

**סיפור רבי יוחנן וריש לקיש**  
**לאור שיבוצו במחזור סיפורי רבי אלעזר בן רבי שמעון**  
(בבלי בבא מציעא פג ע"א – פד ע"א)

עידו חברוני\*

**מבוא**

הסיפור הטרגי על אודות מפגשם של רבי יוחנן וריש לקיש זכה לפרשנויות רבות, אך רובן לא דן בו במסגרת ההקשר שבו הוא משובץ: מחזור הסיפורים על אודות רבי אלעזר בן רבי שמעון.<sup>1</sup> מחזור סיפורי רבי אלעזר מציג עלילה בעלת מבנה כרונולוגי-נסיבתי: הוא פותח במינויו של רבי אלעזר ללוכד גנבים בשירות הרומאים, מציג עימותים בינו לבין אנשים שונים המבקרים את דרכיו הלא-מקובלות ומתאר שתי התנסויות שהוא מקבל על עצמו כדי להוכיח את צדקתו: ניתוח שבו מוצאים מגופו סלי שומן וקבלת ייסורים. המחזור נחתם במוותו, המספק ראיה נוספת לצדקתו: גופתו מונחת בעליית ביתו במשך שנים ארוכות ואינה מראה סימני ריקבון, שופטת את בני העיר ומגנה עליהם מחיות רעות. הרציפות של מחזור הסיפורים הזה מופרעת באופן מפתיע:

\* התוכנית ללימודים הומניסטיים והתוכנית הבינתחומית בפילוסופיה ובהגות יהודית, המרכז האקדמי שלם.

1 לפרשנויות העוסקות בסיפור, או בחלק ממנו, ראו: יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981), עמ' 73–77; רות קלדרון, **השוק הבית. הלב**. (ירושלים 2001), עמ' 27–40; יהודה ליבס, "ארוס ואנט-ארוס על הירדן", בתוך: שחר ארוי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), **החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית** (תל אביב: משכל, 2004), עמ' 157–162; Ido Hevroni, "A Tale of Two Sinners", *Azure* 33 (2008), pp. 93–112; Admiel Kosman, "R. Johanan and Resh Lakish: the Image of God in the Study Hall, 'Masculinity' versus 'Femininity'," *European Judaism* 43.1 (2010), pp. 128–145; חיים וייס, "ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירנו: יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לש"י עגנון", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כה:ב (2013), עמ' 517–530; Daniel Boyarin, "Friends without Benefits, or, Academic Love," in: Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz, James Robson (eds.), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World* (London and New York: Routledge, 2015), pp. 517–535; Michal Bar-Asher Siegal, "Ethics and Identity Formation: Resh Lakish and the Monastic Repentant Robber," in: K. Berthelot, R. Naiweld, D. Stökl Ben Ezra (eds.), *L'identité à travers l'éthique: Nouvelles Perspectives sur la Formation des Identités Collectives dans le Monde Greco-Romain* (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 53–72; דניאל בויארין, **בסיפור בהקשרו**, ראו: Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 212–219; יריב בן אהרון, **אגדת פומבדיתא** (דליה: מדרשת אורנים, 2000); בוריס אוסטרר, "רבי יוחנן וריש לקיש בסיפור גנוסטי", **איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות** יד (2005), עמ' 211–193; Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture: Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2013), pp. 158–167.

בין תיאור הניתוח המשונה לבין סיפור קבלת הייסורים משובץ קובץ סיפורים העוסקים ביופיו של רבי יוחנן, שהאחרון והמורכב בהם מתאר את מפגשו עם ריש לקיש. המאמר הנוכחי מציע קריאה בסיפור מפגש רבי יוחנן וריש לקיש בתוך מארג ההקשרים שבתוכו הוא נתון: ההקשר המקומי (מחזור סיפורי רבי אלעזר); התשתיות הקדומות: המקרא (הפסוקים שמצטטים הגיבורים) וספרות חז"ל הקודמת לבבלי; ההקשר הפילולוגי והריאלי של המחלוקת על אודות טומאת כלי מתכות; וכן ניתוח מכלול ההיבטים הספרותיים (מבנה, מילים מנחות, מוטיבים וציינים אינטרטקסטואליים).<sup>2</sup>

### מרבי אלעזר לרבי יוחנן

מעשה הקריאה הוא פעולה בזמן. טקסט אינו מתפענח כמכלול, שכל חלקיו נתונים בו-זמנית (כמו תמונה, למשל), אלא באופן דינמי, כתהליך הדרגתי של בניית משמעות.<sup>3</sup> כדי להציע פרשנות לסיפור רבי יוחנן וריש לקיש יש להתחיל, אם כן, מתחילת מחזור סיפורי רבי אלעזר.

סיפורי רבי אלעזר נפתחים בשאלה שהוא מציג ללכוד גנבים מטעם המלכות (פהרגבנא):

(C)<sup>4</sup> אמ' ליה היכי יכלת להו? לאו בחיותא מתילי [=איך אתה מזהה אותם? האם הם לא משולים לחיות?], דכ' "בו תרמש כל חיתו יער." דילמא שקלת צדיקי ושבתק רשיעי?! [=אולי אתה לוכד צדיקים ומניח את הרשעים?]<sup>5</sup>

תהייתו של החכם מבוססת על דרשה שהופיעה ביחידה הקודמת:

(B) דרש רב זירא ואמרי לה תני רב יוסף: מאי דכתיב "תשת חשך ויהי לילה? בו תרמש כל חיתו יער." (תהלים קד:כ)?  
 "תשת חשך ויהי לילה" זה העולם הזה שדומה ללילה  
 "בו תרמש כל חיתו יער" אלו רשעים שבו שדומין לחיה שביער

2 הגישה שלי מבוססת בעיקר על הגישה המשולבת שמציע ג'פרי רובינשטיין בספריו. ראו: Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999); *The culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003); *Stories of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010).

3 ראו: מנחם פרי, "הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו", *הספרות* 28 (אפריל 1979), עמ' 6–46; רוברט אורי אלטר, *הנאות הקריאה בעידן האידיאולוגי* (לוד: זמורה ביתן ואוניברסיטת חיפה, 2001), עמ' 149–178; ליישום גישת קריאה זו על סיפור תלמודי, ראו: "Yalta – The Third Rib: Redaction and Meaning in Bavli" Ido Hevroni, *Berakhot*, Chapter 7, *HUCA* 91 (2020), pp. 1–52.

4 סימון היחידות הוא על פי סדר הופעתן מתחילת הסוגייה. יחידות (F)-(A) נידונות בהרחבה במאמרי: Ido Hevroni, "R. El'azar son of R. Šim'on the Thief Catcher (*bB. Metz.* 83a-84a)," *JJS* (forthcoming).

5 נוסח כת"י המבורג 165. בסוגריים מעוקלים הוספות מכת"י מינכן 95. תרגום שלי.

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

החכם מניח שהעולם הזה מסתיר, כמו הלילה, את המהות האמיתית של הדברים, ותוהה כיצד ניתן לזהות בוודאות את הרשעים. הלוכד לא יודע להשיב לשאלה זו, ורבי אלעזר מציע לו פתרון המוביל למינויו שלו כפהרגבנא. מינוי זה גורר ביקורת:

(D1) פגע ביה [=פגש אותן] 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

בסיפור הבא רבי אלעזר מזהה כובס חצוף כרשע ושולח אותו למוות (D2). בתחילה הוא סבור ששגה בזיהוי, אך לבסוף מתברר שצדק. למרות זאת, הוא בוחר לעמוד למבחן משונה, המסתיים בעדות חד משמעית לצדקתו:

(E) אשקויה סמא דשונאתא [=השקו את (רבי אלעזר) בסם שינה]  
ועילוה לביתא דשישא [=והכניסו אותו לבית של שיש]  
וקרעוה ליה לכריסיה [=ופתחו את בטנו]  
והו מפקי מיניה דיקולי דתרבא [=והוציאו ממנה סלים מלאים שומן]  
ומותבי בשמשא דתמוז ואב ולא מסרח [=והניחו אותם בשמש של תמוז ואב ולא הרקיבו]  
כל תרבא נמי לא מסרח? [=והרי] אף שומן לא מרקיב?  
כל תרבא דאית ביה שוריקי סומקי מסרח, והאי אע'ג דאית ביה שוריאקי סומקי לא מסרח [=כל שומן שיש בו עורקים אדומים נרקב, וזה, אף על גב שהיו בו עורקים אדומים, לא נרקב]  
קרי אנפשיה [=קרא (רבי אלעזר) על עצמו]: "אף בְּשָׂרֵי יִשְׁכֵּן לְבַטָּח." (תהלים טז:ט)

היחידה הבאה אינה חלק מעלילות רבי אלעזר, אך היא קשורה אליהן באופן ברור. היא מתארת את פגישתו של רבי ישמעאל בר יוסי עם אליהו לאחר שקיבל מינוי דומה. אליהו ביקר את מעשיו של רבי ישמעאל בלשון דומה לזו שנקט רבי יהושע. פגישתם של רבי אלעזר ושל רבי ישמעאל עם מבקריהם מתוארת בכל המקרים באמצעות הפועל פג'ע. לעומת זאת, כאשר שניהם נפגשים יחד, הם לא נפגעים:

(G1) כי הוּו מיקלעי ר' ישמעאל בר' יוסי ור' אלעזר בר' שמעון לגבי הדדי, הוה עילא בקרא דתורא בין חד לחד ולא הוה פגעא בהו.<sup>6</sup>  
[=היה נכנס עדר של שוורים ביניהם ולא היה פוגע בהם]

מה בדיוק קורה במפגש בין הרבנים לשוורים? ההסבר המקובל הוא שהם היו שמנים כל כך עד כדי כך שהמפגש בין כריסיהם יצר מעין שער שתחתיו עבר עדר שוורים ולא נגע בהם.<sup>7</sup> ההסבר הזה אמנם לא ודאי, אך לצורך המאמר הנוכחי די בו. ברור

6 בחלק מכתה"י האחרים "נגעא".

7 להסבר חלופי ולדיון פרטני ביחידה הזו ובזו שלאחריה, ראו: Zvi Septimus, "Revisiting the Fat Rabbis", in: Charlotte E. Fonrobert, Ishay Rosen-Zvi, Aharon Shemesh, Moulie

שכל המפגשים הקודמים הציפו את נושא קשרי אב-בן וכך גם הנוכחי. רבי יהושע קבע שרבי אלעזר הוא "חומץ בן יין", הכובס התגלה כמי שפשע עם בנו, ואלהו הציג לרבי ישמעאל לנהוג כאביו. המפגש עם השוורים מזמין פגיעה נוספת הקשורה לאותו נושא:

(G2) אמרה להו ההיא מטרונית: בניכם אינן שלכם  
אמרי לה: שלהן גדולה משלנו  
אי הכי כל שכן  
איכא דאמרי הכי אמרו לה: "פי כַּאִישׁ גְבוּרְתוֹ" (שופטים ה:כא)  
ואיכא דאמרי הכי אמרו לה: אהבה דוחקת את הבשר

מראה הרבנים והשוורים מביא את האישה הנוכרייה לתקוף אותם בטענה ש"בניכם אינם שלכם". כל אחת משלוש התשובות המוצעות כדחייה לטענתה זוכה לפיתוח בהמשך הקובץ: התשובה הראשונה (הדחוייה) והשלישית זוכות להדהוד בחלקו השני של מחזור סיפורי רבי אלעזר ואינן מענייניו של המאמר הנוכחי; התשובה השנייה זוכה לפיתוח ביחידה הבאה, שמשמשת כחוליית המעבר בין סיום חלקו הראשון של מחזור סיפורי רבי אלעזר לפתיחת קובץ סיפורי רבי יוחנן. ביחידה הזו עולה רבי יוחנן לראשונה על במת הסיפור, אך לא כמושא הדין, אלא דווקא כמי שמוסר עדות המחזקת את טענת החכמים בסיפור הקודם:

(H1) אר' יוחנן: אברי' דר' ישמעאל בר' יוסי כחמת בת תשעת קבין, איבריה דר' אלעזר בר' שמעון כחמת בת שבעת קבין

עדותו של רבי יוחנן מעניקה פירוש קונקרטי לתשובה השנייה של החכמים למטרונה: גבורתו של האיש מתבטאת בגודל איברו. מיד לאחר מכן נמסרת ידיעה על גודל איברו של המוסר:

(H2) אמ' רב פפא: אבריה דר' יוחנן כחמ' בת שלש קבין  
ואמריה לה בת חמש קבין  
(H3) איבריה דרב פפא גופיה כדקורי הרפנאי

היחידה הבאה משלבת בין שתי היחידות הקודמות ומציבה את רבי יוחנן הן כמוסר הידיעה והן כמושא:

(I) אר' יוחנן: אנא אשתיירי משפירי דירושלם [=אני נותרתי מהיפים של ירושלים]

ההצהרה הזו גוררת שתי תגובות. הראשונה (I2) מעניקה תיקוף לטענתו בעזרת תיאור פואטי של יופיו, והשנייה (I3) מערערת על טענתו בעזרת מסורת שבה אינו נמנה ברשימת היפים:

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

(I2) והאי מאן דבעי למיחזי שופריה [=מי שמעוניין לחזות ביופיו] דר' יוחנן ליתי כסא דכספא מבי סיקולאי [=יביא כוס של כסף מבית המצחצח] וממלייה פרצידי דרומנא סומקא [=וימלאנה בגרעיני רימון אדום] וניהדר ליה כלילא דורדא חיוורא<sup>8</sup> לפומיה [=ויקיף את פיה בזר של ורדים לבנים]

ונותביה בי שמשא לטולא [=ויניח אותה בין שמש לצל] וההיא חזיתא שופריה [= וזהו מראה יופיו] דר' יוחנן

(I3) איני? והאמ' מר שופריה [=יופיו] דרב כהנא מעין שופריה דר' אבהו, שופרי' דר' אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, ושופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון ואילו ר' יוחנן לא קא חשיב ליה [=לא מונה אותו], ר' יוחנן הדרת פנים לא הוה ליה [=לא הייתה לו]

שתי היחידות האלו הן בעלות תבנית דומה ליחידות הקודמות שעסקו בגופם של החכמים האחרים. יחידה (I3) בוחנת את מקומו של רבי יוחנן בשרשרת היפים כמו יחידה (H) שבחנה את מקומו בשרשרת בעלי האיברים. יחידה (I2) מציגה את יופיו באופן המקביל בינו לבין תיאור חלקי הפנים של רבי אלעזר המוצבים בשמש כעדות לצדקתו (E): המיצג הראשון (תכולת בטנו של רבי אלעזר) מורכב מחומרים לבנים (תרבא) ואדומים (שוריקי סומקי) המכונסים בכלי קיבול (דיקולי). החומרים הללו הובאו מבית ייחודי (ביתא דשישא) והוצבו באור השמש (ומותבי בשמשא). המיצג השני (I2) מורכב מחומרים לבנים (כלילא דורדא חיוורא) ואדומים (פרצידי דרומנא סומקא) המכונסים בכלי קיבול (כסא דכספא). גם כאן הובא אחד החומרים מבית ייחודי (בי סיקולאי) והמיצג כולו מוצב באור השמש (ונותביה בי שמשא לטולא).<sup>9</sup> בשני המקרים התיאור ממוסגר משני צדדיו בעזרת מילת מפתח שמבירה את משמעותו. תיאורי רבי אלעזר

8 כך גם בכת"י אוקספורד. בכל שאר כתה"י: "סומקא".

9 ייתכן שתיאור יופיו של רבי יוחנן אינו פואטי בלבד והוא נושא גם משמעות סמלית. כלי כסף (בעיקר גביעים וקערות) שעליהם סמלי קרינת אור, רימונים ועלי כותרת, מצויים בתרבות האיראנית כביטוי לממד אלוהי של הזמות האנושית המוצגת בהם. ראו: Abolala Soudavar, *Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003), בעיקר התמונות בעמ' 160–167 והדיון עליהן. הקשר בין תיאור יופיו של רבי יוחנן לאיקונוגרפיה האיראנית נתמך גם בתיאורי האור הקורן ממנו, ראו: Reuven Kiperwasser, "Narrative Bricolage and Cultural Hybrids in Rabbinic Babylonia: On the Narratives of Seduction and the Topos of Light", in: Geoffrey Herman and Jeffrey L. Rubenstein, (eds.), *Aggadah of the Bavli and its Cultural World* (Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2018), pp. 23–45. אם זה מקור התיאור, הרי שהוא מעבה את ההיבט האלוהי של יופיו של רבי יוחנן, כמו מה שעושה יחידה (I3) לדמויות אחרות. מקור נוסף שיתכן שהשפיע על תיאורו של רבי יוחנן הוא הסמליות של שקלי הכסף מהמרד הגדול, שעליהם מופיעה המילה "ירושלים". בצד אחד של המטבעות מופיע גביע ששפתו מעוטרת במה שעשוי להיות עלי כותרת ובצד השני רימונים. אם זה אכן המקור, הרי שרבי יוחנן מתואר כאן בסמלים המזוהים עם שנותיה האחרונות של ירושלים. תיאור זה מעניק תוקף ויזואלי להיותו השריד האחרון ליפים של ירושלים. נאס *The Sense*, p. 165) סבורה שמדובר בסמלים שמחזקים את אפיונו של רבי יוחנן כנשי.

ממוסגרים בין 'מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם' ל'אף בשרי ישכון לבטח'. תיאורי רבי יוחנן ממוסגרים בין 'אנא אשתיירי משפירי דירושלם' / 'והאי מאן דבעי למיחזי שופריה דר' יוחנן' ל'וההיא חזיתא שופריה דר' יוחנן'. המיצג הראשון מבהיר באופן מטונימי את צדקתו של רבי אלעזר, ואילו השני ממחיש באופן מטפורי את יופיו של רבי יוחנן.

היחידה הבאה מציגה את הסיפור הראשון שרבי יוחנן עומד במרכזו:

(J) ר' יוחנן הוה אזיל ויטיב [=היה הולך ויושב] אשערי טבילה, אמ' כי סלקון ואתיאן [=כשעולות ובאות] בנות ישראל מטבילת מצוה מסתכלן בי, כי היכי דליהו להי בני שפירי כותי (ואגמרי אורית' כותי) [=יסתכלו בי, כדי שיהיו להן בנים יפים כמוני ולומדי תורה כמוני]

אמרי ליה רבנן: לא מסתפי מר מעינא בישא? [=אינך חושש מעין הרע?] אמ' להו: (אנ') מזרעא דיוסף אתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא [אני מזרעו של יוסף, שלא שולטת בו עין הרע], דכת' 'בן פרת יוסף בן פרת עלי עין' (בראשית מט:כב)

וא'ר אבהו: אל תיקרי עלי עין, אלא עלי עין ר' יוסי בר' חנינא אמ': מהכא, ו'ידגו לרב בקרב הארץ'. (בראשית מח:טז) - מה דגים שבים מים מכסים להן ואין העין שולטת בהן, אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהן.

ניתן לזהות כאן כמה מאפיינים הדומים למאפייניהם של סיפורי רבי אלעזר: החכם פועל באופן ייחודי שמביא לביקורת מעמיתיו; הוא דוחה את הביקורת והוא בטוח שהוא חסין מפגיעה. רבי אלעזר מכריז 'שישו בני מעי... מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם', ורבי יוחנן מבהיר שעין הרע אינה שולטת בו. שני הסיפורים עוסקים בראייה, אם כי באופן שונה למדי: רבי אלעזר מזהה גנבים על פי מראית העין, ורבי יוחנן מבקש להפרות נשים הרואות אותו.

סיפור פגישתם של רבי יוחנן וריש לקיש חותם את קובץ סיפורי רבי יוחנן ומחזק את קשריו למחזור סיפורי רבי אלעזר:

(K) יומא חד הוה קא סחי בירדנא [=יום אחד, (רבי יוחנן) רחץ בירדן] חזייה ריש לקיש, סבר איתתא הוא. כפתיה לירדנא אבתריה, דצייה לרומחא בירדנא ושוור לאידך גיסא דירדנא [=ראה אותו ריש לקיש וחשב שהוא אישה. קפץ לירדן אחריו, נעץ רומחו בירדן וקפץ לצד השני של הירדן] כי חזא ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש, אמ' ליה: האי חילך לאוריתא [=כוחך הזה לתורה]

אמ' ליה [ריש לקיש]: האי שופרך לנשי [=יופיך הזה לנשים] אמ' ליה [רבי יוחנן]: אי הדרת בך, יהיבנא לך אחתי דשפירא מנאי [=אם תחזור בך, אתן לך את אחותי היפה ממני] קביל עליה [=קיבל על עצמו (ריש לקיש לחזור בתשובה)] בעא למיהדר לאיתויי מאניה ולא אמציייה [=רצה (ריש לקיש) לחזור (לגדה השניה) להביא את בגדיו/כליו ולא הניחו (רבי יוחנן)]

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

אגמריה<sup>10</sup> ואתנייה ושווייה גברא רבה [=לימד אותו (רבי יוחנן) ושנה לו והפך אותו לאדם גדול]  
יומא חד הוה קא מפלגי בי מדרשא [=יום אחד חלקו בבית המדרש]: הסייף והסכין והפיגיון {והרומח} ומגל יד ומגל קציר, מאימתי מקבלין טומאה?  
[משעת גמר מלאכתן  
ומאימתי נגמרה מלאכתן?<sup>11</sup>  
ר' יוחנן אמ': משיצרפן בכבשן  
וריש לקיש אמ': משיצחצחן במים  
אמ' ליה ר' יוחנן: לסטאה בלסטיותיה ידע  
אמ' ליה [ריש לקיש]: מאי אהנית ליי? התם ר' קרו לי והכא ר' קרו לי [=מה הועלת ליי? שם קראו לי רבי וכאן קוראים לי רבי]  
[אמ' ליה לא אהניי לך ולא מידי]<sup>12</sup>  
חלש דעתיה דר' יוחנן  
חלש [=חלה] ריש לקיש  
אתיא אחתיה וקא בכיא קמיה [=באה אחותו (של רבי יוחנן ורעייתו של ריש לקיש) ובכתה לפני (רבי יוחנן)]  
אמרה ליה: חזי לדידי [=דאג לי]  
לא אשגח בה [=לא התייחס אליה]  
חזי להני יתמי [=דאג ליתומים]  
אמ' לה: "עֲזֹבָה יְתִמִּים אֲנִי אֲחִיה." (ירמיהו מט:יא)  
בשביל אלמנותי  
אמ' לה: "וְאֶלְמָנֹתַי עָלַי תִּבְטְחוּ" (שם, שם)  
נח נפשיה [=מת] דריש לקיש  
הוה קא מצטער ר' יוחנן בתריה טובא [=אחריו הרבה]  
אמרי רבנן: מאי נעביד דמיתבא דעתיה? [=אמרו החכמים: מה נעשה שתתיישב עליו דעתו?]  
נתיוה [=נביא] לר' אלעזר בן פדת דמחדדן שמעתתיה ונותבוה קמיה  
[=ששמועותיו מחודדות ונושיב אותו לפני (רבי יוחנן)]  
אתיוה לר' אלעזר בן פדת ואותבוה קמיה. כל מלתא דהוה קאמ' הוה אמ' ליה  
[ר' אלעזר]: תניא דמסייעא לך [=כל דבר שהיה אומר (רבי יוחנן) היה מביא לו (רבי אלעזר) מסורת תנאית שתומכת בו]  
אמ': וכי להדין צריכנא? בר לקישא, כל מלתא דהוה קאמינא, הוה מקשי לי  
עשרין וארבעה קושיאתא, ופריקנא ליה ארבעה ועשרין פירוקי, עד דרווחא  
שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייעא לך? אטו אנא לא ידענא דשפיר קאמינא?  
[=אמר (רבי יוחנן) וכי לזה אני צריך? בר לקיש, כל דבר שהייתי אומר, היה  
מקשה לי עשרים וארבע קושיות, והייתי משיב לו עשרים וארבעה תירוצים,  
עד שרווחה השמועה. ואתה מביא מסורת תנאית שסייעת ליי? וכי איני יודע  
שיפה אמרתי?!]

