

## קבלת האחר והאחרות

תהליכי הבלטה וטשטוש בסיפורי חז"ל

משה לביא

במאמר זה יוצגו תהליכי הבלטה וטשטוש של קבלת האחר בסיפורי חז"ל. נעניין במספר סיפורים, שבמרכזם דמויות הנמצאות מחוץ לקבוצת השייכות הבסיסית של יוצרי ספרות חז"ל. הדובר בספרות חז"ל הוא בדרך כלל גבר, יהודי, בן חורין, 'מסודר' מבחינה משפחתית, חכם העוסק בתורה, ולעתים אף בהנהגה. דיוני ההלכה מתנהלים בין דמויות שונות מתוך קבוצה זו, וסיפורים רבים עוסקים ביחסים בין תלמידי החכמים לבין עצמם. אולם מרחב ההתרחשות של סיפורי חז"ל יוצא גם מחוץ לבית המדרש, ומופיעות בו דמויות מחוץ לקבוצת השייכות, הנתונות לעתים בעמדה הירארכית נחותה: גוי ביחס ליהודי, אישה ביחס לגבר, עבד ביחס לבן חורין, בור ביחס לחכם, תלמיד ביחס לרב, צאצא ביחס להורה, ואף בעל שררה שאינו מקרב החכמים ביחס למנהיג חכם.<sup>1</sup>

בחלק מסיפורים אלו ניתן להשגיח בקולו של האחר ואף בקולה של האחרות, המיוצגים על-ידי דמויות אלו. סיפורים אלו עוררו תגובות ספרותיות שונות: תגובות אלו מופיעות בגרסאות מאוחרות של אותם הסיפורים, או בהשתלשלות מסורות על גיבוריהם, ואף בסיפורי מחאה, הבנויים כניגוד לסיפורים הקדומים. במאמר זה אציג דוגמאות שונות של תגובות ספרותיות על מספר סיפורים המדגישים את האחר והאחרות.

ברוב הדוגמאות נשגיח בתהליך של טשטוש או מאבק בקבלת האחר. בעוד המסורת הקדומה מקיימת פוטנציאל חתרני המתבטא בהצגה חיובית של האחר, ובביקורת על דמויות חכמים, הרי שבמסורות המאוחרות פוטנציאל חתרני זה מדוכא

\* המאמר נכתב לפני שלוש שנים, ולא הוכנסו בו אלא תיקונים קלים בלבד. אני תקווה לשוב אל המקורות והרעיונות שבו ולעדכןם במסגרת אחרת.

1 דגש על קולותיהם של מרכיבי חברה מגוונים בספרות האגדה ראו: גלית חזן-רוקם, מרקם חיים – על היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב 1996 (להלן: חזן-רוקם, מרקם). גלית חזן-רוקם, 'החוט המשולש' – על מיניות, זוגיות ונשיות ביצירת חז"ל' תיאוריה וביקורת 7, חורף 1995, עמ' 255-264 (להלן: חזן-רוקם, החוט).

או למצער מטושטש ונעדר מהן. בחלק מהמקרים הדבר מאפשר הערכה מחודשת של עצם האחרות, או של סדרי החברה הקיימים.<sup>2</sup>

תהליכי הטושטוש וההבלטה מתקיימים לא רק במערכת היחסים בין גרסאות קדומות של סיפורים ובין מסורות סיפוריות שונות אלא גם ביחסים שבין סוגות שונות בספרות חז"ל: הדיון ההלכתי, הסיפור, דרשת המקרא. התהליכים גם אינם נחלת הקורפוס החז"לי בלבד, והם ניכרים גם ביחסים שבין הקורפוס החז"לי לבין הקורפוס המקראי שקדם לו, וגם ביחסים שבין היצירה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה לבין יצירת חז"ל. כדי להדגים זאת אסטה בדוגמא אחת ובמספר הערות שוליים מן התבנית של השוואה בין גרסאות ומסורות סיפוריות חז"ליות ואפנה הן לחומרים מאוחרים ומוקדמים והן לסוגות אחרות.<sup>3</sup>

בדוגמא הראשונה אטפל ביחס לגוי, ובהשלכותיו על היחס לעבודה זרה. בדוגמא השנייה אטפל ביחס לעבד ולשפחה. השלישית תתמקד באשה המופיעה בבית המדרש ובה גם נצביע על מתאם הפוך בין קבלת האחר לבין הביקורת העצמית של חכמים, והרביעית תעסוק בבית העומדת מול אביה.

### דוגמא א – דמה בן נתינה – מופת של גוי או של גויות?

בסוגיות כיבוד אב ואם בשני התלמודים מופיעים סיפורי מופת, שבמרכזם דמותו של דמה בן נתינה, הגוי האשקלוני. זוהי הזדמנות לבחינת היחס לאחר הגוי, כפי שהוא מתעצב מתוך המתח בין המעשה המוסרי לבין המעשה הדתי. המעשה המוסרי, הנעשה בין אדם לחברו, הוא אוניברסלי, ומוכר ומוערך על-ידי הגוי והיהודי גם יחד.

2 על אף הדינמיקה של השוואת מאוחר למוקדם, מגמת המאמר היא ספרותית ואינה היסטורית. במאמר יודגמו יחסים בין טקסטים, מבלי לנסות להצביע על תהליכים חברתיים ונורמטיביים שמשקפים בתהליכים הספרותיים. הביטויים 'מוקדם' ו'מאוחר' במאמר זה מתייחסים לסוף זמן התהוות היצירות הנדונות, כלומר: הסיפורים המוקדמים לקוחים מיצירות חז"ל שסוף זמן התהוותן מוקדם מסוף זמן יצירתן של היצירות מהן לקוחים הסיפורים המאוחרים שידונו. מסורות אמוראיות יושו למסורות תנאיות, ומסורות מן המדרש המאוחר יושו למסורות אמוראיות. בתוך היצירה האמוראית הפרדתי בין היצירה האמוראית הארץ ישראלית המובהקת (התלמוד הירושלמי, ויקרא רבה, בראשית רבה ופסיקתא דרב כהנא) לבין התלמוד הבבלי והתייחסתי לאחרון כמאוחר יותר. אין ספק שבחירה זו היא פשטנית ביחס לקורפוס החז"לי שתהליך התהוותו מורכב וארוך, אולם היא מאפשרת התמקדות בתכנים. לפיכך, בדרך כלל לא אדון בשאלות פילולוגיות ולא אברר את היחס ההיסטורי בין מסורות שונות, אלא אסתפק במה שלפנינו בתוך אותן מסורות. לפחות במקרה אחד הקשר בין הסיפורים המודגמים הוא פנומנולוגי בלבד.

3 חריגתי מגבולות זמן הקורפוס החז"לי היא ביטוי לכך שקורפוס זה חרג מגבולות זמנו. סיפורי חז"ל נעשו לחומר לימוד וחינוך בתרבות היהודית לדורותיה, ולפיכך היחס לאחר ולאחרות המופיע בהם הוא גורם המעצב את ומתעצב על ידי החברה היהודית בזמנים ובמקומות שונים.

## משה לביא

המעשה הדתי, בין אדם לקונו, הוא פרטיקולרי, אופייני רק ליהודי,<sup>4</sup> ומהווה יסוד להגדרת זהות עצמית תוך שלילת האחר.<sup>5</sup> כיצד משפיעה ההכרה במערכת ערכים משותפת (כיבוד אב ואם) על תפישת האחר המקיים אותה ואחרותו? כלומר: האם ההכרה באיכות מעשיו של הגוי בתחום הבין-אישי, בכיבוד אב ואם, משפיעה על היחס למעשיו בתחום הדתי, על היחס לעבודה הזרה שהוא עובד?<sup>6</sup> נקרא תחילה בתלמוד הבבלי:

[א]

דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב: 'יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך'? (תהילים קלח ד) מאמר פיך לא נאמר אלא אמרי פיך, בשעה שאמר הקב"ה 'אנכי' (שמות כ ב) ולא יהיה לך' (שם), אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר 'כבד את אביך ואת אמך' (שם יא), חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר, מהכא: 'ראש דברך אמת' (תהילים קיט קס), ראש דברך ולא סוף דברך? אלא, מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת.

[ב]

בעו מיניה מרב עולא: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים<sup>7</sup> אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו, פעם אחת בקשו חכמים<sup>8</sup> פרקמטיא בששים ריבוא שטר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.

[ג]

אמר רב יהודה אמר שמואל, שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו, בקשו ממנו חכמים<sup>9</sup> אבנים לאפוד בששים ריבוא שטר, ורב כהנא מתני: בשמונים ריבוא,

4 דברי פתיחה סכמתיים אלו אינם באים לתאר את כל היחסים האפשריים בין המעשה הדתי למעשה המוסרי. גופו של הדיון בדוגמא זו יצביע על חוסר יציבותה של החלוקה הסכמית הזו.

5 את הדיון בהגדרת זהות מתוך שלילת האחר פתח: F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo/London, 1969, pp. 9-26. בדוגמא זו נבחן את היתכנותה של התייחסות חיובית לאחרות של האחר, אפילו במקום שזו מהווה בסיס להגדרת הזהות.

6 דומה שדווקא מצוות כיבוד אב ואם נבחרה להדגמת עניין זה משום שהיא משקפת ערך אוניברסלי (למצער בחברות בהן מבנה המשפחה דומה למקובל בעולם של חז"ל), אולם אינה נכללת במסגרת שבע מצוות בני נח, החלות על כל בני האדם.

7 'גוי' בכתבי היד. כאן ולהלן הובאו הטקסטים כבדפוס. במקום שכ"י מציעים נוסח חלופי משמעותי הדבר צויין.

8 בכ"י וטיקן 111: "בקשו ממנו פרקמטיא".

9 כנ"ל.

## קבלת האחר והאחרות

והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.  
לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.  
נכנסו חכמי ישראל אצלו,  
אמר להם: יודע אני בכם, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנים לי,  
אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

[ד]

וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה – כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה,  
דאר"ח: גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

...

[ה]

כי אתא רב דימי אמר:  
פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי,  
ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו,  
ולא הכלימה.  
(קידושין לא ע"א)<sup>10</sup>

לפנינו שלושה סיפורים על דמה בן נתינה כמופת של כיבוד אב ואם (ב, ג, ה).  
בשלושתם עושה דמה בן נתינה ויתור גדול כדי לא לפגוע בהורה (ב, ג – ויתור על  
ממון כדי לא לפגוע באב, ה – ויתור על כבוד כדי לא לפגוע באם). בשני סיפורים  
מתוארת רק התנהגותו של דמה (ב, ה) ובאחר נמסר גם מידע על שכרו (ג), ואגב כך  
מוצגת גם הגינותו במשא ומתן עם הבריות: הוא אינו מנצל עמדת כוח כלכלית.  
בגוף הסיפורים אין אמירת שבח לדמה בן נתינה. המספר התלמודי מותיר לקורא  
להבין את המובן מאליו מתוכן הדברים ומעצם שיבוצם כתשובה לשאלה 'עד היכן  
כיבוד אב ואם'. שבח נוסף של דמה בן נתינה נלמד מתגובתו לחכמים "אין אני  
מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא" – מעבר להגינות  
הכלכלית, מתגלה כאן הכרה דתית בבורא עולם כנותן שכר ועונש: דמה בן נתינה  
קושר קשר סיבתי בין התנהגותו לבין לידת הפרה האדומה בעדרו, ומבין שמדובר  
בשכר על מעשהו ואינו רוצה אלא את שכרו.<sup>11</sup>

לפני הסיפורים מובאת דרשת עולא רבה (א) ואחרי סיפורי האב מובאת קביעת  
ר' חנינא (ד). לחטיבות אלו השלכה על תפישת היחס לגוי. שתיהן מעדנות את הצגת  
הגוי כמופת חיובי. "ומה מי שמצווה ועושה כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה".  
דברים אלו מציבים את הסיפור בתוך המסגרת של דיון במצוות. הסיפור לא בא  
לשבח את הגוי, אלא להציב את האידיל של כיבוד אב ואם. לקחו מופנה ליהודי:

10 החלוקה לאותיות שלי. סיפור [ד] מובא גם בעבודה זרה כג ע"ב - כד ע"א, אגב השאלה האם  
מותר לקנות אבנים לאפור ופרה אדומה מגוי. משניותו שם ברורה: הסיפור הובא כטענת אגב  
בדין, ובירושלמי הובא בהקשר דומה לזה שבקידושין.

11 כיבוד אב ואם כמצווה המסמלת את שאלת השכר והעונש, ראו: קידושין לט ע"ב.

אם הגוי קיבל שכר גדול, שכרך שלך ישגה מאוד. המימרא הבאה "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" מאפשרת קריאה של המשפט ללא הקשר השכר: איכותו המהותית של מעשהו של היהודי המצווה גדולה מאיכותו המהותית של מעשהו של הגוי שאינו מצווה. בכך מועתק המימד בו נבחן כיבוד האב והאם מן האנושי אל הדתי: סגולתו היא כמעשה מצווה ולא כמעשה אנושי.

אף הדרשה המובאת לפני הסיפור פועלת פעולה דומה על קריאת הסיפור. נעניין תחילה בדרשה כשלעצמה. עיקר טענתה: הדיברות הראשונות עוררו את טענות הגויים, לפיהן האל דורש לכבוד עצמו. משמעו הגויים את הדיבר העוסק בכיבוד אב ואם גרם הדבר להערכה מחודשת גם של הדיברות הראשונות. הדרשה עומדת על הניגוד שבין המעשה הדתי, בין אדם למקום, לבין המעשה האנושי, בין אדם לחברו (שניהם נמצאים בתוך המסגרת הדתית של הדיברות). המעשה הדתי, הדיברות הראשונות, האמונה המונותאיסטית ושלילת העבודה הזרה הנגזרות מהן, מעוררים ביקורת של הגויים. אולם ההכרה בקיומו של המעשה האנושי (כיבוד אב ואם) בתוך המסגרת הדתית גורם לגויים להערכה מחודשת של הציווי הדתי המונותאיסטי. על פי הדגם שהצבתי בתחילת דברי, דרשה זו משקפת העמדה של המעשה המוסרי וההומני כמעשה אוניברסלי, המקובל על כל הבריות, אל מול המעשה הדתי, שהוא פרטיקולרי ויש בו אף צד של העדפת האני על הזולת ('לכבוד עצמו הוא דורש').<sup>12</sup> משמעותם של דברים: לפי דרשת עולא גורם המרכיב השווה בהתנהגותם של גויים ויהודים (כיבוד אב ואם) להערכה מחודשת של המרכיב השונה (המונותאיזם). הגויים למדו להעריך את המונותאיזם בזכות קיומה של מצוות כיבוד אב ואם. כיצד משליכים דברים אלו על קריאת הסיפורים? דרשה זו דוחה (אך גם מעוררת) אפשרות פירוש חתרנית לפיה יש להפעיל את ההגיון של הדרשה עצמה על סיפור דמה בן נתינה: אין לחשוב שמעשה כיבוד אב ואם של גויים משפיע על הערכת מעשיו של הגוי בתחום הדתי, על היחס לעבודה זרה שלו.

ההקשר מעורר קריאה מחודשת בגוף הסיפורים,<sup>13</sup> ובה מתגלה שגם בגוף סיפור ג יש מרכיב המעיד את הערכת הגוי: בין שבחי דמה בן נתינה מנויה גם הכרתו בשכר המצווה. מסתבר שגוי זה גם מאמין במשהו מאמונתם של היהודים. מתחת לשטח רחשה אפשרות מאיימת: המאמין בעבודה זרה הוא גם אדם טוב מבחינה מוסרית. אפשרות זאת נבלמה על-ידי הצבעה על אמונתו הכשרה של גוי זה. ועוד: האספקה

12 טענת 'עושה לעצמו' בויכוחים בין יהודים לגויים מוכרת ממקומות נוספים בספרות חז"ל לדוגמא: עבודה זרה ב ע"ב ומקבילה שבת לג ע"ב.

13 דוגמא נוספת שבה ההקשר מעורר קריאה מחודשת בסיפורים תלמודיים הצגתי במקום אחר, ראו: משה לביא, 'סיפורי שמעון בן שטח וינאי המלך: בחינה חדשה של העשייה לשם שמים', בתוך: דברים – קובץ מאמרים במלאת עשור למרכז יעקב הרצוג, עין צורים, תשנ"ט, 67-77.

## קבלת האחר והאחרות

החומרית שנותן דמה לחכמים מטרתה עבודת ה' בבית המקדש: אבנים לאפוד, פרה אדומה. פרטים אלו מצטרפים לציור דמותו של גוי, המקורב לעולמם הדתי של היהודים. גוי כזה – ואולי רק גוי כזה – יכול להוות מופת התנהגותי. האפשרות שהסיפור בתלמוד הבבלי והקשרו מעדנים את הפוטנציאל החתרני שבהצגת גוי שהוא מופת מתבהרת בעיון במקבילה בתלמוד הירושלמי:

”כיבוד אב ואם”.

ר' אבהו בשם ר' יוחנן. שאלו את ר' אליעזר. עד היכן הוא כיבוד אב ואם. אמר להן. ולי אתם שואלין. לכו ושאלו את דמה בן נתינה.

[דמה בן נתינה] ראש פטר-כולי היה.

פעם אחת הי(ה)ת[אמו] מסטרתו בפני כל בולי של י!

ונפל קורדקון שלה (מ)י(ר)ד[ה]

(והסתירו) [והושיטו] לה שלא תצטער.

אמ' ר' חזקיה. גוי אשקלוני היה וראש פטר-כולי היה.

ואבן שישב עליה אביו לא ישב עליה מימיו.

וכיון שמת אביו עשה אותה יראה שלו.

פעם אחת אבדה ישפה שלבנימן.

אמרו. מאן דאית ליה טבא דכוותה.

אמרו. אית לדמה בן נתינה.

אזלון לגביה ופסק[ו] (לונה) עמיה במאה דינ'.

[סליק] בעי מייתה להו ואשכח אבוה דמיך.

ואית דאמריין. מפתחא דתיבותא הוה {יתיב} <יהיבר> גו אצבעתיה דאבוי.

ואית דמריין. ריגליה [דאבוה] הוות פשיטא על תיבותא.

נחת לגבון אמ' לון. לא יכילית מייתותיה לכון.

