

מַרְקָמִים

תרבות • ספרות • פולקלור

לגלית חזן-רוקם

בעריכת
הגר סלמון ואביגדור שנאן

מזכירות מערכת
מורן בנית וליטל בלינקו-צבע

כרך שני

מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי • כה (תשע"ג)
מחקרי ירושלים בספרות עברית • כה (תשע"ג)

המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל
הפקולטה למדעי הרוח
האוניברסיטה העברית בירושלים
תשע"ג

תוכן העניינים

שלום צבר	383
מצוות חנ"ה – הדימויים החזותיים של שלוש מצוות האישה בקרב יהודי אירופה מימי הביניים ועד שלהי המאה התשע עשרה	
כרמלה אבדר	415
שחור ולבן בבגדי חתן יהודי מהעיר רדאע שבת"מן: מפגש נשי-גברי ויהודי-מוסלמי על בגד מגי	
אסתר יוהס	461
נדוניות של כלות יהודיות מאזמיר – חפצים ביוגרפיים	
עלי יסיף	485
חקר הפולקלור ותהליך חילונה של התרבות היהודית בעת החדשה	
חבצלת (זלק) לורברבוים	503
כוחו של פתגם – לתפקידו של פתגם בסיפור עגנוני	
חיים וייס	517
ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירנו: יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לש"י עגנון	
אריאל הירשפלד	531
המקור ותהום הנשייה – בין סיפור לסיפור עם בשני סיפורים של ש"י עגנון	
אילנה פרדס	551
האתנוגרפיות המקראיות של עגנון: 'עידו ועינם' והחיפוש אחר השיר האולטימטיבי	
עליזה שנהר	571
ש"י עגנון, 'האדונית והרוכל': תשתיות סיפוריות	
תמר ס' הס	583
בדרך אל המושבה הסמוכה: לאה גולדברג נפגשת עם ברנר	
חנן חבר	601
'שום גירוש לא פותר כלום': על 'חרבת-חזעה' מאת ס. יזהר	

נילי אריה־ספיר	615
פורים בשינקין – קרנבל בתל אביב של שנות השמונים	
אילנה רוזן	631
אָ ייד געפינט אַן עצה (יהודי מוצא עצה): קריאה בסיפור החיים ובפתגמים ואמירות של ישראלי יוצא טרנסילבניה על חייו ברומניה הקומוניסטית	
יורם בילו	651
'לעשות עוד הרבה מנחם מענדלים': עקרות, הולדה ובריאה בחב"ד המשיחית	
חיה ברי־צחק	679
גברים ונשים מספרים את מיתוס בריאת האישה – על השימוש במיתוס להעברת מסר הגמוני וחתרני	
הגר סלמון	691
רקמות 'גובלן' בישראל: לפיתוח קטגוריית 'חפץ מעבר' בחקר תרבות חומרית	
עאמר דהאמשה	715
יהודים במפה הערבית: שמות מקומות עבריים בפי ערבים – קריאה ספרותית ותרבותית	
נינה פינטו־אבקסיס והאני מוסא	737
השתקפות זהותם של ערביי ישראל בכינויים פרטיים המבוססים על העברית	
יעל זרובבל	755
ה'תנ"ך עכשיו': עכשוו, סטירה פוליטית וזיכרון לאומי	
דוד שולמן	775
בת המלך בתוך האבן: מעשייה מדרום הודו	
פרדי רוקם	789
'מי שנוסע למרחקים יודע הרבה'	
רשימת משתתפים	797
רשימת קיצורים	799
תקצירים באנגלית	XI

כרך ראשון

1	פתח דבר
11	רשימת פרסומיה של גלית חזן-רוקם
29	נעמה ואריאל רוקם דיאלוג אינטימי: מבט פרטי על שירתה של גלית חזן-רוקם
33	יאיר זקוביץ על שלוש שאלות 'מי זאת' בשיר השירים
41	דניאל בויארין רבי מאיר, התלמוד הבבלי והסטירה המְנִיפֵאִית
63	יהושע לוינסון מפואטיקה לפרקסיס: אנתרופולוגיה ספרותית ותפיסת הסובייקט בספרות חז"ל
87	דינה שטיין נח, משפחתו, וחיות אחרות: המדרש, הספרות העממית, ופרשנות הסיפור המקראי (או מחווה לסטרוקטורליזם)
107	עודד עיר-שי 'הרעש בבקעת ארבל': על מסורת אפוקליפטית יהודית גלילית משלהי העת העתיקה והקשריה ההיסטוריים והליטורגיים
133	ענת שפירא המשל הנרטיבי-ספרותי ב'סדר אליהו' לאור המשל הדרשני בספרות חז"ל
153	יהושע גרנט 'אֶל קוֹל שִׁירֵי הַנְּעֻרָה': על נשים אומרות שיר בשירה העברית בספרד
169	שולמית אליצור השיבוץ כצופן: בין ארץ-ישראל לספרד
187	אופיר מינץ-מנור 'ועם רוחי גוויית': שירי ויכוח יהודיים ונוצריים על אודות היחס בין הנפש והגוף
211	תמר אלכסנדר המכשף בלעם על פי מדרש מעם לוועז

לואיס לנדא	225
הפתגם הפלבאי והלמדני על פי 'דון קיחוטה' למיגל דה סרוונטס	
מיכל הלד	237
'ללכת רוצה אני, אמא': תפיסת ירושלים בשיר עממי יהודי ספרדי כתנועה בין מיתוס ופרקסיס, בין גופים וכיסופים	
אדוין סרוסי	267
יופי נשי בל יתואר: שירי וצף יהודיים-ספרדיים, שיר השירים וקוראים נבוכים	
דן בן-עמוס	297
דמות היהודי בפתגם היידי	
רות הכהן-פינצ'ובר	305
מדרש אליהו, גרסת (פליקס) מגדלסון	
שולמית ברזלי	323
פרויד והטופוס של היהודי הנודד	
ירחמיאל כהן ומרים ריינר	343
שובו של היהודי הנודד ביצירתו של שמואל הירשנברג	
רשימת משתתפים	379
רשימת קיצורים	381
תקצירים באנגלית	XI

ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירנו: יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לשי"י עגנון

מאת

חיים וייס

בספרו 'חז"ל – פרקי אמונות ודעות' מציג אפרים אלימלך אורבך את המשאלה או הפנטזיה האינטלקטואלית הקולקטיבית של חכמים, את גן העדן שהם שאפו לייצר בבית המדרש. וכך הוא קובע: 'המשא והמתן בבתי המדרש של תנאים ואמוראים התנהל מתוך רוח של חירות. היו תלמידים, שהחכימו את רבותיהם, וההכרעה לא הייתה תלויה בזקנה ובמעמד, אלא בטעמים ובנימוקים'. אלא שאורבך עצמו היה מודע היטב לכך כי מדובר במעין אוטופיה, משאלה שבמקרים רבים התנפצה לנוכח מציאות תחרותית, הישגית ויצרית שאפיינה את חיי היום-יום בבית המדרש. מיד לאחר מכן הוא מסתייג וקובע כי: 'המציאות הייתה שונה... תלמידים שלא נזהרו בכול בכבוד רבותיהם, חלקו עליהם ולא חששו שמא יביישום ברבים. והיחסים בין חברים – חכמים ותלמידים כאחד – הביאו לעיתים לנידויים והחרמות!'.¹

מדבריו של אורבך עולה כי בבית מדרשם של חכמים התרחש תהליך כפול: מצד אחד רצון לממש את הפנטזיה הלמדנית האוטופית שבית המדרש הופך בה לחממה אינטלקטואלית חפה

* מאמר זה ראשיתו בהרצאה שניתנה במסגרת הכנס הבין-אוניברסיטאי לחקר הפולקלור שהתקיים באוניברסיטה העברית בשנת 2008. בהמשך נדונו הדברים במסגרת סמינר משותף שהעברתי עם ד"ר גידי נבו מהמחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. אני מבקש להודות לד"ר נבו על שיתוף הפעולה הפורה. כמו כן אני מבקש להודות למורי וחברי שעברו על טיוטות שונות של החומר, ובראש ובראשונה לכלת היובל, מורתי, פרופ' גלית חזן-רוקם, שתודתי לה חורגת הרבה מעבר לגבולותיו של מאמר זה. תודה גם לד"ר דלית אסולין, ד"ר צחי וייס, פרופ' חוה טורניאנסקי, פרופ' דינה שטיין וד"ר יעל שנקר, שקראו והעירו הערות רבות ומועילות.

