

## אחריתו של רבי אלעזר ניתוח ספרותי ועריכתי של המחצית השנייה של מחזור הסיפורים בבבלי בבא מציעא פג ע"ב – פד ע"ב

עידו חברוני\*

מחזור הסיפורים על אודות רבי אלעזר בן רשב"י (בבבלי בבא מציעא פג ע"ב – פד ע"ב) מציג מעין ביוגרפיה של הגיבור מראשית פועלו הציבורי ועד קבורתו. המחזור מחולק לשני חלקים המציגים עלילות מובחנות זו מזו: המחצית הראשונה עוסקת ברבי אלעזר ה"מוקדם" הלוכד גנבים בשירות השלטון הרומאי, סופג ביקורות בשל כך, מביא להוצאה להורג של כובס שעלב בו, ונכנס לניתוח משונה, שבמהלכו מוצאות כמויות עצומות של שומן מבטנו. המחצית השנייה עוסקת ברבי אלעזר ה"מאוחר", המקבל על עצמו ייסורים, מטהר נידות, שופט ומגן על אנשי העיר לאחר מותו, ולבסוף נקבר בקבר אביו. שני החלקים מופרדים זה מזה באמצעות כמה סיפורים שאינם עוסקים ברבי אלעזר.

בעוד שהמחצית הראשונה מציגה במובהק גיבור שמתנהל באופן לא-רבני, מגמת המחצית השנייה קשה יותר לזיהוי: האם היא מציגה מהפך בחיי הגיבור או שהיא ממשיכה את מגמת המחצית הראשונה? רוב העוסקים בסיפור נוטים לאפשרות הראשונה. חלקם סבור שקבלת הייסורים, הפותחת את המחצית השנייה, מעידה על חרטה על העבודה בשירות השלטון הרומאי, או לכל הפחות על מסירת הכובס.<sup>1</sup> חוקרים נוספים סבורים שהיא מציינת מהפך גמור מחיי חטא לחיי צדיקות.<sup>2</sup> מנגד, יריב בן אהרן רואה במחזור

\* ד"ר עידו חברוני, התוכנית ללימודים הומניסטיים והתוכנית הבינתחומית בפילוסופיה ובהגות יהודית, המרכז האקדמי שלם.

<sup>1</sup> שמא פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", בתוך: ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן (ניו-יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, 1993), עמ' 119–164 [124–125]; עלי יסיף, סיפור העם העברי (ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון, 1994), עמ' 240–245 [244–245].

<sup>2</sup> רונית שושני, "רבי אלעזר בן רבי שמעון והגנבים – סיפור על חטא וכפרתו", *JSIJ* 4 (2005), עמ' 1–21; Aharon Agus, *Hermeneutic Biography in Rabbinic Midrash: the Body of*; *this Death and Life* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996); בוריס אוסטרר, "רבי יוחנן וריש לקיש בסיפור גנוסטי", איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות יד (2005), עמ' 193–211; Jeffrey L. Rubenstein, "A Rabbinic Translation of Relics," in: *Crossing Boundaries in Ancient Judaism and Early Christianity: Ambiguities, Complexities, and Half-Forgotten Adversaries: Essays in Honor of Alan F. Segal*, eds. K. Stratton and A. Lieber (Leiden: Brill, 2016), pp. 314–334 [329]. בניגוד לכל שאר החוקרים, יהודה ברנדס רואה בשני חלקי המחזור סיפורי מופת, ראו: "ייסוריו של רבי אלעזר ברבי שמעון: פרק בתורת הייסורים של חז"ל", *אסופות* ד (2013), עמ' 105–123.

הסיפורים כולו סאטירה ביקורתית על דרכיהם של חכמי ארץ ישראל.<sup>3</sup> דניאל בויארין סבור שהביקורת רחבה אף יותר.<sup>4</sup> לטענתו, המחזור הוא "סאטירה מניפאית" המבקשת לאתגר – "everything that the Rabbis hold true and holy".<sup>5</sup> המאמר הנוכחי מתמקד במחצית השנייה של מחזור הסיפורים.<sup>6</sup> הפרשנות שתוצע בו מבוססת על קריאתו לאור העיצוב הספרותי ומכלול ההקשרים של עלילות רבי אלעזר ה"מאוחר": ספרות חז"ל קודמת לבבלי; המחצית הראשונה של המחזור הבבלי; קישורים לסוגיות נוספות בבבלי; וטקסטים חוץ-יהודיים.<sup>7</sup> אופן הקריאה הזה יבהיר שהמחצית השנייה של הסיפורים אינה מתארת מהפך, אלא את המשך התנהלותו הייחודית של רבי אלעזר אינו מוצג כבעל תשובה, אלא כפועל באופן לא-רבני במובהק, זוכה להערצת "העם" ולעוינות מצד קרוביו ועמיתיו. אני מציג כאן את שלד המחצית הראשונה ואת המחצית השנייה במלואה.<sup>8</sup> מובאות מהחלקים שאינם מופיעים כאן במלואם יצוטטו במהלך המאמר לפי הצורך.

- (A) אמר ריש לקיש...  
 (B) דרש רב זירא...  
 (C) ר' אלעזר בר' שמעון אשכחיה [להוא] פהרגוונא דמלכא...  
 (1D) פגע ביה ר' יהושע בן קרחה...  
 (2D) יומא חד פגע ביה ההוא כובס...  
 (E) ואפלו הכי לא יתבא דעתיה...  
 (F) ואף ר' ישמעאל בר' יוסי מטא כי האי מעשה לידיה

3 יריב בן אהרן, **אגדת פומבדיתא** (דליה: מדרשת אורנים, 2000).  
 4 Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), pp. 167–186. בויארין זיהה היבטים סאטיריים במחזור הסיפורים כבר בפרשנות מוקדמת, אך לא הציג את כולו כסאטירה. ראו: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד** (תל אביב: עם עובד, 1999), עמ' 198–220.  
 5 Boyarin, *Socrates*, עמ' 178.  
 6 חשוב לציין שהמחצית השנייה קשורה גם באופנים שונים ליחידת הביניים (G-K). קוצר היריעה מונע ממני לעסוק בקשרים אלו ובמשמעותם במאמר הנוכחי. לניתוח המחצית הראשונה, ראו מאמרי: "R. El'azar son of R. Šim'on on the Thief Catcher (b. Bava Metsi'a 83a-84a)," *Journal of Jewish Studies* 74/1 (2023), pp. 5–29. לניתוח המחצית השנייה, ראו מאמרי: "סיפור רבי יוחנן וריש לקיש לאור שיבוצו במחזור סיפורי רבי אלעזר בן רבי שמעון (בבלי בבא מציעא פג ע"א – פד ע"א)," *JSIJ* 22 (2022), עמ' 1–25.  
 7 הגישה שלי מבוססת בעיקר על הגישה שמציע ג'פרי רובינשטיין. 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).  
 8 נוסח כתב יד המבורג 165. הוספות בכתב יד מינכן 95 מופיעות בסוגריים מעוקלים. קביעת גבולות מחזור הסיפורים והחלוקה הפנימית מבוססות על החלוקה שמציע פרידמן, "לאגדה", עמ' 123–124.

אחריתו של רבי אלעזר

- (G) כי הוּוּ מִקְלָעֵי ר' יִשְׁמַעֵאל בְּר' יוֹסֵי וְר' אֶלְעָזָר בְּר' שְׁמַעוֹן לִגְבֵי הַדָּדִי...
- (H) אַר' יוֹחָנָן: אַבְרָי' דְר' יִשְׁמַעֵאל בְּר' יוֹסֵי...
- (I) אַר' יוֹחָנָן: אַנָּא אֲשֵׁתִירֵי מִשְׁפִּירֵי דִירוּשָׁלַם...
- (J) ר' יוֹחָנָן הוּוּ אֲזִיל וִיתִיב אֲשַׁעְרֵי טְבִילָה...
- (K) יוֹמָא חַד הוּוּ קָא סְחֵי בִירְדְנָא...
- (L) וְאֶפְלוּ הֵכִי לֹא סַמְךָ ר' אֶלְעָזָר בְּר' שְׁמַע' אֲנַפְשִׁיהּ (דִּיל' חֶס וְשָׁלוֹם מִטָּא כִי הָאֵי מַעֲשָׂה לִידֵיהּ) קְבִיל עֲלֵיהּ יִיסוּרֵי כָל יוֹמָא מְאֹרְתָא. הוּוּ מִיתִין לִיה שְׁתִין נְטִמֵי וּמִפְקֵי מִתּוֹתִיהּ שְׁתִין מִשִּׁכְלֵי דְמָא וְכִיבָא. וְעַבְדָּה לִיה דְבֵיתָהּוּ שְׁתִין מִינֵי לְפָדָא וְאֶכִיל לָהּ וְלֹא הוּוּ שְׁבַקָא לִיה דְבֵיתָהּוּ לְמִיפְקָ לְבֵי מְדַרְשָׁא כִי הֵיכִי דְלֹא לִידְחֹקָהּ רַבְנָן בְּאֹרְתָא אֲמ' לָהּ: אַחֵי וְרַעֵי בּוֹאוּ. בְּצַפְרָא אֲמ' לָהּ: אַחֵי וְרַעֵי לְכוּ (מִפְנֵי בִטּוֹל תּוֹר')
- [תְּרַגּוּם: וְלִמְרוֹת זֹאת לֹא סַמְךָ רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן רַבִּי שְׁמַעוֹן עַל עֲצָמוֹ. קִיבַל עֲלָיו יִיסוּרִים בְּכָל יוֹם, מִהָעֶרֶב. הָיוּ מְבִיאִים לוֹ שִׁישִׁים סְדִינִים וּמוֹצִיאִים מִתַּחְתּוֹ שִׁישִׁים גִּיגִיּוֹת שֶׁל דָּם וּמוֹגְלָה. וְהָיְתָה רַעֲיִיתוֹ מְכִינָה לוֹ שִׁישִׁים מִינֵי מֵאֲכָלִים, וְהָיָה אוֹכֵל אוֹתָם. וְלֹא נִתְּנָה לוֹ רַעֲיִיתוֹ לְצֵאת לְבֵית הַמְדַרְשָׁה, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִדְחֹק אוֹתוֹ הַחֲכָמִים. בְּעֶרֶב הָיָה אוֹמֵר לָהֶם (=לִיִּיסוּרֵי): 'אַחֵי וְרַעֵי בּוֹאוּ'. בְּבוֹקֵר הָיָה אוֹמֵר לָהֶם: 'אַחֵי וְרַעֵי לְכוּ']
- (1M) יוֹמָא חַד שְׁמַעָה דְבֵיתָהּוּ, אֲמַרְהָ לָּהּ: אַתְּ קָא מִיתִית לָהּ עִילוּךְ? כִּלִּית מִמוֹן שֶׁל בֵּית אַבָּא! אֵימְרָדָא וְאֲזִילָא לְבֵית נְשָׁה סְלִיקוּ הֵנַךְ סְפוּנָאֵי, עִילוּ לִיה שְׁתִין עַבְדֵי כְּדִנְקִיטֵי שְׁתִין אֲרַנְקֵי וְעַבְדוּ לִיה שְׁתִין מִינֵי לְפָדָא וְאֶכֵל יוֹמָא חַד אֲמַרְהָ לְבֵרְתָהּ: זִיל חֲזֵי מָאֵי קָא עַבִּיד אַבּוּךְ אַתָּאֵי, אֲמַר לָהּ (אֵימ' לֵאִימִךְ): שְׁלַנּוּ גְדוּל מְשִׁלְכָם. קָרִי אֲנַפְשִׁיהּ "וְהָיְתָה כְּאֲנִיּוֹת סוֹחָר" מִמְרָחֵק תְּבִיא לְחֶמָה. (וְתִקֵּם בְּעוֹד לִילָהּ וְתִתֵּן טָרֶף לְבֵיתָהּ). " (מְשִׁלֵי לֵא:יֵד)
- [תְּרַגּוּם: יוֹם אֶחָד, שְׁמַעָה רַעֲיִיתוֹ (שֶׁהוּא מְזַמֵּן אֶת הַיִּיסוּרִים לְבוֹא עֲלָיו), אֲמַרְהָ לוֹ: 'אַתָּה מְבִיא אוֹתָם עֲלֶיךָ? כִּלִּית מִמוֹן שֶׁל בֵּית אַבָּא! מְרַדָּה וְהִלְכָה לְבֵית הוֹרֵיהָ. בָּאוּ אוֹתָם סְפוּנִים, הִכְנִיסוּ לוֹ שִׁישִׁים עַבְדִּים, מְחַזְקִים שִׁישִׁים אֲרַנְקִים, וְהִכְנִינוּ לוֹ שִׁישִׁים מִנֵּי מֵאֲכָלִים, וְאֶכֵל. יוֹם אֶחָד, אֲמַרְהָ (רַעֲיִיתוֹ) לְבֵתָהּ: 'לְכִי רְאִי מָה עוֹשָׂה אַבִּיךָ'. בָּאָה (הַבֵּת), אֲמַר לָהּ (רַבִּי אֶלְעָזָר): 'שְׁלַנּוּ גְדוּל מְשִׁלְכָם'. קָרָא עַל עֲצָמוֹ "מִמְרָחֵק תְּבִיא לְחֶמָה"]
- (M2) יוֹמָא חַד נִפְקָ לְבֵי מְדַרְשָׁא, אֵיתִי לְקַמְיָה שְׁתִין מִינֵי דְמָא, טַהֲרִינְהוּ כּוֹלְהוּ הוּוּ קָא מְרַנְנֵי רַבְנָן עֲלֵיהּ, אֲמַרְי: אֲפֻשֶׁר דְלִית בְּהוּ חַד סְפִקָּ? אֲמ' לָהּ: אִם כְּמוֹתֵי הוּוּ, יֵהִיו כּוֹלֵם זְכָרִים, וְאִם לֹא, נִקְבָּה אַחַת בֵּינֵיהֶם הָיוּ כּוֹלֵם זְכָרִים אֲסִיקוּ לָהּ ר' אֶלְעָזָר עַל שְׁמִיה אֲרַ כְּמָה פְרִיָה וְרַבִּיָה בְטִלָה רַשְׁעָה זו מִיִּשְׂרָאֵל [תְּרַגּוּם: יוֹם אֶחָד, יֵצֵא לְבֵית הַמְדַרְשָׁה. הִבִּיאוּ לְפָנָיו שִׁישִׁים מִינֵי דָם (סְפִקָּ נִידָה). טַיְהָר אֶת כּוֹלֵם. הָיוּ מְרַנְנִים עֲלָיו הַחֲכָמִים: 'אֲפֻשֶׁר שְׁאִין בְּהֵם (אֲפִילוּ) סְפִקָּ