אמ'. דילמ' [דו] בעי פריטין [טובין]

אסקוניה למאתים

אסקוניה לאלף.

כיון דאיתעיר אבוה מן שינתייה

סלק ואייתותיה לון.

בעו מייתון ליה בפסיקוליה אחרייא ולא קביל עלוי.

אמ'. מה אנא מוזבין לכון איקרא דאבהתי בפריטין.

איני נהנה מכבוד אבותיי כלום.<sup>14</sup>

14 תרגום: פעם אחת אבדה ישפה של בנימין. אמרו מי יש לו טובה כמותה. אמרו יש לדמה בן נתינה. הלכו אליו ופסקו עמו במאה דינר. עלה רצה לתת להם ומצא את אביו ישן. ויש אומרים מפתח התיבה היה יושב בין אצבעות אביו ויש אומרים רגלו של אביו הייתה פשוטה על התיבה. ירד אליהם אמר להם איני יכול להביאה לכם. אמרו שמא הוא רוצה מעות רבות. העלו למאתיים, העלו לאלף, כיון שהתעורר אביו משנתו עלה והביאה להם. רצו לתת לו בפסיקה האחרונה ולא קיבל עליו. אמר: מה אני מוכר לכם כבוד אבותיי במעות? איני נהנה מכבוד אבותיי כלום.

## משה לביא

מה פרע לו הקב"ה שחר.  
אמ' ר' יוסי ביר' בון.  
בו בלילה ילדה פרתו פרה אדומה  
ושקלו לו כל יש' (מש) משקלה זהב  
ונטלה.

אמ' ר' (שו)[ש]בתי. כת' "ומשפט ורב צדקה לא יענה" (איוב לו כג).  
אין הקב"ה משהא מתן שכרן שלעושי מצות בגוים (ירושלמי פאה א א, טו ע"ג).

בירושלמי מובאים רק שני סיפורים – אחד על האם והשני על האב. ראשית נעייין בגוף הסיפורים ונראה, כי המופת ההתנהגותי המוצג בירושלמי גדול יותר.<sup>15</sup> הסיפור על האב נבדל מן הסיפורים בבבלי במספר נקודות מהותיות:

הגינותו של דמה בן נתינה במשאו ובמתנו עם הבריות נחשפת כבר באירוע בו הוא מכבד את אביו, ולא רק כשבאים לקנות ממנו את הפרה האדומה. גם פרטיה של הגינות זו שונים. בבלי: ויתור על סכום גדול והסתפקות בסכום שהפסיד בשל כיבוד אב ואם. ירושלמי: סירוב לקבל את הסכום שהפסיד בגלל כיבוד אב ואם והסתפקות בסכום קטן יותר. על פי הירושלמי ההגינות הכלכלית של דמה היא סניף לכיבוד האב. הוא אינו נהנה מכבוד אבותיו כלום.

בירושלמי גם מורגשת הביקורת על החכמים, בהצבעה על טעותם של החכמים בהערכתם את דמה: מראש הם מפרשים את מעשיו כחמדנות כלכלית 'דילמא דו בעי פריטין טובין'. החזרה על המילה 'פריטין' בדברי דמה בן נתינה מדגישה את טעותם: 'מה אנא מזבין לכוון יקרא דאבהתני בפריטין'; לא המעות עיקר עבורו, אלא כבוד אביו. הביקורת העצמית של החכמים והמודעות לכך שדמה הוא בדרגה גדולה מהם נמצאת גם בסגנון הפתיח 'ולי אתם שואלים? לכו שאלו את דמה בן נתינה'.<sup>16</sup>

אף גרסת סיפור האם בירושלמי מציגה דגם מורכב יותר של כיבוד אב ואם. על פי הירושלמי, בדבר שבו ביזתה אותו אמו, בו נהג בה כבוד. הוא הרים לה את הקורדוקסין, את הנעל. נראה שהנעל נפלה לה משום שבה השתמשה כדי להכותו. יש כאן שימוש מחוכם בדגם מידה כנגד מידה הנפוץ בסיפורי חז"ל ובהגותם. בדבר שבו אדם חוטא בו הוא צריך להיענש. בדבר שבו היא ביזתה אותו – בו הוא כיבד אותה.

15 על כך ראו: יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב תשמ"א, 142-144 (להלן: פרנקל, עיונים). פרטי הניתוח הממחישים טענה זו ויובאו להלן מתלכדים בחלקם עם דבריו.

16 ואילו בבבלי ללא המימד ההשוואתי: 'צאו וראו...'. אפשר שהפתיח בירושלמי מרמז למסורות על רבי אליעזר בן הורקנוס שהלך ללמוד תורה בעקבות עזיבת בית אביו, המוכרת דווקא לאמוראי ארץ ישראל (בראשית רבה, מא (מב) א, עמ' 397-399).

דמה כבר הגיע למעמד של פטר (אב), ואף שאמו לא מכירה במעמדו הוא נוהג בה כבוד. דקויות לשוניות אלו נעדרות מן הבבלי, שאינו מפרט מעשה חיובי, אלא רק מציין הימנעות מעשייה. ועוד: גרסת הבבלי מאפשרת גם לקרוא את המעשה כמחילה על נזק כלכלי, ולא כמחילה על פגיעה בכבוד.<sup>17</sup> מרכיבים אלו מחדדים את גודל כיבוד אב ואם של דמה בן נתינה. הקהייתם בבבלי היא צמצום של שבחי הגוי. אולם הפער העיקרי בין הבבלי לבין הירושלמי אינו בכך אלא במקומה של העבודה הזרה בחייו של דמה בן נתינה. הבבלי אינו מספר לנו דבר על העבודה הזרה שלו. לעומת זאת, בירושלמי מוצגת העבודה הזרה כשלו: "אבן שישב עליה אביו לא ישב עליה מימיו, וכיון שמת אביו עשה אותה יראה שלו". בהתנהגות זו מימש דמה שני עקרונות בתחום כיבוד אב ואם המוכרים מן הברייתות המופיעות בתלמודים:

1. "אי זהו מורא? לא יושב במקומו..." (ירושלמי שם).

2. ההשוואה בין כיבוד אב ואם לבין כיבוד האל.<sup>18</sup>

דמה עובד את האבן שישב עליה אביו – הוא מוצא קשר מהותי בין האליל שלו לבין האב שלו. השימוש במילה יראה, מזכיר את מורא אב ואם. עבודת האלילים שלו משתתפת בכיבוד אב ואם שלו. כיבוד אב ואם מקבל עוצמות דתיות.<sup>19</sup> מצטרפת לכך גם הלשון "איני נהנה מכבוד אבותי כלום" הרומזת להקדש.<sup>20</sup> דברי ר' חנינא בבבלי הכניסו את כיבוד אב ואם של דמה בן נתינה למדד המצווה היהודית ואילו פתית זה של הירושלמי כורך בין העוצמה הדתית של דמה בן נתינה כעובד עבודה זרה לבין כיבוד אב ואם שלו.<sup>21</sup> אפשר שאין זה מקרה שדווקא מצוות כיבוד אב ואם כרוכה בערכים הייחודיים של כל דת ודת, שכן שמירתם של ערכים אלו והנחלתם מתאפשרת הודות למסגרת המשפחתית ולמחויבות אליה.

17 בבבלי הנזק הוא לסירקון זהב ובירושלמי סטירה. אפשר שמחילה על כבוד היא מידה גדולה ממחילה על נזק כלכלי. בהנחה דמה בן נתינה מדגים התנהגות שהיא מעבר לנורמה הנדרשת, הרי שהגרסה בבבלי תואמת הבדל בין התלמודים בשאלת החובה הכלכלית כלפי ההורה במסגרת מצוות כיבוד אב ואם. (השוו סוגיות הבבלי והירושלמי מהם הובאו הסיפורים וכן בבלי כתובות מט).

18 "תנו רבנן נאמר: 'כבד את אביך ואת אמך' (שמות כ יב), ונאמר: 'כבד את ה' מהונך' (משלי ג ט), השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום..." (קידושין ל ע"ב, ירושלמי שם).

19 עניין דומה מופיע גם בבבלי: "רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה, אמר: איקום מקמי שכינה דאתיא." (קידושין לא ע"ב). ובכיוון הפוך בהשאלת היחס להורה ליחס לאל: "ואין אביו אלא הקב"ה ואין אמו אלא כנסת ישראל" (ברכות לה ע"ב). ראו עוד: אלון גושן-גוטשטיין, אלוהים וישראל כאב ובן בסיפורת התנאים [דיסרטציה], ירושלים תשמ"ו.

20 פרנקל, עיונים, עמ' 143.

21 אבל השוו: פרנקל, עיונים, עמ' 144, שרואה בכך גנאי לדמה בן נתינה.

אזכור האבן שישב עליה אביו מחדדת את הצד השווה בינה לבין הישפה של בנימין,<sup>22</sup> היא אבן לאפוד. מה בין אבן זו לאבן זו? התחושה שדמה בן נתינה ממש עובד את אביו מתחדדת גם באמצעות השימוש בזוג הפעלים 'עלה' 'ירד' לתיאור המעברים של דמה בן נתינה בין החכמים לאביו. הוא עולה אליו ויורד אליהם. האב ישן למעלה<sup>23</sup> והחכמים נמצאים למטה. התמונה החזותית שמעצב הסיפור היא גם היגד מהותי על היחס ביניהם.

שיאם של הדברים במספר הרמזים מרחיקי לכת בתיאור השכר שמקבל דמה:<sup>24</sup> שקילת משקל זהב מוכרת בספרות התנאים כמשקל זהב הנשקל עבור המקדש, כגון אדם המקדיש משקל זהב של צאצאו.<sup>25</sup> בשקילת הזהב עבורו יש מעין הקדש. כל ישראל שוקלים לו משקל זהב של פרה שנולדה זה היום. סיטואציה זו מוכרת כבר: "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב... ויעשהו עגל מסכה" (שמות לב ג-ד). ואכן, מה אפשר לצפות שיעשה דמה בן נתינה בזהב שהוא מקבל? והלוא הוא אינו נהנה כלום מכבוד אבותיו (שהיא כאמור לשון הקדש), אל אביו הוא עולה כאל מקדש, ומאבן שישב עליה אביו הוא עושה יראה שלו? קיימת אפשרות, שדמה בן נתינה ישתמש בשכר לעבודה זרה שלו, לעגל הזהב שלו. כל ישראל ששוקלים לו משקלה זהב, כלום אינם מודעים לאפשרות זאת?<sup>26</sup>

22 בשונה מן הבבלי שדיבר על אבנים לאפוד הירושלמי מדבר דווקא על ישפה של בנימין. אפשר שיש בכך לרמז לדרשות "יש פה שידוע בדבר ואינו אומר לאביו", על בנימין שלא סיפר על מכירת יוסף ליעקב (בר"ר ע"א ד, עמ' 829 ומקבילות), דרשות אלו מזכירות שכשם שגוי יכול לשמש מופת לכיבוד אב ואם, כך יכולים ישראל לחטוא בדבר זה. אמנם יש מקום לעיין אם נתפסה שתיקתו של בנימין כחטא כלפי אביו, ראו מגילה יג ע"א-ע"ב שמביא מאמר דומה כמאמר שבח לרחל וצאצאיה ומשמיט את בנימין. עמידתה של מכירת יוסף במוקד פולמוסי בין יהודים וגויים מוכרת ממקומות אחרים, כגון מעשה עשרת הרוגי מלכות.

23 אולי הוא ישן בעלייה? העלייה כמקום מכובד מוכרת בספרות חז"ל. לדוגמא: עיבור שנים בעליה (סנהדרין י"א ע"א) רבי אלעזר רבי שמעון ישן בעלייה, ואשתו מטפלת בו שם במסירות (בבא מציעא פד ע"ב).

24 אמנם, כשם שהבבלי ביקש להצביע על פגם בשכר של גויים, שהוא שכר של זה שאינו מצווה ועושה, כך גם בירושלמי יש הצבעה על פגם בשכר של הגויים, שהוא שכר הניתן מיידית ("אין הקב"ה משה מתן שכרן של עושי מצוות בגויים"). כך נמנעת האפשרות שהגוי יזכה לרוב טובה בעולם הבא. מאידך, אם קוראים הצהרה זו על רקע סיפורנו בלבד, וללא היכרות עם העיקרון התיאולוגי של שכר בעולם הזה על חשבון שכר בעולם הבא, אפשר היה אף להבינה כקריאת התפעלות: כמה טוב האל לגויים, שהוא ממחר לתת להם שכרם.

יש להזכיר כי חכמים עסקו בשאלת הזכאות לעולם הבא של גויים שמקבלים מצוות באופן חלקי (ראו: שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 59-61).

25 ערכין א, א, ומקבילות תוספתא שם פ"ג ה"א, בבלי שם יט ע"א. ספרא בחוקותי, פר' ג.

26 ואם כל ישראל לא היו מודעים לאפשרות זאת הרי שמוסריו של הסיפור בנוסח ה'שמרני' יותר המופיע בתלמוד הבבלי היו מודעים לה, ומתוך שנרתעו ממנה, נשמטה להם אגב מסורתם. יש לציין גם פרשנות מתונה יותר, לפיה הרמז לחטא העגל מרמז לתפיסתה של פרה אדומה כמכפרת על חטא זה בדרך של מידה כנגד מידה.

גרסת הירושלמי מאפשרת עמדה מרחיקת לכת, שהיא היפוכה של דרשת עולא בתלמוד הבבלי: ההכרה בגדולתו של הגוי בתחום האוניברסלי, בתחום המוסרי הבין-אישי, בתחום שבין אדם לחברו, במצוות כיבוד אב, והקשר בין כיבוד אב ואם לבין העבודה הזרה שלו, מביאים להערכה מחודשת של מעשיו בתחום הדתי הפרטיקולרי, או למצער, להעלמת עין מהם. במקום השלילה המוחלטת של העבודה הזרה באים קשרי משא ומתן כלכלי, שעשויים לאפשר את העבודה הזרה של הגוי.<sup>27</sup> במצב כזה נוצרת סימטריה מפתיעה ביחסים בין הגוי ליהודים: לא רק הגוי מספק ליהודים את הדרוש לעבודת המקדש,<sup>28</sup> גם היהודים מספקים לגוי את הדרוש לעבודתו.

האפשרות החתרנית הזאת, העולה מן הסיפור בירושלמי ובעיקר מן המעטפת שלו, נבלמת על-ידי התלמוד הבבלי, בעיקר באמצעות מעטפת הסיפור.<sup>29</sup> כיוון פשוט יותר של דחיקת הפוטנציאל החתרני שיש בגרסת הירושלמי מופיע בגרסאות מאוחרות נוספות של הסיפור.<sup>30</sup>

נסכם: העמדת דמות מופת של גוי במרכז סיפורי כיבוד אב ואם מעוררת אפשרות מרחיקת לכת, לפיה הערכת מעשיו של הגוי בתחום שבין אדם לחברו, והקשר ביניהם לבין העבודה הזרה שלו משפיעים על היחס למעשיו הדתיים, וגוררת יחס של העלמת עין, לכל הפחות, מן האפשרות שהקשר הכלכלי עמו יסייע לעבודה הזרה שלו. הערכת האחר במרחבים בהם הוא אינו שונה, עשויה לעורר את הערכת האחרות, את הערכת השונות. אפשרות זו אחוזה בלשון הסיפור בירושלמי, והיא

27 החשש שקשר כלכלי עם גויים יממן עבודה זרה עומד ברקע רבות מהלכות עבודה זרה. לדוגמא ראו ריש מסכת עבודה זרה. כלום מבטא סיפור זה אופוזיציה להלכה השלטת בתחום זה?

28 השוו לבבלי עבודה זרה שם, שרואה בהיתר לרכוש צורכי מקדש מגוי את חידושו ההלכתי של סיפורנו. ההנחה הבסיסית שמאחורי לימוד זה היא שאפילו סיוע של גוי לעבודת המקדש הוא בעייתי וצריך לימוד.

29 יש להצביע על הקבלה מבנית, ביחס לסיפורים על האב:

1. טרום סיפור – התייחסות לעבודה הזרה (ירושלמי: "אבן שישב עליה אביו". בבלי: "אנכי ולא יהיה לך").

2. גוף הסיפור (בבבלי שני סיפורים).

3. אחרי הסיפור – התייחסות לשכר (ירושלמי: "בו ביום... אין הקב"ה". בבלי: דברי ר' חנינא).

30 א. דברים רבה א טו. שם לא נזכר כלל שדמה בן נתינה היה גוי, הוא יושב בין חבריו ולא במסגרת 'בולי' שמעידה על גויות, וגם הביטוי הטעון 'שקלו לו כל ישראל משקלה זהב' נעדר.

ב. אולי יש להוסיף פה אף את הגרסה בילקוט שמעוני, איוב, תתקכב, המביאה את הסיפור בגרסה קרובה לגרסת הירושלמי אגב עניין אי השהיית שכרן של גויים. אך אפשר שההקשר נוצר על ידי המלקט שביקש לסדר את הסיפור אגב הפסוק מספר איוב.

עוררה כנראה תהליך של הדחת גודל מעשהו של דמה בן נתניה וזיקתו המהותית של המעשה לאחרות. סימן ראשון לתהליך זה נמצא כבר בהדגשת המהירות בה ניתן לגוי שכרו בירושלמי. ביטוי שלם ומקיף לתהליך זה ניתן בבבלי,<sup>31</sup> המקשה את גדולת מעשהו של דמה בן נתניה ובעיקר את העבודה הזרה שלו, ומקדים לסיפור דרשה בעלת מסר הפוך: לא היהודים מסייעים בהעלמת עין לעבודה זרה של גויים בשעה שהגויים עוסקים בכיבוד אב ואם, אלא הגויים הם המודים למאמרות הראשונים, לדיברות המונותיאסטיות, בשעה שהם שומעים את הדיבר העוסק בכיבוד אב ואם, בדאגה ההומנית לזולת.<sup>32</sup>

### דוגמא ב – בן בית או בן בקר? היחס לעבדים ולשפחות

בדוגמא הקודמת טיפלנו בגוי וביחס לגויות ולעבודה הזרה. עתה נבחן את היחס לעבד. העבד אינו יהודי באופן מלא, אך הוא חי בין היהודים, ונוהגות בו כמה מצוות. העבד נתון מראש בכפיפות הירארכית לאדונו. במספר מקומות בספרות התלמוד מסופר על טבי, עבדו של רבן גמליאל, על צדיקותו ועל היחס הטוב שזכה לו.<sup>33</sup> המקור הראשון בו נזכר טבי הוא קובץ המשניות החותם את הפרק השני של מסכת ברכות:

חתן פטור מקריית שמע בלילה הראשון ועד מוצאי שבת, אם לא עשה מעשה.

