

המסכה הרומנטית של סיפור דידקטי: עיון באגדת חז"ל על נישואי ר' עקיבא ובת כלבא שבוע

מיכל א' רוזנברג

הקדמה: הגלגול של מיתוס האבות יעקב ורחל בחיי ר' עקיבא ואשתו סיפור קורותיהם של ר' עקיבא ואשתו בת כלבא שבוע¹ הוא מעין חזרה רחוקה על סיפורם של יעקב ורחל. תחילתו של דבר בקשר השמות יעקב ועקיבא; אמנם אשת ר' עקיבא, כרוב הנשים בספרות התלמודית, לא זכתה שתיזכר בשמה,² אבל השניים מקיימים בעצמם ובחיייהם את טבע אבותיהם.³

במישור המחשבה המיתית השם הוא המהות הקדומה ואולי האמיתית ביותר של הדברים. השם עשוי להחיל על דמויות אנושיות ואחרות את זהותו של מי שהיה הנושא המקורי שלו, אף שאלו שונות ממנו בתכלית, ואף זמנן ומקומן במציאות ההיסטורית רחוק ריחוק אונטולוגי מן העת המיתית. אף על פי כן, ממשיכות דמויות אלה ומקיימות את בעל השם יותר משהן מקיימות את זהותן הנפרדת ממנו. במיתולוגיות אליליות רכיבי הטבע כולם, מגרמי השמים ועד אחרון הפרחים, אינם הם עצמם אלא ייצוגם של אלים ושל גיבורים שהם נושאים את שמם ואת עדות גורלם.⁴ זוהי ראיית עולם עוברית משהו, כביכול לא ניתק חבל הטבור המזרים חיים מן האבות הקדומים, והווייתם נטמעת

¹ במאמר יידונו בעיקר שתי גרסותיו של הסיפור בתלמוד הבבלי: בבלי נדרים נ ע"א; בבלי כתובות סב ע"ב.

² מסורת שלפיה שמה של אשת ר' עקיבא הוא רחל מופיעה בספר אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסח א (מהדורת ש"ז שכטר, עמ' פב). כל האזכורים של אבות דרבי נתן שיובאו להלן לקוחים ממהדורה זו. ייתכן שמסורת זו מושפעת מקשריו של הסיפור לסיפור יעקב ורחל, וכן ממה שנאמר על בתו של ר' עקיבא, שאף היא, כמו אמה, הסכימה לפרידה ארוכה מבעלה והלכה בדרכי אמה כ'רחלה ההולכת אחר רחלה' (בבלי כתובות סג ע"א).

³ אחדות הסימן והאובייקט עומדת, למשל, בבסיס אחד ממחקריו של פיאז'ה בתחום התפתחות המחשבה; ראו: ז' פיאז'ה, תפיסת העולם של הילד, תל-אביב 1969, עמ' 57-79.

⁴ טענתו המרכזית של מירצ'ה אליאדה היא כי על פי תרבויות דתיות קדומות, הטבע והאדם מקבלים את זהותם מקשריהם עם מציאות טרנסצנדנטית, דהיינו מיתית. משמעותו של מעשה נקבעת על פי המידה שבה הוא מהווה חזרה על המעשה המיתי הקדום; ראו: M. Eliade, *Cosmos and History*, New York 1959, p. 15

בהוויית נושאי שמם ומיטשטשת בתוכה. תפיסה בסיסית זו של העולם נמשכת גם באגדת חז"ל על ר' עקיבא ואשתו: הם, המעולים שבכולם, חוזרים ועושים מעשי אבות, ובכך מאשרים את גדולתם שלהם, שאינה נזקקת לשיפוט מחדש שכן היא צלם הארוך של מי שכבר מצויים מעל לכל שאלה.⁵

קווי הדמיון בין סיפור נישואי יעקב ורחל לסיפור נישואי ר' עקיבא ובתו של כלבא שבוע, יש שהם בולטים ויש שהם נרמזים.⁶ לפי גרסת הסיפור בבבלי כתובות סב ע"ב, היה ר' עקיבא רועה את צאן כלבא שבוע העשיר כשם שיעקב היה רועה את צאן לבן בן בתואל. אמנם שלא כמו יעקב, לא היה ר' עקיבא גר בארצו, אבל היותו רועה, הנודד הרחק ממקום יישוב, וגם עונו וריחוקו מן המרכז החברתי והמשפחתי, מדמים אותו לאבי אבותיו, שגם הוא היה תלוי ועומד בשוליים החברתיים.

סיפור הנישואים של יעקב ורחל מסופר רק מנקודת מבטו של הגבר. קשה לדעת אם אמנם התכוון המספר המקראי להכליל בסבלו ובסבלנותו של האיש גם את האישה, שהרי רחל נותרה נאלמה, אבל כתשתית לסיפור נישואי ר' עקיבא ואשתו אין הטקסט המקראי מתפרש כשלעצמו אלא ביחס לטקסט התלמודי, שבו גם הבעל וגם האישה נושאים בעול הייסורים כדי לממש את איחודם.

כמו בסיפורים רומנטיים רבים מאז ומעכשיו, האוהבים שפרצו את גדרות הסדר החברתי מקריבים קרבן, שהוא גם מבחן האמת לקשר ביניהם. יעקב ורחל אינם חייבים בצפייה ארוכה ורבת סבל ועמל עד שיזכו זה בזה, ור' עקיבא ואשתו אף

⁵ טענתו של ברוניסלב מלינובסקי בנוגע לתפקידו החברתי של המיתוס היא כי מטרתו לחזק את המסורת ולהקנות לה ערך ויוקרה רבים יותר על ידי ראייתה כקשורה למציאות קדומה, נעלה יותר, שבה אירעו המאורעות בראשיתם; B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Westport, Connecticut 1971 (1926), p. 8

⁶ דניאל בויארין מצביע על ההקבלה בין שני הסיפורים. על סמך הקבלה זו הוא מניח שגם שם אשת ר' עקיבא היה רחל, שמשמעו כבשה, אף ששמה לא נזכר בסיפור, ומוקד פרשנותו הוא היחס רועה-כבשה שהתקיים בין ר' עקיבא לאשתו. להלן אציע כיוון פרשני אחר; ד' בויארין, הפשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב 1999; יעקב אלבוים מצביע על תופעה כללית בספרות התלמודית – מכלולים סיפוריים שגיבורם הוא חכם אחד שבו וסופרו על חכם אחר. סיכומו הוא: 'הם [החכמים] הציגו את גדולי האומה זה בדמותו של זה וזה כצורתו של זה' (י' אלבוים, 'תבניות לשון ועניין במעשי חכמים – לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דר' נתן', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 77).

הם עמדו במבחן הזמן, אם כי בנסיבות שונות: יעקב ורחל אינם מתאחדים במשך שבע שנים ואחר כך נישאים, ואילו בסיפור התלמודי בני הזוג נקשרים בקשר מחייב לפני הפרידה: בגרסה נוספת, בבבלי נדרים נ"ע"א, מתחיל הסיפור בקידושים בסתר ובנישואים המתקיימים מיד לאחר הדרת האישה מנכסי אביה, ואילו בגרסה בכתובות מסופר, ברצף אחד, שהאישה ראתה את ר' עקיבא והציעה לו קידושים. פרק הזמן המצומצם עד האיחוד בתחילת יחסי הזוג מול הזמן הממושך של הפירוד יוצרים הקצנה רגשית בכל אחד מקטבים אלו. הנישואים של ר' עקיבא ואשתו הם עקרים ואינם מממשים את התפקידים העיקריים של קשר זה, דהיינו מין, פריון ואוטונומיה כלכלית. מבחינה זו, קרוב מצבה של אשת ר' עקיבא בנישואיה למצבה של רחל טרם נישואיה ליעקב. הדמיון מתגבר משום שבתום חצי מזמן הסבל שנועד לשני הזוגות היה סיכוי להגשמת תקוותיהם, אלא שהוא נגוז בשל פגם מכאיב: אחרי שבע שנות עבודה במשק ביתו של לבן אמור היה יעקב להינשא לרחל, אלא שכידוע רומה, נישא ללאה ונאלץ לעבוד עוד שבע שנים ברחל, אף שנישא לה אחרי שבוע. ר' עקיבא חוזר לביתו לאחר שתים-עשרה שנות פרידה, ולכאורה אמורים הנישואים להתממש, אבל כאשר הוא שומע בסתר כי אשתו אומרת לשכניה הסונטים בה כי טוב היה לו להמשיך בלימודיו עוד שתים-עשרה שנים, הוא חוזר לבית המדרש ומשלים שם שתים-עשרה שנים נוספות.

לשני הסיפורים סוף טוב, שבו גם הרע מתברר כטוב. יעקב נישא לרחל, משלים על הגלעד עם לבן חותנו, שמביתו יצא ברכוש רב, וגם נישואיו עם לאה פוריים ומן ההסדר בשלושה יוצאים כמה שבטי ישראל. ר' עקיבא מתאחד לבסוף עם אשתו, משלים עם חותנו כלבא שבוע ומקבל ממנו חלק מממונו. עניין הבנים הביולוגיים לא נפתר בסיפור הזה,⁷ אבל במקומם מופיעים עשרים וארבעה אלף תלמידים שקנה לו ר' עקיבא הודות לקרבנה של אשתו.

עד כאן הוצג סיפור האחרונים כחזרה על סיפור הראשונים. על פי התפיסה המיתית, העבר הקדום הוא המציאות האמיתית, שכן הוא מביע את השריר והקיים ולא את הארעי והמתחלף, ורק מי שחוזרים עליו שוב ושוב חווים את המציאות האמיתית הזאת. בספרות חז"ל נוסף ממד ערכי למעשי האבות הראשונים, ומתוקפו הם זוכים לחזרה ולהמשך בחיי צאצאיהם שבדורות הבאים. אם כן, לסופו הטוב של הסיפור על ר' עקיבא ואשתו יש השלכות על כלל ישראל, כי הוא מבטיח המשכיות והעצמה של לימוד התורה, כשם שזיווג

⁷ אם כי נמסר במקורות אחרים, למשל בירושלמי ברכות ו, ח, שלבני הזוג היו בנים.

הכפול של יעקב הביא להמשכיות קיומו של ישראל. סוף טוב זה הוא הראיה המכריעה לכך שבחירותיהם של שני הזוגות, הן באיחודם והן בפרידתם, היו נכונות, אף על פי, ואולי משום, שהיו קשות.

בכל זאת, נראה שהדברים אינם כה פשוטים. יש לבדוק על מה מבקש הסיפור התלמודי אישור מן הסיפור המקראי, ולהסיק מן הדמיון בין הסיפורים, אך גם לנוכח ההבדלים ביניהם, עד כמה ובאיזה אופן מתקבל אישור זה.

ההרואיות של הדמויות בשני הסיפורים נובעת מכך שהן קוראות תיגר על הסדר החברתי הקיים לשם מימושו של עיקרון אחר, נעלה ממנו, ומשלמות את מחיר הסבל המתחייב מהפרת כללים זו. לקונפליקט הזה שני מוקדים: המוקד הראשון הוא זכות האב על בתו לעומת זכות הגבר המיועד להיות לה לבעל, ואילו המוקד השני הוא ערך המשפחה והמשכיותה לעומת ערך הקשר הזוגי, שהרי דווקא רצון בני הזוג לקיים קשר זה גרם בשני המקרים לדחיית בניית המשפחה עד שימלא הגבר את תפקידו. עד כאן הקונפליקטים הערכיים המשותפים לשני הסיפורים, המקראי והתלמודי, אך בעוד שבסיפור המקראי ההצדקה לכל המעשים היא האהבה, סיפור ר' עקיבא בונה נדבך נוסף, מבלי לסלק בהכרח את קודמו: ערך לימוד התורה. ערך זה, ההולך ומתעצם לאורך כל הסיפור התלמודי, הוא החוליה החסרה בסיפור המקראי.

זאת עשויה להיות אחת הסיבות לכך שסיפור ר' עקיבא ואשתו, על כל מרכיביו ומאבקיו, מצטייר כסיפור הרואי יותר מסיפור יעקב ורחל. מספר הסיפור רואה את חיי ר' עקיבא כדגם מתפתח, משוכלל מקודמו, ולא דווקא כחזרה על הדגם הקודם. נכון שהסיפור המקראי אינו מצטייר בעיני חז"ל כפשוטו אלא כמדרשו, ויש לו פנים רבות,⁸ אלא שדווקא בסיפור ר' עקיבא ואשתו, לפחות ברובדו העממי, מרומזת העלילה המקראית בשלמותה וכפשוטה. הגיבורים המקראיים אינם מורדים ממש, ולכן אף אין להם הילה של גבורה. בסופו של דבר הם מקבלים עליהם את עול הסדר החברתי ומשיגים את מטרותיהם בתוכו באופן פחות או יותר לגיטימי, ואילו ר' עקיבא ואשתו אינם פועלים במסגרות המקובלות ובאמצעותן אלא פורצים אותן שוב ושוב.

בסיפור יעקב ורחל הדברים מתנהלים על דרך ההשלמה של החתן עם דרישות האב, העומד במרכז הסדרים המקובלים ומייצג אותם; לבן בן בתואל מקיים לבסוף את הבטחתו ונותן את רחל בתו ליעקב, העני והזר שמרחוק בא ולשם

⁸ ראו למשל: מדרשי האגדה על נישואי יעקב לרחל בבראשית רבה ע, ח-כ.

ישוב; יעקב ורחל אמנם נושאים בחלק הארי של נטל הפשרה הבלתי הוגנת, אך אין הזוג מופקר לגורלו. בסך הכול, המקרא מספר סיפור של פשרות, כדרך שתובעת המציאות מן הבריות, ואף האהבה, אפילו היא מנצחת בסוף, כבר אינה כה אבסולוטית – כי יעקב נושא באחריות לא רק לרחל אלא גם לאשתו לאה ולבניו שנולדו לו ממנה. הסיפור הרואי פחות מהסיפור התלמודי משום שהדמויות פועלות לא רק מתוך בחירה אלא גם מתוך חוסר ברירה. אמנם בני הזוג מרומים ומנוצלים על ידי לבן, אבל טענתו החוזרת היא כי הוא נוהג על פי מנהג המקום, הן לגבי התביעה מן החתן המיועד לעבוד למענו והן לגבי השאתו של יעקב ללאה במרמה. לכן הסיפור אמנם מעורר רחמים כלפי הגיבורים הסובלים אבל אין הוא מעורר פחד של ממש לגורלם. הוא אינו מלודרמה גדולה אלא ראליזם גדול, שאולי הוא קשה ממנה, כי אין בו לא פורקן של פחד ורחמים ולא רווחתו ונחמתו של הסוף הטוב – הכול טוב, אלא שהכול כבר מאכזב ומעייף מעט. כאשר יעקב עובד ברחל בשבע השנים הראשונות, נאמר עליו: 'יעבד יעקב ברחל שבע שנים והיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אתה' (בראשית כט, כ), אבל אחר כך לא נאמר אלא שיעקב בא 'גם אל רחל' (פסוק ל) ולא רק אליה, ואף כי הוא 'גם' אוהב אותה יותר מלאה, המוקד היחיד והבוער של האהבה כבר התמסס בהתמשכות ובמורכבות של החיים, הזורמים והולכים גם אחרי שיאי הגאות והשפל.

בסיפור ר' עקיבא ואשתו מוצגות דמויות הרואיות מובהקות יותר מבסיפור יעקב ורחל, כי הן נאבקות על מטרות שבעיני החברה שכווננה אותו הן נעלות יותר, ללא השלמה או פשרה. ההבדל נעוץ בכך שבעוד סיפור אהבת יעקב לרחל הוא סיפור ראליסטי על תולדות חיי אדם, הרי שאף אם יש לו מסר, אין הוא נדחף לעלות מעל פני השטח. לעומתו, סיפור ר' עקיבא ואשתו הוא סיפור מוסר, שבמרכזו המחויבות ללימוד התורה, והוא מציג חיי מופת של מי שהחברה ראתה אותם בשפל מעמדם ולא הבינה כי דווקא בשפל ניכר עיקר גדולתם. המניפולציה הרגשית שעושה הסיפור התלמודי לקורא בולטת יותר מזאת שבסיפור המקראי, שכן הוא מעמיד במרכזו אישה שירדה ממעמדה ולא גבר, ומעלה את סבלותיה ואת אומץ לבה אל מול נידויה מן המשפחה והחברה – שתלותה בהן גדולה מזו של גבר. בשתי הגרסות התלמודיות, וכמו בסיפור המקראי על יעקב ורחל, יש בסוף הסיפור גישור והשלמה בין הזוג ה'מורד' ובין האב, המייצג את הסדר החברתי; אבל שלא כמו בסיפור האבות, האיחוד עם המשפחה המתואר בו שלם כמו ההדרה ממנה. אין ר' עקיבא ואשתו נפרדים מבית האב והולכים לדרכם; אדרבא, הם משתלבים בו בשילוב משפחתי, כלכלי

וערכי. מתוך כך מצטיירים ר' עקיבא ואשתו כגיבורי התרבות, ולא כמורדים הבאים לערער עליה ואותה. השתלבות זו היא הגשמת ייעוד: בזכות קניית התורה, הפצתה והרחבתה אל מעבר לגבולותיה המוסריים וההלכתיים הידועים, מעמיקים בני הזוג את זהותה האמיתית של החברה היהודית. ייעוד זה מתגשם ככל שהולכת ונחשפת זהותם האמיתית של הגיבורים עצמם, אשר לא הייתה ידועה גם להם – שהרי לפני הקשר ביניהם נסתרה זהותה האמיתית של האישה מתחת למחלצות העושר ואילו זהותו של ר' עקיבא נסתרה מתחת ללבוש הרועה העני. כדי שהמטמורפוזה תוכל להתממש, נזקקים השניים לתקופה של חביון, שמשמעו התנתקות מן החברה ופרידה זה מזה, ורק בסופה של תקופה זו מתגלה שהגולם היה לפרפר.

