשלות של הגיבור, כאן ההתקשרות אל האישה מהווה את התחלת הסיפור של חיי הגיבור. במציאות המוכרת לנו, התנתקות מן האם, גם אם אין התהליך מוביל לצמיחתו של גיבור, הריהי בסופו של דבר תהליך טבעי. הוא הדין לשלב הנישואין. ועולה השאלה אם אכן כך הדבר גם במקרה הנדון כאן.

סיפורם של ר' עקיבא ואשתו – האומנם סיפור שסופו טוב?

יונה פרנקל פתח את הדיון בסיפורנו במילים: 'רק פעם אחת נוצר סיפור, שהוא כולו אהבה ופיוס, על האישה המחכה בבית לשוב בעלה מבית המדרש. זהו סיפור ר' עקיבא ואשתו, שהוא מן הסיפורים המפורסמים ביותר של האגדה ויפיו המיוחד מטביע את חותמו על כל קובץ הסיפורים בכתובות ס"ב ע"ב'.²⁸ גם לדעת שולמית ולר הסיפור הזה הוא סיפור אופטימי.²⁹ לדברי דוד צימרמן הוא 'בשורת האהבה הגדולה והנאמנה שבין איש ואישה'.³⁰ נראה לי כי עולה בסיפור זה השאלה אם אכן מוטל על האישה לשלם מחיר כה כבד על התקדמותו של הגבר, בלא להביא בחשבון את צרכיה שלה, ואם בנתונים של המקום והזמן

26 זהו הטיפוס הבין-לאומי א"ת 923, 'הנסיכה האחראית למזלה הטוב'. ראו: צ' כגן, 'האשה הנאמנה בסיפור העממי', מחניים, צח (תשכ"ח), עמ' 132-143.

27 לניתוח של סיפור זה בקשר לתבנית דמות חיי הגיבור ראו: ח' (זלק) לורברבוים, 'רבי עקיבא ואשתו – היבטים של תבנית הגיבור', דברי הקונגרס העולמי השלושה עשר למדעי היהדות (ירושלים 2001), <http://www.lekhet.com>, עמ' 7-8.

28 פרנקל, עיונים (לעיל הערה 3), עמ' 111-112.

29 ולר (לעיל הערה 3), עמ' 56-80.

30 צימרמן (לעיל הערה 3), עמ' 68.

המסופרים באמת היה הניתוק הזה הכרחי. אמנם אין בסיפור שום נתון גאוגרפי, אך ידוע כי ר' עקיבא חי במאה השנייה בארץ ישראל. וגם בתנאי התחבורה של אותם ימים, קשה למצוא בארץ ישראל מרחקים גאוגרפיים ומכשולים טופוגרפיים שיצדיקו התנתקות מוחלטת. אמנם המקור הנדון כאן הוא בבלי, אך הרקע לסיפור הוא ארץ ישראל. אשתו של ר' עקיבא נשארה כעגונה 24 שנים. על אחת מן הנשים, בסיפור השלישי שבקובץ שלפנינו, נאמר כי בפרק הזמן ששהה בעלה בבית המדרש, 12 שנים, נעשתה עקרה.³¹ פרק זמן כפול מזה בוודאי לא היטיב עם האישה. אמנם נאמר כי ר' עקיבא חזר עם 24,000 תלמידים כנגד אותן שנים, ותלמידיו של אדם כבנים הם לו, אך קשה לי להניח כי גם לאשתו יכולים הם לשמש תחליף לבנים ביולוגיים משלה.

בראשיתו של סיפור ר' עקיבא ואשתו מייחס המספר לאישה יכולת הבחנה בלתי רגילה – לראות ברועה המבוגר והבור תלמיד חכם בכוח. כמו כן שם המספר בפי האישה פסוק ממשלי, ואין הוא רואה בכך דבר מוזר, לפחות בהקשר זה. ברוריה, אשת ר' מאיר ובת דורה של אשת ר' עקיבא, זכתה ללמוד ולדעת, עד כי יכלה להתמודד עם חכמים בדברי תורה. אילולא הייתה בתו של בן כלבא שבוע מקריבה את חייה למען לימודיו של בעלה, יכול להיות שגם היא הייתה מממשת את הפוטנציאל שבה, אף כי לא מקובל היה שאישה תלמד.³² היא היוזמת את התקשרותה אל הרועה, מנהלת את חייה, ואינה שועה ללחץ העולם הגברי שסביבה, לא לאביה ולא לאותו זקן מקנטר. אף על פי כן היא קרבן של עולם זה, שלא אפשר לה לממש את יכולותיה.

חיווק לקריאתי את הסוגיה אני מוצאת בכך שאין היא מסתיימת בצמד שלישי זה של הסיפורים, ומשום מה יש המתעלמים מכך כאשר הם עוסקים בסיפור זה.³³ מיד לאחר סיפורם של ר' עקיבא ואשתו מסופר על בתם, שנהגה בכך עזאי כדרך שנהגה אמה באביה. מסיפור זה, שמשובץ בו הפתגם 'רחלה אחר רחלה הולכת', הסיקו כי שמה של אשת ר' עקיבא הוא רחל,³⁴ אך הדעת נותנת כי יש בכך לא מעט מן הרצון לאפיין את האם,³⁵ וכן

31 וכלל לא ברור למה מתה הנערה הראשונה הנזכרת בסיפור בהקשר זה.

32 על לימודי נשים ראו: ט' אילן, 'אשנב לרשות הרבים – נשים יהודיות בימי בית שני', עצמון (לעיל הערה 3), עמ' 47–61.

33 ולר אכן הביאה את הסוגיה כולה, אך לא נגעה בחלק שלאחר סיפור ר' עקיבא ואשתו. ראו: ולר (לעיל הערה 3), עמ' 56–80. בויריין הביא אמנם את הסיפור בנוסחו שבנדורים, אך התייחס גם אל חלק מן הסיפורים שבכתובות, כולל אלה שנמצאים לאחר סיפור ר' עקיבא ואשתו. מסקנתו היא כי הסיפור הנדון כאן אכן בא 'לכונן פתרון מעשי של פשרה לדילמה התבריתית הזו', אך 'יצרה, בנוסף לכך, התנגדות חריפה (ולעיתים קרובות, מובלעת) למנהג שנוסד על ידי אותו סיפור'. וכך בסופו של דבר 'מה שחשוב כאן הוא כישלוננו של הטקסט ביצירת פתרון טוטלי, לא הצלחתו בכך'. ראו במאמרו (לעיל הערה 3), עמ' 90.