[א]

מעשה ברבן גמליאל שנשא וקרא בלילה שנשא. אמרו לו: לא לימדתנו שחתן פטור מקריית שמע בלילה הראשון. אמר להם: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת.

[ב]

רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו. אמרו לו: לא לימדתנו שאכל אסור מלרחוץ. אמר להם: איני כשאר כל האדם, אסטנס אני.

31 בדוגמא זו, כמו בשאר הדוגמאות שיבואו במאמר זה, אין בכוונתי לקבוע אם התהליך המתואר הוא מודע ומכוון, או שמא הוא תולדה השפעה בלתי מודעת של אידיאולוגיה על טקסט סיפורי הנמסר בעל פה ומעובד מדור לדור. על אופייה של החטיבה שלנו כטקסט המתעבד מחדש תוך כדי מסירתו יעיד לדוגמא מוטיב הזהב, הנודד מהשכר שנתנו כל ישראל לדמה בן נתניה בסיפור על האבא בירושלמי, אל הסירקון של זהב בסיפור על האמא בבבלי. בנושא נדידת המוטיבים במסורות כראיה למסירתן בעל פה ראו: יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 27-29.

32 על תהליך מעבר מן האוניברסלי במדרש המוקדם לפרטיקולרי במדרש המאוחר ראו: איתמר גרינוולד, המתודולוגיה של חקר חז"ל, מלאת ב, תשמ"ה, עמ' 173-184. אני מקווה להציג במקום אחר את המתאם בין התפתחות הדרשות על האל כמרפא חולים או מרפא חולי עמו ישראל, לבין התפתחות נוסח ברכת "רופא חולים".

33 לדוגמה: פסחים ז ב, סוכה ב א, ירושלמי עירובין פ"י ה"א, כו ע"א, ועוד.

## קבלת האחר והאחרות

[ג]

וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומים.

אמרו לו: לא לימדתנו שאין מקבלים תנחומים על העבדים.

אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה.

חתן אם רוצה לקרות את שמע בלילה הראשון קורא.

רבן גמליאל<sup>34</sup> אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. (ברכות ב ו-ט)<sup>35</sup>

בקובץ זה נזכרים שלושה מעשים בהם נהג רבן גמליאל דין לעצמו, וביניהם קבלת תנחומים על עבדו. קבלת התנחומים היא מעשה חברתי רב-משמעות. אדם מקבל תנחומים על הקרובים לו, על בני משפחתו. קבלת התנחומים על העבד חושפת את יסוד ה'בן-בית' שמתקיים בעבד. העבד נמצא בבית המשפחה, וחי את שגרת חייו עם בניה ועם אדונו. הוא עשוי להיעשות, ולו מן הבחינה הרגשית, לאחד מבני הבית. משמעות זו של קבלת התנחומים מתחדדת על רקע המעשים באשתו.

ניתן לראות בקובץ משניות זה אוסף דגמים של היחס בין הציווי הדתי ליחס לאחר:<sup>36</sup>

א. התנגשות בין התודעה הדתית לבין היחס לאחר, אף במקום שהציווי הדתי מתייבב לצד היחס לאחר: רבן גמליאל מעדיף קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע, על פני תשומת הלב לאשתו ומעשה האהבה עמה, על אף הפטור של החתן מקריאת שמע בערב הראשון.<sup>37</sup> הכרעתו של רבן גמליאל משקפת העדפה של האל על האישה, ועשויה לשקף העדפה עקרונית של הדרישה הדתית על פני היחסים הבין-אישיים. נראה שהעדפה עקרונית זו עומדת בבסיס הטעמת הפטור בתלמוד הבבלי ב"טרדה דמצווה". אם פשט המעשה במשנה מעמיד אלו מול אלו מעשה דתי ומעשה אנושי, הרי שהתלמוד קורא זאת כמתח בין מעשה דתי אחד למעשה דתי אחר.<sup>38</sup>

ב. התנגשות בין הצורך האישי לבין היחס לאחר אף במקום שהציווי הדתי מתייבב לצד היחס לאחר: רבן גמליאל מעדיף את הצורך האישי ברחצה על פני גילוי אבלות על אשתו, בערב מותה. התלמוד הבבלי על אתר הפריד בין איסור רחצה של אבל, לאיסור רחצה של אונן, ובכך תירץ את מעשהו של רבן גמליאל. מן

34 בדפוסים רשב"ג. הבדל זה ישפיע על ניתוחי להלן.

35 הטקסט על פי כ"י קויפמן, החלוקה לאותיות שלי.

36 זאת בניגוד לקריאה אפשרית אחרת, המעמידה כל אחד מן הדגמים במקרה חריג, שאינו מעיד על היחס לאחר בכלל. לדוגמא, טבי הוא עבד כשר (השגיתו במצלול: כשר – כשאר) ולכן אין היחס אליו מלמד על היחס לשאר העבדים.

37 לסיפור זה יש ערך גם לדיון ביחס בין התורה והמשפחה בספרות חז"ל. ראו ביבליוגרפיה על נושא זה בדוגמא ד להלן.

38 תופעה דומה ראינו גם בדוגמא הקודמת. ר' חנינא הפעיל על מעשהו של דמה בן נתינה את מדד המצווה, ובכך הועתק הסיפור מן המעשה האנושי, אל המעשה הדתי.

המשנה כשלעצמה ברור שמעשהו זה הוא בניגוד לנורמה שלא להתרחץ גם בלילה הראשון.

ג. התנגשות בין הציווי הדתי לבין היחס לאחר, במקום שהציווי הדתי מתייזב לשמירת מסגרות החברה המקובלות ומעמדו הנחות של האחר בהן: רבן גמליאל מעדיף את היחס לאחר, את קבלת התנחומים על העבד, על פני המסגרת המשפחתית המחייבת קבלת תנחומים על בני משפחה דווקא.<sup>39</sup>

שני המעשים הראשונים מתרחשים בנקודת ההתחלה של החיים המשותפים של הזוג ובנקודת הסיום שלהם, ובכך יוצרים סיפור משפחתי עגום: הן בתחילתם והן בסופם העדיף רבן גמליאל דבר אחר על פני יחס לאשתו, בין אם היתה זו ערגתו לאל, ובין אם היו אלה צורכי גופו. האחר האשה נמצא תמיד בעדיפות שניה. על רקע זה מקבלת קבלת התנחומים על העבד יתר תוקף: יש כאן שינוי משמעותי ביחסו של רבן גמליאל לאחר.

פער זה בין מעשים א' ו-ב' למעשה ג' מורה כי היחס לאחר אינו הקו המרכזי של קובץ מעשים זה. הצד השווה של מעשים ב', ג', הוא ראיית רבן גמליאל את עצמו ואת סביבתו כייחודיים, באופן כזה המתיר לו חריגה מן ההלכה המקובלת: 'איני כשאר האדם', 'אין טבי עבדי כשאר העבדים'. ההלכה המובאת לאחר קובץ המעשים 'רבן גמליאל'<sup>40</sup> אומר: 'לא כל הרוצה ליטול את השם יטול' מגלה שבעיני רבן גמליאל גם קריאת שמע בליל הכלולות אינה נחלת הציבור כולו.<sup>41</sup> לו מותר להתעלם מהפטור מקריית שמע בלילה הראשון, אך לא שאר כל האדם. בכך נחשף מניע משותף לשלושת המעשים. רבן גמליאל פועל מתוך ראייה עצמית ייחודית, ומתוך סברה שמותר לו לעשות דין לעצמו.<sup>42</sup>

39 על קבלת התנחומים כמגדירה של גבולות המשפחה ראו: ניסן רובין, דפוסי האבל היהודיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד [דיסרטציה], רמת-גן, תשל"ז. ועתה: ניסן רובין, קץ החיים, תל-אביב, 1997, עמ' 87-102. זאב ספראי, 'מבנה המשפחה בתקופת המשנה והתלמוד', מלאת א, תשמ"ג, עמ' 129-157. (להלן: ספראי, משפחה). אף שהתלמודים מכירים באפשרות של קבלת תנחומים על גורמים מחוץ למשפחה, יש לפרש את שאלת קבלת התנחומים על העבד דווקא על רקע הסיטואציה החברתית המיוחדת שיוצרת העבדות: בשגרת יום יום קרוב העבד לאדונו כבן-משפחה. במעמדו הרשמי רחוק הוא ממנו כאחר זור.

40 ברוב כתיבי היד: רשב"ג. ואף בכ"י קויפמן הוגה כך. לפי נוסח זה משקפים דברי רשב"ג את הדימוי העצמי של אביו.

41 הקריאה המוצעת כאן רואה בהלכה זו חלק מקובץ המעשים, ורואה בקובץ חטיבה בעלת לכידות ספרותית משלה. כבר הראה אפשטיין כי לפנינו חטיבה אחת הקוטעת את הלכות הפטורים מקריאת שמע (י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ח, עמ' 955).

42 עניין זה הוא בסיס לדיון בעניינים נוספים שלא אכנס אליהם: פתיחות ההלכה בתקופת התנאים למעשי יחיד, שאלת הלגיטימיות של הלכה ייחודית לאלית הנהגה ועוד.

## קבלת האחר והאחרות

על רקע זה מופיע בתלמודים סיפור מחאה (ביטוי שיוסבר להלן), המתאר את סירובו של רבי אליעזר לקבל תנחומים על שפחתו:

תנו רבנן: עבדים ושפחות אין עומדים עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים. מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר<sup>43</sup> נכנסו תלמידו לנחמו. כיון שראה אותם עלה לעלייה – ועלו אחריו נכנס לאנפילון – נכנסו אחריו, נכנס לטרקלין – נכנסו אחריו. אמר להם: כמדומה אני שאתם נכונים בפורשים, עכשיו אי אתם נכונים אפילו בחמי חמין?! לא כך שניתי לכם: עבדים ושפחות אין עומדים עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים! אלא מה אומרים עליהם? כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו: המקום ימלא לך חסרון, כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו: המקום ימלא לך חסרון. (ברכות טז ע"ב)<sup>44</sup>

כינתי את הברייאא סיפור מחאה, משום שהיא בנויה כאנטיתזה לעדויות המשנה על רבן גמליאל, ולפיכך נראה שהיא קוראת תיגר על מעשיו של רבן גמליאל, על-ידי העמדת סיפור דומה, שאירועיו הפוכים:

|                              |                                 |                                     |
|------------------------------|---------------------------------|-------------------------------------|
| העניין                       | סיפור רבן גמליאל                | סיפור רבי אליעזר                    |
| התבנית                       | הלכה, מעשים, הלכה               | הלכה, מעשה, הלכה <sup>45</sup>      |
| האחר                         | אישה, עבד                       | שפחה (= אישה + עבד)                 |
| המקרה                        | מותו של עבד (ומקרים אחרים)      | מותה של שפחה                        |
| התנהגות הרב                  | מקבל תנחומים בניגוד להלכה שלימד | מסרב לקבל תנחומים בהתאם להלכה שלימד |
| תפקיד התלמידים <sup>46</sup> | תמהים על החריגה מההלכה          | מעודדים חריגה מההלכה                |
| תגובת הרב                    | שוויון נפש ובטחון עצמי          | בריחה ואחר כך כעס                   |

43 בכת"י אוקספורד: ר' אליעזר בן הורקנוס.

44 מקבילה, בשינויים קלים, בירושלמי ברכות פ"ב ה"ו, פה ע"ב.

45 אמנם ההלכה משובצת כחלק מן המעשה.

46 אמנם בכ"י קיפמן על פיו ציטטתי אינו נזכר כרבם, אך עדיין יש לפנינו קולקטיב אנונימי, שהוא המשמיע את הקול: "אמרו לו... לימדתנו". גם בדוגמאות ג-ד שיופיעו בהמשך המאמר תופיע קבוצת תלמידים כנושאת את קולו של הקולקטיב.

כלפי מה מופנית מחאת הסיפור שבברייתא?

- (1) התפישה של רבן גמליאל בדבר האפשרות להתנהגות ייחודית ביחס להלכה.
- (2) היחס החיובי של רבן גמליאל ביחס לעבד.

נראה שעיקר מחאתו של הסיפור הוא בציר הראשון. אין הוא מציע עמדה הלכתית אחרת בנושא קבלת תנחומים על עבדים, אלא דגם אחר של יחס להלכה. מול החירות האישית שנוטל לעצמו רבן גמליאל מציב רבי אליעזר מחויבות טוטאלית להלכה כפי שנמסרה. ההלכה שמובאת אחרי המעשים של רבן גמליאל היא עדכון של ההלכה שנמסרה לפני כן. ההלכה שמובאת בסיום המעשה של רבי אליעזר שנויה באותה לשון וחוזרת אל ההלכה הקדומה.<sup>47</sup>

הגם שמוקד המחאה בברייתא הוא בשאלת היחס להלכה, מכל הדוגמאות השונות במשנה, נבחרה להשמעת קול המחאה דווקא זו שבה המניע לחריגה מן ההלכה הוא יחס חיובי יותר לאחר, לעבד. דווקא בתחום זה מביא התלמוד הבבלי סיפור מחאה של רבי אליעזר, ודבריו יוצאים מן הגדר הצרה של הויכוח על הנאמנות להלכה, ומרחיבים גם על היחס העקרוני לעבד ולשפחה: 'כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמת: המקום ימלא לך חסרונך, כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו: המקום ימלא לך חסרונך'.<sup>48</sup> הברייתא משווה בין העבדים והשפחות לבין הבהמות. השוואה זו נפוצה בתלמוד הבבלי תחת הסיסמה: 'עם הדומה לחמור', ומשמשת בדרך כלל באחד משני הקשרים הלכתיים: (1) דמיון העבד לבהמה מבחינה ממונית וקניינית. (2) שלילת הייחוס מן העבדים והשפחות.<sup>49</sup> המטאפורה של העבדים לבהמות, חורגת כאן מן המשמעויות ההלכתיות הצרות ומקבלת משמעות של תפישה חברתית של מעמד העבדים והשפחות. כלשונו של רב אחא בן יעקב בסוגיה אחרת 'כפר בן בקר'<sup>50</sup> – בן בקר ולא בן בית. ההשוואה לבהמה, שוללת אם כן את האפשרות לראות בעבד או בשפחה בן בית. כאשר מעלים אפשרות זאת לגבי השפחה היא מקבלת גם צביון נוסף: השפחה אינה קשורה לאדונה בקשר משפחתי

47 מבחינה זו מבטא הסיפור מתח בין שתי הדמויות שנחשף כבר במשנת ברכות א א, בשאלת זמן קריאת שמע של ערב. רבי אליעזר מעצב הלכה מחמירה על פי העבר, על פי הזמן הבית-מקדשי, ואילו רבן גמליאל מעצב את ההלכה על פי אירוע המתרחש בהווה, על פי הזמן של בית-המשתה. על ר' אליעזר כנאמנן של מסורות ההלכה הקדומות הצביע כבר: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח.

48 במקבילה בירושלמי ברור שמדובר בהערה מחוץ לסיפור. ניסוח הדברים בבבלי מאפשר לקרוא זאת ברצף, כהמשך אמירתו של רבי אליעזר.

49 התפתחות הביטוי 'עם הדומה לחמור' ביחס לעבדים היא דוגמא לתהליך הדחיקת האחר העבד ב'אנר חז'לי אחר, בדרשת המקרא. ראו: יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 124-128.

50 יבמות סב ע"א.

או דומה לו. אין בינה לבין אדונה דבר מלבד שייכות קניינית.<sup>51</sup> השוואת העבד לבהמה חושפת במשהו את שלילת האנושיות שלו. הלשון 'כשם שאומרים לו לאדם על שורו וחמורו' מדגישה את הניגוד אדם – שור וחמור, ולמעשה מציעה ניגוד: אדם – עבד ושפחה. בכך מעוררת הברייתא את תשומת לבנו לזכרה של תפישה זו אפילו בלשונה של המשנה: 'איני כשאר כל האדם' – 'אין טבי עבדי כשאר כל העבדים' – זה נמדד בינות לאנשים, וזה נמדד בינות לעבדים.<sup>52</sup>

לסיכום דוגמא זו: ראינו כיצד הברייתא מתפקדת כסיפור מחאה ביחס לקובץ המשניות. את מחאתה נגד תפישת ההלכה שבמעשי רבן גמליאל, היא מבטאת דווקא במקרה שבו החריגה מן העמדה ההלכתית המקובלת היא בהתייחסות חיובית יותר לאחר. ביחס לעבדים ולשפחות משתקף כאן תהליך של הדגשת השונה בינם לבין אדונם על פני הדגשת השווה. הדגשת שייכותם הממונית לאדון ואפילו ראייתם כפגומים באנושיותם על פני הדגשת היותם בני הבית, אנשים החיים בין אנשים.

### דוגמא ג – דרכה של ברוריא מבית המדרש אל האבדון

בדוגמא הראשונה ראינו תהליך של טשטוש קבלת האחר והאחרות בגרסאות שונות של סיפור על האחר הגוי. בדוגמא השנייה ראינו מחאה נגד גילוי של קבלת האחר העבד לתוך המסגרת המשפחתית. תהליך של דחיקת האישה אל מחוץ לבית המדרש בהתפתחות המסורות על ברוריא, הוצג כבר על-ידי חוקרים שונים. אלה הציגו הן את התפתחות המסורות עליה, והן את המסר החברתי שנושאות בחובן מסורות אלו: מהופעתה הראשונה בספרות התנאים כאישה דוברת בדיון הלכתי, ועד הופעתה האחרונה במסורת בתר-אמוראית, כאישה שבקיאותה בדברי חכמים הביאה לפיתויה<sup>53</sup>

51 על רקע זה פירש לואיס לנדאו את כעסו של רבי אליעזר. התלמידים באו לנחמו משום שידעו שהשפחה עבורו היא יותר מממון (דברים בעל-פה). דבריו מסתברים גם על פי הפתגם: 'מרכבה שפחות מרכבה זמה' (אבות ב ז). אפשר גם לתומכם בהשוואה לשור וחמור: מה שור וחמור אינם נבדלים מבחינת מינם, אף עבד ושפחה אין נבדלותם המינית משמעותית).