מן ההשוואה בין גיבורי הסיפור המקראי לגיבורי הסיפור התלמודי עולה כי זוג האבות, יעקב ורחל, האמור לשמש דגם לצאצאיהם, הוא דווקא הזוג הפחות הרואי, הן באופן ההתמודדות, הן בתוצאותיה של התמודדות זו והן בהשלכות המוסריות של המעשים. פחות זה סיבתו היא שסיפור האהבה של האבות נראה מקרה פרטי, סיפור של יחידים, יותר משהוא דוגמה לרבים.

הרושם הוא שאף שחז"ל דימו את סיפור נישואי ר' עקיבא ואשתו לסיפור יעקב ורחל כדי לתת לגיבוריו אלה תוספת גדולה, הרי הם השתמשו בו, בעת ובעונה אחת, כדי להשמיע מתוך גדולתם של האחרונים את קטנותם של הראשונים. יש לזכור שההערכה השיפוטית היא חלק בלתי נפרד ממהותו של סיפור המוסר, שכן הוא מציב, מעצם הווייתו, דוגמה מושלמת שעל פיה נמדדים כל המקרים הדומים לו. הסיפור המקראי, שגיבוריו חיים את חייהם הבלתי שלמים של מי ש'מעט ורעים' היו ימי שני חייהם, בוודאי אינו יוצא נשכר מן ההשוואה.

סיפור ר' עקיבא ואשתו מתעצב כסיפור מוסר בעיקר משום שבמהלכו מצטמצמת חשיבותם של המניעים הרומנטיים של הזוג, אף אם היו מרכזיים בתחילה, ואת מקומם הולכים ותופסים מניעים ערכיים נעלים יותר. אבל כמו תולדות יעקב ורחל, סוד הפופולריות העממית של הסיפור הזה נעוץ דווקא בכך שהוא ניתן להתפענח גם כמין נובלת אהבים, בעיקר על פי גרסת נדרים.⁹ תחכמו של הסיפור הוא בשימוש שהוא עושה בכל המתחים הארוטיים

⁹ על אופיו הנובליסטי של הסיפור ראו: ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים ובאר-שבוע תשנ"ד, עמ' 126.

והרומנטיים שיש בנובלות אהבים כדי לספר סיפור מוסר, הממעיט בערכו. מתחים רבים כאלה מרכיבים את פשוטו של סיפור אהבת יעקב ורחל ואת פשוטו של שיר השירים, ואולי ניכרת כאן גם השפעתן של נובלות אהבה מן הספרות ההלניסטית-רומית על נישואי שניים שאינם שווים במעלתם, כגון 'אמור ופסיכה' ו'דפניס וכלואה'. הסיפור התלמודי הנידון כאן ייחודי משום שאפשר להבין אותו, בו זמנית, כסיפור אהבה וכסיפור מוסר, ושני הז'נרים נאבקים על מקומם בתודעתו של הקורא. סיפור המוסר דוחק בקורא לסלק לשוליים את הלהט הרומנטי של סיפור האהבה, ולהעמיד במקומו את ערך לימוד התורה כמניע העיקרי לפעולות שתי הדמויות. מאחר שמדובר בסיפור על ר' עקיבא, לומד התורה הגדול – ומה גם שהוא מסופר בתלמוד, שכולו בבחינת לימוד תורה – אין לקורא המאמין אלא להיאבק במשיכה לקרוא אותו כסיפור אהבה. מעצם ההחלטה הזאת אמור הקורא להבין את חשיבותה המועטה של אהבה ארצית בכלל, שההצדקה לשימורה בתרבות, למשל במגילת שיר השירים, היא היותה נתיב לידיעת דרך הרוח.

כדי לקרוא 'נכון' את סיפור ר' עקיבא ואשתו, כסיפור מוסר, יש לקרוא אותו קודם באופן ה'פחות נכון', כסיפור אהבה. אין הכוונה שהמישור הערכי מכוון לעיקור רגשי של הסיפור; מי שאיננו יודע את עצמת כוחה של אהבת איש ואישה לא יוכל להבין את עוצם הדחף הרוחני שבאהבת התורה, שבה גלומה אהבת האל. הבנת הכוחות היצריים הפועלים בסיפור בפרשנותו הרומנטית והאנרגיה הדרושה לקורא לדחות אותם כדי ליצוק בחלל שנוצר את עקרון הרוח הטהורה, הן הנותנות ודאות ועצמה לפרשנות הערכית.

בסעיפים שלהלן יידונו שתי אפשרויות הקריאה המנוגדות של הסיפור, הרומנטית והדידקטית, כאילו כל אחת עומדת לעצמה, אף שלמעשה אין הדבר כך, שהרי הסיפור מתנהל בו זמנית בכמה מישורים סמנטיים שהגבולות ביניהם מטושטשים וכל אחד מהם פולש לתחומו של האחר באופן המרחיב, סותר או עוקף אותו. בהמשך הדברים אציע לסיפור פירוש המחזק כביכול את הקריאה שלו כסיפור רומנטי, אך המטרה הסופית היא להראות שפניו אלה של הסיפור הם מסכה, שאף היא משקפת אמת אך מאחוריה מסתתרות פניו האחרות.

א. קריאה של סיפור הנישואים כסיפור רומנטי 'נמוך', בגרסה שבמסכת נדרים

סיפור ר' עקיבא ואשתו, כמו סיפור יעקב ורחל, בנוי במתכונת של סיפור רומנטי אוניברסלי על אהבה וכסף: האוהבים החוצים את הקווים המעמדיים והחברתיים כדי להינשא; הפירוד שנכפה עליהם בשל המבחן שהגבר נדרש

לעמוד בו, שמטרתו להשיג עושר וכבוד; הקרבן שמקריבה האישה, המצפה לאהובה עד כלות בעוני ובייסורים; ההחמצה של סיכוי האיחוד הראשון, והסוף הטוב הפותר את הכול – הגבר חוזר לאשתו מכובד ועשיר בזכות עצמו, מצהיר לה אמונים לנצח ואף המשפחה מכירה שוב בשניהם. בשל נתונים אלו, הסיפור נקרא הן בציבור והן במחקר כסיפור אהבה, ואמנם להלן יובאו כמה דוגמאות לקריאה זו.

ההנחה, המובנת מאליה, שהמניע לנישואים היה אהבתה של בת כלבא שבוע לר' עקיבא, מקובלת מאוד וחוזרת אצל כמה חוקרים. כך, למשל, מסכם את הסיפור שמואל ספראי: '[...] בתו של כלבא שבוע אהבה אותו [את ר' עקיבא] מאד, נישאה לו בסתר [...] ועודדה אותו לילך ללמוד תורה'.¹⁰

פרשנות זו של הטקסט נועדה להוכיח שהסיפור כולו מונע בכוחה של האהבה, שהיא המפעילה הכול והמנצחת הכול. אולם דומה שהעזיבה של ר' עקיבא ללמוד תורה לא רק שאינה מוסברת די הצורך על ידי מניע זה, אלא היא עומדת בסתירה לו. יתר על כן, ללא קישור מספיק בין אהבת האישה ללימוד התורה מתרופף גם ההסבר לפשר ההשתהות הארוכה של ר' עקיבא בבית המדרש ולשיבתו המאוחרת לביתו.

סיפור נישואי ר' עקיבא לאשתו במסכת נדרים רומנטי יותר מזה שבכתובות, ועניין זה משתקף בהבדלים המבניים בין שתי הגרסות. בגרסת כתובות מתפרטת הפתיחה לשרשרת אירועים שתחילתה בהצגת ר' עקיבא כרועה של כלבא שבוע, המשכה בכך שבתו ראתה שהוא 'מעולה וצנוע', ושיאה הוא התנאי שהציבה: 'אם אתקדש לך, תלך לבית הרב?'. דברים אלה מקרבים את האפשרות שלימוד התורה הוא הסיבה והמטרה לנישואים, כי הם מסבירים רק את השיקולים הערכיים לבחירה בר' עקיבא לבעל. לעומת זאת, הפתיחה הקצרה בגרסת נדרים אינה מספרת מדוע התקדשה בת כלבא שבוע לר' עקיבא, והצעתה לבעלה ללכת לבית המדרש באה בגרסה זו רק בשלב מאוחר יותר של הסיפור, לאחר הסצנה במתבן. ממילא אין לקורא אלא להשלים את הפער ולשער כי אהבת האישה לאיש היא שגרמה לה להינשא לר' עקיבא ולהקריב למענו את מעמדה ונכסיה. השלמה זו נסמכת על הניסיון האנושי והספרותי, שלפיו האהבה מתעוררת מעצמה והיא כחידה שאין לה הסבר. סיבת ההתנגדות של כלבא שבוע לנישואים

¹⁰ ש' ספראי, רבי עקיבא בן יוסף, חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א, עמ' 10; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993, עמ' 76; י' צימרמן, שמונה סיפורי אהבה מן התלמוד והמדרש, תל-אביב 1982, עמ' 68–71.

לא נאמרת במפורש אף לא באחת משתי הגרסות התלמודיות, ולכן נצרך הקורא בשתייהן להשתמש בניסיון ובשכל הישר ולהסיק כי נחיתות מעמדו של החתן והמריית פי האב הן שגרמו לעונש הנקמני. ואמנם, אפשר לשער שעונשה של הבת, ההדרה מן הנכסים, הוא לפי 'חטאה' – נישואים לגבר חסר נכסים. גם ייתכן שכלבא שבוע חשד שר' עקיבא מבקש לנצל את נישואיו כדי להפיק טובה לעצמו מחותנו העשיר, ואם יימנע ממנו הדבר בשל ההדרה מן הנכסים, תתבטל סיבת הנישואים ועמה יבוטלו הנישואים עצמם.

כך יכול הקורא להרהר לו כהנה וכהנה ולהפוך במסתרי הסיפור. השערות בכיוונים אלו לא יופרכו גם בסיום הסיפור בגרסת נדרים, כי לא נאמר שם מדוע חזר בו כלבא שבוע מנדרו, ורק נאמר בקיצור נמרץ שכאשר הגיע ר' עקיבא 'שמע בן כלבא שבוע, בא ונשאל על נדרו והותר לו'. לפיכך, הקורא עשוי לחשוב כי כאשר ר' עקיבא חזר והוא רב מכובד לרבבות תלמידים וממילא גם עשיר, נתבטלה הסיבה שהייתה להתנגדותו של כלבא שבוע לנישואים בתחילה, ולא נותר לו אלא להסכים להם לבסוף. לעומת גרסת נדרים, בגרסת כתובות סצנת הסיום מתוארת בהרחבה יחסית, ושם מתברר כי כלבא שבוע דחה את חתנו רק משום שלא ידע אפילו פרק אחד, אפילו הלכה אחת, בתורה. כלומר, מתברר שלימוד התורה הוא המניע העיקרי, הן לפעולת הבת שהתקדשה לר' עקיבא והן לפעולת האב שהדירה מנכסיו. ככל שמניע זה הוא דומיננטי יותר ומפורש יותר, כן הוא מפחית מכוחם של הרגשות הרומנטיים כגורמים המפעילים את העלילה. גרסת נדרים, המצמצמת את הפתיחה והסיום לכלל משפט קצר אחד או שניים, מרחיבה ומספרת בסצנת האהבה במתבן – סצנה המופיעה רק בגרסה זו – ובכך היא מאשרת כי האהבה היא שהייתה הגורם לנישואים:

רבי עקיבא, התקדשה לו בתו של כלבא שבוע. שמע כלבא שבוע, הדיר אותה הנאה מכל נכסיו. הלכה ונישאה לו. בחורף היו ישנים בבית תבן, היה מוציא לו תבן משערותיה, אמר לה: אילו היה לי, הייתי נותן לך [עטרת] ירושלים של זהב.¹¹

ההדרה מן הנכסים אינה מרתיעה את הבת. אדרבא, תגובתה מרדנית עוד יותר – היא הולכת ונישאת לר' עקיבא. יש לשים לב שבגרסת נדרים של הסיפור מתקיימים שני השלבים הנדרשים למימוש נישואים בתקופת התלמוד: שלב הקידושים ואחריו שלב הנישואים, שבו האישה עוברת לבית בעלה וחייה עמו

¹¹ הציטוט מובא בתרגום שלי, וכך כל הציטוטים במאמר שלשונם ארמית.

חיי אישות.¹² לעומת זאת, בגרסה שבמסכת כתובות האישה התקדשה לר' עקיבא אך לא נאמר שנישאה לו, ומיד בעקבות הקידושים בא הפירוד בין בני הזוג, על מנת שיתמלא תחילה התנאי להם – ההליכה לבית הרב.

המתבן מסמן את שוליו של המושג 'בית', שהוא המדד להשתייכות לחברה ולמשפחה ולמעמד בהן. בסצנה זו, הדרתם של בני הזוג מן הבית מקרבת אותם ביותר זה לזה, בקרבה אינטימית של אהבה, שהיא כוח מכוחות הטבע. ליקוט התבן משערה של האישה הוא תיאור נדיר למדי בספרות חז"ל של מגע רומנטי מרומז בין איש לאישה. אמנם המספר אינו אומר דבר על מראה של האישה, אבל ההתייחסות לשיער ולמגע בו, וכן רצונו של ר' עקיבא לקשטו בעדי זהב, הם בבחינת חצים המכוונים לכך שאשת ר' עקיבא יפת תואר הייתה כרחל האם. הצבע הזהוב יוצר קשר אסוציאטיבי בין המציאות ובין הדמיון: התבן הזהוב הסבוך בשיער האישה, שהוא סמלו של העוני, מוביל את הבעל הצעיר לחלום על 'ירושלים של זהב', עדי שיער שהוא מסמלי הפאר של היופי המסוגגן הראוי לרמי המעלה.

אותו תבן שהעלה את ר' עקיבא אל פסגת חלומות העושר הוא שפוקח את עיניו לראות את מלוא שפל העוני. הופעתו של אליהו הנביא כאדם המבקש מעט תבן כדי להשכיב עליו את אשתו שילדה מזכירה שני דברים שתפקידו של הגבר להמציאם לאשתו – ביטחון כלכלי וילד. כביכול, האיש הוא בן דמותו של ר' עקיבא כפי שיהיה בימים שיבואו, כאשר אשתו תלד ואפילו תבן לא יוכל לתת לה כדי שתשכב עליו. זה העתיד שאליו מוליך ההווה, והוא סביר הרבה יותר מהזיית העתיד על עושר ואישה יפה המפוארת בעדי 'ירושלים של זהב'.

ההתפכחות מהאשליה מתרחשת מהר יותר אצל האישה, והיא מציעה פתרון מעשי אחד – לצאת ללמוד בבית המדרש.¹³ לימוד התורה הוא הסיכוי שניתן גם לאיש עני להתקדם בסולם החברתי והכלכלי, ששלבו חסומים בפניו בחברה שמרנית-חקלאית מן הסוג המתואר כאן. בעולם היהודי תלמידי חכמים הם העילית החברתית, ולפחות מבחינה ערכית והצהרתית אין מעמדם זה מותנה במוצאם. אדרבא, סיפורים על חיי מופת של חכמים שתחילת לימודם בעוני מדגימים ערך זה, והם סופרו על כמה מגדולי חכמי המשנה והתלמוד, כגון הלל

¹² ש' ביאלובלוצקי, 'אישות', האנציקלופדיה העברית, ז, תשכ"ח, עמ' 389.

¹³ מדברי ספראי, למשל, משתמע פירוש מעין זה. הוא כותב שלפי נוסח נדרים שילדה אשת ר' עקיבא את בעלה שילך לבית המדרש בשעה שהגיעו לשפל המדרגה בעוניים; ראו: ספראי (לעיל), הערה 10), עמ' 16.

(בבלי יומא לה ע"ב) ור' אליעזר בן הורקנוס (אבות דרבי נתן נוסח א, פרק ו [עמ' 30]).

כאשר ר' עקיבא חוזר בפעם הראשונה, אחרי שתיים-עשרה שנות לימוד בבית מדרשם של ר' אליעזר ור' יהושע, הוא אמנם תלמיד חכם, אבל עדיין אין בידו דבר חומרי או מעמד חברתי שהוא יכול להעניק לאשתו. בעומדו מאחורי הבית הוא שומע את דברי השכן הרשע, הסונט באישה כי באשמתה נמנעו ממנה שני הדברים החשובים בחייה, דהיינו ביטחון כלכלי כפי שהיה לה בבית אביה, שכדי להשיגו יצא בעלה למרחקים, וילדים, שנמנעו ממנה בגלל עזיבה זו, והיא כאלמנה חיה. ר' עקיבא מבין שאף עתה, בחזרתו, אין בידו לתת לה יותר ממה שהיה לו בתחילה מבחינות אלו, וחלום 'ירושלים של זהב' עדיין רחוק ובלתי מושג. תשובת האישה לשכן היא כי אילו לקולה שמע היה ר' עקיבא נשאר בבית המדרש שתיים-עשרה שנים נוספות. דברים אלה עשויים להיות הד להרהוריו של ר' עקיבא; הוא מפרש אותם כהבנה מצד אשתו לרצונו ולמצבו וכסימן לאחדות הדעות ביניהם, ולפיכך הם כאישור שניתן לו לחזור לבית המדרש. הימנעותו של ר' עקיבא מפגישה פנים אל פנים עם אשתו עשויה להתפרש על פי קו זה כניסיון לברוח מן הפיתוי להישאר עמה בטרם השלים את משימתו.

סוף דבר הוא שר' עקיבא חוזר עם עשרים וארבעה אלף תלמידיו, שהם סמל הצלחתו במשימתו. הוא רואה את אשתו הנידחת במלוא עליבותה, כשהיא לובשת את בגדי עניותה ומושפלת על ידי תלמידיו, הדוחפים אותה מעליו, ועדיין היא נדחקת בתוך ההמון לבוא אליו. מהשפלה זו הוא מבין את מלוא קרבן אהבתה בדרך שלא הבין קודם, מכיר אותה באמת כפי שלא הכיר אותה קודם. מסירות נפשה הטוטלית היא המובילה לאמירה הטוטלית, שאינה משיירת לו אפילו משהו משלו ולעצמו: 'שלי ושלכם - שלה הוא'. אז נקשרים כל חוטי הסיפור: הזוג מתאחד, תוך שהוא זוכה בכבוד הבעל ובעושר האב.