¹ א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 562, 564. בהקשר זה ראו דבריו של קוסמן הנדרש אך ורק לחלק הראשון בדברי אורבך: A. Kosman, 'R. Johanan and Resh Lakish: The Image of God in the Study Hall: "Masculinity" Versus "Femininity"', *European Judaism* 43 (2010), pp. 128–145. לדברים הדומים ברוחם לקביעתו של אורבך ראו: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 66.

מיצרים ומתחרות, ומצד שני ההכרה כי הפנטזיה עצמה מכילה כבר את כשלונה. תאוות הידע, שהיא בסיס לקיומו של בית המדרש, מכילה בתוכה את הקנאה והתחרותיות המעמתת את החכמים אלו עם אלו.

את טיבו של אותו עולם כפול אני מבקש לבחון באמצעות שני סיפורים מפורסמים ומוכרים העוסקים בעולמו של בית המדרש ובטיב היחסים הנוצרים בתוך עולם אינטלקטואלי גברי וסגור. הראשון הוא הסיפור התלמודי על אודות מפגשם של ר' יוחנן וריש לקיש בנהר הירדן ומערכת היחסים הדרמטית שנוצרה בבית המדרש בעקבות מפגש זה. השני הוא 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' מאת ש"י עגנון, המתאר את מערכת היחסים המורכבת בין ר' משה פנחס, תלמיד חכם, בנו של טוחן כפרי, ור' שלמה הלוי, למדן ומנהיג, נצר לשושלת הורוויץ המפורסמת והאריסטוקרטית.²

אני מבקש לטעון כי הסיפור המאוחר, סיפורו של עגנון, מנהל דיאלוג מורכב ומעניין עם הסיפור המוקדם על אודות ר' יוחנן וריש לקיש והוא מעין פרשנות לו. הבסיס לקריאה ההשוואתית שבכוונתי להציע הוא השלד העלילתי הדומה שלהם: במרכזן של שתי היצירות עומדים שני תלמידי חכמים דעתנים ובעלי יכולות למדניות ואינטלקטואליות מרשימות, שביניהם פערים מעמדיים, המכתיבים מערכת יחסים מתוחה וטעונה. שני הסיפורים פותחים באופציה ליחסים הרמוניים בין שני הגיבורים, הנשענת על תשוקתם המשותפת ללימוד, ושניהם מסתיימים בפירוקה של אותה הרמוניה כתוצאה ממתחים מעמדיים בין השניים,

2 כל אחת מהיצירות זכתה לעיסוק מחקרי רב ומגוון, ולפיכך אין בכונתי להתמקד בכל אחת מהן בנפרד אלא דווקא להאיר את נקודות המפגש ביניהן שטרם נידונו. על סיפור ריש לקיש ור' יוחנן פורסמו מספר מאמרים ובהם: 'ליבס, ארוס ואנטי ארוס על הירדן', הנ"ל, עלילות אלוהים: המיתוס היהודי: מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 299–323; א' הירשפלד, 'קפץ לנהר, אחרי אשה', מוסף 'הארץ', 23.10.1992; ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרג' עדי אופיר, תל אביב 1999, עמ' 216–220; ר' קלדרון, השוק, הבית, הלב: אגדות תלמודיות, ירושלים 2001, עמ' 40; י' בן אהרן, 'אגדת פומבדיתא', מחברת שדמות 12 (2000), עמ' 23–28; א' קוסמן, שם (מאמרו הנוכחי של קוסמן הוא עיבוד לדברים שהוא פרסם בספרו מסכת גברים, ירושלים תשס"ב, עמ' 34–51); י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 65–82, ובייחוד עמ' 73–78; ע' חברוני, 'זונה וליסטים בבית המדרש', תכלת 31 (אביב 2008), עמ' 73–89. על 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' לעגנון ראו: ה' ויס, פרשנות לחמישה מספורי ש"י עגנון: שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו, המטפחת, תהלה, והיה העקוב למישור, מעשה ברב טורי זהב, תל אביב 1974, עמ' 23–46; א"א אורבך, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו: מקורות ופירוש', לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו², ירושלים תשכ"ו, עמ' 9–25; מ' ארבל, 'דילמות חברתיות ואסטרטגיות של סיום', י' בר-אל, י' שוורץ ות"ס הס (עורכים), בין ספרות לחברה: עיונים בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד, תל אביב 2000, עמ' 137–154; א' ליפסקר, 'טרנסגרסיה ומאגיה רדומה בסיפורו של ש"י עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו"', אלפיים 32 (תשס"ח), עמ' 133–148.

המובילים למוותם מצער ושברון לב. המפנה בשני הסיפורים, הנקודה שבה שני החכמים הופכים מידידים לאויבים מרים, נוצר כתוצאה משימוש פוליטי וכוחני בביטוי בעל איכויות פתגמיות המדגיש את כוחו ועדיפותו הכלכלית, המעמדית והלמדנית של הגיבור בעל המעמד הבכיר על פני חברו, ובכך מוביל את העלילה אל סופה הבלתי נמנע – מותם של הגיבורים.³

כדי לבסס את טענתי אציע קריאה קצרה בכל אחד מהסיפורים המתמקדת בעיקר בתפקידו של הביטוי שבו משתמשים ר' יוחנן ור' שלמה הלוי, ולאחר מכן אציע השוואה ביניהם הבוחנת את פרשנותו של עגנון לסיפור התלמודי.

הסיפור הראשון, סיפורם של ר' יוחנן וריש לקיש, מופיע בתלמוד הבבלי מסכת בבא מציעא (פד ע"א) ומובא על פי הנוסח של כ"י פירנצה.⁴

תרגום

בבלי, בבא מציעא פד ע"א

(כ"י פירנצה):

<p>יום אחד היה שוחה (ר' יוחנן)⁵ במים, בירדן. בא ריש לקיש ונדמה היה כאשה. נעץ את הרומח בירדן וקפץ אחריו. אמר לו: כוחך לתורה. אמר לו: יופיך לנשים. אמר לו: אם תחזור בך, יש לי אחות שיפה ממני ואתן לך. חזר בו. בא לחזור ולקחת את בגדיו (חפציו) ולא יכל. למד ושנה והפך לאדם גדול.</p>	<p>יומא חד הוה קא סחי במיא בירדנא אתא ריש לקיש דמייא כאיתתא דצייה לרומחא לירדנא שוור אברתיה אמ' ל' חילך לתורה אוריתא⁶ אמ' ל' שופרך לנשי אמ' ל' אי הדרת בך אית לי אחתא דשפירא מינאי ויהיבנא לך הדר ביה בעיא למיהדר לאיתויינהו למניה ולא אמצ' אקרייה ואתנייה ושוייה גברא רבא</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³ יהודה ליבס, בהערת שוליים קצרה, בניתוח שהוא מציע לסיפור ר' יוחנן וריש לקיש, טוען כי יש מקום להשוות בין שני הסיפורים, אך אין הוא מפתח או מרחיב את הדברים, וראו: י' ליבס, 'ר' יוחנן וריש לקיש', מחברת שדמות 1 (1995), עמ' 103–104, הערה 304.