52 תפיסת הקבוצה הנכללת במילה אדם כאן מזכירה את הדרשה 'אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם'. דרשות חז"ל שונות נאבקות ביניהן בשאלה זו. יש שמכלילות ב'אדם' את הגר וממעטות את הגוי (ויקרא רבה ב ט), ויש המכלילות ב'אדם' גם את הגוי (סנהדרין נט ע"א) ויש כאן מה להוסיף. וראה עתה: מ' הירשמן, 'תורה לכל באי עולם' – זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים', תל-אביב תש"ס, ובעיקר פרקים שני ושלישי.

53 המקורות יוצגו בהמשך. הצגה התפתחותית של המסורות ראו: David Goodblatt, *Beruriah traditions*, JJS 26 (1975), pp. 68-85. (להלן: גודבלט, מסורות). הדיון בפרק זה נשען על אבחנותיו הכרונולוגיות של גודבלט. הסברת המסורת על בגידתה כדחייה של דגם האישה לומדת התורה, תוך יצירת אנטיטיזה לסיפור הצלת אחותה על-ידי ר' מאיר ראו: דניאל בויארין, 'דיאכרוניה מול סינכרוניה: מעשה דברוריא', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-אי-יב (תש"ן), עמ' 7-17 (להלן: בויארין, ברוריה). Daniel Boyarin, *Carnal Israel*, Berkeley, 1993, pp. 184-195. (להלן: בויארין, ישראל).

לדבר עבירה ולהתאבדותה. להלן אדגים את מורכבותם של תהליכי הטשטוש וההבלטה של הדמות האחרת בתולדות המסורות על ברוריא:<sup>54</sup>

(1) נראה כיצד מאפשרת המסורת הקדומה שתי דרכי התפתחות ביחס לדמותה של ברוריא (התלהבות מן האישה החכמה מחד ורתיעה ממנה ודחייתה מאידך), וכיצד שתי הדרכים מוצאות ביטוי במסורות האמוראיות, עד שבמסורת הבתר-אמוראית מובלטת הדרך האחרונה בלבד: רתיעה ממנה ודחייתה. נראה כיצד החומרים הקדומים משתקפים במסורות המאוחרות, המעניקות להם משמעות חדשה.<sup>55</sup>

(2) נשווה בין התפתחות המסורות על ברוריא, לבין התפתחות המסורות על יחסיו של רבי מאיר לנשים בבית המדרש ומחוצה לו. נראה, כי במקביל לתהליך דחיקת האחר (האישה ברוריא), על-ידי עיצוב התנהגות 'אחרת' שלה, התנהגות בלתי-ראויה במישור המיני, מתרחש תהליך של טשטוש התנהגות חשודה כאחרת, של דמותו של רבי מאיר.<sup>56</sup>

קלוסטרר ר' טרפון מטמא וחכמים מטהרין וברוריא אומרת שומטה מן הפסח זה ותולה בחברו בשבת. כשנאמרו דברים לפני ר' יהודה אמר יפה אמרה ברוריא (תוספתא כלים בבא מציעא פ"א ה"ו).

זוהי המסורת המוקדמת ביותר המוכרת על ברוריא, והיא צופנת שני יסודות שיאבקו מעתה ואילך על עיצוב דמותה: מחד, התפעלות מאישה דוברת בדיון הלכתי,

54 המתודה שאנקוט כאן היא גרסה רכה של מתודת תולדות המסורות שהדגים יוסף היינימן במחקריו על התפתחות מסורות אגדה על דמויות מקראיות (ראו: יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד). כהיינימן אנסה לתאר תהליכים של התפתחות מסורות על דמות מסוימת. אך שלא כהיינימן אתחשב בתיארוך המקורות מהן הגיעו המסורות אלינו. ועוד: ההשוואה בין המסורות לא תסתמך על צמיחתם של פרטים אלו ואחרים בלבד, אלא גם על הלקח האידיאלי-חברתי של המסורות, כפי שהוא עולה באמצעות ניתוח ספרותי והשוואתי שלהן.

55 בדיוננו לא נכלול את הסיפור על אשת רבי מאיר במדרש משלי לא א. עיבודים מאוחרים של מסורת זו, הופכים את תפקידי הגבר והאישה בה, והם דוגמא נוספת לתהליך שיודגם להלן. ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 281.

56 קודמים לי כבר הצביעו על הקשר בין מסורות מסוימות על ר' מאיר למסורות על ברוריא. עיקר החידוש שאציע הוא בהשוואת תהליכי התפתחות המסורות. השוואה בין מעשה ברוריא למסורת על ר' מאיר בקידושין פא ע"א, ראו: Tal Ilan, The Quest for the Historical, Beruriah, Rachel, and Imma Shalom, AJS Review 22/1 (1997), pp.1 - 8. (להלן: אילן, חיפוש). הצבעה על הקשר בין מסורת אמוראית ארץ-ישראל על רבי מאיר דורש והאישה (ויקרא רבה ט ט) לבין מעשה ברוריא ראו: בויארין, ישראל.

ומאידך, תודעה שמדובר בתופעה חריגה,<sup>57</sup> וניסיון לצמצמה או למזערה. אפשרות הצמצום עולה מכך שהלכה זו<sup>58</sup> עוסקת בכלים שהם מתחום עיסוקה של האישה, וברוריא אינה קובעת דעה להלכה, אלא מציעה פתרון מעשי כדי להימנע מן ההתלבטות.<sup>59</sup> אפשר, שהידע שלה נובע לא מבקאותה בתורה, אלא מידע מעשי בענייני הכלים הנידונים, שכן מוכרת העמדה שבקאות בענייני טומאת כלים משקפת את כוחו של הבקי בתחום הריאלי של הכלים הנידונים, ולא את כוחו בתורה.<sup>60</sup> בהלכה נוספת בתוספתא מופיעה אישה דוברת:

תנור מאימתי מקבל טומאה משיסיקנו כדי לאפות בו סופגנין ור' שמעון מטמא מיד רבן שמעון בן גמליאל אומר משם רבי שילא הטיחו בטהרה ונטמא מאימתי טהרתו אמר ר' חלפתא איש כפר חנניא אני שאלתי את שמעון בן חנניא ששאל את בנו של ר' חנניא בן תרדיון ואמר משיסיענו ממקומו ובתו אומרת משיפשט את חלוקן כשנאמרו דברים לפני ר' יהודה בן בבא אמר יפה אמרה בתו מבנו.

(שם בבא קמא ד יז)

הלכה זו דומה מכמה בחינות להלכה שלפנינו. שוב מופיעה האישה הדוברת דווקא בדיון על טומאת כלים וזוכה להערת התפעלות נדירה בסגנונה. כפי שכבר הראה גודבלט התלמוד הבבלי קשר בין שתי המסורות, וזיהה את ברוריא עם בתו של ר' חנניא בן תרדיון. על משמעויותיו של זיהוי זה נעמוד בהמשך, בשלב זה נסתפק בקביעת הרלוונטיות של מקור זה לדיון על היחס לברוריא במסורות מאוחרות לו. דברי ההערכה לבתו של ר' חנניא בן תרדיון: 'יפה אמרה בתו מבנו', אינם מתייחסים רק אל הבת הדוברת, אלא גם אל הבן המשווה אליה. גם השוואה זו פותחת פתח לשני כיווני התפתחות סותרים של המסורות על ברוריא. מחד, מדגישה ההשוואה את השווה: אישה דוברת בדיון של תורה שווה בשיחתה לגבר דובר בדיון של תורה. מאידך, מדגישה ההשוואה את היסוד המאיים שבה, מנקודת הראות הגברית: אישה

57 הביטוי 'יפה אמרה ברוריא' צופן בחובו גם את ההתפעלות, אך גם את ההכרה בנדירות הארוע. הביטוי אינו רווח כלל בדיון ההלכתי של התנאים. מלבד שתי הופעות בתוספתא בהן הוא נאמר על אישה, הוא מופיע בה עוד פעם אחת ביחס לתלמיד (שוב דמות הנמצאת במעמד הירארכי נחות). במשנה נמצא הביטוי פעמיים בלבד, ביחס לדמות שאינה מבין התנאים עצמם (חנן בן אבישלום, מבין דייני הגזירות שבירושלים). הביטוי הרווח להכרעת תנא בין תנאים שונים הוא 'רואה אני את דברי...'.  
58 וכמוה הלכה נוספת בתוספתא בה דוברת אישה, שתוצג בהמשך.  
59 גודבלט כבר הצביע על עניין זה ובויראין חלק עליו. ראו: בויראין, ברוריה.  
60 השוו לסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש (בבא מציעא פד ע"א), שם טוען רבי יוחנן שבקאותו של ריש לקיש בשאלות של טומאת כלי חיתוך למיניהם (ובהם כלי משחית כסיף פגיון וחרב) נובעת מהידע שרכש כליסטים, ובמשמע לא מן הידע התורני שהעניק לו רבי יוחנן (לניתוחו של הסיפור: פרנקל, עיונים, 74-78).

דוברת בדיון של תורה עשויה לעלות על הגבר. מבחינה זו מכניס ביטוי זה את הופעתה של ברוריא בדיון הלכתי למסגרת של מאבק בין המגדרים. שני כיווני הקריאה האפשריים של ההלכות בתוספתא, מוצאים את ביטויים במסורות התלמוד הבבלי על ברוריא, אשת ר' מאיר, בתו של רבי חנניא בן תרדיון: מחד התפעלות מדמותה של האישה הלומדת תורה, המצויה אף ברזי דרכי לימוד התורה, ומאידך עיצוב של דמות תקיפה עד אלימה, אשר הידע התורני שלה הוא כלי להצגת כוחה על גברים שונים, הן מחוץ לעולמם של חכמים והן בתוכם:

ר' שמלאי אתא לקמיה דרבי יוחנן<sup>61</sup> א"ל ניתי לי מר ספר יוחסין  
א"ל מהיכן את א"ל מלוד והיכן מותבך בנהרדעא  
א"ל אין נידונין<sup>62</sup> לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן דאת מלוד ומותבך בנהרדעא  
כפייה וארצי א"ל ניתנייה בג' ירחי  
שקל קלא פתק ביה  
א"ל ומה ברוריה דביתהו דר"מ ברתייה דר"ח בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא  
ביומא  
מג' מאה רבוותא ואפ"ה לא יצתה ידי חובתה בתלת שנין ואת אמרת בתלתא ירחי?  
(פסחים סב ע"ב)<sup>63</sup>

הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא<sup>64</sup>  
הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עליהו כי היכי דלימותו<sup>65</sup>  
ואמרה ל' ברוריה<sup>66</sup> דביתהו מאי דעתך משום דכתיב 'יתמו חטאים' (תהילים קד נג)  
מי כתיב חוטאים, חטאים כתיב  
ועוד שפיל לסיפיה דקרא 'ורשעים עוד אינם' כיון ד'יתמו חטאים' ורשעים עוד אינם<sup>67</sup>  
אלא בעי רחמי עליהו דלהדרו בתשובה 'ורשעים עוד אינם'  
בעא רחמי עליהו והדרו בתשובה  
אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב 'רני עקרה לא ילדה' משום ד'לא ילדה' 'רני'?  
אמרה לי שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב 'כי רבים בני שוממה מבני בעולה' אמר ה'  
אלא מאי עקרה לא ילדה?

61 בכ"י אנלאו: אזל לקמיה דר' נתן.

62 בכ"י אנלאו: אין שונין.

63 ר' שמלאי בא לפני רבי יוחנן. אמר לו יביא (ילמד) לי מר ספר יוחסין. אמר לו מהיכן אתה. אמר לו מלוד. והיכן מושבך. בנהרדעא. א"ל אין נידונין לא ללודים ולא לנהרדעים וכל שכן שאתה מלוד ומושבך בנהרדעא. כפה אותו והתרצה. אמר לו נשנה אותו בשלשה חודשים. לקח רגב (אדמה) זרק בו. אמר לו ומה ברוריא אשתו של רבי מאיר בתו של רבי חנניא בן תרדיון, ששנתה שלוש מאות שמעות ביום משלוש מאות רבנים ואפילו כך לא יצאה ידי חובתה בשלוש שנים, ואתה אמרת בשלשה חודשים?

64 בכ"י אוקספורד 'והוו קא מצערו ליה טובא' ליתא.

65 שם: "רחמי עליהו דליבדו".

66 ליתא בכ"י אוקספורד.

67 כל המשפט ליתא בכ"י אוקספורד.

## קבלת האחר והאחרות

רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותיכו.

(ברכות י ע"א)<sup>68</sup>

רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא,

אשכחא לברוריה, אמר לה: באיזו דרך נלך ללוד? –

אמרה ליה: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה;

היה לך לומר: באיזה ללוד.

ברוריה אשכחתי לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא,

[נד ע"א] בטשה ביה, אמרה ליה: לא כך כתוב 'ערוכה בכל ושמרה' (שמואל"ב כג ה),

אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך – משתמרת,<sup>69</sup> ואם לאו – אינה משתמרת.

(עירובין נג ע"ב)<sup>70</sup>

עוד בטרם נדון בתוכנן של מסורות אלו,<sup>71</sup> נעיר שעצם זיהויה המשפחתי של ברוריא, על אף היותו תהליך התפתחותי אופייני של מסורות חז"ליות,<sup>72</sup> נושא בחובו מטען דו-ערכי ביחס לשאלת הופעת אישה בבית המדרש. מחד, מוסיף הייחוס התפעלות: "ומה ברוריה, אשת ר' מאיר ובתו של ר' חנניא בן תרדיון...".<sup>73</sup> מאידך אפשר לראות בזיהוין של שתי נשים שונות המופיעות בתוספתא לדמות אחת צמצום של מידת הימצאותן של נשים בבית המדרש. אם דיברה אי פעם אישה בדיון תורני, היתה זו רק אישה אחת.

68 תרגום הקטעים הארמיים: אותם בריונים שהיו בשכנותו של רבי מאיר והיו מצערים אותו הרבה, היה מבקש רבי מאיר רחמים עליהם שימותו, ואמרו לו ברוריא אשתו מה דעתך משום שכתוב 'יתמו חטאים' האם כתוב חוטאים? חטאים כתוב. ועוד הבטל לסוף הפסוק... אלא בקשר רחמים עליהם שיחזרו בתשובה... ביקש רחמים עליהם וחזרו בתשובה. אמר לה אותו צדוקי לברוריא כתוב... אמרה לו שוטה הבט לסוף הפסוק, שכתוב...

69 בכ"י וטיקן 109: "שמורה בלב... אינה שמורה בלב".

70 תרגום: רבי יוסי הגלילי היה הולך בדרך. מצא את ברוריא... ברוריא מצאתו לאותו תלמיד שהיה גורס (לומד) בלחישא, בעטה בו, אמרה לו...

71 הדיון במסורות שונות מן התלמוד כחטיבה אחת תובע הצדקה (ראו: י' פרנקל, 'דמותו של ר' יהושע בן לוי בסיפורי התלמוד הבבלי', דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות, כרך ג', ירושלים תשל"ז, עמ' 403-418. יש להשגיח בקשרי המבנה והלשון בין מסורות אלו, המעידים שלפנינו מערכת אחידה של מסורות על דמותה של ברוריה. על הקשרים שיוצגו בגוף המאמר אוסיף כאן: (1) אזכרת לוד בשתיים מן המסורות. (2) לעג לאדם על רקע מוצאו הגיאוגרפי. (3) בשתיים מן המסורות פגם הקשור בשינון התורה: בפסחים תלמיד הרוצה ללמוד הרבה בזמן קצר, ובעירובין תלמיד הלומד באופן שאינו מאפשר שינון. (4) בשתיים מן המסורות גולש דיון בדברי תורה לאלימות פיזית – בעיטה, זריקת רגב אדמה.

72 על תהליך זה בדרשות המקרא ראו: י' היינמן, דרכי האגדה, תל-אביב, תש"י, עמ' 27-31.

73 חשיבות הייחוס כאן מתבהרת על רקע חומר הלימוד הנזכר 'ספר יוחסין'. הלודי הנהרדעי שאינו ראוי על פי יחוסו הגיאוגרפי רוצה ללמוד מהר יותר מברוריא, שהייתה ראויה על פי ייחוסה המשפחתי.

## משה לביא

ועתה לגופם של דברים. מחד, התפעלות: "ומה ברוריה... דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא מג' מאה רבוותא". ברוריא היא סמל לידע רב ולבקיאות, ואף מגלה ידע באופן הראוי ללמוד תורה: שינון בקול רם. בערובין ובברכות היא דורשת דרשות מתוחכמות בפסוקי המקרא. מאידך, מאבק בין המינים, ודמות ברוריא תקיפה: הידע שלה מוצג לעומתו של גבר, בין אם בהשוואה שלה לגבר (פסחים) ובין בכך שהיא מוכיחה גבר (ערובין וברכות). בין המסורות בעירובין וברכות קרבה הדוקה:

| העניין             | ברכות                        | עירובין                      |
|--------------------|------------------------------|------------------------------|
| מבנה               | שני מפגשים עם גבר            | שני מפגשים עם גבר            |
| הגבר הראשון        | רבי מאיר (חכם)               | רבי יוסי הגלילי (חכם)        |
| הגבר השני          | צדוקי (אינו חכם)             | תלמיד (אינו חכם)             |
| היחס לדמות הראשונה | תוכחה                        | תוכחה ואלימות מילולית (שוטה) |
| היחס לדמות השנייה  | תוכחה ואלימות מילולית (שוטה) | תוכחה ואלימות פיזית (בעיטה)  |

שיתוף זה מחדד את המרכיבים האלימים בעיצוב דמותה של ברוריא במסורות אלו. בכל מפגש היא אלימה יותר כלפי הגבר השני; האם יודעת ברוריא את הגבול בין הצדוקי לבין ר' מאיר, בשעה שדברי התורה שלה לשניהם מבוססים על עיקרון משותף – 'שפיל לסיפיה דקרא'? אם לצדוקי היא קוראת שוטה, כיצד נדע שאין זה גם יחסה לבעלה, התלמיד החכם? בא הסיפור בעירובין ויוכיח: ברוריא קוראת לר' יוסי הגלילי שוטה. עתה מתעורר החשד שכשם שאלימותה המילולית שבאה מתוקף ידענותה בתורה הופנתה בסוף כלפי חכם, כך גם אלימותה הפיזית, המופנית בעירובין 'רק' כלפי תלמיד, עלולה להיות מופנית לבסוף נגד החכמים עצמם. קריאת המקורות בסדר שהבאתים ממחישה את התפתחות היסוד האלים בדמותה של ברוריא.

