

רבי אלעזר בן רבי שמעון והגנבים – סיפור על חטא וכפרתו*

רונית שושני**

א. מבוא ותיחום גבולות הסיפור

בכמה מקומות בספרות חז"ל נשתמרו ידיעות על שירותו של רבי אלעזר בן רבי שמעון אצל השלטון הרומי. במקורות הארץ-ישראליים – ירושלמי מעשרות ופסיקתא דרב כהנא – מובאים רסיסי מידע, שעיקרם הוויכוח עם ר' יהושע בן קרחה ובטחוננו של ר' אלעזר במעשיו. בתלמוד הבבלי מובא סיפור רחב היקף, המפרט כיצד הגיע ר' אלעזר לתפקיד תופס גנבים, ומדוע התחרט וקיבל עליו ייסורים לאחר מכן (בבא מציעא פג ע"ב, פד ע"ב). גוטמן סבור שאין להטיל ספק במהימנותן ההיסטורית של כל הידיעות הללו, וכי יש גרעין היסטורי גם לידיעה בתלמוד הבבלי שר' אלעזר פקפק בסוף ימיו אם נהג כראוי,¹ ואילו פרידמן טוען כי הגרעין ההיסטורי מצוי במסורות ארץ-ישראל, וכי לידיעות בבבלי – שאין להן מקבילה ארץ-ישראלית – אין בסיס היסטורי, אלא הן הרחבה ספרותית.²

בויאירין ובן-אהרון מאמצים את גישתו של פרידמן, ודנים בסיפור הגנבים במסגרת הקשרו הרחב בבבלי בבא מציעא, פרק השוכר את הפועלים.³ שניהם מנתחים את

* תודתי נתונה לפרופ' חננאל מאק ולד"ר יעל שמש על הערותיהם המועילות למאמר זה.

** הספריה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ י' גוטמן, 'על שירותו של ר' אלעזר ברבי שמעון אצל השלטונות הרומיים בארץ-ישראל', ציון, יח (תשי"ג), עמ' 1–5.

² ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (ערך ש"י פרידמן), ירושלים תשנ"ג, עמ' 119–164.

³ ד' בויאירין, הבשר שברוח: שיח המינוח בתלמוד (תרגום מאנגלית עדי אופיר), תל-אביב 1999, עמ' 198–213; י' בן-אהרון, אגדת פומבדיתא (מחברת שדמות, גליון מס' 12), קרית טבעון 2000, עמ' 11–14, 31–34. חוקרים נוספים הרואים בסיפור הבבלי יצירה ספרותית, ולא היסטורית, הם: ע' מאיר, 'חומץ בן יין – בין מסורת לחידוש', דפים למחקר בספרות, 4 (1988), עמ' 9–18, הדנה בחלק מן הסיפור, וע' יסף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב (תש"ן), עמ' 103–145, הדן בקובץ הסיפורים השלם על ר' אלעזר, אך אינו מציג ניתוח של סיפור הגנבים. יסף מחלק את הסיפור לכמה סיפורי משנה (עמ' 118–119), אבל בין סיפורי משנה אלה יש קשר עלילתי ברור, ורק שילובם ברצף יוצר סיפור סגור בעל משמעות. על גבולות הסיפור אדון מיד בהמשך.

יש להעיר, כי גם אם מבחינה דיאכרונית סיפור ר' אלעזר והגנבים מורכב מכמה סיפורים שנכתבו בידיים שונות, עניינו של מאמרי הוא ניתוח סינכרוני של הסיפור השלם, כפי שיצא מתחת ידו של העורך האחרון.

הסיפור כסיפור ביקורתי, הבא להציג את ר' אלעזר באופן מגוחך. בויארין טוען כי מדובר בסיפור גרוטסקי, העוסק בגופו של הגיבור. עניינו של הסיפור, כמו הרצף כולו, הוא מיניות והולדה.⁴ בן-אהרון טוען כי מחזור האגדות בפרק השוכר את הפועלים הוא "אגדה מגויסת", שבאה לשרת את מלחמתם של הדרשנים בעד בכורת בבל ונגד חכמי ארץ-ישראל ותורתה. סיפור הגנבים מתמקד בגוף, בהפרשות הגוף וביצרים.⁵

אינני חולקת על חשיבותו של ההקשר הרחב להארת היבטים בסיפור, אך נראה לי כי במקרה זה ראייתם הכוללת של שני חוקרים אלו גרמה להם לקריאה ביקורתית מדי של הסיפור הבודד, וכי קריאת הסיפור בפני עצמו מעלה ניתוח שונה. העיסוק בגוף הוא משני בסיפור ר' אלעזר והגנבים, ועניינו העיקרי של הסיפור הוא מסע אל נפש האדם, אל יכולת ההשחחה ויכולת התיקון. המספר לא בחר בר' אלעזר כגיבור הסיפור כדי לבטא ביקורת או עוינות כלפיו, אלא כדי ללמד לקח מוסרי. לקח מוסרי זה התאפשר מחיבור שני סיפורים נפרדים במסורת הארץ-ישראלית: סיפור הוויכוח עם ר' יהושע בן קרחה על משרתו של ר' אלעזר, וסיפור הייסורים שקיבל ר' אלעזר על עצמו מתוך חסידות.⁶ המספר הבבלי עיצב מחדש את הסיפורים ובנה סיפור דמיוני של חטא, חרטה וקבלת ייסורים ככפרה על החטא.⁷

הניתוח המוצע כאן עולה מן הקריאה הצמודה של הסיפור, ומתחזק מן ההשוואה לסיפור על ר' יוחנן וריש לקיש, הכלול אף הוא ברצף האגדות בפרק השוכר את הפועלים. כפי שאראה להלן, התיאור השלילי המוחלט של התנהגות ר' יוחנן מבליט את החיוב בהתנהגותו של ר' אלעזר.

קביעת תחילתו של הסיפור הנדון אינה נתונה במחלוקת, משום שהסיפור מובא לאחר דיון הלכתי, הפותח את פרק השוכר את הפועלים, ובעקבותיו דרשת פסוקים, המהווה מעבר לסיפור הגנבים. חלקו הראשון של הסיפור מסתיים בסוף דף פג ע"ב, במבחן שערך ר' אלעזר לעצמו, כדי לוודא אם הוא צדיק או רשע. במקום זה נקטע סיפור הגנבים ברצף של סיפורים הקשורים בקשר אסוציאטיבי,⁸ וחוזר לר' אלעזר בראש דף פד ע"ב, במשפט קישור המבהיר כי למרות הצלחתו של מבחן הצדיקות, לא סמך ר' אלעזר על עצמו, וקיבל עליו ייסורים. חלקו השני של הסיפור מסתיים בהצהרה של רבי, המבטאת הכרה בגדולתו של ר' אלעזר. הצהרה זו מהווה נקודת שיא, הסוגרת את סיפור הגנבים. הסיפור הבא אחריו הוא תיאור פטירתו וקבורתו המאוחרת של ר' אלעזר. תיאור זה הוא סיפור נפרד, משום שהוא מתרחש שנים לאחר

⁴ בויארין (הערה קודמת), ראו בעיקר עמ' 198, 202–205.

⁵ בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 5 (דיון במחזור האגדות), עמ' 14, 32–33 (סיפור הגנבים).

⁶ הוויכוח עם ר' יהושע מובא בירושלמי מעשרות ג ח, ובפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, יט. תיאור הייסורים מובא בפסיקתא שם, כד.

⁷ טענה זו עולה בקנה אחד עם הערתו המסכמת של פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 162: "ברי הוא, שבעלי האגדה לא נטלו על עצמם להיות היסטוריונים. עיקר מטרתה של האגדה היה למשוך לב העם לתורה ולמידותיה".

⁸ תחילה מסופר על ר' ישמעאל בר' יוסי, שאף לו אירע מעשה דומה וגויס לשירות השלטון הרומי. בהמשך מתוארת כרסם יוצאת הדופן של שני החכמים – ר' אלעזר ור' ישמעאל, ומובאת השוואה בין איברו של ר' ישמעאל ואיברו של ר' יוחנן. הזכרתו של ר' יוחנן גוררת תיאור של יופיו המיוחד, ותיאור זה משמש רקע לסיפור האחרון ברצף אסוציאטיבי זה – סיפור ר' יוחנן וריש לקיש.

סיפור הגנבים, ומשום שהחשש המובע בו, שתלמידי החכמים לא יטפלו כראוי בקבורתו של ר' אלעזר, עומד בסתירה לסופו של סיפור הגנבים, שעל פיו הוכיח ר' אלעזר לעיני כל חכמי בית המדרש את גדולתו בתורה ובנסים. הקביעה בדבר גבולותיו של הסיפור עולה בקנה אחד עם מיקום הרווחים בכתב-יד המבורג⁹.
בסעיפי המאמר הבאים אציג את נוסח הסיפור, ניתוח חלקו הראשון של סיפור הגנבים, השוואת חלק זה לסיפור ר' יוחנן וריש לקיש, וניתוח חלקו השני של הסיפור.

ב. נוסח הסיפור על פי כתב-יד המבורג¹⁰

חלק א (בבלי בבא מציעא פג ע"ב)

ר' אלעזר בר' שמעון אשכחיה לההוא פרה גנבא¹¹ דמלכא דהוה קא תפיס גנבי אמ' ליה היכי יכלת להו לאו בחיותא¹² מתילי דכת' ובו תרמש כל חיתו יער איכ' דאמ' מהאי קרא אמ' ליה יארב במסתר כאריה בסכה אמ' ליה דיל' שקלת צדיקי ושבקת רשיעי אמ' ליה היכי אעביד אמ' ליה תא אגמרך היכי תעביד עול בארבע שעי קמיתא לחנותא דחמרא אי חזית איניש דקא שתי חמרא וקא מנמנמ שאיל עליה מאי עבדתיה אי צורבא מרבנן הוא קדומי קדים לגרסיה ואי פועל הוא קדומי קדים לעבדתיה אי עבדתיה בליליא רדודי רדיד ואי לא גנבא הוא ותפסיה אשתמע קלא בי מלכא אמ' קרינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא איתויה לר' אלעזר בר' שמעון וקא תפיס גנבי פגע ביה ר' יהושע בן קרחה אמ' ליה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה אמ' ליה קוצים אני מכלה מן הכרם אמ' ליה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו יומא חד פגע ביה ההוא כובס קרייה חומץ בן יין אמ' מדאית ביה עזות פנים כולי האי שמע מינה רשע הוא אמ' להו תפסוה תפסוה לבתר דנח דעתיה איכנש לפרוקי¹³ ולא מצי

⁹ בכתב-היד יש רווח לאחר הפסוק החותם את חלקו הראשון של סיפור הגנבים ("אף בשרי ישכון לבטח"), רווח נוסף בין סיפור ר' יוחנן וריש לקיש ובין תחילת חלקו השני של סיפור הגנבים, ורווח נוסף בסופו של החלק השני, לפני הסיפור על פטירתו וקבורתו של ר' אלעזר. בכתב-היד מינכן 95 ופירנצה II I 7-9 יש רווח באמצעו של החלק השני על פי ניתוחי, לאחר הפסוק "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה", ואין רווח בין סופו של חלק זה ובין סיפור הפטירה והקבורה. נראה לי שהסימון בשני כתב-יד אלן, המפריד את תיאור ההליכה לבית המדרש מן התיאור שלפניו ומחבר אותו לסיפור הבא, מהווה פרשנות מוטעית לגבולות הסיפורים, משום שסצנת ההליכה לבית המדרש סוגרת את סיפור הגנבים, כפי שאראה בסעיף ה להלן.

¹⁰ להלן כ"י ה. נבדקו גם כתב-יד אסקוריאל G-I-3 (להלן כ"י א), כתב-יד וטיקן 115 (להלן כ"י ו), כתב-יד מינכן 95 (להלן כ"י מ) וכתב-יד פירנצה II I 7-9 (להלן כ"י פ). לא נמצאו שינויים משמעותיים בנוסח עין יעקב לעומת נוסח דפוס וילנה (להלן נוסח הדפוס), ובדפוס ונציה רפ"א נמצאו רק שני שינויים בעלי משמעות שאציין בהמשך.