אחד? אמר להם: 'אם כמותי הוא, יהיו כולם זכרים, ואם לאו, נקבה אחת ביניהם.' היו כולם זכרים. קראו להם (הוריהם) ר' אלעזר על שמו.

אמר רבי: כמה פריה ורביה בטלה רשעה זו (=רעיית רבי אלעזר) מישראל! [1N] כי הוה קא ניחא נפשיה, אמ' לה לדבית': ידענא בהו ברבנן דרתיחו עילואי ולא מיעסקי בי שפיר אגניין בעיליתאי ולא תידחלי מינאי

(2N) אר' שמואל בר נחמן: אשתעיא לי אימיה דר' יוחנן, דאשתעיא לה דביתהו דר' אלעזר בר' שמע', לא בציר מתמני סר, ולא טפי מעשרין ותרתיין {שנין} דהוה גני בעילתיה. כל יומא סליקנא מעיינא ליה במזייה, כי הוה משתמטא בינתא, הוה אתי דמא

יומא חד חזאי ריחשא דקא נפיק מאוניה. חלשא דעתאי. אתחזי לי בחלמא ואמ' לי: לאו מידי הוא. יומא חד שמעי בזילותא דצורבא מרבנן ולא אמחאי בייה כדאיבעי לי

(N3) כי הוה אתו בתרי לדינא, הוה קימי אבבא, אמ' מר מלתיה ואמ' מר מלתיה, נפק קלא מבי עליתא ואמ': איש פל' אתה זכאי, ואיש פל' אתה חייב. [תרגום: כשנטה (רבי אלעזר) למות, אמר לרעייתו: 'יודע אני שהחכמים כועסים עליי ולא יתעסקו בי (=בקבורתי) כראוי. השכיבי אותי (=את גופתי) בעליה ואל תפחדי ממני'.]

אמר רבי שמואל בר נחמן: 'סיפרה לי אמו של רבי יוחנן, שסיפרה לה רעייתו של רבי אלעזר: "לא פחות משמונה עשרה ולא יותר מעשרים ושתיים שנים היה שוכב בעליה. בכל יום הייתי עולה ומטפלת בשערו. כשהייתה נתלשת שערה, היה יוצא דם. יום אחד, ראיתי תולעת שיוצאת מאזנו. חלשה דעתי. נראה לי (רבי אלעזר) בחלום ואמר לי: 'זה שום דבר. יום אחד שמעתי עלבונו של תלמיד חכם ולא מחיתי כראוי לי'.

כשהיו באים שניים לדין, היו ניצבים בדלת, אמר האחד את טענותיו ואמר השני את טענותיו. יצא קול מהעלייה ואמר: "איש פלוני אתה זכאי, ואיש פלוני אתה חייב." [10] יומא חד הוה קא מינציא דביתהו בהדי שיבבתה, אמרה לה: תהא כבעליך שלא נתן לקבורה! {אמרי רבנ' כולי האי לאו אורח ארעא}

איכא דאמרי אבוה איתחזי להו לרבנן בחלמא, אמ' להו: פרידה אחת יש לי ביניכם ואין אתם מבקשים להביאה אצלי? אזול רבנן לאיעסוקי ביה

לא שבקוה בני עכבורי, דכל כמה {שני} דהוה נייה ר' אלעזר בר' שמעון בעלתיה לא סליק חיה רעה במתיהו

[תרגום: יום אחד, רבה רעייתו עם שכנתה. אמרה לה (השכנה): 'תהי כבעלך שלא נתן לקבורה! יש אומרים, אביו (של רבי אלעזר) נראה להם לחכמים בחלום, אמר להם: 'ענב אחד יש לי ביניכם ואין אתם מבקשים להביאו אצלי?' הלכו חכמים לעסוק בקבורתו. לא הניחו להם בני עכבורי, (מפני) שכל אותן שנים שהיה מונח רבי אלעזר בעלייתו לא נכנסה חיה רעה בעירם]

(20) יומא חד, מעלי דכפורי הוה, טרידי בני עכבורי {שדרו רבנ' לבני בר מריון}

אזול אסקוה למערתא דאבוה

אשכחיה לעכנא דהדרא ליה למערתא  
אמרי לה: עכנא, עכנא, פתחי פיך ויכנס בן אצל אביו  
(פתח להו)

[תרגום: יום אחד, ערב יום הכיפורים היה, היו בני עכבורי עסוקים (בהכנות  
לסעודה מפסקת), הלכו (החכמים), העלו אותו למערת אביו. מצאו נחש שמקיף  
את המערה. אמרו לו: 'נחש, נחש, פתח פיך ויכנס בן אצל אביו']  
(P) שלח רבי לדבר באשתו

שלחה לו: כלי שנשתמש בו קדש, לא ישתמש בו חול  
תמן אמרי, באתר דמארי תלא ליה זיניה קולבאי רעיא קולתיה תלא  
שלח לה: נהי דבתורה גדול ממני, במעשי (טובי) מי גדול ממני?  
שלחה לו: בתורה לא ידענא, במעשים ידענא, דהא קביל עליה יסורי  
[תרגום: שלח רבי הצעת נישואין לאלמנת רבי אלעזר. ענתה לו: 'כלי שנשתמש  
בו קודש, לא ישתמש בו חול'. שם (בארץ ישראל) אומרים: 'במקום שבו תלה  
האזון את כותונתו, תלה הרועה את מקלו'.<sup>9</sup> שלח לה: 'נניח שבתורה (רבי  
אלעזר היה) גדול ממני, (האם גם) במעשים היה גדול ממני?' שלחה לו: 'בתורה  
איני יודעת, במעשים אני יודעת, שהרי קיבל עליו ייסורים'.]

(1P) בתורה (דגדו' ממנ') מאי היא...

(Q) אמ' רבי חביבין יסורין. קביל עליה ייסורי...

ואפילו הכי ייסורי דרבי אלעזר בר' שמעון הו' עדיפי מדרבי, דר' אלעזר בר'  
שמעון מאהבה באו ומאהבה הלכו, (ואילו) יסורי דרבי על ידי מעשה באו ועל  
ידי מעשה הלכו...

כולהו שני ייסורין דר' אלעזר בר' שמעון לא שכיב איניש בלא זמני; כולהו  
שני דיסורי דרבי לא אצטריך עלמ' למטרא...

[תרגום: בכל שנות ייסורי רבי אלעזר בן רבי שמעון לא מת אדם שלא בזמנו;  
בכל שנות ייסורי רבי לא נצרך העולם לגשם].

(R) איקלע רבי לאתריה דר' אלעזר בר' שמעון

אמ' להו: יש לו בן לאותו צדיק?

אמרו לו: יש לו בן, וכל זונה שנשכרת בשנים שזכרתו בשמונה

אתיוה, אסמכוה ברבי ואשלמוה לר' שמעון בן איסי בן לקוניא אחה' דאימיה.

אגמריה ופריס ליה סודרא ארישיה

כל יומא אמ' ליה: לקריתי אנא אזיל

אמ' ליה: חכם עבדי יתך, וגולתא דדהבא פרסי על רישך, ורבי קרו לך, ואת

אמר' לקריתי אנא אזיל?

אמ' ליה: הא מומי עזובה דא

כי גדל, אתא ויתיב במתיבתא דרבי

שמעיה רבי לקליה, אמ': האי קלא דמי לקליה דר' אלעזר בר' שמעון

אמרו ליה: בריה הוא

<sup>9</sup> התרגום בעקבות: שמא פרידמן, "הפתגם ושברו: עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית",

JSIJ 2 (2003), עמ' 25-82.

קרי עליה "פרי צדיק עץ חיים ולקח נפשות חכם." (משלי יא:ל) "פרי צדיק עץ חיים" (זה) ר' יוסי בר' אלעזר בר' שמעון "ולוקח נפשות חכם" זה ר' שמעון בן איסי בן לקוניא

[תרגום: נקלע רבי למקומו של רבי אלעזר בן רבי שמעון

אמ' להם (לבני המקום): יש לו בן לאותו צדיק?

אמרו לו: יש לו בן, וכל זונה שנשכרת בשניים שוכרתו בשמונה.

הביא אותו (רבי) הסמיכו לרב והעביר אותו לחסותו של רבי שמעון בן איסי בן לקוניא, אחי אימו. לימד אותו ופרס סודר על ראשו.

כל יום היה אומר לו (בנו של רבי אלעזר): 'אני חוזר למאהבת שלי'.<sup>10</sup>

אמ' לו: 'חכם עשיתי אותך, וגלימה של זהב פרסתי על ראשך, ורבי קוראים לך, ואתה אומר "אני חוזר למאהבת שלי"?'

אמר לו (בנו של רבי אלעזר): 'בשבועה, (המאהבת שלי) מכוערת היא'.<sup>11</sup>

כאשר גדל (בנו של רבי אלעזר), בא וישב בבית מדרשו של רבי.

שמע רבי את קולו, אמר: 'הקול הזה דומה לקולו של רבי אלעזר בן רבי שמעון'.

אמרו לו: 'בנו הוא'.

(S) כי נח נפשיה, אמטויה למערת דאבוה. הוה הדרא ליה עכנא למערתא דאבוה

אמרו ליה: עכנא, פתח דלת ויכנס בן אצל אביו

לא פתח להו

[תרגום: כאשר נפטר (בנו של רבי אלעזר), הביאווה למערת (הקבורה) של אביו. היה נחש מקיף את המערה. אמרו לו: 'נחש, פתח דלת ויכנס בן אצל אביו'. לא פתח להם.]

כסבורין העם לומר זה גדול מזה

יצתה בת קול ואמרה להן: לא מפני שזה גדול מזה, אלא זה היה בצער מערה, וזה לא היה בצער מערה

הסוגיה פותחת בדיון קצר על המשנה, שבמהלכו מובאת דעת ריש לקיש, המבוססת על פסוקי תהילים קד (כג-כ) (A): "תִּשַׁתְּ חֹשֶׁךְ וַיְהִי לַיְלָה בּוֹ תִרְמַשׁ כָּל חַיְתוֹ יַעַר. הַכַּפִּירִים שְׂאֲגִים לְטָרֶף וּלְבִקְשׁ מֵאֵל אֲכָלִם. תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ יֵאֲסֹפּוּ וְאֵל מְעוֹנָתָם יִרְבְּצוּן. יֵצֵא אָדָם לְפַעֲלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ עֲדֵי עָרְבֵי". לאחר הדיון מובאים דברי רבי זירא / רב יוסף הדורשים את אותם פסוקים (B). עלילות רבי אלעזר נפתחות במפגש עם לוכד הגנבים (C). רבי אלעזר מציג לו שאלה המבוססת על הבנה דומה לזו שהוצעה בדרשה הקודמת: הרשעים משולים לחיות הפועלות בסתר הלילה, כיצד, אם כן, ניתן לזהות אותם בוודאות? רבי אלעזר מציע פתרון שמוצא חן בעיני השלטונות ואלו ממנים אותו ללכוד גנבים. רבי יהושע מאשים אותו במסירת יהודים לשלטון ורבי אלעזר דוחה את ביקורתו (1D). כובס אחד תוקף אותו ורבי אלעזר מסיק שהוא רשע וגורם למותו (2D). הוא מצטער על כך, אך

<sup>10</sup> התרגום בעקבות: שמא פרידמן, "לשון חכמים ולשון הבריות", לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה עג (תשע"א), עמ' 27-53.