⁴ הפערים בין כתבי היד ונוסח הדפוס הם חשובים ביותר ומחייבים העדפה של אחד מכתבי היד על פני נוסח הדפוס. כ"י פירנצה הוא, מבחינה ספרותית, ההדוק והמוקפד שבעדי הנוסח לסיפור ולכן בחרתי בו. כתבי היד שנעזרתי בהם נוסף על כ"י פירנצה הם: אסקוריאל, המבורג 165, ותיקן 115 ומינכן 95.

⁵ הסוגריים העגולים שבתרגום מציינים תוספות הבהרה שלי, שאינן מופיעות במקור הארמי. מן ההקשר שבו נתון הסיפור מתברר כי כוונת הסיפור היא לר' יוחנן. כמו כן, יש לציין כי כ"י ותיקן 115 כמו נוסח הדפוס מציינים בפירוש את שמו של ר' יוחנן.

⁶ בכתב היד המילה 'לתורא' מופיעה בשורה עצמה, אלא שהיא מתוקה ומעליה מופיעה המילה אוריתא.

תרגום

בבלי, בבא מציעא פד ע"א

(כ"י פירנצה):

יום אחד ישב בית המדרש ואמרו: הסיף והסכין והרומח והפגיון מגל קציר ומגל יד מאימתי מקבלין טומאה משעת גמר מלאכה. איזהו גמר מלאכתן? ר' יוחנן אמר משעה שיצרפינו בכבשן, ריש לקיש אמר משעה שיצחצחנו במים.

אמר לו: ליסטים בליסטיותו יודע.

אמר לו (ריש לקיש לר' יוחנן): מה הועלת לי? שם קראו לי גדול וכאן קראו לי גדול.

אמר לו: לא הועלתי לך שקרבתיך תחת כנפי השכינה?

חלשה דעתו של ר' יוחנן ונחלש ריש לקיש.

באה אשתו, אמרה לו: ראה אותי

לא השגיח בה.

ראה לבני ולבנותי,

לא השגיח בה. קרא עליה 'עזבה יתומיך אני אחיה ואלמנותיך עלי תבטחי' (יר' מט 11).

נחה נפשו של ריש לקיש

היה מצטער ר' יוחנן אחריו.

אמרו חכמים מה נעשה לו שיישב דעתו? נביא את ר' אלעזר בן פדת שמחודדות שמועותיו.

עלה לפניו. על כל דבר שהיה אומר אמר לו דברי סיוע. אמר לו: אתה כבן לקיש? בן

לקיש כאשר הייתי אומר שמועה היה מקשה לי עשרים וארבע שמועות ומתריך לי עשרים

וארבע תירוצים וממילא היה הלימוד רווח, ואתה מביא לי דברי סיוע, וכי איני יודע לבד

שנכון אמרתי?

יומא הוה יתיב בית מדרשא וקאמרי הסיף והסכין והרומח והפגיון מגל קציר ומגל יד מאימתי מקבלין טומאה משעת גמר מלאכה איזהו גמר מלאכתן? ר' יוחנן אמר משעה שיצרפינו בכבשן ריש לקיש אמר משעה שיצחצחנו במים

אמר ל' ליסטאה בליסטאותה ידע

אמר ל' מאי אהנית לי התם קרו ליה ר' הכא קרו ליה ר'

אמר ל' לא אהנאי לך דקריבתך תחת כנפי השכינה

חלש דעתיה דר' יוח' איחלש ריש לקיש

אתאי דביתהו אמרה ליה חזי לדידי

לא אשגח ביה

חזי לבניה ולבנותיה

לא אשגח ביה קרי עלה עזבה יתומיך אני אחייה ואלמנותיך עלי תבטחי

נחה נפשיה דריש לקיש

הוה קא מצטער ר' יוח' אבתריה

אמרי רבנן מאי נעביד ליה דליתייבה דעתיה ליתי ר' אלעז' בן פדת דמחודדו שמעתתיה

ניעול עייל לקמיה כל מילתא דהוה אמר ליה תניא דמסייעא לך תא א"ל את' כבר לקישא

בר לקישא כי הוה אמינ' שמעתא מקשי ליה עשרי' וארבעה שמעתתא ומפריקנא ליה

עשרי' וארבעה פירקי ומימלא רווחא שמעת' ואת אמרת תניא דמסייע לך אטו אנן לא

ידענא דשפיר קאמינא

7 המילה 'תא' מחוקה בשורה ומעליה מופיעות המילים 'א'ל את'.

תרגום

בבלי, בבא מציעא פד ע"א

(כ"י פירנצה):

היה הולך וקורע בגדיו ואומר בן לקיש היכן
 הוה אזיל קא קרע מיניה ואמ' בר לקישא היכא
 את בר לקישא היכא את עד דשף דעתיה ובעו
 אתה? בן לקיש היכן אתה? עד שיצאה דעתו
 רבנן רחמי עליה ונח נפשיה
 ובקשו חכמים רחמים עליו ונחה נפשו.

כאמור, הסיפור זכה לדיון מחקרי מגוון ולכן אקצר בתיאור היחידות המרכיבות אותו. רוב החוקרים רואים בדרמה המתחוללת בסיפור טרנספורמציה של מתח לא ממומש בין השניים לעבר כוחות למדניים-אינטלקטואליים. אלא שהטרנספורמציה אינה שלמה ומלאה, והמתח חסר הפורקן בין השניים פורץ בשיא כוחו בדיון על מועד קבלת הטומאה של כלי מלחמה ועבודה.

הסיפור פותח בתמונה דרמטית שעצמתה כמעט שאינה משאירה מקום או צורך בפרשנות. ריש לקיש, שמסופר עליו כי היה בשלב כלשהו בעברו ליסטים ולודר,⁸ רואה בנהר הירדן דמות הנדמית לו כאשה.⁹ על מנת להרשים או להפגין את כוחו ואונו הרב נועץ ריש לקיש את רומחו בנהר הירדן וקופץ למים.¹⁰ במים, במקום אישה ממתין לו ר' יוחנן, ראש ישיבת טבריה ואחד האמוראים הארץ-ישראליים המשפיעים והדומיננטיים במאה השלישית. ר' יוחנן מוכר בספרות התלמודית גם בשל יופיו הרב והנדיר, בעל הסממנים הנראים כנשיים (בעיקר חלקות פנים),¹¹ כפי שמעיד הסיפור הקודם לסיפורנו, שהם, ככל הנראה, אלו אשר הטעו את ריש לקיש.¹²

8 ראו: בבלי, גיטין מ"ז ע"א. באשר לליסטים ראו גם מקור מאוחר יותר, פדר"א, פרשה מ"ג. זכריה פרנקל טוען כי ייחוס הליסטיות לריש לקיש קיים רק במקורות בבליים ואין לו כל אזכור במקורות ארץ-ישראל, וראו: ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ירושלים תשכ"ז, קל ע"א; ראו גם: א' וסרשטיין, 'ריש לקיש בין הליסטים', תרביץ מט, א-ב (תשרי-אדר תש"ם), עמ' 197-198; M. Z. Brettler and M. Poliakoff, 'Rabbi Simeon ben Lakish at the Gladiator's Banquet: Rabbinic Observation on the Roman Arena', *HTR* 83, 1 (1990), pp. 93-98

9 בכל כתבי היד מצוין בפירוש שריש לקיש ראה אישה וקפץ אחריה. נוסח הדפוס הוא היחיד שאינו מציין את העובדה שר' יוחנן נדמה לריש לקיש כאשה, אלא מציין בפשטות שהוא קפץ אחריו.