34 אם אכן כך הוא, הרי ייתכן גם כי שמה של הבת היה רחל.

35 ד' נוי, 'שמות נשים כשמות חיות', מחניים, צח (תשכ"ח), עמ' 150–159.

לקשור אותה עם בן זוגה עקיבא אל סיפור יעקב ורחל, המשמש דגם-על לסיפורנו.³⁶ סוגר את הסוגיה הסיפור על רבא ובנו, סיפור שסופו האלים נשאר פתוח. האישה על פי הסיפור, ללא כל קשר לאישיותה החד-פעמית, לכישרונותיה ולשאיפותיה, נשארת בצד, דמות שולית לגמרי, שכל תפקידה לשמש קרש קפיצה לגיבור כדי שיוכל לממש את הפוטנציאל ה'גיבורי' שלו. העמדתה זו מעידה לדעתי כיצד תפסו מעצבי הדמות את האישה ואת מעמדה.

ואם אותה משכה שמועה?

אשר לאפשרות שגם בנשים תתעורר תשוקה ללמוד תורה, יש בסיפור הבא לשפוך אור נוסף על הסוגיה הנדונה כאן:

ר' ישמעאל שנה 'גדול השלום ששם הגדול שנכתב בקדושה אמר הקדוש יימחה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו'. ר' מאיר היה יושב ודורש בלילות השבת. היתה שם אשה אחת יושבת ושומעת אותו. התארכה דרשתו, המתינה עד שסיים מה שדרש, הלכה לביתה, מצאה שהנר כבה. אמר לה בעלה: איפה היית. אמרה לו: אני ישבתי ושמעתי דרשה. אמר לה: בין כך וכך לא תיכנסי יותר הנה עד שאת הולכת ויורקת בפניו של הדרשן. ישבו כך שבת ראשונה, שבת שנייה ושלישית.³⁷ אמרו לה שכנותיה: כיון שאתם צהובים זה לזה ניקח אותך איתנו אל הדרשן. כאשר ראה אותן ר' מאיר צפה ברוח הקודש. אמר להן: האם יש ביניכן אשה שיודעת ללחוש על העין. אמרו לה השכנות: עכשיו לכי וירקי בפניו ותהיי מותרת לבעלך. כאשר ישבה לפניו התרחקה ממנו. אמרה לו: אינני יודעת ללחוש על העין. אמר לה: רוקי בפני שבע פעמים ואני ארפא. ירקה בפניו שבע פעמים. אמר לה: לכי אמרי לבעלך אתה אמרת פעם ואני ירקתי שבע פעמים. אמרו לו תלמידיו: כך מבזים את התורה? לא היה מוטב שתאמר לאחד מאיתנו ללחוש לך. אמר להם: לא דיו למאיר להיות שווה לקונו? שהרי שנה ר' ישמעאל 'גדול שלום ששם הנכתב בקדושה אמר הקדוש יימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו'.³⁸

36 ראו במאמרו של בווארין (לעיל הערה 3); וכן ביצירות ספרות מן העת החדשה, למשל: ש' רוזנברג, רבי עקיבא, תל אביב תשי"ד, עמ' 31.

37 לדעת חזן-רוקם יש כאן השתקפות של ההלכה בדבר משך הזמן האפשרי לניתוק כזה ללא הכרזה על האישה כמורדת, ראו: G. Hazan-Rokem, *Tales of Neighborhood: Jewish Narrative Dia-* *logues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, p. 70. נראה לי כי יש כאן גם מן הסממן של הספרות העממית, הבא לידי ביטוי בשימוש במספר הטיפולוגי שלוש.

38 ויקרא רבה ט, ט (מהדורת מרגליות, עמ' קצא-קצג); נוסח אחר מצוי בירושלמי, סוטה א, ד (טז)

לא ידוע מה קרה בין בני הזוג לאחר אפיזודה זו, שהתרחשה בבית הכנסת. ולמען האמת, אינני בטוחה שהאישה הייתה שלמה עם פעולות הפיוס שעליהן טרחו השכנות ור' מאיר. יתר על כן, מן הדברים הראשונים שאומרות לה השכנות, משנודע להן מצבה של האישה, עולה כי יש במצב זה גם צד חיובי: בעלה משחרר אותה למעשה מחובותיה כלפיו, עד שתעשה מה שהורה לה לעשות, ובכך מאפשר לה לשהות יותר בבית הכנסת, אף אם לא התכוון לכך. הוא מגרש אותה בכוח אל הדרשן, ויש כאן מעין 'ברשות' ללכת ולשמוע דברי תורה. הוא עצמו מצווה עליה קשר אינטימי ביותר עם הדרשן, אף שעד כה היה מרחק ביניהם, מרחק גדול אפילו מזה שבין מורה לתלמיד.

גם מהתנהגותה של האישה באפיזודה השנייה שבבית הכנסת עולה אפשרות של פרשנות כזאת. שאם לא כן לא ברור מדוע האישה מהססת למלא את משאלתו של ר' מאיר, גם לאחר הפצרותיהן של השכנות. על פי הבנתי, אם תמלא אחר מצוות בעלה ופעולתו של ר' מאיר, בעצם תשיג בעת ובעונה אחת דבר והיפוכו: אמנם קשר אינטימי עם הדרשן, שאליה היא נמשכת, אך בעקבות זאת שוב תהיה מותרת לבעלה, כלומר יהיה עליה לחזור אל הקוטב של הבית ולהתרחק מזה של בית המדרש/בית הכנסת.

מעניינת גם התנהגותן של השכנות. בשיחתן הראשונה עם האישה הן מושכות אותה אל קוטב הלימוד. בשיחה השנייה הן מושכות אותה אל הקוטב של חיי המשפחה. בניסוח אחר ניתן לומר כי יש כאן תנודות בין תרבות לטבע, על כל המשתמע מכך. האם הן מתאימות את עצמן לסיטואציות מתחלפות? שמה גם הן מתנדדות בין הקוטב האחד לאחר? האם לא היו רוצות גם הן בסתר לבן להשתחרר מן המסגרת של הבית=הבעל וללכת אל הבית=הלימוד? חזן-רוקם הציעה לראות בדמותן שבסיפור מקבילה לתפקיד שממלאת המקלה בדרמה היוונית.³⁹ הן מתדדות את הניסיון של חיי היומיום בהציען פתרון יצירתי נקודתי לבעיה שנוצרה. כך ניתן להסביר גם את השינוי שחל בהצעותיהן, מחד גיסא זו המושכת לכיוון של הלימוד, ומאידך גיסא זו הבאה להשלים בין בני הזוג ולהחזיר את המצב ביניהם לקדמותו. וזאת אף שמצב התחלתי זה היה בעצם הגורם לעימות שבסיפור, עימות שהיה כה חריף עד שהצריך התערבות של רוח הקודש. על פי התערבות זו, הנעשה בבית חשוב מלימוד תורה כשמדובר בנשים. אמנם אין הסיפור מתאר את ההתרחש בין בני הזוג לאחר דברי ר' מאיר, אך ניתן להבין כי האישה נכנעת לגורלה וחוזרת אל נקודת המוצא הלא נוחה עבורה.