אם כן, גרסת סיפור ר' עקיבא ואשתו במסכת נדרים נותנת אפשרות רחבה לפרשנות ברוח רומנטית עממית מן הסוג הפתטי, המעורר רגשות חזקים, אשר בה האהבה מנצחת ניצחון סופי רק אם האוהבים זוכים גם בכסף ובהכרה חברתית. נוסח זה הוא פחות או יותר מסוג הרומנים למשרתות שעליהם לגלג פלובר ב'מדאם בובארי' שלו. הגיבורים גיבורים יותר ומסכנים יותר, הרעים רעים יותר והסוף הטוב טוב יותר. על פי תפיסה זו של הסיפור, בכל מקום ש'נגרע' מסאת האהבה הרומנטית של יעקב ורחל, באו ר' עקיבא ואשתו ומילאו אותה. מבחינתה של פרשנות כזאת, הפזילה המתמדת שהסיפור פוזל אל סיפור

האבות מוכיחה שוב ושוב שסיפור זה מרים את הרף שהציבו הם. למשל, יעקב חיכה לרחל שבע שנים ועוד שבע שנים, ואילו אשת ר' עקיבא חיכתה לבעלה שתיים-עשרה שנים ועוד שתיים-עשרה שנים. גם העמדת האישה וסבלותיה במרכז הסיפור, במקום שהסיפור המקראי העמיד את האיש, מוסיפה נופך פתטי ומצביעה על קהל היעד של הסיפור, שהן הנשים. עד היום ספרות הרומן הרומנטי נקראת וגם נכתבת (לפחות כך מציגים את עצמם כותביה) על ידי נשים. כאן יש לכך הצדקה מבחינתו של הז'נר, שהרי הפתוס של סיפור האהבה יוצא חסר אם נסתכל עליו מבחינתו של ר' עקיבא: אמנם הוא מעין סינדרלה ממין זכר אבל כבר בשורה הראשונה של הסיפור הוא זוכה להתחתן עם הנסיכה.

יתר על כן, דרכו של ר' עקיבא אמנם קשה, אך חייו הולכים ומתעשרים גם ממקורות אחרים – מן ההישג בלימוד התורה והוראתה. הוא חולק אותם עם אנשים אחרים – רבותיו ותלמידיו, והאהבה אינה עוד גורם בלעדי בחייו. אשתו, לעומתו, אין לה לא דבר אחר ולא אדם אחר לענות בהם, והיא חיה רק באהבתה לבעלה ובציפייה לשובו. אשת ר' עקיבא מחליפה אותו ב'סינדרום סינדרלה', ששקעה בו מאז נישאה לו ובעיקר מאז נפרדה ממנו מרצון והלכה מדחי אל דחי, עד שובו הסופי והכרתו בה ברבים. אלא שבניגוד לנסיך באגדת סינדרלה, ר' עקיבא מכיר את אשתו גם ללא בגדי פאר. נוסף על כך, מוצאה האצילי של אשתו, הניכר בה לאורך כל הסיפור, הוא שגורם לה שלא להיכנע לאביה, שהיא דומה לו בעיקשותה; אדרבא, בתגובה לכך שהדירה מנכסיו לאחר שהתקדשה לר' עקיבא, הלכה היא ונישאה לו. מוצאה זה ניכר גם בכוח המנהיגות שלה, ואמנם היא שגילתה תושייה והחליטה את ההחלטה הקשה על הפרידה. היא בעלת גאווה וכוח להתמודד לבדה, בעונייה, עם דעת החברה העוינת; היא בטוחה בזהותה גם בבגדים עלובים, ואין לה ספק בהכרתו של בעלה בה ובטיבה, בשפל ובעושר.

כמה חוקרים, ובהם יונה פרנקל, סבורים שהסיפור נועד להתמודד עם בעיה חברתית – המתח בין חיי המשפחה ובין לימוד התורה של תלמידי חכמים. בעיקר אמורים הדברים בעניים שבהם, אשר מוצאם בשוליים החקלאיים הרחבים שסביב מקומות התורה ואין להם מי שיתמוך בהם בלימודיהם ויכלכל את משפחתם. לטענת פרנקל, הסבל הרגשי והכלכלי הכרוך בניתוק והבעיה המוסרית של הפקרת המשפחה לשם הלימוד באים לידי ביטוי גם בסיפורים

אחרים מן התקופה התלמודית.¹⁴ פרנקל מתכוון בעיקר לקובץ הסיפורים על בעלים שעזבו נשותיהם לשם לימוד תורה, אשר משולב בו גם סיפור נישואי ר' עקיבא בגרסת כתובות.

שולמית ולר מוסיפה על כך: 'לדעתי בא הקובץ להוכיח, שבשום מקרה אין להעדיף את לימוד התורה על פני חיי המשפחה, אם הדבר גורם לאומללותה של האישה. עזיבת הבית לצורך לימודים מוצדקת רק כאשר האישה היא שותפה מלאה להחלטה וכאשר נשמר הקשר הנפשי בין בני הזוג. במילים אחרות: השלילה בעזיבת הבית איננה מחמת הניתוק הפיזי, אלא מחמת הניתוק הנפשי – ההתמסרות הרגשית המוחלטת לעולם התורה וההינתקות מעולם הבית והמשפחה.'¹⁵

מדברי החוקרים שהובאו לעיל עולה ההנחה שסיפור ר' עקיבא ואשתו, כמו הסיפורים האחרים בקובץ, מופנה בעיקר לגברים היוצאים ללמוד. אולם נראית יותר סברתו של עלי יסיף כי אופיו הז'נרי של הסיפור כסיפור רומנטי וכן העמדתה של האישה במרכז מצביעים על כך שהוא מופנה בעיקר אל נשותיהם של תלמידי חכמים.¹⁶ הסיפור משקף מציאות שבה העזיבה של הבעל לשם לימוד מקפחת את נשיותה, את פוריותה ואת פרנסתה של האישה, ולא עוד אלא שהקיפוח הזה אינו בד' אמות של האיש ואשתו אלא הוא גלוי וידוע ברבים; חרפתה של האישה נחשפת בפני הציבור והיא נותרת להתגונן מולו לבדה. הרתיעה שבוודאי נרתעו רבים וטובים מלעזוב את בתיהם וללמוד תורה בשל הלחץ מצד הנשים ותחושת האחריות והמחויבות כלפיהן – וכן רגש האשמה הסמוי של הממסד התורני עצמו בשל המחיר המוסרי שהוא גובה – אפשר שהם הגורמים שהניעו את יצירת הסיפור הזה. לפיכך הסיפור פונה לנשים ואומר להן כי האישה האמיתית היא השולחת ביזמתה את בעלה ללמוד. הבעל עוזב את אשתו לשם האהבה, ואהבה זו, שכביכול קופחה, מוצהרת בפומבי כשהוא חוזר עם תלמידים וכבוד וזוכה גם בכסף. כלומר הנטישה לא רק שאיננה ראייה לקיפוח נשיותה של האישה, אלא היא היא האישור האמיתי לה, הן במישור הפרטי והן במישור החברתי.

¹⁴ לדיון מקיף בנושא זה, לרבות בסיפור ר' עקיבא ורחל, ראו: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 99-115.

¹⁵ ולר (לעיל, הערה 10), עמ' 78-79.

¹⁶ על כך ראו: יסיף (לעיל, הערה 9).

בהצגת הסיפור באופן זה יש פנייה אל הנשים בלשון שאותה הן מבינות, לדעתו של המספר, שהרי משתמעת ממנו ודאות גברית־ממסדית מתנשאת שאין אישה רוצה אלא את אהבת בעלה, ואתה גם עושר, כבוד והכרה חברתית. הלוא את מהותו האמיתית של העושר הרוחני שבלימוד התורה האישה אינה יודעת ואינה אמורה לדעת, ולכן לצורך סיפוקה שלה די לה שמעשיה מעידים עליה שהיא אישה מאמינה. אמונה תמימה ומעורפלת זו של האישה, אף שהיא במהותה ניגודו המוחלט של הלימוד – שהרי זה עומד על שאיפה לרוחב, לבהירות ולעמקות של ידיעה – מופיעה כאן כגורם המאפשר והמניע את אותו לימוד. באופן אירוני אפשר לומר כי הלימוד מתאפשר מתוך מטרות שהן חיצוניות לו עצמו ואפילו אינן נחשבות בעיניו.

על פי פרשנות זו, סיפור נישואי ר' עקיבא ואשתו אינו סיפור רומנטי טהור כמו סיפור יעקב ורחל. הוא מעין סיפור מוסר לנשים, שסיפוק רגשות 'נמוכים' ומוסר השכל צדקני משמשים בו כדי לקדם את עליונות המחויבות לממסד הרבני על פני המחויבות לכל ממסד אחר, וכדי לתת פתרון מוחלט ומשתלם לדילמות שפתרון אינו קל, לא במישור המוסרי ולא במישור של מציאות החיים.

ב. קריאה של סיפור הנישואים כסיפור דידקטי 'גבוה', בגרסה שבמסכת נדרים

סיפור נישואי ר' עקיבא ואשתו במסכת נדרים מאפשר, בקלות יחסית, כפי שנוכחנו לדעת מן הניתוח שלעיל, קריאה שלו כסיפור רומנטי על בלעדיותה של האהבה, המנצחת הן בשפל ובסבל והן ברומו של ההישג. אלא שזאת אינה אפשרות הקריאה היחידה שלו, וכאמור, עניינו המיוחד של סיפור זה הוא בכך שאפשר לקרוא אותו בו זמנית, לפי היכולת וההתכוונות של הקורא, גם כבעל משמעות המנוגדת לקודמת. על פי הקריאה הראשונה, התורה היא כלי להגשמת האהבה, ואילו על פי הקריאה השנייה, האהבה היא כלי להגשמת ייעוד לימוד התורה. בהצעה שלהלן אהפוך על פיה את הפרשנות הרומנטית שהצגתי בסעיף הקודם, ואציג אפשרות קריאה שלפיה האהבה בין האיש לאישה היא השלב הראשוני והנמוך שביחסיהם, וחשיבותה נדחקת לאחור שמתברר שהיא רק כלי להגשמת ייעודו האמיתי של ר' עקיבא – לימוד התורה והוראתה לרבים. אמנם הגרסה במסכת כתובות היא הפתוחה יותר לקריאה כזאת, אבל אנסה להוכיח שגם בגרסת נדרים יש חומרים טקסטואליים שבכוחם לרמוז על כיוון זה. כפי שציניתי, במאמר זה אני מבחינה הבחנה חדה בין שתי הפרשנויות וכל אחת מהן תידון כאילו היא האפשרות הבלעדית להבנתו של הסיפור, אך לאמיתו של דבר הבחנה זו כמעט אינה קיימת בקריאה טבעית שלו.

11. ר' עקיבא ואשתו כמשבשים של סטראוטיפים מגדריים בגרסת נדרים מסורטטים שלבים מובחנים יותר מאלה שבגרסת כתובות בהתפתחותו הרוחנית של המנהיג, שתחילתו עלם חולה אהבה וסופו איש התורה האמיתי – שכן גרסה זו מקצרת בתיאור המאורעות שהובילו לנישואים ולעומת זאת מרחיבה בתיאור ראשית החיים המשותפים של ר' עקיבא ואשתו ויחסיהם הרומנטיים במתבן טרם יציאתו ללמוד בבית המדרש. על פי הצעת הפירוש הדידקטי שלהלן, מעגל חייו של ר' עקיבא אמנם מתחיל ומסתיים באיחודו עם אשתו, אך השיבה המאוחרת בסוף הסיפור אינה חזרה לשם מימוש האהבה הרומנטית. אדרבא, ככל שמתרחק ר' עקיבא מן השלב הראשון והרומנטי של חייו, כן מתעצמת בו הידיעה הפרדוקסלית שהפרידה היא המימוש האמיתי של הנישואים, שייעודם הוא התורה. אלא שאין הפרידה בבחינת עזיבה, שכן בפרידה מתקיימת המשיכה המתמדת לחזרה. במתח הזה שבין שני הקטבים – מקום האישה ומקום התורה – עולה ומתעצמת על ציר הזמן דמותו של ר' עקיבא: בפעם הראשונה הוא חוזר לביתו בטרם השלים את מלוא ייעודו, אבל בשיבתו האחרונה הוא מגיע לשלמות, לא רק בידיעת התורה אלא גם בתודעתו העצמית. הוא מגלה שמקורותיה של תורתו נובעים מיסוד זהותו הגברית-נשית הכפולה והמועצמת שהוטמעה בו עם נישואיו. הוא מביע זאת באמירתו, המופנית לתלמידיו ולכל הנאספים עליו, ואולי לעצמו יותר מלכולם: 'שלי ושלכם – שלה הוא'.

משפט הפתיחה בגרסת נדרים מציג בניסוחו המבני והתחבירי את ר' עקיבא כמי שחייו עוצבו על ידי פעולתה האקטיבית של האישה במעשה הקידושים: 'ר' עקיבא, נתקדשה לו בתו של כלבא שבוע'. לפי מבנהו, משפט זה הוא משפט ייחוד, המתחיל במושא ומסתיים בנושא. בזכות מבנה זה הסיפור פותח בר' עקיבא, וכביכול בא כולו לספר בו ובתהילתו, אבל למעשה, ר' עקיבא הוא מושאו של המשפט, ואילו בת כלבא שבוע ופעולתה הן נושאו ונשואו. אקטיביות זו של האישה בולטת, ואולי אף מוזרה, משום שהיא מתוארת בפועל הסביל 'נתקדשה', המשקף את מעמדה של האישה בטקסים אלו. זרותו זו של המעשה מבחינה חברתית ולשונית מתעצמת לאחר שמתברר שאביה הדירה מנכסיו, ותגובתה היא: 'הלכה ונשאת לו'.

עשייה זו אינה עולה בקנה אחד עם מעמדה של הבת על פי ההלכה, שעליו נאמר, למשל: 'לעולם היא רשות האב עד שתיכנס לרשות הבעל' (משנה כתובות ד, ה). טל אילן מציינת שלעומת עמדה זו של ההלכה היה בישראל מנהג עתיק, המתואר במשנה, שבו הבנות היו יוצאות לכרמים ומציעות לבחורים, ביזמתן,

לבחור בהן (משנה תענית ד, ח). אילן מניחה שהטקס היה מקובל בקרב עם הארץ ולא במעמדות הגבוהים, שבהם הנישואים לא היו מסיבות רומנטיות. לכן היא משערת שאשת ר' עקיבא, כמו ר' עקיבא עצמו, לא הייתה שייכת למעמד גבוה.¹⁷

אכן, האישה היא ההולכת מבית אביה, כאברהם אבינו בשעתו, והיא הנישאת לבעלה ולא הוא הנושא אותה. בכל שרשרת האירועים בסיפור, שתחילתה בקידושים וסיומה ביציאתו של ר' עקיבא ללמוד תורה, האישה נוהגת על פי הסטראוטיפ הגברי: היא הבוחרת את הבעל על פי ראות עיניה ומתקדשת לו, והיא מורדת באב מעין מרד אדיפלי, וההתנתקות מנכסיו ומחיו אינם מכניעים אותה. ההחלטיות בביצוע המעשים הגורליים, שאינה מלווה בגילויים רגשיים, לא כלפי הבעל ולא כלפי האב, מסרטטת דמות 'גברית' שהיא עצמאית ומאופקת, אשר סיבות פעולותיה, כוונותיהן ומטרותיהן נותרות עלומות אפילו למספר.

בסופו של דבר לא נתן ר' עקיבא לאשתו את תכשיט 'ירושלים של זהב' המובטח, שאמור היה לסמל את פסגת נשיותה. באופן פרדוקסלי הוא נותן לה את הקניין הרוחני, קניינם של גברים, שעל פי הצהרתו ברבים שייך לה מלכתחילה: 'שלי ושלכם – שלה הוא'.

לעומת אשתו, ר' עקיבא הוא הדמות הנפעלת והרומנטית. הוא המבטא את רגשותיו ומביע גילויי אהבה כאשר הוא מלקט תבן משיער אשתו, והוגה בקול חלומות שווא על קישוטי זהב של נשים. בשל כל אלה ר' עקיבא מצטייר כאדם חולמני ודל מעש, אשר מיניותו העדינה והרגישה אינה הולמת את הסטראוטיפ הגברי מבחינת קוד ההתנהגות והתפקוד החברתי, הכלכלי והמיני הנדרש ממנו. אבל אולי דווקא חילוף תפקידים זה הוא המאפשר לר' עקיבא להגיע אל סוד תחושותיה וכוונותיה של אשתו ולהשתתף בהן, ומתוך הזדהות זו לציית לדבריה: היא, שהלכה מבית אביה, מבקשת ממנו לעשות כמעשה וללכת מבית אשתו אל בית המדרש, 'לך והיה בבית המדרש', והוא נענה לה. הניתוק בין הבת לאביה הכרחי, וכך ניתוק הבעל מאשתו, לשם חיבור מחדש בשלב תודעתי גבוה יותר. עניונו וענוותנותו של ר' עקיבא מפרקות את חומות האגו הגברי שלו ופותחות לפניו אפיקי תובנה חדשים, כאילו התעצמה אישיותו ונכפלה בזו של אשתו. נראה שבכך אפשר להסביר גם את יכולתו המופלאה בלימוד התורה,

¹⁷ T. Ilan, *Mine and Yours Are Hers*, New York 1997, pp. 180–182

תהליך שאף הוא דורש ראייה חדשה ואחרת, כביכול חצה האדם את גבולות עצמו.