¹¹ בשאר כתב-היד כתוב "פרהגנבא" (בכתיבים שונים), ובכ"י ה ככל הנראה נגרר המעתיק

אחרי המילה "גנבא" בהמשך. מקורה של המילה בשפה הפרסית, ראו מילונו של סוקולוף (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002), ערך "פרהגנבא", וכן גוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 4.

¹² ברוב כתב-היד "בחיותא". בכ"י ו "כחיותא".

¹³ הגרסה "איכנש לפרוקי" מתועדת רק בכ"י ה. רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מעיר: "ואיני יודע פירושו". סוקולוף מעיר במילונו (לעיל הערה 11), ערך "כנש", כי משמעות השורש בביטוי זה

קרי עליה שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו זקפיה קם תותי זקיפיה וקא בכי אמ' לו ר' אל ירע לך הוא ובנו באו על נערה המאורסה ביום הכיפורים באותה שעה הניח ידיו על בני מעיו ואמ' שישו בני מעי שישו ומה ספק שלכן כך ודאות על אחת כמה וכמה מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם ואפלו הכי לא יתבא דעתיה אשקיה סמא דשונאתא ועילוה לביתא דשישא וקרעוה ליה לכריסיה והווי מפקי מיניה דיקולי דתרבא ומותבי בשמשא דתמוז ואב ולא מסרחה כל תרבא נמי לא מסרחה כל תרבא דאית ביה שוריקי סומקי מסרחה והאי א'ע'ג' דאית ביה שוריאקי סומקי לא מסרחה קרי אנפשיה אף בשרי ישכון לבטח¹⁴

חלק ב (בבלי בבא מציעא פד ע"ב)

ואפלו הכי לא סמך ר' אלעז' בר' שמע' אנפשיה (דיל' חס ושלום מטא כי האי מעשה לידיה)¹⁵ קביל עליה ייסורי כל יומא מאורתא הווי מיתין ליה שתין נטמי¹⁶ ומפקי מתותיה שתין משיכלי דמא וכיבא ועבדה ליה דביתוהו שתין מיני

היא כנראה "להיכנס", אך אין תיעוד נוסף למשמעות זו. בכה"י א, ו, מ כתוב "אזל בתריה לפרוקיה", ועל פי נוסח זה תרגמתי בהערה 14 להלן "הלך אחריו לפדותו".¹⁴ תרגום: רבי אלעזר בן רבי שמעון פגש פהרגבנא (מפקד משטרה) של המלך שהיה תופס גנבים. אמר לו (ר' אלעזר): "איך אתה יכול להם (לגנבים)? האם לא לחיות הם משולים? שכתוב: ובו תִּקְמֶשׁ כָּל תַּיְתּוֹ יָעַר" (תהלים קד כ). ויש אומרים, מפסוק זה אמר לו: "יָאֲרַב בְּמִסְתָּר פְּאֲרֵיהּ בְּסִפְהָ" (תהלים י ט). אמר לו (ר' אלעזר): "אולי אתה לוקח צדיקים ועוזב רשעים?" אמר לו (הפהרגבנא): "איך אעשה?" אמר לו (ר' אלעזר): "בוא אלמדך איך תעשה. היכנס בארבע השעות הראשונות לחנות היין. כאשר תראה אדם שותה יין ומנמנם, שאל עליו מה מלאכתו. אם תלמיד חכם הוא, השכים לקום ללימודו, ואם פועל הוא, השכים לקום למלאכתו. אם עבודתו בלילה – מרקע חוטים. ואם לא – גנב הוא ותפוס אותו". נשמע הקול בבית המלך, אמרו: "קורא האיגרת יהיה השליח". הביאו את רבי אלעזר בן רבי שמעון והיה תופס גנבים. פגש אותו רבי יהושע בן קרח, אמר לו: "חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה?" אמר לו (ר' אלעזר): "קוצים אני מכלה מן הכרם". אמר לו (ר' יהושע): "יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו". יום אחד פגש אותו כובס אחד, קרא לו "חומץ בן יין". אמר (ר' אלעזר): "מתוך שיש בו עזות פנים כל כך, למד ממנה – רשע הוא". אמר להם (ר' אלעזר לפקודיו): "תפסוהו". תפסוהו. לאחר שנחה דעתו הלך אחריו (אחרי הכובס) לפדותו, ולא יכול. קרא עליו: "שֹׁמֵר פִּיּוֹ וּלְשׁוֹנוֹ שֹׁמֵר מִצְרוֹת נַפְשׁוֹ" (משלי כא כג). תלו אותו (את הכובס). עמד (ר' אלעזר) תחת עץ התלייה ומירר בכי. אמרו לו: "רבי, אל ירע לך, הוא ובנו באו על נערה המאורסה ביום הכיפורים". באותה שעה הניח ידיו על בני מעיו ואמר: "שישו בני מעי שישו, ומה ספק שלכן כך, ודאות על אחת כמה וכמה. מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם". ואף על פי כן לא התיישבה דעתו. השקוהו סם שינה, והכניסו אותו לבית שִׁישׁ, וחתכו את בטנו. והיו מוציאים ממנה סלי שומן, והניחו בשמש בחודשי תמוז ואב, ולא הרקיב. והרי כל שומן אינו מרקיב? כל שומן שיש בו פסים אדומים מרקיב, וזה – אף על פי שיש בו פסים אדומים – לא הרקיב. קרא על עצמו (ר' אלעזר): "אף בְּשָׂרֵי יִשְׁכֵּן לְבִטָּח" (תהלים טז ט).

¹⁵ הטקסט הנתון בסוגריים מחוק בכתב-היד, ובכ"י פ אינו מופיע כלל. פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 128 הערה 37, מעיר ש"אין הדברים מתיישבים כאן... ודומה שנכנס כאן גליון שלא במקומו... ועיקרו להכנס בדף פג ע"ב למטה-פד ע"א למעלה, כלומר, בנידון שלפנינו על ר' ישמעאל בר' יוסי". בתרגום המובא בהערה 18 להלן לא כללתי טקסט זה.
¹⁶ טעות בכתב-היד. צ"ל "נטמי".

לפדא ואכיל להו ולא הוה שבקא ליה דביתהו למיפק לבי מדרשא כי היכי דלא לידחקוה רבנן באורתא אמ' להו אחי ורעי בואו בצפרא אמ' להו אחי ורעי לכו יומא חד שמעה דביתהו אמרה לה את קא מיתית להו עילוך כלית ממון של בית אבא אימרדא ואזלא לבית נשה סליקו הנך ספונאי עילו ליה שתין עבדי כדנקיטי שתין ארנקי ועבדו ליה שתין מיני לפדא ואכל יומא חד אמרה לברתה זיל חזי מאי קא עביד אבוך אתאי אמ' ¹⁷ לה שלנו גדול משלכם קרי אנפשיה ממרחק תביא לחמה יומא חד נפק לבי מדרשא איתי לקמיה שתין מיני דמא טהרינהו כולהו הוו קא מרנני רבנן עליה אמרי אפשר דלית בהו חד ספק אמ' להו אם כמותי הוא יהיו כולם זכרים ואם לאו נקבה אחת ביניהם היו כולם זכרים אסיקו להו ר' אלעזר על שמיה א"ר כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו מישראל¹⁸

ג. ניתוח חלקו הראשון של הסיפור

ר' אלעזר פוגש פהרגבנא, מפקד יחידת שוטרים הממונה על תפיסת גנבים, ושואל אותו כיצד הוא מכריע בשאלה מיהו רשע (גנב) ומיהו צדיק (חף מפשע), שהרי הגנבים פועלים בלילה, כמו חיות היער, ומעשיהם אינם גלויים. להוכחת דבריו מצטט ר' אלעזר מתהלים קד כ ("תשת חשך ויהי לילה בו תרמש כל חיתו יער"). ציטוט זה קושר את הסיפור לדרשת הפסוקים המובאת קודם לכן, ובה מזהה רבי זירא את "חיתו יער" ב"רשעים". הניגוד צדיק/רשע, המצוי גם בדרשה, משמש קישור נוסף, וכך מהווה הדרשה קטע מעבר בין הדיון ההלכתי לקובץ הסיפורים. אולם המספר אינו מסתפק בפסוק הראשון, משום שזיהוי הרשעים (הגנבים) עם חיות היער הוא פירוש דרשני, ואילו הקשרו המקורי של הפסוק מתאר עולם הרמוני, שלו וללא חטא. על כן מוסיף המספר גרסה חלופית לכאורה, שלפיה הוכיח ר' אלעזר את דבריו מתהלים י ט ("ארב במסתר כאריה בסכה יארב לחטוף עני יחטף עני במשכו ברשתו"). בפסוק זה אכן נמשלים הרשעים לחיות, אך אין הוא טוען שפעילותם נעשית בלילה, וטענה כזו חיונית להמשך דבריו של ר' אלעזר. בשילובם של שני הפסוקים משיג המספר את

¹⁷ בכתב-היד נכתב "אמרה", והאותיות "רה" נמחקו.

¹⁸ תרגום: ואף על פי כן לא סמך רבי אלעזר ברבי שמעון על עצמו. קיבל עליו ייסורים. כל יום בערב היו מביאים לו שישים מצעים, ומוציאים מתחתיו שישים כלים מלאים דם ומגלה. ועשתה לו אשתו שישים מיני תבשיל, ואכל אותם. ולא הייתה אשתו מניחה לו לצאת לבית המדרש, כדי שלא ידחקו אותו החכמים. בערב אמר להם (ר' אלעזר לייסורים): "אחי ורעי בואו", בבוקר אמר להם: "אחי ורעי לכו". יום אחד שמעה אשתו אמרה לו: "אתה מביא אותם על עצמך, כלית ממון של בית אבא". מרדה בו והלכה לבית הוריה. עלו ספנים, הכניסו לו שישים עבדים, כשהם מחזיקים שישים ארנקים, ועשו לו שישים מיני תבשיל, ואכל. יום אחד אמרה (אשתו) לבתה: "לכי ראי מה עושה אביך". באה (הבת), אמר לה (ר' אלעזר): "שלנו גדול משלכם", קרא על עצמו: "מְמַרְחֵק תְּבִיא לְחֵמָה" (משלי לא יד). יום אחד יצא לבית המדרש. הביאו לפניו שישים מיני דם. טיהר את כולם. היו החכמים מרננים עליו ואומרים: "יכול להיות שאין בהם מקרה אחד של ספק?" אמר להם (ר' אלעזר): "אם כמותי הוא – יהיו כולם זכרים, ואם לאו – נקבה אחת ביניהם". היו כולם זכרים. קראו להם רבי אלעזר – על שמו. אמר רבי: "כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו מישראל".

מטרתו: הרשעים משולים לחיות, החיות פועלות בלילה, ומכאן שהרשעים פועלים בלילה.

קשה להניח שהפיהרגבנא מקיים את סוירו לאיתור הגנבים באזור בית המדרש, ועל כן מתקבל הרושם שאין מדובר בפגישה מקרית, אלא ר' אלעזר יזם את הפגישה כדי לשוחח עם הפיהרגבנא על הנושא המטריד אותו. רושם זה יתחזק בהמשך, כאשר נראה כי לר' אלעזר יש שיטה מפורטת ומנומקת לתפיסת גנבים. שיטה זו אינה נראית כהמצאה ספונטנית שעלתה מן השיחה, אלא היא פרי מחשבה ממושכת בנושא.

לכאורה יש לתמוה, מדוע אדם שכל עולמו הוא לימוד התורה, ישקיע זמן ומחשבה בדרך עבודתו של איש משטרה. אולם נראה כי ר' אלעזר מתעניין בשאלה העקרונית של עשיית צדק. חשוב לו לוודא שמלאכת תפיסת הגנבים פועלת באופן אשר אינו מניח לרשע להתחמק מעונשו, ואינו גורם עוול לצדיק. שאלה עקרונית זו העסיקה גם את נביאי ישראל ואת בעלי המזמורים וספרות החכמה, ביחס להנהגה הכללית של העולם בידי האל.¹⁹ ההנחה המובנת מאליה היא כי לאל יש יכולת להבחין בין רשעים לצדיקים, אך לעתים מביע האדם את תמהונו על מה שנראה לו גמול בלתי הולם לצדיק ולרשע (כגון ירמיהו יב א). ברור שאפשר להטיל ספק ביכולתו של בן אנוש להבחין בין צדיק לרשע, אך ר' אלעזר סבור שמצא דרך להבחנה כזאת. בהמשך נראה כי בוויכוח בינו ובין ר' יהושע בן קרחה, מטיח בו ר' יהושע האשמה שנטל לידיו תפקיד השמור לאל לבדו.²⁰

הפיהרגבנא התמים, שספק אם ירד לעומק שאלותיו של ר' אלעזר ופסוקיו המצוטטים, עונה לו בשאלה "איך אעשה?"²¹ מסתבר שאין לו שיטה ברורה לתפיסת גנבים, והוא מוכן לשמוע את עצתו של ר' אלעזר.