³⁹ ע"ד. על סיפור זה ראו בספרו של בויארין (לעיל הערה 3), באנגלית, עמ' 187-191; בעברית (לעיל הערה 3), עמ' 187-190; ג' חזן-רוקם, 'החוט המשולש' – על מיניות, זוגיות ונשיות ביצירת חז"ל, תיאוריה וביקורת, 7 (חורף תשנ"ה), עמ' 255-264 – אני מביאה כאן את תרגומה של חזן-רוקם לסיפור שם, עמ' 261; חזן-רוקם דנה בסיפור בהרחבה בספרה (שם), עמ' 55-85.

39 חזן-רוקם (לעיל הערה 37), עמ' 72.

'יודע צדיק'

בסיפורה של אשת ר' עקיבא מצטטת האישה מספר משלי, 'יודע צדיק נפש בהמתו', בעברית, כלשונו של ספר משלי בכללו. למעשה מצוטטת בסיפור רק מחציתו הראשונה של הפסוק. הפסוק בשלמותו הוא: 'יודע צדיק נפש בהמתו ורחמי רשעים אכזרי' (מש' יב 10).⁴⁰ הקשרו של פסוק זה אל הפסוקים שלפניו ואל אלה שאחריו אינו הדוק, כפי שעולה גם ממבנה הפרק כולו, שהוא אוסף של אמרות חכמה מתחומים שונים, שהקשר ביניהן רופף ביותר. הפסוק המצוטט עוסק ביחסו של אדם אל בעלי חיים, יחס המעיד על האדם עצמו. קראופורד טוי הסביר את הפסוק כעוסק בקשר שבין אדם לבעלי חיים מבויתים שתחת השגחתו. הצדיק דואג לנוחות חייה של בהמתו כאילו הייתה אדם, בעוד הרשע מתאכזר אל בעלי חיים ואנשים. אפשר להסיק מפתגם זה כי יחסו של אדם אל בעלי חיים מצביע על אופיו.⁴¹ המציאות המוכרת לנו אינה מאשרת בהכרח קביעה זו, אך התפיסה העממית, כמסתבר, רואה את הפתגם כמבטא אמת, ומניחה כי 'היכולת לטעון לאמיתות הנאמרות בשם סמכות הכלל מקנה לפתגם את כוחו, המשמש לעיצובם של יחסי הכוחות במציאות'. הפתגמים נתפסים אפוא כבעלי כוח בעליל.⁴² באופן כזה משמש הפתגם אמצעי רטורי המרומם את מעמדו של המשתמש בו על אלה העומדים מולו.⁴³

בחנינה של המושגים שבפתגם מאפשרת להבחין בו ברובדי משמעות נוספים. הפועל 'ידע' שבצלע הראשונה של הפתגם מציין בלשון המקראית לא פעם קרבה גופנית ויחסי מין בין בני זוג, כגון בסיפור אדם ואשתו שבבר' ד 1. השורש רח"מ שבצלע השנייה משמש לרחמים במובן המקובל של יחסי אדם לאדם, אך גם לציון רחמה של אישה, ושתי המשמעויות יכולות לעלות באותה מילה, כגון: 'על רדפו בחרב אָחיו וּשְׁחַת רחמיו' (עמ' א 11). יש לזכור בהקשר זה שעל פי התפיסה בימי קדם ממוקמים רגשות באברי הגוף. 'רחמי' מציין גם קרביים, כפי שמפרש טוי. וכך מתאפיין הרשע כאכזרי ביסודו. כאשר שני מושגים אלה, 'ידע' ו'רחם', מוצבים באותו מיקום תחבירי בשני אברי התקבולת, בפתגם שכל כולו שבע מילים, קשה לראות ביחסי הצדיק והרשע אל בעל החיים עניין חקלאי בלבד. הפתגם מצייר תמונה, וכל מי שמכיר את סיפורי המקרא אינו יכול שלא להעלות בזיכרונו את משל כבשת הרש בשמ"ב יב, המתאר יחסים אינטימיים בין הרש לכבשתו ואת הרשע ההורס אותם. וכאשר כל זה משובץ בסיפור המספר על רועה –

40 חלקו השני של הפסוק בעייתי מבחינה לשונית; אני מודה לפרופ' אבי הורביץ על הערותיו בעניין זה.

41 C. H. Toy, *Proverbs* (ICC), Edinburgh 1948, pp. 247–248

42 ת' אלכסנדר וג' חזן-רוקם, 'יסודות של מקום בפתגמים של יהודי תורכיה: העולם והבית', פעמים, 4 (סתיו תש"ן), עמ' 112.

43 פ' סאיטל, 'פתגמים: שימוש חברתי במטאפורה', הספרות, 20 (1971), עמ' 116–126.