10 כאן יש הבדלים ניכרים בין עדי הנוסח השונים של הסיפור: בכ"י מינכן 95, בכ"י ותיקן 115 ובנוסח הדפוס עניין הרומח כלל לא נזכר. כ"י אסקוריאל דומה מאוד לכ"י פירנצה, ואילו כ"י המבורג מתאר סיטואציה מעט שונה, שבה ריש לקיש נועץ את הרומח בירדן, אך אינו קופץ למים כי אם נעזר ברומח על מנת לקפוץ מגדה אחת של הירדן אל הגדה השנייה.

11 בבא מציעא פד ע"א. ראו גם: ליבס (לעיל הערה 2), עמ' 299; בווארין, שם, עמ' 216.

12 יהודה ליבס ואדמיאל קוסמן רואים באקספוזיציה של הסיפור ניסיון אונס שלא עלה יפה. ריש לקיש קפץ למים אחרי מי שנראית לו כאשה יפה בכוונה לאנוס אותה. לטעמי הטקסט אינו מעיד על אופציה

המפגש הראשון בין השניים מסתכם בארבע מילים בלבד. שתיים שאומר ר' יוחנן לריש לקיש ושתיים שעונה ריש לקיש לר' יוחנן. הטענה של כל אחד מהם היא שלחברו יש מעלה, אלא שזו אינה מנוצלת באופן הראוי או המתאים. ר' יוחנן טוען בפני ריש לקיש 'חילך לאורייתא', כלומר יש לך כוח רב אלא שצריך לנצלו ללימוד תורה. ריש לקיש עונה לו באופן דומה וטוען 'שופרך לנשי', כלומר יש לך יופי רב אך אין הוא מתאים לך משום שהוא נשי.¹³ דו-השיח הקצר בין השניים יוצר טרנספורמציה רבת חשיבות לשניהם: ריש לקיש מסכים להטות את האנרגיות האלימות שלו לאנרגיות למדניות, ואילו ר' יוחנן מציע את אחותו נטולת השם ה'יפה ממנו' לריש לקיש, ובכך מתעל את יופיו השערורייתי והנשי, וגם את המתח שנוצר בין שניהם, לעבר אפיקים מיניים מקובלים וממוסדים.

התהליך הטרנספורמטיבי שעבר ריש לקיש הוא חד ומהיר, והמספר מסכם אותו בשורה אחת בלבד, המופיעה מיד לאחר תיאור דו-השיח בינו ובין ר' יוחנן: 'הדר ביה, בעיא למיהדר לאיתויינהו למניה ולא אמצי אקרייה ואתנייה ושויה גברא רבא'.¹⁴ מיד לאחר שקיבל על עצמו ללמוד תורה ריש לקיש מאבד את כל כוחו הפיזי, שהופך לפוטנציאל אינטלקטואלי הממומש מיד, וריש לקיש הופך לתלמיד חכם גדול בבית מדרשו של רבו וגיסו, ר' יוחנן.¹⁵ אעבור עתה לסצנה העומדת במרכזו של הסיפור, והיא הדיון שהתקיים בין החכמים בבית המדרש סביב שאלת הנקודה המדויקת שבה מסתיים תהליך יצירתם של הסיף, הסכין, הרומח, הפגיון, מגל קציר ומגל היד, והם הופכים לכלים היכולים לקבל ולהעביר טומאה. לכאורה זוהי שאלה הלכתית טכנית הנוגעת לסוגיית גמר מלאכה ולהגדרת הנקודה המדויקת בזמן שבה כלים מקבלים טומאה, סוגיה שכמוהו אנו מוצאים רבות בספרות

כזו, והעובדה שריש לקיש היה לודר או ליסטים אינה הופכת אותו בהכרח לאנס. וראו: ליבס (שם), עמ' 300; קוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 131.

¹³ קוסמן מבין באופן אחר את תגובתו של ריש לקיש. לטענתו ריש לקיש אומר לו כי יופיו רב אך אין הוא מנצל אותו נכון. עליו להשתמש בו לפיתוי נשים ולזנוח את לימוד התורה. לעמדה פרשנית דומה ראו: א' אלון, 'הגבר היפה ביותר בפומפדיתא', שדמות (עלמא די) קיד (1990), עמ' קיד; בן אהרן (לעיל הערה 2), עמ' 23. לדיון בשאלות המגדריות העולות מהסיפור ראו בווארין, שם, עמ' 216–218.

¹⁴ לקריאה שונה של המשפט, שלפיה ר' יוחנן לא הניח לריש לקיש לשוב ולקחת את בגדיו, ראו: חברוני (לעיל הערה 2), עמ' 89, הערה 18.

¹⁵ התיאור הקצר והתמציתי של תהליך הפיכתו של ריש לקיש לתלמיד חכם עולה בקנה אחד עם העובדה שעל אף שבידינו מאות סיפורי מעשי חכמים, הרי שתיאורי הפיכה לתלמיד חכם, תיאורי ראשית דרכם של חכמים, הם מועטים וספורים. וראו: ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 116–119. שאלה זו מתקשרת לשאלה רחבה יותר הנוגעת לתפיסתם של חז"ל את הסיפור הביוגרפי המקיף והעקיף, ובעניין זה ראו: י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים 2005, עמ' 280 וההפניות שם.

התלמודית. אלא ששאלה סתמית זו רגישה. הנגיעה בכלי ההרג ושאלת סיום המלאכה, כלומר השאלה מאימתי דבר הופך להיות שלם, מוכן וכשיר, הם אלו המעוררים את ההתפרצות הלא מובנת לכאורה של ר' יוחנן. בוויכוח הזה לא רק עברו של ריש לקיש הופך לדומיננטי, אלא גם עברו של ר' יוחנן צף ועולה ומחדד את ההבדלים והפערים ביניהם. למעשה, האופן שבו יענו על השאלה ההלכתית משקף את יחסם אל עברם ואת האופן שבו הם משלבים אותו בתוך הוויית בית המדרש.

ר' יוחנן, המכונה בספרות התלמודית 'ר' יוחנן בר נפחא' (=ר' יוחנן בן הנפח),¹⁶ רואה בשלב הצירוף בכבשן, שבו מכניסים את המתכת לכבשן לאחר שהנפח העניק לה את צורתה הסופית, את השלב החשוב בייצורו של הכלי, על אף שישנם שלבים נוספים בתהליך הייצור.¹⁷ ריש לקיש, שבעברו היה ליסטים ולודר, מייחס את סיום המלאכה לנקודה האחרונה שבה האומן נוגע בכלי, לצחצוח במים, כלומר השלב שבו האומן מחסם בעזרת המים את המתכת ומכשיר את הכלי לשימוש.¹⁸

הוויכוח בין השניים הוא למעשה ויכוח בין צורה למהות. ר' יוחנן מזהה את 'גמר המלאכה' עם השלב שבו הכלי קיבל את צורתו, כלומר לאחר שהוא חומם בכבשן וחושל בסדן ולפני שהוא חוסם במים. החיסום אינו משנה את צורתו של הכלי אלא את המבנה של המתכת, ולכן בעיניו של ר' יוחנן שלב זה אינו חשוב.¹⁹ ריש לקיש לעומת זאת רואה בחיסום את השלב

¹⁶ ראו למשל: כתובות כה ע"ב, מכות ה ע"ב, בבא מציעא פה ע"ב, סנהדרין צו ע"א. אין לדעת אם ר' יוחנן ראה בפועל את אביו עובד כנפח, וזאת משום שעל פי מקור בבלי נוסף אביו מת בשעה שאמו התעברה ואמו גם היא מתה בלידתו, ראו: בבלי, קידושין לא ע"ב.