יש לשים לב כי השיחה בין ר' אלעזר ובין הפיהרגבנא מתנהלת בשפה הארמית. בסיפור זה משתמש המספר בשפת הדיבור לאפיון הגיבורים. כפי שאנסה להראות בהמשך, שיחות תלמידי חכמים מתנהלות בעברית, ושיחות אחרות בארמית.²²

¹⁹ דיון בשאלת צדיק ורשע במקרא ראו בספרו של י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני, ירושלים תשל"ב (תש"ב-תש"ר¹), ד-ה, עמ' 601-617, 696-711.

²⁰ ע' לוינס, תשע קריאות תלמודיות (תרגם מצרפתית דניאל אפשטיין), תל-אביב 2001, עמ' 134, סבור שר' אלעזר אינו מתעניין רק בסימנים החיצוניים המאפשרים לגלות את הגנב, אלא במהותו של הרוע. מה מקורו? מנין לו הכוח להשחית את החברה? מדוע נעדר ה' מן העולם? לוינס לומד רעיון זה מן הציטוט של תהלים י ט בפי ר' אלעזר. מזמור י הוא מזמור על היעדרות ה'. אולם שאלת מהות הרוע אינה עולה כלל בסיפור, בניגוד לשאלת זיהוי הצדיק, החוזרת ונשאלת לאורך העלילה. לעיל הסברתי כי הפסוק ממזמור י צוטט כדי לאפשר הקבלה מדויקת בין הרשעים לחיות.

²¹ "היכי אעביד", כך בכ"י ה. בשאר כתבי-היד, ובנוסף הדפוס, הגרסה היא: "(ו) מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא" (ומה אעשה מצוות המלך היא). נראה לי שגרסה זו נגזרה מן הסיפור המובא בהמשך, על ר' ישמעאל בר' יוסי, שאף הוא נתמנה על ידי השלטונות להיות תופס גנבים. ר' ישמעאל מצטדק לפני אליהו, הנוזף בו על מסירת בני ישראל להריגה, ואומר שמצוות המלך היא, ולא יכול היה להתחמק ממנה. אך הפיהרגבנא משיב על שאלתו של ר' אלעזר כיצד הוא מבחין בין חייבים ובין חפים מפשע, ולשאלה זו אין התשובה בדבר מצוות המלך תשובה עניינית.

²² חילופי שפה מארמית לעברית שכיחים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי, ואינני טוענת שחילופים אלו משמשים דרך קבע לאפיון הגיבורים בדרך שתוארת בנייתו סיפור רבי אלעזר והגנבים. ברצף הסיפורים הסמוכים לסיפור זה בפרק השוכר את הפועלים (כגון סיפור רבי יוחנן וריש

ר' אלעזר מיעץ לפהרגבנא להיכנס לחנות היין בשעת ארוחת הבוקר,²³ ולאחר מנמנמים. הנמנום מעיד על היעדר שינה בלילה. השלב הבא הוא בירור נסיבות העניין ועיסוקו של המנמנם. ר' אלעזר מתאר מצבים שונים שבהם יש הסבר סביר, שאינו פלילי, לנמנום: קימה מוקדמת לצורך לימוד או עבודה, או עבודת לילה. אם אף אחד ממצבים אלו אינו מתקיים, מסתבר שהאיש מנמנם מאחר שעסק בלילה בפעילות פלילית, ויש לעצור אותו.²⁴

על פי הדין הפלילי בימינו שיטה זו לתפיסת גנבים אינה קבילה, אך המספר מציג אותה כשיטה יעילה ואמינה. על פי הסיפור, הדיה של העצה הנבונה הגיעו עד לבית המלך, וגרמו לדרישה למנות את בעל העצה לתפקיד תופס הגנבים. יש גם לשים לב כי אין בסיפור תיאור של כשלון השיטה. המקרה שגרם לר' אלעזר לפקפק במעשיו ולקבל עליו ייסורים הוא המקרה היחיד שבו סטה ר' אלעזר מן הדרך האובייקטיבית שהתווה, והורה לעצור אדם על התנהגות חצופה כלפיו (ראו דיון להלן).

כך נשאב ר' אלעזר מעולם התורה לעולם תפיסת הגנבים. לכאורה מדובר פה בתפקיד שנכפה עליו, שהרי ר' אלעזר רק יעץ לפהרגבנא כיצד לייעל את עבודתו, ולא ביקש להחליפו. אך הרושם העולה מן הסיפור הוא שר' אלעזר מקבל עליו את התפקיד ברצון, ומבצע אותו במסירות רבה. אין דיווח על התנגדותו לתפקיד, ואין ר' אלעזר מסביר בהמשך את מעשיו כתוצאה של גזירת המלכות.

חכמי דורו אינם רואים בעין יפה את התפקיד שקיבל ר' אלעזר. ר' יהושע בן קרחה, שהיה רבו ואביו הרוחני,²⁵ פוגש אותו ופונה אליו בכינוי "חומץ בן יין".²⁶ קטע זה הוא היחיד בחלקו הראשון של הסיפור שיש לו מקבילות במקורות הארץ-ישראליים. במקורות אלו – ירושלמי מעשרות ג ח, פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, יט – שיחה זו מתנהלת בארמית. המספר בבבלי עיצב מחדש את השיחה בשפה העברית כדי לאפיין את המשוחחים כתלמידי חכמים, בהתאם למגמה הכללית של הסיפור להבחין בין הדמויות על פי שפת הדיבור. עפרה מאיר עומדת על כך, שהעיצוב מחדש אינו מסתפק בשינוי השפה, אלא כולל שני שינויים מהותיים בתוכן, המחריפים את ביקורתו של ר'

לקיש, סיפור פטירתו וקבורתו של רבי אלעזר, וכיו"ב) לא הבחנתי בתופעה דומה. הצגת דוגמאות נוספות לשימוש זה בחילוף השפה ומציאת הסבר כולל לשינוי השפה בסיפורי האגדה מצריכות מחקר רחב שהוא מעבר להיקפו של מאמר זה.

²³ חז"ל דנים בשעת ארוחת הבוקר בבבלי שבת י ע"א, ובבבלי פסחים יב ע"ב.
²⁴ לוינס (לעיל הערה 20), עמ' 136, מלין על ר' אלעזר כי לדעתו מקור הרוע הוא הבטלה. כל מי שאינו עובד או לומד הוא טפיל, ועל כן גנב במובן הרחב של המילה. אולם טענה זו אינה עולה מן הכתוב. הצעתו של ר' אלעזר, דמיונית ומוזרה ככל שתיראה לנו, נשמעת סבירה על רקע זמנו, שבו נוצלו כל שעות אור היום לעבודה ולשאר עיסוקים, ושעות חשכת הלילה – לשינה.
²⁵ בהמשך, בסוף דף פד ע"ב, מובא סיפור על ר' אלעזר ורבי. אביו של רבי – רבן שמעון בן גמליאל, דואג לבנו, ור' יהושע בן קרחה דואג לר' אלעזר, שאביו כבר אינו בחיים.
²⁶ לפירוש הביטוי "חומץ בן יין" כמשל לפחיתות בן ביחס לאביו ראו מאיר (לעיל הערה 3), עמ' 10–12.

במקורות הארץ-ישראליים מדובר בשיחה פנים אל פנים, וכך גם בנוסח הבבלי על פי כ"י ה. אולם בשאר כתבי-היד, ובנוסח הדפוס, הוויכוח בין ר' יהושע לר' אלעזר מתנהל בהחלפת שדרים ("אמר ליה" מוחלף ב"שלח ליה"). נראה שגרסה חלופית זו נועדה ליצור הבחנה בין העימות עם ר' יהושע ובין העימות עם הכובס. אלא שגם לפי כ"י ה יש הבחנה כזו, משום שר' יהושע פונה אל ר' אלעזר בשיחה, ואילו הכובס קורא לו בכינוי מזלזל.

יהושע.²⁷ השינוי הראשון הוא בפנייה אל ר' אלעזר. במקורות הארץ-ישראליים פנייה זו כוללת רק את הביטוי "חלא בר חמרא" (חומץ בן יין), ובסיפור בבבלי מוסיף ר' יהושע הסבר: "עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה". הסבר זה מדגיש את זהותם של קרבנות מעשיו של ר' אלעזר – בני ישראל.²⁸ השינוי השני הוא בדימוי "קוצים אני מכלה" בתשובתו של ר' אלעזר, לעומת "לא קוצים כסוחים כיסחתי?" במקורות הארץ-ישראליים. הוראתו של "מכלה" היא השמדה וחיסול, ואילו הוראתו של "כיסחתי" מצומצמת לקיצוץ צומח.

יש להוסיף כי בתשובתו של ר' אלעזר לר' יהושע יש גם שינוי תחבירי. במקורות הארץ-ישראליים התשובה מנוסחת בלשון שאלה. אמנם מדובר בשאלה רטורית, שהשואל בטוח בתשובה עליה, אך הניסוח כשאלה משקף צורך מסוים של הדובר לקבל אישור על טענתו. לעומת זאת בעיצוב הבבלי מנוסחת התשובה במשפט חיוני, "קוצים אני מכלה מן הכרם", ודרך ניסוח זו משקפת ביטחון בלתי מעורער בטענה.

ראוי לשים לב כי מן הניסוח במקורות הארץ-ישראליים משתמע שר' אלעזר מתרץ את פעולתו בכפיית השלטונות, משום שר' יהושע עונה לו כי היה עליו לברוח ללודקיא או אפילו לסוף העולם, ובלבד שלא יבצע את תפקידו הכפוי.²⁹ בסיפור הבבלי אין זכר לתירוץ כזה מצד ר' אלעזר, ואין תגובה דומה מצדו של ר' יהושע. עובדה זו עולה בקנה אחד עם התיאור בתחילת הסיפור, שעל פיו ר' אלעזר למעשה דחף את עצמו לתפקיד תופס הגנבים, בכך שהציע לפהרגבנא הדרכה מפורטת למילוי תפקידו.

השיחה בין השניים נחתמת בתשובתו של ר' יהושע: "יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו". ר' יהושע מטיח בר' אלעזר את ההאשמה שנטל לעצמו תפקיד של אלוהים (הדימוי "בעל הכרם" רומז למשל הכרם בישעיהו ה א-ז). גם זיהוי הקוצים, וגם פעולת השמדתם הם תפקיד אלוהי. המספר מותיר לר' יהושע את המילה האחרונה, ולקורא ברור כי הצדק עמו, אך ר' אלעזר עדיין משוכנע בצדקתו, ועל כן הסיפור עובר לתיאור הפגישה עם הכובס.

הכובס קורא לר' אלעזר "חומץ בן יין". מילים אלו נאמרות בעברית, ולכאורה סותר הדבר את החוקיות שראינו בסיפור עד כה, לייחוד דיבור עברי לשיחות תלמידי חכמים וארמית לשיחות אחרות. אולם הכובס רק חוזר בדבריו על הכינוי שבו כינה ר' יהושע את ר' אלעזר.³⁰ כובס מופיע בכמה סיפורי חז"ל כדמות של עם-הארץ, שלעתים מגלה תושייה או פיקחות יתרה, או חוזר על דברי תורה ששמע מתלמיד חכם.³¹

²⁷ מאיר (לעיל הערה 3), עמ' 14.