רובדי משמעות אלה מתבקשים מאליהם. וכך הופכת התמונה שבפתגם מטפורה לגיבורי הסיפור. אלא שבסיפור זה כלל לא ברור אם אכן הגיבור-הרועה יודע, תרתי משמע, את אשתו. פרנקל הסביר את משמעות הפתגם כאן כך: 'יש שתי נפשות, אשר, על אף המרחק הכלכלי, הגיאוגרפי והזמני, מרגישות כנפש אחת. היא מבטאת את הניגוד בינה לבינו בעזרת הביטויים "צדיק" ו"בהמתו", אבל היא יודעת שעל אף ההבדל החיצוני הגדול הוא יודע את נפשה. בביטחון זה, שהיא יודעת שהוא יודע, טמונה אותה אחדות רוחנית-רגשית ככפגישת-לא-פגישה שלפני שתיים עשרה שנה'.⁴⁴ פרשנות זו עולה בקנה אחד עם תפיסת הסיפור כסיפור אופטימי, תפיסה שעל פיה לא היה שום רגע של משבר בחיי בני הזוג.⁴⁵ אולם כאמור אינני בטוחה כי אכן זו הפרשנות היחידה האפשרית. הרי ברור כי במשך 24 שנים לא היה בין השניים כל מגע פיזי, והשאלה העולה בשלב זה של הסיפור היא אם ניתן יהיה לאחות נתק כה ממושך, ואם אותו רועה שמעמדו השתנה מן הקצה אל הקצה גם יתקרב וידע את אשתו במלוא מובנו של המושג. נראה לי כי הפירוש טמון בפסוק עצמו. האישה שבסיפור מצטטת כאמור רק את חלקו הראשון של הפסוק. אלא שכל שומע או קורא משכיל יודע את המשך. האם אין כאן רמיזה לחלק השני דווקא, זה המושמט? הרי פתגם הבנוי בתקבולת מזמין ליצור אנלוגיה בין חלקיו. אמירת החלק הראשון בלבד יכולה להתפרש בבחינת 'ודי לחכימא'. באופן כזה בא כאן לידי ביטוי החשש של האישה אפילו להעלות על דל שפתייה את האפשרות הנוראה, המקבילה את מושא הפתגם לחלקו השני. ומנקודת המבט של מרכיבי הפתגם בא כאן לידי ביטוי עניין ה'אמת' שבפתגם,⁴⁶ כך שהגיבורה יכולה לרמוז באמצעותו לעניין אחד, בעוד הנמענות שבסיפור יכולות להבינו במשמעות אחרת. נקודת המוצא שלי היא כי מספר הסיפור, אשר שיבץ את הפסוק כאן, מן הסתם הכיר גם את חלקו השני, וכך במודע או שלא במודע קשר גם חלק זה לכאן, העשיר בכך את עולמה הפנימי של הדמות, והוסיף למורכבותו של הסיפור.⁴⁷

44 הפגישה שבה, על פי פרנקל, נתנה האישה לבעלה 'רשות' נוספת. פרנקל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 368.

45 פרנקל, עיונים (לעיל הערה 3), עמ' 111-115; הנ"ל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 365-367.

46 פרנקל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 365-378.

47 אני מתייחסת אל שני חלקי הפסוק, אף שרק חלקו הראשון מצוטט כאן (וכך מצוטט הפסוק גם במקבילה שבבבלי, נדרים נ"א). ראשית משום שמתקבל על הדעת שהמספר אשר שיבץ את הפסוק כאן הכיר גם את חלקו השני, וכך במודע או שלא במודע נקשר גם חלק זה לכאן. ושנית, מקורות אחרים – חלקם מאוחרים יותר – המביאים את הפסוק מתייחסים אל שני חלקיו. כך למשל בוויקרא רבה כז, יא (מהדורת מרגליות עמ' תרמד-תרמה) מקבילים את הקב"ה לצדיק שבפסוק ואת סנחריב ואת המן לרשעים. שני חלקי הפסוק נזכרים גם באגדת בראשית ד (ילינק, בית המדרש, ד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 7); פסיקתא דרב כהנא ט, יא (מהדורת מנדלבוים, עמ' 158); סדר אליהו רבה יט (מהדורת איש שלום, עמ' 111); מדרש תנחומא, נח, י (מהדורת בובר, עמ' יח); במדרש תנאים לדב' טו 9 (מהדורת הופמן, עמ' 83) אמנם אין מובא חלקו הראשון של הפסוק בלשונו, אך מדובר בצדיק, ולאחר מכן חלקו השני של הפסוק.

אשר לסיטואציה המתוארת בסיפור כרקע לשימוש בפתגם, הגיבורה בהיותה אישה שייכת לקבוצת השכנות, ובה בעת עומדת מולן בודדה, אך הפתגם שבפיה משנה את מעמדה. מן הסתם מצבה הכלכלי והחברתי קשה משלהן, בהיותה בודדה, אך באמצעות הפתגם היא מעמידה דורות של חכמה, המשמשים לה גב שיחזק אותה.

לאחר מכן מופיעה אמירה בניסוח של פתגם, הפעם מפי הגבר, הגיבור הנוסף של הסיפור, 'שלי ושלכם שלה הוא', אף זאת בעברית. משפט נוסף בעברית מושם בפי האב, 'אפילו פרק אחד ואפילו הלכה אחת'. סיפורה של הבת כולל גם הוא פתגם, 'רחלא בתר רחלא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא', פתגם שלשונו ארמית. לפניו מצויה האמירה החוזרת לפני רבים מפתגמי חז"ל ורבות מאמירותיהם – 'היינו דאמרי אינשי'.⁴⁸ שינויי הלשון יכולים להעיד על התקופה, על המקום ועל הקהלים שבקרבתם התגבשו פתגמים אלה. מכל מקום נראה לי כי הימצאותם של שלושה פתגמים בשני הסיפורים הללו, הסמוכים זה לזה, אינה מקרית. וכשם שעריכתה של הסוגיה כולה נראית לי מגמתית, כך גם שיבוץ של הפתגמים הללו.

הסיפור במקור שבבבלי כתוב ארמית, כך ששילוב הפסוק ממשלי בולט בו שבעתיים – גם בגלל השימוש בעברית וגם בגלל סגנונו הפתגמי. הסגנון הפתגמי מבליט גם את אמירתו־תשובתו של ר' עקיבא לתלמידיו – 'שלי ושלכם שלה הוא' – וכן את אמירתו של האב. חריגותם של משפטים אלה בולטת גם בהשוואה לאמירות האחרות שבסיפור, שהן רבות מאוד יחסית לסיפורים האחרים שבסוגיה זו. אשר ל'רחלא בתר רחלא אזלא', הכתוב ארמית, הרי נאמר במפורש כי זהו מה שאומרים אנשים, 'היינו דאמרי אינשי' – סימן לפתגם.

הפתגם שבסיפור ר' עקיבא ואשתו והאמירה הפתגמית של ר' עקיבא לתלמידיו הם תשובות של אדם יחיד העומדות כנגד אמירה או התנהגות של קבוצה. ואף על פי כן הם יכולים להתפרש כמעין דו־שיח בין שני גיבורי הסיפור. כאשר האישה עונה לשכנותיה בפתגם, היא בעצם מכוונת את דבריה לאישה, אף שהיא יודעת כי אין הוא שומע אותם. המספר מציג את האישה בראשית הסיפור כדמות היחידה שהכירה ברועה הבור ועם הארץ את הגדול בתורה והמנהיג בכוח, וכמי שהבחינה באישיותו המיוחדת. היא הייתה מוכנה לוותר על חיי הנוחות שהעניק לה בית אביה ולחיות בעוני מחפיר, ובלבד שתהיה שותפה לחייו של האיש שתלתה בו תקוות רבות. אמנם אין בסיפור שלפנינו פירוט של מצבו הכלכלי של האב, אך מסומו של הסיפור אפשר ללמוד כי היה בעל מעמד כלכלי גבוה.⁴⁹ אין כל אזכור של בני משפחה אחרים, לא של אם ולא של אחים או אחיות, כך שכל קורא יכול להשלים את הפערים הללו כמיטב דמיונו. אפשר שהמספר הציג את האב ובתו בצורה

48 אצל הימאן, אוצר דברי חכמים ופתגמיהם, תל אביב תרצ"ד, עמ' 92–98, רשומים כ־170 פתגמים שבראשם אמירה זו, ועוד רבים שבהם מובאת האמירה בניסוחים קרובים.