¹⁷ הקטגוריה 'משיצרפן בכבשן' היא קטגוריה מוכרת ושכיחה לגמר מלאכה, אלא שהיא אמורה ברוב המקרים בגמר מלאכה של כלי חרס ולא בכלי מתכת, וראו למשל: משנה, מסכת כלים ד, ד; תוספתא, כלים ג יג. באשר לשימוש בכבשן בעבודות נפחות בתקופה המדוברת, הרי שיש מספר שלבים שבהם נעשה שימוש בכבשן בתהליך הייצור של הכלים המוזכרים בסיפור. השלב הראשון הוא שימוש בכבשן בתהליך מתן הצורה הראשוני לכלי. על מנת לתת אלסטיות למתכת הנפח מכניס את המתכת שוב ושוב לאש, ומיד לאחר מכן מכה עליה ומעניק לה את צורתה. בשלב השני לאחר שהכלי קיבל את צורתו הראשונית, הנפח משחזר את הכלי ומכניס אותו שוב לכבשן על מנת לקבע את צורתו. יש לציין כי בשלב זה הכלי נראה גמור ומוכן, אך אין הוא כזה, משום שהוא לא עבר עדיין חיסום במים ולכן הפלדה עדיין רכה ונוחה להתעוות.

¹⁸ הגדרת גמר המלאכה כצחצוח במים היא נדירה לגבי כלי מתכת. צחצוח במים הוא השלב שבו מטילים את הכלי המוכן לתוך מים על מנת לחסם ולחשל את המתכת. זהו שלב הכרחי בייצור, וכפי שציינתי בלעדיו הכלי ייראה כמוכן לשימוש אך למעשה לא יהיה כזה. אני מבקש להודות למר אפולו לגיסמו, חרש ברזל מומחה, על עזרתו בהבנת השלבים השונים בעיבוד הפלדה. בהקשר זה ראו גם חברוני, הטוען כי הצחצוח במים אמור בניקוי החרב טרם השימוש בה: חברוני (לעיל הערה 2), עמ' 83, ובייחוד הערה 15.

¹⁹ העדפתו של ר' יוחנן את הצורה על פני התפקוד בתור קריטריון המרכזי להגדרת גמר המלאכה היא

המהותי. לטענתו הצורה אינה מעלה ומורידה דבר כי אם המוכנות לשימוש, רק כאשר הכלי מוכשר לחלוטין לשימוש הוא יכול להיכלל בקטגוריה של גמר מלאכה ולקבל טומאה. ר' יוחנן מבין מעמדו ההלכתי של ריש לקיש, שהוא לא ויתר על עברו אלא נושא אותו איתו גם בתוך בית המדרש. ההגדרה שריש לקיש מציע היא הגדרה של ליסטים, של אדם שמשתמש בחרבות ולא מייצר אותן, ולכן מגיב ר' יוחנן בביטוי הנורא, בעל האיכויות הפתגמיות: 'ליסטאה בליסטאה ידע'.²⁰

בניגוד גמור לתיאור האידילי של מערכת היחסים ביניהם שמצייר ר' יוחנן לאחר מותו של ריש לקיש, שלפיו הייתה לריש לקיש חירות מוחלטת לחלוק על רבו, הרי שכאן תגובתו של ר'

מעניינת לאור התפקיד של יופיו של ר' יוחנן בסיפור שלנו כמו בסיפורים נוספים. אינני מעוניין להכריע בשאלה אם הביטוי שלפנינו הוא פתגם מובהק או לא, ולכן אני מעדיף לראות בו ביטוי בעל איכויות פתגמיות הממוקם על הציר שבין פתגם למבע לשוני רגיל. הסיבה לכך היא שהביטוי שנוקט ר' יוחנן מממש היבטים מסוימים של הפתגם, ואילו היבטים אחרים חסרים. כדי להבהיר את הדברים אדרש לשלושה היבטים משמעותיים בהקשר זה. (א) המבנה הלשוני הבסיסי של הפתגם – לטענת גלית חזן-רוקם הפתגם הוא משפט שלם הבנוי כמשפט תנאי. הביטוי שבו משתמש ר' יוחנן בנוי באופן זה (אם אתה ליסטים, הרי שאתה מבין בליסטיות), וראו: ג' חזן-רוקם, אדם לאדם גשר: פתגמים של יהודי גורגיה בישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 19; (ב) היות הפתגם כלי לשוני פרגמטי-מניפולטיבי – או כלשונו של סיאטל: 'הפתגם נאמר כדי לפתור את הקונפליקט בהתאם לרצונו של הדובר' (פ' סיאטל, 'פתגמים: שימוש חברתי במטאפור', הספרות 20 [1975], עמ' 111–118). גם בהקשר זה ניתן לראות בביטוי בו משתמש ר' יוחנן פתגם, וזאת לאור העוצמה של הביטוי בתוך השיח בינו ובין ריש לקיש, שמבחינה את יחסי הכוח ביניהם ומובילה את הסיפור אל סופו המר. עם זאת, הביטוי שלפנינו אינו מממש את עקרונות המסורתיות, התפוצה וריבוי הנוסחים שעליהם עמדו חוקרים שונים. זהו ביטוי יחידאי במצאי המקורות המוכר לנו, המופיע אך ורק בסיפור זה ואינו מופיע בהקשרי שיח נוספים הידועים לנו (ראו למשל הגדרתה של חזן-רוקם: ג' חזן-רוקם, 'פתגמים בסיפורי עם: יחסים מבניים בין סיפורים ופתגמים', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, עמ' 3, או את הגדרתו של מידר: W. Mieder, *Proverb are Never Out of Season: Popular Wisdom in the Modern Age*, New York and Oxford 1993); (ג) המטפוריות – לטענת חוקרים שונים הפתגם חייב להיות מטפורי, ואילו הביטוי שלפנינו הוא אנלוגי לסיטואציה שהוא נתון בה ולא מטפורי משום שריש לקיש אכן היה ליסטים. עם זאת יש לציין כי לא כל החוקרים רואים במטפוריות עיקרון מחייב. גלית חזן-רוקם טוענת כי המטפוריות היא אפשרית אך אין היא תכונה אינהרנטית של הפתגם. לטענתה מטפוריות היא תלויה הקשר ולפיכך, כמו במקרה שלפנינו, פתגם יכול לקיים יחסים אנלוגיים עם ההקשר שהוא נתון בו. באשר לקריטריון זה ראו: G. Hasan-Rokem, *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis* (FF Communications 232), Helsinki 1982, p. 15. הפתגם השונות ראו: ח' וייס, 'האם שבר הקש את גב הגמל? שלושה היבטים תיאורטיים בחקר הפתגם', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כא (תשס"א), עמ' 163–182; ת' אלכסנדר, מילים משבועות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תשס"ד, עמ' 17–26.