<sup>11</sup> ראו: פרידמן, "לשון חכמים".

מקבל מידע אנונימי המאשש את קביעתו ומביא אותו להכריז שבשרו לא יתליע לאחר מותו. יחידה (E) חותמת את המחצית הראשונה בתיאור הניתוח שרבי אלעזר מכניס את עצמו אליו ותוצאותיו מוכיחות (לדעתו, לכל הפחות) את צדקתו: סלי שומן מוצאים מגופו, מונחים בשמש ואינם מרקיבים.

יחידות O-L מציגות את עלילות רבי אלעזר ה"מאוחר". למעט משפט הפתיחה, המקשר את המחצית השנייה למחצית הראשונה, יחידות אלו מציגות עלילה העומדת בפני עצמה.<sup>12</sup> יחידות S-P אינן חלק מסיפורי רבי אלעזר, אך הן מכילות פרטים נוספים התורמים להבנת משמעותו: יחידות Q-P מציגות את הפעולות של רבי בעקבות מותו של רבי אלעזר, ויחידות S-R עוסקות בבנו של רבי אלעזר. הבאת הבן לקבורה היא האירוע האחרון בסוגיה הקשור לרבי אלעזר.

### תשתית קדומה: פסיקתא דרב כהנא

שמא פרידמן הראה שמחזור הסיפורים הבבלי הוא עיבוד של גרסה קדומה יותר המופיעה בפדר"כ יא.<sup>13</sup> מחזור הסיפורים בפדר"כ מורכב משלוש יחידות. היחידה הראשונה (סעיפים טז-יז) מציגה את גדולת האב: שהותו של רשב"י במערה והפעולות שהוא מבצע עם יציאתו ממנה. רבי אלעזר נזכר ביחידה הזו רק כנלווה לאביו. שתי היחידות הבאות מוקדשות לרבי אלעזר, ורשב"י נוטל בהן חלק משני. היחידה השנייה (יח-כב) מתארת את הפיכתו של רבי אלעזר מבריון לרב. היא פותחת בתיאורו כנער זללן בעל כוח פיזי יוצא דופן: הוא אוכל את כל מנת הלחם היומית של משפחתו וכאשר חמרים העוברים במקום מבקרים אותו על כך, הוא מעלה את חמוריהם לגג (יח); הוא מתמנה ללוכד גנבים ונתקל בביקורת של רבי יהושע (יט); הוא מתארח בבית חמיו, שם הוא ממשיך להפגין כישורי אכילה יוצאי דופן (כ), אך גם מצטט מסורת בשם אביו ומבקש מהחם להסביר לו תיאור מקראי (כא); אליהו מגיע אליו, משכנע אותו לחזור בו, ומלמד אותו תורה במשך 13 שנים. עם תום שנות הלימוד, הבריון לשעבר אינו מסוגל אפילו להרים את גלימתו ("גולתא", כב).

<sup>12</sup> פרידמן, "לאגדה", עמ' 124-125.

<sup>13</sup> פרידמן, "לאגדה". לדיון בגרסה זו, ראו: ישעיהו בן פזי, "שיבוץ קובץ האגדות על רשב"י ובנו בפסיקתא דרב כהנא (פסקת 'ייהי בשלח')". מורשתנו: כתב-עת תורני-פדגוגי יז (תשס"ו), עמ' 137-162; מנחם הירשמן, "פסיקתא דרב כהנא ופייידאה", בתוך: יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט (ירושלים: מאגנס, תשס"ז), עמ' 165-178; Jeffrey L. Rubenstein, "Hero, Saint, and Sage: The Life of R. Elazar b. R. Shimon in Pesiqta de Rab Kahana 11," in: *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, eds. M. Bar-Asher Siegal, T. Novick, C. Hayes (KG, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 2017), pp. 509-528; עידו חברוני, "לב בנים על אבותם: חינוכו של רבי אלעזר בן רשב"י (פסיקתא דרב כהנא יא 'בשלח')", מחקרי ירושלים בספרות עברית לג (תשפ"ד), עמ' 67-91.

היחידה השלישית (כג-כד) מציגה את גדולתו של רבי אלעזר באחרית ימיו. היא מובאת כאן במלואה משום שהמחצית השנייה של הגרסה הבבלית חופפת בעיקר אליה:<sup>14</sup>

(כג) רבי אלעזר בן רבי שמעון שכב על ערש דווי. נחשפה זרועו וראה שרעייתו צוחקת ובוכה. אמר לה: 'בחיך, שאני יודע למה צחקת ולמה בכית. צחקת, שאמרת: "שמחה אני על חלקי בעולם הזה, שמחה אני שדבקתי בגוף הצדיק הזה". ובכית, שאמרת "חבל שהגוף הזה הולך לרימה". ואכן, אני עומד למות. אבל רימה, חס ושלום, לא תשלוט בי, מלבד תולעת אחת שעתידה לכרסם מאחורי אזני, (מפני) שפעם אחת נכנסתי לבית הכנסת ושמעתי קולו של אדם אחד מחרף, והיה לי ספק האם לעשות בו דין, ולא עשיתי'.<sup>15</sup>

כשמת [רבי אלעזר] ניתן [גופו במערת קבורה] בגוש חלב. והיה רבי שמעון בן יוחי מתגלה לאנשי מרון ואומר להם 'אותה עין ימין שהיתה לי (=רבי אלעזר) לא זכיתי שתינתן אצלי'. (אך) כשהיו אנשי מרון הולכים להביאו, היו אנשי גוש חלב תוקפים אותם במקלות וברמחים.

פעם אחת, בערב יום הכיפורים, אמרו (אנשי מרון) 'זה הזמן להביא אותו, עד שנהיה נקיים (מהחוב לרשב"י)'.<sup>15</sup> וכשיצאו מן העיר (=מגוש חלב) באו שני נחשים של אש והיו הולכים לפניהם. אמרו 'ניכר הוא הזמן שאנו מביאים אותו'. וכשהגיעו למערתו, ניצבו שני נחשי האש בצד. אמרו 'מי יכנס להביא אותו?' אמרה אשתו 'אני אכנס ואביא אותו, שיש לי בו סימן'. נכנסה ורצתה להביא אותו ומצאה אותה תולעת שמכרסמת מאחורי אוזנו. רצתה לזרוק אותה ושמעה בת קול שאמרה 'הניחי לבעל החוב שיגבה את חובו'. (הוציאה אותו מהמערה והביאו אותו והניחו אותו אצל אביו.

אמרו: מאותה שעה לא התגלה רבי שמעון בן יוחי לאנשי מרון.

(כד) רבי אלעזר בן רבי שמעון כשהיה נכנס לבית הוועד היו פניו של רבי מקדירות

והיה אביו (של רבי) אומר לו 'ראה, זה ארי בן ארי אבל אתה ארי בן שועל'. וכיון שמת, שלח (רבי) הצעת נישואין לאשתו שלחה ואמרה לו: 'כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול?!' אמר לה: 'מה הוא עשה שאיני עושה כמוהו?' אמרה לו: 'כשהיה לומד תורה כל צורכו היה נשכב ואומר "כל ייסוריהן של ישראל יבואו להם עליי" והם באים להם. וכשהגיע הזמן ללמוד תורה היה אומר "כל אחד ואחד מכם יחזור למקומו" והם הולכים להם.'

תרגום שלי לעברית, על פי מהדורת מנדלבוים, עמ' 198-200.

במקור: "עד דאינון נקיים". הקריאה של המשפט הזה מסופקת. מנדלבוים, בעקבות ליברמן, מבין את "נקיים" כשיבוש של "נקרים" (=אוכלים) ומחליף את הגרסה מ"אנן" בכת"י א, המשמש כבסיס למהדורה שלו, ל"אינון". סביר להניח שהתיקונים שלו נעשו בהשפעת הבבלי, המתאר את חוטפי הגופה שמנצלים את ההכנות של המקומיים ליום הכיפורים כדי לפעול בהסתר. אולם, אם נשאיר את "אנן" ולא נראה ב"נקיים" שיבוש, הרי שהמשפט מוסב על הגוש חלב, ומשמעותו קרובה יותר לתרגום שלי. חיזוק לכיוון הקריאה שלי נמצא בנוכחות נחשי האש המובילים את המרונים בדרכם אל הגופה, היוצרים רושם של אירוע בולט מאוד ולפיכך לא מתאים להנחה שהאירוע נעשה בגנבה.

14

15

אמר לה [רבי]: 'גם אני עושה כך'.  
קרא להם ובאו; ביקש שילכו ולא הלכו להם.  
ויש אומרים, שלוש עשרה שנים היה חושש בשיניו.  
שלחה ואמרה לו: 'שמעתי שמעלין בקודש ולא מורידין'.

השוואת הגרסאות מראה שהגרסה הבבלית של סיפורי רבי אלעזר מפגינה היבטים מובהקים של מלאכת העריכה הסתמאית:<sup>16</sup>

הנמקה והבהרה: הגרסה הבבלית מספקת מענה ללקונות בגרסת הפדר"כ: מה הוביל לקבלת המינוי? מדוע רבי אלעזר קיבל ייסורים?<sup>17</sup> מה מקור הוודאות שלו בנוגע להשתמרות הגופה? מדוע לא נקבר הבן מלכתחילה בקבר האב? מדוע בני עירו ביקשו למנוע את הקבורה השנייה?<sup>18</sup>

שיפור הלכידות הנרטיבית בעזרת הפרדה וקישור: שלוש היחידות בפדר"כ קשורות זו לזו באופן רופף.<sup>19</sup> עורכי הבבלי הפכו כל יחידה לעומדת בפני עצמה: עלילות האב (היחידה הראשונה) הופרדו מקורות הבן ושובצו בהקשר אחר;<sup>20</sup> היחידה השנייה והשלישית הופרדו זו מזו בעזרת היחידות שהוכנסו ביניהן (K-F) ועובדו באופן שמהדק את הלכידות הפנימית של כל אחת מהן.

הכפלה: סיפור רבי ישמעאל בן יוסי ואליהו (F) חוזר על שלד עלילת רבי אלעזר;<sup>21</sup> הייסורים מתוארים פעמיים (L, E); התולעת שתפגע, או לא תפגע, בגופו של רבי אלעזר בשל ספק מופיעה פעמיים (N, 2D); וכן תיאור קבורת הבן במערת האב חוזר בסיפור בנו של רבי אלעזר (S).

"ניוד" מוטיבים: מוטיבים שהופיעו בפדר"כ בהקשר מסוים הועברו בבבלי להקשר שונה. הלמדנות שאפיינה אך ורק את רבי אלעזר ה"מאוחר" בפדר"כ, מאפיינת גם את רבי אלעזר ה"מוקדם" בבבלי. קבלת הייסורים הועברה מהאזכור בדיעבד לאחר מות רבי אלעזר לפתיחת המחצית השנייה; הזללנות הועברה מבית האם ובית החם לביתם של רבי אלעזר ורעייתו; הסיוע של אליהו נלקח מרבי אלעזר והוענק לרבי ישמעאל;<sup>22</sup> ותיאור הפושע החוזר בתשובה בזכות מפגש עם דמות דתית הועבר מרבי אלעזר לבנו.

השמטות והוספות. הגרסה הבבלית השמיטה את תיאורי הילדות הבריונית, החזרה בתשובה והלימוד עם אליהו, והוסיפה את קריאות פסוקים המציעות הסבר לסיטואציות:

16 רוב ההיבטים של אמנות העריכה שזיהיתי כאן אופייניים לדרכי העיבוד של הסתמאים כפי שתיאר אותן רובינשטיין בספריו, הע' 7.

17 ראו: פרידמן, "לאגדה", עמ' 124-125.

18 לעניין זה ראו: רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 328.

19 לשונות שבין היחידה הראשונה לשתי היחידות הבאות, ראו: Rubenstein, "Hero", עמ' 513; פרידמן, "לאגדה", עמ' 124, מציין את אי התלות של היחידה השלישית בשניה.