49 במקורות אחרים, כגון בבלי, גטין נו ע"א ואיכה רבה א, ג (מהדורת בובר, עמ' לג), נודע כאחד מגדולי העשירים שבירושלים. כך שהמהפך בחיי האישה היה בוודאי גדול ביותר.

שהציגם, כדי ליצור מצד אחד את הרושם כי הבת הזו היא היורשת היחידה של כל עושרו של האב, ובכך להעצים את נכונותה להקריב כל זאת למען אהבתה ולמען מטרחה – הפיכתו של הרועה הבור והעני המרוד לגדול בישראל, ומצד אחר להעמיד את התנגדותו של האב לנישואי בתו עם בור חסר כול כהתנגדות לאבדן הדבר החשוב לו מכול – עתידה של בתו, כפי שהוא מבין זאת.

ציפיותיה של האישה עד לשלב זה של התפתחות הסיפור אכן נתממשו, הרועה הבור התגלה כחכם וכגדול בתורה. אך האם נשאר צנוע ומעולה? כדי לבחון זאת היא מוכנה עתה להעמיד במבחן גם את האופן שבו ישפוט אותה עצמה. אם הוא צדיק – הוא יודע נפש בהמתו, ואין זה משנה כיצד היא נראית כלפי חוץ. ואם הוא יודע נפש בהמתו, ואין זה משנה כיצד היא נראית כלפי חוץ, הוא אכן צדיק, והנחתה המוקדמת באשר לאישיותו הייתה נכונה. הצגת האישה כמי שיודעת להשתמש בפתגם השאוב מן הקודקס החכמתי ולא ממה ששמעה כדאמרי אינשי, מגדילה את הפער שבין מעמדה במציאות לבין המעמד שיכלה להגיע אליו לולא הדרתן של נשים מפעילות ציבורית. יתר על כן, האישה מדברת בפתגם אל שכנותיה, ומן הסתם מצפה מהן להבין את דבריה, וזאת אף שספר משלי לא היה בין חומרי הלימוד שלמדו נשים באותה עת ובאותו מקום, ואינני בטוחה שרבים מן הגברים למדו ספר זה באותם ימים.⁵⁰

העובדה שאפשר להעמיד את הפתגם כמשפט תנאי, מאפיין חשוב של הפתגם,⁵¹ מאפשרת ליצור את המבחן שהאישה מעמידה בו את בן זוגה, אך לא פחות מכך – ואולי אף יותר מכך – את עצמה. שהרי אם טעתה באבחנתה, כמו ידיה הרסה את חייה, ובמובלע גם את חיי אביה. ועקיבא? הוא זכה, במקרה ה'גרוע' ביותר, ל-24 שנים נפלאות. תכונת אי המוגדרות של הפתגם מאפשרת ליישם אותו בהקשרים משתנים,⁵² וכך יכול הוא 'לנדוד' מקובץ חכמתי מאורגן וקדום אל שיחת נשים לאחר חורבן בית שני, ובמילים אחרות, מן התנ"ך אל אגדה תלמודית, על כל המשתמע מכך. אין לנו כל אפשרות לשחזר את הזמן, את המקום או את הנסיבות שבהם נוצר הפתגם. מסיבות שאינן מבוררות בידינו – אם מפני שנפוץ בשימוש ואם מסיבות אחרות – מצאו לנכון לכלול אותו בקובץ מכובד, שאכן נשמר לדורי דורות. עם זאת שילובו של פתגם בתוך קובץ כזה מנתק אותו מהקשריו, והרי אחד ממאפייניו המובהקים של הפתגם הוא השימוש החוזר בו בהקשרים מגוונים.⁵³ בשלב מאוחר יותר נטל מספר הסיפור שלפנינו פתגם זה ושייך אותו בסיפורו. בכך הפיח

50 ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 171-190; וכן: אילן (לעיל הערה 3), עמ' 166-171.

51 חזן-ירוקם (לעיל הערה 6), עמ' 19.

52 שם.

53 שם, עמ' 15; אלכסנדר-פריזר (לעיל הערה 6), עמ' 141 והערה 59 שם.

בפתגם חיים חדשים, ואפשר שגם גאל אותו מגורלם של פתגמים מקובצים אחרים, אשר כל קיומם בכך שהם רשומים בקובץ כלשהו.

אגדות ומדרשים מרבים בשימוש בפסוקים. דוגמה לשימוש בפסוקים ממשלי דווקא, המושמים בפי נשים, ובהן אישה מבנות דורה של אשת ר' עקיבא, יש במסכת שמחות. מסופר שם על ברוריה (או על אחותה?) כי הגיבה על גורלו של אחיה, שליטטים הרגוהו והתעללו בגוייתו, בציטוט ממשלי:

מעשה בבנו של רבי חנינא בן תרדיון שיצא לתרבות רעה ותפסוהו ליסטין והרגוהו. נמצא תפוח לאחר ג' ימים. נתנוהו בכבודו של אביו ושל אמו [אביו] קרא עליו הפסוק (משלי ה) ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך ואמרת איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי ולא שמעתי בקול מורי ולמלמדי לא הטיתי אזני כמעט הייתי בכל רע בתוך קהל ועדה גמר וחזר לראש המקרא ואמו קראת עליו הפסוק הזה (שם יז) כעס לאביו בן כסיל [וממר] ליולדתו אחותו קראת עליו מקרא זה (שם כ) ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ.⁵⁴

סיפור זה משופע בציטוטים ממשלי, המהווים כמעט שני שלישים מן הסיפור כולו. פרט לאקספוזיציה כל הדברים הנאמרים בפי הדמויות בסיפור הם בעצם אותן אמירות ממשלי. המשפחה המצוטטת כאן היא בוודאי אחת המשפחות המשכילות ביותר בישראל, וברוריה ידועה בבקיאותה ובחריפותה. עם זאת השימוש הבולט כל כך בפסוקים מספר משלי אינו בהכרח שיקוף של מציאות אותו אירוע, אלא שיבוץ של מספר עורך. כן יש לשים לב ששתיים מתוך שלוש הדמויות המדברות בפתגמים הן נשים.