²⁸ מאיר עומדת גם על כך (שם, עמ' 11), ש"קוצים כסוחים" הם מטפורה קבועה לגויים (ישעיהו לג יב, ומדרשים שונים שנבנו על יסוד צירוף זה), ואילו התיבה "כרם" בנוסח הבבלי מביאה אתה את הזיקה לדימוי עם ישראל, כפי שנמצא בישעיהו ה א-ז (שם, עמ' 14).

²⁹ הדבר משתמע, אך לא נאמר במפורש על ידי ר' אלעזר, ואילו בסיפור על ר' ישמעאל בר' יוסי בבבא מציעא פד ע"א, ר' ישמעאל אומר במפורש כי תפקידו הוא "הרמנא דמלכא" (מצוות המלך).

³⁰ בשאר כתבי-היד (אך לא בנוסח הדפוס!) מובא בפי הכובס גם משפט ההמשך של ר' יהושע: "עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה". נראה שתוספת זו אינה מקורית, משום שאינה הולמת את הפועל "קרייה" המוסב לכובס (ואמנם בכ"י פ גם לכובס מוסב הפועל "אמר"). ר' יהושע פונה אל ר' אלעזר בשיחה, ועל כן מתקבל על הדעת שיאמר משפט ארוך. אך הכובס קורא

קריאתו של הכובס מעוררת את חמתו של ר' אלעזר.³² נזיפה שהיה מוכן לקבל מתלמיד חכם מבוגר ממנו, שאף היה רבו, אין הוא מוכן לקבל מאדם פשוט ועם-הארץ. המספר גם מבחין בין דרך הפנייה של שני הדוברים. בתיאור הפגישה עם ר' יהושע הוא משתמש בפועל "אמר", וזוהי דרך פנייה מכובדת, למרות תוכן הדברים הקשים.³³ לעומת זאת הכובס פונה אל ר' אלעזר בצורה מזלזלת, ומטיח בו את כינוי הגנאי ("קרייה חומץ בן יין").

ר' אלעזר הנזעם קובע כי עזות הפנים שגילה הכובס מעידה על רשעותו ("מדאית ביה עזות פנים כולי האי שמע מינה רשע הוא"), ומורה לשוטרו לתפסו. יש כאן סטייה מן השיטה הקבועה והאובייקטיבית שהתווה ר' אלעזר לתפיסת הגנבים, אך חשוב לשים לב שאין מדובר בתגובה שרירותית, אלא מובא כאן היסק הלכתי, המנוסח באופן מובהק בלשון של לימוד תורה ("שמע מינה"), בדומה לניסוח עצתו לפהרגבא בתחילת הסיפור. בבבלי תענית ז ע"ב נאמר:

לעברו של ר' אלעזר קריאת גנאי, וסביר שקרא לו רק בביטוי המעליב "חומץ בן יין", בלי משפט ההסבר.

³¹ כגון בבלי סנהדרין לח ע"ב. א' אמיתי, 'שלושה סיפורי כובסים', עמודים 624, 11 (תשנ"ח), עמ' 4-7, 37, מנתח שלושה סיפורים שבהם מופיעה דמות משנית של כובס, אחד מהם הוא סיפור ר' אלעזר והגנבים. אמיתי טוען שבכל שלושת הסיפורים התלמוד משתמש בדמות הכובס כדי לסמן לנו את נושא האגדה המדוברת – חזרה בתשובה. זאת משום שחזרה בתשובה נמשלת במקרא לכיבוש (ירמיהו ד יד). רעיון זה הוא נאה, אך ספק אם הוא פשוט הכתוב, משום ששלושת הסיפורים הנדונים במאמרו שונים זה מזה, ויש סיפורי כובס אחרים שאינם קשורים לחזרה בתשובה. יש גם לתמוה על דברי אמיתי, שתמונת הכובס בסיפור ר' אלעזר מיותרת משום שהוא אומר את מה שר' יהושע בן קרחה אמר (שם, עמ' 6). הכובס אמנם חוזר על דברי ר' יהושע, אך דרך פנייתו המזלזלת גורמת לתגובתו החריפה של ר' אלעזר, ודבר זה יוצר את התפנית בסיפור. דיון מקיף בדמות הכובס בסיפורי חז"ל מובא בעבודת הגמר של ר' קלדרון, דמות המישינה כטופוס בסיפורת האגדה שבתלמוד הבבלי, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א, עמ' 117-155. לדעת קלדרון, הכובס בסיפור ר' אלעזר מחזיק בערך האמת ובחובת 'הוכח תוכיח', והוא עולה על ר' אלעזר ברמתו המוסרית (עמ' 139). קלדרון אף סבורה כי ההאשמה שהכובס ובנו באו על נערה מאורסה (ראו דיון להלן) אינה אמינה (שם). נראה לי שדבריה של קלדרון אינם מתיישבים עם מגמת הסיפור, שאותה אנסה להראות בהמשך.

³² ר' אלעזר היה מהיר חימה. במקורות הארץ-ישראליים ניתן ללמוד עובדה זו מן הסיפור בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, יח, על החמרים שראו את ר' אלעזר אוכל ליד התנור את כל העיסה של הפת, ואמרו שנחש רע שורה במעיו. בתגובה לקח ר' אלעזר את חמוריהם והעלה אותם לראש הגג. בבבלי בבא מציעא, סוף דף פד ע"ב, מסופר כי לאחר שהורידו את ר' אלעזר מן הספסל, כפי שהורידו לפניו את רבי, חלשה דעתו, ובתגובה שינה את התנהגותו כלפי רבי, ובמקום לסייע לו היה תוקף בלי הרף את טיעונו.

³³ כאמור לעיל (הערה 26), בשאר כתבי-היד לבבא מציעא מובא נוסח שונה, שעל פיו העימות עם ר' יהושע מתנהל בחליפת שדרים, וכך הוא מובחן מן העימות עם הכובס, המתנהל בשיחה פנים אל פנים. נראה לי כי נוסח כ"י ה עדיף, וכי שאר כתבי-היד שינו את הנוסח משום שרצו לחדד את ההבחנה בין שני העימותים. העובדה שהכובס חוזר על דברי ר' יהושע מחזקת את גרסת כ"י ה, משום שאילו היה מדובר בהחלפת שדרים דיסקרטית, לא היה הכובס שומע את הביטוי "חומץ בן יין".

ואמר רב סלא אמר רב המנונא: כל אדם שיש לו **עזות פנים** סוף נכשל בעבירה, שנאמר "ומצח אשה זונה היה לך". רב נחמן אמר: בידוע שנכשל בעבירה, שנאמר "היה לך" ולא נאמר "יהיה לך". אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש לו **עזות פנים** מותר לקרותו **רשע**, שנאמר: "העז איש רשע בפניו".

החכמים המוזכרים כאן אמנם מאוחרים לר' אלעזר, אך ברור כי המספר הבבלי הכיר טקסט זה, וסביר שהוא רומז אליו, בעזרת השימוש המכוון במילים העבריות "עזות פנים" ו"רשע" בתוך משפט בארמית.³⁴

למרות האסמכתא ההלכתית, לאחר שנרגע הבין ר' אלעזר כי חרג מסמכותו, וביקש לפדות את הכובס ולהצילו מתלייה. אולם בשלב זה נוכח שמעשהו היה בלתי הפיך, וכי לא ניתן לשחרר את הכובס. ר' אלעזר, שלקח לידי תפקיד של אלוהים – לזהות את הקוצים ולכלותם, גילה את מגבלותיו. בניגוד לאל הוא עלול לשגות, ואין בידו הכוח לשנות את תוצאות מעשיו. בצערו הוא קורא על הכובס את הפסוק "שמר פיו ולשונו שמר מצרות נפשו" (משלי כא ג). אילו שמר הכובס את פיו, ולא קרא את הקריאה המתגרה, לא היה נמסר לשלטונות. בציטוט פסוק זה יש כפל משמעות, משום שר' אלעזר קורא אותו על הכובס, אך המספר משקיף עליו במבט אירוני, ורומז לקורא כי פסוק זה יכול להתייחס גם לר' אלעזר, שאלמלא פתח בשיחה עם הפהרגבנא על שיטות תפיסת גנבים, ואלמלא קרא לשוטרים לתפוס את הכובס, לא היה עומד כעת חסר אונים מול תוצאות מעשיו.³⁵

הכובס נתלה, ור' אלעזר עומד מתחת לעץ התלייה ובוכה בכי מר.³⁶ לא על הכובס בוכה ר' אלעזר, אלא על עצמו, ועל המעשה הנורא שעשה ברגע של רתחה. ר' אלעזר גילה כי הכוח משחית, וכי פעילותו הממושכת בתפיסת גנבים הקהתה את חוש הצדק שלו, וגרמה לו לנצל את מעמדו להענשת אדם שהעליבו, בלי שיהיו בידיו הוכחות ברורות לעשיית עבירה מצדו. וברגעים אלו של בכי מתחולל מהפך. כיוון שר' אלעזר מתחרט חרטה שלמה וכנה על מעשיו, הוא מפסיק מיד להיות תופס גנבים, וחוזר להיות תלמיד חכם בלבד. מ"חומץ בן יין" הוא הופך מחדש ל"רבי". כפי שקיבל את משרתו מרצונו הטוב (על פי הסיפור), מתוך אמונה תמימה שיצליח להועיל לעשיית הצדק, כך הוא עוזב משרה זו מרצונו, כאשר הבין את טעותו. בתיאור מציאותי, אין ר' אלעזר יכול להחליט מתי הוא מסיים את תפקידו בשירות השלטונות. אך הסיפור אינו מתיימר

³⁴ כך בכל כתבי-היד, פרט לכ"י פ, שבו "מדחציף כולי האי" (מתוך שהוא כל כך חצוף). נראה לי כי מעתיק כ"י פ לא שם לב לשימוש המכוון בביטוי "עזות פנים", והעדיף לתרגם את הביטוי לארמית, ובעקבותיו הלך בעל נוסח הדפוס, ששינה גם את "רשע" ל"רשיעא".

³⁵ בכה"י א, פ הנוסח הוא "קרי אנפשיה". נוסח זה הוא חד משמעי, ולפיו ר' אלעזר קרא את הפסוק על עצמו. נראה לי כי הנוסח העמום "קרי עליה" עדיף, משום שהוא מאפשר כפל משמעות, כפי שהסברתי לעיל.

³⁶ בכ"י פ כתוב "וקא מצטער" במקום "וקא בכי". באופן כללי, הנוסח של כ"י פ לסיפור שונה בפרטים רבים מן הנוסח הבסיסי המשותף לשאר כתבי-היד. במקרה זה ייתכן שמעתיק כתב-היד רצה לחזק את הדמיון בין סיפור הגנבים ובין סיפור ר' יוחנן וריש לקיש, שבו נאמר על ר' יוחנן אחרי מות ריש לקיש: "הוה קא מצטער". בכה"י א, ו, מ כתוב "וקא בכי ליה", כלומר מודגש שר' אלעזר בכה על הכובס.

לתאר מציאות. ברגע שסר הטעם ממילוי התפקיד על ידי ר' אלעזר, המספר פונה לשלב הבא בסיפור – ההתמודדות עם תוצאות החטא.³⁷ בעקבות בכיו של ר' אלעזר, פונים אליו אנשים שזהותם אינה מתפרשת בסיפור,³⁸ אך מן הסתם תלמידי חכמים – משום שלשון פנייתם היא עברית (כפי שהערת לעיל, הסיפור מבחין באופן עקיב בין הדמויות בעזרת שפת דיבורן). אנשים אלו פונים לר' אלעזר בתואר "רבי" (בניגוד ל"חומץ בן יין"), ומנחמים אותו בגילוי שהכובס היה חוטא גדול, והוא ובנו באו על נערה מאורסה ביום הכיפורים.³⁹ מדובר בחטא שעונשו סקילה, כפי שנאמר במשנה סנהדרין ז ד: "אלו הן הנסקלין... והבא על נערה המאורסה..." ובהמשך, משנה ט:

הבא על נערה המאורסה אינו חייב (סקילה), עד שתהא נערה בתולה מאורסה, והיא בבית אביה (ואם אינה בתולה, או שכבר נשלחה לבית בעלה, יומת בחנק, כדן הבא על אשת איש). באו עליה שנים: הראשון בסקילה והשני בחנק.