בסיפור בעירובין מתחדד המתח בין שתי דרכי היחס לברוריא בעניין נוסף. הסיפור בנוי כפרודיה על הפתגם 'אל תרבה שיחה עם האישה' (אבות א ה). אתם אמרתם אל תרבו שיחה עם האישה, וראו איזו אישה חכמה לפניכם. ועוד: הלשון 'באיזה ללוד' היא קצרה עד כדי חוסר בהירות. לכאורה, תומך הסיפור באידיאל שמייצגת האישה ברוריא: ראוי להרבות שיחה עם האישה, גם בה יש תורה וגם ממנה אפשר ללמוד. אלא שהקורא בסיפור בהזדהות בלתי מותנית עם הפתגם החז"לי 'אל תרבה שיחה עם האישה', יכול לראות בברוריא אישה הקמה נגד פתגמיהם של חז"ל.<sup>74</sup> קריאה זו היא בסיס לעיון במסורת הבתראמוראית:

74 הפער בין שתי הקריאות תלוי בשאלה מיהו המתקומם נגד הפתגם: האם מעצב הסיפור או שמא הדמות שבפיה ההתקוממות, ואילו המעצב אינו מקבל עמדתה של דמות זו?

## קבלת האחר והאחרות

שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים (קידושין פ ע"ב) נשים דעתן קלות הן עלייהו ואמר לה חייך סופך להודות לדבריהם וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית וכשנודע לה חנקה עצמה וערק רבי מאיר מחמת כסופא. (רש"י, עבודה זרה יח ע"ב, ד"ה "ואיכא דאמרי משום מעשה דברוריא").

סיפור זה הובא על-ידי רש"י בפירוש לסיפור לפיו התלוננה ברוריא לפני רבי מאיר על ישיבת אחותה בקובה של זונות. רבי מאיר הלך להציל את האחות (שישבה שם בכפיה ולא מרצון), והצילה רק לאחר שניסה את האחרות ויידא שהיא לא עשתה עבירה. בויארין הצביע על מסורת זו כתגובת נגד למסורת התנאית הארץ ישראלית (בתוספתא) על ברוריא המופיעה בבית המדרש, מתוך התנגדות בבלית ללימוד תורה על-ידי נשים. תגובה זו מבוססת באמצעות עיצוב דמותה של ברוריא כהפוך לאחותה (ברוריא בסיפור ברש"י: תלמידת חכמים שנכשלה בניסיונו של ר' מאיר ולכן מתאבדת. האחות בסיפור התלמודי: זונה שעמדה בניסיונו של ר' מאיר ולכן ניצלת). אוסיף על דבריו ואצביע על שתי תשתיות נוספות להתפתחות מסורת זו:<sup>75</sup>

### 1. היסוד המאיים בדמות ברוריא בסיפורי התלמוד הבבלי

המסורת המאוחרת היא מיצוי קיצוני של העיצוב הבבלי של ברוריא כדמות מאיימת על העולם הגברי. אלימותה כלפי גברים היא הרקע להוצאתה מחוץ לגבולות הנורמה במעשיה ומחוץ לגבולות החיים בהתאבדותה. בולטת במיוחד ההשוואה למסורת בעירובין: שני הסיפורים נפתחים בזלזול של ברוריא בפתגם של חכמים שיש בו זלזול באשה. נראה שהסיפור המאוחר צומח מתוך קריאת הפרודיה בעירובין בהזדהות מוחלטת עם הפתגמים של חז"ל.

יש גם קשר בין המסורת שמביא רש"י לסיפור בפסחים. בשניהם מפעיל אדם לחץ על זולתו, ולבסוף הזולת מתרצה (הפועל ר.צ.י חוזר בשניהם: "ארצי", "נתרצית"). על פי הסיפור בפסחים כפה ר' שמלאי את ר' יוחנן ללמדו והלה נתרצה לבסוף. על פי הסיפור ברש"י לעבודה זרה לחץ התלמיד על ברוריא עד שהתרצתה. ועוד: הסיפור בפסחים עוסק באדם שלא ראוי ללמדו, וכשמסכימים ללמדו מסתבר שוב שאינו ראוי (שכן הוא חושב שניתן ללמוד הכל בזמן קצר). זהו גרעין העלילה גם בסיפור שברש"י: אדם (אישה) שלא ראוי ללמדו למד, סופו של דבר שיסתבר שאינו ראוי לכך. בעוד בסיפור בפסחים גרעין העלילה מייצר ביקורת כלפי תלמיד גבר, המשווה לאישה שהיא דוגמא חיובית, באה המסורת המאוחרת ומסבה גרעין עלילה זה לדמותה של ברוריא, האישה.

75 בדברים אלו אני הולך אחר המתודה שהתווה לואיס לנדאו במאמרו: 'רבי עקיבא והמטרוניתא – בין קריאה צמודה לגישה גנטית', דפים למחקר הספרות, תשנ"א, עמ' 293-304. לנדאו מצביע על 'הורים' שונים למסורות הנמצאות ברש"י, מחד סיפורי חז"ל ומאידך סיפורי עם מימי הביניים. למסורת אגדה מוצא מורכב, אפשר להשגיח בה ברישומיהם של מספר מסורות ומגמות שונות, ולפיכך לפנינו תשתיות נוספות של המקור ולא הסברים חלופיים להתהוות.

## 2. אנטי תזה למסורות על רבי מאיר ונשים

נדבך נוסף בבנייתה של המסורת ברש"י הן המסורות השונות המופיעות בספרות התלמודית על רבי מאיר ויחסיו לנשים בבית המדרש ומחוצה לו. הסיפור על פיתויה של ברוריא הוא תגובה על מסורות אלו, בהשליכו על ברוריא חשד שמעוררות מסורות אלו לגבי ר' מאיר. גופו של הסיפור עליו הביא רש"י את מעשה דברוריא מספר על כניסתו של ר' מאיר לבית זונות על מנת להציל זונה מזנות, ואחר כך על כניסתו לבית זונות על מנת להציל את עצמו, בניסיון להטעות את רודפיו ולגרורם להם לחשוב שהוא אינו רבי מאיר:

על לבי זונות. איכא דאמרי בשולי עובדי כוכבים חזא<sup>76</sup> טמש בהא ומתק בהא. איכא דאמרי אתא אליהו אדמי להו כזונה כרכתיה. אמרי חס ושלום אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד הכי.

<sup>77</sup>(עבודה זרה יח ע"ב)

האמירה 'חס ושלום, אם רבי מאיר היה לא היה עושה כך' אינה רק תגובתם של רודפיו, אלא היא גם תגובה של סיפור זה לסיפור אחר, המופיע במסכת קידושין: רבי מאיר הוה מתלוצץ בעובדי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן<sup>78</sup> כאיתתא בהך גיסא דנהרא, לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא שבקיה, אמר: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהירו בר' מאיר ותורתו, שותיה לדמך תרתי מעי.

<sup>79</sup>(קידושין פא ע"א)

בקידושין השטן מתחפש לזונה להכשיל את רבי מאיר, כאן אליהו מתחפש לזונה להציל את רבי מאיר. כביכול אומר הסיפור בעבודה זרה: 'חס ושלום, הסיפור בקידושין לא יתכן, ר' מאיר לא היה עושה כך'.<sup>80</sup> הסיפור בעבודה זרה מכיל מעין התגוננות מפני חשדות המעוררים סיפורים אחרים על רבי מאיר. הבאת מעשה דברוריא ברש"י אגב סיפור זה הוא המשכה של התגוננות זו. הבעיה המינית מושלכת

76 בכ"י פירנצה 1337: "איכא דאמרי זונה כרכתיה ואיכא דאמרי בישולי גוי' חזא".

77 תרגום וביאור: נכנס לבית זונות. יש אומרים בשולי עובדי כוכבים ראה. טבל בזה ומצץ בזה (טבל אצבע אחת כתבשיל, ומצץ את האצבע האחרת, כך שיראה בטעות שאכל מבישולי עובדי כוכבים). יש אומרים בא אליהו, נדמה להם כזונה, חבקתו. אמרו: חס ושלום, אם היה זה רבי מאיר לא היה עושה כך.

78 בכ"י וטיקן 111 מילת "שטן" בגיליון בלבד.

79 תרגום וביאור: רבי מאיר היה מתלוצץ בעובדי עבירה (עבירה בסיפורי התלמוד הבבלי – בדרך כלל חטא מיני). יום אחד נדמה לו השטן כאישה בצד הזה של הנהר. לא היה מעבר, לקח חבל ועבר. כשהגיע לאמצע החבל עזבו (השטן את רבי מאיר או רבי מאיר את החבל? – הוא שטן הוא יצר הרע) אמר: אלמלי שאומרים ברקיע הזהירו ברבי מאיר ותורתו עשיתי לדמך (לערכך) שתי מעות.

80 היו שהצביעו על גם סיומו הטוב של הסיפור בקידושין כאנטי-תזה לסיומו הרע של מעשה ברוריא (ראו לעיל הערה 50).

## קבלת האחר והאחרות

מן הגבר על האישה. במקביל להיווצרות מסורת המוחה על קבלת האחר, נוצרות מסורות המוחות על מסורות קודמות שיש בהן ביקורת עצמית. תהליך הטשטוש של מסורות בעלות פוטנציאל ביקורת על יחסיו של רבי מאיר עם נשים עולה גם מתוך השוואת מסורות בתלמוד הבבלי למסורת הבאה מויקרא רבה:

תני ר' ישמעאל גדול השלום  
ששם הגדול שנכתב בקדושה אמ' הק' ימחה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו.  
ר' מאיר הוה יתיב ודריש בלילי שבתא  
הוות תמן חדא איתתא יתיבה ושמעה ליה תנתה מדרשיה  
אמתנית עד דיחסל מה דדריש  
אזלת לבייתא אשכחת בוצינא טפי.  
אמ' לה בעלה אן הוית  
אמרה ליה אנה יתיבה ושמעה דרושה.  
אמ' לה לא כן וכן את עיילא להכא עד דאזלת ורוקת באנפי דרושא.  
ייתבין שבתא קדמייתא שבתא תניינה ותליתאה,  
אמ' לה מגירתא כדו אתון צהיבין  
איתי אנן עמך לגבי דרושא.  
כיון דיחמא יתהון ר' מאיר צפה ברוח הקודש,  
אמ' להון אית מינכון איתתא דחכימא למילחש לעיינא,  
אמ' לה מגירתא כדו את אזלת ורוקת באנפיה ומישתרי לבעליך.  
כיון דיתבת קמיה איבדלת מיניה,  
אמ' ליה ר' לית אנא חכימא למילחש עיינה.  
אמ' לה רוקי באנפי שבע זימנין ואנא מינשם.  
רקת באנפיה ז' זמנין.  
אמ' לה איזילי אמרי לבעליך אנת אמ' חדא זימנא אנא רקת ז' סימנין.  
אמ' לו תלמידיו ר' כך מבזין את התורה,  
לא הוה לך למימר לחד מינן למילחש לך,  
אמ' להו לא דיו למאיר להיות שוה לקונו,  
דתני ר' ישמעאל גדול שלום ששם הנכתב בקדושה אמ' הק' ימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו.

<sup>81</sup> (ויקרא רבה ט ט)

בטרם אצביע על אפשרות קריאה המבקרת את רבי מאיר, אעיר שסיפור זה כשלעצמו, כמו תולדות המסורות על ברוריא מאפשר שתי קריאות: האחת המדגישה

81 תרגום: שנה ר' ישמעאל גדול השלום, ששם הגדול שנכתב בקדושה אמ' הק' ימחה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו. ר' מאיר היה יושב ודורש בלילי שבתות. היתה שם אישה אחת ישבה ושמעה לו. התאחרה דרשתו. המתינה עד שיסיים מה שדורש. הלכה לביתה מצאה הנר כבה. אמר לה בעלה איפה היית? אמרה לו אני ישבתי ושמעתי הדרשן. אמר לה לא כך וכך שאין את נכנסת לכאן עד שתלכי ותירקי בפני הדרשן. ישבו שבת ראשונה, שבת שניה ושלישית. אמרו לה שכנותיה כעת אתם צהובים. נבוא אנחנו עמך אל הדרשן. כיון שראה אותן ר' מאיר צפה ברוח הקודש, אמר להן יש מכם אישה שידעת ללחוש לעין? אמרו לה שכנותיה

את הקול הנשי בסיפור ואת ההתפעלות מן האישה המופיעה בבית המדרש, והשנייה המדגישה את קול הממסד הגברי בסיפור: אישה יצאה מהבית לבית המדרש,<sup>82</sup> והרגיזה את בעלה; סופה שהרב ידאג להחזירה לבעלה ולביתה, ואף לתפקידים המקובלים של הנשים בחברה: לחישה לעין. גרעין עלילה זה, צופן בחובו את כל תהליך התפתחות המסורות על ברוריא, אשר הוצג לעיל.<sup>83</sup>

אפשרות הקריאה המבקרת את רבי מאיר עולה בסיפור על אף הקשרו השבחני, שכן הקורא בסיפור עשוי לשאול: היש דבר בחשדותיו של הבעל באשתו? כפי שהצביעה ג' חזן-רוקם, הסיפור מעוצב כתגובה לפרשת סוטה, ובונה דגם של בעל חושד, אישה וגבר שלישי, הוא רבי מאיר. האישה נמצאת בתווך בין הנר המאיר בבית לבין הרבי המאיר בבית המדרש. דרשת רבי מאיר מרחיקה את האישה מבעלה דווקא בערב שבת, הוא הזמן המועדף למצוות עונה. קריאה כזו מציעה גם קשר של סיבתיות בין שני אירועים בתחילת העלילה: הייתה שם אישה אחת, התאחזה דרשתו.<sup>84</sup> כביכול בגלל שהייתה שם האישה התאחזה דרשתו. קנאת הבעל המתעוררת נרגעת לבסוף בטקס שעורך רבי מאיר, שיש בו הן היפוך של טקס הסוטה (האישה יורקת בפני איש הדת (הרב)<sup>85</sup> במקום לשתות את המים שנותן לה איש הדת (הכהן),<sup>86</sup> והן הרמז לטקס החליצה, כאשר יריקת האישה מכריזה על ניתוקה מן הגבר שאליו הייתה לה זיקה. אפשר גם שטקס זה מדגיש דווקא את הקרבה שנוצרה בין רבי מאיר לבין האישה<sup>87</sup> ואת נצחוננו של רבי מאיר על הבעל: האישה מילאה את

כעת את הולכת ויורקת בפניו ותותרי לבעלך. כיון שישבה לפניו התבדלה ממנו. אמרה לו רבי אין אני יודעת ללחוש לעין. אמר לה רוקי בפני שבע פעמים ואני מתרפא. ירקה בפניו שבע פעמים. אמר לה לך אמרי לבעלך: אתה אמרת פעם אחת, אני ירקתי שבע פעמים. אמ' לו תלמידיו ר' כך מבזין את התורה, לא היה לך לומר לאחד מאתנו ללחוש לך? אמר להם לא דיו למאיר להיות שווה לקונו, ששנה ר' ישמעאל גדול השלום...

82 ושם היא לא למדה תורה אלא שמעה. על משמעות הפועל שמע בהקשרים דומים כניגוד ללימוד עמד כבר בויארין, ברוריא (לעיל הערה 47)

83 על הקשר בין סיפור זה לבין המסורות על ברוריה הצביע בויארין, ישראל (לעיל הערה 47). את הקול הנשי בסיפור זה הציגה חזן-רוקם, החוט (לעיל הערה 1). ההשוואה לפרשת סוטה ופרטים נוספים בניתוח נשענים על דברים שהוסיפה בעל-פה בהרצאה שנשאה מאוחר לפרסום המאמר הנ"ל.

84 ואין הגנאי בכך דווקא במישור המגדרי, בשל נשיותה, אלא אף בתימה של הזדהות הדעת של החכם הדורש מתגובתם החיובית של לומדיו (ראה על כך: אבות דרבי נתן, נו"א, פל"ח, על ר' ישמעאל).

85 המעבר מכהן לרב הוא ביטוי למעבר מוקד הפעילות הדתית מבית המקדש לבית המדרש ולבית הכנסת, שנידון הרבה ואינו מענייננו כאן.

86 עניינו של מאמר זה הוא התפתחויות ערכיות במסורות סיפורי חז"ל. אגב הדברים כאן אנו נוגעים בדגם של התייחסות חז"ל אל ערכי המקרא. דוגמא נוספת לסיפור חז"לי (אף הוא בויקרא רבה) הנסמך על המקרא ומציג אלטרנטיבה לערכים המיוצגים בטקסט המקראי עליו

הוראותיו של רבי מאיר (שבע פעמים) ולא את הוראתו של בעלה (פעם אחת).<sup>88</sup> על רקע זה נסביר את ההשפלה העצמית של רבי מאיר לא רק בנכונות לוותר על כבודו כדי להשכין שלום, אלא אף כמעשה כפרה.

הוא נסמך, באמצעות היפוכי תפקידים ראו: יהושע לוינסון, 'עולם הפוך ראיתי' – עיון בסיפור השיכור ובניו, מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 7-30. במאמר זה מצביע לוינסון על היפוך הירארכיה שבין אבות לבנים. בעניין דומה נטפל בדוגמא הבאה.

יש להעיר כי היחס של הסיפור על רבי מאיר לפרשת סוטה הוא מורכב: יחסו הביקורתי לפרשת סוטה עולה לא רק מן ההיפוך עליו הצבענו אלא גם מעיצוב דמותו של הבעל הקנאי. אפשר שיחס ביקורתי זה לפרשת סוטה הוא המשך של מגמת התפתחות פנים מקראית בעיצובו של טקס הסוטה. ראו על מגמה זו: הרב דוד ביגמן ואביה הכהן, 'פרשת סוטה', משלב כט (תשנ"ו), עמ' 11-21.