גם בסיפור ר' עקיבא ואשתו מתנהל דו־שיח מלאכותי, מעשה ידי המספר העורך – בפגישה לא־פגישה שבה שולחת האישה את אישה ל־12 שנים נוספות של לימוד וניתוק ממנה. גם כאן מופנים הדברים אל נמען שנוכח ואיננו נוכח בעת ובעונה אחת. אמנם ר' עקיבא שומע את דברי אשתו הנאמרים לאותו טרדן, אך היא אינה יודעת זאת, ואינה שומעת את דבריו שלו. מכל מקום דבריה מצביעים על אופייה הנחוש והמרדני, ועל עקשנותה ללכת בדרך שבחרה לעצמה, גם אם היא מביאה עליה סבל רב. מן הדברים שאומר ר' עקיבא לתלמידיו עולה כי הוא מבין את דבריה כפשוטם, לעניין הרשות הניתנת לו לחזור אל בית המדרש. אלא שכל הסיטואציה הזו מצריכה בירור נוסף. שכן ייתכן גם כי האישה אמרה מה שאמרה כתגובה אימפולסיווית על דברי אותו קנטרן, בלא לדעת את ההשלכות המעשיות של אמירה זו.

אין המספר מציין את מקום התרחשותה של סצנה זו, אך הדעת נותנת כי התרחשה בביתה של האישה. מכל מקום המשתתפים מצויים מן הסתם בתוך בית ולא במקום פתוח,

54 מסכת שמחות יב, יג. הסיפור מופיע בשינויים גם באיכה רבה ג, טז (מהדורת בובר, עמ' 128).

שאם לא כן, קשה לקבל התרחשות שכזו, גם בסיפור. ממילא סיטואציה ממין זה קשה שתתקבל על הדעת כסיטואציה מציאותית, שכן קשה להניח כי ר' עקיבא עשוי היה להגיע למקום מגורי אשתו (בני ברק?) ומגוריו שלו משכבר הימים, ובלוויית מספר עצום של תלמידים מלווים, בלא שהייתה לכך תהודה רבה בעיר, ובלא שהגיעה השמועה גם אל אשתו, או לפחות אל השכנות, הממלאות בהמשך הסיפור תפקיד של מי שיודעות את החדשות המגיעות העירה. כמו כן אין זה נראה סביר כי מספר כה גדול של אנשים הגיע אל הבית עד שיכלו לשמוע את הנאמר בתוכו, בלא שהיושבים בבית שמעו את ההמולה שגם השקטים שבבני אדם מקימים בעצם התקרבותם ונוכחותם במקום. וכן האם הוא יכול היה לשמוע את דבריה, והיא לא יכלה לשמוע את דבריו? תמהנני. ונניח כי לא התרחשה סצנה זו בתוך בית, אלא במקום פתוח, בוודאי אין היא מתקבלת על הדעת.

אם נפרש שהפגישה בין האישה לבין השכנות התרחשה מחוץ לבית, נמצא כי כל הפתגמים שבסיפור מרוכזים במקום שבו מתרכזות כל הדמויות המשמעותיות שבסיפור: האישה והגבר, שהכינוי 'זוג צעיר' כבר אינו מתאים להם – הן משום שזוגיותם אינה ברורה והן משום שבוודאי כבר אינם צעירים – והאב, ההופך במקום זה ממכשול בפני בני הזוג לתומך בהם. אבל האם אין כאן מבחינתו 'שיבה מאחרת'? הרי אילו היה תומך בהם מלכתחילה, היה נמנע מכולם סבל כה רב. עכשיו, כשהגיבור כבש את מעמדו, האם צריך הוא את עזרת האב העשיר? ואולי עכשיו האב דואג פתאום לבתו ולעצמו, שמא אותו גדול בתורה, במעמד ובעושר, כבר לא ירצה באותה אישה זקנה וענייה? לכאורה כל הבעיות שעלו על פני השטח במהלך הסיפור באות לכלל פתרון והמשפחה מתאחדת. אך נראה לי כי השימוש הדחוס כל כך בפתגמים בא לכסות על בעיות שדווקא מתחילות לעלות, אם כי אינן נאמרות במפורש. כדי לגלותן יש לבחון את השימוש בפתגמים ואת הסוגיה כולה.

וכאמור בחלק זה של הסיפור יש גם התבטאויות שאינן מוגדרות פתגמים, אך יש בהן שינוי מבחינה לשונית, שכן המספר שם בפי הדוברים דיבור בעברית ולא בארמית. ה'דוֹשִׁיחַ' שבין ר' עקיבא לאישה מעניין גם מפני שהאישה שרויה בבית, בעוד הגבר נמצא בחוץ. על פי ההגדרה של הניגוד תרבות-טבע, הבית הוא סימן לתרבות, והחוץ – לטבע. האישה מוגדרת על פי ניגוד זה כשייכת לטבע, והגבר – לתרבות. כאן התהפכו הדברים, אף שהגבר מתואר בעת ובעונה אחת גם כנציג מובהק של תרבות. היפוך זה ניכר גם בהעמדתה של דמות האישה על ידיעותיה ויכולותיה, למרות ההשוואה שהיא משווה עצמה, באמצעות הפתגם החכמתי, לבהמה דווקא. גם הגבול שבין הבית לבין החוץ אינו בלתי חדיר. אפשר לעמוד בחוץ, לשמוע את המתרחש בבית, ולפעול בהתאם לכך. הבית גם אינו מחסה מפני מטרידים כגון אותו זקן או השכנות, שמעמדן בסיפור אינו חד־משמעי.⁵⁵ באשר לשכנות, לא ברור אם הן מופיעות כתומכות באישה, ומייעצות לה

55 אין זה ברור אם נכנסו השכנות אל תוך ביתה של האישה, או שנפגשו במקום אחר. אפשר להבין את