צירופו של הבן מעצים את החטא (השוו עמוס ב ז), וכך גם העיתוי של יום הכיפורים. בבבלי גיטין נז ע"א מתואר חטא זה של אב ובנו:

מעשה ועמדו ארבעים מודיות (מידה של תבואה) בדינר. נחסר השער מודיא אחת (נתייקרה התבואה), ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין וסקלום, וחזר השער למקומו.

³⁷ לכאורה ניתן לטעון שר' אלעזר סיים את תפקידו לאחר שמילא את מכסת הזמן שנקבעה על ידי השלטונות, וכי הסיפור אינו טורח לדווח על עובדה זו, משום שהוא מתרכז בנקודות העלילה העיקריות. אולם הדרך שבה מסופר הסיפור יוצרת רושם ברור כי ברגע שנתלה הכובס הפסיק ר' אלעזר את עיסוקו כתופס גנבים, ורושם זה עולה בקנה אחד עם העובדה שר' אלעזר אינו מצטדק בפני ר' יהושע בן קרחה שתפקידו נכפה עליו, ועם התיאור בתחילת הסיפור על הדרך שבה נתמנה לתפקיד זה.

³⁸ בכל כתבי-היד נכתב בקיצור "א"ל" או "אמ' לו". בדפוס ונציה רפ"א כתוב "אמר" – לשון יחיד, וכך גם בנוסח התוספות לסוטה ח ע"ב, ד"ה מי שנתחייב סקילה, אך בדפוס וילנה כתוב "אמרו" – לשון רבים. לגרסה "אמר" מתאים פירושה של מהר"ל ובן יהודע, כי הדובר הוא הכובס עצמו, שהתוודה על חטאו. אולם אין זה סביר להניח כי הכובס, שזמן קצר לפני כן קרא לר' אלעזר חומץ בן יין בגלל שיתוף פעולה עם השלטונות, וכעת הופך לאחד מקרבנותיו של שיתוף פעולה זה, יתאמץ להרגיע את ר' אלעזר ויתוודה על חטאיו. רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מעיר כי בילקוט כ"י ויחי כתוב במקום זה "א"ל תלמידיו". כיוון שגרסה זו אינה מתועדת באף אחד מכתבי-היד או בעדי נוסח אחרים, נראה שיש כאן תוספת פרשנית של הילקוט. בכל קובץ הסיפורים על ר' אלעזר לא נזכרו "תלמידים" שלו, ועדיף להניח שהמספר עמעם את זהות הדוברים, מאחר שאין בה חשיבות לעלילה. כמו כן, זהותם המעורפלת של הדוברים תורמת לתחושת הנס שבגילוי חטאו של הכובס, בדומה לנסיבות המעורפלות של הגעת הספנים בחלקו השני של הסיפור.

³⁹ הנוסח "באו על" מובא רק בכ"י ה, והוא מתאים ללשון המשנה. בשאר כתבי-היד, ובנוסח הדפוס – "בעלו".

הנחת הסיפור בגיטין היא שעליית המחירים נגרמה מחמת חטא. לאחר שאותרו החוטאים והועמדו לדין תוקן המצב. בשני הסיפורים מדובר בחטא נוסחתי, המבטא שחיתות יוצאת דופן.

טעות תהיה להניח, כי גילוי חטאו של הכובס מלמד שהמספר מצדיק את שיתוף הפעולה של ר' אלעזר עם השלטון הרומי. אין ספק שהוא מגנה את מעשיו, וגינני זה נלמד מן השיחה עם ר' יהושע, הנחתמת בדבריו הנחרצים: "יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו". אולם עניינו העיקרי של הסיפור אינו גינוי למסירת יהודים לשלטונות, אלא החרטה שמגלה ר' אלעזר, והדרך שבה כיפר על חטאו. בסופו של התהליך מוצג ר' אלעזר כצדיק. אילו היה ר' אלעזר גורם למותו של אדם חף מפשע, היה המספר מתקשה להציגו כצדיק, גם אם היה חוזר בתשובה מעומק לבו. בדרך שהמספר עיצב את הסיפור אנו מבינים כי ר' אלעזר אכן גרם למותם של חוטאים בלבד (ולכן שומן גופו אינו נרקב, כפי שנראה בהמשך), ועדיין פעולתו מגונה, מאחר שענישת החוטאים היא תפקידו של אלוהים, ולא של בן אנוש.

תגובתו הראשונה של ר' אלעזר לגילוי חטאו של הכובס היא שמחה.⁴⁰ אם במקרה של ספק, שבו הורה לעצור אדם בגלל עזות פנים בלבד, הסתבר מעל לכל ספק שמדובר באדם שחטא חטא שדינו מוות, קל וחומר במקרי הוודאות – המקרים שבהם עצר אנשים שנמנמו בשעת ארוחת הבוקר, על פי השיטה שלימד את הפהרגבנא. אבל שמחה זו נמשכת זמן קצר בלבד. בעומק לבו ר' אלעזר יודע שלא נהג כשורה. מקרה הכובס מהווה עבורו תמרור אזהרה, לגבי יכולתו לגרום למות חפים מפשע בגלל שיקול דעת מוטעה. לכן הוא מחליט לבדוק את עצמו אם הוא צדיק או רשע.⁴¹

ר' אלעזר מכניס את עצמו לניתוח, שבו מוציאים מבטנו כמויות גדולות של שומן (על כרסו הגדולה מסופר בדף פד ע"א בהמשך), ומניחים אותו בשמש קיץ לווהטת. העובדה שהשומן אינו נרקב מלמדת על צדיקותו,⁴² ור' אלעזר קורא על עצמו את הפסוק "אף בשרי ישכון לבטח". יש כאן נקודת שיא, שבה יכול היה הסיפור להסתיים.

⁴⁰ בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 14, טוען כי עורכי הבבלי, במשפט "שישו בני מעי", מדגישים שזהו ששוננו של בעל בשר יצרי, אנוכי ויהיר. על המשפט "שאינן רמה ותולעה שולטת בכם" מעיר בן-אהרון: "הנצח מובטח לבשרו – לא לתורתו". נראה לי כי הערות אלו מושפעות מדעתו הכללית של בן-אהרון על רצף הסיפורים, ואינן מעוגנות בסיפור עצמו. בבבלי בבא בתרא יז ע"א נאמר: "שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה, ואלו הן: אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב... ויש אומרים: אף דוד, דכתיב: 'אף בשרי ישכון לבטח'". אם המספר משווה את ר' אלעזר לדמויות מופת אלו, קשה להניח שמוקד עניינו הוא הבשר והיצר.

⁴¹ פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 125, הערה 23, מציין מקבילות בסיפורים נוספים בתלמוד על חכמים שבדקו את עצמם, כגון תעניותיו של ר' זירא בבבא מציעא פה ע"א, וכן חולין נט ע"א ונדרים נ ע"ב.

⁴² לקורא בן זמננו תיאור ניתוח זה נראה מזעזע, אך מסתבר שניתוחים כאלה בוצעו בתקופה העתיקה, כ"ריפוי נועז להשמנת יתר". ראו J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (translated and edited by F. Rosner), Northvale 1993, p. 215 והוודאי, השבח והגנאי, דעות, 7 (תש"ס), עמ' 27–29, מצביע על זיקה בין תיאור הניתוח לתיאור המבחן שמציע ר' אלעזר לפהרגבנא בתחילת הסיפור: ר' אלעזר מושקה סם שינה, כמו שותי היין בחנות, והוא ישן כמו המנמנמים. לביא מסיק כי זו ראייה לכך "שמוקד הסיפור עובר משאלת האפשרות לזהות צדקתו ורשעתו של האחר אל הנסיון הנואש של האדם לדעת את צדקת עצמו" (עמ' 29).

האינטואיציה של ר' אלעזר לגבי רשעותו של הכובס הוכיחה את עצמה כנכונה, וצדיקותו אושרה במבחן אובייקטיבי. אך הסיפור אינו מסתיים כאן, אלא ממשיך בתיאור תהליך ארוך של ייסורים וכפרה על המעשה שנעשה.

תיאור הייסורים מופרד מחלקו הראשון של הסיפור – כנראה באופן מכוון – על ידי רצף סיפורים, שהאחרון שבהם הוא הסיפור על ר' יוחנן וריש לקיש (דף פד ע"א). ככל הנראה התכוון העורך של מחזור הסיפורים להפנות את תשומת לבנו בעזרת הפרדה זו אל ההקבלה בין סיפור ר' אלעזר והגנבים וסיפור ר' יוחנן. בסעיף הבא אדון בהקבלה זו, ואעמוד על קווי הדמיון וקווי השוני שבין שני הסיפורים.

ד. השוואת סיפור ר' אלעזר והגנבים לסיפור ר' יוחנן וריש לקיש⁴³

ניתן להצביע על מספר קווי דמיון בין סיפור ר' אלעזר לסיפור ר' יוחנן: (א) גיבור הסיפור מנסה את כוחו ב"מיגור הפשע": ר' אלעזר מגויס לתפיסת גנבים; ר' יוחנן החזיר שודד אחד למוטב.

(ב) אדם קרוב לגיבור מנסה להשפיע עליו לשנות את התנהגותו, ואינו מצליח: ר' יהושע בן קרחה, רבו ואביו הרוחני של ר' אלעזר, מוכיח אותו על פעולתו בתפיסת גנבים, אך ר' אלעזר בטוח בצדקתו; אחותו של ר' יוחנן באה אליו להתחנן שיתפייס עם בעלה, ור' יוחנן מגיב באטימות.

(ג) הגיבור משווה את עצמו לאלוהים: ר' אלעזר טוען שהוא "מכלה את הקוצים מן הכרם", פעולה שלדעת ר' יהושע שמורה ל"בעל הכרם" (= ה'); ר' יוחנן משיב לאחותו – המתחננת שימנע את היותה אלמנה וילדיה יתומים – בציטוט ירמיהו מט יא: "עזבה יתמיך אני אחיה ואלמנתיך עלי תבטחו", פסוק שבמקורו הוא דברי האל.⁴⁴

(ד) הגיבור מגיב בצורה חריפה ובלתי סבירה על עלבון שהוטח בו: ר' אלעזר מורה לעצור את הכובס שקרא לעברו "חומץ בן יין"; ר' יוחנן נעלב מתלונתו של ריש לקיש "ומה הועלת לי", והוא מסרב להתפייס אֵתו גם כשהוא מוטל על ערש דווי.⁴⁵

⁴³ בסיפור ר' יוחנן וריש לקיש עסקו חוקרים רבים, ואציין רק את: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 74–77; ד' בוירין, 'רבנים וחברים – האם יש יהודים ב"תולדות המיניות"? (תרגמה מאנגלית איה ברזיר), זמנים, 52 (1995), עמ' 50–66, 97; בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 23–29; א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 34–51; י' ליבס, 'אָרוס ואנט-אָרוס על הירדן', החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג (עורכים: ש' ארזי ואחרים), תל-אביב 2004, עמ' 152–167, 548–551.

⁴⁴ ראו קוסמן (הערה קודמת), עמ' 43–44, הדן בעיצוב השיחה של אשת ריש לקיש עם אחיה – ר' יוחנן.

⁴⁵ ר' יוחנן היה גדול אמוראי ארץ-ישראל בדורו, והתיאור הנורא של דמותו בסיפור עשוי לחזק את טענתו של בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 5, כי מחזור האגדות בפרק השוכר את הפועלים בא לשרת את מלחמתם של הדרשנים בעד בכורת בבל ונגד חכמי ארץ-ישראל ותורתה. בצדק אומר בן-אהרון שר' יוחנן מתואר בסיפור כמלאך חבלה (שם, עמ' 27). אך ראוי לשים לב כי יחסו הבלתי סובלני של ר' יוחנן לחידושי תלמידיו עולה גם מתוך סיפור במסורת ארץ-ישראלית: ירושלמי סוכה ה א, על ר' יוחנן ותלמידיו ר' לוי ויהודה בן נחמן. ראו ניתוחו של פרנקל (לעיל הערה 43), עמ' 71–73.