10 בכל כתה"י האחרים ובדפוסים: "אקרייה".

11 נוסף בין השיטין.

12 נוסף בין השיטין. כת"י מינכן: "אל" אהניי לך דקריביתך תח' כנפי השכיני".

הוה קא אזיל (וקרע במאני' וקבכי) וקארי אבבי: בר לקישא היכא את? בר לקישא היכא את? עד דשני דעתיה [=היה (רבי יוחנן) הולך וקורע את בגדיו ובוכה וקורא בשערים: בן לקיש היכן אתה? בן לקיש היכן אתה? עד שיצא מדעתו]

בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה. [=ביקשו החכמים רחמים עליו ומת]

קובץ סיפורי רבי יוחנן נפתח בהצהרה שרבי יוחנן הוא השריד האחרון של "היפים של ירושלים" (I), והוא נחתם במותו של השריד הזה בשל אותו יופי ייחודי (K). בתחילת הקובץ רבי יוחנן הלך וישב על שערי טבילה (הפתוחים מן הסתם) בהמתנה פסיבית מתוך כוונה להיות שותף בהבאת חיים לעולם (J), ובסיומו הוא הולך לשערים (הסגורים בפניו) בחיפוש אקטיבי שמסתיים במותו (K).

עיצובו הספרותי של הסיפור מחזק גם את קשריו למחזור סיפורי רבי אלעזר. רבי אלעזר משתף את לוכד הגנבים בידע העדיף שלו בעזרת הביטוי "תא אגמרך", ורבי יוחנן מתואר כמי שמשתף את ריש לקיש בידע העדיף שלו באמצעות הפעלים "אגמריה ואתניה". שני החכמים עומדים לניסיון באירועים שתיאורם נפתח בביטוי "יומא חד" (רבי אלעזר: "יומא חד פגע ביה ההוא כובס"; רבי יוחנן: "יומא חד הוה קא סחי בירדנא"). בשני המקרים מוביל האירוע לטלטלה בדעתו של החכם (רבי אלעזר: "לבתר דנח דעתיה", "ואפלו הכי לא יתבא דעתיה"; רבי יוחנן: "חלש דעתיה", "דשני דעתיה") ויש ניסיון לא מספק להניח את דעתו של החכם (רבי אלעזר: "אמ' לו: ר', אל ירע לך"; רבי יוחנן: "מאי נעביד דמיתבא דעתיה?"). כמו כן בשני המקרים יש מי שבוכה על חוסר היכולת להציל את מי שנגזרה עליו מיתה (רבי אלעזר עצמו ואחותו של רבי יוחנן).

שני החכמים מצהירים על הוודאות בדרכיהם בעזרת ציטוט פסוקים שבהם מופיעה המילה "בטח". ההקשרים שמהם נלקחו שני הפסוקים כוללים מילים זהות נוספות שמחזקות את הקשרים ביניהם:

רבי יוחנן

רבי אלעזר

(פי איד עשו הבאתי עליו עת פקדתי. אם-בצרים באו לך לא ישארו עוללות אם-גנבים בלילה השחיתו דים. פי-אני חשפתי את-עשו גליתי את-מסתרו ונחבה לא יוכל שדד זרעו ואחיו ושכניו ואיננו). עזבה יתמיה אני אחיה ואלמנותיה עלי תבטחו.

(אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. שויתי ה' לנגדי תמיד פי מימיני בל אמוט. לכן שמח לבי ויגל כבודי) אף בשרי ישכן לבטח. (פי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת. תודיעני ארח חיים שבע שמחות את-פניך נעמות בימינך נצח).

(ירמיהו מט:ח-יא)

(תהלים טז:ז-י)

מחזור סיפורי רבי אלעזר פותח בשאלה כיצד ניתן לחשוף את הרשעים המשולים ל"חיות" בעולם הזה המשול ל"לילה" (B, C). לאחר שחוו כמה התנסויות, רבי אלעזר



## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

ורבי יוחנן קוראים על עצמם פסוקים המתארים "גילוי"<sup>13</sup> המתרחש ב"לילה", ושמציע "ביטחון" ו"חיים". רבי אלעזר הצדיק את מעשיו כלוכד גנבים בעזרת משל הכרם, וכך גם הפסוקים שמצטט רבי יוחנן ממשילים את הרשעים (=עשו) לגנבים בכרם. בשני המקרים החכמים משנים את עמדתם בהמשך העלילה.

### מקורות חז"ל קודמים וההקשר הריאלי<sup>14</sup>

מחזור סיפורי רבי אלעזר מבוסס על קובץ קדום יותר המופיע בפסיקתא דרב כהנא, ודרכי עיבודו בבבלי מעידות על פעולת עריכה מודעת.<sup>15</sup> סיפור רבי יוחנן וריש לקיש אומנם אינו מופיע בפדר"כ, אך נראה שעיצובו הושפע ממנו.<sup>16</sup> השוואת הגרסה הבבליית לגרסה הארצישראלית מראה שעורכי הבבלי בחרו שלא להביא את סיפור חזרתו של רבי אלעזר בתשובה בעזרתו של אליהו הנביא. בגרסה הנוכחית אליהו "הועבר" לסיפור על אודות רבי ישמעאל (שאינו מצוי בפדר"כ), ותבנית המפגש שלו עם רבי אלעזר "הועברה" באופן יצירתי דווקא למפגשם של רבי יוחנן וריש לקיש. שני הסיפורים בנויים ממבנה זהה:

א. חוטא בעל כוח פיזי יוצא דופן נפגש ב'מגרש הבית' שלו עם דמות שיש לה סמכות דתית.

ב. הדמות מזהה את הפוטנציאל הדתי של החוטא ומציעה לו לחזור בתשובה.

ג. החוטא מסכים.

ד. הסמכות הדתית מלמדת את החוטא תורה עד שהוא נעשה לרב.

ה. החוטא מאבד את כוחו הפיזי.

הדמיון מחדד את השוני: הפונקציות אומנם זהות, אך סדר הופעתן של שתי האחרונות הפוך. בפדר"כ החוזר בתשובה מאבד את כוחו אחרי לימוד התורה, ואילו אצלנו הוא מאבד אותו לפני כן. המרת הכוח הפיזי לרוחני בסיפור הקדום מתוארת כתהליך הדרגתי: רבי אלעזר לומד תורה במשך 13 שנים ורק אז סר ממנו כוחו. לעומת זאת, בסיפור שלנו כוחו של החוזר בתשובה אינו סר ממנו בהדרגה, אלא נלקח ממנו בבת אחת. הקריאה המקובלת היא שכוחו של ריש לקיש סר ממנו באופן על-טבעי, אך גרסת כתב היד שעליה מתבססת הקריאה הנוכחית וההשוואה למקור הקדום תומכות בהנחה שריש לקיש אינו יכול לשוב לגדה השנייה לא משום שכוחו סר ממנו, אלא משום שרבי יוחנן אינו מאפשר לו.<sup>17</sup> בהמשך אבקש להראות שניתן למצוא קשר בין אי ההסכמה הזו לאי ההסכמה שיתגלע ביניהם בהמשך ויוביל לסיום הטרגי.

13 ניתן לקרוא את "יגל כבודי" כ"יגלה כבודי".

14 תודתי לפרופ' שלמה נאה שקרא גרסה מוקדמת של הפרק הזה.

15 ראו: שמא יהודה פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן (ניו-יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, 1993), עמ' 119-164.

16 פרידמן, "לאגדה ההיסטורית", עמ' 145.

17 "אמציה" באפעל הוא פעולה שמבצע אדם אחד על האחר, ולכן המילה אינה יכולה לתאר פעולה של ריש לקיש, אלא את מה שעושה לו רבי יוחנן. שלוש הפעולות האחרות שמבצע רבי יוחנן על ריש לקיש מופיעות באותו בניין ומחזקות את ההנחה שזו פעולה של רבי יוחנן.

זיהויו של ריש לקיש כליסטים אינו מופיע באף מקור אחר. גם בסיפור הנוכחי הזיהוי לא מופיע כתיאור אובייקטיבי של המספר הכל-יודע, אלא כעדות רטרואקטיבית מפיו של רבי יוחנן, המפחיתה מאמינותו של הזיהוי.<sup>18</sup> בכמה מקורות ארצישראליים ריש לקיש מתואר אומנם כאדם חזק שיש לו מגע עם עולמם של הליסטים, אך הוא מתואר דווקא כמגן מפניהם ולא כאחד מהם.<sup>19</sup> המקור, שאולי שימש השראה לסיפור שלנו, מספר על רבי יוחנן שליסטים גזלו את ממונו. הוא מגיע לבית המדרש ואינו מסוגל להשיב על שאלותיו של ריש לקיש בשל צערו. ריש לקיש מבין מה קרה, רודף אחרי הליסטים ומחזיר את הרכוש לבעליו.<sup>20</sup>

המחלוקת שהיא נקודת המפנה הטרגית ביחסי הרב והתלמיד אינה מוכרת ממקור אחר, ונראה שהיא מעשה פסיפס ספרותי שנוצר כדי לשרת את הסיפור הנוכחי.<sup>21</sup> ההנחה הזו מבוססת על העובדות האלה:

- א. הביטוי 'צריפה בכבשן' אינו נזכר באף מקור אחר בקשר לכלי מתכת, אלא רק בקשר לכלי חרס.
- ב. 'כבשן' מופיע בספרות חז"ל לעיתים באופן סתמי, בלי קשר לתחום מסוים, ולעיתים כקשור לתחום מסוים, אך לעולם לא כקשור לעבודה במתכת.<sup>22</sup> התנור שמשמש את עובד המתכת (נפח, צורף) נקרא 'כור'.<sup>23</sup>
- ג. 'צירוף' מתכת מתואר בכל המקורות כפעולה הקשורה לקירור במים.<sup>24</sup>
- ד. אף על פי שצחצוח כלי מתכת מוזכר בכמה מקורות חז"ל, הוא לא מופיע בשום מקום כקשור לענייני טומאה וטהרה.<sup>25</sup>
- ה. צחצוח במים אינו נזכר בשום מקור אחר בהקשר של כלי מתכות.
- ו. אין במקורות חז"ל עמדות זהות לאלו שמביעים שני המתווכחים: דעתו של רבי יוחנן קרובה אולי לדעה ש"גלמי כלי מתכות" מקבלים טומאה,<sup>26</sup> אך בשום מקום

ההשוואה למקור הקדום מחזקת את ההנחה שלא מדובר בתהליך על-טבעי, אלא בעניין אנושי. ייתכן אפילו שעורכי הבבלי יצרו את הגרסה הזו כדי לחדד את הנקודה שהם מבקשים להעביר: הניסיון של רבי יוחנן לשלוט באופן חד-צדדי בתהליך, העומד כנגד לאלהיו שהוביל את רבי אלעזר בתהליך דיאלוגי.