כיצד עליה לנהוג, על פי תפיסתן, על מנת להיחלץ ממעמדה, או שמא מעמדן בסיפור דומה לזה של הזקן, הבא מבחינתו להטריד, ומבחינת התגלגלות העלילה הסיפורית – להעמיד את הגיבורים במבחן, ולקדם את העלילה לכיוון מסוים. אי הבהירות ופריצת גבולות ניכרות במישורים נוספים בסיפור. לכאורה מתואר כאן זוג מן השמים, ויעידו על כך הפרשנויות השונות. אך למעשה יש בין בני הזוג קרע, ולא ברור אם אפשר לאחותו או אם אפשר לפצות עליו. בסצנה של האישה והשכנות, האישה (=טבע?) עונה בפתגם חכמתי מובהק לשכנותיה, ואף בציפייה שהן תוכלנה להבינו יש משום פריצת גבולות. נוסף על כך פורצות השכנות אל הטריטוריה של האישה, בכך שהן מתערבות בפרטיותה, וזאת בנקודה המשמעותית והכואבת ביותר עבורה. וכאמור לא ברור אם הן אומרות את דבריהן מתוך דאגה לה, או שמא גם הן בצד המקנטר והמעמיד בניסיון נוסף. ההיפוך במעמדה של דוברת הפתגם במהלך סיטואציית ההיגוד שבסיפור מחזיר לסיפור יסוד קרנבלי. כך גם שטוש הגבולות הפיזיים, הכלכליים, המעמדיים והתרבותיים המתרחש בסיפור, וכן הצגת מושא הפתגם כרועה, כלומר במעמדו הנחות הראשוני, בשעה שהוא כבר מנהיג וגדול גם במובן הכלכלי, ויש לזכור בהקשר זה את הדימוי של מנהיג במסורת המקראית כרועה. כן יש להוסיף את המשמעויות של 'ידע' ו'רחם', כמתייחסות אל חלקו העליון של הגוף ואל חלקו התחתון בעת ובעונה אחת. אפשר לצרף לכאן גם את אמירתן של השכנות 'שאלו כלים והתכסי', שיש בה מן ההתחפשות, מוטיב ידוע בקרנבל. היסוד הקרנבלי מערער על הסדר התברתי הקיים ותורם להבנה נוספת של הסיפור.⁵⁶

'רחילא בת רחילא אזלא'

הסיפור על ר' עקיבא ואשתו בא להציב דגם חינוכי לבנות ישראל, והראיה לכך מצויה בהמשך הסוגיה. בסיפור השביעי מסופר על בתו של ר' עקיבא, שנהגה בבן עזאי כפי שנהגה אמה באביה. הסיפור עצמו קצר מאוד, ויותר ממחציתו מנוסחת כפתגם, המיושם במקרה ספציפי, כולל האמירה 'זהו שאומרים אנשים': 'רחל אחר רחל הולכת, כמעשי האם כך מעשי הבת'. ובלשון המקור: 'רחילא בת רחילא אזלא, כעובדי אמה כך עובדי ברתא'. הפתגם בנוי שתי צלעות, והאנלוגיה בין שתיהן ברורה. בכל אחת מן הצלעות מילה אחת החוזרת פעמיים. בצלע הראשונה המילה החוזרת חוזרת עם זו האחרונה. בצלע

הכתוב 'היתה יוצאת לקראתו' כיוצאת מן הבית ממש, אולי עדיין על הסף, אולי כבר בחוץ, ברשות הרבים, ואפשר גם כי מדובר בביתה של האישה פנימה, בדומה לכניסתה של הדמות המשנית האחרת, הזקן, אל תוך הבית, אף כי לא נאמר הדבר במפורש, והוא מסתבר מתוך הבנת ההתרחשויות. 56 מ' באחטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, תרגמה מ' בוסנגג, תל אביב תשל"ח, עמ' 105-182.

השנייה שתי המילים הנוספות חורזות, אם כי רק בתנועות ולא בעיצורים. המטפורה שבפתגם משתלבת בתמונת הרועה שבסיפור הקודם והולמת את הפתגם ממשלי המשובץ בו. יש כאן תמונה של עדר כבשים ההולכות זו אחר זו. אך האם התמונה אכן חיובית? האם גם בהעברה לתחום האנושי הליכה בתלם שחרש מישוהו אחר היא חיובית? השימוש בלשון הארמית מצביע על תקופת היווצרותו של הפתגם ואולי גם על הרובד החברתי שבו נוצר. עם זאת מהדהד בו פתגם מקראי בעברית.

ביח' טז 44 כתוב: 'הנה כל המשל עליך ימשל לאמר כאמה בתה'. הקשרו של הפסוק בטקסט המקראי מצביע על המשלת האם לבת כדי להראות את השלילה הגמורה שבהן. לפני ה'משל' עצמו יש התייחסות לשימוש שעושה בו הקהל, כך שיש כאן גם מן היסוד ההקשרי, המאפיין את הפתגמים.⁵⁷ הפתגם מובא כאן ככלי שיעמוד לרשותם של כל מי שמבקשים להראות דוגמה שלילית ביותר של כפיות טובה ושל חוסר מוסר. הליכת הבת אחרי האם היא במקרה זה דוגמה למצב שלילי מאין כמותו. אי אפשר להתעלם מן הדוגמה השלילית הזו כאשר קוראים את הסוגיה שבכתובות. מי שכתבו, עיצבו, אספו, חתמו וקראו את הסוגיה, מן הסתם הכירו את הפרק הנדון שביחזקאל, מה עוד שהוא משובץ בחלקו בהגדה של פסח, כך שבוודאי היה מוכר. גם אם בתקופה שבה נערכה הסוגיה הנדונה כאן טרם נכלל פרק זה בהגדה, ניתן להניח שהיה מוכר מאוד, ושעל כן התאפשר שיבוצו בה בסופו של תהליך התגבשותה. האם הרהור סרק הוא לחשוב כי מעצבי הסיפורים אכן ביקשו להכניס לסיפור נימה שלילית זו? ואם כך הדבר, כיצד יש להבין שלילה זאת? האם התנהגותה של הבת נחשבת שלילית משום שנהגה כאמה, ולא כפי שהייתה רוצה לנהוג לולא ההשפעה של האם? ואולי גם התנהגותה של האם מלכתחילה בטעות יסודה?

גם הידוע על בן עזאי ועל הימשכותו אל לימוד התורה עד כדי ויתור על חיי משפחה מקשה לקבל את הסיפור כדיווח פשוט. המסורת הזו על נישואי בן עזאי ובתו של ר' עקיבא סותרת את הנאמר משמו בתוספתא יבמות בעניין רווקותו: 'מה אעשה, חשקה נפשי בתורה, ויתקיים העולם על ידי אחרים',⁵⁸ ועל כן ההיסטוריות של פרט זה במשפחתו של ר' עקיבא מוטלת בספק.