20 בבלי שבת לג ע"ב - לד ע"א. לדיון בסיפור הזה לאור המקורות הארצישראליים, ראו: Rubenstein, *Talmudic Stories*, עמ' 105-138.

21 ראו: פרידמן, "לאגדה", עמ' 128, הע' 38.

22 פרידמן, "לאגדה", עמ' 128.

אירוע הכובס (2D), הניתוח, דאגת הרעיה ומרידתה, המתח עם החכמים, טיהור הנידות בבית המדרש, השהיית הקבורה, ומשפט הגופה.

אינטרטקסטואליות: הגרסה הבבלית הוסיפה ציינים מילוליים המקשרים בין שתי היחידות ובין עלילות רבי אלעזר לטקסטים אחרים בתלמוד הבבלי.<sup>23</sup> לפני שאדון בשינויים האלו ובהשלכות שלהם על הטלוס של המחצית השנייה, אציג בקצרה את משמעותם בנוגע למחצית הראשונה. המעקב אחר השינויים מראה שהמחצית הראשונה אינה מתארת תהליך של חרטה וחזרה בתשובה. בפדר"כ מוצג הגיבור בתמונת הפתיחה כנער זללן ובריון, ואילו הבבלי מציג אותו כמי שמצוי מלכתחילה בעולמה של תורה. אמנם גם בפדר"כ הוא מתואר כמתעניין במשמעות פסוקי התורה, אך הוא זקוק לעזרת החם כדי להבין אותם.<sup>24</sup> כאן, הוא לא רק מכיר את הפסוקים, אלא גם משתמש בהם באופן רבני מובהק; בפתיחת המחזור הוא מציג דרשה והוא מוטרד מההשלכות המוסריות שלה על המציאות. בהמשך הוא מצטט פסוקים כדי להבהיר מצבי מציאות שונים, ומסיק מסקנות המבוססות על היגיון תלמודי.<sup>25</sup> מתיאורי הפדר"כ ניתן, אם כן, להסיק שבחירתו של רבי אלעזר לעבוד כלוכד גנבים היא תוצאה של ילדותו הבריונית וחוסר ההשכלה התורנית.<sup>26</sup> הבבלי, לעומת זאת, מבהיר שהבחירה מבוססת על תפיסתו התורנית.

אירוע הכובס (2D) נתפס בעיני רוב החוקרים כרגע השפל של רבי אלעזר המוקדם, המשמש נקודת מפנה מחיי חטא לחיי צדיקות. אולם, זיהוי העיבוד הבבלי של המוטיבים והביטויים הקדומים מבהיר שההפך הוא הנכון. בפדר"כ רבי אלעזר, המוטל על ערש דווי, מבהיר לרעייתו ששמחתה מוצדקת ושכיה שגוי משום ש"רימה חס ושלום לית הוא משלוט בי אלא חדא תולעתא דעתידא דנקרא אחורי אודני" בשל "ספיקא" שהיה לו. שתי יחידות במחזור הבבלי עוצבו על בסיס התמונה הזו בפדר"כ: 2D ו-N (שבה נעסוק בהמשך). ביחידה 2D רבי אלעזר מסגיר את הכובס ולאחר שכעסו שוכך הוא בוכה על כך. לאחר מכן הוא מקבל את המידע האנונימי בנוגע לאשמתו של הכובס ומגיב: "שישו בני מעי, שישו, ומה ספק שלכן כך, ודאות על אחת כמה וכמה. מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם". רבי אלעזר בוכה בטעות ושמה בצדק לאחר שהוא מבין שהספק שלו לא הוביל לטעות, והוא לומד מהאירוע הזה שרימה ותולעה לא תשלוט בו. "ניוד" מוטיב השתמרות הגופה לשלב הזה בעלילה משנה את משמעותו. בפדר"כ לא הובהר במפורש מהיכן שואב רבי אלעזר את ביטחונו שבשרו לא יתליע,

23 להיבט זה ראו: Zvi Septimus, "Trigger Words and Simultexts: The Experience of Reading the Bavli," in: *Wisdom of Bat Sheva*, ed. B. S. Wimpfheimer (Hoboken, NJ: Ktav, 2009), 163-185.

24 ראו: רובינשטיין, "Hero", עמ' 516-517.

25 לחשיבות שימוש החכמים בפסוקי המקרא בסיפור התלמודי, ראו: יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), עמ' 198-219. להגיון התלמודי של רבי אלעזר, ראו: בווארין, Socrates, עמ' 176-178; שושני, "ר"א", עמ' 9-10.

26 רובינשטיין, "Hero", עמ' 516.

אך לאור ההקשר סביר להניח שהוא קשור להתנהלותו כצדיק (בשל הייסורים בזקנתו ו/או בשל סבל המערה בילדותו), ולא להתנהלותו כ"רשע". הבבלי, לעומת זאת, קושר במובהק את ביטחונו של הרב לאירוע שנתפס בעיני רוב הקוראים כחטא הגדול ביותר שלו – ההוצאה להורג של הכובס על סמך "תחושות בטן". נוסף על כך, הבבלי שולל את תיאור החזרה בתשובה מרבי אלעזר ו"מנייד" אותו לדמויות אחרות. לעומת פדר"כ ששם אליהו הנביא, המסייע האלוהי, מגיע כדי להחזיר את הגיבור לדרך אבותיו, כאן הוא לא נפגש עם רבי אלעזר, אלא דווקא עם רבי ישמעאל שנמצא בסיטואציה זהה (F) כך שהיעדרו של רבי אלעזר בולט.<sup>27</sup> הבבלי מתאר גם בן של רב הסוטה מדרך התורה וחוזר בתשובה בסיועה של דמות תורנית, אך הסיפור נסוב על בנו של רבי אלעזר (R) ולא על רבי אלעזר עצמו. לסיכום, קריאת המחצית הראשונה בבבלי לאור התשתית הקדומה מראה שהיא אינה עוסקת בחזרה בתשובה, אלא בהתפתחות דרכו הייחודית של רבי אלעזר. כפי שאראה להלן, המחצית השנייה ממשיכה את אותה מגמה.

#### המחצית השנייה בבבלי

המחצית השנייה של עלילות רבי אלעזר בבבלי מבוססת על היחידה השלישית בפדר"כ. היא מציגה קבלת ייסורים, דיאלוג עם הרעיה על ערש דווי, מאבק על הגופה ודיאלוג של הרעיה עם רבי לאחר המוות. אך מעבדת אותם ומוסיפה עליהם. היחידה הראשונה במחצית השנייה (L) מתארת את קבלת הייסורים. בפדר"כ קבלת הייסורים מתוארת בדיעבד מפיה של הרעיה, המסרבת להצעת הנישואין של רבי (שהמקבילה הבבלית שלה היא יחידה P), ונראה שהיא אינה קשורה לעלילות רבי אלעזר המוקדם.<sup>28</sup> הבחירה הבבלית להציב את תיאור הייסורים בתחילת המחצית השנייה מקדמת את ראייתם כהמשך לעלילת המחצית הראשונה. הקישור הזה מחווק בעזרת העיצוב הספרותי.

קבלת הייסורים מעוצבת כבבואה של תמונת הניתוח בסוף המחצית הראשונה בבבלי (E). שתי היחידות פותחות בביטוי "ואפלו הכי לא...". בשתי היחידות רבי אלעזר מקבל על עצמו פגיעה גופנית הכרוכה בהוצאת חומרים מגופו בכמויות גדולות. המזמור שבו מופיעים הפסוקים שרבי אלעזר קורא על עצמו בסוף הניתוח ("לילות יסרוני", תהילים טז:ז) מתאר התנסות דומה לזו שהוא עובר במערכה הבאה.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> וראו: בן אהרן, *אגדת פומבדיתא*, עמ' 17.

<sup>28</sup> פרידמן "לאגדה ההיסטורית", עמ' 124.

<sup>29</sup> על הקשר בין הניתוח לקבלת הייסורים לאור פרקטיקות נוצריות, ראו רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 329–331.

הבבלי מעצים את הייסורים בעזרת תיאורי שישים הסדינים ושישים גיגיות ההפרשות. הוא מוסיף גם את תיאור הרעיה המבשלת לבעלה שישים מנות מזון.<sup>30</sup> התיאור האחרון, כך נראה, מושפע מתיאור האכילה המרובה בבית האם ובבית החם (יח, כ), אך כעת הוא מקבל משמעות שונה: שלא כמו הזלילה בפדר"כ שאפיינה את רבי אלעזר הבריון, כאן היא מאפיינת דווקא את רבי אלעזר בעל הייסורים.

העיצוב הבבלי מציב את קבלת הייסורים כנגד לימוד התורה ביחס הפוך לאופן הצגתם בפדר"כ. הפדר"כ מבהיר במפורש שרבי אלעזר קיבל עליו ייסורים לאחר שלמד כל צורכו (בבית או בבית המדרש) ושסילק אותם כשהגיעה העת ללימוד תורה. הוא אחז בזה ובזה ונראה שאף אחד מהצדדים לא נפגע. הגרסה הבבלי, לעומת זאת, מציבה כאמור את הייסורים בעימות עם לימוד התורה. היא אינה מספקת הסבר לסילוק הייסורים בבוקר, אבל העיצוב הספרותי מקשר אותו לאכילה: הלילה מיועד לייסורים (שמתבטאים בשישים הסדינים והגיגיות) והיום לאכילה (של שישים המנות).<sup>31</sup> הסיפור גם מבהיר במפורש שהרב אינו הולך לבית המדרש (בשל רעייתו) והוא אינו מספר על לימוד תורה בבית.

כינוי הייסורים "אחיי ורעיי" מחזק את כיוון הקריאה הזה. בפדר"כ רבי אלעזר מזמין את ייסוריו בלשון: "כל ייסוריהן דישראל ייתון לון עליי", שמבהיר את מטרתו: הוא אינו זקוק לייסורים כדי למרק את חטאיו שלו, אלא מקבל על עצמו את ייסורי ישראל כדי להקל את משאם. בבבלי, לעומת זאת, הוא נוקט בלשון שלא רק שאינה מעידה על נטילת ייסורים למען אחרים, אלא אף רומזת לקיומו של מתח בין הייסורים ל"אחרים". כינוי הייסורים בביטוי "אחיי ורעיי" אינו משמש באופן זה באף מקור חז"ל אחר. מקורו של הביטוי בתהילים קכב והדרשה היחידה בתלמוד על אודותיו מזהה את "אחיי ורעיי" כ"תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם".<sup>32</sup> ייתכן שבחירת העורכים בביטוי בסיפור שלנו נועדה לקשר אותו למקור הזה כדי ליצור אירוניה: במקום לחבור לעמיתיו בבית המדרש, רבי אלעזר חובר לייסוריו. האירוניה יכולה לפנות לשני כיוונים הפוכים: א. במקום שבו בית המדרש אינו מרבה שלום (כפי שמגלה חשש הרעיה), אין לרב מפלט אלא בחבירה לייסוריו; ב. הבחירה של רבי אלעזר לחבור לייסוריו ולא לרעיו מסלקת את השלום מבית המדרש. הסיפור על אודות רבי אלעזר ורבי בצעירותם המופיע בהמשך (1P) מעיד על כך, שלפחות במקרה ההוא, רבי אלעזר הוא שפוגע בשלום בבית המדרש.

יחידת הפתיחה, אם כן, מציגה את רבי אלעזר כממשיך בדרכו הייחודית באופן שמעמיק את הפער בינו לבין עמיתיו, חובשי ספסלי בית המדרש.

יחידה M מציגה אירועים שאינם מתוארים בפדר"כ. היא פותחת במרידת הרעיה, ממשיכה בספנים המספקים את מזונו של הרב ובביקור הבת, ומסתיים בטיהור הנידות

<sup>30</sup> שישים הוא מספר טיפולוגי המבטא שלמות, המקבילה של 100% בימינו. ראו: בן אהרן, אגדת פומבדיתא, עמ' 32-33.

<sup>31</sup> בחלק מכתה"י נוסף "מפני ביטול תורה", אך סביר להניח שהשינוי נעשה בהשפעת גרסת הפדר"כ.

<sup>32</sup> בבלי ברכות סד ע"א.