- 18 ראו: אברהם וסרשטיין, "ריש לקיש בין הליסטים", *תרביץ* מט (תש"ם), עמ' 197–198; יואל בן נון, "ר' שמעון בן לקיש – חכם ולוחם! (לא 'ליסטים')", שאנן כד (תשע"ט), עמ' 25–41.
- 19 ירושלמי מו"ק ג:א פא ע"ד.
- 20 ירושלמי תרומות ח:א מו ע"ב.
- 21 וזאת שלא כמו זאב ספראי הסבור ששני החולקים מצטטים ברייתא. ראו: *משנת ארץ ישראל: כלים ב* (קבוצת יבנה: הוצאת משנת ארץ ישראל, תש"פ), עמ' 226–227. לדיון באותנטיות של המחלוקת הדיאלוגיות בין רבי יוחנן לריש לקיש, ראו: Richard Kalmin, "Friends and Colleagues, or Barely Acquainted? Relations between Fourth-Generation Masters in the Babylonian Talmud," *HUCA* 61 (1990), pp. 125–158 [140–149].
- 22 למשל, משנה כלים ה:ט.
- 23 תוספתא כלים ו:טז; משנה שבת ה:ד. וכך גם במקרא: 'כור' נזכר תמיד בהקשר של עבודות מתכת. 'כבשן' מוזכר רק באופן סתמי, בלי קשר לתחום מסוים.
- 24 משנה כלים יב:ה; משנה מכשירין ה:ז; בבלי יומא לד ע"ב.
- 25 משנה סוטה ח:א; מכילתא דרשב"י יד; פדר"כ יב:יט, מהדורת מנדלבוים, עמ' 217–218.
- 26 משנה כלים יב:ו.

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

דעה זו לא נקשרת לפעולת הצירוף. כמו כן נראה שדעתו של ריש לקיש קרובה לדעות הקובעות שמלאכת כלי מתכת נשלמת בהשחזה, שיוף, לטישה וכד', אך בכל המקורות הנוקטים בעמדה זו לא נזכרת פעולת הצחצוח.<sup>27</sup> נראה שהמחלוקת מורכבת ממקורות שונים ממשנה כלים:

**הסיף והסכין והפגיון והרמח מגל יד ומגל קציר והשחור וזוג של ספרים שנחלקו הרי אלו טמאין.** (משנה כלים יג:א)

כלי חרס מאימתי מקבלין טומאה משיצרפו בכבשן והיא גמר מלאכתן (שם ד:ד)

**הסיף מאימתי מקבל טומאה משישופינו והסכין משישחזנה** (שם יד:ה)

לזיהויה של המחלוקת כמלאכותית יש כמה היבטים ספרותיים חשובים: א. שמירה על המתח הדרמטי: אם המספר היה שם בפיו של אחד החכמים, או בפי שניהם, דעה מוכרת ממקורות קודמים, הקורא היה נוטה, ככל הנראה, לצדד בדעה המקובלת. הבחירה בשתי עמדות לא מוכרות אינה מאפשרת הזדהות אוטומטית. כך המספר מכוון את הקורא לבקש את השגיאה האנושית (hamartia) המובילה לסיום הטרגי ולא את העמדה ההלכתית הנכונה או לא נכונה.

ב. קידום ההנחה שלא עצם הוויכוח בין החכמים הוא מוקד העלילה, וכדי להבין את הסיפור יש לעמוד על תוכן המחלוקת ועל הקשר בין עמדות החולקים לעמדותיהם בחלקים אחרים של העלילה.<sup>28</sup>

ג. ישנה סבירות גבוהה שהמחלוקת נושאת גם משמעות סמלית. אף על פי שלא ניתן לקבוע בוודאות על מה נסובה המחלוקת, ניתן להציע השערה המבוססת על המטלורגיה בעת העתיקה ועל הופעות נוספות בספרות חז"ל של הביטויים שמזכירים החולקים.<sup>29</sup> חישול כלי פלדה (ברזל בתוספת מעט פחמן) הוא תהליך המורכב מסבבים חוזרים של חימום: הנפח מחמם את הברזל לטמפרטורה מתאימה לעבודה, מוציא אותו מהכור ומעבד אותו עד שהוא מתקרר, ואז משיב אותו לחימום נוסף, וכן הלאה, עד להשגת הצורה הסופית של הכלי. לעיתים, כאשר יש לו צורך לאחוז ישירות במתכת במהלך העבודה, הוא טובל אותה בנוזל כדי לצנן אותה. קשה להניח שרבי יוחנן או ריש לקיש מתכוונים לאחד הסבבים האלו משום שהם אינם מובחנים זה מזה ואי אפשר לזהות אחד מהם כקשור יותר מאחרים ל'גמר מלאכה'.

27 משנה כלים יד:א; משנה כלים יד:ה; תוספתא כלים ב:ה.

28 וזאת בניגוד לדעתם של: פרנקל, **עיונים**: 73–77; ועדיאל שרמר, "אקשי ליה ואוקמיה: עיון אחד בסוגיית הבבלי, בבא קמא ק"ז ע"א." **תרביץ** ס"ג (1997), עמ' 403–415 [411].

29 סיכום של הידע העדכני בתחום נמצא אצל: Janet Lang, "Roman Iron and Steel: A Review," *Materials and Manufacturing Processes* 32:7–8 (2017), pp. 857–866. ניתוח המקורות היהודיים לאור הידע בתחום נמצא אצל: Dan Levene, and Beno Rothenberg, "Early Evidence for Steelmaking in the Judaic Sources." *The Jewish Quarterly Review* 92:1/2 (2001), pp. 105–127.

בתום תהליך החישול, לאחר הגעת הכלי לצורתו הסופית, מגיעה פעולת החיסום,<sup>30</sup> המורכבת מחימום של המתכת לטמפרטורה גבוהה וקירור מהיר שלה בטבילה בנוזל. שתי הפעולות יחד הופכות את הפלדה לקשה יותר, ולפיכך מתאימה למשימות המיועדות לה. כל העוסקים בפרטי המחלוקת סבורים שהיא קשורה לשני שלבי הפעולה הזו. לדעתם, רבי יוחנן קובע את גמר המלאכה לאחר החימום וריש לקיש דוחה אותה לאחר הטבילה במים.<sup>31</sup> אך דווקא בשל העובדה שהתהליך הזה מוכר היטב בעת העתיקה, קשה לקבל את ההנחה שרבי יוחנן וריש לקיש חלוקים בענייניו משתי סיבות: ראשית, מפני שלא ניתן להפריד בין שני חלקי הפעולה (חימום ללא קירור מהיר לא יביא לחיסום), ושנית, מפני שריש לקיש אינו מדבר על טבילה או צינון במים, אלא על 'צחצוח' שמשמעותו בכל מקור אחר היא ניקיון והברקה ולא קירור.<sup>32</sup>

לאור זאת, ניתן להניח אחת משתי הנחות בנוגע לדעת רבי יוחנן: שהוא מדבר על פעולת החיסום המלאה (חימום+קירור מהיר בנוזל) או שהוא מתייחס לאחת משתי פעולות חימום מובחנות אחרות המוכרות בעת העתיקה: פחמון (carburizing) או הרפיה. הפחמון היא הכנסת הכלי לתנור שבו נשרפים חומרים המשחררים פחמן על מנת להעשיר את נוכחותו בחלקים החיצוניים של מטיל הברזל.<sup>33</sup> ההרפיה היא חימום נוסף המתבצע לאחר החיסום כדי להפחית את המתחים שנוצרו במתכת בעקבות הקירור המהיר. תהליך זה מפחית את קשיות הפלדה, אך משפר את עמידותה.<sup>34</sup>

העובדות שלהלן תומכות בהנחה שרבי יוחנן מדבר על פעולת החיסום המלאה אף על פי שאינו מזכיר את פעולת הקירור בנוזל: א. זהו התהליך היחיד המכונה במקורות חז"ל 'צירוף' בהקשר של מתכת; ב. אין ראיה בספרות חז"ל למציאותה של עמדה שלפיה יש משמעות לחימום בלבד, או במילים אחרות, אין ראיה לכך שהם הכירו או הבינו

30 אני משתמש כאן במילה "חיסום" במובן המודרני שלה, שאינו זהה למשמעות שלה בספרות חז"ל, שהיא, ככל הנראה, "ריתוך" במושגים מודרניים – חיבור של שני חלקי מתכת בעזרת חימום. ראו: משנה כלים יג:ד; Levene and Rothenberg, "Early Evidence", pp. 121–122; ספראי, כלים, עמ' 242.

31 ראו: Levene and Rothenberg, "Early Evidence", pp. 120–121. קוסמן ("R. Johanan") ווייס ("ארבעה") מזהים את דעת ריש לקיש עם פעולת הקירור המחממת, אך לא ברור לאיזה סבב חימום הם מייחסים את עמדתו של רבי יוחנן.

32 יש לציין שיסטרוטוב במילוננו מזהה תמיד את שורש צ.ח.צ.ח עם הברקה חוץ מאשר במקרה שלנו. אולם, כאמור, אין שום עדות בספרות חז"ל לכך שצחצוח קשור לצינון במים וייתכן שיסטרוטוב נדחק לזיהוי זה בשל אי הבנת תהליך החיסום. ראו גם: אהרן ירחי, "פרק משוח מלחמה, בבלי סוטה פרק שמיני – נוסח ופרשנות", עבודת דוקטור (אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה), עמ' 31–32.

33 חשוב לציין שפעולה זו זקוקה לחיסום לשם השלמתה, אך לא ברור אם הידיעה הזו הייתה נחלת הכלל בעת העתיקה. כמו כן פעמים שתהליך הפחמון נעשה בשלבים מוקדמים של יצירת מטיל הברזל ולא בשלבים הסופיים של הכנת הכלי.

34 ההרפיה היא החימום האחרון בתהליך, אך לא תמיד נמצאה עדות לביצועה בעת העתיקה, לפחות לא באופן מודע. נוסף על כך, כמו בחיסום, תהליך ההרפיה מושלם לא בתוך הכבשן, אלא מחוצה לו, רק לאחר שהכלי התקרר לחלוטין. לתיאור שני התהליכים וההיכרות איתם בעולם העתיק, ראו: Janet, "Roman Iron".

את תהליכי הפחמון וההרפיה;<sup>35</sup> ג. לעומת זאת, ישנו מקור המעיד על הבנה שחימום ללא קירור הוא חסר תועלת: "רחץ בחמין ולא נשתטף בצונן דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו לצונן."<sup>36</sup>

בכל אופן, נראה שאין הכרח להכריע בין האפשרויות משום שלשלושתן יש היבט משותף, הניתן לזיהוי כמנוגד לעמדה שמציע ריש לקיש. המשותף לפעולות החיסום, הפחמון וההרפיה, הוא שבסיום כל אחת מהן הכלי כשיר מבחינה תפקודית אך פגום מבחינה אסתטית שכן החימום גורם להתחמצנות של פני הכלי. יתרה מכך, אף על פי שהפעולות האלו מביאות לשינוי מהותי באיכות הכלי, השינוי אינו ניכר לעין. גם לאחר הסרת השכבה המחומצנת, אי אפשר להבחין על פי המראה בין כלי שחוסם, פוחמן או עבר הרפיה, לבין כלי שלא עבר את הפעולות האלו. לפיכך ניתן להניח בסבירות גבוהה שרבי יוחנן קובע את גמר המלאכה בפעולה הכרוכה בשינוי מהותי של הכלי, אך אינה ניכרת לעין.

לעומתו, נראה שריש לקיש מצדד בפעולה שאינה קשורה לשינוי מבני-פנימי אלא לשינוי שטחי-חיצוני.<sup>37</sup> פעולת הצחצוח קשורה למשפחת פעולות הליטוש וההשחזה, אך ניתן להבחין בינה לבינה: הליטוש וההשחזה תורמים אומנם להברקת הכלי, אך הם כרוכים בשינוי פיזי שלו, שלא כמו צחצוח שאינו משנה את הכלי עצמו. הליטוש וההשחזה הן הפחתה של חומר הכלי, המכשירה אותו לתפקוד יעיל יותר. הצחצוח, לעומת זאת, הוא הסרה של לכלוך חיצוני שאינו כרוך בשינוי המתכת עצמה וכמעט ואינו משפיע על התפקוד הפיזי של הכלי.