יוחנן היא אלימה, מהירה, חדה, ובעיקר לא משאירה לריש לקיש כל מרחב תמרון. ר' יוחנן משתמש בכוחו ובסמכותו בתור ראש הישיבה ומטיח בריש לקיש את עברו, פוגע בו באזני כל תלמידי הישיבה וממסד יחסי כוח הייררכיים שבעטיים ריש לקיש אינו יכול יותר להיות שותף שווה ערך בוויכוח הלמדני.²¹ השימוש בביטוי הקצר והתמציתי הופך לציר המרכזי שהעלילה כולה נשענת עליו. אלמלא השתמש בו ר' יוחנן הסיפור היה שונה לחלוטין; אלא שלא כך הוא, ר' יוחנן בחר לחרוג אל מעבר לשאלה ההלכתית הקונקרטית העומדת לדיון ולהשתמש בכוחו על מנת למסד ולקבע, באלימות, את יחסי הכוח בינו ובין תלמידו.

הסיפור על ר' יוחנן וריש לקיש והעימות העומד במרכזו חושפים מערכת יחסים הייררכית שאינה ברורה ומוגדרת אלא דווקא נמצאת במרחב לימינלי. לכאורה בבית המדרש עצמו המבנה הוא ברור מאוד. ר' יוחנן הוא זה שהחזיר את ריש לקיש בתשובה, הוא נתן לו את אחרותו לאשה והוא ראש הישיבה והסמכות העליונה בבית המדרש שגיסו, ריש לקיש, לומד בו. אלא שהמבנה הברור והמוחלט הזה מתמוסס לנוכח עברם של השניים. אף אחד מהם אינו אריסטוקרט במובן המלא של המילה. שני החכמים באו אל המרחב הלמדני ממרחבים אחרים. ר' יוחנן הוא בנו של נפח ואילו ריש לקיש היה לודר ולסטים בעברו. ר' יוחנן מגן בלהט על מעמדו הנוכחי, וכל איום (כדוגמת סוגיית המגל והחרב) על מעמד זה נענה מיד בתוקפנות רבה. המחלוקת ביניהם חשפה את עברם של השניים. תגובתו של ר' יוחנן הייתה להסוות את עברו על ידי חשיפת עברו של ריש לקיש והדגשתו.

*

אעבור כעת לסיפורו של ש"י עגנון, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'.²² הסיפור פורסם לראשונה בלוח הארץ לשנת תש"ז ופותח בקביעה 'לפני שלושה ארבעה דורות שהיתה התורה חביבה על ישראל וכל תפארתו של אדם היא התורה, זכתה עירנו להמנות עם הערים המצויינות שבמדינה על ידי תלמידי חכמים שבה'.²³ מכאן ואילך מתגלגל סיפור מערכת היחסים הדרמטית בין ר' משה פנחס, בן טוחן עני, חסר כל כישורים חברתיים הבונה את עצמו כתלמיד חכם, ובין ר' שלמה הלוי, בן לשושלת הורוויץ העשירה והאריסטוקרטית שממנה יצאו פרנסי ציבור ורבנים חשובים רבים, כגון השל"ה הקדוש, החוזה מלובלין ואחרים.²⁴ ר' שלמה

21 ר' יוחנן במעשהו עובר על האיסור להזכיר לחזור בתשובה את עברו. ראו: משנה, בבא מציעא ד, י.

22 למקורותיו התלמודיים של שם הסיפור ראו: אורבך (לעיל הערה 2).

23 עגנון, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', סמוך ונראה, תל אביב 1979, עמ' 5.

24 משפחת הורוויץ היא משפחה מוכרת של רבנים, סופרים ופרנסים. על פי המסורת מקורה של המשפחה בספרד. בסוף המאה החמש עשרה עברו בני המשפחה לעיירה בבוהמיה ששמה הורוויץ/ביצ'ה ועל שמה נקראו, החל מהמאה השש עשרה, הורוויץ או הלוי איש הורביץ. וראו: ח"ד פרידברג, תולדות משפחת הורוויץ: קורות יוצאי חלציה ומפעליהם הספרותיות מראשית המאה השלישית עד

הלוי הוא אריסטוקרט בעל תודעה מעמדית טבעית; הילוכו הוא בנחת ובשקט, הוא נעים סבר, שומר על יחסים טובים עם מנהיגים יהודיים ונוכריים כאחד וכל כולו מכוון לשימור הסדר החברתי הקיים.

סיפור המסגרת של 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' דומה לזה של ר' יוחנן וריש לקיש. בשני הסיפורים תלמידי חכמים שונים זה מזה מפתחים ביניהם מערכת יחסים חברית לכאורה.²⁵ חברות זו נקטעת בבת אחת על ידי שימוש תוקפני של בעל המעמד הגבוה ביניהם בביטוי בעל איכויות פתגמיות על מנת להשתיק את חברו. סופם של שני הסיפורים הוא במותם טרם עת של שני הגיבורים, מוות הנובע מצער, עלבון ותחושת החמצה, שמקורה במחלוקת שעמדה ביניהם.

להלן היחידה מ'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' המתארת את העימות שהתרחש בבית המדרש:

עוד זאת יש לנו לספר, אותה שנה כשעלה חמיו הזקן של ר' שלמה לתורה כחתן בראשית נתנדב כך וכך ריינוש לבדק הבית ... וכדרך הגבירים יראי השם לא השהה את נדבתו. ואף הגבאי לא החזיק את כסף הקדשים בידו לעשות בו סחורה, אלא קרא מיד לאומן וקנה קורות ואבנים. אבל האומן לא נודרז ... בינתיים באו ימות השלגים והקרירות הגדולות. וכשהקרירות באות על עירנו שובתים כל הבנאים. אותו חורף חורף קשה היה והרבה חלו מן הצנה. והגביר הזקן שזקן היה ואיסטניס היה ומקומו בבית המדרש קבוע היה בתוך המגרעת שלפני החלון אחוזתו צנה ונצטנן והיה מוטל חולה משבת חנוכה עד לפסח. היה הזקן יודע שלא חלה אלא משום שנתרשלו בבדק הבית, הוסיף לאומן על שכרו כדי שיזדרז במלאכתו ופקד עליו לסתום את המגרעת שלפני החלון, שהרוחות מנשבות שם ומביאות עמהן צנה. תיקנו את הבית וסתמו את המגרעת. כשסיפרו את הדבר בקלויז עמד למדן אחד ואמר, תמה אני אם רשאים לעשות כן, שהרי מיעטו את חלל קדושת המקום. נכנס ר' שלמה. אמר אותו למדן, נשמע דעתו של רבי שלמה. קפץ משה פנחס ואמר, אסור לשנות חלל בית הכנסת ולמעטו אפילו כדי אצבע אחת, שיש בזה משום לא תעשון כן לה' אלקיכם. ביקש ר' שלמה לשתקו בנעימה ולומר לו, אף אני אמרתי כן, וכבר עשו את שצריכין לעשות.

היום, פרנקפורט תרע"א.

25 למרות הדמיון יש להדגיש גם את ההבדל בין הסיפורים. בסיפור התלמודי יש מערכת יחסים הייררכית ברורה בין ר' יוחנן וריש לקיש, הנובעת בעיקר מהעובדה שר' יוחנן החזיר את ריש לקיש בתשובה ושימש ראש הישיבה שריש לקיש למד בה. בסיפור העגנוני לעומת זאת אין זיקה הייררכית ישירה בין שני הגיבורים, כי אם זיקה מעמדית.