בבית המדרש ובמופת הולדת הבנים שבא בעקבותיו. תיאור ביקורת הרעיה על האכילה המוגזמת של בעלה הוא, כך נראה, וריאציה על תהיית החם בנוגע לזללנות של רבי אלעזר (סעיף כ בפדר"כ). דבריה חוזרים על מילים ומוטיבים שהופיעו בביקורת של רבי יהושע (1D): שניהם חוששים מ"כליה" שרבי אלעזר גורם,<sup>33</sup> ושניהם מקשרים את הביקורת לאב (רבי יהושע לרשב"י; הרעיה לאביה שלה). הרעיה, שהוצגה בפדר"כ כמעריצה של בעלה, מוצגת כאן כמי שמורדת בו ומצטרפת (לפחות בשלב הזה) למתנגדיו. הספנים, המספקים לרבי אלעזר מזון במקום רעייתו, מכניסים צליל נוסף לעלילה. ייתכן שהתיאור שלהם נוצר כהמחשה של טענת רשב"י בפדר"כ (יח) "ההוא דברא יתיה ברא מזוניה", אך לתרומתם יש חשיבות נוספת בהבנת הסיפור. היא מציגה, בפעם השנייה בעלילות רבי אלעזר בכבלי, קולות אנונימיים, בעלי אופי "עממי", שאינם מזוהים עם החכמים ופועלים לטובת רבי אלעזר. במחצית הראשונה היו אלו הקולות האנונימיים שהצדיקו את הריגת הכובס, בניגוד, כך נראה, לדעת החכמים. רבי יהושע בן קרחה התנגד במפורש למסירת יהודים לרומאים, וקשה להניח שחכמים אחרים תמכו בענישה שלא על פי דין תורה. לעומתם, מוסרי המידע על חטא הכובס פונים לגיבור בתואר "רבי", שאינו מקובל בין חכמים עמיתים, ומבקשים להצדיק את המעשה של רבי אלעזר. המוטיבציה של הספנים לסייע לרבי אלעזר אינה מנומקת במפורש, אך המידע שמופיע בהמשך הסוגיה עשוי להבהיר אותה. ביחידה Q נמסר שייסוריו של רבי אלעזר מגנים על סביבתו ממוות שלא בעיתו. ניתן להניח שהספנים, שעיסוקם מגדיל את סיכוייהם למות בטרם עת, מבקשים לתמוך ברב כדי שיוכל להמשיך בפרקטיקה שלו המגוננת עליהם.

כשהאם מנחה את ביתה לבחון את מעשי אביה היא נוקטת במילים זהות לאלו ששימשו את רבי אלעזר להנחיית לוכד הגנבים: "חזי" ו"עביד" (C). הקישור הזה מבהיר שהיצרות נהפכו - רבי אלעזר, שהיה הבוחן במחצית הראשונה, הופך כאן לנבחן: האם "עבודת" הלילה שלו מעידה על היותו תלמיד חכם, או שמא אינו אלא גנב המכלה את מומן חמיו, כפי שטענה האם?

פסוקי משלי לא, שרבי אלעזר קורא על עצמו לאחר השיחה עם ביתו, מעידים על כך, שלפחות לדעתו, הוא זכה לאות נוסף לצדקת דרכו. הפסוקים מתארים הבאת "טרף" ב"לילה" כמו הפסוקים שעוררו את ספקותיו בנוגע לזיהוי הרשעים ("לילה... הפּירים שאָגים לַטְרֵף"). אותן מילים ששימשו אותו להצגת הספק הכרוך בזיהוי הרשעים, משמשות אותו כעת לזיהוי הוודאות בנוגע לצדקתו: כמו הכפירים, שהאל דואג למזונם, כך גם הוא זוכה למזונו מידי האל.

החלק הראשון של יחידה (M) מציג את כל רכיבי הקונפליקט המרכזי של העלילה: רבי אלעזר דבק בדרכיו הייחודיות מתוך אמונה שהאל תומך בו, באופן שמרחיק אותו מקרוביו ומעמיתיו, אך מצד שני, מעצים את האהדה העממית אליו. המחצית השנייה של היחידה תפתח את התבנית הזו.

<sup>33</sup> שושני, "רבי אלעזר", עמ' 16.

לאחר שרבי אלעזר זכה, לדעתו, לראיה ניצחת לצדקתו, הוא הולך לבית המדרש (2M). היחידה הזו מציגה את רבי אלעזר במיטבו, לכאורה: כמענה לטענת רבי יהושע בן קורחה שהוא מחסל יהודים, כאן הוא מוצג כדואג להתרבותם וגם זוכה למופת המוכיח את צדקתו. בניגוד לכל הפעמים הקודמות שבהן פעל באופנים משונים בסביבות לא-טבעיות לתלמיד חכם (לכד גנבים בחנות היין, הסגיר כובס לשלטון הרומאי, עבר ניתוח בבית השיש, התייסר וזלל בביתו הפרטי); כאן הוא פועל לכאורה כמצופה מתלמיד חכם: הוא פוסק הלכה בבית המדרש. היעדרותו עד כה מ"המגרש הביתי" (לכל הפחות בתקופה האחרונה) אף מתורצת בפי רבי באשמת רעייתו ה"רשעה". ולמרות זאת, הוא עדיין זוכה לביקורת מצד עמיתיו. מדוע? העיצוב הספרותי מציע כיוון פרשני.

כמה ביטויים ומוטיבים מקשרים את היחידה הנוכחית ליחידה (D2): רבי יהושע בן קורחה והכובס הטילו ספק בקשר שבין רבי אלעזר לאביו, וצדקת רבי אלעזר נחשפת בשישים הבנים הקשורים אליו במובהק; התנהלותו של הכובס הביקורתי הביאה את רבי אלעזר למסקנה שהוא "רשע", והתנהלותה של הרעיה הביקורתית הביאה את רבי למסקנה שהיא "רשעה". תהיית החכמים האם אין אפילו "חד ספק" בקביעותו של רבי אלעזר מתקשרת להצהרתו "שישו בני מעי שישו, ומה ספיק שלכן...". הקישור בין היחידות מבהיר שהביטחון של רבי אלעזר שאין ספק בטהרותיו קשור למסקנתו בעקבות זיהוי רשעת הכובס. החזרה על המספר "שישים" מקשרת את טיהור הנידות גם לייסורים (L)<sup>34</sup> כפי שהראינו לעיל, הייסורים ממשיכים את הניתוח (וקשורים לפיכך לאירוע הכובס) ומוצבים כניגוד לבית המדרש. ידיעתו הבהירה של רבי אלעזר בטהרות מוצגת, אם כן, לא כחלופה להתנהלותו ה"מוקדמת" מחוץ לבית המדרש, אלא דווקא כחוליה נוספת בשרשרת הוודאיות שלו, המבוססות על פרקטיקות לא-מקובלות בעולם הרבני: זיהוי הגנבים המתבסס על תצפיות בבית היין, הריגת הכובס על סמך תחושות הבטן, הידיעה שגופתו לא תירקב המבוססת על אירוע הכובס וניתוח הוצאת השומן, הייסורים והזלילה המונעים אותו מלבוא לבית המדרש ומובילים למרידת הרעיה. הצינינים המילוליים מקשרים את היחידה הזו גם למקורות אחרים בתלמוד הבבלי המחזקים את כיוון הקריאה הזה. שי סקונדה הראה שסיפור טיהור הנידות של רבי אלעזר קשור לסיפורים העוסקים באותו נושא בבבלי נידה.<sup>35</sup> סיפורים אלו הם חלק מסוגיה שמגמתה ביקורתית:

[T]his *sugya* weaves an increasingly complicated web of stringencies and intricacies that render the practical application of rabbinic "blood science" nearly impossible. Instead, the Bavli relegates the practice to certain extraordinary rabbis, such as R. Hanina of Sepphoris, who, through diagnostic talent and even antinomianism, represents a new type of rabbinic hero. While the parallel Yerushalmi *sugya* acknowledges the

בויארין, **הבשר שברות**, עמ' 207. <sup>34</sup>

Shai Secunda, "Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives", *AJS Review* 33:1 (2009), pp. 45–69. <sup>35</sup>

difficulty of ruling on blood stains while valorizing the extraordinary aptitude of some rabbis who do so, the Bavli sets out to marginalize the application of "blood science" through, among other rhetorical strategies, praise of the rabbinic "heroes" of earlier generations coupled with a loss of confidence in the skills of contemporary rabbis.<sup>36</sup>

הקישור בין שני המקורות מחזק את ראייתו של רבי אלעזר בסיפור שלנו כמי שמפגין כישרון הבחנה ארצישראלי אנטינומיסטי, ואת ההנחה שזו הסיבה שעמיתיו מפקפקים בצדקתו.

חיזוק נוסף לכיוון הקריאה הזה נמצא בקישורים שבין הסיפור שלנו לסיפורו של רב אחר שניצב יחידי מול כל חכמי בית המדרש. כמה ציינים מילוליים ומוטיבים מקשרים את המחצית השנייה לסיפור 'תנורו של עכנאי' שהוצג קודם לכן באותה מסכת.<sup>37</sup> זהו המקור היחיד הנוסף בתלמוד המתאר רב (בעל שם דומה) המזמין מופתים להוכחת צדקתו בלשון "אם כמותי הוא". גם רעייתו של הרב הוא מבקשת למנוע חיכוך בינו לבין עמיתיו, אך נכשלת. גם שם, למרות המופתים, דוחים החכמים את הטהרות של הרב, ובסופו של דבר מנדים אותו. רבי אלעזר אומנם לא מנודה באופן רשמי, אך התנהלותם של החכמים לאחר מותו מעידה על יחס שלילי לא פחות, כפי שנראה בדיון ביחידה הבאה.

יחידה N מציגה כמה אירועים חריגים, שרק אחד מהם (התולעת המכרסמת באוזן) יסודו בפדר"כ, אך העיבוד הבבלי הופך את משמעותו. היחידה פותחת בקביעה של רבי אלעזר שהחכמים לא יעסקו כראוי בקבורתו וממשיכה באישושה: החכמים מפקירים את גופתו במשך שנים רבות. הגופה הנותרת בעלייה מתפקדת כגוף חי בעל תודעה: כשנתלשת ממנה שיערה יוצא דם, והיא שופטת את בני העיר.

הימנעות החכמים מקבורת המת (1N) מעידה על כך שגם מופת הולדת שישים הבנים לא הביא להצדקת רבי אלעזר בעיניהם, ואולי אף להפך (כפי שמופתיו של רבי אליעזר בסיפור תנורו של עכנאי החמירו את יחס עמיתיו). העיסוק בגופה הוא חובה מרכזית בעולמם של החכמים – הוא דוחה מצוות רבות אחרות, והוא נמנע מקבוצה מצומצמת של פושעים בלבד.<sup>38</sup>

המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו בכל דבר. (שמחות ב:א)  
 הרוגי בית דין אין מתעסקין עמהן בכל דבר. (שם ב:ז)  
 כל הפורש מדרכי צבור אין מתעסקין עמו בכל דבר. (שם ב:י)

סביר להניח שהחכמים חושבים שרבי אלעזר משתייך לאחת מהקטגוריות האלו, שהרי אין דבר אחר שיכול להתיר להם שלא לעסוק בגופתו כראוי. ניתן לקשר את כעסם רק

<sup>36</sup> .Secunda, "Talmudic Text," p. 48

<sup>37</sup> בבלי בבא מציעא נט ע"א-ע"ב.

<sup>38</sup> ראו: ניסן רובין, קץ החיים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997), עמ' 116-145.

לטיהור הנידודות ולמופת שרבי אלעזר הביא כהוכחה לצדקתו. אך חשש הרעיה מיחס שלילי של החכמים הופיע עוד קודם לכן, ומעיד על הסתייגות הקודמת לאירוע הזה. ייתכן שכעס החכמים קשור לעבודתו כ"מוסר" במחצית הראשונה (ולפיכך, כנראה, כשייך לקטגוריה של חייבי מיתות בית דין במשנה).<sup>39</sup> אם אכן כך, האפשרות הזו מצריכה צירוף של אחת משתי הנחות נוספות: או שרבי אלעזר קיבל על עצמו ייסורים כחטא על אירוע הכובס, אך לא נטש את משרתו בשירות הרומאים, או שקבלת הייסורים לא נתפסה – לפחות לא בעיני החכמים – כביטוי של חרטה. ניתן להציע אפשרויות נוספות: ייתכן שעמיתיו רואים בדרך הייסורים יוצאת הדופן שלו איבוד עצמי לדעת, או שמכלול ההתנהגויות החריגות שלו מביא אותם לראות בו פורש מדרכי ציבור.<sup>40</sup> מה שברור הוא שלמרות הייסורים ולמרות טיהור הנידודות ומופת הבנים, החכמים סבורים שרבי אלעזר ה"מאוחר" איננו חוזר בתשובה, אלא פושע שאפילו אינו ראוי להבאה לקבר ישראל.