עם זאת, לצחצוח יש תפקיד מרכזי. ראשית, הוא מכבד את בעליו של הכלי.<sup>38</sup> שנית, יש לו ערך פונקציונלי: ברק כלי הנשק שימש בעת העתיקה כחלק מהמערך הפסיכולוגי שנועד להכניס מורך בלב האויב.<sup>39</sup> עובדה זו לא חמקה מעיניהם של החכמים. לפי המשנה, מזהיר הכהן את הלוחמים לבל יבהלו מברק חרבות האויב עוד בטרם החל הקרב: "ואמר אליהם 'שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם'... 'אל ירך לבבכם' (דברים כ:ג) מפני צהלת סוסים וצחצוח חרבות."<sup>40</sup>

35 הראיה היחידה של לון ורוטברג להיכרות שיש לספרות חז"ל עם תהליך הפחמון מבוססת על הקריאה בסיפור שלנו המושפעת, כנראה, גם מפירושו של יסטרוב, שהוא חסר ביסוס כפי שהראיתי לעיל.

36 בבלי שבת מא ע"א.

37 יייס ("ארבעה") מזהה מתח דומה, אך מייחס להם עמדות הפוכות.

38 ראו את הדיון בבבלי חולין כה ע"א-ע"ב. פעולת הצחצוח אינה נזכרת כאן במפורש אלא רק הפעולות הקרובות אליה כליטוש וכד'. שימו לב לכך שרבי יוחנן מבהיר בדיון הזה את העמדה הקרובה לעמדתו של ריש לקיש במחלוקת הנוכחית.

39 ראו: Kate Gilliver, "Display in Roman Warfare: The Appearance of Armies and Individuals on the Battlefield," *War in History* 14:1 (2007), pp. 1–21.

40 משנה סוטה ח:א. תיאור יפה של האפקט העז שיוצרים ברק כלי הנשק וצהלות הסוסים נמצא אצל הומרוס בכמה מקומות. ראו, למשל, *איליאדה*, ספר שני, שורות 466–455.

## ניתוח ספרותי

הסיפור מציג עלילה מעגלית: הוא פותח בריש לקיש ההולך אחר רבי יוחנן ומסיים ברבי יוחנן ההולך אחר ריש לקיש. העלילה מוצגת בשלוש מערכות שבכל אחת מהן רבי יוחנן מתיימר לזהות את טיבו האמיתי של ריש לקיש, ומוצגים דגמים שונים של לימוד תורה. במערכה הראשונה רבי יוחנן מזהה את הרב שבליסטים והוא מלמד אותו תורה באופן חד-צדדי. בתמונה הראשונה במערכה השנייה – המחלוקת על טומאת כלי המתכת – רבי יוחנן מזהה את הליסטים שברב, הפעם בדרך המחלוקת. בתמונה השנייה במערכה השנייה – המפגש עם האחות – הוא מעגן את הזיהוי שלו בקריאת פסוקים.<sup>41</sup> במערכה השלישית – לאחר מות ריש לקיש – הוא מזהה את תרומתו של ריש לקיש לבית המדרש בתיאור חילופי הקושיות והתירוצים.

המערכה הראשונה פותחת במילים "יומא חד הוה קא", והנושא המרכזי שלה הוא הפיכתו של ריש לקיש מ"גברא רבה" פיזי ל"גברא רבה" תורני. תמונת המפגש בירדן היא וריאציה על הנושא שהוצג ביחידה הקודמת (J). מראה יופיו של רבי יוחנן מביא את ריש לקיש, בסופו של דבר, לעלות מהטבילה בירדן כאישה בעלת פוטנציאל הולדה של בן יפה כמו רבי יוחנן. דמיונו לאישה מתחזק מכך שהרומח, סמל הגבריות הפאלי, נותר מאחור. הנישואים המובטחים לאחות היפה מן הסתם יובילו להולדת ילדים דומים לרבי יוחנן.

המפגש הראשון בין רבי יוחנן לריש לקיש מציג את הפער היסודי הקיים ביניהם: ריש לקיש הולך שולל אחר מראה עיניו, ואילו רבי יוחנן מזהה את מהותו הפנימית הנסתרת. הטענות שהם מטיחים זה בזה מקבלות משמעות נוספת לאור הקשרן. כוחו של רבי יוחנן לחשוף את המציאות הנסתרת מתבאר כהדגמה וכהרחבה של טענתו שהוא "מעל העין" (J). רבי יוחנן נמצא בתוך המים כמו הדגים ששימשו כמטפורה למצבו, וכך הוא מוגן מעינו הרעה של ריש לקיש ועולה עליה. לא רק שהוא לא נפגע, אלא שהוא גם מכניע את התוקף.<sup>42</sup> מה שהוא רואה בריש לקיש מעניק משמעות נוספת להיותו "מעל העין": לא רק שאינו חשוף לפגיעה, אלא הוא גם מסוגל להתעלות מעל למראית העין ולזהות את טיבם הנסתר של הדברים. השימוש בשורש ת.ז.י מחזק את ההבנה הזו. השורש הופיע לראשונה בהדרכה של רבי אלעזר ללוכד הגנבים כיצד להבחין על פי המראה בין רשע לצדיק בבית המרוח (C). רבי יוחנן, כמו רבי אלעזר, מתיימר לזהות את מה שנסתר מהעין גם במגרש הלא-ביתי שלו.

תגובת ריש לקיש, "שופרך לנשי", נקראת על רקע ההקשר כשגויה וכנכונה בו-זמנית: ריש לקיש טעה וחשב את רבי יוחנן לאישה, ולכן ייתכן שכוונת אמירתו היא שיופיו של רבי יוחנן היה צריך להיות של אישה. אך כעת כשהוא כבר יודע שמדובר בגבר,

41 על ציטוט פסוקים ככלי לזיהוי האמת הנסתרת, ראו: יונה פרנקל, "תפקיד פסוקי המקרא שבפי החכמים", בתוך: סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), עמ' 198–219.

42 גם נאס (The Sense, pp. 164–165) מזהה את הקשר שבין רבי יוחנן הנמצא במים לדימויו לדגים, אך מסבירה אותו דווקא כערעור על טענתו ביחידה הקודמת.

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

סביר יותר שטענתו היא: "יפייך צריך לשמש אותך לעסקי נשים". הקריאה הזו מתחזקת לנוכח העובדה שהיחידה הקודמת הציגה את רבי יוחנן המשתמש ביופיו להפריית נשים, וכן לנוכח הסימטריה שנוצרת עם טענתו של רבי יוחנן, שוודאי לא התכוון לומר לריש לקיש שכוחו היה צריך להיות של משהו אחר, אלא שעליו להשתמש בכוחו לעשיית מצווה. בתגובה ריש לקיש מציע לו להשתמש ביופיו לביצוע עבירה. אם זו אכן כוונת ריש לקיש, הרי שזו השגיאה השנייה שלו (או לכל הפחות, כך עשוי לראות אותה הקורא, המכיר את היחידה הקודמת): הוא מזהה בצדק את יופיו של רבי יוחנן כמתאים לעסקי נשים, אך הוא סבור ששימוש זה הוא עבירה בעוד שרבי יוחנן השתמש ביופיו למצווה (לכל הפחות לדעתו).

אומנות העריכה מתבטאת יפה בקישור שנעשה בין הדיון ביופיו של רבי יוחנן (13) לסיפור הנוכחי: רבי יוחנן, שאינו נמנה ברשימת ה"שפירים" מפני שאין לו "הדרת פנים" (=הוא נטול זקן)<sup>43</sup> ולפיכך עשוי להיראות כאישה, מציע לריש לקיש "אי הדרת בך יחיבנא לך אחתי דשפירא מנאי" בסיטואציה שבה הוא נדמה לאישה. למרות ההבדל המילוני בין ההדר'ר הראשון לשני, הזהות בין המילים קוראת לחיבור של משמעות. הקורא, שפגש לראשונה את המילה "הדר" כמאפיין של רבי יוחנן, שיש לו משמעות שלילית, עשוי לחשוך בהצעתו לריש לקיש "אי הדרת בך". הנחת הקריאה הזו מתחזקת לאור ההופעה הנוספת של שורש הדר'ר בשורה שלאחר מכן: עם קבלת ההצעה, ריש לקיש "בעא למיהדר לאיתויי מאניה" ורבי יוחנן אינו מאפשר לו. רבי יוחנן, שאין לו הדר'ר, מציע לריש לקיש את מה שנשלל ממנו, אך מיד שולל אותו בחזרה. המשך הסיפור יאשש את החשד: רבי יוחנן, כך מתברר במערכה הבאה, אינו מקבל את חזרתו של ריש לקיש באופן מלא. אם כן, זרעי הפורענות נמצאים כבר במערכה הראשונה, כשריש לקיש מעוניין להביא איתו לבית המדרש את כליו שנשארו בגדה השנייה השייכים לעבר שלו, ורבי יוחנן מונע זאת ממנו.

התמונה השנייה במערכה הראשונה מציגה תיאור מזורז של תהליך הלימוד. המהפך מ"חיל" ל"אורייתא" מעוצב בעזרת שתי שלישיות של רצפי פעלים המאפיינות את מעשי הדמיון: חילו של ריש לקיש, שהוצג בסדרה של שלושה פעלים בבניין פעל (כפתייה, דעציה, שוור) מומר לאורייתא בשלושה פעלים בבניין אפעל+כינוי הפעול. הבאת כליו היא הפעולה האקטיבית היחידה שריש לקיש מבקש לבצע, אך רבי יוחנן מונע ממנו מלעשות כן ("לא אמציה"). אם כן, המעבר של ריש לקיש מ"חיל" ל"אורייתא" הוא מעבר מפעיל לסביל, ודווקא התהליך הזה מביא את המספר לכנות אותו "גברא רבה".<sup>44</sup>

המערכה השנייה פותחת, כמו קודמתה, במילים "יומא חד הוה קא" והיא מורכבת משתי תמונות: המחלוקת על כלי מתכות והדיאלוג עם האחות. התמונה הראשונה מסתיימת

43 "הדרת פנים זקן" (בבלי שבת קנב ע"א). ראו: תמר קדרי, "ר'איתי עבדים על סוסים" (קהלת י, ז) מפגש על אם הדרך: על היחס בין סיפור מעשי חכמים בקהלת רבה למקבילתו הבבליית', דרך אגדה יד (תשע"ט), עמ' 21-45 [28-30].

44 ראו: פרנקל (עיונים, עמ' 75-76); בן-אהרון (אגדת פומבדיתא, עמ' 24).

כמו התמונה הקודמת בתיאור ריש לקיש כ'רבי', והיא מתארת תהליך הפוך: הפעם כוחו העדיף של רבי יוחנן ממיר את ריש לקיש מיושב בית המדרש (רבי הכא) בחזרה לליסטים (רבי התם).

זיהוי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בנוגע לטומאת כלי מתכות, שהוצע לעיל, כנוגעת למתח שבין מהות הנראות, מקשרת אותה למערכה הראשונה שבה עיניו של ריש לקיש הוליכו אותו שולל, אך רבי יוחנן התעלה מעל למראית העין. ההבנה ששני הוויכוחים עוסקים באותו נושא מבהירה את התסכול של רבי יוחנן: למרות טעותו הקודמת ולמרות הכשרתו כתלמיד חכם, ריש לקיש עדיין סבור שהמראה החיצוני חשוב יותר מהמהות הנסתר.