כיון שהביט על אותו בחור זקן שהוא מקפץ וצועק ומגבב ראיות על גבי ראיות ניענע לו בידו דרך ביטול ואמר לו בלשון של הלצה, 'א בחור מאכ"ט קידוש אוי"ף א גרוי"פ'.

פתגם זה אינני יודע מניין הוא, אבל מקובל היה בעירנו לקנטר בו את הבחורים שדחקו עצמם לעמוד במקום גדולים. משה פנחס, שעברו עליו למעלה משליש שנותיו של אדם ועדיין היה רווק מחמת שלא נודמן לו שידוך, נרתע לאחוריו וחזר למקומו והיה יושב ומתלש בקמצי זקנו מתוך עגמת נפש. מכאן ואילך לא דיבר עם ר' שלמה, ואם שאל ר' שלמה בשלומו החזיר לו בשפה רפה. בראשונה לא הרגיש אדם בדבר. משה הרגישו היו תמיהים. רבי שלמה שחולק כבוד לקטני קטנים מה ראה להלבין פני תלמיד חכם ברבים. וביותר הקפידו על משה פנחס שהוא נוקם ונוטר כל כך. הלך ר' שלמה אצל משה פנחס ואמר לו, בבקשה ממך מחול לי על אותו דיבור שנפלט מפי שלא ברצוני. הביט בו משה פנחס ולא השיב לו.²⁶

גם כאן הגורם המעורר את תגובתו החריפה של ר' שלמה הלוי הוא ויכוח הלכתי קטן ושולי לכאורה המתעורר בבית המדרש, וגם כאן, כמו בסיפורם של ריש לקיש ור' יוחנן, השאלה ההלכתית העולה לדיון נוגעת ליחסים שבין השלם לפגום. בסיפור התלמודי עולה השאלה ממתי כלי הרג ומלאכה שונים מוכשרים לקבל טומאה, כלומר ההנחה היא שדווקא השלמות היא זו המאפשרת את אי-השלמות, הטומאה. גם בסיפורו של עגנון תחילת הדיון היא בכלי חסר, בבניין שמלאכתו לא הושלמה או נפגמה ויש בו חור, פרצה שיש לסתום. סתימתה של הפרצה ותיקונו של בית הכנסת הם אלו שחושפים דווקא את פגיעותו, התיקון הופך לקלוקל וסתימתה של הפרצה ממעטת מחללו המקודש של בית הכנסת.²⁷

נדמה שתגובתו הקשה והמהירה של ר' שלמה הלוי נובעת מהאפשרות החתרנית שמציע ר' משה פנחס בדבריו. ר' משה פנחס למעשה חותר תחת ההנחה או המשאלה שלפיה ישנה זהות בין האופן שבו נראים הדברים ובין מהותם הפנימית. המשאלה האריסטוקרטית של ר' שלמה הלוי, שמה שנראה יפה וטוב הוא גם כזה במהותו, מתנגשת עם תפיסתו של ר' משה פנחס, שלפיה הפגום, החסר והפרוץ לרוחות דווקא הוא הדבר השלם והראוי.

כפי שהראה אבידב ליפסקר, הפתגם, אותו טקסט ביידיש שמטיח ר' שלמה לוי במשה

²⁶ עגנון (לעיל הערה 23), עמ' 10–11.

²⁷ הדיון ההלכתי המקורי, שהפסוק 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דב' יב 4) קשור בו, עוסק באיסור לשבור אבן אחת מהיכל בית המקדש או מהמזבח (למשל: ספרי דברים, פרשת ראה, פסקא סא). דיונים אלו מתגלגלים לניתוח ולשבירת חלקים מבית הכנסת. לסיכום הדיון ההלכתי בעניין ראו: אורבך (לעיל הערה 2), עמ' 11–12.

פנחס, הוא הצייר המרכזי של הסיפור והוא חושף את התשתית המעמדית שהסיפור כולו נשען עליה.²⁸ כתגובה לקביעתו ההלכתית של ר' משה פנחס, שאין למעט מחלל בית הכנסת, פוגע בו ר' שלמה בעזרת הפתגם: 'א בחור מאכ"ט קידוש אוי"ף א גרוי"פ', שמשמעותו בעברית היא בחור, כלומר אדם צעיר, לא נשוי וחסר ניסיון, עושה קידוש על גריס,²⁹ על דבר קטן, זול ופועט שאין לעשות עליו קידוש; כלומר הוא מעורר מהומה גדולה מכל דבר קטן ואינו יכול לנהוג באגביות ובנושלתיות, כפי שעושים הוותיקים והמלומדים ממנו.³⁰

*

סופה של היחידה שהצגתי, כמו המשכו של הסיפור, מעיד על הפער הניכר בין שני הסיפורים. בסיפורם של ר' יוחנן וריש לקיש ישנה התבצרות עיקשת של ר' יוחנן בעמדתו, ותגובתו האלימה ממשיכה ואף מתעצמת לנוכח אחרותו המתחננת על חייה שלה וחיי ילדיה, ואגב כך על חיי בעלה. האחות, שמתחילת הסיפור לכודה בין ר' יוחנן אחיה לריש לקיש בעלה, חושפת את המבנה המוכתב מראש של העלילה, את התפיסה הפטלית העומדת בבסיסו. היריבות הזו יכולה להוביל רק למקום אחד – למוות, ואת האחריות למוות הזו מטיל המספר על ר' יוחנן. ריש לקיש מצטייר כדמות שפגיעותו הרבה נחשפת בשאלתו המתריסה והכואבת 'מה הועלת לי?'. לעומת זאת בסיפורו של עגנון התפרצותו של ר' שלמה נתפסת כאירוע יחידאי, חד-פעמי. מיד לאחר התפרצותו מנסה ר' שלמה הלוי להשיב, בכל דרך אפשרית, את הסדר הטוב על כנו: הוא פונה לר' משה פנחס בבקשת מחילה ישירה, הוא מנסה להפנות אליו תלמידים ובשיאם של הדברים הוא אף מנסה להשיג לו משרת רבנות בעיר גדולה. בכל המקרים ר' משה פנחס מתבצר בעלבוננו ובכעסו ומסרב לכל ניסיון של פשרה או השלמה עם ר' שלמה הלוי; יתרה מכך הוא אף מנסה לפגוע בו ובשמו הטוב של ר' שלמה בהתנצחות קשה וקטנונית שהוא מנהל עמו בדרשה

28 ליפסקר (לעיל הערה 2), עמ' 133–148.

29 יכול להיות שהופעת הגריס כאן קשורה גם למנהג לקדש על החלה ולא על היין, וראו: י' פרנצוס, 'שיטת הרי"ף בעניין קידוש על הפת', סיני צט (תשמ"ו), עמ' קכה–קלח.

30 אני מודה לפרופ' חוה טורניאנסקי ולד"ר דלית אסולין על עזרתן בתרגום הפתגם. ראו גם: ח' לורברבוים, 'לתפקידו של הפתגם בסיפור העגנוני', דברי הקונגרס העולמי החמישה עשר למדעי היהדות (מהדורה מקוונת: www.jewish-studies.org/imgs/uploads/proceedings/lorbrboim.doc); ראו גם: אורבך (לעיל הערה 2), עמ' 12. חיים באר עושה שימוש פארודי בפתגם ושם שיבוש מכוון שלו בפי אחד הגיבורים, וראו: ח' באר, עת הזמיר, תל אביב תשס"ד, עמ' 546. ביטוי דומה בידיש הוא: 'א בחור שלאפט אין א באנקבעטל, מאכט קידוש איבער א גרויפ און שטארבט אין א לייבצודעק', משמעות הביטוי היא: בחור (=רווק) ישן על מיטת קרשים (ספסל של בית המדרש), עושה קידוש על גריס ומת [לבוש ב] טלית קטן (או 'ארבע כנפות', או 'ציצית', וגם 'גופיה'). ראו: ש' איינהורן, משלי עם בידיש, תל אביב תשי"ט; ש' ורסס, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, ירושלים תש"ס, עמ' 117.