יחידה (2N) מציגה את הדיאלוג עם הרעיה על ערש דווי, שהוא, כאמור לעיל, המקבילה לפתיחת החלק האחרון בפדר"כ. העיבוד הבבלי מבהיר שהביטחון בהישמרות הגופה מתבסס על מאורע הכובס והניתוח שממנו יצא בהצהרה: "אף בשרי ישכון לבטח." כמו כן, בפדר"כ מוזכר שהתולעת היחידה תנקר בו בשל "ספק", ואילו העיבוד הבבלי מבהיר שלא ספק גרם לכך ולא מקרה הכובס (שהרי ממנו הסיק שספקותיו ודאות) אלא דווקא הימנעות מהגנה על תלמיד חכם. תיאור הגופה השופטת מופיע מיד לאחר הדיאלוג בנוגע לתולעת וכך נוצר הרושם שיש ביניהם קשר של סיבה ותוצאה. המעשה שגרם לפעולת התולעת הוא היחיד שהעיב על טהרתו המלאה של רבי אלעזר, ולפיכך, מיד לאחר תשלום החוב, הגופה יכולה לשפוט.

תיאור הרעיה המטפלת בשיער בעלה מושפע, כנראה, מהתיאור של שרה המחזיקה את ראשו של אברהם (המת-חי) בחיקה במערת המכפלה ומטפלת בשערו.<sup>41</sup> התיאור האינטימי מבהיר את עוצמת החיבה שרוחשת המורדת לשעבר לבעלה. הקישור בין אברהם ושרה לרבי אלעזר ורעייתו מעצים את מעמדו של רבי אלעזר, ומציגו אותו כחכם היחיד שנמצא במצב דומה לאברהם לאחר מותו.

יש כמה צרימות בתיאור האידילי הזה. ראשית, נוכחות הרעיה בבית פוגמת בקוהרנטיות של דמותה בעלילה. ביחידה 1M היא מרדה בבעלה. היא אומנם שאלה לשלומה ביחידה 2M, אך אין מידע שמכין את הקורא לעובדת נוכחותה בבית כשרבי אלעזר על ערש דווי, ולתיאורי היחס האינטימי שלה לגופה. צרימה נוספת בדמותה נוצרת בהמשך: רבי שכינה אותה רשעה (M2) רוצה לשאת אותה לאחר מות בעלה (P). שנית, לעומת כל תיאורי המחזור, המידע על אודות הגופה שאינה נרקבת אינו מובא מפי המספר

<sup>39</sup> כך סבורים פרידמן, "לאגדה", עמ' 126; יסיף, סיפור, עמ' 245.

<sup>40</sup> רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 331, מציע פרשנות דומה באופן טנטטיבי.

<sup>41</sup> בבלי בבא בתרא נח ע"ב. פרידמן, "לאגדה", עמ' 139. המקור הזה הוא גם המקור היחיד הנוסף שמזכיר את רשימת הרבנים היפים (I), מה שמחזק את הקשר בין שני המקורות. לעיון בסיפור, ראו: אדמיאל קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה (ירושלים: כתר, 2007), עמ' 53–63.

הכל-יודע (הסתמאי, הבבלי), אלא מוצג כשמועה מפיו של חכם ארצישראלי, ששמע מאישה (הפסולה לעדות), ששמעה מפי אשת רבי אלעזר (הפסולה לעדות בשל היותה אישה, קרובת משפחה, מורדת ורשעה). עובדות אלו מעידות כנראה על מאמץ עריכתי לערער על אמינותה של העדות הזו.

ההשוואה לגרסת הפדר'כ תבהיר את מגמת העורכים. בפדר'כ תיאר המספר הכל-יודע את זיהוי הגופה על ידי הרעיה, את התולעת ואת בת הקול. תיאור זה מאשר באופן אובייקטיבי את מה שטען רבי אלעזר קודם לכן: תולעת אחת בלבד תפגע בגופו כדי לטהר אותו מהחטא היחיד. תיאור הייסורים, לעומת זאת, הובא מפי הרעיה, באופן שאינו סותר לימוד תורה. בבבלי, לעומת זאת, המספר תיאר את הייסורים באופן מועצם, מחובר לאכילה, ומנוגד ללימוד תורה, ואילו העדות להתממשות קביעתו של רבי אלעזר בנוגע לבשרו הובאה אך ורק מפיה של הרעיה. השינויים האלו שוללים מרבי אלעזר את שני תיאורי הגדולה המרכזיים שלו. הייסורים, כאמור לעיל, אינם מחוברים ללימוד תורה אלא לזליה, ומלבד עדותה של הרעיה שאמינותה מוטלת בספק, אין מקור אחר המעיד על אי-ריקבון הגופה.

יחידה 3N מספקת לכאורה ראיה אובייקטיבית לצדקת רבי אלעזר: הגופה המוטלת בעלייה שופטת את בני העיר. אולם, לא ניתן לזהות בוודאות האם המספר מוסר את המידע הזה או שמא מדובר בהמשך עדות הרעיה הלא-אמינה. אך גם אם המידע הזה נמסר מפי המספר, הוא עדיין לא מספק ראיה ניצחת לטענת רבי אלעזר. המספר מתאר את הקול היוצא מהעלייה, אך כצופה מן החוץ. הוא אינו מציע עדות ראייה מתוך העלייה ובכך לא מספק ראיה ניצחת לכך שהגופה אכן לא נרקבה ושהקול הפוסק אכן קשור אליה.

משפט הגופה (3N) הוא מאורע שאין לו אח ורע בספרות חז"ל. בהקשר הנוכחי הוא מבהיר שפנייתו של רבי אלעזר למעיו ביחידה (2D) לא הייתה ביטוי מטפורי, אלא טענה קונקרטית: הוא בטוח שגופו יכול לזהות את האמת. הלשון המשמשת לתיאור פסיקת הגופה היא ציטוט מהמשנה העוסקת בסדרי הדין הראויים. המשנה מתארת את החקירה המדוקדקת של העדים שלאחריה הדיינים "נושאים ונותנים בדבר". לאחר שמתקבלת ההכרעה על סמך דעת הרוב, מזמינים את התובע והנתבע להיכנס חזרה לאולם המשפט ו"הגדול שבדיינים אומר 'איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב'" (משנה סנהדרין ג:ז). הלשון הזוהה מבהירה את ההבדל התהומי שבין שני האירועים: בניגוד לבית הדין החוקי, המורכב משלושה דיינים החוקרים את העדים ומכריעים את הדין על בסיס משא ומתן ביניהם, רבי אלעזר המת דן על דעת עצמו בלבד ואין ראיה לכך שהוא מסתייע בעדויות.

יחידה 10 הנמסרת מפי המספר הכל-יודע, פותחת בתיאור המחזק את ההנחה שמגמת העורכים היא לערער על דרכו של רבי אלעזר. השכנה סבורה שאי-קבורת רבי אלעזר היא ביזיון. לאור תיאורי היחידה הקודמת הטענה נשמעת, לכל הפחות, מוזרה: מה יכול להיות מרשים יותר מגופה שאינה נרקבת ושופטת את בני העיר? גם שתיקת החכמים במשך התקופה הארוכה צורמת. הם, שערערו על פסיקתו בחייו, נאלמים דום לנוכח

הגופה הפוסקת בניגוד לכל סדרי הדין המקובלים עליהם? התמיהות האלו מקדמות את ההנחה שהחכמים אינם מודעים, או שאינם מאמינים, למידע על אודות ההתנהלות הניסית של הגופה, ושהעורכים "משתפים איתם פעולה" בדרך העיצוב הייחודית של מסירת המידע. השינויים שהכניסו העורכים הבבליים בתיאורי היחידה הבאה מבהירים את המגמה הזו.

תיאור הקבורה מתבסס על התיאור בפדר"כ, אך מציג תמונה שונה. המערכה האחרונה בפדר"כ היא "תמונת הניצחון" של רבי אלעזר: עם מותו הוא נקבר בגוש חלב, אך אביו, המכנה אותו "עין ימין שלי", מאיץ במרונים להביא אותו אליו. הגוש חלב לא מוכנים לוותר עליו (ללא סיבה מפורשת), אך המרונים מצליחים בסופו של דבר בזכות סיוע ניסי גלוי: נחשי האש מגנים עליהם מפני המקומיים. האירוע כולו הוא בעל אופי פמיליארי: המאבק הוא בין בני עירו לאביו, והרעה מזהה את הגופה בעזרת סימן אינטימי. כולם – כולל האל – מעריכים את הנפטר ומבקשים לכבד אותו ללא אינטרסים אישיים. הבבלי מחליף את המרונים בחכמים ובכך מעביר את העימות מהממד הפמיליארי לממד החברתי-דתי. הוא מוסיף את העובדה שרבי אלעזר לא נקבר בתחילה בשל עוינות החכמים, ומבהיר שאנשי העיר מונעים את קבורת הגופה מטעמים תועלתניים (בכל תקופת שהות הגופה בעליה לא פגעה בהם חיה רעה). אביו משתהה שנים רבות עד שהוא דוחק בחכמים לבצע את מה שהיו צריכים לעשות מלכתחילה (מדוע חיכה עד כה? האם סבר, כמו החכמים, שהבן לא ראוי לקבורה?). בהתגלות בחלום הוא מכנה אותו "פרידה" (ענב אחד מתוך אשכול), ביטוי שהוא אולי פחות פמיליארי מ"עין ימין".

העובדה שהן הפדר"כ והן הבבלי מתארכים את האירוע לערב יום הכיפורים רק מעצימה את הפער שבין שתי הגרסאות. בפדר"כ נראה שהבחירה ביום המיוחד נובעת מיראה דתית: יום הכיפורים המתקרב מזכיר למרונים שהגיעה העת לפרוע את החוב לאב למרות הסכנה הכרוכה בו. בגרסת הבבלי העיתוי נבחר משיקולים של ערמומיות: חברי האליטה הדתית מנצלים את יראתם הפשוטה של אנשי העיר, השוקדים על הכנת הסעודה המפסקת, כדי לבצע את המשימה הכפויה.

תיאורי הגופה השופטת ומגנה על העיר מפני "חיה רעה" מקשרים את יחידת הסיום ליחידה הפותחת (C), שבה חיפש רבי אלעזר דרך להבחין בין חייבים לזכאים מתוך רצון להגן על העיר מפני הרשעים המשולים לחיות. העכנא, הניצב בפתח המערה, מדגים את המצב האידיאלי של יחסי חיה רעה ואדם: לא רק שהיא אינה מזיקה, אלא היא גם פועלת בשירות הצדיקים.<sup>42</sup> הקישור בין הפתיחה לסיום מקדם את קריאת מחזור הסיפורים כתהליך מתמשך של חיפוש מענה לשאלת הפתיחה. רבי אלעזר התחיל את דרכו בבקשת מענה לשאלת ידיעת האמת בעולם, המשול ללילה שפועלות בו חיות רעות. המענה נמצא לו בגופו שלו, שהתגלה יותר ויותר כבעל יכולת לזהות את האמת ולהאיר את חשכת

<sup>42</sup> לעניין זה, ראו: Eliezer Diamond, "Lions, Snakes, and Asses: Palestinian Jewish Holy Men as Masters of the Animal Kingdom," in: *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, eds. R. Kalmin and S. Schwartz (Leuven: Peeters Publishers, 2003), pp. 254–283.

העולם: בני מעיו זיהו את רשעת הכובס; העינויים הגופניים שקיבל על עצמו הגנו ממוות בטרם עת והעניקו ראייה בהירה שאפשרה לו לטהר את הנידות ללא ספק; גופתו שפטה את אנשי העיר והגנה עליהם מחיה רעה.

מנוחתו הסופית של רבי אלעזר בקבר אביו חותמת את מחזור הסיפורים בחיבור לדרשה שהופיעה בפתחתו (B):

“ואל מעונותם ירבעון” - אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור בפני עצמו  
“יצא אדם לפעלו” - יצאו צדיקים לקבל שכרן  
“ולעבודתו עדי ערב” - במי שהשלים עבודתו עדי ערב.

נראה שרבי אלעזר מקבל את שכרו בתום “עבודתו” ומוצא מנוחה במדור המתאים לו, עם אביו. אולם, לצד פיתוח דמותו של רבי אלעזר כבעל מופתים הזוכה לאישורים שמיימיים, שזרו העורכים גם בתיאור הזה צלילים צורמים. רשב”י דרש מהחכמים “להביאה אצלי” (10) והם ביקשו מהעכנא להכניס את “הבן אצל אביו” בערב יום הכיפורים (20). המילים האלו מקשרות את תמונת הקבורה לאירוע הכובס (2D) שבסיומו קיבל רבי אלעזר מידע ש“הוא ובנו באו על נערה המאורסה ביום הכפורים”.<sup>43</sup> הקישור בין איחוד רבי אלעזר ואביו לבן ולאב הרשעים מעניק לו קונוטציה שלילית. עלילות רבי אלעזר מסתיימות אומנם בנקודה הזו, אך היחידות שלאחריו מוסיפות מידע המחזק את זיהוי הנימה המסתייגת של העורכים.