לשון הסיפור כפל פנים – היא מדברת בו זמנית על הגבר ועל האישה, אף אם היא מתייחסת במישור הגלוי רק לאחד מהם, ואמנם האפיונים הנשיים שבהתנהגות הגבר מחזקים את קווי המתאר ה'גבריים' של האישה, ולהפך: הרבדים הנפשיים הנסתרים של ההתנהגות ה'גברית' של האישה רומזים על משאלה שהיא סמויה אפילו מעיניו של המספר וגיבוריו – שאיפת האישה ללמוד תורה בעצמה. לפי מושגי התקופה, הלימוד הוא ייעוד גברי, ושאיפה של אישה לכך לא עלתה על הדעת בעת ההיא, והנה, הפתרון שנמצא לה, אף כי לא במודע, היה בחירתו של ר' עקיבא על ידי אשתו להיות 'ממלא המקום' שלה. הבחירה נפלה על ר' עקיבא העני משום שהוא ההשתקפות שלה עצמה: היא אישה 'גברית' בנטייתה אל התורה והוא גבר 'נשי' בנטייתו אל הרומנטיקה, ולכן יש להם ערוצים המוליכים מזה לזה. יתרה מזו, מן האיש העני, וגם מן האישה, ואפילו היא עשירה, נמנעה האפשרות ללמוד תורה. ההבדל הוא בכך שר' עקיבא גבר ורק הנסיבות החברתיות והכלכליות גרמו לכך שלא יוכל ללמוד, אבל אשתו היא אישה, ולימודה אסור מכוח טאבו חברתי. האישה פותחת לפני בעלה, שהוא 'בבואתה' הנרקיסית, את דלתות התורה שנסגרו לפניה ונותנת לו את הסיכוי שלא ניתן לה עצמה, על מנת שהוא ימלא את מקומה בלימוד התורה.

זאת ועוד: בפירוד מבעלה בתחילת מהלך חייה האישה ה'גברית' מחקה את מהלך חייו של בעלה כלומד תורה. לומד תורה צעיר נדרש לעזוב את אשתו וילדיו ואת מקורותיו הכלכליים כדי ללכת למקום תורה, ושם נקבע מעמדו החברתי מחדש על פי הייררכיה אחרת – יכולתו בלימוד התורה. גם אשת ר' עקיבא התנתקה ממשפחתה, מנכסיה ומבעלה, והיא חיה חיי עוני ועקרות במשך עשרות שנים ב'מקום אחר'. אף שאותו מקום אינו רחוק גאוגרפית ממקום מגוריה הראשון, הוא רחוק ממנו מכל בחינה אחרת. אלא שבעוד מעלתו של ר' עקיבא הולכת ומתגלה ברבים, הרי הפך הדברים באשתו שהיא בבואתו: מעלתה הולכת ונסתרת, עד שהיא נודעת באחת, עם שובו של בעלה.

22. המשאלה ל'ירושלים של זהב' כסימן לשלב הנמוך שבחיי ר' עקיבא השלב הראשון בסיפור על פי גרסתו במסכת נדרים הוא אהבתו של ר' עקיבא לאישה יפת התואר, ואהבה זו קשורה בתודעתו של ר' עקיבא בשאיפה לעושר, שכן הוא נושא את נפשו לעטרת 'ירושלים של זהב'. שתיקת המספר מסתירה את המניע לרצונו זה של ר' עקיבא, אבל דווקא שתיקה זו פותחת את הטקסט

לריבוי של אפשרויות פרשנות, שאף שלא כולן הולמות את מגמת הסיפור להתוות דוגמה לחיי מופת, הן יוצקות בחיי הנפש של הדמות רבדים עמוקים, המעצבים אותה כדמות אנושית. ההבדל בין הקריאה הרומנטית ה'תמימה' של שלב זה לבין הקריאה הנוכחית, שאמורה להיות 'גבוהה' ודידקטית, הוא בכך שהתנהגותו של ר' עקיבא כרועה חולה אהבה זוכה בהקשר זה למבט אירוני, המציג אותה כ'נמוכה' מנקודת המבט הערכית של המספר החז"לי.

התכשיט המפואר והיקר הוא דימוי של עושר המעצים את יופייה של האישה, ומועצם ממנו. אמנם המספר לא תיאר את מראיה של אשת ר' עקיבא, וכביכול אין לדבר חשיבות, אך לנוכח הסצנה הרומנטית במתבן הקורא מודרך להשלים פער זה על פי הדפוסים הרגשיים והספרותיים המוטמעים בו, ולהניח שהיא אישה יפה. הרי בהיעדר ידיעה אחרת, בוודאי לא יתאר קורא סביר לעצמו שאת כל גילויי האהבה האלה יעתיר הגבר המאוהב על אישה שאיננה יפה. השיער, שבו ממוקדת התמונה במתבן, הוא מטונימיה המייצגת את היופי הנשי כולו, אך לדעת ר' עקיבא הצעיר הוא נזקק לעטרת זהב, סמל העושר והמעמד, כדי לתת לו גם העצמה וגם גושפנקה. ואילו התבן הוא היפוכו הסמלי של הזהב דווקא משום שבצבעו הוא דומה לו, והוא גם היפוכו של השיער המעוצב והמפואר משום חוטיו המדובללים והמאובקים. ממילא גורע התבן גם מיפי האישה – כביכול בפאר ובעושר מותנה גם עצם יופייה ונשיותה. יש כאן אירוניה המכוונת כלפי האהבה הרומנטית, שלא זו בלבד שהיא נזקקת למראה חיצוני ולאביזרים חומריים אלא שכמו כל קניין חומרי ויצרי, ברגע שהיא מתממשת אין היא מספקת את בעליה. ואמנם, כבר במתבן לא די לר' עקיבא באשתו כמות שהיא, והוא נצרך לתוספת ריגושים, ובפנטזיה שלו רואה אותה עטורה עטרת זהב.

רמז אירוני נוסף הנרמז בסיפור הוא שמשאלתו של ר' עקיבא להעניק לאשתו את התכשיט אינה נובעת רק מהאהבה אלא היא ביטוי למאבק הסמוי בין הגברים, האב והבעל, המתנהל מתחת לפני השטח של העלילה – שכן זו אינה מביאה אותם לכלל עימות ישיר. מבחינתו של הבעל הענקת 'ירושלים של זהב' לאישה היא ניצחון על האב, שמנע תכשיט זה ממנה ובכך ביטא לא רק את חולשתה שלה אלא גם את חולשת בעלה. המשאלה מרמזת שסיפור האהבה הזה, ואולי כל סיפור אהבה, אינו מתנהל רק במישור היחסים האינטימיים בין הנאהבים אלא יש בו גם מניעים זרים.

האירוניה כלפי הכמיהה ל'ירושלים של זהב' ניכרת גם מן הרימוז למניע נוסף הכמוס בנפש האנושית. לכאורה סגורים ר' עקיבא ואשתו בד' אמותיהם, שרונים

במעגל אהבתם ומנותקים מן הבריות, אבל המשאלה לאותה עטרה מסמנת את השאיפה להכרת הרבים ביופייה של האישה. הכרה זו של כלל הציבור היא גורם אפרודיזי – היא מגבירה את רגשות האהבה של הגבר אל אשתו, כי היא יוצרת סביב האישה מין הילת פאר, המעצימה אותה משום שהיא הופכת למשאת נפש כללית. הסיפור מספק בסופו של דבר גם את השאיפה הזאת של הבעל להכרה ציבורית בזכות אשתו – אלא שהוא עושה זאת באופן אחר לחלוטין מזה שחלם עליו ר' עקיבא בתחילה, שכן על תורתו, ולא על נכסיו, ר' עקיבא אומר: 'שלי ושלכם – שלה הוא'.

בתחילה יצר הסיפור הקבלה ניגודית בין התבן לזהב, אך הקבלה זו פסולה מכיוון שמבחינת סיפור המוסר, שבו הרכוש האמיתי הוא התורה, ערך הזהב הוא כערך התבן; לבסוף בונה הסיפור הקבלה ניגודית שהטווח שלה רחב יותר: המשאלה לקניין, קניין של עטרת זהב, המובעת בפתיחת הסיפור, לעומת הגשמתה באמצעות קניין של תורה, המתרחשת בסיומו. כך, במבנה העומק שלו, מאיר הסיפור באור אירוני את ר' עקיבא המאוהב בימים של ראשית נישואיו.

בסיומו הטוב של סיפור הנישואים לא מסופר שאשת ר' עקיבא זכתה וקיבלה מבעלה 'ירושלים של זהב'; כביכול נזנחה חשיבותה של הבטחה זו, בין שנתקיימה ובין שלא נתקיימה. ההתעלמות של הסיפור מן ההבטחה בולטת על רקע הזכרתו במקורות תלמודיים אחרים של תכשיט 'ירושלים של זהב' שנתן ר' עקיבא לאשתו.¹⁸ באגדה המסופרת בתלמוד הירושלמי ההנחה היא כי הכול כבר יודעים על אותו תכשיט מפואר שנתן ר' עקיבא לאשתו לאחר שהתפרסם בתורתו ובעושרו:

מעשה בר' עקיבא שעשה לאשתו עיר של זהב. ראתה אשתו של רבן גמליאל [הנשיא] ונתקנאה בה. באה ואמרה לבעלה. אמר לה: וכי כך היית עושה לי את כמו שזו עשתה לו, שהייתה מוכרת מקלעות ראשה ונותנת לו והוא עוסק בתורה? (ירושלמי שבת ו, א; ירושלמי סוטה ט, יד).

האגדה מקשרת בין שיערה של אשת ר' עקיבא ובין התכשיט שנועד לעטר אותו, אך הקישור כאן שונה מן הקישור הרומנטי באגדה על נישואי ר' עקיבא. כאן

¹⁸ יעל לויין-כ"ץ מציגה את האגדות שמהן עולה שאמנם נתן ר' עקיבא נתן לאשתו את התכשיט, ואת תגובות ההתנגדות שעורר מעשה זה; ל' לויין-כ"ץ, 'ירושלים של זהב', מחקרי חג, 12 (אב תשס"א), עמ' 116-140. במעט מן התגובות האלה אדון להלן.

נמכר השיער לשם לימוד התורה, ולכן שכרו שיעוטר בעטרה של זהב, כזכר וכעדות לכך. ואילו שם התכשיט המהודר אמור להיות עדות עתידית לעושרה של האישה, עטרה אבודה שתושב למקומה.

האגדה שבתלמוד הירושלמי, בהקשרה ההלכתי, מלמדת מתוך שבחה של אשת ר' עקיבא דווקא את גנותו ואת נזקו של אותו כתר 'ירושלים של זהב', שסופו שגרם לסכסוך בין אישה לבעלה. אגדה זו משולבת בדיון במשנה העוסק בשאלה באילו קישוטים מותר לאישה לצאת לרשות הרבים בשבת. וכך נאמר במשנה: 'במה אישה יוצאה ובמה אינה יוצאה: לא תצא אישה [...] בעיר של זהב' (משנה שבת ו, א). בדיון התלמודי במשנה זו מסביר רב יהודה מהו תכשיט זה ואומר: 'כגון ירושלים של זהב'. נראה להלן שיחס ההלכה, בעיקר בארץ-ישראל, כלפי ענידת התכשיט בציבור הוא יחס של שלילה, או לפחות הסתייגות.¹⁹ בתלמוד נשאלת השאלה הכללית, וניתנת עליה תשובה כדלהלן: 'תכשיטין, למה הן אסורין? אמר ר' בא: על ידי שהנשים שחצניות והיא מתרתן' (ירושלמי שבת ו, א), כלומר: האישה מתירה את התכשיטים הצמודים לבגדיה, לשערה או לאיברי גופה להראותם לחברתה, ונושאת אותם ארבע אמות. לאחר שהותרו התכשיטים, הם נחשבים למשא שאסור לטלטלו בשבת מרחק ארבע אמות. על פי דברים אלה, נאסר על הנשים לענווד את תכשיטיהן ברשות הרבים בשבת בשל סכנה לחילול שבת, שהרי כידוע לאותו חכם ולחבריו, הנשים מטבע ברייתן שחצניות וקנאיות הן, ותאוות אלה מעבירות אותן על דעתן, שהיא קלה ממילא. הראיה לשחצנות נשית זו היא תאוותן של הנשים לענווד את התכשיט 'עיר של זהב' ולהתהדר בו ברבים. לכן יש לרסן אותן ולכפות עליהן צניעות יתרה באמצעות ההלכה – הנקבעת על ידי גברים בלבד – שמא יבואו מתוך מידותיהן המגונות לידי עברה של חילול שבת. לא זו בלבד שהתלמוד רואה באישה הענודה 'עיר של זהב' כמועדת לחילול שבת, הוא מוסיף לדבר בגנותה במקום אחר ומכליל אותה ברשימת הפסולים לעדות, יחד עם שאר אנשים מפוקפקים, כגון 'מפריחי היונים', העוסקים בהימורים: 'אשה בעיר של זהב ומפריחי יונים פסולים מן העדות' (ירושלמי ראש השנה א, נז).

סיפור הנישואים של ר' עקיבא ואשתו מפריך לכאורה את הדעה שהנשים שחצניות, כי בסיפור זה האישה גם צנועה וגם שקולת דעת, אפילו יותר מבעלה. אלא שבכך אין היא מגלמת אב-טיפוס נשי המשקף גם את שאר הנשים; אדרבא, עצם החריגות של דמות המופת מעמידה אותה בקטגוריה שונה וייחודית.

¹⁹ לסקירת המקורות ההלכתיים בנושא זה ראו: שם, עמ' 117–119.

ואמנם, בגרסתו של הסיפור במסכת כתובות לובשת האישה הבאה לקראת בעלה לבוש עוני, שהוא היפוכו הקוטבי של כתר 'ירושלים של זהב'. הנשים השכנות רואות בלבוש זה פגם בנשיותה, ומחשש שהוא עשוי להרחיק ממנה את בעלה, הן מציעות להשאיל לה בגדים משלהן.²⁰ בכך יש תזכורת רמוזה שר' עקיבא בטרם למד היה דומה לאותן נשים, שכן רצה להעצים את יופייה ומעלתה באותו עדי.

סיפור נישואי ר' עקיבא הנידון כאן, על שתי גרסותיו, מופיע רק בתלמוד הבבלי, אך אף שההלכה הבבלי ממתנת את היחס השלילי כלפי ההתהדרות ב'עיר של זהב', המובע בתלמוד הירושלמי,²¹ גם בה מובעת הסתייגות, הנמשכת מן המשנה הארץ-ישראלית. הסתייגות זו מהדהדת בסיפור וייתכן שהיא מהווה הנחת יסוד שלו, לפחות בקרב שומעיו המכירים את ההלכה ומצפים שהסיפור יהלום אותה.

אם כן, נראה שהשלב בחייו של ר' עקיבא שבו פסגת חלומותיו הייתה לעטר את ראש אשתו באותו תכשיט כביטוי לאהבתו אליה, נחשב בקריאה הדידקטית כשלב 'נמוך' בחיי הגיבור, לדעת המספר. באופן אירוני, אפשר למצוא דימוי הפוך לפנטזיה זו של ר' עקיבא על יפי האישה באמירה המיוחסת לו עצמו במדרש ויקרא רבה: 'נאה העניות לבת יעקב כסרט אדום בראש סוס לבן'.²² דימוי בת ישראל לסוס לבן, והאמירה שעונויה מעטר את ראשה כסרט אדום, עומדים ביחס של הקבלה ניגודית לתמונת יפי האישה שמדמה ר' עקיבא הצעיר:

²⁰ על תרמית הבגדים והפנטזיה הרומנטית ראו: א' קוסמן, מסכת נשים: חכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה – קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר, ירושלים 2007, עמ' 196–199.

²¹ התלמוד הבבלי, בדיונו המקביל בסוגיית האיסור על נשים לצאת בשבת ענוות ב'עיר של זהב', מתון יותר מן הירושלמי, ומובאים בו דברי ר' אליעזר, הסובר שאישה שדרכה לצאת ברשות הרבים כשהיא ענודה ב'עיר של זהב' היא בוודאי אישה חשובה, ואישה חשובה אין דרכה שהיא מסירה את התכשיט ומראה אותו (בבלי שבת נט ע"ב). כנראה אמורים הדברים באשת ר' עקיבא כדוגמה לנשים במעמדה, מכיון שסיפור התכשיט שלה מוזכר באותו הקשר. עמדתו המחמירה של התלמוד הירושלמי מבטאת נורמות צניעות נוקשות יותר מאלה שהתלמוד הבבלי מבקש לקדם, וייתכן שאפשר להבין אותה גם על רקע המצב הכלכלי הקשה בארץ-ישראל והמרידות שעוררו בציבור נשים עשירות המתהדרות בתכשיטיהן בעוד העם שרוי בעוני. המחשה לכך משתמעת מן האגדה שבתלמוד הירושלמי שהובאה לעיל, המספרת על אשת הנשיא שהתלוננה בפני בעלה על שלא נתן לה 'ירושלים של זהב' כשם שנתן ר' עקיבא לאשתו. האגדה משקפת מצב כלכלי שבו אפילו מן הנשיא נבצר להעניק את התכשיט לאשתו, על אחת כמה וכמה שאין הוא בהישג יד של אחרים.

²² ויקרא רבה לה, ו; שם יג, ד (עמ' רפא, והערות מרגליות במהדורתו על אתר).

בעולמו הרומנטי העשירות נאה לבת ישראל כעטרת זהב לשיער אישה. כל אחד מהדימויים עומד על זוג צבעים שניגודם הוא סוד היופי: הסרט האדום על רקע הסוס הלבן לעומת עטרת הזהב על רקע השיער השחור של האישה הצעירה. לשני הדימויים מקור משותף, תיאורי יפי הדוד בספר שיר השירים: 'דודי צח ואדום דגול מרבבה. ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחרות כעורב' (שיר השירים ה, י-יא).

גרסות נוספות של סיפור נישואי ר' עקיבא מצויות בספר אבות דרבי נתן. גרסות אלו מבליטות את הערך שמייצג עדי 'ירושלים של זהב', ואינן מוציאות אותו לחלוטין מפני ערך הייסורים והעניות, אף שמתקיים מתח ביניהם. שני הנוסחים של ספר אבות דרבי נתן²³ מאשרים את מה שנאמר בתלמוד הירושלמי (שבת ו, א) על עושרו של ר' עקיבא ועל כתר של זהב שעשה לאשתו: 'אמרו: לא נפטר [ר' עקיבא] מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב ועד שעלה למיטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאת בקרדוטין ובעיר של זהב. אמרו לו תלמידיו: רבי, ביישתנו במה שעשית לה. אמר להם: הרבה צער נצטערה עמי בתורה' (אבות דרבי נתן נוסח א, ו). הקסם הארוטי נרמז כאן מן הנצנוץ של הזהב, המקשר בין מיטתו ושולחנו של ר' עקיבא ובין הכתר של אשתו. זהב האישה הנגלה בראש חוצות מעצים את המיניות בתוך בית הרב פנימה, באותה מידה שהוא ממעיט מגבריותם של התלמידים ה'מתביישים'.