פומבית וחגיגת שנושא ר' שלמה.³¹

שני הסיפורים מציירים תמונת עולם קשה ופטליסטית, שתנועה בין מעמדית אמתית בתוך בית המדרש לא יכולה להיות בה. עברו של מי שהגיע לבית המדרש ימשיך לרדוף אותו ולא יאפשר לו לממש את הפנטזיה הלמדנית שהציג אורבך של חווית לימוד אינטלקטואלית נקייה, שבה רק לידע וליכולת יש משמעות בהערכתו ובקידומו של תלמיד חכם. כל ניסיון לפרוץ אל מחוץ לגבולות המוכתבים מראש מוביל לאסון הבא לידי ביטוי במותם של כל הנוגעים בדבר.

הפער בין שני הסיפורים הנוגע לעיצוב הדמויות ולמערכת היחסים ביניהן רב משמעות. הסיפור התלמודי מציג את דמותו של ר' יוחנן באופן כמעט מוחלט כדמות החוטא בסיפור, כדמות האלימה, חסרת היכולת לפשרה או להתגמשות מחשבתית או רגשית. ברגע שר' יוחנן חש כי הוא מאוים על ידי למדנותו של תלמידו וגיסו ריש לקיש הוא מגיב בתגובה אימפולסיבית, חדה ומהירה, המבהירה את טיב מערכת היחסים ביניהם ואת הפער שלא ניתן לגישור. ר' יוחנן אינו מצטער על תגובתו האלימה והקשה ורואה בה תגובה ראויה ומתאימה לפרובוקציה שהוא חש מצדו של ריש לקיש. לשיא אלימותו מגיע ר' יוחנן בדו־השיח הנורא שהוא מקיים עם אחותו. לא רק שהוא אינו מרחם עליה ועל ילדיה, אלא התשובות שהוא עונה לה הן מרוחקות, קרות ונסמכות על ציטוט של פסוקים, ללא כל מגע אמתי איתה. תחושת הצער והיגון האופפת אותו לאחר מותו של ריש לקיש מקורה בתחושת אבדן נרקיסיסטית; אין לו יותר בן פלוגתא, אין לו יותר תלמיד בעל שיעור קומה היכול לעמוד מולו ולהציע אפשרויות פרשניות חלופיות; אין בבית המדרש כוח שיעמוד אל מול כוחו, בוודאי לא ר' אלעזר בן פדת המתואר כחלש וצייתן. ריש לקיש לעומת זאת מתואר לאורך כל הסיפור כקרבן לאלימותו ולתוקפנותו של גיסו. למרות ואולי בגלל עברו האלים, מצטייר ריש לקיש לאחר חזרתו בתשובה כאדם רך, עדין וחלש. תגובתו היחידה לפתגם האלים של ר' יוחנן היא תמיהה 'מה הועלת לי – כאן קראו לי רבי ושם קראו לי רבי', כלומר איזו תועלת הפקתי מכל המהלך שעשיתי אם עיקרו מכוון לרכישת מעמד?³² לאחר מכן ריש לקיש אינו מתחנן על חייו, אינו מבקש מר' יוחנן שיחזור בו ומשאיר את הזירה הזו לאשתו; הוא עצמו נראה כמי שמקבל את מותו בשלווה משונה.

בסיפורו של עגנון לעומת זאת מצטיירת תמונת עולם שונה. ר' שלמה אמנם פוגע ועולב בפומבי בר' משה פנחס, אלא שהמספר מתאר את ההתרחשות באופן דואלי יותר: מחד גיסא התפרצות חד־פעמית, רגעית, שבעקבותיה מנסה ר' שלמה האריסטוקרט להחזיר את המצב

³¹ עגנון (לעיל הערה 23), עמ' 16–21.

³² פרשנות מעניינת לתגובתו של ריש לקיש אפשר למצוא אצל א"א הלוי, הטוען כי ריש לקיש כלל לא נעלב מדבריו של ר' יוחנן. וראו: א"א הלוי, אגדות האמוראים: האגדה הביוגראפית של אמוראי ארץ־ישראל לאור מקורות יווניים ולאטיניים, תל אביב תשל"ז, עמ' 67.

לקדמותו, אך מאידך גיסא התפרצות זו חושפת את עמדותיו הנסתרות של ר' שלמה, את התת-מודע המעמדי שלו. אצל עגנון הגורם המעכב העיקרי שמונע את ההשלמה בין השניים, ובעקבות זאת את קידומו של ר' משה פנחס, הוא משה פנחס עצמו. עגנון מתאר את ר' משה פנחס כאישיות הרסנית, נטולת כל יכולת הבנה של מורכבויות חברתיות ואנושיות, כחסר כל גמישות חברתית, וכמי שמתבצר בעלבוננו משום שאין בכוחו או ברצונו לעבור את השינוי המעמדי הדרוש, ולהפוך מבנם של טוחן ומכשפה כפרית לחבר באליטה האינטלקטואלית של בית המדרש. ההתמקדות של עגנון בדמותו של משה פנחס וחשיפת המנגנונים הפסיכולוגיים והתרבותיים המניעים אותו מתארות מצב בו משה פנחס מפנים ומיישם את גבולות מעמדו, והפתגם הופך עבורו לאילן שהוא נתלה בו כדי לשמר את החלוקה המעמדית המקובלת והמוכרת.

*

לסיכום ניתן לומר כי שני הסיפורים מציירים עולם קפוא ושמרני, עולם בו ניתן להשתוקק לשינוי אך בלתי אפשרי ליישם אותו בפועל. עם זאת נראה לי שהסיפור התלמודי מתמקד יותר בביקורת על אלימותה הרבה של מערכת היחסים החד-פעמית שנוצרה בבית המדרש בין ר' יוחנן וריש לקיש; זאת בעיקר לאור העובדה שהביוגרפיה של שני הגיבורים, כפי שהיא מצטיירת ממקורות אחרים, מטשטשת את הפערים המעמדיים ביניהם, שהרי ר' יוחנן, ראש הישיבה, הוא למעשה בנו של נפח ואדם שחוה בחייו עוני קשה ואסונות רבים.³³ עגנון לעומת זאת מצייר תמונה שבה יש תואם בין מעמדם של הגיבורים בבית המדרש ובין מוצאם ומעמדם בעולם; האריסטוקרט מול בן העניים. בכך הופך עגנון את סיפורו למשל החורג מגבולות המקרה הבודד, ומגיע למעשה להכרה בכוחן של הייררכיות חברתיות, וכתוצאה מכך בכישלונה של המשאלה שהוא עצמו הציב בפתיחת הסיפור: 'לפני שלושה ארבעה דורות שהיתה התורה חביבה על ישראל וכל תפארתו של אדם היא התורה, זכתה עירנו להמנות עם הערים המצויינות שבמדינה על ידי תלמידי חכמים שבה, שמשכו עליה חוט של חסד על ידי תורה שלמדו'.

³³ כפי שהזכרתי לעיל הבבלי מציין כי שני הוריו מתו עליו בילדותו (קידושין לא ע"ב), והוא עצמו מתו עליו כל ילדיו (ברכות ה ע"ב). בנוגע לעוניו הרב ראו למשל: תענית כא ע"א.