יחידה P מציגה את ניסיונו של רבי לשאת את אלמנת רבי אלעזר, המוביל לאנלפסיס של תיאורי נערוותם בבית המדרש. תחילת היחידה הזו דומה ליחידה החותמת את מחזור הסיפורים בפדר”כ (כד) אבל, שלא כגרסת הפדר”כ שבה התיאורים האלו מצטרפים למגמה הכללית של הצגת עליונות דרכו של רבי אלעזר, המשך היחידה בבבלי יוצר מגמה של הטיית הכף לטובת רבי. במקום לסיים את מחזור הסיפורים בתשובה הניצחת של הרעה, “שמעתי שמעלין בקודש ולא מורידין”, עורכי הבבלי בחרו “לתפור” אליו, באופן לא לגמרי מהוקצע, קובץ נוסף המציע, בין השאר, תיאור נרחב של ייסורי רבי.<sup>44</sup> העורכים אומנם מדגישים ש“ייסורי דרבי אלעזר בר’ שמעון הווי עדיפי מזרבי”, אך התיאור הנרחב של ייסורי רבי ומעלותיו האחרות, מקדמים תמונה מאוזנת יותר של מערך הכוחות בינו לבין רבי אלעזר.<sup>45</sup> יתרה מכך, הסיפורים על אודות בנו של רבי אלעזר (R-S) מעניקים לרבי את המילה האחרונה במאבק על הגדולה.

סיפור הבן אינו מוכר ממקורות קודמים ונקל לראות שהוא בנוי ממוטיבים שהופיעו בגרסת הפדר”כ ובסיפורים קודמים במחזור סיפורי רבי אלעזר בבבלי. תבנית הסיפור על דמות דתית המחזירה בתשובה בן חוטא של רב נטולה מסיפור החזרה בתשובה של רבי אלעזר בפדר”כ (כב). ייתכן שאזכור ה“גולתא” ובנו של החם נועדו לחזק את הקשר

<sup>43</sup> תיאור החטא לקוח, כך נראה, מבבלי גטין נז ע”א. ראו: שושני, “רבי אלעזר”, עמ’ 11.

<sup>44</sup> לאופי החיבור בין שני הקבצים, ראו: פרידמן, “לאגדה”, עמ’ 132-144.

<sup>45</sup> ראו: עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל (רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1999), עמ’ 133-137.

הזה. תיאור קבורת הבן חוזר על תיאור קבורת האב. סביר להניח שמדובר ביצירה סתמאית שנועדה לשרת את הטלוס של מחזור הסיפורים הבבלי. סיפור הבן מבהיר, שאף על פי שרבי לא הצליח לשאת את רעיית רבי אלעזר, הוא זכה ב"אבהות" על בנו. החזרת הבן בתשובה מערערת על גדולת רבי אלעזר בכמה אופנים: ראשית, הבן מוצג כמורד באביו, כמו אימו, וחזרתו בתשובה קשורה לבית אביה שבשמו מרדה ואליו נמלטה מבעלה. שנית, היא מציגה את רבי כמצליח היכן שרבי אלעזר נכשל; שלישית, היא מעצימה את תיאורי הענווה של רבי: למרות שרבי אלעזר פגע בו בבית המדרש, רבי מתאמץ להכניס את בנו לבית המדרש שלו. יחידה S מספקת ערעור נוסף על גדולת רבי אלעזר כשהיא מבהירה במפורש שקבורתו במערת רשב"י אינה נובעת מגדולה תורנית, אלא אך ורק מכך שהיה שותף לאביו בצערה בנערותו. נראה שהקביעה הזו מתקפת את טענת רבן גמליאל (1P): רבי אלעזר אולי נעלה מרבי, אך לא בזכות עצמו, אלא רק בשל היותו "ארי בן ארי" שלא כמו רבי, שהוא "ארי בן שועל".

לסיכום, השוואת הגרסאות מלמדת שאף על פי שתיאורי הבבלי מבוססים על גרסת הפדר"כ, העיבוד הספרותי שינה את הטלוס של מחזור הסיפורים באופן מהותי. במקום שיר הלל לפושע שחזר בתשובה, הבבלי מציג דמות מורכבת, הזוכה להערצה ולהסתייגות גם יחד. בגרסת הפדר"כ לוכד הגנבים הוא בור וזללן, ובעל הייסורים – תלמיד חכם; בגרסת הבבלי לוכד הגנבים הוא תלמיד חכם, ובעל הייסורים – זללן. הפדר"כ הציג את רבי אלעזר כדמות מופת הזוכה לקונצנזוס של אהדה; הבבלי העצים את תיאורי המופתים והאהדה העממית, אך גם תיאר בהרחבה את הביקורות שעוררה התנהלותו אצל החכמים וקרוביו. הלוויה של רבי אלעזר בפדר"כ התנהלה כתהלוכת ניצחון; בבבלי הוא זכה ללוויה ערמומית וחשאית. הפדר"כ חתם את מחזור הסיפורים בהשוואה בין רבי אלעזר לרבי שהוכרעה במובהק לטובת הראשון; הבבלי הרחיב ופיתח את ההשוואה בין הרבנים באופן שבסופו של דבר העניק את הבכורה לרבי.

#### ההקשר הלא-יהודי

משמעות השינויים שחלו בדמותו של רבי אלעזר במעבר מהפדר"כ לתלמוד הבבלי מתחדדת לאור ההקשר הלא-יהודי. ג'פרי רובינשטיין הראה שתיאורי הייסורים והמאבק על גופת רבי אלעזר חריגים בספרות חז"ל, אך ניתן לזהות דמיון רב בינם לבין סיפורים הקשורים לפולחן השרידים הנוצרי.<sup>46</sup> פיטר בראון תיאר את עליית דמות האיש הקדוש כמאפיין מרכזי של הנצרות בשלהי העת העתיקה.<sup>47</sup> הוא זיהה את הקדוש כ"אחר" של התרבות שלו: הוא נבדל מהחברה, בעל ייסורים, עושה מופתים ושופט את העם.

<sup>46</sup> Rubenstein, "A Rabbinic Translation"

<sup>47</sup> Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80–101; idem, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

ההתנהלות הייחודית שלו מביאה לעוינות מצד הממסד הדתי. בשל הכוחות העל-טבעיים שיוחסו לקדושים גם לאחר מותם, הופיעו במסגרת זו סיפורים על העברת שרידי קדושים ממקום קבורה אחד לשני, הכוללים מאפיינים ניסיים ומאבק על הגופה. רובינשטיין מסכם את הדמיון בין סיפורי רבי אלעזר לסיפורים הנוצריים בנקודות האלה:<sup>48</sup>

1. העברת גופה / שרידים למקום אחר.
2. עימות בין ערים בנוגע לגופת איש קדוש.
3. מסע לווייה ייחודי, המלווה בהיבטים על-טבעיים: חלום המורה על קבורה או קבורה שנייה.
4. הגופה מגינה באופן ניסי.
5. אסקטיות או פגיעה עצמית.
6. אדם קדוש שופט.
7. גופו של הקדוש ואפילו שעריו לא נרקבים או מסריחים לאחר המוות.
8. האיש הקדוש ניצב בנפרד או בניכור לחברה.

רובינשטיין לא עסק בהבדלים שבין גרסת הפדר'כ לגרסת הבבלי בנוגע למקורות הנוצריים, אך נראה שהבחנה כזו עשויה לתרום לזיהוי מגמת העורכים הבבליים. שלוש מן הנקודות שהוא מציין מופיעות אך ורק בגרסה הבבלית: ההגנה שהגופה מעניקה לתושבי המקום (4); המשפט בידי האיש הקדוש (6); והעוינות של האליטה הדתית (8). העיון בנקודות האחרות מראה שגם בנוגע אליהן יש משמעות להבדלים שבין שתי הגרסאות.

המסורת הרבנית מתנגדת אומנם להעברת שרידי מתים ממקום למקום (1), אך קבורה משנית בקברי אבות נתפסת כפעולה חיובית.<sup>49</sup> מאבק על גופה בשל הערצת הקדוש המת (2) זר למסורת חז"ל, אלא שקריאת הגרסה הארצישראלית בפני עצמה אינה מחייבת לזהות בה תיאור של פולחן שרידים. כאמור לעיל, גרסת הפדר'כ אינה מספקת הסבר להתנגדות המקומיים להעברת הגופה. אנשי גוש חלב לא זכו להתגלות של רשב"י וייתכן שאינם יודעים מדוע מבקשים המרונים לקחת את הגופה. לאור זאת, ניתן להסביר את פעולותיהם כניסיון למנוע את מה שבעיניהם נתפס כבזיון המת.

תיאורי קבורה בליווי אש ניסית (3) נדירים, אך לא זרים למסורת הרבנית. מקור אחד מעניין בייחוד בהקשר הנוכחי:

רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת.  
א"ר זירא קא מכסיף לן סבא!

שם, עמ' 332. <sup>48</sup>

ראו המקורות והדיון אצל רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 318–320. <sup>49</sup>

כי נח נפשיה [של רב שמואל בר רב יצחק] איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא אי לתרי בדרא.<sup>50</sup>

התנהגותו הלא מקובלת של רב שמואל גוררת ביקורת מצד עמית. עמוד האש המופיע בלווייתו מספק ראייה ניצחת לגדולת המנוח שעמיתיו פקפקו בה בחייו. דווקא את ההיבט החיובי הזה שללו עורכי הבבלי מרבי אלעזר.<sup>51</sup>

גם תיאורי קבלת ייסורים (5) לא נפוצים במסורת הרבנית, אך גם לא זרים לה לחלוטין.<sup>52</sup> רובינשטיין טוען שהמספרים עשו "רביניזציה" של המוטיב הזה כשתיארו אותו כביטוי של בקשת כפרה וכלא סותר את לימוד התורה.<sup>53</sup> אולם, כפי שראינו לעיל, שני המקורות לא תיארו את הייסורים כביטוי של חרטה, וגרסת הבבלי אף הציגה אותם כניגוד של לימוד התורה.

תיאור הגופה הלא נרקבת (7) נדיר בספרות חז"ל, אך גם לו ניתן למצוא מקבילות. אחת מהן מעניינת בהקשר הנוכחי, מפני שהיא מציגה את הפסוק שרבי אלעזר קורא על עצמו לאחר הניתוח כראיה לכך שגם בשרו של דוד לא ירקב לאחר מותו: "שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה, ואלו הן: אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב... וי'א: אף דוד, דכתיב: 'אף בְּשָׂרֵי יִשָּׁפֵן לְבָטַח' (תהילים טז:ט)."<sup>54</sup> הבבלי מספק גם תיאורים נוספים של מפגשים בין אנשים חיים למתים-חיים, אך נראה שבכל המקרים האלו פעולות הגופות קשורות לחיזוק הגבול שבין המתים לחיים, ולא לטשטוש שלו, כפי שעושה הגופה השופטת.<sup>55</sup>

אני סבור שרובינשטיין צודק בטענתו שצירוף כל הנקודות האלו בונה תמונה חריגה בהקשר הרבני, ואיני חולק על טענתו בנוגע להשפעה הנוצרית על שתי הגרסאות. התמקדותי היא בהבדלים בין שתיהן, המצביעים לדעתי על מגמות הפוכות. הפדר"כ משתמש במוטיבים הזרים כדי להעצים את דמותו של רבי אלעזר בתוך המסגרת הרבנית, ואילו הבבלי מעבה אותם באופן שהופך את רבי אלעזר ל"אחר" של העולם הרבני.<sup>56</sup>

50 בבלי כתובות יז ע"א. וראו גם בתיאורי קבורת רב הונא (בבלי מו"ק כה ע"א) שבה גם מתנהלים המתים כחיים.

51 רובינשטיין רואה את העכנא המקיף את המערה כממלא פונקציה דומה לנחשי האש בפדר"כ ("A Rabbinic Translation", עמ' 327), אך ההשוואה למקור בבלי אחר שבו מופיע העכנא כשומר על פתח מערת קבורה תומך בהנחה שתפקידו הוא להבהיר את גדולתו של הקבור במערה ולא את גדולת מי שמבקש להיכנס אליה (בבלי ב"ב קיז ע"א-ע"ב).

52 ראו רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 330 הערה 48; בבלי ברכות ה ע"א-ע"ב.

53 רובינשטיין, "A Rabbinic Translation", עמ' 330.

54 בבלי בבא בתרא יז ע"א.