באגדה זו הזהב הוא ראייה מוחשית להצלחת ייעודו של ר' עקיבא בעולם, והוא הולך ומתרבה במקביל ללימודו ההולך ומתרחב. נקודת השפל של חייו מסומנת בעוניו, טרם עלה לגדולה בתורה, בימים שבהם אשתו נצטערה עמו בתורה;

²³ יש חילוקי דעות בין חוקרים אשר לזמנם של החומרים הספרותיים שבמסכת אבות דרבי נתן ולזמן עריכתם. ויכוח זה רלוונטי בהקשר זה כי ייתכן שככל שקרוב זמנה של האגדה אל חייו ההיסטוריים של ר' עקיבא, כן היא משקפת אמת היסטורית. אנתוני סלדריני סבור ששתי הנוסחאות החלו להתגבש במחצית הראשונה של המאה השנייה, והגיעו לניסוחן הנוכחי בסוף המאה השלישית; ראו: A. J. Saldariny, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan*, Chico, California 1982, pp. 138–142. מ"ב לרנו מסכים שנוסח ב תנאי ברובו ונערך בארץ-ישראל בסוף המאה השלישית, אך סבור שנוסח א מאוחר יותר ונערך בסוף המאה השביעית או אף בתחילת המאה השמינית; ראו: M. B. Lerner, 'The External Tractate', S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen 1987, p. 1987. פרנקל, המתייחס לסיפורים שונים במסכת אבות דרבי נתן, סובר כי הם שייכים לתקופת האגדה המאוחרת; 'פרנקל, 'קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט של סיפורי האגדה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 67–68.

ואילו סיום חייו של ר' עקיבא הוא שיא חייו, וסימנו של שיא זה הוא העושר המופלג והמופלא שזכה בו: 'לא נפטר [ר' עקיבא] מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב' וגו'. המוות מתואר כשיאם של חייו ר' עקיבא גם באגדה התלמודית המספרת את סיפור מותו, אלא שבמקום הארוס החושני המיוצג בזהב שולחן האכילה, משכב המיטה ותכשיטי האישה, שיא החיים מוצג באגדה כאהבת האל מתוך ייסורים של מוות על קידוש השם:

בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה '[ואהבת את ה' אלוהיך] בכל נפשך' – אפילו נוטל את נשמתך. אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו? ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך ב'אחד', עד שיצתה נשמתו ב'אחד' (בבלי ברכות סא ע"ב; ירושלמי ברכות ט, ה).

הארוס המשגשג בעושר מול אהבת האל המתעצמת בייסורים הם שני הקטבים שביניהם נע סיפור חייו של ר' עקיבא. אפילו בקריאה הדידקטית של הסיפור בגרסת נדרים אי-אפשר להתעלם מכך שבסופו של דבר זכה ר' עקיבא גם בביתו וגם בנכסיו של כלבא שבוע. ניגוד זה, שבא לידי ביטוי בהתבוננות במכלול האגדות בספרות התלמודית על ר' עקיבא, מעצב את דמותו המיתולוגית בתודעה הקולקטיבית.²⁴ יש אגדות שמעצימות את הקוטב האחד לעומת האחר, אך יש שאגדה אחת מכילה את שניהם. הקטבים הללו אינם מבטלים זה את זה; אדרבא, דומה שחויית הארוס החושנית, הנזקקת לשפע ולעושר המרחיבים אותה אל מעבר לגבולות הגוף, היא התנסות שבתהליך של זיקוק תוליך לחוויית אהבת האל העולה מתוך הייסורים הנוטלים את הגוף. בשלב זה הארוס הארצי כבר אינו קיים בתודעה, והוא נשל שסיים את תפקידו כשהוליד מתוכו את אהבתו המיוסרת של ר' עקיבא לאל, שהיא 'האני האמיתי' שלו.

²⁴ על פי התאוריה הסטרוקטורליסטית של קלוד לוי-שטראוס, המסר הבסיסי של מיתוס מקופל במכלול של סיפורים. המיתוסים אומרים אמת פואטית, אשר גרעינה הוא הניגוד בין המשאלות הבלתי מודעות ובין האיסורים והנורמות של החברה. לדוגמה קלסית של ניתוח סטרוקטורלי ראו: C. Levi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', *Journal of American Folklore*, 68 (no. 270) (1955), pp. 428–444. דומה שהניגוד בין זהב לייסורים במכלול האגדות על ר' עקיבא שבספרות התלמודית עולה בקנה אחד עם תאוריה זו.

היחס בין הקטבים, העולה כאמור ממכלול האגדות, ניכר גם בסיפור הבודד על נישואיו של ר' עקיבא בגרסת נדרים. חלומו הרומנטי היה חלום מתנת 'ירושלים של זהב', ואילו פתרונו הוא מתנת התורה, שנקנתה באהבה ובסבל הבדידות והעוני. אמנם חלום עטרת הזהב גז ונעלם ככל שהתממשה המציאות הגדולה ממנו, ואף על פי כן בו הייתה נעוצה תחילת הכול. החלום הוא לא רק תחילת פתרונו אלא הוא גם מקביל לפתרונו, כי הוא השתקפות 'נמוכה' שלו. בשלב המוקדם של נישואיו חווה ר' עקיבא אהבה עזה לאשתו, ומשאלתו לתת לה את העדי הייתה דרכו לבטא את עומק רגשותיו כלפיה. באמצעות הכרה מוקדמת זו של מלוא עצמת האהבה התאפשר לר' עקיבא לעלות לשלב ההכרתי הגבוה ביותר, שבו הוא זוכה לדעת את אהבת התורה, שאינה אלא אהבת האל. את האהבה הזאת העניקו האישה לבעלה והבעל לאשתו, אהבה שהלכה והתעצמה בדרך הארוכה של לימודו שלו ושל ייסוריה שלה, שכביכול הזינו זה את זה מרחוק עד שנגדשה סאתם.

3. אליהו הנביא כמחולל השינוי

בפתיחת גרסת נדרים לסיפור נישואי ר' עקיבא ואשתו, להבדיל מהפתיחה בגרסת כתובות, האישה אינה מציגה את הלימודים כתנאי לנישואים. נקודת המפנה, שבעקבותיה אומרת בת כלבא שבוע לבעלה שילך לבית המדרש, היא הופעתו של אליהו במתבן בדמותו של איש עני. התגלותו של אליהו הנביא בלבושים שונים והתערבותו בחייהן של הבריות אינה תופעה נדירה בספרות חז"ל.²⁵ בסיפורים רבים מסוג זה יש לאליהו שני תפקידים: הוא הבוחן את מוסריותן ואת אמונתן של הדמויות הפועלות והוא המושיע את הראויים לכך ממצוקתם.²⁶ ובכל זאת, יש להופעתו בסיפורנו ייחוד לעומת סיפורים אחרים

²⁵ לדמותו של אליהו הנביא ולמדגם אגדות מספרות חז"ל שעניינן ירידת אליהו מן השמים והופעתו בעולם כשהוא מתחזה לדמויות שונות ומשונות, ראו: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ו, רמת-גן תשכ"ו, עמ' 15-24.

²⁶ אליהו מופיע באחד מתפקידים אלו או בשניהם בכמה סיפורים תלמודיים, כגון הסיפור על נחום איש גמזו שהלך להביא דורון לקיסר ושדדוהו לסטים (בבלי תענית כ"א ע"א; סנהדרין ק"ח ע"ב); הסיפור על רב שילא שחייב מלקות לאדם שבעל נכרייה והלשינו עליו למלך פרס (בבלי ברכות נח ע"א); קורותיו של רב כהנא שחזר על הפתחים ומכר סלים לפרנסתו, ומטרונה אחת תבעה אותו לדבר עברה (בבלי קידושין מ ע"א); סיפורו של רבה בר אבהו שהיה עני ולא יכול היה ללמוד כל צורכו (בבלי בבא מציעא קיד ע"א).

שבהם עושה אליהו מעשה של הצלה או נותן שכר ממשי – המתבטא בדרך כלל בממון רב – שהגיבורים זוכים בו בדרך פלא. בסיפור הנישואים במסכת נדרים אליהו אינו גואל את הדמויות מעוני ומבדידות ובוודאי אינו ממלא בדרך פלא את משאלתו של ר' עקיבא ל'ירושלים של זהב'. אדרבא, כוחם של בני הזוג, ובעיקר של האישה, העומדת בחזית הסיפור, הוא באוטונומיה שלהם, שאינה תלויה לא בנסים ולא במעשה פלאים; הם מתמודדים בעצמם עם העוני, הפרידה, הבדידות והבערות. גם כאשר בני הזוג זוכים בתורה, באחדות, בעושר ובכבוד, אין זכייה זו מיידית ופלאית, כדרך השכר הניתן בסיפורי אליהו האחרים, אלא היא נקנית 'בדרך הטבע', דהיינו בתהליך ארוך שנים ורבי-ייסורים שהבעל והאישה עומדים בו בכוח נאמנותם ואמונתם. הופעתו של אליהו בסיפור זה היא מיותרת לכאורה, כי אין לו תפקיד פלאי במתן שכר לצדיקים אלא הם מגיעים אל שכרם בעצמם.²⁷ אם כן, מדוע הסיפור מגייס את אליהו הנביא, והרי יכול היה לזמן אל המתבן, במעין 'מקרה בלתי מקרי', סתם אדם עני שרבים כמוהו, שיספר לבני הזוג שאשתו ילדה ואפילו קש אין לו לתת לה? ממילא הסיפור נקרא לאור התפיסה שאין המציאות נתונה ביד המקרה, ולמשל לא מצופה מן הקורא לחשוב שעצם הנישואים הם מקרה. יתרה מזו, בשום שלב של הסיפור לא נודע אף לא לאחת מן הדמויות הפועלות כי אותו איש עני היה אליהו, ורק קולו של המספר מודיע על כך.²⁸

על דמותו של אליהו בספרות חז"ל ראו: פ' פלאי, 'אליהו הנביא בבית מדרשם של חז"ל', באורח מדעי: מחקרים בתרבות ישראל, מוגשים לאהרן מירסקי במלאת לו שבעים שנה, לוד תשמ"ו, עמ' 141-168.

²⁷ אביגדור שנאן כותב שהמחבר נזקק לדמותו של אליהו כדי לבאר לבני הזוג את המציאות עד תום. אליהו מלמד אותם שיש אנשים שמצבם קשה משלהם. כשר' עקיבא מבין שאין לו על מה להתלונן, אשתו מנצלת את ההזדמנות לומר לו שמה שביקשה בנישואיה לו אינם תכשיטים אלא בעל שיהיה תלמיד חכם; א' שנאן, 'שלוש נשותיו של ר' עקיבא', מסכת, ב (תשס"ד), עמ' 17.

²⁸ תאוריות של הספרות במאה העשרים, בעיקר בצרפת, שללו כל זהות של המספר כקול של 'אני' מסוים. למשל, רולאן בארת כותב במסתו 'מות המחבר': 'הכתיבה היא הרס של כל קול, של כל מקור. הכתיבה היא אותו מקום ניטרלי, הטרוגוני, עמום, שבו הסובייקט שלנו נעלם [...] שבו אובדת כל זהות, ובראש ובראשונה – זו של הגוף הכותב. ללא ספק, אלה היו פני הדברים מאז ומעולם: מרגע שדבר מסופר, כדי להיות מסופר [...] הקול מאבד את מקורו, המתבר נכנס אל מותו שלו, מתחילה הכתיבה. [...] השפה מדברת ולא המחבר, ו"לכתוב" פירושו להגיע דרך אלמוניות ראשונית [...] לאותה נקודה שבה רק השפה "מגיבה", "מבצעת" ולא "אני". לדעת בארת, האידאולוגיה הקפיטליסטית, האינדיווידואליסטית, העניקה לאישיותו של המחבר' חשיבות רבה ושליטה בסיפור, כאילו מבעד לסיפור הבדוי נמצא תמיד, בסופו של דבר, קולו המתוודה של אדם אחד ויחיד – המחבר המוסר את 'סודו'; ראו: ר' בארת, מות המחבר, תל-

הופעתו של אליהו מציינת את דרך פעולתה המיוחדת של ההשגחה האלוהית בחיי המופת של ר' עקיבא, שנבחר להיות גדול בישראל. דרך פעולה זו מסתמנת גם מהאי־הסבירות של עצם הנישואים במבנה החברתי הקיים וגם מצירוף המקרים המוזר שבו ר' עקיבא, החוזר לביתו אחרי שתיים־עשרה שנים, שומע מאחורי הבית את שיחת אשתו שבה היא מביעה בפני השכן הרשע את רצונה שילמד עוד שתיים־עשרה שנים. ההשגחה מזמנת את הדמויות לצמתים של בחירה: להינשא או לא להינשא, להשתתף בסבלו של הזר או להמשיך ולהסתגר ברומנטיקה הזוגית, לצאת ללמוד בבית המדרש או להישאר בור, להיכנס אל הבית לאחר ההיעדרות הארוכה או לחזור לבית המדרש, להכיר ברעיה בפני התלמידים או להניח להם לדחות אותה. בצמתים האלה לדמויות עצמן יש אוטונומיה להחליט את החלטותיהן, והן נבחנות שוב ושוב על פיהן. מבחינה זו, הסיפור הביוגרפי על ר' עקיבא מממש את אמרתו שלו: 'הכול צפוי והרשות נתונה' (משנה אבות ג, טו).

ההוכחה לטוהר המניעים של הדמויות בבחירותיהן נעוצה בכך שהם נבחרים בבלי דעת, שכן יש נתונים הנסתרים מהם: אליהו מסתתר מאחורי מסכת האיש העני, ר' עקיבא מסתתר מאחורי הגדר ואשת ר' עקיבא מסתתרת מפני התלמידים מאחורי האלמוניות והעוני. בעוד שלצורך מבחן האמת יש בשני המקרים הראשונים הכרח שהמסתתרים לא יתגלו, במקרה האחרון, שבסוף הסיפור, המבחן שבו עומד ר' עקיבא הוא מבחן הגילוי וההכרה באשתו ברבים.

בשני המקרים הראשונים עומדים שני בני הזוג למבחן, אבל לא במידה שווה. ר' עקיבא מגלה מודעות לסבלו של העני, שהוא גדול מסבלו שלו.²⁹ מודעות זו מתחדדת לנוכח השינוי בתפקידו של התבן כמוטיב החוזר בסיפור – אותו תבן שר' עקיבא מסלק משערה של אשתו הוא התבן אשר לו זקוק האיש שאשתו ילדה. לכאורה אין קשר בין מטרת המבחן – לברר את מידת הרחמים של ר' עקיבא – ובין תוצאתו, שהיא יציאתו של ר' עקיבא לשם לימוד תורה. האישה היא המגיעה להבנה שהמוסר והרחמים על כל אדם, ולא רק על האישה

אביב 2005, עמ' 8-10. נראה שהקול, ללא זהות המוסר את סיפור האגדה, מייצג את הממסד שהסיפור הוא התוצר התרבותי שלו. קול זה הוא מניפולטיבי ביחס לקורא, ואף על פי שהוא מותיר גם פערים ושאלות בלתי פתורות עד תום, יש בו תביעה לבעלות על הדעה, כמו על הידיעה.

²⁹ באבות דרבי נתן מיוחסת לר' עקיבא אמירה המזדהה עם סבל העני הנצרך לנדבה בעת מצוקתו: 'ר' עקיבא אומר: כל הנוטל פרוטה מן הצדקה בזמן שאינו צריך לה, אינו נפטר מן העולם עד שהוא צריך לה ולבריות' (אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסח א, [עמ' 154]).

האהובה, הם 'מבחן הכניסה' לבית המדרש, לא רק משום שהם תנאי הכרחי ללימוד התורה אלא משום שהם המטרה והטעם של כל הלימוד. לכן מסקנתה היא שהשינוי המוסרי והתודעתי שחל בר' עקיבא הוא נקודת מפנה, וממנה והלאה הוא ראוי ללמוד בבית המדרש וחייב לעשות כן. מכאן שהדרישות ש'מבחן האיש העני' מעמיד בפני ר' עקיבא מצומצמות מאלה שהוא מעמיד בפני האישה, המבינה לאשורה את משמעות האירוע ואת השלכותיו מבחינת ייעודו האמיתי של בעלה. כביכול, ירדה האישה לסוף דעתו של אליהו, ולכן היא שממשת את כוונתו בהתוויית גורלו של ר' עקיבא, בעוד הוא עצמו עדיין מצוי בשלב הכרתי שבו אין הוא מגיע לכך. עיצוב דמותה של בת כלבא שבוע באופן שמקנה לה הבנה כזאת של משמעות החסד נובע מן הקונוטציה של סיפור זה אל סיפורים רבים שעיצבו דימוי שלפיו האישה היא הנושאת העיקרית של מידת החסד, והיא המקיימת חיים ברחמה וברחמיה.³⁰

הופעתו של אליהו כאיש העני במתבן, לא זו בלבד שהיא מבחנו של ר' עקיבא אלא היא גם משל שנמשלו הוא חייו העתידיים, ובשלב זה הוא מתפענח רק לאישה: האיש העני יוצא מביתו והולך לבתי זרים כדי שאלה ייתנו לו, בחסדם, תבן לאשתו שילדה – כי הלידה היא מימוש הנישואים וסיבתם. ר' עקיבא העני מתורה יוצא מביתו לבית המדרש הרחוק על מנת לקנות תורה ולחזור אל אשתו כשתורתו בידו ותלמידיו-בניו אתו – כי התורה היא מימוש נישואיו שלו וסיבתם והתלמידים הם כביכול בניהם הרוחניים של בני הזוג.³¹

בקריאת הסיפור על פי הז'נר הרומנטי, כפי שהוצג לעיל, הופעת העני בבית הזוג מרמזת על הגורל הצפוי להם; כדי לגאול אותם מגורל זה, מציעה האישה לר' עקיבא ללכת לבית המדרש. על פי קריאה זו חיי העני הם רמז לחיי העוני הצפויים לזוג, כי הם מעין פרה-פיגורציה שלהם. לעומת זאת, בקריאה

³⁰ דוגמאות בעניין זה הן סיפור שפרה ופועה, המיילדות העבריות, שעליהן נאמר 'ותחייך את הילדים' (שמות א, יז), ועליהן אמרה האגדה: 'לא דיין שלא קיימו את דבריו, אלא עוד הוסיפו לעשות עמהן [עם הנשים היולדות] טובות: יש מהן שהיו עניות, והולכות המיילדות ומגבות מים ומזון מבתיהן של עשירות ובאות ונותנות לעניות, והן מחיות את בניהן' (שמות רבה א, טו). כמו כן מסופר על אבא חלקיה, בן בנו של חוני המעגל, שהוא ואשתו עלו לעליית הגג והתפללו לגשם. 'קדם ועלה הענן מצד זוית של אשתו'. לשאלת חכמים על כך, ענה אבא חלקיה: 'משום שהאישה מצויה בבית ונותנת פת לעני וקרובה הנאתו [הוא נהנה מיד], ואני נותן מעות ואין הנאתו קרובה' (בבלי תענית כג ע"א).