תהליך ההמרה הרעיונית של משמעויות פרשת סוטה אל האידיאל המוסרי של גדול השלום נלווה גם תהליך התפתחות הלכתי של צמצום חלותה כמעט עד ביטולה בפועל כפי שניכר מן הדיונים ההלכתיים של חז"ל בנושא הסוטה. ראו על כך: משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 94-112.

תהליך מקביל מבחינה הלכתית מתרחש בתחום של בן סורר ומורה, (ראו: הלברטל, שם, עמ' 42-68), וגם שם אפשר לראות את התהליך החז"לי כהמשך של מגמה פנים מקראית (ראו: מ' וייס ואברהם ח' פריימן, 'אבות ובנים', אנצ' מקראית, א, עמ' 14-18. לדעה מנוגדת: א' רופא, 'דיני משפחה ואישות בספר דברים ובספר הברית', בית מקרא א, סח, תשל"ז, עמ' 19-37). תהליכי ההתמודדות של חז"ל עם פערי ערכים בינם לבין המקרא הם מורכבים מאוד. הם באים לידי ביטוי הן בהלכה והן באגדה, ואפשר להצביע בהם גם על מחאה המבוססת בהיפוכי תפקידים, אך גם על המשך מגמות פנים מקראיות. כפי שעולה ממאמר זה מורכבות זו היא גם נחלתן של התפתחויות בתוך יצירת חז"ל, ואף בתגובות המאוחרות על יצירת חז"ל.

87 ג' חזון-רוקם הציעה לראות בסצנה זו גם גילוי של אינטימיות בין רבי מאיר לבין האישה, שיש בו כשלון מוחלט של הבעל: חשדו באשה מימש את עצמו. ויותר, אם קוראים את הסיפור על ציר המאבק בין המינים, הרי שיש כאן היפוך בכיוון הזרימה של הנוזלים, המקובל במגע המיני: לא מן הגבר אל האישה, אלא מן האישה אל הגבר. על הצעה מרחיקת לכת זו יש להעיר, כי משמעותה הפשוטה של יריקה בהקשר המקראי, כמו גם החז"לי מרמזת דווקא אל החליצה, שהיא אקט של ניתוק קשר שהיה אמור להתממש בין גבר לבין אישה.

88 וזאת בניגוד לקריאה פשוטה של הסיפור. לחיזוק הצעה זו, שסיום הסיפור לא ירכך את כעסו של הבעל, שעשוי להמשיך להרגיש שהיתה קרבה קרובה להתממש בין רבי מאיר לבין האישה, יש להצביע על שיקול המופיע בדיון ההלכתי על חליצה. במקרה שבו נישאה אישה, אשר יש מחלוקת הלכתית האם היא זקוקה לייבום או לא, מציעה הגמרא שהאישה תחלוץ ובכך ייפתר הספק. על הצעה זו מגיבה הגמרא שאם תתבצע חליצה לאישה שהיא כבר נשואה, תימאס האישה על בעלה, והדבר אינו רצוי, שכן אנו מעונינים בשלום בין איש לאשתו: "הנך צרות דבית הלל לבית שמאי היכי נעביד להו? ליחלצו – מימאסי אגבריהו, וכי תימא לימאסן – דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" (יבמות טו ע"א). הא למדנו, שיריקת האישה בפני רבי מאיר, כביטוי לאקט של חליצה עדיין עשויה להשאירה מאוסה על בעלה, ולא להביא את השלום ביניהם. אמנם, הקריאה הפשוטה היא שסיפורנו אינו מכיר שיקול זה של התלמוד הבבלי.

טשטוש מוחלט של האפשרות לקריאה ביקורתית זו אנו מוצאים במסורת הבאה  
מן הבבלי:

הנהו בי תרי דאיגרי בהו שטן דכל בי שמשי הוו קא מינצו בהדי הדדי  
איכלע רבי מאיר להתם עכבינהו<sup>89</sup> תלתא בי שמשי עד דעבד להו שלמא  
שמעיה דקא אמר ווי דאפקיה ר' מאיר לההוא גברא מביתיה.

(גיטין נב ע"א)<sup>90</sup>

מן הסיפור המורכב בויקרא רבה נשארו פרטים מעטים: רבי מאיר השכין שלום בין  
שניים שהיו רבים כל ערב שבת.<sup>91</sup> אין כל זכר לחלקו של רבי מאיר בהיווצרות  
הסכסוך, וגם לא להשפלת עצמו לשם פתרון הסכסוך.<sup>92</sup> לא האשה התעכבה בשל  
איחורו של רבי מאיר, אלא רבי מאיר עיכב את השניים לשם הבאת שלום בניהם.  
שוב אנו רואים כיצד מסורת מאוחרת מטשטשת סימנים של ביקורת כלפי רבי מאיר,  
כלפי דמות הנמצאת במרכז קבוצת השייכות של החכמים. תהליך זה הוא מקביל אך  
הפוך לתהליך של טשטוש קבלת האחר.

עקבות הסיפור בויקרא רבה נמצאות בסיפור נוסף מן התלמוד הבבלי:

מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של רבי מאיר. אמרה: רבי, אחד מכם קידשני  
בביאה.<sup>93</sup> עמד רבי מאיר וכתב לה גט כריתות ונתן לה. עמדו כתבו כולם ונתנו לה.

(סנהדרין יא ע"א)

גם מעשה זה משמר משהו מן המסורת הארץ-ישראלית על רבי מאיר. ידוע מעשה  
באשה שהתעוררה לה בעיה של קשר לא רצוי (או חשד לקשר לא רצוי) עם גבר.  
היא באה לבית מדרשו של רבי מאיר, ורבי מאיר פתר את הבעיה שלה במעשה של  
השפלה עצמית שיש בו אות לניתוק קשר בין גבר לאישה (בויקרא רבה יריקה, בבבלי  
גט המחשיד אותו כאחד שבעל בעילת זנות), אך הוא דוגמא אישית לתלמידים.<sup>94</sup>

89 בכ"י וטיקן 130: "עכבינהו אותבינהו".

90 תרגום: אותם שניים, שהתגרה בהם השטן, וכל ערב שבת היו רבים זה עם זה. נקלע קבי מאיר  
לשם. עיכבם שלשה ערבי שבתות, עד שעשה ביניהם שלום. שמע אותו (את השטן) שאמר:  
ווי, שהוציא רבי מאיר את אותו האיש (את השטן) מביתו.

91 ובכל זאת יש לאמר שזו מסירה של אותה מסורת, בשל ריבוי המוטיבים המשותפים: (1) רבי  
מאיר; (2) התעכבות; (3) בני זוג רבים; (4) הביטוי 'שלום'; (5) משך הזמן של שלושה שבועות;  
(6) זמן ההתרחשות בערב שבת.

92 אף קורא בן זמננו עיבד את הסיפור באופן המנקה את רבי מאיר ומבקר את האישה: 'אנושיותו  
של רבי מאיר יותר משנתגלתה ביצרו הרע, נתגלתה ביצרו הטוב. מעשה באשה שאיחרה לבוא  
לביתה בליל שבת. כשנזף בה בעלה, הצטדקה ואמרה ששמעה דרשה מפי רבי מאיר.' (מתוך:  
חיים ה' כהן, 'להודיעך כחו של רבי מאיר', בתוך: גבורות הרמח, ירושלים תשמ"ז, עמ'  
137-121). המעשה אינו ברבי מאיר הדורש, אלא באשה המאחרת. הדרשה אינה סיבת  
האיחור, אלא תירוץ המצטדק של האישה. תהליכים של דחיקת האחר הלגיטימי מסיפורי  
חז"ל עודם מתקיימים.

93 בכ"י תימני: "קדשני בביאה הלילה".

שלא כמסורת במסכת גיטין, המסורת במסכת סנהדרין משמרת משהו מן החשד ברבי מאיר.

נסכם את הביטויים השונים להתמודדות עם המסורות המעוררות חשד כלפי רבי מאיר:

- (1) מסורת בבלי מטשטשת מרכיבים ביקורתיים שבמסורת ארץ-ישראלית (גיטין לעומת ויקרא רבה).
- (2) מסורת בבלי מגיבה על אפשרות ביקורתית שמופיעה במסורת בבלי אחרת (עבודה זרה לעומת קידושין).
- (3) מסורת בתר-אמוראית משליכה על ברוריא את החשד העולה ממספר מסורות אמוראיות ביחס לרבי מאיר (רש"י לעבודה זרה ביחס לקידושין וסנהדרין וויקרא רבה).

מהלך הדברים מלמד, כי היו מסורות מעוררות חשד בנושא יחסו של רבי מאיר עם נשים. בעוד על מסורות אלו עובר תהליך של טשטוש ושל הדחקה, ושל התנגדות לאפשרות שרבי מאיר נכשל בפיתוי מיני, הרי שלגבי ברוריא מתפתחת מסורת המעידה על כישלונה בפיתוי מיני. החשדות מועתקים מן הגבר התלמיד החכם אל אשתו. העיצוב השלילי של האחר (ברוריא) והעיצוב החיובי של האני (רבי מאיר) מתרחשים במקביל ומזינים זה את זה. אפשר שגם הקשר המשפחתי בין ברוריא לרבי מאיר התפתח מן ההתמודדות עם המסורות על רבי מאיר ונשים המופיעות בבית המדרש, בחינת: אם אי פעם היה סיפור על קשר בין רבי מאיר לבין אישה שהופיעה בבית המדרש, הרי היתה זו אשתו.

התהליכים ההפוכים שהראינו בהתפתחות המסורות על רבי מאיר ועל ברוריא מעידים על קשר בין קבלת האחר והאחרות לבין ביקורת עצמית. סיפורי תנאים ואמוראים המעמידים במרכזם חכמים כבני אדם, המתמודדים עם ניסיונות שונים ולא תמיד מצליחים, משקפים ביקורת עצמית, המבוטאת דרך הצגת אנושיותן של דמויות המהוות מושא להזדהות. במקום שבו יש ביקורת על האני, יכולה להיות קבלה של האחר.

בדוגמא זו גם למדנו, כי תהליכי ההתפתחות אינם חד-ממדיים. יחסן של המסורות הבבליות לתוספתא הוא דו-ערכי: מחד, פיתוח ההתפעלות מן האישה החכמה, מאידך, הדגשת המרכיבים הבעייתיים בדמותה. כך גם יחסן של המסורות הבבליות למסורת בויקרא רבה: אחדות מותרות מן הסיפור על רבי מאיר והאישה רק את היסודות השבחניים, אחרות מחיות את החשדות והביקורת כלפי רבי מאיר. רק במסורת המאוחרת שברש"י מודגשת מגמה אחת בלבד, הלוקחת את כל החומרים

94 יש כאן דוגמא לתופעה נפוצה שטרם נחקרה דיה: מסורת אחת בספרות אמוראית ארץ-ישראל מתפצלת למספר מסורות בתלמוד הבבלי, או להפך: מספר מסורות שונות בספרות אמוראית ארץ-ישראל, מתנקזות למסורת אחת בסיפורי בתלמוד הבבלי.

הקדומים ומעברת מהם תמונה חדשה הדוחה את האישה מחוץ לגבולות בית המדרש בפרט והחיים בכלל.

### דוגמא ד – בנעוריה בית אביה – הבת מול אביה

בשתי הדוגמאות הקודמות עמדו נשים: השפחה, תלמידת התורה. אף עתה נדון באשה: הבת העומדת מול אביה. בחברה גברית ופטריארכאלית נתונה הבת בנחיתות כפולה: (א) בהיותה אישה מול גבר; (ב) במעמדה כצאצא בהירארכיה משפחתית, הנשלטת על-ידי האב. כיצד תגיב החברה לבת המעוזה פניה ובוחרת בדרך עצמאית בניגוד לעמדתו של אביה?

בשונה מן המתודה שנקטתי עד כה, בדוגמא זו לא אציג תהליכי הבלטה וטשטוש בין סיפורי חז"ל, אלא ארחיב את מפתח העיון, ואשווה סיפור חז"לי לסיפור מימי הביניים, ולדרשות חז"ל. אראה כיצד הן הסיפור הימ-ביניים והן דרשות חז"ל מפנות לבת מסר חברתי של צניעות, הסתגרות וכפיפות לאב, ולעומתם מעמיד הסיפור החז"לי בתלמוד הבבלי אפשרות אחרת, בדמותה של בתו של (בן) כלבא שבוע, אשת ר' עקיבא:<sup>95</sup>

ר' עקיבא רציא דבן כלבא שבוע הוה,  
חזיתיה ברתיא דהוה צניע ומעלי,<sup>96</sup>  
אמרה ליה: אי מקדשנא לך אזלת לבי רב?  
אמר לה: אין.  
איקדשא ליה בצינעה ושדרתיה.  
שמע אבוא אפקה מביתיה, אדרה הנאה מנכסיה.  
אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב.  
כי אתא, אייתי בהדיה תרי סרי אלפי תלמידי.  
שמעיה להווא סבא דקאמר לה: עד כמה קא מדברת אלמנות חיים?  
אמרה ליה: אי לדידי ציית, יתיב תרי סרי שני אחריני.

95 סיפור זה, וסיפורים אחרים מן הקובץ בו הוא משוכן בכתובות סב ע"ב - סג ע"א נידונו רבות בספרות המחקר, אולם החוקרים התמקדו במשמעויות הקובץ מבחינת ההקשר בו הוא מופיע: המתח בין התורה לבין האישה. קריאת הסיפור על ציר היחסים בין הבת לאביה באה להוסיף על הדיונים שהתמקדו ביחסים בין האישה, הבעל והתורה, ולא לשלול אותם. ראו: אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 550, הע' 94. פרנקל, עיונים, עמ' 99-115. דניאל בויארין, 'הנזיר הנשוי': האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית, בתוך: "עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, (להלן: בויארין, הנזיר) עמ' 77-93. המאמר ראה אור באנגלית בגרסה רחבה יותר: Daniel Boyarin, Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk, *Representation* 36, 1991 pp. 87-113. (להלן: בויארין, אופוזיציה). שולמית ולר, 'עזיבת הבית לצורך לימוד תורה', בתוך: נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב, 1993, עמ' 56-80. (להלן: ולר, נשים); שולמית ולר, 'קובץ הסיפורים בסוגית כתובות דף ס"ב ע"ב - ס"ג ע"א', טורא א, 1989 (להלן: ולר, קובץ).

96 בכ"י וטיקן 130: תיבת "ומעלי" ליתא.

## קבלת האחר והאחרות

אמר: ברשות קא עבידנא,  
הדר אזיל ויתיב תרי סרי שני אחריני בבי רב.  
כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי.  
שמעה דביתהו הות קא נפקא לאפיה,  
אמרו לה שיכבתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי,  
אמרה להו: "יודע צדיק נפש בהמתו" (משלי יב י').  
כי מטיא לגביה, נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה,  
הו קא מדחפי לה שמעיה,  
אמר להו: שבקוה, שלי ושלכם שלה הוא.  
שמע אבוה דאתא גברא רבה למתא,  
אמר: איזיל לגביה, אפשר דמפר נדראי.<sup>97</sup>  
אתא לגביה, א"ל: אדעתא דגברא רבה מי נדרת?  
א"ל: אפילו פרק אחד ואפי' הלכה אחת.  
אמר ליה: אנא הוא, נפל על אפיה ונשקיה על כרעיה, ויהיב ליה פלגא ממוניה.  
ברתיה דר"ע עבדא ליה לבן עזאי הכי.  
והיינו דאמרי אינשי: רחילא בתר רחילא אזלא,<sup>98</sup> כעובדי אמה כך עובדי ברתא.  
(כתובות סג ע"א)<sup>99</sup>

רחל<sup>100</sup> מוצגת כאן כבת הקמה נגד אביה, איתנה בדעתה היא בוחרת בגבר בו היא רוצה, וצדקתה רואה אור במהלך השנים הארוכות, בו מתגלה הגבר שלה כגדול בתורה; או אז אף האב מודה לבתו, ונותן לה חצי ממונו. הסיפור מאפשר לראות ברחל דמות מופת לא רק ביחסיה עם בעלה, אלא גם בעמידה איתנה זו נגד אביה.<sup>101</sup>

97 בכ"י לנינגרד-פירקוביץ' 186 נוסף כאן: "אמ' ליה: [ר'] נדר יש לי להפר. אמ' ליה: אימ' לי איזי גופא דעובדא היכי הוה. אמ' ליה: הכי והכי הוה מעשה".

98 בכ"י וטיקן 130: "רחילא בתר רחילא אזלא" ליתא.

99 תרגום והשלמה: רבי עקיבא רועה של בן כלבא שבוע היה, ראתה אותו בתו [של בן כלבא שבוע] שהוא צנוע ומעולה, אמרה לו: אם אתקדש לך תלך לבית המדרש? אמר לה: כן. התקדשה לו בצנעה ושלחתו [לבית המדרש]. שמע אביה הוציאה מביתה, הדירה הנאה מנכסיו. הלך [רבי עקיבא] ישב שתיים עשרה שנה בבית המדרש. כשבא, הביא עמו שנים עשר אלף תלמידים. שמע את אותו זקן שאמר לה: עד כמה תנהגי אלמנות חיים? אמרה לו: אם לי הקשיב, ישב שתיים עשרה שנים נוספות. אמר [רבי עקיבא]: ברשות אני עושה. חזר הלך וישב שתיים עשרה שנים נוספות בבית המדרש. כשבא, הביא עמו עשרים וארבע אלף תלמידים. אמרו לה שכנותיה: שאילי כלי לבוש והתכסי, אמרה להן: יודע צדיק נפש בהמתו. כשהגיעה אליו נפלה על פניה ונישקה את רגליו. היו דוחפים אותה שמשיו. אמר להם: עזבוה, שלי ושלכם שלה הוא. שמע אביה שבא אדם גדול למקום, אמר: אלך אליו, אפשר שיפר נדרי. בא אליו, אמר לו [רבי עקיבא]: האם נדרת על דעת [שיהא] אדם גדול? אמר לו: אפילו [ידע] פרק אחד ואפי' [ידע] הלכה אחת [לא הייתי מדירה הנאה]. אמר לו: אני הוא, נפל על פניו ונשק לרגליו, ונתן לו חצי ממונו. בתו של רבי עקיבא עשתה כך לבן עזאי. זהו שאומרים האנשים: רחלה אחר רחלה הולכת, כמעשה האם כך מעשה הבת.