ניתן להציע שה'מים' וה'כבשן' שמזכירים החולקים מתפקדים בסיפור גם כסמלים. כאמור לעיל, אף מקור אחר אינו מזכיר מים בהקשר של צחצוח כלי מתכות. ההקשר הנוכחי, לעומת זאת, משופע באזכורים של פעולות ודימויים הקשורים במים: טבילה במקווה (J); "מה דגים שבים מים מכסים להן" (J); ורחצה בירדן (K). ייתכן שהתיאור המפורט של קפיצת ריש לקיש לירדן נועד בעיקר כדי לספק את תמונת נעיצת הרומח במים כדי לקשר אותו לרומח (ושאר כלי המתכת) ולמים המופיעים בוויכוח. ההופעה היחידה הנוספת המפורשת של המילה 'מים' בדרשה על אודות חסינותו של רבי יוחנן (J) קוראת להשוואה ניגודית: מה שמגן על רבי יוחנן, חושף את ריש לקיש לזעמו. ייתכן שהבחירה לשם בפיו של רבי יוחנן את המילה 'כבשן', שכאמור לעיל, אינה מופיעה באף מקור אחר בקשר לכלי מתכת, נועדה להדהד סיפור אחר, לא-פחות מפורסם, המופיע כמה דפים קודם לכן: 'תנורו של עכנאי'. גם הסיפור האחר מציג מחלוקת בהלכות טומאה וטהרה בין ראש בית המדרש וגיסו, המביאה למותו של אחד מהם, למרות ניסיונותיה של האחות-רעיה להציל אותו. סיפור תנורו של עכנאי מפתח את המשנה העוסקת באונאת דברים:

מתני': כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים. לא יאמר לו 'בכמה חפץ זה' והוא אינו רוצה ליקח; אם היה בעל תשובה לא יאמר לו 'זכור מעשיך הראשונים'; אם הוא בן גרים לא יאמר לו 'זכור מעשה אבותיך', שנאמר 'וְיָגֵר לֹא-תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֻהוּ' (שמות כב:כ)

גמ'... א"ר יוחנן משום רשב"י נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מנ"ל מתמר, דכתיב "הוא מוצאת והיא שלחה אל-חמיה". (בראשית לח:כה).<sup>45</sup>

רבי יוחנן, שמביא כאן את המימרה המציבה את ה'כבשן' כחלופה לאונאת דברים, מוצג בסיפור שלנו באופן אירוני כמי שבחירתו בכבשן מובילה אותו להזכיר לבעל התשובה את מעשיו הראשונים, ובסופו של דבר לגרום למותו.

45 בבלי בבא מציעא נט ע"א. לקשריו של הסיפור הזה למשנה, ראו: Rubenstein, *Talmudic Stories*, pp. 34–63.



פרשנות סמלית מרחיקת לכת יותר תזוהה אנלוגיה בין תהליך הכנת כלי הנשק ותהליך החזרה בתשובה.<sup>46</sup> בקשתו של ריש לקיש במפגש הראשון להביא איתו את כליו מבטאת את עמדתו בנוגע לחזרה בתשובה, הדומה לעמדתו במחלוקת. כמו צחצוח הכלי שמביא אותו לגמר מלאכה בלי לשנות את מהותו, וכמו הטבילה במים שמטהרת את הטמא בלי לשנות את גופו, כך גם החזרה בתשובה לדעתו היא "צחצוח" ולא שינוי מהותי. לעומת זאת, רבי יוחנן ציפה ממנו לעבור שינוי פנימי כמו זה שמתבצע בתהליך הצירוף. לדעתו, ריש לקיש הישן וריש לקיש החדש אמורים היו להיות שונים זה מזה מהותית. התלמיד היה אמור, ככל הנראה, לאמץ את מבטו של הרב המתעלה מעל לעין ומזהה את המהות הנסתרת.

התמונה השנייה במערכה השנייה מציגה את האחות המבקשת מרבי יוחנן לסייע לה. ניסוח הבקשה בלשון ראייה ("חזי לדידי", "חזי להני יתמי") מקשרת את התמונה הזו למערכה הראשונה שבה הראייה של ריש לקיש ורבי יוחנן זה את זה ("חזייה", "חזי") הביאה לשינוי בחייו של הראשון, וכן ליחידה הקודמת (J), שבה הבטת הנשים הטובלות ברבי יוחנן הייתה אמורה לשנות את צאצאיהן. הקישורים האלו מלמדים שגם ההבטה ברבי יוחנן וגם המבט של רבי יוחנן הם בעלי כוח טרנספורמטיבי. מתברר, אם כן, שהאחות מבקשת מרבי יוחנן שיפעיל את כוחו הטרנספורמטיבי ויחזיר לחיים את בעלה הנוטה למות.

אופן ניסוח הסירוב של רבי יוחנן לתחינות אחותו מבהיר שהקביעה הקודמת שלו שריש לקיש הוא "לסטים" אינה רק ביטוי של סערת רגשות, אלא מבטאת עמדה עקרונית. במילים אחרות, נראה שבשלב הזה רבי יוחנן לא רק שאינו מעוניין להתערב, אלא שהוא גם מעוניין במות עמיתו לשעבר. ההנחה הזו מבוססת על הקישור שזיהינו בין הפסוקים שהוא מצטט לבין הפסוקים שרבי אלעזר קורא על עצמו לאחר הניתוח (E). שני החכמים מתיימרים להיות בשלב הזה של העלילה בעלי יכולת לזהות רשעים ובעלי סמכות אלוהית לדאוג לכיליונם. רבי יהושע קבע שרבי אלעזר נטל לעצמו את סמכות האל לחסל את הרשעים (D1) ורבי יוחנן, המצטט את דברי האל בגוף ראשון, מבהיר שגם הוא נטל לעצמו סמכות אלוהית. השוואת המשל (הפסוקים) לנמשל מבהירה שהוא רואה את ריש לקיש כעשוי החי על חרבו ולפיכך מותו הוא הכרחי.<sup>47</sup> הפסוקים לא נועדו, אם כן (רק) להרגיע את האחות, אלא להבהיר את עמדתו. רבי יוחנן סבור שטעה כשחשב שהליסטים יכול להיות תלמיד חכם, ולפיכך הוא מבקש להחזיר את הגלגל אחורנית. מות ריש לקיש יאפשר לו להשיב את אחותו לביתו ולקבל את האחריות ליתומיה. אך כאן חל מפנה בעלילה, המצוין בסטייה צורמת בתבנית הספרותית. סיפור האחות ממוסגר בין שני תיאורים בעלי תבנית דומה:

46 ראו: Eliezer Segal, "Law as Allegory? An Unnoticed Literary Device in Talmudic Narratives." *Prooftexts* 8:2 (1988), pp. 245–256; קלדרון, **השוק הבית. הלב, עמ' 39–40**; אוסטרר, "רבי יוחנן", עמ' 199–200; Hevroni, "A Tale of Two Sinners", pp. 106–108.

47 ראו: בן-אהרון, **אגדת פומבדיתא**, עמ' 28.

עידו חברוני

- [1א] חלש דעתיה דר' יוחנן  
 [2א] חלש ריש לקיש  
 אתיא אחתיה... "עלי תבטחו"  
 [2ב] נח נפשיה דריש לקיש  
 [1ב] הוה קא מצטער ר' יוחנן בתריה טובא

התיאור הראשון מציג תבנית הקושרת בין השינוי בדעתו של רבי יוחנן [1א] לשינוי במצבו הגופני של ריש לקיש [2א]. בעקבות זאת, מגיעה האחות וזוכה למענה המעיד על כך שרבי יוחנן איתן בדעתו. כאשר הקורא מגיע לתיאור מותו של ריש לקיש, הוא מצפה למצוא את המקבילה הכיאסטית הזו:

- [2ב] נח נפשיה דריש לקיש  
 [1ב\*] נח דעתיה דרבי יוחנן

במקום זאת הוא מוצא ניסוח שחורג מהתבנית ושממעותו הפוכה.<sup>48</sup> שבירת התבנית מציינת את נקודת המפנה בעלילה: במקום שמותו של ריש לקיש יניח את דעתו של רבי יוחנן, הוא דווקא מטלטל אותה. המעקב אחר ההופעות הנוספות של השורש י.ד.ע במערכה השלישית מראה שהיא מציעה פיתוח מורכב של [1ב]:

- [1א] רבי יוחנן חלש דעתיה  
 [2א] ריש לקיש חלש [נפשיה]  
 [2ב] ריש לקיש נח נפשיה  
 [1ב] רבי יוחנן [לא נחה דעתיה]  
 מיתבא דעתיה?  
 לא ידענא?  
 שני דעתיה  
 נח נפשיה

הטבלה מראה שבסופו של דבר התבנית הושלמה, אך לא באופן המצופה. הטלטה בדעתו של רבי יוחנן מודגשת בחזרה המשולשת של השורש י.ד.ע. הוא יגיע בסיום הסיפור למנוחה, אך לא למנוחת הדעת אלא למנוחת הגוף. המערכה השלישית פותחת בפעולה של חכמים ("אמרי רבנן: מאי נעביד") ומסתיימת בפעולה של חכמים ("בעו רבנן רחמי"). החכמים האנונימיים פועלים כאן כמו הקולות האנונימיים בסיפור רבי אלעזר והכובס (D2): הם מזהים את דעתו הלא-מיושבת של החכם והם מבקשים להניח אותה. אך במקרה הנוכחי הניסיון הזה מעצים את הטלטה. הבעיה בדרך הלימוד עם רבי אלעזר בן פדת מוצפת בעזרת העיצוב הספרותי, עוד לפני

48 "מצטער טובא" = "לא נחה דעתיה", שהרי החכמים מבקשים דרך ל"מיתבא דעתיה".

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

שמגיעה תגובתו של רבי יוחנן, שכן השורש ת.נ.י הופיע כבר במערכה הראשונה בתיאור הידע שהעביר רבי יוחנן לריש לקיש ("אגמריה ואתנייה"). כאשר רבי אלעזר בן פדת מציע לרבי יוחנן "תנא דמסייעא ליה", הוא בעצם מספק לו ידע שכבר נמצא אצלו. תגובת רבי יוחנן מנוסחת באופן שמקשר אותה לשני היבטים שהופיעו קודם לכן בסיפור – י.ד.ע.ו.ש.פ.ר. הקישור הזה מבהיר שטענתו הנוכחית מקבילה לדברים שהטיח בריש לקיש בנוגע ל"ידיעה" שלו ("לסטים בלסטיותה ידע" - שפיר בשפירותיה ידע). דבריו של רבי אלעזר בן פדת משקפים לו את בבואתו המוכרת. היופי שלו, כך מתברר, עקר אם אין לו "עזר כנגדו". השיקוף מוביל אותו לזיהוי שלישי של טיבו של ריש לקיש. לעומת שלוש הפעולות החד-צדדיות שתיארו את הלימוד שלהם במערכה הראשונה, כעת מתואר הלימוד כפעולה הדדית: זה מקשה וזה מפרק. והלימוד הזה, שלא כמו שתי דרכי הלימוד הקודמות שהוצגו בסיפור (הוראה חד צדדית ומחלוקת), הוא הלימוד הפורה היחיד ("רווחא שמעתא").