³¹ על התורה כתחליף לאישה ראו: בויארין (לעיל, הערה 6), עמ' 139–169; על סיפור נישואי ר' עקיבא ראו: שם, עמ' 156–157.

הדיקטטית הופעת העני דווקא בסמוך לסצנת האהבה במתבן נתפסת על ידי האישה לא כמקריות אלא כאות מן האל, והיא כחידה המתפענחת רק לה, בעוד בעלה אינו יודע כי יש כאן חידה וכי בו נתון פתרונה.³²

ב.4. סיום הסיפור

עקרון החסד, שמכוחו ניתנה תורה לר' עקיבא על מנת ללמוד וללמד, לא בא לידי ביטוי בסצנת הופעת אליהו בלבד. את כל המקרים הבלתי סבירים שמהם נבנה הסיפור לכל אורכו אפשר להסביר כחסד שעושים הגיבורים, ובעיקר האישה, לזולתם, לשם לימוד התורה ובשמה: האישה עושה חסד עם בעלה ומשלחת אותו ללמוד בבית המדרש – ומשלמת עבור חסדה במחיר נעוריה ונשיותה, כפי שאמר לה בפניה אותו רשע; אולי אף עצם בחירתה של בת העשירים באיש העני ונישואיה לו הם בבחינת חסד ולא נובעים רק מלהט האהבה. הסבר זה מסתבר ביותר על פי נוסחת כתובות, אשר לפיה האישה מתנה את עצם הנישואים בהליכתו של ר' עקיבא לבית המדרש: 'אם אתקדש לך, תלך לבית הרב?'. נוסף על אלה, כאשר ר' עקיבא חוזר בפעם הראשונה, הוא שומע שאשתו מוכנה להאריך את חסדה עמו בשתיים-עשרה שנים נוספות, וממנה הוא שואב את כוחו לחזור לבית המדרש. בסוף הסיפור ר' עקיבא הוא בעל החסדים: הוא המקרב את אשתו הענייה והדחוייה על ידי תלמידיו והוא המצהיר בפומבי שתורתו נובעת אליו ממקור החסד של האישה, וממנו אל תלמידיו: 'שלי ושלכם – שלה הוא'. תוכנה של אמירה זו מכוון אל האישה, אך עצם לשונה מגדירה בו בזמן גם את ר' עקיבא כבעל מידת החסידות, לאור הגדרותיה ולשונה של מסכת אבות, שכך נאמר בה: 'ארבע מידות באדם: האומר "שלי שלי ושלך שלך" – הרי זו מידה בינונית, ויש אומרים מידת סדום. "שלי שלך ושלך שלי" – עם ארץ. "שלי שלך ושלך שלך" – חסיד. "שלי שלי שלך שלי" – רשע' (משנה אבות ה, ז).

³² מבחן החסד שאליהו מעמיד בו את ר' עקיבא עומד בקשר טקסטואלי ורעיוני עם סיפור מבחן החסד שבו עמד משה טרם מתן תורה. האגדה מספרת: 'בחנו הקב"ה למשה בצאן. אמרו רבותינו: כשהיה משה רבנו רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי, ורץ אחריו עד שהגיע לחסות. כיון שהגיע לחסות נזדמנה לו ברכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר: אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עייף אתה. הרכיבו על כתפו והיה מהלך. אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך, חייך, אתה תרעה צאני ישראל' (שמות רבה ב, ב).

הצהרתו של ר' עקיבא מכוונת אל אשתו, ונראה שלא במקרה משתמש הסיפור – על שתי גרסותיו, בנדירים ובכתובות – בנוסח מסכת אבות, כביכול ר' עקיבא מצטט ממנה, שהרי בעצם הצהרה זו הוא מצביע גם על עצמו כחסיד. את מידת החסידות קיבל ר' עקיבא מאשתו, שהיא המופת למידה זו, משום שנתנה כל שהיה לה ולא ביקשה דבר בתמורה, ובזכותה נתקיימה בידו תורה זו. זאת הוא מלמד לתלמידיו, שעדיין לא הגיעו למעלתו ודחפו ממנו את אותה ענייה, בכך שהוא מצהיר בפניהם על עושרה המופלג האמיתי: 'שלי ושלכם – שלה הוא'. לא הוא בעל החסד שהואיל לכבד את האישה, אלא היא בעלת החסד, העומדת ביסוד התורה של המורה ותלמידיו כאחד.

האישה, שהקריבה את חייה לשם התורה, לא למדה אותה בעצמה, ולכאורה לא התנסתה באותו דבר שלשמו הקריבה את קרבנה. ספק אם המספר מודע לאירוניה שבכך, אך למעשה הוא מגיב עליה, שהרי הצהרת ר' עקיבא, 'שלי ושלכם – שלה הוא', מזהה את החסידות של האישה עם התורה של הגברים. יחסי האהבה והחסד עם הזולת, לא זו בלבד שהם תנאי לתורה אלא שעל פי משנת ר' עקיבא עצמו הם מהות התורה והיסוד שבתשתיתה, שהרי הוא שקבע: 'ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יח, יט) – זה כלל גדול בתורה' (ספרא, קדושים מה). הבנה זו, שר' עקיבא הגיע אליה רק לאחר שלמד את כל התורה כולה, הקדימה וידעה אשתו מלכתחילה, לא רק משום החסד שהפגינה, כמידה העומדת לעצמה, אלא משום שקישרה את החסד אל התורה. חסד שאינו מקושר לתורה אלא הוא בבחינת 'מוסר טבעי', לא זו בלבד שאין בו די על פי משנת ר' עקיבא, אלא אפילו יש בו סכנת עברה. כדוגמה לכך מובא בתלמוד הירושלמי סיפור שכנראה מיוחס לר' עקיבא (ולפחות לבית מדרשם של מוריו ר' אליעזר ור' יהושע), שבו הוא עצמו מביא הסבר נוסף לתחילת לימודו בתורה: 'אמר ר' עקיבא: כך הייתה תחילת תשמישי בפני תלמידי חכמים. פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצווה (מת שאין מי שיטפל בקבורתו) ונטפתי בו כארבעת מיל, עד שהבאתי למקום הקברות וקברתי. וכשבאתי אצל ר' אליעזר ור' יהושע אמרתי להם את הדבר. אמרו לי: על כל פסיעה ופסיעה שהיית פוסע, מעלין עליך כאילו שפכת דמים [כי על פי ההלכה אמור היה לקברו במקום]. אמרתי: אם בשעה שנתכוונתי לזכות נתחייבתי, בשעה שלא נתכוונתי לזכות – על אחת כמה וכמה. באותה שעה לא זיתי מלשמש חכמים' (ירושלמי נזיר ז, א).

ג. קריאה של סיפור הנישואים כסיפור דידיקטי 'גבוה', בגרסה שבמסכת כתובות

1. מעמדה החברתי של אשת ר' עקיבא

במסכת כתובות מתואר בפתיחת הסיפור מהלך העניינים שהוביל לנישואים וליציאתו של ר' עקיבא ללמוד באופן שונה מזה שבמסכת נדרים, וכך נאמר שם: 'ר' עקיבא רועה של בן כלבא שבוע היה. ראתה אותו בתו שהוא מעולה וצנוע, אמרה לו: אם אתקדש לך תלך לבית הרב? אמר לה: כן. התקדשה לו בצנעה ושלחה אותו. שמע אביה והוציאה מביתו והדירה הנאה מכל נכסיו.'

לאור הנתונים הביוגרפיים שהאגדה מוסרת, נשאלה במחקר השאלה אם סיפור נישואיו של ר' עקיבא ובת כלבא שבוע (או נכדתו, לפי גרסת כתובות) הוא אמנם נכון מבחינה היסטורית. יש חוקרים, כגון ל' פינקלשטיין, שאינם מטילים ספק בכך, ומבססים את שחזור הביוגרפיה של ר' עקיבא על סיפור זה. לעומתם, יש שאינם סוברים כך, כגון אילן, שאת דעתה בנושא כבר הזכרתי לעיל.³³ זו אף מסקנתו של ספראי, ויש לה כמה סיבות: המקורות הארץ-ישראליים הקדומים³⁴ כלל אינם מכירים בכך שאשת ר' עקיבא הייתה בתו של כלבא שבוע, אף שגם הם מציינים שאשתו נשאה עמו בסבל בזמן שלמד תורה וכאות לתודתו נתן לה תכשיט 'ירושלים של זהב'. גם מבחינה כרונולוגית לא סביר שר' עקיבא, שהומת בשנת 135, במרד בר-כוכבא, נשא את בת כלבא שבוע, שחי בסוף ימי הבית השני, שחרב בשנת 70, מה גם שר' עקיבא למד אצל ר' אליעזר ור' יהושע, שפעלו בשנים 90-100.³⁵

אם אמנם לא התרחש הסיפור, ייתכן שלא רק הדרמה של העלילה הניעה את מספריו 'להשיא' את ר' עקיבא לבת כלבא שבוע. ר' עקיבא עצמו היה 'עם הארץ', כפי שהעיד הוא על עצמו, ולפיכך סביר שאם נשא אישה לפני שהתחיל ללמוד (וזאת עדות כל המקורות), הייתה אף היא ענייה בת מעמדו. אלא שחכמים התריעו התרעה קשה מפני נישואיו של אדם עם בת עם הארץ, בגלל טבעה השפל של זו. 'תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם - ישא בת גדולי הדור [...] ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהם שרץ. ועל בנותיהן הוא אומר "ארור השכב עם כל בהמה" (דברים כז, כא)' (בבלי פסחים מט ע"ב).

³³ ראו אילן (לעיל, הערה 17).

³⁴ אבות דרבי נתן נוסח א, פרשה ו; נוסח ב סוף פרשה יב; ירושלמי שבת ו, ז.

³⁵ ספראי, (לעיל, הערה 10), עמ' 21-1. כאמור, על פי גרסת כתובות ר' עקיבא נישא לנכדתו של כלבא שבוע ולא לבתו.

לאור אמירה זו, ברור מדוע הסיפור 'משדרג' את מעמדה של אשת ר' עקיבא. לא רק שהיא מתוארת כבת טובים, אלא שבסוף הסיפור מתברר שאביה הוא איש שהתורה יקרה ללבו. בניגוד להשערה הראשונה של הקוראים, הוא התנגד לנישואיה עם גבר עם הארץ, שעליו יכול היה לחשוב שהוא 'שקץ'.

2. ר' עקיבא ואשתו: על רועה ורואה

גרסת כתובות, להבדיל מגרסת נדרים, מבטלת מלכתחילה כל אפשרות לקריאת הטקסט כסיפור רומנטי.³⁶ כזכור, הגרסה במסכת נדרים מספרת על שני השלבים, הקידושים והנישואים, הממסדים מיסוד מלא את יחסי ר' עקיבא ובת כלבא שבוע, ומשום כך היחסים האינטימיים בין הבעל לאישה במתבן הם לגיטימיים על פי עלילה זו, וכל האירועים שבהמשך הסיפור עשויים להיות מוסברים, כפי שראינו לעיל, על בסיסם. לעומת זאת, גרסת כתובות מספרת רק על השלב הראשון – שלב הקידושים, שבו עדיין לא היה מימוש של הנישואים בביאה – וממילא מבטלת בכך את עצם האפשרות של החיים יחד.³⁷ ואמנם כל סצנת המתבן אינה מופיעה בגרסה זו, ואין לה חלק בגורמים להחלטה לעזוב את האישה וללכת למקום תורה.³⁸

בסיפור בגרסת כתובות החתן חשוד בעיני חותנו לא רק משום עונו ובורותו, אלא גם משום שלפי גרסה זו היה ר' עקיבא רועה. יש לכך משמעות מיוחדת משום שבהלכה הושווה מעמדם של הרועים למעמדם של הגזלנים: 'הגזלנין והרועים והחמסנין וכל החשודים על הממון – עדותם פסולה' (תוספתא סנהדרין ה, ה).³⁹ הלכה זו, הפוסלת לעדות את הרועים, היא מקבילתה של

³⁶ יאיר ברקאי, המסתמך רק על גרסת כתובות של הסיפור, מפרש אותו ברוח זו. הוא טוען כי המניע לנישואים הוא רוחני ולא רגשי, וכל עניינו הוא אהבת התורה, המשותפת לבני הזוג ויוצרת הרמוניה ביניהם. ואמנם שניהם מוכנים להקריב הכול למען האידאל, וכל אחד מהם מגלה את צניעותו ואת מעלתו של רעהו מבעד למעטה החיצוני של לבוש ומעמד חברתי; י' ברקאי, הסיפור המיניאטורי, ירושלים 1986, עמ' 113–118.

³⁷ הקידושים הם מעשה קניין מצד האישה. מעשה הקניין נעשה באחת משלוש הדרכים האלה: בכסף, בשטר ובביאה. כבר בדור הראשון של האמוראים אסרו לקדש בביאה, מפני פריצות; ביאלובוצקי (לעיל, הערה 12).

³⁸ מקורות אחרים מספרים שר' עקיבא נתן לאשתו 'ירושלים של זהב' כאשר היה רב ידוע ועשיר, כאות הוקרה על מעשיה (וראו לעיל, הערה 19), אך לא מדובר בהם על הבטחה שניתנה מלכתחילה.

³⁹ השלכותיה של הלכה זו על דיני עדות מופיעה במקורות כגון בבלי סנהדרין כה ע"ב; כו ע"ב; נו ע"א.

ההלכה הפוסלת לעדות את הנשים היוצאות ענודות ב'עיר של זהב', שהוזכרה לעיל. מאחר שגרסת כתובות אינה מביאה את סצנת המתבן, היא מסירה בכך כל חשד מן האישה, אפילו את החשד שמטילה ההלכה, מנזקו העתידי של התכשיט, ולעומת זאת, היא מקצינה את שפל מעמדו של ר' עקיבא שכן היא מציגה אותו כרועה.

למילה 'רועה' יש משמעות כפולה ושימושיה ברמה הראלית וברמה הסמלית מנוגדים זה לזה. במשמעותה הראלית הרועה הוא גזלן, ואילו במשמעותה הסמלית הרועה הוא המנהיג הטוב והנבחר, כגון שאמרו חז"ל: 'בשנה אחת מתו שלושה צדיקים: משה ואהרן ומרים. שוב לא מצאו ישראל נחת רוח אחרי משה, שנאמר: "ואכחד את שלשת הרעים בירח אחד" (זכריה יא, ח) (ספרי דברים שה).

היפוך נוסף בין הראלי לסמלי כרוך בדימוי הרועה: הוא מגלם את מידת הפריצות והתאוה, וגם את היפוכה – הצניעות והענווה. פריצותם של הרועים והרועות נשמעת ממדרש הפסוק המדבר בפגישת יעקב ורחל: "עודנו מדבר עמם ורחל באה" (בראשית כט, ט). אמר רבן שמעון בן גמליאל: בוא וראה [...] להלן שבע [בנות] היו ובקשו הרועים להזדווג להן [...] ברם אחת היתה ולא נגע בה בריה' (בראשית רבה ע, י).

לעומת זאת, למנהיגים הרועים המקראיים קשרה המסורת את מידת הענווה והצניעות, שהיא ניגוד החמסנות והפריצות, ששורשן בתאוות ההשתלטות על האחר: יעקב הוא 'איש תם ישב אהלים' (בראשית כה, כז); על משה נאמר 'האיש משה ענו מאד' (במדבר יב, ג); שאול נחבא אל הכלים (שמואל א י, כב), וגם דוד – האומר לשאול 'מי אנכי ומי חיי, משפחת אבי בישראל, כי אהיה חתן למלך' (שמואל א יח, יט).

בן כלבא שבוע, שהדיר את בתו מנכסיו, ודאי שפט את ר' עקיבא על פי הדימוי המקובל של הרועה במציאות החיים, דהיינו הוא סבר שהוא גזלן התאב את כספו ופרוץ התאב את בתו. לעומתו, הבת גילתה כבר בתחילה את פניו האחרות, הסמליות, של הרועה ר' עקיבא, פנים שיתגלו לציבור רק בעתיד: 'ראתה אותו בתו שהוא מעולה וצנוע'.

הדגשת צניעותו של ר' עקיבא יש לה השלכות על עיצוב אישיותו, כפי שנראה בהמשך הדברים. על כל פנים, תכונה זו משרתת את מטרתו המעשית של הסיפור, דהיינו, לעודד את הנשים להסכים לנתק בינן ובינן בעליהן לומדי התורה שגוזר עליהן הלימוד. יש כאן גם מעין תשובה על דאגתן כי הלומד האמיתי

ישרך דרכיו בהיותו במרחקים, שהרי מלכתחילה הוא איש מצניע לכת, אפילו אם בתחילתו היה מן הרועים, הידועים בפריצותם, כמו ר' עקיבא.