55 יוצאי מצרים אינם מאפשרים ליטול מהם דבר (בבלי ב"ב עג ע"ב-עד ע"א); אברהם מבהיר לרבי בנאה את הפער בין העולמות ורב טובי בר מתנה פוגע באמגוש שמנסה להוציא את גופתו (בבלי בבא בתרא נח ע"ב).

56 מיכל בר-אשר סיגל, "הפיכת רב לנזיר: הרקע למסורות ר' שמעון בר יוחאי במערה", ציון ע"ג (2011), עמ' 279-304, הראתה שגם בעיבוד סיפורו של רשב"י (פדר"כ יא, סעיפים טז-

ייסוריו מתוארים כהתנהגות לא-רבנית, המאבק על גופתו הוא בבירור מאבק על שרידי קדוש והלווייתו אינה מאופיינת במופת האש האלוהי המעיד על גדולה בעיני החכמים. ההיבטים המצויים רק בבבלי מחזקים את הטענה הזו: ההגנה הניסית והשיפוט שמעניקה הגופה, המובילים להערצה עממית ולהתנגדות האליטה הדתית, הם כאמור מהמאפיינים המובהקים של האיש הקדוש הנוצרי.

## דיון

הקריאה שהוצגה לעיל ביססה את הטענה שהמחצית השנייה של מחזור סיפורי רבי אלעזר בבבלי אינה מציגה תיקון של דרכיו הישנות, אלא דווקא המשך שלהן. רבי אלעזר אומנם החל את דרכו כשוטר וסיים אותה כבעל מופתים, אך הוצג לאורך כל הדרך כפועל בדרכים לא-רבניות במובהק.<sup>57</sup> הן רבי אלעזר המוקדם והן המאוחר זכו לתמיכה עממית ולהתנגדות של הממסד הדתי. לאורך כל העלילה הוצגו ביקורות גלויות של קרובים ועמיתים והסתייגויות משתמעות של המספרים, שהתבטאו בדרכי העיצוב ובעיבוד של הגרסה הקדומה: יצירת הקישורים האינטרטקסטואליים, הרחבת ההשוואה לרבי ועיבוי המוטיבים הלא-רבניים.

זיהוי מלאכת העיבוד המורכבת מעלה את שאלת מגמת העורכים. בויארין טען שהמניע הוא בעל אופי 'מניפאי' – הצעת מבט ביקורתי על הנחות יסוד של העולם הרבני.<sup>58</sup> אולם, המאמץ של עורכי התלמוד לאפיין את דמותו של רבי אלעזר בעזרת תיאורי פרקטיקות לא-רבניות אינו מאפשר לקבל את טענתו שמדובר בסאטירה על היבטים מרכזיים של התרבות הרבנית. רבי אלעזר אמנם מוצג כקשור לעולמו של בית המדרש, אך אפיוניו מעידים על קשר ניגודי.

התנהלותו של רבי אלעזר ייחודית וקשה למצוא לה מקבילות. ההשוואה לאיש הקדוש הנוצרי מראה שעורכי הבבלי השתמשו במוטיבים נוצריים, אך אין מקבילה נוצרית לאפיון המרכזי של ידיעת האמת הנובעת מהגוף.<sup>59</sup> ההשוואה לבעלי המופתים המתוארים בספרות חז"ל מראה שגם כאן יש פער גדול: לעומתם, רבי אלעזר אינו עוסק בתיאורגיה,

זו; בבלי שבת לג ע"ב-לד ע"א) אימצו העורכים הבבליים מוטיבים נוצריים. אלא שבמקרה ההוא הדבר לא נעשה במגמה שלילית, לדעתה.

השוטר המקומי והקדוש אינם כה רחוקים זה מזה מבחינת הפונקציה החברתית שהם ממלאים בשלהי העת העתיקה. לפי בראון, תפקידו של הקדוש קרוב לתפקיד הפטרון המקומי שדואג לסדר ולביטחון של בני קהילתו. על הערצת השוטרים המקומיים, ראו: Christopher J. Fuhrmann, *Policing the Roman Empire: Soldiers, Administration, and Public Order* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 66–83.

Boyarin, *Socrates*.

כפי שמציין רובינשטיין. תיאור הייסורים סותר לכאורה את הטענה הזו בהציבו את דיכוי הגוף כבסיס לזיהוי האמת, אלא שזה כנראה תפקידה של תיאור האכילה המרובה. רבי אלעזר אמנם מענה את עצמו, אך בסופו של דבר הוא אינו פוגע בגופו.

אלא בהכרעות הלכתיות. המופתים שלו לא נועדו להשפיע על המציאות, אלא לתקף את פסיקותיו.<sup>60</sup>

החוסר במקבילות מקשה על הניסיון לנסח את השקפת העולם של הגיבור במונחים חיוביים. לעומת זאת, ניתן במידה רבה יותר של ודאות לאפיין אותה על דרך השלילה. רובינשטיין הראה שהאפיונים המרכזיים של עולם התורה בתלמוד הבבלי הם בית המדרש, פלפול, שקלא וטריא ולמידה בחברותא.<sup>61</sup> בית המדרש האליטיסטי וההיררכי מעניק מסגרת לחכם והיכולות הלימודיות שלו קובעות את מעמדו בתוכו; מקורות הידע התורני הם המסורת והחריפות האינטלקטואלית (השני נעלה על הראשון); שיטת הלימוד היא דיאלקטית: הקושיה והתירוץ עדיפים על החתירה להכרעה; החברותא מקדמת את הלימוד הדיאלקטי: הלימוד המשותף מאלץ את החכם לפתח את עמדותיו ולהגן עליהן מפני התקפות עמיתיו.

דמותו של רבי אלעזר במחזור הסיפורים מוצגת כמעין תמונת תשליל של החכם האידיאלי. המעמד והסמכות שלו אינם נובעים מבית המדרש, הידע שלו אינו מבוסס על מסורת ולא על פלפול והוא אינו נכנס למשא ומתן דיאלקטי עם עמיתיו. הסמכות שלו נובעת בתחילה מהשלטון הרומאי ובהמשך מגופו ומהעם המכתיר אותו לשופט. הניסיון לקבור את בנו בקברו מבהיר במפורש שהמעמד המיוחד שלו אינו נובע מלימוד תורה. ההשמטות שזיהינו בגרסה הבבלית מבהירות שנעשה מאמץ לנתק את הידע שלו מאביו וממסורת הלמידה המקובלת. הבבלי השמיט את תיאור רבי אלעזר הנענה לבקשת אביו, את המסורת ההלכתית שהוא מביא בשם אביו, את השו"ת עם החם ואת הלימוד עם אליהו. במקום זה הוא מוצג כשואב ידע מתצפיות בבית המרוח, מעדויות אנונימיות ובעיקר מגופו. כאשר עמיתיו מבקרים את פסיקתו הנחרצת, הוא לא מתדיין איתם ומציע טיעונים להגנתה, אלא מגייס – כמו רבי אליעזר בסיפור תנורו של עכנאי – מופת לטובתו.<sup>62</sup> דין הגופה, כפי שהראינו, מתואר באופן שמבליט את הניגוד בינו לבין סדרי המשפט המקובלים, המבוססים על חקירה ודיון. גם הסיפור היחיד שמתאר אותו לומד בצעירותו בבית המדרש מבליט את החריגות שלו: הוא אינו נכנס לדיאלוג עם רבי הצעיר, אלא רק מנסה להכשיל אותו.<sup>63</sup>

הוספת היחידות המטות את הכף לטובת רבי בסוף מחזור הסיפורים מספקת לדעתי מפתח להבנה – חלקית לכל הפחות – של מגמת העורכים. קובץ סיפורי רבי "נתפר"

<sup>60</sup> לאפיון האיש הקדוש בספרות חז"ל, ראו: ריצ'רד קלמין, "קדושים וחכמים בשלהי העת העתיקה", בתוך: י"ל לוי (עורך), *רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית* (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ד, עמ' 210–232. לסקירת מחקר עדכנית בנושא, ראו: יובל פרנקל, "בין אדם למקום: האיש הקדוש והמקדש בסיפורי חוני המעגל וחנינה בן דוסה", *מדעי היהדות* 56 (תשפ"ב), עמ' 1–44.

<sup>61</sup> רובינשטיין, *The Culture*, עמ' 16–53.

<sup>62</sup> על סיפור תנורו של עכנאי כמאבק בין סמכות בית המדרש לסמכות אלטרנטיבית, ראו: דניאל בויראין, "סיפורן של שתי ערים: יבנה וניקאה", בתוך: *רצף ותמורה*, עמ' 301–332.

<sup>63</sup> גם ההיבט הזה הוא חידוש של הגרסה הבבלית, ראו: רובינשטיין, *The Culture*, עמ' 43.

למחזור סיפורי רבי אלעזר כדי להבהיר את עמדתם. לצורך אפיון הגרסה הבבלית, אני מבקש להשתמש במונח "תשובה פואטית", כפי שמגדיר אותו ג'ון הולנדר:

שיר מתייחס לשיר קודם כאילו הוצגה בו שאלה והוא נותן לה תשובה, מפרש אותה, מוסיף לה ביאורים, משנה אותה על-פי דרכה של השירה לומר, 'במילים אחרות...!'. [...] בין אם שיר קודם הציג למעשה שאלה, ובין אם לאו, הטקסט המאוחר יניח שהוא אכן עשה זאת, וישיב למה שהוא מתעקש לפרש כחקירה פיגורטיבית.<sup>64</sup>

מחזור הסיפורים בפדר"כ הציג את רבי אלעזר, הבריון לשעבר, בעל הייסורים והבשר שאינו נרקב, כדמות מופת הנעלה מרבי, המנהיג הציבורי. העמדה הזו כנראה הטרידה את עורכי הבבלי והניעה אותם להציע לה את התשובה הפואטית שלהם. סביר להניח שהם התקשו לקבל את העמדה שלפיה הצדיק הייחודי עדיף ללא עוררין על פני ראש בית המדרש, הקרוב יותר לדמות החכם האידיאלי בעיניהם. בשל כך, גרסת הבבלי הציגה את רבי הנכשל בניסיון ללכת בדרכו של רבי אלעזר (הוא לא מצליח לשאת את רעייתו, ייסוריו "עדיפים" פחות והוא אינו יכול לסלק אותם), אבל מצליח, בדרכו שלו, היכן שהלה נכשל: הוא מכניס את הבן לבית המדרש. המשך הסוגיה מעצים את דמותו החיובית של רבי: הוא מתואר כראש בית המדרש, כמכיר בגדולתם העדיפה של חכמים אחרים, כבעל גישה לידע המצוי בעולמות העליונים, כדואג לצורכי הציבור וכחותם המשנה. אך לא רק יתרונותיו של רבי מוצגים, אלא גם כישלונותיו: הוא טועה בנוגע לעגל המובל לשחיטה, הכאב הנגרם לו בשל הייסורים מובע בגלוי בעוצמה רבה, הוא נזקק לסיועם של רבי חייא ובניו לסיום הבצורת, נכשל בניסיון להביא את המשיח, ואינו מצליח לממש את רצונו לסמוך את שמואל ירחנאה. תיאור היתרונות והחולשות של רבי בונה דמות אנושית מעוררת הזדהות יותר מדמותו של רבי אלעזר, שאפילו כישלונותיו התפרשו על ידו בדיעבד כהצלחות (במקרה הכובס ובמרידת הרעיה).

כפי שהראינו, עורכי הבבלי אינם מכחישים את גדולתו של רבי אלעזר ולעתים אף מפריזים בתיאוריה בהשוואה לגרסת הפדר"כ. כמו כן, הם מחדדים את הפער שבין האופן שבו רואה אותו העם לבין יחסם של עמיתיו החכמים. נראה שדמותו של רבי אלעזר פותחה בבבלי לא כדי לשלול ממנו את ייחודו, אלא כדי להעצים את דמותו כ"קדוש עממי" ובכך לבדל אותו מקבוצת החכמים ולחזק על דרך השלילה את מה שהעורכים רואים כדרך המלך הרבנית: לימוד התורה הדיאלוגי בבית המדרש.

<sup>64</sup> John Hollander, *Melodious Guile: Fictive Pattern in Poetic Language* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 56–57. ראו גם: רוברט (אורי) אלטר, **הנאות הקריאה בעידן אידיאולוגי** (חיפה: זמורה ביתן, תשס"א), עמ' 118–148. לניסוח של עמדה דומה ביחס לספרות חז"ל על בסיס תיאוריה הלקוחה מעולם המשפט, ראו: שרגא בר און, "בין תלמוד תורה לצדק חברתי באגדה תלמודית אחת", **ראשית ד** (תש"ף), עמ' 80–103.