100 לשם הנוחות אני משתמש בשם זה אף על פי שהיא אינה נקראת כך בגרסת הסיפור שהבאתי, אלא במקבילתה בנדרים נ ע"א. סיכום עדכני וביבליוגרפיה בשאלת זהותה של רחל ראו אילן, חיפוש, עמ' 8-11.

הבנת הסיפור על ציר היחסים הבין-דוריים עולה הן מההקשרים הקרובים של הסיפור והן מהקשריו הרחוקים:

(א) היחסים הבין דוריים הם קו מנחה (אך לא עיקרי) בקובץ בו הוא משוכן. הדגם של הצעירים המעצבים את חייהם באופן עצמאי ובניגוד לרצון ההורה מתחדד על רקע סיפורים אחרים בקובץ, בהם ההורים מעצבים את חיי הצאצאים, והדבר אינו מביא לשגשוג בלימוד התורה ובחיי המשפחה אלא להפך.<sup>102</sup>

(ב) ההרמז המקראי לסיפור יעקב ורחל. כבר הצביע בויארין על ההרמז המקראי שבסיפורנו לסיפור יעקב ורחל, במסגרת טיעונו כי הסיפור מעמיד דגם נישואין שבו הבעל הוא רועה והאישה היא רחלה.<sup>103</sup> להרמז זה משמעות נוספת: יעקב ורחל המקראיים הם הדגם של נשואי אהבה, אשר מצליחים להתממש על אף המכשולים ששם בדרכם לבן, אבי הבת. בשני הסיפורים הבת מגלה הכרה דתית גדולה מן האב.<sup>104</sup> ההרמז המקראי מסייע בעיצוב משמעות אנטי-פטריארכאלית של הסיפור.<sup>105</sup>

(ג) הרמז לסיפור התלמודי על רבי עקיבא ובתו. בסוף הסיפור מובא הפתגם "כעובדי אמה כך עובדי ברתא". הפתגם משבח את רחל, שהעמידה צאצאה הממשיכה את דרכה. כמעשה רחל לרבי עקיבא כן מעשה בתו של רחל לבן-עזאי.<sup>106</sup> קריאת הקובץ בציר היחסים הבין דוריים, מושכת את משמעות הפתגם

101 במשמעות המופת שיש ביחס רחל עם רבי עקיבא נחלקו ולר ובוירין במאמרים שהוזכרו לעיל. זו הדגישה את קולה של האישה העצמאית בסיפור, וזה חידד את קולו של הממסד הגברי, המפנה תביעה כלפי הנשים לאפשר לבעליהן ללמוד תורה.

102 טענה זו אני מקווה לבסס בהרחבה במקום אחר. כאן אדגים אותה רק בעניין אחד: הסיפור הנידון הוא השישי בקובץ בן שבעה סיפורים. בסיפורים השלישי והשביעי בקובץ מבקשים ההורים לקבוע את משך השהות של החתן בתלמוד תורה. בשני הסיפורים החתן יוזם קיצור תקופת לימוד התורה בחצי (מ-12 שנים ל-6 שנים, ומ-6 שנים ל-3 שנים) וזאת בניגוד לסיפורנו בו הוכפלה התקופה פי שניים (מ-12 שנים ל-24). הא למדת שהחלטה המתקבלת על-ידי בני הזוג מתחזקת עם השנים, ואילו זו הנכפית על הזוג על ידי ההורים אינה מחזיקה מעמד. אפשר שהדגם שמציב קובץ הסיפורים הזה הוא ביטוי לתהליך היסטורי של מעבר מן המשפחה הרחבה אל המשפחה הגרעינית, ראו: ספראי, משפחה (לעיל הערה 35).

103 בויארין, אופוזיציה, עמ' 98. לעומת זאת ראו גם תפיסה של רחל אמנו כדמות אקטיבית: איכה רבה, פתיחתא כד, מהד' בובר, עמ' 28. דיון על מקור זה: חזן רוקם, רקמת (לעיל הע' 1), עמ' 136-139. יש לציין כי מקור זה הוא כנראה חדירה של קטע מאוחר לתוך איכה רבה. הערתי זאת כדי להראות שוב שבהשתלשלות הסיפור והמדרש החז"לי פועלות גם מגמות הפוכות לזו שמוצגת במאמר זה.

104 זו בתחום שלילת העבודה-הזרה – גניבת התרפים (אף שניתן לפרשה שלא כשלילת העבודה-הזרה), וזו בתחום תלמוד התורה – שליחת ר' עקיבא ללימוד.

105 העיון במשמעות נישואי רחל ויעקב בעקבות רולן דה-יו, חיי יום יום בישראל בימי המקרא, תל-אביב תשכ"ט, כרך א', עמ' 27-29, 37-39.

לכיוון נוסף: כשם שבתו של כלבא שבוע הראתה בנישואיה דרך ראויה לאביה, כך ידוע גם מעשה בבתו של ר' עקיבא, אשר הראתה בהתנהגותה בעת חתונתה מופת לר' עקיבא, במקום שבו האחרון שגה. הסיפור בשבת קנו מציג את צדקת בתו של ר' עקיבא ותשומת לבה לעני בזמן חתונתה, בניגוד להתנהגות החברה כולה ואביה בכלל, המתרכזת בשמחת החתונה מבלי לשים לבה לעני שבפתח.<sup>107</sup>

יש להעיר על משמעות נוספת של הפתגם, והיא העמדת דגם של משפחה שבה ההורשה הרוחנית עוברת מאם לבת. בניגוד לדגם הפטריארכאלי של אבות המנסים לקבוע את חיי בניהם,<sup>108</sup> מוצג דגם מטריארכאלי, של אמהות המציגות דוגמא אישית, ובנות המאמצות דוגמת אימותיהן.

הצבענו על סיפורנו כמייצג אתוס של בת עצמאית מול אביה, וחיזקנו דברינו בהקשריו הקרובים והרחוקים של הסיפור. עתה נראה סיפור ימי ביניים בעל מרכיבים מבניים דומים, המייצר אתוס הפוך. יותר מבדוגמאות הקודמות, אין לראות בסיפור זה תגובה ישירה על הסיפור שלנו:<sup>109</sup>

מעשה בימי שלמה המלך אדם אחד שהלך מטבריא לביתר ללמוד תורה והיה הבחור נאה ביותר.

מיד ראהו נערה אחת ואמר לאביה בבקשה ממך זיווג לי הבחור הזה  
מיד רדף אחריו ואמר לו לבחור רצונך לישא אשה ואני אתן בתי לך  
א"ל הן

מיד קדשה בתו וחזר לביתו ושמח עם אשתו שנה אחת  
לסוף שנה א"ל אשתו בבקשה ממך תוליכני אצל אבותי ואראה אותם

106 אגב, בהערה על בן-עזאי משתקפת דוגמא נוספת של דחיית האחרות במסורות מאוחרות יותר. בעוד התוספתא מציגה את בן-עזאי כדוגמא לתלמיד חכם שויתר על פרו ורכו לשם תלמוד תורה (יבמות פ"ב ה"ח) הבבלי כאן משיא אותו לבתו של ר' עקיבא, ובכך שולל את הלגיטימיות של האחרות של בן-עזאי, האחרות מבחינת סדרי החברה המקובלים בתחום המשפחה. העיר על כך כבר בויארין במאמרו הנזכרים.

107 להלן אשוב לסיפור זה, ואראה עיבוד מודרני שלו, המדחיק את הביקורת האפשרית כלפי ר' עקיבא.

108 שהוצג כאמור לעיל בסיפורים קודמים בקובץ.

109 על הקשר בין הסיפורים הצביע לואיס לנדאו (דברים בעל-פה). למתעניין בהליכי ההיווצרות ההיסטורית של המסורות השונות, יכול סיפור זה לסייע בדינו. כבר הצביע בויארין על כך שמעשה דברוריא אינו רק תגובה פנים יהודית על מסורות ברוריא הקדומות לו, אלא הוא גם בנוי בתבנית סיפורית המוכרת בסיפורי עם בתרבויות אחרות. (ראו לעיל הע' 63 על סיפור נוסף המופיע אצל רש"י, ושגם לגביו נכונה קביעה זו). הסיפור שנציג הוא סיפור עם המוכר אצל עמים אחרים, והוא מיובא לקובץ סיפורים יהודי, אפשר שיש בכך שלב ביניים בדרך להיווצרותה של תגובה ספרותית: תחילה מיובא סיפור עממי מתרבויות נוסקות. קשרי המבנה והנושא בינו לבין מסורות חז"ל מביאים להסבתו של הסיפור ולסיפורו על אותן דמויות, כך שהוא נעשה לסיפור תגובה על המסורות של חז"ל.

## משה לביא

מיד נטל סוסים ומגדנות ומאכל ומשתה והלך עם אשתו לפקוד את אבותיה.  
כשהלכו בדרך יצא עליהם ליסטים אחד מזויין  
כשראת האשה את הליסטי נכנס אהבתה בלבו ותפסו ביחד האשה והליסטים.  
והבחור אסרוהו בעבותים ושימש הליסטים את האשה בדברי תפלות  
ואחר כך שב לאכול ולשתות יחד.  
והבחור היה אסור באילן אחד ורואה את הכל  
ואחר כך בא לישן עם הבחורה ונטל הליסטים את הקיתון ושם מראשותיו ויישן.  
בא הנחש ושתה מן היין והקיא סם המות בתוכו  
כיון שהקיץ הליסטים משנתו נטל הקיתון ושתה ומת.  
והבחור היה רואה את הנס שנעשה לו.  
אמר הבחור לאשתו בבקשה ממך תתירני והסר ממני העבותים.  
אמרה לו מתיירא אני ממך שמא תהרגני.  
א"ל בשבועה שלא אמיתך  
מיד פשפש אחר הליסטים והנה עץ יבש  
מיד נטל את בעלה והלכו שניהם לבית אביה של אשה  
כשראוה אבותיה שמחו מאד ותקנו לאכול ולשתות  
אמר להם לא אוכל ולא אשתה עד שאספר מה שאירע לי  
מיד סיפר כל המעשה  
מה עשה אביה? הרג את בתה המרשעת  
ולכן אמר שלמה בחכמתו ואשה בכל אלה לא מצאתי:

(משלים של שלמה המלך, בית המדרש, חדר רביעי, עמ' 146)<sup>110</sup>

סיפור זה מאפשר להבין את הייחוד שבעיצוב דמותה של רחל. גם סיפור זה  
קושר בין בחירת הגבר על-ידי אישה, לבין שאלת מעמדו של אביה, ועצמאותה מולו.  
דמות האב מופיעה במסגרת של שני הסיפורים: בפתיחה ובסיום. בתווך מתוארת  
תקופת זמן של בני הזוג עם עצמם והאב כמעט אינו נזכר. בעוד שבסיפור בבבלי  
האב מתנגד למעשה בתו בתחילה ומודה למעשיה בסוף הסיפור, כשמתגלה צדקתה,  
הרי שבסיפור הימִי־ביניימי האב מסכים לרצון בתו בתחילת הסיפור, והורג אותה  
בסופו, כשמתגלה אופייה הזנותי.

נשגיח בהבדלים נוספים בין שני הסיפורים: בשניהם בחור ההולך ללמוד תורה,  
אלא שר' עקיבא עושה זאת ביוזמת אשתו. אשת ר' עקיבא בוחרת את בעלה משום  
שהוא צנוע ומעולה, ואילו בסיפור הימִי־ביניימי 'ראתה אותו' האישה, אחרי שנמסר  
לנו שהוא 'נאה ביותר'. יש להניח שמראהו הביא אותה לבחירה. רחל עקבית  
בבחירתה על אף הכוחות החברתיים שאינם מכירים בעומק הקשר שבינה לבין ר'  
עקיבא (הזקן, השכנות, התלמידים – קולה של החברה המתוקנת). בסיפור הימִי־

110 על הקובץ ועל זמנו של הסיפור ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ'  
304-303, עמ' 375. עלי יסיף, 'משלים של שלמה המלך', מחקרי ירושלים בספרות עברית ט,  
עמ' 373-357.

## קבלת האחר והאחרות

ביניימי הבת חוזרת בה מבחירתה, בהשפעתו של ליסטים, גורם מחוץ לחברה המתוקנת. אפשר אף שבקשתה של האישה ללכת לבקר את אביה מטרימה את בגידתה בבעלה, ומגלה את הפכפכותה: מאביה היא מבקשת את הבחור, מהבחור היא מבקשת לבקר את אביה.

המסר החברתי של הסיפור הביניימי הוא ברור: בת המבקשת לבחור את אישה היא זונה. מחר היא תעדיף ליסטים על פניו. לא ראוי שאב יקשיב לבתו. אם יעשה כך, סופו שיאלץ להרוג אותה. מסר זה הוא הפוך לזה שמציע הסיפור על רחל ורבי עקיבא.

האתוס שמעמיד הסיפור הבבלי הוא חידוש גם על רקע חומרים חז"ליים אחרים. חידוש זה יתבהר על רקע שימוש אחר בפתגם שאומרים האנשים "כעובדי אמה כן עובדי ברתא". במדרשים מופיע הפתגם 'כאם כן בתה', בגנותן של דינה ולאה:

‘ותצא דינה בת לאה וגו’ (בראשית לד א)...  
‘הנה כל המושל עליך ימשל לאמר כאמה בתה’ (יחזקאל טז מד)  
אמר לו כבת כן אמה, כדור כן הנשיא...  
עיקרו של דבר ‘הנה כל המושל עליך ימשל לאמר כאמה בתה’ (יחזקאל טז מד) מהו?  
אמר ליה לית תורא ענישא עד דברתא בעיטא, לית איתא זניא עד דברתא זניא,  
אמ’ לו אם כן לאה אמינו זונה הייתה, אמר להם אין  
לפי שכת’ ותצא לאה לקראתו (בראשית ל טז)  
יצאת מקושטת לקראתו כזונה, לפיכך כת’ ותצא דינה בת לאה.  
(בראשית רבה פ א, עמ’ 952-953)

בדרשות אחרות בפרשה זו דינה מואשמת שגרמה לעצמה את האסון שהמיט עליה שכס, כשיצאה לראות בבנות הארץ, ובכך נהגה כזונה.<sup>111</sup> לאה מואשמת כאן שהיא זו שהעניקה לבתה את הדגם השלילי, בצאתה אל יעקב. דרשות נוספות מנסות לברר מדוע נענש יעקב באירוע זה.<sup>112</sup> כל הדרשות הללו יוצרות סביב מעשה דינה את העלילה הבאה: בת יוצאת מן הבית ומסתכלת מסביב (כמוה כבת המבקשת לה גבר, כמוה כאימה שהייתה יוזמת ביחסיה עם אביה), סופה שהיא ממיטה אסון על עצמה ועל אביה. היא אחראית למה שאירע לה (גרמה לעצמה שיבא עליה שכס בן חמור החורי),<sup>113</sup> היא סמל לאופיין של נשים בכלל (על אף שהוחלט שלא לברוא את האישה מן הרגל, 'שלא תהא פורסנית... הרי היא פרסנית כדינה'),<sup>114</sup> השוואתה

111 ראו גם: קהלת רבה י, תנחומא בוכר, וישלח יב.

112 כגון: ר' יהודה בר סימון פתח 'אל תהלהלל ביום מחר וגו' (משלי כז א), ואת אמרת 'וענתה בי צדקתי ביום מחר' (בראשית ל לג) מחר יוצאה בתך ומתענה' (בראשית רבה פ ד, עמ' 954) ראו גם שם עט ח, עמ' 950.

113 קהלת רבה שם.

114 בראשית רבה פ ה, עמ' 955.

לאמה מרחיבה את דגם האישה הזונה מן הבת אל האם, מן החוץ אל הבית: לא רק האב צריך לשמור על בתו, גם הגבר צריך לשמור על אשתו. אכן, יש לאירוע השלכות מעשיות על הדרך בה ראוי שינהג גבר באשתו ('האיש כובש את אשתו שלא תצא לשוק... מנ' לן מדינה').

כשאומר התלמוד הבבלי 'זהו שאומרים האנשים: כמעשה האם מעשה הבת' אפשר שהוא מרמז להקשר החברתי השלילי שבו נאמר הפתגם כאם כן בתה. ממסורות אלו אנו לומדים כי הפתגם נאמר על בת שסירכה דרכיה. בא התלמוד הבבלי, נוטל את הפתגם העממי המיסוגני, ומשבץ אותו בהקשר של שבח לנשים. רחל אשת רבי עקיבא ובתה מכאן ולא ודינה מכאן הן שני דגמים שונים של הפתגם 'כאם כן בתה': לאה זנתה בתוך ביתה, וגרמה לכך שבתה זנתה חוץ לביתה והביאה אסון על אביה יעקב. רחל הוצאה מביתה על-ידי האב, שלא הבין שהיא בחרה בחתן הראוי, וסופה שהביאה כבוד גדול לאביה, ואף בתה המשיכה את דרכה. ההשוואה שעשינו מחדדת את המסר החברתי החיובי שיש במעשה רחל ביחס לבת הבוחרת בעצמה את בחיר לבה, בניגוד לדעת אביה.<sup>115</sup>

יש לתת את הדעת על הצד השווה לסיפור הימייני ולדרשות חז"ל: דינה היא דוגמא נוספת לבת אשר מעשיה גרמו לבחירת בעלה. היא בוחרת בבעל ולא אביה. בת כזו מוצגת כזונה. בניגוד לסיפור הביניימי ולמדרשים, מעלה סיפור רחל ורבי עקיבא דגם הפוך, הן מבחינת התפילה הפטריארכאלית, והן מבחינת תפישת הקשר בין האיש לאישה: אהבה ולא זנות.<sup>116</sup>

עמדנו על היחסים בין סיפור רחל אשת ר' עקיבא לבין מסורות המדרש על דינה ובין הסיפור לבין סיפור ימייני. שתי ההשוואות שעשינו הדגישו את האתוס החיובי של בת הבוחרת את בחיר לבה בעצמה, בניגוד לדעת אביה, היא האתוס המבוטא בסיפור התלמודי. אם מצאנו בדוגמא זו תגובה ספרותית למסורת קדומה, הריהי הביקורת על השימוש בפתגם 'כאם כן בתה' לגנותן של הנשים.