ה) הגיבור גורם למותו של אדם: ר' אלעזר תפס גנבים רבים ומסרם לשלטונות להריגה, והסיפור מתמקד בדמות הכובס שר' אלעזר גרם למעצרו ולתלייתו; ר' יוחנן גרם למותו של ריש לקיש.

ו) הגיבור מצטער בשלב שבו מאוחר מדי לשנות את הנעשה: ר' אלעזר מנסה לפדות את הכובס לאחר שנרגע מכעסו, ואינו מצליח, וכאשר תולים את הכובס הוא עומד מתחת לעץ התלייה ובוכה; ר' יוחנן מצטער הרבה אחרי מותו של ריש לקיש, והולך ובוכה וקורא בשמו.

ז) הגיבור מקבל ניהומים המחזיקים מעמד לזמן קצר בלבד: ר' אלעזר מגיב בשמחה כאשר נאמר לו כי הכובס היה חוטא גדול, אך הספק ממשך לנקר בו, והוא עורך לעצמו מבחן צדיקות; תלמידי ר' יוחנן מביאים לפניו את ר' אלעזר בן פדת, כבן זוג ללימוד במקומו של ריש לקיש, אך ר' אלעזר בן פדת אינו תחליף ראוי לריש לקיש.

בד בבד עם קווי דמיון אלו, ניתן להבחין בשלושה קווי שוני מהותיים בין שני הסיפורים:

א) קרבנותיו של ר' אלעזר (הגנבים והכובס) מוצגים בסיפור הגנבים כחוטאים הראויים לעונש. חטאו של ריש לקיש אינו ברור, ואינו נאמר במפורש בסיפור ר' יוחנן (מדובר בתקופה שלאחר חזרתו בתשובה). ואם חטא בהעלבת תלמיד חכם, הרי גם ר' יוחנן הטיח בו עלבון קשה כשהזכיר את היותו שודד בעבר (בניגוד לנאמר במשנה בבא מציעא ד י: "אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים"). התנהגותו של ר' יוחנן פוגעת גם באשתו ובילדיו של ריש לקיש (=אחותו ואחייניו של ר' יוחנן) החפים מפשע.

ב) ר' אלעזר התחרט על תגובתו הנמהרת כלפי הכובס תוך זמן קצר, וניסה לתקן את מעשהו, ללא הצלחה. ר' יוחנן הקשה את לבו זמן ממושך. ריש לקיש לא מת מיד, אלא שכב חולה ימים רבים, ור' יוחנן סירב בעקשנות להתפייס, למרות תחנוניה של אחותו ולמרות הידיעה הברורה שריש לקיש הולך למות.

ג) ר' אלעזר מגלה חרטה עמוקה על מעשהו. בכיו מתחת לעץ התלייה מביע מודעות מוחלטת לעובדה שחטא. ר' יוחנן אינו מתחרט. בכיו על מותו של ריש לקיש אינו מבטא הכרה בעובדה שחטא, אלא אַבּל על האבדן האישי שנגרם לו ממותו של חברו ללימוד.⁴⁶

היעדר החרטה מצדו של ר' יוחנן אינו מאפשר פיתוח נוסף של הסיפור, ועל כן לאחר מותו של ריש לקיש הסיפור מגיע לסופו הבלתי נמנע: טירוף ומוות של ר' יוחנן. ואילו בסיפור על ר' אלעזר מובילה אותנו החרטה של הגיבור אל חלקו השני של הסיפור: הייסורים, הכפרה והבחירה בחיים.

⁴⁶ על כך עומד גם בויארין, רבנים (לעיל הערה 43), עמ' 62: "פרשנויות מסורתיות... טענו בעיקשות כי הפאטוס שלו [אבלו של ר' יוחנן] נובע מהכרתו של רבי יוחנן באי-מוסריותה של התנהגותו. בכך הן משיבות את רבי יוחנן למעמדו כגיבור באמצעות 'חזרתו בתשובה'... אולם אין בטקסט כל רמז לכך שייגונו של רבי יוחנן מקורו בתחושת אשמה מצדו... קינתו אינה נובעת מתיעוב עצמי או ממוסר כליות, אלא מתחושת אובדן ותשוקה: 'היכן אתה, בן לקיש, היכן אתה, בן לקיש?' – ולא: 'חטאתי, אני רוצח'". דברים דומים מעיר בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 29: "לא על מותו של ריש לקיש בוכה ר' יוחנן וקורע בגדיו, אלא על אובדן תרומתו ללימודו שלו".

ה. ניתוח חלקו השני של הסיפור

כאמור לעיל, חלקו השני של הסיפור מופרד מחלקו הראשון על ידי רצף אסוציאטיבי של סיפורים. לכן מובא בראש דף פד ע"ב משפט קישור המחזיר אותנו לסוף החלק הראשון: "ואפלו הכי לא סמך ר' אלעז' בר' שמע' אנפשיה קביל עליה ייסורי" (ואף על פי כן לא סמך רבי אלעזר ברבי שמעון על עצמו. קיבל עליו ייסורים). למרות תוצאות המבחן שעשה ר' אלעזר לעצמו (פתיחת בטנו והעמדת השומן שהוצא ממנה בשמש), שהוכיחו את צדיקותו, קיבל עליו ר' אלעזר ייסורים לכפר על מעשהו. לתיאור הייסורים יש מקבילה ארץ-ישראלית – פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, כד. בפסיקתא מתוארים הייסורים כמעשה חסידות, שאינו קשור כלל למשירתו של ר' אלעזר בשירות השלטון הרומי, ואילו המספר הבבלי עיצב מחדש את תיאור הייסורים כמעשה כפרה על חטאו של ר' אלעזר.⁴⁷

פרידמן טוען כי רעיון הכפרה מופיע רק במשפט הקישור בסיפור בבבלי, ולא בגוף פרשת הייסורים,⁴⁸ אך נראה לי שגם אם לא היה מובא משפט הקישור, לא הייתה דרך אחרת לפרש את השתלשלות הסיפור בחלק השני אלא ככפרה על מעשה הכובס. כפי שנראה בהמשך, שיאו של החלק השני מתאר את התיקון לחטא המתואר בחלק הראשון של הסיפור.

בבבלי ברכות ה ע"א נאמר: "יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם". קבלת הייסורים על ידי ר' אלעזר משקפת את האמונה בתקופת חז"ל, שאין זה די להתחרט בלב על חטא שנעשה, אלא צריך גם לכפר בפעולות ענישה עצמית.⁴⁹

בעיצוב מחדש של פרשת הייסורים מציג המספר הבבלי תיאור מוחשי, מפורט ומוגזם של ייסורי ר' אלעזר. כל לילה היו מביאים לו שישים מצעים, ובבוקר היו סוחטים מן המצעים דם ומוגלה שמילאו שישים כלים. המספר שישים הוא החוט המקשר בין כל מרכיבי חלקו השני של הסיפור: אשתו של ר' אלעזר מכינה לו שישים מיני תבשיל, לאחר שעזבה אותו שישים עבדים מכינים לו שישים מיני תבשיל, ובביקור בבית המדרש מביאים לפניו שישים מיני דם. אין לחפש במספר שישים משמעות מיוחדת, אלא זו דרכה של הגמרא לציין מספר מרובה במספר שישים, כפי שמעירים התוספות בבבא מציעא קז ע"ב, ד"ה שיתין רהיטי רהוט.⁵⁰ שימוש דומה

⁴⁷ בהמשכו של מחזור הסיפורים בפרק השוכר את הפועלים (דף פה ע"א) אומרת הגמרא: "כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב איניש בלא זמניה" (במשך כל שנות ייסוריו של ר' אלעזר לא מת אדם לפני זמנו), כלומר – ייסוריו של ר' אלעזר כיפרו על חטאיהם של בני דורו. הערה זו של הגמרא מקרבת את רוח ייסורי ר' אלעזר לרוח הסיפור המקורי בפסיקתא דרב כהנא, אך הערה זו אינה מצויה בסיפור הגנבים עצמו, שלפיו הייסורים באו על ר' אלעזר לכפרת חטאו בלבד.

⁴⁸ פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 124–125.

⁴⁹ מ' בר, 'על מעשי-כפרה של בעלי-תשובה בספרות חז"ל', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 159–181, מציין כי עיון בסוגיית התשובה ומעשי הכפרה במקרא מלמד כי תשובה אינה עניין שבלב בלבד. החזור בתשובה חייב לנקוט מעשים מסוימים כדי שתשובתו תרצה. מעשי כפרה אלה השפיעו על הדורות הבאים. גם בספרות החיצונית של ימי בית שני וגם בספרות חז"ל מתוארים מעשי כפרה שונים המתבטאים בצומות, סיגופים, גלות, ומעשי ענישה עצמית.

⁵⁰ וכך פירשו כאן המהרש"א והמהר"ל. דיון במספר שישים כמספר נוסחאי מובא במאמרו של J. Bergmann, 'Die runden und hyperbolischen Zahlen in der Agada', *MGWJ*, 82 (1938), pp. 361–376 (הדיון במספר שישים בעמודים 368–369). בן-אהרון (לעיל הערה 3)

במספר שישים החוזר על עצמו, לתיאור של גוזמה, נמצא בבבלי מגילה ז ע"ב: אבי מספר שעזב את בית רבו שבע, וכאשר הגיע לבית ראש הגולה הגישו לו שישים קערות של שישים מיני תבשיל, והוא אכל שישים מנות, ואחרי המנה האחרונה היה עדיין כה רעב עד שרצה לאכול את הקערה. אין ספק שגם כאן יש תיאור של גוזמה. אשתו של ר' אלעזר משגיחה במסירות על בעלה החולה. היא מבשלת לו מדי יום שישים מיני תבשיל המחזקים אותו,⁵¹ ואינה מניחה לו ללכת לבית המדרש, משום שהיא חוששת שהחכמים יציקו לו (בגלל כעסם על תפקידו בעבר כתופס גנבים). ר' אלעזר נשאר בביתו ולומד תורה. בשעות היום הוא משלח את ייסוריו, כדי שיוכל להתרכז בלימודו,⁵² ובערב הוא קורא להם לחזור. מוטיב שילוח הייסורים והחזרתם מצוי גם במקור הארץ-ישראלי (פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, כד), אך שם ההתייחסות לייסורים היא נייטרלית, ואילו בסיפור הבבלי פונה ר' אלעזר לייסורים בכינוי "אחי ורעי" – ביטוי הלקוח מתהלים קכב ח ומכוון לכלל בני ישראל. השימוש בביטוי זה תורם לציוריות של התיאור בבבלי, אך נראה לי כי המספר התכוון גם להבליט כאן את בדידותו של ר' אלעזר, שידידיו היחידים בעולם הם הייסורים. בשלב מסוים שומעת האישה את ר' אלעזר קורא לייסוריו, ומחליטה לעזוב אותו. לאחר שהיא מטיחה בו שהוא מביא את ייסוריו על עצמו, היא מאשימה אותו שכיילה את ממונו של אביה בטיפול במחלתו.⁵³ השימוש בשורש "כלה" רומז לעימות בין ר' אלעזר לר' יהושע בחלקו הראשון של הסיפור. בתגובה לתוכחת ר' יהושע ענה ר' אלעזר: "קוצים אני מכלה מן הכרם". ר' אלעזר חטא, כאשר חשב שיוכל למלא תפקיד של אלוהים ולכלות את הקוצים מן הכרם. כעת הוא מכפר על חטאו בייסורים ומכלה את ממון המשפחה.

נראה שעזיבתה של האישה אינה מבטאת משבר ממשי בין בני הזוג, אלא זו תחבולה של המספר, המאפשרת לר' אלעזר ללכת לבית המדרש בסצנה הסוגרת את הסיפור (כאמור לעיל, האישה מנעה מר' אלעזר ללכת לבית המדרש). בהמשך נראה כי האישה המסורה ממשיכה לדאוג לבעלה, ושולחת את הבת לבדוק את מצבו. בשלב

טוען כי המספר שישים מבטא שלמות (ומכאן נגזרים הביטויים: שבת – אחד משישים של עולם הבא; שינה – אחד משישים של מיתה וכו'), וכי בסוגייתנו ה"שלמות" אינה רוחנית, אלא להיפך – בשר-ודמית, יצרית וחולנית. שלטון הבשר, הגאווה והכוחניות הוא שלם (עמ' 33). טענתו של בן-אהרון לגבי המספר שישים כמבטא שלמות נכונה בהקשרים שציינ, אך נראה לי כי בסיפור שלפנינו המספר שישים מבטא הגזמה בלבד.