קשה להניח שקוראי הסיפור לא היו מודעים לכך. אני מוצאת חיווק לראייה שלילית של הפתגם בבחינה של פתגמים נוספים הפותחים ב'אמרי אינשי'. מכל הפתגמים הפותחים כך ב'אוצר דברי חכמים ופתגמיהם' מאת אהרן הימאן, 19 עוסקים בנשים, והפתגם שלפנינו הוא אחד מהם.⁵⁹ רק חמישה מתוכם נראים לי מתייחסים אל האישה בצורה חיובית או

57 יש לציין כי 'פתגם' במקרא הוא 'משל', אף שהמושג 'משל' במקרא כולל משמעויות נוספות. ראו: הרן (לעיל הערה 11).

58 תוספתא, יבמות ת, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 26).

59 הימאן (לעיל הערה 48).

ניטרלית. כל האחרים מציגים אותה כחסרת דעה עצמאית וכמהירה להתפתות להתנהגות בלתי מוסרית וקלת דעת. בהקשרו בשרשרת הסיפורים שלפנינו הפתגם מתאר את האישה כיצור כנוע וחסר דעה עצמאית, כפי שהיו רוצים לראותה מי שזונחים את נשותיהם לפרקי זמן שמשכם כמעט כמשך שנות הפיריון של האישה.

במחקרה על פתגמים של יהודי גורגיה בישראל ציינה חזן-רוקם כי המטען ההקשרי של הפתגם ותכונותיו הפואטיות מקנים לו כושר הכללה, ומאפשרים לניידו מהקשר להקשר, מעבר למקרה ספציפי.⁶⁰ על כן השימוש בפתגם לתיאור התנהגותה של הבת מאפשר מבחינה ספרותית את קיצורו הרב של הסיפור, בבחינת מעט המחזיק את המרובה, ומבחינה עניינית הוא מחזק את תפיסתי כי סיפור ר' עקיבא ואשתו בהקשרו זה אכן בא לחנך את בנות ישראל להקריב את עצמן למען יוכל בן זוגן להקדיש עצמו כל כולו ללימודיו.

פתגם נוסף המדבר בגנותה של האישה בקשר לאמה, ושאף בו מדובר בהתנהגות הנזכרת בפרק טז ביחזקאל, נמצא בבבלי, סנהדרין: 'אמרי אינשי, בין קני לאורבני שוילנאי מאי בעי' קלפא דקני שוילנאי מאי בעיה גפתא לאמה', והימאן תרגם ופירש: 'אם תמצא אשה מתייחדת במקום פלוני עם פלוני, ודאי לשם זנות מתייחדת שם, וממי למדה זאת, מאמה'.⁶¹ ועוד נמצא שם: 'אמרי אינשי, מסגני ושליטי הואי, איזון לגברי נגרי'. ובגרסתו של הימאן: 'מה בצע ביחס אבות אם הוא בעצמו שפל ונבוזה, והוא כמו אשת שר וגדול וממשפחה גדולה, ותזנה עם מלחי האניות'.⁶² אמנם אין כאן ראייה של האם דווקא כדגם להתנהגות בלתי נאותה של הבת, אך יש התייחסות אל מוצאה של האישה הנתפסת כדגם להתנהגות בלתי נאותה.

סיכום

נראה לי כי הסיפור שלפנינו בא להצדיק נוהג בבלי של התנתקות תלמידי חכמים מביתם לתקופות ממושכות ביותר – נוהג הסותר את הנאמר במשנה – תוך הבחנה חריפה בין תלמידי חכמים לבין בעלי עיסוקים אחרים, וזאת באמצעות סיפור על חכם ארץ ישראלי, ודווקא מהגדולים שבהם. אני קושרת לתכליתו זו של הסיפור גם את פיתוחו הספרותי ואת סממני הרומנסה שבו, שכן בזכות אלה הוא שובה יותר את הלב וקל יותר לחנך על פיו. גם אם אין הסיפור משקף נוהג קיים ומקובל היסטורית, אינני סבורה כי הוא בא להראות כי הפתרון המוצע איננו מעשי, אלא להפך: לדעתו הוא אכן בא לחנך את האישה

60 חזן-רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 15–40.

61 בבלי, סנהדרין פב ע"ב; הימאן (לעיל הערה 48), עמ' 93.

62 בבלי, סנהדרין קו ע"א; הימאן (שם), עמ' 97.

להקריב את עצמה כדי שהגבר יוכל להקדיש את עצמו ללימוד התורה. נראה לי כי גם המציאות בחברה היהודית לדורותיה מוכיחה זאת.

על פי קריאתי את הסיפור, לפנינו כאן הצגת דגם לחיקוי, דגם של אישה התואם את שאיפותיו של הגבר. גם אם בתוך נפשה אין האישה מוכנה להקריב את חייה כאשת ר' עקיבא, בא הסיפור ובאה החברה המספרת אותו ומבהירים לה שמצפים ממנה לנהוג אחרת מכפי שהייתה נוהגת ללא הלחץ החברתי.

גם מיקומו של הסיפור על ר' עקיבא ואשתו בסוגיה כולה אינו מאפשר לראותו כבעל סיום טוב; אילו כך היה, סביר היה כי ימוקם אחרון בסדרה, בבחינת סוף טוב, ולא כך סדרם של הסיפורים. כל הסיפורים שלפניו אינם מסתיימים בטוב, וכך גם אלו שאחריו. כל אלה מחזקים בי את ההנחה כי הסיפור לא בא לספר על אירוע שאירע בחייו של ר' עקיבא, אין כאן עובדות היסטוריות בבחינת 'אמת ארכאולוגית', במונחו של אחד העם, אלא יש לו תפקיד אחר לגמרי. הסיפור הוא דוגמה נוספת בדיון על עצם האפשרות של עזיבת הבית על כל משמעויותיו למען לימודיו של הגבר, כאשר עולמה של האישה אינו מובא כלל בחשבון, או נבחן על פי קנה מידה גברי לחלוטין. גיבורי הסיפורים בסוגיה כולה פועלים בניגוד להלכה, הם מקיימים נוהג משל עצמם, ומצדיקים את התנהגותם בהיתלותם באילנות גבוהים. עם זאת מן הסיפורים עולים קולות המתנגדים לכך נמרצות, ומצביעים על אסונות הנגרמים מהתנהגות זו. השימוש בפתגמים בסוגיה, ובמיוחד בפתגם שנדון כאן בהרחבה, מעיד על התנגדות זו.