אולם, אף על פי שרבי יוחנן מזהה כאן את תרומתו של ריש לקיש ללימוד התורה, הוא לא מעניק לו מעמד שווה: המפרק גדול מהמקשה.<sup>49</sup> העיצוב הספרותי מבהיר שהשוויון המלא מושג באופן טרגי רק במותו של רבי יוחנן, המתואר במילים זהות לאלו המתארות את מותו של ריש לקיש.<sup>50</sup>

## חקירה נרטיבית

הקשרים שזיהינו בין מחזור סיפורי רבי אלעזר לקובץ סיפורי רבי יוחנן מעידים על פעולת עריכה שמבקשת להעמיד אותם ביחס מסוים זה לזה. אני מבקש להציע כאן מסגרת מושגית לזיהוי היחס הזה. בדיונו במחזור סיפורי רבי אלעזר, עלי יסיף מזכיר אומנם את העובדה שקובץ סיפורי רבי יוחנן משולב בתוכו, אך אינו דן במשמעות העובדה הזו.<sup>51</sup> בהמשך דבריו הוא מציע את "עיקרון הצבירה האסוציאטיבית" שנראה כמתאים ביותר לתיאור המקרה הנוכחי במסגרת הטקסונומיה שלו:

בסיס האסוציאציה הספרותית הוא מטונימי: החלק המייצג גורר עמו את זכרונו של השלם. כך, כאשר מופיע בסיפור מוטיב אחד או כל יסוד עלילתי או תיאורי אחר, הוא מזכיר לעורך הקובץ סיפור אחר אשר אף בו מצוי אותו מוטיב, אף אם הוא משני, ואף אם הוא היסוד הספרותי היחיד המשותף לשני הסיפורים. באופן כזה 'גורר' עמו סיפור אחד את השני והשני את השלישי, וכך נוצר הצבר גדול של סיפורים שהמניע היחיד, כמעט, לצירופם הוא ה'גרירה' האסוציאטיבית.<sup>52</sup>

- 49 כך סבורים גם פרנקל (עיונים, עמ' 75-76) וקוסמן ("R. Johanan", p. 134).
- 50 מותו המוקדם של רבי יוחנן גם מרוקן מתוכן את הבטחתו לאחותו "עובה יתומיך אני אחיה".
- 51 עלי יסיף, סיפור העם העברי (ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק ואוניברסיטת בן גוריון, 1994), עמ' 240-245.
- 52 יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 250.

אם ניישם את העיקרון הזה על המקרה הנוכחי, נוכל להניח שיחידה (J) "גררה" איתה את שאר חלקי קובץ רבי יוחנן. ליחידה הזו יש מקבילות במקורות נוספים, ולפיכך ניתן גם להניח שהעורך "נוכר" בה.<sup>53</sup> ייתכן גם שרשימת היפים (I3), המוכרת גם היא ממקור נוסף,<sup>54</sup> "נגררה" לכאן בשל הדמיון המבני שלה לרשימת בעלי האיברים.

לעיקרון הצבירה האסוציאטיבית יש השלכות הרמנויטיות. ההנחה שסיפור "נגרר" למקום מסוים משמעה באופן עקרוני שהוא לא רלוונטי להקשר הנוכחי שלו. היחס בין סיפורים שונים בקובץ שההיגיון האסוציאטיבי מנחה אותו הוא "אין יחס", לכל הפחות לא באופן מודע.<sup>55</sup> יסיף אומנם אינו אומר זאת במפורש, אך ניתן לראות שזהו ההיגיון המנחה את הקריאה שלו במחזור סיפורי רבי אלעזר. כדי לטעון שהוא מאופיין ב"עריכה על פי היגיון ביוגרפי", הוא מתעלם מהשלכות השיבוץ של קובץ סיפורי רבי יוחנן באמצעו. אבל, כפי שראינו, המאמץ העריכתי ניכר כאן בכל פינה: ראשית, ישנו מעבר הדרגתי משוכלל בין הקובץ הראשון לשני. שנית, שני ה'מיצגים' (השומן והדם של רבי אלעזר [E] ותיאור יופיו של רבי יוחנן [I2]) שתורמים להידוק הקשרים בין שני הקבצים אינם מוכרים ממקורות אחרים. דבר המעיד, כך נראה, על היותם יצירה מקורית. שלישית, סיפור רבי יוחנן וריש לקיש, שגם הוא אינו מוכר ממקורות אחרים, מקושר אף הוא, כפי שראינו, באופן מסועף לסיפורים הקודמים לו ולמחזור סיפורי רבי אלעזר. אם העיקרון הביוגרפי הנחה את עורכי הקובץ, קשה להבין מדוע הם פגמו בו והכניסו קובץ ארוך וערוך היטב באמצעו.<sup>56</sup>

אני מבקש להציע ששיבוצו של קובץ סיפורי רבי יוחנן בתוך מחזור סיפורי רבי אלעזר לא נעשה על בסיס עיקרון אסוציאטיבי אלא על בסיס האיפיון המרכזי של הלשון הפואטית שרומן יקובסון מזהה.<sup>57</sup> הלשון הפואטית, טוען יקובסון, פועלת בדרך של השלכת "עקרון שוויון הערך מציר הברירה על ציר הצירוף". הלשון הפואטית מציבה יחידות סמנטיות זו לאחר זו מפני שאין דרך לשונית אחרת. אך לעומת סוגי השיח האחרים, היחס בין היחידות העוקבות הוא לא דווקא נסיבתי או כרונולוגי:

בשירה... כל רצף של יחידות סמאנטיות שואף ליצור משוואה; השלכת הדמיון על-פני התסמוכת מקנה לשירה אותה מהות סמלית חודרת, רבת פנים ורב משמעית, הנרמזת בביטוי היפה של גתה: "כל החולף אך משל". במונחים

53 בבלי ברכות כ ע"א. הדרשות על חסידות זרעו של יוסף מופיעות בעוד מקורות: בבלי ברכות נה ע"א; בבלי בבא בתרא קח ע"א.

54 בבלי בבא בתרא נח ע"א.

55 ליחס שבין ההיבט האסוציאטיבי הלא-מודע לעיבוד המודע בדרשות חז"ל, ראו: אדמיאל קוסמן, "עוד על החשיבה האסוציאטיבית במדרש (תגובה על מאמרה של מ"ר ניהוף)", *תרביץ* סג:ג (1994), עמ' 443-450.

56 לביקורות נוספות ולהערכה מחדשת של הקביעות של יסיף, ראו: Jeffrey L. Rubenstein, "The Story-Cycles of the Bavli: Part 1," in: Jeffrey L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives* 1 (Providence: Brown University Press, 2021), pp. 227-280.

57 רומן יקובסון, "בלשנות ופואטיקה" (תרגום מולי מלצר), בתוך: סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986), עמ' 138-166.

## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

טכניים יותר: כל דבר עוקב הוא דימוי. בשירה, שבה הדמיון מושלך על-פני התסמוכות, כל מטונימיה היא קצת מטאפורית ובכל מטאפורה יש גוון מטונימי.<sup>58</sup>

לשם הדגמה, יישום העיקרון הזה על שתי התגובות שהציעו העורכים להכרזה של רבי יוחנן על יופיו (I2, I3) יביא לקריאתן לא כמבטלות זו את זו הדדית, אלא כמצטרפות יחד לאפיון "רב פנים ורב משמע" של רבי יוחנן. העורכים שהציבו את שתי היחידות זו לצד זו אינם מזמינים את הקורא להכריע ביניהן, אלא מבקשים לעורר בו תחושות מעורבות: התפעלות והיקסמות לצד דחייה וזרות.<sup>59</sup>

יקובסון עוסק בעיקר בלשון השירה בעלת המאפיינים הפואטיים המובהקים, אך הוא סבור שהיבטים אלו נמצאים גם ביסוד הכתיבה הפרוזאית.<sup>60</sup> אם בשירה משמשים המשקל והצליל ליצירת שוויון הערך, הרי שבפרוזה הדבר נעשה בעזרת מילים חוזרות, מוטיבים ומבנים. הדמיון בין היחידות השונות קורא להשוואה ביניהן ולהצבתן זו לצד זו במקום זה לאחר זה:

כללו של דבר, שוויון-ערך צלילי המושלך על פני הרצף בתור העיקרון הבונה אותו, כרוך בהכרח בשוויון-ערך סמאנטי, ובכל מישור לשוני מעורר כל מרכיב של רצף כזה אחת משתי החוויות הקורלאטיביות שהופקנס מיטיב להגדירן כ"השוואה לצורך הדמיון" וכ"השוואה לצורך השוני".<sup>61</sup>

ובמקרה שלנו, המילים או המוטיבים שלכאורה "גררו" איתם את סיפורי רבי יוחנן להקשר הנוכחי הם קריאה לחיפוש קשר בין הסיפורים ולא להתעלמות ממנו. המילים והמוטיבים האלה מציבים את הסיפורים כשווי ערך ובאופן שקורא להשוואה. נראה שעורכי התלמוד נוקטים כאן, ואף במקומות אחרים, בגישה הדומה לזו שנקטו עורכי המקרא, כפי שמתאר אותה אורי אלטר:

באשר לחטיבות גדולות יותר של חומר סיפורי, דומה שהמתודה האופיינית למקרא לשם כלילתן של פרספקטיבות רבות אינה מיזוג של דעות במבע אחד, אלא מונטאז' של נקודות תצפית המסודרות ברצף אחד. מובן שאין בכוחה של נוסחה כזו לשים קץ לכל המבוכות של מלאכת העריכה והכתיבה שאנו נתקלים בהן בטקסט המקראי. אך כקוראים, מוטב שנזכור כי מחברים קדמוניים אלה, בדומה למחברים שכתבו בתקופה מאוחרת יותר, ביקשו ליצור צורה ספרותית שתוכל להכיל את המורכבות המתמדת הכרוכה בנושאים שלהם.<sup>62</sup>

קובץ סיפורי רבי יוחנן, כפי שראינו, מציג וריאציות על הנושאים המרכזיים של מחזור סיפורי רבי אלעזר. הקשר בין שני הקבצים איננו אסוציאטיבי, אלא מבטא את דרכי

- |    |   |
|----|---|
| 58 | יקובסון, "בלשנות ופואטיקה", עמ' 157.                                  |
| 59 | בויראין (Carnal Israel) ונאיש (The Sense) מגיעים למסקנה דומה.         |
| 60 | יקובסון, "בלשנות ופואטיקה", עמ' 160.                                  |
| 61 | יקובסון, "בלשנות ופואטיקה", עמ' 193.                                  |
| 62 | אמנות הסיפור במקרא (תרגמה שושנה צינגל) (תל אביב: אדם, 1988), עמ' 175. |

החקירה הנרטיבית של עורכי התלמוד.<sup>63</sup> כמו בסוגיות ההלכתיות, הם מבקשים כאן לחקור נושא לעומקו, אך לא מתוך חתירה ל"מיוג דעות", אלא בדרך של הצעת "מונטאז' של נקודות תצפית המסודרות ברצף אחד", המאפשר הכלה של "המורכבות המתמדת הכרוכה בנושאים שלהם".<sup>64</sup>

### מרבי יוחנן לרבי אלעזר

הקריאה שהצענו בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש מציעה בסיס להבנת שיבוצו במחזור סיפורי רבי אלעזר. רבי אלעזר, כאמור, הוצג כחותר באופן ייחודי ולא מקובל על עמיתיו להשגת ודאות בעניינים הנסתרים מן העין. עורכי הקובץ מצייגים כמה ערעורים על הוודאות שהוא מצייג. במהלך העלילה הוצגה הביקורת של רבי יהושע על דרכו של רבי אלעזר. לאחר מכן, הובא סיפורו של רבי ישמעאל (F) המציע פתרון חלופי למצב שבו נתון רבי אלעזר. סיפור המטרונה (G2) ממשיך את מגמת הערעור על ביטחונו: רבי אלעזר הגיע לוודאות הקשורה ליוצא ממעיו והמטרונה מערערת על הוודאות הקשורה לבניו, "יוצאי מעיו".<sup>65</sup> הסיפור מצייג שלוש תשובות אפשריות לטענתה ובכך חותם את הדיון, לכאורה, בניצחון החכמים. קריאה רגישה בהמשך הסוגיה תבהיר שהיא מציעה ערעורים על כל אחת משלוש התשובות.<sup>66</sup>

התשובה הראשונה שמציעים החכמים למטרונה נדחית מיד (על ידי המטרונה או על ידי הסתמא). התשובה השנייה של החכמים, "כי כאיש גבורתו", מתערערת משני כיוונים. הסדק הראשון באמינותה של התשובה נמצא בהקשר המקומי של הפסוק המצוטט, ומעיד דווקא על פגם בדמיון שבין בן לאביו: "וַיֵּאמֶר לְיִתְרַ בְּכוֹרוֹ קוֹם הֲרֹג אוֹתָם וְלֹא שְׁלַף הַנֶּעֱרַר חֲרָבוֹ כִּי יֵרָא כִּי עוֹדְנֵנוּ נֶעֱרַר. וַיֵּאמֶר זָבַח וְצִלְמַנֶּעַ קוֹם אֲתָהּ וּפְגַע בְּנֹו כִּי כְּאִישׁ גְּבוּרָתוֹ וַיִּקָּם גְּדַעוֹן וַיִּהְרַג אֶת זָבַח וְאֵת צִלְמַנֶּעַ." (שופטים ח כ-כא). יתר אינו עומד בצפייות אביו ושרי מדין מאשרים את חוסר הזהות בין האב לבן בטענה ש"כאיש גבורתו". קורא שזוהה את הפער בין הפסוק לשימוש של החכמים בו, יפתח רגישות לזיהוי ערעורים נוספים שיגיעו בהמשך.