⁵¹ בכה"י ה, ו, מ מסופר רק שר' אלעזר אכל את התבשילים. בכה"י א, פ ובנוסח הדפוס נוסף "וברי" (והבריא). נראה שהכוונה שהתחזק מן המאכלים (כפירוש רש"י), ולא הבריא ממש, שהרי כל לילה חזרו הייסורים. בהמשך, כאשר מסופר על שישים העבדים שהכינו לו שישים מיני תבשיל, גורסים כה"י ו, מ "וברי" (ובכ"י פ "איבראי ליה עלמ"), וגם כאן נראה שאין מדובר בהחלמה שלמה, אלא בהתחזקות.

⁵² בכ"י ה מסופר רק שבבוקר אמר לייסורים: "אחי ורעי לכו". בשאר כתבי-היד ובנוסח הדפוס כתובה תוספת הסבר: "משום ביטול תורה". נראה מן ההקשר שזו הכוונה גם בנוסח כ"י ה.

⁵³ המשפט הראשון בדברי האישה נאמר בארמית, והמשפט השני נאמר בעברית. כפי שצינתי לעיל מספר פעמים, בסיפור זה השימוש בשפה העברית מאפיין שיחות תלמידי חכמים, ושיחות אחרות מתנהלות בארמית. הכנסת משפט עברי בפי האישה עשויה ללמד על מעמדה הנכבד בסיפור. אולם ייתכן שהשימוש בעברית במקרה זה נועד להקבלת השורש "כלה" בשני חלקי הסיפור, ראו דיון להלן.

מאוחר יותר, שאינו מדווח בסיפור, חוזרת האישה ונשארת לצדו עד יום מותו (ואף עד קבורתו המאוחרת), כפי שניתן ללמוד מן הסיפור הבא בדף פד ע"ב – סיפור פטירתו וקבורתו של ר' אלעזר.⁵⁴

לאחר עזיבתה של אשתו ר' אלעזר נותר בודד לגמרי וחסר ישע, אך מיד מופיעים ספנים, ועמם שישים עבדים המחזיקים שישים ארנקים (כתחליף לממון של בית אבא), ומכינים לו את שישים מיני התבשיל הנחוצים לבריאותו.⁵⁵

מי היו ספנים אלו? מדוע באו דווקא לר' אלעזר, דמות שנויה במחלוקת בגלל שיתוף פעולה עם השלטון הרומי? כיצד ידעו שהוא זקוק לשישים מיני תבשיל? סתם הכתוב ולא פירש. במדרש שלא הגיע לידינו, אך מובא בפירוש רש"י והתוספות, מסופר שספנים אלו עמדו לטבוע בים, ונדרו נדר לר' אלעזר, וניצלו בזכותו. מדרש פלאי זה מתאים אמנם לאופיו הדמיוני של הסיפור, אך אין בו צורך. הופעתם הבלתי מוסברת של הספנים מקבילה להופעתם של הדוברים האלמונים בחלקו הראשון של הסיפור. בחלק הראשון מנחמים הדוברים האלמונים את ר' אלעזר כי לא גרם למותו של אדם חף מפשע, ובחלק השני מבושרת הופעת הספנים כי חסד ה' אינו עוזב לרגע אחד את ר' אלעזר.⁵⁶

ר' אלעזר יכול אפוא להמשיך בשגרת ייסוריו ובלמוד התורה, ובינתיים אשתו המסורה דואגת לשלומה, ושולחת את בתם לראות מה מעשיו. ייתכן שהאישה קיוותה שאם תעזוב את ר' אלעזר, ולא יהיה מי שיטפל בו ויכין לו את התבשילים המיוחדים, יפסיק בעל כורחה את ייסוריו. הבת מוצאת את אביה מטופל היטב על ידי העבדים, והוא מוסר דרכה לאשתו: "שלנו גדול משלכם".⁵⁷ שלנו – הממון שלנו, גדול מן הממון שלכם – של בית אביך.⁵⁸

⁵⁴ בן-אהרון (לעיל הערה 3), עמ' 34, טוען כי רק במותו של ר' אלעזר חוזרת אשתו לביתם המשותף. טענה זו אינה עולה כלל מן הכתוב. פתיחת סיפור הפטירה והקבורה ("וכאשר עמד למות אמר לאשתו...") מניחה כדבר מובן מאליו שהאישה נמצאת אִתּו. המספר אינו טורח לדווח לנו על חזרתה של האישה, כפי שאינו טורח לדווח על פרטים רבים אחרים, משום שניתן להסיק עובדה זו מן ההקשר.

⁵⁵ ברוב כתבי-היד ובדפוס ונציה רפ"א מוזכרים "ספנים", ללא מספר. בכ"י פ, בנוסח התוספות (ד"ה שתי ספני) ובנוסח דפוס וילנה מוצמד המספר שישים גם לספנים, וכך מועצם התיאור הדרמטי של הופעת המושיעים: שישים ספנים, שישים עבדים, שישים ארנקים ושישים מיני תבשיל. ובכ"י מ מובא תיאור צנוע, הכולל רק ספנים ותבשילים, ללא העבדים והארנקים.

⁵⁶ מדוע נבחרו ספנים דווקא להושיע את ר' אלעזר? המהרש"א מפנה כאן לבבלי קידושין פב ע"א: "הספנים רובן חסידים". ייתכן שלכך התכוון המספר, אך נראה שהספנים נבחרו כדי שר' אלעזר יוכל לקרוא על עצמו את משלי לא יד: "היתה כאניות סוחר...". ראו דיון להלן.

⁵⁷ בכה"י א, ו, מ ר' אלעזר פותח במילים: "זילי אמרי לאימך" (לכי אמרי לאִמְךָ), ולפי גרסה זו האם והאב מדברים אל הבת בארמית, והשיחה בין שניהם היא בעברית. האישה אמרה לו לפני עזיבתה: "כלית ממון של בית אבא", ור' אלעזר עונה לה – דרך הבת – "שלנו גדול משלכם". וראו לעיל הערה 53, על האפשרות שהשימוש בעברית בשיחה עם האישה מלמד על מעמדה הנכבד בסיפור. בכה"י ה, פ אין המילים "זילי אמרי לאימך", אך ברור שתוכן אמירתו לבת מכונן לאם.

⁵⁸ תשובתו של ר' אלעזר מזכירה את התשובה שניתנה למטרונה בסיפור המובא בדף פד ע"א, על ר' אלעזר ור' ישמעאל: "שלהן גדול משלנו" (על פי בוירין, הבשר שברוח [לעיל הערה 3], עמ' 205, תשובתם של החכמים התייחסה לגודל איבר המין של נשותיהם, ואילו המטרונה חשבה

המילה "שלנו" במשפט זה מפתיעה. על פי הסיפור ר' אלעזר נותר בודד בביתו. גם הבת אינה גרה עמו, שהרי היא נשלחת לביתו לבדוק את מצבו. נראה ש"שלנו" מציין את ר' אלעזר ואשתו. למרות עזיבתה, הוא רואה בה שותפה לחיים ולרכוש שקיבל.⁵⁹ אין בו כעס כלפיה.

חיזוק למסקנה זו ניתן לראות בפסוק המצוטט על ידי ר' אלעזר. בסופה של סצנת הפגישה עם הבת קורא ר' אלעזר על עצמו את הפסוק: "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה" (משלי לא יד).⁶⁰ פסוק זה אמנם רומז לנס הופעת הספנים, אך יש לשים לב כי הוא לקוח ממזמור "אשת חיל" (משלי לא י-לא), המהלל אישה חרוצה ורבת פעלים.⁶¹ נראה לי שאין כאן שימוש אירוני בפסוק, אלא ר' אלעזר משבח בעקיפין את אשתו המסורה בעזרת הציטוט. ובאמת, איך אפשר שלא להעריך את האישה שבמשך תקופה ארוכה התעסקה כל יום בשישים מצעים מגואלים, ובישלה שישים מיני תבשיל, מלאכה שבהיעדרה ביצעו אותה שישים עבדים?⁶²

כאמור לעיל, עזיבתה של האישה נועדה לאפשר לר' אלעזר לצאת לבית המדרש, שהרי כל עוד הייתה האישה בבית לא הניחה לו לעשות זאת. אך יש לשים לב שטענה זו קיימת רק על פני השטח של הסיפור. האם יעלה על הדעת שאדם תקיף ודעתן כמו ר' אלעזר יניח לאשתו להכתיב את צעדיו? אילו רצה באמת ללכת לבית המדרש לא הייתה אשתו יכולה לעכב בעדו. לכן נראה כי ר' אלעזר נשאר עד כה בביתו משום שהרגיש שעדיין לא כיפר על חטאו בפרשת הכובס, ועל כן אינו ראוי עדיין ללכת לבית המדרש. ואם כך הדבר, מדוע הוא מרשה לעצמו ללכת כעת?

הדוברים האלמונים, שבישרו לר' אלעזר בחלק הראשון של הסיפור על חטאו של הכובס, אמנם הרגיעו את חששו מפני גרימת מוות לאדם חף מפשע, אך בדבריהם לא הייתה הצדקה לפעולה השרירותית נגד הכובס, שחרגה מתפקידו כתופס גנבים. המבחן

שהכוונה לכרסן של הנשים). ברור שיש כאן קישור עריכתי, אך לתשובתו של ר' אלעזר יש משמעות בסיפור הנדון כאן.

⁵⁹ אם "שלנו" מציין את ר' אלעזר ואשתו, המילה "משלכם" תמוהה (משום שגם היא כוללת את האישה). בנוסח הדפוס כתוב "משלהם", כלומר – בית אביה של האישה. בכה"י א, ו כתוב "שלנו גדול משלה", וכאן אולי הכוונה, "שלנו" – ר' אלעזר ובתו, "שלה" – האישה.

⁶⁰ בכ"י ה מצוטט רק חלקו השני של הפסוק, כפי שנהוג בדרך כלל בציטוט פסוקים בסיפורי חז"ל, ובשאר כתבי-היד מצוטט הפסוק המלא. אין ספק שגם לפי גרסת כ"י ה הכוונה לפסוק השלם, משום ש"אניות" רומז ל"ספנים".

⁶¹ חז"ל אמנם דרשו את המזמור על התורה, וכך פירש כאן רש"י, אך "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וגם אם קרא ר' אלעזר את הפסוק על עצמו במשמעותו המדרשית, יכול היה בד בבד לרמוז למשמעות הפשט.

⁶² ניתן ללמוד שמדובר בתקופה ארוכה מתוך דברי רבי בסוף הסיפור: "כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו מישראל". קורא בן זמננו עשוי לראות היבט פרזיטי בייסוריו של ר' אלעזר, שכן קיומם תלוי באשתו שעמלה מדי יום לבשל את התבשילים המחזקים אותו, ולפנות את המצעים המגואלים. אך נראה כי המספר אינו מגנה את ר' אלעזר על כך. התייחסות רומנטית לנקודה זו מצויה בפירושו של בן יהודע לסיפור הפטירה והקבורה המובא בהמשך. על פי סיפור זה, לאחר מותו של ר' אלעזר שמרה האישה את גופתו בעליית ביתם, וכאשר הייתה עולה לעלייה הייתה מעיינת בשערו. על כך מעיר בן יהודע: "ולפי פשט הענין היתה עושה כן, לעיין כל יום במזייה (=בשער) באהבתה בו, שדומה בעיניה כאלו עודנו חי, ומשתעשעת בו, וזה ניתן לה מן השמים, חלף הטרחה שטרחה בו בחייו ובפרט בזמן יסוריו דהוות עבדה ליה כל יומא שתין מיני לפדא".

שערך לשומן גופו אמנם הוכיח את צדיקותו, אך זה היה מבחן שנעשה בידי בני אנוש. הופעת הספנים שינתה את התמונה, משום שיש בה אופי נסי, וניתן לראות בה אות אלוהי על צדיקותו של ר' אלעזר. לכן ר' אלעזר מרגיש כעת שכיפר על מעשיו, והוא יכול ללכת לבית המדרש ולהתמודד עם החכמים.