115 כפי שהערתי לעיל (הערה 83) גם כאן קבלת האחר מופיעה במקור שסוף זמן עריכתו מאוחר למקור הקדום, בשונה מרוב דוגמאות מאמר זה.

116 הניגוד בין אהבה לזנות והקשר בינו לדגם המשפחה הפטריארכאלי עולה גם מההקשר המקומי של סיפור רחל ור' עקיבא: בשני הסיפורים מן הקובץ שנזכרו לעיל, בהם יוזמי תלמוד התורה היו ההורים מכונה האישה זונה: בסיפור השלישי מביע אבי החתן חשש שאשת בנו שנעשתה עקרה תחשב לזונה, אם יקח הבן אישה אחרת. בסיפור השביעי כועס רבא על בנו שקיצר את שנות תלמוד התורה ואומר: "זונתך נזכרת". הביטוי "זונה" משקף מיקוד של הקשר בין בני הזוג ביחסים המיניים ביניהם, והוא עומד כאמור, בניגוד לגילויי האהבה הנפשית המשתקפים בסיפור על ר' עקיבא ואשתו.

## חתונת בתו של ר' עקיבא – דוגמא נוספת לטשטוש האתוס של בת שהיא מופת לאביה

אגב הצגת האתוס של הבת העצמאית, הזכרתי את הסיפור על בת ר' עקיבא.<sup>117</sup> אראה עתה כיצד היסודות הביקורתיים המופיעים בסיפור זה ביחס לר' עקיבא מטשטשים בעיבוד מודרני שלו, ובכך נדחה שוב האתוס של בת העומדת מול אביה (לא נגדו, אלא כדוגמא חיובית ביחס אליו). העיבוד שנקרא מופיע בפירוש של הרב מאיר להמן על 'אבות'.<sup>118</sup> טרם נעיין בעיבוד אעיר על המתודה: בעוד בפרקים האחרים השוויתי בין מסורות חז"ליות שונות, שדרכי מסירתן נתונות לשחזור החוקרים, כאן לפנינו טקסט שהוא עיבוד של הטקסט התלמודי הכתוב, כפי שהוא נמצא כבר לפני היהודי בן המאה ה-19 בדפוס. בהיותו עיבוד המופיע בפירוש 'אבות', אשר הורתו בדרשות בעל-פה, הרי שיש שיתוף בין תהליכי העיבוד לתהליכי מסירה בעל-פה: עיבוד חופשי של הטקסט, ושינויים שונים, לא בהכרח מודעים, המשקפים את עולמו התרבותי של המוסר:

| שבת קנו ע"ב                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | העיבוד של ר' מאיר להמן <sup>119</sup>                       |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| <p>דר"ע הויא ליה ברתא אמרי ליה כלדאי<br/> ההוא ימא דעיילה לבי גנא טריק לה<br/> חיויא ומיתא<br/> הוה דאיגא אמילתא טובא<br/> ההוא יומא שקלתה למכבנתא דצתא<br/> בגודא<sup>121</sup> איתרמי איתב בעיני דחיויא<br/> לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך<br/> ואתי חיויא בתרה<br/> אמר לה אבוה מאי עבדת<br/> אמרה לי בפניא אתא עניא קרא אבבא</p> | <p>שכאשר חגגו את חתונת בתו של התנא<br/> הקדוש רבי עקיבא</p> |

117 סיפור זה זכה לטיפול ענף במחקר האגדה. ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 181-182. הניתוח שלי להלן מושפע רבות מפרנקל, עיונים, עמ' 13-16.

118 הרב מאיר להמן (1831, וורדן - 1890, מיינץ) מרבני האורתודקסיה החדשה בגרמניה. רב במיינץ, מקים ועורך השבועון Der Israelite. נוסף על פירושו לאבות יצר ספרות פופולרית בשפה הגרמנית על גיבורי המקרא וחז"ל לבני הנעורים, ופירוש להגדה של פסח.

119 מתוך: מסכת אבות עם פירוש מאיר נתיב, חלק ראשון, בני-ברק, תשל"ז, עמ' סב.

| שבת קנו ע"ב                                                                                                                                                                        | העיבוד של ר' מאיר להמן                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| והו טרידי כולי עלמא בסעודתא וליכא דשמעיה קאימנא שקלתי לריסתנאי דיהבית לי יהבתייה ניהליה <sup>122</sup> אמר לה מצוה עבדת <sup>123</sup> נפק ר"ע ודרש וצדקה תציל ממות <sup>124</sup> | ראתה הכלה עני אחד עומד בפינה ומתבייש לגשת אל השולחן.<br><br>מה עשתה <sup>120</sup> עזבה מקומה בראש השולחן<br>ודאגה בעצמה לעני זה שיקבל את חלקו.<br>כגמול המעשה הזה הציל אותה הקב"ה בשעת סכנה בדרך נס, כדבר שנאמר צדקה תציל ממות |

להמן משבץ את הסיפור בתיאור הידרדרות הדורות בתחום הצדקה. כדוגמא 'כמה ראויים מעשי הדורות הקודמים מול מעשי אנשי ההווה'. בין סיפורו של להמן לבין הסיפור התלמודי יש הבדל מהותי: על פי להמן העני לא קיבל את חלקו משום שהתבייש לבקש,<sup>125</sup> אבל על פי התלמוד הוא לא קיבל את חלקו משום שאף אחד לא שמע את נקישתו על הדלת. הסועדים בסעודת השמחה אינם מסוגלים לשמוע את

120 השאלה הרטורית 'מה עשתה' היא החלופה לשאלתו של ר' עקיבא "מאי עבדת". שאלת ר' עקיבא הושמטה מן העיבוד של להמן, בשל שינוי סדר העלילה והקדמת תיאור מעשה הבת לתיאור הנס. השאלה הרטורית מופיעה בכל זאת (הפעם לאחר תיאור מצוקת העני ולפני הפתרון שלה על-ידי מעשה הבת) בשל האופי האוראלי של יצירת העיבוד – דרשה בעל פה. גם בסיפור התלמודי יש להציע כי דברי ר' עקיבא הם דוגמא לתופעה של חזירת נוסחאות רטוריות לתוך דברי הדמויות בסיפורי חז"ל, ולא כאן המקום להרחיב על כך.

121 בכ"י אוקספורד 366: "דעציתה בבזעא".

122 בכ"י אוקספורד 366, במקום "קאימנא... ניהליה": "קמית אנא שקלית ואמרי' הדין דסתאנא דיהביתו לי הבו ניהליה".

123 בכ"י אוקספורד 366: "מצוה קא עבדת ואתצלת".

124 תרגום: רבי עקיבא הייתה לו בת. אמרו לו כלדיים, באותו היום שנכנסת לבית החופה מכיש אותה נחש ומתה. היה דואג על הדבר הרבה. אותו היום נטלה את המכבנה, נעצה אותה בסדק. קרה שיסבה בעינו של הנחש. בבוקר כשלקחה אותה, היה נסרך ובה נחש אחריה. אמר לה אביה מה עשית? אמרה לו בערב בא עני דפק בדלת והיו טרודים כולם בסעודה ואין שומעו. עמדתי לקחתי את מנתי שנתת לי ונתתי לו. אמר לה מצוה עשית. יצא ר"ע ודרש...

125 להמן סוטה כאן מדרכם של סיפורי חז"ל שאינם מדווחים בדרך כלל על עולמם הפנימי של הדמויות, אלא מסתפקים בדיווח על ההתרחשויות. ניכרת כאן השפעת הרומנטיקה וסגנון הכתיבה בעת החדשה, כמו במקומות נוספים בפרושו של להמן (כגון "צערו של ירמיהו... העצב של דניאל" – עמ' מ ועוד).

קול העני הדופק. 'הוו טרידי כולי עלמא' הם טרודים בעניינם. בין אותם 'כולי עלמא' נכלל גם ר' עקיבא. התחושה שהסיפור מפנה חצי ביקורת גם אל ר' עקיבא ניכרת בדברי הבת: 'שקלתי לריסתינאי דיהבית לי ויהבתינה ניהליה' – דבריה מנגידים בין הנתינה של האב שהיא נתינה לבתו, לבין הנתינה שלה לעני. כביכול היא נוזפת באביה: את מה שאתה נותן לי, היית צריך ליתן לעניים. ואולי אפילו: את ההשקעה הגדולה בחתונה הזו על ריבוי אנשיה 'כולי עלמא' – היית יכול להשקיע בצדקה.<sup>126</sup> ר' מאיר להמן קורא את הסיפור ללא רגישות לאלמנט הביקורתי שיש בו כלפי החברה היהודית בתקופתם של חז"ל, ומשתמש בצד היפה שבו (בתו של ר' עקיבא) כדי להוכיח את החברה הניצבת לפניו. כמסיח לפי תומו ממשיך להמן את מסורת הקריאה התמימה בסיפורי חז"ל, ברוח "אמונת חכמים". בפיו נעשה הסיפור לסיפור הגיוגרפי ודידקטי.<sup>127</sup> אגב כך מטשטש ונעלם היסוד של בת המוכיחה (במעשיה) את אביה ומציגה מופת התנהגות שהאב לא שת לבו אליו.<sup>128</sup> בדוגמא זו התמקדנו באפשרות של אתוס של בת העומדת איתנה מול אביה, בוחרת את אישה ברצון עצמה, או מדגימה מופת של התנהגות בהשוואה לאביה. הראינו את הופעתו של דגם זה בסיפורים על אשת רבי עקיבא ועל בתו, והצבענו על הופעת אתוס הפוך בדרשות על דינה ובסיפור מימי הביניים, ועל טשטוש האתוס הזה בעיבוד מודרני של סיפור בת רבי עקיבא.

## סיכום

ראינו מספר דוגמאות של סיפורים מספרות חז"ל, בהם מוצג דגם של קבלת האחר, ולעתים אף של קבלת האחרות: הגוי דמה בן נתינה הוצג כמופת של כיבוד אב ואם, על אף, ואולי כחלק, מהיותו עובד עבודה זרה. העבד טבי זכה מאדונו ליחס של בן משפחה. האישה ברוריא הופיעה כאישה דוברת בבית המדרש, ועוררה גילויי התפעלות. אשת ר' עקיבא גילתה עצמאות ביחס לאביה והביאה בכך ברכה ותורה, ובתו של ר' עקיבא הציגה מופת אישי במעשה צדקה, אפילו בהשוואה לאביה. סיפורים אלו הושאו ליצירות ספרותיות מאוחרות (בדרך כלל), השוואות לאורן ראינו את התהליכים הבאים: הגרסה הבבלית של סיפור דמה בן נתינה מטשטשת את

126 לאירוע החתונה כטרחת כלכלית גדולה ראו: 'אין אדם טורח בסעודה ומפסידה' (כתובות י ע"א ועוד). ויש כאן מה להוסיף.

127 הגיוגרפי: על פי הפתיחה "התנא הקדוש ר' עקיבא". דידקטי: על פי שיבוצו בתוך ההטפה להכנסת אורחים.

128 יש להעיר כי במקביל לטשטוש יסוד זה מטשטשים גם היסודות העממיים בסיפור התלמודי: כלדיים, נחש, בת מסתכנת במוות ביום חתונתה, תיאור הריגת הנחש. מעבר לחוסר הרלוונטיות של יסודות אלו לשומע בן הקהילה היהודית בגרמניה במאה ה-19, אפשר להציע גם קשר מהותי בין הביטויים העממיים בספרות חז"ל לבין ביטויים של קולות האחר.

מקומה המרכזי של העבודה הזרה בחייו ובכיבוד האב ואם שלו, והגרסה בבמדבר רבה אינה מדווחת כלל שהוא גוי. עדות המשנה על היחס לטבי זכתה לתגובה קשה בדמות סיפור נגד בברייא בתלמוד, שהדגיש את מעמדו של העבד כבן-בקר ולא כבן-בית. ההתפעלות מברוריא לומדת התורה היתה נתונה מתחילתה במאבק עם צמצום התופעה, אשר התפתח בהדרגה דרך עיצוב דמותה כאישה תקיפה ואף אלימה, עד לדחיקתה מחוץ לגבולות החברה והחיים, כאישה שנתפתתה לדבר עבירה והתאבדה. מול אתוס הבת העצמאית שהציג הסיפור על רחל ורבי עקיבא ראינו את הדגם של הבת היוצאת מן הבית וממיטה אסון על עצמה ועל אביה בדרשות על דינה בת לאה, ואת אתוס הבת העצמאית כזונה, הראויה שאביה יהרגה בסיפור מימי הביניים.<sup>129</sup>

עמדנו על כך שתהליך טשטוש קבלת האחר אינו תהליך יחיד, ואפשר גם להצביע על המגמה ההפוכה: מסורות הבבלי על ברוריא ידעו גם התפעלות ממנה ומלמדנותה. מסורת בתו של ר' עקיבא הציעה משמעות חלופית למשמעות המיסוגנית של הפתגם 'כאם כן בתה'.

התהליכים שהצגנו וההשוואות שערכנו התרחשו בעולמם של הכתובים. השוונו בין טקסטים, קישרנו טקסטים זה לזה על פי הרמזים לשוניים, מבניים או ענייניים. אולם יש לאמר, כי לתהליכים אלו קיום גם מעבר לטקסט. חשיפת התהליכים הבין-טקסטואליים צריכה לשמש תשתית הן לתיאור תהליכי של תולדות היחס לאחר ולאחרות, והן לעיון מופשט בקבלת האחר והאחרות. אלו ואלו הם מעבר ליריעתו של מאמר זה. אסתפק רק בהצבעה על עניינים תפישתיים שונים בשאלת קבלת האחר והאחרות, העולים מכל אחת מן הדוגמאות שהובאו במאמר זה:

הדוגמא האחרונה חידדה את הזיקה שבין הירארכיה חברתית לבין אחרות. החברה המבקשת לשמור על סדרים הירארכיים מגדירה מדרגים, יש גבול דק בין מעמד נחות במדרג, לבין אחרות: הבת החורגת מן ההירארכיה עלולה להגיע לעמדת האחר (הזונה). חידושו של הסיפור על רחל ור' עקיבא הוא בהצעת אלטרנטיבה לכך: קיימת אפשרות שחריגה מן המעמד של הנתון בעמדת נחיתות במדרג החברתי תביא ברכה לזה הנתון בעמדה רמה.

129 במקום אחר אציג דוגמא נוספת לתהליך זה, ביחס לאחר שאינו מן החכמים המשתתף עמם בהנהגת הציבור. בעוד הסיפורים על שמעון בן שטח וינאי המלך בתלמוד הבבלי מאפשרים קריאה אירונית, כסיפורי מאבק אישי (סנהדרין יט ע"א - ע"ב וברכות מח ע"א), תוך ערעור על התפיסה העצמית שמציג שמעון בן שטח בסיפורים אלו כנציג האל והתורה באה גרסה מאוחרת של אחד מהם (תנחומא שופטים ז) מציגה סיפור פשוט ובעל לקח דידקטי מוצהר שבו החלוקה לטובים ורעים היא ברורה, ומטשטשת את מרכיבי המבנה ואת ההרמזים שאיפשרו למצוא ביקורת על שמעון בן שטח בסיפור התלמוד הבבלי. גם דוגמא זו ממחישה את הקשר שבין קבלת האחר לבין הביקורת העצמית.

## קבלת האחר והאחרות

בדוגמא זו נחשפנו גם לתופעה שעמדה במרכז הדוגמא השלישית וגילוי ראשון לה היה כבר בדוגמא הראשונה: ישנה זיקה הדוקה בין קבלת האחר לבין ביקורת עצמית. ביקורת עצמית ואירוניה כלפי האני מטשטשות במקביל לתהליכים של דחיית האחר, ולהפך: במקום בו מופיעה ביקורת עצמית, גם קולו של האחר ניתן להישמע. הדוגמא השניה אפשרה להבחין ביחסים שונים בין הציווי הדתי, היחס לאל והיחס לזולת. יש שהציווי הדתי מתנגש עם היחס לזולת, ויש שהציווי הדתי מעודד יחס חיובי לזולת. בחירת האדם בין השניים אינה תלויה בהכרח בהכרעה עקרונית בין הציווי הדתי לבין היחס לזולת. הערכתו העצמית של האדם עשויה להכריע אותו לבחור לעתים בזה ולעתים בזה. ראינו שמבין שלשה דגמים שהוצגו במשנה (העדפת הציווי הדתי במקרה התנגשות, דחיית שניהם במקרה של התאמה, העדפת קבלת הזולת במקרה של התנגשות) דווקא הדגם האחרון עורר מחאה.

הדוגמא הראשונה הבהירה את הקשר המורכב בין קבלת האחר והאחרות לבין היסוד האוניברסלי והיסוד הפרטיקולרי. ראינו, כי היסוד האוניברסלי מתבטא במצוות שבין אדם לחברו, הוא מבטא דאגה לאחר ('חברו'), והנורמות הנכללות במסגרתו משותפות לי ולאחר. לעומתו היסוד הפרטיקולרי מתבטא במצוות שבין אדם למקום, והוא מורכב מעיקרו לא רק מהגדרת האני (אנכי) אלא גם משלילת האחר (ולא יהיה לך). השאלה שעמדה במרכז הדיון היא האם גילוי הכללת המשותף שבאוניברסלי בתוך המערכת הדתית של האחר יכול להשפיע על הערכת האחר ולעצב הגדרה עצמית שאינה מוליכה בהכרח לשלילת האחר. מסורת התלמוד הבבלי הציגה בפנינו את ההיתכנות האפשרית של דגם זה, אולם היא השליכה אותו על הגוי, על האחר: הוא מגיע להערכה מחודשת שלי, בשעה שהוא עומד על היסודות המשותפים לנו ועל הכללת הציווי הבין-אישי במסגרת הדתית. במסורת התלמוד הירושלמי מוצתה אפשרות מרחיקת לכת זו עד תומה: גילוי יתרונו של האחר בתחום המשותף והקשר בין מעשיו בתחום הבין-אישי הזר, מביא להערכה מחודשת של אחרותו.