אותו רועה בעל דימוי של פרוץ וחמסן בעיני החברה הממוסדת נתפס בספרות כגיבור רומנטי, שאהבתו אינה יודעת גבולות של עושר ומעמד: כך במגילת שיר השירים וכך גם בפסטורלה הרומית, כגון 'דפניס וכלואה' ו'פיראמוס ותסבי'. בטקסטים אלו ובשכמותם חיי הרועים משמשים רקע נוח לסיפור שגיבוריו הם האוהבים החוצים את הקווים המקובלים – הן בשל הריחוק מן החברה והתרבות והן בשל פגישת האוהבים בטבע, שביופי ובפריון השופעים ממנו הוא מעורר יצרים; בנסיבות אלו נופלות המחיצות בין בני האדם, ואז הם רק הם עצמם, באנושיותם הייחודית.

בגרות כתובות נקטמים ניצני הרומנטיקה היצרית מיד לאחר משפט הפתיחה המעורר אותם: 'ר' עקיבא רועה של בן כלבא שבוע היה. ראתה אותו בתו שהוא מעולה וצנוע, אמרה לו: אם אתקדש לך תלך לבית הרב? אמר לה: כן. האישה רואה בר' עקיבא מעלת צניעות דווקא, שאחת ממשמעויותיה היא ריסון יצרי. הצניעות הזאת לא רק נוספת על היותו מעולה, אלא היא סימן למעלתו וגם חלק ממנה, ומשום כך האישה מסיקה שהוא ראוי ללמוד בבית המדרש.⁴⁰ דחיית האפשרות של פרשנות רומנטית בולטת במיוחד על רקע הפוטנציאל של הסיפור בכיוון זה, ומכאן מתברר יחסו המבטל אל האהבה כגורם לנישואים בכלל ולנישואים מרדניים בפרט. מספר הסיפור מבקש להבדיל הבדלה ברורה בין גיבוריו ובין הגיבורים הרומנטיים ה'נמוכים', העוברים את המחסומים בשל היצרים שתוקפים אותם. על פי גרסה זו הצניעות היא התנאי המוקדם ההכרחי ללומד התורה, שכן היא תכונת ביטול האני והעצמי⁴¹ – להבדיל מגרסת נדרים, שלפיה התקיימה בר' עקיבא אהבה ההולכת ועולה בסולם הערכים: תחילתה באהבה לאישה, כאהבת יעקב לרחל, עליה נוסף החסד, המרחיב את מעגל

⁴⁰ פרנקל כותב: 'יסוד היסודות של יחס הבת לר' עקיבא הן שתי המידות "צנוע ומעולה". לא נאמר במה הוא מעולה, אך כיון שנאמר שהוא צנוע, אנו מבינים שהוא מעולה במידות שאינן ניכרות בקלות כלפי חוץ' (פרנקל [לעיל, הערה 14], עמ' 113).

⁴¹ בויארין מוכיח, באמצעות כמה ראיות מן הספרות התלמודית, שהייתה התנגדות של תלמידי חכמים לאידאל הפרישות, או הפרישות בחיי הנישואים. אבל מכלל לאו אפשר לשמוע הן, ואמנם בויארין עומד על כך שהייתה מסורת המעריכה את הפרישות. הוא כותב: 'חז"ל לא העזו להכחיש את תוקפה של מסורת זו, שכן היא הייתה נפוצה ונתפסה כמוסמכת' (בויארין [לעיל, הערה 6], בעיקר עמ' 162–167).

האהבה אל הזולת, הזר והעני, ושיאה באהבת הלימוד וההוראה של התורה, שהיא הביטוי לאהבת האל.

גרסת כתובות, יש בה ביקורת עקיפה, אבל מכוונת וברורה, כלפי פשוטו של סיפור יעקב ורחל, שהרי הגיבורים המקראיים הם אנשים שמעשיהם מונחים על ידי יצרם ולא על ידי מניעים עליונים. גרסה זו לסיפור ר' עקיבא ואשתו מעמידה עצמה כאנטיתזה לסיפור האבות, דווקא משום שהיא דומה לו.

שני הסיפורים תולים את תחילת הקשר בין בני הזוג בראייה במשכנות הרועים. יעקב רואה את רחל בין הרועים ליד הבאר: 'ויהי כאשר ראה יעקב את רחל [...] ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר' (בראשית כט, י). את אשר ראה מסופר בהמשך: 'ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה' (פסוק יח). בפתחת האגדה על ר' עקיבא ואשתו הנסיבות המסוימות של היכרותם אינן מתוארות, אבל דווקא משום שהדברים כוללניים וללא ציון זמן ומקום, ניכר בהם צלו הארוך של סיפור האבות: 'ר' עקיבא רועה של בן כלבא שבוע היה. ראתה אותו בתו שהוא מעולה וצנוע'. סביר שנכדת כלבא שבוע נהגה לראות את ר' עקיבא במקומו הרגיל בין הרועים כשם שיעקב ראה את רחל. אלא שאין דומה ראייה לראייה. יעקב רואה במראה העיניים את יופייה של רחל, ואילו האישה רואה את מה שאין העין יכולה לראות – את מעלתו ואת צניעותו של ר' עקיבא.

למילה 'ראייה' שלל משמעויות בשפה העברית.⁴² כל אחת מהן מאפשרת הבנה אחרת של אותה ראייה שראתה בת כלבא שבוע את ר' עקיבא, אבל כולן יחד מצטרפות למעין יהלום מלוטש אחד, שיש לו פנים רבות, ובכל קריאה הוא מנצנץ ממקום אחר. למילה יש שני סוגים של משמעויות: א. קליטת העין ואופני ההבנה השונים שהיא מעוררת;⁴³ ב. תהליך פסיכולוגי בתחום ההכרה, ההרגשה או השיפוט והרצייה.⁴⁴

⁴² ראו: מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא, מאל"ף עד תי"ו, רמת-גן 2006, עמ' 973-975.

⁴³ דוגמאות: עינו קלטה – 'ויהי כאשר ראה יעקב את רחל' (בראשית כט, י); גילה דבר שלא היה ידוע לו – הפלשתים אמרו לדלילה, 'פתי אותו וראי במה כחו גדול' (שופטים טז, ה); נתעוררו בו רגשות לנוכח מה שקלטו עיניו – 'יראו צדיקים וישמחו' (איוב כב, יט), 'ויראו צדיקים וייראו' (תהלים נב, ח).

⁴⁴ דוגמאות: הבין – 'כי אשר לא ספר להם ראו ואשר לא שמעו התבוננו' (ישעיה נב, טו); הסיק מתוך העובדות – 'וירא אליהו כי אין מענה בפי שלשת האנשים' (איוב לב, ה); שם לב – 'צרינו לא ידעו ולא יראו עד אשר נבוא אל תוכם והרגנום' (נחמיה ד, ה); נוכח לדעת – 'היום

כל אחד מקוראי האגדה ושומעיה יכול לפרש את הסצנה בדרכו, על פי כל אחת מן המשמעויות שהוצגו לעיל, ועל פי צירופיהן האפשריים. מכל מקום, ראייתה של האישה שהוא 'מעולה וצנוע', הנובעת מכל רובדי אישיותה – חושיה, רגשותיה והכרתה – היא כנבואה, והתגשמותה מתגלית בסוף הסיפור, שבו ר' עקיבא מתגלה כמעולה הן בתורתו והן בצניעותו, משום שכאשר חזר עם כל תלמידיו לא ייחס את תורתו והוראתו לעצמו אלא לאשתו, ואמר: 'שלי ושלכם – שלה הוא'.

הראייה שראתה האישה את ר' עקיבא והנישואים שנבעו ממנה הם היוצרים את המודעות שלו לעצמו ולכוחו, דהיינו את ה'ראייה' שלו את עצמו, ומהם הוא שואב את הדבקות בהגשמת ייעודו כלומד תורה. הסיפור מחדד נקודה זו ומבהיר כי רק בתפקידה הייחודי כ'רואה', ולא בדרך נוספת, מקדמת האישה את הגשמת ייעודו של בעלה. אין בידה לסייע לו סיוע חומרי או חברתי⁴⁵ לאחר הדרתה מנכסי אביה, אף אם רצתה בכך מלכתחילה, ומעבר לקשר הראשון שנקשר ביניהם אין היא יכולה לתמוך בו רגשית, שהרי נפרדה ממנו ומשפחה לא הקימו – מה גם שלפי גרסת כתובות אפילו לא נישאה לו. רק אותה מודעות הדדית מתמדת של בני הזוג, הנמשכת וגוברת בשנות הפרדה והבדידות, מאפשרת את הגשמתו המתמשכת של הייעוד.

אין בסיפור תשובה גלויה על השאלה מדוע דווקא בת כלבא שבוע היא שראתה את האיכויות הטמונות ברועה צאן אביה. הסיפור מספק תשובה בעקיפין, שכן לכל אורך עלילתו מתברר והולך עד כמה האישה עצמה 'מעולה וצנועה', ולפיכך, מכוח איכויותיה שלה היא יכולה לזהות את מקבילותיהן באיש שבחרה. ואמנם נראה שככל שהסיפור מתפתח מתרבים הוויתורים ומתעצמים, וככל שהיא צנועה יותר כך היא מעולה יותר.

הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי' (דברים ה, כא); בחר – 'כי ראיתי בבניו לי מלך' (שמואל א טז, א), 'ראו נא לי איש מיטיב לנגן' (שם, יז).

⁴⁵ בגרסות אחרות של הסיפור נאמר שהאישה פרנסה את בעלה; למשל, כפי שהוזכר לעיל, סופר שהיא מכרה את שערך כדי לכלכל אותו (ירושלמי שבת ו, א). במקור מאוחר נקראת האישה רחל ומסופר כי גרה אצל אמו של ר' עקיבא והושכרה כמשרתת לחברותיה הקודמות; בחצי משכרה פרנסה את שתיהן, ולבעלה שלחה את החצי הנוותר (אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסח א [עמ' פב]).

הקשר בין צניעות לחכמה, שלפי חז"ל אינה אלא תורה, כבר מעוגן במדרש על הפסוק: 'ואת צנועים חכמה' (משלי יא, ב). ר' מאיר, שהיה מחוג תלמידיו של ר' עקיבא, כרך צניעות בתורה במאמרו שבמסכת אבות:

ר' מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו. נקרא רע אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות [...] ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק ישר ונאמן [...] ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו, ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים (משנה אבות ו, א).

חומרי תשתית אלו מעצבים את האגדה בכתובות על בת כלבא שבוע, המעולה והצנועה, שראתה בבעלה את תאומה הגברי, וידעה שמעלותיו אלו, שהיו גנוזות בו, יצאו מן הכוח אל הפועל ויתעצמו בו ככל שילמד תורה.

3. שיבתו הראשונה של ר' עקיבא לביתו בגרסה שבמסכת כתובות

הלך ישב שתיים-עשרה שנה בבית הרב. כאשר בא, באו אתו שנים-עשר אלף תלמידים. שמעו לאותו זקן שהוא אומר לה: עד כמה את נוהגת כאלמנה חיה? אמרה לו: אילו לי שמע היה יושב שתיים-עשרה שנים נוספות. אמר [ר' עקיבא]: ברשות אני עושה. חזר. הלך וישב שתיים-עשרה שנים נוספות.

כשחזר ר' עקיבא בפעם הראשונה לביתו אחרי שתיים-עשרה שנים באו אתו שנים-עשר אלף תלמידים. משום שלמות המספר הטיפולוגי שתיים-עשרה, הרושם הוא שלכאורה מילא ר' עקיבא את ייעודו; אלא שברקע המקראי של הסיפור עומד כפל שבע השנים שעבד יעקב ברחל, והוא שרומז שסיפור ר' עקיבא לא תם ולא נשלם. ואמנם, ר' עקיבא שומע את משאלת אשתו שיחזור ללימודיו בדבריה ל'אותו זקן'; הוא אומר 'ברשות אני עושה', וחוזר לבית המדרש לעוד שתיים-עשרה שנים, ובכך הוא מקיים את רצון אשתו.

חזרתו הראשונה של ר' עקיבא מעידה על החלטתו לחזור לביתו אל אשתו בטרם סיים את מלוא מכסת לימודו. קובץ הסיפורים במסכת כתובות שבו משולב הסיפור מעלה כמה סכנות הצפויות לאשת תלמיד חכם בשל היעדרותו הממושכת של בעלה. אשת ר' עקיבא חיה בבדידות ובפרישות, והיא 'כאלמנה

חיה', כדברי הזקן; נשים אחרות המוזכרות שם חוות ניכור, זרות רגשית ואפילו עקרות גם לאחר שבעליהן חוזרים לביתם.⁴⁶

על פי פירוש דידקטי 'טהור' יותר של הסיפור, סיבת החזרה המוקדמת של ר' עקיבא היא הציות להלכה המגבילה את זמן היעדרותו של תלמיד חכם, אף שההלכה עצמה מתחשבת בכל הסיבות האחרות שהסיפורים ממחישים. נימוק זה שואב חיזוק מן העובדה שסיפור נישואי ר' עקיבא ושאר סיפורי הקובץ מופיעים בתלמוד בסמיכות לדיון התלמודי במשנה שנאמר בה 'התלמידים יוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות [נשותיהם] שלושים יום' (משנה כתובות ה, ו). השאלה שעלתה בתלמוד הבבלי היא כמה זמן יכולים תלמידי חכמים להיעדר ברשות, והתשובה העקרונית היא: כמה שצריך. על כך הוסיפו ושאלו כמה ימים יכולים הם להיעדר ברשות על פי ההתנהגות הראויה, ותשובת רב היא 'חודש כאן [בבית המדרש] וחודש בבית' (בבלי כתובות סב ע"א – סב ע"ב).⁴⁷

תגובת ר' עקיבא על תשובת אשתו לזקן, היא 'ברשות קא עבידנא [ברשות אני עושה]'. בלשון התגובה הזאת מהדהד המונח ההלכתי 'רשות' והדיון בו. מכאן סביר לחשוב שר' עקיבא חזר בפעם הראשונה כי נהג על פי ההלכה – ולפחות על פי רוח ההלכה, שאינה מתירה לו להיעדר מביתו ללא הגבלת זמן – אבל לאחר שקיבל רשות מחודשת מאשתו, חזר ללימודו.

בזימון מקרים מופלא, בדיוק בשעה שאמרה האישה את דבריה אלה לזקן, שמע אותם בעלה שנעדר שתיים-עשרה שנים. בוודאי יד ההשגחה העליונה בדבר, אך ההשגחה פועלת בסיפור זה באמצעות כוחות הנפש של הגיבורים. יש לאישה איזו נוכחות מתמדת, נסתרת, בחיי בעלה, המלווה אותו וצופה בו מתוכו, וכביכול היא הקובעת את קצב חייו בבואו, בצאתו ובחזרתו, כאילו מונתה לכך

⁴⁶ בגרסה מאוחרת של האגדה מסופר על חיגר אחד שקנטר את האישה בעת שבעלה נעדר, ולא האמין לדבריה שהלך ללמוד תורה. כאשר חזר ר' עקיבא עם שנים-עשר אלף תלמידיו, אמר לה אותו חיגר: 'תמיה אני אם נושא אותך ר' עקיבא' (אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסח א [עמ' פב]).
⁴⁷ דיון זה מובא על ידי בויארין. הוא מצביע על כך שהמסורת הבבליית הופכת את פסיקת ר' אליעזר על פיה, ובניגוד לקביעתו שתלמיד חכם נשוי לא ייעדר יותר משלושים יום, היא מתירה היעדרות של כמה שנים; בויארין (לעיל, הערה 6), עמ' 148-149. לדעתו, הסיפור הרומנטי של ר' עקיבא ואשתו הוא שיאו של הניסיון הבבלי להציע הצדקה למנהג שרווח בבבל בקרב בעלים לומדי תורה להיעדר מביתם למשך זמן רב מאוד – בניגוד להשקפה ההלכתית של האמורא שמואל. כדי להתגבר על סמכותו המוסרית וההלכתית של שמואל גייס הסיפור סמלים בעלי סמכות רבה יותר, ואין גדולה מהסמכות של ר' עקיבא במסורת היהודית; ראו: שם, עמ' 152-154.

בכוח עליון. הידיעה הפנימית הזאת אופיינית לקשר שבין האוהבים ולתחושת האחדות שלהם, אך גם כאן מרוקן אותה הסיפור מתכניה הרומנטיים ה'נמוכים', ונוטע במקומם תכנים 'ראויים' יותר: השיתוף האמיתי של האיש והאישה הנעלים והצנועים הוא למטרת לימוד התורה, והוא מתממש בפרידה יותר מאשר באיחוד. ואמנם, שנים-עשר אלף התלמידים שעמם שב ר' עקיבא הם התשובה האילמת על שאלתו של הזקן: 'עד כמה את נוהגת כאלמנה חיה?', שכן הם הבנים הרוחניים, והופעתם היא עדות חיה לכך שהנישואים לא היו עקרים. חזרתו של ר' עקיבא לבית המדרש היא שלב נוסף בעלייתו לרום מעלתו. רק בעת חזרתו השנייה לביתו הוא יגיע לשלמותו האחרונה בלימוד, בצניעות ובמעלה.

4. שיבתו השנייה של ר' עקיבא לביתו בגרסה שבמסכת כתובות
 ר' עקיבא חוזר בפעם השנייה, והפעם באים אתו עשרים וארבעה אלף תלמידים, שמספרם – הכפול ממספר התלמידים שהיו לו קודם לכן – הוא ההוכחה ללימודו, שהוא רב מעבר לכל שיעור. האישה אינה מתקשטת כדי להופיע לפניו בחזרתו, ואינה נענית לעצת חברותיה לשאול מהן מלבושים נאים כדי להבליט את שארית היופי שנותר בה ולהזכיר את מעמדה הקודם. במעשה זה של הנשים יש ביטוי לחסד ולאחווה נשית, אך אפשר שהוא מהול בהתנשאות ובתזכורת מעליבה למה שאיבדה האישה בגלל בעלה החשוב.