למרות היעדרותו הארוכה, ר' אלעזר מתקבל מיד כמקור סמכות הלכתי, ומביאים לפניו שישים מיני דם של נשים, כדי שיכריע אם מדובר בדם נידה, או שנשים אלו טהורות ומותרות לבעליהן. מסתבר מן הסיפור כי חכמי בית המדרש אינם בקיאים במראות דמים, ועל כן מעדיפים תמיד להחמיר במקרים כאלה ולפסוק שהנשים טמאות. ר' אלעזר, הבקי במראות דמים, פוסק שכולן טהורות.

פסיקה זו מעוררת רינונים מצד חכמי בית המדרש, התוהים כיצד ייתכן שאין בכל שישים המקרים מקרה של ספק. לכאורה, ניתן לראות ברינונים אלו הצדקה לחששה של אשתו, שמנעה ממנו ללכת לבית המדרש כדי שלא יצער והו החכמים. אולם תגובתם של החכמים היא תגובה טבעית. מבחינה סטטיסטית קשה לשער שיזדמנו בעת ובעונה אחת נשים רבות כל כך שדמן טהור. אך הסיפור שלפנינו מציג אירוע נסי, שבו כל הנשים שהגיעו באותו יום לבית המדרש להראות את דמן היו טהורות. אירוע זה נועד להוכיח את צדיקותו של ר' אלעזר ולאפשר לו לכפר על חטאו.

תוכן רינונם של החכמים נאמר בארמית, ולכאורה סותרת עובדה זו את מגמת הסיפור שראינו עד כה, לייחד דיבור עברי לשיחות תלמידי חכמים. אולם תוכן הרינונים מזווח בדיבור עקיף על ידי המספר, ואין כאן דיבור ישיר לעברו של ר' אלעזר. נראה שהחכמים לא העזו לחלוק בגלוי על ר' אלעזר, ורק התלחשו בינם לבין עצמם, אך ר' אלעזר מבחין בתגובתם ועונה להם. הוא פונה אליהם בעברית, כיאה לפנייה לתלמידי חכמים, ומציג מבחן לצדקת דבריו: אם פסיקתו הגורפת נכונה – ייוולדו לכל הנשים בנים זכרים.

העימות עם החכמים מקביל לעימות עם ר' יהושע בן קרחה בחלקו הראשון של הסיפור, אך במהופך. בעימות הראשון ר' יהושע פונה אליו בדברי תוכחה, ר' אלעזר משיב, ור' יהושע אומר את המילה האחרונה. בלי מילים, המספר אומר לנו כי ר' יהושע צדק בדבריו. בעימות הנוכחי ר' אלעזר מכריז שהנשים טהורות, החכמים מרננים, ר' אלעזר עונה להם, ודבריו הם המילה האחרונה. המספר חותם את העימות בדיווח כי דברי ר' אלעזר אכן התקיימו, וכל הנשים שטיהר ילדו בנים זכרים.

המבחן שמציע ר' אלעזר מקביל למבחן שעשה לעצמו בחלק הראשון של הסיפור. שם בדק ר' אלעזר את שומן גופו, והבדיקה הוכיחה שהוא צדיק, מאחר שהשומן לא נרקב. כאן בודק ר' אלעזר את הילדים שייוולדו כתוצאה מפסיקתו, והבדיקה מוכיחה שצדק ואכן הנשים היו טהורות.

כל שישים הבנים שנולדו לשישים הנשים שטוהרו נקראים רבי אלעזר, על שמו של ר' אלעזר שפסיקתו אפשרה את לידתם.⁶³ הקריאה על שמו של ר' אלעזר מבטאת שמחה מיוחדת של הנשים. לכאורה, שמחה זו אינה מובנת. הרי אין מדובר בנשים עקרות, שנפקדו הודות לברכתו, אלא נשים שראו דם, ויכלו להמתין עד שייטהרו מנידתן, ואז לנסות להתעבר. אבל הטיהור הקבוצתי, העובדה שכולן התעברו לאחר

⁶³ על פי נוסח כ"י פ נקראו הילדים "אלעזר", ללא התואר "רבי", כנראה בגלל הקושי שיש במתן התואר לילד שזה עתה נולד. אך הגרסה "ר' אלעזר" מתועדת בכל כתבי-היד האחרים.

הטיהור (דבר שאינו מחויב המציאות, שהרי יכלו להיזקק לבעליהן ולא להתעבר),⁶⁴ והעובדה שכולן ילדו זכרים, משווים אופי נסי לכל המאורע.

בויארין רואה בסצנת ההליכה לבית המדרש הוכחה לדעתו, כי מה שמעסיק את הטקסט שלפנינו הוא מיניות והולדה.⁶⁵ לדבריו, קטע זה נכלל בטקסט בלי שום צורך ברור. ר' אלעזר יכול היה להפגין את בקיאותו ההלכתית בכל נושא שהוא, כדי להוכיח את ההפסד הגדול לתורה בשנים שבהן נעדר מבית המדרש, אבל העניין ההלכתי שבו הוא מבקש להצטיין נוגע דווקא למיניות והולדה. טענתו של בויארין אינה נכונה, משום שמטרת הקטע אינה להפגין את בקיאותו בהלכה של ר' אלעזר. גדולתו בתורה מעולם לא הייתה נתונה במחלוקת. עובדה היא, שר' אלעזר אינו פונה לנשים ביזמתו, אלא "מביאים לפניו" את שישים מקרי הדם. לי נראה, כי מטרת הקטע קשורה לנושא הכללי המעסיק את חלקו השני של הסיפור – כפרה על חטאו של ר' אלעזר. בחלק הראשון של הסיפור ר' אלעזר נוטל חיים. הוא "מוסר את עמו של אלהינו להריגה". בשיאו של החלק השני ר' אלעזר מעניק חיים. הילדים הנולדים לשישים הנשים מכפרים על האנשים שגרם למותם. האיש שבצעירותו השתמש בכוח לימוד התורה כדי לזהות גנבים וליטול את חייהם, משתמש כעת בכוח לימוד התורה כדי לברוא חיים.

ראיית דם היא בעיה מעשית הדורשת פתרון מיידי. אין מדובר בבעיה הלכתית תיאורטית שניתן לשמור בצד עד שיגיע החכם הבקי בנושא ויציע פתרון. לכן, העובדה שביום שבו בחר ר' אלעזר להופיע בבית המדרש הזדמנו שישים נשים עם שאלה בנושא מראות דמים, ושכולן נמצאו טהורות, מהווה אות אלוהי. יד אלוהים כיוונה את הביקור בבית המדרש כדי לאפשר לר' אלעזר לכפר על חטאו.

שלושה מבחני צדיקות לר' אלעזר מתוארים בסיפור. בשני המקרים הראשונים ר' אלעזר קורא על עצמו פסוק מן המקרא כמסקנה מן המבחן. אחרי מבחן השומן שעמד בשמש ולא נרקב: "אף בשרי ישכון לבטח", ואחרי נס הופעת הספנים: "מרחוק תביא לחמה". במבחן השלישי והאחרון – הוכחת פסיקתו על ידי הולדת בנים זכרים לכל הנשים – מסתיים התיאור בציטוט דבריו של רבי: "כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו מישראל".⁶⁶ ציטוט זה מאשר את פסיקתו של ר' אלעזר, ואת התיקון לחטא: "פריה ורביה" = חיים (בניגוד ל"הריגה"), "מישראל" = "עמו של אלהינו".

⁶⁴ אמנם לא נאמר במפורש שכל הנשים התעברו מיד, אך הדבר משתמע מן הסיפור. וכך פירש רש"י, ד"ה יהיו כולן זכרים: "יתעברו כולן הלילה זכרים".

⁶⁵ בויארין, הבשר שברוח (לעיל הערה 3), עמ' 206–207. בויארין מעיר גם, כי קריאת הילדים על שם ר' אלעזר מסמנת אותו כאבי הילדים האלה. בהמשך, בדיונו בסיפור על ר' יוחנן שהיה יושב על שערי טבילה כדי שיראו אותו הנשים העולות מן הטבילה וילדו בנים יפים כמוהו (דף פד ע"א), הוא מעיר כי ר' יוחנן טוען שבאופן רוחני הוא נעשה לאביהם של כל אותם ילדים (עמ' 215). גם הסיפור על ר' יוחנן וריש לקיש המופיע מיד אחר כך ממשיך את העיסוק במגדר, מין והולדה (עמ' 216). אינני חולקת על הבחנתו של בויארין, כי לנושא המין וההולדה יש תפקיד נכבד ברצף הסיפורים בפרק השוכר את הפועלים. אך לדעתי בסיפור ר' אלעזר והגנבים העיסוק בנושא זה הוא משני, ועניינו העיקרי של הסיפור, כפי שהראיתי בהרחבה, הוא נושא החטא והכפרה.

⁶⁶ ה"רשעה" היא אשתו של ר' אלעזר, שמנעה ממנו ללכת לבית המדרש. כינוי זה עומד לכאורה בסתירה למסופר בהמשך – בסוף סיפור הפטירה והקבורה – שרבי ביקש מאלמנת ר' אלעזר

ו. סוף דבר

סיפור ר' יוחנן וריש לקיש ריתק אליו חוקרים רבים בגלל עצמתו הדרמטית וסופו הטרגי, וגם בגלל האופי הארוטי של יחסי שני הגיבורים. בסיפור ר' אלעזר והגנבים עסקו פחות, אבל הוא מושך יותר בלקח המוסרי ובמסר האופטימי העולה ממנו לגבי יכולת האדם לתקן את דרכיו. ר' יוחנן – שהמספר דואג להבליט את יופיו החיצוני המושלם – מוצג בסיפור על יחסיו עם ריש לקיש כבעל אישיות מכוערת, וזוכה לגינוי מוחלט. ר' אלעזר – שהפרט היחיד הניתן לנו בסיפור על מראהו החיצוני הוא כרסו הענקית – מוצג בסיפור הגנבים כאדם שבודק את עצמו בלי הרף ומנסה לכפר על מעשיו, ובסופו של תהליך ארוך זוכה להכרה פומבית כצדיק.

ר' אלעזר אינו מוצג כאדם מושלם או קדוש. הוא חטא כאשר קיבל על עצמו לתפוס גנבים, וחטא בתגובתו להתנהגות הכובס. אבל עניינו של הסיפור אינו בגינוי מסירת יהודים לשלטון הרומי. המספר מסתפק בעובדה שהיה כאן חטא, והנושא המעסיק אותו הוא החרטה השלמה והעקבית שמגלה ר' אלעזר לאחר שהבין את טעותו. החרטה וקבלת הייסורים מאפשרים לר' אלעזר בסוף הסיפור לכפר על חטאו.

להינשא לו. רש"י פותר סתירה זו בהסבת הכינוי על "מלכות הרשעה, שמינתהו תופס גנבים, ולא בא לבית המדרש תמיד להראות לו הנשים את דמנו". פירוש זה אמנם יוצר סגירה יפה לסיפור, בכך שהוא חוזר לחלקו הראשון: תיאור שירותו של ר' אלעזר אצל השלטון הרומי, אך אין זה פירוש סביר, משום שבשלב זה של הסיפור כבר עברו שנים רבות ממילוי משרה זו, ור' אלעזר יושב באותן שנים בביתו ועוסק בתורה, והגורם היחיד המונע ממנו ללכת לבית המדרש הוא איסורה של אשתו. מעתיק כ"י פ יישב סתירה זו בכך שייחס את הדברים לרבה, וגם החליף את המילה "רשעה" במילה "אשה". ובאמת לא הייתה אשתו של ר' אלעזר רשעה, אלא אישה מסורה שדאגה לבעלה, ומן הסתם ידע זאת רבי, והכינוי "רשעה" רק מעניק נופך דרמטי לתיאור חסרונו של ר' אלעזר בבית המדרש. כמו כן, נראה שרבי לא רצה באלמנה בזכות עצמה, אלא משום שסבל מרגש נחיתות ביחס לר' אלעזר, ובניסיון לשאת את אלמנתו לאישה רצה להידמות לו ולהגיע למעלתו (ראו ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב 1999, עמ' 39–40, 45–46).