קריאת סיפורי רבי יוחנן על רקע הדיאלוג עם המטרונה תזהה אותם כפיתוח של הערעור על תוקפה של התשובה השנייה. יחידה (H1) פותחת אומנם בעדותו התומכת של רבי יוחנן בנוגע לגודל איברי החכמים, אך מיד לאחריה מובאות העדות בנוגע לאיברו הקטן

63 אני מזהה את הסיפורת כ"חקירה" בהשפעת גישתו של מילן קונדרה. ראו, בעיקר: אמנות הרומאן (תרגמה חגית בת עדה) (תל אביב: זמורה ביתן, 1992), עמ' 31-67.

64 לדמיון בין דרכי העריכה של הסוגיות ההלכתיות והאגדיות ראו: Rubenstein, *Stories*, pp. 203-217; Shraga Bar-On, "The Art of the Chain Novel in b. Yoma 35b: Reconsidering the Social Values of the Babylonian Yeshivot", *Hebrew Union College Annual* 88 (2017), pp. 55-88.

65 בראשית טו:ד; שמואל ב ז:יב; בבלי תענית ו ע"א (כת"י יד הרב הרצוג).

66 לדיון מפורט בדיאלוג עם המטרונה ובחלק מהערעורים שיוצרת עבודת העריכה על ביטחון החכמים, ראו: Septimus, "Revisiting the Fat Rabbis".

יותר (H2) ועדותו בנוגע ליופיו (I1). סדר עריכת היחידות מביא לקריאת עדותו העצמית כתגובת נגד לפגיעה במעמדו עקב הצבתו בתחתית ההיררכיה של בעלי האיברים. יופיו, כך נראה, מוצג כמאפיין גופני חלופי לאיברים הגדולים. ההנחה הזו מתחזקת בסיפור הישיבה בפתח המקווה (J), שבו מובהרת עליונותו של רבי יוחנן על פני בעלי האיברים הגדולים. יופיו משמש להפריית נשים רבות מתוך מתן ודאות שאין לקודמיו: הבנים יהיו דומים לו, ודמיון זה יוכיח את "אבהותו". הפריית הנשים הטובלות לא רק מציגה אותו כעדיף על קודמיו, אלא גם מחזקת את טענת המטרונה. בעלי הנשים הטובלות הם אולי האבות החוקיים של בניהם, אך בנים אלה לא לגמרי שלהם משום שרבי יוחנן "הפרה" ראשון את נשותיהם.<sup>67</sup> מה שרבי יוחנן עושה לריש לקיש בסיפור הבא מציע וריאציה נוספת על אותו נושא: ראשית, רבי יוחנן מפעיל כאן את ההיגיון של "כאיש גבורתו" בכיוון ההפוך: הוא מסיק מהגבורה של האיש על גדולתו הפוטנציאלית בתורה. שנית, הוא מחזק את ההבנה שהיופי חזק מהגבורה (בחרב או באיבר). שלישיית, הוא מציג את בניו של ריש לקיש שאינם ממש שלו: הוא "הופרה" מיופיו של רבי יוחנן, ונראה שהוליד בנים יפים כמותו, שלאחר מותו הם גם היו בניו בפועל של רבי יוחנן, אם כי לתקופה קצרה. עלילות רבי יוחנן תורמות, אם כן, לערעור תוקפה של התשובה השנייה: גבורתו של האיש אינה ערובה להורותו.

אבל סיפור ריש לקיש מציע הרבה יותר מאשר תגובה לסיפור המטרונה: הוא מציג את היומרה של רבי יוחנן לזיהוי האמת הנסתרת. היחס המטפורי שזיהינו בין מחזור סיפורי רבי אלעזר לקובץ סיפורי רבי יוחנן מבליט את הדמיון בין שניהם ומסייע בזיהוי האופנים שבהם הם מאירים זה את זה בצורה הדדית. שני החכמים מפגינים יכולות זיהוי ייחודיות ומעוררת מחלוקת הקשורות לאפיון גופני ייחודי (שומנו של רבי אלעזר [E] ויופיו של רבי יוחנן [I2]). הקישור בין תיאורי הגוף של השניים מעודד בהתחלה את ראיית רבי יוחנן כעדיף. לעומת התיאור הלא-מרנין של חלקי הפנים של רבי אלעזר המונחים באור השמש העזה, יופיו של רבי יוחנן מוצג כמעשה אומנות מעודן המונח באור הרך שבין שמש לצל.

אלא שהערעור של העורכים מלווה גם את סיפורי רבי יוחנן מתחילתם.<sup>68</sup> הוא מתחיל בזיהוי כחסר הדרת פנים (I3), ממשיך בכיקורת של החכמים (J), ומגיע לשיא בהצגת הזוגג שלו בנוגע לטיבו האמיתי של ריש לקיש, המוביל בסופו של דבר ליציאה מדעתו ולמותו (K). הערעור מתחדד על רקע סיפור רבי אלעזר והכובס (D2), שמבנהו מקביל למערכה השנייה בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש. בשני המקרים מזהה החכם אדם אחר כרשע וגורם למותו; בשני המקרים יש פקפוק בזיהוי; שני המקרים גורמים לטלטלה בדעת הרב ולניסיון להשיב אותה למקומה. אך בשונה מרבי אלעזר, שאפילו המידע הוודאי בנוגע לרשעת הכובס אינו מניח את דעתו, רבי יוחנן אינו מפקפק ולו לרגע בזיהוי. הבכי שמאפיין את רבי אלעזר בסיפור ההוא מוסב לאחות בסיפור הנוכחי, ומבליט עוד יותר את היעדר הספק של רבי יוחנן. הביטחון הלא-מעורער שלו מוביל

67 כך סבור גם בן-אהרון (אגדת פומבדיתא, עמ' 20).

68 נאס (The Sense, pp. 165–167) מזהה את הערעור העולה מעבודת העורכים באופן שונה.

בסופו של דבר לערעור הדעת ולמוות. העיצוב המילולי מקשר את המערכה השלישית בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש לסיפור רבי אלעזר והכובס באופן שמעצים את האירוניה. רבי אלעזר מתואר כמי ש"לבתר דנח דעתיה, איכנש לפרוקי ולא מצי. קרי עליה שִׁמְר פיו ולִשְׁוֹנוֹ שִׁמְר מְצָרוֹת נַפְשׁוֹ". לעומת זאת, רבי יוחנן יכול "לפרוק" את קושיות ריש לקיש, אך מסרב "לפרוק" את נפשו. דעתו לא נחה, ומה שהוציא מפיו הביא בסופו של דבר צרות על נפשו ("נח נפשיה דרבי יוחנן"). הוא, בסופו של דבר, היה גם התליין וגם התלוי. קריסתו של רבי יוחנן סוללת את הדרך לחזרה לעלילות רבי אלעזר מתוך זיהוי יתרונו של האחרון.

מיקומו של קובץ סיפורי רבי יוחנן באמצע מחזור סיפורי רבי אלעזר מציב אותו לא רק בהשוואה למחציתו הראשונה, אלא גם כבסיס לקריאת מחציתו השנייה. מוטיבים שהופיעו לראשונה בעלילות רבי יוחנן ישמשו בסיס להשוואה עבור הופעותיהם החוזרות בהמשך עלילות רבי אלעזר: רעיה המבקשת להגן על בעלה מפני יושבי בית המדרש; מחלוקת בעייתית בענייני טומאה וטהרה; עמדה חריגה בנוגע לטבילת נשים; ואבהות לילדים לא-ביולוגיים. רבי אלעזר, כך יתברר במחצית השנייה, ישנה את דרכיו: במקום להרוג יהודים, הוא יקדם הולדת בנים יהודיים, ובמקום להסגיר יהודים לשופט הרומאי, הוא ישפוט ביניהם בעצמו.<sup>69</sup>

### סיכום

שיבוץ קובץ סיפורי רבי יוחנן במחזור סיפורי רבי אלעזר מבהיר שהנושא המרכזי של הסוגיה אינו קורותיו של חכם זה או אחר, אלא העמדה המתבטאת בפעולות השונות של הגיבורים. השילוב של שני הקבצים מאפשר לעורכים לספק תמונה פנורמית המציגה היבטים שונים ולעיתים אף סותרים של העמדה שהם מבקשים לחקור. שני הקבצים מציעים מבט כפול על דרכיהם הייחודיות של הגיבורים. הם מתארים אותן בפירוט, לעיתים אפילו במה שנראה כהתפעלות, אך הם גם מבקרים אותן בדרכים שונות.<sup>70</sup> ייתכן שהמבט הכפול – המתפעל והמסתייג – קשור למבט הבבלי על העבר הארצישראלי המדומיין.<sup>71</sup> דרכי השגת הוודאות של החכמים הארצישראליים, החורגות מדרך הטבע ומתוארות גם בסיפור תנורו של עכנאי, קשורות אולי לתכונות העל-טבעיות והנערצות של ארץ ישראל, שנדחות בבבלי.<sup>72</sup>

- 69 לעיון במחצית השנייה של מחזור סיפורי רבי אלעזר, ראו: עידו חברוני, "רבי אלעזר בן רשב"י: צדיק בריון, סגפן זלגן" (בכתובים).
- 70 גם נאייס (*The Sense*) מזהה את המבט הכפול הזה בקובץ.
- 71 בן-אהרון (*אגדת פומבדיתא*) סבור שביקורת בבליית על חכמי ארץ ישראל היא הנושא המרכזי של הקובץ. אני סבור שזהו רק היבט אחד מתוך תמונה רחבה הרבה יותר.
- 72 למבט הכפול של התלמוד הבבלי על ייחודה של ארץ ישראל, ראו: יעקב (ג'פרי) רובינשטיין, "התמודדות עם מעלות ארץ ישראל: ניתוח סוגיית בבלי, כתובות קי ע"א-קיב ע"ב", בתוך: ישעיהו גפני (עורך), *מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי שני המשנה והתלמוד* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2004), עמ' 159–188.



## סיפור רבי יוחנן וריש לקיש

דרכי לימוד התורה השונות המוצגות בסיפור רבי יוחנן וריש לקיש מעידות על הסתייגות דומה מהיומרה והחתירה לוודאות חד-צדדית: לעומת ההוראה הסמכותנית והמחלוקת ההלכתית הנחרצת, רק הקושיה והתירוץ נתפסות כדרך הלימוד הראויה.<sup>73</sup> רק בדרך הזו השמועה נעשית מרווחת במקום מחודדת; רבת-פנים ולא חד-ממדית. התפיסה הזו מודגמת במחזור הסיפורים כולו, שאופן עריכתו מעיד על שאיפה להציג תמונה רבת פנים, עשירה ומורכבת של הדמויות והנושאים שהוא עוסק בהם.

73 גישה זו היא אחד המאפיינים המרכזיים של התרבות הסתמאית. ראו: Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, pp. 39-53.