ברקע חלק זה של הסיפור עומד קטע המשנה המתאר את המחולות בכרמים בט"ו באב, שאז מזמינות הבנות, הלבושות בבגדים שאולים, את הבחורים לבחור בהן על פי יופיין, איכותן ומעמדן.⁴⁸ הקשר למשנה מעמיק יותר, משום שבסיום התיאור דורש רבן שמעון בן גמליאל את חתונת שלמה המלך כמתן תורה: 'וכן הוא אומר: "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה, בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לכו" (שיר השירים ג, יא). ביום חתונתו – זו מתן תורה [...] (משנה תענית ד, ח). והרי כל הצדקת נישואי ר' עקיבא ואשתו היא לימוד תורה.

⁴⁸ משנה תענית ד, ח; וזו לשון המשנה, שם: 'אמר רבן שמעון בן גמליאל, לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו [...] ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות? בחור, שר עיניך וראה, מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה [...].'

האישה דוחה את הצעת הנשים ואומרת את הפסוק: 'יודע צדיק נפש בהמתו' (משלי יב, י). היא מאמינה שכשם שידעה היא מלכתחילה שר' עקיבא הוא מעולה וצנוע אף שהיה רק רועה מרועי צאן אביה, כאשר 'ראתה' אותו והבדילה אותו מקהל הרועים האחרים, כך - למרות לבוש העוני - הוא 'ראה' אותה ויבדיל אותה מקהל הנשים הנדחפות אליו; כי כמוה, גם הוא יודע את הנפש, ואין לה לחשוש מפני דחייה או ניכור. אמירתה 'יודע צדיק נפש בהמתו' הרי היא אמירה דו־צדדית, ואין לדעת מי מן השניים הוא הצדיק ומי הבהמה. מלכתחילה היא, בצדיקותה, ידעה את נפשו, ולבסוף ידע הוא את נפשה.

הקטע המתאר את פגישתם של ר' עקיבא ואשתו מביא לשיאו את המתח שמלווה את הסיפור בין החשש מנטישה ומהתנכרות של הבעל ובין האמון השלם בו: 'כאשר הגיעה אליו נפלה על פניה ונשקה את רגליו. דחפו אותה תלמידיו'. התנהגותם של התלמידים, שאינם מכירים את אשת רבם הענייה ודוחפים אותה מלפניו, מטה לרגע את הכף לצד החרדה שמא גם ר' עקיבא לא יכיר אותה, או לא יכיר בה. מתח רגשי זה מתהפך באחת, כאשר ר' עקיבא אומר בפני תלמידיו: 'עזבוה, שלי ושלכם - שלה הוא'.

באופן מוזר, קטע זה דומה מבחינה לשונית, מבנית ונרטיבית לקטע טעון החרדה של התגלות האל ומלאכיו לר' עקיבא בסיפור עלייתם לשמים של ה'ארבעה שנכנסו לפרדס': '[...] ואף ר' עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו. אמר להם הקדוש ברוך הוא: הניחו לזקן זה, שראוי להשתמש בכבודי' (בבלי חגיגה טו ע"ב).

אפשר לסכם את הדמיון בין שני הקטעים בנקודות שלהלן:

1. האוהב הנחות מתקרב אל אוהבו הנעלה לאחר שהפריד ביניהם מרחק: מרחק הזמן מפריד בין ר' עקיבא, לומד התורה, ובין אשתו הנידחת; המרחק האונטולוגי בין שמים וארץ מפריד בין האל ובין ר' עקיבא.
2. בני הפמליא - התלמידים, המלאכים - דוחפים את האוהב העלוב והזר בקהלם.
3. האוהב הנעלה מצווה עליהם להניח לאוהבו, ומצהיר על מעלתו ועל קרבתו אליו, המתבטאת בקניין הרוחני המשותף להם: ר' עקיבא מבהיר שתורתו ותורת תלמידיו היא של האישה; האל מתיר לר' עקיבא להשתמש בכבודו.

אנלוגיה זו בין הסיטואציות המתוארות בוודאי אינה מקרית, אף כי ייתכן שהיא תוצאה של עריכה מאוחרת של הסיפורים. ביסודו של הדמיון נמצאת ידיעת הקדושה הנסתרת: האישה יודעת את התורה והחסד הגנוזים בנפש עלה בטרם התגלו ברבים; ר' עקיבא יודע מן התורה את הכבוד הנסתר של האל עוד לפני התגלותו לפניו.⁴⁹

סיום הסיפור על פי פרשנותו כסיפור דידקטי מחסל את המתח בין הדמות המסמלת את המבנה החברתי המבוסס על סמכות האב ואת המערכת הנורמטיבית של מבנה זה, ובין מי שפרצו אותו, כדי שיתקיים בהם לימוד התורה: 'שמע אביה שבא אדם חשוב לעיר. אמר: אלך אליו, אפשר שיפר את נדרי. בא אליו. אמר לו: אפילו פרק אחד, אפילו הלכה אחת. אמר לו: אני הוא. נפל על פניו ונשקו על רגליו ונתן לו חצי ממונו.'

מסכת כתובות, שבה מורחב קטע הסיום לעומת גרסת נדרים, מצהירה בכך לכלל ישראל כי אין קונפליקט מהותי בין עילית לומדי התורה ובין העילית החברתית, וכי אלה גם אלה מהווים את הנהגתו של עם ישראל. שלא כנביא, למשל, שראה עצמו תמיד כמחוץ לגדר ולא הצטרף אל שום קבוצה ומעמד, הרי כאן, דווקא הנישואים של ר' עקיבא לבת כלבא שבוע, שהיו מלכתחילה הסיבה לנתק, הם בשלב הסופי הגורם להידוקו של הקשר בין בני תורה לבני מעלה.⁵⁰

בגרסת כתובות סיומו של הסיפור הוא לא רק שיאו החיובי, אלא יש בו גם מעין פואנטה, נקודת מהפך, המחייבת לראות באור אחר את מסכת האירועים ולשפוט אותם מחדש – שהנה התברר שלא עוניו של ר' עקיבא הוא שגרם לבן כלבא שבוע לדחות את בתו ולהדירה מנכסיו, אלא בורותו המוחלטת. הפואנטה שבסיום מבוססת על כך שבפתיחה העלים המספר מן הקורא ומן הדמויות את המידע בדבר המניעים של כלבא שבוע להדיר את בתו מנכסיו, וביסס את הסיפור על ההנחה שהכול יסברו שהאב עשה כן בשל נחיתותו הכלכלית והמעמדית של החתן. בסופו של דבר התברר שההנחה מופרכת. הפרכתה עשויה לעורר שמץ של אכזבה בלב קוראים פשוטים, שהסיפור סיפק להם הצדקה לעוינות הסמויה של עניים כלפי עשירים. ואמנם, הרוויזיה שנוצרת ביחס

⁴⁹ על כך ראו: מ' רוזנברג, דרכי ידיעת האל במשנתו של ר' עקיבא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע 2005, עמ' 245-249.

⁵⁰ לעניין זה עיינו במחקרים האלה: מ' בר, 'תלמוד תורה עם דרך ארץ', בר-אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 134-162; א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 569-584; י"ל לוין, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים 1958, עמ' 75-79.

לדמותו של כלבא שבוע אינה רק תכסיס ספרותי שמטרתו לעורר הפתעה והשתאות; הטעות מערערת בקורא את ביטחונו בדבר יכולתו להעריך את הגיבורים ואת פעולותיהם, וגורמת לו להשתכנע מלקחו: אין גדולי ישראל בבחינת עוינים לתלמידי חכמים עניים, אלא לעם הארץ בלבד. הבחירה של המספר בכלבא שבוע כמי שכוונותיו לא הובנו לא על ידי בתו ולא על ידי הקורא אינה מקרית, משום שהיה להם לזכור את שבחו, שהיה איש חסד לכל אדם מישראל: 'למה נקרא שמו כלבא שבוע? שכל הנכנס לביתו רעב ככלב היה יוצא מביתו שבע' (אבות דרבי נתן נוסח א, פרק ו [עמ' 32]). ועוד סופר עליו שבעת המצור על ירושלים התנדב לספק מזון ממחסניו לכל אנשי העיר, אלא שהקנאים העלו הכול באש (שם).

כאשר ר' עקיבא שב בשנייה לביתו, בשיא שלמותו הפנימית, הוא מתחיל לפקפק במסקנה שמניעי חותנו בהדרת בתו מן הנכסים היו עוניו או נחיתותו החברתית – מניעים שאולי גם הוא עצמו ייחס לחותנו בתחילה. פקפוק זה הוא תוצאת התהליך שעבר בהכרת עצמו וממילא בהכרת אחרים. אפשר לראות בכך הוכחה שר' עקיבא הגיע למעלתה של אשתו ואף מעבר לה, וכשם שידעה היא לראות את נפשו של בעלה מתוך נפשה התאומה, כן יודע הוא להבחין באהבת התורה של חותנו מתוך אהבתו שלו.

כלבא שבוע ניצב לפני ר' עקיבא ואינו מכיר אותו, אלא מבקש התרת נדר מ'גדול בישראל'. ר' עקיבא שואל את חותנו אם נדר את נדרו משום שרצה שיהיה חתנו אדם גדול, והתשובה המפתיעה היא: 'אפילו פרק אחד, אפילו הלכה אחת'. אז אומר לו ר' עקיבא: 'אני הוא'.⁵¹

כלבא שבוע מייצג קבוצה או מגמה בעילית החברתית והכלכלית התומכת במנהיגות ההלכתית, ואולי לא היה אפשר לאחרונה להתקיים בלעדי הראשונה. לא מקרה הוא שדווקא בתו של כלבא שבוע היא שמוכנה להקריב את נעוריה כדי לאפשר לאיש הראוי לימוד תורה. קרבן זה לא ניתן מתוך סערת יצרים

⁵¹ לסיטואציה זו יש שתי אלוזיות מקראיות, שמהן היא שואבת עצמה ודרמטיות. האחת היא המעמד שבו יוסף מגלה את זהותו לאחיו, ומתברר לאחים כי איש המעלה הוא דווקא אחיהם, שאותו הדיחו מלפניהם. האחרת היא משפט כבשת הרש, סיפור שהוא תאומו המנוגד, השלילי, של סיפור ר' עקיבא. שם לקח העשיר את כבשת העני וכאן לקח העני את כבשת העשיר; שם מתגלה זהות החוטא האמיתי בדברי נתן הנביא לדוד 'אתה האיש', וכאן מתגלה זהות הצדיק האמיתי במילים 'אני הוא'.

ארוטית, שסיפוקה הוא תמורה לכל האבדנים; אדרבא, גם על צד זה של חייה מוותרת האישה לשם המטרה המקודשת.

אי־הסכמתו של האב לנישואי בתו לחתן שהוא עם הארץ עשויה להיות מקובלת ומובנת בסיפור, הבא לחזק את תלמוד התורה, ולא עוד אלא שהיא מתיישבת עם הבוז והעוינות שגילו תלמידי חכמים כלפי מי שאינם לומדי תורה; למעשה, הם שנתנו את הלגיטימציה למניעת נישואים בין משפחות תלמידי חכמים למי שכונו בפייהם 'עם הארץ'.

קבוצת אמירות בגנות עם הארץ מופיעה במסכת פסחים, ובין השאר נאמר בה, בשם ר' עקיבא:

כשהייתי עם הארץ הייתי אומר: מי ייתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור [...] ר' מאיר אומר: כל המשיא את בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובא עליה ואין לו בושת פנים (בבלי פסחים מט ע"ב).⁵²

סיכומו של דבר הוא כי הנתק בין הצדדים יסודו באי־הבנה שהייתה ביניהם מלכתחילה, כי לא החתן ידע את נפש חותנו ולא החותן את נפש חתנו, ולולא היו הדברים מתגלגלים מהר כל כך ובאופן בלתי הפיך כל כך, כפי שגרמו הנישואים מצד אחד והנדר מצד אחר, היו פני הסיפור שונים בוודאי. מעבר לכך, סיפור הנישואים, אשר הדגיש את סבלותיה של האישה מן הרשעים המתעמרים בה, למעשה מצטרף אליהם בנזיפתו העקיפה כלפיה: היה עליה לסמוך על אהבתו של אביה ועל ערכיו, ולפנות אליו טרם שנישאה ללא הידברות עמו וללא הסכמתו. הנה בסוף הסיפור מתגלה האב ברחמיו, שכן הוא פונה ומבקש מאותו צדיק שבא לעיר להתיר אותו מנדרו אף על פי שככל הידוע לו באותו זמן נותרו הסיבות לנדר בעיניו והחתן נותר בור כשהיה. לבת מתברר בשלב מאוחר כי גם אביה, כמוה, הוא איש חסד, וכי גם לו יקר לימוד התורה, וכל שאירע לה הוא כמעט מעין עונש על שמרדה בו והתקדשה לבעלה ללא כל הידברות עמו. אילו ידעה את נפש אביה כשם שידעה את נפש בעלה ייתכן שלא הייתה ממהרת להניח שידחה את החתן בלא תנאי.

על כל פנים, המסקנה האחרונה היא שהמנהיגות הרוחנית, המייצגת והקובעת את המערכת הערכית, והמנהיגות החברתית, המייצגת והקובעת את הסדר

⁵² על היחס בין תלמידי חכמים לעמי הארץ, ראו: אורבך (לעיל, הערה 50), עמ' 569–584; וכן: לוי (לעיל, הערה 50), עמ' 75–79.

החברתי-כלכלי, ראוי להן שיפעלו זו עם זו בהשלמה ובאחדות. באופן פרדוקסלי, דווקא סיפור של מרידה הופך בסופו של דבר לסיפור המשמר והמחזק את הסדר הקיים, העומד על תורה וגדולה, והוא יסוד מוסד של התפתחות והמשכיות של החברה. בנקודה אחרונה זו יש שיתוף והרמוניה של דעות בין שתי הרמות של הסיפור, ה'נמוכה' וה'גבוהה', ובכולן הגורם המחבר בין שני המסדים הגבריים הוא האישה. בתפקידה זה היא הקרבן של שניהם, עד הסוף הטוב.

אחרית דבר: ידיעת האישה וידיעת הגבר

תנועת העלילה של הסיפור כולו, בגרסת נדרים ובעיקר בגרסת כתובות, מתרחשת בין מה שיודעת האישה ובין מה שנודע לגבר. בכל הנוגע לבעלה, האישה ניחנה ביכולת לדעת את מה שאיש מלבדה אינו יודע – לא ר' עקיבא עצמו, לא האב, לא הזקן הרשע, לא השכנות ולא תלמידי ר' עקיבא. המתח בין האישה ובין כל האחרים פרט לבעלה נובע מכך שידיעתה זו אינה תלויה בחושים, בהיגיון, במודעות חברתית ובשאר כלים של פענוח המציאות. היא מסוגלת להגיע לממדי תודעה בלתי מושגים, ומשמשת לבעלה מעין נביאה ה'רואה' את מסתרי עתידו ונפשו. האישה היא נביאה ללא התגלות, ונבואתה תקפה רק לגבי אדם אחד. מקור ידיעתה זו הוא מידותיה שלה, שאותן היא רואה גם בר' עקיבא, שהוא תאומה. התארים 'מעולה וצנוע', שבהם היא מכתירה אותו, הם הצלם הארצי של תוארי האל, שהוא נסתר מכול ומעולה מכול, ומתגלה לאדם ובאדם באהבה ובתורה. מן ההידמות הזאת לאל שואבת האישה את כוח 'ראייתה', והאיש – את כוח לימודו המופלג.

ההשגחה האלוהית פועלת בדרכים נסתרות בסיפור זה, וכמו בכמה טרגדיות יווניות, היא משתמשת בתכונות בני האדם עצמם כדי לממש את גזרת גורלם. אלא שבניגוד לגיבורים הטרגיים, אין גיבורינו מובלים בידי עצמם אל מותם, אלא להגשמת גורלם.

העיקרון העלילתי והרעיוני של הסיפור הוא שהאישה יודעת, מלכתחילה ומתוך עצמה, את מה שבעלה יודע רק בדיעבד ואחרי לימוד ממושך. ואמנם דמותו של ר' עקיבא הולכת ומתפתחת לאורך הסיפור ואילו בדמותה של האישה רק מתעצם כל מה שהיה בה מלכתחילה. הפסוק 'ואהבת לרעך כמוך', שעליו אמר ר' עקיבא 'זה כלל גדול בתורה' (ספרא, קדושים מה), פועל בדרך ייחודית בסיפור נישואיו לאשתו. ר' עקיבא הגיע לקביעת הכלל רק אחרי שלמד את כל התורה כולה, אבל את הכלל הזה עצמו קיימה האישה במלואו מלכתחילה,

ונתנה בו משמעות נעלה: האהבה שאהבה 'כמוה' את האיש שהתקדשה לו מאחדת אותם באהבת התורה, שאינה אלא אהבת האל.⁵³

במשנתו של ר' עקיבא קידוש השם בייסורים הוא מעלת האהבה העליונה, והוא בא לידי ביטוי הרואי בסיפור מותו בעינויים, שרק אז ידע מה פשר 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל נפשך' (ירושלמי ברכות ט, ה). בסיפור הנישואים, ככל שהאישה מתייסרת במקום מושבה, שבו נדחקה אל שולי השוליים, כן עולה ר' עקיבא בתורה בבית מדרשו הרחוק. כביכול, ייסוריה שלה הם המפיקים מתוכו את התורה, המסתמלת ב'לידת' התלמידים, שהם סימן וסמל לפוריותו הרוחנית. משנסתיימו ייסורי האישה מסתיים תפקידה בלימוד התורה, ואין היא נזכרת עוד כממשיכה בתפקידה זה.

⁵³ לפרשנות שלפיה 'ואהבת לרעך כמוך' במשנת ר' עקיבא משמעו אהבת האל והשתקפותו הארצית בצלמו שבאדם, ראו: מ' רונברג (לעיל, הערה 49), עמ' 150-154.